

Leben angesichts des Todes

Philosophische Vorüberlegungen

Von Gerd Haeffner

Jüngst ist in Frankreich eine Gesellschaft für Thanatologie gegründet worden. Man hat damit den Kreis der Gelehrten Gesellschaften, der bislang vielerlei und dabei auch mancherlei Kurioses, so etwas Makabres aber noch nicht umfaßt hatte, wesentlich bereichert: um eine Todes-Akademie. Ob dabei viel Neues herauskommen wird? Es wäre schon ein sehr schöner Erfolg, wenn wir dadurch besser angeleitet würden, das Alte, scheinbar längst Bekannte besser zu begreifen: daß wir sterblich sind bis in die letzte Faser unseres Lebens und daß wir unter der uns ehrenden Notwendigkeit stehen, dazu Stellung zu nehmen.

I

Der Mensch ist das einzige Wesen, das weiß, daß es sterben muß. Das Sterben-Müssen selbst ist nichts, was nur ihm eigen wäre, denn auch die Tiere und Pflanzen müssen vergehen. Freilich ist die Sterblichkeit des Menschen von anderer Art als die der Tiere und Pflanzen. Denn das Subjekt, das der Notwendigkeit des Todes unterworfen ist, und das Subjekt, das von dieser Notwendigkeit weiß, ist ein und dasselbe.

Wenn ein Mensch stirbt, dann zerfällt nicht nur ein Organismus, zu dessen zahlreichen Funktionen unter anderem auch so etwas wie »Wissen« gehört, sondern dann endet das konkrete Dasein einer einmaligen, eine Welt auf ihre Weise in sich versammelnden Person. Zwar kann auch der Mensch als ein Organismus angesehen werden, insofern sein Leib in vieler Hinsicht die Struktur und Funktionsweise, die Entstehung und den Verfall eines Tierleibes teilt. Es stirbt aber nicht ein Leib, sondern das Subjekt eines Leibes. Ein Tier aber ist von ganz anderer Subjekthaftigkeit als ein Mensch. Somit ist auch die Sterblichkeit eines Menschen von anderer Art als die eines Tieres.

»Sterben« kann überhaupt nur ein Wesen, das irgendwie subjektartig ist: also zum Beispiel nicht ein Auto oder ein Felsblock, wohl aber schon eine Pflanze und – noch deutlicher – ein Tier. Die Subjekthaftigkeit des Tieres erweist sich in einer gewissen Zentriertheit in sich, die sich darin äußert, daß anderes sowohl wie das Tier selbst für es gegenwärtig werden können: es gibt *für* das Tier Feinde, »Freßbares«, »Schutzgebendes«, »Unterwerfung Forderndes«, »sexuell Anziehendes«; und es ist sich in den Empfindungen des

Schmerzes und der Lust, der Furcht und der Triebunruhe gegeben. Sowohl die Gegebenheit von anderem für das einzelne Tier wie die Gegebenheit des Tieres selbst für sich selbst bleiben jedoch unvollendet, gewissermaßen gehemmt. Der Rückbezug des Tieres auf sich selbst wird durchkreuzt durch die Übermächtigkeit des Lebens der Art und Gattung, die es nicht erlaubt, daß das einzelne Tier zu einem Zweck-an-sich wird, sondern die diese von vornherein unter ein Gesetz gestellt hat, nach dem sich das Gezeugtsein und das Zeugen, das Leben und das Verschwinden die Waage halten. Weil das einzelne Tier seiner Art gegenüber in keinerlei Distanz treten kann, deshalb ist ihm – wenn man so reden kann – sein Todesschicksal die natürlichste Sache von der Welt. Weil sein Subjektsein Funktion des allgemeinen, wengleich nur in einzelnen Subjekten realen Gattungslebens ist, hat das Tier kein eigentliches Selbst und damit kein eigentliches Selbstbewußtsein und damit kein Bewußtsein seiner Sterblichkeit.

Anders der Mensch: er kann sich auf anderes als auf es selbst beziehen, es nicht nur unter dem Gesetz seiner eigenen Lebenserhaltung, -steigerung und -fortpflanzung gebrauchen. Die Fähigkeit liegt in der Tatsache begründet, daß sich der Mensch selbst so sehr zugeeignet ist, daß er sich selbst entscheiden kann, was er als den Sinn seines Lebens (und somit aller Produkte, Begegnungen, Widerfahrnisse) ansetzen will. Damit ist eine Distanz zwischen seinem Sein und seinem Ich gegeben, deren Konsequenz die Möglichkeit ist, mich selbst zu erkennen und mich mir selbst gegenüber so oder so zu entscheiden. Zwar werde ich auf diese Weise einer Reihe von Grundzügen des menschlichen Seins – überhaupt und meines eigenen im besonderen – innwerden, denen gegenüber ich nicht in dem Sinne frei bin, daß ich sie ändern könnte. Doch sind diese unveränderlichen Züge meines Seins meiner freien Stellungnahme nicht schlechthin entzogen: ich kann zu dem, was ich unausweichlich bin, Ja oder Nein sagen –, dies aber natürlich nicht in unvermittelter Weise, sondern so, daß dieses Ja oder dieses Nein der eigentliche Motor meiner Entscheidungen in jenen Bereichen des Veränderlichen ist, in denen ich mich ebensowohl für diese wie jene Sache einsetzen kann. Eine solche Grundbestimmung meines Seins, der gegenüber ich Ja oder Nein sagen muß, ist die Sterblichkeit.

Vor die Wahl, ein sterbliches oder ein unsterbliches Wesen werden zu wollen, bin ich nie gestellt worden; ich finde mich ebenso ungefragt als sterbliches Wesen vor wie ein freies¹. Meine Sterblichkeit ist also einerseits ein unverrückbares Gesetz meines Seins, andererseits aber nicht eine bloß objektive Tat-

¹ Es ist übrigens bemerkenswert, daß das Bewußtsein der Einmaligkeit des Individuums, das im Innwerden seiner als Freiheit beruht, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie jedes einzelnen eng verbunden auftritt mit einem ersten scharfen Bewußtsein der Sterblichkeit; denn erst jetzt, durch die Loslösung vom Mutterleib der Gruppe oder der Eltern, konturiert sich deutlich das Subjekt, das dem Tod nicht ausweichen kann.

sache, sondern zugleich eine permanente Frage an meine Freiheit: Warum muß ich mich als sterbliches Wesen akzeptieren? Gibt es nicht doch einen Ausweg? Oder wenn nicht: wie soll ich denn so etwas hinnehmen?

Das Sterben-Müssen ist also eines der fundamentalen Existenzprobleme. Es ähnelt dem anderen, gerade angedeuteten, daß ich – von der Zeugung angefangen über alle Stufen der physischen, psychischen und sittlichen Entwicklung bis zum heutigen Tag, an dem ich mir selbst fraglich geworden bin – mir selbst zugeeignet oder aufgebürdet worden bin als jemand, der, seines eigenen Grundes nicht mächtig, nun frei zu sein hat. Hier wie da wird über mich verfügt in jener Tiefe, aus der meine Selbstverfügung erst aufsteigt. Dem Stolz ist dies ungefragt-Verfügt-sein in beiden Fällen gleichermaßen unerträglich. Die gesunde, demütige Selbstbejahung des Geschöpfes findet dagegen in der Grundlosigkeit seines Daseins Grund zu Freude und Dank, wandelt sich aber zum Protestschrei oder zur Stummheit bitterer Resignation angesichts des Widersinnigen, daß ich, der ich doch zum *Sein* bestimmt schien, mir wieder Stück für Stück – in meiner Gesundheit, meinen Freunden, meiner Heimat und schließlich ganz – genommen werde. Das Sterben-Müssen – *en détail* oder *en bloc* – ist etwas rein Negatives, der Sieg des Nichts über das Sein; und doch läßt es sich nicht aus unserem Sein austreiben. Die Erfahrung der Sterblichkeit scheint unser Leben als absurde Konstruktion zu erweisen; seine Verheißungen als Betrug. Muß nicht jeder, der, statt den Tod zu verdrängen, den Mut zur Wahrheit aufbringt, sich die Überlegung zu eigen machen, die Simone de Beauvoir an das Ende ihrer Memoiren gesetzt hat?

»Manchmal ist mir der Gedanke, mich in nichts aufzulösen, genauso abscheulich wie früher. Voller Melancholie denke ich an all die Bücher, die ich gelesen, an all die Orte, die ich besucht habe, an das Wissen, das ich angehäuft habe und das nicht mehr da sein wird. All die Musik, die ganze Malerei, die ganze Kultur, so viele menschlichen Beziehungen: plötzlich bleibt nichts mehr . . . Dieses einmalige Ganze meiner persönlichen Erfahrungen mit ihrer inneren Konsequenz und ihren Zufällen: die Pekinger Oper, die Stierkampfarena von Huelva, die hellen Leningrader Nächte, das Geläut der Glocken bei der Befreiung . . . – all das wird niemals wieder auferstehen . . . Nichts wird stattgefunden haben. Ich sehe die Haselstrauchhecke vor mir, durch die der Wind fuhr, und höre die Versprechungen, mit denen ich (als 16jähriges Mädchen) mein Herz berauschte, als ich dieses mein Leben, das wie eine Goldmine mir zu Füßen lag, betrachtete. Sie wurden erfüllt. Aber wenn ich jetzt einen ungläubigen Blick zurück auf dieses leichtgläubige Mädchen werfe, dann entdecke ich voller Bestürzung, wie sehr ich geprellt worden bin.«²

² Simone de Beauvoir, *La force des choses*, dt.: *Der Lauf der Dinge*. Hamburg 1970, S. 622 f. – Ein Text von präziser Christlichkeit –, wenn man ihn gegen den Strich liest.

II

Vielleicht liegt es an unseren übertriebenen Erwartungen, daß wir von der oft so flachen Intensität und von der unausweichlichen Begrenztheit des Lebens enttäuscht sind. Vielleicht müssen wir uns eben damit abfinden, an jenem bescheidenen Maß Genüge zu finden, das uns zudedacht ist. Vielleicht ist jeder Versuch, trotz allem auf ein unendliches Leben zu hoffen, Torheit und Überhebung, der von den rechtmäßigen, ihr Privileg eifersüchtig wahren Inhabern des ewigen Lebens, den Göttern, gerächt wird. So jedenfalls lehrt die antike Weisheit, exemplarisch in der Rede einer halbgöttlichen Schenkin, bei der der babylonische Sagenheld Gilgamesch auf der Weltenreise zum Kräutlein »Unsterblichkeit« einkehrt:

»Gilgamesch, wohin läufst du?
 Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
 Als die Götter die Menschheit erschufen,
 teilten den Tod sie der Menschheit zu,
 nahmen das Leben für sich in die Hand.
 Du, Gilgamesch, dein Bauch sei voll,
 Vergnügen magst du dich Tag und Nacht!
 Feiere täglich ein Freudenfest!
 Tanz' und spiel' bei Tag und Nacht!
 Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
 mit Wasser sollst du gebadet sein!
 Schau den Kleinen an deiner Hand,
 die Gattin freu' sich auf deinem Schoß!
 Solcher Art ist das Los der Menschen!«³

Der Tod ist für uns eine unübersteigbare, kalt abweisende Mauer. Jeder Versuch, sie zu übersteigen, macht uns unsere Ohnmacht dieser Macht gegenüber nur noch deutlicher. Gerade aus diesem unheilbaren Unvermögen heraus aber tritt das Diesseits in all seiner köstlichen, wenn auch da noch innerlich endlich bleibenden Fülle als der uns zugewiesene Bereich hervor. Diese Einsicht der antiken Weisheitslehrer kann auch für uns noch seinen guten Sinn haben. Zwar steht der heutige Mensch weniger in der Gefahr, ernsthaft auf eine endlose Verlängerung seines Lebens zu hoffen –, dafür aber um so mehr in der Versuchung, *in* der ihm überlassenen begrenzten Lebensmöglichkeit doch noch die ersehnte Unendlichkeit zu erhaschen. Die beiden Wege, die er dazu einschlagen kann, sind einander entgegengesetzt und eben dadurch als

³ X. Tafel, III 1-14; zitiert nach der Übersetzung von Schott und v. Soden. Stuttgart 1958.

die dialektisch zusammengehörigen Aktualisierungen ein und desselben Grundprinzips erkennbar.

Die Überlegung, die am Anfang des einen der beiden Wege steht, spricht sich etwa so aus: Wenn das Leben schon so kurz ist und mit seinen Reichtümern geizt, so will ich, zusammenraffend, alles auf eine Karte setzend, wenigstens einen einzigen Augenblick lang die Höhen und Tiefen, das Erhabenste und das Niedrigste des Lebens voll durchlebt haben: ohne alle Distanz, ohne Rückhalt, ohne Netz, kein anderes Gesetz über mir feiernd als das des Dionysos, der heute sich rauschhaft mit dem Unendlichen eins weiß und den das Gestern und Morgen nicht schert. Einmal ganz da sein – das ist Alles; allein um dieses Augenblicks willen lohnt sich das Leben; alles andere ist Dumpfheit des Duldens, herdenhaftes Sichlebenlassen. Kann dieser Lebensentwurf sein Ziel – eine Verewigung der Zeit in dieser selbst – erreichen? Wird ein Mensch, der diesem Ziel nachjagt, nicht selbst das wenig Schöne, das er verachtungsvoll als Hungerlohn zurückgewiesen hatte, verlieren, ohne das erhoffte größere Gut gewinnen zu können? Denn aus Furcht, irgendetwas auszulassen, wird er ruhelos von einem Glück zum anderen hasten, unfähig, bei irgendeinem wirklich zu verweilen und so eine tiefgehende Befriedigung seines Verlangens zu finden. Bald werden ihn nur noch massivere, entlegene, perwersere Erfahrungen locken, die ihn immer ausgebrannter und leerer zurücklassen. So wird das absolute Ja zur Endlichkeit, das dieser ihre unendlichen Schätze entlocken sollte, über kurz oder lang umschlagen in den Haß auf diese endliche Wirklichkeit und zu allererst auf sich selbst. Das Spielzeug, das den Erwartungen nicht entsprach, wird weggeworfen. Der, dem ein Stück jener Unendlichkeit, die er verwahrt, entrissen werden sollte, reißt vorzeitig nun auch das endliche Sein und Glück an sich: der Tod.

Aus dieser Erfahrung (an anderen) klug geworden, schlägt der »Philosoph« den entgegengesetzten Weg ein. Aber er kann sich nicht einfach mit der Endlichkeit abfinden. Weiß er doch, daß die Unendlichkeit, wenn irgendwo, jedenfalls nicht im Endlichen selbst verschlossen liegt, so daß sie sich in der maßlosen Bejahungen des Endlichen als solchen erschlosse. Er zieht daraus die Konsequenz, daß das wahre Leben nur dann zu finden und zu bewahren ist, wenn er sich dem Endlichen möglichst wenig ausliefert, sondern vielmehr seine Würde als geistiges und damit zuinnerst autarkes Wesen in stolzer Einsamkeit gegen jene Tendenzen verteidigt, die den Menschen in die Vielheit und Zerbrechlichkeit der Güter dieser Welt verstricken. In großartiger Klarheit hat der stoische Philosoph Epiktet diese Haltung empfohlen: »Bei allem, was dein Herz erfreut, vergiß nicht, dir zu sagen, was es eigentlich ist! Fange dabei bei den unscheinbarsten Dingen an: wenn dir zum Beispiel ein Topf teuer ist, so denke dir dabei ›Eigentlich ist es ja bloß ein Topf, an dem ich hänge‹, und falls er dann zerbricht, wirst du dich nicht aufregen. So auch, wenn du deine Frau oder dein Kind umarmst: Denke dir, daß es ja bloß

sterbliche Menschenwesen sind, die du da umarmst –, und du wirst nicht aus der Fassung geraten, wenn du sie verlierst.«⁴

Diese Haltung, die wegen ihrer Ähnlichkeit zum Paulinischen »Haben als hätte man nicht« (1 Kor 7, 29) auch Christen verführen konnte und kann, bietet dem Tod zwar eine wesentlich geringere Angriffsfläche als die ihr entgegengesetzte Einstellung –, dies aber nur darum, weil sie nicht mehr wagt zu leben und so von vorneherein vor der Macht des Todes, der mitten im Endlichen sitzt, kapituliert hat. Wer aus Furcht vor dem Tod – dem Tod, der uns unmittelbar oder in der Gestalt des Todes eines Menschen, den wir liebten, trifft – wer aus solcher Furcht kein endliches Wesen mehr zu lieben vermag, der ist schon zu Lebzeiten nur ein Schatten dessen, der er sein könnte und sollte: ein abstraktes, leeres, einsames Ich.

Jeder Versuch, der unerbittlichen Majestät des Todes Angesichts zu widerstehen und das Maß, das uns Sterblichen zugemessen ist, auf die eine oder auf die andere Seite hin zu überschreiten, entkommt dem Gesetz der Endlichkeit nicht nur nicht, sondern beschwört es nur noch einmal herauf: in der Form eines metaphysischen Straf-Gesetzes. Damit scheint die älteste Lebensweisheit des Gilgamesch-Epos rechtzubehalten: Reichtum und Fülle jenes Maßes an Leben, das den Menschen zugesprochen ist, erschließen sich nur dem, der die Endlichkeit dieser Positivität annimmt in einem einfachen, nicht durch die verzweifelte Negation des Todes vermittelten Ja.

Wie aber soll uns dieses einfache – aber offensichtlich so schwer zu findende – Ja möglich werden? Gewiß nicht dadurch, daß wir den Tod verdrängen oder ihn gar zu etwas Positivem umdeuten; denn, abgesehen von der Selbsttäuschung, die wir damit begingen, ergäbe sich daraus ja gerade nicht das einfache, sondern eben jenes durch die Negation der Wahrheit des Todes herkommende und ihm so von vornherein verfallene Ja. Also vielleicht so, daß wir uns der Endlichkeit von allem zwar sehr wohl bewußt sind, daß wir unser Handeln und Lieben aber nicht davon, sondern allein von der Positivität des endlichen Seienden her bestimmen lassen, gleich als werde diese Positivität zuinnerst von keiner Negativität berührt.

Der Gedanke mutet einigermaßen seltsam an. Und doch ist er dem Leben nicht fremd, wie Gabriel Marcel in seinem Drama »Le mort de demain« (Der Tote von morgen) gezeigt hat.

Ein französischer Soldat bekommt während des fürchterlichen Stellungskriegs um Verdun (1917) einige Tage Heimaturlaub; da er wieder nach Verdun zurückkehren muß, wissen alle, daß dies mit größter Wahrscheinlichkeit sein letzter Besuch daheim sein wird. Auch seine Frau weiß es, und als er vor der Abreise ihre eheliche Umarmung sucht, verweigert sie sich ihm: es kommt ihr wie ein Sakrileg vor, mit jemandem zu schlafen, der morgen tot sein wird.

⁴ Manuale, 3.

Ihr Bruder, der davon erfahren hat, macht ihr aber Vorwürfe: »Jeanne, du opferst den, der heute lebt, dem, der morgen tot sein wird. Dieser vorweggenommene Totenkult, den du ihm weihst, macht es dir unmöglich, einen Menschen aus Fleisch und Blut, der nach dir verlangt, glücklich zu machen. Und warum? Nicht etwa deshalb, weil du dich so auf eine etwas weniger bittere Witwenschaft vorbereiten möchtest? Jeanne, glaube mir, diese Voraussicht ist Verrat. Jemanden lieben, das heißt, ihm sagen: du, du wirst nicht sterben.«⁵

Dieses »du wirst nicht sterben« wird von den Tatsachen falsifiziert werden; das läßt sich schon in dem Augenblick voraussehen, in dem es gesprochen wird. Von daher gesehen, handelt es sich also um eine bewußte Selbsttäuschung. Andererseits ist es wirklich so, daß der Liebende das Recht und die Pflicht hat, auf die geringe Chance zu bauen, daß der geliebte Mensch nicht untergeht; das Gegenteil wäre Verrat, nämlich Einwilligung in das Verschwinden dessen, den man zu lieben vorgibt –, Konspiration mit dem anonymen Schicksal, das sich in Wahrscheinlichkeiten und Tatsachen auswirkt, gegen jenes fragile Wesen, das auf meine Solidarität hofft. Die Ebene der Tatsachen ist nicht mit der Ebene der Treue versöhnbar. »Du wirst nicht sterben«, als Voraussage eines Faktums verstanden, kann der Falschheit überführt werden; »Du wirst nicht sterben«, als Ausdruck der Liebe, bleibt auch dann ein erhabenes, ein zutiefst berechtigtes Wort, wenn der so Angeredete nicht mehr heimkommt.

Dies »Du wirst nicht sterben« – und damit auch jene Liebe, die so spricht – ist freilich dann nicht möglich, wenn das Endliche mit dem Faktischen ganz und gar zusammenfällt, wenn es nicht in irgendeiner Dimension *wahr* ist, daß der geliebte Mensch auch dann nicht vollkommen gestorben ist, wenn ihn der Tod eingeholt hat, und daß heißt: wenn er nicht auch schon in seiner irdischen Endlichkeit – gerade *in* ihr – über die rein negativ konzipierte Begrenztheit hinaus aus der Offenheit des Unendlichen heraus in diese hinein existierte. Und dies wiederum ist nur dann möglich, wenn das unendliche positive Sein Gottes selbst seine Positivität nicht aus der Zurückstoßung des Endlichen in seine Endlichkeit hat, das heißt, wenn Gott nicht neidisch ist, sondern alles Endliche, das er aus reiner Liebe ins Sein gerufen hat, so mit seiner eigenen, dem Endlichen selbst freilich unverfügbaren Lebenskraft erfüllt, daß die abweisende Mauer des Todes Risse bekommt, durch die ein Licht bricht, das das Herz der Endlichkeit in Hoffnung aufleuchten läßt.

Wenn wir *darauf* bauen dürfen – und nur dann –, werden die Verheißungen, mit denen das Leben junge Menschen lockt, nicht bloße Vorspiegelungen von Unmöglichem sein, die sich auch dann als Betrug erweisen, wenn

⁵ Le mort de demain, acte II, scène 6. Das berühmte Wort lautet: »Aimer un être, c'est lui dire: Toi, tu ne mourras pas!« Vgl. auch G. Marcel, *Présence et immortalité*. Paris 1959, S. 243–262, dt.: *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt 1961, S. 283–306.

jemand, wie man so sagt, alles bekommen hat, was er sich nur wünschen konnte –, von einem an Entbehrungen und Erniedrigungen reichen Dasein ganz zu schweigen.

Wenn wir darauf bauen können, dann dürfen wir inmitten aller Endlichkeit und Sterblichkeit so leben und lieben, *etsi mors non daretur*⁶.

⁶ Bekannt ist die Episode von Franz Xaver, der gerade Ball spielte, als ihn jemand fragte, was er wohl täte, wenn er wüßte, daß nach einer Stunde die Zeit seines Lebens abgelaufen sei; er antwortete, daß er ruhig weiter spielen würde. Im Hintergrund dieser Geschichte steht eine Überzeugung, die sich in Texten wie Röm 8, 2.31 f., 38 f., 1 Kor 3, 21–23 oder Hebr 2, 14 f. ausspricht.