

Helmut Pfeiffer

Die Wirklichkeit des Todes in der Philosophie

Altes und Neues Testament sprechen vom Sein des Menschen als einem Leben im Schatten, im Angesicht des Todes. Der Tod ist auch nach der Heiligen Schrift das Erschütterndste im Menschenleben. Aber die Bibel sieht dieses Erschütternde im Licht des Glaubens. Doch dadurch wird nicht die Frage beantwortet, was denn natürlicherweise der Tod sei. Wenn man auch nicht, wie es Friedrich Nietzsche tut, sagen kann, im Evangelium fehle der ganze Begriff des natürlichen Todes, so ist daran doch die Feststellung richtig, daß Heilige Schrift und Theologie über den Tod nicht alles sagen. Es bleibt ein ungesagter Raum.

Die theologische Spekulation ist hier auf andere Überlegungen verwiesen. Eine davon ist die Philosophie. Sie kann mit dazu verhelfen, den ungesagten Raum zum Sagen zu bringen. Die Grundfrage aller Philosophie lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht lieber nicht? Sie spitzt sich zu in der Frage nach dem Sein der menschlichen Existenz im Zusammenhang aller Seienden und des Seins selbst. Diese Grundfrage allen philosophischen Bemühens erlangt erst angesichts des Sterbens und des Todes wirkliches Gewicht.

Im folgenden sollen vier Philosophen zu Wort kommen, deren Denken in besonderer Weise dazu beitragen kann, das von der Schrift Ungesagte des Todes zum Bewußtsein zu bringen. Es sind Gabriel Marcel, der katholische Philosoph, der sich selbst als christlichen Sokratiker bezeichnet, Vítězslav Gardavský, der tschechische Marxist, Max Scheler, der Vertreter der Phänomenologie, und Karl Jaspers, der Existenzphilosoph.

Der Tod und die Liebe – Vítězslav Gardavský

Karl Marx hat – wenn man von seiner Dissertation absieht – nur ein einziges Mal über den Tod gesprochen. In den Philosophischen Manuskripten von 1844 bezeichnet er den Tod als einen harten Sieg der Gattung über das Individuum. Das Individuum ist ein bestimmtes Gattungswesen und als solches sterblich. Für K. Marx war es noch möglich, den Menschen als bloße Gattungsrepräsentation zu sehen. Im Gefolge der wachsenden Selbstwerteinschätzung des Menschen hat sich für den dialektischen Materialismus und die marxistische Philosophie das Problem des Todes des Individuums als eines der schwierigsten Probleme erwie-

sen. Heutige Marxisten können nicht mehr in der gleichen Weise wie K. Marx über den Tod reden bzw. über ihn schweigen.

Vítězslav Gardavský (geb. 1923) ist einer jener marxistischen Denker, der sich sehr ehrlich und ernsthaft mit dem Tod auseinandersetzt. Als Marxist spricht er nicht vom Leben nach dem Tod, sondern vom Leben vor dem Sterben. Er will Hilfe gegen die Todesfurcht geben. Sein Denken ist zu charakterisieren als ein großer Entwurf gegen die Todesfurcht. Die Liebe ist es, die für ihn die Furcht besiegt. Aus dem Grundprinzip Liebe heraus ist der Mensch nach Gardavský fähig, seinen eigenen Tod und die damit verbundene individuelle Tragik auf sich zu nehmen, um so – die Todesfurcht überschreitend und über sich selbst hinauswachsend – zur Hoffnung für die Gemeinschaft zu werden. „Der Tod ist so schrecklich wegen dieses Verlusts an Beziehungen: Unser Inneres hört auf, der Schnittpunkt zu sein, an dem Begegnungen stattfinden“ (229), d. h. für Gardavský geht durch den Tod in jede menschliche Beziehung eine Tragik ein. „Jede Begegnung mit einem Menschen ist für mich, der ich selbst ein endliches Einzelwesen bin, ein Geschenk, denn sie kann meine letzte Begegnung mit ihm sein. Und ich bin für einen jeden ein Geschenk, sofern ich etwas zu verschenken habe“ (230).

In diesen Worten Gardavskýs zeigt sich, daß für diesen marxistischen Denker die Kontinuität der Gesellschaft oder – mit K. Marx gesprochen – die Überlegenheit der Gattung über das Individuum keineswegs den Trost schlechthin darstellt. Daß das Individuum sterben muß, ist für ihn der „tiefe Widerspruch“. Es gibt nur einen Weg, diesen Widerspruch zu überwinden – die Liebe. Liebe ist unerläßliche existentielle Vorbedingung allen menschlichen Handelns. Wer sich in Liebe dem Mitmenschen zuwendet, überwindet die Todesfurcht. Liebe ist das Schlüsselwort für Gardavský. Hier findet er überraschend im Neuen Testament eine entscheidende Hilfe. Es ist gewiß nicht so, daß ihn erst das Neue Testament oder die Person Jesu Christi angeregt hätten, aber im Begriff, den nach seiner Deutung Jesus von der Liebe hat, findet er vieles von dem wieder, was auch ihn bewegt.

Als Marxist sucht er ein Gespräch mit den Religionen, insbesondere mit der christlichen Religion, um aus seiner Sicht positive Haltungen aufzugreifen: Der Begriff, den Jesus von der Liebe hat, ist, wenn man ihn radikal zu Ende denkt, immer eine Konfrontation des Menschen mit dem Tod. Ist aber die Liebe da, dann kann der Tod nicht siegen. Liebe bedeutet hier nicht irgendein Gefühl, sondern das Kompositionselement der Subjektivität in jedem Augenblick, da sie sich aktuell zu einer Tat entschließt, das heißt also, ein Prinzip der schöpferischen Aktivität des Menschen, die alle naturgegebene Ursächlichkeit durchbricht. Sie tut, wie Gardavský sagt, einen Schritt über den Fluß der Zeit hinaus.

Man muß sich aber bei all diesen Überlegungen Gardavskýs immer im klaren sein, daß niemals ein Leben über den Tod hinaus angesprochen ist, sondern nur

das Besiegen der Furcht vor dem Tod. Auch für diesen Marxisten bleibt die Gesellschaft das Erste. Das Grundprinzip der Liebe umschließt Möglichkeiten der Tat als Dienstleistung für die Gesellschaft. Nach Gardavský muß der Marxist ertragen, daß das Nichts droht, ja daß es real ist. Angesichts der persönlichen Hoffnungslosigkeit handelt der Marxist in Liebe. Liebe allein garantiert, daß um den Preis der persönlichen Niederlage die Hoffnung für die Gesellschaft aufrechterhalten bleibt. Wie Ernst Bloch könnte Gardavský sagen: „Der kommunistische Held opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung. Sein Karfreitag ist durch keinen Ostersonntag gemildert.“ Aber anders als bei E. Bloch ist hier nicht die Hoffnung das Prinzip, sondern die Liebe. Sie ist es, insofern der Mensch sich zur Fähigkeit durchringt, radikal zu lieben.

Es geht Gardavský insbesondere darum, die Summe der Hoffnungen der Menschheit zu vergrößern durch Einverleibung dessen, was das Individuum in der persönlichen Niederlage des Todes verliert, in die überlebenden, überindividuellen Strukturen durch Taten der Liebe (231).

Vom Totsein wissen wir nichts – Karl Jaspers

Einen ganz anderen Ansatz beim Bedenken des menschlichen Todes nimmt der Existenzphilosoph Karl Jaspers (1883–1969). Der Tod ist für ihn kein systematisches Thema, obwohl er sich ausführlich damit auseinandersetzt. Leitmotiv seiner Überlegungen ist die Einbettung des Todes in die sogenannte Grenzsituation und damit in den Zusammenhang von Scheitern des Menschen und menschlicher Seinserfahrung. Tiefster Ursprung des Philosophierens ist für Jaspers das Bewußtwerden der Grenzsituationen, die eine Änderung des Selbst- und Seinsbewußtseins des Menschen bewirken, näherhin den Grundantrieb des Menschen zu sich selbst kommen lassen, scheiternd den Weg zum Sein zu gewinnen.

Möglicherweise hat Jaspers den Begriff Grenzsituation selbst geprägt. Er meint nicht irgendeine beliebige Situation, auch nicht irgendeine Situation, die sich für den in ihr befindlichen Menschen dramatisch zuspitzt, sondern jene Situation, die den Menschen zur Grenzerfahrung bringt. Die Erfahrung der Grenze ruft den Menschen in die Entscheidung. Mit ihr ist eine Erschütterung des Menschseins gegeben. Das entstehende Grenzbewußtsein ruft den Entschluß wach, den Sprung ins Jenseits der Grenze zu wagen. Ähnlich wie Kants Denken ist auch Jaspers' Philosophie vom Grenzbewußtsein geprägt. Grenze ist ebenso wie bei Kant nicht das Begrenzte, sondern der Antrieb, die Grenze zu durchbrechen in das Angrenzende. Eine Grenze erkennen, heißt, sie überschreiten.

In der Grenzsituation bereit sein zum Scheitern – das ist für Jaspers der mögliche Weg aus der Immanenz zur Transzendenz des Seins. Letztlich ist es eine

Aussage des philosophischen Glaubens. In diesem Glauben gelingt dem Menschen die Erfahrung, daß sich Endlichkeit und Unendlichkeit treffen. Hier kann nichts im mathematischen oder naturwissenschaftlichen Sinn bewiesen werden. Alles hängt ab von der Bereitschaft des Menschen, sich im tiefsten Scheitern der sich darin kündenden Wirklichkeit des Seins zu öffnen. Philosophischer Glaube ist Entscheidungsglaube. Wie Kierkegaard könnte Jaspers sagen: Wer nicht über einen Graben springen will, wird auch dann nicht springen, wenn er eine Sprungmaschine besitzt. Das bedeutet: Nur wer sich für das Sein bereithält in wagem Glauben, wird es erfahren. Dem Christentum wirft Jaspers vor, daß es diesen eigentlichen Glauben und damit auch die Grenzsituation nicht kenne und verwirkliche. Bestes Beispiel ist für Jaspers Jesus Christus selbst. Er scheitert, aber nach Jaspers „wissend, erfüllend, vollendend“. Der philosophische Glaube dagegen – so wird Jaspers nie müde zu sagen – ist der Glaube der tragisch-scheiternden Existenz.

In seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ zählt Jaspers den Tod unter die Grundprobleme des Philosophierens. Voraussetzung für die Erfahrung des Todes als Grenzsituation ist das volle Wissen um ihn, d. h. um das Aufhören des Daseins meiner selbst und der mir liebsten Menschen. Nicht alle Menschen kommen nach Jaspers zur Erfahrung des Todes als Grenzsituation. Mancher stirbt, ohne je gescheitert zu sein. In seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ nennt Jaspers Gruppen von Menschen, die nach seiner Auslegung den Tod als Grenzsituation nicht erfahren haben bzw. nicht erfahren. Es sind dies die primitiven Völker, ferner die Menschen in sogenannten gebundenen Zeiten, d. h. in jenen Zeiten, in denen fertige Todesvorstellungen herrschen, weiterhin die mittelalterlichen Christen, die versinnlichte Unsterblichkeitsvorstellungen besaßen. Insbesondere der Gedanke eines Weiterlebens nach dem Tod vernichtet den Tod als Grenzsituation, indem er ihn als Abschluß in einer endlich vorgestellten Welt versteht.

In seiner „Philosophie“ bringt Jaspers einen weiteren Gedanken hinzu: Der in Kommunikation mit anderen verbundene Mensch wehrt sich zutiefst gegen das Verschwinden des Nächsten. Doch der Tod kann nicht verhindert werden. Jaspers fordert die Abkehr von allen Vertröstungen, damit die Kommunikation mit dem Nächsten scheitern kann. Dann bereitet sich der Scheiternde für das Aufleuchten der unverbrüchlichen Wirklichkeit des Seins. Zwar kann das Sein aufleuchten als die wahre Gegenwart des wahrhaft geliebten Menschen, aber anders als Gabriel Marcel untersucht Jaspers nicht diese Gegenwart, sondern ihr Scheitern, das Scheitern der Kommunikation mit dem geliebten Menschen durch den Tod. Auch hier gilt wie stets bei Jaspers: Das Scheitern ist das Letzte, d. h. das Letzte, das dem menschlichen Selbstsein in bezug zum Sein widerfährt. Es ist zugleich Auftrag, sich dem Sein zu öffnen.

In dem Werk „Von der Wahrheit“ hat Jaspers diesen Gedanken aus anderer

Sicht weitergeführt. Hier spricht er von der Tapferkeit des Sterbenkönnens und vom Ergreifen des Todes in Würde. Antigone – so sagt Jaspers in einer beispielhaften Anschauung – stirbt gern. Aber sie ist „Ausnahme“. „Ausnahmen“ sind jene Menschen, die ihr Selbstsein voll verwirklichen, die es um den Preis des Verlusts einsetzen und im Verlieren gewinnen. Das Gesetz der „Gesetzlosen“ – d. i. der „Ausnahmen“ – ist der Tod. Beispiele sind Kierkegaard, Cäsar, Sokrates und Giordano Bruno. Die Ausnahmen dürfen aber nicht als Vorbilder hingestellt werden. Es gibt keine Regel, den Tod zu bestehen. Das Scheitern ist das Unvertretbarste.

Bereitsein zum Scheitern und Nähe zur Wirklichkeit des Seins sind für Jaspers untrennbar verbunden. Der Mensch muß es wagen, sich selbst vom Sein geschenkt zu werden, ohne eine objektive Sicherheit zu besitzen. Sich öffnen für das Geschenk des Seins – das ist die Antwort des Philosophierenden auf die Tatsache, daß der Tod nicht abzuschaffen ist. Im Jahr 1957 hielt Jaspers einen Rundfunkvortrag unter dem Titel „Unsterblichkeit“. Darin gibt er zu, daß es ihm Scheu einflößt, den Gedanken der Unsterblichkeit ganz fallenzulassen, da die besten und weisesten Menschen an die Unsterblichkeit geglaubt haben. Aber er wendet sich gegen alle bisherigen Versuche, ihn zu deuten. Auch die Idee eines unpersönlichen Weiterlebens in Kind, Werk oder Volk lehnt Jaspers ab. Der Weg zum eigentlichen Sinn des Unsterblichkeitsgedankens geschieht im existentiellen Bedenken, daß Transzendenz, daß Gott ist. Jaspers zitiert sehr häufig den alttestamentlichen Propheten Jeremia: „Daß Gott ist, ist genug.“ Wenn Gott ist, wenn die Transzendenz ist, dann kann der Mensch nicht verloren sein. In der Zeit berührt der Mensch die Ewigkeit des Seins. Unsterblichkeit ist die Erfahrung des Ewigen in der Zeit. „Wir wissen, daß wir sterben werden. Vom Totsein wissen wir nichts.“ Doch der philosophische Glaube sagt: Gott ist.

Im Leben des Todes gewiß – Max Scheler

Ansatzpunkt für die Überlegungen Max Schelers (1874–1928) zum Tod ist die Feststellung, daß der Unsterblichkeitsgedanke im Abendland immer mehr im Schwinden begriffen ist. Auf der Suche nach möglichen Gründen stößt Scheler zunächst auf die Wissenschaften. Doch ihnen kann nicht die Hauptschuld zugeschoben werden. Zwar kann nach Scheler die Wissenschaft – und hier insbesondere die Naturwissenschaft – „Totengräber“ eines religiösen Glaubens sein, insofern sie sich und ihre Methode zum Maßstab jeder Aussage und jeden Seins machen möchte. Aber sie ist nicht die „Todesursache“. Diese Ursache, der eigentliche Grund für das Schwinden des Unsterblichkeitsglaubens und damit zugleich der Grund für das Überschreiten der Naturwissenschaften, denen es eigentlich geziemt, in metaphysischen Fragen Abstinenz zu üben, zur Aussage über ein Nicht-

fortleben des Menschen, liegt im Menschen selbst: Der Mensch schiebt den Gedanken an Sterben und Tod gerade in der heutigen Zeit weit von sich weg. Deutliches Zeichen für die tatsächliche Abschiebung des Todes ist für Scheler die Tatsache, daß der Mensch von heute kein Symbol für den Tod gefunden hat. Der Tod ist nicht fackelsenkender Jüngling, nicht Parse, nicht Gerippe; er ist einfach nicht da. Er kommt nach Scheler für den heutigen Menschen nur als Katastrophe vor. Im tiefsten will der Mensch der Jetztzeit den Tod nicht wahrhaben. Demgegenüber fordert Scheler ein bewußtes Leben des Menschen angesichts seines Todes. Es geht darum, daß der Mensch seines Todes gewiß wird.

Für Scheler ist diese Gewißheit aber nicht identisch mit dem Wissen um das Sterbenmüssen, sondern – tiefer – die „intuitive“ Todesgewißheit aus dem Bewußtsein des Lebens selber. Hier muß beachtet werden, was Scheler im allgemeinen unter Intuition versteht: Er meint damit nicht allein ein plötzliches Auftreten oder eine plötzliche Eingabe. Intuition liegt für Scheler auch dann vor, wenn im mühsamen Hinblick etwas gewonnen wird, das in der Sache selbst liegt. Schelers Frage hinsichtlich des Todes lautet also: Wie ist dem Menschen der Tod intuitiv gewiß? In welcher Erfahrung des Lebens geschieht die intuitive Todesgewißheit? Scheler stellt die Problematik in einer zweifachen Hinsicht dar: Einmal geht es um die Erfahrung von irgendwelchen Lebensäußerungen, zum anderen um die Erfahrung des eigenen Todes im eigenen Leben. Die Frage nach dem Tod ist in beiderlei Hinsicht die Frage nach dem Leben. Das, was in biologischem Sinn Leben genannt wird, stellt sich nach Scheler dar als ein Tatbestand, der auf zwei Weisen erfahren werden kann: auf die Weise der äußeren Wahrnehmung fremden Lebens und auf die Weise des Bewußtseins vom eigenen Leben.

In jedem Lebewesen liegen Tendenzen verborgen, die nach Erfüllung im Draußen drängen. Durch sie spannt sich ein Lebewesen auf bestimmte Ziele hin aus, z. B. durch Nahrungstrieb, Fortpflanzungstrieb und Selbsterhaltungstrieb. Jede Veränderung eines Lebewesens ist zurückzuführen auf eine Tendenz im Lebewesen. Bewegung des Lebewesens ist Tendenzbewegung im Unterschied zur toten Bewegung. Diese Feststellung liegt unserer Unterscheidung von Lebendigem und Totem zugrunde. Ein Lebewesen ohne Tendenzen und ohne Innenzentrum, das die Tendenzen zur Erfüllung bringt, kann nicht sterben. Es kann nur vergehen. Aber das Vergehen eines toten Wesens ist immer nur relativ im Blick des Betrachters. So kann das Gewinnen von Bruchsteinen aus einem Steinbruch als Vergehen des Steinbruchs, doch aber auch als Entstehen von Bruchsteinen gesehen werden. Das Lebewesen dagegen ist ein Wesen, das nur absolut entstehen oder vergehen kann, also ein Wesen, das sterben kann.

Neben diese Weise äußerer Wahrnehmung fremden Lebens stellt Scheler das Bewußtsein eigenen Lebens. Zentrum des Erlebens des eigenen Lebens ist der Leib. Er ist das, das sich durchhält und an dem alle Lebensprozesse vorüberflie-

ßen. Dabei muß man beachten, daß für Scheler der physiologische und der psychologische Lebensprozeß ontologisch und auch phänomenologisch in Strukturgesetz und Rhythmik des Ablaufs streng identisch, aber phänomenal verschieden ist. Physiologische und psychologische Betrachtungsweisen sind zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorgangs. Scheler gibt ein Beispiel: „Sexuelle Erregung kann durch Einnahme gewisser Mittel ebensowohl herbeigeführt werden wie durch unzüchtige Bilder und Lektüren.“ Dementsprechend kann der Leib des Menschen in äußerer und innerer Anschauungsrichtung erfahren werden. Tote Körper sind nur in äußerer Anschauungsrichtung gegeben, während der Leib auch in innerer Anschauung gegeben sein kann. In Relation zu äußerer und innerer Anschauungsrichtung ist der Leib entweder als Leibkörper oder als Leibseele gegeben.

In fünf Schritten versucht Scheler nun zu zeigen, inwieweit im eigenen inneren Erleben des Lebens der Tod immer schon gegeben ist. Der erste Schritt sagt: Jede Phase des Lebensprozesses ist gekennzeichnet durch drei Momente, nämlich durch unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein von etwas, denen drei Akte entsprechen, nämlich unmittelbares Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten. Das Wort „unmittelbar“ bedarf hier einer Erläuterung. Erwarten und Erinnern scheinen zunächst immer nur vermittelt zu sein. Scheler bringt aber ein Bild: Im Betrachten einer von mir früher aufgesuchten Landschaft vor meinem geistigen Auge sehe ich mich in sie eingeschlossen. Ich erinnere mich unmittelbar. Der Gehalt der unmittelbaren Erinnerung ist gegenwärtig – aber eben nicht als Gegenwärtigkeit, sondern als Erinnerung. Aus dieser Art der Gegebenheit des Lebens ergibt sich: Jeder Moment unseres Lebensprozesses ist dadurch gekennzeichnet, daß etwas enteilt und etwas herankommt.

Im zweiten Schritt bedenkt Scheler den Unterschied zwischen objektiver und phänomenaler Zeit. Die objektive Zeit besteht nur als kontinuierliche Sukzession und Reihe, während phänomenale Zeit die unmittelbar erlebte Zeit meint, also das Ineinander der Erlebnisse im Ich, das betreffs Leibkörper den Charakter des Nacheinander- und Außereinanderseins, betreffs Leibseele den Charakter von Gegenwärtigkeit, Vergangenheit und Zukunft gewinnt. In jedem unteilbaren Zeitpunkt ist der Gesamtgehalt von Vergangensein, Zukünftigsein und Gegenwärtigsein: Ein Erlebnis ist nie ganz vorbei. Jedes vergangene Erlebnis ist in gewisser Hinsicht noch unfertig und unbestimmt, solange es nicht alle ihm möglichen Wirksamkeiten entfaltet hat.

Der dritte Schritt schaut auf den Gesamtgehalt und Gesamtumfang des erlebten Lebens. Im Lebensfortschritt wächst die Nachwirksamkeit des Vergangenheitsgehalts, während die Vorwirksamkeit des Gehalts der Zukunft immer mehr abnimmt. Dem Kind liegt die Gegenwart wie eine breite Fläche vor, ohne Sorge um Vergangenes und ohne Druck der vorwirksamen Zukunft. Der Greis lebt im Druck der erlebten Vergangenheit; das Erlebenkönnen ist gering ge-

worden. Das bedeutet: Das Gegenwärtigsein des Lebens wird im Fortlauf des Lebens immer kleiner und kleiner.

Im vierten Schritt schaut Scheler auf den einzelnen Lebensmoment. Aus ihm erhebt er ein besonderes Erleben, das er Erlebnis der Todesrichtung nennt: Das erlebbare Leben wird aufgezehrt durch das gelebte Leben. Der natürliche Tod des Menschen liegt dort, wo es nur noch Erlebtes für den Menschen gibt. Für Scheler handelt es sich hier nicht um ein nachträgliches Beobachten, sondern um ein vermitteltes intuitives Gewisein. Der Mensch gewinnt im Erleben des Lebens die intuitive Gewißheit seines natürlichen Todes.

Der fünfte Schritt unternimmt ein Gedankenexperiment: Ohne intuitive Todesgewißheit würde unsere Zukunft zu einer Linie ohne Ende. Der einzelne Lebensakt würde an Bedeutung verlieren. Aber das widerspricht genau der Lebenserfahrung des Menschen. Denn er erfährt sein Leben als eine in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliederte Lebenseinheit.

Scheler hat damit die intuitive Todesgewißheit des Menschen sowohl für die äußere Erfahrung als auch für das eigene innere Erleben erhellt. Im Leben des Menschen ist der Tod vorausgesetzt. Damit wird der Tod für Scheler eine Verwirklichung der im Menschen liegenden Gegebenheiten. An sich ist er deshalb keine Katastrophe – mag er auch katastrophenartig hereinbrechen. Vielmehr ist er ein Akt des Lebewesens selber, das im Leben des Todes gewiß ist.

Der Tod und die Hoffnung – Gabriel Marcel

Im Alter von vier Jahren hat Gabriel Marcel (1889–1973) seine Mutter verloren. Nicht zuletzt darauf ist es zurückzuführen, daß er immer wieder vom Tod beunruhigt war. Er geht sogar so weit, daß er jede Philosophie, die den Tod nicht bedenkt, als geradewegs ins Nichts führend bezeichnet. Aber es genügt auch nicht, wenn in der Philosophie der Tod als Vernichtung des Menschen oder als Stillstand einer Maschine begriffen wird. Denn dann ist der Gedanke an den Tod eine quälende Vorstellung, die zur völligen Verzweiflung führt. Ein solchermen begriffener Tod bleibt für Marcel ganz in der Ordnung des sogenannten „Habens“. „Haben“ steht im Gegensatz zu „Sein“. Sein und Haben – das ist für Marcel der Gegensatz schlechthin. Haben meint die Welt des Objektiven, also all dessen, was mit objektiv-wissenschaftlichen Methoden erfaßt und angegangen werden kann. Dieser Gegensatz läßt sich auch mit anderen Begriffen Marceles wiedergeben, nämlich Glaube-Wissenschaft, Existenz-Objektivität, Mysterium-Problem, Gegenwart-Gegebenheit.

In der Welt des Habens setzt sich der Mensch ab von seinem Mitmenschen: Ich habe – du nicht. Alles, was gehabt werden kann, ist zu einer bestimmten Aufgabe nutzbar; es hat eine Funktion. In dieser Welt hat der Tod keinen Platz,

da er zu nichts nutze ist. Hier kann er nur begriffen werden als Ausstoßung eines unbrauchbar gewordenen Wesens, als Außerdienststellung. Der Tote erscheint hier als einer, der nichts mehr hat. Nichts haben ist so viel wie nicht sein. Wer nichts hat, ist nichts.

Das eigentliche Bedenken des Todes muß jenseits der Welt des Habens geschehen, in der Ordnung des Seins nämlich. Das Haben wird für Marcel transzendiert in Liebe und Treue. Treue zu einem Menschen besiegt die verfließende Zeit. Sie ist Sieg über die Zeit, damit auch Sieg über die Abwesenheit und so Wurzelgrund der Gegenwart dessen, zu dem Treue geübt wird. Die Liebe schafft diese Gegenwart, sofern sie eine hingebende Liebe ist. Wahre Liebe ist oblativ, sich hingebend, nicht possessiv, nicht besitzenwollend. In seinem Drama „La Chapelle Ardente“ (Die Trauerkapelle) beschreibt Marcel die possessive Liebe. Aline Fortier liebt abgöttisch ihren im Krieg gefallenen Sohn Raymond. Dessen Verlobte Mireille will jetzt Robert Chauteuil heiraten. Aber Aline betrachtet Mireille als Teil des Toten. Sie zwingt Mireille, ihrer Liebe zu Robert zu entsagen. Als Robert bei einem Unglücksfall stirbt, kommt Aline zur Erkenntnis, wie sie wirklich ist: besitzenwollend, possessiv, „besessen“.

Vom genauen Gegenteil handelt „Das Unergründliche“. Edith Lechevallier fühlt sich ihrem toten Schwager Maurice viel tiefer verbunden als ihrem noch lebenden Mann Robert. Die Gegenwart des Toten ist für Edith viel dichter und tiefer als die des Lebenden. „Wenn ich in einer bestimmten Art und Weise an ihn denke, so regt sich in mir ein reicheres, tieferes Leben, von dem ich weiß, daß er daran teilhat. Dieses Leben bin nicht ich. Es ist aber auch nicht er: Wir beide sind es.“ Die oblativ Liebe – so will das Stück „Das Unergründliche“ sagen – gibt die Gegenwart, die kein Wunschbild ist, kein Traum, keine Idee, kein Trugbild, sondern das Du-Bleiben des Du über den Tod hinaus, ein Bleiben in freier Treue.

Die Treue über den Tod hinaus ist von Hoffnung durchwoben. Sie beseitigt alles, was sich zwischen den Liebenden und den geliebten Toten schiebt. Sie zielt auf Wiedervereinigung und ist so eine Erinnerung an das Zukünftige. Als Beispiel führt Marcel eine Mutter an, die hartnäckig auf der Hoffnung besteht, daß sie ihren Sohn wiedersehen wird, obwohl sein Tod durch Zeugen, die die Leiche gesehen haben, beglaubigt ist. Die Hoffnung transzendiert das objektiv Unmögliche. Einem Menschen – so sagt Marcel – dürfen wir nicht das Recht nehmen, zu hoffen, d. h. wider alles zu lieben. Ihre Erfüllung findet die Hoffnung der Mutter in der Gegenwart ihres geliebten Sohnes. Ihr scheinbar sinnloses Hoffen schließt so Gewißheit ein, prophetische Gewißheit in der Gegenwart des geliebten Toten durch die hingebende Liebe.

Liebe ist der eigentliche Maßstab der Gegenwart, nicht Leben oder Tod. Wo keine Liebe ist, da ist auch niemand gegenwärtig, ob er lebt oder ob er gestorben ist. Ohne Liebe versänke die Welt im Tod, auch wenn es ein immerwährendes

Leben in dieser Welt gäbe. „Ich kann nicht lieben, ohne die Unsterblichkeit dessen anzunehmen, den ich liebe.“ Wer alle Ketten des Besitzenwollens abgelegt hat, erfährt die „göttliche Leichtigkeit eines Lebens in der Hoffnung“. In der Hoffnung leben – das bedeutet, in den Stunden der Dunkelheit dem treu zu bleiben, was in der oblativen Liebe erfahren wurde. Echte Hoffnung ist eine Spur der Unsterblichkeit in unserer Welt. Umgekehrt gilt dann: Eine Welt ohne Tod wäre eine Welt, in der die Hoffnung nur als Larve existieren würde. Nicht umsonst sind in vielen Bühnenwerken Marceles die Toten die eigentlichen Hauptgestalten. Man muß noch weiter sagen: Die eigentliche Gemeinschaft der Liebe vollzieht sich erst dann, wenn der Tod des geliebten Menschen vorweggenommen wird. Am Ende von „Le Monde Cassé“ (Die zerbrochene Welt) sagt Laurent Chesnay zu seiner Frau Christiane: „Oh, es ist, als ob Du mir nach Deinem Tod wieder geschenkt würdest.“ Und Christiane antwortet ihm: „Ich will von nun an versuchen, dieses Wortes würdig zu sein.“

Überblick

Vier ganz unterschiedliche Auffassungen über den Tod haben wir vorgestellt. Jeder hat auf seine Weise zum Tod Stellung bezogen. Aber es gibt auch Gemeinsamkeiten. Für Gardavský und Marcel ist Liebe das Schlüsselwort, obwohl nur Marcel von Unsterblichkeit spricht. Gemeinsam ist jedenfalls allen vier der Versuch, dem Menschen eine Hilfe zu geben, mit dem Tod zu leben. Keiner will Unsterblichkeit beweisen. Die Ausführungen dieser vier Denker sind gewiß nicht unproblematisch. So könnte man an G. Marcel die kritische Frage stellen: Gelingt der Sieg über den Tod durch Hoffnung und Liebe? Liegt vielleicht ein Wunschdenken vor, das sich mit dem Tod des geliebten Menschen nicht abfinden kann? Die gleiche Frage betrifft auch V. Gardavský: Gelingt es in der Tat dem Tod den Stachel zu nehmen durch ein intensives Leben der mitmenschlichen Beziehungen? Tritt nicht gerade dann die Tragik des Todes ins volle Licht? Liegt vielleicht hier nicht ein grandioser Versuch vor, der Realität des Todes, der zugleich das eigene Denk- und Gesellschaftssystem gefährdet, aus dem Weg zu gehen? Für K. Jaspers gilt – wie viele seiner Kritiker angemerkt haben –, daß er jeden Beweis für seine Thesen schuldig bleibt, scheiternd werde das Sein erfahren. In seinem Denken fehlt zudem – wie auch bei G. Marcel – die Berücksichtigung der Tatsache, daß der Mensch ein Gesellschaftswesen ist. Am unproblematischsten scheint M. Scheler zu sein. Es geht ihm nur um den Aufweis, daß im Leben der Mensch des Todes gewiß ist und daß im Leben der Tod vorausgesetzt ist. Aber auch hier muß man kritisch fragen: Bringt dieser Aufweis nicht eigentlich etwas zwar Bedrückendes, aber doch Selbstverständliches zutage?

Den Christen stellt V. Gardavský vor die eindringliche Frage, wieweit er es vermag, im Glauben an den Gott, der die Toten ins Sein ruft, so zu leben, daß in seiner Tat der Liebe die Kraft dessen aufleuchtet, der die Liebe ist. Im Dialog mit diesem Marxisten muß deutlich werden, daß christliche Hoffnung mehr bedeutet als „Die Sache Jesu geht weiter“, aber ebenso, daß die Sache Jesu in Taten der Liebe weitergehen muß. Gardavskýs Denken über den Tod ist für den Christen die Besinnung darüber, inwieweit im christlichen Leben und allgemein in dieser Welt Spuren zu finden sind, die eine Erfahrung des Geheimnisses Gott ermöglichen. Lehrt nicht Gardavský, daß der Tod bzw. seine Bewältigung durch Taten der Liebe in der mitmenschlichen Begegnung eine solche Spur sein könnte?

Die gleiche Wirklichkeit, die bei Gardavský Anstoß zur Tat der Liebe für die Gesellschaft wird, ist für Jaspers Anstoß zu wagem Glauben, daß Transzendenz ist. Der Tod stellt jeden vor die Frage nach Sein oder Nichtsein nicht bloß des eigenen Seins, sondern des Seins überhaupt. Wenn der Philosoph auf die Nichtabschaffbarkeit des Todes mit dem Sichöffnen auf das Geschenk des Seins antwortet, um wieviel mehr muß der Christ sich angesichts des Todes dem Geschenk des transzendenten Gottes öffnen. Bei Jaspers geschieht es auf dem Hintergrund des Scheiterns und der Grenzsituation. Wenn auch der Christ andere Erschließungssituationen für Gott weiß, so bewährt sich doch auch seine Gotteserfahrung und sein Gottesglaube erst letztlich im Scheitern. Christsein – so lehrt uns Jaspers – muß auch heißen, der Unheilssituation des Todes im wagem Glauben standhalten zu können. Es fragt sich daher, ob es gut war und ist, die Rede vom Jammertal der Erde, wie sie in manchen Kirchenliedern anzutreffen ist, so schnell zu vergessen und beiseite zu schieben, wie es manchmal geschehen ist. Zum mindesten steckt in der Erkenntnis, die eine solche Rede zur Sprache bringt, eine – wenn auch gewiß nicht zwingende – mögliche Gotteserfahrung. Der Tod ist diese ausgezeichnete Möglichkeit. Anders gesagt: Der Christ darf nie die Schrecklichkeit des Todes vergessen, wenn er von der Überwindung der Todessituation durch Tod und Auferstehung Christi spricht.

Noch verschärft wird diese Überlegung durch Schellers Einsichten von der Gegenwart des Todes und der intuitiven Todesgewißheit. Von Schellers und von Jaspers' Darlegung her wird nicht das Phänomen des Sterbens erhellbar. Das ist sicher ein Mangel. Aber andererseits vermag die von Scheler aufgezeigte Immanenz des Todes im Leben in Verbindung mit dem von Jaspers aufgewiesenen Zusammenhang von Scheitern und Seinserfahrung zu einer auch für den Christen wichtigen Sicht führen. Vielleicht sollte aber vorsichtiger formuliert werden: Die christliche Sicht des Todes kann vertieft werden: Im Leben, in jedem Augenblick ist Todeserfahrung möglich. Denn immer stirbt der Mensch, solange er lebt. Das bedeutet dann aber: Jede Lebenserfahrung ist mögliche Gotteserfahrung.

Auch bei Marcel läßt sich sagen: Der Tod gehört zum Leben hinzu. Aber – und das ist das Spezifikum Marcel's, obwohl er sich hier mit Gardavský berührt – dieser Zusammenhang wird im personalen und zwischenmenschlichen Bereich sichtbar. Insofern stellt Marcel zwar keine Fortführung der Gedanken Scheler's dar. Aber er ist doch eine Ergänzung. Bei Marcel wird der Tod zum personal verstandenen Tod, wenn auch nicht der eigene Tod, sondern der Tod des geliebten Nächsten. Das Scheitern, von dem bei Jaspers die Rede ist, wird hier im personalen Bereich erfahren und überwunden. Damit deutet sich für die christliche Rede vom Tod eine Möglichkeit an, dem Bedrückenden des Todes zu entinnen, ohne die Schrecklichkeit zu unterschlagen. Der Tod ist eine ausgezeichnete Möglichkeit personaler Hinwendung zum Nächsten und zum Du Gottes. Das göttliche Du, die Transzendenz aller personalen Erfahrungen des Menschen, ereignet sich – wie wir mit Scheler weiterfahren können – im Leben des Menschen. Die intuitive Todesgewißheit mitten im Leben des Menschen bewährt sich bei Marcel in der personalen Hinwendung. Marcel ist sicher der „christlichste“ der hier vorgestellten Denker. Man wird sich sicher oft fragen müssen, ob und inwieweit überhaupt noch Philosophie vorliegt. Marcel selbst nennt sein Denken ein philosophisches. Auf jeden Fall ist der christliche Glaube die geschichtliche Voraussetzung seines Denkens. Nur deshalb kann er davon sprechen, daß das Sein den Menschen begrüßt. Hinter dem menschlichen Du steht das göttliche Du. Letzter tragender Grund der Hoffnung angesichts des Todes ist und bleibt für Marcel Gott – ob er es ausspricht oder nicht. Darin trifft er sich mit Jaspers, der von einer ganz anderen Seite herkommt, nämlich vom Scheitern.

In einem allgemeinen Überblick lassen sich Bedeutung und gegenseitige Ergänzung der vier behandelten Philosophien zusammenfassen: Gardavský zeigt, wie der Tod des Menschen, dieses Erschütterndste des Menschenlebens, zu positiven Taten der Liebe in mitmenschlicher Begegnung führen kann. Das wird von Jaspers insofern korrigiert, als dieser das Erschütterndste in seiner Erschütterung bedenkt, also noch weniger als Gardavský vor der Realität des Todes flieht. Der Tod ist eine Grenzsituation, die zur Erfahrung führt: Daß Gott ist, ist genug. Scheler lehrt, daß dann darin eine Einseitigkeit liegt, wenn nur auf eine bestimmte Situation geschaut wird. Immer ist diese „Situation“. Die Situation des Menschseins besteht darin, intuitiv des Todes gewiß zu sein. Alle Vernebelungsversuche helfen nichts. Marcel spricht wie Gardavský von der Liebe, wie Jaspers von Gott. Aber er hebt das Reden vom Tod und das Erfahren des Todes in die personale Sphäre.

Diese vier Philosophen vertreten unterschiedliche Richtungen. Aus je ihrer Sicht beziehen sie zur Realität des Todes Stellung. Sie sind in vielerlei Hinsicht einseitig und der Ergänzung bedürftig. Aber dennoch kann eine Beschäftigung mit ihrem Denken dem Christen, dessen Glauben in einem anderen Grund ver-

ankert ist, helfen, seinen Glauben angesichts der Todeswirklichkeit besser zu artikulieren. Nach katholischem Glaubensverständnis stehen natürliche und übernatürliche Offenbarung nicht beziehungslos nebeneinander. Das bedeutet für Theologie und Glaube: Sie bedürfen der Philosophie, wie immer auch diese aussehen mag. Allgemeiner und im Hinblick auf unsere Thematik formuliert gilt: Der Christ muß hinhören auf das, was Menschen aus sich heraus zur Thematik des Todes sagen, denn Gottes Offenbarung ist nicht ein Mirakel, das den Menschen überwältigt, sondern braucht Verstehen von seiten des Menschen. Eine Hilfe dazu gibt das philosophische Denkbemühen.

Die hier vorgestellten Philosophen sind gewiß nicht gegenwärtig in aller Munde. In der heutigen Philosophie zählen andere Namen und Ansätze. Aber vielleicht sind sie abseits aller Gegenwartstendenzen dennoch Einladungen für den Christen, sich seines anders gegründeten Glaubens mit ihrer Hilfe und im Weiterdenken ihrer Anregungen verantwortlich zu vergewissern.

Literatur: V. Gardavský, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus (München 1968; daraus alle Zitate); Hoffnung aus der Skepsis (München 1970). – K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie (Berlin 1965); Psychologie der Weltanschauung (Berlin 1971); Philosophie, Bd. 1–3 (Berlin 1956); Von der Wahrheit (München 1958); Philosophie und Welt (München 1963) 148–155; zu Jaspers vgl. H. Pfeiffer, Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers' (Trier 1975). – M. Scheler, Tod und Fortleben, in: Ges. Werke, Bd. 10 (Bern 1957) 9–64; vgl. dazu E. Ströker, Der Tod im Denken Max Schelers, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, hrsg. v. P. Good (Bern 1975) 199–213. – G. Marcel, Homo Viator (Paris 1963); Gegenwart und Unsterblichkeit (Frankfurt 1961); Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit (Frankfurt 1964); Schauspiele, Bd. 1–2 (Nürnberg o. J.); vgl. dazu H. Pfeiffer, Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen, in: Trierer Theol. Zschr. 86 (1977) 262–278.