

Tod und Unsterblichkeit

Von JOSEF PIEPER

Wer die Frage bedenkt: Was eigentlich geschieht im Grunde, wenn ein Mensch stirbt? — der fragt nach viel mehr als nach einem bestimmten punktuellen, datierbaren Ereignis. Es ist gerade diese viel weiter greifende Frage, die dringlich wird und unausweichlich, sobald wir uns mit voller Offenheit der Erschütterung stellen, die in der Erfahrung des Todes sich bereithält. Angesichts des Todes von Menschen, die uns nahe sind, läßt sich die Frage, was es mit Gott und der Welt auf sich habe, gar nicht unterdrücken; genauer gesagt, es ist die Frage, was es mit dem Menschen, mit uns selber, auf sich habe — nicht so sehr, was der Mensch sei (nicht eine Definition wird dringlich, nicht eine Beschreibung der Natur des Menschen — solche Erörterungen werden dem durch die Nähe des Todes Berührten eher als allzu harmlos, als nahezu unernst erscheinen) — nein, dringlich wird eine Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Dasein und nach seinem letztgründigen Sinn. — Augustinus spricht in seinen Bekenntnissen, im vierten Buch, vom Tode eines Freundes, der ihn, den Neunzehnjährigen, in die Mitte der Existenz getroffen habe. „Meine Seele konnte nicht leben ohne ihn.“ Aber die beiden waren, zuletzt, fast im Streit voneinander geschieden: der Freund war, während er bewußtlos im Fieber lag, getauft worden; und dann sieht es so aus, als werde er die Krankheit überstehen; Augustin besucht ihn und „witzelt“ (so berichtet er selbst) „seines Beifalls gewärtig über die Taufe, die er da ganz ohne Wissen und Wahrnehmung empfangen“ habe; aber der Kranke weist den nun völlig verblüfften und geradezu fassungslosen Augustinus mit unvermuteter Schärfe zurecht; der redet dann voller Verlegenheit einiges daher: nun ja, er solle nur erst wieder zu Kräften kommen (und so fort) — und beendet den Krankenbesuch. Aber dann kommt das Fieber wieder, und der Freund stirbt, ehe Augustinus zurückkehrt. „Da wurde es dunkel in meinem Herzen, und was ich anblickte, war alles nur Tod . . . Ich haßte alles . . . Ich selber war mir zur großen Frage geworden“; *factus eram ipse mihi magna quaestio*. Es ist völlig zu Recht gesagt worden: hier geschehe „die Geburt der existenziellen Philosophie“ aus der Erfahrung des menschlichen Todes-schicksals¹.

Der Tod also ist ein philosophisches Thema von ganz besonderer Art. Es gibt sogar gewichtige Stimmen, von der Antike bis heute, die sagen: Philosophieren d. h. die Bedenkung des Daseinsganzen, sei im Grunde nichts anderes als Nachsinnen über den Tod, *commentatio mortis* (das steht bei Cicero, in den Tuskulanischen Gesprächen), und: der Tod sei der inspirierende Genius der Philosophie, ohne den schwerlich überhaupt philosophiert werde (so Schopenhauer).

¹ P. L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes (Luzern 1937), S. 53 f.

Es ist noch ein Wort zu sagen über die Formulierung „Tod und Unsterblichkeit“. Diese beiden, im Thema dieser Betrachtung verknüpften Begriffe wird man, beim arglosen Lesen oder Hören, durchschnittlicher Weise so verstehen, daß „Tod“ sozusagen die Frage sei und „Unsterblichkeit“ die Antwort, die Antwort vor allem des christlichen Philosophen; daß das quälende Problem „Tod“ seine Lösung und Auflösung finde in der Gewißheit der „Unsterblichkeit“. Dieser Vermutung und den Erwartungen, die sich etwa damit verknüpfen mögen, muß jedoch von Anfang an klar und energisch widersprochen werden: so ist es nicht gemeint; so kann man es nicht meinen – weder wenn man die christliche noch wenn man die Auskunft etwa des platonischen Sokrates ernstnimmt. Das soll nicht heißen, daß die „Unsterblichkeit der Seele“ unreal oder unerweisbar sei, natürlich nicht; der Rang des Geistes, auch des menschlichen Geistes, erweist sich in seiner Unzerstörbarkeit. Aber die Überwindung des Todes ist damit nicht schon beim Namen genannt; die Überwindung des Todes geschieht nicht schon dadurch, daß die Seele, als sei sie gar nicht betroffen, über den Zerfall des Leibes hinaus weiterexistiert. Ich muß hier noch einmal Augustin zitieren, seine Allein-Gespräche: „Wenn du nun erfahren hast, (so fragt der Nachsinnende sich selbst) – daß du unsterblich bist: wird dir das genug sein?“ Die Antwort lautet: „Es wird etwas Großes sein, aber für mich ist es zu wenig“².

Das Weiterexistieren der Seele, als sei sie durch den Tod gar nicht betroffen – diese eben beiläufig gebrauchte Formulierung führt in die Mitte des Problems. Wenn nämlich das, was im Sterben eines Menschen geschieht, mit Sinn und Fug „Trennung von Leib und Seele“ genannt wird (und diese seit einigen tausend Jahren in der Menschensprache eingebürgerte Kennzeichnung kann wohl klassischen Rang beanspruchen – obwohl es sich zunächst nur um den Versuch einer Beschreibung handelt, womit noch nichts erklärt ist³) – wenn wir also diese deskriptive Charakterisierung akzeptieren: dann hängt, notwendig, die Deutung des Todes (genauer: des Sterbens) davon ab, wie das, was sich im Sterben voneinander löst, vorher, im Leben, verbunden gedacht wird. Werden Leib und Seele so verbunden gedacht, daß aus beidem überhaupt keine wirkliche Seins-Einheit zustandekomme, daß da im Grunde immer zwei Dinge seien (z. B. die Seele so etwas wie ein Handwerker, der sich des Leibes bedient wie eines technischen Geräts; oder: die Seele ein Schiffer, der bei der Landung [im Sterben!] sein Boot verläßt wie etwas, dessen er nun nicht mehr bedarf); oder wenn gar Leib und Seele gedacht werden wie zwei gewaltsam und fast wider die Natur zusammengesperrte Wesen, eins das andere hindernd und störend; der Leib der Kerker der Seele – es ist völlig klar, daß dann die Trennung von Leib und Seele, also das Sterben, etwas von Grund auf anderes bedeuten muß, wie wenn die Verbindung von Leib und Seele so gedacht wird, daß aus beiden ein einziges Wesen geworden sei – so wie aus dem Bröckchen Silber und der ihm aufgeprägten Form

² Augustinus, Soliloquia, Beginn des II. Buches.

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Karl Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg 1958).

(Bildnis, Wappen, Adler) diese so beschaffene Münze geworden ist. Und das ist ja eine Modellvorstellung, von der her das Verhältnis von Leib und Seele, von der Antike her bis heute, gleichfalls gedacht worden ist: *anima forma corporis*, die Seele ist die den Leib von innen her prägende, gestaltgebende Form. Wer also die Verknüpfung von Leib und Seele so versteht, daß beide miteinander den einen leibhaftigen Menschen konstituieren (nicht also: die Seele der „eigentliche“ Mensch, der sich des Leibes bedient [*homo est anima utens corpore*: so kennzeichnet Thomas von Aquin ⁴ die platonische Auffassung]; sondern: Leib und Seele von Natur, auf Grund der Natur beider, zusammengehörig; beide einander von Natur befreundet und aufeinander angewiesen, nicht bloß der Leib auf die Seele, sondern auch die Seele, zu ihrem entfaltetem Leben, angewiesen auf den Leib) – und diese Meinung ist durch die empirische Erfahrung wirklichen menschlichen Lebens tausendfach bestätigt worden und wird immer neu bestätigt, und zwar nach beiden Richtungen hin, nicht nur in Richtung auf eine „materialistische“ Deutung des Menschenwesens: daß nämlich im Menschen nichts „rein“ Geistiges sei, nichts z. B., das nur Gedanke wäre, nur geistiger Akt und nicht auch zugleich Sinnlichkeit und Organfunktion; nein, die Bestätigung der alten Lehre von der *anima forma corporis* durch die anthropologische Empirie zielt durchaus auch in die andere Richtung: daß es nämlich im menschlichen Bereich nichts „rein“ Materielles, „rein“ Körperliches, „rein“ Biologisches gebe, daß vielmehr das organische Leben in allen seinen Dimensionen, auch im Vegetativen, mitbestimmt, „geformt“ sei, durch die Haltung und Entscheidung der geistigen Seele – noch einmal: wer so die Verknüpfung von Leib und Seele versteht, die Verbindung also, kraft deren wir als leibhaftige Wesen leben, der muß den Tod, die Trennung von Leib und Seele, als ein Geschehnis betrachten, das keine Zone der Existenz, kein Element unserer Natur unberührt und unbeteiligt läßt. Übrigens nötigt uns dazu auch die teilnehmende Erfahrung menschlichen Sterbens, wenn diese Erfahrung nur unbefangen genug bleibt: offenbar ist es der ganze Mensch, dem der Tod widerfährt; der ganze leibseelische Mensch ist in der Mitte seiner Existenz getroffen und betroffen. Geradezu unmöglich ist die Vorstellung, nur der Leib sterbe, während die Seele unberührt bleibe.

Es zeigt sich hier die Ungenauigkeit, ja die Unangemessenheit der üblich gewordenen Rede von der „Unsterblichkeit der Seele“. Streng genommen, kommt es, rein von der Sprachnorm her gesehen, weder dem Leibe zu noch der Seele, zu sterben oder auch nicht zu sterben, sterblich zu sein oder auch unsterblich – so wie wir ja auch wissen, daß es uneigentliche, bildliche Rede ist, vom Granit oder vom Ruhm zu sagen, sie seien unsterblich, oder von einer unsterblichen Blamage zu reden: Granit, Ruhm, Blamage sind ja nicht von solcher Art, daß in bezug auf sie im genauen Wortsinn von Sterben oder Nicht-Sterben überhaupt könnte geredet werden. Von solcher Art ist aber auch die Seele nicht, noch der Leib des Menschen. Wenn man den Sinn der

⁴ Summa theologica I, 75, 4.

Worte genau nimmt, dann ist es nicht die Seele, die unsterblich ist, noch ist es der Leib, der stirbt. Es stirbt der Mensch, der ganze Mensch aus Leib und Seele. Und wenn in bezug auf den Menschen von Unsterblichkeit im strikten Wortsinn soll die Rede sein können, dann müßte diese Unsterblichkeit gleichfalls nicht der Seele, sondern dem ganzen Menschen zugesprochen werden. Und genau auf solche Weise spricht das Neue Testament wie auch die klassische Theologie von der Unsterblichkeit; der Begriff „unsterbliche Seele“ ist dort so gut wie unbekannt, wohingegen vom auferstandenen Christus, vom paradiesischen Menschen, vom Menschen des künftigen Äon, und zwar von ihnen allein, gesagt wird, sie seien unsterblich. – Was übrigens anderseits die Rede von der „unsterblichen Seele“ betrifft, so ist die Herkunft dieser Wortprägung einigermaßen aufschlußreich und verdachterregend: es handelt sich nämlich um die Formel für „das eigentliche Zentraldogma der Aufklärung“⁵; sie stammt aus der gleichen Beruhigungsphilosophie, gegen die der Materialist Ludwig Feuerbach⁶ mit Recht den polemischen Begriff des Schein-Todes geprägt hat, da sie den Versuch unternahme, das irdische Ende des Menschen umzufälschen in einen Vorgang, der die Seele gar nicht betreffe. Das ist es nämlich, was die aufklärerische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vor allem besagt: erstens: der Tod sei etwas mehr oder weniger Unwirkliches; ein bloßer Übergang; etwas, das den geistigen Menschen im Grunde nicht angeht; und zweitens: das Leben nach dem Tode sei ein „Fortleben“ der Seele, ein Weiterexistieren im striktesten Sinn, ein besseres Leben deswegen und insofern, als die Seele (ich zitiere den deutschen Aufklärungsphilosophen Reimarus⁷) „von einem unvollkommeneren sinnlichen Leben zu einem vollkommeneren, immerwährenden, geistigen erhoben wird“, das nun nicht mehr vom Leibe beengt ist. – Daß uns, indem wir dies hören, Platon in den Sinn kommt, gehört noch mit zum Erfolg jener Aufklärungsphilosophie und ihrer Platon-Mißdeutung, um nicht zu sagen: ihrer Platon-Fälschung. Das ist ein scharfer Ausdruck – aber ich fürchte, daß man Moses Mendelssohns „Phädon oder über die Unsterblichkeit“ kaum anders bezeichnen kann. Dieses Buch vom Jahre 1767, eines der erfolgreichsten Bücher der deutschen Aufklärungsphilosophie, ist übrigens ein seltsames Buch: auf weite Strecken einfach eine Übersetzung des platonischen Dialogs Phaidon, ohne daß aber der Leser irgend erkennen kann, was wörtliche Übersetzung ist und was Mendelssohns eigener Text; zwar sagt Mendelssohn in der Vorrede ausdrücklich: er habe „die metaphysischen Beweistümer nach dem Geschmack unserer Zeit einzurichten gesucht“; aber diese Abweichungen sind auf keine Weise kenntlich gemacht; und wenn man dann vergleicht zwischen Mendelssohns Phädon und Platons Phaidon, so ergibt sich, daß gerade das Entscheidende der platonischen Aussage weggelassen ist – zum Beispiel ist schlechterdings nicht zu erkennen, daß Platon ausdrücklich auf jede Vernunftspekulation über das Leben der

⁵ C. Stange, Die Unsterblichkeit der Seele (Gütersloh 1925) S. 105.

⁶ Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830). Sämtl. Werke (Leipzig 1876) Bd. III.

⁷ Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 5. Aufl. (Tübingen 1782), Kap. X, § 5.

Seele nach dem Tode verzichtet, daß er sich hierfür vielmehr einzig auf den Mythos beruft, zu dessen fundamentalen Merkmalen jedenfalls gehört, daß sein Autor nicht Platon ist; vor allem kann ein argloser Leser des Mendelssohnschen Phädon unmöglich herausfinden, daß, nach Platons Meinung, das bare Weiterexistieren der Seele keineswegs schon etwas Wünschbares ist; daß vielmehr, wie Sokrates sagt, für den, der nicht das Gute will, Unsterblichkeit eine furchtbare Sache ist, und daß es also etwas ganz anderes ist, etwas über das reine Weiterexistieren Hinausgehendes, wodurch das Leben der Seele nach dem Tode ein Gegenstand menschlicher Hoffnung wird. Völlig unterschlagen ist bei Mendelssohn Platons ausdrückliche Lehre, daß die hiesige und die „andere“ Welt nicht allein geschieden sind durch den Tod, in welchem Leib und Seele sich voneinander trennen, sondern durch das Gericht – und so fort. Natürlich kann uns hier nicht das einzelne interessieren. Wichtig ist nur, daß diese Platonmißdeutung über die ins Breite wirkende Popularphilosophie und über die Dichtung bis heute nachwirkt – so daß durchweg die aufklärerische Unsterblichkeitsvorstellung unbesehen als identisch gilt mit der platonischen, mit der Konsequenz, daß Platon – in diesem Punkt: völlig unzutreffenderweise – als unvereinbar erscheint mit der christlichen Vorstellung vom Tode, von der Unzerstörbarkeit der Seele und vom Leben nach dem Tode.

Ich greife noch einmal zurück: wer den konkreten Menschen versteht als ein von Natur leibhaftiges Wesen (und „von Natur“ heißt für den Christen immer: von Schöpfung wegen!), der kann unmöglich die Unzerstörbarkeit der Seele so denken und deuten, daß dieser Teil unserer selbst nach dem Tode einfachhin „fortlebe“ und „weiterexistiere“ – einfachhin, d. h. als habe der Tod die Seele gar nicht erreicht und berührt. Eine solche trügerische „Bewältigung des Todes“⁸ ist uns, wenn wir wirklich ernstnehmen, was die empirische Erforschung des Menschenlebens zutagegefördert hat, einfach nicht mehr möglich, scheint mir; sie gerät uns schlechterdings nicht mehr, wir bringen sie nicht zustande. Eher könnte uns dann schon die materialistische Deutung plausibel erscheinen; freilich ist auch sie eine unerlaubte Vereinfachung. Zweierlei ist hier zusammenzudenken (und darin liegt seit eh und je die Schwierigkeit) – es muß zusammengedacht werden, daß einerseits der ganze Mensch, mit Leib und Seele, durch den Tod getroffen und betroffen ist, und daß andererseits dennoch die Seele unzerstört im Sein beharrt.

Das Betroffenwerden aber des ganzen Menschen durch den Tod hat vor allem den Namen „Ende“: wenn das Beieinander von Leib und Seele die Existenz des lebendigen Menschen ausmacht, dann ist der Tod *e o i p s o* das Ende dieser Einheit. Mit der Trennung von Leib und Seele treten ja nicht zwei Dinge schlichtweg auseinander (der Schiffer verläßt das Boot); sondern: das eine Wesen „Mensch“, das durch die Vereinigung von Leib und Seele nicht nur „lebt“, sondern überhaupt Bestand hat, hört auf, zu sein. Ein toter Mensch *i s t* ja nicht eigentlich ein Mensch! Die Sprache kommt hier tatsäch-

⁸ H. U. von Balthasar, *Der Tod im heutigen Denken*. Anima; Jg. 11 (1956); S. 294.

lich an die Grenze ihrer Benennungskraft. Wir sagen wohl: der Tote – aber wer soll das sein? Der entseelte Leib, die Leiche? „Wie sollen wir ‚Dich‘ begraben?“ – so fragt der realistische Praktiker Kriton (im platonischen Dialog Phaidon) den todgeweihten Sokrates, in der letzten Stunde vor dem Ende. Die Antwort des Sokrates ist bekannt: „Macht das ganz wie es euch gutdünkt – falls Ihr ‚mich‘ noch zu fassen bekommt und ‚ich‘ euch nicht entwischt bin“ – eine Antwort, die jedenfalls in dem einen Punkt völlig zutrifft: was da begraben wird, ist nicht Sokrates! Bei Thomas, in einem seiner Aristoteleskommentare⁹, findet sich eine noch viel radikalere Formulierung: Streng genommen bleibe nach dem Tode nicht nur das leibhaftige Lebewesen selber nicht zurück, es könne auch nur in völlig andersartiger Bedeutung von den Gliedern des Leibes gesprochen werden: Fleisch und Knochen – das könne man vielleicht noch sagen, aber von einer „Hand“ könne, nach dem Tode, schon nicht mehr eigentlich die Rede sein; nur eine durchseelte, also lebendige Hand ist, genau gesprochen, eine Hand! Das ist eine harte, fast brutale Rede; aber sie formuliert nur die unausweichliche Konsequenz daraus, daß der Mensch durch die Vereinigung von Leib und Seele existiert und daß, was auch immer nach dem Tode im Sein beharrt, nicht im vollen Sinn „Mensch“ genannt werden kann.

Dennoch geschieht, wenn ein Mensch stirbt, zugleich etwas anderes, das in einem noch viel intensiveren Sinn „Ende“ ist als dieser Naturvorgang der Trennung von Leib und Seele. Als ein Naturgeschehen nämlich muß dies Auseinandertreten von Leib und Seele wohl bezeichnet werden: auch in dem freien Willens übernommenen oder auch herbeigeführten Tod – etwa des Märtyrers oder auch: des Selbstmörders – geht es ja nicht so zu, daß die Trennung von Leib und Seele unmittelbar durch den Menschen selbst gewirkt würde („bewirkt“ vielleicht, aber nicht *g*e *w*irkt): nicht wir verfügen diese Trennung, sondern, auch wenn wir selbst uns „den Tod geben“ (wie der Ausdruck lautet), widerfährt sie uns, sie überkommt uns, als ein objektives, uns von außen zustoßendes Geschehnis. Aber zugleich mit diesem objektiven Vorgang geschieht im Sterben auch etwas Subjektives; und auch dieses Subjektive meint „Ende“ – und zwar Ende in solchem Sinn, daß die Endgültigkeit der Trennung von Leib und Seele noch weit überboten erscheint. Man kann auch so sagen: im Tode geschieht nicht nur Ende; sondern der Mensch selbst, als Person, das heißt, als ein Wesen, das zur Entscheidung nicht nur fähig und berufen ist, sondern sie auch gar nicht vermeiden kann – der Mensch selbst „macht“ ein Ende; nicht als läge es in seiner Macht, zu sterben oder nicht; er *m*uß sterben, und die Trennung von Leib und Seele, die er weder verfügen noch verhindern kann, kommt über ihn wie ein Naturereignis. Und als „Naturwesen“ wehrt er sich, mit aller Angst der Kreatur und mit der ganzen wilden Dynamik des naturhaften Lebenswillens, gegen diese Überwältigung. Aber mitten darin oder vielleicht auch im allerletzten Augenblick dieses Sichwehrens (wenn seine Aussichtslosigkeit endgültig evident geworden ist) ergeht an den Menschen die Aufforderung, ja die Nötigung zu einer Entschei-

⁹ Kommentar zu De Generatione et corruptione 1, 15; Nr. 108.

dung, zu einer freien Tat also. Der Mensch findet sich als ein Sterbender; in der Situation, gar nicht anders zu können, als den eigenen Tod in einer freien Entscheidung zu „leisten“ und, als er selber, eine totale Verfügung über sich selbst, so oder so, zu treffen. Zum ersten Mal und auch zum einzigen Mal im Leben ist er dazu aufgefordert, aber auch dazu befähigt – so daß mit Recht hat gesagt werden können: der höchste Akt des irdischen Lebens sei präzis derjenige, der es beendet ¹⁰.

Es ist wichtig zu sehen, daß hier Notwendigkeit und Freiheit sich verknüpfen. Wer eines der beiden Elemente ausläßt, das Element der von außen herantretenden Nötigung oder das Element der ganz und gar freien Entscheidung, fälscht den Sachverhalt. In der Heideggerschen Vorstellung des Todes als meiner eigenen Möglichkeit oder der „Freiheit zum Tode“ scheint mir z. B. das Element der Notwendigkeit, des passiven Ausgeliefertseins allzu sehr zugedeckt – weswegen, so glaube ich, J. P. Sartre recht hat mit folgendem Einwand (gegen Heidegger): Der Tod sei doch ein Faktum, einfachhin ein objektives Geschehnis, „das sich mir prinzipiell entzieht“, un pur fait, comme la naissance: genau so wenig wie die Geburt sei der Tod „meine Möglichkeit“ ¹¹. Sartre hat, scheint mir, recht gegen Heidegger; aber, aufs Ganze gesehen, fälscht auch er den Sachverhalt: der Tod ist nicht eine „blöße“ Tatsache, die uns widerfährt und überwältigt.

Dieser Freiheits- und Entscheidungsaspekt des Todes (genauer: des Sterbens) ist präzisiert in der überlieferten Vorstellung von der Beendigung des *status viatoris*. Die sich hier einstellenden traditionellen Bezeichnungen „Pilgerschaft“ und „Pilgerstand“ möchte ich nicht gerne verwenden. Man darf sich die hier ausgesprochene Einsicht nicht verstellen und verderben lassen durch das Beiwerk mißtönender Nebenbedeutungen. Es ist ja gar nichts Gefühliges oder gar Sentimentales gemeint; es ist auch nicht etwas spezifisch „Religiöses“ gemeint, auch nicht so etwas wie eine ethische Forderung (man müsse vorankommen, besser werden und so fort – so richtig natürlich solche Richtweisungen sind). Gemeint ist mit dem *status viatoris* und seiner Beendigung folgendes: Solange der Mensch leibhaftig existiert, befindet er sich, ob er mag oder nicht, auf einem Wege: er kann stehen bleiben, Umwege machen, zurückschreiten (in gewissem Sinne), Abwege gehen; er kann auch in der wahren, richtigen Richtung voranschreiten – er hat ungezählte Möglichkeiten; nur eine Möglichkeit ist ihm verschlossen, die Möglichkeit, sich überhaupt nicht „unterwegs“, auf dem Wege, *in via*, zu befinden. Allerdings: eines Augenblicks ist dieser Zustand des Auf-dem-Wege-seins beendet, d. h. von diesem Augenblick an gibt es nicht mehr die Möglichkeit, weiter voranzuschreiten, stehen zu bleiben, Abwege und Umwege zu machen; von diesem Augenblick an befindet sich der Mensch überhaupt nicht mehr „unterwegs“; und das ist der Augenblick des Todes: Sterben heißt, den Weg beenden und auch den inneren Zustand des Auf-dem-Wege-seins selbst. Diese

¹⁰ R. Troisfontaines, Der Tod als Prüfstein der Liebe und Vorbedingung der Freiheit (Paderborn 1954), S. 59.

¹¹ Das Sein und das Nichts (Hamburg 1952), S. 512.

Beendigung also ist ein Akt, der in der innersten Entscheidungsmitte des Menschen geschieht, im Kern der Person.

Die Theologie pflegt in diesem Zusammenhang das Schriftwort (Prd. 11, 3) zu zitieren: „Wenn der Baum fällt, dann bleibt er liegen, wohin er gefallen ist.“ Aber man muß sogleich den Gedanken der Zufälligkeit, den dieses Bild nahezulegen scheint, wegdenken. Mag auch der Tod als äußeres Ereignis wie eine Überrumpelung noch so plötzlich und unerwartet kommen: die Entscheidung, zu der ich, möglicherweise von einem Augenblick zum andern, aufgefordert und genötigt werde, diese das Ganze meines Lebens betreffende, freie Entscheidung ist es, die den letzten Schritt auf dem Wege tut. Allem Anschein zum Trotz spricht vieles dafür, daß diese letzte Entscheidung in ihrer Freiheit durch keinerlei Zeitdruck beeinträchtigt ist. Wir wissen, daß wir eine durch Jahre sich erstreckende Begebenheit im Bruchteil einer Sekunde zu träumen vermögen, und daß zum Vollzug eines geistigen Aktes (etwa der liebenden Zuwendung) in der letzten Tiefe des Bewußtseins eine minimale Zeitspanne vonnöten ist; es ist auch etwa bekannt, daß Menschen, die vom unmittelbar drohenden Tode gerettet wurden, im letzten Augenblick vor dem Erlöschen des Bewußtseins ihr ganzes Leben mit allen längst vergessenen Einzelheiten völlig klar vor ihrem Augen haben abrollen sehen – was man doch wohl verstehen darf als eine Aufforderung, mindestens als die Ermöglichung einer totalen Bewertung des gleichen Lebens, nun auf Grund des höchsten, endgültigen Maßstabes; eben das aber wäre ja jener letzte Schritt auf dem Wege, wodurch der Mensch seine „endgültige Verfassung“ gewinnt! Der Akt, in welchem das geschieht, könnte dabei sehr wohl gedacht werden als ein völlig unartikulierter, ein von niemandem vernommener, vielleicht sogar dem eigenen reflexen Bewußtsein verborgener Seufzer der *conversio ad Deum*, der Hinkehr zum letzten Grund des Seins (freilich möglicherweise auch der Abkehr, der *aversio*).

Das Weistum vom Tode als der Beendigung des *status viatoris* besagt also: daß jedes menschliche Leben wirklich zu Ende gehe und zu Ende komme und nicht bloß eines Augenblicks „aufhöre“. Es ist gesagt, daß es kein Sterben gibt, das – wie sehr auch immer dem Menschen „zustoßend“, von außen her, als Naturereignis – bloßes Abreißen der Lebensfunktionen ist. Immer ist das Sterben zugleich ein das Dasein von innen her ausdrücklich abschließender Akt, eine Vollstreckung und Besiegelung, ein Zu-Ende-bringen, Unterschrift und Vollzug des Lebensganzen, Austragung, Komplettmachen und Beschluß. Vor allem ist gesagt, daß es, genau genommen, einen unzeitigen oder auch nur vorzeitigen Tod gar nicht gibt. Wenn Sartre¹² behauptet, der Tod könne schon allein deswegen nicht den Charakter des „Schlußakkords“ haben, weil über seinen Zeitpunkt der Zufall entscheide („Man müßte uns vergleichen mit einem zum Tode Verurteilten, der sich tapfer auf den letzten Gang vorbereitet, der alle Sorgfalt darauf verwendet, auf dem Schafott eine gute Figur zu machen, und der inzwischen durch eine Grippeepidemie hinweg-

¹² Ebd., S. 496.

gerafft wird“) – so ist das witzig formuliert und übrigens auch, gegen die Krampfhaltung einer stoischen „Todesbereitschaft“, völlig zutreffend gesagt, aber der wahre Sachverhalt wird nicht getroffen; und wenn dann gar, bei Sartre, von dem jungen Autor die Rede ist, der ein großer Schriftsteller zu werden verspricht, aber dann „vorzeitig“ stirbt – so muß demgegenüber gesagt werden: Sartre scheint den Weg, von dessen Beendigung hier gesprochen wird, überhaupt nicht zu Gesicht bekommen zu haben; er scheint den inneren Erwartungspunkt, auf den hin die menschliche Selbstverwirklichung bezogen und entworfen ist, gar nicht zu sehen. – In der Diskussion über die Todesstrafe ist gelegentlich gesagt worden, durch die Hinrichtung werde dem Menschen der „eigene Tod“ genommen. Ich halte das nicht nur für kein Argument gegen die Todesstrafe; es ist auch in sich selbst unzutreffend. Wenn es überhaupt so etwas geben könnte wie des eigenen Todes beraubt zu werden, dann wäre, wie ich es in Amerika gelesen habe, eher zu erinnern an die mit allen Mitteln (von der Suggestion bis zur Stimmungsdroge) arbeitende Täuschung des eigens dafür zahlenden Todkranken in gewissen weltstädtischen Kliniken; im Vergleich mit diesen Betrogenen (die freilich trotz allem kaum der letzten eigenen Entscheidung enthoben oder vielmehr beraubt werden können) – im Vergleich mit ihnen sei, so wurde gesagt, der zum Tode verurteilte Verbrecher in einer glücklichen Lage.

Noch einmal: es gehört zu den unzerstörbaren Existenzgewißheiten des Menschen, daß der Tod, über das Naturereignis der Trennung von Leib und Seele hinaus, in einem noch unvergleichlich intensiveren Sinne „Ende“ ist: Beendigung des inneren Weges, gewirkt in einer endgültigen, das Ganze des Daseins betreffenden freien Entscheidung.

In dieser Vorstellung aber von der Beendigung des status viatoris ist ein ganz anderes Element gleichfalls enthalten: die Richtung auf die Zukunft. Der endgültig Ordnung schaffende Akt des „Fertigmachens“ hat nicht allein und nicht primär das Vergangene im Blick. Das gilt ja schon für die Ordnung im Äußeren, die den Sohn und den Erben meint. Erst recht hat aber der innerlich Ordnung schaffende Akt, wodurch über die Existenz im ganzen verfügt wird, einen in der Zukunft liegenden Richtpunkt. Sterben heißt zwar „Beendigung des Weges“, „den Lauf vollenden“. Aber es ist natürlich gegen den offenkundigen Sinn solcher Vorstellungen, zu meinen, das Entscheidende sei, daß nunmehr das „Wandern“ und „Laufen“ aufhöre. Die Hoffnung, die sich in der viatorischen Existenz selbst verkörpert, richtet sich natürlich nicht auf das bloße Aufhören der Pilgerschaft, sondern auf das Ankommen am Ziel. Obwohl also der Begriff „Beendigung des status viatoris“ in einem äußerst intensiven Sinn Ende und Endgültigkeit besagt, so ist in ihm dennoch auch das Element „Übergang“ und also „Nicht-Ende“ enthalten. Wer also den Tod denkt als die Beendigung des inneren Weges, der hat schon mitgedacht, daß die Seele unzerstörbar sei.

Was aber ist mit dieser Unzerstörbarkeit der Seele gemeint? Möglichst knapp formuliert, ist gemeint: es sei nicht nur unmöglich, daß die Seele des Menschen einfachhin aus der Wirklichkeit verschwinde, etwa durch eine von

außen kommende Zerstörung oder auch durch eigenen Entschluß, durch die Entscheidung für das Nichts; sondern die menschliche Seele sei, nicht zwar kraft eigener Setzung, wohl aber kraft ihres in der Erschaffung ihr zu eigen gegebenen Wesens und also „von Natur“, mit solcher Stabilität und Unversehrbarkeit begabt, daß sie, über den Tod und über den Zerfall des Leibes hinaus, als sie selbst, in identischer Individualität, im Sein beharre.

Wer nach den Argumenten fragt, mit denen diese These gestützt oder erwiesen werden könnte, wird zunächst zu bedenken haben, welcher Art „Argument“ hier überhaupt erwartbar ist. Wir befinden uns offenkundig nicht im Bereich der unmittelbaren Erfahrung; und also ist schon klar, daß es einen „Beweis“ auf Grund schlichter Empirie nicht geben kann. Erst recht befinden wir uns nicht im Bereich des Quantitativen; was bedeutet, daß mit Messen und Rechnen nichts auszurichten ist. Der Biologe Adolf Portmann¹³ hat gesagt, „daß niemand von der Naturforschung in ihrem heutigen Stande eine wissenschaftliche Erklärung über Ursprung und Bestimmung der lebendigen Gestalten erlangen wird, und daß dies nicht minder für eine Blume oder einen Vogel wie für uns Menschen gilt“; das besagt nicht weniger, als daß der Biologe „für die Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit nicht zuständig“ sei. – Der folgende Satz von Sigmund Freud¹⁴ scheint mir schon eher den Charakter eines Arguments zu haben, obwohl Freud selber ihm keine Beweiskraft zugesprochen hat (immerhin hat er darauf bestanden, daß es ein empirisch gewonnener Satz sei): „Im Grunde glaubt niemand an seinen eigenen Tod, oder was dasselbe ist: Im Unbewußten ist jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“ Man kann, scheint mir, mit Fug bezweifeln, daß alle Menschen sich, in der unbewußten Ursprungszone ihres geistigen Lebens, über einen so fundamentalen Existenzsachverhalt ganz und gar täuschen sollten. Immerhin, ein Argument im strikten Sinn liegt hiermit noch nicht vor – wenn man unter einem Argument einen Beweisgrund versteht, der in der erkennenden Durchdringung der zur Rede stehenden Realität, also der Seele selbst, gewonnen und gefunden ist. – Die Frage ist, ob es solche Argumente für die Unzerstörbarkeit der Seele gibt. Nun, jedenfalls sind seit einigen tausend Jahren immer wieder Beweisgründe formuliert worden, die genau diesen Anspruch machen. Versucht man sie zu ordnen, so bleiben sicher noch ein Dutzend verschiedener Grundformen. Alle diese Argumente müssen, wenn ihr Anspruch nicht sofort zunichte werden soll, standhalten und Stand geben gegen die zunächst völlig unwiderlegbar scheinende Erfahrung, daß im Tode alle Lebensäußerungen des Menschen, auch die geistigen, aufhören. Sie müssen aus dem, was in der Realität der Seele begegnet, einleuchtend machen, daß die Seele in die Zerstörung und Auflösung des Leibes nicht hineingerissen werden kann. Ebendies ist in der Tat der Anspruch all jener Argumente – mag nun ihr Grundwort lauten: „Einfachheit“, „Immaterialität“, „Geistigkeit“, „Zeitüberlegenheit“ der Seele, oder wie immer.

¹³ Unsterblichkeit (Basel 1957), S. 29; S. 21.

¹⁴ Sämtliche Werke. 2. Aufl. (London 1941) Bd. X, S. 341.

Vieles spricht dafür, daß die Menschen je verschiedene Affinitäten haben zu je einem bestimmten Argument, so daß ihnen die anderen nicht viel sagen. Mir will das Argument aus der Wahrheitsfähigkeit der Seele als das einleuchtendste erscheinen. Übrigens findet es sich sowohl bei Platon wie bei Augustin und Thomas. In der *Summa theologica*¹⁵ heißt es: weil die Seele *capax veritatis* ist, darum ist sie auch unvergänglich. Dieser Satz ist eine Schlußfolgerung. Ihre Gültigkeit kann, selbstverständlich, nur der erkennen, der den Vordersatz inhaltlich verstanden hat. Im Quantitativen genügt zur Feststellung des entscheidenden Sachverhalts eine Zeigerablesung; hier aber muß ich wissen, was Wahrheit und Wahrheitserkenntnis ist; ich muß „sehen“, daß sie, die Erkenntnis von Wahrheit, aller tiefgreifenden Angewiesenheit auf die leiblichen Organe zum Trotz, ein dennoch gegen alle physiologischen Abläufe von Grund auf unabhängiger Vorgang ist. Eben dies am Phänomen selbst wahrzunehmen und allerdings auch: es anzuerkennen – genau hierin liegt das Entscheidende und, wie es scheint, zugleich das Schwierige, obwohl sogar der es (faktisch!) anerkennt, der es ausdrücklich leugnet und abstreitet. Niemand würde doch einem Menschen überhaupt zuhören, wenn er wirklich annähme, das Denken, hinter der menschlichen Rede, sei nur ein materieller, wenn auch noch so hoch differenzierter physiologischer Prozeß. Wir wissen sehr wohl, daß Denken und Reden nicht zustande kämen ohne ein funktionsfähiges Gehirn (und so fort), wie uns auch klar ist, daß eine Rundfunknachricht uns niemals erreichen würde, wenn nicht das Empfangsgerät und am anderen Ende das Mikrophon in Ordnung wäre; aber dennoch: wir würden gar nicht erst hinhören, wenn wir nicht davon überzeugt wären, daß ein menschliches Wesen am Mikrophon ist, das heißt, ein Wesen, das jenseits von allen technischen und materiellen (elektrischen, chemischen, physiologischen) Abläufen fähig ist, Wirklichkeit in den Blick zu nehmen, Wahrheit zu erkennen, ein Wesen, das freilich auch lügen kann, und das vor allem irren kann (dies übrigens gerade auf Grund der Behinderung durch materielle physiologische Prozesse!). Auch der, welcher behauptet, die Meinungen der Menschen seien kraft mechanisch wirkender Notwendigkeit zustande gekommen (etwa als Ergebnis der Produktions- und Klassenverhältnisse), nimmt selbstverständlich eine einzige Meinung aus: die eigene These – womit sich wiederum bestätigt: niemand nimmt einen menschlichen Gedanken ernst, der durch eine nicht-geistige Kausalität zustande gekommen ist, d. h. der nicht unabhängig gegen alle materiellen Abläufe zustande gekommen ist.

Das Argument für die Unzerstörbarkeit der Seele, das Argument aus der Wahrheitsfähigkeit, lautet also folgendermaßen: Weil die menschliche Seele *capax veritatis* ist, weil sie Wahrheit zu fassen vermag, weil sie etwas zu tun vermag, das über jeden denkbaren materiellen Ablauf prinzipiell hinausliegt und von ihm unabhängig ist, darum muß sie auch ein *esse absolute* haben, das heißt, ein von der Materie, vom Leibe unabhängiges

¹⁵ I, 61, 2 ad 3.

Sein; sie muß notwendigerweise etwas sein, das durch den Verfall des Leibes hindurch und über ihn hinaus Bestand hat.

Von welcher Art freilich dieses Weiterbestehen sein wird; wie das Sein der Seele, der *anima separata*, nach dem Tode beschaffen sein wird – hierüber gibt es kein fundiertes menschliches Wissen. Und die großen Geister erkennt man fast daran, daß sie ausdrücklich kein Wissen in Anspruch nehmen; man erkennt sie an ihrem Schweigen. Bei Platon, ich sagte es schon, gibt es keine rationale Spekulation über das, was dem Menschen nach dem Tode widerfährt. Auch die heiligen Bücher der Christenheit sagen nicht viel mehr, als daß sie vom „Entschlafensein“ sprechen. Dies Wort allerdings müßte wohl genauer genommen werden, als es durchweg geschieht: Die Schlafenden wie auch die aus dem Leibe Entrückten betreten einen Existenz-Raum, in welchem z. B. eine neue, un-zeitliche Weise des Dauerns gilt und in welchem unsere Uhren und Zeitmessungen nichts besagen; die Entrückten, die Träumenden, die Schlafenden sind zugleich die auf höhere Weise Empfänglichen, empfänglicher für die Einwirkung unbekannter und dennoch das Innerste bestimmender Mächte. In den Fragmenten des Novalis¹⁶ heißt es, „ein gestorbener Mensch“ sei „ein in absoluten Geheimniszustand erhobener Mensch“. Gerade die uns geläufige Vorstellung der Zeit wird ungültig; die „Zwischenzeit“, die sich erstreckt vom Augenblick des Todes bis zu der im Glauben erhofften Auferstehung am Ende der Tage, kann sicher nicht von der gleichen Art des Dauerns sein wie die Zeit zwischen Geburt und Tod. Aber das ist eine mehr negative als positive Aussage; ein Weiteres ist unserer Erkenntniskraft nicht erreichbar.

Dennoch sind auch solche verneinenden Auskünfte nicht wenig; sie schaffen, möglicherweise, Raum und Disposition für andere, durchaus bejahende Annahmen, die freilich nur im Glauben vollzogen werden können. Wer zum Beispiel, durchdrungen von der Erfahrung, daß lebendiges Menschsein im wechselseitigen Aufeinanderwirken von Leib und Seele besteht (nicht nur der Leib abhängig von der Seele, sondern auch die geistige Seele angewiesen und hingeordnet auf den Leib!) – wer also den Tod als das Ende des wirklichen leibhaftig-geistigen Menschen versteht, der vermag zunächst keine Antwort zu geben auf die Frage, wie denn eine „abgeschiedene“, vom Leibe getrennte Seele überhaupt als „existierend“, geschweige denn als „lebendig“ solle vorzustellen sein. Diese Ratlosigkeit aber, die sich durch bloß gedankliche Spekulation nicht aus der Welt schaffen läßt, dieses Verstummen könnte, so scheint mir, auf ganz neue Weise die Glaubenswahrheit von der Auferstehung vernehmlich werden lassen (nicht: verständlich, aber vernehmlich oder vielleicht auch nur vernehmlicher!). Tatsächlich hat die klassisch-abendländische Theologie gesagt: weil die letzte Glückseligkeit zugleich die Vollkommenheit, das Vollendetsein des Glückseligen bedeute, und: weil die Seele die Vollkommenheit ihrer Natur, ja sogar die ihr mögliche seinshafte Gottähnlichkeit nicht besitze, außer in der Vereinigung mit dem Leibe¹⁷ – darum schein die Un-

¹⁶ Werke und Briefe (Insel-Ausgabe; Leipzig 1942), S. 332.

¹⁷ Quaest. disp. de potentia Dei 5, 10 ad 5.

zerstörbarkeit der Seele auch die künftige Auferstehung des Leibes zu fordern¹⁸. Natürlich ist das nicht so gemeint, als sei die künftige leibhaftige Auferstehung, die der Christ erhofft, zustandezubringen durch irgendeine Kraft der menschlichen Natur. Vielmehr ist es für den Christen eine Selbstverständlichkeit, die Auferstehung zu verstehen als ein schlechthin wunderbares, gnadenhaftes, im strengen Sinn übernatürliches Geschehnis, von dem uns keine noch so tiefdringende Erforschung des Menschenwesens irgend Kunde oder gar Gewißheit geben kann, von dem wir vielmehr, wenn überhaupt, allein durch göttliche Offenbarung wissen. Dennoch, unter der Voraussetzung, daß dies zuletzt Gesagte uneingeschränkt gilt, darf man in gewissem Sinn sagen, die leibhaftige Auferstehung sei in der Tat eine Wiederherstellung der natürlichen Ordnung (so wie die wunderbare Heilung eines Blindgeborenen auf natürliche Weise nicht zustandezubringen ist, obwohl es etwas Natürliches ist, daß ein Mensch sehen kann: es ist Thomas von Aquin, der diese Analogie gebraucht¹⁹).

Niemals aber würde Thomas die Meinung akzeptieren, daß in der natürlichen Unzerstörbarkeit der Seele schon die wahre Überwindung des Todes liege. Nicht einmal die Auferstehung ist ja als solche schon das Heil und das „Ewige Leben“; es gibt auch, so steht es bei Johannes (5, 29), die Auferstehung zum Gericht. Aber Thomas ist unnachgiebig der Ansicht, daß, was von Schöpfung wegen, d. h. „von Natur“ ist, schlechterdings die Voraussetzung sei für alles, was sonst der Kreatur an göttlicher Gabe zukommen mag. Auf unser Thema bezogen heißt das: Wenn die menschliche Seele nicht von Natur und von Schöpfung wegen unsterblich wäre, dann gäbe es nichts und niemanden, das Gottesgeschenk der Auferstehung und des Ewigen Lebens zu empfangen.

An diesem Punkt der Erörterung breche ich ab, an der Schwelle, die den Bereich der Philosophie von dem der Theologie trennt und die ich vielleicht schon ein wenig überschritten habe. Es bleibt mir nur noch, ein Wort aus Kierkegaards „Abschließender unwissenschaftlicher Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“²⁰ zu zitieren: „Ehre sei der Gelehrsamkeit, und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist wesentlich keine gelehrte Frage. Sie ist eine Frage der Innerlichkeit, die das Subjekt, indem es subjektiv wird, sich selber stellen muß.“

¹⁸ Summa contra Gentes 4, 79.

¹⁹ Ebd.; 4, 81.

²⁰ Erster Teil, S. 163 f (Düsseldorf-Köln 1957).