

Leben, Tod und Todestranszendenz

Von Georg Scherer

Vorüberlegungen zum Begriff des Lebens

Das menschliche Leben erscheint in all seinen Dimensionen als vom Horizont des Todes umgriffen, auch wenn wir uns das nicht immer vergegenwärtigen. Sprechen wir im Zusammenhang mit dem Tod vom Leben, so meinen wir damit offenbar gerade nicht nur das biologische Leben, sondern die Geschichte eines Menschen mit ihren Höhepunkten und Tiefen, ihren Begegnungen und Widerfahrnissen, ihren Entscheidungen, Handlungen, ihrem Glück und Unglück und vor allem mit dem, was sie aus ihrem Leben gemacht hat oder hat machen wollen. Leben steht dann in der Bedeutung, wie wir sie in »Biographie« vorfinden. In diesem Wort wird das griechische »Bios« in einem ursprünglicheren Verständnis gebraucht als in »Biologie«. Denn das Leben, welches wir heute das biologische nennen, sprachen die Griechen als *Zoé* an, mit einem Wort, das für uns noch in Zoologie und Zoonachklingt. Das Leben im Sinne der Geschichte eines Menschen, der Biographie, ist gegenüber der Zeitgestalt, welche das Leben von Pflanzen und Tieren gewinnt, dadurch ausgezeichnet, daß es um sich selbst weiß, sich zu sich verhalten, nicht einfach mit sich identisch ist, sondern gestaltet werden, »geführt« werden muß. Diesen Sachverhalt hatten die Existenzphilosophen im Auge, als sie den Terminus »Leben« für unzureichend hielten, um das Spezifische der Struktur zu kennzeichnen, welche das menschliche Leben bestimmt. Daß der Mensch sich zu sich selbst verhalten muß, in diesem Sinne ein Verhältnis ist, und aus diesem Verhältnis sowohl die menschliche Freiheit zu denken ist wie die vielfältigen Bezüge, in welchen der Mensch zu dem steht, veranlaßten diese Denker für den Menschen den Titel »Existenz« zu wählen. Wenn man auch nicht behaupten darf, die Lebensphilosophie sei gegenüber dem Unterschied zwischen dem Leben des Menschen und den anderen Erscheinungsformen des Lebens völlig blind geblieben, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie dieses Menschliche innerhalb des Organischen suchte und so nie von der Gefahr loskam, wesentliche Phänomene des Menschseins nicht in den Blick zu bekommen.

Man kann nicht darüber hinwegsehen: Die Phänomene der spezifisch menschlichen Seinsstruktur stehen unter biologischen Bedingungen und sind durch eine Leibkomponente mitbestimmt. Das Menschliche zeigt sich gerade darin, daß in ihm alles Biologische Übersteigende auch einen biologischen Aspekt besitzt und das Biologische seinerseits in seiner spezifischen Mensch-

lichkeit nur gesehen werden kann, wenn man das in ihm waltende Über-Biologische wahrzunehmen bereit ist. Der Leib des Menschen ist nichts anderes als dieses Sichumgreifen dessen, was alles Materielle und Biologische übersteigt – das wir Geist nennen können – und des materiell-biologischen Pols unserer Existenz. Der Mensch ist der im Materiell-Biologischen anwesende Geist, die im Materiellen als ihrem Äußeren sich darstellende Innerlichkeit, und daher die Erscheinung des Geistigen im Sinnlichen. Dabei gestaltet der Geist die Materialität nicht nur, sondern wird auch umgekehrt von ihr bedingt und getragen. Folgen wir diesem Verständnis des Menschen, das seinen klassischen Ausdruck in der Lehre des Thomas von Aquin von der *anima* als *forma corporis* und der substantiellen Einheit von Geist und Materie im Menschen gefunden hat, so dürfen wir uns des Begriffes des Lebens bedienen. Wir meinen dann keineswegs bloß biologische Momente, sondern beachten, daß das Biologische eine das Menschliche mitkonstituierende Bedeutung besitzt. Wir können nach dieser Klärung durchaus an den oben eingeführten griechischen Begriff des Lebens im Sinne des Bios anknüpfen. Dabei gewinnen wir den Vorteil, mit unserer philosophischen Reflexion der Umgangssprache nahe zu bleiben, welche das Leben im Gegenüber mit dem Tod zu verstehen pflegt. Außerdem liegt es auf der Hand, daß gerade das Phänomen des Todes die unüberschlagbare Bedeutsamkeit des biologischen Momentes menschlichen Daseins hervortreten läßt. Es ist völlig unzutreffend, zu meinen, der Tod sei nichts als ein biologisches Ereignis, wie es die These vom »natürlichen« Tod behauptet, die von einigen Philosophen als die dem aufgeklärten, wissenschaftlichen Bewußtsein allein zumutbare betrachtet wird¹. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß Sterben und Tod biologische Aspekte besitzen und der Tod nicht ohne den Stillstand der organischen Funktionen und den Zerfall des Organismus gedacht werden kann. Dabei gilt es freilich sofort anzumerken: Die zuständigen Naturwissenschaften wissen über die Ursachen und Gründe des Todesschicksals der Organismen wenig auszusagen und können die am Ende zum Tod führenden Vorgänge im Organismus nur als Alterungsprozesse bzw. als durch vielfältige Störungen des organischen Geschehens zum Beispiel durch Krankheitserreger, Fremdstoffe oder durch Unfälle gesetzte Schädigungen beschreiben.

Phänomenologische Aspekte des Todes

Der Mensch weiß um seinen Tod. Er lebt, wenn er sich seine eigene Situation nicht verschleiert, angesichts des Todes. Durch die Gewißheit, dem

¹ Näheres Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt 1979, S. 19–41.

Tode entgegen zu gehen, erlangt der Tod seine Anwesenheit mitten im Leben. Der Sachverhalt, daß uns der Tod gerade nicht erst erreicht, wenn wir faktisch sterben müssen, sondern das Leben in seinem Schatten gelebt werden muß, rückt das menschliche Leben und den menschlichen Tod in ihre Einzigartigkeit. Denn die Todesgewißheit, in welcher wir leben, zwingt uns, uns zum Tode zu verhalten, ihm gegenüber eine Stellungnahme zu vollziehen. Da grundsätzlich alles, was wir in unserem Leben vollziehen oder unterlassen, vom Tode betroffen wird, da in ihm alles zu Ende geht, unsere Lebensgeschichte im Tod in ihre Endgültigkeit gelangt, können wir uns nur zu uns selbst verhalten, indem wir uns zu unserem Tod verhalten. Unser Leben im Ganzen wird nämlich entscheidend davon *mitbestimmt*, ob wir meinen, im Tode ins Nichtsein zu versinken oder hoffen, im Tod in die Endgültigkeit eines Lebens im unverhüllten Sinn und in der Wahrheit einzumünden, an eine Kette von Wiederverkörperungen glauben oder die Notwendigkeit einer Stellungnahme zu dieser entscheidenden Frage unserer Existenz zu vergessen suchen, was auch ein Verhalten zu ihr, eine freie Tat des Menschen ist. Die Mächtigkeit, mit welcher der Tod als das unausweichliche Ende unseres Lebens von der Zukunft her in die jeweils zu lebende Gegenwart hindrängt, wird uns noch deutlicher, wenn wir folgendes bedenken: Der Tod scheint uns für immer zu rauben, worin wir uns in unserem Leben verlegt und worin wir seinen Sinn gesehen haben, weil wir glaubten, darin unsere Erfüllung und unsere Freude finden zu können. Was aber Sinn und Freude eines Lebens ausmacht, ist in gewisser Weise dieses Leben selbst. »Das Wirken, welches dem Menschen Freude macht, zu dem er sich hinneigt, in dem er sich bewegt und auf das er sein Leben hinordnet, von dem kann man sagen, das sei das Leben des Menschen.« Trifft dieser Satz von Thomas von Aquin² zu, so müssen wir folgern: Der Tod stellt mit dem Sinn des Lebens dieses ganze Leben in Frage. Was ist wert getan zu werden, wenn es durch den Tod von vornherein zur Vergänglichkeit verurteilt ist? Müssen wir nicht befürchten, der Tod mache Mörder und Gemordete, Liebe und Haß, gelungenes Leben und Scheitern, Gerechtigkeit und Schuld gleich? Vom Tod her vermag eine leere, vergebliche Gleichgültigkeit das ganze Leben zu durchziehen. Dies hängt damit zusammen, daß uns vom Tod her die Bodenlosigkeit des möglichen Nichtseins bedroht. Wir versuchen diese Nichtigkeit im folgenden näher zu charakterisieren. Dabei versteht es sich, daß wir ihrer nur von den Strukturen unseres Lebens her ansichtig zu werden vermögen und nur von ihnen her über sie reden können. Von sich selbst her zeigt sie uns nichts anderes als die pure Negativität unseres Nichtseins. Sie ist ja nichts anderes als diese Negativität, das Nichtsein, welches wir darauf beziehen, daß wir jetzt da sind, dieses Dasein uns aber in der Stunde unseres To-

² S.Th. I, 18, 2 ad 2.

des für immer genommen werden könnte. Diese Nichtigkeit darf nicht mit dem absoluten Nichts verwechselt werden. Denn solange überhaupt etwas ist, ist nicht nichts. Es ist aber etwas, auch wenn wir nicht mehr sind. »Das Leben geht weiter«, so wird man unsere Angehörigen nach unserem Tode zu trösten versuchen. In der Tat: Der Tod des Einzelnen bedeutet nicht das Ende von Natur und Geschichte. Der Tod nichtet nicht alles, sondern nur uns. Das Nichts, von dem wir mit Bezug auf den Tod sprechen, ist daher das Nichts der bestimmten Negation, der Aufhebung des Seins eines bestimmten Seienden, dieses konkreten Menschen, aber nicht der Weltuntergang. Diese Auskunft müssen wir aber in einem bestimmten Sinne sofort wieder relativieren. Sie ist nämlich nur so lange wahr, als wir sie in einem ontischen Sinne verstehen, eben von der Aufhebung des Lebens eines Menschen durch den Tod her. In einem ontologischen Sinne findet im Tod sehr wohl ein Weltuntergang statt, und zwar so, daß uns in dem bestimmten Nichts, das sich gegen unser persönliches Leben wendet, doch so etwas wie das absolute Nichts, das »Ende aller Dinge«, die Negation von allem auftritt. Dieser Sachverhalt soll jetzt deutlicher gemacht werden. Wir erinnern uns zuvor aber noch einmal daran, daß wir, wenn von der Negativität, der Nichtungsmacht des Todes gesprochen wird, von einer Möglichkeit, nicht von einem Faktum handeln. Es geht um das, wovor wir uns im Blick auf unseren Tod ängstigen. Der Tod steht im Blick, welcher uns als das Versinken in einem ausweglosen Ende erscheint. Wir werden weiter unten zu fragen haben, wie es möglich ist, daß sich uns der Tod von dieser Seite her zeigt und ob es für die philosophische Reflexion Gründe gibt, die es uns ermöglichen, den Tod in einem anderen Licht zu sehen.

Der Mensch ist nicht nur, sondern er verhält sich zu seinem Sein. Es geht ihm in seinem Sein um eben dieses Sein selbst. Es kann ihm nur um Sein gehen, weil er Sein versteht³. Ja das Sein ist für den Menschen »quasi notissimum«⁴, das, worin sich sein Denken und Sprechen, sein Wollen und Handeln immer aufhält. Nur weil er um Sein weiß, und es ihm um sein Sein geht, vermag sich der Mensch vor dem Tode zu ängstigen. Er erscheint ihm als das Ende dieses Verhältnisses zum Sein und seines Verständnisses des Seins. In dieser Angst geschieht eine, zumeist unreflektierte, Anerkennung der Positivität des Seins. Sein ist besser als Nichtsein, sagt Aristoteles. Die Offenheit für das Sein bringt eine universelle Erschlossenheit in das Dasein des Menschen ein. Durch unser Verständnis des Seins sind wir befähigt, allem Seienden unser Interesse zuzuwenden, in ein Verhältnis zu ihm einzutreten und mit ihm überein zu kommen⁵. Wir sind zuletzt nichts anderes als

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4.

⁴ Thomas von Aquin, *De Ver.* 1, 1.

⁵ A. a. O.

unser Seinsverständnis und unser Seinsverhältnis. Wir artikulieren dieses Verhältnis und dieses Verständnis dadurch, daß wir die Menschen, Ereignisse und Dinge aus einem sie alle umgreifenden Bedeutungshorizont her als das, was sie für uns sind, aufgehen lassen. In diesem Horizont erhalten sie ihre Sinnstelle. In ihm bewegen wir uns sprechend, wertend und handelnd. In ihm lassen wir uns dies bedeutsam werden, vernachlässigen jenes, sind hier fasziniert und bleiben dort gleichgültig. Diesen Horizont, in welchem in der Beziehung des Menschen zu den Seienden das Sein durch unsere Existenz ausgelegt wird, können wir die Welt eines Menschen nennen. Wir verstehen dann unter der Welt nicht den Inbegriff alles Seienden oder das Weltall im astronomischen Sinne, sondern im Anschluß an Husserls und vor allem Heideggers Verständnis von »Welt« jene Einheit, in welcher der Bezug zwischen dem Menschen und den Seienden im Licht des Seins spielt.

Im Tod scheinen nun alle Verhältnisse des Menschen zu den anderen Menschen und Dingen zusammenzubrechen. Er stürzt im Tod, wie Eberhard Jüngel im Anschluß an das Alte Testament gezeigt hat, in die Verhältnislosigkeit⁶. Sie muß aber damit in Zusammenhang gebracht werden, daß im Tod der Horizont des Seinsverständnisses selbst einzustürzen scheint. Indem uns sein Licht genommen wird, verschwindet das Licht überhaupt. In diesem Licht entfalten sich erst alle Verhältnisse. Unser Verhältnis zu ihm ist das Urverhältnis, welches alle anderen umgreift. Nehmen wir die ontologische Verfassung des Menschen ernst, gemäß welcher er nicht nur ein Seiendes unter Seienden ist, sondern sich um Sein wissend und zum Sein verhaltend in seiner Welt bewegt, dann darf man sehr wohl sagen, der Tod erscheine dem Menschen als ein Weltuntergang, auch wenn die Welt im ontischen Sinne weiter ihren Gang geht. Denn indem dem Menschen im Tod das Licht des Seins untergeht, verliert er schlechthin alles. Das Nichts, welches im Tod auf uns zukommt, kann als das Nichts der Weltlosigkeit und damit der Verhältnislosigkeit in jeder Hinsicht angesprochen werden.

Der Untergang unseres Seinshorizontes im Tode hängt aufs engste mit der Frage zusammen, welche der Tod an den Sinn unserer Existenz stellt. Von ihr war oben schon die Rede. Jetzt fügen wir hinzu: Das Grauen vor dem Nichts, welches uns im Tode erreichen könnte, ist als Grauen vor dem Verlust des Seins zugleich das Grauen vor dem endgültigen Entzug des Sinnes. Wir wollen sein, aber so, daß unser Leben sinnvoll ist. Wir wollen den Sinn, aber dieser muß sein, das heißt in Wirklichkeit eingehen. Er darf nicht bloßer Entwurf, Idee, Traum oder Utopie bleiben. Es geht uns um sinnerfülltes Sein und um die Aktualität von Sinn im Sein. Daher erfahren wir das Sein als die Eröffnung der Möglichkeit von allem, was Sinn mit sich bringen könnte. Er kann sich uns nur auf dem universalen Feld der Erschlossenheit

⁶ Eberhard Jüngel, *Tod*. Stuttgart 1971.

von Sein zuspieren. Sie geht weit über das bloße Faktum, das »Daß« unseres Daseins hinaus und weiß doch, daß genau dieses Daß der Ort ist, an dem sich alles Glücken und Scheitern abspielt und außerhalb seiner schlechthin nichts mehr möglich ist.

Das Nichts, das uns vom Tode her bedroht, stellt mit Sein und Sinn auch unsere Identität in Frage. Diese Aspekte gehören unauflöslich zusammen, können aber doch als Aspekte unterschieden werden. Jedes Seiende ist eines. Es ist nur, indem es sich als es selbst darstellt, als von allen anderen Unterschiedenes in sein Sein aufgeht, in sich Stand faßt, subsistiert. Indem das Seiende sein Sein als dieses Eine verwirklicht und darin unverwechselbar es selbst ist, besitzt es Identität. In diesem Wort versuchen wir, die Einheit von Sein und Einheit zum Ausdruck zu bringen. Von dieser Einheit her ergibt sich, daß ein jedes Seiende »wie es sein Sein bewahrt, so auch seine Einheit zu erhalten trachtet«⁷. Es widerstrebt seiner Auflösung. Diese nennen wir im Bereich des Lebendigen und auch beim Menschen Tod. Die Nichtung des Seins durch den Tod erscheint jetzt als Aufhebung unserer Identität. Sie ist in der Tradition der philosophischen Aussagen zum Problem des Todes am meisten beachtet worden. Die geläufige Bestimmung des Todes als Trennung von Seele und Leib zielt auf diese Aufhebung der Identität des Menschen. Das gilt zumindest dann, wenn man das Verhältnis von Seele und Leib thomistisch interpretiert und die Identität des Menschen nicht ausschließlich als die seines geistigen Selbst versteht.

Die mögliche Auflösung der Identität durch den Tod erreicht aber im Menschen noch eine andere Dimension. Wir sahen schon: Der Mensch ist nicht nur, sondern weiß auch um sein Sein. In diesem Wissen weiß er auch um den Unterschied zwischen sich selbst und allem anderen. So ist er nicht einfach Bewußtsein, sondern Selbstbewußtsein. Dabei geht der Akt, in dem er um sich selbst weiß und sich selbst will, in alle Vorzüge seines gegenständlichen Verhaltens als deren Bedingung mit ein. Daß ich ich selbst bin, dieses Wissen ist in allem Wissen um das, was nicht ich selbst bin, vorausgesetzt und anwesend. Daß ich mich bejahe und will, ist in allem Wollen und Handeln ebenfalls immer vorausgesetzt und mit anwesend. Dieses wissende und wollende Bei-sich-Sein ist der eine Pol, auf welchem unsere gesamte Beziehung zu den Seienden, ja sogar unser Seinsverständnis und unsere Verwiesenheit auf Sinn aufruht. Denn indem wir um uns selbst wissen, wissen wir um unser Sein. Indem wir uns selbst bejahen, bejahen wir unser Sein und suchen es als ein sinnerfülltes. Beides aber, daß wir um uns selbst wissen und uns selbst bejahen, schließt ein, daß wir uns als Leibliche, in Raum und Zeit Befindliche, im Verhältnis zu anderen Menschen Stehende vorfinden. Wir sind uns selbst immer durch die Bezüge zu anderem, das nicht wir selbst

⁷ Thomas von Aquin, S.Th. I, 11, 1.

sind, vermittelt. Wir sind bei uns selbst im Ausgang zum anderen, das uns gegenübersteht. Wir begreifen aber beides, uns selbst wie das übrige Seiende, die beiden Pole, auf denen der Spannungsbogen unseres In-der-Welt-Seins errichtet ist, als Seiende, also im Licht des Seins. Darum hängt für den Menschen beides auf das engste zusammen, der Verlust seiner Identität, jetzt verstanden als um sich wissendes und sich bejahendes Bei-sich-Sein, und die Auslöschung des Seinshorizontes selber, von welcher oben die Rede war. So können wir sagen: Beim Menschen entspricht der möglichen Aufhebung seiner ontischen Identität, der Auflösung seines Seins als eines bestimmten Seienden, die Aufhebung der ontologischen Identität, der Untergang des Bezuges zum Sein überhaupt.

Die Nichtung, welche uns möglicherweise im Tod widerfährt, erscheint noch einmal unter einem anderen Gesichtspunkt, wenn wir sie als das Ende unserer Freiheit verstehen. Dies ist in den Aussagen über das Ende der Identität und aller Verhältnisse, in denen wir uns verwirklichen, schon mitausgesagt. Es ist aber gut, diesen Sachverhalt eigens in Erinnerung zu bringen. Wenn unser Seinsverständnis verlischt, unser Verhalten zu uns selbst und allem anderen aufhört, dann bedeutet dies das Ende unserer Möglichkeiten, das heißt unseres freien Seinkönnens und damit des Verfügens über uns selbst. Setzt der Tod dem freien Sichverhalten des Menschen ein unwiderrufliches Ende, so läßt er ihn aufhören, eine Person zu sein. Er macht ihn zu einem Objekt und Ding, über das verfügt wird und das selber nicht mehr verfügen kann. Diese äußerste Verdinglichung macht den Schrecken aus, der vom Anblick einer Leiche ausgeht. Sie ist sozusagen die Gestalt gewordene Unfreiheit, die sinnliche Erscheinung der nun eingetretenen Unmöglichkeit, über sich selbst zu verfügen⁸.

Die Anwesenheit des Nichtseins und die Freiheit

Das Nichtsein, von dem wir fürchten, daß wir ihm im Tod anheimfallen, erschien uns als Seins- und Sinnverlust, von daher als eine Art von persönlichem Weltuntergang, worin die Verhältnisslosigkeit des Toten eingeschlossen ist, als der Verlust der Identität und als verdinglichende Entpersonalisierung. Wir fragen jetzt: Wie ist es möglich, daß der Tod dem Menschen als

⁸ Näheres dazu G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit*. Essen 1971. In diesem Buch wurde der Versuch gemacht zu zeigen, daß ein emanzipatorisches Denken, welches die Verdinglichung des Menschen beseitigen will und auf seiner Befreiung zur Selbstbestimmung beharrt, in Widerspruch zu sich selbst gerät, wenn es die äußerste Form der Verdinglichung, die Leiche, akzeptiert. Ein wahrhaft emanzipatorisches Denken müßte vor allem das tun, was z. B. fast alle marxistischen Formen des emanzipatorischen Denkens strikt verweigern, die Frage nach dem Tod des einzelnen Menschen aufgreifen und prüfen, ob es eine Hoffnung über die Todesgrenze hinaus für uns Menschen gibt.

eine derart nichtigende Macht erscheint. Ein erster Hinweis für eine Antwort ergibt sich uns im Blick auf das zuletzt angesprochene Todesphänomen, nämlich die Leiche. Weil sie den Zurückgebliebenen in ihrer Starre, Blicklosigkeit, Stummheit und in dem alsbald einsetzenden Auflösungsprozeß das totale »Aus« vorzustellen scheint, meinen wir in ihr geradezu den sinnenfälligen Beweis für die Nichtungsmacht des Todes vor Augen zu haben. Hinzu kommt aber ein zweites. Wir können die sprachlose Sprache der Leiche wohl nur darum als Hinweis auf das totale Nichtsein verstehen, weil sich uns in dem vielfältigen »Nicht«, welches ständig in unserem Leben anwesend ist, die Möglichkeit eines endgültigen Verfalls an das Nichts eröffnet. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen des Nicht deuten wir den Anblick der Leiche. Die Gegenwart dieses Nicht, und in ihm des Nichts, in unserem Leben geschieht auf vielfältige Weise. Wir sind jetzt noch nicht, was wir sein werden. Was wir jetzt sind, werden wir einmal nicht mehr sein. Niemals vermögen wir alle unsere Möglichkeiten zu verwirklichen. Denn dieses ergreifen, heißt jenes aufgeben, dieses tun, ein anderes lassen. Wir erleben im Durchgang durch die Phasen unseres Lebens wie zum Beispiel Kindheit und Jugend ein Sterben. Wir wissen, daß der Aufbruch zum Neuen immer durch den Untergang des Alten erkaufte werden muß. Wir spüren Vergänglichkeit und in ihr das Nicht in der Gestalt des Nicht-mehr-Seins im Vergehen jedes Tages, im Verblässen von Erinnerung, im Prozeß des Alterns, in den Minderungen unseres Seins durch Krankheit usw. Vor allem: Wir sind einmal nicht gewesen. Daher ist uns nicht nur das Nichts durch das Nicht bekannt, welches jederzeit in unserem Leben gegenwärtig ist, sondern das Nichtsein unserer selbst schlechthin. Von ihm her hat man den Tod immer wieder verstanden. Auf antiken Grabinschriften kann man Sprüche wie diesen finden: »Sehr lange gab es dich überhaupt nicht, nun lebst du, nun kommt wieder die Zeit, da du aufhörst da zu sein« oder »ich war nicht, dann war ich, ich erinnere mich, nun bin ich nicht mehr, was kümmerts mich . . .«⁹ Plinius der Ältere erklärt: »Für alle tritt mit der letzten Stunde dasselbe ein, was vor der ersten war, und Gefühl und Bewußtsein gibt es für Seele und Körper nach dem Tode so wenig, wie vor der Geburt.«¹⁰ Das Nicht ist uns schließlich von Absurditätserfahrungen her bekannt. Erfüllung, die uns eine zeitlang zuteil geworden war, geht uns verloren. Was sein sollte, weil es von sich her gerechtfertigt ist, erweist sich als ohnmächtig. Es hat keinen Bestand, wird nicht beachtet und vom Unsinn verdrängt. Im Umgang mit anderen Menschen wird eine Leere spürbar, welche die Beziehungen der Menschen zueinander ins Gleichgültige stellt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse können

⁹ Maria R.-Alföldi, *Der Tod. Glaube und Aberglaube im antiken Rom*. In: *Stichwort Tod, eine Anfrage*. Frankfurt 1979, S. 85.

¹⁰ A. a. O., S. 86.

bei aller Betriebsamkeit von solcher Bedeutungslosigkeit unterspült sein, daß diese Betriebsamkeit nur noch den Schein von Leben gibt. In solchen Untiefen, solcher Leere und Gleichgültigkeit spüren wir ebenfalls das Nichtige.

So vermag uns die Leiche zum Signal des Nichtseins zu werden, weil wir meinen, im Tod erreiche uns endgültig das Nichts, das sich in unserem Leben bereits auf die verschiedenste Weise gemeldet hatte. Das Leben zeigt dann, wie Gabriel Marcel betont hat, ein »Medusenantlitz«, welches den Menschen »erstarren läßt«. Es besitzt die »bestrickende Kraft«, seinen »Willen zur Redlichkeit«, den Willen, sich »nichts weiß machen zu lassen, in . . . Dienst zu stellen«. ¹¹ In dieser angeblichen Desillusionierung im Blick auf den Tod zeigt sich ein Moment der Freiheit, des sich Verhaltens zum Tod, welches den Menschen als Menschen bestimmt. So legitim dieser Anspruch auf Redlichkeit auch ist, er hat, wenn er sich in dem Schluß ausdrückt, mit dem Tode sei alles aus, eine andere Entscheidung der Freiheit zur Voraussetzung. In ihr öffnet sich der Mensch dem Abgrund des Nichtseins, der ihn »anzusaugen scheint«. Marcel hat das große Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß dieser Abgrund »in gewisser Hinsicht von meiner Freiheit selbst geschaffen« worden ist. Er kann die »Macht zur Vernichtung, die er zu besitzen scheint, . . . nur aufgrund des Zusammenspiels mit einer Freiheit behaupten, die sich selbst verrät, um ihm solche Macht einzuräumen«. Die Freiheit, welcher der Tod in seiner reinen Negativität erscheint, hat es versäumt, sich für bestimmte Erfahrungen aufzuschließen, welche ein »ontologisches Gegengewicht« gegen das Verständnis des Todes als reiner Vernichtungsmacht bedeuten können: »Ich glaube, daß es in der fast völligen Nacht, die uns umgibt, und deren Dichte uns zu gewissen Stunden zu ersticken droht, trotzdem . . . ein Aufleuchten gibt – Zeichen, die gleichsam der Erwartung entgegenkommen, dem Fordern entgegenkommen, das wir haben und das unser Sein ausmacht.« ¹² Diese Zeichen übersieht, wer sich vom Nichts des Todes ansaugen läßt. Er übersieht sie aber gerade, weil er sich von diesem Nichts ansaugen läßt. So bestimmt er selbst darüber mit, als was sich ihm der Tod zeigt. Dieser Sachverhalt darf nie vergessen werden, wenn davon die Rede ist, daß der Mensch sich um den Tod wissend zu ihm verhalten kann und von daher sein ganzes Leben mitbestimmt wird. Steht es so, dann ist es von äußerster Wichtigkeit näher zu klären, von welcher Art jenes »Aufleuchten« ist, auf das Marcel uns hinweist. Denn nur wo es erfahren wird, haben wir die Möglichkeit, den Boden für ein anderes Verständnis des Todes zu gewinnen. Ohne die Erfahrung, um die es hier geht, scheinen alle Argumente von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein, welche philoso-

¹¹ G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt 1961, S. 85.

¹² *Tod und Unsterblichkeit*. In: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1967, S. 84.

phisches Denken für ein Leben des Menschen jenseits der Todesgrenze vorzubringen vermag.

Das dreifache Grundverhältnis

Ist das Nicht in unserem Dasein anwesend, so können wir uns nicht zu unserem Sein verhalten, ohne uns zugleich zu diesem Nicht zu verhalten. Die Stellungnahme zu uns selbst und unser Selbstverständnis schließt immer den Umstand ein, daß wir einmal nicht sein werden und uns das Nichts vom Tode her droht. Wir können auch unser Leben nur annehmen oder verwerfen, indem wir uns dazu verhalten, daß die verschiedenen Weisen der Minderung von Sein und Sinn – und damit wiederum das Nicht – in unser Dasein eingreifen. Die Entdeckung, das Menschsein könne nicht ohne dieses Nicht gedacht werden, läßt uns auf unsere Endlichkeit stoßen. Endlichkeit im philosophischen Sinne besagt nichts anderes als einen Modus des Seins, der durch Nichtsein mitgeprägt ist. Vor dem Endlichen erwacht die Frage, wie es überhaupt sein kann, da ihm das Sein offenbar nicht von sich aus zu eigen ist. Sonst könnte es nur sein und nicht auch nicht sein. Endliches Seiendes verlangt nach einer Begründung. Es kann nur sein, wenn es durch einen Grund ist, der nicht mit ihm identisch ist, sondern es ins Sein entläßt, sein läßt, indem er es trägt. Dieser metaphysischen Einsicht ist nicht zu entgehen, sobald uns die Endlichkeit des Seienden aufgegangen ist. Wie immer die nun einsetzende Frage nach diesem Grund auch beantwortet werden kann, daß endlich Seiendes der Begründung bedarf, läßt sich nicht leugnen. Selbst wer den Zufall in die Absolutheitssphäre einrücken läßt und mit ihm die schlechthinnige Irrationalität, macht doch noch einen Grund namhaft. Damit steht aber auch fest: Wie immer jener Grund bestimmt werden mag, der Mensch muß sich, indem er zu sich selbst verhält, zugleich auch zu seinem Grund verhalten. Die Einheit des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst entfaltet sich somit in drei Richtungen. Keine kann ohne die andere gedacht werden. Denn der Mensch ist das Wesen, das anders als alles übrige endliche Seiende darum weiß, daß er ist, obwohl er einmal nicht war und deswegen des Grundes bedarf.

Der Grund, um den es geht, muß aber ein zur Begründung des Seins des Seienden fähiger sein. Es geht nicht um die Ursache irgendeiner Wirkung im Feld des bereits Seienden. Es geht um den Grund, welcher mächtig ist, dasjenige, was von sich her nichts ist, zum Sein zu bringen und im Sein zu halten. Die Wirkmächtigkeit der Weise, auf die er begründet, ist von allen anderen Wirkweisen zu unterscheiden. Sie ist schlechthin einmalig als Macht der Seinsmitteilung. Zu ihr kann nur die Absolutheit des Seins selber fähig sein. Denn was sonst sollte in der Lage sein, den schlechthinnigen Unterschied von Sein und Nichtsein zu überwinden? Nur das Sein selbst vermag das Sein

zu gewähren. So muß der Grund des Menschen, zu dem er sich verhält, indem er sich zu sich selbst und seinem Nichtsein verhält, der absolute Grund sein. Diese Einsicht, in der traditionellen Metaphysik in verschiedenen Gestalten vorgetragen, wird dadurch nicht unwahr, daß man sie leugnet oder vergißt. Ein Einwand gegen sie ist eigentlich nur möglich, wenn man jenen Grund am Modell innerweltlicher Ursachen versteht und aus dem Auge verliert, was durch diesen Grund begründet werden soll, eben das Sein dessen, das von sich her nichts ist. Diese Dimension des Fragens und Denkens wird allerdings bereits aufgegeben, wenn das Denken seinen ontologischen Charakter preisgibt.

Das Leben des Menschen ist notwendig ein solches, welches über sich selbst hinausgeht. Es transzendiert sich selbst, indem es, von dem in ihm anwesenden Nichts genötigt, über sich selbst hinaus fragt nach seinem Grund. Es geht auch über sich hinaus, indem es sich im Vorlaufen in den Tod (Heidegger) auf eine Zukunft bezieht, die, wie immer es auch um sie bestellt sein mag, auf jeden Fall ein »Jenseits« gegenüber diesem Leben bedeutet. Dasselbe gilt von der Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Wo sie aufbricht, übersteigt der Mensch das Ganze seines In-der-Welt-Seins. Er fragt dann ja, wie es um sein Dasein in dieser Welt letztgültig bestimmt sei. Dazu muß er sich selbst und seine Beziehungen zu allem, was ihn umgibt, und darin schlechthin alles Seiende übersteigen. Wo die Sinnfrage im Ernst gestellt wird, wird ja alles fragwürdig. Wenn aber alles fragwürdig ist, so ist man eben über alles hinaus. Ob einer nun den Schluß zieht, alles sei sinnlos oder eine letzte Begründung für Sinn findet, in jedem Fall findet ein Transzendenzvollzug über alles hinaus statt, was wir selbst sind und was uns umgibt. Eine solche radikale Sinnfrage stellen wir, wenn uns der Sinn, der uns bisher trug, fragwürdig geworden ist. Wieder zeigt sich: Wir transzendieren unser eigenes Sein und alles Seiende, indem wir vom Nicht getroffen sind. Freilich vermag uns, wenn aller Sinn entgleitet, darin die Einsicht aufzugehen, daß wir unsere Welt immer schon interpretiert und immer schon aus einem alles Seiende einbegreifenden Sinnentwurf gelebt hatten. Wir transzendieren also alles Bestehende nicht zum ersten Mal, wenn uns alles brüchig wird. Wir stoßen dann vielmehr darauf, daß wir alles immer schon im Licht eines bestimmten Sinnes gesehen haben. Das wurde oben schon dargestellt. Nun fügen wir hinzu: Beides, der ursprüngliche Entwurf von Sinn wie auch alles Fragwürdigwerden dieses Sinnes wurzelt darin, daß wir der Sinn des Seins nicht selber sind, sondern ihn interpretieren, ertasten, verstehen lernen müssen. In Richtung auf ihn, nicht auf ein leeres Nichts hin, transzendieren wir, wenn wir Sinn entwerfen und nach Sinn fragen. Soll nämlich der Bezug des Menschen zum Seienden in der Welt vom Sinn getragen sein, so müssen der Mensch und alles Seiende, an diesem alles übersteigenden und alles einbegreifenden Sinn teilhaben und sich von ihm bestimmen

lassen. So zeigt sich in dem im Sein des Menschen notwendig eingeschlossenen Verhältnis zu seinem Grund und zum Sinn seines Daseins die gleiche Struktur. Der Mensch ist nichts anderes, als die aus der Spannung von Sein und Nichts erwachsende Transzendenz auf den absoluten Grund und Sinn.

Dürfen wir nun behaupten, daß auch unser Verhältnis zum Tode dieselbe Grundstruktur besitzt? Im Tod kulminiert diese Spannung von Sein und Nichts. Wie im Verhältnis zu unserem Grund und zu unserem Sinn verhalten wir uns auch im Verhältnis zum Tode wiederum zu unserem Sein und zu unserem Nichts und transzendieren unser Leben. Und doch birgt der Tod, was unser Verhältnis zum Grund und zum Sinn angeht, die entscheidende Frage erst in sich: Wird in ihm das Nichts über unser Sein triumphieren, weil sich dieser absolute Sinn-Grund uns entzieht, uns fallen läßt? Wäre es so, dann müßte uns der Tod über alle oben aufgewiesenen Todesphänomene hinaus noch in eine letzte Verhältnislosigkeit hinaus auflösen. Dann müßte nämlich Seins-, Sinn-, Welt- und Identitätslosigkeit als die endgültige Verlassenheit von Gott, als die vollendete Gottlosigkeit erscheinen. Stünde es so, dann geriete auch unser Verhältnis zum Grund und zum Sinn in eine letzte Fragwürdigkeit. Das dreimal dreifache Grundverhältnis des Menschen zu sich selbst kann sich erst vom Verhältnis zum Tode her schließen. Um in dieser Situation weiterzukommen, müssen wir versuchen, jenes Aufleuchten und jene Zeichen zu interpretieren, auf die wir einen Hinweis bei Gabriel Marcel fanden.

Sinnerfahrung als Argument für Todestranszendenz

Es gibt Erfahrungen der Übereinstimmung zwischen Mensch und Welt. In ihnen sind die viel zitierten absurden Mauern, die uns häufig umgeben, die leere Gleichgültigkeit, die Isolation des Menschen von den andern Menschen, von der Natur, das Fremdsein in der Situation, in der er sich befindet, aufgehoben. Wir erfahren dann, daß der Mensch und die übrigen Seienden zueinander »passen«. Das geschieht am meisten in der Überwältigung durch Schönheit sowie in der Erfahrung, von anderen Menschen geliebt zu werden und sich auch selbst in der Lage zu sehen, sie zu lieben. Es kann sich aber auch um ganz unscheinbare Erfahrungen handeln, zum Beispiel, daß ein technischer Ablauf funktioniert und darin menschliches Denken und Handeln mit der Natur übereinstimmt. Ähnliches geschieht im Wohlgeschmack oder der Bekömmlichkeit von Speisen und Getränken, in der Geborgenheit, welche eine Wohnung vermittelt, in der Übereinstimmung des Denkens mit bestehendem Sachverhalten, oder der, die sich in einem Gespräch herstellt, in der Erfahrung der Fügsamkeit des Materials für die formende Hand des Menschen usw. In all diesen Erfahrungen wird der Unterschied zwischen

dem Menschen und dem, was er erfährt und womit er umgeht, keineswegs aufgehoben. Dennoch werden sie miteinander eins, sie sind miteinander verbunden, erweisen sie sich als Pole eines Geschehens. In dieser Verbundenheit haben sie aneinander teil. Es ereignet sich eine Art von partizipativer Identität. So punktuell, das heißt, so augenblickshaft, und so sehr auf die Übereinstimmung mit einem einzelnen Seienden bezogen solche Erfahrungen auch meist sind, in ihnen lichtet sich in einer eigentümlichen Weise das Ganze der Wirklichkeit. Es ist, als ob in ihnen vom einzelnen Seienden her ein Licht auf das Sein selbst fiel und als ob in der Versöhnung und im Frieden, welche der Mensch mit einem bestimmten Konkreten vollzieht, eine Übereinstimmung durchbrechen wolle, die sich auf schlechthin alles bezieht. Ein neues Licht geht auf, in dem alles erscheint. Der Mensch bejaht sich dann selbst, weil er das andere, ihm Begegnende bejaht. Indem er beide bejaht, gilt seine Affirmation dem Dasein überhaupt. Darin ist unausdrücklich oder ausdrücklich das Ja zum alles tragenden Grund gegenwärtig. Dieser erweist sich als der Sinngrund, im Maße das dem Menschen in einer solchen Erfahrung Begegnende als in sich selbst kostbar und bewundernswert, göltig und des Seins würdig erscheint. Dann gehören Sein und Sinn zusammen. Indem ihre Verdichtung erfahren wird, indem sich zeigt, daß das Sein des Seienden als sinnerfülltes erst seine Teilhabe am Sinn des Seins selbst erweist, gelangt der Mensch in eine Dimension, welche der Dialektik von Sein und Nichts entzogen zu sein scheint. Er ist dann wie am Ziel, wie in der Heimat, dort, wohin er gehört. Wir können diese Dimension als die der todlosen reinen Sinnidentität bezeichnen.

Gabriel Marcel hat diese Dimension aus dem Horizont zwischenmenschlicher Interpersonalität gedacht. In ihr vor allem ereignete sich für ihn das Aufleuchten, welches nicht nur eine Hoffnung über den Tod hinaus möglich macht, sondern das die Hoffnung Begründende bereits in sich trägt. Darum kann Marcel sagen, in ihm sei die unerschütterliche Gewißheit, »daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber dort, wo die Liebe fort dauert . . . der Tod endgültig besiegt wird.«¹³. Um diese Gewißheit zu verstehen, müssen wir noch hinzufügen, daß der Mensch in diesem Aufleuchten des Sinnes der Welt nicht nur an einer bruchlosen Identität partizipiert, sondern ihm sein Dasein zur Gabe werden kann. Dieses Dasein ist ja keineswegs selbstverständlich. Es könnte auch nicht sein. Eben dies zeigt sich in den Erfahrungen des Nicht, in welchen sich das Nichts meldet. Wo sich ihm aber in jener Erfahrung der Übereinstimmung der Sinn des Seins kundtut, wird ihm darin deutlich, daß er nicht nur in irgendeiner Weise ins Dasein gezwungen wurde, ein Produkt des Zufalls, einer wie immer gedachten naturgesetzlichen Evolution oder der dialektischen Sprünge

¹³ G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt 1961, S. 287.

der Materie ist, sondern sich verdankt, weil er nicht nur ist, sondern sein darf. Der absolute Grund des Seins, in welchem auch aller Sinn des Seins bewahrt ist, kann nun als Urheber des Menschen und seiner Welt verstanden, die Seinsmitteilung von seiten dieses Grundes als der ursprüngliche Segen gedeutet werden, der dem Menschen dadurch zuteil geworden ist, daß er ist. Mehr noch: Der absolute Urheber erscheint dann als das unendliche Du des Menschen, welches sich ihm durch alles hindurch kundtut und in Liebe an sich zieht¹⁴. Dieser Charakter unseres Seins als einer Gabe müßte uns aufleuchten, wenn wir im Blick auf die Sinnerfahrungen zugleich die Spannung von Sein und Nichts im Sein des Menschen vor Augen behalten. Warum sind wir und nicht lieber nicht? Die Antwort auf diese abgewandelte Frage Schellings wird uns zuteil, wenn wir Sein als Gabe erfahren.

Ist damit unsere Frage nach dem Schicksal des Menschen im Tode endgültig beantwortet? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir bedenken, daß die Sinnerfahrungen im faktischen Existieren des Menschen von Absurditätserfahrungen in Frage gestellt werden. Darum können wir nur sagen: Indem wir solche Erfahrungen machen, eröffnet sich uns die Möglichkeit, unser Leben gerade von den Punkten her, an denen es sich selbst gewinnt, als Verheißungen eines künftigen Lebens zu verstehen. Wir haben im Blick auf diese Erfahrungen die Möglichkeit, der ansaugenden Nichtungstendenz des Todes das ontologische Gegengewicht entgegenzusetzen, von dem Marcel spricht. Wir können jetzt die dogmatische Selbstverständlichkeit und Naivität der These durchstoßen, mit dem Tod sei alles aus. Wir vermögen jetzt zu hoffen, weil uns das Sein zur Gabe geworden ist. In ihr berühren wir die Quelle der Mitteilung dieser Gabe als den Urgeber. Ist er nämlich der absolute Grund von Sein und Sinn, dann kann der uns im In-der-Welt-Sein aufleuchtende Sinn nur sein, indem er in einer Entsprechung und Ähnlichkeit zum absoluten Sinngrund selbst steht. Wir dürfen aufgrund solcher Erfahrungen aber auch hoffen, weil wir nun zu uns selbst als seinsverstehende und sinnverlangende Wesen neu Mut fassen können. Wiederum ist auf G. Marcel zu verweisen. Er hat Recht, wenn er behauptet, diese Erfahrungen ließen unsere ursprüngliche Sehnsucht nicht als veraltet und kindisch, sondern als legitim erscheinen. Es ist die Sehnsucht nach einem Leben im Sinn, welches nicht der Vergänglichkeit verfällt.

Ist dies ein »Beweis« für die Unsterblichkeit des Menschen? Im modernen Sinn des Verständnisses von »Beweis« sicher nicht. Beweis meint nämlich die Deduktion speziellerer Sätze aus allgemeineren oder die Verifikation einer

¹⁴ Zum Gottesbeweis aus dieser Erfahrung, von der hier die Rede ist, siehe vor allem Günther Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Wien 1978. Die oben erörterte Theorie vom dreifachen Grundverhältnis des Menschen stellt eine Weiterführung der drei Grundtatsachen dar, von welchen her Bernhard Welte in seiner »Religionsphilosophie« argumentiert (Freiburg i. Br. 1978).

Hypothese durch die empirische, beobachtbare Wirklichkeit. Es leuchtet sofort ein, daß es unsinnig ist, eine Todestranszendenz des Menschen aus Sätzen ableiten zu wollen. Eine Verifikation der Hypothese, der Mensch werde nach seinem Tode leben, ist solange unmöglich, als wir nicht gestorben sind. Darüber hinaus aber gilt noch folgender Gesichtspunkt: Der absolute Grund, welcher in sich zugleich der absolute Sinn des Seins ist, ist kein seiender Gegenstand in der Welt (Jaspers). Weil er alles Seiende, das wir kennen, begründet, muß es eine Entsprechung zwischen ihm und diesem Seienden geben. Zugleich entzieht er sich aber in eine unendliche Unbegreiflichkeit. Denn er ist weder durch Sinne noch durch Phantasie vorstellbar, noch ein von anderen Seienden begrifflich abgrenzbares Etwas. Jener absolute Sinngrund, der sich dem begreifenden Erkennen entzieht, ist es aber, auf den wir unsere Hoffnung setzen, wenn wir die genannten Erfahrungen für uns als die »Fenster des Absoluten« gültig sein lassen. Steht es so, dann ist die Verhülltheit, die über unserem Tod und damit über unserem Leben liegt, ein weiterer Hinweis auf die Legitimität unserer Hoffnung als einer vernünftigen. Genau an diesem Punkt vermag unser Verhältnis zum Tod seinen äußersten Umschlag zu erfahren. Sind wir darauf angewiesen, daß uns der absolut Unbegreifliche aus dem Nichts des Todes rettet, vor dem wir uns ängstigen, dann ist die bleibende Verhülltheit (K. Rahner), die über unserem Tode liegt, eher ein weiteres Zeichen der Verheißung als der drückenden, nicht zu bewältigenden Last unseres Todesschicksals. Wir sind dann als die »Sterblichen« im Sinne Heideggers in der Tat die in den Abgrund des Seins und des Sinnes Gehaltenen und nicht die zum nichtigen Tod Verurteilten. Wir dürfen dann hoffen: Im Tode naht sich uns und rettet uns jene unendliche Macht des Seins und des Sinns, welche wir unser göttliches Du nennen dürfen, und führt uns in die Endgültigkeit des Sinnes, der uns im jetzigen Status unserer Existenz so oft entzogen bleibt¹⁵.

Von daher fällt auch Licht auf das im Bereich des Lebendigen einmalige Phänomen der Notwendigkeit des wissenden Sichverhaltens zum Tod. Es ist die Auszeichnung und die Not einzig des Menschen. Sie ist es, weil er allein den Abgrund zu erfahren vermag, in welchem Sein, Nichts und der Ursprung aller Seinsmitteilung aneinander grenzen. Im Tode erfährt er in Unmittelbarkeit das Geheimnis, dem er und alles sich verdanken. So gesehen ist die Tatsache, daß der Mensch als einziges Wesen um seinen Tod weiß, kein unauflösliches Paradox mehr, sondern Bedingung der Möglichkeit einer Transzendenz über sein Leben hinaus in eine Zukunft, in welcher das Seiende, wir selbst und der absolute Sinngrund in einen anderen Bezug zueinander

¹⁵ Es sei darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung der beiden »Tode«, dessen nämlich, der im Horizont des Nichts und dessen, der im Horizont der Verheißungen der Sinnerfahrungen interpretiert wird, für die Frage nach dem Unterschied zwischen dem »paradiesischen« Tod und dem, der uns alle bedroht, wichtig ist.

gelangen. Ist dies alles Philosophie oder christliche Theologie? Die Frage drängt sich von der Analogie her auf, die sich zwischen dem ergibt, was das Neue Testament Auferweckung nennt und dem, was hier als Möglichkeit des Denkens entfaltet wurde. Die Antwort lautet: Es ist nicht christliche Theologie, weil es von Erfahrungen ausgeht, die jedermann zugänglich sind, wenn er nur jenen Gebrauch von seiner Freiheit macht, welchen Marcel fordert. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß eine Reflexion auf das Wesen der Sinnerfahrungen, in ihrer Verbindung mit dem Gedanken an ein das Sein mitteilendes ewiges Du des Menschen nicht ohne die Voraussetzung des historischen Faktums der Offenbarung Gottes in Jesus Christus möglich ist. Aber es zeigt sich zugleich: Die Botschaft von der Auferweckung ist mit Grunderfahrungen des Menschen kompatibel. Sie widerspricht nicht unserem Denken, sondern liegt auf der Linie dessen, wofür wir als Denkende Argumente der Hoffnung zu entwickeln vermögen. Dem entspricht es, wenn wir in der Tradition der Menschheit, außerhalb der explicit christlichen Bezeugung der Offenbarung, Zeugnisse dieser Hoffnung finden. Sie gründen im Faktum der Vernunft, verstanden als Aufgeschlossenheit des Menschen für Sein und Sinn. Ohne diese Erfahrungen und ihre Reflexion vermag die Botschaft von der Auferweckung kein Echo zu finden.

Darum hat ihre philosophische Thematisierung ein eigenständiges Recht. Was geschieht, wenn solche Erfahrungen verstellt werden, hat Reinhold Schneider in seinem düsteren, todesumschatteten Buch »Winter in Wien« herausgestellt. Er behauptet, gerade der Mensch, dessen zeitliches Leben dem Nichtigen preisgegeben ist, gerate in eine Zone, in der er lebt, »ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden«, weil er »das ewige Leben weder ersehnt noch fürchtet«. Denn nach Schneider setzt der Glaube an Auferstehung den Wunsch nach Auferstehung voraus – oder die Angst vor dem Nichts. Verlischt aber die Intensität unserer Erfahrungen mit dem Sinn in der Welt, verlöschen diese Angst und dieser Wunsch. Schneider knüpft daran die Forderung, man müsse, wenn man das Verlangen nach und den Glauben an Auferweckung wiedererwecken wollte, »den Willen zum Diesseits stärken . . . Nur einem heftigen Willen zum Diesseits entkeimt . . . der Glaube an das Jenseits«¹⁶.

¹⁶ Reinhold Schneider, *Winter in Wien*. Freiburg i. Br. 1963, S. 67 und 178 f.