Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 32 (1972)

Artikel: Zur Geschichte der Todesdeutung

Autor: Hügli, Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883244

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Symposium 1972
Der Tod – La mort

ZUR GESCHICHTE DER TODESDEUTUNG
Versuch einer Typologie

von Anton Hügli

1. Einleitung

Die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung ist «das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft ... Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargetan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.»[1] Mit diesen Sätzen umreißt Kant die Schwierigkeit, die sich jedem Versuch, den Tod und das Totsein zu denken, in den Weg stellt: Mit dem Tod endet auch unsere Erfahrung, wie aber sollen wir mit den Erfahrungsbegriffen des Lebens, die am Gegenständlichen, Zeitlichen, Bestimmten und Unterschiedlichen gewonnen wurden, das absolut Ungegenständliche, Unzeitliche, Unbestimmte und Unterschiedslose des Todes denken können? Führt nicht jede gedankliche Antizipation des Todes unweigerlich in die Metaphysik im eigentlichen Sinne des Wortes? Die überlieferte Schulphilosophie würde uns darin sicher recht geben. Nach ihrem Fächerkatalog ist der Tod und sein Verhältnis zur Seele ein Gegenstand der psychologia rationalis, eines der drei Teilgebiete der metaphysica specialis neben

---

[1] *Kant*, Akad. Ausg. IV, 355 (Prolegomena § 48).

der theologia und der cosmologia. Vom Tod ließe sich daher nur sprechen im Rahmen einer allgemeinen Ontologie der Substanz, im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem und mit Hilfe von Begriffen wie Individualität, Immaterialität, Immortalität, Zeit, Ewigkeit usw.

Schon dieser kurze Hinweis zeigt, wie tief das Todesproblem in die traditionellen philosophischen Fragestellungen hineingreift. Doch es ist nicht Aufgabe dieses Vortrages, den Stellenwert des Todes in der Geschichte der philosophischen Systeme zu ermitteln oder ihn gar als das bewußte oder unbewußte Motiv alles Philosophierens zu entlarven[2]. Noch weniger geht es darum, die kantische Frage nach dem Recht oder Unrecht aller Metaphysik erneut aufzurollen[3]. Wir haben vielmehr auszugehen von der Tatsache, daß, aus welchen Gründen und in welchen Zusammenhängen auch immer, im Verlaufe der Philosophiegeschichte stets von neuem versucht wurde, eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Todes zu finden. Denkwürdiges finden wir unter diesen Antworten, Merkwürdiges aber auch und eine große Masse von Nachempfundenem mit etwas persönlichem oder lokalem Kolorit. Sie alle herzuzählen wäre jedoch in unserem Rahmen in verschiedener Hinsicht ein hoffnungsloses Unterfangen[4]. Dazu kommt ein weiteres: Angesichts der fragwürdigen Legitimation der klassischen Todesmetaphysik sind die Inhalte der einzelnen Philosopheme meist nur noch von antiquarischem und bestenfalls von existentiellem Interesse. Aufschlußreich bleiben dagegen in jedem Falle die begrifflichen Mittel und Denkmodelle, deren man sich be-

---

[2] Diese Tendenz verfolgt etwa *J. Choron:* Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1967. Vgl. S. 7: Zum zweiten will diese Untersuchung «philosophische Motivforschung betreiben: sie will erhellen, in welchem Umfang der Tod (mit Schopenhauer) als 'der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie' bezeichnet werden kann». – Vgl. dazu meine Rezension in Studia Philosophica XXVII, 252 ff.

[3] Zum Verhältnis zwischen Metaphysik und Tod vgl. etwa *H. Driesch:* Wirklichkeitslehre, Ein metaphysischer Versuch, Leipzig 1922², und seine These vom Tod als «Tor zur Metaphysik höchster Art» (S. 301 ff.) – Vgl. neuerdings auch: *E. Fink:* Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969.

[4] Abgesehen von einzelnen epochalen Untersuchungen und dem Werk von Choron, a.a.O., gibt es bisher keine einzige umfassende Monographie zur Geschichte des Todesproblems. Äußerst umfangreich ist dagegen die Literatur zur Unsterblichkeitsfrage.

diente, um die Grenze oder das Jenseits des Todes zu vergegenwärtigen. Lenkt man den Blick auf diese formale Seite, dann schrumpft auch die Masse des Materials sehr bald auf einige wenige Gedankenfiguren zusammen. Ich will daher im folgenden versuchen, nicht historisch-individualisierend, sondern typisierend vorzugehen[5], und im Ausgang von einzelnen exemplarischen Texten oder Textstellen einige Grundformen der Todesdeutung herausarbeiten, die im Verlaufe der Geschichte immer wieder variiert und modifiziert wurden.

2. *Entwurf einer Typologie der Todesdeutungen*

Das Leben ist uns auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen gegeben: es kann von außen beobachtet oder von innen her erlebt werden. Der Tod als das Ende und das schlechthin Andere des Lebens – soviel sei hier vorausgesetzt – ist weder erfahrbar noch erlebbar und

---

[5] Eine typisierende Untersuchung ist von einer historischen in mehrfacher Weise zu unterscheiden: Das Interesse einer historischen Darstellung gilt der spezifischen Eigenart und Zeitgebundenheit ihres Gegenstandes, sie sucht ihn möglichst adäquat – was das auch immer heißen mag –, möglichst vollständig und im Rahmen seiner Wirkungsgeschichte zu erfassen. Die typologische Betrachtung dagegen interessiert sich für den Einzelfall nur insofern, als er einen bestimmten allgemeinen Typus verkörpert. Um diesen Typus, der als solcher in der Wirklichkeit nicht anzutreffen ist, in seiner Reinheit zu gewinnen, muß sie in einer «ideeierenden Abstraktion» von allen «störenden Einzelheiten» absehen. Sehr oft wird dabei ein einzelner exemplarischer Text oder Gedanke aus dem Kontext eines philosophischen Werkes herausgelöst und selbst dieser noch, einseitig – und ohne Rücksicht auf historische Nähe oder Ferne oder wirkungsgeschichtlicher Relevanz –, unter einem einzigen Aspekt zur Geltung gebracht. (Wenn im folgenden verkürzend von platonischer, heraklitischer usw. Todesauffassung gesprochen wird, dann heißt das also immer platonische, heraklitische usw. Todesauffassung in bezug auf die angegebenen Werke oder Textstellen!) – Bei aller Gegensätzlichkeit zwischen historischer und typologischer Untersuchung dürfen ihre gegenseitigen Beziehungen nicht übersehen werden: 1. Typologische Unterscheidungen können nicht a priori deduziert, sondern nur im Wechselspiel zwischen systematischem Entwurf und empirischer Kontrolle am historischen Material erarbeitet werden. 2. Die typologisch gewonnenen Begriffe sind ihrerseits ein Mittel, mit dessen Hilfe historische Phänomene interpretiert und beschrieben werden können. – Zur methodischen Reflexion auf Genese und Funktion idealtypischer Begriffe vgl. *M. Weber:* Methodologische Schriften, Frankfurt a. M.

darum auch nicht aussagbar. Jeder Versuch, ihn positiv zu bestimmen, hebt seine Fremdheit und Negativität auf und führt ihn zurück auf Phänomene des äußern oder des innern Lebens[6]. Als *objektivierend* bezeichne ich im folgenden jene Todesdeutungen, die sich der Begriffe des beobachtbaren Lebens bedienen; als *subjektivierend* alle jene, in denen die Begriffe des innern Lebens vorherrschen.

Aristoteles hat sich nur spärlich zum Problem des Todes geäußert. Mit seiner Kinesislehre hat er uns aber eine mögliche Typologie aller jener Todesdeutungen in die Hand gegeben, die sich überall dort aufdrängen, wo man den Tod nach dem Modell innerweltlicher Phänomene der Verwandlung und des Vergehens zu erklären versucht. Bleibt ein identisch und substanziell Seiendes über den Tod hinaus erhalten, dann ist der Tod eine bloße Ortsveränderung (*φορά*), ein quantitatives Abnehmen (*φθίσις*) oder eine qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*); endet im Tod auch das mit sich identische Subjekt, so ist der Tod ein Vergehen im Sinne der *φθορά*[7]. Die Schwierigkeiten, in die Aristoteles mit den Begriffen *γένεσις* und *φθορά*, dem Übergang von Nichtsein in Sein und von Sein in Nichtsein, geriet[8], schlagen aber auch hier durch: das Vergehen des Individuums kann kein absolutes Vergehen sein, sondern muß sich selbst wiederum an einem andern, ihm Zugrundeliegenden vollziehen. Der Tod ist ent-

---

1968. Als Beispiele typologischer Untersuchungen vgl. etwa *H. Leisegang:* Denkformen, Berlin 1951². *K. Jaspers:* Psychologie der Weltanschauungen, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960⁵.

[6] Den beiden Gegebenheitsweisen des Lebens entsprechend wird in der Literatur unterschieden zwischen fremdem und eigenem Tod. Vgl. etwa *H. Kunz:* Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Basel 1946, II, 78ff. Die These von der Unerfahrbarkeit des Todes drückt sich bei Kunz terminologisch aus in «der scharfen Unterscheidung des tatsächlichen Todes vom Sterben sowohl wie vom Gestorbensein» (S. 80).

[7] Zur Unterscheidung der verschiedenen Bewegungsarten vgl. vor allem Phys. 225 a 1ff,. 226 a 23ff., 260 a 26ff.; Metaph. 1067 b 1 – 1069 a 14, 1042 a 32.

[8] Die Schwierigkeiten zeigen sich nicht nur im schwankenden Wortgebrauch, der die Arten der Veränderung, Enstehen und Vergehen, bald ausdrücklich von der *κίνησις* im engern Sinne unterscheidet (Phys. 225 a 26, 35; 229 a 30), bald mit ihr gleichsetzt (vgl. etwa Phys. 201 a 9ff., 261 a 9); sie werden auch sichtbar in der These, daß es kein absolutes Entstehen oder Vergehen geben könne (Gen. et. Corr. 318 a 13), daß vielmehr alles aus einem Seienden werde und sich wieder in ein Seiendes auflöse (Phys. 261 a 3).

weder Rückkehr in das Ureine oder bloßes Moment der Verwandlung in einem ewigen Kreislauf des Werdens[9].

Ausgangspunkt solcher *objektivierender* Todesdeutungen ist der Fremdtod, der sich im Sterben und Gestorbensein anderer manifestiert. Aber der Tod trifft nicht nur die andern, sondern droht jeden Augenblick in die eigene Existenz einzubrechen. Neben die objektivierende Todesdeutung tritt die Vorstellung vom jederzeit möglichen eigenen Tod. Beim spekulativen Versuch, diese Vorstellung mit Inhalt zu füllen, wird man sich nicht an den Phänomenen der äußern Natur orientieren, sondern an scheinbar analogen psychischen Phänomenen wie Schlaf, Bewußtlosigkeit, unio mystica usw. Aber ist nicht jede *subjektivierende* Todesdeutung letztlich abhängig von einem objektivierenden Todesverständnis? Kann ich in einem bestimmten innern Erlebnis eine Antizipation des Todes sehen, wenn ich nicht schon zu wissen glaube, was der Tod ist? Eines jedenfalls läßt sich nicht bestreiten: Antizipationen des Totseins haben nur dann einen Sinn, wenn man ein Subjekt annimmt, das die Grenze des Todes mit vollem Bewußtsein überschreiten kann. Der innere Tod erscheint deshalb in zwei prinzipiell verschiedenen Formen: als überschreitbare Grenze, wenn das Subjekt im Tod erhalten bleibt, und als unüberwindliche Schranke[10], wenn das Subjekt im Tode endet. Die Typologie der objektivierenden Todesdeutungen bleibt also auch für die subjektivierende Deutung bestimmend, erscheint jedoch unter einem neuen Aspekt, durch den sie nicht nur ergänzt, sondern auch verfeinert werden kann. So ließen sich innerhalb des Todes als Grenze in bezug auf die innern Qualitäten, die das Subjekt nach dem Tode annimmt, eine Reihe typologischer Unterscheidungen treffen, die von der Einteilung nach den Bewegungsarten weitgehend unabhängig wären. Diese Möglichkeit der Verfeinerung soll hier allerdings nur genannt, aber nicht mehr ausgeführt werden. Sie läßt sich auch kaum mehr auf Grund irgendeiner Systematik, sondern nur noch am historischen Material erarbeiten.

---

[9] Diese Unterscheidung kann nicht mehr direkt aus Aristoteles abgelesen werden; eine gewisse Stütze hat sie allenfalls in der aristotelischen Kosmologie, nach der das Entstehen und Vergehen innerhalb des Weltganzen teils auf eine Zusammensetzung und Scheidung, teils auf eine Umwandlung der Stoffe zurückzuführen ist (vgl. Meteor. 378 b 31 ff.; Phys. 260 b 8).

[10] Zur Unterscheidung zwischen Schranke und Grenze vgl. *Kant*, Akad. Ausg. IV, 350 ff. (Prolegomena § 57).

3. Die objektivierenden Todesdeutungen

Nietzsche sagt einmal von den Vorsokratikern, man könne sie, wenn man sich mißgünstig ausdrücken wolle, «die Einseitigen nennen und ihre Epigonen, mit Plato an der Spitze, die Vielseitigen. Richtiger und unbefangener würde es sein, die letzteren als philosophische Mischcharaktere, die ersteren als die reinen Typen zu begreifen»[11]. Die Geschichte des Todesgedankens kann Nietzsche nur recht geben: Den Vorsokratikern verdanken wir die Entwicklung der entscheidenden philosophischen Todesbegriffe in beinahe idealtypischer Reinheit[12].

3.1 Der Tod als Rückkehr ins Ureine

Das Wort *θάνατος*, durch religiöse und dichterische Anschauungen reichlich vorbelastet, geht anscheinend erst bei Heraklit in den philosophischen Sprachgebrauch ein. Die erste, historisch maßgebende Todesdeutung verbirgt sich aber im Grunde schon in der Frage der ionischen Naturphilosophen nach der *ἀρχή* des Seienden; denn das Woher des Entstehens – soviel zumindest geht aus dem rätselhaften Spruch des *Anaximander* hervor – ist immer auch ein Wohin des Vergehens. «Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen», so übersetzt Diels, «in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung»[13]. Der Tod, obwohl nicht genannt, wird hier verstanden als Rückkehr der Einzelexistenz in das unendliche Ureine, das weder Entstehen noch Vergehen kennt. Das Sterben ist ein Zu-Grunde-gehen im eigentlichen Sinne des Wortes; der ewige Urgrund aber – man denke an Anaximanders Bestim-

---

[11] Werke, hrsg. K. Schlechta, München 1956, 3, 358 (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen).

[12] Zur Geschichte der griechischen Todesvorstellungen vgl. *A. de Ridder:* De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique, Diss. Paris 1896. – *E. Rhode:* Psyche, Tübingen 1921[8], II, 137–197, 263–335. *J. Leipoldt:* Der Tod bei Griechen und Juden, Leipzig 1942. – *G. Pfannmüller:* Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer, München 1953.

[13] *Diels-Kranz:* Die Fragmente der Vorsokratiker, 1951[6], 12 B 1.

mung des Apeiron – ist *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*, ohne Tod und ohne Verderben[14].

Eine neue Wendung dieses Todesverständnisses finden wir bei *Empedokles*, der statt des einen Prinzips die klassischen vier Urelemente ansetzt: Was die Menschen Geburt nennen, ist nach seiner Lehre nichts anderes als Mischung und Austausch der Elemente, was sie Tod nennen, die Entmischung und Auflösung der Einzelwesen in die Elemente[15]. Der Gedanke des Ureinen wird dabei jedoch nicht fallengelassen: Die Urstoffe entstammen ihrerseits dem göttlichen *σφαῖρος*, in dem sie sich ursprünglich ungeschieden zusammenballten und in dem sie noch jetzt in lebendiger Harmonie verbunden sind[16].

Der Grundgedanke also bleibt sich gleich, und er ändert sich auch nicht, wenn man – wie in der Folge *Demokrit* – den Kosmos aus mechanisch bewegten Atomen aufgebaut denkt und den Tod als Auflösung einer zufällig entstandenen Zusammensetzung von Körper- und Seelenatomen bei mangelnder Zufuhr bewegender und beseelender Atome[17]. Das Wesentliche dieser *monistischen* Todesdeutung – wie man sie nennen könnte – bleibt auch dann erhalten, wenn das materielle Substrat durch ein rein geistiges Prinzip ersetzt wird: etwa durch Spinozas Gott, Schopenhauers Wille zum Leben oder Feuerbachs ewigen Geist. In jedem Falle gilt: Im Tod gibt das Individuum seine Besonderung auf und kehrt zurück in das ewige Sein, mit dem verglichen das Leben in der Vereinzelung bloße Erscheinung oder gar – wie bei Parmenides – nichtiger Schein ist. Das Entstehen und Vergehen der Einzelgestalten ist das unwirkliche Spiel der Akzidenzien an der einen Substanz – gleich wie die ständig wechselnden und wogenden Wellen auf dem Meer, die nichts anderes sind als das Meer selbst.

3.2. Der Tod im Kreislauf des Werdens

Eine qualitativ andere Form gewinnt das Todesverständnis, wenn alles Substantielle in die Bewegung des Entstehens und Vergehens eingeht und nichts Beharrendes die ständige Verwandlung über-

---

[14] Vorsokr. 12 B 3.
[15] Vorsokr. 31 B 8, 9.
[16] Vgl. Vorsokr. 31 B 26–29.
[17] Vgl. *Rhode*, a.a.O., II, 190.

dauert. Dieses Todes- und Weltverständnis ist seit der Antike an *einen* Namen geknüpft: an den *Heraklits*. Sein Kreislauf des Werdens verleiht den Begriffen «Leben» und «Tod» eine ungeahnte spekulative Bedeutung. Sie sind gleichsam die Urform aller Gegensätze, in denen sich der Kosmos entfaltet und die er in «gegenstrebiger Harmonie wie die des Bogens und der Leier»[18] zu einer Einheit zusammenzwingt. Sterben und Tod des Einen ist Geburt und Leben des Andern[19]. Aus Allem wird Eins und aus Einem Alles[20]. «Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.»[21] Das Ende dieses «wechselweisen Umsatzes»[22] wird wiederum zum Anfang und von neuem beginnt das Spiel in ewigem Hinauf und Hinab: «Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele.»[23]

Was in der ewig sich wandelnden Welt Heraklits eines ist, bleibt auch im Wort «Tod» ungeschieden: der Prozeß, der zum Tod führt, der Grenzpunkt, an dem ein Zustand in den andern umschlägt, und der neue Zustand, der daraus entspringt. Das Wort «Tod» bedeutet daher immer auch das «Tote», und der Gegensatz von Leben und Tod als das Miteinander zweier gegenläufiger Prozesse ist zugleich – wie das folgende Fragment verrät – der Gegensatz von Lebendigem und Totem. «Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt: Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurückumschlagend dieses.»[24]

Der heraklitische Gedanke einer Einheit von Leben und Tod zieht sich wie ein unterirdischer Strom durch die mystische oder mystisch gefärbte Literatur des Abendlandes: wir finden ihn wieder bei Paulus, bei den Mystiken des Mittelalters, den Naturphilosophen der Renaissance und im Deutschen Idealismus. Er kann sich dabei, wie schon am Beispiel des Empedokles aufzuzeigen wäre, leicht mit dem monistischen Todesbegriff vermischen. Doch davon später.

---

[18] Vorsokr. 22 B 51.
[19] Vgl. Vorsokr. 22 B 36, 48, 62.
[20] Vorsokr. 22 B 10.
[21] Vorsokr. 22 B 76.
[22] Vorsokr. 22 B 90.
[23] Vorsokr. 22 B 36.
[24] Vorsokr. 22 B 88, vgl. auch B 21, 26.

Gehen wir nun zum zweiten Haupttypus der Todesdeutung über, der weit eher geeignet war, abendländisches Gemeingut zu werden: zum Tod bei unsterblicher Seele.

3.3. Der Tod als Ortsveränderung

Die wohl aus Indien stammende und von den Sehern und Priestern der orphischen Mysterien verkündete Seelenwanderungslehre fand durch *Pythagoras* Eingang in die Philosophie: Die Seele des Menschen ist göttlicher Abkunft, aber zur Strafe für eine alte Schuld wurde sie in das «Gefängnis» des Leibes eingeschlossen – daher das Wortspiel von *σῶμα* und *σῆμα* – aus dem sie nur der Tod befreien kann. Nach einer gewissen Zeit der Läuterung zieht sie in einen neuen Menschen- oder Tierleib ein, bis sie schließlich, nach langer Wanderung durch verschiedene Gestalten, ins Göttliche zurückfindet.[25]

Die Details dieser Lehre sind überlieferungsmäßig schwer greifbar, ihre Tendenz aber ist unverkennbar: der Tod bedeutet letztlich nichts anderes als ein etwas sprunghafter Ortswechsel, eine *μετεμψύχοσις*, eine «Umseelung», wie die griechische Sprache sagt. Die Seelenwanderungslehre ist daher – gemäß unserer Typologie – das Schulbeispiel für die Deutung des Todes im Sinne der *φορά*, der Ortsveränderung. Diese Todesvorstellung, von den griechischen Dichtern vielfach abgewandelt, von den Philosophen – man denke an Empedokles[26] – oft beziehungslos neben eine rein physiologische Todeserklärung gestellt, gewinnt durch *Platon* ihre neue und historisch maßgebende Form.

3.4. Der Tod als qualitative Veränderung

Der *Sokrates* der «Apologie» läßt es ironisch im Ungewissen, ob das Totsein ein Nichtsein ist – vergleichbar dem traumlosen Schlaf – oder aber eine Auswanderung der Seele an einen andern Ort.[27] In den

---

[25] *Rhode*, a.a.O., II, 161 ff.

[26] Vgl. seine «Lehre von der Reinigung» (B 112 ff.), die – im Gegensatz zu den Fragmenten über die Natur – auf der Seelenwanderungslehre beruht.

[27] Apol. 40c.

spätern Dialogen entscheidet sich *Platon* für das zweite: der Tod – so lautet die zur Standardformel gewordene Bestimmung in Gorgias und Phaidon – ist nichts anderes als «zweier Dinge Trennung voneinander, der Seele und des Leibes», ein *χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*.[28] Die Seele selbst kann – wie Platon auf mehreren und immer wieder scheiternden Wegen zu zeigen versucht – im Tode ebensowenig untergehen, wie die Drei jemals gerade sein kann oder das Feuer kalt; denn sie steht in notwendiger Verbindung mit der Idee des Lebens, dem Gegensatz allen Todes[29]. «Tritt also der Tod den Menschen an: so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege.»[30] In mythischen Bildern beschwört Platon das Schicksal der Seele nach dem Tod. Für unsere Typologie des Todes sind diese eschatologischen Mythen allerdings von untergeordnetem Interesse. Relevant ist ein anderer Aspekt: die spekulative Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Tod. In diesem Punkt gerät der orphische Todesgedanke Platons unversehens in den Bann heraklitischer Gedankenfiguren. Was immer ein Werden hat, so argumentiert Sokrates im Phaidon, das entspringt notwendigerweise aus seinem Gegensatz: Das Größere wird aus dem Kleineren, das Schwächere aus dem Stärkeren, das Gerechtere aus dem Ungerechteren. Entsprechend gelte für den Gegensatz von Leben und Tod: Wie das Schlafen aus dem Wachen und das Wachen aus dem Schlafen, so entstehe aus dem Lebenden das Tote und aus dem Toten das Lebende[31]. Das, was wir Tod nennen, ist also nicht nur Ende, sondern auch Anfang des Lebens, und zwar – so möchte ich interpretierend hinzufügen – Anfang im eigentlichen Sinne des Wortes, denn so wie die ewig seienden Ideen Ursprung der sinnlichen Dinge sind, so ist der Tod Ursprung des leibgebundenen Lebens der Seele. Dies gilt nicht nur im ontologischen, sondern auch im gnoseologischen Sinn: Erst im Tode ist die Seele «der Torheit des Leibes entledigt» und kann die Ideen rein, d. h. ungetrübt von körperlichen Leiden und Begierden, erschauen[32]. «Und offenbar dann erst werden wir haben, was wir begehren und

---

[28] Gorg. 524b; Phaid. 67d.
[29] Vgl. Phaid. 102bff.; insbesondere 106b.
[30] Phaid. 106e (Übers. Schleiermacher).
[31] Phaid. 70cff.
[32] Phaid. 65aff.

wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit . . ., solange wir leben aber nicht.»[33]

Mit andern Worten: die Negativität des Todes ist das wahrhaft Positive, das Totsein das eigentliche Leben. Sterben heißt darum nicht nur: Auswanderung an einen andern Ort, sondern darüber hinaus: Wechsel und qualitative Veränderung des psychischen Seins. Schon bei den Pythagoreern klingt dieses Motiv an, aber es gewinnt bei Platon eine derartige Dominanz, daß seine Todesspekulation als das wohl beste Beispiel für die Deutung des Todes im Sinne der *ἀλλοίωσις*, der qualitativen Verwandlung eines in sich beharrenden Subjektes, angesehen werden kann. Daß Platon die qualitative Veränderung des Todes dennoch immer wieder als bloße Ortsbewegung auszulegen scheint, erklärt sich nicht nur aus seiner mythopoetischen Sprechweise, sondern hat auch den von Aristoteles her bekannten systematischen Grund: jede qualitative Veränderung setzt notwendigerweise die räumliche Bewegung voraus[34].

3.5. Der Tod als quantitative Veränderung

Noch fehlt ein historisches Beispiel für das letzte Glied unserer Typologie: die Todesdeutung nach dem Muster der quantitativen Veränderung. Einzelne Züge dieses Typus finden sich zwar an den schon beschriebenen Modellen, in seiner Reinheit verwirklicht wurde er aber, soweit ich sehe, erst in der Neuzeit – bei *Leibniz*. Die Leibnizische Todesanschauung ist ein wesentlicher Bestandteil seiner «Monadologie». Rufen wir uns daher ihre Grundgedanken kurz in Erinnerung.

Das Universum setzt sich zusammen aus unsichtbaren kleinsten Einheiten von der Art des psychischen Seins, deren Wesen darin besteht, Perzeptionen zu haben und von einer Perzeption zur andern übergehen zu wollen, unablässig strebend nach dem ihnen innewohnenden Werdeziel. Diese Substanzen oder Monaden emanieren

---

[33] Phaid. 66a. – Zur Todesdeutung Platons vgl. *H. Barth:* Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen 1921, S. 145–198. – *H. Scholz:* Der platonische Philosoph auf der Höhe des Lebens und im Anblick des Todes, Tübingen 1931. – *E. Martin:* Das Problem des Todes bei Plato, Aufgezeigt an seiner Sokratesgestalt, Diss. München 1952.

[34] Vgl. Phys. 260 b 1ff.

in ständigen «Ausblitzungen», in «Fulgurations continuelles», aus der Urmonade[35] und könnten darum durch diese potentiell wieder vernichtet werden. Aktualiter aber sind sie unzerstörbar oder – falls sie nicht nur Perzeption, sondern auch Apperzeption, d. h. Selbstbewußtsein haben – sogar unsterblich[36]. Alle Dinge in Raum und Zeit sind nichts anderes als Aggregate oder – wie bei den Pflanzen, Tieren und Menschen – zentral organisierte Konfigurationen solcher Monaden[37]. Das Organisationszentrum bildet eine Seelenmonade, die in einem ständigen Prozeß der Verwandlung immer neue Monaden in die Komposition ihrer Körpermaße aufnimmt und wieder entläßt. Die Seelen trennen sich daher niemals völlig von ihren Körpern, «et ne passent point d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a point de *Metempsychose*, mais il y a *Metamorphose.*»[38] In der körperlichen Natur erscheint jedoch diese Metamorphose als eine bloß mechanische Veränderung, d. h. als Ausdehnung oder Zusammenziehung des Körpers und Vermehrung oder Verminderung seiner Teile. Die grundlegenden Prozesse sind demnach – aristotelisch gesprochen – *αὔξησις* und *φθίσις*, quantitatives Wachsen und Abnehmen. Von Tod sprechen wir nach Leibniz dann, wenn die «substance composé» so klein wird, daß sie sich unserem Auge entzieht, von Geburt, sobald sie wieder eine bestimmte Größe anzunehmen beginnt. Die Geburt ist somit nichts anderes als eine Entfaltung und Vermehrung, der Tod eine Verpuppung und Verminderung. «. . . la mort, comme la generation, n'est que la transformation du même animal, qui est tantost augmenté, et tantost diminué.»[39]

Mit diesem wohl eindeutigen Fall einer Todesdeutung im Sinne der *φθίσις* können wir die Reihe der philosophisch relevanten objektivierenden Todesbestimmungen abschließen. Es bleiben die fünf idealtypischen Möglichkeiten: der monistische und heraklitische Todesbegriff auf der einen, die pythagoreische, platonische und leibnizische

---

[35] Vgl. Philos. Schriften, hrsg. C. J. Gerhardt, Berlin 1875–90, VI, 614 (Monad. § 47).

[36] Zur Unterscheidung zwischen Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit vgl. ebda., VI, 151f. (Theodizee I, 89).

[37] Vgl. etwa ebda., VI, 607, 617ff. (Monad. § 2, 63ff.).

[38] Ebda., VI, 601f. (Principes § 6); vgl. auch VI, 619 (Monad. § 72f.); VI, 152 (Theodizee I, 90).

[39] Ebda., VI, 543 (Sur le principe de vie).

Todesdeutung auf der andern Seite (wobei diese historischen Namen nur anzeigen, an welchen Autoren die betreffenden Typen gewonnen wurden, keineswegs aber, daß deren Todesdeutung in einem einzigen Typus aufgeht[40]). Alles weitere ist Variation, Modifikation und Kombination.

Ein Blick auf die Geschichte des Todesbegriffs zeigt, daß die Kombination der Typen nicht immer ohne gefährliche Sprünge im philosophischen System abging. Überzeugende Synthesen glückten selten; meist versuchte man, formal unvereinbare Momente aus verschiedenen Typen der Todesdeutung zu einer Einheit zusammenzuzwingen, und rief dadurch Schwierigkeiten oder innere Widersprüche hervor.

3.6. Interferenzen

Sprechendes Beispiel für die Interferenzen zwischen verschiedenen Typen der Todesdeutung ist die *Stoa*[41]. Von Heraklit übernahm sie die Vorstellung vom Tode als *μεταβολή*, als Umwandlung der Elemente und stetigem Übergang von einem Zustand in den andern[42]. Der menschliche Organismus galt als ein *συγκριμάτιον*, ein Elementengemisch[43], das dem Tode verfällt, sobald sich die einzelnen Elemente verwandeln und eine neue Mischung eingehen[44]. Die Verwandlung der *στοιχεῖα* wird aber in der spätern Stoa nicht im Sinne von Heraklit, sondern von Empedokles gedeutet: als Auflösung der Elementenmischung und Rückkehr der Mischungsteile zu den Urelementen: «Was in dir Feuer war», so lehrt z. B. Epiktet, «geht in Feuer über, was Erde, in Erde, was Luft, in Luft, was Wasser, in Wasser»[45].

Gefährdet wurde diese heraklitisch-monistische Todesauffassung durch die schon in der frühen Stoa auftauchende platonische Bestim-

---

[40] Vgl. Anm. 5.

[41] Zum Todesproblem in der Stoa vgl. *E. Benz:* Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929. – *E. Hoffmann:* Leben und Tod in der stoischen Philosophie, Heidelberg 1946.

[42] Vgl. *H. v. Armin:* Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1903, I, 102; *Diog. Laert.* VII, 142; dazu *Benz*, a.a.O., S. 4ff.

[43] *Marc Aurel:* In semet ipsum libri XII, recogn. H. Schenkl, 1913, II, 3.

[44] Ebda. VIII, 6.

[45] Dissertationes 3, 13.

mung des Todes als Trennung von Seele und Leib. Die Spaltung der Welt in zwei heterogene Prinzipien konnte zwar anfänglich vermieden werden, indem man die Seele als das Element des Feuers und somit als Teil des Körpers auffaßte, unter Berufung auf Zenons Argument, nur Körperliches könne von Körperlichem getrennt werden[46]. Allein, die Seele wurde immer mehr zu einer eigenständigen Substanz, der Dualismus offenkundiger, und als man im Anschluß an Poseidonios zu bestreiten begann, daß sich die Seele zusammen mit dem Körper auflöst[47], war man gezwungen, vor oder nach dem körperlichen Tod einen Tod der Seele anzunehmen. Nach Cleanthes und Chrysipp kann die Seele den Körper überleben und stirbt erst im nächsten Weltenbrand, laut Seneca erleiden die Menschen, die den Begierden des Leibes verfallen und das Gute weder erkennen noch befolgen, den Tod der Seele schon bei lebendigem Leib[48]. Der ursprünglich physische Tod verschiebt sich ins Moralische und ins Kosmische.

Historisch weit folgenreicher als die Synkretismen der Stoiker war die Vermischung philosophischer Todesbegriffe mit der grundsätzlich neuen Todesauffassung des *Juden-* und *Christentums:* der Lehre vom Tod als der Sünde Sold[49]. Der Mensch hat das göttliche Gebot mißachtet, er ist von Gott abgefallen, verfiel darum der Sünde und

---

[46] *v. Arnim* I, 137.

[47] Vgl. *Benz;* a.a.O., S. 22ff.

[48] Vgl. Epist. 82, 3.

[49] Röm. 6, 23. – Zur biblischen Todesauffassung vgl. *G. Zietlov:* Der Tod, Biblische Studien, Gütersloh 1913. – *A. Schulz:* Der Sinn des Todes im Alten Testament, Braunsberg Akademie, Verzeichnis der Vorlesungen SS 1919. – *A. Quell:* Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig 1925. – *N. Åberg*: Antike Todesauffassung, Manus 21 (1929), S. 13–25. – *A. C. Rush:* Death and Burial in Christian Antiquity, Diss. Washington 1941. – *Th. Schneider:* Mort de Christ et mort de l'homme selon des Evangiles synoptiques et l'Apôtre Paul avec l'interprétation de ces notions chez A. Schweitzer, R. Bultmann et O. Cullmann, Diss. Neuchâtel 1949. – *W. Vollborn:* Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3, Theol. Lit. Ztg. 77 (1952). – *H. M. Feret:* Der Tod in der biblischen Überlieferung, in: Das Mysterium des Todes (1955), S. 13–126. – *G. Schunack:* Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5, Tübingen 1967. – Vgl. weiter die einschlägigen Handbücher und die dort angegebene Literatur, insbesondere: Biblisches Reallexikon, hrsg. *E. Kalt*, Paderborn 1931, Artikel «Tod». – *R. Bultmann:* Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1958[8], S. 222–226, 287–301, 327–348. – RGG, Tübingen 1962[3], Artikel «Tod». – Handbuch Theologischer Grundbegriffe, hrsg. *H. Fries*, München 1962/63, Artikel «Tod».

mit der Sünde dem Tod: so lehrt das Alte Testament[50]. Das Neue Testament bringt die Wende: Durch die Sünde Adams kam der Tod in die Welt, aber Christi Opfertat hat ihn für immer besiegt[51]. In der theologisch grundlegenden Deutung von *Paulus* fügen sich die Begriffe «Leben» und «Tod» zu einem ähnlichen Gedankenkreis wie bei Heraklit[52], nur bezeichnen sie nicht stoffliche, sondern heilsgeschichtliche Zustände: Einssein mit Gott und Getrenntsein von Gott. Das Leben wird durch die Sünde zum Tod, der Tod durch Christi Heilstat zum ewigen Leben[53].

Bereits in der *Patristik* wird die paulinisch-christliche Todeslehre mit der ihr wesensfremden platonischen Bestimmung des Todes vermengt[54]. Bei Paulus sind Leben und Tod zwei entgegengesetzte, aber auseinander hervorwachsende Kräfte: In dem Maße wie in der Einheit mit Christus das *σῶμα πνευματικόν* wächst, erstirbt das sündige *σῶμα ψυχικόν*. An die Stelle dieser mythischen Mächte treten jetzt mehrere, nach dem Art-Gattungsschema geordnete Privationsstufen. Das Leben wird verstanden als Einheit der Seele mit ihrem Leib und mit Gott und der Tod als partielle oder vollständige Negation dieser Bestimmungen. So zerfällt – nach der für das gesamte Mittelalter gültigen Fassung *Augustins* – der sogenannte erste Tod in drei

---

[50] 1. Mos. 2, 17; 3, 19.

[51] 1. Kor. 15, 20–28.

[52] Es ist vor allem das Verdienst von *H. Leisegang*, die innere Verwandtschaft zwischen der heraklitischen und der paulinischen Denkweise aufgewiesen zu haben. Vgl. Denkformen, a.a.O. (Anm. 5), S. 88–134.

[53] Röm. 5, 12–21. – Hier gilt allerdings eine Einschränkung: Nur die Gläubigen erwachen zu ewigem Leben, den Ungläubigen droht nach der Apokalypse (Off. 20, 14; 21, 8) ein zweiter Tod (*δεύτερος θάνατος*): die ewige Verdammnis, die ihr Dasein nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor Gott auslöscht.

[54] Die Unvereinbarkeit dieser beiden Todesauffassungen ist nicht zuletzt eine Unvereinbarkeit der ihnen zugrundeliegenden Denkformen. Zu welchen Mißverständnissen eine platonisierende Deutung paulinischer Texte führen kann, hat *Leisegang* am Beispiel des geschichtsphilosophischen Entwurfs von Augustin aufgezeigt (vgl. Denkformen, a.a.O. (Anm. 5), S. 379–409). – Zur Todesauffassung in der Patristik vgl. *J. A. Fischer:* Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, München 1954. – *J. Rivière:* Mort et démon chez les Pères, Revue des Sciences Religieuses 10 (1930), S. 577–621. – *J. Pelikans:* The Shape of Death, Life and Immortality in the Early Fathers, New York 1961.

Todesarten; einen Tod der Seele, mors animae, bei dem die Seele sich von Gott trennt, einen Tod des Leibes, mors corporis, bei dem der Leib der Seele beraubt wird, und einen Tod des ganzen Menschen: der Zustand, in dem die Seele, von Gott und Leib getrennt, der Auferstehung harrt. Ewigen Tod, mors aeterna, nennt Augustin jenen im Neuen Testament erwähnten zweiten Tod[55], bei dem die Seele, von Gott getrennt, aber mit dem Leib verbunden, in ewiger Verdammnis ihre Strafen erleidet[56].

Die Interferenzen, welche die platonische Unsterblichkeitslehre bei den christlichen Denkern hervorrief, zeigen sich am deutlichsten in den folgenden drei Punkten:

1) Eine unsterbliche Seele kann per definitionem nicht sterben und kennt darum, streng genommen, keinen Tod. Wann kann man von einem Menschen sagen, er sei im Tode, fragt sich Augustin und kommt zu dem Schlusse: «Solange er noch lebt, ist er vor dem Tod, sobald er zu leben aufgehört hat, ist er schon nach dem Tod. Daher ist sein Sterben, sein Im-Tode-Sein niemals zu erfassen.»[57] Die Schwere des biblischen Todes verflüchtigt sich zu dem unfaßbaren Augenblick des Übergangs vom einen Zustand in den andern.

2) Wenn die Seele auch ohne Leib existieren kann, hat die Auferstehung des Fleisches keinen Sinn. Einige der alten Kirchenväter, Justin, Tatian und Arnobius, lehrten deshalb folgerichtig – wie später in ähnlicher Weise die Averroisten und heute die meisten protestantischen Theologen – einen Tod des ganzen Menschen[58]. Mit dem Leib stirbt auch die Seele. Doch der Unsterblichkeitsglaube wurde verbindlich, der Thnetopsychitismus zur Häresie. Wo der Platonismus besonders dominierte – bei Augustin etwa und Erigena – ging man in der Verachtung des Fleisches soweit, daß man den Tod weiterhin als Befreiung der Seele von dem Banne der Materie pries[59]. *Thomas von Aquin* fand schließlich die für die katholische Kirche bis heute maßgebende Kompromißformel: Die Seele ist zwar im Sinne

---

[55] Vgl. Anm. 53.

[56] De Civitate Dei 13, 2; 12. – Zur Todesauffassung Augustins vgl. *C. Hartmann:* Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus, Catholica 1 (1932), S. 159ff.

[57] Ebda. 13, 11 (Übers. C. J. Perl).

[58] *Fischer*, a.a.O., S. 50–65.

[59] Vgl. *H. Doerries:* Zur Geschichte der Mystik, Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925, S. 51f., 59.

Platons etwas Substantielles und darum unzerstörbar, andererseits aber, gemäß der aristotelischen Lehre, als «Form mit dem Körper» vereint. Die leiblose Seele ist daher ebensowenig die ganze Person wie der seelenlose Leib[60].

3) Die Vermischung von christlichem und platonischem Denken führt zu einer zweifachen Begründung des Todes: einer biblischen – aus der Sünde – und einer «natürlichen» – aus der leibseelischen Doppelnatur des Menschen als eines *σύνθετον ζῷον*. Eine Vermittlung dieser sich widerstreitenden Erklärungen findet sich schon in der frühen Patristik: Die Doppelnatur des Menschen, so lehren z. B. Origines und Laktanz, ermöglicht zwar den Tod, aktualisiert aber und zur Notwendigkeit erhoben wird diese Möglichkeit erst durch die Sünde[61].

Im Protestantismus konnte sich diese Lösung, soweit ich sehe, nie richtig durchsetzen. Die Reformatoren – wie später übrigens auch die Jansenisten – verwerfen jede natürliche Erklärung des Todes. Für sie ist und bleibt der Tod der Sünde Sold[62]. *Schleiermacher* schließlich und mit ihm die meisten protestantischen Dogmatiker lösen den Widerspruch zwischen natürlicher und theologischer Erklärung dadurch, daß sie jeden Kausalzusammenhang zwischen dem Tod als physischem und der Sünde als metaphysischem Vorgang verneinen. Der Tod gehört notwendigerweise zur Natur des Menschen; durch die Sünde erhält er aber seinen negativen Sinn: er wird zum Übel[63].

Die Suche nach Interferenzen zwischen gegensätzlichen Typen der objektivierenden Todesdeutung führte uns hauptsächlich ins Mittelalter und in den Bereich der Theologie. Die großen Synthesen dagegen finden sich vor allem in der Philosophie der Neuzeit.

---

[60] Vgl. Summa Theologica I, 75–89.

[61] Vgl. *Fischer*, a.a.O., S. 73–103.

[62] Vgl. etwa *Luther*, Erlanger Ausg. 51, 174. *Pascal:* Brief an M. et Mme. Périer vom 17. Okt. 1651, Oeuvres complètes, Paris 1954, S. 492. – Zu Luthers Todesauffassung vgl. *F. Blanke:* Die Bedeutung von Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit bei Luther, «Luther» 1926. – *C. Stange:* Karfreitagsgedanken Luthers, Zeitschr. f. systemat. Theol. 9 (1932), S. 58ff. – *Derselbe:* Luthers Gedanken über Tod, Gericht und ewiges Leben, ebda. 10 (1933), S. 491ff. – *M. A. H. Stomps:* Die Anthropologie Martin Luthers, Frankfurt a.M. 1935, S. 98ff. – Zum Verhältnis Sünde-Tod vgl. *W. Joest:* Der Zusammenhang von Sünde und Tod, Diss. Tübingen 1946.

[63] Vgl. *Schleiermacher:* Der christliche Glaube, Berlin 1822, I, 330; II, 86ff. – *P. Althaus:* Die letzten Dinge, Gütersloh 1961[8], S. 82ff.

3.7. Synthesen

Die von der Mystik geprägten *Naturphilosophen der Renaissance*[64] übertragen das mystische Erlebnis des sogenannten Absterbens von der Welt und des Einswerdens mit Gott auf den natürlichen Tod[65]. Für sie ist der Tod ein Übergang in eine andere, höhere Seinsweise, mit Parcelcus gesprochen: «ein Austilgung und Undertruckung der ersten Natur und ein Generation der andern und newen Natur»[66].

Diese an Heraklit erinnernde Einheit von Leben und Tod kehrt in der Neuzeit immer wieder[67], aber sie wird – in Anlehnung an die andern Todestypen – auf verschiedene Weise gedeutet, bald als Bewahrung und Steigerung, bald als Auflösung der Individualität, bald als ewiger Schlaf, bald als Erwachen zum wahren Leben. Zur Vermittlung dieser Gegensätze und zu der wohl großartigsten Synthese aller bisherigen Todesdeutungen kommt es im *Deutschen Idealismus*. *Kant* zwar fragt, wie vor ihm die Aufklärung, nicht nach dem Tod, sondern nach der Unsterblichkeit. Für die idealistischen Systematiker dagegen ist der Tod von höchstem spekulativen Interesse[68]. Sie sehen in ihm, sehr verkürzend gesprochen, den Übergang von einer begrenzten, partikularen Gestalt zu der umfassenden Daseinsform und damit die Versöhnung des in die Endlichkeit entäußerten Absoluten mit sich selbst. *Fichte* nennt ihn Geburt und sichtbare Erscheinung eines

---

[64] Zum Zusammenhang zwischen Mystik und Naturphilosophie in der Renaissance vgl. *K. Joel:* Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik, Jena 1926, S. 8–28.

[65] Die Beziehung der unio mystica zum Tod verrät sich auch in Ausdrücken wie «mors mystica», «mors spiritualis» (vgl. *Thomas v. Aquin*, 4 sent. 21, 1, 3, 2c). – Diese Übertragung mystischer Erfahrungen auf den natürlichen Tod ist einer der wenigen Fälle, in denen sich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen subjektivierender und objektivierender Todesdeutung umkehrt und das objektivierende Todesverständnis durch das subjektivierende bedingt ist.

[66] Hussersche Ausg. (1589–1591) 6, 281.

[67] Zur Geschichte des Todesproblems in der Neuzeit vgl. *W. Rehm:* Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Halle/Saale 1928.

[68] Vgl. *R. Unger:* Herder, Novalis und Kleist, Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik, Frankfurt a.M. 1922. – *H. G. Boehm:* Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797–1800), Diss. Hamburg 1922. – *A. Kojève:* Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947, S. 527–573.

zweiten Lebens[69], *Schelling* spricht von einer «reductio ad essentiam», einem Übergang des Menschen vom Naturreich in die Geisterwelt als dem wahren Esse[70]; und für *Hegel* ist «der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ... das *Hervorgehen des Geistes*», der «Übergang der Individualität in die Allgemeinheit»[71].

Die Begriffe «Allgemeines» und «Einzelnes», «Einheit» und «Vielheit» weisen zurück auf die monistische Todesanschauung, die Redeweise von einer Erhebung ins Wesentliche erinnert an Platon, und die Gedankenfigur vom Tod des einen als der Geburt des andern ist zweifellos heraklitisch. Von welchem dieser Gegensätze man aber auch ausgehen mag, ob vom Widerspruch zwischen Sein und Werden[72], vom Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung[73] oder von der Unangemessenheit des Einzelnen an das Allgemeine[74] – sie erklären alle die Notwendigkeit des Todes: Weil das Einzelne in seiner Endlichkeit und Partikularität verharrt, entfernt es sich von der universalen Natur[75], verliert den Zusammenhang mit dem ewig werdenden Leben und verfällt damit dem Tod.

Es ist also – wie Fichte sagt – nicht der Tod, welcher «tötet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt»[76]. Oder mit Schelling ausgedrückt: Das Leben braucht den Tod «zur Befreiung der innern Lebensgestalt von der äußern, die sie unterdrückt hält»[77]. Der Tod erweist sich so als ein Aufheben in dem von Hegel formulierten dreifachen Sinn: als ein «Negieren» und Abstreifen der «todten Hülle» der Natur[78], als ein Bewahren des Wesentlichen[79] und als eine «Erhebung in eine höhere Potenz»[80]. Die auch in dieser Synthese letztlich ungelöste Spannung trat aber schon kurz nach Hegels Tod zu Tage: in der Kontroverse

---

[69] Sämtliche Werke, hrsg. J. H. Fichte, Berlin 1834–1846, 2, 315, 317, 414.
[70] Sämtliche Werke, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, 1/7, 476.
[71] Jub. Ausg. (1965[4]) 8, 433f.; 9, 716.
[72] Vgl. *Fichte*, Werke 4, 225.
[73] Vgl. *Schelling*, Werke 1/7, 474ff.
[74] Vgl. *Hegel*, Jub. Ausg. 9, 719; 10, 24; 8, 433.
[75] Vgl. etwa *Baader:* Sämtl. Werke, hrsg. F. Hoffmann, Leipzig 1851–60, 14, 82.
[76] Werke, 2, 317.
[77] Werke 1/9, 55.
[78] *Hegel*, Jub. Ausg. 9, 719.
[79] *Schelling*, Werke 1/7, 475.
[80] Ebda. 1/9, 62.

der Hegelianer über die Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Wird – wie Fichte und Schelling glaubten – im Tod die Individualität erhalten[81], oder ist der Tod im Schleiermacherschen Sinne[82] ein Aufheben des Für-sich-Seins und ein Verfließen im Universum? Oder sind vielleicht diese beiden Möglichkeiten wiederum bloße Reflexionsgegensätze, die selbst der spekulativen Aufhebung bedürfen?

Die Todesvorstellungen, mit deren Typen und historischen Entwicklungen wir es bisher zu tun hatten, sind – wir stellten es schon fest – nichts anderes als die ins Kosmische und Metaphysische verlängerten natürlichen Vorgänge der Veränderung und des Vergehens. Doch der Tod ist nicht nur Gegenstand einer möglichen äußeren, sondern auch einer möglichen inneren Erfahrung. Die objektivierenden Todesdeutungen waren daher – wie wir in unserem Entwurf der Typologie andeuteten – meist begleitet von irgendwelchen subjektivierenden Antizipationen des innern Todes[83]. Verfolgen wir zum Abschluß einige dieser subjektivierenden Deutungsformen und – soweit dieses ethische Moment mitberücksichtigt werden muß – die Art und Weise, in der man sich auf Grund des jeweiligen Todesverständnisses auf den Tod vorzubereiten und ihm gleichsam zuvorzukommen versuchte.

4. Die subjektivierenden Todesdeutungen

Der Tod als Grenze und der Tod als Schranke: dies sind, gemäß unserer typologischen Erörterung, die beiden Hauptformen subjektivierender Todesdeutung.

4.1. Der Tod als Grenze und als Schranke

Das naheliegende Modell für den *Tod als Schranke* ist zweifellos das Versinken des Ich in Ohnmacht und traumlosen Schlaf. *Epikur* hat diese Todesvorstellung auf ihre klassische Formel gebracht: Der Tod

---

[81] Vgl. etwa *Schelling*, Werke 1/9, 72f.

[82] Vgl. etwa: Dialektik, hrsg. Jonas, Berlin 1839, S. 241.

[83] Die Schwierigkeit, eine Erfahrung zu antizipieren, die prinzipiell außer jeder Erfahrbarkeit liegt, stellt sich hier in ähnlicher Form wie bei der objektiven Todesdeutung. Vgl. etwa *S. Kierkegaard:* Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Düsseldorf/Köln 1957, I, 158f.: Wie kann ein Leben-

geht uns nichts an, denn er ist Verlust jeder Empfindung und kann daher auch nicht empfunden werden. «. . . solange wir noch da sind, ist der Tod nicht da; stellt sich aber der Tod ein, so sind wir nicht mehr da.»[84] Die ethischen Haltungen gegenüber dem Tod als Schranke reichen von der epikuräischen Austreibung der Todesfurcht[85] über die stoische Kunst des Sterbens[86] bis zu Schopenhauers Ethik des Mitleids, die im Tod den «inspirirenden Genius oder den Musageten der Philosophie»[87] sieht, weil er uns lehrt, nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich unser wahres Wesen zu suchen[88], und uns dadurch zum höchsten ethischen Ziel, zur Willensumkehr und Willensaufhebung, führt[89].

Die exemplarische Haltung gegenüber dem *Tod als Grenze* formulierte *Platon*. Nach seiner Voraussetzung besteht das höchste Geschäft der vom Leibe getrennten Seele in der reinen Anschauung der Ideen[90]. Die Seele muß sich daher, um die künftige reine Erkenntnis des Ewigen einzuüben, schon in diesem Leben von den Sinnen und Begierden des Leibes befreien. In diesem Sinne gilt der bekannte Satz: Der Philosoph strebt nach nichts anderem «als nur zu sterben und tot zu sein»[91]. Wenn die Seele nicht schon in diesem Leben vom Leibe abstirbt, wird sie nach dem Tode, statt in die Geisterwelt aufzusteigen, als Schatten umherirren und wieder ins Körperliche absinken[92].

In Platons Haltung wirkt nicht nur das alte orphisch-pythagoreische Seelenreinigungsmotiv nach, sondern auch die Vorstellung von einem notwendigen Zusammenhang zwischen diesseitiger Lebensführung und künftigem Schicksal der Seele, die beinahe alle Seelen-

---

der sich überhaupt experimentierend dem Tode nähern, «ohne in komischer Weise ein Opfer seines Experiments zu werden . . ., weil er sich selbst nicht aus der Erfahrung zurücknehmen und später davon Nutzen haben kann, sondern in der Erfahrung steckenbleibt».

[84] *Diog. Laert.*, De vitis X, 125 (Übers. O. Apelt).

[85] Vgl. *Diog. Laert.* X, 142.

[86] Vgl. *E. Benz*, a.a.O. (Anm. 41), S. 85–88.

[87] Sämtl. Werke, hrsg. J. Frauenstädt, Leipzig 1873f., 3, 528.

[88] Ebda. 3, 582f.

[89] Zu Schopenhauers Todesdeutung vgl. *J. Wach:* Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, Tübingen 1934, S. 8ff.

[90] Vgl. Phaid. 65b–67b.

[91] Phaid. 64a; 80e.

[92] Phaid. 81b–e.

wanderungs- und Unsterblichkeitslehren begleitet. Wie wirksam diese Vorstellung durch die Jahrhunderte gewesen ist, bezeugt nicht nur die christliche Gnadenwahltheorie. Man findet sie z. B. wieder in dem Satze des Platonikers Pico, jedes Individuum bestimme selbst, ob es künftig zum Tier entarten oder zum Göttlichen sich wiedergebären wolle[93], und in verschärfter Form in dem Ausspruch von Goethe, wir seien nicht alle «auf die gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren», müsse man auch eine sein[94].

4.2. Der Tod als Grenze zu einem überindividuellen Leben

Die bei Platon dominierende Vorstellung der Transzendierung des Todes durch die reine Erkenntnis des Ewigen fand, über die platonische und platonistische Tradition hinaus, auch bei jenen Denkern Eingang, die keine persönliche Unsterblichkeit kennen. Man denke etwa an die wie ein platonisches Relikt wirkende aristotelische Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, vom reinen tätigen Intellekt, der bei der Geburt von außen in den Menschen eintritt und ihn beim Tod wieder verläßt[95], oder an die Fortbildung dieses Gedankens in Marc Aurels *ἡγεμονικόν*[96], in den Lehren der Averroisten und nicht zuletzt in Spinozas amor Dei intellectualis, durch den die Seele zwar nicht Unsterblichkeit im Sinne einer endlosen Dauer, wohl aber eine Art der Ewigkeit gewinnt[97].

Aber wie kommt es zu dieser eigenartigen Vermischung von platonischem und heraklitisch-monistischem Todesdenken, auf die wir schon bei den objektivierenden Todesdeutungen stießen[98]? Wohl daher, daß beide Anschauungen in bezug auf den innern Tod ein und derselben Wurzel entspringen können: dem mystisch-ekstatischen Erlebnis einer innern Befreiung der Seele von und aus der Welt und ihrer

---

[93] De hominins dignitate, ed. E. Garin, Florenz 1942, S. 280.

[94] An Eckermann 1. 9. 1829.

[95] Vgl. De anima 430 a 17 ff.; De gen. anim. 736 b 28; und dazu *W. Jaeger:* Aristoteles, Berlin 1955², S. 256, 355.

[96] In semet ipsum 12, 1; 2.

[97] Vgl. Ethica V, 36; 23.

[98] Vgl. die heraklitischen Denkfiguren in Platons Todesdeutung und die Ambivalenz des Deutschen Idealismus in bezug auf die Frage nach Erhaltung oder Vernichtung der Individualität im Tode.

Erhebung ins Göttliche[99]. In der nachträglichen Rationalisierung dieser gnostischen Ekstasen kann die unio mystica ebensosehr als Potenzierung wie als Vernichtung der Individualität gedeutet werden. Welche Deutung man aber auch wählen mag, in beiden Fällen scheint die von der Welt und allen irdischen Beschränkungen befreite Seele jene Vollkommenheit zu erlangen, die man gemeinhin dem Göttlichen zuschreibt : sie wird «qualitätslos, körperlos, gefühllos» – und führt in diesem Sinne ein «unbedingtes Dasein»[100]. Falls man nun diesen Akt der Vergöttlichung der Seele als das Todeserlebnis par excellence auffaßt, erscheint der Tod auch bei heraklitisch-monistischem Todesverständnis nicht mehr als unüberwindliche Schranke, sondern als jederzeit überschreitbare Grenze. Er ist nicht mehr ein Schlaf, sondern ein Erwachen zu einem überindividuellen Leben. Dieser dritte Typus der subjektivierenden Todesdeutung hat in *Feuerbachs* «Todesgedanken» von 1830 seinen vorläufigen Abschluß und seine wohl reinste Verwirklichung gefunden.

Ausgangspunkt der von Hegelianismen durchsetzten Todesspekulation Feuerbachs bildet der Satz: Gott oder das unendliche Wesen als der Grund und das Prinzip des Lebens ist auch Grund und Prinzip des Todes[101]. Er ist Grund und Bejahung meines Lebens, sofern er mit mir identisch ist, er ist Negation meines Lebens und metaphysischer Grund meines Todes, sofern er – als Inbegriff der sinnlichen Dinge außer mir – meiner Person in Form einer Schranke entgegentritt[102]. Zum wirklichen und nicht bloß metaphysischen Grund meines Todes wird Gott aber erst durch die Tätigkeit meiner Vernunft, durch die ich mich über mein beschränktes, physisches Dasein erhebe. In dem Maße nämlich, in dem ich meiner im Medium des allgemeinen Geistes bewußt werde, verliere ich meine Individualität, und sobald ich völlig zum Objekt der Vernunft geworden bin, verfalle ich – geistig gesehen – dem Tode[103]. Da jedoch alle Individualität und Besonder-

---

[99] *E. Topitsch* (Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied/Berlin 1971[3]) sieht in Erlebnissen dieser Art den Ursprung der sogenannten «ekstatisch-kathartischen» oder «gnostischen» Seelenvorstellung (S. 197ff.).

[100] Vgl. *Topitsch*, ebda., S. 208.

[101] Sämtliche Werke, hrsg. W. Bolin u. F. Jodl, Stuttgart-Bad 1903–1911 (1959ff.[2]), 1, 64. – *Wach*, a.a.O. (Anm. 89), S. 14–28.

[102] Ebda., 1, 22–28.

[103] Ebda., 1, 65ff.

heit an die räumlich und zeitlich begrenzte Form des leiblichen Daseins gebunden ist, muß mit der Auflösung meiner Individualität im allgemeinen Wesen des Geistes auch meine leibliche Gestalt zerfallen: der geistige Grund des Todes wird zum physischen[104]. Der Tod ist also nicht Naturnotwendigkeit, sondern eigenes, freies Tun[105].

Halten wir als abschließendes Ergebnis fest: Die subjektivierenden Todesdeutungen lassen sich nach drei Grundformen ordnen: Tod als Schranke und Tod als Grenze zu einem individuellen oder überindividuellen Leben. Weitere Differenzierungen, etwa im Hinblick auf die innere Qualität des jenseitigen individuellen oder überindividuellen Lebens, wären typologisch sicher lohnend, sollen hier aber nicht mehr verfolgt werden[106].

5. Der Tod als Moment des Lebens

Kennzeichnend für die objektivierenden wie für die subjektivierenden Todesdeutungen ist das Bestreben, schon in diesem Leben so nahe wie möglich an die Grenze des Todes heran oder gar über sie hinaus

---

[104] Ebda., 1, 42ff.

[105] Ebda., 1, 69f.

[106] Ein guter Ansatzpunkt zu weiteren Unterscheidungen findet sich bei *H. Driesch*, a.a.O. (Anm. 2). Driesch unterscheidet, ähnlich wie wir, zwischen drei Möglichkeiten: 1. Ich lebe nach dem Tode als ein persönliches Ich weiter; bin aber eine nicht körperlich verkettete Einzelseele mit ganz anderem Erleben (S. 303f.). 2. Nach meinem Tod bin ich als wissendes Einzel-Ich ausgelöscht. Ich gehe ohne Spur von Erinnerung in ein Über-Ich ein, das mit meinem Ich nichts mehr zu tun hat (S. 304f.). 3. Ich gehe nach dem Tod in ein Überpersönliches ein, von dem ich mich als Teil weiß. Ich bin noch, aber nicht mehr in der Zeit, sondern aeternus (S. 305f.). – Möglichkeit 2 deckt sich ziemlich genau mit unserem Typus des Todes als Schranke; Möglichkeiten 1 und 3 entsprechen in etwa dem Tod als Grenze zu individuellem oder überindividuellem Leben, wobei der Typus der Grenze zu überindividuellem Leben mehr Möglichkeiten offen hält als das in Driesch's Typus 3 vorausgesetzte Teil-Ganzes-Verhältnis. – Äußerst fruchtbar für weitere Differenzierungen in bezug auf 1 und 3 ist aber zweifellos der von Driesch beigebrachte Gesichtspunkt der Zeitbestimmung des postmortalen Daseins: Das künftige Leben könnte – um nur die naheliegendsten Möglichkeiten aufzugreifen – entweder als zeitlich oder als zeitfrei, als sempiternitas oder als aeternitas, gedacht werden, und entsprechend erhielte auch die Grenze des Todes eine andere Gestalt. Derartige Unterscheidungen verlangten freilich eine genaue Analyse des Zeitbegriffs.

zu gelangen. Aber gibt es nicht auch die allen diesen Versuchen radikal entgegengesetzte Möglichkeit: daß man nicht nach dem künftigen Dasein im Tode oder nach dem Tode fragt, sondern nach dem Dasein des Todes im Leben und im Bewußtsein der Lebenden?

Es ist das Verdienst der Lebens- und Existenzphilosophie unseres Jahrhunderts, diesen Gegentypus zu allen metaphysischen Todesdeutungen, zumindest der Tendenz nach, realisiert zu haben.

Bahnbrechend für das moderne Todesdenken wirkte zweifellos *Georg Simmel* mit seiner Lehre vom Tod als das jedem Einzelnen innewohnende apriorische und formgebende Moment[107]. Als innere Form sei der Tod nicht im selben Sinne eine Grenze, «in dem der unorganische Körper dadurch räumlich zu Ende ist, daß ein anderer sich gegen ihn schiebt und ihm seine Form – als Aufhören seines Seins – bestimmt»; er trete nicht erst, im Sinne der gängigen «Parzen-Vorstellung», in einem bestimmten Zeitpunkt der Lebensbahn auf, sondern sei mit dem Leben schon im keimenden Samen verbunden[108]. Simmel spricht dabei – ähnlich wie Rilke – von einem Wachsen und Reifen des Todes im Leben des Einzelnen[109]. Da jeder seine eigene einmalige Form hat, hat jeder auch «seinen eigenen Tod».

Scheler führt Simmels Gedanken weiter, wobei er versucht, die Immanenz des Todes im Leben nicht nur zu postulieren, sondern phänomenologisch aufzuweisen. Als Ausgangspunkt wählt er die naheliegende, aber noch nie so radikal gestellte Frage nach dem Ursprung der Todesgewißheit und kommt zu dem Ergebnis, die Todesgewißheit sei nicht, wie man üblicherweise annehme, auf äußere Beobachtung und Induktion zurückzuführen, sondern auf eine Intuition, die jedoch verdrängt oder verdunkelt werden könne. Der Tod bedeute für das innere Bewußtsein das Apriori jeder Erfahrung; denn das Leben als der Inbegriff alles Erlebbaren sei uns als eine geschlossene, vom Tode begrenzte Totalität gegeben, aufgeteilt in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Der vor dem Bewußtsein abrollende Lebensprozeß bestehe in nichts anderem als in einer Verschiebung des gesamten Erlebnisgehaltes von der Zukunft in die Vergangenheit. In dem Maße wie der Umfang des Erlebten wachse, nehme der Umfang des noch zu Erlebenden stetig ab. Diese fortschreitende Ver-

---

[107] Zur Metaphysik des Todes, Logos Bd. 1 (1910/11), S. 57ff. Vgl. dazu *Wach*, a.a.O. (Anm. 89), S. 29–39.

[108] Ebda., S. 58f.

[109] Vgl. Rembrandt, Leipzig 1919², S. 90.

ringerung des Erlebbaren weise auf das natürliche Ende des Lebensprozesses hin: auf jenen Augenblick, in dem der Umfang des Zukünftigen gleich Null sein wird[110].

Durch *Heidegger* und *Jaspers* kommt ein weiteres Moment mit ins Spiel: Das im memento mori des Mittelalters anklingende, in der großen Tradition der christlichen Erbauungsliteratur vielfach abgewandelte und von Kierkegaard wieder aufgenommene Thema vom Tod als dem «Lehrmeister des Ernstes»[111], der uns stündlich an unser Seelenheil mahnt. Wie für Kierkegaard so gibt es auch für Heidegger und Jaspers eine Flucht vor dem Tod, sei es durch ein Vergessen, durch falsche Ruhe in sinnlichen Jenseits- und Unsterblichkeitsvorstellungen[112], sei es durch ein Verfallen an die «Alltäglichkeit» des Man, durch ein «Verfügenwollen» über den Tod[113]. Ähnlich wie Kierkegaard unterscheiden auch Heidegger und Jaspers zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verhalten gegenüber dem Tod, aber während Jaspers den Tod als Grenzsituation beschwört und Möglichkeiten existentiellen Verhaltens gegenüber dem Tod aufzeigt, um den Einzelnen zur Existenz zu erwecken, sieht Heidegger in der «existentiellen Möglichkeit» des Seins zum Tode nur einen günstigen Ausgangspunkt für die «Herausstellung der ontologischen Struktur . . . des Daseins»[114].

Nach *Heidegger* verleiht der mögliche Tod dem wesensgemäß unabgeschlossene Dasein seine Ganzheit; er ist ein Ende, aber nicht im Sinne eines Aufhörens, Reifens oder Fertigwerdens, auch nicht eines Verendens wie beim Tier, sondern als ein Sterben, als ein bewußtes Sein zum Tode[115]. In der «Befindlichkeit der Angst» enthüllt sich dem Dasein der Tod als eine ihm wesenhaft zugehörige, äußerste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit[116], die es – um zu eigentlicher Existenz zu kommen – als seine eigenste Möglichkeit, als die «Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt» zu übernehmen hat. Dieses «Vorlaufen zum Tode» ermöglicht es dem Dasein, es selbst zu sein «in der leidenschaftlichen, von den Illusionen

---

[110] Schriften aus dem Nachlaß, Bern 1957, 1, 16ff.
[111] Erbauliche Reden 1844/45, Düsseldorf/Köln 1964, S. 178.
[112] *K. Jaspers:* Philosophie, Berlin 1956³, 2, 224.
[113] *M. Heidegger:* Sein und Zeit, Tübingen 1967¹¹, S. 255–260.
[114] Ebda., S. 249.
[115] Ebda., S. 242ff.
[116] Ebda., S. 250.

des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*»[117].

Jaspers beschreibt die Situation des Menschen, der die vitale Angst vor dem Tod des Daseins durch die «augenblickliche Gegenwart existentieller Wirklichkeit» zu überwinden sucht, ständig bedroht von der noch größeren Gefahr des «existentiellen Todes», d. h. der Unmöglichkeit, sich existentiell zu verwirklichen[118]. Objektiv gesehen ist der Tod nach Jaspers das immer gleiche Faktum, in der Grenzsituation aber wandle er sich mit der Existenz, und es gebe Augenblicke – er erwähnt wie G. Marcel als Beispiel den Tod des geliebten Menschen[119] – wo ich inne werde, daß der Tod nur die Erscheinung, aber nicht das Sein selbst zerstören kann[120].

Zum radikalen Bruch mit allen diesen Versuchen deutscher Philosophie, den Tod im Leben zu integrieren, kommt es durch *Sartre* und *Camus:* Für sie hat der Tod im Leben keinen Platz, er ist dessen absolute Negation. Der Tod, schreibt Sartre, ist weder eine Dachluke zu einem Absoluten, noch, wie Heidegger glaubt, eine mir zugehörige unüberholbare Möglichkeit, «mais *une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités*»[121]. Er ist ein kontingentes Faktum, der Freiheit des Fürsich-seins völlig entzogen und darum sinnlos, absurd, «elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors»[122]. Wir können ihn weder gedanklich erfassen noch erwarten, noch uns gegen ihn wappnen; es gibt ihm gegenüber weder eine eigentliche noch eine uneigentliche Haltung[123]. Camus nimmt die

---

[117] Ebda., S. 266.

[118] Philosophie, a. a. O., 2, 226.

[119] Présence et Immortalité, Paris 1959, S. 182.

[120] Philosophie, a. a. O., 2, 221f. – Zum Todesproblem bei Heidegger und Jaspers vgl. *D. Sternberger:* Der verstandene Tod, Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existentialontologie, Leipzig 1934. – *K. Lehmann:* Der Tod bei Heidegger und Jaspers, Diss. Heidelberg 1938. – *H. U. v. Balthasar:* Apokalypse der deutschen Seele, Salzburg/Leizpig 1939, 3, 230–261. – *G. Hennemann:* Der Tod in der Philosophie der Neuzeit, Universitas 3 (1948), S. 285–296. – *R. Jolivet:* Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre, Paris 1950. – *E. Morin:* L'Homme et la Mort dans l'Histoire, Paris 1951. – *J. M. Demske:* Der Tod im Denken M. Heideggers, Diss. Freiburg 1962. – *S. Chandra:* Das Phänomen des Todes im Denken Heideggers und in der Lehre Buddhas, Diss. Köln 1965.

[121] L'être et le néant, Paris 1943[13], S. 621.

[122] Ebda., S. 630.

[123] Ebda., S. 619ff.

Absurdität des Todes als Tatsache hin und zieht aus ihr die Konsequenzen: revoltierend gilt es, dem Tod so viel und so intensives Leben wie möglich zu entreißen[124].

6. *Schluß*

Mit diesem Schlußstrich unter den vorläufig letzten Versuch philosophischer Todesbewältigung möchte ich unseren typologisch mehr oder weniger geordneten Gang durch die Geschichte der Todesdeutung abschließen. Der Weg führte uns von den objektivierenden Todesdeutungen (der monistischen, heraklitischen, pythagoreischen, platonischen und leibnizischen) und deren Modifikationen über die entsprechenden subjektivierenden Todesvorstellungen (Tod als Schranke, Tod als Grenze zu individuellem oder überindividuellen Leben) bis zu der all diesen Spekulationen entgegengesetzten modernen Frage nach der Gegenwart des Todes im Leben. Vieles blieb bloß angedeutet, allzuoft mußten Gedankengänge bis zur Unkenntlichkeit verkürzt werden, und nie haben wir vom Tod selbst, sondern immer nur über den Tod gesprochen. Unsere Aufmerksamkeit galt ausschließlich der Form und Herkunft der philosophischen Deutungsmodelle, doch die formale Genese sagt über die Legitimität einer Todesdeutung ebensowenig wie etwa der Nachweis ihrer sozialen oder psychischen Funktion[125]. Die letztlich entscheidende Frage, welches Todesverständnis man wählen und welches man verwerfen soll, kann auf diesem Wege weder diskutiert noch beantwortet werden. Ein kritischer Stachel allerdings bleibt: Können wir – angesichts ihrer fragwürdigen Herkunft – in den klassischen Todesspekulationen heute noch mehr sehen als gedankliche Gebilde von vielleicht großem Trost- und Erbauungs-, aber zweifelhaftem Erkenntniswert? Sagt letztlich der Tod nicht weit mehr über die Philosophie als die Philosophie über den Tod?

---

[124] Essais, Paris 1965, S. 143. – Zum Tod bei Camus vgl. *K. Schaub:* Albert Camus und der Tod, Zürich 1968.

[125] Dies ist die prinzipielle Grenze der sogenannten Ideologiekritik, wie sie etwa *E. Topitsch* an der Metaphysik und – was in unserem Zusammenhang vor allem interessiert – an den philosophischen Seelenvorstellungen zu üben versucht (vgl. a.a.O. (Anm. 99)). Eine Mißachtung dieser Grenze bedeutet eine Mißachtung des methodologischen Unterschiedes zwischen Entstehungs- und Begründungszusammenhang. – Vgl. den ähnlichen Einwand von *W. Stegmüller* in bezug auf die erkenntnistheoretische Relevanz der Ideologiekritik (Metaphysik, Skepsis, Wissen, Berlin/Heidelberg/New York 1969², S. 3ff.).