

20 (2022) Bernard Schumacher, Der Tod (Enzyklopädie Philosophie. Band 2. Hrsg.: Hans Jörg Sandkühler 2010)

- 1 Zum Begriff • 2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte • 2.1 Tod und Unsterblichkeit • 2.2 Gewissheit meiner Sterblichkeit • 2.3 Wissen des Todes • 2.4 Die Rationalität der Todesfurcht • 3 Der Tod in der bioethische Diskussion • Bibliografie

1 Zum Begriff

Das Wort ›Tod‹ (T.) kann Unterschiedliches im Alltag beinhalten, wie z.B. das *Sterben* oder die *Agonie*, die *Sterblichkeit*, das *Ableben* oder *das im T. Sein* und zuletzt den *Zustand des T.*, der dem Ableben folgt. (i) Das *Sterben* ist ein Prozess, der unabhängig von der Länge des □Lebens in den letzten Momenten der Existenz einer Person eintritt und normalerweise zum Ableben führt. Mein Sterben ist kein Vorgang, der jenseits von meinem Leben stattfindet, sondern ist darin gegenwärtig und aktualisiert sich in meinem Leben, während meines Lebens.

[Es ist offensichtlich, daß die Sprache der Wörter, mit der wir in aller Regel erfahrbare Wirklichkeiten bereden und besprechen, diese Realität(en) gleichsam nur mit dem Daumen - sehr frei und oft beliebig- anvisiert: ebenso stark ausdrückt wie zugleich verfehlt. Dieser bekannten Unschärferelation der Sprache kann sich auch das Phänomen von Tod und Sterben nicht entziehen, ganz im Gegenteil: auch dessen Realitäten sind (in den Spiegel der Sprache getaucht) - per se uneindeutig und vielfältig.

Aber zugleich will sich die Sprache keine dieser Bedeutungen entgehen lassen. „So ungenau wie möglich, so flächendeckend wie möglich“, - scheint die Devise ihres Realitätsverhaltens zu sein. (Als wäre sie ein blinder Rundumschläger.) Und da nicht eine, sondern viele Sprachen existieren und agieren (gleichsam anonym handeln) vervielfältigt sich die gedoppelte Unbestimmtheits-Devise ins Unübersehbare. Die Sprache scheint zu gleichen Teilen mächtig - (herrschend) - und ohnmächtig- (fast nur Geschwätz) - zu sein.

Und obwohl der Tod bekanntlich für jeden individuellen Menschen das Ende seiner Sprachbefähigung bedeutet, geht die Sprache auch darüber großzügig und gleichsam fahrlässig hinweg. Sie macht uns vor, durch das Wort „Tod“ sei dieser selbst aussprechbar wie alles andere auch. - Durch die Sprache scheint der Mensch auch über Tod und Sterblichkeit Macht zu gewinnen.

Obwohl doch das Wort „Tod“ keineswegs an der Tatsache rührt, daß Tote nicht (mehr) sprechen. Sie sind stumm und ihr Schweigen ist auch nicht

das der Lebenden, es ist völlig anderer Art. Aus dem Schweigen der Lebenden läßt sich zumeist in das Reden derselben, somit in Hören und Kommunizieren zurückkehren.

Ist das Wort „Tod“ von einem extrem nominalistischen Geist beseelt und getrieben, weil wir seine Erfahrung und Realität immer nur vom Hörensagen kennen? Auch eine sogenannte Nahtoderfahrung existiert nur als ist ihr eigener Widerruf.

Nur die Gestorbenen könnten uns über den Tod berichten und just diese, die uns davon berichten und erzählen könnten, schweigen wie das Grab, in dem sie liegen oder ruhen. Weshalb wir sie auch nicht über diesen Unterschied von Ruhen und Liegen befragen können. Sie lassen sich nicht ver hören, als wollten sie von uns nichts mehr hören.

Aber man darf auch nicht ungerecht sein, am wenigsten gegen das Wunder der Sprache. In welchem anderen Medium des geistigen Ausdrucks könnten wird sonst den Reichtum an Unterschieden und Bedeutungen unmittelbar namenswert machen, die uns auch die Sphäre von Tod und Sterben darbietet? Gewiß bedienen sich die Künste noch anderer Medien, um die Realität von Tod und Sterben darzustellen, aber unsere eigene sprechende Sprachheimat auch am Ende des Lebens ist davon existentiell, religiös und moralisch unterschieden.

Hätten wir die in unserer Sprache vorgeprägten Worte nicht, mit welchen wollten wir uns über Tod und Sterben verständigen und ausdrücken? Gewiß nicht mit Bildern und Filmen oder mit musikalischen Tönen oder gewissen außersprachlichen Zeichen etwa gar aus geometrischer oder algebraischer Herkunft? Die virtuose Flüssigkeit, mit der wir über die Unterschiede von Sterben und Sterblichkeit, von Tod und Totsein, Ableben und auch Überleben sprechen, verdankt sich allein dem zielsicher treffenden Medium Sprache.

Die Ungenauigkeit der Sprache beginnt bekanntlich bereits bei dem Versuch, den genauen Zeitpunkt des Todes angeben zu wollen. Der bekannte Kalauer eines Musikwissenschaftlers: Vivaldi starb „1741 während seines Aufenthaltes in Wien“, ist ebenso richtig wie fragwürdig.

Da erst der letzte Augenblick des Sterbens zum verwirklichten Tod führt, dieser aber keine Gleichzeitigkeits-Präsenz in der (Lebens)Zeit des Menschen mehr besitzt, weil der letzte Augenblick unseres Lebens der letzte Augenblick aller unserer Lebensaugenblicke sein muß, stellt die Todeszeit oder der Todesaugenblick unser gewöhnliches sprachliches Zeitverstehen auf eine harte, um nicht zu sagen unlösbare Probe.

Einerseits soll unser Todeszeitpunkt innerhalb unserer Lebenszeit fallen, andererseits soll just dieser Zeitpunkt unsere gesamte Lebenszeit für immer beendet haben, - wie konnte er dann innerhalb unserer Lebenszeit fallen? Man kann doch nicht während des Sterbens sterben? Offensichtlich gebrauchen wir den Ausdruck *Sterben* doppeldeutig, besser: extrem

gegensätzlich: einmal als quasi-gemütliches Werden zum Tod, wonach dieser immer noch auf sich warten läßt. Dann aber im radikalen Gegensatz dazu: als erreichtes und unwiderrufliches Eintreffen des erwarteten Exits. In fraglichen Fällen hilft sich die Welt der Ärzte und der Medizinkriminalität bekanntlich mit einem Ausweg: An gewissen zentralen Organen (Herz, Gehirn usf.) wird überprüft, ob deren Funktion erloschen ist oder nicht. Wie auch immer gemessen, befunden und entschieden wird, - wir dürfen und müssen weiterhin den Satz bemühen, daß sich unser Tod mitten in unserem Leben, wenn auch meist erst gegen dessen Ende aktualisiert. Was aber nichts daran ändert, daß diese Aktualisierung eine letzte sein muß, weil wir sonst nicht sterben könnten.

Aus der *inkluisiven Exklusivität* unseres Todes folgen einige bemerkenswerte, existentielle Tatsachen unseres Bewußtseins: Geradezu nach Belieben können wir zum Sterben und Tod anderer Menschen sowohl eine relativ vergleichgültigende Ferneinstellung wie auch eine teilnehmende Naheinstellung beziehen. Und warum sollten uns dieser Wechsel zwischen distanzierender Gleichgültigkeit und inniger bis, mitleidender Anteilnahme nicht auch hinsichtlich unseres eigenen Sterbens und Todes möglich sein?

Die entschieden verneinende Antwort auf diese (Suggestiv)Frage hat zwei unüberwindliche Gründe: Zum einen niemand weiß, wie nahe ihm sein eigenes Sterben gehen wird, schon weil er um dessen Art und Weise in aller Regel nicht konkret vorauszuwissen pflegt. Zum zweiten ist der Gegensatz zwischen dem Sterben anderer und unserem eignen ein abstrakter, ein völlig lebensfremder Unterschied. Die „anderen“ sind ebenso wenig faßbar wie wir als „nicht-andere“.

Es ist dies ein formelhafter Unterschied, der mathematisch-statistisch präzisierbar sein mag, jedoch übersieht, daß jeder Mensch zuerst und zuletzt in qualitativen Einheiten lebt, die durch die Formen von Familie und Kultur vorgegeben sind, wovon auch deren Negation wie Witwer, Junggeselle und Single und Patchwork-Familie nicht völlig unabhängig existieren. Sie alle gehören zur modernen Welt und Kultur, deren Zerfalls- oder Pluralitätserscheinungen bekannt sind. Weil uns daher das Sterben und der Tod unserer Näherstehenden näherzugehen pflegt, als das Sterben und der Tod aller Fernerstehenden, haben wir diese familiäre Differenz als existentiell grundlegenden Differenz und Einheitsbildung unter uns, die seinerzeit, als Familien noch generell religiös lebten, eine zugleich religiöse Differenz und Einheit war.

Zum zweiten ist der Gegensatz zwischen dem Sterben anderer und unserem eignen ein abstrakter, ein völlig lebensfremder Unterschied. Die „anderen“ sind ebenso wenig faßbar wie wir als „nicht-andere“. Es ist dies ein formelhafter Unterschied, der mathematisch-statistisch präzisierbar sein mag, jedoch übersieht, daß jeder Mensch zuerst und zuletzt in qualitativen Einheiten lebt, die durch die Formen von Familie und Kultur

vorgegeben sind, wovon auch deren Negation wie Witwer, Junggeselle und Single und Patchwork-Familie nicht völlig unabhängig existieren.

Sie alle gehören zur modernen Welt und Kultur, deren Zerfalls oder Pluralitätserscheinungen bekannt sind. Weil uns daher das Sterben und der Tod unserer Nächsten näherzugehen pflegt, als das Sterben und der Tod aller Fernerstehenden, haben wir diese familiäre Differenz als existentiell grundlegenden Differenz und Einheitsbildung unter uns, die seinerzeit, als Familien noch generell religiös lebten, eine zugleich religiöse Differenz und Einheit war.

Die ausnahmslose Sterblichkeit, die jeden Menschen umgibt und durchdringt, hat seit jeher gegensätzliche Reaktionen hervorgerufen. Wenig kluge, wie die jener modernen Künstler (Canetti) die Sterben und Tod des Menschen als „Skandal“ bezeichneten, wonach wir einem von biologischem „Betriebsunfall“ unterworfen wären, gegen den nicht einmal Kunst und Künste, am wenigsten die moderne Kunst eine haftbare und glaubwürdige Lebensversicherung anbieten könne; klügere, die sich in allen Religionen finden, und auf die noch einzugehen sein wird.

Es hilft auch nicht, sich mit illusorischem Neid nach Kulturen und Epochen der Geschichte zurückzusehnen, in denen einige Menschen von vornherein den Fesseln der Sterblichkeit nicht ausgeliefert zu sein schienen. Wie die nicht geringe Zahl an Gottmenschen und Pharaonen sowie selbsternannten und zugleich kollektiv kulturanerkannten Machtgrößen wie Alexander, Caesar und Ruhmverwandte belegt. Obwohl der Verdacht besteht, daß just diese postchristliche Rücksehnsucht ein Mitverursacher unserer säkularen Weltkultur sein könnte, in der die neuen Unsterblichen der sogenannten „Promis“ aller Kultur- und Unkultur-Arten die alten Throne wieder bestiegen haben. Wobei jedoch der Auf- und Abstieg von Kultur in Unkultur und umgekehrt weder Grenzen noch Normen kennt.

Heute erhält eine „Lieblingsschauspielerin“ nach ihrem Ableben geradezu automatisch ein Ehrengrab und jede Menge an Ehrungen, die jedem „Normal-Sterblichen“ verschlossen bleiben, woraus sich der merkwürdige Kastenunterschied von Normal- und Nichtnormal- Sterblichen ergibt, mit dem jeder moderne Mensch jedoch wie mit einer kuriosen Stammmessite zu leben lernt: Sie unterhält zu Zeiten, stört aber nicht weiter - sie vermag zwar sehr verschiedene Arten von Menschenleben zu erzeugen, prominente und nicht-prominente, aber keineswegs verschiedenen Arten von Tod und Sterben, wie in der archaischen und antiken Geschichte noch selbstverständliche Normalität und Kulturunterschied gewesen. -Es ist ein Spiel, es ist ein Jux, den sich eine Kultur leistet und offenbar auch leisten muß, der die religiös bestimmten Verbindungen und Ordnungen ihrer zwischenmenschlichen Beziehungen radikal verloren gehen. Die „Lieblingsschauspielerin“ schickt sich an, in den Rang einer lebenslangen Ersatzgeliebten oder Ersatztochter aufzusteigen.

Philosophische Theorien über Tod und Sterben nehmen gleichsam eine Vogelperspektive ein in einer Angelegenheit, die jeden Menschen unmittelbar und geradezu „übernah“ betrifft, weshalb sich manche bemühen, das unausweichliche Ende des menschlichen Lebens geradezu lebenslang zu verdrängen. Schon für ein vernünftiges Wesen kein vernunftgemäßes Verhalten, aber auch nicht für jene, die sich ihre Religion oder eine neue oder auch Mischungen von Religionen bewahrt haben, um dem Ende ihres Lebens religiös zu begegnen. Es ist das eigene Leben, von dem der eigene Tod nur willkürlich und gewaltsam abgetrennt werden kann, sei es durch Betäubung mannigfachster Art und Weise, sei es durch Sophismen (wie seit Epikur), sei es sonstwie.]

Also bin ich in der Lage, sowohl als ›Zuschauer‹ aus der Nähe oder Ferne das Sterben des andern als auch mein eigenes Sterben – zumindest zum Teil – bewusst zu erfahren, zu empfinden, zu erleben. Das Sterben kann an sich als ein Übel und ein Objekt der Furcht wahrgenommen werden.[1] (ii) ›Sterben‹ hat die Bedeutung der *Sterblichkeit*.

[Gegen diese unausweichliche Verknüpfung von Leben und Tod ist die Frage, ob wir Tod und Sterben „als ein Übel oder als Objekt der Furcht“ wahrnehmen gewiß sekundär. Sie resultiert bekanntlich aus notwendigen Erfahrungsgründen, weil erstens die Arten des Sterbens sehr verschieden sein können und zweitens niemand im Voraus weiß, welche Art gerade ihn, sein liebes Ich und Individuum treffen wird.

In extremis wird beides permanent möglich und auch Realität sein: Tod und Sterben als Übel versus Befreiung von allem Übel. Und diese Alternative kann sich auch unmittelbar verknüpfen, wenn etwa ein schweres und langes Sterben infolge langer Krankheit zum Tode eben diesen Tod als Erlösung von allem Übel erfahrbar macht. Ist das Leben nur mehr Leiden, ist Nicht-mehr-Leben die Erlösung von allem Leidensleben. Aber auch diese Sätze sind offenbar Sätze, die wir aus Vernunft erkennen und verlauten. Sie sind insofern aller Religion und religiösen Praxis vorausgesetzt. Sie sind gleichsam ein letzter Anker eines rationalen Verhaltens zum Tod, doch kann auch dieser rationale Anker nicht unterschlagen, daß wir den eigenen und den Tod unserer Nahestehenden noch ganz anders erleben und erleiden als den Tod der „anderen“, - wie schon im Fall von Promi und Anonymi angedeutet.

Sterben als Sterblichkeit ist offenbar Sterben als reale Möglichkeit. Sie ist schlechthin universal, eine ausnahmslos allgemeine Eigenschaft des Menschen, und ebendaher eine zugleich schlechthin individuelle. Diese Identität von Allgemeinheit und Individualität, die deren freies Verhältnis begründet, zählt zu den tiefsten Geheimnissen des „Begriffs“ alias Vernunft des Menschen.

Gleichwohl ist das *Angrenzen* dieser Individuen an Tod und Sterben eine kaum weniger geheimnisvolle Macht. Aber der Tod kann die Differenz von

Tier und Mensch, die der genannte Begriff begründet, nicht mehr widerrufen, auch dann nicht, wenn es Todesarten gibt, die den freien Menschen auf eine gleichsam amputierte Kreatürlichkeit absinken lassen. Neben der Kreatürlichkeit war und ist aber der Wechsel der politischen Freiheiten, unter dem die Menschheit stets existiert, eine zweite geheimnisvolle Macht, die als jeweils neu aktualisiertes Böses die Geschichte durchdrang und durchdringt. Sie konnte und kann sogar dazu führen, daß Klassen von Menschen über das Leben anderer Klassen von Menschen verfügen, - ein mörderisches Verfügen, vor dem auch die religiösen Kulturen bekanntlich nicht gefeit waren und sind.]

Von dem Moment seiner Empfängnis an ist der Mensch alt genug zu sterben.[2] Er ist in einen »T.lauf«[3] geworfen. Das Leben steht in einem »Gesamtzusammenhang, der auf den T. angelegt ist«.[4] Jeden Tag stirbt er »ein Stückchen«.[5] (iii)

Noch eine Bemerkung zur Sterblichkeit als realer Möglichkeit, von der die Verwirklichung dennoch ausgeschlossen zu sein scheint: ein Faktum, daß wir in unserer Jugend als realen (Gegen)Schein erfahren. Womit übrigens die Epikur-Einstellung als juvenile und infantile Einstellung erkennbar wird. Wo ich bin, ist kein Tod, wo der Tod existiert, bin ich nicht mehr oder noch nicht. Also geht mich das irrealer Unwesen namens Tod nichts an. Woraus die Antiken eine spezielle Lehre zogen: am besten wäre es vielleicht, nicht und nie geboren worden zu sein. Die Ungeborenen könnten die glücklichsten aller Menschen (gewesen) sein. Ein Vorschlag, den die Grausamkeiten des antiken Lebens verursachten und begründeten.

Wiederum ein genaues Gegenteil war die „Vorlaufs-Theorie“ des Todes, die aus dem Alltagsdenken („mit jedem Tag rücken wir Tod und Sterben „ein Stück näher“) bei manchen Existentialphilosophen bis heute zu philosophischen Ehren gelangt. Eine Theorie, die das Leben offenbar in einen langen Vorlauf und in einen kurzen Endlauf unterscheidet oder unterscheiden möchte.]

Das *Ableben* oder das augustinische *Sein im T.*[6] bezeichnet – je nach Auslegung – den ›Augenblick‹, das ›Ereignis‹ oder den zeitlichen ›Prozess‹, da die Person in einen Leichnam ›verwandelt‹ wird, da sie tot ›wird‹. Die Leiche ist Person als Nicht-mehr-Person. Und doch nicht als Unperson...sie ist keine Sache, kein Ding. Leichen sind für uns sakrosankt. Sie bargen Leben, waren Lebenszeugen, sind es wohl nicht mehr, aber daß sie es waren, bleibt ihnen eine sakrosankte Erbschaft.

Der Tod als Ende des Sterbens. Das Ableben bedeutet zugleich das Ende des Sterbeprozesses und den Beginn des T.zustands und stellt auf gewisse Weise das Tor oder die Grenze zwischen der Welt des Lebenden und der des Toten dar.

[„Ableben“ spielt (sprach)täuschend mit einer Negation. Doch ist die reale Negation, die das Zeitliche einschließt, gemeint: ein lebendes Ableben gibt es demnach nicht. Dennoch ist es berechtigt, mit Augustin von einem „Sein im Tod“ zu sprechen. Daß dieses Sein sehr verschieden definiert wurde und wird, versteht sich.

Offensichtlich kann auch die Leiche mit einem „Sein“ versehen werden, aber von diesem wirklich toten Sein soll sich ein anderes Sein unterscheiden, von dem dann Philosophie und Religion, oder auch nur diese mit glaubendem Wissen kündigt. Am wenigsten scheinen sich die alten Ägypter mit dem „Tot-Schein“ der Leiche abgefunden zu haben. Ganz wie für Canetti muß für sie jede Leiche ein blasphemischer „Skandal“ gewesen sein, dem man daher medizinisch-balsamisch zu Leibe rücken mußte und konnte. Die Götter konnten „tote Leichen“ nicht haben wollen, Widergötter oder Teufel mußten eingegriffen haben, und diesen mußten die archaischen Priester das Handwerk legen.

Das schöne Wort „Ableben“ kann mit seiner Erbaulichkeit das gar nicht erbauliche „Totsein“ nicht verhüllen. Und auch die Rede von einem „Tor“ zwischen Leben und Tod versucht dem radikalen Grenzbegriff, den der Tod realiter ist, einen gleichsam nicht vorhandenen Zahn zu ziehen.]

Der Tod als Tor zwischen Leben und Nichtmehrleben. Allerdings ist dann auch die Geburt als Tor anzusehen: die Geborenen sind „aus dem Tod, aber als Noch-Nicht-Leben ins Leben eingekehrt, durch dieses Tor der Geburt ins Leben getreten. Dennoch sind Nochnichtgeborene oder gar Ungezeugte – ein wesentliches Unterschied! – für uns nicht als (Vor- oder UN-)Tote definiert.

[Die Geburt als Tor ist doch auch anders zu sehen, denn hier wird vom allgemeinen Gattungsleben der Menschen (Menschen zeugen Menschen) zu einem neuen Individuum übergegangen und gleichsam „ein Tor aufgeschlossen, - nicht aber von einem vorgängigen Totsein Ungeborener.) Nur abgetriebene Ungeborene lassen sich als Tote bezeichnen; das Neutrum „Untoter“ ist ein sinnloses und dummes Literatenwort.]

(iv) Der *Zustand des T.* tritt in dem Augenblick oder ›Moment‹ des Ablebens ein, in dem das ›im T. Sein‹ sein Ende ›erreicht‹. Der T.zustand eines Subjekts liegt, wie Epikur und Wittgenstein[7] bemerken, außerhalb seines Lebens und ist die Bedeutung des Wortes ›T.‹ im eigentlichen Sinne. Dem toten Individuum wäre es nur möglich, diesen Zustand zu erfahren, wenn es nach dem Ableben weiterlebte. (v) Zuletzt liegt der T. der menschlichen Person in dieser Welt vor, wenn die Fähigkeit des menschlichen Organismus, als ein Ganzes zu funktionieren, nicht mehr gegeben ist, nicht aber, wenn einzelne Teile des Organismus zerstört sind.

[Weil der Todeszustand außerhalb des menschlichen Lebens residieren, redet Wittgenstein seiner Autorität Epikur nach, kann er im Grund gar nicht sterben, er ist unsterblich. Eine Art vertrackter Analogie zur Zenonischen Aporie, die bekanntlich behauptet: Bewegung sei ein Ding der Unmöglichkeit, weshalb auch der unsterbliche Achilles beim Versuch scheitern mußte, eine vor ihm gestartete Schildkröte jemals zu überholen. Formallogisch gedacht, kann dem Verstand dieser Naiv-Denker nicht widersprochen werden.

Ist Leben hier, Tod aber dort, wie sollten wir jemals hier und dort zugleich sein können? Da kein Mensch nach seinem Tod weiterlebt, kann er auch seinen Tod nicht erleben, - er vermag „niemals nicht“ zu sterben. Ein rührender Verstandesbegriff von Sterben, an den sich freilich „noch nie kein Mensch gehalten hat,“ - weder als Sterbender noch als Trauernder, der den bevorstehenden Tod eines Angehörigen „begleitet.“

Der Autor hat Probleme, bei der Sache zu bleiben: nachdem er gerade die Sterbeunmöglichkeit des Menschen verkündet hat, erschleicht er sich mit einem „Zuletzt“ eine Sterbemöglichkeit des menschlichen Organismus. Gerade eben wurde ein „Zuletzt“ für unmöglich erklärt, jetzt wird es als biologisches Zuletzt - die Lebensfunktionen der Organe hören auf - behauptet und zugleich als existentielles (und insofern auch erlebbares Sterbens-Zuletzt definiert.)]

Mit anderen Worten, der T. nimmt ihm das Vermögen, seine Einheit zu bewahren und seine konstitutiven Bestandteile zusammenzuhalten, die ihn zu einem personalen menschlichen Organismus machen. Der T. >tötet< das innere Universum der menschlichen Person und übergibt die Bestandteile der physikalischen Welt. Hört der Organismus endgültig auf als Einheit zu funktionieren, verschwindet die Person aus dieser Welt.

[Also hat der Tod doch die Macht, dem Menschen seine Einheit mit sich und seinem Körper zu nehmen. Daß er diese nicht mehr erfahren soll können, ist leicht gesagt von Menschen, die ihn noch vor sich haben und daher von ihm reden wie die Jungfrau vom Kind. - Woher aber das „Personale“ im „personalen menschlichen Organismus“ kommt, bleibt ungeklärt. Es ist daher nur eine weitere Behauptung und These, daß der Tod tötet, und der Verweis auf ein „inneres Universum“, das getötet werde, ist eine Verlegenheitsformel mit wiederum erbaulich-ablenkenden Avancen.

Ebenso erbaulich: Meister Tod „übergebe die Teile der Person der physikalischen Welt. Nun gibt es zwar in unserem empirischen Verstand keine nicht-biologisch existenten Menschen, aber unser empirischer Verstand kann auch eine Person und ein „Personales“ niemals als Teil der „physikalischen Welt“ beweisen. Der Kurzschluss zwischen Person und Organismus ist der eigentliche Skandal dieser ideologischen Argumentation.

Sie scheint „streng wissenschaftlich zu sein und dürfte in den meisten säkularen Menschen von heute keine Bedenken mehr erregen.]

Die thanatologische Reflexion stellt u.a. folgende Fragen: (1) ob der T. das Ende der persönlichen Existenz bedeutet oder ob es eine Hoffnung auf ein Leben nach dem T. gibt, (2) nach dem Ursprung der Gewissheit unserer Sterblichkeit, (3) ob es möglich ist, den Zustand des T. zu kennen, (4) ob es rational ist, den T. zu fürchten oder, anders gesagt, ob der T. ein Übel ist, (5) nach dem Moment des Eintrittes des T. der Person im Rahmen der Bioethik.

[Dies sind also umfangreiche *fünf* Fragen, die jede für sich weitere Teil-Fragen generiert. Die erste Frage – nach dem „Ende der persönlichen Existenz“ ist wohl die bekannteste und meistgestellte Frage. Nach der vorhin erörterten biologischen Existenz der Person ist der Tod fraglos als Ende der persönlichen Existenz zu definieren, denn ohne Körper kein Geist, ohne Geist keine Person. An dieser Begriffskette fällt sogleich auf, daß auf das geistige Existieren des Menschen, auf dessen Leben im Vollzug der Existenz und auf dessen Ganzes als zu Ende-vollzogene Existenz nicht reflektiert wird.

Entscheidend und sinnrelevant sei bei beiden lediglich die Dependenz von der biologischen Existenz. Daß diese allerdings ein mächtiges Gut auch für die geistige Person ist, muß man nicht nochmals herausstreichen, - das Leben der Behinderten, der Schwerkranken, auch der geistig Beeinträchtigten, deren biologische Ursachen oft genug bekannt sind, ist Beweis genug. Daß es gleichwohl auch geistige Ursachen für geistige Beschränkungen gibt, insbesondere im moralischen und politischen, wie auch im intellektualen Gebiet, ist ebenso bekannt.

Reduziert man das geistige Leben auf seine biologischen Dependenz, (radikal: der Mensch ist, was er ißt) wird der freie Selbstbezug und das freie Wirken des Menschen mißachtet. Was für Kleinkinder und lebensschwache Greise gilt, sollte und kann nicht für Menschen gelten, die über ihre Vernunft und Freiheit frei verfügen. Die Fixierung auf das biologische Denken ignoriert speziell die Bewegungen des Gewissens in der Person, deren Gedanken und Hoffnungen und überhaupt alle handelnden Momente des aktiven Geistes und seiner freien Kausalität.

Das wahre Verhältnis von natürlicher und geistiger Kausalität sollte kein Geheimnis sein, auch wenn es dem Dogma der Biologieabhängigkeit des Geistes, den unsere Naturwissenschaften oft genug vertreten, widerspricht: Das geistige Leben ergeht sich frei und selbstverursachend, obwohl sein „biologischer Unterbau“ nach Gesetzen und Bedingungen des natürlichen Lebens funktioniert. Daß dieser „Widerspruch“ viele unserer Wissenschaften überfordert, ist bekannt. Weshalb sie vor Ideologisierungen falscher Dogmen nicht geschützt sind.

Die (1) Frage, ob es eine „Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod“ gibt, kann in den Augen dieser Wissenschaften lediglich als absurde Frage erscheinen. Wer dem Geist kein Eigenleben zugesteht, kann ihm auch kein „ewiges Leben“, das für Christen gewöhnlich mit einem „Leben nach dem Tod“ gleichgesetzt wird, zugestehen. Die Hoffnung aller Religionen setzt aber auf eine Unsterblichkeit des Geistes, innerhalb deren auch eine für das (sterbliche) Individuum Mensch möglich sein könnte. Mit dieser vorsichtigen Formulierung soll es zunächst sein Bewenden haben.

Die (2) zweite Frage erscheint etwas überkandidelt oder doch nur aus der Schule des Epikur zu kommen: Warum sind Mensch gewiß, sterben zu müssen? Wie können sie dessen gewiß sein, fragte Epikur (und mit ihm Wittgenstein) wenn Lebendigkeit und Todsein einander vollständig ausschließen. Unmöglich ist es unter dieser Prämisse, jemals eine allgemeine und individuelle Sterblichkeit anzuerkennen.

Damit ist aber auch die (3) dritte Frage bereits verneinend beantwortet: Wem Todsein verschlossen ist, dem ist es auch verschlossen, jemals von Zuständen des Todes das mindeste erfahren zu können. Die Ausnahme der sogenannten „Nah-Toderfahrungen“ sind dagegen kein Einwand, weil diese „Grenzgänger“ (meist durch schwere Unfälle und Krankheitsvorfälle bedingt, in aller Regel wieder in das Leben zurückkehren, widrigenfalls sie nicht über ihre Erfahrungen berichten könnten. Womit fraglich bleibt, ob sie wirklich vom Tod oder doch nur von seiner Nähe geküßt wurden.

Die (4) vierte Frage ist eine bereits rein geistige, sie ist eine Verhältnisfrage an den „rationalen Menschen“, wobei die Definition von „rational“ entweder den dominanten Wissenschaften allein oder auch der Ratio-Wissenschaft Philosophie überantwortet wird. Wenn sie aber auch den Religionen überlassen wird, dann folgen die religiösen Gründe einer „Furcht vor dem Tod.“

Wäre der Geist nur jener Appendix, an das die Biologen oft glauben, wäre es völlig irrational, den Tod zu fürchten. Denn das Ende des Lebens gehört zu dessen rationaler Realität hinzu, kein biologisches Leben kann über seine Zeit hinaus existieren.

Die Furcht vor dem Tod kommt daher entweder aus einer Furcht vor dem Sterben: bestimmte Arten des Sterbens sind mit Schmerzen verbunden, und diese werden gefürchtet. Nicht zufällig therapiert die moderne Palliativ-Medizin mit einem Arsenal von schmerzmildernden Mitteln. Neuerdings (in manchen Ländern) sogar mit der „Todesspritze“, die sich ein Sterbenswilliger injizieren läßt. Weshalb vor kurzem ein über Hundertjähriger nach Belgien reiste, um dort seinen ersehnten Tod zu empfangen. Todesschmerzen werden somit nicht mehr als gottgewollte (strafende) „Todesschmerzen“ geachtet, auch von den Kirchen nicht mehr, weder als Begleitgericht noch als Schuldenbegleichung.

Nach religiösen Gesichtspunkten kommt die Angst vor dem Tod durch diesen selbst, - nicht durch eine Furcht vor unerträglichen Schmerzen beim Sterben. Der Geist des Menschen werde nämlich, in der Stunde des Todes oder bald danach oder auch bei einem später angesetzten Letzten („Jüngsten“) Gericht, mit den Taten seines Lebens konfrontiert: er müsse dann Rechenschaft legen, und der Mensch, der davor keinerlei Furcht haben könnte, wurde wohl noch nicht geboren. (Im Christentum gilt, daß einzig Christus ein vollkommen unschuldiger Mensch war.) Verständlich, daß der moderne wissenschaftsgläubige Mensch dieses Gericht in das Reich der religiösen Märchen verweist. Er hält für Aberglauben, was für die Gläubigen einen Kernpunkt ihres Glaubens ausmacht.

Nun sind wohl viele moderne Menschen, da teils religiös, teils wissenschaftlich oder „ästhetisch“ erzogen, in dieser Letztfrage höchst unsicher. Sie möchten daher abwarten und vertrauen darauf, in der entscheidenden Stunde, sofern sie diese nicht für eine religiöse „Konstruktion“ halten, durch eigene Kraft ein gutes, ein gottgefälliges Verhalten an den (jüngsten) Tag legen zu können.

Daß Religiöse und Nichtreligiöse in dieser Frage kaum noch miteinander „verhandeln“ können, ist bekannt. Und diesmal nicht aus Gründen einer unversöhnlichen konfessionellen Differenz, wie in der langen Geschichte des vormodernen Christentums, auch nicht, weil die verschiedenen Religionen (monotheistische und nicht-monotheistische) nicht miteinander reden könnten, sondern weil der moderne Freiheitsgeist, der auch den philosophischen etwa von Kant beerbt hat, große Schwierigkeiten hat, seine religiöse Obdachlosigkeit („Unmusikalität“- nach Habermas) aufzugeben.

Das Prinzip „aus eigener Kraft“ ist natürlich keine religiöse Position, weil kein Mensch für sich selbst seine Hand ins Feuer legen könne, behauptet eben die genuin religiöse Position, - auf jeden Fall die des Christentums. Wir haben es mit einer sich abspaltenden Säkularreligion zu tun, manchmal sogar innerhalb der Kirche, gewiß aber in deren Nähe und darüber hinaus. Die traditionelle Basisreligion ist noch da, wie erodierend auch immer, aber das moderne, durch Vernunft bewegte Individuum, versucht seinen „Frieden“ mit der aktuellen Aporie zu machen. Goethes: „ich glaube einen Gott“ ist das Muster dieser Ausgleichs- und Beruhigungsversuche. Der deutsche Hausdichter dürfte sich vor dem Letzten Gericht nicht mehr fürchten haben können.

Auch dies ein Beleg, daß sich das Verhalten des modernen Menschen zu allen als möglich gedachten letzten Verhaltensweisen seiner Existenz einem radikalen Umbruch unterliegt.

Die (5) fünfte Frage scheint sich erübrigt zu haben, obwohl die Bioethik gerade durch die neuen bioethischen „Todestechniken“ in das Zentrum der Altersmedizin gerückt ist.]

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Tod und Unsterblichkeit

Die Antwort auf die erste Frage hängt für die platonische Anthropologie weitgehend von einem Dualismus ab. Es existieren zwei an sich verschiedene Pole, die unter Zwang zu einer ›Einheit‹ verbunden sind: Die Seele, die mit der Person gleichgesetzt wird, ist zwangsweise in den Körper, der der Person äußerlich ist, eingesperrt und wartet ungeduldig auf ihre Befreiung durch den T. Platon begreift den Körper als Übel, von dem sich die Seele »reinigen« müsse; sie müsse sich »soweit wie möglich vom Körper trennen«, sich »loslösen vom Körper wie von Banden«. [8]

[Offensichtlich folgt nun ein historischer Rückblick auf „thanatologische“ Positionen der philosophischen Tradition. - Platon soll den Körper des Menschen, ganz unchristlich und unmodern als Gefängnis von Seele und Geist gedacht haben. Dieser Gedanke wurde später auch als christlicher traditionsbildend, ohne doch die gesamte christliche Theologie vereinnahmen zu können. Er findet sich naturgemäß auch in der asketischen Tradition des Christentums.

Während die modernen christlichen Theologien diesbezüglich eher harmonistisch sind. Schon daß eine leibliche Auferstehung stattfinden können, setzt eine innere Übereinstimmung von Pneuma und Kreatura voraus. Dieser Dualismus wäre demnach vom platonischen ums Ganze unterschieden, wäre dessen Gegenteil.

Wer übrigens den Zwang ausgeübt haben könnte, die dualistisch getrennten und auch verfeindeten Teile des Menschen zu einer „Einheit“ zu verbinden, diese Frage müßte bei Plato auf das Wirken seines Demiurgen führen. Wer oder was verfügte, die Seele und damit die Person (aller Menschen) "zwangsweise in den Körper zu sperren"? Und nahm damit die Verantwortung auf sich, sich vor der eingesperrten Person als gewaltbereiter Gefängniswärter zu rechtfertigen zu müssen? (Platon in der Falle seines selbsterdachten Mythos.)

Der Körper als Übel ging dann auch in die christliche Sündenkonzeption über, wurde nun aber kosmologisch alttestamentarisch begründet: Dem Fall des Menschen im Paradies, in dem es noch keine körperlich gefangenen Seelen geben konnte, war allerdings der Fall eines Engels in sein Gegenteil vorausgegangen: Ein oberster der guten Engel war zu Sturz und Absturz gekommen und hatte sich als Teufel dieser Welt offenbart. Durch diese tiefere theologische Begründung, fiel nicht alle Schuld auf Eva, womit wohl auch die spätere Konzeption von Maria als „Mutter Gottes“ in Zusammenhang stehen könnte.

Bei Plato erfolgt die geforderte Reinigung der Seele von ihrem Körper durch dessen praktizierte Ideenlehre. Wer sich mit der Idee erfüllt hat, wer sie geschaut hat, hat sich mit dem Grund der Seele verbunden und ist selbst

anamnetisch Idee geworden. Die neue Philosophie wurde als neue Religion konzipiert, der freilich die griechische Kultur nicht folgen wollte und konnte. Und auch die aristotelische Version der Idee, die Systemphilosophie des Stagiriten, sollte wohl als neue Weltphilosophie die hellenistische und sogar die frühe christliche Epoche intelligibel begleiten, nicht aber eine neue Religion anbieten können. Sie blieb ein „Philosophieprogramm“ für Philosophen und philosophisch wachgeküßte Spät- und Posthellenen.

Diese unentschiedene Lage griff dann das Christentum auf, - Paulus' unbekannter Gott wurde als der nicht mehr verborgene Dreieinige Gott einer wirklich neuen Religion verkündet. Jetzt ging es darum, vom alten sündigen Adam in den neuen heiligen Adam aufzusteigen, und ohnehin auch die „noch sündigere Eva“, die unvorsichtigerweise vom klugen Apfel der Schlange gekostet hatte.

Die Lösung der Seele vom Körper ist auch buddhistisches Programm, jedoch unter dessen Prämissen: Hier spielt die Lehre vom Schein eine zentrale Rolle, was natürlich an die antike Gnostik erinnert, die in der hellenistischen Epoche der neuen (christlichen) Religion durch vermutlich zwei bis drei Jahrhunderte bittere Konkurrenz machte.

Daß wir in einem Körper stecken, ist in Sicht der befreiten buddhistischen Seele, die sich mit dem ewigen Geist wieder verbunden hat, indem sie sich dieser ihrer Ur-Heimat durch Meditation und Wissen erinnert und diese Erinnerung festhält, ein durchschaubarer und ein auch praktisch überwindbarer Schein. Der in Buddha Erleuchtete ist mit dem ewigen Geist eins, erfreut sich eines scheinlosen ontologischen Status und kennt naturgemäß auch nicht das relativ komplizierte Erlösungsprozedere des Christentums. Er findet daher im Westen und dessen moderner Religionskrise großen Zulauf und spontane Anerkennung. Auch die Lehre der buddhistischen Wiedergeburt hat daher im postchristlichen Europa und Westen Fuß fassen können.]

In der Zwischenzeit bedient sich die Seele des Körpers für ihre Zwecke nach Art eines Werkzeugs. In dieser speziellen Einheit von Leib und Seele wird das Sein des menschlichen Subjektes, die Seele, vom T. nicht berührt; d.h. der T. existiert für den Menschen nicht und betrifft ihn nicht.

Einem anthropologischen Dualismus platonischer oder auch cartesianischer^[9] Art widersetzt sich die aristotelische Definition von der substantiellen Einheit des Menschen. Die Leib- Seele- Beziehung ist keine kausale Interaktion oder ein täuschender Parallelismus, sondern eine »psychophysische Einheit, ein inkarniertes Bewusstsein«.^[10] Im Rahmen eines solchen »hylemorphen« Verständnisses des Menschen berührt der T. nicht nur einen von zwei konstitutiven Teilen der menschlichen Natur, sondern die Person als ganze, d.h. die substantielle Einheit von Leib und Seele.

[Die „Zwischenzeit“ scheint jene zu sein, in der die Seele, trotz großer Bemühungen, ihrem Gefängnis zu entkommen, weiterhin Gefängnisinsasse bleibt. Zwar bedient sie sich des Körpers auch als eines Werkzeuges, doch der Preis dafür sei hoch: kein geringerer als der von Unfreiheit.

Wenn die christliche Theologie diesem Schema folgte, folgte sie einer antiken Gleichstellung von Seele und Körper, von Geist und Natur, die in der modernen Welt als „wissenschaftliche“ Lehre und Weltanschauung reformuliert wird.

Doch wohl schon vor Leibniz werden christliche Theologen des „philosophischen“ Gedankens fähig gewesen sein, - (schon weil sonst die Kirchenlehren über die Freiheit des Menschen, seit Augustinus publik, nicht formulierbar gewesen wären,) - daß das existentielle Nebeneinander von Seele und Körper in demselben Menschen keineswegs eine qualitative Gleichstellung der beiden Nachbarn bedeuten kann.

Die These, daß der Tod die Seele nicht berühre, solange die „Zwischenzeit“ regiert, ist kurzsichtig und problematisch. Denn die real mögliche Sterblichkeit des Menschen gilt generell, ist sozusagen ein Erbstück seines Lebenskönnens (nicht einer Urschuld durch Verfehlungen im Paradies) auch in jener Zeit, in der der Körper der Seele als gewinnbringendes Werkzeug dient. - Neuerdings spricht man bei einer realen, aber noch nicht realgewordenen Bedrohung, von einer „abstrakten Gefahr“, die aber jederzeit und jedenorts in eine konkrete Gefahr umschlagen kann. In dieser Weise „berührt“ (ein typisch gedankenloses Verstellwort) der Tod durchaus auch die gesamte (gesunde) Zwischenzeit des lebenden Menschen. Der Autor gibt sich hier als Epikureer zu erkennen, - kein gutes Zeichen für seine philosophische Denkkraft.]

Einem anthropologischen Dualismus platonischer oder auch cartesianischer^[9] Art widersetzt sich die aristotelische Definition von der substanziellen Einheit des Menschen. Die Leib- Seele- Beziehung ist keine kausale Interaktion oder ein täuschender Parallelismus, sondern eine »psychophysische Einheit, ein inkarniertes Bewusstsein«.^[10] Im Rahmen eines solchen ›hylemorphen‹ Verständnisses des Menschen berührt der T. nicht nur einen von zwei konstitutiven Teilen der menschlichen Natur, sondern die Person als ganze, d.h. die substanzielle Einheit von Leib und Seele.

[Das Unbefriedigende oder nur Scheinbefriedigende an der hier zitierten aristotelischen Substanzeinheit von Körper und Seele fällt in die Augen: sie wird behauptet, ohne sich um eine nähere oder gründlichere Vermittlung bemüht zu haben. Sollte dies bei Aristoteles dennoch geleistet worden sein, wäre diese Anmerkung natürlich hinfällig.

Wie die aristotelische Formel hier formuliert wird, scheint sie eher dem Wunsch zu entspringen zu sein, dem Gewirre der „kausalen Interaktion“ zweier Partner entgehen zu wollen, und ebenso der Verlockung eines „täuschenden Parallelismus“ zwischen Körper und Seele, um „wenigstens

einmal" und (auch erstmals) aus dem vollen Ganzen zu schöpfen. Er habe zum erstmals richtig gedacht, wo alle anderen (Platon inklusive?) nur falsch gedacht haben. Die tautologische Formel einer „psychophysischen Einheit“, die als bewiesen behauptet, woran noch kein Tütel Beweisarbeit verwendet wurde, wird auch nicht besser durch ihre nominale Übersetzung als „inkarniertes Bewußtsein“.

Unmittelbar aufgefaßt würde diese Übersetzung bedeuten: zwischen meiner Armbewegung und meinem Bewußtsein derselben sei gar kein Unterschied. Und zwar weder zu meinem intendierenden noch zu meinem reflektierten Bewußtsein. Die beabsichtigte Armbewegung ist aber noch keine wirkliche, und die in meiner Erinnerung als gewesene Armbewegung reflektierte ist gleichfalls von der realen Armbewegung (und ihrem ganzen realisierten Mittel-Zweck-System) unterschieden, sie ist die nicht mehr wirkliche. Mit einem Wort: die Art und Weise, wie Geist und Natur im Moment der realen Armbewegung „zusammenspielen“ und kausal interagieren, wird durch die Formel „psychophysische“ Einheit nicht einmal „berührt.“

Daß der Tod nunmehr doch den ganzen Menschen „berührt“, folgt unmittelbar aus der „psychophysischen Einheit“, denn zwei Teile derselben seien ja gar nicht oder nur zum (falschen) Schein vorhanden.

Aber dagegen spricht, daß eine psychophysische Einheit nur unter Voraussetzung und Aufhebung der beiden Teile – Körper und Seele – sinnvoll als Einheit konzipierbar zu sein scheint. Werden sie aber nicht vorausgesetzt, wäre nur die Kausalität einer einzigen (einer „dritten“) Substanz gegeben. In deren Perspektive würde die Kausalität zwischen Körper und Seele als Trug und Schein erscheinen.

Was vorhanden wäre, wäre eine Selbstkausalität, eine Selbstbeziehung der einen „Einheits-Substanz.“ Transzendentalphilosophien nach Kant (Fichte, Hegel) haben Versuche in dieser Richtung unternommen.]

Die beiden griech. Anthropologien, die platonische und die aristotelische, werfen Fragen auf. Während die erste der Unsterblichkeit Raum läßt, reduziert sie den Menschen auf seine Seele und sieht in seinem Leib nur ein Gefängnis, Verfall schlechthin, das Ergebnis eines Zwischenfalls. Während die zweite ihrerseits die Einheit des Menschen betont, bestreitet sie hingegen die Möglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit. Albertus Magnus resümiert den Konflikt zwischen diesen beiden Anthropologien auf folgende Weise: »Wenn man die Seele gemäß ihrer selbst betrachtet, werden wir Platon zustimmen; wen man sie jedoch gemäß ihrer Form der Beseelung betrachtet, die sie dem Körper verleiht, werden wir Aristoteles zustimmen.«[11]

[Wodurch genau läßt die platonische Seelenlehre Raum für Unsterblichkeit, die aristotelische aber nicht? Vorteil und Nachteil scheinen sich in beiden Fällen komplementär zu ergänzen: Platon setzt den Menschen mit seiner Seele und deren Geist gleich, dadurch aber dessen Leib als Gefängnis und

Tod (des Geistes). - Bei Aristoteles hingegen wird der Leib zwar nicht zum Gefängnis des Körpers, sondern wohl eher zu einem unersetzlichen Mittel für die Zwecke des Geistes: ohne Hände könnte er beispielsweise nicht Arbeiter sein.

Aber nach Aristoteles stirbt der Geist mit dem sterbenden Körper. Zu dieser fundamentalen Streitfrage verhält sich das zitierte Resümee des Albertus Magnus nur aufnehmend, zitierend: »Wenn man die Seele gemäß ihrer selbst betrachtet, werden wir Platon zustimmen; wen man sie jedoch gemäß ihrer Form der Beseelung betrachtet, die sie dem Körper verleiht, werden wir Aristoteles zustimmen.«

Die erste Frage oder Anfrage an den Großen Albert ist naturgemäß: können wir wirklich in seinem Sinn wählen und alternierend das Problem lösen? Einmal, indem wir die Seele nur an ihr selbst, also nur in ihrer Selbstrelation, die ohne Zweifel durch die Identität des menschlichen Geistes gegeben ist, betrachten und begreifen; dann aber in ihrer Beziehung auf den Körper, dessen Beseelung nicht durch diesen selbst erfolgen kann oder konnte? Können und sollen wir trennen, was in der Realität offensichtlich verbunden ist?

Platon hat dies ohne Zweifel gemacht. Offensichtlich aus einer anderen Geistkonzeption her, die mit der forma formarum des Aristoteles nicht übereinstimmt. Obwohl auch dem Aristoteles ein Begriff von absolutem Geist nicht fremd war, wie seine Ansätze eines unbewegten Bewegers, der als erster Beweger auch aller Geister, diese als Selbstbeweger vorausgesetzt, denkbar sein könnte. Zugegeben: eine vage These, mehr nur eine Hypothese. Albertus hat den Dissens der beiden „Meisterdenker“ der Antike mit seinem Resümee natürlich nicht gelöst, er hat den Dissens nur resümiert.]

Vor der gleichen Situation steht auch Thomas von Aquin^[12], der die substantielle Einheit und die individuelle Unsterblichkeit miteinander in Einklang bringen will. Im Hinblick auf dieses Ziel bricht er die metaphysische Konzeption des Aristoteles auf, wonach sich alles Seiende, ausgenommen das Urprinzip, aus Stoff und Form zusammensetzt, und führt den Begriff der subsistierenden Form ein, deren Existenz nicht des Stofflichen bedarf, die aber wie alles Seiende eine Komposition aus Existenz und Essenz ist, wobei die eine die andere nicht unbedingt impliziert. Nur in der substantiellen Form, die wir Gott nennen, ist die Essenz mit der Existenz identisch.

[Daß sich das Urprinzip für Aristoteles ebenso aus Stoff (Materie) und Form zusammensetzen muß, wie alle von ihm abhängenden Spezialprinzipien aller spezieller Seins-Einheiten, scheint tautologisch evident. Thomas muß dagegen, um die christlich gebotene individuelle Unsterblichkeit zu begründen, gewissermaßen ein völlig neues und anderes Urprinzip - auf

jeden Fall für den Menschen - setzen. Denn nur um dessen individuelle Unsterblichkeit ist es zunächst zu tun.

Um diese zu ermöglichen wird nun der „Begriff einer subsistierenden Form“ angesetzt, deren Existenz unstofflich, also ohne Materie gegeben sei. Doch stehe sie gleichwohl in der Differenz von Existenz und Essenz. Wobei aber „die eine die andere nicht unbedingt impliziere“ – eine recht unbestimmte Auskunft.

Gott allein sei Einheit von Existenz und Essenz, bei ihm bedingen sich beide Momente des absoluten Grundes, der absoluten Form, des absoluten Prinzips thomistischer Provenienz mit wechselseitiger Notwendigkeit. Diese ist demnach reiner Geist, der wohl auch als göttliches Wort verstanden wurde, - eine Essenz, die aber im oder am Menschen wohl „nur“ eine „auferstehende Unsterblichkeit“ ermöglicht. Thomas hätte es mit Platons Ansatz leichter gehabt, sein neues Urprinzip herzuleiten.

Essenz und Existenz sind wohl (fast) dasselbe wie die allgemeine und die spezielle Form bei Aristoteles. Deren Essenz existiert immer nur in empirischen Individuen, die des Thomas existiert als ewig geistige schon vor der Geburt jedes Individuums. Ein Ansatz, der nun tatsächlich platonisch ist, wonach aber Platon zum ersten christlichen Theologen aufrückt. Wieweit Thomas Platon „originär“ versteht oder in jedem Fall nichtoriginär mißverstehen muß, ist hier nicht zu klären. Thomas muß oder müßte Platon unterstellen, bereits über einen christlichen Geist- und Gottesbegriff (ohne Demiurg und Idee) verfügt zu haben.]

Diese metaphysische Öffnung ermöglicht es Thomas von Aquin, zu seiner Vorstellung von einer an sich fortbestehenden menschlichen Seele zu gelangen, die unabhängig vom Leib existiert, aber keine vollständige Substanz im eigentlichen Sinne, d.h. ein sich selbst genügendes, volles Sein ist, da sie in substanzieller Einheit mit dem Leib steht, den sie >informiert<. Um allerdings zu zeigen, dass dieser Gedankengang auf einer gesicherten Grundlage beruht, zeigt er, dass das intellektuelle Prinzip immateriell ist, mit anderen Worten, dass es eine eigenständige, von der Materie, d.h. vom Leib unabhängige Aktivität gibt.

Vor dem Hintergrund der Kritik der Argumente für die Unsterblichkeit durch Kant und durch die Materialisten wie auch angesichts der zeitgenössischen Annahme des Endes der Metaphysik scheinen Fragen, die sich mit der Unsterblichkeit beschäftigen, einigen Autoren zufolge der Vergangenheit anzugehören [13]: Sie wären nur noch von Interesse für die Erforschung der Antike.[14]

[Eine „an sich fortbestehende Seele“ kann entweder eine unentstandene, somit ewig präexistierende Seele sein, zu welcher Annahme Plato (nach manchen Interpreten) neigte; oder sie wäre eine nach dem Tod in eine

andere Welt aufsteigende, (christlich gedacht: auferstehende) Seele, welche Auferstehung ein richtiger Glaube glaubend vollzöge.

Daß uns „Modernen“ beide Wege erhebliche Schwierigkeiten bereiten, ist bekannt. Wir können uns gleichsam nicht mehr vorstellen, was einst zum selbstverständlichen Repertoire des religiösen Vorstellens gehörte.

Thomas möchte wohl Unvereinbares vereinbaren: Einerseits soll die Seele mit ihrem Körper in einer „substantiellen Einheit“ existieren, andererseits belege die Immaterialität des „intellektuellen Prinzips“ derselben Seele, daß es in ihr eine vom „Leib unabhängige Aktivität“ gibt.

Allerdings muß das Denken der Seele (verstanden als zentrale intellektuelle Aktivität) von ihren körperlichen Aktiva unabhängig sein, nicht aber von der „intellektlosen, rein natürlich-biologischen Präsenz“ des Körpers. Denken läßt sich nicht aus Atmen und aus sonst einer biologischen Aktivität ableiten. Daß aber ein Mensch, dem die Atmung verloren ging, sogleich auch des Denkens verlustig geht, scheint beweislos evident zu sein. Diese Konnexion ist eben ein Realisat jener substantiellen Einheit von Seele und Körper, die auch Thomas zugrunde legt.

Das immaterielle Prinzip des Denkens und aller seiner Derivate muß daher auf immateriellen (intelligiblen) Prinzipien beruhen, aber dieses Wesen könnte nicht existieren und auch nicht problemlos funktionieren, wenn ihm der biologische Boden „unter den Füßen“ weggezogen würde.

Kant paraphrasierend könnte man daher behaupten: zwei Seelen wohnen in der Menschen Wesen: eine agiert aus intellektueller Kausalität, die andere aus biologischer Kausalität. Und im gesunden Alter nimmt die erste Kausalität die zweite in willige Regie: das Biologische gehorcht dem freien Willen und Dirigieren der Seele. Gegen Ende des Lebens (wieder des gesamten der „substantiellen Einheit“) kann sich das Verhältnis umkehren. Noch ein Beleg für die Existenz der „substantiellen Einheit“ im aristotelischen Sinne.

Die ominösen „einigen Autoren“, die behaupten, Fragen nach der Unsterblichkeit seien nicht mehr aktuelle Fragen, sind kein Ruhmesblatt in der Formulierungskunst des Autors. Er versteckt sich hinter der Meinung „einiger anderer“, von der er sich zugleich distanziert. Evident ist: Sind Fragen historisch geworden, ist deren Geschichte beendet. Platons Konzepte einer möglichen Unsterblichkeit sind dann nur noch von historischem Interesse.

Aber der Autor unterschlägt, daß auch Thomas und mit ihm die christlich-theologischen Konzepte von Unsterblichkeit und Auferstehung unter das von „einigen“ Philosophen verkündete historische Anathema fallen.

Und in der Tat: für viele säkulare Menschen im heutigen Europa sind Kirche und Theologie des Christentums von nur noch historischem oder gar keinem Interesse mehr.]

Die zeitgenössische philosophische Reflexion hingegen ist als eine irreversible »Inversion der Thanatologie«^[15] abgestempelt. Fragen zur Unsterblichkeit und zur Metaphysik werden systematisch ausgeklammert; sie machten für eine Philosophie nach Heidegger keinen Sinn mehr und seien seither dem Bereich der Magie, dem Archaischen, dem Primitiven, der Religion, kurz, dem Irrationalen zuzuordnen.^[16] Eine solche Einschätzung der Situation der zeitgenössischen T.philosophie entspricht nicht der Wirklichkeit der gegenwärtigen Philosophie.

[Schrecklich akademisch und pseudointellektuell ist die schein stolze Formel „irreversible Inversion der Thanatologie.“ Rührt dies daher, daß moderne Philosophen auf esoterisch klingende Formeln setzen, um sich interessant („intellektuell“) zu präsentieren? Den Schaden, den sie damit anrichten, glauben sie nicht mehr verantworten zu müssen. Sie steuern das Denken und vor allem die Sprache der Philosophie in ein gesellschaftliches Abseits, ins Ausgedinge privater Hobbyintellektueller nach dem Muster von Wittgenstein und seinen Gemeinden. Der Tod der gemeinsamen philosophischen Sprache, die noch im 19. Jahrhundert zu vernehmen war, wurde unausweichlich. - Und Heidegger mit Wittgenstein in Sachen Tod und Thanatologie zu befragen und zu interpretieren, ist dann bereits als postmodernes Event am modernen Intellektuellen-Kirtag möglich.

Nun erhebt der Autor, spät, aber doch, einen Einwand: die Heidegger-Wittgenstein-Situation entspreche nicht „der Wirklichkeit der gegenwärtigen Philosophie.“ Es gab oder gäbe noch andere „einige“, die das Leben der Thanatologie nicht „irreversibel“ verabschiedet haben. Noch fehlen Namen und Richtungen, und der Ausdruck „Gegenwart“ ist vage genug, er umfaßt doch nicht nur das frühe 20. Jahrhundert, sollte man meinen. Daß vom (noch lebenden) Habermas keine neue Thanatologie zu erwarten ist, dürfte gesichert sein. Wo und wer sind sie möglichen anderen „einige“?, die sich dem Mainstream zu widersetzen wagen?

Die Frage nach einem möglichen Fortleben nach dem T. findet auch keineswegs ihren letzten Repräsentanten in M. Scheler^[17]; sie ist nicht überholt, sondern Gegenstand interessanter Beiträge der zeitgenössischen spekulativen Philosophie.^[18] Zeitgenössische Philosophen verteidigen außerdem die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit, indem sie sich auf eine Ontologie der Intersubjektivität stützen, die sich zu einem co-esse entwickelt und dessen Kern in der Liebe, der Treue und der verfügbaren Offenheit besteht. Hier kommt der Ausspruch G. Marcells in den Sinn: »ein Wesen lieben [...] bedeutet: du, du wirst nicht sterben«.^[19] Diese Autoren übertragen diese Ontologie der Intersubjektivität der kontingenten Du(s) auf eine Beziehung zwischen diesen Du(s) zu dem absoluten Du, das die Hoffnung auf Unsterblichkeit legitimiert.^[20]

[Scheler soll also nicht der letzte „Rückständige“ gewesen sein, der nach Kant wagte, die „Idee“ eines persönlichen Fortlebens zu erwägen. Der Fall Kant hat bekanntlich auch unter protestantischen Philosophen (E. Heintel) Mißfallen erregt, weil dessen Unsterblichkeit eine nur moralische sein sollte: Im Jenseits wird der schon im Irdischen bemühte Erdenbürger zu einem himmlischen Moralbürger. Seine Moralität wird Heiligkeit – wurde unter den Prämissen der Kantischen Praktischen Vernunft verkündet.

Kants Begründung lautete: ein Gott, der Moralität in dieser Welt ermöglicht, wolle auch die vollendete Vollendung dieser Bemühung des Menschen ermöglichen. Dieses Postulat der (Kantischen) Unsterblichkeit war für Heintel eher ein Privatprojekt, eher nur die Kuriosität einer moralischen Vernunftphilosophie, aber kein thanatologisches Argument. (Hegel behielt sich in dieser Frage zumeist bedeckt. Seine atheistischen Nachfolger konnten daher glauben, mit ihrem Ende jeglicher Thanatologie in den Spuren Hegels zu wandeln.)

Aber Kant hatte keine Wahl: nachdem er sich vom kirchlichen Heilsweg, den er als unglaublich verwarf, getrennt hatte, mußte er auf seine Idee einer jenseitigen moralischen Vervollkommnung geraten. Nur diese Lösung blieb seinem Gewissen übrig, und ein realer Diskurs mit Heintel hätte ihn davon wohl keineswegs abbringen können. Daß aber der protestantische Heilsweg Heintels in den Augen der katholischen Kirche und Lehre (wohl in den meisten ihrer Varianten) gleichfalls als häretisch beurteilt wird, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation auch der kirchlichen Thanatologie seit dem 20. Jahrhundert.

Auch Kant konnte natürlich keine Auskunft darüber geben, wie konkret sich die moralische Vervollkommnung vervollkommne und heiligend vollende. Seine moralisch-säkulare Umdeutung der christlichen Auferstehung, denn darum handelt es sich letztlich, mußte für die christlichen Konfessionen und alle nichtkantischen Philosophien problematisch bleiben. Wobei Heintel aber auch nicht an Hegel andockte, wie beispielsweise Liebrucks, der versuchte, so scheint es jedenfalls, eine jenseitige Wortexistenz des Menschen anzunehmen. Eine Position, die zugleich christlich und nicht mehr kirchlich sein zu können postuliert. Eine Position, die nach aktuellen Umfragen unter deutschen Katholiken die meisten der vielen Austrittswilligen für sich reklamieren.

Die Aporie lautet daher: A: Christus ist der eine und derselben nur unter seinen Gläubigen in dessen Kult, - B: dieser Kult ist aber konfessionell gegensätzlich definiert und praktiziert - und neuerdings durch viele angeklagte „Skandalpriester“ und Geistliche kontaminiert. Außerdem fordern viele der Austrittswilligen eine neue Kirche, die möglicherweise der „synodale Weg“ deutscher Provenienz zustande bringen soll. Ein Weg, der freilich die heiligen apostolischen und biblischen Gründungsdokumente

weiter säkularisieren und neformulieren würde: Frauenpriestertum, Homosexuellen-Ehe, neue „gendergerechte“ Bibelsprache u.a. m.

Nochmals zu Scheler: er soll also nicht der letzte philosophische Thanatologe gewesen sein. Auch andere „zeitgenössische spekulative“ Philosophen hätten die „Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit“ nicht verabschiedet. Zitiert wird eine Aussage des französischen Existentialisten: „ein Wesen lieben [...] bedeutet: du, du wirst nicht sterben“. Wer demnach von einem anderen Menschen geliebt wird (philosophiechinesisch: „Ontologie der Intersubjektivität“), der lebt schon in der Unsterblichkeit eines anderen und zugleich künftigen Seins. *Liebe und Treue* sind demnach Bürgen und Zeugen einer erhofften Unsterblichkeit - ein existentialistisches Postulat, das eine säkulare Art von Auferstehung zu imaginieren scheint.

Was früher nur innerkirchlich im Glauben der Gemeinde als gottgegeben gewährt wurde, das darf sich nun jeder treue und liebende bzw. jeder geliebte und in Treue begleitete Mensch erhoffen. Auch dies ein gleichsam unbemerkter Auszug (Exodus) der Christen aus ihrer bisherigen Kirche, oder umgekehrt: ein Einzug aller Liebenden und Treuen in eine neue („unsichtbare“) Kirche, deren Umrisse noch kaum erkennbar sind. Das kontingente Du wird vom Liebenden und Getreuen zugleich in eine Relation zum absoluten Du gehalten, und ein gemeinsamer Glaube an ein gemeinsames absolutes Du scheint nicht mehr nötig zu sein. Die neue Hoffnung auf Unsterblichkeit sei daher „offen“ und doch zugleich in einer „Ontologie der Intersubjektivität“ verankert.

Nach dieser Lehre hat Kant Pech gehabt: als geschworener Junggeselle, der seinem philosophischen Werk seine ganze Liebe und Treue opferte, fehlte ihm das liebende und treue Du einer Frau, das ihm zu einem anderen, zu einem unsterblichen Leben hätte verhelfen können. (Und an homosexuelle Ehepartner auch nur zu denken, wäre ihm als höchst unmoralisch erschienen.)

Auch seinem Postulat einer moralischen Vervollkommnung fehlt der explizite und grundlegende Bezug auf (s)ein Du unter Menschen und ohnehin auf ein absolutes Du, dessen Annahme als wirklich existierendes Du Kant für Aberglauben hielt. (Gott sei nur als moralischer Welturheber unter und für Menschen tätig und präsent, nicht als Person, nicht als persönliches Wirken und Eingreifen.)

2.2 Gewissheit meiner Sterblichkeit

Die philosophische Thanatologie hat sich auch die Behauptung von Blaise Pascal zu eigen gemacht: »Alles, was ich weiß, ist, dass ich bald sterben werde, aber was der T. selbst ist, den zu vermeiden ich nicht wissen werde, das weiß ich am wenigsten«. [21] Während die zweite Behauptung das enigmatische Merkmal des T. unterstreicht, stellt die erste Behauptung die Frage sowohl nach dem Ursprung des Wissens (oder des Bewusstseins

meiner Sterblichkeit), als auch nach dem Grad der Gewissheit. Die menschliche Spezies scheint die einzige zu sein, die das Bewusstsein hat, dass sie sterben muss. In der Tat hat nur der Mensch ein reflexives Wissen seiner Sterblichkeit und dies nur ab einem bestimmten Stadium seiner geistigen Entwicklung. Eine solche Fähigkeit gibt es nicht beim Kind; sie ist erst ab einem bestimmten Stadium des Wachstums möglich. [22] Sie findet sich auch nicht beim Tier [23], das automatisch auf Reize (Stimuli) reagiert.

[Die Frage, ob es nicht eitles Fragen und Behaupten ist, man wisse nicht, was der Tod sei, legt sich nahe. Der so Fragende oder Behauptende scheint an einem besonderen, an einem esoterischen Wissen über den Tod interessiert zu sein. Die einfache Weisheit, daß er das Ende des Lebens sei „und weiter nichts...“, genüge nicht.

Demnach wäre schon sein Name: „Tod“ kaum zu verstehen. Ist es eine Art intellektueller Eitelkeit, die solches behauptet und verbreitet? Es soll noch etwas Besonderes hinter oder in der Mitte des Todes sein, - eine originär „thanatologische“ Position“ – die zu behaupten scheint, er könnte auch nicht das Ende, sondern der Neubeginn eines neuen Lebens sein.

Damit gäbe sich Pascal als religiöser Denker zu erkennen, der gegen das radikale Denken der Neuzeit, in dem der Tod eine Art von trivialem Ende wird, opponiert. In der Tat unterscheidet dieses säkulare Denken nicht mehr zwischen dem Tod der Tiere, der natürlich und ohne Bewußtsein reflexiver Art geschieht, und dem Tod eines Wesens namens Mensch, dem sein Tod eben mehr als ein nur natürliches Ereignis sein muß.]

Das Bewusstsein seiner Sterblichkeit äußert sich beim Menschen durch seine Fähigkeit, den T. von einem rationalen, reflexiven und symbolischen Standpunkt aus zu betrachten. Dieses Bewusstsein offenbart sich u.a. durch die Beziehung zu den Toten, durch den Glauben an eine Unsterblichkeit, durch die Beerdigungsfeiern und die Auflehnung gegenüber dem T., der als Übel betrachtet wird. Der Mensch begnügt sich nicht nur, den schöpferischen Sprung des Lebens zu übernehmen (H. Bergson) [24], sondern er ist auch bewusst, dass er sterben muss (denn es ist eine Notwendigkeit) und dass er sterben kann (denn der T. kann jederzeit kommen): *mors certa, hora incerta* (der Tod ist gewiss, die Stunde ungewiss).

[Sind es drei Standpunkte, die dem Menschen zur Verfügung stehen, wenn er sich selbst und anderen Menschen das Bewußtsein seiner Sterblichkeit mitteilt? Ein rationaler, ein reflexiver, ein symbolischer Standpunkt? So kann es wohl nicht gemeint sein, eine bürokratische Einteilung dieser Art verbietet schon die Freiheit unseres Denkens sowohl über den Tod, wie auch über alle anderen Inhalte unseres Bewußtseins.

Mit anderen Worten: jeder seiner Gedanken enthält immer alle drei Momente zugleich. Jeder ist rational, in Negation von irrational, somit vernünftig als Negation von unvernünftig; und reflexiv, weil von seinem Denken wissend und dieses jederzeit weiterhin befragen, bedenken und

vertiefen könnend. Und da er die Momente und Aktivitäten seiner Rationalität und Reflexivität nicht ohne Sprache ausführen kann, ist sein Denken und Wissen immer auch symbolisch, nicht auf eine eindeutige Sprache, etwa in der Art der Mathematik reduzierbar.

Ob es ratsam und auch nur „rational“ ist, den Tod „als Übel“ zu betrachten, ist überaus fraglich. Unser Autor wird doch nicht einer paganen Unsterblichkeit das Wort haben reden wollen. Und was heißt schon „Auflehnung“ jenseits literarischer Exzesse? Unsere „Beerdigungsfeiern“ (ein merkwürdiger Ausdruck) sind gemeinhin nicht von „Auflehnungen“ begleitet. Auch das Klagen der traditionellen Klageweiber in manchen Religionen (im Christentum wohl fast ausgestorben) war ein symbolisches Auflehnen, das um seine Vergeblichkeit wußte, die stets in das Klagen miteinbezogen wurde.

Obskur ist auch die tautologische Formel Bergsons, wonach der Mensch bereit sei, nicht nur den „schöpferischen Sprung des Lebens zu übernehmen“ – eine typisch französische Nebelformulierung – , sondern auch das Bewußtsein davon, „daß er sterben muß.“ Offensichtlich sind „übernehmen“ und auflehnen“ kein tauglicher Gegenbegriff, um unser Verhalten zum Geschehen von Geborenwerden und Sterbenwerden einigermaßen vernünftig zu beschreiben. Sie bringen auch keine neue religiöse Terminologie, keine neuen religiösen Worte ans Licht, sie sind eher Zeugnisse eines infantilen oder pubertären Verhaltens und Denkens: „übernehmen und auflehnen“(!?).

Im Staffellauf des Lebens übernimmt jeder Mensch seine Lebenstaffete, um sie am Ende des Laufs an den nächsten Läufer weiterzugeben. Dieser Vergleich hinkt naturgemäß, weil Menschen normalerweise nicht in dynastischen Folgeverhältnissen leben, aber ein sich auflehrender Staffelläufer würde noch mehr „hinken.“ Wer wen überlebt, ist ebenso ungewiß wie der vermisste genaue Zeitpunkt des Todes.

Annähernd rational ist die Beobachtung, daß mit der Gewißheit des kommenden Todes zugleich dessen Stunde ungewiß ist. Annähernd, weil die Ungewißheit abnimmt und begrenzt ist. Ein Hundertjähriger wird über die pathetische Formel von der Ungewißheit seines Todestages nur noch milde lächeln. Er weiß: es handelt sich um einen Trost jener, die sich in ihrer Jugend wie unsterblich wähnen.]

Einige zeitgenössische Philosophen behaupten, dass die Gewissheit »meines« T. ein »konstitutives Wissen« (Conche) [25], ein »Vor-Wissen« oder eine »intuitive Gegebenheit« (Gadamer)[26] ist, oder ein persönliches intuitives Wissen (Scheler)[27], das keine äußerliche Erfahrung und keine Induktion voraussetzt, die sich auf die Beobachtung des T. des anderen stützt.

[Die modernen Philosophen scheinen sich uneinig zu sein: Welche Art von Wissen steckt in der Gewißheit unseres Todes und Sterbenmüssens? Ein a) „konstitutives“, b) ein „vorauswissendes Wissen“ oder c) ein „intuitives Gegebenheitswissen, oder gar nur d) ein „persönliches intuitives Wissen“? Diese „Arten“ von Gewißheit, deren dürftige Bestimmtheit ins Auge fällt, sollen angeblich nicht eine Kenntnis des Todes anderer Menschen voraussetzen.

Bereits dies ist zu bezweifeln, weil es kaum einen Menschen geben dürfte, der nicht schon bald mit dem Tod älterer Menschen konfrontiert wird. Jeder Mensch erfährt daher vom Tod zuerst „durch Hörensagen“. Eine ausdrückliche „Beobachtung“ des Todes anderer Menschen ist dazu nicht nötig. Allein das sogenannte Alltagsleben ist hier maßgebend, nicht irgendwelche Studierstuben sachzuständiger Forscher oder Mediziner. Und der Tod naher Angehöriger steht ohnehin auf einem noch ganz anderen Blatt des Alltagslebens.

Warum aber das Hörensagen vom Tod mehr ist als eine „intuitive Gegebenheit“, mehr ist als ein nur intuitives Wissen, sollte evident sein. Warum setzen wir voraus, daß das Hörensagen des Todes (unser eigenes eingeschlossen) weder Lüge durch andere noch durch uns selbst ist?

Offenbar besteht über die Existenzmacht des Todes unter Menschen kein Zweifel. Und ebendaher schließen wir von allen anderen („hörengesagten“) Toten unmittelbar auf uns selbst. Wir finden in uns keine Gründe, uns von der Familie der Sterblichen auszuschließen.]

Andere Philosophen behaupten, dass mein instinktives Wissen des T. seinen Ursprung im Wissen der Drohung hat, anders gesagt, in der Angst, die ich um meine Existenz haben kann. Andere (so z.B. Heidegger) gelangen zur Sicherheit ›meines‹ T. dank einer Analyse der zeitlichen Struktur des Menschen, die im Tiefsten seines Wesens schon auf gewisse Weise sein Ende ist. Dies bedeutet, dass das Ende, auf das der Mensch zielt, ihm nicht äußerlich ist, wie dies Sartre [28] behauptet, sondern es gehört zur Gegenwart des Menschen, während die ganze Dauer seiner Existenz schon ›sein T.‹ ist. Es kann nicht anders sein als ein »Sein- zum- T.« (Heidegger).[29]

[Die Formel „andere Philosophen behaupten“ ist prototypisch für alles lexikalische bzw. „alexandrinische Philosophieren“. Der moderne Eklektiker verfügt über eine unübersehbar große Auswahl an Philosophen und zugleich und glücklicherweise über einen Kreis erlesener Promiphilosophen („Meisterdenker“), die ihm ein Surrogat von normbegründeten Begriffen zu gewähren scheinen. Unsere Enttäuschung beim Lesen der Gedankenfrüchte, die aus diesen Quellen erwachsen, ist jedes Mal groß und wird doch jedes Mal wieder mit derselben Einsicht getröstet: Das ganze Unternehmen diene doch nur unserer „Erstinformation“ – ungefähr wie uns

Ansichtskarten nur einen ersten Eindruck jener Städte liefern sollen, die wir beizeiten aufsuchen und gründlich absuchen möchten.

Alle Städte, die uns in den Philosophielexika angeboten werden, beginnen meist in der frühen Antike und enden irgendwo im 20. Jahrhundert. Und jede ist „begriffsgeschichtlich“ aufgebaut oder abgelenkt, jede soll nur zu einem Besuch anregen, der dann regelmäßig entfällt, weil zwischen der Pressiertheit der Ansichtskarte und der Elargiertheit der realen Philosophiegeschichte ein nur fiktiver Null-Maßstab scheinvermittelt.

Einer der „anderen Philosophen“ hat nun herausgefunden, daß das gewisse Wissen der Gewißheit unseres Todes erpresst wurde: durch eine Drohung nämlich, die behauptet, jeder Mensch könne um seine Existenz „Angst haben“. Wobei uns nicht mitgeteilt wird, wie groß der Schritt vom Können zum Müssen und dessen Sollen sein könnte.

Bei Heidegger wird das Problem deutschgründlich erörtert und geklärt: „Andere“ (vermutlich nicht nur Philosophem) haben die „zeitliche Struktur des Menschen“ einer Analyse unterzogen und dabei die „Sicherheit“ einer todsicheren Erkenntnis entdeckt: jeder ist sterblich, jedermanns Lebenszeituhr läuft ab. Und von dieser großartigen Erkenntnis ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zur noch großartigeren: Nicht sei des Menschen Ende seinem Dasein äußerlich, wie offenbar auch Sartre mit Epikur und Wittgenstein zu behaupten wagte, vielmehr begleite ihn sein Tod zuinnerst oder doch wie der Schatten jeden seiner Schritte.

Womit natürlich nur das Wissen des Todes gemeint sein kann, noch nicht der real vollzogene Tod. Also nichts Neues unter der Sonne in der großen Stadt der Philosophie: schon in der Antike hörte man von diesem Wissen einige gutbegründete Botschaften, der sich allerdings jene von Epikur nicht beizählen läßt.]

Die Kritik an Heideggers und Schellers These stützt sich auf ein Menschenbild von einem als wesenhaft auf die Zukunft hin offenen Menschen, als einem freien Entwurf auf die Zu-Kunft. Dieser Entwurf ist – wie auch Nagel und Sartre [30] betonen – ontologisch weder durch ein Apriori noch subjektiv durch ein Ende begrenzt, d.h., das Subjekt ist sich apriorisch nicht bewusst, dass das Spielfeld seiner Möglichkeiten immer kleiner wird. Das menschliche Leben ist kein geschlossenes Ganzes, als das Scheler und Heidegger es begreifen, die den T. im Zusammenhang mit der endlichen Zeitlichkeit sehen und die Zeit ausgehend vom T. denken.

Es ist nicht möglich, von einer ontologischen Analyse des ›Sich-vorweg-seins‹ auf ein ›Sein-zum-T.‹ zu schließen. Letzteres ist nicht denkbar ohne die Erfahrung der Endlichkeit des menschlichen Seins, d.h. ohne die Erfahrung des Ablebens und des Leichnams des Anderen. Die wesenhafte Offenheit des ›Sich-vorweg-seins‹ impliziert ontologisch gesehen kein Ende. Der T. ist die Unmöglichkeit der Möglichkeiten, d.h. er unterbricht den Entwurf des Subjekts auf seine Möglichkeiten.

[Mit einem Wort: gegen die Offenheitsmöglichkeiten des Menschen der philosophischen Postmoderne hat der Tod keine Chancen mehr. Der vormoderne Mensch war noch zukunftsverschlossen, der säkulare von heute und morgen ist radikal zukunfts offen. Dieser macht nun ständig neue „freie Entwürfe auf eine Zu-Kunft“ hin, die er mit fröhlichem Gemüte zu empfangen gedenkt.

Alle „Aprioris“, die seinerzeit ein Ende durch Tod behauptet haben, und alle subjektiven Überzeugungen, die den Tod immer noch für ein „begrenztes Ende“ halten, sind obsolet geworden: Ab sofort regiert ein anderes Apriori eines anderen Subjekts namens Mensch: dieser wird durch sein neues Apriori einer grandiosen Todvergessenheit fähig, - es ist ihm schlicht unmöglich zu glauben, „daß das Spielfeld seiner Möglichkeiten immer kleiner wird.“ Er ist somit der wahre Lebensoptimist, der noch im letzten Rollstuhl seiner Nicht-mehr-Geh-Existenz planen wird, an einem Marathonlauf oder wenigstens an einem Hundertmeterlauf teilzunehmen.

Unsere modernen Epikureer sind offensichtlich durch die Schule des Übermenschen von Nietzsche hindurchgegangen, und auch Musils „Mann ohne Eigenschaften“ konnte von ihrer grenzenlosen Befreiung des Menschen noch nicht einmal träumen.

Mit einem Wort: glücklicher war noch keine Menschheit als die postmoderne der aktuellen Moderne. Den zu erwartenden Einwand, es könnte sich lediglich um Verrückte oder „Letzte Menschen“ handeln, können die neuen philosophischen Eliten der neuen Unsterblichkeit naturgemäß nicht mehr in ihre akademischen Diskurse aufnehmen. Das philosophische Schisma ist perfekt: hier die armen Sterblichen, dort die Prominenz der neuen Unsterblichen.

Der Irrtum Schelers und Heideggers, das menschliche Leben als „geschlossenes Ganzes“ zu denken, war ihrem falschen Begriff einer „endlichen Zeitlichkeit“ zuzuschreiben, ein Irrtum, der zwangsläufig wurde, als sie versuchten „die Zeit ausgehend vom Tod zu denken.“ Ist dies schon verrückt oder wird es noch einmal „anders philosophisch.“ Was ist und wie sollen wir eine Kultur definieren, deren Philosophie unzurechnungsfähig wurde?

Die pseudoontologische Schwurbelkategorie eines „Sich-vorweg-seins“ ermöglicht dem postmodernen Ontologen, die große Bühne der modernen Meisterdenker ohne Erröten zu betreten: Er sieht sich um und bemerkt: Tod, wo bist Du geblieben? Und er verkündet befreit und überzeugt: Eine „Erfahrung der Endlichkeit des menschlichen Seins“ ist uns in unserer edlen und unsterblichen Denkerstube niemals begegnet und wird uns daselbst auch niemals begegnen.

Denn alle Leichname leichnamiger Menschen halten sich an einem unbekanntem anderen Ort auf und können die „wesenhafte Offenheit“ unseres „Sich-vorweg-Sein“ nicht stören. Auch der gute alte Wiener irrte,

als er weinselig sang: „es wird a Wein sein, und wir wean nimmer sein.“ Im Gegenteil: jeder Wiener wird ewig existieren – „komme, was das wolle.“

Und nach einem Glas zu viel, folgte noch dieser unbekümmerte Gedanke: „Der Tod ist die Unmöglichkeit der Möglichkeiten, d.h. er unterbricht den Entwurf des Subjekts auf seine Möglichkeiten.“ Mit einem Wort: der postmodern gezähmte Tod „unterbricht“ nur“, jegliches finale Abbrechen wird ihm untersagt. Benötigen infantile Menschen infantile Philosophien, oder ist es umgekehrt: wurde zuerst ein langes Jahrhundert hindurch infantil philosophiert, und jetzt erben die nachfolgenden Generationen die verheißene Unsterblichkeit?]

2.3 Wissen des Todes

Pascal [31] macht uns nicht nur aufmerksam auf die Frage nach der Gewissheit ›meiner Sterblichkeit‹, sondern auch auf die Unwissenheit des T. Tatsächlich ist der T., verstanden als Zustand des T., der direkten Erfahrung des lebendigen Subjekts entzogen und erweist sich als ein Grenzpunkt im philosophischen Denken, als eine äußerste Grenze, eine Exteriorität im Verhältnis zur Existenz des Subjekts. Sinnlich wahrnehmbar ist das, was der Art nach eine Konsequenz des T. ist – Trauer, Abschied, Leichnam, emotionale und/ oder geistige Erschütterung – oder was dem T. vorausgeht – der Prozess des Sterbens –, nicht aber die Natur des T. Der T. besteht in der radikalen Andersheit, der der Lebende und der Sterbende niemals als Person begegnen.

[Unter der merkwürdigen Formel „Unwissenheit des Todes“ scheint hier entweder der Zeitpunkt desselben oder der „Zustand des Todes“ gemeint zu sein. Aber in beiden Fällen ergeben sich arge Probleme, die nur dann verschwinden, wenn wir mit Epikur den Tod als „radikale Andersheit“ des Lebens auffassen. – Was ein „Zustand des Todes“ sein soll, wenn wir doch über das Wesen des Todes, somit auch über dessen „Dasein“ kein Wissen haben können, bleibt dunkel und verborgen, in der Tat: „radikal anders“ – im Klartext: eine irrationale Voraussetzung und Annahme.

Da sich der Tod - nach Epikur - unserer sinnlichen Erfahrung entzieht, könnte er nach den Maximen dieses erleuchteten Empirismus lediglich eine Fiktion, eine fata morgana sein, die man uns furchtsamen Kindern als böse Realität eingeredet hat.]

Erfahrbar sei aber immerhin alles, (behaupten auch Epikur und die Seinen) was dem Tod vorausgehe und ihm nachfolge, womit allerdings nach Adam Riese, (dem rational rechnenden), der Tod keine Fiktion sein kann. Denn ohne Voraus und ohne Nachher verliert auch die Null(zeit) dazwischen, um mit Adam Riese zu argumentieren, jeglichen Halt.

Das Märchen von der radikalen Andersheit des Todes kann aber in den Revieren der Postmoderne nicht zufällig wiederaufgeblüht sein.

Vernunftlose Infantilität verbindet offenbar über die Jahrtausende und über alle Kulturunterschiede (seit der Antike) hinweg.

Wie es kommt, daß gemäß Epikur-Märchen weder Lebende noch Sterbende dem Tod begegnen und dennoch von ihm wissen können, scheint nur noch jenseits aller Prämissen der Postmoderne ein interessantes „Forschungsthema“ sein zu können.

Nun hätte aber auch der raffinierte Sophist Epikur bemerken können, (er selbst und seine spätgeborenen Nachfolger) daß der Mensch als Person sein Vorauswissen über Sterblichkeit und Tod gleichfalls als Teil seines Personseins erkennt und anerkennt. Seine scheinkluge Reduktion des Todes auf einen unerfahrbaren („atomen“) Augenblick, der die „Natur des Todes“ sei, konstruiert ein Hic et Nunc des Todes, das jenseits alles Person-Seins sein Dasein und Sein bezogen hat. Mit diesem Tod ergeht es den postmodernen Epikureern allerdings wie dem laufenden Hasen mit seinem Igel.

Ist aber keine „Phänomenologie des Todes möglich“, ist auch das postmoderne „Geheimnis des Todes“, das Feldman und Levinas „immer wieder“ betont haben, das Ergebnis eines Denkfehlers, der nur im Gefilde des postmodernen Denkniveaus nicht als Fehler entdeckbar ist. Die Rache des Irrtums ist unerbittlich. Gegen die Philosophie-Versuche, das „Geheimnis“ durch speziell konstruierte Theorien der Affektivität und Intentionalität aufzudecken - durch absichtslose oder passive Kategorien-, ist der Autor skeptisch. Auch die alte Mär vom Tod als Bruder des Schlafes (oder gar „der Empfängnis“ - ein Import aus dem antiken Hades?) imponiert ihm nicht.]

2.4 Die Rationalität der Todesfurcht

Wenn der T. als solcher jeder sinnlichen Erfahrung verhüllt und hermetisch bleibt, wie Epikur anmerkt, kann man dann noch vom T. als einem Übel sprechen und ihn fürchten? Hat diese Aussage im Rahmen einer Philosophie, die das Nichtsein des Subjekts nach dessen Ableben unterstellt, einen Sinn? Wie lässt sich tatsächlich behaupten, dass der T. ein Übel für den sei, der nicht mehr existiert und nicht in der Lage ist, diesen zu erfahren?

Epikur, dessen Bestreben es ist, uns von der Furcht vor dem T. zu befreien, lehrt, dass der T. für das Individuum ohne Bedeutung sei: »Der T. geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der T. nicht da, und wenn der T. da ist, existieren wir nicht mehr.«^[39] Lukrez schließt sich ihm an^[40], wie auch Seneca, der rät, fortwährend des T. eingedenk zu sein, um »ihn nie zu fürchten«.^[41] »Der T. birgt kein Ungemach in sich, denn es müsste dann etwas geben, an das sich dies Ungemach anheftete.«^[42]

[Wie ein „gelernter Sophist“ fragt der Autor, um sich als Genosse des Epikur zu präsentieren: Wenn der Tod vor jeder sinnlichen Erfahrung „verhüllt und

hermetisch“ (ein postmodernes Lieblingswort) bleibt, dann kann er doch kein Etwas sein, das der Mensch als Übel zu fürchten hätte. Doch sofort scheint sich ein Zweifel gemeldet zu haben: dem er aber durch ein weiteres epikureisches Argument zu begegnen sucht: Es sei doch diese Philosophie, die das „Nichtsein des Subjektes nach dessen Ableben unterstellt“, folglich kann ein Subjekt, das nicht mehr existiert auch nicht mehr bemerken und erfahren, daß es nicht mehr existiert.

Also könnte man sich doch der Lehre des Epikur, die uns „von der Furcht vor dem Tod zu befreien lehrt“, anschließen. Beispielsweise wie Lukrez, indes der Fall Seneca kniffliger zu liegen scheint. Als Mitbegründer der Stoa ist er geradezu verpflichtet, auch gegen seinen eigenen Tod eine „Elefantenhaut“ zu entwickeln. Wer unentwegt an seinen Tod denke, wird ihn nicht mehr fürchten. Er mag ein „Ungemach“ sein, aber damit sei noch nicht gesagt, daß es sich um ein zu fürchtendes Ungemach handeln müsse.

Diese Position ist der christlichen jedenfalls näher als dem epikureischen Absurd der Postmodernen von dem die „Skandalisierung des Todes“ durch moderne Literaten nur eine weitere Variante ist. Sollen wir wählen zwischen dem Tod als manifestierter Unvernunft und dem Tod als geheimnisvoller Inexistenz? Dort ein Nichts an Vernunft, hier ein Nichts von Existenz? (Die nihilistische Grundlage der Postmoderne scheint ein Nietzsche-Erbstück zu sein.)]

Von daher geht der T. den Toten nichts an; er ist für ihn gleichgültig, neutral. Auch in den Schriften Montaignes finden wir die These des Garten-Philosophen wieder. So lesen wir in den *Essais*: der T. »geht euch, ihr möget leben oder tot sein, nichts an: wenn ihr lebt, weil ihr seid; wenn ihr tot seid, weil ihr nicht mehr seid«. [43] Dem französischen Denker schließt sich L. Feuerbach an, der behauptet, dass der T. ein bloßer Schein ist, d.h. nur in dem Maße Wirklichkeit, wie er Vergleich und Relation ist.

Das tatsächliche Ende eines Subjekts, also sein T., existiert für dieses im eigentlichen Sinne nicht, er ist real nur für den, der fortlebt. [44] Schopenhauer übernimmt Lukrez' Bild des Spiegels fast wörtlich. Wer behauptet, der T. sei ein Übel, da das Subjekt durch ihn der Güter des Lebens und seines Seins beraubt werde, muss den Zustand vor der Empfängnis für ein Übel und ein Subjekt für eines, das von Furcht betroffen sein kann, halten; dies ist aber nicht der Fall. [45]

[Daß sich „Garten-Philosophen“ als Epikureer bekennen, ist weiter nicht verwunderlich, es ist fast so tautologisch selbstverständlich, wie die angebliche philosophische Erkenntnis, daß der Tod eines toten Philosophen, denselben (toten Mann) nicht soll erreicht haben können. Gäbe es nicht Dummheiten, die unter den Ignoranz-Schirm der Philosophie fallen, gäbe es gar keine Dummheiten mehr und die Philosophie müßte sich seit Epikur von jeder Gartenphilosophie anquatschen lassen.

Auch ein Feuerbach, der nun schon lange unter den Toten weilt, konnte bislang noch immer nicht begreifen, wohin er nun gelangt ist. Wie könnte er auch, wenn er lediglich über einen „bloßen Schein“ (von Totsein) verfügt, folglich die Scheinrealität des Todes nicht von der des Lebens, die er zu Lebzeiten als allein wirkliche Realität kennengelernt hat, unterscheiden kann? Mit einer fatalen Folge: niemals wird es ihm gelingen, wirklich zu sterben. Ist's auch verrückt, hat es doch strenge Methode.

Von Schopenhauer läßt sich ein ähnliches Schicksal berichten: Ein halbes Menschenleben von Hegel in den Status eines namenlosen Philosophen abgedrängt, wurde er „am Ende“ doch noch berühmt und lebt seither unter den „Unsterblichen“ wie Maradona und Messi unter den Fußballern. - Aber so dumm kann kein heute lebender Schopenhauerianer sein, daß er nicht erkennen könnte, wie Schopenhauers „eigentliche Existenz“ alle ihre Gewänder an der Garderobe des Todes wechseln mußte. Dies ist kein Fall von Furcht oder Nichtfurcht, von Übel oder Nichtübel, es ist ein Fall von anfänglich empfangenem und schlussendlich zurückgegebenem Leben. Das Nachleben toter Menschen aber im Nacherinnern noch lebendiger Menschen ist gerade jenes von Feuerbach gefürchtete Scheinleben, dem er nicht auf den Leim gehen wollte.]

Die zeitgenössischen Philosophen, die sich dem Thema >T.< widmen, sind sich mehr oder weniger alle bewusst geworden, welche Bedeutung Epikurs Satz vom >Nichts des T.< für eine Reflexion über den T. hat, und die These vom >Nichts des T.< wird in jüngerer Zeit von mehreren Philosophen verteidigt.[46] Die epikureische Herausforderung taucht auf in der Kontroverse über die These vom gegenseitigen Ausschluss der Zustände des Lebens und des T.[47] einerseits und über die These vom T. *im* Leben andererseits. Mit dem Hinweis darauf, dass der T. in gewisser Weise dem Programm des Lebewesens schon eingezeichnet ist, führen die Anhänger der These vom T. *im* Leben ihren Diskurs – ohne dies ausdrücklich zu sagen – auf dem Hintergrund eines bestimmten T.begriffs, dem der Sterblichkeit, will sagen: das Lebewesen ist von seiner Empfängnis an zum Sterben bestimmt.

Aus der Sicht dieser These ist der T. erforderlich, damit sich das Leben entfalten kann. Die epikureische Herausforderung wird, anders als dies zuweilen behauptet wurde, durch diese These jedoch nicht aufgehoben. Dem Eingeschriebensein des T. *im* Leben stellen andere Philosophen im allgemeinen die Exterritorialität des T., seine Ansiedelung im Außen des Lebens gegenüber. Es gibt keine wirkliche Opposition zwischen beiden Diskursen, denn sie werden auf zwei verschiedenen, aber nicht entgegengesetzten Verständnisebenen geführt: Da ist zum einen der Zustand des Totseins (die These Epikurs) und zum anderen der Zustand des Sterblichseins (die These vom T., der dem Leben innewohnt).

[Wer das postmoderne Denken mancher, einiger, vieler „zeitgenössischer Philosophen“ kennt, wird sich nicht wundern, wenn „mehrere“ unter ihnen (darunter offenbar auch der Autor dieses Artikels) Epikurs Hypothese vom „Nichts des Todes“ sogar verteidigen. Wer in der Falle einer falschen Reflexion über den Tod sitzt, kann sein Gefängnis, wie gezeigt, nicht mehr verlassen.

Epikurs Falle schnappt zweifach zu: einmal mit der wenig witzigen Lehre von zwei Zuständen des Menschen, die einander nicht einmal im Unendlichen, welchem auch immer, treffen können. Zwei Bahnhöfe gleichsam, zwischen denen kein Zug wird jemals nicht fahren, um Hegels Negations-Wortspiel zu paraphrasieren. Darüber wurde das Notwendige bereits gesagt.

Heikler, weil vernünftiger scheint die zweite Falle zu sein: „Im Leben“ soll der Tod eine Rolle oder gar Funktion haben. Auch Seneca lehrte uns soeben: lernt immerfort an ihn zu denken, dann wird Euch sein Fürchten nicht unvorbereitet überfallen.

Dagegen argumentiert nun der „ewige“ Epikureer mit einem leicht durchschaubaren sophistischen Trick: da „im Leben“ nicht und niemals der Tod drohe, sondern immer eine von allen Epikureern leicht durchschaubare „Sterblichkeit“, die als Möglichkeit, auch als reale Möglichkeit doch immer vor dem Abgrund des realen Tod Halt mache, sei die Phrase von „Tod im Leben“ als Spruch des Krampus, der die Kinder schreckt, entlarvt. Wer daher behauptet, mit der Empfängnis zum Leben, empfangen der Mensch auch die Möglichkeit des Sterbens, der möge nicht übertreiben und aus der Sterbensmöglichkeit eine Todesmöglichkeit deduzieren.

So lächerlich diese Gedanken sind (sie ignorieren die Ernsthaftigkeit des Begriffes von realer Möglichkeit), - nicht Kinder, sondern erwachsene Philosophen haben sie erdacht und damit schon in der antiken Aufklärung unsterblichen Ruhm erlangt. Und der Versuchung an diesem teilzuhaben, kann die edle Schar „zeitgenössischer Philosophen“ nicht widerstehen. Doch diese edlen Zeloten eines todlosen Todes haben neuerdings auch die UNO gegen sich. Denn das Folterverbot der modernen Menschenrechte verbietet ein Sterben ohne Tod. Behauptet daher ein Epikureer (von gestern oder heute), der Tod sei erforderlich, „damit sich das Leben entfalten kann,“ hat er auch seinen Tod zu einem Mittel degradiert, zu einem nützlichen Idioten, um deutlich zu reden, und macht sich selbst zu dessen Genossen und Mitläufer.

Der böse listige Tod: eigentlich existiert er nur „exterritorial“ und doch entsteht immer wieder die Illusion, er könnte es wirklich schaffen, den Menschen durch Sterben in den Tod zu führen. Noch in tausend Jahren wird der „ewige“ Epikureer den „Zustand des Totseins“ vom „Zustand des Sterblichseins“ feinsäuberlich unterscheiden und nicht bemerken, daß es kein menschenwürdiger Zustand ist, immer nur in Zuständen zu denken.]

Wir begegnen einer anderen epikureischen Herausforderung in der Frage, inwiefern man – wenn der T. als solcher einer sinnlichen Erfahrung gegenüber hermetisch bleibt – in Anknüpfung an Sartre und Nagel[48] von dem T. als Übel sprechen kann. Woher nimmt man das Recht zu behaupten, der T. sei ein Übel für den, der nicht mehr ist und der ihn nicht mehr erfahren kann? Man kann die beiden Hauptvoraussetzungen widerlegen, die der epikureischen These zugrunde liegen, die der Notwendigkeit der Erfahrung und die der Notwendigkeit des Subjekts.

Um ein bestimmtes Ereignis – den T. – als ein Übel charakterisieren zu können, ist es nach Epikur erforderlich, dass das menschliche Individuum dessen Erfahrung macht und in dem Moment, in dem das Ereignis stattfindet, selbst anwesend ist. Da der T. diese beiden Forderungen nicht erfüllt, kann man den menschlichen T. nach Auffassung des griech. Philosophen vernunftgemäß nicht als ein Übel ansehen, und es ist somit unvernünftig, ihn zu fürchten. Es ist allerdings möglich, ein bestimmtes Ereignis als ein Übel zu betrachten, unabhängig davon, ob ein menschliches Individuum die Erfahrung dieses Übels macht und ob es in dem Moment des Geschehens existiert. [49]

[Versuchen Sartre und Nagel die Radikalposition Epikurs postmodern zu verwässern, um sie für moderne Atheisten schmackhafter zu machen?- Natürlich kann ein Tod, der für nicht erfahrbar erklärt wird, weder ein Übel noch eine Wohltat sein. Und ob er für die schon Verstorbenen dieses oder jenes ist, war nicht das Thema Epikurs. Und wie sollten sich Sartre und Nagel zu dieser Frage eines Tages einen philosophischen Konsens finden können?

Aber die vorausliegende Frage Epikurs war doch, ob der Tod unter seinen Begriffen von Sein und Nichts, die völlig unerfahrbar bleiben sollten, überhaupt existiere. Nein, - war und ist Epikurs entschiedene, aber tautologische Antwort, was nicht erfahrbar ist, kann kein Inhalt von Erfahrung sein. Was aber, wenn der Tod trotz seiner behaupteten Unerfahrbarkeit eines Tages dennoch zuschlägt, und auch im Fall der Person Epikurs bereits zugeschlagen hat? Dieser Frage weicht auch der moderne Epikureer aus - wie der Teufel dem Weihwasser.

Die These, es gäbe kein Recht zu behaupten, der Tod sei ein Übel für den, der nicht mehr lebt und ihn daher nicht mehr erfahren könne, - weder ob er ein Übel oder kein Übel sei-, ist postmodern hanebüchen: plötzlich sollen der postmodernen Beliebigkeits-Freiheit sogar Rechte entspringen können. (Hinter jedem Axiom des postmodernen Denkens grinst uns die Übermensch-Maske Nietzsches entgegen.)

Der wahre und „ewige“ Epikureer hat immer schon geleugnet, daß dem Tod ein Sein, ein Totsein zukomme und damit zugleich, daß es ein Sein jenseits und vor aller Erfahrbarkeit von Seiendem geben könne. Denn dieses wäre

ein „metaphysisches“ Sein, dessen „Geheimnis“ offenbar darin liegt, mit seinem Nichtsein verschworen und irgendwie identisch zu sein.

Und allein um sich gegen dieses Geheimnis abzuschirmen und zu immunisieren, kaprizieren sich Epikur und die Seinen darauf, daß dem Tod, der niemals ein sinnlicher Erfahrungsgegenstand sein könne, jemals auch nur ein Hauch von Sein zukommen könne.

Um aber den Tod als ein Übel zu „charakterisieren“, sei es nötig, einen Empfänger des Übels vorweisen zu können, - lautet ein weiteres sophistisches Argument der selbsternannten Tod-Beseitiger. Ist aber kein Empfänger des Übels da, ist auch kein zu beklagendes Übel da. Verweigern sich daher die potentiellen Empfänger (nicht Kinder, sondern kluge Erwachsene), hat sich das Übel in Luft aufgelöst. Warum der Epikureer jedoch darauf fixiert ist, den Tod als ein „Übel“ (ein naher oder entfernter Verwandter des Bösen?) zu verdächtigen, ist verständlich.

Seine Dauer-Reflexion auf die Übelkeitsfrage ist seiner Besorgnis um sein epikureisches Wohlergehen geschuldet. Er möchte sein behauptetes Freudenleben so lange wie möglich ausleben und als moderner Epikureer (mit Sartre und Genossen), sogar ins wirklich Unbegrenzte verlängern. Um dies wenigstens als erreichbar *behaupten* zu können, ersinnt er den „genialen“ Trick der Unerfahrbarkeit eines realen Endes. Als erstes Opfer seines eigenen Tricks muß der Selbstbetrogene sodann behaupten, sein Trick sei Ausdruck höherer und höchster Vernunft, er präsentiere das Denken der aufgeklärtesten Ratio, Vernunft gebiete ihm, seine Einsicht als universale Wahrheit zu verkünden.

Ähnlich sophistisch argumentiert sein scheinbares Zugeständnis, wonach es zwar durchaus Fälle gäbe, in denen ein Übel real existiere, gleichgültig ob ein menschlichen Individuum, dem das Übel zustoße, vorhanden sei oder nicht, ja sogar gleichgültig, ob eines im Moment des Geschehens existiere, aber auch dieses „Ereignis“ beweise noch nicht die Existenz von Tod und Sterben.

Sollte dies ein Versuch sein wollen, seinen Standpunkt beispielsweise von dem der Holocaust-Leugner abzugrenzen, tritt die manichäische Gnosis seines Trick-Denkens über den Tod geradezu himmelschreiend zu Tage.]

Man kann das Übel des T. aus dem Blickwinkel der *Privation* betrachten. Diese These wirft jedoch mehrere Fragen hinsichtlich der Art der Privation auf. Handelt es sich hierbei um Freuden, Wünsche, Interessen, Projekte, um die Fähigkeiten, Pläne zu machen und sich in die Zukunft zu entwerfen, oder schließlich um die Existenz des Subjekts selbst? Eine Diskussion der Inhalte der Privation des T. führt notwendig zu der Frage, die jeder ethischen Debatte unterliegt: ob der T. immer ein Übel ist oder ob es prinzipiell die Umstände sind, die ihn von Fall zu Fall dazu machen (was

bedeuten würde, dass das Übel durch die Berechnung des subjektiven Lebenswertes des Subjekts bestimmt wird); eine weitere Frage ist, ob der akzidentelle T. als ein Übel im Gegensatz zum natürlichen T. betrachtet werden kann. Vor dem Hintergrund einer Ontologie, bei der das Individuum grundlegend fähig ist, sich ›unbegrenzt‹ in die Zukunft und in immer neue Möglichkeiten zu entwerfen, kann man festhalten, dass der Mensch gewissermaßen immer zu früh stirbt, d.h. bevor er alle Möglichkeiten seines Seins ausgeschöpft hat.

[Wie sollte der Tod vor dem Hintergrund einer „Ontologie des sich unbegrenzt in die Zukunft neu entwerfenden Menschen“ jemals ein Übel sein können? Diese Art von Mensch hat sich doch durch ihren Epikureischen Trick immer schon über jeden drohenden Eingriff des Schlußmachers Tod hinweggesetzt. Der christliche Spruch: „Tod, wo ist dein Stachel“ hat hier einen radikal gnostischen Sinn: der Stachel ist zu kurz, um den Sterblichen jemals erreichen zu können.

Und umsomehr stößt dieser Stachel ins Leere, wenn der moderne Epikur das Fundament einer nicht mehr abstellbaren Selbsterneuerung erobert hat. Jetzt soll Schluß sein mit dem alten Übeltäter, der bisher „Schluß mit Lustig“ machte. Der Tod aber funktioniert als allgemeine und fundamentale Privation, nicht als spezielle, die immer noch gewissen „Freuden, Wünschen, Interessen, Projekten eine Hintertür offenhält,“ um „sich in die Zukunft zu entwerfen“.

Der Tod als nur spezielle Privation ist schon eine (Wunsch)Setzung des Menschen der Moderne - seiner unbegrenzten Möglichkeiten. Diesem kann der Tod im Leben prinzipiell nur als „Skandal dazwischenkommen“.]

Die Frage nach dem Übel des T. (für den Toten selbst) ist von entscheidender Bedeutung in der aktuellen ethischen T.debatte, die sich dessen aber nicht hinreichend bewusst ist. Die meisten zeitgenössischen Moralphilosophen akzeptieren im allgemeinen, dass es ein großes Unglück ist, getötet zu werden. Wenn Epikur Recht haben sollte – also wenn der T. eines anderen sich nicht als ein Übel für diesen betrachtet lässt –, wie kann man dann behaupten, dass dem, der getötet wird, ein Übel widerfährt? Will man auf einleuchtende Weise aufzeigen, dass jemanden zu töten bedeutet, dass man ihm ein Unrecht antut, dann muss man erklären, warum der T. ein Übel für jemanden sein soll, der tot ist.

[Für den Epikureer ist es naturgemäß peinlich, den Widerspruch zu erklären zu sollen, daß der Tod gar kein Übel sei, und doch zugleich die spezielle Ausnahme eines Todes durch Ermordung ein Übel ist. Dieser sei sogar ein „großes Unglück“. Dann aber kann Epikurs Meinung, der Tod eines anderen sei für diesen kein Übel, nur als absurder Irrtum taxiert werden. Doch ist ein Mord, vernünftigerweise betrachtet, mehr als ein (zufälliges) Unglück, er ist ein Verbrechen, die Straftat eines rechtmäßig zu bestrafenden Unrechtes.

Der Epikureer weiß nicht, wie ihm geschieht. Er findet sich plötzlich vor Gericht, weiß aber nicht oder gibt vor, nicht zu wissen, durch welches Unglück, durch welche Feinde. Er soll nun erklären, wie ein Unrecht eines sein könne, wenn es zugleich kein Übel sein könne.]

3 *Der Tod in der bioethischen Diskussion*

Die zeitgenössische Thanatologie versucht letztlich den persönlichen menschlichen T. im Rahmen der biotechnologischen Fortschritte zu definieren. In den letzten Jahren vertritt eine wachsende Zahl von Philosophen die Ansicht, dass es »für diese Auseinandersetzungen entscheidend ist, ob der zu definierende T. der T. einer Person oder der T. eines Organismus ist«. [50] Diese Forderung geht davon aus, dass die anthropologische These – die zahlreiche Schwierigkeiten beinhaltet –, nicht jeder Mensch sei notwendigerweise schon eine Person[51], wahr ist.

Der T. wird auf diese Weise entweder auf seine rein biologische Dimension reduziert, ohne dass dem Verschwinden der Person Rechnung getragen wird, oder er wird allein in der sogenannten personalen Dimension gesehen; in diesem Fall bleibt der menschliche Körper unberücksichtigt. Philosophen, die sich dem anthropologischen Dualismus anschließen, definieren den personalen T. als die Zerstörung des Neokortex ((Teilhirnkriterium), die mit dem unwiederbringlichen Verlust der Ausübung des Selbstbewusstseins sowie des moralischen Bewusstseins einhergeht. »Wenn eine Person dauerhaft in den vegetativen Zustand versinkt«, erläutert McMahan, »hört sie auf zu existieren. Was übrigbleibt, ist ein lebendiger, aber unbesetzter menschlicher Organismus.«[52] Einen solchen entpersonalisierten menschlichen Organismus zu töten, wäre von daher kein moralisches Übel.[53]

[Worin die „biotechnologischen Fortschritte“ bestehen, scheint bereits selbstverständlich zu sein. Dennoch wäre eine genauere Darstellung interessant (gewesen), auch wenn die besagten Fortschritte ins Unübersehbare angewachsen sein sollten. Der Gegensatz von Personalisten und Biologen scheint auf den ersten Blick konstruiert, aber angesichts der neuen Vielfalt auch von Tod und Sterben durchaus aktuell und berechtigt zu sein.

Die Personalisten unter den Medizinern und Thanatologien wollen sich die Person Mensch nicht relativieren lassen, die Biologen sehr wohl und mit Verve, wenn sie voraussetzen, daß „nicht jeder Mensch notwendigerweise schon eine Person sei.“ Woraus unmittelbar folgt, daß einige Menschen notwendigerweise keine Person sind.

Unter diesem Gegensatz, der einem „weltanschaulichen“ Schisma gleichkommt, geht der Tod auf zwei gänzlich verschiedene Rechnungen: Er wird einmal unpersönlich als Naturereignis gedacht, wobei man die

Schwierigkeit, den Tod des Menschen vom Tod der Tiere zu unterscheiden, verharmlost und vergleichgültigt. Oder er wird wie bisher personal bestimmt, vielleicht auch von einigen Biologen, die den Unterschied von Tier und Mensch doch nicht aufgeben möchten.

Lediglich von den Personalisten - religiösen und säkularen -, wird er wie bisher auf Kosten einer Person geführt, die von ihrem Tod schon früh zu wissen lernt, wobei sich unter „Person“ alles summiert, was den Tieren, trotz differenzierter und manchmal sogar domptierbarer und umzüchtbarer Instinktsysteme unerreichbar bleibt.

Der Vorwurf der Biologen an die Personalisten, sie würden den menschlichen Körper unberücksichtigt lassen, wird im Namen einer Anthropologie erhoben, die behauptet, die Existenz nicht-personaler Menschen durch Erfahrung von gravierenden Demenzfällen als objektives Faktum voraussetzen zu können. Man schließt von Menschen im „vegetativen Zustand“ auf eine neue Klasse von Menschen, deren „Artmerkmal“ ein ganz oder teilweise zerstörter Neokortex sein soll (können.) Es sind jene bedauernswerten Menschen, die bei fortschreitendem Zerfallsprozeß alle wesentlichen Eigenschaften einer menschlichen Person verlieren.

Am Ende haben sie auch kein Bewußtsein mehr ihrer selbst, und die Formel, sie wären dann „auf *ihren* Organismus“ reduziert, wird selbstwidersprüchlich, denn das „auf *ihren*“ hat sich aufgehoben. Wo kein Besitzer ist auch kein Eigentum, wo keine Person, ist auch niemand, der für deren Körper personal zuständig sein könnte. Der Organismus, er mag extrem oder weniger „vegetativ“ sein, ist nur auf seine Funktionen bezogen, und diese sind nur auf den Organismus als ganzen oder fragmentierten bezogen.

Dieser Mensch, der keiner mehr sein soll, ist daher (in den Augen der übrigen Menschheit) weniger als ein Tier, und deshalb der fatale Vorschlag, menschenlose Menschen dieser Art könnte man ohne Bedenken einer schuldfreien Euthanasie überantworten. Ihnen gegenüber wäre moralfreies Handeln möglich, haben sie doch das Entscheidende der menschlichen Person verloren: „Selbstbewußtsein und moralisches Bewußtsein“. Man könnte somit von einer Todesanthropologie sprechen, wenn dieser Ausdruck nicht mißverständlich wäre.]

Der Dualismus der beiden Existenzmodi – des biologischen bzw. des personalen – liegt in der Reduktion der Person auf den aktiven, d.h. den ausgeübten Vollzug sogenannter personaler Zustände begründet, durch den die Präsenz der Person Ausdruck findet und der im empirischen Verhalten analytisch nachweisbar ist. Dieses Verständnis der menschlichen Person auf der Ebene der empirisch belegbaren Handlungsfähigkeit ist das Ergebnis eines Reduktionismus, der die ontologische Beschaffenheit der Person auf

der Grundlage der empirischen Funktionsfähigkeit ihrer sogenannten personalen Eigenschaften definieren will.

In Wirklichkeit ist diese Funktionsfähigkeit nur der nachweisbare Ausdruck der ontischen Beschaffenheit, die eine solche Demonstration der Leistungsfähigkeit überhaupt erst ermöglicht. Man verwechselt die sog. personalen Eigenschaften, durch die die Person konstituiert ist, mit dem empirischen nachweisbaren Vollzug dieser Eigenschaften als Voraussetzung für das Vorhandensein der Person. Der irreversible Verlust der Ausübung der personalen Fähigkeiten drückt einen Mangel aus, ist aber kein Beweis für das Verschwinden des Seins.

[Überspitzt formuliert: das aktivistische Modell beider „Existenzmodi“ – das Modell des biologischen wie des personalen – müßte schon gegen schlafende Menschen strafend vorgehen. Ein modellhaftes Fehlverhalten, das entspringt, wenn die „ontologische Beschaffenheit der Person“ (ihr Begriff) auf der Grundlage einer empirisch überprüfbaren Funktionsfähigkeit definiert wird.]

Wenn somit die „ontische Beschaffenheit“ des Leistenkönnens der Ontologie des Menschen vorausgeht. In diesem Modell wird der Mensch einer unbarmherzigen Leistungsgottheit ausgeliefert: Wer sein Menschsein nicht jeden Augenblick durch Taten nachweist, kann nur die Schimäre eines Menschen sein. Das Gegenteil geschieht, wenn Menschen ihre oft jahrelang im Koma liegenden Angehörigen pflegen, in der nimmermüden Hoffnung, der bleierne Schlaf ihrer Verletzten oder Erkrankten, möge ein Ende finden.]

Einige Autoren, die sich einem solchen Dualismus widersetzen, behaupten, dass es Fälle gibt, bei denen bei einem Menschen, der hinsichtlich seiner Hirntätigkeit als tot gilt, einige den Gesamtorganismus betreffende integrative Funktionen weiterhin aktiv sind. [54] Diese Autoren definieren den Menschen als eine holistische, in ständiger Integration sich formierende Einheit, die sich im Nerven-, Hormon- und Immunsystem ausdrückt, deren Zentrum nicht das Gehirn ist. Die Organe sind somit hinsichtlich ihrer Funktionsfähigkeit nicht abhängig vom Gehirn, wenngleich ein funktionsfähiges Gehirn sich sicherlich förderlich auf die Funktionsfähigkeit der Organe auswirkt.

Die zentrale Frage, die zur Zeit diskutiert wird, ist die, ob empirisch nachweisbare Gegebenheiten wie Atmung, Nahrungsaufnahme und körperliches Wachstum allein schon auf das Vorhandensein eines Organismus als ganzen hindeuten oder nur auf die Existenz einzelner Teile dieses Organismus. In jedem Fall und unabhängig davon, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, kann das akephale Neugeborene, das ohne Neokortex auf die Welt kommt, oder jeder Mensch, der sich in einem dauerhaften sog. vegetativen Zustand befindet, als lebendig betrachtet werden, denn er ist in der Lage, die verschiedenen Aspekte seiner

biologischen Existenz selbst zu organisieren. Andere Philosophen schlagen vor, die Diskussion um die T.definition nicht auf der anthropologischen, sondern auf der ethischen Ebene zu führen: Entscheidend sei es zu wissen, ob das Leben eines Menschen, der sich in einem dauerhaften sog. vegetativen Zustand befindet, lebenswert ist.[55]

Im Allgemeinen wird darauf geantwortet, das menschliche Leben, das dauerhaft ohne Selbstbewusstsein ist, sei sinnlos, denn es habe kein rationales Interesse, auch wenn es gewiss das Interesse hat, nicht körperlich zu leiden. Der Wert dieses Lebens hängt in diesem Fall von den subjektiven Interessen der moralischen Personen ab. Diese Thesen widersprechen grundlegend jeglicher menschlichen Intuition, denn sie führen im Namen einer Anthropologie der sich verwirklichenden Person zur Instrumentalisierung des Menschen durch seinesgleichen.[56]

[Wem hilft es zu welcher sinnerfüllten „Ontologie“ von Mensch-Sein, wenn sein Gesamtorganismus immer noch einige „integrative Funktionen“ ausüben kann, doch die Person sich nicht mehr als Person weiß? Wenn sie weder sich selbst als Selbst ansprechen kann, noch ihr verschwundenes Selbst von anderen Menschen als Person ansprechbar ist? Der teilfunktionale Organismus mag ein Erfolg für unsere „Apparate-Medizin“ und ihrer künstlichen Intelligenzen sein, mehr ist er nicht.

Wenn aber nicht mehr das Gehirn zentrales biologisches Organ der geistigen Aktivität der Person sein soll, sondern eine sich anderwärts in „ständiger Integration formierende „Einheit von Nerven, Hormon- und Immunsystem“, kehren wir in das mythische Bewußtsein wenigstens der Antike zurück, in der gewisse Organe des menschlichen Körpers für gewisse Tätigkeiten des Geistes für zuständig erklärt wurden. Mithilfe von Göttern, die für ihre spezielle mythische Arbeitsteilung im und am Menschen weder belangbar noch haftbar waren. Aber auch angesichts des Unglücks von „akephalen Neugeborenen“ (bei Frühgeburten), die „ohne Neokortex“ in die Welt kommen, hilft uns diese Rückkehr nicht.

Es ehrt die moderne Biomedizin, wenn sie versucht, angesichts dieser Grenzsituationen der menschlichen Existenz, die anthropologische zugunsten der ethischen Ebene zu verlassen. Und dies ist auch die heutige Realität: Für behinderte Menschen wurde noch nie mehr getan als heute. Unsere Kultur mag in vieler Hinsicht dunkel und vielleicht auch unrettbar verloren sein, die fundamentale Samariter-Kultur der modernen Gesellschaft ist es gewiß nicht.

....

Resümee

Da die postmodernen Philosophien, dem Gefolge eines „ewigen Epikur“ verschworen, lediglich neue Varianten einer innerzeitlichen Unsterblichkeit finden konnten, könnte man sie als säkulare Religionen des sich

fortwährend neu schaffenden Freiheitsmenschen der Moderne bezeichnen. Es sind säkulare Selbsterlösungsreligionen, die sich schon durch ihre Vielfalt als Aporie und Sackgasse anzeigen. Es sind vornehmlich die „Religionen“ der modernen Künste und kunstaffiner Menschen, als ob uns eine neue Kunstreligion nach dem Griechen nochmals gegönnt wäre. Aber auch Platons Versuch, die Unsterblichkeit der Seele des Menschen durch deren Trennbarkeit vom sterblichen Körper zu konstituieren, ließ sich unter den Bedingungen der philosophischen Moderne nicht restituieren. In der vorchristlichen Antike war sie wohl die einzige Position, die Epikurs haltloser Position einer Bedeutungslosigkeit des Todes für den schlauklugen Menschen, Widerstand leisten konnte.

Bezeichnend für das Defizit der postmodernen Philosophien, die oft unter existentialistischer oder szientifischer Flagge segeln, ist die Tatsache, daß Kants moralische Unsterblichkeit so gut wie keine Nachfolger gefunden hat. Für Kants Anthropologie folgt der Tod des Körpers durch das biologische Erlöschen seiner Lebenskraft. Daher müsse die unhaltbar gewordene metaphysische Kategorie einer unsterblichen Seele in ein „bloßes Postulat der reinen praktischen Vernunft“ verwandelt werden. Wenn auch in diesem Leben die „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze“ unerreichbar ist, weil sich hier Sinnlichkeit und Vernunft unversöhnbar ins Gehege kommen, so seien wir doch berechtigt, die Erreichbarkeit des höchsten Gutes der moralischen Vernunft durch „eine ins Unendliche fortdauernde Existenz“ zu postulieren.

Davon ist in den philosophischen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts keine Rede mehr. Jetzt wird der Tod, sofern nicht dem epikureischen Tabu unterworfen, an den existenten Einzelmenschen gebunden. Die daraus folgenden existenz- und lebensphilosophischen Postulate, etwa bei Kierkegaard, Marcel, Jaspers, Sartre, Scheler, Simmel und anderen, setzen auf eine glaubend erhoffte, teils innerweltliche, teils transzendente Selbstvervollkommnung des Menschen, die entweder im Verbund mit der traditionellen Religion oder jenseits der Religion(en)möglich werden soll.

Womit aber die Todeserfahrung, ganz im Gegensatz zum „ewigen Epikur“ einer extremen Näherung, Verinnerlichung und Individualisierung ausgesetzt wird. Jeder stirbt nun allein, – aber mit seinem Gott, dessen neue Allgemeingültigkeit durch verborgene Individualisierung auch den traditionellen Religionen zu denken gibt.

Der normale Durchschnitts-Mensch der säkularen Moderne, der sich weder an eine Wissenschaft, noch an eine Kunst, noch auch an eine politische Lehre als neue „Kirche“ halten möchte, wird daher versucht sein, in seine Religion und deren Institutionen zurückzukehren, wobei er sich diese oft eklektisch wiederaneignen muß, weil der Freiheitsprozeß der Moderne auch die Religionen und deren Institutionen keineswegs unverändert belassen hat, ganz noch abgesehen von den vielen konfessionellen Teilungen, die sich in jeder Religion angesammelt haben.

Werden ständig neue säkulare Botschaften im Namen der Religion verkündet, wie beispielsweise in den christlichen Kirchen von heute, wird die ursprünglichen Botschaft ausgedünnt und vernachlässigt, und ein gewaltiger Exodus aus den Kirchen ist zu beklagen.

Der Tod war für die vormoderne Kirche kein endgültiges Ende des Menschen, aber auch nicht der Start zu seiner endlosen Vervollkommnung oder gar einer endlosen Neuerfindung. Die Auferstehung der Toten im Reich Gottes war normiertes Glaubensgut, obwohl kein Gläubiger Näheres über die Art und den Zeitpunkt dieser Auferstehung angeben konnte und kann, nachdem die Kirche selbst die Höllenstrafen und das Fegefeuer des Mittelalters aufgegeben hatte. Dem Glauben genügt die Hoffnung, die im zentralen Inhalt der Botschaft enthalten ist. Dieser ist offensichtlich ein geistiges Verhalten, das in der modernen Welt fremd geworden ist, und das Problem ihrer „metaphysischen Obdachlosigkeit vollendet.“ Eine Vollendung, die das Gegenteil des Wortsinnes ausdrückt.

Um die Möglichkeiten des modernen Menschen nochmals zusammenzufassen: Er kann entweder eine Rückkehr in seine vormoderne Religion versuchen, oder er kann eine der vielen Künste, zunehmend die der Unterhaltung und des Sports zu seinem Lebensprogramm erheben, oder er kann eine der vielen Wissenschaften als Ersatzreligion gebrauchen, oder kann, schlussendlich, über allen diesen Möglichkeiten verzweifelnd, durch totalen Skeptizismus eine heldenhafte Resignation vollziehen, die nicht zufällig dem Buddhismus viele Tore in der westlichen Welt geöffnet hat.]

Leo Dorner, Jänner 2023

....

Aquin, T., 1988, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo. – Ariès, P., 1978, *Geschichte des Todes*, München. – Aristoteles, 1995, *Über die Seele*, Hamburg. – Augustinus, 2007, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, München. – Baudrillard, J., 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris. – Bergson, H., 1962, *Schöpferische Entwicklung*, Jena. – Bloch, E., 1990, *Das Prinzip Hoffnung*. In: *Werkausgabe Bd. V, Fft./M.* – Bluebond-Langner, M., 1978, *The Private Worlds of Dying Children*, Princeton (N. J.). – Braine, D., 1992, *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame (Ind.). – Carey, S., 1985, *Conceptual Change in Childhood*, Cambridge (Mass.). – Cheney, D. L./Seyfarth, R. M., 1990, *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Another Species*, Chicago. – Conche, M., 1973, *La mort et la Pensée*, Villers sur Mer. – Condrau, G., ²1991, *Der Mensch und sein Tod*, Zürich. – Corr, C./Wass, H. (eds.), 1984, *Childhood and Death*, Washington. – Dastur, F., 2007, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris. – Dauenhauer, B., 1976, *On Death and Birth*, In: *The Personalist*, 57. – DeGrazia, D., 2005, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge. – Deputte, B. L., 1988, *Perception de la mort et de la séparation chez les primates*, In: *Nouvelle Rev. d'Ethnopsychiatrie*, 10. – Derrida, J., 1998, *Aporien. Sterben – Auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefasst sein*, München. – Descartes, R., 1972, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg. – Donnelly, J. (ed.), 1994, *Language, Metaphysics, and Death*, NY. – Ebeling, H. (Hg.), ³1992, *Der Tod in der Moderne, Fft./M.* – Eissler, K., 1978, *Der sterbende Patient. Zur Psychologie d. Todes*, Stuttgart. – Elias, N., 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden, Fft./M.* – Engelhardt, T. H., ²1996, *The Foundations of Bioethics*, Oxford. – Engelhardt, T. H., 1999, *Redefining Death. The Mirage of Consensus*, In: S. J. Youngner/R. M. Arnold/R. Schapiro (eds.), *The Definition of Death. Contemporary Controversies*, Baltimo|re.

²⁷⁵² – Epikur, ³1983, *Brief an Menoikeus*. In: *Von der Überwindung der Furcht*, Zürich. – Feifel, H. (ed.), 1977, *New Meanings of Death*, NY. – Feinberg, J., 1984, *Harm to Others*, Oxford. – Feldman, F., 1992, *Confrontations*

with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death, Oxford. – Feuerbach, L., 1903, Todesgedanken. In: Ders., SW, Bd. I, hg. v. W. Bolin/F. Jodl, Stuttgart. – Fischer, J. M. (ed.), 1993, The Metaphysics of Death, Stanford. – Flew, A., 1987, The Logic of Mortality, Oxford. – Fuchs, W., 1969, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Fft./M. – Gadamer, H.-G., 1975, La mort comme question. In: G. B. Madison (éd.), Sens et existence, Paris. – Garfield, C. (ed.), 1978, Psychosocial Care of the Dying Patient, NY. – Geach, P., 2001, God and the Soul, South Bend (Ind.). – Glover, J., 1977, Causing Death and Saving Lives, NY. – Godfrey, J., 1987, A Philosophy of Human Hope, Dordrecht. – Han, B. C., 1998, Todesarten. Philosophische Unters. z. Tod, München. – Heidegger, M., 1986 (1927), Sein und Zeit, Tübingen. – Henry, M., 1963, L'essence de la manifestation, Paris. – Henry, M., 1994, Phénoménologie de la naissance, In: Alter, Z. – Hügli, A., 1973, Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie. In: Studia Philosophica, 32. – Husserl, E., 1993, Die anthropologische Welt. In: Ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Dordrecht. – Jankélévitch, V., 1977, La mort, Paris. – Johnstone, H. W., 1976, Sleep and Death, In: The Monist, 59, 2. – Jonas, H., 1994, Last und Segen der Sterblichkeit, In: Ders., Philos. Unters. u. metaphys. Vermutungen, Fft./M. – Kamm, F. M., 1993, Morality, Mortality, Oxford. – Kastenbaum, R., 1992, The Psychology of Death, NY. – Köbler-Ross, E., 1986, Interviews mit Sterbenden, Gütersloh. – Landsberg, P.-L., 1973, Die Erfahrung des Todes, Fft./M. – Leman-Stfanovic, I., 1987, The Event of Death: A Phenomenological Inquiry, Dordrecht. – Levinas, E., 1996, Gott, der Tod und die Zeit, Wien. – Lewis, H. D., 1985, The Self and Immortality, London. – Lingis, A., 1989, Deathbound Subjectivity, Bloomington/Ind. – Lizza, J. P., 2006, Persons, Humanity, and the Definition of Death, Baltimore. – Lohner, A., 1997, Der Tod im Existentialismus, Paderborn. – Lukrez, C. T., 1993, Von der Natur, München. – Macho, T., 1987, Todesmetaphern, Fft./M. – Mansell Pattison, E. (ed.), 1977, The Experience of Dying, Englewood Cliffs (N. J.). – Marcel, G., 1949, Homo viator. Philosophie d. Hoffnung, Düsseldorf. – Marten, R., 1987, Der menschliche Tod, Paderborn. – McMahan, J., 2002, The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford. – Montaigne, M. de, 1992, Essais (Versuche), Zürich. – Morin, E., 1976, L'homme et la mort, Paris. – Nassehi, A./Weber, G., 1989, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie d. Todesverdrängung, Opladen. – Nagel, T., 1984, Der Tod. In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod, Königstein. – Nagel, T., 1992, Der Blick von nirgendwo, Fft./M. – Pascal, B., 1963, Über die Religion, (Pensées), Heidelberg. – Paterson, R. W. K., 1995, Philosophy and the Belief in a Life after Death, London. – Penelhum, T., 1970, Survival and Disembodied Existence, London. – Perrett, R. W., 1987, Death and Immortality, Dordrecht. – Peters, T./Russell, R. J./Welker, M. (eds.), 2002, Resurrection, Eerdmans. – Phillips, D. Z., 1970, Death and Immortality, London. – Pieper, J., 1997, Tod und Unsterblichkeit. In: WW in 8 Bdn., Bd. V, hg. v. B. Wald, Hamburg. – Pieper, J., 1999, Hoffnung und Geschichte. In: ebd., Bd. VI. – Platon, 1988, Alkibiades. In: Sämtl. Dialoge in 7 Bdn., Hamburg. – Platon, 1991, Phaidon, Hamburg. – Quante, M., 2002, Personales Leben und menschlicher Tod, Fft./M. – Ricoeur, P., 2007, Vivant jusqu'à la mort, Paris. – Rosenbaum, S. E., 1993, How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, 2752b In: J. M. Fischer (ed.), The Metaphysics of Death, Stanford. – Rosenberg, J. F., 1983, Thinking Clearly about Death, Englewood Cliffs, N. J. – Sartre, J.-P., 1994, Das Sein und das Nichts, Hamburg. – Scheler, M., 1957, Tod und Fortleben. In: GW, Bd. X, Schr. aus d. Nachlass, Bd. I, Bern. – Scherer, G., 1985, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt. – Scherer, G., 1988, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt. – Schopenhauer, A., 1986, Die Welt als Wille und Vorstellung. In: SW, Bd. II, hg. v. W. F. v. Löhneysen, Fft./M. – Schulz, R., 1978, The Psychology of Death, Dying and Bereavement, Reading (MA). – Schulz, W., 1975, Zum Problem des Todes. In: A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt. – Schulz, W., 1992, Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter, Pfullingen. – Schumacher, B., 2000, Rechenschaft über die Hoffnung, Mainz. – Schumacher, B., 2004, Der Tod in der Philosophie der Gegenwart, Darmstadt. – Schumacher, B., 2004, Philosophische Interpretationen der Endlichkeit des Menschen. In: H. Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten, Darmstadt. – Schumacher, B./Putallaz, F.-X. (Hg.), 2008, Der Mensch und die Person, Darmstadt. – Seneca, 1993, Briefe an Lucilius. In: Philos. Schr., Bde. III (Briefe 1-81) und IV (Briefe 82-124), Hamburg. – Shewmon, A., 2001, The Brain and Somatic Integration. Insights into the Standard Biological Rationale for Equating ›Brain Death‹ With Death, In: J. of Medicine and Philosophy, 26/5. – Simmel, G., 1984, Zur Metaphysik des Todes. In: Ders., Das Individuum und die Freiheit, Berlin. – Singer, P., 1984, Praktische Ethik, Stuttgart. – Singer, P., 1994, Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics, NY. – Soll, I., 1998, On the Purported Insignificance of Death, In: J. Malpas/R. C. Solomon (eds.), Death and Philosophy, London. – Stoecker, R., 1999, Der Hirntod. Ein mediz. Problem u. seine moralphilos. Transformation, Freiburg. – Suits, D. B., 2001, Why Death is not Bad for the One Who Died?, In: American Philos. Quarterly, 38, 1. – Taureck, B., 2005, Philosophieren: Sterben lernen? Fft./M. – Theunissen, M., 1992, Die Gegenwart des Todes im Leben, In: Ders., Negative Theologie der Zeit, Fft./M. – Tooley, M., 1979, Decisions to Terminate Life and the Concept of Person, In: J. Ladd (ed.), Ethical Issues Relating to Life and Death, Oxford. – Tooley, M., 1983, Abortion and Infanticide, Oxford. – Tugendhat, E., 2006, Über den Tod, Fft./M. – Weisman, A., 1972, On Dying and Denying. A Psychiatric Study of Terminality, NY. – Williams, B., 1978, Die Sache Makropulos: Reflexionen über d. Langeweile d. Unsterblichkeit, In: Probleme d. Selbst, Stuttgart. – Wiplinger, F., 1970, Der personal verstandene Tod, Freiburg. – Wittgenstein,

L., 1969, *Tractatus logicus-philosophicus*. In: *Schriften I, Fft./M.* – Wittkowski, J., 1990, *Psychologie des Todes*, Darmstadt. – Ziegler, J., 1982, *Die Lebenden und der Tod, Fft./M.*

[1] Ariès 1978, Eissler 1978, Elias 1982, Garfield 1978, Kastenbaum 1992, Kübler-Ross 1986, Mansell Pattison 1977, Schulz 1978, Weisman 1972, Wittkowski 1990. – [2] Heidegger 1986, 245. – [3] Augustinus 2007, XIII, X, 118. – [4] Simmel 1984, 30. – [5] Seneca 1983, Brief 1, Bd. 1 (1). – [6] Augustinus 2007, XIII, XI, 119 ff. – [7] Epikur 1983, 124 f., Wittgenstein 1969, Nr. 6.4311. – [8] Platon 1991, 66b-67d (29). 1988, 129e. – [9] Descartes 1972. – [10] Braine 1992, XX, Aristoteles, 1995. – [11] Albertus Magnus, *Summa theologica*, II, Tr. 12 q 69, m. 2, a.2. – [12] Thomas von Aquin 1988, I, q. 75 f. – [13] Schulz 1975, 313, 324 und 1992, 143. – [14] Hügli 1973, 2 f. – [15] Ebeling 1992, 12, Schulz, 1975, 313 ff. und 1992, 125 ff. – [16] Fuchs 1969, 50 ff. – [17] Schulz 1975, 324 und 1992, 125 f. – [18] Donnelly 1994, Feldman 1992, Fischer 1993, Flew 1987, Geach 2001, Lewis 1985, Paterson 1995, Phillips 1970, Penelhum 1974, Perrett 1987, Williams |
2753 1978, Peters 2002. – [19] Vgl. Marcel 1949, 205. – [20] Vgl. Godfrey 1987, Landsberg 1973, Marcel 1949, Pieper 1999, Scherer 1985. – [21] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f. – [22] Bluebond-Langner 1978, Carey 1985, Corr/Wass 1984. – [23] Cheney 1990, Deputte 1988. – [24] Bergson 1962. – [25] Conche 1973. – [26] Gadamer 1975. – [27] Scheler 1957. – [28] Sartre 1994. – [29] Heidegger 1986. – [30] Nagel 1984 und 1992, Sartre 1994. – [31] Pascal 1963, Fr. 194, 102 f. – [32] Scheler 1957, Simmel 1984, Theunissen 1992. – [33] Landsberg 1973. – [34] Feldman 1992, 55 ff., Levinas 1996. – [35] Levinas 1996, 29, Henry 1963. – [36] Derrida 1998. – [37] Husserl 1993, Johnstone 1976. – [38] Henry 1994, Dauenhauer 1976. – [39] Epikur 1983, 125. – [40] Lukrez 1993, III, 830. – [41] Seneca 1993, Brief 30, § 18. – [42] Ebd., Brief 36, § 9. – [43] Montaigne 1992, I, IX, 131. – [44] Feuerbach 1903, 84. – [45] Schopenhauer 1986, II, 41, 569. – [46] Rosenberg 1983, 189 f., Rosenbaum 1993, Soll 1998, Suits 2001. – [47] Sartre 1994. – [48] Sartre 1994, Nagel 1984 und 1992. – [49] Schumacher 2004, 177 ff., 193 ff. – [50] Engelhardt 1999, 320. – [51] Singer 1984, Engelhardt 1996. – [52] McMahan 2002, 446. – [53] Tooley 1983, 64. – [54] Shewmon, 2001, 464 ff. – [55] Glover 1977, 45, Singer 1994, 17, 32, 206 f., Tooley 1979, 65 f. – [56] Schumacher/Putallaz, 2008