

Phänomenologie des Abschieds vom Leben

***Eine onto-anthropologische Annäherung mithilfe des
Konstrukts „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“***

**Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der**

**Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Augsburg**

Vorgelegt von: Juan Valdés Stauber

2023

Erstgutachter: **Prof. Dr. Georg Gasser**

Zweitgutachter: **Prof. Dr. Uwe Voigt**

Tag der mündlichen Prüfung: **17. Juli 2024**

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung und Fragestellung	1
1	<i>Einleitung.....</i>	4
1.1	Die Rede vom Tod	6
2	<i>Struktur der Untersuchung.....</i>	16
2.1	Fragestellungen	16
2.2	Aufbau und Methode der Untersuchung	20
2.3	Kontextualisierung der Fragestellungen im Gefüge thanatologischer Wissensgebiete	27
2.4	Anwendung der phänomenologischen Methode auf die Fragestellung	29
II.	Historischer Ansatz: Philosophiegeschichtliche Rekonstruktion von philosophischen Positionen zum Phänomen des Todes	33
1	<i>Von der Antike bis zum Vitalismus</i>	35
1.1	Die vorsokratische Ontologie des Todes	35
1.2	Die Metaphysik des Todes bei Plato und Aristoteles: Die Unsterblichkeit der Seele.....	38
1.3	Die moralischen Schulen der Antike über die vermeintliche Bedeutungslosigkeit des Todes.....	41
1.4	Die christliche Theologie der Hoffnung über das Göttliche im Menschen	43
1.5	Der Rationalismus und die Bedeutungslosigkeit des Todes für das Subjekt der Erkenntnis.....	44
1.6	Eine Neuauflage der moralischen Bedeutung des Todes und Versuche der entängstigenden Annahme: Vom Lernen zu sterben bis zu Totalitätserfahrungen	48
1.7	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	50
2	<i>Beiträge der Existenzphilosophie</i>	53
2.1	Søren Kierkegaard: Die Existenzangst und die Besinnung am Grabe	54
2.2	Martin Heidegger: Das Sein-zum-Tode als fundamentalontologisch existenzbestimmend.....	63
2.3	Jean-Paul Sartre: Existieren als Auf den Tod-für-mich gefasst sein.....	70
2.4	Karl Jaspers: Transzendenz der letzten Grenzsituation.....	75
2.5	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	82
3	<i>Die Philosophie der Auflehnung gegen den Tod.....</i>	84
3.1	Miguel de Unamuno: Die Zerrissenheit zwischen Endlichkeit und Sehnsucht nach Unsterblichkeit	85
3.2	Albert Camus: Die Umwandlung des Absurden	92
3.3	Elias Canetti: Die Kampfansage an den Tod	95
3.4	Vladimir Jankélévitch: Der Skandal der unwiderruflichen Nichtung	98
3.5	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	106
4	<i>Neue Metaphysik des Todes: Lebensphilosophische und materialistische Positionen.....</i>	109
4.1	Georg Simmel: Unsterblichkeit der Form	109
4.2	José Ferrater Mora: Eine materialistische Ontologie des Todes	117
4.3	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	124
5	<i>Neue moralische Positionen: Der Tod als absurdes Übel oder als Gutes in seiner Notwendigkeit.....</i>	127
5.1	Thomas Nagel: Der Tod als anzunehmendes Übel	127
5.2	Susan Sontag: Wider den Tod als Metapher	133
5.3	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	141

6	<i>Philosophie der Hoffnung</i>	145
6.1	Gabriel Marcel: Der hoffende <i>Homo viator</i>	146
6.2	Paul Landsberg: Der Tod als anwesende Abwesenheit	149
6.3	Pedro Laín Entralgo: Die Hoffnung als transzendierende Tugend	155
6.4	Otto Friedrich Bollnow: Bestimmte Hoffnung und hoffnungsvolles Gestimmtsein	159
6.5	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	161
7	<i>Beiträge aus der Philosophiegeschichte: Zusammenfassung und Ausblick auf die Hauptfragestellung</i>	166
III.	Systematischer Teil (1): Bedingungen der Möglichkeit und anthropologische Struktur der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod	179
1	<i>Thanatologische Begriffsbestimmungen</i>	179
1.1	Semantisches Feld des Begriffes „Tod“	179
1.2	„Tod“ im Spannungsfeld zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“	183
1.3	„Erfahrbarkeit“ des Todes in Abhängigkeit von der Person-Perspektive	186
1.4	Beziehungsgefüge zwischen „Leben“ und „Tod“	191
1.5	Die Anthropologie des Mit-Seins im Sterben	195
1.6	Beiträge aus den Begriffsbestimmungen: Zusammenfassung und Ausblick auf die Hauptfragestellungen	199
2	<i>Ableben: Vom Bewusstsein bis zur transtemporalen personalen Identität</i>	203
2.1	Der philosophische Ursprung der Frage nach der Natur des Todes	203
2.2	Die Subjektivierung des Bewusstseins: Vom „Ich“ zum „Selbst“	208
2.3	Identität: Bindeglied zwischen Bewusstsein und Person	211
2.3.1	Die narrative Identität im narrationstheoretischen Ansatz von Paul Ricœur	220
2.4	Von der Identität zur Person: Transtemporale personale Identität	226
2.5	Zusammenfassung: Beiträge aus den Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben	230
3	<i>Thanatologische Perspektiven</i>	235
3.1	Kulturanthropologische Perspektive	239
3.2	Medizinische Perspektive	245
3.3	Die psychologische Dimension von Sterben und Tod	253
3.4	Philosophische Dimension	258
3.5	Theologische Perspektive	264
3.6	Anthropologische Perspektive	265
3.7	Beiträge aus den Todesperspektiven: Zusammenfassung und Ausblick	267
IV.	Systematischer Teil (2): Struktur der Auseinandersetzung mit dem Tod – Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“	272
1	<i>Philosophisch-thanatologische Beiträge zu einer Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“</i>	272
2	<i>Anthropologische Begriffsbestimmungen zu einer „Theorie der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“</i>	283
3	<i>Anthropologische Annahmen für eine „Theorie der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“</i>	293

4	<i>Begriffsbestimmungen: Antizipation und Verabschiedung</i>	296
4.1	Philosophische Auffassung von „Antizipation“	297
4.1.1	Geschichtliche Einführung: Von der griechischen Prolepsis bis zu Ernst Bloch.....	298
4.1.2	Zusammenfassung der historischen Beiträge	305
4.1.3	Die logische Struktur des Begriffes „Antizipation“	306
4.2	Abschiedlichkeit des Menschen: Daseinsverabschiedung	312
5	<i>Ableitung und Definition der Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“</i>	316
6	<i>Die Tragweite der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ für die reale Auseinandersetzung mit dem Tod</i>	329
7	<i>Empirische Übersetzung von „Antizipatorischer Daseinsverabschiedung“</i>	333
8	<i>Abgrenzung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ von benachbarten Modellen</i>	338
8.1	Sterbephasen.....	339
8.2	Sinn des Lebens und Lebensbedeutungen	342
8.3	Antizipatorische Trauer	344
8.4	Der „vorgängige Tod“ in der „Auto-Thanato-Biographie“	345
8.5	Antizipation und Hoffnung: Das „antizipatorische Bewusstsein“ nach Ernst Bloch	347
8.6	Immunisierende Antizipation bei Peter Sloterdijk	350
8.7	Übergangsstadien im Wandlungsprozess des Sterbens nach Monika Renz.....	352
8.8	Erzähltheoretischer Ansatz: Sterbenarrative und Sterbeerzählungen	357
8.9	Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen	363
9	<i>Kritik an dem Konstrukt Antizipatorische Daseinsverabschiedung</i>	367
9.1	Wissenschaftstheoretische Diskussion der vorgetragenen Kritikpunkte	372
V.	Versuche der Transzendierung des Todes	377
1	<i>Rationale Versuche der Transzendierung des Todes</i>	380
1.1	Die quantentheoretische Romantik in mathematischer Sprache	381
1.2	Metaphysik des Leib-Seele-Dualismus und die Transzendenz des Todes	383
1.3	Religionen als Hoffnungsspenden	391
1.4	Fünf philosophische Versuche der Transzendierung des Todes.....	398
1.4.1	Friedrich W. J. Schelling: Die Überwindung des Todes durch Essentifikation	399
1.4.2	Gustav Theodor Fechner: Jenseitsmetaphysik lyrischer Prägung	403
1.4.3	Arthur Schopenhauer: Ewigkeit in der Materialität und im Willen als Lebensprinzip	407
1.4.4	Georg Simmel: Das transzendente bereinigte Ich als zeitlose Form des Lebens.....	413
1.4.5	Ludwig Feuerbach: Die Liebe und die Doppelnegation des Todes.....	416
1.5	Interagierende Parallelwelten – Das diesseitige Jenseits in Esoterik, Parapsychologie und Okkultismus	425
1.5.1	In der Esoterik kommen archetypische Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck	426
1.5.2	Nahtoderfahrungen.....	428
1.5.3	Anthropologische Annahmen esoterischen und parapsychologischen Wissens in Bezug auf eine transmortale Seinsweise	433
1.6	Ausblick auf die rationalen Versuche, den Tod zu transzendieren	438
2	<i>Literarische Versuche der Transzendierung des Todes</i>	442
2.1	Das Erzählenmüssen und seine anthropologische Begründung.....	445
2.2	Die transzendierende Intention des Erzählens vom Sterben und vom Tod	449
2.2.1	Narrativ-ontologischer Ansatz zur Narrativität: Beitrag von Wilhelm Schapp	452

2.3	Literarische Systematik diegetischer Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod	454
2.3.1	Die reale Erste-Person-Perspektive	459
2.3.2	Die fiktionale Erste-Person-Perspektive	466
2.3.3	Die reale Zweite-Person-Perspektive	472
2.3.4	Die fiktionale Zweite-Person-Perspektive	481
2.3.5	Die reale Dritte-Person-Perspektive	487
2.3.6	Die fiktionale Dritte-Person-Perspektive	490
2.3.7	Stimmen aus den Parallelwelten: Die lebenden Toten neben uns im Grabe	497
2.3.8	Ausblick auf die literarische Transzendenz des Todes.....	504
3	<i>Die subsidiäre Transzendenz: Heteropersistenz</i>	508
3.1	Die ontologisch-anthropologische Grundlage der Heteropersistenz: Das Mitsein	509
3.2	Die immateriell-symbolischen Weisen des Fortbestands in dedurch die Anderen.....	514
3.3	Die transformative Seinsfortsetzung: Das Verwobensein in Beziehungen	517
VI.	Praxeologische Tragweite des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“	520
1	<i>Der Ernst des Todes findet in der Lebensführung Berücksichtigung: Blick in den Innenraum</i>	522
1.1	Die neuen moralischen Positionen: Der Tod geht das Leben doch etwas an.....	523
1.2	Der kritische Blick auf das gelebte Leben aus einer todesnahen Position	528
1.3	Transformation der Todesangst in Krankheitssymptome	534
1.4	Lebenskunst und existentielles Handeln	540
1.5	Abschied und Trauer	544
1.6	Beiträge zur Ausrichtung des Lebens in der Vergegenwärtigung des Todes: Zusammenfassung und Ausblick	555
2	<i>Humanisierung der Medizin am Lebensende</i>	559
2.1	Der sozialanthropologisch-kritische Ausgangspunkt: Einsamkeit und Würde des Sterbenden	561
2.2	Der Sinn einer „Humanisierung der Medizin am Lebensende“	570
2.3	Stufenweise Interventionen am Lebensende: von der Pflege bis zur Kurzzeitpsychotherapie....	573
2.3.1	Pflege am Lebensende und Sterbebegleitung.....	573
2.3.2	Psychoonkologische Interventionen und Spiritual Care	576
2.3.3	Spezielle psychotherapeutische Settings am Lebensende	581
2.4	„Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ als anthropologische Fundierung psychologischer Interventionen am Lebensende	587
2.5	Zusammenfassung zum Ansatz der Humanisierung der Medizin am Lebensende	593
VII.	Gesamtzusammenfassung und Ausblick	597
1	<i>Gesamtzusammenfassung</i>	597
2	<i>Ausblick</i>	616
VIII.	Literaturverzeichnis	621

I. Einleitung und Fragestellung

„Eine Philosophie, deren Botschaft lautet, daß der Tod eigentlich keiner sei, hat nicht nur einen beschränkten Zugang zum Tod; sie hat keinen.“

(Michael Theunissen. *Negative Theologie der Zeit*, S. 197)

„Ich habe die Wunde der Welt berührt, die Wunde des Leben-Wollens und Sterben-Müssens.“

(Christoph Schlingensief. *So schön wie hier kann es im Himmel gar nicht sein*, S. 195)

Worüber reden wir, wenn wir über den Tod reden? Die Konfrontation mit dem Tod ist dem Menschen eingeprägt, denn als bewussteinsfähiges Wesen ist er in der Lage, sich seine Endlichkeit als Sterbenmüssen zu vergegenwärtigen, was bedeutet, dass nur der Mensch im eigentlichen Sinne stirbt: „Durch den Menschen ist der Tod in die Welt gekommen“ (Spaemann 1996: 123). Fortan steht der Mensch auf Messers Schneide zwischen der Bewusstheit des Todes und seiner Unannehmbarkeit, bis der Tod selbst das Dilemma auflöst: „Wer lebt, kann den Tod nicht annehmen. Wer lebt, muß den Tod annehmen. Wir sind Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits“ (Gadamer 2010: 92), und wir versuchen aus dem geteilten Schicksal mit den anderen Menschen eine sorgende Solidarität zueinander zu entwickeln. Die Vorstellung vom Tod muss demnach ausgehalten, aber auch ausgesprochen werden, über die Bedeutung des Todes muss sich ausgetauscht und er muss als Schicksal fassbar gemacht werden, um mit seiner Unausweichlichkeit umgehen zu können, denn „dem Tod standhalten heißt nicht nur: ihn als Faktum anerkennen. Das heißt auch: das einzigartige Faktum, das er darstellt, in seiner Unausdenkbarkeit stehenlassen. Den Tod verleugnen nicht nur die, die sich ihrer Unsterblichkeit versichert wähnen. Auch die schleichen sich von ihm weg, die sich und uns einreden, er sei ein Faktum wie jedes andere“ (Theunissen 1991: 200).

Der Begriff „bewussteinsfähig“ wird in der philosophischen Literatur stark anthropozentrisch verwendet und bedarf deshalb an dieser Stelle einer propädeutischen Klärung, denn Eigenschaften, die traditionellerweise dem Menschen im Unterschied zu den Tieren attribuiert werden, sind graduell auch bei höher entwickelten Tieren zu finden, beispielsweise kulturelle Kompetenzen, die seit den Verhaltensuntersuchungen an Primaten von Jane Goodall in den 1960er Jahren vielfach und bei vielen weiteren Tiergattungen beobachtet wurden. Beim Menschen sind diese Eigenschaften (unter anderem Bewusstsein, Kultur, Sprache, Kommunikation, instrumentelle Kompetenzen, Gefühle und antizipatorische Planung) maximal vorhanden und werden daher jeweils als kategorisches Kriterium der Unterscheidung angewandt. Damit muss der Anthropozentrismus der

Symbolisierungsfähigkeit einer vorsichtigen Revision unterzogen werden, wie die empirischen Ergebnisse der Ethologie und verschiedener vergleichender Wissenschaften (z. B. vergleichende Psychologie, vergleichende Kommunikation und vergleichende Semiotik) nahelegen. In der letzten Dekade entwickelte sich seit einer Publikation in der Fachzeitschrift *Current Biology* (Anderson et al. 2010), in der Trauerreaktionen bei Schimpansen einschlägig beschrieben werden, die sogenannte „vergleichende Thanatologie“. Ethologische Forschungsergebnisse bei verschiedenen Tiergattungen zeigen, dass im Tierreich „Sterben“ und „Tod“ bei höher entwickelten Tieren einen gewissen Symbolisierungsgrad erreichen, so in der Begleitung und Pflege von sterbenden Gruppenmitgliedern, antizipatorische Trauer, Trauerrituale nach dem Ableben eines Gruppenmitglieds, das Tragen und der Schutz von verstorbenen Jungtieren durch die Mutter über mehrere Tage und das Vermeiden von Orten des Ablebens nahestehender Gruppenmitglieder. Die Philosophin Susana Monsó, die diese Phänomene eingehend untersucht hat, verweist nicht nur auf den herrschenden Anthropozentrismus in der Interpretation von „Sterben“ und „Trauer“ bei Tieren, sondern auch auf die berechtigte Annahme, dass der Mensch mit seinen Kategorien womöglich schwer erfassen kann, wie Tiere Sterben und Trauer symbolisieren, auch wenn sie über kein Konzept von Endlichkeit und Unendlichkeit verfügen sollten (vgl. Monsó 2021). „Bewusstseinsfähig“ – ein Begriff, der in der vorliegenden Untersuchung für die Argumentationen oft herangezogen wird – meint vor allem die menschliche Symbolisierungsfähigkeit, lässt aber eine graduelle Anwendbarkeit auf Tiere in Abhängigkeit von künftigen ethologischen und vergleichenden Forschungsergebnissen offen.

Der Mensch ist nicht göttlich und daher sterblich, aber er hat in der Sprache eine Möglichkeit, sich symbolisierend zu retten, denn „[...] während Götter aus allem gemacht sind, sind wir Menschen aus Sprache gemacht“ (Boyer 2021: 236). Der philosophische Diskurs über Sterben und Tod versucht die Leerstelle, die Abwesenheit oder Nichtung des Gewesenen, aber auch die Permanenz der verlorenen Person durch Metonymien und metaphysische Begriffe fassbar zu machen, sowie Worte zu finden um die Erfahrung der Seinsabnahme im Sterben zu benennen, denn „Der Tod zieht eine singuläre Rhetorik nach sich, die ihn vervielfältigt, die ihn ein Phänomen, eine lebendige Erscheinung oder Erfahrung werden lässt. Eine singuläre Beredtheit bringt das Sein zum Tod zur Sprache. Der Tod ist kein bloßer Schlusspunkt sondern ein Nullpunkt des Lebens, wo dies anfängt“ (Han 1998: 7). Im Sinne des Eingedenken des Todes seit Kierkegaard wird versucht den Tod in das Leben zu integrieren, zu einem Teil des Lebens zu machen und die Existenz aus dieser Perspektive zu reflektieren, daher kann metonymisch der Tod als „Anfang“ des Lebens im Sinne eines Anstoßes zur Besinnung über den Ernst des Lebens als den Tod in sich tragend aufgefasst werden. Aus einer anthropologischen Perspektive hat die Untersuchung der Randgebiete des Todes – statt des Todes selbst als Nichts – im Sinne einer Grenzerfahrung Vorrang, da eine Topographie der Leere nicht möglich ist oder zumindest dem menschlichen Bewusstsein verwehrt bleibt. Am Rand des Todes wird die Auseinandersetzung mit dem Ereignis

drängender und dringender als diejenige mit dem Sein, sowie die Auseinandersetzung der Trauernden nach dem Ableben einer nahestehenden Person als ontologische Rekonfiguration des Mitseins oder der Gemeinschaft im Sein und im Selbst verstanden werden kann. Dabei wird um Worte und Ausdrucksweise gerungen, um dem Riss am Mitsein orientierende Konturen verleihen zu können. Sollten keine erhellenden Begriffe und keine die Symbolisierung der Erfahrung und der Ereignisse anregenden Worte gefunden werden, mögen dann die Melodie des Ausgedrückten und die transportierende Kraft der Absichten zu einer intuitiven Bereitschaft des Verstehenwollens hinführen. Und wenn die sprachlichen Mittel im Angesicht von Sterben, Tod und Trauer austrocknen sollten, können die Musikalität von Dichtung und die geflügelten Begriffe der Philosophie eine beruhigende und beschützende Abhilfe leisten. Aidt fügt der Eigenschaft der „Musikalität“ diejenige der „Suspendierung der Zeit“ hinzu, die dadurch antizipatorische Fähigkeiten entwickelt: „Das gelingt der Lyrik mitunter [...] Das Gefühl, etwas zu wissen, was man noch nicht versteht und nicht mit etwas Wirklichem in Verbindung bringen kann. Als würde das Wesen der Lyrik es erlauben, sich frei in der Zeit zu bewegen, als wäre die lineare Zeit aufgehoben, während man schreibt, sodass in einem kurzen, mystischen Augenblick ein Zipfel der Zukunft zum Vorschein kommt“ (Aidt 2021: 152).

Diese ersten thanatologischen Überlegungen führen zu der Frage, ob der Mensch vom Tod her – wie von Heidegger ausgearbeitet – oder nicht vielmehr vom Leben her in seinen Bemühungen, mit dem Tod umzugehen und ihn zu transzendieren, definiert werden sollte. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die analytische Struktur dieses Vorgangs philosophisch-anthropologisch zu untersuchen, denn „Tod“ bedeutet das Auslöschen der Welt und diese ist stets die gemeinige Welt; somit wird die Welt als meine bewusste Existenz zu einem anthropologischen Sachverhalt und der Tod eine Kategorie des Lebens, denn Tod als „Sterben“ ist das Erspüren des Todes, und das Totsein als Bezeichnung für die „Nichtung“ wirft den Lebenden auf sein Leben zurück. Elias Canetti fasst diese existentielle Grenze in drei schlichte Worte: „Ich werde aussterben“ (Canetti 2014a: 71).

Der Begriff „analytische Struktur“ bezeichnet fortan die apriorisch postulierte spezifische Struktur des Menschen als Mensch: in der Auseinandersetzung mit dem von ihm Ontologisierten, dem Realen und seinem Selbst als rekursive kognitive Leistung; in der Beziehung zu anderen Menschen, zur externen empirischen Welt und in dem Bestreben, diese zu transzendieren. Mit „existentiell“ ist der adjektivische Bezug auf eine unausweichlich sich aufdrängende Herausforderung innerhalb des lebensweltlichen Daseinsvollzugs als wesentlich für den Erhalt der transtemporalen Identität und der Selbstverständlichkeit der Meinigkeit im Mitsein gemeint.

In der Einleitung wird unter der Rubrik „Die Rede vom Tod“ eine sprachphilosophische Annäherung an die Struktur der Auseinandersetzung mit dem Tod vorgeschlagen „und sei es

als Fehl“ (Marten 2016²: 159), das heißt, die bewusste Auseinandersetzung mit existentiellen Themen entlang grundlegender Dimensionen – unabhängig vom Ausgang dieser Auseinandersetzung. Zum Aufbau der Untersuchung werden zwei forschungsleitende Fragestellungen formuliert und begründet, um anschließend die Struktur der Argumentation in der Beantwortung der Fragestellungen schrittweise darzustellen und zu begründen. Die abzuleitenden lebensweltlichen Konsequenzen sind einerseits Implikationen für die Lebensführung bei Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit, andererseits Impulse zu einer Sterbebegleitung, die verstehend und partizipierend versucht, die medizinische Praxis am Lebensende zu „humanisieren“, ein Begriff, der im letzten Abschnitt näher untersucht wird.

1 Einleitung

„Wir müssen den Tod denken lernen.“

(Jean-Pierre Wils. *Das Nachleben der Toten*, S. 149)

„Jede Person mit einem Körper sollte schon zur Geburt ein Handbuch des Sterbens erhalten.“

(Anne Boyer. *Die Unsterblichen*, S. 123)

In der Heranführung zum Forschungsthema wird sprachanalytisch gefragt, worauf sich der Ausdruck „Tod“ bezieht bei einem Wesen, das von seiner Endlichkeit und Todesverfallenheit (Fink 1979: 133) weiß, dazu in seinem Dasein gezwungen ist, mit dieser Frage umzugehen, denn „der Mensch lebt, während er sterblich ist“ (Fink 1979: 112), und stirbt, „um zu sterben und gelebt zu haben“ (Marten 2016²: 21). So entdeckt der Mensch sowohl seine „Geburtlichkeit“ als auch seine „Sterblichkeit“ als genuin menschliche Art und Weise der Endlichkeit. Das menschliche Individuum versucht „Abschiedlichkeit“ für sich antizipatorisch zu formulieren, das heißt wissend um das Was, aber nicht um das Wann und Wie. Es ist eine Leistung Kierkegaards, den Tod existentialisiert, das heißt, ihn als in der Lebensführung ganz persönlich präsent gemacht zu haben, mit einer Haltung des „Ernstes“ und nicht der „Stimmung“, denn der Tod lehrt nichts, sondern sei ein Ausgangspunkt, um über das eigene Leben täglich aufs Neue nachzudenken, aber nur dann, wenn der Tod angeeignet, also als Letztes für mich verstanden und antizipiert wurde. Jean-Pierre Wils schreibt über die Bedeutung dieses „Eigentod-Gedankens“: „Wir müssen unseres Todes gedenken, nicht den Tod bedenken. Nur so hat der Tod uns etwas zu sagen [...] Nur die Antizipation des eigenen Todes, nur seine Vorwegnahme als eine Weise der Besinnung auf das eigene Leben, vermag

aus den Gefilden der »Stimmung« herauszuführen. Wir müssen den Tod, scheint Kierkegaard uns zuzurufen, durchleben, damit er uns überhaupt zu einem sinnvollen Gedanken über ihn zu veranlassen vermag [...] Jedenfalls vermag der Mensch in diesem Moment, wo er den Tod lebend vollzieht, stärker als der Tod zu sein. Während der Tod sonst ist, wenn ich nicht bin, sind wir nun gleichzeitig“ (Wils 2007: 189-190). Diese wundersame Konvergenz im Bewusstsein trotz der ontologischen dichotomen Struktur des Todes (nicht aktual, aber eingebrannt im Leben als schicksalhaft anwesend trotz der faktischen Abwesenheit), wie es Epikur moralisch und Feuerbach zwei Jahrtausende später ontologisch-existentialisierend auf den Punkt brachten: „Der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, dass er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist“ (Feuerbach 2020: 100). Paul Kersten verdeutlicht diese unsichtbare Anwesenheit literarisch in *Briefe eines Menschenfressers*: „Der Tod saugt uns fort, und überall, weil er unsichtbar ist, stoß ich mich wund an ihm [...] Der Tod ist unsichtbar und doch immer da. Ich höre, das müssen Sie mir glauben, wie er faucht in den Pappeln, ich höre seinen Atem (vielleicht, weil es mein eigener Atem ist oder weil ich Brigitte [seine verstorbene Frau] nicht mehr atmen hören kann“ (Kersten 1987: 36).

Die Konfrontation mit einer Krankheit zum Tode bedingt jedoch, dass das menschliche Individuum Wege finden muss, um mit dem nun notwendigen, weil für sich unausweichlich gewordenen und unmittelbar nahen Tod umzugehen. Jeder Mensch durchläuft diese letzte Phase in einer persönlichen, letztlich nicht vorhersehbaren und in ihrer Logik schwer zu fassenden Weise. Die wahre Einsicht in die eigene Sterblichkeit beginnt mit der Wahrnehmung des Fremdtodes, wenn der verstorbene Andere nicht mehr in der Lage ist, etwas zu spiegeln und der noch am Leben Verbliebene gewahr wird, dass es auch ihn selbst angeht. Maxine Sheets-Johnstone formuliert es folgendermaßen: „Ich kann mir nicht vorstellen, wie ich als Zuschauer im Tod liege. Aber selbst die Identität des imaginären Körpers ist unklar; mit der erzwungenen Besitzergreifung ist er nicht mehr nur eine visuelle Form [...] Nicht mehr finde ich mich im Anderen gespiegelt, nicht mehr schaut der Blick des Anderen auf mich zurück. An die Stelle des Spiegels ist eine Leere getreten. Mit der Beendigung der Gemeinschaft endet der Andere als Analogon meiner selbst [...] Diese Schwelle wird in einem Moment der Einsicht überschritten. Der Begriff des Todes wird geboren, wenn das Gefühl des »ich auch« und das Gefühl des unverwechselbaren Gegensatzes gleichermaßen gesteigert werden. Wenn der Sinn für »ich auch« und der Sinn für ausgeprägte Kontraste gleichermaßen geschärft sind. Mit dem Sinn für ausgeprägte Gegensätze erfasse ich die Unausweichlichkeit meines Todes“ (Sheets-Johnstone 1986: 54-56; Übers. d. Verf.).

Die Grunddimensionen der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod sind dem menschlichen Sosein universell eingeprägt, so brüchig die Antworten in der Auseinandersetzung auch ausfallen mögen. Am Ende des individuellen Lebens wird die Besonderung des Einzelnen in seiner weltlichen Einzigartigkeit einer schicksalhaften und als Mysterium zu bezeichnenden „Verallung“ geopfert (Marten 2016²: 157). Manche Philosophen deuten diese „Verallung“ – jenseits der religiösen Eschatologien – als eine Art

Aufhebung in einem Ganzen, an dem für eine begrenzte Zeit partizipiert wird, wie z. B. von Ludwig Feuerbach in *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* oder von Georg Simmel in *Metaphysik des Todes* ausgeführt wird. Eine andere Lesart dieser „Verallung“ wird z. B. von Schopenhauer anhand der Idee des Aufgehens des Individuums im „Willen“ sowie von Nietzsche anhand der Idee der „ewigen Wiederkehr“ ausgearbeitet.

1.1 Die Rede vom Tod

„Die Sprache selbst ist nicht dazu ausgelegt, den Tod auszudrücken. Alle Wörter, die wir verwenden, sind empirische Wörter.“

(Vladimir Jankélévitch. *Penser la mort?*, S. 107; Übers. d. Verf.)

„Vielleicht handelt es sich [beim Unaussprechlichen] um das vorläufige Schweigen der Vernunft, obwohl sich vermutlich sogar über dieses Schweigen Vernünftiges sagen lässt.“

(Jean-Pierre Wils. *Das Nachleben der Toten*, S. 34)

„Ich bin schon lange tot. Und jetzt bin ich noch töter.“

(Christoph Schlingensief. *So schön wie hier kann es im Himmel gar nicht sein*, S. 84)

Der Begriff „Tod“ ist ein Platzhalter für die sprachlos machende Leere des Nicht-Seins anstelle des Tot-Seins, wenn das empirische, bewusste und leiblich getragene individuelle Leben aufhört zu sein. Demnach ist das „Nicht-Sein“ ein „Nicht-mehr-Sein“ oder „Aufhören-zu-sein“. Der Tod hat keine Existenz jenseits der semantischen Besetzung dieses Begriffes als Referent für die Rede vom *Aufhören-zu-sein*; es handelt sich um eine inhaltsleere semantische Formel oder einen „Signifikanten ohne Signifikat“ (Färber 2017), nicht um ein Existenzprädikat. Die Rede vom „Tod“ stellt eine Folie der Rede über die Negativität im Sinne der Hegelschen Dialektik dar, die – übertragen auf den Menschen – ihn „negatives Sein“ werden lässt: seiend, weil er aufhört *überhaupt* zu sein oder aufhört zu sein, *wie er ist*. Sprechend lässt der Mensch Sachverhalte Realität werden, die vorher nicht waren und durch die Nichtung von Bedeutungen geistig transformiert werden können. Agamben unterscheidet in diesem Sinne die „Stimme“ von der „Rede“ als metaphysischen Grund, aus dem das Ausgesprochene schöpft und seinen Sinn erhält; unter Rekurs auf Hegel verbindet er „Tod“ und „Negativität“: „Insofern sie dem Menschen seine eigenste Behausung erschließen, erschließen und offenbaren sowohl die »Fähigkeit« zur Sprache als auch die

»Fähigkeit« des Todes, daß diese Behausung je schon von Negativität durchdrungen, ja auf ihr gegründet ist. Als der *Sprechende* und der *Sterbliche* ist der Mensch, mit Hegel zu sprechen, das negative Sein, das »das ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist« [...]“ (Agamben: 2007: 12).

Um sich dem Sinn des Signifikanten „Tod“ zu nähern, wird seit jeher versucht, ihn philosophisch wie kulturanthropologisch mit einer Bedeutung zu belegen oder ihm durch die Erschaffung von Kunstwerken eine Gestalt zu verleihen, um auf diese Weise Anhaltspunkte im Leben zu finden, die es ermöglichen, mit dem Unsagbaren, Unfassbaren und Vernichtenden umgehen zu können; denn *die Rede vom Tod* hat doch *das Leben* im Sinn. Dem abstrakten Denken über den Tod sollte ab einem bestimmten Punkt Einhalt geboten werden, denn man sollte sich „davor hüten, dem Schrecken des Todes *mittels Begriffen* aus dem Weg zu gehen“ (Wils 2019: 53). Wann dieser Punkt erreicht ist, lässt sich schwer bestimmen, denn das Nichts der eigenen Existenz muss verstanden werden, damit man sich *existierend* im eigenen Daseinsvollzug positionieren kann.

Die Rede vom Tod muss nach dieser ersten Begriffsklärung zwischen dem abstrakten „Tod“ und dem empirischen „Totsein“ unterscheiden. Nach Wils lässt sich beim „Denken des Todes“ ein dreifaches Problem ausmachen: ein epistemologisches, ein bewusstseinstheoretisches und ein existentielles (Wils 2019: 310-311), die gemeinsam eine Richtschnur für jede thanatologische Reflexion darstellen sollten. Das epistemologische Problem ist dadurch gekennzeichnet, dass jede Rede über den Tod als eine Rede aus dem Leben heraus erfolgen muss, ohne jegliche Kenntnis des möglichen transmortalen Seins, aber auch dadurch, dass die Erste-Person-Perspektive nur auf das Sterben, und nicht auf das Totsein anwendbar ist, wofür ein Wechsel in die Dritte-Person-Perspektive oder in die Zweite-Person-Perspektive als Perspektiven der Trauernden nötig wäre. Das bewusstseinstheoretische Problem liegt darin, dass das bewusste Subjekt nicht in der Lage ist, sich ohne sein Bewusstsein vorzustellen. Der Tod ist daher als das Ende des Bewusstseins nicht vorstellbar und wird durch projektive szenische Metaphern („der ewige Schlaf“, „die ewige Dunkelheit“, „die absolute Abwesenheit“) ersetzt. Das existentielle Problem besteht darin, dass ein bewusstseinsfähiges Wesen sich nur als existierend, das heißt als sein Dasein vollziehend vorstellen kann; dieser Sachverhalt bedeutet eine Rückwärtswirkung des Todesgedanken auf das eigene Leben und übt in die reflektierende Gegenwart eine Kraft auf die Lebenseinstellung und gar Lebensführung als *Vorwegnahme des Vorletzten* aus, nicht aber als Lernprozess, sondern als Impuls zur persönlichen Reifung im Gewahrwerden des eigenen sterblichen Schicksals. Ein viertes Problem könnte hinzugefügt werden: der ontologische Widerspruch, dass das „Sein“ das „Aufhören-zu-sein“ nicht analytisch beinhaltet – und dennoch hört das individuelle menschliche Sein unwiderruflich auf zu sein, wozu Jankélévitch schreibt: „Das denkende Wesen, das durch sein Denken unsterblich und in seinem Wesen sterblich ist, ist letztlich sterblich“, und „Der Mensch bleibt sterblich trotz seines Wissens um den Tod, und das Denken verleiht ihm keine heimliche Immunität“ (Jankélévitch 2017: 505). Diese Feststellung zwingt den Menschen, sich ontologisch anders als in seinem Sein auf Ewigkeit perseverierend zu denken, nämlich mit der ontologischen

Qualität als „Auf-dem-Weg-Sein“ bzw. des „Werdeseins“ (Pieper 2012²: 90-92). Diese Idee des Unfertigen im Daseinsvollzug eines auf Werden angelegten Wesens, das „Nicht-Sein“ in seinem Sein als „Noch-nicht-Sein“ integriert, aber durch stille Unsterblichkeitsphantasien ersetzt, hat Gabriel Marcel als „homo viator“ bezeichnet. Jankélévitch führt das persönliche Drama der „Entwertung“ bzw. der „Entschöpfung“ auf „die schlechte Synchronisation von Sinn und Sein“ zurück (Jankélévitch 2017: 157). Diese Desynchronisation verleitet zuweilen zu einer unangebrachten Moralisierung sowie zu einer poetisierenden Abstraktion von „Sterben“ und „Tod“.

Wirkt sich das abstrakte Denken über das Sterben und den Tod durch die distanzierte Verallgemeinerung emotionsneutralisierend aus, dann wird dialektisch eine Narrativität des Einzelfalls erforderlich, die das individuell erzählte Erleiden des Todes in den Vordergrund rücken lässt, damit es pathisch greifbarer wird; dies kann beispielsweise über die Literatur und die Filmkunst geschehen. Als Beispiel soll das literarische Tagebuch des todkranken Regisseurs Christoph Schlingensiefel gelten, der in seiner Suche nach einer empfindungsgetreuen Schilderung seines Erlebens schreibt: „Dieses Buch ist das Dokument einer Erkrankung, keine Kampschrift gegen eine Krankheit namens Krebs. Aber vielleicht eine für die Autonomie des Kranken und gegen die Sprachlosigkeit des Sterbens.“ (Schlingensiefel 2012²: 9). Betroffene Experten der Schreibkunst erkennen diese Schwierigkeit, die Worte zu finden, die das Erleben im Angesicht des Sterbens und des Todes realitätsnah beschreiben sollen. In diesem Zusammenhang schreibt die Essayistin Anne Boyer: „Sätze bestehen gegen die Syntax. Vokabeln verbilden sich zu misslungenen Übersetzungen von Wörtern, die wir mal kannten, oder neuen Wörtern, die uns fehlen“ (Boyer 2021: 54). Bisweilen wird der Tod als aktives Prinzip angesehen, um sich mit ihm als Widerstand konfrontieren zu können: „Der Tod ist träge, schmutzig, langatmig, kreischend, hässlich... der Tod hat es nicht eilig. Er kriecht unablässig, wie Schnecken, hinterlässt einen Riss und einen Verfall, der dann ausgeheilt, ausgelöscht und vergessen werden muss. Er verhöhnt die Zeugen, betäubt sie und verachtet eine Million verpasster Chancen [...]“ (Bravo 2022: 199; Übers. d. Verf.). Die Suche nach einem Begriff, welcher das ganze Drama von Nahestehenden zusammenfassen sollte, wird zu einer das Gemüt austrocknenden Beziehungsreise, wie in ergreifender Weise der Schriftsteller Sergio del Molino das Sterben und die auszehrende Begleitung seines an Leukämie erkrankten einjährigen Sohnes in *Die violettfarbene Stunde* beschreibt: „Dieses Buch ist ein Wörterbuch mit einem einzigen Suchbegriff, die Suche nach einem Begriff, den es in meiner Sprache nicht gibt: das Wort, das die Eltern benennt, die ihre Kinder haben sterben sehen“ (del Molino 2021: 11; Übers. d. Verf.).

Denn der allgemeine Begriff von „Tod“ verliert seine allgemeine semantische Gültigkeit, wenn der Tod zum *jemeinigen* Sterben wird als persönliches Erleiden des geteilten Schicksals der Sterblichkeit. Spätestens dann, wenn der Tod einen Menschen real angeht, braucht dieser Mensch eine Überwindung der Sprachlosigkeit und der Kommunikationshemmung des Gegenübers: „Das Gespräch zwischen einem, der weiss, dass seine Zeit bald abläuft, und einem, der noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat, ist sehr schwierig. Das Gespräch bricht

nicht erst mit dem Tod ab, sondern schon vorher. Es fehlt ein sonst stillschweigend vorausgesetztes Grundelement der Gemeinsamkeit“ (Noll 1987⁴: 10). Diese Sprachlosigkeit entsteht spätestens, wenn der sterbende Mensch sich so schwach fühlt, dass keine ausreichende Ausdruckskraft nach außen mehr besteht und seine selbsterhaltende Ich-Struktur beginnt sich aufzulösen. In der Rede über den Tod konfluieren Anthropologie und Ontologie in *befangener* Weise, denn jedes bewusste Individuum weiß um das universell geteilte Schicksal, dass es sterben muss, und kann dieser Gewissheit am Daseinshorizont nicht indifferent begegnen, insbesondere wenn der reale Tod in Gestalt der sterblichen Überreste als „Anwesenheit eines Abwesenden“ (Landsberg) oder als „der andere Andere“ (Marten) erscheint. Dieses ernste Wissen kann – sofern es nicht verleugnet wird und einen bewussteinsnahen Platz einnehmen darf – nicht ignoriert werden, denn das *Selbst-Bewusstsein* als Bewusstsein seiner selbst, als *Identität*, kollidiert mit dem *Todes-Bewusstsein*, woraus ein Gefühl des Absurden entsteht, innerhalb dessen individuell wie kulturell versucht wird, einen angemessenen *Sinn* zu *konstruieren*. Jeder Mensch muss letztlich für sich „seinen Tod erleiden, zu ihm Stellung nehmen, ihn in Beziehung zu dem Ganzen seines Daseins bringen und dieses in die Beziehung zu dem Tode. [...] In dieser Einsamkeit des Sterbens, in der Unvertretbarkeit, in die ein jeder Sterbender gerufen wird, muß er das letzte Wort über sein Leben im Ganzen sprechen, ein letztes, alles zusammenfassendes Ja oder Nein in einem letzten, alles zusammenfassenden Verhalten zum Sinn oder zum Unsinn seines Lebens“ (Scherer 1979: 18).

Der Tod „ist stumm und macht stumm“ (Jüngel 1976: 109); dabei suchen wir nach Worten, die diese Sprachlosigkeit zu symbolisieren vermögen, um mit ihr im empirischen Leben (im Daseinsvollzug) umgehen zu können. Gibt es Worte, die „dem Tod gewachsen sind“, so etwas wie ein „dem Tod standhaltendes Wort?“ (Jüngel 1976: 108). Diese aus der Theologie entlehnte tröstende Bedeutung *des richtigen Wortes* gegenüber der unfassbaren Leere, die der Tod hinterlässt, kann für die Philosophie in eine programmatische Frage gefasst werden: Worüber reden wir, wenn wir über den Tod reden? Es handelt sich um eine Rede aus der empirischen Existenz heraus, die sich nach Auffassung von Thomas Macho mit dem eintretenden Kommunikationsabbruch befasst, sich nur der Metapher bedienen und auf die Toten beziehen kann: „In der Begegnung mit den Toten erfahren wir einzig und allein deren anwesende Abwesenheit, deren Verweigerung. Das heißt: die Erfahrung des Kommunikationsabbruchs, des Abschieds und der Trennung von unserer Lebenswelt“ (Macho 1987: 1). Geht es nicht ausschließlich um das richtige Wort, die treffende Bezeichnung oder die orientierende Definition, sondern um das Sterben und den Tod als erzählbar, dann lohnt es sich, die Idee von Wilhelm Schapp zu bemühen, nach der Menschen *wesentlich* in Geschichten „verstrickt“ sind: „Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann“ (Schapp 2004⁴: 1). Die ontologische Tragweite dieser Annahme besteht darin, dass Individuen sich nicht als Entitäten sekundär in Geschichten verstricken, sondern primär Geschichten *sind* und erst durch diese ihre Entität erhalten, da „[...] gerade

die Geschichten das Grundlegende sind und erst aus den Geschichten Menschen, Häuser und Tiere entstehen [...] Die Geschichte jedenfalls läßt sich nicht als Gegenstand untersuchen, weil etwas Geschichte nur insoweit ist, als ich in die Geschichte verstrickt bin. Dieses Verstricktsein läßt sich nicht so aus der Geschichte lösen, daß auf der einen Seite die Geschichte übrigbleibe und auf der anderen Seite mein Verstricktsein oder so, daß die Geschichte überhaupt noch irgendetwas wäre ohne den Verstrickten, oder der Verstrickte noch irgendetwas wäre ohne die Geschichte [...] Man ist in die Geschichte soweit verstrickt, wie man sie kennt, und man kennt sie soweit, als man darin verstrickt ist“ (Schapp 2004⁴: 85-86). Diese Geschichten stehen für das Individuum und ersetzen seine Realität als Wesen von Fleisch und Blut, denn die Geschichte sei „sein Eigentliches“ (Schapp 2004⁴: 105) und „das Ich selbst ist dabei qualitätslos, alle Qualität liegt in den Geschichten“ (Schapp 2004⁴: 190), so die gewagte Ontologie nach Schapp, die aber in ihrer Radikalität die Möglichkeit eröffnet, durch das Erzählen und das Erfassen von geschichtlichen Gebilden – die ihrerseits untereinander verwoben sind – das Individuum und seine Kontingenzen zugänglich zu machen. Das Unsagbare könnte demnach durch eine Erzählung versprachlicht und verständlich werden.

Die Ambivalenz gegenüber dem Tod, das Nebeneinander von mutiger Konfrontation und selbstschützender transienter Ausklammerung, ist forschungsbezogenen Interviews mit Sterbenden zu entnehmen, z. B. wenn sich der Sterbende in die Perspektive der „Nachbleibenden“ versetzt, die „zugleich den Tod *benennen* und *entnennen*“ (Bednarz 2003: 20). Ganz anders ist die Rede bei den fortan als „Philosophen der Auflehnung“ bezeichneten Autoren, die den Tod nicht verschweigen, sondern als „Skandal“ bezeichnen und versuchen, wenigstens mit Worten ihre Auflehnung, Opposition und Widerspenstigkeit gegenüber dem unfassbar Nichtenden kundzutun, wie z. B. Canetti, wenn er erklärt, dass der Tod „über nichts schweigt“ (Canetti 2014a: 31) und ihm deshalb mit Reden begegnet werden müsse: „Sollen es die Reden gegen den Tod sein, die einen am Leben halten?“ (Canetti 2014a: 301). Es geht aber nicht ausschließlich um die *Sprachlosigkeit in Bezug auf das Phänomen des Todes*, sondern auch um die *Kommunikationshemmung gegenüber dem Sterbenden*, wenn die Naturwissenschaften und die klinische Medizin keine kurativen Antworten mehr haben und der Sterbende zu vereinsamen droht: „Wir sind dem Sterbenden gegenüber gerade darum so hilflos, weil wir meinen, mit jeder Erklärung bereits alles gesagt zu haben, was sich über den Tod sagen läßt. Wir wissen aber nicht mehr über ihn, weil wir nicht mehr wissen wollen. Und wir wollen nicht mehr wissen, weil wir den Tod nur noch bewältigen wollen“ (Scherer 1979: 23). Diese kritische Einstellung gegenüber den Machbarkeitsfantasien, die am Ende den Menschen vergessen lassen, weil sie sich ausschließlich auf seine Lebensfunktionen beziehen, verdeutlicht unsere Hilf- und Sprachlosigkeit gegenüber dem Tod und unsere Todesangst. Die „Todesangst“ erscheint nicht in einer ontologischen Doppelgestalt, wie in der Existenzphilosophie als Daseinsangst und Existenzangst suggeriert, sondern als *Todesangst vor dem Nichts im Totsein* und als *Sterbensfurcht vor dem Verfall im Sterben*, denn „zum Ende wird die unsagbare Todesangst sagbare Todesfurcht“ (Färber 2017).

Die steile These, dass wir über den Tod nicht mehr wissen möchten, sondern ihn lediglich beherrschen wollen, ist ein Motor für die philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen und der Bedeutung des Todes, nicht zuletzt über den diffusen Begriff des „natürlichen Todes“ als bahrend für dessen potentielle Beherrschung. Ein weiterer Motor ist die Hinnahme des Todes – nicht die „Versöhnung“ mit dem Tod – als Schicksal, eine Haltung, die, angestoßen von Grenzerfahrungen im Angesicht des Todes, bewirkt, eine panoptische Perspektive gegenüber dem Leben als Ganzes einzunehmen. Schließlich bedeutet der Tod die Möglichkeit der Besinnung auf ontologische Argumente, denn der „Tod“ verweist auf die Frage des Unterschieds zwischen dem „Sein“ und dem „Nichts“ und insbesondere, ob dieses „Nichts“ *existentialisiert* werden darf oder ob es sich hierbei um eine inhaltsleere, aber diskursiv stützende Copula handelt. Die philosophisch-analytische Perspektive sensibilisiert für die Einsicht, dass Wortspiele und wechselnde semantische Besetzungen ontologischer Begriffe nicht zum Selbstzweck werden sollen. Eugen Fink geht davon aus, dass vor jeder ontologischen Besetzung des Todes dieser zunächst einmal als „Abwesenheit“ von etwas, was in der Tat *ist*, zu bezeichnen sei: „Die philosophische Bedeutsamkeit des Todes besteht nun in dem tiefgehenden Bruch des gewöhnlichen Seinsverständnisses. Das Existenzphänomen des Todes wird zur Weisung über das »Phänomenale« hinaus, wird zu einem ungeheuren Zeiger, der ins Namenslose und Gestaltlose zeigt, aus allem Anwesenden heraus in eine dunkle, unfaßliche Dimension des »Abwesens« [...] Solche Todesgewißheit ist aber nicht bloß ein leeres, vages Wissen um einen künftigen Bevorstand, der als solcher ganz unbestimmt bliebe. Jeder weiß, daß sein Tod ein Abscheiden ist aus der Sphäre der Vereinzelung und der Unterschiedenheit, ein Weggang aus dem Felde der Erscheinung, ein Entzug ins Ungewisse, für das wir keinen Namen, keine Gestalt, keinen Begriff haben [...] Zu jeder bestimmten Ontologie als einem begrifflich ausgearbeiteten Seinsverständnis gehört mit eine Lehre vom »Nichts« [...] Wir fragen aber, welches Verständnis von Nichts zunächst mitschwingt, wenn wir den Tod als Vernichtung charakterisieren. Ist dieses Nichts der Vernichtung wirklich dem originären, wenn auch dunklen Wissen um den Tod selbst entnommen – oder kennzeichnen wir dabei den Tod noch allzusehr aus dem für die Erscheinungswelt gültigen Seinsverständnis heraus?“ (Fink 1979: 169-171).

Dieser *Entzug* des personalen Seins – auch als „Leere“, „Nichts“, „Abwesenheit“, „Negativität“ oder „Vernichtung“ zu bezeichnen – ist unheimlich und schwer zu ertragen. So versuchen wir Menschen mit allen uns zur Verfügung stehenden philosophischen Wendungen zu *verstehen*, die ontologische Lücke zu *füllen*, um die Angst vor dem Nichts mit metaphysisch begründeter personaler Kontinuität, der Ausgestaltung eines Jenseits, der Annahme einer transpersonalen Geistessphäre oder einer kosmischen Aufhebung erträglich zu machen. Die „Abwesenheit“ wird ontisch, wenn es sich um die Abwesenheit einer nahestehenden Person handelt, die nicht erdenklich ist, sondern erst spürbar, wenn sie tatsächlich eintritt. Esther Kinsky beschreibt dies, ausgehend von einer persönlichen Erfahrung: „Vor dem Eintritt der Hinterbliebenenschaft mag man »Tod« denken, aber noch nicht »Abwesenheit«. Die Abwesenheit ist undenkbar, solange es noch eine Anwesenheit

gibt. Für den Hinterbliebenen bestimmt sich die Welt durch Abwesenheit“ (Kinsky 2019: 11-12). Das ist die Verstandeslogik, während der Tod im Daseinshorizont vage erscheint; wir wissen aber wenig darüber, wie sich diese Logik verändert, wenn der Tod durch das Vorliegen einer Krankheit zum Tode als gewiss-unausweichlich in unsere Existenz einzieht, und wir wissen noch weniger über die Unmittelbarkeit der Erfahrung in den letzten Tagen oder Stunden, wenn jegliche Verankerung des Selbst in die Existenz sich löst und das zusammenhaltende Ich sich auflöst, z. B. im terminalen Delir, Mutismus oder Koma. Seit Elisabeth Kübler-Ross legte die psychologische Forschung ergreifende Berichte und psychotherapeutische Interventionen vor, die eine unendliche Vielfalt im Umgang mit der Konfrontation in der ultimativen Grenzsituation des Ablebens erahnen lassen. Sensibel vermittelt wird dies z. B. in den Werken der Psychotherapeutin und Theologin Monika Renz (Renz 2008⁴, 2007, 2014, 2015⁹) oder denen der buddhistischen Krankenschwester Dorothea Mihm (Mihm 2003, 2019; Mihm & Bopp 2015, 2017³).

Grundlegende menschliche Dimensionen, die aktiviert werden im Angesicht des eigenen *unüberhörbaren* Sterbens, werden in der vorliegenden Arbeit einer anthropologischen Untersuchung unterzogen, die, als apriorisch-analytisch angelegt, über die medizinischen und psychologischen Ansätze hinausgeht. Diese anthropologische Struktur folgt der Grundhaltung der *Abschiedlichkeit* wie Weischedel sie in Verbindung mit „Offenheit“ und „Verantwortlichkeit“ als „ethische Grundhaltungen“ in seinem Werk *Skeptische Ethik* (1990⁵) vorschlägt; „Abschiedlichkeit“ befähige in der *Grenzsituation der Verabschiedung vom eigenen Leben* zu einer Selbstlösung, nämlich zu einem Selbstverlust, der paradoxerweise auch Selbstgewinn sei (Weischedel 1990⁵: 188-201). Die rückwirkende Kraft der Vergegenwärtigung des eigenen Todes setzt nach Kierkegaard einen besonderen *Ernst* in Bewegung, der sowohl das Leben ausrichten lässt – und eine Neuordnung von Wertehierarchien anstößt – wie auch eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Sterblichkeit anbahnen lässt. Von dieser philosophisch angelegten Haltung hebt die Frage ab, wie die reale Konfrontation mit dem sich ankündigenden Tod strukturiert ist und inwiefern sich diese aufdrängende Konfrontation von der Perspektive aus dem nicht aktual bedrohten Leben unterscheidet. Christiane zu Salm hinterfragt diesen Sachverhalt in der Einführung ihres Buches *Dieser Mensch war ich*: „Wie betrachten ganz gewöhnliche Menschen ihr Leben, wenn sie im Sterben liegen? Sind es Antworten auf die großen Fragen des Lebens, die sie eventuell gefunden haben und hinterlassen könnten? Oder sind es Banalitäten? Aber wer entscheidet eigentlich, was banal ist und was nicht? Was ist wichtig, ganz am Ende? Ist es möglicherweise das Gleiche, das immer schon wichtig war – oder etwas ganz anderes? Und woran erinnert sich jemand – dann, wenn es zu Ende ist, das Leben?“ (zu Salm 2015: 24).

Verständnis aufzubringen für die Frage nach der Natur und der Bedeutung des Todes jenseits einer semantischen Auslegung besagt nicht, dass der Tod als möglicher Übergang in eine andere Seinsweise zu *enträtseln* wäre, wohl aber, dass man ihn soweit *symbolisieren* kann, dass eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes überhaupt möglich wird. In der

hier vertretenen Argumentation sind der Prozess und der Ausgang dieser Auseinandersetzung offen, entbehren also jeder Normativität eines „guten Sterbens“. Das „gute Sterben“ entspricht dem Narrativ des versöhnten, friedvollen und vollständig hinnehmenden Sterbens, das ersetzt werden sollte durch Offenheit gegenüber der persönlichen Auseinandersetzung, ohne – wie bereits festgestellt – normative Erwartungen zu hegen. Dennoch drängt die philosophische Rede vom Tod zu einer Neufestlegung des eleatischen Seinsbegriffes, wenn er auf die sich wandelnde menschliche Existenz bezogen wird: Ist das *Werden* der menschlichen Existenz ihr *Sein* und wird dieses fortwährend konstituiert, oder ist dieses Werden ein „Ganzseinkönnen“, das erst durch das „Vorlaufen in den Tod“ (Heidegger 2006³³: 249-250) seinen ontologischen Sinn erlangt? Es handelt sich um eine These, die an Schellings Begriff der „Essentification des Menschen durch den Tod“ erinnert; Schelling meint mit „Essentification“, dass im Tod „Zufälliges“ untergehe, dass aber das Wesentliche eines Menschen in einer Art „Vergeistigung“ bewahrt bleibe. Er postuliert in *Philosophie der Offenbarung*, dass diese Vergeistigung eine „Essentification“ des ganzen Menschen (physisch wie seelisch) sei, der sich zu einer geistigen Essenz durch die Schwelle des Todes hindurch verdichte (Schelling 2016⁵: 304), wobei er die hier verwendete Metapher als intuitiv reichhaltigen Begriff nicht weiter ausarbeitet, auch nicht, was „Zufälliges“ und „Wesentliches“ sei und wie zwei traditionell ontologisch inkompatible Prinzipien anhand des Phänomens Tod vereinbar wären.

Wenn aber der Tod seine „Schatten im Leben vorauswirft“ (Heimann 1976: 39) oder der *antizipierte* Tod die Bewertung der Gegenwart bestimmt: Welche Bedeutung messen wir dem Tod in der Lebensführung bei? Wie gestalten wir die verbleibende Zeit und ordnen die existentiellen Aufgaben ab der *Vergegenwärtigung des unausweichlichen Sterbenmüssens*? Und inwiefern ist es angebracht, angesichts der radikalen Zäsur des Ablebens als Nichtung, Brüche innerhalb des Lebens metaphorisch als „Abschiede“ oder „kleine Tode“ zu bezeichnen?

Der Tod als *Nichtung* könnte auch eine dritte ontologische Modalität zwischen Sein (Leben) und Nicht-Sein (Tod) begründen, und zwar als den ontologischen Status des „Gewesen-Seins“, das heißt als die unauslöschliche Tatsache des Gelebt-Habens (Jankélévitch 2017: 551-552). Ist aber nicht ein kategorischer ontologischer Status eher anzunehmen als eine „Seinsabnahme“? Oder ist der Tod die „Schattenseite des Seins“ (Incardona 2015: 274), der somit nur dialektisch mit Hilfe von Metaphern und in der Tragik des persönlichen Schicksals fassbar wird? Gibt es neben dem „Sein“ und dem „Nichts“ doch noch einen *Augenblick* aus dem unfassbaren Bereich zwischen Leben und Tod, den Jankélévitch das „Fast-Nichts des Sterbens“ nennt und der durch eine *Philosophie vom Augenblick des Todes* metaphysisch begründet werden könnte, einen Augenblick, der zugleich „ontisch und meontisch“ (Jankélévitch 2017: 270 und 422-427) wäre?

Der Augenblick des Todes ist ein „ontologischer Absturz“ (Birnbacher 1997: 51-54), weil eine Person zur Sache wird, weil „eine ganze Welt verschwindet“ (Nida-Rümelin 2006: 325) und

weil das *Aufhören-zu-sein* stets äußerlich *banal* geschieht, nämlich nach einem »Tick« ohne darauffolgendes »Tack« der Lebensuhr (*in Anlehnung an*: Rivas 2002: 77), nach einem Ausatmen ohne darauffolgendes Einatmen, er ist ontologisch aber höchst bedeutend als *Übergang vom Sein als Existenz der Person zum Nicht-Sein als Inexistenz des selbstbewusstseinsfähigen Subjekts*. Aus diesem Grund wird dem Augenblick des ontologischen Umschlagens der Status eines „Fast-Nichts“ zugeschrieben, denn an der Schwelle der Erfahrung des Todes wird jede Möglichkeit dieser Erfahrung auf der Stelle vernichtet. Ein Gewährwerden des Ablebens selbst ist nicht möglich, weshalb eine Phänomenologie des Todes als Widerfahrnis und somit als „anthropologisches Passiv“ (Jüngel 1976: 119) nur als Reflexion über das *Sterben-Müssen* aus der Innenperspektive heraus geschehen kann. Diese Reflexion wird in Gang gesetzt durch einschlägige Erfahrungen, welche die Bestimmung des Menschen als „mortalis“ vergegenwärtigen lassen (Marías 1970: 261-268). Die so entstandene „Binnenperspektive“ (Quante 2002: 25) wirft den Menschen als Subjekt auf sich selbst zurück, insbesondere in der Zweite-Person-Perspektive, wenn eine nahestehende Person schwer erkrankt oder verstirbt. Erlebt ein Subjekt selbst die eigene Sterblichkeit nicht mehr nur als eine Notwendigkeit im diffusen Daseinshorizont, sondern als *aktuale und unausweichliche Notwendigkeit*, dann setzt die „Jemeinigkeit“ der Bedrohung des Lebens durch den sich ankündigenden Tod eine „evaluative Teilnehmerperspektive“ (Quante 2002: 340) in Gang. Die bewusste evaluative Wende findet ihren Niederschlag in der Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod entlang von Fundamentaldimensionen des Menschseins bei Gewährwerden der eigenen Sterblichkeit in der Erste-Person-Perspektive, so die hier vertretene These. Diese Auseinandersetzung in einer ausgedehnt evaluativen Gegenwart stößt *rhapsodisch* biographische Bewertungen des *gelebten* und *ungelebten Lebens* an und lässt vor diesem Hintergrund der *Persistenz* des jemeinigen leiblichen Daseins *Szenarien antizipieren*, die eine projektive Vorwegnahme eines formalen, aber gewissen Tatbestands darstellen, eine Konfrontation und einen *vorletzten symbolischen Auseinandersetzungsversuch*.

Die Frage nach der Struktur der Auseinandersetzung des todgeweihten Menschen mit seiner nun nicht mehr zu verschleiernenden Sterblichkeit, führt zu der Annahme eines *anthropologischen Aktivs*, das Fundamentaldimensionen des Menschseins im Angesicht des Todes offenlegt, die ihrerseits auf grundlegenden Konstanten wie Zeitlichkeit, Leiblichkeit, Weltlichkeit, Interpersonalität, Meineligkeit und Transzendierungsbestreben beruhen. Anton Hügli geht über die anthropologische Bedeutung dieser Auseinandersetzung hinaus und postuliert, dass die Antizipation des Todes unweigerlich in den Bereich der *Metaphysik* führt: „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 oder Ewigkeit“ (Hügli 1972: 2).

Der geschilderte Prozess der *Antizipation* ist nicht nur *proleptisch*, das heißt *prospektiv festsetzend* angelegt, sondern auch *anamnestisch*, das heißt *retrospektiv rekonstruierend* ausgerichtet, denn es wird biographischen Reminiszenzen eine Gestalt verliehen und diese

episodischen Erinnerungen werden neu bewertet. Das *Bevorstehende* wird vorwegnehmend nach eigenen evaluativen Maßstäben gestaltet. Dadurch entsteht ein einmaliges, grundsätzlich personales und zugleich die menschliche Affizierungsstruktur darlegendes *Panoptikum*, das sich dialektisch zwischen Individualität (Selbst-Sein) und Kommunalität (Mit-Sein) des menschlichen Seins im Angesicht des Todes bewegt. Das Ziel dieser rhapsodischen, sich in Vorwärts- und Rückwärtsbewegungen wandelnden Einstellungen ohne nomologische Struktur ist eine intuitive Annäherung an den Versuch, den Tod bruchstückhaft anzunehmen, das heißt nach einem Abschluss zu streben – ohne diesen zwingend zu erreichen. Wenn das Sterbenmüssen sich aber real einstellt, erscheint unausweichlich eine Konfrontation mit der Nichtung des personalen Seins, nämlich der „jemeinigen Existenz“, die zu einer *Verabschiedung von der personalen Welt* drängt, zur *Daseinsverabschiedung*, die das mit Bewusstsein versehene Subjekt *antizipatorisch* in die rückhaltlose, *vorletzte symbolische Konfrontation* im *Binnenraum des Selbst* bringt – mit offenem Ausgang.

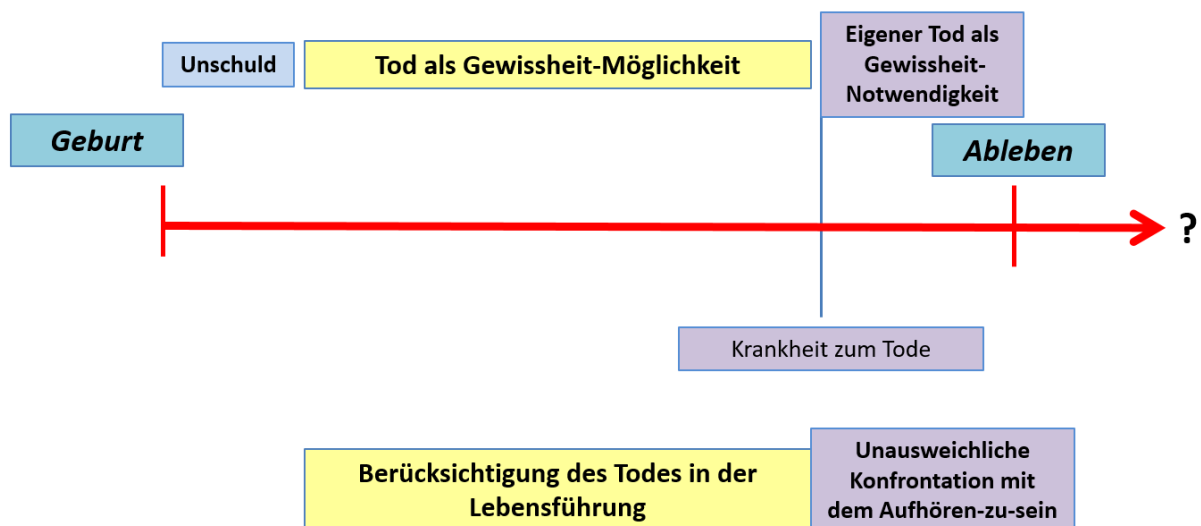


Abbildung 1: Zwei grundlegende Modi der Vergegenwärtigung des Todes als stets gewiss: Von der sicheren Grenze allen Lebens wissend steht der Tod als Möglichkeit innerhalb des Horizontes der Endlichkeit. Bei Gewissheit einer Krankheit zum Tode mutiert die Möglichkeit in eine Notwendigkeit, die zu einer unausweichlichen vorausschauenden Auseinandersetzung mit dem persönlichen Aufhören-zu-sein drängt.

2 Struktur der Untersuchung

„Das denkende Wesen, das durch sein Denken unsterblich und in seinem Wesen sterblich ist, ist letztlich sterblich.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 505)

Die vorliegende Untersuchung ist konzipiert als vornehmlich anthropologische Annäherung an die subjektive Bedeutung der individuellen Endlichkeit sowie ihre Realisierung im Sterbeprozess. Sie untersucht, ob nicht-redundante Konstanten des Menschseins auszumachen sind, die grundsätzlich in unserer abstrakten Vorstellung von Endlichkeit ihren Niederschlag finden, aber besonders relevant werden im Angesicht des Todes, das heißt, wenn das Ableben nicht mehr als „Möglichkeit“ (trotz dessen *Gewissheit*) im Horizont des Daseins steht, sondern zu einer „Notwendigkeit“, einer unausweichlich gewordenen Gewissheit mutiert. Im ersten Fall wird die Gewissheit zwar anerkannt, aber angesichts der fehlenden Aktualität verdrängt oder rationalisiert. Im zweiten Fall ist die Gewissheit *real*, weil sie mit Notwendigkeit aus dem Dasein hervorgeht und zu einer personalen Positionierung an der Grenze des personalen Seins drängt. „Real“ meint fortan eine widerstandleistende, vergegenwärtigte, interaktionell-situative oder materielle Lage, die zu einer bewussten Wahrnehmung und Auseinandersetzung zwingt. Dabei sind vielfältige Lesarten auszumachen wie „Berücksichtigung“ im Sinne von Kenntnisaufnahme, schmerzliche „Abwehr“, „doppelte Buchführung“, nicht akzeptierendes „Ringens mit dem Schicksal“ oder Hinnahme als „Akzeptieren des Schicksals“. Die Vergegenwärtigung der *Gewissheit des Sterbenmüssens* als nun *real* werdende *Notwendigkeit* drängt in der *jemeinigen Lebenswelt* zu einer *Auseinandersetzung* mit der persönlichen Bedeutung des Sterbenmüssens entlang *anthropologischer Dimensionen*.

2.1 Fragestellungen

Diese Untersuchung über die Auseinandersetzung mit dem *Sterbenmüssen*, wenn das *eigene Sterben* durch eine Krankheit zum Tode real und unausweichlich am Zeithorizont erscheint, wird entlang zweier Fragestellungen durchgeführt (s. Abbildung 2):

1. Fragestellung

- a) Formulierung der Fragestellung: Welche sind die Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen und welche Begriffe dienen zum Aufbau einer philosophisch-thanatologischen Argumentation?
- b) These: Die Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit als Sterbenmüssen basiert auf der Eigenschaft des Bewusstseins, seinen Träger als Subjekt zu erfassen, das die Fähigkeit zur Symbolisierung besitzt, allen voran das Subjekt als rekursives „Ich“ in der Weise eines „Selbst“.
- c) Begründung: Das Selbst im Vollzug von Wahrnehmung und Erkenntnisgewinn als „für mich“ weiß infolge einer rückblickend-evaluativen Rekonstruktion seines biographischen Gewordenseins von seinen Daseinsbedingungen. Das Selbst ist aber auch in der Lage, vorausschauend Szenarien zu entwerfen und proleptisch existentiell relevante antizipierte Umstände zu vergegenwärtigen. Das symbolisierende Bewusstsein ist in der Lage, Sachverhalte abzugrenzen und semantisch zu besetzen. So wird die menschliche Wesensbestimmung der Sterblichkeit, also nicht nur des Ablebens, in verschiedenen semantischen Abstraktionen und faktischen Manifestationen anhand logischer Kategorien analysiert. Das Ergebnis ist eine polyseme Besetzung des Begriffes „Tod“. Dabei ringt das bewusstseinsfähige Wesen mit der Frage, wie die als selbstverständlich aufgefasste Kontinuität des eigenen Seins als transtemporale, personale Identität vereinbar ist mit dem Aufhören-zu-sein. Die Kulturanthropologie zeigt anhand paläoanthropologischer Rekonstruktionen, dass der Mensch kulturell seit mindestens 50.000 Jahren und philosophisch seit 2.500 Jahren versucht hat, für diesen Widerspruch des Bewusstseins Antworten zu finden; die kulturanthropologische Perspektive wird in diese Untersuchung miteinbezogen.
- d) Methodische Schritte in drei Stufen: Zunächst werden thanatologische Begriffe unter Berücksichtigung erkenntnistheoretischer und ontologischer Perspektiven systematisch generiert und begründet. Im zweiten Schritt werden Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der individuellen Endlichkeit vorgeschlagen. Im Zentrum dieser Bedingungen steht das menschliche Bewusstsein als symbolisierende und ontologisierende Instanz, die in Bezug auf das Selbst die Konstruktion von transtemporaler, personaler Identität ermöglicht. Im dritten Schritt werden die Hauptperspektiven auf das Sterben und den Tod summarisch dargestellt und zentrale Momente jeder Perspektive vorgeschlagen. Diese Analyse zeigt die Komplementarität und Überlappung der verschiedenen, in die Untersuchung einbezogenen Perspektiven.

2. Fragestellung

- a) **Formulierung der Fragestellung:** Kann ein mehrdimensionaler anthropologischer Raum definiert werden, dessen Dimensionen die fundamentale Struktur der Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben und Tod im Angesicht einer Krankheit zum Tode idealtypisch abbilden?
- b) **These:** In der Phase des Sterbens, wenn der Tod am Lebenshorizont als real für mich – weil durch eine Krankheit zum Tode unausweichlich – geworden ist, werden grundlegende Dimensionen des Menschseins im Modus der Auseinandersetzung mit dem Tod aktiviert. Das Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ rezipiert die protensive Auseinandersetzung mit dem Tod und postuliert, dass dabei Grunddimensionen, die im Angesicht des Todes aktualisiert werden, dieser Auseinandersetzung einen Rahmen verleihen. Dabei handelt es sich um ein anthropologisches Modell, da angenommene anthropologische Konstanten im Mittelpunkt stehen, das heißt, nicht die Ethisierung des Sterbens (Zuständigkeit der Moral) oder die Bewältigung von Angst und Konflikten im Angesicht des nahen Todes (Zuständigkeit der Psychologie). Der betroffene Mensch muss sich gegenüber dem ontologischen Schicksal positionieren und mit den aktivierten Dimensionen in personaler Weise auseinandersetzen. Die These wird um die Annahme erweitert, dass die besagten Dimensionen einer ontischen Übersetzung unterzogen werden können, welche die Grundlage für eine Operationalisierung zur empirischen Forschung sein können.
- c) **Begründung:** Die anthropologische Perspektive legt nahe, dass die heterogenen Themen, welche die Menschen bewegen, auf eine Verflechtung von wenigen Grund- oder Fundamentaldimensionen zurückzuführen sind. Wissenschaftlich betrachtet müssten sich diese Dimensionen orthogonal zueinander verhalten, das heißt, sie müssten unkorreliert sein. Bei den Grunddimensionen als anthropologische Idealtypen wie Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit oder Interpersonalität handelt es sich um Grenzbegriffe, die sich zwar partiell überlappen, aber nur als Gesamtheit einen stabilen anthropologischen Raum konfigurieren. Die im Angesicht des unausweichlich gewordenen Todes aktivierten Dimensionen lassen sich direkt aus den anthropologischen Fundamentaldimensionen ableiten. Der konfigurierte anthropologische Raum besteht aus sechs Dimensionen mit jeweils zwei komplementären Facetten (Ausnahme: Dimension V, „Ringens um Akzeptanz“, mit den zwei entgegengesetzten Facetten „Widerstand“ und „Annahme“) und bildet das „Konstrukt der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“.
- d) **Methodische Schritte:** Im ersten Schritt werden die anthropologischen Annahmen des Konstruktes begründet. Im zweiten Schritt werden die Dimensionen des Konstruktes abgeleitet und definiert. Im dritten Schritt wird versucht, diese Theorie empirisch zu stützen, indem Ergebnisse aus bereits auf der Grundlage dieses Konstruktes durchgeführten Forschungen einbezogen werden. Im vierten Schritt wird das Konstrukt

von anderen ähnlichen Modellen differenziert. Im fünften und letzten Schritt wird eine Kritik dieses Konstruktes vorgeschlagen, die zugleich einen Ausblick eröffnet.

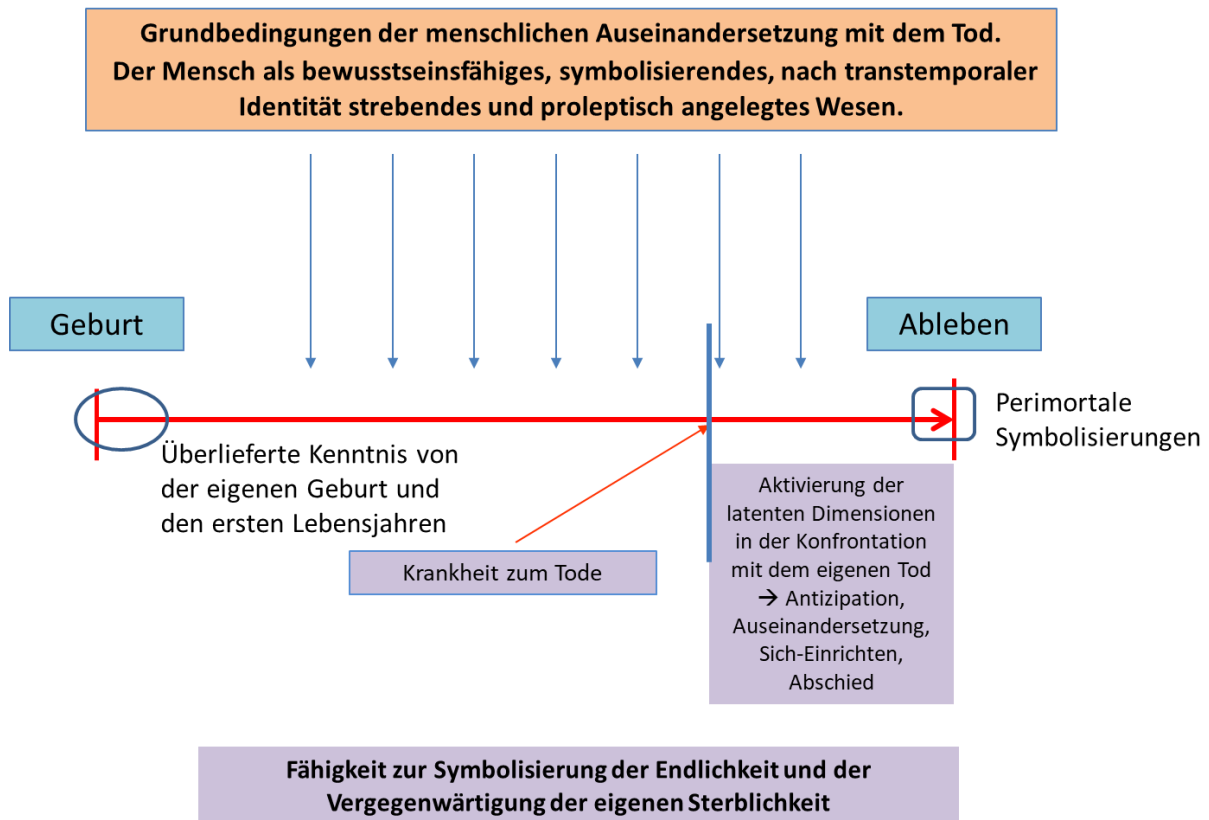


Abbildung 2: Darstellung der Fragestellung: 1) *Übergeordnet:* Grundbedingungen der Möglichkeit, dass der Mensch sich mit seinem eigenen Tod auseinandersetzt. 2) *Spezifisch:* Auch wenn über das gesamte Leben die Fähigkeit zur Symbolisierung der Endlichkeit besteht, bleibt diese Möglichkeit in eine unbestimmte Zukunft verlegt, wenngleich aus gegebenem Anlass (Krankheit und Tod eines Nahestehenden, Naturkatastrophen, Attentate, Unfälle) das Innehalten und Ernstnehmen des Todes qualitativ steigt. Wenn aber eine Krankheit zum Tode in das jemeinige Leben einbricht, wird die Gewissheit des Todes real und aktiviert anthropologische Konstanten in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein.

2.2 Aufbau und Methode der Untersuchung

„Der Tod ähnelt deshalb eher einem Gemälde als einer Skulptur, weil man ihn nur von einer Seite betrachten kann. Monochrom.“

(Peter Schjeldahl. *The art of dying*. The New Yorker, 16.12.2019, S. 3; Übers. d. Verf.)

Das Hauptanliegen dieser anthropologisch angelegten Arbeit besteht darin, die Grundbedingungen für die Auseinandersetzung des Menschen mit dem eigenen Tod zu untersuchen. Diese Auseinandersetzung gründet in der anthropologischen Bestimmung des Menschen als bewusstseinsfähiges, symbolisierendes, nach transtemporaler Identität strebendes und proleptisch angelegtes Wesen. Es wird die Hypothese aufgestellt, dass bei Auftreten einer Krankheit zum Tode und durch die Bewusstwerdung der Endlichkeit – als im Zeithorizont notwendig – Grunddimensionen des Menschseins im Modus der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben aktiviert werden. Die Analyse dieser individuell vollzogenen, aber universell angelegten Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod erfolgt anhand des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“, das ausgeht von einer proleptischen Leistung des Bewusstseins in der Konfrontation mit dem unausweichlichen Ende des *eigenen Lebens* als einer *grenzsituativen Verabschiedung* und dem Aufgeben des eigenen *Da-Seins*. Dieses Konstrukt bezieht sich auf den Prozess der krankheitsbedingten Konfrontation mit dem Sterben und dem Tod, das heißt nicht auf andere zum Tode führende Situationen wie den unerwarteten plötzlichen Tod aufgrund einer akuten Erkrankung (z. B. Herzinfarkt, maligne Arrhythmie, Lungenembolie oder Hirnblutung), eines Unfalles, einer Naturkatastrophe oder eines Attentates. Dramatische existentielle Situationen, die in einem gesonderten Rahmen untersucht werden müssten, sind das Warten auf die Todesstrafe oder die Planung und der Vollzug eines Suizids. Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ basiert auf bestimmten ontologischen Annahmen, entbehrt aber jeglicher Normativität, sodass dem Konstrukt primär keine pädagogischen, psychologischen, ethischen oder kulturellen Intentionen zugrunde liegen, sich solche Perspektiven aber logisch und praxeologisch aus der vorgeschlagenen Theorie ableiten lassen. Aus diesem Grund soll dieses Konstrukt von anderen – vor allem in der Psychologie – bereits ausgearbeiteten Modellen abgegrenzt werden, wie dem Modell des „Anticipatory Grief“ oder dem Modell der „Sterbephasen“. Die Betonung der Bezeichnung „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ liegt auf dem sehr persönlichen und offenen Prozess, ohne jegliche *moralische Normativität*, einem Prozess, der gewürdigt und begleitet werden soll aus einer zwischenmenschlichen *Solidarität* heraus. Die praxeologische Übertragbarkeit liegt im Bereich der Sterbebegleitung in allen Settings, in erster Linie trägt sie aber zu einer Humanisierung der Medizin am Lebensende bei (Valdés-Stauber 2022a).

Die Untersuchung basiert auf einem historischen und einem systematischen Ansatz. Im systematischen Ansatz werden die Fragestellungen vor dem Hintergrund der historischen Beiträge zur philosophischen Thanatologie ausgearbeitet (Abbildung 3):

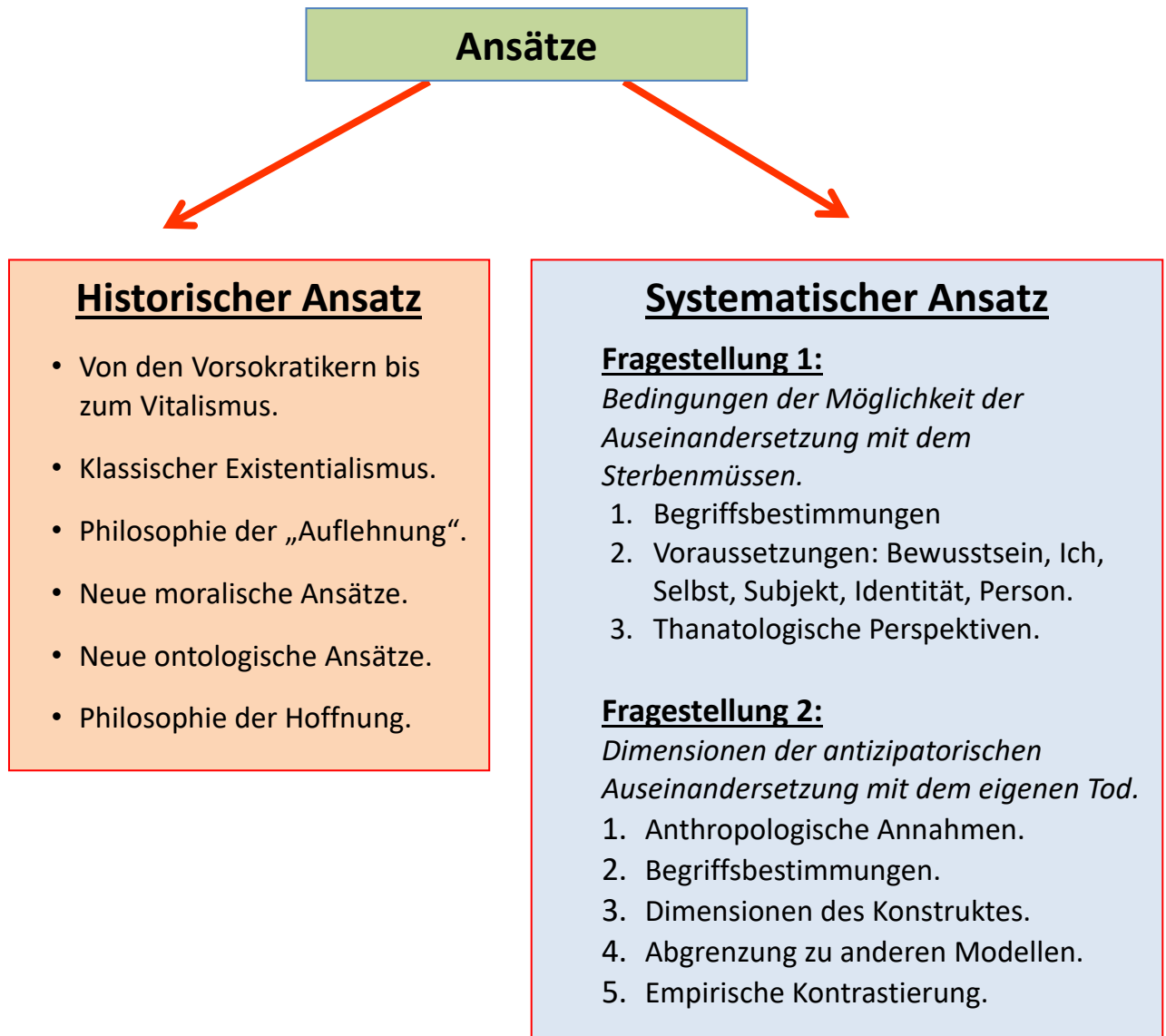


Abbildung 3: Historischer und systematischer Ansatz zur Beantwortung der zwei Fragestellungen:

Die erste Fragestellung befasst sich mit den Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen, die zweite mit dem Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ als mehrdimensionales Konstrukt. Sie werden jeweils anhand eines historischen und eines systematischen Ansatzes untersucht. Im historischen Ansatz werden die Beiträge aus der Zeit der Vorsokratiker bis Nietzsche erörtert, um danach auf die unterschiedlichen Positionen der letzten 150 Jahre einzugehen. Im systematischen Ansatz werden die zwei Fragestellungen vor dem Hintergrund des historischen Ansatzes ausgearbeitet.

Die Untersuchung der Fragestellungen erfolgt in vier aufeinander aufbauenden Abschnitten:

1. Im ersten Abschnitt wird der **historische Ansatz** ausgearbeitet. Hierzu werden Beiträge analysiert, die paradigmatisch erscheinen und relevante ontologische, metaphysische, moralische, anthropologische und logische Thesen sowie neue Konzepte und Begriffe anbieten, die zur Beantwortung der Fragestellungen im systematischen Teil von Bedeutung sind. Der Schwerpunkt liegt auf Entwicklungen der westlichen Philosophie seit dem Aufkommen der Existenzphilosophie. Folgende philosophiehistorische Epochen werden hierzu definiert:
 - a) **Vorsokratische Philosophie bis Vitalismus:** In der vorsokratischen Ontologie, in der dualistischen Metaphysik des Menschen sowie im späteren rationalistischen Substanzdualismus wird der Begriff „Seele“ einer der beiden – sich gegenseitig ausschließenden – Substanzen (*res extensa* und *res cogitans*) zugeschrieben, die entweder koexistieren oder sich gegenseitig monistisch reduzieren lassen. Die moralischen Positionen seit Epikur, Lukrez und Seneca über die nichtige Bedeutung des Todes für das Leben, da sie sich gegenseitig ausschließen würden, erhalten in der zeitgenössischen Philosophie eine Neuauflage entlang der Frage, ob der Tod ein Gut oder ein Übel sei. Der Tod wird nach dem rationalistischen Ansatz von den Vorsokratikern bis zur heutigen Philosophie in die logische Struktur der metaphysischen Argumentation integriert und somit nicht primär aus einer existentialen Perspektive reflektiert. Das Primat des individuellen Lebens vor jeder Metaphysik über Leben und Tod wird kaum in den Vordergrund gestellt; dabei wird im 19. Jahrhundert versucht, die Ewigkeit metaphysisch in die zeitliche Begrenztheit des empirischen Lebens zu integrieren.
 - b) **Klassische Philosophie der Existenz:** Die Existenzphilosophie erhebt die menschliche Existenz zum Ausgangspunkt jeder Philosophie. Erstmals formuliert von Kierkegaard, wird dieser Ansatz durch Heidegger, Jaspers und Sartre in Ontologien der Existenz unter dem Einfluss der Phänomenologie von Husserl und der Hermeneutik von Dilthey weiterentwickelt. Zentrale thanatologische Begriffe der Existenzphilosophie sind das „Vorlaufen in den Tod“, die Unterscheidung zwischen „Angst und Furcht“ sowie zwischen „Dasein und Existenz“.
 - c) **Philosophie der „Auflehnung“:** Diese Bezeichnung bezieht sich auf Denker, die sowohl in philosophischen als auch in literarischen Texten versucht haben, gegen den Tod aufzubegehren in dem Bewusstsein, dass die Endlichkeit des Lebens ein Schicksal ist, das sich schmerzlich, unverständlich und zugleich unmissverständlich dem Bewusstsein aufdrängt. Die unterschiedlichen hier untersuchten Positionen verschiedener Autoren (Miguel de Unamuno, Albert Camus, Elias Canetti, Vladimir Jankélévitch) stellen originelle Quellen der philosophischen Reflexion über die Bedeutung des Todes für das Leben dar.

- d) **Neue Metaphysik des Todes:** Vorsokratische, rationalistische und dialektische Ansätze wurden von Philosophen der zeitgenössischen Metaphysik wie Georg Simmel, Max Scheler und José Ferrater-Mora übernommen. Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod berücksichtigt trotz ihrer metaphysischen Grundlage zunehmend Ergebnisse aus den Wissenschaften und der philosophischen Anthropologie.
- e) **Neue moralische Ansätze:** Angesichts der Fortschritte in den Naturwissenschaften, in der Biomedizin sowie in der Technik, die eine Verlängerung der Lebenserwartung ermöglichen – oft in Verbindung mit zunehmender Gebrechlichkeit, Pflegebedürftigkeit und Leiden durch Verfall –, werden die Beiträge der Antike in einem neuen Licht analysiert. Der Philosoph Thomas Nagel und die Philosophin Susan Sontag wurden für diesen Ansatz stellvertretend für eine breit angelegte moralphilosophische Strömung gewählt, da beide sich umfangreich zu humanistischen, sozialen und kulturellen Themen positioniert haben.
- f) **Philosophie der Hoffnung:** Die Frage nach der anthropologischen Begründung der Transzendierung des Todes führt zu einer Auseinandersetzung mit dem Begriff „Hoffnung“. Wie unterscheidet sich die Idee der Transzendierung des Todes vom anthropologischen Merkmal der Fähigkeit des Menschen zu hoffen, und wie ist der Begriff „Hoffnung“ von anderen anthropologisch verwandten Begriffen abzugrenzen? Es wurden folgende Autoren gewählt, die meistens aus einem religiösen Hintergrund heraus argumentieren: Gabriel Marcel, Paul Landsberg, Pedro Laín Entralgo und Otto Friedrich Bollnow.

2. Der **systematische Ansatz** umfasst entsprechend den Fragestellungen zwei Teile:

Teil 1 des systematischen Ansatzes, Fragestellung 1: *Welche sind die Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen und welche Begriffe sind grundlegend für den Aufbau einer philosophisch-thanatologischen Argumentation?*

Hierfür wurden drei argumentative Stufen definiert:

- a) **Systematisch generierte semantische Felder und Begriffsbestimmungen:** Zunächst werden grundlegende thanatologische Begriffe anhand von Kreuztabellen mit verschiedenen Kategorien und Ausprägungen generiert. Hierzu werden wesentliche Begriffe systematisch in Beziehung gesetzt wie Sterblichkeit, Endlichkeit, Totsein, Leichnam, Sterbenmüssen, Seinsweise, Aufhören-zu-sein, Anwesenheit des Abwesenden und Abwesenheit des Anwesenden, Erfahrbarkeit des Todes, Sinngestaltung des Lebens, Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive auf das Sterben und den Tod, Akzeptanz des Sterbenmüssens und Mutualität im Angesicht des Todes. „Tod“ als polysemer Begriff wird in verschiedenen Kontexten und in fünf Schritten innerhalb jeweils verschiedener Kontexte analysiert: a) der theoretische Hintergrund für die semantische Standortbestimmung wird skizziert; b) das

gewählte semantische Feld wird thesenhaft in Form einer hypothetischen Positionierung abgesteckt; c) die These wird begründet; d) das semantische Feld der Fragestellung wird durch eine Matrix aus der Intersektion von Faktoren aus jeweils zwei festgelegten Dimensionen abgegrenzt; e) die einzelnen generierten Begriffe werden definiert.

- b) ***Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben:***
 Eine Theorie der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod muss vom Grundphänomen des symbolisierenden Bewusstseins als Bedingung der Möglichkeit jeglichen Gewährwerdens der gattungsspezifischen und personalen Daseinsbedingungen ausgehen. Daher beginnt die philosophische Auseinandersetzung mit der Definition und Verschränkung von anthropologischen Grundbegriffen wie Bewusstsein, Ich-Selbst, (Selbst-)Bewusstsein, Individuum, Subjekt, Mensch und Person, die grundlegend für Persistenz-, Permanenz- und Identitätsannahmen sind, auch im Hinblick auf die metaphysische Frage nach der Seinsweise eines möglichen Fortlebens.
- c) ***Thanatologische Perspektiven mit Fokussierung auf den anthropologischen Ansatz:*** Die Definition des Begriffes „Tod“ kann nur eingegrenzt werden, wenn der Rahmen der unterschiedlichen thanatologischen Perspektiven berücksichtigt wird. Hierfür werden kulturanthropologische, normativ- und praxeologisch-medizinische, psychologische, philosophische und theologische Perspektiven ausgewählt, die ihrerseits in mehrere Facetten untergliedert werden. Jede dieser Perspektiven wird tabellarisch mit den wesentlichen Beiträgen, die sie zur Thanatologie leisten, dargestellt. Hervorzuheben ist hierzu, dass in der Spät- und Postmoderne der Umgang mit dem Tod vorwiegend der Medizin in allen ihren Facetten übertragen wird, um ihn technisch soweit wie möglich zu beherrschen und für die Gesellschaft kaum wahrnehmbar zu machen.

Teil 2 des systematischen Ansatzes, Fragestellung 2: *Kann ein mehrdimensionaler anthropologischer Raum definiert werden, dessen Dimensionen die fundamentale Struktur der Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben und Tod im Angesicht einer Krankheit zum Tode idealtypisch abbilden?*

Als Ergebnis dieser Untersuchung wird das anthropologisch orientierte Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ vorgeschlagen. Die Analyse anthropologischer Rahmenbedingungen und Annahmen erlaubt die Begründung eines Konstruktes zur Erfassung der Auseinandersetzung mit dem Tod als Ergebnis der Aktivierung von Fundamentaldimensionen des Menschseins im Angesicht der ultimativen Grenzsituation der irreversiblen Auflösung des Daseins und somit des bewussten Selbst als Subjekt und Person. Diese vorgeschlagenen grundlegenden anthropologischen Dimensionen sind stets wirksam, aktualisieren sich aber in besonderer Weise bei Gewährwerden des nun unausweichlich gewordenen Vorlaufens in den Tod durch das Vorliegen einer Krankheit zum Tode. Es werden sechs Dimensionen

vorgeschlagen, die aus jeweils zwei Facetten (die Bezeichnung wurde gewählt, um eine Verwechslung mit dem statistischen Begriff „Faktor“ zu vermeiden) bestehen. Ausgehend von fünf dieser sechs Dimensionen (die Dimension „Leiblich versehrte Präsenz“ wird ausgelassen, da bei Sterbenden ein offensichtlicher körperlicher Verfall besteht) werden auf der Grundlage eines Fragebogens durchgeführte empirische Untersuchungen diskutiert und ihre Kriteriumsvalidität aus philosophischer Sicht erörtert. Ergänzend wird dieses Konstrukt von anderen verwandten Modellen wie „Sterbephasen“ oder „Anticipatory Grief“ unterschieden. Limitationen der hier formulierten Annahmen und des vorgeschlagenen Konstruktes werden wissenschaftstheoretisch diskutiert.

3. Weisen des Umganges mit dem Tod im Leben und mit dem Sterben als Teil des Lebens durch Transzendenzbemühungen und interpersonelle Praxis: Der Tod als ontische Begebenheit ist für ein Dasein pathisch kaum annehmbar, obwohl biologisch erklärbar. Für bewusstseinsfähige Wesen ist die Vorstellung des eigenen Aufhören-zu-sein schwer zu akzeptieren, wenngleich das ontologisierende Bewusstsein das Nichtsein bzw. Nicht-mehr-Sein doch mitdenkt. Der Mensch ist auf Veränderung oder gar Umwandlung, aber nicht auf die Vernichtung seines Seins angelegt, daher ist er im Angesicht seiner Endlichkeit gezwungen, sich über ontische Grenzen hinaus zu denken, antizipierend und durcharbeitend wie auch transzendierend.
 - a) **Versuche, die Sterblichkeit zu transzendieren:** Es werden metaphysische Argumentationspfade (aus der Auferstehungstheologie, der Quantenphysik, der Philosophie und der Esoterik sowie der Parapsychologie) vorgeschlagen und diskutiert. Darüber hinaus wird die Literatur herangezogen, um über den sprachlich-ästhetischen Weg die existentielle Tragik von Sterben und Tod symbolisierend zu transzendieren. Der ästhetische Ansatz soll durch die Fokussierung auf den empirischen Einzelfall mit all seinen Kontingenzen ein dialektisches Pendant zur abstrakt-universellen Intention der Philosophie darstellen, weshalb dieser Ansatz mit der Diskussion seiner anthropologischen Folgerungen einen ausgedehnten Raum einnimmt.
 - b) **Praxeologische Tragweite der Untersuchung:** Die Frage nach der praktisch-philosophischen Bedeutung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ wird aus zwei Positionen heraus geprüft: Zum einen als anthropologische Grundhaltung der Solidarität im Angesicht des geteilten Schicksals, zum anderen als Integration des Ernstes des Sterbenmüssens in personale Werte- und Handlungspriorisierungen. Danach wird erörtert, inwieweit die dargestellte Theorie einen Beitrag zu einer Humanisierung der Medizin am Lebensende leisten kann, ein Ansatz, der sich auch propädeutischer Begriffsklärungen bedient und sich auf die Tugend der Schicksalssolidarität im spezifischen ärztlichen, pflegerischen und psychologischen Handeln differenziert.

niederschlägt, z. B. in den Ansätzen „Spiritual Care“, „Würdezentrierte Behandlung“ oder „Terminale Kommunikation“.

Alle Kapitel enthalten Abbildungen, anhand derer die vorgeschlagenen Argumente anschaulich dargestellt werden. In jedem Kapitel werden an dessen Ende zusammenfassende Kernideen formuliert, die als Beiträge zu den Fragestellungen konzipiert sind und eine Rückführung zu den Fragestellungen gewährleisten. Einige Kapitel beinhalten spezifische ergänzende Themen, um den behandelten Sachverhalt näher zu beleuchten.

Die Fragestellungen und die fünf methodischen Schritte sind in Abbildung 4 dargestellt:

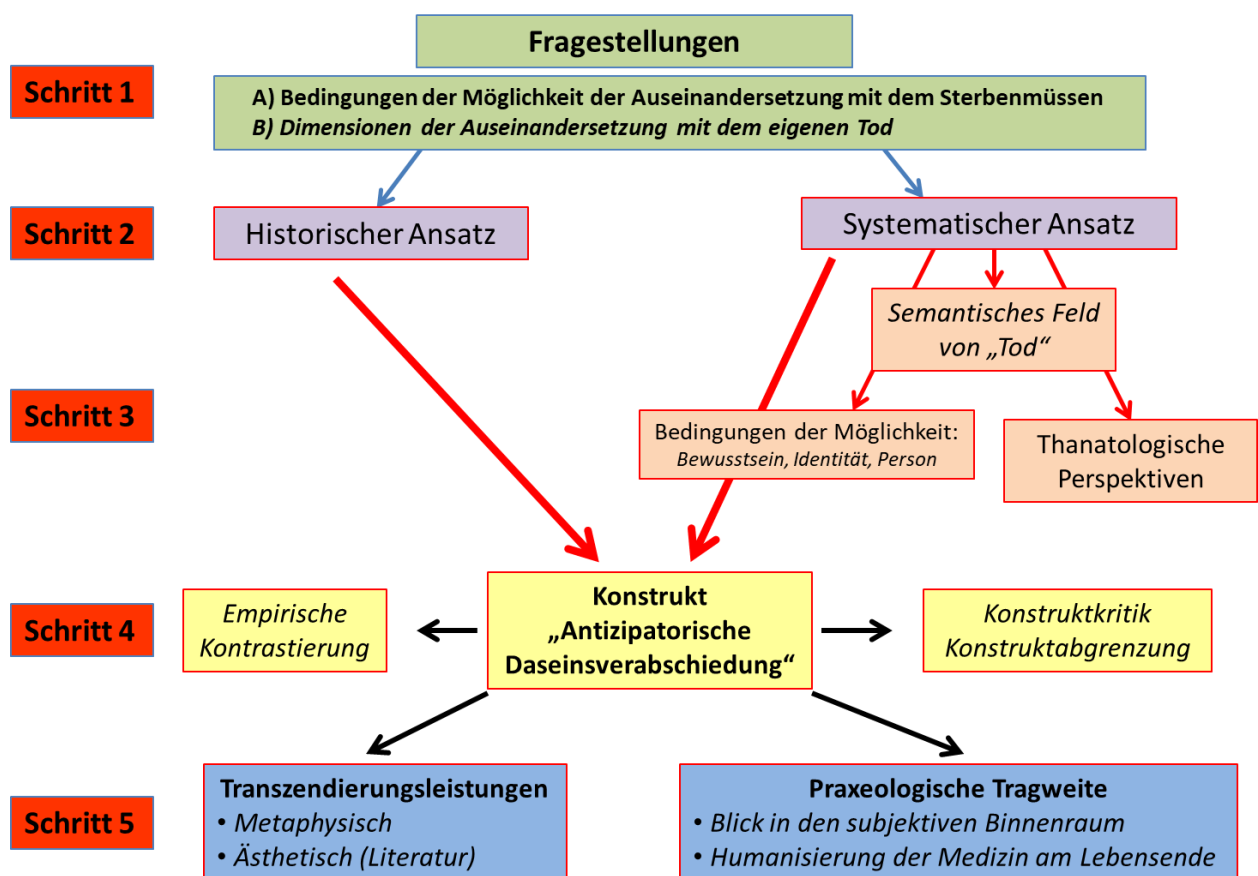


Abbildung 4: Methodische Schritte der Untersuchung. Erster Schritt: Formulierung und Begründung der Fragestellungen. Zweiter Schritt: Ausarbeitung des historischen Ansatzes. Dritter Schritt: Systematischer Ansatz (1) – Analyse der Bedingungen der Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod. Vierter Schritt: Systematischer Ansatz (2) – Definition des anthropologisch fundierten Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“, Abgrenzung und Versuch der empirischen Übersetzung. Fünfter Schritt: Implikationen einer anthropologischen Thanatologie – und speziell des vorgeschlagenen anthropologischen Konstruktes – für eine Transzendierung der Todesfurcht sowie für den Umgang mit der Sterblichkeit im Horizont der Existenz sowie in einem würdigen und solidarischen Umgang mit Sterbenden.

2.3 Kontextualisierung der Fragestellungen im Gefüge thanatologischer Wissensgebiete

Die vorliegende Arbeit definiert sich als anthropologisch mit ontologischer Prägung, da sie die Fundamentalstruktur des menschlichen Erlebens zum Gegenstand hat und die Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen mit in diese Perspektive einfließt. Die Positionierung könnte als selbstverständlich erscheinen, ist es aber in Anbetracht der historisch sehr unterschiedlichen Gewichtungen der Fragen über das Sterben und den Tod nicht. War in der vorsokratischen Philosophie die Frage nach der Bedeutung des Todes metaphysischer Natur, so wurde sie bei Plato und Aristoteles eher als anthropologischer, bei Sokrates, den Sophisten, Epikureern und Stoikern vielmehr als moralischer Sachverhalt behandelt und im Laufe von fast zwei Jahrtausenden zu einer theologischen und – in der Praxis – religiösen Angelegenheit. Erst im 19. Jahrhundert werden die Begriffe „Sterben“ und „Tod“ biologisch und im 20. Jahrhundert kulturanthropologisch, soziologisch und medizinisch geprägt. Seit dem Aufkommen der explosionsartig voranschreitenden Errungenschaften der Biomedizin und der damit verbundenen biotechnologischen Fortschritte und der Möglichkeit, den Zeitpunkt des Todes aufzuschieben, sind Fragen über den Tod, allem voran medizinischer Art, und Fragen über das Sterben sowohl medizinischer als auch psychologischer Natur. Außerhalb medizinischer Institutionen sind „Sterben“ und „Tod“ zunehmend zu einer privaten Angelegenheit geworden, die starke Veränderungen in der Auffassung von Trauer mit sich gebracht hat. Soziologisch betrachtet ist der „Tod“ eine Frage von Verordnungen, gesetzlichen Regelungen, Hygiene, Epidemiologie und amtlicher Erfassung anhand objektiver Daten. Diese Sicht der nüchternen Ordnung der Dinge ist es, welche die Zuständigkeiten in Bezug auf den Tod zunehmend in die Bereiche der Medizin, der amtlichen Vorschriften und des Privaten verschiebt. Damit sind kursorisch die wesentlichen Bereiche abgesteckt, die sich historisch und aktuell mit dem Sterben und dem Tod befassen. Mit der Abnahme der Bedeutung von Religion und Theologie in westlichen und an die westliche Kultur angelehnten Gesellschaften werden das Sterben und der Tod einerseits stärker aus der Mitte des öffentlichen Lebens verdrängt, andererseits in die Medizin als Wissensgebiet und in ihre Institutionen verlagert, hier verbunden mit dem Anspruch, den Tod aufzuschieben und das Sterben aus der Öffentlichkeit hygienisch fernzuhalten. Aufgrund der Machbarkeit in der Medizin werden zunehmend Fragen des Gebotenen am Lebensende gestellt, die von Maßnahmen, die den Tod aufschieben, bis hin zur Organentnahme bei hirntoten Menschen (Patienten) und zur Frage des assistierten Suizids bzw. der Beihilfe zum Suizid reichen. Über allen Diskursen um „Sterben“ und „Tod“ schweben nicht medizinische, sondern philosophische Fragen über die Definition des Todes, der Selbstbestimmung und des „natürlichen Todes“, die trotz aller Bemühungen uneinheitlich beantwortet werden. Der „natürliche Tod“ scheint ein philosophisch-pragmatisches Konstrukt zu sein, um den maximalen Einsatz in der Biomedizin zu legitimieren, jedoch verschleiern, dass das Wissen über die natürlichen Grenzen wiederum ein Konstrukt mit eigenen Annahmen und nicht eine ontologisch vorgegebene Bestimmung darstellt. Ein Kapitel in dieser Untersuchung ist den verschiedenen thanatologischen Perspektiven gewidmet: der kulturanthropologischen, der medizinisch-normativen, der

medizinisch-praxeologischen, der psychologisch-psychoonkologischen, der philosophischen sowie der theologischen Perspektive. Die hier vertretene Herangehensweise ist als vornehmlich philosophisch zu betrachten und nimmt somit im aktuellen thanatologischen Diskurs einen kleinen Raum ein, insbesondere nach der Bedeutungsabnahme der Existenzphilosophie zugunsten der Biomedizin und der medizinischen Institutionen. Im Laufe der Untersuchung werden die Schnittmengen des philosophisch-anthropologischen Ansatzes zu anderen Perspektiven explizit gemacht, da eine gegenseitige Bereicherung auszumachen ist, insbesondere wenn Versuche, den Tod zu transzendieren, und praxeologische Bedeutungen der Reflexion über die Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod zur Sprache kommen. Hervorgehoben werden in der vorliegenden Untersuchung vor allem die Überschneidungen des anthropologischen Ansatzes mit der Metaphysik, den Literaturwissenschaften, der Quantenphysik, der Psychologie, der Theologie und der praktischen Philosophie. Die Kulturanthropologie zeigt auf, wie in unterschiedlichen Kulturen und Menschengruppen, aber auch in verschiedenen Epochen mit dem Sterben und dem Tod in Abhängigkeit von bestimmten religiös und kulturell verankerten Annahmen umgegangen wird. Der „Umgang mit dem Tod“ bezieht sich auf die Handhabung der *Manifestationen des Todes*, das heißt auf Rituale des Umgangs mit den sterblichen Überresten, Grabstättenkultur und die Kultur der Erinnerung an Verstorbene. Trotz aller Unterschiede stellt sich aus kulturanthropologischer Sicht die Frage, ob hinter den unterschiedlichen Umgangsweisen tieferliegende Konstanten auszumachen sind, etwa der Vorrang der humanen Begleitung von Sterbenden vor der maximalen medizinischen Machbarkeit; Rituale der Trauer und des Trostes; der von Pietät getragene Umgang mit den sterblichen Überresten; die Kultur der Erinnerung; der hygienische Umgang mit den sterblichen Überresten je nach geographischer und epidemiologischer Lage; die Registrierung von Todesereignissen und Vorstellungen über einen möglichen Teil der Person, der nicht korrumpierbar ist. Die Kulturanthropologie integriert damit religiöse und theologische Ansichten als Ausdruck und zugleich Formgebung der Sehnsucht nach Fortbestand; unterschiedliche Bemühungen, um mit Beistand das Sterben zu erleichtern; divergierende Vorstellungen über die Natur des Menschen; die Bedeutung des Todes innerhalb der gesellschaftlichen Funktionalität sowie der moralischen Horizonte und letztlich die Bemühungen um eine Aufschiebung des Todeszeitpunktes. Die vorliegende Untersuchung ist dabei in einem Grenzbereich zwischen Psychologie und Ontologie anzusiedeln, der insofern als philosophisch-anthropologisch aufzufassen ist, als sich die Untersuchung mit einer postulierten Tiefenstruktur der Auseinandersetzung des bewussteinfähigen Menschen mit seinem Aufhören-zu-sein als im Menschen angelegt befasst, die auf der Erlebensebene zum Ausdruck gebracht wird. Anhand dieser Ausführungen kann die vorliegende Arbeit als primär philosophisch-anthropologisch betrachtet werden, in der progressiven Auslegung der Argumentation aber notwendigerweise als interdisziplinär, um die konfluierenden Perspektiven auf das Sterben und den Tod einbeziehen zu können. Die Untersuchung ist aber auch aus der Perspektive der praktischen Philosophie konzipiert, weil ein weiteres Ziel darin besteht, die Ergebnisse der philosophischen Untersuchung auf die Lebensführung im Bewusstsein des Sterbenmüssens sowie auf eine Humanisierung der Medizin am Lebensende anzuwenden.

2.4 Anwendung der phänomenologischen Methode auf die Fragestellung

„Versucht nicht [...] mich vom Nachdenken über den Tod abzubringen.“

(Anne Boyer. *Die Unsterblichen*, S. 98)

Die vorliegende Studie ist einerseits in einen historischen und einen systematischen Teil gegliedert, andererseits in eine Progression von Schritten ausgehend von einer Fragestellung über Begriffsbestimmungen bis hin zur Definition, Begründung und Abgrenzung eines philosophisch-anthropologischen Modells der Konfrontation mit dem (eigenen) Tod bzw. mit dem Sterbenmüssen. Von diesem Modell werden Korollarien für die Praxis abgeleitet. Die maßgeblich eingesetzte philosophische Methode zur Formulierung des Modells bzw. Konstruktes der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung ist die *phänomenologische Reduktion* der sich dem Bewusstsein präsentierenden Erfahrungen, die zu abstrakten Kategorien verdichtet werden, ohne Anspruch auf einen Hinweis auf dahinterliegende ontologische Einheiten zu erheben, wenngleich theoriebildende Annahmen über das Wesen des Menschen zugrunde gelegt werden. Ein Beispiel hierfür sind die psychologisch beschreibbaren Kognitionen, Einstellungen, Gefühlen, Wünschen, (Abwehr)Reaktionen und Erwartungen als verdichtet im Begriff der *ergebnisoffenen Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein des Sterbenmüssens*, worauf der Dramaturg Schlingensiefel lyrisch und phänomenologisch zugleich hinweist: „Ich habe die Wunde der Welt berührt, die Wunde des Leben-Wollens und Sterben-Müssens“ (Schlingensiefel 2012² : 195). Da die Phänomenologie ihren Ausgang in einem nicht nur *appräsentierenden*, sondern auch in einem *intentionalen Bewusstsein* nimmt, ist das individuell-subjektive Moment der Erfahrung in der Erste-Person-Perspektive unabdingbare Quelle der Erkenntnis. Diese entsteht subjektiv, strebt aber zu einer intersubjektiven Kristallisierung in konsentierten generalisierenden (begrifflichen) „Gestalten“. Insofern handelt es sich bei der phänomenologischen Methode – die von Husserl vorwiegend in *Die Idee der Phänomenologie* (1907) und *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) ausgearbeitet wurde – nicht um eine „Reflexion“ der durch die Erfahrung gelieferten Bewusstseinsinhalte, sondern um eine die Präjudizierung vermeidende „Einklammerung“, gefolgt von einer stringenten „eidetischen Reduktion“, welche kohärente „Gestalten“ der untersuchten Sachverhalte abwerfen sollte: „Die *phänomenologische Epoché* als Transformation der natürlichen Einstellung zu vollziehen bedeutet daher nicht nur die Rückwendung des Blicks auf das Bewusstsein selbst. Es bedeutet, an der phänomenalen Gegebenheit des Bewusstseins etwas anderes zu sehen, andere Aspekte hervortreten zu lassen, als dies in der natürlichen Einstellung der Fall ist [...] Für Husserl besteht die phänomenologische Reflexion also nicht darin, auf die unmittelbaren empirischen Erfahrungsinhalte zu reflektieren, sondern auf die reinen bewussten Erfahrungs- oder Gegebenheitsformen jeder Erfahrung bzw. Erkenntnis überhaupt, die zusammen das Wesen des Bewusstseins ausmachen“ (Schönwälder-Kuntze

2015: 67-68). Diese Progression durch ein Wechselspiel von Verdichtung und Erweiterung hat die selbst krebserkrankte Anne Boyer treffend formuliert: „Nur über sich selbst nachzudenken, mag heißen, über den Tod nachzudenken, aber über den Tod nachzudenken heißt, über alle nachzudenken [...] und alles, was ich bislang als selbstverständlich begriffen habe, wird eines neuen Beweises brauchen“ (Boyer 2021: 15 und 41).

Der Unterschied zwischen „Realisieren“ des Sterbenmüssens beziehungsweise „Reflektieren“ über die persönliche Bedeutung des Todes und der damit verbundenen phänomenologischen Auseinandersetzung hat Byung-Chul Han als ein „Zögern“, eine Art Innehalten gegenüber einer „aporetischen Forderung“ beschrieben: „Den Tod in das Bewußtsein hineinzunehmen heißt nicht bloß, dass man vom Tod *Kenntnis* nimmt. Gefordert ist nicht bloß ein Denken *an* den Tod, sondern ein Denken, das *durch* den Tod geht, sich diesem anschmiegt, die Bereitschaft, das Denken vom Tod her zu empfangen [...] Den Tod ins Bewußtsein hineinzunehmen ist eigentlich eine aporetische Forderung [...] Das Sein zum Tod wäre dieses zögernde Innehalten, die *Entschlossenheit* zum Zögern. Das Bewußtsein oder das Wissen zögert angesichts des Todes“ (Han 1998: 10-11). Nicht nur aus psychologischer, sondern vor allem aus phänomenologischer Perspektive ist von Bedeutung, dass die Daseinseinengung dadurch zustande kommt, dass die eigene Endlichkeit durch eine zum Tod führende Krankheit nicht mehr verschleierbar ist. Dies kann dazu führen, dass der Blick auf menschliche Grenzsituationen in tragischer Weise geschärft wird: „[Eine schwere Krebserkrankung gibt] dem Leben eine klare Bestimmung, die geschärfte Optik eines Daseins ohne Zukunft, die Reinheit des Doppelsehens, die jedem Leben eignet, das auf Messers Schneide steht.“ (Boyer 2021: 80).

Als von Erfahrung und Aktivität des intentionalen Bewusstseins abhängig, kann sich die auf die philosophische Thanatologie angewandte phänomenologische Methode nicht auf den eigenen Tod beziehen, da dieser nicht erfahrbar ist. Stattdessen bezieht sie sich auf die Appräsentation des eigenen daseinsimmanenten oder sich ankündigenden *Sterbenmüssens*, auf die Erfahrung des affizierenden Miterlebens von Sterbeprozessen (insbesondere im Falle von enger Verbundenheit zum Sterbenden) und auf die Begegnung mit Manifestationen des Todes, so beispielsweise im Umgang mit sterblichen Überresten, mit Erinnerungsritualen oder mit medizinischen Prozeduren. Die phänomenologische Methode weist deutliche Unzulänglichkeiten in der Untersuchung von Grenzsituationen der Existenz auf – so auch der Auseinandersetzung mit dem sich ankündigenden Tod –, da entweder die geistige Spannkraft im Sterbeprozess in Mitleidenschaft gezogen wird oder weil die Affizierungskraft des in der Grenzsituation Erlebten keine regelrechte begriffliche Reduktion erlaubt. Aus diesem Grund sind narrative Annäherungen, literarische Rekonstruktionen, Tagebücher, Metaphern und Metonymien sowie lyrische Exploration des Unaussprechlichen umso bedeutender. Dementsprechend sind die literarischen Aufarbeitungen von selbstdistanzierten („im Bewusstsein zögernde“, Byung-Chul Han folgend) und wortgewandten Schriftstellern und Dichtern für eine phänomenologische Perspektive besonders relevant. Im Abschnitt über den Ansatz der literarischen Transzendierung des

Todes wird der Bedeutung dieser literarischen Aufarbeitung Rechnung getragen und durch progressive Inhaltsanalyse eine Art *eidetische Reduktion* versucht.

Der Ausgangspunkt der phänomenologischen Suche nach *Grundformen* ist eine Standortbestimmung der Existenz nach dem Verlust eines festen Grundes und von tragenden Selbstverständlichkeiten im Daseinsvollzug, so wie Christoph Schlingensiefel als Betroffener zu Ausdruck bringt: „Die Vorstellung, dass diese Welt gelöscht sein wird, dass die geliebten Menschen weg sein werden, dass man all die Schönheit dieser Erde nicht mehr sehen wird, ist einfach kaum zu ertragen“ (Schlingensiefel 2012²: 280) und die Schriftstellerin Paloma Bravo aus der Perspektive einer Tochter, welche die *Seinsabnahme* ihres an Krebs erkrankten Vaters während der Corona-Pandemie beklagt: „Was passiert, wenn man weiß, dass man gewiss sterben wird? Wie steht man morgens auf, frühstückt, macht weiter...? Wie beschließt man, nicht aufzugeben, denn »wenn das meine Aussicht ist, steige ich jetzt aus und werde früher fertig«? Wie bleibt man im Gespräch, wie hört man zu, wie beteiligt man sich am Leben, wie gestaltet man die Liebe...? was sagst Du, nachdem du den Hörer abgenommen hast, wie sprichst Du über das Wetter, wie lässt Du die Nachrichten aus den Medien auf dich wirken...?“ (Bravo 2022: 52; Übers. d. Verf.). Aus der Erste-Person-Perspektive bemerkt Anne Boyer, dass bei Einbruch einer schweren Krebserkrankung jeglicher Daseinshorizont des Erkrankten aus Medizin bestehe und nach neuen Kategorien als die tradierten dichotomen gesucht werden muss: „Jegliche Merkmale konkreter Identität jenseits von »krank« und »gesund« stammen aus einer anderen Zeit. Krebs hebt alles auf“ (Boyer 2021: 91), so beispielsweise die Kategorie des „Annehmens“ und des „Sich-Sammelns“ als potentieller Ausgangspunkt für eine haltgebende Daseinseinrichtung im Angesicht des sich nahenden Todes: „Und die Frage tauchte auf, ab wann der Wille zum Leben am Ende ist. Nicht am Ende, sondern an dem Punkt, wo der Wille sich einfach ergibt und sagt, ja, so ist es [...] Aber ich glaube, der Gedanke, sich am Ende irgendwie zu sammeln, zusammenzusammeln, bedeutet etwas sehr Schönes“ (Schlingensiefel 2012²: 21 und 75). Die bereits erwähnte geschärfte Optik – ausgelöst durch den krankheitsbedingten Verlust von Selbstverständlichkeiten – führt zu Erschütterungen, die möglicherweise zu relevanten Einstellungsanpassungen und biographischen Kursänderungen führen, welche auf den Begriff „(Mikro)Epiphanien im Angesicht des eigenen Todes“ phänomenologisch reduziert werden können: „Ich entwarf eine neue Ordnung für die Welt, wie ich es immer tat, probte dann meinen Tod, schälte Begehren von mir ab, als legte ich Kleidung ab. Meine Tätigkeit nahm ab, meine Verbundenheit nahm ab: Dann wurden meine Ambitionen abstrakt – ich konnte aus einer Dauer heraus lieben und dadurch eine umfassendere Gestalt der Liebe entwerfen“ (Boyer 2021: 256) oder auch: „Aber ich weiß, dass ich, solange ich noch lebe, diese Welt etwas anders anschauen werde [...] Ich werde mich bestimmt demnächst auch mehr damit beschäftigen, was anderen Leuten zustößt“ (Schlingensiefel 2012²: 123-125). Häufig wird hierbei eine persönliche, das Selbst beruhigende Metaphysik zurechtgelegt „ohne sie je wirklich gewollt zu haben“ (vgl. Boyer 2021: 181).

Wie bereits erwähnt, bedient sich die phänomenologische Methode an Metaphern und Metonymien, dort wo definitorische Worte fehlen oder für die intuitive Vermittlung eines Sachverhaltes unzulänglich wirken. Beispiele dafür sind „Abschied“, „Resonanz“ oder „Riss“. An dieser Stelle sollen außerdem folgende Beispiele für „Geographie“ und „Kartografie“ in Verbindung mit „Rekonfiguration“ genannt werden:

- „Ich wollte Karten zeichnen lernen, um das alles kartographieren zu können. Dann würde ich einen bedeutenden Atlas der Höllengeographien des Körperinneren vorlegen, mit mannigfaltigen Arten von Schmerzen und den Städten, Kriegen, landwirtschaftlichen Neuerungen und topologischen Ausbrüchen, die dort vor sich gingen“ (Boyer 2021: 211-212).
- „Die feindliche, labyrinthische Geographie der Krankenhäuser“ (del Molino 2021: 39).
- „Leid rekonfiguriert die Zeit, ihre Länge, ihre Beschaffenheit, ihre Funktion: Ein Tag bedeutet nicht mehr als der andere, warum sind sie dann voneinander abgesetzt und tragen verschiedene Namen? Auch der Raum wird rekonfiguriert. Man ist in eine neue Geographie eingetreten, die anhand einer neuen Kartographie dargestellt wird“ (Barnes 2016: 103).
- „Nur durch die Trauer, die es uns ermöglicht, die Verbindung zu unseren Verstorbenen und zu der Welt, die uns bleibt, zu rekonfigurieren, ist Leben möglich“ (Carrasco-Conde 2024: 81; Übers. d. Verf.)

Die phänomenologische Methode zur Untersuchung des Sachverhaltes der Auseinandersetzung mit dem eigenen, durch eine schwere Krankheit unausweichlich gewordenen Ableben versucht Grundbegriffe und Grundstrukturen der genannten Auseinandersetzung zu erhellen. Diese Aufgabe besteht unabhängig von den philosophischen Annahmen: Der hier vertretene philosophisch-anthropologische Standpunkt geht von Grundstrukturen des Menschseins aus, die als konstitutiv für seine Wesensbestimmung eine ontologische Dimension berühren. Die ethische Dimension von Sterben und Tod bezieht sich nicht auf diese Grundstrukturen, sondern auf den Umgang mit Sterbenden, auf die Begründung der interpersonellen Sorge und auf Fragen nach der Art des Sterbens (beispielsweise Todesstrafe, assistierter Suizid, Mord oder Vernachlässigung). Der Umgang mit der eigenen Sterblichkeit, etwa mit starker Angst, mit Ausnahmezuständen oder mit Reaktivierung von biographisch verankertem nicht gelebtem Leben oder mit Traumata berühren Fragen der Psychologie; der Umgang mit Sterben als Krankheitsprozess betrifft biomedizinische und pflegerisch-klinische Fragen; die Integration des Todes in das Leben als Gewissheit des Sterbenmüssens, weil der Tod im Leben eingebrannt ist, berührt Fragen der Lebensführung; schließlich befasst sich Spiritualität mit der Klärung tragender Werte und Einstellungen, sowie mit Fragen der Transzendenz der leidvollen Immanenz des Daseinsmodus des tödlichen Erkranktseins.

II. Historischer Ansatz: Philosophiegeschichtliche Rekonstruktion von philosophischen Positionen zum Phänomen des Todes

„Der Tod ist der Übergang von irgendwo zu nirgendwo.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 309)

Die vorliegende, auf die Fragestellungen der Untersuchung fokussierte historische Rekonstruktion unterscheidet zwei zeitlich ungleiche Perioden: die vorsokratische Ontologie des Todes bis hin zum Vitalismus von Nietzsche und die Existenzphilosophie von Kierkegaard bis heute. In der ersten – 2.200 Jahre umfassenden – Periode wird der Tod ontologisch, metaphysisch (Plato und der christliche Leib-Seele-Dualismus), dialektisch zum Leben oder moralisch reflektiert; vor allem die moralische Perspektive genießt breite philosophische Aufmerksamkeit: das gute Sterben, das Sterbenlernen, die Vorbereitung auf den Tod, die Seelenruhe und Gefasstheit in der Auseinandersetzung mit dem Tod und der geistige Nachlass nach dem biologischen Tod sowie, mit dem Aufkommen des biomedizinischen Potentials, die sogenannte *Ethisierung des Todes* durch die medizinische Machbarkeit.

Mit Kierkegaard tritt eine Wende in der Philosophie ein: Ausgangspunkt der Philosophie ist nicht mehr das Wesen der Dinge, sind nicht mehr die Ideen, die logische Kohärenz von Urteilen, theologische Annahmen, die Opposition zwischen Subjekt und Welt, sondern die *menschliche Existenz* (in dieser Arbeit auch *empirisches personales Leben* oder *Daseinsvollzug* genannt). Die Tatsache, dass der Mensch existierend zu einem Seienden wird und sich seine Existenz selbst erschaffen muss und dass diese Existenz ein empirisches Ende erfährt, das als Nichtsein ängstigt und den Menschen auf sich selbst und seine existentielle Einsamkeit zurückwirft, ist fortan der geeignetere Ausgangspunkt jeder Philosophie, die allem voran über die Struktur der menschlichen Existenz Rechenschaft ablegen muss. Diese Wende setzt den Menschen sowohl als Ausgangspunkt wie auch als Mittelpunkt eines jeden Philosophierens, als „geworfenes Wesen“, als Da-Sein, das mühsam, geängstigt und in unverschleierbarer Freiheit sowie voller Verantwortung sein eigenes Sein existierend bestimmt. Nirgends findet diese Wende einen stärkeren Ausdruck als in Erzählfiguren in der Literatur, in der Filmkunst und in der expressionistischen und abstrakten Malerei. Philosophinnen und Philosophen der Existenzphilosophie nehmen diese Strömung auf und nutzen die Literatur als Sprachrohr für die Bestimmung des Menschen als in die Welt geworfenes und sich seiner Sterblichkeit bewusstes Wesen, um dessen Zerrissenheit gefühlsmäÙer darzustellen, darunter Jean-Paul Sartre, Miguel de Unamuno, Albert Camus, Elias Canetti, Yasmina Reza, Michel Houellebecq, Javier Marías oder Katharina Hacker.

Diese Wende hin zur menschlichen Existenz als das primär zu untersuchende Phänomen erscheint erst spät in der Geschichte der Philosophie. Der philosophiehistorische Teil wird in

folgende Abschnitte unterteilt: zunächst die lange über mehr als 2.000 Jahre währende Periode von den Vorsokratikern bis zum Vitalismus. An zweiter Stelle die Philosophen des klassischen Existentialismus bzw. der Existenzphilosophie, allen voran Kierkegaard, Jaspers, Heidegger und Sartre, die eine Ontologisierung des Todes im Blick haben. An dritter Stelle die hier so genannten „Philosophen der Auflehnung“, da sie gegen die Absurdität des Todes rebellieren, wissend, dass diese Rebellion ergebnislos bleibt und dennoch ausgesprochen werden muss, z. B. Unamuno, Camus, Jankélévitch und Canetti. An vierter Stelle Autoren, die man einer neuen Ontologie des Todes zuordnen könnte, welche die philosophische Tradition seit den Vorsokratikern aufnehmen und sie mit einer supraindividuellen Metaphysik sowie neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen kombinieren; als Vertreter dieser Position wurden exemplarisch Georg Simmel und José Ferrater-Mora ausgewählt. An fünfter Stelle Philosophen und Philosophinnen, die sich mit den moralischen Doktrinen der Antike in Bezug auf den Tod befassen und sie im Lichte von moderner Machbarkeit und auch von Erwartungen neu und nuanciert auflegen, z. B. Martha Nussbaum, Thomas Nagel oder Susan Sontag. Schließlich die Philosophie der Hoffnung mit existenzphilosophischer Prägung, vertreten durch Philosophen wie Pedro Laín Entralgo, Otto Bollnow, Ernst Bloch oder Gabriel Marcel, die versuchen, wartende, erwartende und hoffende Einstellungen vor dem Hintergrund der Zuversicht zu differenzieren. Eine Übersicht zeigt Tabelle 1:

Tabelle 1: Philosophiegeschichtliche Beiträge zu einer philosophischen Thanatologie

1. Vorsokratiker bis Vitalismus	Heraklit, Empedokles, Pythagoras, Demokrit, Plato, Aristoteles, Epikur, Cicero, Seneca, Augustinus, Leibniz, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche.
2. Klassischer Existentialismus	Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre.
3. Philosophen der „Auflehnung“	Unamuno, Jankélévitch, Camus, Canetti.
4. Neue Metaphysik des Todes	Scheler, Simmel, Ferrater-Mora.
5. Neue Moralisten des Todes	Nagel, Sontag, Nussbaum
6. Philosophen der „Hoffnung“	Marcel, Landsberg, Bollnow, Laín Entralgo, Maio, Bloch.

1 Von der Antike bis zum Vitalismus

In diesem Abschnitt werden Beiträge zu der philosophischen Thanatologie von den Vorsokratikern bis Nietzsche erörtert. Die Positionen sind zumeist ontologischer, metaphysischer, moralischer und erkenntnistheoretischer Art.

1.1 Die vorsokratische Ontologie des Todes

Die Wende vom *mythos* zum *lógos* bringt eine materialistische Ontologie mit sich, die vor allem auf die gemeinsame *Natur (physis)* von Welt, Mensch und „himmlischen Sphären“ verweist. Die ontologische Perspektive bezieht sich auf die grundlegende Beschaffenheit hinter den Erscheinungen alles Existierenden, auf die Ideen der Substanz (*to on*) und des Wandels (somit des „Einen“ als Sein und des „Vielen“ als am Sein partizipierende Seiende), auf den letzten Grund des Existierenden (*arché*) sowie auf die (mechanistische) Rationalität aller natürlichen Prozesse (*lógos*). Der Mensch als Teil des *kósmos* partizipiere an dieser gemeinsamen *physis* und unterliege dem *arché* oder letzten Ursprung. *Lógos* im Menschen und *lógos* im Kosmos stimmten überein, weshalb der Mensch in der Lage sei, die Naturgesetze zu entschlüsseln und Techniken zu erfinden, mit denen er ihnen mehr oder weniger entgegenwirken kann. Der Stellenwert der *Vernunft* über den *Verstand* hinaus bleibt aber bis heute ein anthropologischer Sachverhalt moralistischer Prägung und wird einer abgetrennten geistigen Sphäre zugeschrieben, die nicht dem mechanistischen *lógos* unterliegt. Der *mythos* verschwindet dabei nicht, er bleibt bestehen als wichtiger Weg der narrativen Annäherung an das Einmalige, das Historische, das individuell Gelebte, an Einzelsituationen und zur kontextuellen Erhellung von Bedeutungen – nicht selten unter Rekurs auf das Ästhetische. Der Tod und das menschliche Sterben werden im Rahmen der damals aufkommenden griechischen Philosophie im Sinne einer materialistischen Ontologie aufgefasst, koexistierend mit dualistischen Auffassungen vom Menschen (Doppelgänger, Geister, Seelen) als Verbindung zu einer Parallelwelt oder einem Jenseits, wobei diese intellektuelle Doppelbuchführung keine Seltenheit in der Antike darstellt, wie auch die Koexistenz von strengem *lógos* und launischen Göttern.

Der Tod wird in der vorsokratischen Philosophie entweder als Trennung von Bestandteilen des Individuums oder als „Nichts“ in Gegenüberstellung zum „Sein“ aufgefasst. Diese Gegenüberstellung bedeutet, dass das Nichts in erster Annäherung als „nicht mehr sein, was es war“ aufgefasst werden kann. Dabei drängt sich die Frage auf, ob dieses *Nicht-mehr-Sein* auch bedeuten könnte, dass etwas nicht nur nicht mehr ist, was es war, sondern eher etwas anderes ist bzw. wird, etwas Neues, weil Umgewandeltes. Ist das *Nichts* statt ein „Nicht mehr sein, was es war“, ein *Etwas-anderes-Gewordenes*, dann muss dem Tod als *Nichts* eine semantische Bedeutung zugeschrieben werden; alternativ muss der „Tod als Nichts“ im

Sinne der *Nichtung des Seins* aufgefasst werden, also ohne umgewandelte Fortsetzung. In den vorsokratischen Kosmogonien war kein Platz für ausformulierte anthropologische und schon gar nicht für ethische Überlegungen, weshalb der Tod als existentielle Frage für das Leben nicht relevant war. Dabei kommt der *arkhé* als Grund und abstraktes Prinzip alles Existierenden eine zentrale Rolle zu: dieses Prinzip ist als *generativ*, aber auch als *integrativ* zu verstehen. Alles Existierende kehre dorthin zurück, woher es stammt, um erneut undifferenziert, entindividualisiert zu werden. Der *Tod* als Verlust der Individualität wäre demnach ein Aufgehen in dem *Einen* oder *Grund* und zugleich *Ausgangspunkt* für alles neu in die Existenz Eintretende („Erscheinendes“), wodurch er nur eine individuelle Zäsur in einem Seinszyklus bedeuten würde. Der Begriff „Seele“ wird von vorsokratischen Philosophen verwendet, jedoch sei diese nicht von anderer Natur, sondern etwas Stoffliches, wenngleich auch von „feinerer“ Beschaffenheit (eine Ausnahme hiervon bilden die spekulativen Annahmen der Pythagoreer und von Empedokles, die eine radikale stoffliche Dualität zwischen Körper und Seele proklamieren). Heraklit als Vertreter der vorsokratischen Ontologie bringt die neue Rationalität paradigmatisch zum Ausdruck: er geht davon aus, dass alles Existierende einer Ordnung unterliegt (*kósmos*), die sichergestellt wird durch einen alles durchdringenden *lógos* und in ihrer *physis* aus Feuer besteht, das ontisch unterschiedliche Formen und Verdichtungen „nach Maßen“ (auch von ihm als „Mangel“ und „Sättigung“ bezeichnet) annimmt. Anhand der von Mansfeld und Primavesi (2012²) herausgegebenen kommentierten Fragmente der Vorsokratiker wird unter Verwendung von Zitaten dieses kosmogonische Weltbild umrissen: „Daher kann man sich dem Allgemeinen anschließen – d. h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche [*lógos*] ist allgemein“ (Fragment 3, S. 249); „Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren – dem *Lógos*, der das All verwaltet“ (Fragment 4, S. 251); „Die gegebene schöne Ordnung [*Kosmos*] aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend“ (Fragment 62, S. 269); „Alles ist austauschbar gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie Waren gegen Gold und Gold gegen alles“ (Fragment 63, S. 269); „das Feuer sei vernünftig“ (Fragment 69, S. 271); „Verbindungen: Ganzheiten und keine Ganzheiten, Zusammentretendes – Sichabsonderndes, Zusammenklingendes – Auseinanderklingendes; somit aus allem eins wie aus einem alles“ (Fragment 46, S. 263). In dieser metaphysisch geprägten Kosmogonie hat der Tod keine Bedeutung für die menschliche Existenz, sondern ist das Ergebnis einer empirischen Bewegung (Veränderung) der dahinterstehenden Natur, und dies gilt auch für die „Seele“: „Für Seelen bedeutet es Tod, dass Wasser entsteht; für Wasser Tod, dass Erde entsteht; aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Seele“ (Fragment 87, S. 277). Das Leben wird demnach als Abfolge von naturgegebenen Zyklen und konkreten stofflichen Umwandlungen aufgefasst. Die empirische Realität ist Heraklit zufolge „sterblich“ (verändert sich), während die Natur als solche unsterblich bleibt, weil sie etwas Grundlegendes darstellt, eine Idee, die in den Metaphysiken des Todes im 19. Jahrhundert erneut an Bedeutung gewinnt, allerdings in differenzierteren philosophischen Systemen. Sterblichkeit und Unsterblichkeit wären damit begrifflich verwoben, wie aus folgendem Fragment

hervorgeht: „Als Unsterbliche sind sie sterblich, als Sterbliche unsterblich: Das Leben der Sterblichen ist der Unsterblichen Tod, der Tod der Unsterblichen der Sterblichen Leben“ (Fragment 66, S. 269). Einmal in Bewegung gesetzt, zielt alles Lebendige auf ein Ende der gegebenen Struktur als Individuum hin, als Destrukturierung, nämlich als Zersetzung in konstituierende Einzelteile der *physis*. In dieser Weise fassten Heraklit und die meisten Vorsokratiker den „Tod“ auf, sofern sie überhaupt diesen Begriff verwendeten. Heraklit brachte diese Idee in einem etwas kryptischen, aber poetischen Satz zum Ausdruck: „Der Name des Bogens ist Leben [*Bios*], seine Tat der Tod“ (Fragment 53, S. 265); somit verwendet Heraklit die der homerischen Sprache innenwohnende Bedeutung von *bíos*: „dieser Bogen bezeichnet für Heraklit wiederum die Einheit von Leben und Tod“ (Scherer 1979: 86).

Auch wenn von Parmenides keine Reden über den Tod überliefert sind, sollte seine Philosophie in diesem Kontext Erwähnung finden, da sie den Ausgangspunkt für die künftigen Ontologien – unabhängig von Kosmogonien – darstellt und dabei der Tod logisch-semantic als radikale Form der Differenz zwischen Sein und Nichts aufgefasst wird. Das Lehrgedicht *Über die Natur*, zusammengesetzt aus Fragmenten und maßgeblich überliefert durch Simplicios und Sextus Empiricus, befasst sich sowohl mit einer differenzierteren Kosmogonie als auch mit der von Parmenides begründeten Ontologie als der Allgemeinen Lehre des Seins. Der Ausgabe und den Kommentaren von Mansfeld und Primavesi folgend entfernt sich Parmenides in seiner Auffassung vom „Seienden“ von den üblichen Bedeutungen des griechischen Wortes *einai* als Existieren oder Gegenwärtig-Sein (Mansfeld & Primavesi 2012²: 303). Zudem begegnet Parmenides der Kritik von Xenophanes, indem er die Wahrheit an der logischen Kohärenz der vorgeschlagenen Theorie und damit an der begrifflichen Schärfe innerhalb der Theorie misst, denn Erkenntnis sei ein Erfassen von ewigen und absoluten, nicht von kontingenten Wahrheiten: „Parmenides hatte als erster ein Verständnis für die rein theoretischen, rein formalen Aspekte jeder Theorie und entwickelte zum ersten Mal ein rein formales theoretisches System. Anders ausgedrückt: Parmenides suchte eine rein formale Lösung für die epistemologischen Probleme der erklärenden Theorie, indem er sich bemühte, diese von den empirischen Tatsachen abzugrenzen. Die Tatsache, dass diese Lösung letztlich eine rein formale war, beeinflusste auch seinen Begriff der Erkenntnis, denn er sah sich gezwungen anzunehmen, dass von Erkenntnis nur gesprochen werden dürfe, wenn das Erkannte, indem es rein formalen Ansprüchen genügt, ein Unerschütterliches, absolut Zuverlässiges, nie sich Änderndes ist – Eigenschaften, die auf ein empirisches Objekt und einen empirischen Sachverhalt grundsätzlich nie zutreffen“ (op. cit.: 292). Parmenides trennt das *Seiende* als Objekt der Erkenntnis, das sich ewig und vollständig selbst trägt, vom *Empirischen* und lässt nicht zu, dass das Seiende in Opposition zu einem Nicht-Seienden definierbar ist, wobei unklar bleibt, ob das Nicht-Seiende für Parmenides letztlich eine Art von (negativem) Sein ist oder einen logischen Ausdruck für eine Abwesenheit darstellt. Damit fordert Parmenides, das Seiende positiv zu definieren und verneint auf der Ebene der Wahrheiten die Möglichkeit jeglicher Entstehung, Veränderung oder gar Evolution. Das Sein bzw. das Seiende entspricht den späteren „Ideen“ bei Plato, den

„allgemeinen Begriffen“ in der modernen Logik und den „metaphysischen Annahmen“ über die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis in den Naturwissenschaften. Das „Nichts“ und die Operation der „Nichtung“ sind heute im Sinne von „Negativität“ komplementär zum „Sein“ und zur „Genese“ zu verstehen, vor allem aber als die Bedingung der Möglichkeit der Differenzsetzung und somit der Subjekt-Objekt-Distanzierung, der Reflexion, des Verstehens, der Komplementarität von Identität und Veränderung sowie der Begründung von Handlungsakten. Parmenides legte darüber hinaus eine Kosmogonie dar, die in gewissem Widerspruch zu seiner Ontologie steht: Wenn das Sein in sich geschlossen sei, dann dürfen sich die zwei Prinzipien der empirischen Welt (Licht und Nacht) als Seiende nicht kombinieren, sondern bestenfalls mischen, wobei jedes für sich Seiendes bleibe, aber in ihren Mischverhältnissen Proportionsgesetzen folgen; es könnte ergänzend argumentiert werden, dass eine Kombination auf der empirischen Ebene nicht einer Kombination auf der ontologischen Ebene entsprechen muss. Diese Idee wurde besonders fruchtbar in der Physik (der Atomismus von Demokrit, der ontologisch ist, sich aber auch empirisch interpretieren lässt) und in der Medizin (der rationale Empirismus von Hippokrates mit den Begriffen der *dyskrasia* und *isomeria* der vier Elemente). Die Übertragung auf den Tod bleibt ausgespart, vermutlich, weil in dieser Ontologie der Tod als dem Reich der Empirie zuzuschreiben ist und lediglich eine (partielle) Entmischung bedeutet, die ontologisch nicht weiter vertieft werden müsste; das bleibt demnach eine Aufgabe für die empirischen Wissenschaften.

1.2 Die Metaphysik des Todes bei Plato und Aristoteles: Die Unsterblichkeit der Seele

Platos Lehre ist in der Übergangsphase zwischen materialistischen Kosmogonien und moralischen Positionen der Antike, die stets eine Anthropologie voraussetzen, anzusiedeln. Seine Lehre erstreckt sich auf Ontologie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, politische und Moralphilosophie. Ein Kernbegriff seiner Philosophie ist die „Idee“ (*eidos*) als ewige und unveränderliche metaempirische, jedoch die Empirie begründende Entität bzw. Entitäten (die „Ideen“), die in einem gesonderten und privilegierten Seinsbereich real und dem „Logos“ zugänglich sind und zugleich als Garant für die wahre Erkenntnis stehen. Die Seelen, ebenfalls real und ontologisch von der Materie geschieden, haben aufgrund des ontologischen Status (potentiellen) Zugang zu den Ideen vor der Vereinigung mit einem Körper (weshalb Wissen auch Erinnern bedeutet, demnach eine *anamnesis* darstellt) und seien für manche Auserwählte während des irdischen Lebens durch Reflexion („Philosophieren“) zugänglich. Dieser privilegierte Zugang der menschlichen Seele zu den metaempirischen Ideen erhält eine Neuauflage in der Verbindung zwischen der „Vernunft“ und dem „Wesen der Dinge“ und zwischen „Sein“ und „Denken“ – wie später im Rationalismus etabliert. Plato befasst sich mit der Beschaffenheit der Seele und deren Unsterblichkeit (der Seele, nicht der Person) in seinen Dialogen *Des Sokrates Verteidigung*; *Gorgias*; *Menon* und vor allem *Phaidon*. Es bleibt unklar, ob er sich jenseits seines unbestreitbaren Dualismus klar für die Unsterblichkeit der Seele ausspricht oder diese nur

sehr geschickt suggeriert: „Lasst uns nun, sprach er, jenen den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wohl glauben, dass der Tod etwas sei? Allerdings, fiel Simias ein. – Und wohl etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? Und was das hieße, tot sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist? Oder sollte wohl der Tod etwas anderes sein als dieses? – Nein, sondern eben dieses“ (Plato 2012: Bd. 2, 118). Weiter argumentiert Plato, dass das Philosophieren zur Reinigung der Seele beitrage und der Philosoph sich deshalb vor dem Tod nicht fürchte (fürchten müsse), weil die „Absonderung der Seele“ eine Befreiung von den Bürden des Leibes sei; die Abwanderung der Seele erfolge in die Unterwelt, um in einem neuen Körper auf die Welt zurückzukehren (op. cit.: 122-125). Diese Auffassung bedeutet, dass die Lebenden von den Toten herkommen, so wie alle Dinge aus ihrem jeweiligen Gegenteil entstehen. Damit meint Plato eine Dialektik des Werdens, die der Ontologie Parmenides' gegenübersteht: „Wollen wir nicht auch das entgegengesetzte Werden hinzunehmen, sondern soll die Natur von dieser Seite lahm sein? Oder müssen wir nicht notwendig auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden annehmen? – Auf alle Weise, sagte er. – Und was für eines? – Das Aufleben. – Also, sprach er, wenn es ein Aufleben gibt, so wäre eben dieses das Werden der Lebenden aus den Toten, das Aufleben? – Freilich. – Also auch auf diese Weise kommt es aus uns heraus, dass die Lebenden aus den Toten entstanden sind, nicht weniger als die Toten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so schien es uns ja ein hinreichender Beweis, dass die Seelen der Verstorbenen irgendwo sein müssen, woher sie wieder lebend werden“ (op. cit.: 126-127). Diese These der Komplementarität des Gesetzten und des Entgegengesetzten bezieht sich auf Sachverhalte, die ein Entgegengesetztes implizieren, denn ansonsten würde die hypothetische Methode gelten, die Grund, Ursache oder Ursachenkomplex als Ausgangspunkt postuliert. An dieser Stelle setzt Plato die Existenz der Seele in Verbindung mit den Ideen, zu denen die frei flottierenden Seelen Zugang haben sollten, woran sie sich aber, einmal inkarniert, nicht mehr erinnern könnten. Zugleich unterscheidet Plato zwei Weisen des Seienden: das Ewige und Unsichtbare und das Sich-Ändernde und Sichtbare; die Seelen seien dem Ersteren ähnlich, die Körper dem Zweiten, wenngleich die Seele zu beiden Arten des Seienden Zugang habe: „Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den anderen Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleichseienden Wesenheiten kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen als durch das Denken der Seele selbst“ (Plato 2012: 135-136). Plato unterscheidet also zwischen den wahrnehmbaren weltlichen Dingen und den nicht wahrnehmbaren, aber doch anschaulichen Ideen, wie im gesamten späteren Idealismus postuliert wurde; er unterscheidet ferner zwischen den „reinen“ und den „unreinen“ Seelen, je nachdem, ob sie frei von Körperlichem oder von Körperlichem „durchzogen“ sind; im ersten Fall wandern sie zum unsichtbaren göttlichen Reich, im zweiten Fall irren sie umher, bis sie an einen Körper gebunden werden: „Also, welche sich so verhält, die geht zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wohin gelangt, ihr dann zuteil wird, glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen anderen menschlichen Übeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweihten heißt, wahrhaft die übrige Zeit mit Göttern lebt [...] so dass auch die Seele, die es an sich hat [von dem Körperlichen durchzogen, also unrein],

schwerfällig ist und wieder zurückgezogen wird in die sichtbare Gegend aus Furcht vor dem Unsichtbaren und der Geisterwelt, wie man sagt, an den Denkmälern und Gräbern umherschleichend, an denen daher auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen gesehen worden sind, wie denn solche Seelen wohl Schattenbilder darstellen müssen, welche nicht rein abgelöst sind, sondern noch teilhaben an dem Sichtbaren, weshalb sie denn auch gesehen werden [...] Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib“ (op. cit.: 138-139). Wohl vor dem Hintergrund der vorsokratischen Philosophie behauptet Plato mit logischer Voraussicht, dass die Seele nicht nur unsterblich sei, sondern auch unvergänglich: „Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das? – Unsterblich, sagte er. – Und die Seele nimmt den Tod nie an? – Nein. – Unsterblich ist also die Seele? – Unsterblich. Wohl, sprach er [...] Muss man nun ebenso auch von dem Unsterblichen sagen, dass, wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen kann“ (op. cit.: 169-170). Plato verbindet eine differenzierte Erkenntnistheorie mit seiner Seelenlehre, die jenen Dualismus zwischen intelligiblen und sensiblen Seinsbereichen fortsetzt und mit einer komplexen Eschatologie ergänzt, die viele mythische Elemente aus der Orphik und vermutlich auch aus dem Alten Ägypten beinhaltet. Diese Eschatologie verstrickt sich in Spekulationen und eröffnet zahlreiche Fragen naturwissenschaftlicher Art (z. B. die Möglichkeit der dualistischen Interaktion zweier Seinsweisen) als auch metaphysischer Natur, die zum Teil vom Christentum übernommen wurden; die Spekulationen beziehen sich auf Annahmen über Stationen in der Unterwelt, über Verbindungen zwischen Jenseits und Diesseits und über unterschiedliche Aufenthaltsorte im Jenseits in Abhängigkeit von diesseitigen Verdiensten. Aus anthropologischer Sicht ergibt sich eine besondere Schwierigkeit daraus, dass in der zumindest teilweisen Wiederkehr der Seelen die individuelle Seele keinen Platz hat und somit die personale Einmaligkeit und die einmalige Unsterblichkeit im Widerspruch zur Seelenwiederkehr stehen. Hier setzt die christliche Lehre an, die neben den persönlichen Verdiensten während des empirischen Existierens auch die Gnade Gottes postuliert. In der Zeit nach Plato werden die moralischen Aspekte im Zusammenhang mit Sterben und Tod von den Epikureern und den Stoikern jeweils gesondert vertieft, auch in Bezug auf Gestimmtheiten und Gefühle, wie die Angst vor dem Tod, die in der Lehre Platos nicht behandelt werden.

Im Vergleich zu Plato beschäftigt sich Aristoteles sehr zurückhaltend mit dem Tod. Dabei sollten zwei Begebenheiten Berücksichtigung finden: Plato befasst sich nicht mit dem Sterben und dem Tod, was eines existenzphilosophischen Ansatzes bedürfte, sondern mit einer dualistischen Metaphysik über die Natur des Menschen; wiederum sollte beachtet werden, dass Aristoteles als Biologe dachte, sodass die Lebensprozesse in der empirischen Welt Einfluss auf seine Philosophie ausübten, das heißt, der Tod als das irreversible Ende der Individualität eines jeden Lebewesens und damit auch des Menschen. Aristoteles beschreibt in der *Nikomachischen Ethik* (1995b) den Tod als absoluten Endpunkt der Individualität, sodass dieser nichts mehr widerfahren könne, da sie, *einmal tot*, nicht mehr *sei*. In seiner

Philosophie hadert Aristoteles mit dem Erbe Platos und vermag für den Menschen die brillante Metaphysik der Prinzipien Materie-Form, Potenz-Akt, Energie-Bewegung, Ursache-Grund sowie Möglichkeit-Wirklichkeit in ihrer Realisierung in der empirischen Welt nicht überzeugend umzusetzen. Dass der Dualismus der Substanz(en) ein Dualismus von Prinzipien sei, die sich in der realen Welt in den Einzeldingen unzertrennlich vereinen, kann er nicht konsequent auf den Menschen anwenden. Aristoteles bezeichnet das dynamische Prinzip der Lebewesen als „Seele“ (Seele also als *Lebensprinzip*), erkennt aber zunehmende Komplexitätsgrade in der Interaktion mit der Umwelt, weshalb er in *Über die Seele* (1995a) zwischen einer vegetativen, einer sinnlichen (oder animalischen) und einer geistigen (oder noetischen) Seele unterscheidet, die innerhalb der zugrunde liegenden Hierarchie aufsteigend die jeweils unteren Stufen integrieren; der Mensch sei das einzige Wesen mit einer noetischen Seele (Seele-Geist), dem Sitz seiner Rationalität, einmalig im Kosmos und göttlichen Ursprungs. Als Besonderung des Menschseins dringe diese noetische Instanz von außen in das menschliche Individuum (durch Gottheiten vermittelt?) ein und verlasse es nach dessen biologischem Tod wieder. Es ist für Aristoteles und den gesamten Intellektualismus der Antike schwer vorstellbar, dass so etwas Besonderes wie der menschliche Verstand, der einmalig und „göttlich“ sei, mit dem Körper verschwinden müsste; die „Seele“ sei – Aristoteles folgend – eine Entelechie, die den Verstand als solchen und die Individualität im Speziellen in sich aufnehme. An dieser Stelle verdient die Ambivalenz Aristoteles' eine Würdigung, denn die von ihm offen gelassenen Fragen sind programmatisch für die spätere Philosophie: Zunächst fasst er die menschliche Substanz als unzertrennliche Zusammensetzung von Körper und Geist auf, sodass jede Theorie der Fortsetzung des individuellen Lebens die Person und nicht nur die Seele im Blick haben muss; zweitens lässt er offen, ob es sich bei der Seele-Geist-Kombination um einen allgemeinen, suprapersonalen Geist handelt, der über jeder Person steht und an ihr partizipiert, oder ob der Geist personengebunden, also individuell ist. Schließlich behauptet Aristoteles, dass die biologische Tatsache des Aufhören-zu-sein als leibliche Individualität nicht verschleiert werden dürfe, da der biologische Tod offensichtlich sei, und dass die Berücksichtigung der Sehnsucht nach Fortbestand im Angesicht des realen Todes diesen nicht bagatellisieren dürfe, sondern einbeziehen müsse.

1.3 Die moralischen Schulen der Antike über die vermeintliche Bedeutungslosigkeit des Todes

Die moralischen Schulen der Antike gehen einen anderen Weg als den der Ontologie oder der Metaphysik, indem sie versuchen, die Tatsache des Todes nicht zu verschleiern, sondern im Hier und Jetzt des Lebens durch das Einnehmen einer angemessenen *Haltung* emotional zu steuern. So entsteht der Vorschlag, dass nicht die Philosophie als Wissen, sondern dass das *Philosophieren* als kognitiver Aneignungsprozess schon eine Vorbereitung auf den Tod sei, der nicht durch logische Argumente relativiert werden dürfe, um den Verstand zu beruhigen. Epikur legt in seinem Brief an Menoikeus (Epikur 1986: Nr. 124-127) nahe, dass

der Tod uns nicht beunruhigen sollte, da er außerhalb unserer Erfahrung *innerhalb des Lebensvollzugs* liege: „Gewöhne sich der Mensch ferner daran zu glauben, der Tod sei nichts, was uns betrifft. Denn alles Gute und Schlimme ist nur in der Empfindung gegeben; der Tod aber ist die Vernichtung der Empfindung. Daher macht die richtige Erkenntnis – der Tod sei nichts, was uns betrifft – die Sterblichkeit des Lebens erst genussfähig, weil sie nicht eine unendliche Zeit hinzufügt, sondern die Sehnsucht der Unsterblichkeit von uns nimmt. Denn es gibt nichts Schreckliches im Nicht-Leben. Darum schwätzt der, der sagt, er fürchtet den Tod nicht, weil er ihn bedrücken wird, wenn er da ist, weil er ihn jetzt bedrückt, wenn er noch aussteht. Denn was uns, wenn es da ist, nicht bedrängt, kann uns, wenn es erwartet wird, nur sinnlos bedrücken. Das schaudererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht; wenn »wir« sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind »wir« nicht. Er betrifft also weder die Lebenden noch die Gestorbenen, da er ja für die einen nicht da ist, die anderen aber nicht mehr für ihn da sind“ (op. cit.: 43-45). Dieses Argument über die Relativierung des Todes, der uns in der vorwegnehmenden Vergegenwärtigung unnötigerweise und unberechtigterweise ängstige, bleibt bis heute die kanonische moralische Interpretation der Angst vor dem Tod als unbegründet. Die Argumentation Epikurs übersieht, dass die Tatsache des Sterbenmüssens und nicht die Nicht-Erfahrung des Todes nach dessen Eintritt das ist, was Schatten zurückwirft und Einfluss auf die Existenz im Hier und Jetzt sowie auf die Lebensführung – den Tod im Blick – hat, eine Tatsache, welche die Existenzphilosophie seit Kierkegaard in den Mittelpunkt der Philosophie stellt.

Cicero versucht im ersten Buch seiner *Tusculanae disputationes* (Cicero 1997: Abschnitt 75), das er programmatisch „Über die Verachtung des Todes“ nennt, zu begründen, dass die Hauptaufgabe des Philosophen sei, *sterben zu lernen*, um dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Im Umkehrschluss sei jede Einstellung als „philosophisch“ zu bezeichnen, welche die Vorbereitung auf den Tod im Blick habe, also *sterben zu lernen*. Dieser ganz besondere Lernprozess sei als Hauptaufgabe des Lebens anzusehen, da der Tod so erschreckend sei, dass man lernen müsse, ihn zu akzeptieren. Durch diszipliniertes Einüben sei es erlernbar, die Angst vor dem Tod zu entschärfen: „Denn das ganze Leben des Philosophen ist, wie der selbe Sokrates sagt, Vorbereitung auf den Tod. Denn was tun wir anderes, wenn wir unsere Seele von der Lust, also vom Körper, wenn wir sie vom Besitz, der Diener und Gehilfe des Körpers ist, wenn wir sie vom Staat, wenn wir sie von jeglicher Beschäftigung wegrufen, was, sage ich, tun wir anders, als die Seele zu sich selbst zu rufen, sie zu zwingen, sich allein anzugehören, und sie möglichst weit vom Körper wegzuführen? Die Seele aber vom Körper zu trennen, das eben heißt sterben lernen. Deshalb wollen wir uns darauf vorbereiten, glaube mir, uns von unserem Körper zu lösen, das heißt, wir wollen uns daran gewöhnen zu sterben“ (Cicero 1997: 115) oder eher *sterben zu müssen*. Ciceros restliche Pädagogik über die Verachtung des Todes als frei von Übel stellt eine beschwichtigende Argumentation zur Beruhigung der Seele vor der vermeintlichen Bedrohung des Todes dar. Cicero schrieb seine Gespräche nieder, als er, vom Kaiser nicht mehr gebraucht, verbannt im Exil leben musste; bringt er hier eine Metapher über seine Lage zu Papier oder schafft er eine Anthropologie, die Zuversicht und Seelenruhe spenden soll? Aus der Antike sind weitere einfühlsame

Schriften, die sich mit dem Tod im Allgemeinen und mit dem Tod Nahestehender im Speziellen befassen, beispielsweise das Gedicht 101 von Catull an den verstorbenen Bruder (1995: 159), den Brief von Plutarch an seine Gattin nach dem Tod der gemeinsamen Tochter (1997: 130-144) und der Brief von Cicero an Servius Sulpicius nach dem Tod seiner geliebten Tochter Tullia. Aus der Antike ist noch der trauernde Bericht von Augustinus nach dem Tod seines Freundes in seinen *Bekenntnissen* hervorzuheben.

Ob das gute Sterben, genauer gesagt, die Akzeptanz der Endlichkeit im pädagogischen Sinne gelernt werden kann oder nicht, bleibt nebensächlich, verglichen mit der großartigen Metapher der bereinigenden Beruhigung der Seele im Streben (*conatus*). Diese Idee kommt in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts – paradigmatisch bei Teresa von Avila – zum Ausdruck, etwa im Begriff der „Durchbohrung des Herzens“ (*tansverberación*), ein Begriff, den sie in *Wohnungen der inneren Burg* (Teresa von Avila 1957⁸: 395-500) als spirituelle Gabe Gottes an diejenigen, die eine mystische Vereinigung mit ihm erreichen, erstmalig prägt.

1.4 Die christliche Theologie der Hoffnung über das Göttliche im Menschen

Anhand der bisherigen Erörterungen kann die These aufgestellt werden, dass alle wesentlichen thanatologischen Fragen aus philosophischer Sicht von den hier exemplarisch besprochenen Denkern der Antike behandelt wurden, sodass der Umgang mit dem Tod und den Toten in den darauffolgenden Jahrhunderten eher aus kulturanthropologischer und medizinischer Perspektive untersucht werden sollte. Dieser neue Zeitabschnitt ab dem Übergang zum Mittelalter bis hin zu den neuen metaphysischen Systemen des 19. Jahrhunderts ist geprägt von zwei Strömungen: der christlichen Lehre und dem Rationalismus. Das Christentum beruht – jenseits der Offenbarung – auf einer Anthropologie, die den Menschen als Abbild Gottes ansieht; darauf basiert eine personalistische Anthropologie, die den Wert jedes einzelnen Lebens als Abbild oder Kind Gottes hervorhebt, sowie die Transzendenz über den Weg der Interiorität, ein geistiger Innenraum, in dem – wie Augustinus lehrte – das Zwiegespräch und die Berührung mit Gott stattfinden könne. Diese theologisch-humanistische Sichtweise des Wertes eines jeden Menschen kontrastiert mit grausamen Vorgehensweisen, bei denen große Unterschiede betreffs des Wertes von Leben – und daraus folgend von Existenzberechtigung – gemacht wurden, wie die Inquisition, die Hexenverfolgung und -verbrennung oder die Intoleranz gegenüber Andersgläubigen vor Augen führen. Das von Christen verheißene Leben nach dem Tod stellt eine projektive Anthropologie dar, denn das menschliche Leben sei auf ein Jenseits ausgerichtet, ein Reich, in dem durch die Gnade Gottes das personale Leben in wundersamer Weise seine Fortsetzung finde. Die Schattenseite dieser Anthropologie ist der düstere und beängstigende Dogmatismus mancher kirchlicher Würdenträger, die bizarre strafende Prozesse und verschiedene Jenseitsebenen ankündigen. Ein Beispiel für diese Widersprüche ist das Denken von Augustinus zwischen seinen *Bekenntnissen* einerseits, die als proto-existentialistisch anzusehen sind, und seinen Vorstellungen von einem

furchterregenden eschatologischen *Gottesstaat* andererseits. Allerdings wird in dieser Eschatologie die einflussreiche und hoffnungsvolle Idee formuliert, dass es zwei Weisen der Auferstehung gebe. Die erste Auferstehung sei diejenige der Seele nach dem Ableben des Körpers, da die Seele im platonischen Sinne während des Lebens mit dem Körper verbunden sei, danach in dieser „Auferstehung“ sich vom Körper als gesonderte Substanz verselbstständige, um fortan sich selbst zu unterhalten. Dann folge eine zweite Auferstehung vor dem Jüngsten Gericht, wenn die andere Zeit, diejenige von Gottes Reich gekommen sei; diese zweite Auferstehung sei die Auferstehung des Körpers, der sich sodann mit der bereits befreiten und wartenden Seele wieder vereine. Diese Eschatologie trifft auf die menschliche Sehnsucht nach der unbeschwerten Verlängerung des irdischen Lebens auf Dauer und überträgt der göttlichen Allmacht die unvorstellbare Aufgabe, den Körper aus der Dekomposition (im biologischen und vorsokratisch-metaphysischen Sinne zugleich) zurückzuholen oder zu rekonstruieren; und darauf zu hoffen, sei die wahre Probe des Glaubens. Petra Gehring sieht diese Eschatologie als eine „sensationelle These“: „Auferstehung nicht nur der Seele, sondern in einem zweiten Schritt auch des Fleisches: Das bedarf einer Begründung, denn die aristotelische Philosophie, wie überhaupt die Naturphilosophie dieser Zeit, stehen dieser These ebenso entgegen wie die platonische Tradition“ (Gehring 2013³: 65). Die aristotelische Metaphysik findet durch die Theologie von Thomas von Aquin Eingang in die christliche Auffassung von der leibseelischen Dualität: Die Seele sei nicht nur die Form der leibseelischen Einheit des Menschen, sondern ihre substantielle Form und ihr inkarniertes Prinzip (*actus*); dies mache Körper und Seele untrennbar und konstituiere somit die Person. Was sterbe, sei die ganze *leibseelische Person*, und da die Seele als Form allein nicht bestehen könne, dürfe die Auferstehung nur leibseelisch durch die Gnade Gottes geschehen (Thomas von Aquin 1985: Band 3).

1.5 Der Rationalismus und die Bedeutungslosigkeit des Todes für das Subjekt der Erkenntnis

Der Rationalismus von Descartes bis Hegel wirkt über Jahrhunderte hinweg eher desinteressiert gegenüber der Bedeutung des Todes für das Individuum. Dieses gefühlte Desinteresse ist der damals herrschenden Ansicht geschuldet, dass die Philosophie sich vor allem dem *bewusstseinsfähigen Subjekt* als Garant für eine *Subjektivität* zu widmen habe. Das Individuum wird somit auf sein *Vernunftvermögen* reduziert. Der Höhepunkt des Rationalismus wird mit den Auffassungen des Absoluten Idealismus erreicht, wenn die Ansicht vertreten wird, dass die Individualität in einem *Universalgeist* aufgeht, ein Geist, der sich permanent erneuert und das Individuelle in sich aufnimmt und nivelliert. Auch Gott wird zu einer begründenden Substanz oder zu einem Garant der absoluten Rationalität erhoben – oder degradiert, je nach eingenommener Perspektive. Der Tod wird mechanistisch betrachtet und die Auferstehungssehnsucht nicht einmal thematisiert, z. B. bei Leibniz oder Hegel: alles Lebendige wird der Vernunft, dem Geist und der gefühlsentleerten Metaphysik untergeordnet bis geopfert. Der Tod, dieser unüberholbare und ängstigende Horizont

unserer Existenz wird beiseitegelegt, in Nebensätzen als schlichte schicksalhafte Abwesenheit von Leben oder als Endpunkt des Lebens aufgefasst, wenn die biologische Uhr einfach aufhört zu ticken, oder er wird den Verheißungen der Religion überlassen. Descartes gilt als der Philosoph, der die moderne Rationalität einläutet; dabei ist sein *Dualismus der Substanz* (abgesehen von *Gott* als die ultimative Substanz, die sich selbst trägt) eine Neuformulierung alter Dichotomien, z. B. das Seiende und das Empirische, die Ideen und das Ontische, die zwei Prinzipien, die jede empirische Realität ausmachen; oder auch die damit verbundene Dichotomie zwischen Körper und Seele. Nun geht es um *Materie* (*res extensa*) und um *Denkvermögen* oder *Verstand* (*res cogitans*), beide erhoben auf die Kategorie von „Substanzen“, wobei ersichtlich wird, dass die Begriffe „Körper“ und „Seele“ in Gestalt einer modernen Metaphysik den Ausgangspunkt bilden. Die Vernunft wird verherrlicht, da sie den Menschen göttlich macht und die letzten Geheimnisse physisch oder metaphysisch ergründen lässt; nicht umsonst teilt der Mensch diese göttliche *res cogitans*, die zum Objekt seiner selbst genommen zum *Selbstbewusstsein des Subjekts* wird, ein Garant dafür, dass die Wahrheit kognitiv-geistig unfehlbar mit Gott geteilt werden kann. „Der Tod ist für Descartes nur das Ende der Maschine, die wir unseren Körper nennen [...] Da die Seele hier nicht [...] den Leib durchlebt und gestaltet, und wir uns im Vollzug des Denkens immer schon im Unkörperlich-Unräumlichen bewegen, kann der Tod der Seele nichts anhaben“ (Scherer 1979: 126). Descartes hinterlässt eine bestechende Erkenntnistheorie, aber eine zu sehr vereinfachte Anthropologie, die sich bis heute negativ auf das Verständnis vom Menschen als Einheit auswirkt, vor allem in der Auffassung von Gesundheit und Krankheit und der Komplexität der leibseelischen Einheit, die nicht einfach dichotomisiert werden kann, es sei denn, die Person als Ganzes wird ignoriert und es geraten nur postulierte *substantielle Anteile* ihrer selbst in den Blick. Auch unter dem Rationalismus von Spinoza, der im Grunde einen Pantheismus der Substanz annahm, hielt sich diese Sichtweise weiterhin. In Spinozas Vorstellung von einer starren göttlichen Substanz, die alles ausmache, werden nur Attribute sichtbar, mit denen der Mensch sich befassen dürfe. Unter diesen Prämissen braucht man sich nicht mehr mit dem Tod, zumal mit dem individuellen Tod oder dem Ableben einer bestimmten Person zu befassen, da diese *Scheinindividualität* zurück in das Eine kehre, in die göttliche Substanz, die das All, die Gesamtrealität des Existierenden ausmache. Konsequenter mit dieser Metaphysik, die den Tod als nichtig betrachtet, äußert Spinoza Folgendes im 67. Lehrsatz seiner *Ethik*: „Der freie Mensch denkt über nichts weniger als über den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben“ (Spinoza 1977: 581).

Die geschlossene Kosmologie von Leibniz erinnert an die materialistischen Ontologien der Vorsokratiker. Sein Universum von Monaden lässt an Demokrits unteilbare Elemente im Kosmos denken, wobei die beseelten Monaden die Materialität der Atome als Metapher für die unteilbaren letzten Komponenten der Realität stilisieren; die Monaden seien in der Lage wahrzunehmen, trügen eine apperzeptive Welt in sich und seien unbegrenzt in der Zahl, da sie die gesamte Realität abbilden. Diese Extrapolation in das Unbegrenzte erschwert ein Verständnis für das Wesen von Monaden, die als metaphysische Begründung der Realität

diese kombinatorisch zustande bringen. Auch das menschliche Individuum sei eine Zusammensetzung aus Monaden als „wahrnehmungsfähige Atome“, wobei die Seele eine besondere Monade sei, die sich durch den Tod von den körperlichen Monaden trenne, die als unzerstörbar in einen Universalzyklus zurückkehren, sodass es im strengen Sinne keinen Tod als Aufhören-zu-sein gebe, denn das, was *sei* – die körperlichen wie die seelischen Monaden –, bleibe bestehen. Leibniz fasst den Tod also als *Monadensegregation* auf und die Seele – als spezielle Monade (Entelechie) – trenne sich ihrerseits von den „körperlichen Monaden“; diese Trennung erfolge in Stufen und führe dazu, dass es niemals eine völlige Neuentwicklung noch einen vollkommenen Tod im strengen Sinne gebe, der in der Abtrennung der Seele bestünde: „Was wir Neuentstehungen nennen, sind Entwicklungen und Vergrößerungen, wie das, was wir Tode nennen, Einhüllungen oder Verminderung“ (Leibniz 2002: 142-143), ganz im Sinne des vorsokratischen Materialismus der Verbindung, Mischung und Entmischung von letzten materiellen Prinzipien (hier „Monaden“, dort „Elemente“ oder „Atome“). Zur Position von Leibniz schreibt Gehring kritisch: „Der bewusste Teil unserer selbst vergeht, aber die Substanz eines Wesens ist auch im Tod nicht verschwunden, sondern besteht fort und wird in weitere Prozesse des Formwandels, also in eine Wiedergeburt, übergehen [...]. Bei alldem – so ätherisch diese Kosmologie der Umwandlung klingen mag – ein strenger Materialist. Er verneint jegliche von der Materie abgelöste Existenz der Seele“ (Gehring 2013³: 79).

Kant ordnet in seiner Schrift *Streit der Fakultäten* (Kant 2005) den Tod als Faktum ein, das hingenommen und nicht weiter existentiell vertieft werden müsse, da kein überragender Sinn darin liege. Die philosophische Bedeutungslosigkeit des Todes als einfache Abwesenheit von Leben wird von Kant paradigmatisch in *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik beschrieben*, und zwar unter den *Psychologischen Ideen* des dritten Teils von „Transzendente Frage“: „Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung 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, sofern nicht das Gegenteil dargetan wird, als wovon eben die Frage ist. 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 es 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 Grundsatz möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann“ (Kant 2001: § 48, 116-117). Bei Kant ist der Begriff der Seele aber anthropologisch fruchtbarer als bei anderen Philosophen des Rationalismus, denn obwohl sie eine Substanz sei, ein Ding an sich – und dadurch keine positive Aussage ermögliche – befasse sich der Mensch mit den erfahrbaren Akzidenzien, den Eigenschaften des Individuums, die zusammengenommen dessen „Personalität“ ausmachen. Diese Personalität sei als Trägerin von Würde besonders zu beachten; somit werde ein menschliches Individuum stets Adressat eines moralischen Zwecks und eines kategorischen moralischen Gesetzes, das fordere, dass ein Mensch nie als Mittel behandelt werden dürfe. Diese

Forderung verdeutlicht, dass Menschen es im empirischen Dasein nicht nur mit Individuen zu tun haben, sondern – aus der Moralität heraus betrachtet – auch mit Personen. Ob sie auch Träger einer Seele seien, kann nach Kant durch die reine Vernunft nicht bestimmt werden, auch nicht durch Kategorien der Anschauung, da diese stets auf Sinnliches bezogen seien und die Seele keinesfalls sinnlich sei. Hierfür bemüht Kant die praktische Vernunft und verbindet das moralische Gesetz mit der Intuition, dass es etwas Unsterbliches und Göttliches in uns geben müsse: Eine menschliche Existenz reiche nicht aus, um alle Widersprüche und Antinomien des Lebens zu überwinden und auch nicht, um moralische Perfektion zu erlangen, weshalb es naheliegend sei, dass sich eine personale Seele in einem Jenseits in ihrer Perfektion übe. Hierbei handelt es sich um eine Argumentation *ad hoc*, aber wenigstens macht Kant das Problem der Seele, des Jenseits, der Beziehung zu Gott zu einer Frage der praktischen Vernunft, also des Menschen, der existierend im Diesseits real lebt, leidet und versucht, sich anständig zu sich, zu den anderen und zu Gott zu verhalten.

Nach Fichte und Schelling soll der Tod entzaubert werden, da er nur Schein sei und vom Erkunden des Lebens ablenke. Hegel, wenngleich Bewunderer Heraklits als des ersten „Dialektikers“, bemüht sich nicht wie dieser um eine intuitive ontologische Dialektik zur Erklärung der Entstehung des Realen und dessen Veränderung und Umwandlung, sondern um eine spekulative Metaphysik über die Mechanismen, die das Reale in der Zeitlosigkeit des Absoluten regulieren. Hegel verbindet eine Metaphysik des evolutiven Weltgeistes mit der Theologie, sodass ihm zufolge angenommen werden kann, dass der alles in sich aufnehmende und sich unablässig entwickelnde Geist, wenn er sein Für-sich-Sein ganz erreicht habe, mit Gott zusammenfalle. Der Tod wird in dieser verschlingenden Dialektik, die das Individuelle vernichtet, indem es durch den Geist dialektisch-evolutiv auf eine höhere Stufe „erhoben“ bzw. „aufgehoben“ wird, rein semantisch verstanden: Der Tod ist Negation, die Vorstufe der aufhebenden Integration, das heißt, dass ein Sachverhalt nicht auf eine höhere Stufe erhoben werden kann, wenn er vorher nicht „getötet“, also negiert wurde. Der Geist, dieser sich unablässig perfektionierende anonyme Verstand, an dem alle Menschen partizipieren und zugleich zu dessen Entwicklung beitragen, hat die Macht zu scheiden und zu verbinden innerhalb einer aufsteigenden Dialektik, die zu etwas Übergeordnetem hinführt (ob Menschheit, Geschichte, Gott, Geist oder Kosmos). Die Dialektik des Todes bringt Hegel aber auch in seiner Theorie des Kampfes um Anerkennung mit der Metapher der *Dialektik zwischen Herrschaft und Knechtschaft* zum Ausdruck, wobei der Tod erneut als Negativität aufgefasst wird. Der Tod selbst sei die Negation der Negation, wird aber aufgelöst in einer abgehobenen Sicht des Todes als metaphorisches Mittel für die Progression des „geistigen Selbstbewusstseins“: „Diese Bewährung aber durch den Tod hebt ebenso die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewissheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewusstseins, die Selbständigkeit ohne die absolute Negativität ist, so ist er die natürliche Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt (Hegel 1988: 131) [...] Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Sein, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche

Gewordensein, nicht das Tun eines Bewusstseins (Hegel 1988: 295) [...] Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewusstsein, oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht“ (Hegel 1988: 511). Dieser Triumph des Todes im Dienste eines anonymen und vom empirischen Leben entkoppelten Geistes, wodurch der Einzelne entseelt und eine Funktion des abstrakten Allgemeinen wird, ist der Höhepunkt der Entfernung von der individuellen Persönlichkeit und vom personalen Leben im Horizont des Sterbenmüssens. Die Abkehr von dieser für das lebende Individuum abstrakten und existenzfremden Philosophie erfolgt wenige Jahre später durch Kierkegaard und hält 150 Jahre später noch an, indem die fruchtbare Idee der Person als menschliches Individuum in der Perspektive der Moralität (Kant) mit der Idee der menschlichen Existenz (Kierkegaard) als radikaler Ausgangspunkt eines jeden philosophischen Denkens und der Suche nach Sinn zusammengeführt werden.

1.6 Eine Neuauflage der moralischen Bedeutung des Todes und Versuche der entängstigenden Annahme: Vom Lernen zu sterben bis zu Totalitätserfahrungen

Begriffe aus der altgriechischen Moralphilosophie wie *Eudaimonia*, *Ataraxia* und *Aponia* finden in der Neuzeit eine Fortsetzung, etwa bei Montaigne, vornehmlich in seinem Essay *Philosophieren heißt sterben lernen*, in dem Ciceros Idee von der Selbstberuhigung durch die konstruktive Auseinandersetzung mit dem Tod als Kernaufgabe der Philosophie aufgegriffen wird: „Das Ziel unserer Laufbahn ist der Tod: er ist das unvermeidliche Mal unserer Richtung; wenn wir davor erschrecken, wie ist es möglich, einen Schritt weiter zu tun ohne Fieber? [...] Es ist ungewiss, wo uns der Tod erwartet; erwarten wir ihn also allenthalben! Sinnen auf den Tod ist Sinnen auf Freiheit. Wer sterben gelernt hat, versteht das Dienen nicht mehr. Für den hat das Leben kein Übel mehr, der die Wahrheit einsieht; das Leben aufgeben ist kein Übel. Zu sterben wissen, das befreit uns von aller Lehnspflicht und von jedem Zwange [...] Wäre ich ein Büchermacher, ich machte ein Register mit Noten von den verschiedensten Arten zu sterben, welche die Menschen lehren sollten zu sterben, sie lehren sollten zu leben [...] Das Werk eures Lebens ist, euren Tod zu bauen. Ihr seid im Tode, während dass ihr im Leben seid; oder, wenn ihr's lieber so wollt, ihr seid tot nach dem Leben. Während des Lebens aber seid ihr im Sterben begriffen“ (Montaigne 2001: 11-25). Nach dem Durchbruch der literarischen Gattung des Romans im 18. Jahrhundert als Versuch der ästhetisch-kreativen Darstellung von personalen Existenzen aus einer betont psychosozialen Warte und der Innenperspektive der Auseinandersetzung mit den konkreten Lebensbedingungen heraus (eingeleitet von Rousseau in *Bekenntnisse* und *Emile oder über die Erziehung*), versuchen vitalistische und lebensphilosophische Ansätze den Tod als in Bezug zum Leben aufzufassen und trotz gewisser Ambivalenz doch zu bejahen. Schopenhauer, der in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* den einzelnen Menschen als Träger und Realisierung eines

übergeordneten metaphysischen (nicht psychologischen) „Willens“ als Prinzip sieht (später von der Evolutionstheorie biologisch als teleologisches Überleben von Gattungen – nicht von Individuen – übersetzt), behauptet: „Denn zwar ist Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos; aber auch nur als Erscheinung ist er von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich ist er der Wille, der in Allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewußtseyn von dem der Uebrigen trennt: dies ist die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zusammen [...] Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, ist in der That der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod“ (Schopenhauer 2015³: Bd. I, 4. Buch, 371-372).

Bei Nietzsche wird der Tod kaum explizit behandelt, am ehesten in seinen Ausführungen zum Suizid. Der Tod steht implizit in Verbindung mit seinen Begriffen „Wille zur Macht“, „Übermensch“ und „ewige Wiederkehr“, die „Hinterwelt“ des Jenseits dabei ablehnend (s. *Also sprach Zarathustra*). Die „große Sehnsucht“ Nietzsches könnte anhand dieser Begriffe derart interpretiert werden, dass der Übermensch, als ein vom Göttlichen befreiter und aus sich selbst ohne weitere externe Grundlage bestehender Mensch, der das Sein in der Selbstbestimmung verortet und in der ausgedehnten Gegenwart nach Totalitätserfahrungen strebt, die Ewigkeit in sein endliches empirisches Leben überführt. Scherer beschreibt die Grundidee der Verwobenheit von Vergangenheit und Zukunft in einer gegenwärtigen Dauer sowie das „in sich verschlungene Umschlagen von Leben und Tod“ folgendermaßen: „In Wirklichkeit geht es Nietzsche darum, daß der erfüllte Augenblick des Einklangs von Mensch und Welt, die Erfahrung der Totalität, des Eins mit Allem, nicht für immer vorbei sei und dem endgültigen Tode anheimfalle. Da er Ewigkeit als jenseitige Unweltlichkeit ablehnt, muß er durch den Augenblick verewigen, daß er ihn immer wiederkehren lässt. Dafür nimmt er in Kauf, daß alle Absurdität in den Ring dieser neuen „Ewigkeit“ eingeschlossen bleibt“ (Scherer 1979: 193). Dieser Wille zur Macht des nach Autonomie und erfüllender Gegenwart strebenden Menschen, kann nur auf das Leben bezogen werden, der Tod hat hier keinen Platz, wie Nietzsche in seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft* zum Ausdruck bringt: „Leben – das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben, das heißt: grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird [...] Es macht mich glücklich zu sehen, dass die Menschen den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken wollen! Ich möchte gern etwas dazu tun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürdiger zu machen“ (Nietzsche 2015⁹: 400 und 523). Die „große Sehnsucht“ des Menschen ist für Nietzsche nicht ein verheißungsvolles Jenseits wie etwa in der christlichen Tradition, sondern die grenzenlose Erfüllung des Lebens im Hier und Jetzt, in einer ausgedehnten Gegenwart, die sich qualitativ wie eine *Ewigkeit* anfühlen sollte, wie eine *Erfahrung der Totalität*, wofür die Absurdität einer *ewigen Wiederkehr* in Kauf genommen werden sollte, ein Gefühl der Erfüllung und der Ewigkeit in der zeitlich

begrenzten Existenz auf der Welt, in der Überzeugung Nietzsches die einzige uns zur Verfügung stehende Existenz.

1.7 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Endlichkeit beginnt vermutlich mit der Betrachtung der regungslosen Verstorbenen, die irreversibel ihre Vitalität verloren haben und regelhaft einer Dekomposition anheimfallen, eine unerschütterliche Tatsache, die zum Bewusstsein der gattungsimmanenten und zugleich individuellen Sterblichkeit hat führen müssen. Individuen der Spezies *Homo sapiens* haben bis in die historische Zeit ihr Leben fast ausschließlich durch Unfälle, Gewalt, Natureinwirkungen, schwere Verletzungen und Tierangriffe verloren, einen „natürlichen Tod“ dürfte es nur selten gegeben haben. Es ist unmöglich, sich in die Symbolisierungswelt der Menschen zu versetzen, die Höhlenmalereien angefertigt haben, und so Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit dem Tod zu finden; indirekte Hinweise dafür liefert die Archäologie, hier besonders durch die Untersuchung von Grabstätten, ohne aber genau erschließen zu können, ob ein Akt der Pietät, die Identifikation mit dem geteilten Gattungsschicksal, der Glaube an eine postmortale Reise oder emotional entlastende Abschiedsrituale im Vordergrund standen. Hinweise auf eine Protoidee von der Seele gibt der *Panpsychismus*, Anhaltspunkte für religiös konnotierte Rituale liefert die *Personifizierung von Naturphänomenen*; erste Belege hierfür gibt es aus der Zeit vor etwa 10.000 Jahren, als der Mensch begann, sesshaft zu werden. Die Ideen eines durch eine *Entelechie* beseelten Körpers und der Existenz von die Welt transzendierenden Göttern, die zugleich auf die Welt einwirken, sind jüngeren Datums und fallen vermutlich in die Zeit der letzten 5.000 bis 10.000 Jahre. In der Zusammenführung von Körper und vitalem Prinzip begründen beide Überzeugungen einerseits die Natur des Menschen als zusammengesetzt aus einem körperlichen und einem unkorumpierbaren Teil, der die Dekomposition durch Separation überdauert; andererseits die Verbindung dieses unkorumpierbaren Teiles mit einer personifizierten, welttranszendierenden Instanz. Die in den letzten 5.000 Jahren aufgekommenen Religionen etablieren komplexe Beziehungen zwischen beiden Ideen sowie eine Normativität dieser Beziehungen in meistens dogmatischer Weise, häufig als Vermittlung zwischen Mensch und Gott durch ausgewählte oder befähigte Personen wie Priester, Könige oder direkt von den Göttern Entsandte. Die religiöse Dogmatik und die verbesserte existentielle Orientierung von Menschen infolge religiöser Verheißungen haben sich im Monotheismus konsolidiert, besonders hinsichtlich der Hoffnung auf eine postmortale Existenz, die stets anthropomorph ausgestaltet wurde.

Die aufkommende Philosophie in der Antike zeigt sich häufig radikal materialistisch oder zumindest ambivalent in Bezug auf Religion (bzw. Götter), lässt zuweilen materialistische und religiöse Annahmen nebeneinanderstehen. In der vorliegenden Arbeit ist die Rede von einer *Ontologie des Todes* der vorsokratischen Philosophie, weil sie den Menschen als einen Teil der materiellen Welt ansieht; demnach geschehe es, dass nach dem Erlöschen der Vitalfunktionen (Ausatmen des *pneuma* oder *anima*, ebenfalls materialistisch verstanden) der Körper nicht nur in der Wahrnehmung der Dekomposition anheimfällt, sondern

metaphysisch auf die natürlichen (wesenhaften) Bestandteile reduziert wird und in den Ursprung alles (materiell) Existierenden zurückkehrt bzw. in der Natur als Sein aufgeht. Ein Versuch, diese aus menschlicher Sicht trostlose Perspektive zu kompensieren, besteht in der Moralisierung des Lebensvollzugs, vor allem in Bezug auf Wertvorstellungen und zwischenmenschliche Beziehungen; die Moral soll auch dazu verhelfen, eine *ataraxia* gegenüber dem *Sterbenmüssen* als Haltung einzunehmen. Die einfache dualistische Philosophie Platos und die Verbindung zwischen Dualismus und Prinzip der Form bei Aristoteles haben in Bezug auf die Moral keine wirkliche Beruhigung gegenüber dem Sterbenmüssen gebracht, da dieses grundlegend verunsichert und verängstigt jenseits jeglicher Bemühung der Vernunft.

Alle rationalistischen Herangehensweisen an das Phänomen des Sterbenmüssens seit der Antike, ob theologisch, materialistisch oder agnostisch geprägt, zeigen kein Interesse für die Frage nach dem Umgang mit dem Sterben und dem Tod; sie werden als unserer Natur eingeprägt und somit als Schicksal hingenommen. Zwar verheißen die Religionen eine Unsterblichkeit der Seele, aber so dogmatisch, dass keine fruchtbare Auseinandersetzung mit den wahren Ängsten und Zweifeln möglich ist. Im Grunde sind alle rationalistischen Positionen eine Kapitulation vor dem Problem des Sterbenmüssens, das verschleiert wird durch die Beschäftigung mit dem Garant der Vernunft als wahrer Verbindung zwischen den Seinsbereichen: das (transzendente) Subjekt der Erkenntnis, inkarniert in jedem menschlichen Individuum. Der Tod bleibt dabei rationalisiert, verdrängt oder abgespalten, womit psychologische Kategorien eingeführt werden, mit denen sich wenige Philosophen (z. B. Montaigne) befassen haben. Ein anderer Weg, mit der Angst vor dem Sterben und dem Tod umzugehen, bietet sich über die Mystik an, die sich zugunsten einer geistigen Partizipation an Gott jedoch stark von der realen Existenz entfernt.

Ab dem 19. Jahrhundert wird mit der Evolutionstheorie, dem Aufkommen einer wissenschaftlicheren und wirksameren Medizin sowie mit der Auffassung vom Tod als biologisch unterschiedlich ausgedehnter Prozess auf Organismus-, Organ-, Gewebe- und zellulärer Ebene eine Wende eingeleitet. Davor – und auch zeitgenössisch – werden noch im Stil der Vorsokratiker metaphysische Konstrukte entworfen, nach denen Individuen zwar in einem supraindividuellen Prinzip aufgehen und dadurch eine Art von Unsterblichkeit erleben dürfen, aber zum Preis einer Entindividualisierung, wie etwa bei Leibniz und teilweise bei Hegel, aber besonders im 19. Jahrhundert bei Schopenhauer, Fechner, Feuerbach und Simmel.

Dieser erste geschichtliche Abschnitt verdeutlicht, dass seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte der Mensch als bewusstseinsfähiges Wesen sich seiner Natur als endliches Wesen bewusst ist und diese *Endlichkeit* reflektierend in *Sterblichkeit* ummünzt. Die gesamte Kulturgeschichte mutet wie ein Versuch an, gesellschaftlich mit dem Tod umgehen zu können, prominenterweise durch Religion, Rituale, Medizin und Architektur. Da es sich aber auch um ein individuelles, von den meisten Menschen als tragisch empfundenes Schicksal handelt, braucht jedes Individuum ein Wertegefüge, von dem es durch diese

Existenzbestimmung – wenn möglich hoffend – getragen wird. Die bisherige historische Rekonstruktion hat gezeigt, dass eine rein rationale oder moralische Herangehensweise den Menschen nur sehr partiell zu erreichen vermag. Die Frage der (pathischen) Struktur dieser Auseinandersetzung ist bis zum 19. Jahrhundert nicht befriedigend beantwortet worden.

Im 19. Jahrhundert werden durch Kierkegaard und im 20. Jahrhundert durch die Existenzphilosophie Strukturen des Menschseins erhellt, die mit einem neuen *Ernst* – bedingt durch die Einsamkeit des Daseins, das auf die Endlichkeit ausgerichtet ist und daraus Lebenssinn zehrt – das Leben als Existenz im Horizont des Todes auffassen. Häufig ist diese Auseinandersetzung begleitet von emotionaler Erschütterung und einem Wechsel zwischen Rationalität und Irrationalität; dabei wird zumeist versucht, die aufkommende Dissonanz durch die Realität des Todes für das auf Fortsetzung angelegte Bewusstsein im Kontrast zum Lebensvollzug hervorzuheben. Die Transzendenz des Todes – jenseits des Rekurses auf eine Gottheit und jenseits der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele – wird zu einer komplexen und persönlichen Aufgabe im Diesseits, besonders im Angesicht des unausweichlichen und konkret *bevorstehenden eigenen Todes*. Das folgende Kapitel befasst sich mit Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts, die relevante Beiträge zur philosophischen Thanatologie geleistet haben, aber auch mit Autoren und einer Autorin, die neue Wege beschreiten, frühere philosophische Ideen weiterentwickeln und eine Haltung des hilflosen, aber würdigenden Protestes gegen den Tod an den Tag legen, unter anderem Miguel de Unamuno, Vladimir Jankélévitch, Elias Canetti, Susan Sontag und Gabriel Marcel. Dieser Protest ergeht aus einer Liebe zur empirischen Existenz, die stets als ein Gut gewürdigt wird, auch wenn zeitweilig aus der unerträglichen Lage einer zum Tode führenden Krankheit *für sich* unter diesen Umständen ein *kontingentes Übel* wird.

2 Beiträge der Existenzphilosophie

Die Existenzphilosophie erhebt die menschliche Existenz zu einem Primat. Demnach sind die individuellen Existenzen nicht vorbestimmt, sondern unfertig, offen und *lebend* individuell zu gestalten. Das Dasein vollzieht sich *existierend* und die menschliche Existenz konfiguriert sich in Verantwortung und radikaler Freiheit. Entsprechend dieser Charakterisierung der Existenz ergeben sich Fundamentaldimensionen wie Geworfenheit in die Welt, radikale Freiheit, unverschleierbare Verantwortung, vitaler Selbstentwurf, Aufforderung zur Selbstbestimmung, aber auch Einsamkeit, Endlichkeit des eigenen (*jemeinigen*) Lebens sowie das als primär absurd aufzufassende Leben, dem ein persönlicher Sinn eingeprägt werden muss. Die Existenzphilosophie postuliert die Integration des Todes in das Leben als nicht verdrängbaren Horizont des Daseins. Daraus erwachse das Bewusstsein für die rückwirkende Bedeutung des Todes auf den Lebensvollzug, sogar die bestimmende Rolle für die Existenz, um in Eigentlichkeit – sich dem Tod alltäglich als jederzeit sich realisierende Möglichkeit stellend – das jemeinige Dasein zur Geltung zu bringen.

Die philosophischen Beiträge, die in den folgenden Kapiteln beleuchtet werden, teilen grundlegende Auffassungen der ontologischen Beschaffenheit der Existenz, legen aber unterschiedliche Schwerpunkte zugrunde: Søren Kierkegaard postuliert als Erster die rückwirkende Bedeutung der Vergegenwärtigung des Todes in einer Haltung des „Ernstes“, wenn der Tod für mich selbst als jederzeit möglich gedacht wird; Heidegger betont die lebenslange Auseinandersetzung mit dem Tod – da das Dasein wesentlich ein *Sein-zum-Tode* sei –, um durch Bagatellisierung, Aufschiebung oder Verdrängung nicht uneigentlich zu existieren und im Horizont des akzeptierten *jemeinigen Todes* für das eigene Dasein Sorge zu tragen. Jaspers betont Grenzsituationen – darunter auch den Tod – als Möglichkeit, ausgehend vom alltäglichen Dasein zu einer edleren Existenz zu gelangen, wobei der Tod selbst – außerhalb der Existenz stehend – der Moment sei, in dem das Dasein sich qualitativ transzendiere und das Sein zu berühren vermöge. Sartre sieht die Akzeptanz des Todes als eine Aufgabe der Selbstaneignung, sodass der Tod – an sich als absurd betrachtet – sich rückwirkend als identitätsstiftend für das Subjekt auswirke; der Tod sei deshalb absurd, weil er das persönliche Leben mit allen Einstellungen, Erwartungen, Beziehungen und Projekten zu einem jähen und endgültigen Abbruch bringe.

2.1 Søren Kierkegaard: Die Existenzangst und die Besinnung am Grabe

Der dänische Philosoph Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) setzt Mitte des 19. Jahrhunderts einen Meilenstein des europäischen Denkens, als er sich von den abstrakten philosophischen Systemen abwendet, die das menschliche Individuum einem metaphysischen Konstrukt opfern. Er befasst sich mit dem realen, widersprüchlichen, leidenden und sich ängstigenden Menschen in seiner persönlichen, empirischen Existenz, einem Menschen, der seine *eigene* Wahrheit erschafft und sich von ihr tragen lässt, *ohne* selbst die allgemeine Rationalität und die geteilte Moralität zu verlassen. Kierkegaard wuchs als jüngster von sieben Geschwistern unter einem streng religiösen, introvertierten, melancholischen und bei Søren Kierkegaards Geburt schon älteren Vater sowie einer fürsorglichen Mutter auf, die miterleben mussten, wie fünf ihrer Kinder starben. Kierkegaard studierte Philosophie und protestantische Theologie, sein Lebensmittelpunkt war zeitlebens Kopenhagen; seine Studienreise nach Berlin im Jahre 1841, um vor allem Vorlesungen Schellings beizuwohnen, dürfte eine der seltenen Exkursionen außerhalb seiner bis dahin vertrauten Umgebung gewesen sein. Wenige Monate zuvor hatte er seine Verlobung mit Regine Olsen gelöst mit Begründungen wie „Versündigung“ oder „Befreiung Reginas von meiner Schwermut“, wobei er eine platonische Liebe zu ihr in der Distanz bekundete und sie als eine Art geistige Muse betrachtete. Seine Hauptwerke publizierte Kierkegaard unter lateinischen Pseudonymen, die es ihm ermöglichten, eine kreative Selbstdistanzierung zu erzeugen, auch wenn der wahre Autor schon damals bei jedem veröffentlichten Werk von der Öffentlichkeit vermutet wurde. Seinen Lebensunterhalt bestritt er eine Zeit lang wohl aus dem Nachlass seines Vaters. Ab 1843, dem Jahr in dem sein Werk *Entweder – Oder* (*Enten – Eller*) erschien, widmete er sich in explosiver Weise dem schriftlichen Ausdruck seiner eigenen Zerrissenheit. Sein Schreibstil ist gekennzeichnet von Sprachkraft, er wirkt aufrichtig, persönlich, reflexiv, bisweilen humorvoll, und er wendet sich – außer in seinen theologischen Schriften – den Leserinnen und Lesern mit Anmut zu, ohne theologische Inhalte aufzwingen zu wollen. Kierkegaard überlässt seinen Lesern die Interpretation seiner Argumente – denn die Wahrheit, die einem Leben Orientierung gebe, entspringe stets aus der persönlichen Berührung mit der eigenen Innerlichkeit, die es ermögliche, die Angst ins Ewige zu überführen. „Existenz“, „Innerlichkeit“, „Wahrheit für mich“, „sich selbst wählen“ und „in der Wahrheit sein“ sind Kernkonzepte der späteren Existenzphilosophie, so z. B.: „die Wahrheit ist nur für den Einzelnen, indem er sie selbst im Handeln hervorbringt“ (Kierkegaard 2007⁹: 610). Kierkegaard verstarb im Alter von nur 42 Jahren infolge eines Schlaganfalls.

In *Entweder – Oder* bricht Kierkegaard mit der Hegelschen Idee der Integration von konträren Aspekten in einer aufhebenden (auch neutralisierenden) Synthese, nachdem die Aspekte jeweils in ihrem Sein negiert wurden, um sodann in einem integrierenden und übergeordneten Sein aufzugehen. Er bedient sich in diesem Werk einer Opposition zwischen den Einstellungen eines Ästhetikers (Briefe von A) und eines Ethikers (antwortende Briefe

von B), eine Opposition, die letztlich unentschieden bleibt und vom Leser eine persönliche Auflösung fordert. Im Abschnitt „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“ argumentiert Kierkegaard, dass die Reifung der Persönlichkeit nicht mit einer Integration, sondern oft mit einer ausschließenden Entscheidung am Scheideweg oder auch mit dem Stehenlassen von Widersprüchen einhergehe, die beide zu einem Leben gehören, ohne sie auflösen zu müssen (Kierkegaard 2007⁹: 704-914). Er belegt die Metapher des „Endes“ nicht mit dem Tod, sondern mit etwas „Ernstem“ im Leben, nämlich dann, wenn ein Neuanfang nötig sei: „Einem Menschen, der so irregeführt ist, ist man es schuldig, dass man ihm zurufe: *respice finem*, und ihm erkläre, dass das Wort *finis* nicht etwa den Tod bedeutet, denn das ist nicht einmal die schwerste Aufgabe für einen Menschen, sondern das Leben, dass der Augenblick kommt, da es wirklich gilt, mit dem Leben anzufangen, und dass es dann eine gefährliche Sache ist, sich derart zersplittert zu haben, dass es mit großer Schwierigkeit verbunden ist, sich zu sammeln, ja, dass man gezwungen ist, dies in solcher Eile und Hast zu tun, dass man nicht alles mitbekommt und also am Ende, statt ein ungewöhnlicher Mensch zu werden, ein defektes Exemplar von einem Menschen wird“ (Kierkegaard 2007⁹: 907).

Hauptgegenstand in Kierkegaards Schaffen ist das Leben; mit dem Tod hat er sich in geringerer Weise explizit befasst, wenngleich er auf die menschliche Existenz in einer düsteren Art und Weise Bezug nimmt. Dem Wesen der menschlichen Existenz versucht er sich metaphorisch mit Begriffen wie „(Erb-)Sünde“, „Angst“ oder „Verzweiflung“ anzunähern. Sein Werk hat einen anthropologischen Hintergrund, da er von einer bestimmten Auffassung des Menschseins und dessen Daseinsstruktur ausgeht, die durchaus dialektisch operiere, aber nach *Synthesen im Modus des Sich-Verhaltens* verlange. „Dialektisch“ bedeutet in der Anthropologie Kierkegaards, dass die Spannung zwischen den daseinskonstituierenden Momenten bestehen bleibt, also keine Aufhebung stattfindet; was stattdessen, sei eine „Synthese“, die diese Momente nicht neutralisiere, sondern als solche stehen lasse, aber in ihrer Spannung vereine. In der Synthese würden die konstituierenden Momente ruhen, weshalb „eines zwei Folgen haben“ könne (Kierkegaard 2007⁹: 496). So sei der Mensch „eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese“ (Kierkegaard 2017⁷: 31).

Grundlage für das *Selbst* und die Ausprägung des Willens sei das Bewusstsein in Form von Selbstbewusstsein, wie Kierkegaard in *Krankheit zum Tode* (2017) explizit ausführt. Es geht hier um ein besonderes *Verhältnis*, denn es handelt sich bei dem Menschen als *Selbst* nicht um ein einfaches Verhältnis als Beziehung, sondern um ein *Verhältnis, das sich rekursiv zu sich selbst verhält*. Somit gehe es beim Selbst nicht um eine Substanz, sondern um eine Relation der rekursiven Reflexivität. Dieses rekursive Verhältnis erreiche nicht aus eigener Kraft ein Gleichgewicht in der Synthese, sondern verweise in seiner rekursiven Bewegung auf die Instanz, die das Verhältnis als solches gesetzt hat: „Ist das Verhältnis, das sich zu sich selber verhält, durch ein anderes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des

Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält“ (Kierkegaard 2017⁷: 31-32). Der Mensch sei darüber hinaus durch weitere Dichotomien bestimmt, deren Momente sich ebenfalls dialektisch zueinander verhalten. Die relevanteste Dichotomie sei die Dialektik zwischen dem Menschen als Gattung und dem Menschen als Individuum in seiner einmaligen Existenz. Die Bestimmung „Mensch“ realisiere sich in jedem konkreten Menschen, aber in einer einmaligen, sehr persönlichen Weise (die jemeinige Existenz), woran der Mensch auch scheitern könne, da sein persönliches Existieren eben *existierend* ohne Präformation konstituiert werden müsse. Eine weitere Dialektik innerhalb der Anthropologie Kierkegaards liegt in der Synthese zwischen *Innerlichkeit* als In-Berührung-Kommen mit dem Bewusstsein seiner selbst und der *Überwindung der Innerlichkeit*, um in der interpersonellen Offenbarung die Freiheit zur individuellen Instantiierung des Allgemeinen im Menschen zur Geltung zu bringen, denn *das Selbst* sei letztlich *Freiheit*.

Kierkegaard unterscheidet zwischen dem biologischen Tod als Sachverhalt um das irreversible Ende des Lebens und dem Tod aus christlicher Sicht als Ausdruck für das „größte Elend“. Er differenziert zwischen „Krankheiten zum Tode“ (Plural) in gewöhnlicher biomedizinischer Hinsicht und „Krankheit zum Tode“ (Singular) als „Verzweiflung“, einer Krankheit im Geiste, die Ausdruck eines „Missverhältnisses im Selbst“ sei. Die Verzweiflung sei die „Sünde“ und diese könne, je nach Ausgerichtetheit der Verzweiflung, drei unterschiedliche Formen annehmen. In seinem Werk *Der Begriff Angst* wie auch in *Die Krankheit zum Tode* bedient er sich theologischer Begriffe wie „(Erb-)Sünde“, „Unschuld“, „Schuld“ sowie „Gut und Böse“. „Angst“ behandelt er genauso wie „Verzweiflung“ als metaphysischen – und nicht als psychologischen – Begriff, wobei zwei ontologische Ebenen der Angst unterschieden werden: „Angst“ als metaphysische Einstellung und „Furcht“ als psychologische Reaktion; „Tod als Verzweiflung“ auf der metaphysischen und „Tod als Ableben“ auf der biologischen Ebene, ähnlich wie später Heidegger zwischen „Angst“ und „Furcht“ sowie „Dasein“ und „Existenz“ unterscheidet, was nicht ohne ein Verbiegen der Sprache selbst erfolgen kann. Der menschliche Tod als Ableben wird in einem weniger bekannten Werk in einen Zusammenhang mit dem höchsten Ausdruck des „Ernstes“ gebracht: *An einem Grabe*, die letzte der *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*.

Weil der Mensch eine Synthese sei (beispielsweise von Unendlichkeit und Endlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit), liege die Möglichkeit bzw. das Risiko des *Missverhältnisses* in seiner Natur. Komme es zu einem Missverhältnis in dieser Synthese, verzweifle der Mensch als Ausdruck dieses Missverhältnisses (genauer: aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhalte). Entstehe ein Missverhältnis, dann dränge sich die Rückkehr zum ursprünglichen ausgewogenen Verhältnis auf. Hier stellt sich die Frage, in welcher Beziehung die Verzweiflung und der Tod bei Kierkegaard stehen. Aus seiner Sicht ist der (biologische) Tod das Ende der Krankheit, aber nicht „das Letzte“. *Verzweiflung* wäre demnach die „Krankheit zum Tode“, bei welcher der Tod in dieser Lesart *das Letzte* sei; wer verzweifelt, verzweifelt über sich selbst und möchte von sich selbst los, erlebt eine „ohnmächtige Selbstauszehrung, die nicht vermag, was sie selber will“ (Kierkegaard 2017⁷: 38). In der

Argumentation Kierkegaards sind *Verzweiflung* (die Krankheit zum geistigen Tode) und *Hoffnungslosigkeit* (die Hoffnung, dass selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht realisiert werde, gehe abhanden) dergestalt eng verbunden, dass „wenn also die Gefahr so groß ist, dass der Tod die Hoffnung geworden ist, dann ist die Verzweiflung die Hoffnungslosigkeit, nicht einmal sterben zu können“ (op. cit.: 37). Die Verzweiflung als Krankheit zum Tode sei der qualvolle Widerspruch, dass diese Krankheit im Selbst zu einem ewigen Sterben führe, aber auch zu einem Sterben, das kein Sterben in diesem Sinne sei, da man in einem Zustand des ewigen Hinsterbens nicht den Tod sterben könne. Die Synthese zwischen biologischem Ableben – begründet in der leiblichen Endlichkeit – und dem Tod als *das Letzte* ergibt, dass *Hoffnung* die Auflösung der Verzweiflung sei und *Hoffnungslosigkeit* der Verlust der letzten Hoffnung, nämlich der Verlust der Hoffnung auf den Tod, denn der Verzweifelte könne nicht sterben und das Sterben der Verzweiflung werde beständig in Leben umgewandelt: „Wenn der Tod die größte Gefahr ist, hofft man auf das Leben; wenn man aber die noch schrecklichere Gefahr kennenlernt, hofft man auf den Tod. Wenn also die Gefahr so groß ist, dass der Tod die Hoffnung geworden ist, dann ist die Verzweiflung die Hoffnungslosigkeit, nicht sterben zu können. In dieser letzten Bedeutung ist nun die Verzweiflung die Krankheit zum Tode, dieser qualvolle Widerspruch, diese Krankheit im Selbst, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben, den Tod zu sterben. Denn sterben bedeutet, dass es vorbei ist, aber den Tod sterben bedeutet, dass man das Sterben durchlebt; und lässt es sich einen einzigen Augenblick erleben, so ist es damit so, dass es für ewig erlebt wird“ (op. cit.: 37).

Die weitere Argumentation in *Krankheit zum Tode* ist aus anthropologischer Perspektive relevant, weil im späteren Existentialismus ebenfalls versucht wird, zwischen einer ontologischen und einer psychologischen Ebene zu unterscheiden, was doch schwer haltbar ist. Kierkegaard will „Verzweiflung“ als Bestimmung des Geistes nicht verwechselt wissen mit „Verzweiflung“ als Affekt, denn dieser sei transiente Verstimmtheit (im psychologischen Sinne); hinzukomme, dass, während „leibliche Gesundheit“ eine unmittelbare Bestimmung sei, die „Gesundheit des Geistes“ dies nicht sein könne. Diese düstere Perspektive der Verzweiflung wird dadurch aggraviert, dass „Glück“ nicht echt sein könne, sondern Ausdruck der tiefsten Verzweiflung sei, die durch ein vermeintliches Glück kaschiert werde, ganz im Sinne einer wenig später von Freud postulierten „Sublimierung“, aber auch „Verleugnung“ oder „Deckabwehr“, allesamt Abwehrmechanismen gegenüber dem Unerträglichen. Kierkegaard behauptet in dialektischer Weise und nicht zuletzt mit einem erdrückenden Gefühl der Ausweglosigkeit: „Verzweiflung ist nämlich, gerade weil sie ganz dialektisch ist, die Krankheit von der gilt, dass es das größte Unglück ist, sie niemals gehabt zu haben – ein wahres Gottesglück, sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man nicht von ihr geheilt werden will“ (Kierkegaard 2017⁷: 47). Kierkegaard setzt der Verzweiflung als „Sünde“ eine Typologie auf der Basis der Dialektik des Selbst zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit sowie zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit voraus (vgl. op. cit.: 50-108). Diese Dialektik kommt in der Definition von „Sünde“ als Potenzierung der Verzweiflung zum Tragen: „Wenn der Mensch vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott

verzweifelt nicht er selbst sein will (Schwachheit) oder verzweifelt er sein will (Trotz)“ (op. cit.: 109). Die sokratische „Unwissenheit des Sünders“ (denn wer wisse, verfehle moralisch nicht) überschreitend geht Kierkegaard davon aus, dass es eine weitere Bewusstseinsstufe gibt, nämlich diejenige der verstandenen Offenbarung Gottes, sodass nun eine Präzisierung nötig wird: „Sünde heißt, nachdem durch die Offenbarung Gottes erklärt wurde, was Sünde ist, vor Gott verzweifelt nicht selbst sein zu wollen oder verzweifelt selbst sein zu wollen“ (op. cit.: 133). Die Befreiung aus der Sünde – und darauf möchte Kierkegaard hinaus – liegt in der Vergebung Gottes; diese Befreiung bedeutet ein Sterben (Beenden) des Todes, eine Befreiung von der Verzweiflung als Krankheit zum geistigen Tode; nicht an Sünde und nicht an Vergebung der Sünde zu glauben, sei selbst eine Sünde (vgl. op. cit.: 148-168). Mit „Sünde“ meint Kierkegaard einen Zustand der Überheblichkeit, des illegitimen Anspruches und der Vermeidung eigener Identitätsbildung. Da Kierkegaard die Schuld als zutiefst im Menschen verwurzelt ansah, ging er davon aus, dass der Mensch sich nicht allein davon befreien könne, weshalb er die Aufgabe der Tilgung von Sünden externalisiere, nämlich in die Hände Gottes gebe. Vergebung finde aber nicht willkürlich statt, sondern sei von der Freiheit zur Annahme, Demut und Reflexion seines Selbst im Zustand des Missverhältnisses abhängig.

Kierkegaard veröffentlicht *Der Begriff Angst* im Jahr 1844, fünf Jahre vor dem Erscheinen von *Krankheit zum Tode*; dennoch besteht zwischen beiden Werken eine logische Kontinuität, denn Unschuld und Schuld werden mit Stufen der Einsicht (Selbstbewusstsein) in Verbindung gebracht. Wenn der Geist in seiner selbstbewussten Selbstdistanzierung nach Möglichkeiten seiner selbst greift, hinterlässt er Kierkegaard zufolge eine Gestimmtheit des „Nichts“, die eben „Angst“ sei, „die ängstigende Möglichkeit, sein zu können“ (Kierkegaard 2017⁷: 491). Der Gegenstand, das Objekt, worauf die Angst abziele, sei das *Nichts*, eine Unwissenheit im Nichts, denn in der Angst entwerfe sich „die ganze Wirklichkeit des Wissens als das ungeheure Nichts der Unwissenheit“ (Kierkegaard 2007⁹: 490). In dieser Argumentation ist keine Rede vom Tod, wie es im Gegensatz dazu später in *Krankheit zum Tode* der Fall sein wird, sondern vom ängstigenden „Nichts“, einer Metapher für den geistigen Tod. Der Übergang von der Unwissenheit zur Einsicht ist zugleich der Übergang von der Unschuld zur Schuld und somit Grundlage für die Unterscheidung zwischen „Gut“ und „Böse“, das heißt der Möglichkeit des Zustandekommens von Schuld und Sünde. Kierkegaard setzt „Angst“ in Verbindung mit „Erbsünde“, sowohl als Voraussetzung wie auch als Folge. Anhand dieser Dialektik führt er die Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen, die Spannung zwischen der Schuld, der Gattung Mensch anzugehören, und der Schuld aufgrund einer persönlichen Verfehlung ein: „Angst bedeutet nun also zweierlei: Die Angst, in der das Individuum die Sünde durch den qualitativen Sprung setzt, und die Angst, die mit der Sünde hineingekommen ist und ständig hineinkommt und insofern also auch quantitativ in die Welt kommt, jedes Mal wenn ein Individuum die Sünde setzt“ (Kierkegaard 2017⁷: 503). In diesem Sinne bestehe eine dunkle Hintergrundangst, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte nur quantitativ verändere („objektive Angst“), während die persönliche Schuld einen „qualitativen Sprung“ bedeute („subjektive Angst“). Je reflektierter

der Mensch werde (mehr „Geist“, „Bewusstsein“ oder „Selbst“ hervorbringe), desto mehr werde das „Nichts der Angst“ ein „Etwas“. Dieses „Nichts“ der Angst als „Komplex von Ahnungen“ bedinge ein Schwindelgefühl der Freiheit: „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit. Weiter will die Psychologie nicht kommen und wird es nicht“ (Kierkegaard 2017⁷: 512). Kierkegaard unterscheidet die „Angst“ als Grundbestimmung des Menschen von der auf Bestimmtes bezogenen „Furcht“ (Kierkegaard 2017⁷: 488), eine Unterscheidung, welche die spätere Existenzphilosophie prägen wird und in der Psychiatrie präsent ist als Unterscheidung zwischen „ungerichteter, flottierender Angst“ und „konkreten Befürchtungen“, die beide aber dieselbe Endstrecke aufweisen: ein schwer in Worte zu fassendes Gefühl der gedanklichen und affektiven Einengung und ein somatisches Korrelat mit spezifischen psychomotorischen und vegetativen Anzeichen (Kierkegaard spricht – wie oben zitiert – von „Schwindel“, teils physiologisch, teils als Metapher gemeint). Insofern ist die Unterscheidung zwischen „Angst“ und „Furcht“ problematisch, da diese Unterscheidung den Begriff „Angst“ der Metaphysik und den Begriff „Furcht“ der Psychologie zuschreibt, wobei, wenn von Gefühlen die Rede ist, stets die Psychologie der Ausgangspunkt sein muss. Strebt man an, „Angst“ im Kierkegaardschen Diskurs metaphysisch zu präzisieren, dann wären Begriffe wie „Ortlosigkeit“, „Selbstentfremdung“ oder „existentielle Desorientiertheit“ womöglich geeigneter, um die latente Bestimmung des Menschen als „in Sünde lebend“ zu bezeichnen.

Analog zur Verzweiflung, die durch Gottes Vergebung aufgehoben werde, erfahre die Angst Erlösung durch den Glauben. *Angst* wird von Kierkegaard zwar als belastend, aber nicht als negativ aufgefasst, denn Angst erziehe das Individuum zum Verhältnis zur Schuld und jenes „wird daher erst in der Versöhnung Ruhe finden“ (Kierkegaard 2017⁷: 640). Angst habe eine bildende Kraft für das Individuum: „Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet“ (op. cit.: 632). Als „Glaube“ versteht Kierkegaard „die innere Gewissheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt“ (op. cit.: 633). An dieser Stelle wird von Kierkegaard der Begriff der „Innerlichkeit“ gesetzt, nicht im Sinne des augustinischen Zwiegesprächs mit sich selbst, die Verbindung mit dem Göttlichen in uns meinent, sondern als „die Bestimmung des Ewigen im Menschen“ (op. cit.: 626). Vermutlich konvergieren beide Lesarten in einer philosophisch-anthropologischen Perspektive.

„Innerlichkeit“ wird in der Terminologie Kierkegaards gleichgesetzt mit „Gewissheit“, „wahrer Persönlichkeit“ und „Ernst“. Die Ausführungen zum „Ernst“ sind von besonderer Originalität und bilden die Grundlage für die spätere Rede *An einem Grabe* von 1845. Der Ernst sei insofern Innerlichkeit, als er nicht angeboren sei. Er werde durch die Persönlichkeit geformt und realisiere sich in der „Wiederholung“ (der Gewohnheit entgegengesetzt) als Wiederkehr der „erworbenen Ursprünglichkeit des Gemüts“ (Kierkegaard 2017⁷: 623). Während das Gemüt eine Bestimmung der Unmittelbarkeit sei, stelle der Ernst „die erworbene Ursprünglichkeit des Gemüts“ dar, „dessen bewahrte Ursprünglichkeit in der

Verantwortlichkeit der Freiheit, dessen aufrechterhaltende Ursprünglichkeit im Genuss der Seligkeit ist“ (Kierkegaard 2017⁷: 623). Das „Ewige“ als unterschieden vom gewohnheitsmäßig Gleichen drücke sich im „Ernst“ aus, dennoch „will man die Ewigkeit im Ernst nicht denken, sondern hat Angst vor ihr, und die Angst verfällt auf hundert Ausflüchte“ (Kierkegaard 2017⁷: 630).

Der Tod als das biologisch angelegte Ende eines Menschen, und nicht als Metapher für den geistigen Tod, wird von Kierkegaard in der dritten der *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten (An einem Grab)* ausgehend vom Begriff des Ernstes ausgearbeitet. Der „Ernst“, mit dem der Mensch der Möglichkeit des Todes begegne, entspringe aus dessen Bewusstsein für den Tod und lasse dabei zugleich diese Möglichkeit für ihn erträglich werden. Die Phänomenologie des Todes wird von Kierkegaard dahingehend als subsidiär betrachtet, dass es *im Grab* (also beim Verstorbenen) kein „Gedenken“ gebe, dieses sei Aufgabe derjenigen, „die ihm lieb gewesen im Leben: sie werden seiner gedenken“ (Kierkegaard 2004: 174), denn „der Tod habe keine Vorstellungen und kümmerge sich nicht um Vorstellungen“ (Kierkegaard 2004: 181). Am Grab wird dem Verstorbenen gedacht, die Trauernden werden dabei an die eigene Endlichkeit erinnert und auf die Gewissheit des eigenen Todes zurückgeworfen. Somit wird Kierkegaard zufolge aus dem „Gedenken“ der Lebenden ein „Bedenken“: der Tod lehre uns den *Ernst des Sterbenmüssens*. Der Ernst als „Sache des inwendigen Menschen“ lasse den Gedanken an den Tod persönlich werden und vor allem „veredeln“; dadurch sei nicht der Tod das Ernste, sondern der Gedanke an den Tod (Kierkegaard 2004: 177). Ganz im Sinne der Unterscheidung zwischen *Angst* als Grundstimmung und *Furcht* als Emotion unterscheidet Kierkegaard zwischen *Ernst* und *Stimmung*; während „Stimmung“ sich auf Emotionen des Verlustes wie Trauer und Klagen, aber auch auf Trost im Aufschub beziehe, meine „Ernst“, den Tod wach zu denken, dass es zwar vorüber sei mit dem Leben und alles verloren, „um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen“ (Kierkegaard 2004: 178). Die Aneignung des Todes im Leben geschieht Kierkegaard zufolge durch *Einübung des ernstesten Gedankens an den Tod*. Alle perimortalen – und vor allem transmortalen – besänftigenden Vorstellungen über den Tod würden das Bewusstsein unberührt lassen, aber das ist nach Kierkegaard „Stimmung“, nicht „Ernst“, denn „es ist die Flucht der Schwermut aus dem Leben fort, auf die Art nach dem Tode sich zu sehnen“ (Kierkegaard 2004: 183). Derart entstehen beruhigende kollektive Metaphern wie „Schlaf“, „Nacht“ oder „ewiger Friede“. Der „Ernst“ sage uns aber, dass es wirklich vorüber sein wird, unabhängig von jenseitigen Ausschmückungen; er sage uns aber auch, dass es bei diesem Vorüber noch ein *ausgedehntes Jetzt*, ein „heute noch“ gibt, das dem Leben gehört, und das dazu verhilft, eine letzte Stunde, als dem Leben zugehörig, „unendlich bedeutungsvoll zu machen“ (Kierkegaard 2004: 187), denn „wer hätte nicht gehört, wie ein Tag, unterweilen eine Stunde unendlichen Wert bekam, weil der Tod die Zeit teuer werden ließ!“ (Kierkegaard 2004: 186).

Spekulationen über den Tod und über die Jenseitigkeit seien fehl am Platz, er sei keinesfalls als „Rätsel“ aufzufassen, und zwar aufgrund der Unbestimmbarkeit des Todes, der zwar alle gleich mache, aber „wofern diese Gleichheit in einem Nichts, einem Vernichtetsein besteht,

so ist ja die Gleichheit selber nicht bestimmbar“ (Kierkegaard 2004: 188), nur in der „demütigen Gleichheit vor Gott“, welche die Schrecklichkeit und Trostlosigkeit in Seligkeit verwandeln lasse, „falls der Mensch es selber will“. Beim Tod sei nichts bestimmbar, „das Einzige, bei dem nichts gewiss ist“. Diese Ungewissheit sei schwer zu ertragen, und würden wir uns der „Stimmungen“ bedienen, die letztlich „weitschweifig“ und wie eine schwächende „Betäubung“ für das Bewusstsein seien, geschehe dies nach Kierkegaard – psychologisch ausgelegt –, um den Eindruck des Unerklärlichen überhaupt aushalten zu können, eine Haltung des Ernstes notwendig. Uns sei aber dieserart in der Begegnung mit dem Tod nicht geholfen, da der Tod unerklärlich sei und obendrein nichts erkläre. Nur der Ernst, der dem Tod als Unerklärlichem, Vernichtendem, jederzeit und unverhofft Auftretendem begegne, ermögliche Geistesgegenwart und werde zum Lebensmeister der Gewissheit, des Gleichmuts und der Annahmefähigkeit: „Der Ernste betrachtet sich selbst, er weiß mithin, wie er beschaffen ist, welcher hier des Todes Beute würde, falls er heute käme; er betrachtet sein eigenes Tun und weiß mithin, welches Tun es wäre, das hier abgebrochen würde, falls der Tod heute käme [...] Jedoch der Ernste erwidert schlechthin nichts, und endlich spricht er, jedoch ohne Spott, mit der Ruhe des Ernstes: „ja, es ist möglich“! [...] So wird es denn der Ernst, jeden Tag zu leben, als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben“ (Kierkegaard 2004: 197-199). Der Tod selbst sei die „Prüfung des Ernstes“ und die Vergegenwärtigung der jederzeitigen Möglichkeit der Realisierung, eine „rückwirkende Kraft“, ein Anstoß dazu, das eigene Leben zu sortieren, so kurz der Abstand zum Ableben sei; heute würden wir sagen, dass die reflexive Gewissheit des eigenen Todes, etwa in der Trauer um Nahestehende, die vor uns gehen, dazu verhilft, ehrlicher mit den eigenen wahren Bedürfnissen umzugehen und rechtzeitig zu priorisieren, zu realisieren, was machbar und persönlich wertvoll ist, unabhängig von der noch verbleibenden Zeit. Die imaginativ rückwirkende Auswirkung der Gewissheit des Todes auf das eigene Leben ist ein zentrales Thema der Existenzphilosophie, da der Tod als Unerklärliches stehen gelassen wird, aber die Lebensführung beeinflusst, das Leben ernster genommen und dadurch wertvoller gemacht werden kann. Heidegger nuanciert diese Ausgerichtetheit, indem er das Dasein als „Sein zum Tode“ und Existieren als „Vorlaufen in den Tod“ bezeichnet, der Blick des Daseins stets und düster auf den Tod als Horizont des Lebens ausgerichtet. Etwas pointiert kann behauptet werden, dass bei Kierkegaard das Leben im Horizont des Todes steht. Ein Zitat aus seiner Rede *An einem Grab* soll seinen Grundgedanken abschließend verdeutlichen: „Darum soll die Rede sich jeglicher Erklärung enthalten; so wie der Tod das Allerletzte ist, so soll dies das Letzte sein, das über ihn gesagt wird: er ist unerklärlich. Die Unerklärlichkeit ist die Grenze, und die Bedeutung der Aussage ist allein, dem Gedanken des Todes rückwirkende Kraft zu verleihen, ihn zu einem Ansporn im Leben zu machen. Die Unerklärlichkeit ist daher keine Aufforderung, Rätsel zu raten, keine Einladung dazu, geistreich zu sein, sondern des Todes ernste Mahnung an den Lebenden: »ich habe keine Erklärung nötig, du bedenke, dass mit dieser Entscheidung es vorüber ist, und dass sie jeglichen Augenblick zur Stelle sein kann; siehe, dies ist für dich wohl des Bedenkens wert«“ (Kierkegaard 2004: 203-204).

Die Tiefenstruktur der Existentialisierung des Todes bei Kierkegaard ist in Abbildung 5 schematisch dargestellt:

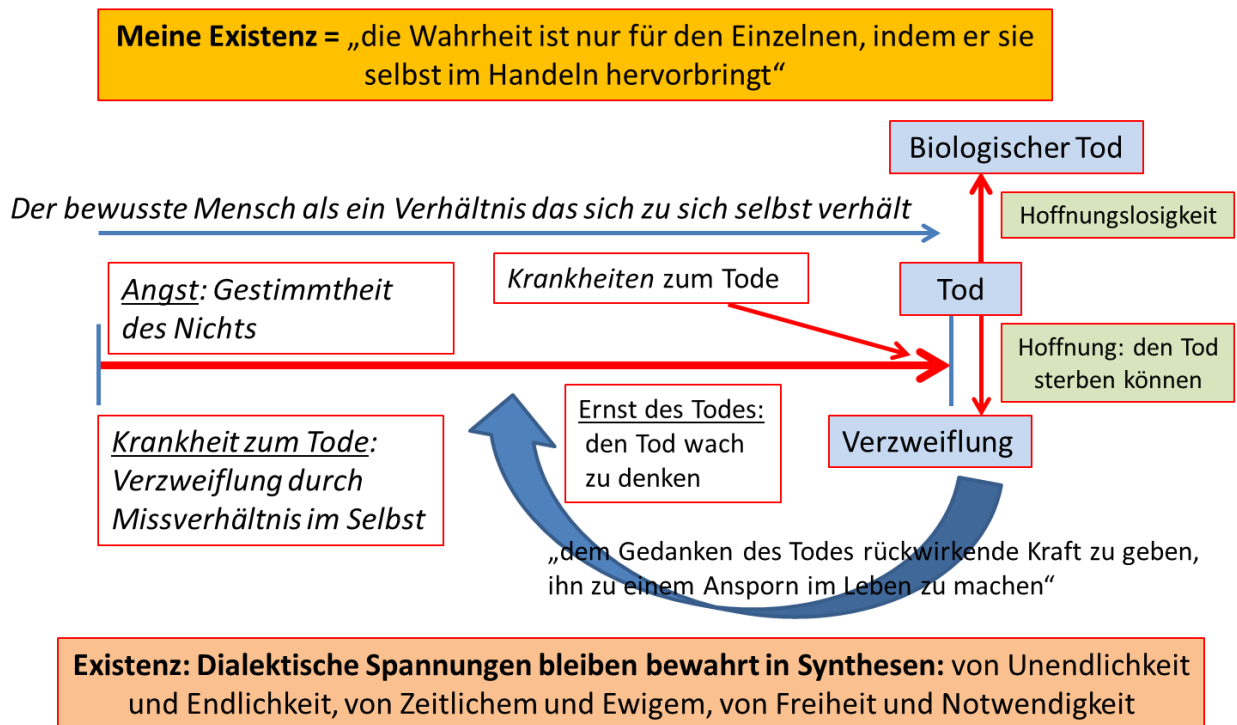


Abbildung 5: Graphische Darstellung der Bedeutung des Todes bei Kierkegaard: Kierkegaard differenziert zwischen Krankheiten zum Tode, die zum biologischen Tod führen, und Krankheit zum Tode als Ausdruck einer existentiellen Verzweiflung, weil das Selbst in einem Missverhältnis verbleibe, ohne zu einer Synthese zu kommen, wie die Existenz es verlange. Zugrunde liegt die Idee des Verhältnisses und dass der Mensch ein Verhältnis sei, das sich zu sich selbst verhalte, wobei durch die Rekursivität des Bewusstseins die Existenzbedingungen verdeutlicht werden. Gegenüber dem biologischen Tod als Ende der Existenz führt Kierkegaard den Begriff des *Ernstes* ein. Dieser Begriff bedeutet bei Kierkegaard, dass der Tod in das Leben dergestalt integriert werden sollte, dass die Bedeutung des Todes für die Existenz klar und ehrlich vergegenwärtigt werde als „Ansporn für das Leben“; dies geschehe, wenn man dem Tod so begegne, als könnte heute der letzte Tag sein; wird der Tag überlebt, dann werde *das Bedenken des Todes als bereichernd für das eigene „ab jetzt“ (jedes Mal aufs Neue) aufgefasst*.

2.2 Martin Heidegger: Das Sein-zum-Tode als fundamentalontologisch existenzbestimmend

Martin Heidegger (1889-1976) wuchs in Südbaden als Ältester von drei Geschwistern in einem frommen Elternhaus auf und blieb zeitlebens seiner Heimat und dem ländlichen Leben sehr verbunden. Da die Familie in engen finanziellen Verhältnissen lebte, konnte er nur dank der Unterstützung durch kirchliche Würdenträger weiterführende Schulen und die Universität besuchen. In seinem Studium belegte er anfangs parallel die Fächer Philosophie und Theologie, gab jedoch wohl aus Gründen der dadurch entstandenen Überbelastung das Theologiestudium wieder auf. Der Technik bzw. dem technischen Fortschritt stand Heidegger in Gegenüberstellung zur Kunst zeitlebens kritisch gegenüber. Sprache und Philosophie brachte er schon früh in enge Verbindung: philologisch wie semantisch, rhetorisch und ontologisch. Philosophisch war er von der klassischen griechischen Philosophie, von Kant, Hölderlin, Kierkegaard, Dilthey und vor allem von Husserl beeinflusst. In seinem Werk hat er Ontologie, Metaphysik, Dichtung, Hermeneutik und Phänomenologie integriert. Zu seiner Biographie ist weiter hervorzuheben, dass Martin Heidegger im Jahr 1917 Elfriede Petri heiratete und dass beide eine offene Ehe führten: so entstand das zweite Kind aus einer Beziehung seiner Frau mit einer Jugendliebe und Heidegger selbst pflegte Liebschaften zu Studentinnen, von denen Hanna Arendt die bekannteste ist.

Heidegger wollte stets die Biographie und das Leben von Denkern getrennt von deren Werk wissen, so wurden auch über ihn erst nach seinem Tod viele biographische Begebenheiten anhand des Briefwechsels aus seinem Nachlass bekannt. Sein akademisches Schaffen war zeitlebens mit der Universität Freiburg verbunden, an der er die Nachfolge von Husserl antrat und wenige Jahre später Rektor wurde. Die Förderung seiner Lehrtätigkeit steht im Schatten der NSDAP, deren Mitglied er von 1933 bis 1945 war und deren Ideologie er auch in einigen Hinsichten teilte, weshalb ihm nach dem Zweiten Weltkrieg nach einer Begutachtung (auch durch Jaspers) die Lehrbefugnis entzogen wurde. Heidegger versuchte in seiner phänomenologischen Phase die Ontologie neu zu definieren, indem er kritisch auf die ontologische Differenz zwischen „Sein“ und „Seiendem“ einging und darüber hinaus die Ontologie aus der Grundstruktur des Menschen als „In-der-Welt-sein“ hervorgehen sah.

Heidegger zufolge ist die Ontologie – aus der Struktur des Daseins heraus verstanden – die „Fundamentalontologie“. Die Fundamentalontologie zu Ende gedacht bindet den Begriff der Wahrheit an die Struktur des Daseins und engt die ontologische Perspektive ein, wenn sie sich in erster Linie auf „Sorge“ und „Zeitlichkeit“ als Grundstrukturen des Daseins bezieht. Heidegger erkennt diese Limitation und leitet mit seiner Schrift *Brief über den »Humanismus«* von 1946 eine Kehrtwende ein. Erneut denkt er über die Aufgabe der Metaphysik nach, indem sie keinen Korpus darstelle, sondern eine Geschichte von Versuchen, das Sein zu bestimmen (Seinsgeschichte) und das *Sein* zur *Sprache* zu bringen, denn Sprache sei „das Haus des Seins“. Schließlich widmet sich Heidegger der *Kunst* in Opposition zur *Technik*, weil die Kunst eher als die Technik *Ausdruck der Wahrheit* sei und sich das Sein bevorzugt über das Ästhetische offenbaren könne.

In *Sein und Zeit* (2006³³, erstveröffentlicht im Jahr 1927) misst Heidegger dem Tod eine neue Bedeutung in der Fundamentalontologie zu. Heidegger geht davon aus, dass das „Dasein“ (also das Sein des Menschen als Seiendes) in seiner Grundstruktur als „In-der-Welt-sein“ wesentlich ein „Sein-zum-Tode“ sei und daher das menschliche Leben im Sinne Kierkegaards als *Vorlaufen in den Tod* aufzufassen sei. Dem Tod solle aus der Grundstruktur der Sorge heraus, bewusst und in sich ihm stellender Weise begegnet werden. Heidegger unterscheidet zunächst zwischen „Dasein“ und „Existenz“: *Dasein* ist die Seinsweise des Menschen als ein Sein, das »da« ist, also in die Welt geworfen oder, genauer gesagt, so intrinsisch mit der Welt verwoben, dass jede Aussage über die Welt anhand der Fundamentalstruktur als radikal In-der-Welt-Sein verstanden werden muss, denn nichts ist *an sich*, sondern *für das Dasein*. Existenz ist Heidegger zufolge der Lebensvollzug des Daseins als „In-sein“ in der Welt. An dieser Stelle soll die Unterscheidung Heideggers zwischen „ontisch“ – als den Lebensvollzug in der Welt meinent – und „ontologisch“ – als der Fundamentalstruktur des Daseins zugehörig – berücksichtigt werden, denn „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*“ und „die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*“ (op. cit: 12; Hervorhebung i. O.).

Die Verbindung zwischen „Dasein“ und „Existenz“ bzw. zwischen der „ontischen“ und der „ontologischen“ Ebene wird bei Heidegger zu einer Frage der Daseinsanalytik, die entsprechend zwischen „existenziell“ und „existenzial“ (in der Schreibweise von Heidegger mit „z“) unterscheidet: „Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *Existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinandersetzung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet [...] Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle anderen erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden [...] Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell*, d. h. *ontisch* verwurzelt [...] Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins“ (op. cit: 12-14). *Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz* (op. cit: 42) und zugleich ist Existenz der ontische Vollzug des Daseins, das einmalig-persönlich ist, also *jemeinig*.

Fundamentalontologisch wird die jemeinige Existenz entweder im Seinsmodus der Eigentlichkeit (Selbstsein) oder der Uneigentlichkeit (das gewohnheitsmäßige und unpersönliche „Man“) vollzogen. Die Grundverfassung des Daseins ist *In-der-Welt-sein*: hier kommt die von Heidegger postulierte Struktur des „In-seins“ zum Tragen.

Die Daseinsanalytik untersucht die Fundamentalstrukturen des Daseins als Seiendes, die von Heidegger „Existenzialien“ genannt werden (die „existenziale“ Konstitution des „Da“) und die er von „Kategorien“ unterscheidet, die nicht auf ein Dasein anwendbar sind. Heidegger

schlägt drei „Existenzialen“ vor: die Befindlichkeit (Gestimmtheiten, darunter die Angst), das Verstehen (mit der Potentialität zu entwerfen) und die Rede bzw. Sprache („Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*“, op. cit: 161).

Als nächstes soll der Begriff der *Sorge* als „Struktur Ganzes“ eingeführt werden; *Struktur Ganzes*, weil es die drei Momente des In-der-Welt-Seins integriert: Welt (Dinge-zur-Hand und Umwelt), Selbst (im Modus der Eigentlichkeit) und In-Sein (Befindlichkeit, Verstehen und Rede). „Sorge“ ist in der fundamentalontologischen Auffassung Heideggers die grundlegendste Bedingung der Möglichkeit des Daseins als Struktur Ganzes seines In-der-Welt-Seins; die Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches „Urelement“ zurückgeführt werden, sondern bedeutet ein Sich-vorweg-Sein, was besagt: „*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*“ (op. cit: 192), ein Begriff, der etwas verwirrend ist, da „Sorge“ im üblichen Sprachgebrauch einen Affekt, eine Haltung und eine handlungsorientierte Zuwendung meint, während er bei Heidegger zu einem abstrakten ontologischen Begriff mutiert. Dieser unterschiedliche Gebrauch des Begriffes „Sorge“ wird deutlich, wenn man sich die ontischen Bedeutungen (meist mit richtunggebenden Präfixen) vergegenwärtigt: „Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit. Weil das In-der-Welt-sein wesentlich *Sorge* ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen*, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden [...] *Sorge* meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von *Besorgen* und *Fürsorge* wäre eine Tautologie“ (op. cit: 192-193). Die „Sorge“ als *Sein des Daseins*, als seine fundamentalste Struktur („Struktur Ganzheit“), ist die Bedingung der Möglichkeit, um das *eigenste Seinkönnen* erreichen zu können.

Das „Seinkönnen“ – oder die Steigerung „Ganzseinkönnen“ – ist für Heidegger der ontologische Sinn des Daseins, denn die Grundverfassung des Daseins liege in seiner ständigen Unabgeschlossenheit, was „einen Ausstand an Seinkönnen“ bedeute (op. cit: 236). Diese fundamentale Idee, die *Sein und Zeit* durchkreuzt, ist schwer zu fassen, da sie kaum getrennt von den Existenzbedingungen verstanden werden kann: Das Dasein, als geworfenes Wesen, ist frei für *eigentliche existentielle Möglichkeiten*; das Seinkönnen ist ein Idealzustand, die volle Realisierung von Möglichkeiten, ein Nirwana, die Zustimmung zum eigenen Leben, ein hohes moralisches Stadium oder die abstrakte Erfüllung einer Daseinsbestimmung. Ein indirekter Hinweis auf die Bedeutung des Seinkönnens als Herausforderung des Existierens ist bei Heidegger der Begriff „Angst“ als Grundbefindlichkeit des Daseins: die Angst „ängstet“ sich vor dem In-der-Welt-Sein selbst, was bedeutet, das Dasein ängstigt sich davor, Gebrauch von der Freiheit zu machen, um *ganz zu werden*, um *eigentlich* zu existieren. Es geht Heidegger darum, die *ontologische Angst* von der *ontischen Furcht* zu trennen und bei der Angst ein Was, ein Wovor und ein Worum zu unterscheiden.

In § 40 von *Sein und Zeit* definiert Heidegger die Angst als ontologische Befindlichkeit, die es wert ist, in dem ihm eigenen idiosynkratischen Wortgebrauch wiedergegeben zu werden: „Die Angst ist nicht nur Angst vor ..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um* ... Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebenso wenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein*, und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann. Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für*... [...] Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich auf das Sichängsten selbst“ (op. cit: 187-188).

Im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* wird das Dasein als ontologische Struktur des Menschen, als sein *Sein* unter der Perspektive der Zeitlichkeit untersucht. Am Anfang vollzieht Heidegger im Zuge der Zeitperspektive eine konzeptuelle Umwandlung vom Dasein als *In-der-Welt-sein* in ein *Sein-zum-Tode*. Damit definiert er das menschliche Dasein von seinem Schicksal her und bestimmt es demnach von der Zukunft her: im Modus der Künftigung, des Sich-Entwerfens ist sich das Dasein proleptisch *vorweg* („Existenzialität“ als Sich-vorweg-Sein). Die Zeitlichkeit und die Ausgerichtetheit auf den Tod zeitigen das Dasein als geschichtlich, was im Argumentationsstil Heideggers bedeutet, dass das ontologische Seinkönnen des Daseins *Faktizität* durch seine gelebte Lebensgeschichte wird, die seine *ontische Jemeinigkeit* ausmacht: „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*. Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als Zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen“ (op. cit: 386). Diese Bestimmung des Menschen als „Sein-zum-Tode“ ist ein wesentlicher Beitrag Heideggers zur philosophischen Thanatologie.

Heidegger zufolge erreicht das Dasein seine Gänze erst im Tod und verliert dabei den ontischen Charakter des »Da«, also des In-der-Welt-Seins. Das Sterben ist eine Seinsmöglichkeit des Daseins, zugleich die radikalste, denn „[a]m Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert ist“ (op. cit: 240). Heidegger folgend ist der menschliche Tod kein Zustand, sondern gehört als ontologische Disposition wesentlich zum Dasein: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des

Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (op. cit: 245). Dieses *Sein zum Tode* bedeutet eine „Geworfenheit in den Tod“ als eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit, die in ein Ganzsein mündet, in einen „existenziellen“ Abschluss des „existenzialen“ In-der-Welt-Seins: „Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine »Gänze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar“ (op. cit: 236). Vergeblich sucht man in *Sein und Zeit* eine ontische, also existentielle Bestimmung der existentialen Sorge, bestenfalls eine „besorgende Fürsorge“, obwohl sie für das empirische Leben von zentraler Bedeutung ist.

Heidegger trifft eine Unterscheidung zwischen einer wahren bzw. „eigentlichen“ und einer alltäglich-flüchtenden Einstellung gegenüber der Wesensbestimmung als Sein-zum-Tode. Diese „alltäglich-flüchtende Einstellung“ nennt er „Seinsart des Verfallens“, die in der alltäglichen Lebenswelt durch die Verwendung des unbestimmten „Man“ zum Ausdruck kommt. Heidegger setzt diesem „Man“ eine „gewisse Möglichkeit“ entgegen, womit gemeint ist, dass die Gewissheit sich unweigerlich realisieren wird trotz der Unkenntnis des Zeitpunktes: „Man *weiß* um den gewissen Tod und »ist« doch seiner nicht eigentlich gewiß. Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewißein doch aus. Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß [...] Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen [...] Der *Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende“ (op. cit: 258-259). Heidegger setzt ferner einem „schwächenden“ Grübeln über den Tod als Ausdruck des Verfügenwollens über ihn durch die Relativierung seiner Möglichkeit ein höherwertiges Aushalten dieser Möglichkeit gegenüber. Er drückt damit die Einstellung aus, dass gegenüber dem Tod jegliche Psychologie des Leidens nicht angebracht sei, sondern ein heldenhaftes und erhabenes Ausharren, denn die Psychologie des Sterbens gebe Aufschluss über den Sterbenden, aber nicht über das Sterben selbst (vgl. op. cit: 247).

Ist das Dasein in einer strukturalen Bestimmung *Sein-zum-Tode*, dann kann in dynamischer Hinsicht gesagt werden, dass das Dasein ein *Vorlaufen in den Tod* ist, da die Zeitlichkeit des Daseins im Vordergrund steht. Auch hier kommt es Heidegger zufolge darauf an, *eigentlich* zu existieren, und zwar durch das bewusste Annehmen der Endlichkeit und ihre Integration in die Existenz als unüberholbarer Horizont, um dem Seinkönnen des Daseins zur Entfaltung zu verhelfen: „Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“ (vgl. op. cit: 262-263). Die Existenz ist ein nicht zu Ende kommendes Seinkönnen; dieses bleibt stets für das Dasein als Möglichkeit des Ganzseinkönnens, aber dieses *Ganzsein* kann nur zur Geltung kommen, wenn das Dasein im Moment des Todes sein „Da“ verliert und nicht mehr *sein kann*, sondern *ist*, das heißt, wenn die Existenz zum Sein mutiert. Im Vorlaufen in den Tod kann sich das

Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern (op. cit: 265). Es handelt sich bei Heidegger um eine etwas befremdliche Stilisierung der Abgeschlossenheit des individuellen Lebens als Vollkommenheit: Während des Lebensvollzugs als Perspektive, im Tod als Vollendung auf Kosten der Existenz selbst. Diese Auffassung berücksichtigt nicht die Bedürfnisse von realen Menschen in ihrer empirischen Existenz und erhebt zudem den ontologischen Status über den ontischen.

Auch im Vorlaufen in den Tod drückt sich die Angst als ontologische und nicht als ontische Befindlichkeit aus: „In ihr [der Angst] befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit“ (op. cit: 266). Heidegger fasst die Charakteristik des „existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode“ als *Vorlaufen in den Tod* auf: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewiss und sich ängstenden Freiheit zum Tode“ (op. cit: 266; Hervorheb. i. O.). Das ist ein Programm der Vorbereitung auf den Tod, das in seiner Nüchternheit die meisten Menschen überfordern und sie sich einsam fühlen lassen dürfte. Eine ontische, das heißt existentielle Übersetzung für das Mitsein im Sterbeprozess und in der Daseinsverabschiedung ist jenseits der ontologischen Bestimmung eine unaufschiebbare Aufgabe in medizinischen und allen weiteren Berufen, die mit der Begleitung von Sterbenden betraut sind, und sollte nicht primär ontologisch geprägt, sondern von der Anthropologie getragen sein.

Heidegger betont stets die fundamentalontologische Ausrichtung seiner Philosophie und will sie gänzlich abgegrenzt wissen von einer anthropologischen Interpretation. In seiner Fundamentalontologie scheint der Tod die Funktion zu haben, die jemeinige Existenz zu individualisieren und die ontologische Erfüllung des Seinkönnens des Daseins zu ermöglichen, aber auch, die Angst vor dem Nicht-Sein im Tod als eine Art Übung zur Erlangung eines „eigentlichen Existierens“ anzusehen. Hinter dieser Idee steht eine sehr abstrakte Auffassung von der Person als Dasein, isoliert von ihren Kontingenzen und vor allem entfremdet von den anderen – mit denen sie grundsätzlich verwoben ist und ohne die sie nicht sein kann, was sie geworden ist – in einer Art befremdlichem Solipsismus. Eine medizinische Anthropologie kann sich schwer mit dieser Auffassung von einem Dasein als losgelöst von den in der jemeinigen Lebenswelt relevanten Mitmenschen abfinden, aber auch kaum mit einer Trennung zwischen einer niedrigeren ontischen Furcht und einer existentiell edleren Angst, die furchtlos zum Tod hin schaut, sowie mit einer Definition des Lebens als ausschließlich vom Tod her bestimmt. Jeder stirbt für sich und insofern existentiell *allein*, gewiss, aber ontisch in pathischer Anteilnahme und Begleitung, bestenfalls mit Nahestehenden in existentieller Verwobenheit und somit nicht zwangsläufig *einsam*. Nicht zu unterscheiden zwischen dem *Sterben* als Prozess der personalen Auseinandersetzung mit der unausweichlichen eigenen Endlichkeit und dem *Tod* als bedeutungsvollem antizipiertem Zustand der personalen Nichtung und existenzbezogener

Abwesenheit für Nahestehende spricht für eine *De-Humanisierung des Todes* zugunsten dessen *Ontologisierung als Erfüllung eines abstrakten Seinkönnens des Daseins im Tod*; diese Ontologisierung des Todes kommt in der Annahme zum Ausdruck, dass, wenn das Dasein sein „Da-“ verliert, es den Zustand eines Seins erreicht, nämlich ein „Ganzsein“, nachdem das Dasein während der gesamten Existenz in einem permanenten „Ganzseinkönnen“ weilte.

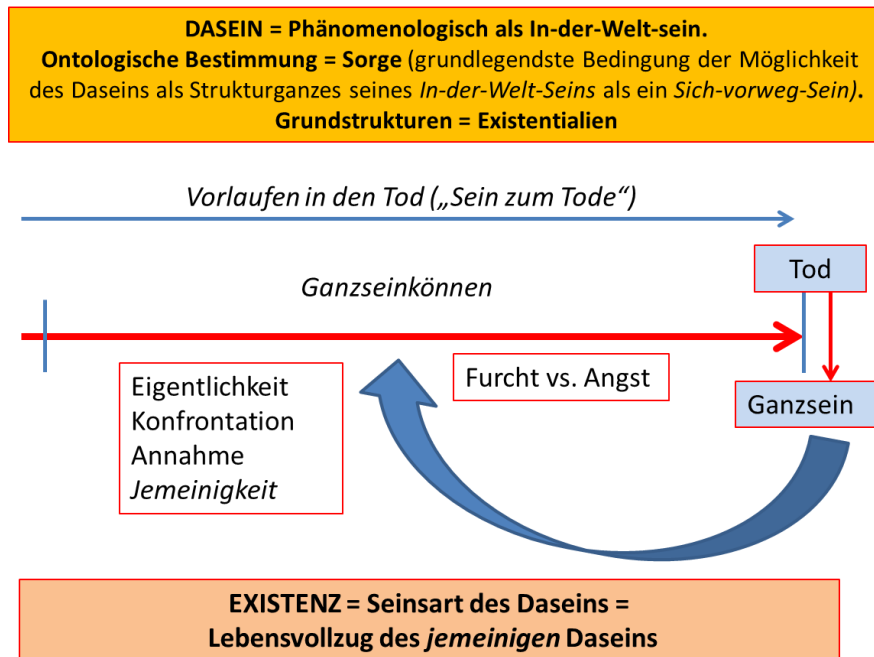


Abbildung 6: Graphische Darstellung der Bedeutung des Todes bei Heidegger: Im Versuch, die Ontologie neu zu begründen, entwirft Heidegger eine Fundamentalontologie, welche die allgemeine Ontologie von der Fundamentalontologie des Menschen als Dasein abhängig macht, da alles Existierende aus der Struktur des Menschen heraus einen Sinn ergibt und nicht an sich. Das Dasein wird phänomenologisch als In-der-Welt-Sein definiert, das heißt in seiner Geworfenheit radikal mit dem empirischen Leben verbunden, welches in einer eigentlichen, bewussten, ehrlichen und konsequenten Haltung im Dasein transzendiert werden soll. Die Existenz ist stets eine persönliche, *jemeinige Existenz* als Vollzug des Daseins. Die grundlegende ontologische Bestimmung des Daseins ist die *Sorge*, die nichts zu tun hat mit der gewöhnlichen moralischen Bedeutung dieses Begriffes, sondern das *Schon-vorweg-sein-in-der-Welt* als ontologische Bedingung der Möglichkeit des Daseins. In einem weiteren Schritt wird das Dasein als Sein-in-der-Welt spezifischer vom Ende der Existenz her bestimmt, nämlich als *Sein-zum-Tode*: das bedeutet, dass das Dasein unweigerlich mit einem individuellen *Vorlaufen in den Tod* als existenzbestimmend konfrontiert wird. Das ist eine steile These, die verlangt, dass die ganze Existenz im Hinblick auf den Tod, welcher rückwirkend seine Schatten auf das Leben wirft und es „überschattet“, ausgerichtet werden muss. Sich dessen bewusst zu sein und es anzunehmen, bedeutet nach Heidegger wahre *Angst* zu spüren und *eigentlich* zu existieren. Ein metaphysischer Trost wäre für Heidegger, dass im Tod das Dasein endlich ganz werde, dass das *Ganzseinkönnen* während der Existenz endlich zu einem *Ganzsein* mutiere. Wie Sartre später sagte: „Die Existenz geht der Essenz voraus“.

2.3 Jean-Paul Sartre: Existieren als Auf den Tod-für-mich gefasst sein

Jean-Paul Sartre (1905-1980) wuchs bei seiner Mutter und seinem Großvater Charles Schweitzer – ein Onkel von Albert Schweitzer – als Einzelkind unter Erwachsenen auf, nachdem er im Alter von eineinhalb Jahren seinen Vater verloren hatte und die Mutter mit ihm zu ihren Eltern nach Meudon, nahe Paris, zog. Er verbrachte viel Zeit in der Bibliothek seines Großvaters, der Gymnasiallehrer für das Fach Deutsch war. Diese Phase seines Lebens beschreibt er eindrücklich im autobiographischen Werk *Les mots* (1998a). Schon als Kind litt er unter einer Linsentrübung sowie Strabismus und in seinen letzten Lebensjahren an grenzwertiger Blindheit. Seine Schul- und Studienzeit war geprägt von intellektuellem Eifer und der Freundschaft zu Paul Nizan. Die Wiederheirat seiner Mutter im Jahr 1917 bedeutete für Sartre eine neuerliche Umstellung seines Lebens innerhalb kurzer Zeit. Um das Jahr 1930 lernte er seine Weggefährtin Simone de Beauvoir kennen, die er wohl zeitlebens mit der Höflichkeitsform „Sie“ anredete. Während der Zeit als Lehrer für Philosophie schrieb er die Streitschrift *Factum sur la contingence*, kurz darauf, 1933, trat er ein einjähriges Stipendium in Berlin an. Ab 1935 engagierte sich Sartre in antifaschistischen Bewegungen; in Kriegszeiten unterstützte er die Résistance und später sympathisierte er mit der Kommunistischen Partei, mit der er zeitlebens in Verbindung stand. Im Jahr 1938 wurde sein Roman *La nausée* veröffentlicht, in dem er literarisch existentielle Themen behandelt wie fehlende Selbstverständlichkeiten, Primat der Existenz vor der Essenz, Sinnlosigkeit, Gestaltung des eigenen Existierens in Einsamkeit. Philosophisch konkretisiert hat er diese Themen in dem 1945 veröffentlichten Werk *L'existentialisme est un humanisme*. Mitten im Zweiten Weltkrieg, 1943, erschienen das Theaterstück *Les mouches* und sein philosophisches Hauptwerk *L'être et le néant*. Sein zweites großes philosophisches Werk, *Critique de la raison dialectique*, in dem er versucht, den Existentialismus mit dem Marxismus zu verbinden, wurde 1960 veröffentlicht. Bekannt wurde Sartre mit Dramen wie *La putain respectueuse* (1946), *Les mains sales* (1948) und *Huis clos* (1944), bevor er eine meisterhafte Biographie über Flaubert (*L'idiot de la famille*) schrieb, durch die er neue biographische Ansätze etablierte, etwa die progressiv-regressive Methode zur verstehenden Annäherung an das Werden eines Menschen. In Frankreich war Sartre bis zu seinem Tod eine polemische intellektuelle Figur, eine Referenz für die Intellektualität seiner Zeit und wichtigster Vertreter des französischen Existentialismus. Im Jahr 1964 wurde er mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet, den er allerdings demonstrativ ablehnte.

Sartre unterscheidet zwei Seinsregionen: Das „An-sich“ und das „Für-sich“. Das „An-sich“ sind die Dinge der Welt, die in sich abgeschlossen, das heißt „opak“ sind; das „Für-sich“ ist das Bewusstsein, das deshalb für sich ist, da das Bewusstsein stets das Bewusstsein von etwas ist, das heißt stets auf etwas ausgerichtet und intentional. Diese ontologische Differenzierung wird im frühen philosophischen Werk *Die Transzendenz des Ego* und in dem Roman *Der Ekel* (*La nausée*) vorbereitet und vor allem in *Das Sein und das Nichts* ausgearbeitet. Sartre zufolge entstehe aus dieser ontologischen Differenzierung der Unterschied zwischen „Sein“ und „Existenz“: Das An-sich *ist*, und zwar das, was es in der Tat ist, während das Für-sich (das Bewusstsein) nicht ist, sondern in seiner Kontingenz und

Offenheit es noch *werden muss*, und zwar *existierend*. Zum zeitlosen Sein des An-sich sagt Sartre: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist“. Nun fügt Sartre eine dritte Komponente des Realen hinzu: das „Nicht-Sein“, nämlich alles, was das Sein (das An-sich-Sein) nicht ist. Durch das Für-sich kommt das Nichts in die Welt, wodurch die Negation konstitutiv für das Für-sich wird. Diese ontologisch relevante Selbstdistanzierung bzw. Doppelung des Für-sich unter Einbezug des „Nichts“ wird von Sartre folgendermaßen begründet: „Das *Sich* stellt somit eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst dar, eine Weise, *nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen, gerade indem es sie als Einheit setzt, kurz, in einem dauernd instabilen Gleichgewicht zu sein zwischen der Identität als absoluter Kohäsion ohne die geringste Verschiedenheit und der Einheit als Synthese einer Vielfalt. Das nennen wir die *Anwesenheit bei sich*. Das Seinsgesetz des Für-sich, als ontologische Grundlage des Bewußtseins ist, es selbst zu sein in der Form von Anwesenheit bei sich [...] Die Anwesenheit des Seins bei sich impliziert eine Ablösung des Seins von sich. Die Koinzidenz des Identischen ist die wahre Seinsfülle, eben weil in dieser Koinzidenz kein Platz für irgendeine Negativität gelassen ist“ (Sartre 1993: 169). In einem weiteren Schritt verbindet Sartre die „Anwesenheit bei sich“ mit dem „Nichts“ im Bewusstsein bzw. im *Für-sich*: „Dieses Negative, das Nichts an Sein und zugleich Nichtungsvermögen ist, ist das *Nichts* [...] Aber das Nichts, das innerhalb des Bewusstseins auftaucht, *ist nicht*. Es *wird geseint* [...] Das Für-sich muß also sein eigenes Nichts sein. Das Sein des Bewußtseins als Bewußtsein ist, *in Distanz von sich* als Anwesenheit bei sich zu existieren, und diese Null-Distanz, die das Sein in seinem Sein trägt, ist das Nichts [*néant*]. Damit also ein *Sich* existiert, muß die Einheit dieses Seins ihr eigenes Nichts umfassen als Nichtung des Identischen“ (Sartre 1993: 171).

Bedeutung hat dieses ontologische Werk vor allem durch die Frage nach dem Anderen als Fremdexistenz, der Interaktion mit dem Anderen als ein Für-sich. Sartre analysiert menschliche Phänomene wie Scham, Blick, konkrete Beziehungen zu anderen, Liebe und das Handeln. Im letzten Abschnitt von *Das Sein und das Nichts* behandelt er die Freiheit als Bedingung der Möglichkeit des Handelns, als Anlass, um eine *Philosophie der Situation* zu entwerfen und schließlich, um die Freiheit (zum Handeln) zu begründen. Der eigene Tod wird als „Situation“ analysiert und gezielt zur Analyse der Bedeutung der Endlichkeit für die Existenz herangezogen (Sartre 1993: 914-950).

Sartre setzt sich gegen Ende seines ontologischen Werkes *Das Sein und das Nichts* mit dem menschlichen Tod auseinander, zunächst in Opposition zu Heidegger, dessen Definition von Sein-zum-Tode er als eine falsch verstandene Ausgerichtetheit des menschlichen Lebens (Dasein) auf den die Existenz auflösenden Tod ansieht. Dabei bedient er sich einer in der französischen Sprache erhellenden Unterscheidung zwischen „*s’attendre à la mort*“ (auf den Tod gefasst zu sein) und „*attendre la mort*“ (auf den Tod warten) (Sartre 1993: 920). Sartre, obwohl – wie auch Heidegger – von einer existentialontologischen Intention ausgehend, verfolgt doch ein anthropologisches Verständnis vom Tod durch die Berücksichtigung ontischer Gegebenheiten, insbesondere, dass es sich um das Erleiden des persönlichen Todes handle: „Aber der so vereinnahmte Tod bleibt nicht einfach menschlich, er wird auch

der meine; indem er verinnert wird, wird er individuell; er ist nicht mehr das große Unerkennbare, das das Menschliche begrenzt, sondern er ist das Phänomen meines persönlichen Lebens, das aus diesem Leben ein einmaliges Leben macht, das heißt ein Leben, das nicht wieder anfängt und wo man nie etwas rückgängig macht. Dadurch werde ich für *meinen* Tod verantwortlich wie für mein Leben“ (Sartre 1993: 916). Dennoch wird der Tod bei Sartre zu einer rückwirkend identitätsstiftenden Begebenheit stilisiert: Vom Ende einer Lebensgeschichte her könne im engeren Sinne von Existenz als geschlossenes Gebilde gesprochen werden, da nichts mehr dazu komme, es sich also um eine Vollendung handle. Diese Idee von der Vollendung und vom Abschluss einer Existenz als Ganzes durch den Tod ist eine Konstante bei Heidegger, Sartre und Jaspers. Anstatt die persönliche Auseinandersetzung im Hier und Jetzt innerhalb des Innehaltens aufgrund einer Konfrontation mit dem Tod zu würdigen, preisen sie eine stilisierte Ontologisierung der Abgeschlossenheit einer Existenz an, die wie ein intellektualistischer Trost anmutet. Sartre unternimmt allerdings eine ontologische Unterscheidung zwischen „Sein-an-sich“ und „Sein-für-sich“: Das Sterben ist ein Für-mich, der Tod aber nicht, weil er jenseits meiner Subjektivität liegt und deshalb nicht angeeignet werden kann (Unmöglichkeit der denotativen Aussage „mein Tod“); dann wäre der Tod ein An-sich für die anderen („sein Tod“), ein Sachverhalt, der in ähnlicher Weise in der Erste- und Dritte-Person-Perspektive zum Ausdruck kommt. Sartre verwendet den Begriff der „Möglichkeit“ in einer weniger ambivalenten Weise – wie auch Heidegger – wenn er behauptet, dass der Tod als „Zufall“ alle Möglichkeiten von Lebensprojekten („Entwürfe“) nichtet, wobei sich der Tod selbst außerhalb aller persönlichen Möglichkeiten des Lebenden befindet. Jenseits der Absurdität des Todes – weil sinnlos dem unbegrenzten Vollzug des Lebens Einhalt gebietend – und bei fehlender externer Sinngebung ist es für Sartre gesetzt, dass man durch den Tod als Grenze „endlich ist, was man gewesen ist“; er übernimmt die in der Existenzphilosophie wiederholt formulierte ontologische Annahme, dass der Tod die Abgeschlossenheit des Lebens bedeute, wodurch es nun zu einem Ganzen komme (zur „Essenz“), die auch als endgültige und abgerundete Biographie aufgefasst werden könne, da die „Übernahme unserer Vergangenheit ein für allemal vollzogen ist“ (Sartre 1993: 925). Einmal gestorben, bin ich nicht mehr ein Für-mich und zugleich ein Für-andere, sondern nur noch ein Für-andere und kann nicht mehr auf „meinen Tod“ Bezug nehmen: „Mein Für-andere-sein ist ein reales Sein, eine Dimension, die zu meiner einzigen Dimension geworden ist“ (Sartre 1993: 933). Im Gegensatz zu Heidegger wagt Sartre Nahestehende in die persönliche Bedeutung des Todes aufzunehmen, etwa wenn er behauptet: „Das Merkmal eines toten Lebens ist, dass es ein Leben ist, zu dessen Wächter sich der andere macht“ (Sartre 1993: 930-931).

Ähnlich anderen Existentialisten und Existenzphilosophen arbeitet Sartre die Idee des bewussten Menschseins (das „Für-sich“) als ein offenes Werden in radikaler Freiheit aus. Während für Heidegger die ontologische Bestimmung des Menschen (Da-Sein) als auch seine Ausgerichtetheit auf den Tod eine grundsätzliche Immanenz implizieren (auch wenn bei ihm die Transzendierung der Angst existenzbestimmend ist), übernimmt Sartre die Idee des Werdens (das Heideggersche *Seinkönnen*, die Unfertigkeit, das unabgeschlossene Sein) über

den Tod hinaus und lässt die Frage der Seinsweise dieser *meontischen Projektion* offen: „Die Freiheit, die *meine* Freiheit ist, bleibt total und unendlich; nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe; er ist nur ein *anderweitiges* Schicksal *dieser Entwürfe*. Ich bin nicht »frei zum Sterben«, aber ich bin ein freier Sterblicher“ (Sartre 1993: 941). Diese Verabsolutierung der Freiheit über den physischen Tod hinaus zeitigt eine poetisch anmutende Metaphysik der Unsterblichkeit. In *Bewusstsein und Selbsterkenntnis* (1973) erweitert Sartre die Idee von der Einzelexistenz auf die Gattung Mensch: „Man kann sich eine Gesellschaft von Menschen denken, die ihr Leben leben, die sich durch Kinder fortpflanzt und in der die Reflexivität nie erscheint. Ich glaube nicht, daß reflexive Akte notwendig sind. Wir könnten uns eine Gesellschaft vorstellen, in der die Reflexion immer eine Welt von Lügen wäre. Diese Gesellschaft können wir umso eher verstehen, als sie die unsere ist. Es gibt auch einen dritten Gesellschaftstyp, der vielleicht utopisch ist, aber der ebenfalls verwirklicht werden kann, eine Gesellschaft, in der man die reine Reflexion vollziehen würde und die ein Reich kantischer Zwecke wäre. Was ich behaupte, ist, daß es keine Notwendigkeit des Übergangs von der einen zur anderen gibt. Es gibt keinen Appell. Es gibt nichts als die Freiheit. Anders gesagt, es hängt vom Menschen ab, ob er das Reich der Zwecke hervorbringt oder die unmittelbare Gesellschaft der Ameisen. Es hängt von ihm ab und von keinem anderen. Es gibt kein Gesetz, *a priori*, das ihn bestimmt. Und unser Schicksal ist, wie immer, in unseren Händen“ (Sartre 1973: 69-70).

Hervorzuheben ist die Bemühung Sartres, das Transzendierungsbedürfnis des Menschen zu beleuchten, jedoch außerhalb eines theologischen Verständnisses. Theologisch wäre an die Fusion des An-sich und des Für-sich in einem *An-und-für-sich-sein* als Gott zu denken, was dem Menschen verwehrt bleibt. Der Motor für die Existenz des Menschen ist in der Argumentation Sartres sein *Streben*: „Die menschliche Realität ist ja *das Sein*, das immer *über das Da-sein hinaus* ist und die Situation ist die organisierte Totalität des Da-seins, gedeutet und erlebt im Darüber-hinaus-sein und durch es“ (Sartre 1993: 946). Anthropologisch bedeutet dieses *Über-das-Dasein-Hinausgehen* einerseits einen Willen zur Veränderung, andererseits, dass die menschliche Existenz wesenhaft Projekt ist, denn: „Das Für-sich ist Verzeitlichung; das bedeutet, dass es nicht *ist*; es »macht sich«. Die *Situation* muß Aufschluß geben über die *substanzielle Permanenz*, die man so gern den Personen zuerkennt [...] und die die Person in vielen Fällen empirisch als die ihre erfährt [...] Denn eine Person ist nie einfach oder komplex: nur ihre Situation kann das eine oder das andere sein. Ich bin ja nichts als mein Selbstentwurf über eine Situation hinaus, und dieser Entwurf zeichnet mich von der konkreten Situation aus vor, so wie er andererseits die Situation von meiner Wahl aus beleuchtet“ (Sartre 1993: 949). Das Für-sich als Bewusstsein ist das transphänomenale Sein des Subjekts, das nichtend die Negation aufnimmt und dadurch über seine tödliche Bestimmung Bescheid weiß, jenseits jeder Reflexion. Die Negation des An-sich-Seins durch das Für-sich-Sein ist die Freiheit der menschlichen Individuen; das Nichts ist der Motor des Werdens, während das Für-sich im Wandel bleibt, und zwar als Werden, als Projekt in Verantwortung und in Freiheit, eigene Zwecke zu setzen und zu verfolgen. Der

antizipierte Tod führt die Tragik des aufgezwungenen Aufhörens eines personalen Werdens vor Augen, aber was bleibt, ist die Tatsache der grundsätzlichen, unkorumpierbaren Freiheit und die daraus entstandenen Projekte als Selbstdefinition einer individuellen Existenz.

EXISTENZ = Das Für-sich-Sein in Freiheit, Unfertigkeit, Verantwortung

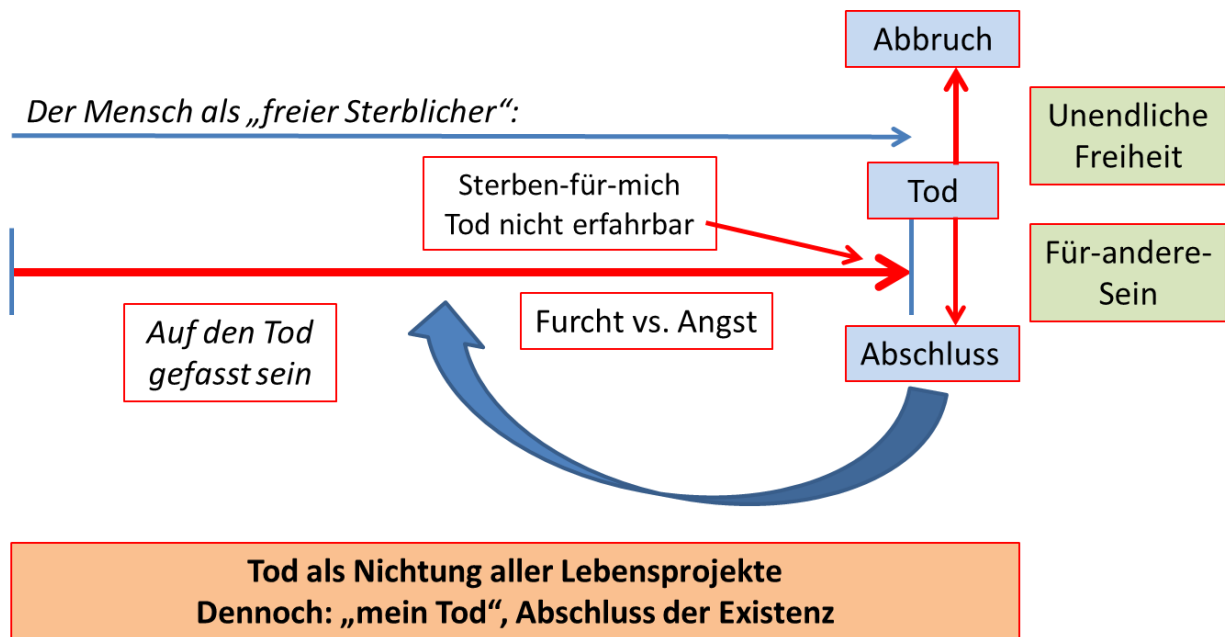


Abbildung 7: Graphische Darstellung der Bedeutung des Todes bei Sartre: Im Existentialismus nach Sartre ist die Idee der Existenzphilosophie vertreten, dass der Mensch gezwungen ist, sein Leben von Grund auf aufzubauen, ohne Vorbestimmung einer „Essenz“, weil er einfach in die kahle Welt „geworfen“ wird, der grundsätzlichen *Freiheit* unterworfen. Der Mensch ist für Sartre nicht ein „Sein-zum-Tode“, wie es Heidegger formulierte, sondern ein „freier Sterblicher“, der zeitlebens die Aufgabe auf sich nehmen muss, „auf den Tod gefasst zu sein“. Die Freiheit ist nach Sartre die Wesensbestimmung des Menschen, die so radikal sei, dass sie den Tod überdauere, denn die Freiheit sei ihrem Wesen nach unendlich. Der Tod selbst wird von ihm nicht ontologisch veredelt, sondern er wird als der unverständliche Bruch des Lebensflusses und aller vitalen Projekte angesehen, und sei daher letztlich als *Übel* aufzufassen. In seiner ontologischen Unterscheidung zwischen dem *An-sich* und dem *Für-sich* als unterschiedliche Regionen des Seins, ist nur der Prozess des Sterbens *für mich*, da dieses vom Bewusstsein abhängig ist, nicht aber der Tod. Nach dem Tod ist der Verstorbene in seinen Manifestationen (sterbliche Überreste, Erinnerungen) lediglich *für andere*. Trotz dieser Auffassung vom Tod als *Übel* betrachtet Sartre den Tod in intellektualistischer Weise und in Übereinstimmung mit der deutschen Existenzphilosophie als Faktizität, welche die Existenz zu einem Abschluss bringt, sozusagen *als Ganzes zum Stehen bringt*; die Existenz werde dadurch zur *Essenz*, weil sie dann in sich abgeschlossen sei und unveränderbar bleibe.

2.4 Karl Jaspers: Transzendenz der letzten Grenzsituation

Karl Theodor Jaspers (1883-1969) stammte aus einer angesehenen bürgerlichen Familie in Oldenburg. Von Kindheit an litt er an chronischen Bronchiektasien, die seine Belastbarkeit reduzierten und ihn zeitlebens zwangen, einen sehr disziplinierten Alltag zu pflegen. Seine Wertevorstellung war stets liberal-konservativ und beinhaltete eine aristokratische Haltung in verschiedenen Lebensbereichen wie in seiner Auffassung der Bedeutung von Universitäten für die Kultur. Jaspers hatte zunächst das Studium der Rechtswissenschaften aufgenommen, brach dieses jedoch ab und absolvierte das Studium der Medizin in Berlin, Göttingen und Heidelberg. Der Universität Heidelberg blieb er besonders verbunden. Im Jahr 1908 promovierte er dort bei dem renommierten Psychiater und Hirnforscher Franz Nissl und arbeitete als Volontär mit ihm von 1909 bis 1914. Im Jahr 1913 veröffentlichte er seine Habilitation, die zu einem der relevantesten Werke der Geschichte der Medizin werden sollte: *Allgemeine Psychopathologie* (Jaspers 1973b⁹). Darin systematisiert er die Psychopathologie auf der Grundlage der für die Psychiatrie angepassten Phänomenologie und unter Berücksichtigung von Diltheys methodologischer Dichotomie zwischen „Erklären“ und „Verstehen“. Auch methodologische Einflüsse von Max Weber sind festzustellen, den Jaspers sehr achtete und mit dem er freundschaftlich verbunden war. Aufgrund seiner gesundheitlichen Probleme wurde Jaspers im Ersten Weltkrieg nicht als Soldat zum Kriegsdienst eingezogen. Während der Kriegszeit erhielt er nach zwei Jahren Lehrtätigkeit eine außerordentliche Professur am Philosophischen Seminar an der Universität Heidelberg. 1920 trat er die Nachfolge von Dieter Driesch an und wurde 1922 zusammen mit dem Neukantianer und Wissenschaftstheoretiker Heinrich Rickert Mitdirektor des Philosophischen Seminars, wobei er und Rickert sich fachlich zunehmend voneinander distanzierten. Der endgültige Übergang von der Psychiatrie zur Philosophie gelang Jaspers mit der Publikation von *Psychologie der Weltanschauungen* im Jahr 1919; in diesem Werk führt er den Begriff der „Grenzsituation“ ein, die seine Existenzphilosophie ankündigt, und in der er philosophische Aspekte einführt, die bis dahin wenig Beachtung gefunden hatten: Geschichtlichkeit und das Zwischenmenschliche, einschließlich der Liebe. Obwohl er selbst wenig zitierte, ist offensichtlich, dass sein Denken deutlich von Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey und vor allem Husserl beeinflusst war. Jaspers pflegte enge Kontakte zu vielen der relevantesten Intellektuellen auf den Gebieten der Psychiatrie und der Philosophie seiner Zeit, etwa Max Weber, Martin Heidegger, Hans Walter Gruhle, Karl Wilmanns, Kurt Schneider und Karl Heinrich Bauer. Mitte der 1920er Jahre betreute Jaspers die Promotionsarbeit von Hannah Arendt, mit der ihn eine lebenslange Freundschaft verband. Seinen bis dahin guten Kontakt zu Heidegger brach er im Jahr 1933 nach dessen Rektoratsrede an der Universität Freiburg jäh ab, da Heidegger bei diesem Anlass seine völkische Gesinnung zum Ausdruck gebracht hatte; fortan blieb der Kontakt unterkühlt. Im Jahr 1910 heirateten Karl Jaspers und Gertrud Mayer. Gertrud Mayer war die Schwester seines guten Freundes Ernst Mayer und stammte aus einer deutsch-jüdischen Kaufmannsfamilie. Im Jahr 1937 wurde Jaspers zwangspensioniert und im Jahr darauf mit

einem Publikationsverbot belegt. Die Eheleute Jaspers emigrierten nicht, aber Karl Jaspers zog sich aus dem öffentlichen Leben zurück.

Die Nationalsozialisten hatten geplant, ihn und seine Frau am 14. April 1945 in ein Konzentrationslager zu überführen, was nur deshalb nicht zustande kam, weil die amerikanischen Streitkräfte am 1. April 1945 in Heidelberg einmarschiert waren. In jener Zeit hatte Jaspers beständig Zyankali bei sich getragen, um dem Schicksal des Konzentrationslagers im Notfall auf diese Weise entkommen zu können. Diese Jahre prägten ihn tief, verständlicherweise auch in seiner Haltung zum Suizid, die in starkem Kontrast zur üblichen Meinung von Psychiatern stand und steht. In seinem philosophischen Hauptwerk *Philosophie* schreibt er dazu: „Unverstehbar sind nicht nur die *kausalen* Bedingungen des seelischen Daseins, sondern auch die *Unbedingtheit* der Existenz, die sich im Verstehbaren ausdrückt, aber der freie Ursprung ist, der als solcher für alles Verstehen Geheimnis bleibt. Der einzelne Selbstmord als *unbedingte* Handlung ist nicht nach einem allgemeinen Kausalgesetz oder einem verstehbaren Typus zureichend zu begreifen, sondern wäre die *absolute Einmaligkeit* einer sich in ihm erfüllenden *Existenz* [...] Der unbedingte Ursprung des Selbstmords bleibt das inkommunikable Geheimnis des Einsamen. Wenn Selbstmörder Bekenntnisse darüber hinterlassen, so bleibt die Frage, ob der Selbstmörder sich selbst verstand. Wir können nirgends die Unbedingtheit des Entschlusses hören. Man kann nur versuchen, Möglichkeiten des Selbstmords zu konstruieren, mit dem Ziel, über alle Einsehbarkeit hinaus die Unbedingtheit in ihrem Ursprung nicht zu begreifen, aber zu erhellen“ (Jaspers 1973a⁴: 303-304). In Bezug auf die Zusammenhänge zwischen psychischer Erkrankung und Suizid vollzieht Jaspers eine für Psychiater – nicht aber für die Philosophie – ungewöhnliche Trennung und stellt die existentielle Bedeutung des Suizids über die mögliche krankhafte Motivation: „Am einfachsten scheint es, *Geisteskrankheit* anzunehmen; man ist so weit gegangen, jeden Selbstmörder für geisteskrank zu erklären. Dann hört die Frage nach Motiven auf; das Selbstmordproblem liegt als erledigt außerhalb der gesunden Welt. Doch so ist es nicht [...] Psychopathologische Feststellungen geben uns zwar empirische Kenntnisse über zuletzt meistens unbestimmt wirkende kausale Faktoren. Aber nie erschöpfen sie als Analyse des Falls den Menschen als Existenz. Diese vielmehr, solange sie überhaupt im Dasein erscheint, ist in dieser Erscheinung zwar bedingt, aber nicht allein bestimmt durch reale Faktoren. Alles empirische Wissen über den Menschen fordert an seiner Grenze, die Existenz in möglicher oder wirklicher Kommunikation zu befragen“ (Jaspers 1973a⁴: 302-303).

Als „Überlebender“, wie Jaspers sich selbst bezeichnete, trat er für eine aktive Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Nationalsozialismus ein. Für seine Existenzphilosophie – die er explizit vom Existentialismus Sartres unterschied wissen wollte – treten die Fragen der Freiheit und der Verantwortung in den Vordergrund, was bereits Bestandteil seiner Heidelberger Reden von 1945/1946 im Buch *Die Schuldfrage* (1946) ist. Von da an setzt sich Jaspers stark mit politischen Fragen auseinander, mit Frieden, Demokratie und politischer Bildung. Die Weiterentwicklung seiner Philosophie nach dem dreibändigen Hauptwerk *Philosophie* kreiste um die Weisen des von ihm als „Umgreifendes“

bezeichneten: Dieses „Umgreifende“ bezieht sich sowohl auf das Immanente (z. B. das Dasein oder die Welt) und das Transzendente (die Existenz, den Überstieg der immanenten Weisen des Umgreifenden und schließlich auch Gott). Das Transzendente kann nicht direkt, sondern nur durch – ein weiterer Begriff Jaspers' – „Chiffren des Transzendenten“ erfasst werden. Das Transzendente ist für ihn in der metaphysischen Tradition das Sein, denn so kann der Mensch transzendierend mit dem Sein in Berührung kommen. Desillusioniert von der universitären Lage im Deutschland der Nachkriegszeit folgte Jaspers 1948 dem Ruf auf den Lehrstuhl für Philosophie in Basel. Im Jahr 1958 erhielt er den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, zu dessen Anlass er die Rede *Wahrheit, Freiheit und Friede* hielt. Aus Enttäuschung über die Notstandsgesetze von 1968 und die Wahl von Kurt Georg Kiesinger, obzwar ehemaliges NSDAP-Mitglied, zum deutschen Bundeskanzler nahm Jaspers im Jahr 1968 die Schweizerische Staatsangehörigkeit an. Das Werk und die Haltung von Jaspers übten im deutschsprachigen Raum großen Einfluss auf die Psychiatrie, die Philosophie und die Gesellschaftskritik aus. Seine Philosophie und sein Sprachstil wurden aber auch als elitär und apodiktisch kritisiert, beispielsweise seitens Theodor W. Adorno. Auf den Leser wirkt sein Sprachstil meist sehr dicht, bisweilen sind die philosophischen Antworten diffus bis mystisch und die Unterscheidungen zwischen Immanenz und Transzendenz ähnlich schwer auszumachen wie die ontischen und ontologischen bzw. existentiellen und existentialen Ebenen bei Heidegger. Ein Jahr, nachdem er die deutsche Staatsangehörigkeit abgelegt hatte, starb Jaspers in Basel, seine Frau Gertrud fünf Jahre nach ihm. Anekdotisch kann noch erwähnt werden, dass ein Komet seinen Namen trägt: womöglich eine Metapher für die Verbindung zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, das ihm so sehr am Herzen lag.

Jaspers baut seine Existenzphilosophie auf der Unterscheidung zwischen „Weltsein“ und „Dasein“ einerseits und „Weltdasein“ und „Existenz“ andererseits auf. Dasein und Existenz bilden die „Doppelheit des Weltdaseins“, die erst nach Erhellung des Begriffes „Situation“ vollzogen werden kann. Die Bedeutung der „Existenz“ ist für Jaspers so radikal, dass er sie nicht als Ziel, sondern als Ausgangspunkt des Philosophierens ansieht, ähnlich der Radikalität des „Daseins“ und der „Sorge“ in der Fundamentalontologie bei Heidegger. Jaspers baut eine Spannung zwischen „Dasein“ und „Existenz“ auf, die er durch einen Transzendierungsakt verbindet: „Der Begriff der Existenz [...] meint [Jaspers zufolge] nicht das jedem Seienden zukommende Dasein, sondern bezieht sich auf den einzelnen Menschen, sofern er sich in seiner Freiheit und in seinem Transzendieren über alle Welt hinaus realisiert [...] Der Mensch lässt sich nach Jaspers auf verschiedenen Ebenen betrachten: Als Dasein, als Bewußtsein überhaupt, als Geist und als Existenz [...] Als Existenz dagegen beziehen wir uns über alle Welt hinaus auf das Sein, »das niemals Welt wird, aber durch das Sein in der Welt gleichsam spricht«. Das ist die Transzendenz [...] Nur wenn all das überstiegen wird, erwacht Existenz“ (Scherer 1979: 163). Im *Seinsmodus des Daseins* befindet sich der Mensch, Jaspers folgend, in alltäglichen Situationen, die keine tiefgehende Reflexion oder Entscheidungsfindung erfordern, im Gegensatz zu *Grenzsituationen*, die ihm eine Transzendierung durch einen heroischen „Sprung“ an der „Grenze“ abverlangen, damit er zu einer höheren Seinsweise der

Existenz gelangen kann, die für Jaspers „Totalität“, „Ganzheit“ und „wahres Existieren“ bedeutet, wobei der Mensch durch sogenannte „Gehäuse“ Widerstand gegenüber dem „Sprung“ leistet (Valdés-Stauber 2016). Allerdings stehen „Weltdasein“ und „Existenz“ in einer notwendigen Spannung. Bei dieser Opposition wiederholen sich zwei Annahmen von Heidegger: Erstens, dass es beim Menschen zwei in ihrer Wertigkeit hierarchisch geordnete Seinsweisen gebe: das bloße Da-Sein (oder Welt-Dasein) und die eigentliche Existenz. Zweitens, dass „Dasein“ und „Existenz“ ontologische Seinsweisen der Gattung Mensch, aber auch den einzelnen Menschen meinen; während Heidegger von der „jemeinigen“ Existenz spricht, bemerkt Jaspers in ähnlicher Weise: „*Existenz* als sie selbst *ist nie allgemein*, darum nicht der Fall, der als ein besonderer unter ein Allgemeines subsumierbar ist. Aber in der *Erscheinung* objektiv geworden, ist Existenz zugleich das Individuelle der historischen Besonderheit“ (Jaspers 1973a⁴: 4). Das wahre Individuelle („eigentliche“ in der Diktion Heideggers) ist die lebensgeschichtlich gewachsene Auseinandersetzung mit den Grenzsituationen aus einer grundlegenden Freiheit des Daseins heraus, die zu einem das Dasein transzendierenden Existieren führt. Jaspers selbst vollzieht eine intellektuelle Entwicklung in seiner Auffassung von Grenzsituationen: In *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) bildet die antinomische Struktur des Menschseins den Ausgangspunkt, von dem aus eine Unterteilung der Grenzsituationen in „Leiden“ als allgemeine Grenzsituation und zugleich Grundtenor aller anderen, und in Kampf, Tod, Schuld und Zufall als Sonderformen (Jaspers 1971⁶: 219-285) erfolgt. In *Philosophie II, Existenzzerhellung* (1932) verändert er diese Struktur, ausgehend von der Doppelheit des Weltseins (Dasein und Existenz), und substituiert „Zufall“ durch „Leiden“, das nun eine weitere Form der Grenzsituation darstellt. Somit sei der Mensch *im Seinsmodus des Daseins* immer „mögliche Existenz“; um diese höhere Form zu erreichen, müsse er die der Existenz inhärenten Grenzsituationen, die nicht zu verschleiern und nicht wandelbar seien, durch eine existentielle Anstrengung transzendieren: „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe. In der Hilflosigkeit des Daseins ist es der Aufschwung in mir. Während dem Dasein die Frage nach dem Sein in Grenzsituationen fremd ist, kann in ihnen Selbstsein des Seins innwerden durch einen Sprung: das von Grenzsituationen sonst nur wissende Bewusstsein wird auf einmalige, geschichtliche und unvertretbare Weise erfüllt. Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendenz zu weisen“ (Jaspers 1973a⁴: 204).

Jaspers führt den Tod als erste der Grenzsituationen auf, um zu verdeutlichen, dass der Tod als objektives Faktum des Daseins noch keine Grenzsituation sei, da der Mensch wisse, dass er sterben müsse, aber „dieses Wissen als Erwartung für einen bestimmten Zeitpunkt“ habe, um die Auseinandersetzung mit dem Tod zu vermeiden (vgl. Jaspers 1973a⁴: 220). Erst bei Vergegenwärtigung der wahren und bei Aufgeben der unwahren Erscheinung, ausgelöst durch das Leiden im Angesicht des eigenen Sterbens oder des Todes einer nahestehenden Person, wird der Tod *Vergewisserung der Existenz*, denn „der Tod wird in der Grenzsituation zum Geschichtlichen“ (Jaspers 1973a⁴: 221). In Bezug auf die Erfahrbarkeit des Todes vertritt Jaspers eine vergleichbare Position wie Sartre: „Den Tod als Vorgang gibt es nur als den des

Anderen: Mein Tod ist *unerfahrbar* für mich, ich kann nur in Beziehung auf ihn erfahren [...] sterbend erfahre ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie“ (Jaspers 1973a⁴: 222). Somit stellt er zwei wichtige anthropologische Aspekte des Todes in den Vordergrund: die bewusste Akzeptanz („wahre Erscheinung“) und die Grenzsituation, die als solche beim Sterbenden nicht erfahrbar ist. Er erweitert diese Position um die Radikalität der Einsamkeit des Sterbenden, aber auch der Nahestehenden, bedingt durch *Kommunikationslosigkeit*, die sich irreversibel nach dem Eintritt des Todes einstellt. Die Frage, worin der Unterschied zwischen dem alltäglichen und dem grenzsituativen Umgang mit dem Tod liege, beantwortet Jaspers in ähnlich heroischer Weise wie Heidegger: „Tapferkeit ist in der Grenzsituation die Haltung zum Tode als unbestimmte Möglichkeit des Selbstseins“ (Jaspers 1973a⁴: 225). Gemäß Jaspers verleihen die Vermeidung der Selbsttäuschung, etwa den Tod als bloßen Übergang zu betrachten, und der Umgang mit der Angst vor dem Nichtsein dem Leben Tiefe, das heißt der Fremdheitscharakter des Endes werde durch die Gewissheit einer geschichtlichen Vollendung ersetzt. Ihm zufolge ist aus der Seinsgewissheit der Existenz „die Lebensgier zu beherrschen und die Ruhe vor dem Tode als Gelassenheit im Wissen des Endes zu finden“ (Jaspers 1973a⁴: 226), eine Aussage, die an die griechische *eudemonia* erinnert. Abermals bemüht Jaspers hier die existentielle Kommunikation als Garant eines geschichtlichen Bewusstseins, das vor der Verzweiflung im Hinblick auf den biologischen Tod schützen sollte. Er opponiert die Angst vor dem „vitalen Nichtsein“ und die Angst vor dem „existentiellen Nichtsein“; Letzteres versteht er als Angst vor dem Verlust der „existentiellen Wirklichkeit“. In der Logik Jaspers' bedeutet der Verlust der existentiellen Wirklichkeit, dass ein Individuum in der Grenzsituation des Todes transzendierend sein *Selbst* ergreift, ähnlich wie bei Heidegger ein Dasein sein *Ganzsein* erlangt. Die Unterscheidung zwischen vitaler und existentieller Angst ist zwar metaphysisch kohärent, bedeutet aber in letzter Konsequenz eine befremdlich anmutende Doppelung des Lebens („vital“ versus „existentiell“ oder „innerweltlich“ versus „transzendent“), die nur im Tod zu einer Vervollständigung, einem Abschluss oder einer Abrundung gelangen kann. Diese Unterscheidungen verweisen auf die Opposition zwischen „ontisch“ und „ontologisch“, die sich als hemmend auf eine dem Menschen dienliche Begründung der Lebenspraxis auswirkt.

Jaspers macht in *Philosophie II* am Ende des Kapitels über die Grenzsituation des Todes (vgl. Jaspers 1973a⁴: 220-229) nahezu beiläufig zwei Aussagen, die von besonderer Relevanz für eine Anthropologie der Sterblichkeit sind: Zum einen postuliert er, dass neben drei von ihm gesetzten metaphysischen „Doppelheiten“ (in Bezug auf Weltsein, Angst und Tod) auch eine Opposition zwischen der Todesangst und der Lebenslust bestehe, sodass „Gefasstsein auf den Tod“ eine ruhige Haltung bedeute, in der beide Momente zur Geltung kämen bzw. „sprechen“ (vgl. Jaspers 1973a⁴: 226). Diese Aussage bedeutet zu Ende gedacht, dass das Sterben zum Leben gehört und dass es gilt, dem Sterbeprozess entsprechend zu begegnen. Zum anderen behauptet Jaspers, dass die Auffassung davon, was der Tod sei, sich in jedem Menschen im Laufe des Daseinsvollzugs wandle, nicht nur in einer Grenzsituation, wodurch die individuelle Lebensbedeutung in neuen Gestalten in die eigene geschichtliche Existenz aufgenommen werde: „Es gibt nicht eine beharrende, als richtig auszusagende Stellung zum

Tode. Vielmehr wandelt sich meine Haltung zum Tode in Sprüngen neuen Erwerbens durch das Leben, so daß ich sagen kann: *der Tod wandelt sich in mir*. Darum ist es kein Widerspruch des Menschen mit sich selbst, wenn er mit allen Fasern seines Wesens am Leben hängt [...] wenn er am Tode zu verzweifeln scheint und sich angesichts des Todes seines eigentlichen Seins bewußt wird; wenn er nicht begreift und doch vertraut; wenn er das Nichts sieht und doch seines Seins gewiß ist; wenn er den Tod als Freund und Feind erblickt, ihn meidet und ihn ersehnt. Der Tod ist nur als ein Faktum eine immer gleiche Tatsache, in der Grenzsituation hört er nicht auf zu sein, aber er ist in seiner Gestalt wandelbar, ist so, wie ich jeweils als Existenz bin. Er ist nicht endgültig, was er ist, sondern aufgenommen in die Geschichtlichkeit meiner sich erscheinenden Existenz“ (Jaspers 1973a⁴: 229).

Die Auffassung vom Tod als Grenzsituation innerhalb der Metaphysik Jaspers' weist Widersprüche auf; denn während der Tod für das Dasein die absolute Grenze sei, bedeute der Tod für die Existenz eine Grenzsituation, die definitionsgemäß ein Davor und ein Danach beinhalte. Diese Grenzsituation innerhalb des Lebens zu transzendieren, mache das Dasein authentischer und erhebe es zur Kategorie der Existenz. Wie diese Transzendierung vonstattengeht und wie ein gehobenes Existieren innerhalb des weltlichen Daseins eine andere ontologische und zugleich gelebte Kategorie sein kann, ergeht nicht aus Jaspers' Argumentation: Da der Tod für das Leben absolut sei, bleibe der Tod als Grenzsituation außerhalb des Lebens. Nur das Sterben – und hier bleibt unklar, in welchem Stadium – könne als Grenzsituation bezeichnet werden, nicht aber der Tod. Wenn aber der Tod eine Grenzsituation im engen Sinne darstellen sollte, welcher Natur wäre das Stadium, das außerhalb des empirischen Lebens liegt? Hierfür gibt es zwei mögliche Lösungen: zum einen ist die Grenzsituation des Todes gegeben, wenn eine nahestehende Person stirbt und der Weiterlebende sich mit diesem existentiellen Verlust auseinandersetzen muss, zum anderen muss der eigene Tod als Grenzsituation außerhalb der Existenz selbst liegen. An dieser Stelle wird das „Nichts“ von Jaspers umgedeutet in eine „Berührung des Seins“ und führt zu einer rückblickenden Vergewisserung der Existenz oder zu einem Übergang in die Transzendenz des Transzendenten, nämlich zu Gott, der nicht mehr Chiffre wäre, sondern für die abgeschlossene Existenz stünde. Jaspers selbst legt sich nicht fest; seine ontisch-ontologische Sprache lässt auch nicht abschließend erkennen, was seiner Meinung nach die Transzendenz des Todes sei. Dennoch bleiben vier Ansätze seiner Philosophie für den Umgang mit dem Sterben von Bedeutung: Erstens, der Tod einer nahestehenden Person ist eine wahre Grenzsituation, welche die Weiterlebenden zu einer existentiellen Auseinandersetzung mit sich als endliche Wesen, mit dem endgültigen Verlust der nahestehenden Person und mit den bis dahin geltenden Priorisierungen drängt. Zweitens, die Erfahrung des Fremdtodes bedeutet die Gewissheit der Endlichkeit und des Gewährwerdens der Notwendigkeit des Abschiednehmens. Drittens kann das Sterben selbst als noch zum Leben gehörend, als persönliche Grenzsituation – die letzte und zugleich ultimative Grenzsituation – aufgefasst werden, als die Stunde der nackten Wahrheit und der unüberholbaren persönlichen Endlichkeit, die in einer inneren Haltung gegenüber sich

selbst, vermittelt durch einen inneren Dialog, ausgemacht werden muss. Viertens verweist die Tatsache des Todes auf die Bedeutung der „existentiellen Kommunikation“ zwischen Lebenden, wenn sie sich den Ernst des Todes als existenzvernichtend vergegenwärtigen. In seiner kurzen Abhandlung *Kritik der Psychoanalyse* fasst Jaspers seine Auffassung von ehrlicher existentieller Kommunikation überzeugend zusammen: „Der existentielle Prozeß der Selbstdurchleuchtung und der Selbstwerdung im inneren Handeln, die Freiheit selber ist im Ernst nicht möglich vor einem anderen Menschen, es sei denn in der Lebensgemeinschaft existentieller Kommunikation, in der jeder er selbst wird, indem der Andere er selbst wird“ (Jaspers 1986: 65).

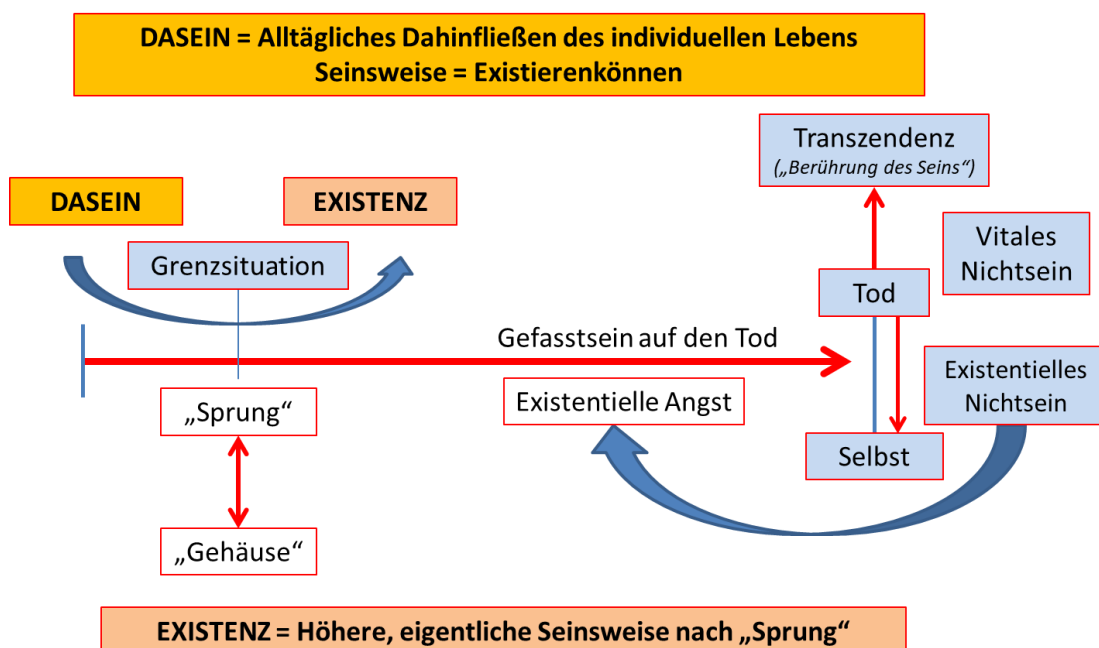


Abbildung 8: Graphische Darstellung der Bedeutung des Todes bei Jaspers: Jaspers' Existenzphilosophie unterscheidet eine alltägliche Seinsweise des Weltseins, die er „Dasein“ nennt, von der „Existenz“ als gehobene Seinsweise, wenn der Mensch in einer Grenzsituation diese vermittelt eines „Sprungs“ zu transzendieren vermag. Dieser Entscheidung, einen Sprung zu wagen, stünden „Gehäuse“ im Wege, die in idiosynkratischer Diktion nach Jaspers Verdrängungen, Selbst-Ablenkungen und Pseudo-Rationalisierungen bedeuten; diese Gehäuse seien Ausflüchte, um den ungewissen Sprung nicht wagen zu müssen, wodurch das vor dem Sprung stehende und ihn vermeidende Individuum im Alltäglichen „uneigentlich“ weiterlebe. In seiner ersten Klassifikation der *Grenzsituationen* von 1919 geht Jaspers von vier „formalen“ Grenzsituationen aus: Kampf, Tod, Zufall und Schuld. Diese bezeichnet er ab 1932 als „spezifische“ Grenzsituationen, wobei er „Zufall“ durch „Leiden“ ersetzt. Es ist erkennbar, dass diese Situationen Idealtypen sind, die sich in jedem Menschen individuell konstellieren. Jaspers unterscheidet, ähnlich wie Kierkegaard, zwischen „biologischem Tod“ (vitales Nichtsein) und „existentiellem Tod“ (existentielles Nichtsein); der „existentielle Tod“ löse eine „existentielle Angst“ vor dem Nichtsein, genauer gesagt, vor der *Nicht-Transzendierung* aus. Der Tod selbst sei aber keine Grenzsituation, denn er liege außerhalb der Erfahrung; die Grenzsituation sei das Sterben, das Jaspers nicht deutlich vom Tod als Zustand trennt. Seiner Philosophie zufolge wäre die Grenzsituation des Todes eher als Konfrontation mit dem Tod in seinen verschiedenen Manifestationen innerhalb des Lebens (in erster Linie bei Gefahr für das eigene Leben oder dem Tod eines nahestehenden Menschen) aufzufassen. Jaspers sieht im Tod –ähnlich der Sichtweise von Heidegger und Sartre – eine Art Vervollständigung oder Abgeschlossenheit, aber auch eine diffus formulierte Transzendenz, die in Grenzsituationen nachvollziehbar sei, im Tod selbst aber nicht; das gelte insbesondere für die „Berührung des Seins“ durch die besondere Transzendenz, die der Tod bedeute. Diese Auffassung ist eher dichterisch oder theologisch zu interpretieren.

2.5 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Die Existenzphilosophie oder Philosophie der Existenz (im Deutschen) bzw. der Existentialismus (im Französischen) erhebt die Untersuchung der menschlichen Existenz zum Ausgangspunkt der Philosophie. Die Gründe hierfür liegen zunächst in der Bedeutung der eigenen Existenz für den Menschen als etwas zu Gestaltendes und in dem Anspruch, dass jede Reflexion über die Welt, über Werte oder die Metaphysik *aus* der einmaligen Position des Menschseins *heraus* – als in die Welt geworfenes und sein Leben in Freiheit und Verantwortung gestalten müssendes Wesen – geschehen muss, da die Struktur der Existenz notwendigerweise Ausgangspunkt für die Auffassung des Realen und Möglichen ist. Die Erfassung der Struktur der Existenz ist in dieser philosophischen Ausrichtung eine ontologische Aufgabe; das bedeutet, dass es nicht darum geht, die Alltagsverhältnisse der Lebenswelt im Zeitfluss zu analysieren – das wäre der Soziologie, der Psychologie oder der Kulturanthropologie vorbehalten –, sondern die darunterliegende Tiefenstruktur, die wahlweise „Dasein“ oder „Existenz“ genannt wird, zu erhellen. Dieser Zwei-Ebenen-Ansatz birgt die Gefahr, eine hierarchische Wertigkeit einzuführen zugunsten einer edleren ontologischen Seinsweise gegenüber einer gewohnheitsmäßigen Auffassung des Daseins, welche die meisten Menschen als das „reale Leben“ mit all seinen Widersprüchen und Herausforderungen bezeichnen und die ontische Ebene darstellt. Das *reale Leben* muss gelebt werden und in diesem Lebensvollzug müssen Widrigkeiten überstanden, *gelebtes Leben* angeeignet und *ungelebtes Leben* schmerzlich durchgearbeitet werden in einem fortwährenden Lernprozess – die Lebenskunst zwischen Scheitern und Bewältigung. Die edlere Existenz ist eine Abstraktion davon und trägt die Merkmale der Geworfenheit, der Verantwortung, der immanenten Aufgabe der Selbstgestaltung des eigenen Lebens in radikaler und einsamer Freiheit; alle diese Aufgaben wirken auch im Angesicht des Todes, der als ein permanent mahnender Horizont das Leben dergestalt bestimmt, dass es als auf den Tod gerichtet gelebt werden muss. Aufgrund der radikalen Freiheit kann anders entschieden werden als in permanenter Vergegenwärtigung des Todes, aber dann wäre die Lebensführung „uneigentlich“ und „gewöhnlich“, am Alltag verhaftet, denn nur durch die Bewältigung von existentiellen Lagen vermittelt zu gestaltender Einstellungen kann man diesen edleren Status erreichen. Der Tod wird von den meisten Philosophen der Existenz als eine Art Höhepunkt oder *akmé* betrachtet, weil im Moment des biologischen Sterbens eine ontologische Vervollkommnung stattfindet, wodurch die reale Existenz zu einer ontologischen *personalen Essenz* werde. In der Sprache Heideggers ist die Existenz (und nur der Mensch könne im engeren Sinne „existieren“) ein bewusstes *Vorlaufen in den Tod* als Seinsverständnis, gekennzeichnet durch ein fortwährendes Ganzseinkönnen, das im Moment des Todes zu einem Ganzsein wird und dabei das existentielle „-können“ verliert, genauso wie das Dasein im Tod sein „Da-“ verliert.

Wenn in der Alltagssprache von der „menschlichen Existenz“ die Rede ist, dann schwingt – genauso wie in der philosophischen Perspektive – etwas Ehrfurchtsvolles mit. Wenn aber die adjektivische Lesart „existentiell“ verwendet wird, dann weicht die Alltagssprache erheblich von der Existenzphilosophie ab: etwas gilt als existentiell (relevant und ausschlaggebend),

wenn es im realen, gelebten Leben wurzelt und maßgeblich für den Selbsterhalt der Person in seiner Würde, seiner Unversehrtheit und seinem Wertegefüge ist und sich für das körperliche, aber auch das seelische und psychosoziale Überleben als maßgeblich bzw. unverzichtbar erweist. Zum Spektrum der *existentiell wichtigen* Lagen gehören mit den Mitmenschen geteilte – weil in unserer Natur angelegte – Bestimmungen und auch persönliche, einmalig herausfordernde Konstellationen, die den einzelnen Menschen an seine Grenzen bringen und an seinen Bewältigungsreserven zehren können. Viele davon sind einmalig, ohne die Möglichkeit eines Lernprozesses oder von dem Gelernten zu zehren. Eine solche Situation ist der eigene Tod, dem keine edle Bedeutung innewohnt, wenn eine im Bewusstsein auf Erhalt angelegte Existenz unbegreiflich für das Selbstverständnis *genichtet* wird, ohne Möglichkeit der Fortsetzung – um des reinen Weiterlebens, Weiterexistierens willen – oder der Erreichung persönlicher, gar „existentieller“ Ziele. Diese Diskrepanz zwischen dem Tod als Abschluss eines Werdens und dem Tod als unverständlicher Abbruch von Wertvollem wurde unter den Philosophen der Existenz vor allem durch Sartre hervorgehoben. Wie kann mit diesem Widerspruch zwischen dem Sterbenmüssen und dem Nichtsterbenwollen umgegangen werden? Dieser Widerspruch stellt wiederum eine unausweichliche „existentielle Lage“ dar. Die ersten und bis heute wertvollsten Antworten kommen von Kierkegaard, dem ersten Philosophen der Existenz, fast ein Jahrhundert vor der Blütezeit dieser Denkströmung. Kierkegaard formuliert als erster die Idee des nicht nur biologischen, sondern auch ontologischen Angelegtseins des Menschen auf ein „Vorlaufen in den Tod“, aber nicht als nüchterne Bestimmung, um eine Ontologie der Existenz aufzubauen – wie später von Heidegger vertreten –, sondern um in einer rückwirkenden Bewegung des Bewusstseins von der Möglichkeit, jederzeit sterben zu können, zu der Einstellung, dem Leben im Hier und Jetzt ernsthaft zu begegnen und in diesem Bewusstsein das individuelle Leben (ab dem Moment der Vergegenwärtigung des Sterbenkönnens) zu bereichern. Es handelt sich um eine Integration der Idee des Todes, *um* das Leben wertvoller zu machen, nicht um dem Tod zu huldigen. Dabei verzichtet Kierkegaard – selbst ein frommer Mensch, wenn auch in gequälter Weise – auf religiöse Begründungen, denn es gehe um die Grenzen der realen Existenz als empirisches Wesen, nicht um Beschwichtigungen durch einen Rekurs auf Jenseitsannahmen. Die Bedeutung der Existenzphilosophie für eine Theorie der Auseinandersetzung mit dem Tod als Nichtung des Lebens reicht weiter als alle anderen bis dahin entwickelten philosophischen Systeme, trotz der etwas befremdlich wirkenden bewertenden Trennung von zwei Seinsweisen innerhalb des Lebensvollzugs und der Formulierung von gekünstelten Dichotomien wie Angst / Furcht, biologischer Tod / geistiger Tod, vitale Angst vor dem existentiellen Nichtsein / Angst vor dem vitalen Nichtsein. Diese Bedeutung liegt vor allem in der Integration der Idee des Todes in das Leben – um dieses in seiner Bedeutung bewusster zu machen – und nicht nur in der lakonischen Trennung zwischen Leben (um das man sich rational kümmern muss) und Tod (nicht zu beachten, da unvermeidliches Schicksal oder den Verheißungen der Religion überlassen). Die Struktur der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen wurde in der Existenzphilosophie jedoch nicht ausgearbeitet, was Gegenstand dieser Untersuchung ist.

3 Die Philosophie der Auflehnung gegen den Tod

Der Tod kann naturalisierend, rationalisierend, verdrängend oder verachtend als Selbstverständlichkeit abgetan werden. Er kann aber auch in eine Ontologie transformiert werden, welche die Tatsache des Sterbenmüssens in das Leben integriert. Der Tod kann ferner transzendiert werden, etwa durch eine hoffnungsvolle Haltung, durch den Glauben an eine göttliche Vorsehung und Gnade, durch die Annahme eines anthropomorphen Jenseits, durch das Aufgehen in einem kosmischen Kreislauf, durch die ästhetische Auseinandersetzung mit dem sterblichen Schicksal oder durch die Annahme spektraler Parallelwelten. Es kann aber auch eine Haltung eingenommen werden, die den Tod nicht als Nichtung oder Übergang akzeptiert, ihn als Skandal für das Bewusstsein ansieht oder als ultimativen Feind des menschlichen Daseins, der still und ohne Widerstand auf seine Erfüllung wartet. Am Ende muss doch resigniert akzeptiert werden, dass er in jedem Fall das empirische Leben *nichtet*. Die Rede vom Tod als „Feind“ kann offensichtlich nur mit anthropomorphen Metaphern gestaltet werden. Die Philosophen der „Auflehnung gegen den Tod“ bringen eine Zerrissenheit zum Ausdruck, die schwer mit der akademischen Sprache der Philosophie zum Ausdruck zu bringen ist, sodass sie sich oft der literarischen Narrativität bedienen. Der Tod wird als absurd für den basalen Anspruch des empirischen Individuums betrachtet, denn die *Minimalsehnsucht* des Menschen bestehe darin, mit aller Unzulänglichkeit des empirischen Lebens einfach weiterleben zu dürfen, da das Leben, so wie es ist, jenseits aller Einzelansprüche, wertvoll sei.

Die für dieses Kapitel ausgewählten Autoren und Vertreter dieser philosophischen Denkrichtung verwenden eine Sprache, die tiefe Gefühlsschichten berühren kann. Daher sollen ihre Thesen mit Zitaten belegt werden, die für sich sprechen. Behandelt werden der spanische Philosoph, Altphilologe, Dichter, Dramatiker und Publizist Miguel de Unamuno; der französische Philosoph und Musikwissenschaftler Vladimir Jankélévitch; der Philosoph, Journalist und Schriftsteller Albert Camus und der multinationale Schriftsteller Elias Canetti. Sie alle sind *Herzblutdenker*, die niemanden gleichgültig stimmen und daher die Bedeutung des Todes in uns bewusst werden lassen, im Gegensatz zur nüchternen, rein rationalistischen Philosophie metaphysischer Prägung. So entstanden und entstehen unter anderem Essays, Theaterstücke, Romane, Erzählungen, Novellen, Gedichte, Zeitungsartikel, Filmkunstwerke, wie sie besonders im russischen (Fjodor Dostojewski, Sergei Bulgakow, Leo Schestow, Andrei Tarkowski) und französischen Existentialismus (Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Albert Camus) und heute vermehrt literarisch bei Yasmina Reza, Michel Houellebecq, Joseph Incardona, oder Javier Marías zu finden sind. Im deutschsprachigen Raum wären auszugsweise Thomas Bernhard, Peter Handke, Katharina Hacker, Thea Dorn, Peter Bieri (unter dem Pseudonym „Pascal Mercier“) oder Winfried Georg Sebald zu erwähnen. In der Filmkunst imponieren unter anderen der bereits erwähnte Andrei Tarkowski, Akira Kurosawa, Lars von Trier, Ingmar Bergmann, Luis Buñuel oder Carl Theodor Dreyer.

3.1 Miguel de Unamuno: Die Zerrissenheit zwischen Endlichkeit und Sehnsucht nach Unsterblichkeit

Der spanische Philosoph Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) vertritt im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Auffassung der Philosophie als radikal fokussiert auf die menschliche Existenz in ihrer Zerrissenheit. Dieser mit Kierkegaard geteilte *Protoexistentialismus* sucht eigene Ausdrucksformen, um die metaphysisch geprägte akademische Philosophie in der Erforschung der Bedeutung menschlicher Existenz zu ergänzen. In Unamunos vitalistisch geprägtem Existentialismus tritt die Mystik stärker zutage, insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Existenz Gottes, dem Tod und dem Auf-das-Jenseits-gerichtet-sein; Themen, die er mit einer von ihm selbst eingeräumten Widersprüchlichkeit, Leidenschaft und Ambivalenz behandelt.

Das viele Jahre nach Unamunos Tod zufällig gefundene Werk *Intimes Tagebuch* (Unamuno 1970) gibt einen Einblick in seine innere Auseinandersetzung mit der Frage der Existenz Gottes als Garant für die Unsterblichkeit der Seele; dieses Tagebuch, geschrieben während einer persönlichen Glaubenskrise im Jahr 1896, beinhaltet im Kern alle Themen, die ihn in seinem späteren Gesamtwerk beschäftigen werden. Unamuno legte seine sonst rhapsodisch skizzierte Philosophie zur Bedeutung des Lebens, des Todes und der Jenseitigkeit in seinem 1913 auf Spanisch und 1925 in deutscher Übersetzung erschienenen Hauptwerk *Das tragische Lebensgefühl* (*El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en las gentes*) dar. In jener Zeit wurde eine Reihe von Romanen und Novellen (mit dem Neologismus „nivolas“ bezeichnet) veröffentlicht, die sich fast ausschließlich mit existentiellen Themen wie personale Identität, Sinn, Liebe, Angst, ungelebtes Leben, Sehnsucht, Tod und Unsterblichkeit befassen. Diese existentiellen Themen entfalten sich literarisch in erdrückenden Atmosphären, die dem Leser die Auslegung der Bedeutungen durch den unfertigen Charakter der Werke überlassen, wie es in *Tante Tula* und *Abel Sánchez, Geschichte einer Leidenschaft* deutlich wird. Hervorzuheben ist der früh in zahlreiche Sprachen übersetzte surrealistische Experimentalroman *Nebel*, aber auch die Charakterstudien „Ein ganzer Mann“, „Der Schachspieler Don Sandalio“, „Das Martyrium des Manuel Bueno“ „Eine Liebesgeschichte“ und „Armer reicher Mann, oder das komische Lebensgefühl“. Die letzten drei genannten Werke wurden auf Deutsch unter dem Titel *Geschichten über Unsterblichkeit* veröffentlicht.

Ausgangspunkt von Unamunos Philosophie ist „der Mensch von Fleisch und Blut, der Mensch, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem, der stirbt)“ (Unamuno 1925: 1) im Spannungsfeld zwischen den Prinzipien „Leben“ und „Vernunft“. Er betreibt keine Apologetik des Irrationalen – was zum Absurden führen würde –, sondern vertritt einen „Antirationalismus“ (in Opposition zu „Irrationalismus“ oder „Arationalismus“, die ihm fremd sind), der den Sehnsüchten des Lebens gerecht werden soll, auch wenn die Sehnsüchte letztlich nicht rational kategorisierbar sind: „Klar sehen! ... klar sehen! Das könnte nur ein reiner Denker, der an Stelle der Sprache Algebra verwendete, und sich von seiner eigenen Menschlichkeit befreite, das heißt also ein unstoffliches, bloß objektives Wesen wäre, kurz

ein Unwesen. Wir aber müssen – sei es auch gegen die Vernunft – lebendig denken und, sei es auch gegen das Leben, Vernunft anwenden“ (Unamuno 1925: 185). Gerade dieser Widerstreit zwischen Leben und Vernunft ist die erste Lesart des menschlichen Lebens als „tragisch“ konstituiert: „Vielleicht sind beide entgegengesetzt, so sehr, dass wir alles Lebendige als antirational, als widerspruchsvoll und nicht bloß als irrational bezeichnen können, und alles Rationale als lebenszerstörend. Dieses erzeugt eben das Gefühl der Tragik des Lebens“ (Unamuno 1925: 44). Sollte die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Leben Gegenstand der Philosophie sein, dann müsste die Philosophie auch die dilemmatische Aufgabe auf sich nehmen, zwischen dem Willen und dem rationalen Erfassen zu vermitteln: „Unsere Philosophie ist unsere Art, Welt und Leben zu verstehen oder nicht zu verstehen. Sie entspringt unserem persönlichen Gefühl diesem Leben gegenüber [...] Und die tragischste unter allen Aufgaben der Philosophie ist jene, die Notwendigkeiten des Denkens mit den Notwendigkeiten des Herzens, des Wollens zu vereinigen“ (Unamuno 1925: 3 und 21). Das Leben als „Tragödie“ aufgefasst, das heißt als beständiger Kampf ohne Hoffnung auf Sinnfindung innerhalb der Widersprüche zwischen der Logik des Herzens und der Vernunft, führt Unamuno zufolge zu der Frage nach der Unsterblichkeit, sei es als Fortsetzung des Bewusstseins oder des Leibes; diese Unsterblichkeit werde vom bewussten Leben ersehnt, jedoch werde ihr von der Vernunft widersprochen: „Ich meine damit: von jenem einzigen, wahrhaften Problem des Lebens, das es überhaupt gibt, von dem, das uns am nächsten an Herz und Nieren greift, von der Frage nach unserem einzelmenschlichen, persönlichen Geschick, nach der Unsterblichkeit der Seele [...] Bleiben wir bei unserer Hypothese: der heftige Lebenstrieb, der Hunger nach persönlicher Unsterblichkeit, das Streben, unbegrenzt in eigener Form fortzudauern, unsere Wesenheit, sei die gefühlsmäßige Grundlage alles Erkennens und der geheime Ausgangspunkt aller Philosophie“ (Unamuno 1925: 5 und 47-48).

Die Philosophie hat sich – nach Auffassung von Unamuno – vornehmlich mit dem „tragischen Lebensgefühl“ bzw. dem tragischen Sinn des Lebens als *conditio humana* des sterblichen menschlichen Individuums „aus Fleisch und Blut“ zu beschäftigen, wodurch jede Philosophie in erster Linie eine Anthropologie sein müsste. Da der Mensch verzweifelt nach Transzendierung des Todes als Fortsetzung des leiblichen und (selbst-)bewussten irdischen Lebens strebt, ist die Philosophie Unamunos wesentlich eine eschatologische Anthropologie. Unamuno schrieb in *Intimes Tagebuch*, dass er nicht sterben wolle, zumindest „nicht zur Gänze sterben“ (Unamuno 1970²: 271; Übers. d. Verf.) und konsequent mit seinem tragischen Lebensgefühl, dass er „Glaubenwollen eher als schlichtes Glauben“ anstrebe (Unamuno 1970²: 80 und 115; Übers. d. Verf.), was nur gelinge, wenn man das Leben *glaubend* führe, denn dieses Verhalten befähige das tiefere Glauben (Unamuno 1970²: 254 und 316). Unamunos Romanfigur Manuel Bueno scheitert an seinem Glauben, weshalb Unamuno ihn als Märtyrer darstellt, denn Manuel Bueno opfert sich für seine Gemeinde, die aus dem Glauben Lebensgefühl schöpfe (Unamuno 1998b: 140-144). In seinem Hauptwerk *Das tragische Lebensgefühl* ist Unamuno davon überzeugt, dass er unter allen Umständen weiterleben will, nicht nur „irgendwie“, sondern um „alles oder nichts“ (Unamuno 1925: 50).

Zum Ausdruck bringt er diese Idee in einer von existentieller Rebellion gegen den Tod als endgültig geprägten Stellungnahme 17 Jahre nach der Veröffentlichung von *San Manuel Bueno, mártir* in *Das tragische Lebensgefühl*: „Gegen diese Gefahr oder Möglichkeit [der Endgültigkeit des Todes] bieten sich mir so viele Vernunftschlüsse, Beweise der Absurdität der Unsterblichkeit. Indessen, diese Begründungen machen auf mich keinen Eindruck. Es sind ja bloße Gründe, und nicht mit Gründen beruhigt sich das Herz. Ich will eben nicht sterben. Nein, ich will es nicht, und ich will es auch nicht wollen. Ich will immer, immer, immer leben! Und ich will leben, als das gleiche armselige Ich, als das ich mich heute und hier fühle, und eben deshalb quält mich die Frage nach der Fortdauer meiner ganz persönlichen Seele“ (Unamuno 1925: 57).

Die eschatologische Anthropologie Unamunos geht implizit von anthropologischen Dimensionen des Menschseins aus, von einer Unvereinbarkeit der konstituierenden Prinzipien „Leben“ und „Vernunft“, von einer Personifizierungstendenz der Außenwelt, von dem tief verwurzelten Bedürfnis nach Unsterblichkeit und von einer Begründung dieses Strebens in einem Gott als Personifizierung des Alls, der über mystische Kommunikation erreichbar wäre, da Gott auch ein personales Wesen sei. Dimensionen des Menschseins, die bei Unamuno herausgelesen werden können, sind die Leiblichkeit als „inkarniertes Bewusstsein“, die Interpersonalität in der Liebe und in der Solidarität, die Identität als bezogen auf ein Ich aus Fleisch und Blut, die Kommunikation durch die Sprache als sozial konstituiert, das radikale Transzendierungsbestreben des inkarnierten Ich, die Zeitlichkeit als Streben nach personaler Entwicklung und die Freude am Leben als „Leben bis in die Ewigkeit“.

Die Anthropologie Unamunos basiert auf den Dimensionen „Leiblichkeit“ und „Fühlenkönnen“. Seine vitalistische „Antirationalität“, die er – wie bereits ausgeführt – nicht als Irrationalität verstanden wissen möchte, ordnet die Vernunft diesen zwei Dimensionen unter, auch wenn er den Widerstreit zwischen „Vernunft“ und „Gefühl“ stehen lassen möchte, da er sie als letztlich nicht vereinbar ansieht. Der Leib sei Träger der Vernunft in Form fortgesetzter Bewusstseinszustände: „Unmittelbar steht vielmehr nur fest, dass ich denke, fühle und will. Und dieses Ich, das denkt, fühlt und will, es ist zunächst mein lebendiger Leib mit all seinen Bewusstseinszuständen. Mein lebendiger Körper ist es, der denkt, will und empfindet – Wie das? Das Wie ist nicht näher bekannt!“ (Unamuno 1925: 107). Was Unamuno wohl am meisten beschäftigt, ist die Existenz als ein gefühlvolles Erfahren und weniger als eine ontologische oder physikalistische Bestimmung des Leib-Seele-Problems; wer existiert, ist nicht ein transzendentes Ich, sondern ein Mensch „aus Fleisch und Blut“, der fühlt und empfindet: „Es gibt wirklich Leute, die nur mit dem Hirn zu denken scheinen, oder mit irgend welchem speziellen Teil dieses Organs. Andere aber denken mit ihrem ganzen Leib und mit ihrer ganzen Seele, in ihrem Blut und Mark, mit Herz und Lunge und Eingeweiden, mit allem Lebendigen“ (Unamuno 1925: 19). Der Mensch als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen strebe nach Identität, die er ursprünglich an der leiblichen Begrenzung festmache; Individualität sei ein „Bewusstsein der Begrenzung“, aber auch des Unterschieds zum Anderen (Unamuno 1925: 178). Die Gedanken Unamunos zur

Genese des Unsterblichkeitswunsches können folgendermaßen paraphrasiert werden: An meiner Grenze höre ich auf zu sein; das wirft mich identitätsstiftend auf mich selbst zurück, aber zugleich zeigt es mir, dass ich auch im leiblichen Dasein begrenzt bin und diese Begrenzung als Aufhören-zu-sein nicht akzeptiere; die Transzendierung dieser Begrenzung ist der Wunsch nach Unsterblichkeit; allerdings ergibt der Widerstreit zwischen Unsterblichkeitswunsch und Unsterblichkeitsunmöglichkeit eine Ungewissheit, die Unamuno als „rettend“ und „tröstlich“ ansieht (Unamuno 1925: 152).

Das Transzendierungsprinzip in der Anthropologie Unamunos ist die „Liebe“, und zwar die real wirkende, nicht die abstrakte Liebe, die im „Bemitleiden“ zum Ausdruck kommt und „Personifizierung“ zeitigt. Lieben ist allem voran weltliches und zwischenmenschliches Mitfühlen, das Teilkönnen von Qualen und Schmerzen, aber auch die Quelle des Erkennens, da man „nur erkennen kann, was man liebt, mit welchem man mitfühlt“ (Unamuno 1925: 175). Unamuno ordnet die Liebe der anthropologischen Dimension des Wollens zu und dieses Wollen als Liebe sei eine *nah-diesseitige Sehnsucht*, die als *fern-jenseitig* durch ein personifizierendes Mitleiden erweiterbar sei: „Willst Du alles lieben – Alles, Menschliches und Außermenschliches, Lebendes und Nichtlebendes bemitleiden können – so musst du alles in dir selbst fühlen, alles personifizieren. Denn die Liebe personifiziert alles, soweit sie liebt, soweit sie bemitleidet“ (Unamuno 1925: 177). Dieses Personifizieren ist nach Auffassung von Unamuno nicht eine anthropomorphisierende Operation des Verstandes, sondern ein Bedürfnis unserer Existenz, um uns „vor dem Nichts zu retten“. An dieser Stelle begründet Unamuno die Notwendigkeit Gottes als Projektion einer Sehnsucht und nicht mehr mystisch wie in seinem *Intimes Tagebuch* als barmherziger Vater im Hintergrund, der dem Demütigen den für das Existieren auf Erden notwendigen Glaube schenke. Der Gott des tragischen Lebensgefühls sei aber nicht eine reine Projektion, sondern trage die Merkmale der „Personifikation des Alls“, der Sinnstiftung durch seine Begründung des *Wozu* des menschlichen Lebens, der Selbsterschaffung des Individuums durch die „glühende Sehnsucht“, die der Glaube selbst sei, der in gewissem Grade seinen Gegenstand selbst erschaffe (vgl. Unamuno 1925: 240). Unamuno bringt die Notwendigkeit Gottes zur Sinnggebung unserer Existenz in poetisch-dialektischer Weise zum Ausdruck: „Der glühende Wunsch, dem Weltall einen Endzweck zu verleihen, bewusst und wesenhaft zu werden, hat uns zum Glauben an Gott geführt, zum Streben nach Gott, mit einem Wort, zur Erschaffung Gottes [...] Denn an Gott glauben heißt in gewissem Sinne, ihn erschaffen, wenngleich er uns vordem geschaffen hat. Er selbst schafft sich immer wieder selbst in uns“ (Unamuno 1925: 198). Dieser rationale Gott als hypostasierte Projektion ist aber kaum vorstellbar und noch weniger fühlbar, er muss lebendiger werden, um annehmbar und tröstlich zu sein, weshalb Unamuno ihn als „objektivierte Subjektivität“ auffasst: „Er ist ein lebendiger Gott, ein Gottessubjekt, nämlich die objektivierte Subjektivität überhaupt, und die in das All ergossene Persönlichkeit. Er ist also mehr als ein bloßer Gedanke, und weit mehr als Vernunft ist er Wille. Gott ist die Liebe, also ein Wille. Die Vernunft, die Logik, das »Wort« entspringen zwar aus ihm, doch er, der Vater, er ist vor allem Wille“ (Unamuno 1925: 213).

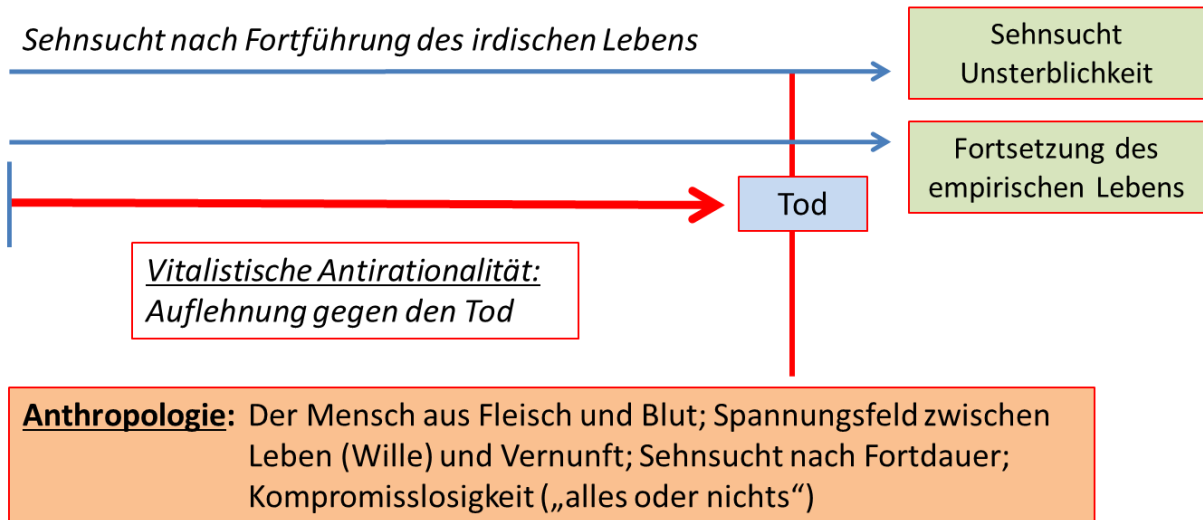
Der Ausgangspunkt des „tragischen Lebensgefühls“ menschlicher Existenz ist Unamuno zufolge die Unvereinbarkeit des Denkens, des Fühlens (des „Herzens“) und des Wollens, sosehr die Vereinbarkeit aller drei Fähigkeiten unerlässlich sei, um Sinn zu finden und Frieden zu erreichen. Das „Tragische“ an diesem „Lebensgefühl“ sei das Verweilen in Widersprüchen, allem voran im Widerspruch zwischen dem Bedürfnis nach Unsterblichkeit als Fortsetzung der bewussten Individualität und der Unabwendbarkeit des Todes, so hinfällig auch immer der Leib sei, der das Bewusstsein beherberge. Was demnach für die Existenz tragisch sei, ist die Tatsache, dass der Mensch im „Gottesmangel“ leben muss. Um das „Gottessubjekt“ als „lebendiger Gott“ kreist die Hoffnung und damit verbunden Glaube und Liebe, vor allem als bemitleidende, sorgende Nächstenliebe: „An Gott glauben heißt aber auch so leben, als ob Gott wäre. Es heißt Gott zum innersten Motiv unseres Handelns machen. Aus diesem Verlangen nach Göttlichkeit entspringt die Hoffnung, aus der Hoffnung der Glaube und aus beiden die Nächstenliebe [...] Die Hoffnung ist das Charakteristikum der Liebe, die allein von der Hoffnung sich nährt [...] Die Hoffnung ist der Lohn des Glaubens [...] Wir glauben auch nur das, was wir hoffen, so, wie wir nur hoffen, was wir glauben“ (Unamuno 1925: 234 und 248-250). Der Zweck, wofür Gott und die Hoffnung bürgen sollen, ist die persönliche Unsterblichkeit, aber nicht als losgelöste Seele, sondern als eine Fortsetzung des gewohnheitsmäßigen Lebens im Diesseits, denn anderenfalls könnte das Jenseits kaum als „real“ und ansprechend verstanden werden. Die Tragik besteht darin, dass diese Sehnsucht rational an klare Grenzen stößt.

In der Rezeption von Unamunos Werk ist durchweg die Rede von Widersprüchen und Inkonsistenzen, die aber im Grunde die Spannungen der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringen. In der vorliegenden Untersuchung wurde versucht aufzuzeigen, dass das Denken Unamunos über den Tod und die Unsterblichkeit eine innere Logik aufweist, dass er nicht der Irrationalität verfallen ist, sondern die *Antirationalität des Lebendigen im sterblichen Menschen* würdigen möchte, was die hier verwendete Bezeichnung „vitalistischer Existentialismus“ rechtfertigen dürfte. Das „Tragische“ dabei ist, dass es keine Lösung gibt, dass man sich im real-empirischen Leben mit radikalen Widersprüchen auseinanderzusetzen hat und jedes Moment der Widersprüche Geltung für sich beansprucht. Eine ähnliche Position vertritt bereits Kierkegaard, denn ein „Entweder“ und ein „Oder“ müssen oft ungelöst in der realen Existenz koexistieren (Kierkegaard 2017¹: 704). Was Unamuno im Gegensatz zu Kierkegaard zum Ausdruck bringt, sind seine persönliche Zerrissenheit und seine Sehnsucht nach der Fortdauer seines Lebens, auch wenn diese Fortsetzung sich wie eine „Hölle“ anfühlen sollte, denn es komme auf das Leben als nicht verhandelbarer, absoluter Wert an und nicht auf Ersatz-Seinsweisen; die Idee der „Nichtung des personalen Lebens“ und die ontologische Negativität des „Nichts“ sei „schwindelerregend“, nicht vorstellbar und obendrein „unerträglich“ (Unamuno 1970²: 65, 73, 231-232 und 244). Tod und Leben werden bei Unamuno nicht opponiert, der Tod wird auch nicht als Übergang zu einer anderen Seinsweise verstanden, seine gesamte Argumentation ist eine *antirationale Hoffnung auf Fortbestand des bedürftigen Lebens* (der Verstand tröstet nicht, die Halt gebenden Prinzipien werden intuitiv erfasst, nicht logisch

bewiesen), denn die Idee des Todes sei quälender als die der Hölle selbst. Sein demütiges Flehen – aber auch seine Forderung nach Unsterblichkeit – kommt in *Intimes Tagebuch* und in manchen Novellen, wie *Das Martyrium des Manuel Bueno*, zum Ausdruck. Das Leben sei nur aus der Perspektive des Sterbens verständlich, weshalb von Unamuno selbst behauptet wird, dass „die Vorbereitung auf den Tod das natürliche, selbstverständliche Alltagsleben“ sei, wofür man Trost brauche: „Ich möchte Trost in meinem Leben erfahren dürfen und somit geistesgegenwärtig an den Tod denken können. Gib mir, o Gott, den nötigen Glauben, denn sollte ich an das Jenseits glauben, wird es wohl ein Jenseits geben“ (Unamuno 1970²: 35; Übers. d. Verf.). Dabei betont Unamuno wiederholt, dass es eher auf das *Glaubenwollen* als auf den schlichten Glauben ankomme, und der Zweck dieses Glaubenwollens sei das Besänftigen der Sehnsucht nach ewigem Fortleben unter Existenzbedingungen. „Ewigkeit“ wird dabei nicht primär theologisch, sondern poetisch zum Ausdruck gebracht: „[...] jeder von uns ist das Zusammenfließen von Ewigkeit und Unermesslichkeit“ (Unamuno 1970²: 67; Übers. d. Verf.).

In Abbildung 9 sind die Kernbegriffe von Unamunos „eschatologischer Anthropologie“ mit ihren Prinzipien und Spannungsfeldern anschaulich dargestellt und in der Legende rekapituliert:

EXISTENZ = Das Leben als Tragödie aufgefasst, das heißt als ständiger Kampf ohne Hoffnung auf Sinnfindung innerhalb der Widersprüche zwischen der Logik des Herzens und der Vernunft.



Anthropologische Grunddimensionen des inkarnierten Bewusstseins: Leiblichkeit + Interpersonalität + Zeitlichkeit + Fühlenkönnen + Transzendierungsbestreben

Abbildung 9: Graphische Darstellung der Bedeutung des Todes bei Unamuno: Kaum ein Philosoph hat die existentielle Zerrissenheit zwischen dem Wissen über die sichere Endlichkeit und der Sehnsucht nach Unsterblichkeit so zum Ausdruck gebracht wie Unamuno. Seine Anthropologie, unsystematisch und vorwiegend literarisch ausgearbeitet, geht aus von der Würdigung des realen, leibbezogenen Existenzvollzugs, der Würdigung des Menschen „von Fleisch und Blut, der Mensch, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem, der stirbt)“. Stark beeinflusst von Kierkegaard („Bruder“) geht auch Unamuno von der Notwendigkeit für die Menschen aus, im Vollzug ihrer Existenz entgegengesetzte Prinzipien zu vereinbaren (bei Kierkegaard „Synthese“), hält jedoch bewusst irrational an der Kompromisslosigkeit fest („alles oder nichts“). Die menschliche Existenz sei deshalb eine Tragödie bei der Suche nach Sinn, da es sich im Existenzvollzug um einen ständigen Kampf von Unvereinbarkeiten zwischen der Logik des Herzens und der Vernunft handle, ohne dabei über einen sicheren Halt zu verfügen. Wenige Jahrzehnte später formulierte Camus die Idee des Absurden und die Frage nach dem Sinnvollen im Leben mit ähnlicher Leidenschaft wie Unamuno, als er schrieb: „Ich meine damit: von jenem einzigen, wahrhaften Problem des Lebens, das es überhaupt gibt, von dem, das uns am nächsten an Herz und Nieren greift, von der Frage nach unserem einzelmenschlichen, persönlichen Geschick, nach der Unsterblichkeit der Seele [...] Bleiben wir bei unserer Hypothese: der heftige Lebenstrieb, der Hunger nach persönlicher Unsterblichkeit, das Streben, unbegrenzt in eigener Form fortzudauern, unsere Wesenheit, sei die gefühlsmäßige Grundlage alles Erkennens und der geheime Ausgangspunkt aller Philosophie“ (Unamuno 1925: 5 und 47-48). Die „tragische Anthropologie“ Unamunos kommt am deutlichsten in seinem permanenten Hadern mit der Religion und mit Gott als Garant der Fortdauer des Lebens zum Ausdruck.

3.2 Albert Camus: Die Umwandlung des Absurden

Der Schriftsteller und Philosoph Albert Camus (1913-1960) wurde aufgrund seiner Aufrichtigkeit, seiner Ideale und seiner feinen und letzten Endes optimistischen Beschreibung der Schattenseiten menschlicher Existenz ein Sympathieträger für Generationen. In seinen *Tagebüchern* (1995), in der Artikelsammlung aus der Zeitschrift *Combat* (*Camus à Combat*, 2002), den gesammelten Texten in *Fragen der Zeit* (2013) und den Erinnerungen seiner Tochter Catherine in *Solitaire et solidaire* (2010) sind sein Menschenbild und sein gesellschaftliches Engagement zu erspüren. Albert Camus wuchs in ärmlichen Verhältnissen im Algerien der französischen Kolonialzeit auf. Sein Vater fiel zu Beginn des Ersten Weltkrieges; seine aus Spanien stammende Mutter litt an einer Hörbehinderung und konnte weder lesen noch schreiben. Den Lebensunterhalt für ihre Kinder verdiente sie als Reinigungsfrau in Fabriken. Nach dem Besuch des Gymnasiums, der dank der Unterstützung durch seinen Grundschullehrer möglich war, studierte Albert Camus Philosophie in Algier, arbeitete nach seinem Abschluss am Theater sowie als Journalist und schloss sich der französischen Résistance an. Anfang des Zweiten Weltkrieges gab er seinen Ideen über das Absurde des menschlichen Lebens in drei Werken eine literarische Form, die jeweils verschiedenen Literaturgattungen zugeordnet sind: das Drama *Caligula* (1938), der Roman *Der Fremde* (1942) und der Essay *Der Mythos des Sisyphos* (1942). Er schrieb darüber in seinen Tagebüchern „Sisyphus beendet. Drei Absurden sind fertig. Anfänge der Freiheit“ (Camus 1997: 175). Seine Auseinandersetzung mit dem menschlichen Schicksal als einsames Wesen, das sich schmerzlich seiner Hilflosigkeit bewusst ist, wurde in einer Essaysammlung *Der Mensch in der Revolte* fortgesetzt und hatte besonderes Gewicht in seinen Romanen *Der Fremde* und *Die Pest*, die sowohl das Absurde als auch Auswege aus dem Absurden durch menschliche Solidarität, Tatkraft und Durchhaltevermögen zum Ausdruck bringen. *Der Fall* ergänzt diesen Ansatz mit der Aufforderung zur individuellen Übernahme von Verantwortung in und trotz einer absurden Welt. Aus seinen essayistischen Werken spricht Dankbarkeit gegenüber seinen literarischen Vorbildern, wie Homer, Cervantes, Kafka, Malraux, Tolstoi und Dostojewski sowie gegenüber Philosophen wie Pascal, Nietzsche, Husserl, Jaspers und vor allem Kierkegaard und Schestow. Im Jahr 1957 erhielt Albert Camus den Nobelpreis für Literatur. Die Rede, die er für die Verleihung verfasste, widmete er seinem ehemaligen Grundschullehrer in Algerien, der ihn damals gefördert hatte. Knapp drei Jahre später, am 4. Januar 1960, starb er bei einem Autounfall.

Camus' Philosophie kreist im Kern um die Frage nach dem Sinn und der Absurdität des Lebens, ohne dabei in Nihilismus zu verfallen, ganz im Gegenteil, wie sein essayistisches Hauptwerk *Der Mythos des Sisyphos* zeigt. Camus geht im *Mythos des Sisyphos* von einer Absurdität der Welt und des menschlichen Lebens aus. Die ultimative Frage, ob Suizid ein Ausweg aus dieser Absurdität sein könnte, verneint er und exploriert stattdessen den Umgang mit der angenommenen Absurdität des (bewussten) Lebens. Sein Blick auf diese Absurdität verändert sich im weiteren Verlauf und er schlussfolgert, dass man nicht vorschnell urteilen dürfe, dass die Welt absurd sei, sondern sie sei „nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd ist aber der Zusammenstoß des Irrationalen mit

dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird“ (Camus 2016²²: 33). Nach der Standortbestimmung des Absurden aus existentieller Perspektive definiert Camus die Wesenszüge der menschlichen Existenz: „Das Irrationale, die Sehnsucht des Menschen und das Absurde, das sich aus ihrem Zwiegespräch ergibt, sind die drei Figuren des Dramas, das notwendigerweise mit der ganzen Logik enden muss, deren eine Existenz fähig ist“ (op. cit.: 40). In diesem Sinne wäre die Hoffnung ein „tödliches Ausweichen“, womit das Festhalten an einem anderen Leben oder an Ideen, die das Leben überschreiten, gemeint ist, denn das Leben soll aus dem Leben heraus bewältigt werden; der Mensch solle sich dem Absurden dieser Welt innerhalb ihrer Grenzen stellen, denn „es kann außerhalb dieser Welt nichts Absurdes geben“ (op. cit.: 43). Sich einmal dieses Sachverhaltes bewusst geworden, wird Camus zufolge das Absurde zu einer „Leidenschaft“, zu der stärksten der Leidenschaften, sowohl wegen der Ergriffenheit wie auch wegen des Umganges mit dem Absurden, um die Existenz in Würde zu vollziehen und dem Absurden einen Sinn abzugewinnen: „Nichts ist umsonst. Ein Mensch, dem das Absurde bewusst geworden ist, gehört nicht mehr der Zukunft. Das ist in der Ordnung. Aber es ist gleichermaßen in der Ordnung, dass er sich bemüht, dem Universum zu entinnen, dessen Schöpfer er ist“ (op. cit.: 44). Die menschliche Existenz bestehe wesentlich in einem Ringen mit dem Absurden, denn werde dieses „integriert“, dann würde „sein eigentliches Wesen verschwinden, das Gegensatz, Zerrissenheit und Entzweiung ist“ (op. cit.: 48). Daher würden das Absurde und die Hoffnung einander ausschließen („das Absurde ist die Sünde ohne Gott“), und trotzdem könne sich der Mensch in seiner Existenz einrichten. Der Interpretation von Scherer folgend verlässt Camus den „absurden Standpunkt“ wenn er aufzeigt, dass „der Erfahrung von Absurdität die Verwiesenheit des Menschen auf Sinn zugrunde liegt, menschliches Sprechen und Handeln immer Sinnvoraussetzungen machen muß“ (Scherer 1979: 172). Sisyphos ist der absurde Held, der von den Göttern wegen seiner Aufsässigkeit dazu verdammt wurde, „unnütze und aussichtslose Arbeit“ auf Dauer zu verrichten. Camus nimmt eine erkenntnistheoretisch relevante Perspektive ein, als er sich dafür interessiert, was in Sisyphos vorgehen mag in der Zeit zwischen dem Abrollen des Steins vom Gipfel zur Senke und seinem Hinterhergehen, um den Stein wieder zum Gipfel hinaufzurollen. In diesen Momenten des Innehaltens werde Sisyphos die Dramatik seiner Situation und seine Ohnmacht bewusst, während er beim mühevollen Hinaufrollen des Steins in dieser Aufgabe ohne Innehalten aufgehe. Camus' These über das Absurde besagt, dass mit dem Bewusstwerden des eigenen Schicksals die ganze Dramatik der eigenen Existenz bewusst werde, dass aber gerade in diesem Bewusstsein auch eine Rettung bestehe, nämlich in der Klarheit des Bewusstseins selbst, in der Verachtung des Schicksals und in der rückhaltlosen Annahme der Absurdität der eigenen *conditio*. Mit den Worten von Camus: „In diesen Augenblicken, in denen er den Gipfel verlässt und allmählich in die Schlupfwinkel der Götter entschwindet, ist er seinem Schicksal überlegen. Er ist stärker als sein Fels. Dieser Mythos ist tragisch, weil sein Held sich seines Schicksals bewusst ist. Worin bestünde tatsächlich seine Strafe, wenn ihm bei jedem Schritt die Hoffnung auf Erfolg neue Kraft gäbe? [...] Tragisch ist es aber nur in den wenigen Augenblicken, in denen er sich dessen bewusst wird. Sisyphos, der ohnmächtige und rebellische Proletarier der Götter, kennt das ganze Ausmaß seiner

elenden *conditio*: über sie denkt er nach während des Abstiegs. Die Klarsichtigkeit, die Ursache seiner Qual sein sollte, vollendet zugleich seinen Sieg“ (Camus 2016²²: 143). Im *Mythos des Sisyphos* wird vertreten, „dass die Zustimmung zur Endlichkeit und zum Tod den Menschen in die Freiheit seiner Möglichkeiten, das Endliche zu erfahren und zu gestalten, frei setzt“ (Scherer 1979: 172). In seinem Essay über Kafka bekräftigt Camus diese Einsicht, indem er die rhetorische Frage stellt, ob es innerhalb der Grenzen der *conditio humana* eine größere Hoffnung geben könne, als dieser *conditio* zu entkommen (Camus 2016²²: 160).

Das Innehalten und der Zusammenstoß von Irrationalem und der Sehnsucht offenbart das Absurde. Camus unterscheidet hier zwischen dem *Gefühl des Absurden* einerseits und dem *absurden Menschen* andererseits. Der „absurde Mensch“ erkennt die größte aller Absurditäten, den (eigenen) Tod, als die einzige sichere Lebensrealität: „Nach der Begegnung mit dem Tod ist alles erschüttert“ (op. cit.: 70), der absurde Mensch ziehe aber aus dieser nicht transzendierbaren Begrenzung eine Triebkraft, denn die Anerkennung des Absurden lenke die Aufmerksamkeit auf eine sinnstiftende Wertehierarchie innerhalb der begrenzten Welt ohne Hoffnung auf ein Jenseits, nämlich auf die Fülle, die das Diesseits biete. Der „Tod“ und das „Absurde“ sind nach Camus die Prinzipien der einzigen vernünftigen Freiheit, denn *in der Unterwerfung werde die Freiheit als Gefühl neu definiert*, nämlich als *befreit* und nicht als *frei von*: „So erahnt der absurde Mensch ein glühendheißes und eiskaltes, durchsichtiges und begrenztes Universum, in dem nichts möglich, aber alles gegeben ist, und jenseits ist nur noch Niedergang und Nichts. Nun kann er sich entschließen und bereit sein, in einem solchen Universum zu leben und aus ihm seine Kraft zu gewinnen, seinen Verzicht auf Hoffnung und die eigensinnige Bekundung eines Lebens ohne Trost. Was aber bedeutet das Leben in einem solchen Universum? Nichts anderes zunächst als die Gleichgültigkeit der Zukunft gegenüber und das leidenschaftliche Verlangen, alles Gegebene auszuschöpfen“ (op. cit.: 73). Dieses Zitat fasst ein Kernstück seiner Philosophie zusammen und lädt dazu ein aufzuhören, zwanghaft nach einem Sinn zu suchen und das Schicksal im Rahmen des Möglichen anzunehmen, das zu tun, was es sich in jeder „Situation“ zu tun *gehört*, worin eine Befreiung in der Fügung zu finden ist, ein Aufgehen in der reinen Leidenschaft, ebenfalls gegenüber dem Tod, so widersprüchlich sich diese Aufforderung anhört: „Auch der absurde Mensch, der ganz und gar dem Tode zugewandt ist (der hier als die offensichtlichste Absurdität verstanden wird), fühlt sich losgelöst von allem, was nicht zu dieser leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gehört, die sich in ihm kristallisiert“ (op. cit.: 72). Dabei fragt sich Camus, ob es eine Logik bis zum Tode gebe, was er im Hinblick auf Suizidenten dahingehend beantwortet, dass es nahezu unmöglich sei, „logisch bis ans Ende zu sein“ bzw. zu bleiben (op. cit.: 21). Camus zufolge begegnet der absurde Mensch der Absurdität nicht mit Entzug durch Suizid, sondern mit scharfem Bewusstsein, das Auflehnung, Freiheit und Leidenschaft ermögliche und somit eine Anpassung, ohne einen Sinn suchen zu müssen und mit Ausschöpfung der Gegenwart ohne Hoffnung auf ein Jenseits. Diese Vorstellung von *Synthese zwischen Auflehnung und Hinnahme* dürfte eine fruchtbare Idee für die Gestaltung des Lebens ohne Verbitterung sein, indem die Absurdität – auch diejenige des Todes –

einfach stehen gelassen und dem Machbaren mit Engagement aus der sogenannten „Philosophie der Situation“ heraus alle Kraft und Freude gewidmet wird.

Daher dürfen wir mit dem ersten Satz von *Der Mythos des Sisyphos* enden: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auf die Grundfrage der Philosophie antworten. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen oder der Geist neun oder zwölf Kategorien hat – kommt später“ (op. cit.: 15). Diese Positionierung bedeutet ein „Ja“ zum Leben obgleich absurd, eine Absurdität, die überwunden wird, wenn man von personaler Sinnfindung im Leben geleitet wird, die das Leben von innen heraus – und nicht von außen her – innerhalb der gegebenen Grenzen lebenswert macht.

3.3 Elias Canetti: Die Kampfansage an den Tod

Elias Canetti (1905-1994) stammte aus einer sephardisch(-spaniolisch)-jüdischen Kaufmannsfamilie und war der älteste von drei Brüdern. Er wuchs in Bulgarien, Österreich, der Schweiz, England und Deutschland auf. Seine Muttersprache war der judenspanische Ladino. Deutsch – die Sprache, welcher er sich in seinem Selbstverständnis und in seinem literarischen Schaffen stets verbunden fühlte – erlernte er erst ab dem Alter von 12 Jahren. Von 1925 bis 1929 studierte Canetti in Wien das Fach Chemie, jedoch ohne wahres Interesse, sondern wohl aus pragmatischen Erwägungen, und promovierte in diesem Fach. Im Jahr 1934 vermählte er sich mit Veza Taubner und emigrierte 1938 mit ihr zusammen nach London. Zeitlebens verstand er sich als Schriftsteller und widmete sich vor allem der Literatur, angefangen bei dem 1934 erstmalig veröffentlichten Roman *Die Blendung* (Canetti 2017b³), einem verstörenden Roman über einen persönlichen Niedergang, der bei der Hauptfigur bis hin zum Wahnsinn führt. Seine eigene Lebensgeschichte verarbeitete er in einem dreibändigen Werk, wobei jeder Band auf eine spezifische Sinneswahrnehmung rekurriert: *Die gerettete Zunge* (bis 1921), *Die Fackel im Ohr* (1921-1931) und *Das Augenspiel* (1931-1937). Spätere Lebensabschnitte brachte er nicht mehr als Buch zu Papier, schrieb dafür aber Tagebuch. Dieses und seine Korrespondenz blieben bis 30 Jahre nach seinem Tod für die Veröffentlichung gesperrt. In seinem eklektisch angelegten, im Jahr 1960 erstveröffentlichten philosophischen Werk *Masse und Macht* (Canetti 2017a³⁷) geht er von einem „Massentrieb“ in Opposition zur „Persönlichkeit“ aus; der Massentrieb werde durch Institutionen gezähmt, wobei sich die unterschiedlichen Formen von „(Menschen-)Massen“ als Bezeichnung für ein entfesselndes kollektives Phänomen nach dem leitenden Affekt unterscheiden und von Herrschern benutzt, gelenkt und missbraucht werden können.

Der frühe und unerwartete Tod des Vaters, als Canetti sieben Jahre alt war, prägte ihn nachhaltig und löste eine Einstellung in Form einer Kampfansage an den Tod aus, die durch den Verlust weiterer ihm nahestehender Menschen verstärkt wurde. Seine Mutter starb 1937, sein Lehrer Sonne 1950, seine Schülerin Benedikt 1953, seine erste Frau 1963, sein Bruder 1971 und seine zweite Frau 1988. So schreibt er 1942 über seiner Mutter: „Ich weiß,

dass sie tot ist. Ich weiß, dass sie verfault ist. Aber ich werde es nie wahrhaben. Ich will sie wieder lebendig machen [...] Ich will die Spiegel zusammenstückeln, die einmal ihr Bild geworfen haben“ (Canetti 2015²⁴: 21). Der Tod ist der thematische rote Faden im Werk Canettis, der sich zeitlebens mit der Abfassung einer Abhandlung über den Tod (als Traktat, Gedankensammlung oder Dialog) befasste, ohne jedoch sein Ziel jemals zu erreichen, wobei er auch die Meinung vertrat, dass gegenüber dem Tod nur ein fragmentarisches Denken möglich sei: „*Pensées* gegen den Tod. Das einzig Mögliche: sie müssen Fragmente bleiben. Du darfst sie nicht selber herausgeben. Du darfst sie nicht redigieren. Du darfst sie nicht *einigen*“ (Canetti 2015²⁴: 258). Allerdings verfasste er in seinen fragmentarischen Aufzeichnungen, die einen aphoristischen, teils paradoxen und pointiert pathetischen Charakter haben, seine Kerngedanken über und gegen den Tod, die posthum erstmalig auf Spanisch im Jahr 2010 unter dem Titel *El libro de los muertos* (Totenbuch) und fünf Jahre später in einer ausführlicheren deutschen Version mit dem Titel *Das Buch gegen den Tod* (2015) publiziert wurden. In der deutschen Version wurden Aufzeichnungen, Gedanken und aphoristische Sätze über den Tod aus anderen Werken übernommen, so aus *Provinz des Menschen* (1973), *Geheimherz der Uhr* (1987), *Fliegenpein* (1992), *Nachträge aus Hampstead* (1994) und *Aufzeichnungen* (1973-1984 und 1992-1993). *Das Buch gegen den Tod* umspannt zahlreiche Themen, die auf folgende fünf Leitgedanken verdichtet werden können: die offensive Verabscheuung des Todes; die Präsenz des Todes im Leben; die Jenseitigkeit des Todes, die Unsterblichkeit und die Erinnerung an die Toten; die Hilflosigkeit gegenüber dem Tod und das Hadern mit Gott, der das Sterben zulasse. Es werden weitere, detailliertere Themenkomplexe vorgeschlagen (von Matt 2015: 315-316), von denen an dieser Stelle „Tod und Sprache“ ergänzend zu den erwähnten fünf hinzugenommen wird.

Die offensive Verabscheuung des Todes beginnt bei Canetti mit einem Gebot: „Du sollst nicht sterben“ (Canetti 2015²⁴: 19). Wiederholt bringt er seine Verachtung des Todes zum Ausdruck, wenn er beispielsweise schreibt: „Mein Haß gegen den Tod setzt ein unaufhörliches Bewußtsein von ihm voraus; es wundert mich, wie ich so leben kann“ (op. cit.: 45), denn „der Tod ist falsch. Es ist unser Sinn, ihn falsch zu finden“ (op. cit.: 136). Diese allgemeine Aussage macht er zu einer persönlichen Angelegenheit, zu der er sich positioniert und zu seinem Lebensmotto macht: „Es ist *mein* eigentliches Wesen, daß ich jeden Tod ablehne und hasse. Ich halte es für nicht unmöglich, dass ich in einiger Zeit *meinen* Tod halbwegs akzeptiere, aber nie einen anderen [...] Es ist mein Cogito ergo sum. Ich hasse den Tod, so bin ich. *Mortim odi ergo sum*“ (op. cit.: 101). Im Umkehrschluss kann er nicht akzeptieren, dass jemand sich mit dem Tod abfindet, und deshalb diese den Tod Akzeptierenden „Beschwichtiger des Todes“ (op. cit.: 194) nennt: „Ich kann niemand lieben, der den Tod anerkennt oder mit ihm rechnet. Ich liebe jeden, wie immer er sonst sei, der den Tod verabscheut, nicht anerkennt und nie und unter keinen Umständen als Mittel zur Erreichung seiner Ziele verwenden würde“ (op. cit.: 73).

Die Präsenz des Todes im Leben, die Landsberg als „abwesende Anwesenheit“ und Heidegger als „Vorlaufen in den Tod“ bezeichneten, drückt Canetti literarisch aus: „»Tod, wo ist dein Stachel?« Es sei kein Stachel, sagen sie, denn er ist schon immer da, dem Leben

eingewachsen, sein siamesischer Zwilling“ (op. cit.: 141), dabei sei die größte Anstrengung des Lebens, „sich nicht an den Tod zu gewöhnen“ (op. cit.: 121), obwohl am Ende eine Welt erlischt, denn ich werde wie eine Gattung, die aus einem einzigen Individuum besteht, „*aussterben*“ (op. cit.: 71). Die Anerkennung des Todes und zugleich die Hilflosigkeit ihm gegenüber, die von der „Grausamkeit des Todes-Bewußtseins“ (op. cit.: 292) herrühre, fasst Canetti mit den Worten zusammen: „Ich weiß, daß der Tod schlecht ist. Ich weiß aber nicht, wodurch er zu ersetzen wäre“ (op. cit.: 99). Nach der Anerkennung des Todes muss bei Canetti aber gleich die Verabscheuung zum Ausdruck kommen: „Es geht mir nicht um seine Abschaffung, die nicht möglich sein soll. Es geht mir um die *Ächtung* des Todes“ (op. cit.: 186), denn „alles hat seine Zeit, nur der Tod nicht“ (op. cit.: 235).

Die Jenseitigkeit ist bei Canetti eng verbunden mit der Erinnerung an die Toten als eine Weise der Unsterblichkeit. Diese Erinnerung ist auch ein Akt der Liebe: „Wäre es möglich, mehr zu lieben? Einen Toten durch mehr Liebe zum Leben zurückzuholen, und hat noch keiner genug geliebt?“ (op. cit.: 156). Das Leben zu verlieren ängstige, nicht weil man nichts wisse über das Jenseits, sondern weil man nicht wisse, „was nach dem Tod *nicht* kommt“ (op. cit.: 18). Eine sich wiederholende Idee bei Canetti ist die Weise der Präsenz des Verstorbenen unter den noch Lebenden, wie also eine „Anwesenheit in Abwesenheit“ möglich sei: „Es ist zu wenig daran gedacht worden, was vom Toten wirklich lebendig bleibt, zerstreut in den anderen; und es ist keine Methode erdacht worden, diese zerstreuten Reste zu nähren und solange als möglich am Leben zu erhalten“ (op. cit.: 15) [...] Und vor allem die Vergegenwärtigung in der Innensicht, denn „Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche“ (op. cit.: 83).

Die Hilflosigkeit gegenüber dem Tod und das Hadern mit Gott, der das Sterben zuzulassen scheint, artikuliert Canetti in einer prägnanten Klage: „Und Gott sieht zu, wie ein Mensch dem anderen wegstirbt“ (op. cit.: 23). Das göttliche Jenseits möchte er getrennt wissen von der Unsterblichkeit, die der Mensch als Gattung und jeder für sich selbst konstruieren müsse: „Man kann nicht mehr »Gott« sagen, er ist für immer gezeichnet, er hat das Kainsmal der Kriege an seiner Stirn, man kann nur an das eine denken, an den einzigen Heiland: Unsterblichkeit“ (op. cit.: 37). Gott wird für den Tod, für das *einander wegsterben* verantwortlich gemacht, weil er zuschaut oder den Tod nicht verhindert: „Gott, dein Henker“ (op. cit.: 66), den man aber vielleicht auch mit der Sprache ausschalten könnte: „Einmal will ich Sätze finden, daß Gott sich vor mir schämt. Dann wird niemand mehr sterben“ (op. cit.: 38). Die Verbindung zwischen Tod und Sprache bei Canetti bringt eher die Macht der Sprache als die Sprachlosigkeit gegenüber dem Tod zum Ausdruck, denn der Tod „schweigt über nichts“ (op. cit.: 31), „das Genannte bleibt am Leben“ (op. cit.: 133) oder „sollen es die Reden gegen den Tod sein, die einen am Leben halten?“ (op. cit.: 301). Die Sprache ist aber auch heilsam, denn „es ist Zeit, mir wieder Dinge mitzuteilen“ (op. cit.: 306) und den Bund mit den Verstorbenen sprachlich herzustellen, denn „ich wäre bereit, nichts anderes zu tun, als Briefe an meine Toten zu schreiben“ (op. cit.: 145).

3.4 Vladimir Jankélévitch: Der Skandal der unwiderruflichen Nichtung

Jankélévitch (1903-1985) wuchs als Sohn jüdisch-russischer Einwanderer in Frankreich auf und widmete sich zeitlebens gleichermaßen der Philosophie wie der Musik. Sein Vater, Arzt und Übersetzer deutscher Werke ins Französische (Freud, Schelling und Hegel), vermittelte seinem Sohn eine besondere Wertschätzung gegenüber der deutschen Kultur und Sprache – so weit, dass Jankélévitch über Schelling promovierte. Nach Bekanntwerden der Gräueltaten des NS-Regimes wandte er sich jedoch von der deutschen Kultur ab und verbot fortan, seine Werke ins Deutsche zu übersetzen. Auch missbilligte er die deutsch-französische Annäherung nach Kriegsende, stellte sich gegen das Vergessen, gegen die Rehabilitation von Kriegsverbrechern und gegen das Verzeihen selbst. In seinem Werk *Le pardon* („Das Verzeihen“, erst nach seinem Tod übersetzt) begründet Jankélévitch die Grenzen des Verzeihens, wenn einer Menschengruppe das Existenzrecht abgesprochen und das Wesen des Menschen als Mensch verachtet wird, wie es im Holocaust als „reine und ontologische Bosheit“ geschehen ist. Unter dem Einfluss von Henri Bergson widmet er sich Themen der praktischen Philosophie wie der Lüge, der Ironie, dem Verzeihen oder der Ernsthaftigkeit, die den Einfluss von Simmel und Nietzsche erkennen lassen; die Ausarbeitung dieser Themen ist geprägt von einer agnostischen Anthropologie zwischen Vitalismus und Existentialismus.

Sein Schreibstil trägt zu seiner sehr persönlichen, mitreißenden expressiven Ausdruckskraft bei: häufige Bezüge auf die Musik und die Anlehnung an lateinische und griechische Begriffe, die er idiosynkratisch auslegt; Wortneuschöpfungen, melodische Wortverknüpfungen, die sich ganz nah an der Poesie bewegen und stets rechtzeitig von einer erfrischenden Metaphysik philosophisch begründet werden; eine Sprache des Erlebens, der Unmittelbarkeit der Gefühle und der menschlichen Bedürfnisse. Vermutlich deshalb zitiert Jankélévitch eher Victor Hugo, Unamuno, Montaigne und Teresa von Avila als Heidegger, Kant oder Hegel. Seine ausführlichen, wortreichen, repetitiven, von Variationen innerhalb eines Satzes und zuweilen sonoren Begriffskombinationen geprägten Sätze bewirken, dass Leserinnen und Leser emotional erreicht und getragen werden.

Ein zentrales, wenn nicht das relevanteste Thema im Denken von Jankélévitch ist der Tod. Seine Reflexionen hierzu sind in drei Werken dargestellt: Im Interview-Sammelband *Penser la mort?* (1994); in der Monographie *L'irréversible et la nostalgie* (1974), welche die Zeitlichkeit, die Irreversibilität und das Unwiderrufliche mit Wehmut verbindet; und in seinem Hauptwerk *La mort* (1966; von Brigitta Restorff meisterhaft ins Deutsche übersetzt), das eine umfassende Untersuchung über die Bedeutung des Todes aus metaphysisch-anthropologischer Perspektive darstellt, und sicherlich zu den bedeutendsten philosophischen Werken der philosophischen Thanatologie zählt. In seinem Werk *Der Tod* prägt Jankélévitch neue Begriffe, durch die eine verfeinerte Annäherung an eine Phänomenologie des Todes möglich ist: der Tod als „Organon-Obstaculum“ (Befähiger-Widerstand); die „Quodditas“ (Washeit) des Todes; die „Philosophie des Augenblicks des Todes“ als „Fast-Nichts“; das „Gewesen-Sein“ oder „Gelebt-Haben“ als ontologisch gleichwertig mit dem Sein, dem Nichts (Nichtsein) und dem Werden; der Tod als

„Entwertung“; der Tod als „entschöpfendes Mysterium“; der Ernst des Todes als formgebende Nichtung und dessen Banalisierung durch eine Haltung der „philosophischen Psychasthenie“, durch „Philosophien des Vorletzten“, metaempirische Kompensationen, Metamorphosen und naturalisierende anthropomorphe Eschatologien. In seinem Hauptwerk führte Jankélévitch darüber hinaus die Unterscheidung zwischen „ontischen“ und „meontischen“ Seinsweisen sowie zwischen „gesetzter Ewigkeit“ vor der Geburt, „vorläufiger Ewigkeit“ während des Lebens und „ewiger Ewigkeit“ der Lebens-Nichtung und des „Gewesen-Seins“ ein.

Jankélévitchs Untersuchung unterscheidet drei Stufen des Todes, die auf zeitlichen und räumlichen Analogien beruhen: Der Tod diesseits des Todes; der Tod im Augenblick des Todes und der Tod jenseits des Todes. Hinter dieser formalen Einteilung verbergen sich verschiedene Grundthemen, die sich in Variationen in allen drei Stufen des Todes wiederfinden und das thematische Gewebe des Werkes bilden. Da diese Grundthemen zum größten Teil mit der hier angewandten Argumentationsstruktur übereinstimmen, werden sie summarisch aufgezählt: der Tod als Skandal und als Mysterium; der Ernst gegenüber dem Tod bei Vergegenwärtigung seiner Notwendigkeit; die Beherrschung des Todes durch dessen „überbewusste Transzendierung“ und zugleich die Vernichtung des Bewusstseins durch den Tod; der Tod als „Nichtung des Seins“ und nicht als „Nichts“; der Tod als radikale Grenze des Werdens, die eine Mischung aus Sein und Nichtsein darstellt; die Anthropologie des Todes in der Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive und die Rolle der Liebe; die Philosophie des Augenblicks und das „Fast-Nichts“ des Sterbezeitpunktes; die Irreversibilität und das Unwiderrufliche des Todes als Ausdruck seiner „Erst-Letztheit“; die Todesangst und die Furcht vor dem Sterben; die „Antizipation des Todes“ als Leistung des Bewusstseins; die Einmaligkeit einer Existenz, ausgedrückt in ihrer Biographie, die auf die Formgebung des Todes verweist; die Banalisierung des Todes durch Jenseitsspekulationen; das würdigende Mysterium des „Gewesen-Seins“ bzw. des „Gelebt-Habens“.

Der Tod ist nach Jankélévitch in erster Annäherung ein Skandal, eine unfassbare Tragödie der persönlichen „Entwertung“ und darüber hinaus absurd für das Bewusstsein, das nicht fassen kann, dass das personalisierte Sein aufhören könnte zu existieren. In Wahrheit sei der Tod „ein metaempirisches Schicksal und nicht ein empirisches Unglück“ (Jankélévitch 2017: 200). Die Auseinandersetzung mit der Tragödie der Endlichkeit und der vernichtenden Macht des Todes offenbare in phänomenologischer Perspektive eine Reihe von Doppelheiten, allem voran, dass sich im Tod „metaempirisches Geheimnis und natürliches Phänomen“ berühren (op. cit.: 16) und dass der Tod zugleich als Organon (Instrument) und als Obstaculum (Hindernis) des Lebens aufzufassen sei: Das Leben sei erst Leben, weil es zum Tode verurteilt sei (op. cit.: 123). Diese Polarität bringt Jankélévitch an verschiedenen Stellen zum Ausdruck, beispielsweise hier: „Kurz, der tödliche Grund des Lebens ist alles andere als Begründung oder Stiftung: die tödliche Tiefe ist eine Tiefe der Sinnlosigkeit [...] Sinn und Essenz des Daseins sind so mit einem Schlag zerstört [...] Der Tod ist nicht das Prinzip des Lebens, das heißt, er ist weder seine Begründung noch sein chronologischer Ursprung; der Tod ist vielmehr die Endung, da er das letzte Ereignis ist; der Tod ist das Ende. Aber was für ein

Ende! Er ist ein erbärmliches und dahingepfuschtes Ende, das eher der wilden Flucht gleicht, die die Niederlage besiegelt“ (op. cit.: 91). Dieser Idee von Doppelheit zufolge ist der Tod ein „Obstaculum“ für das Leben, und zwar ein radikales: er ist das Prinzip der Vernichtung des Lebens als Sein. Der Tod ist aber auch ein „Organon“ des Lebens und demnach ein Nichts, das rückwirkend sich für die Existenz als formgebend auswirkt und die Sinnhaftigkeit einer Existenz erhellt: „Doch die Sinnlosigkeit des Aufhörens lässt ihrerseits den Sinn der Dauer zum Vorschein kommen: die schockierende Absurdität des Todes, der Skandal der endgültigen Vernichtung schreibt paradoxerweise den posthumen Sinn des gelebten Lebens fest“ (op. cit.: 546-547). Diese rückwirkend formgebende Funktion des Todes ist eine Konstante der Existenzphilosophie, die das Wesen (die Essenz) eines Lebens, das unfertig bis zum Schluss bleibt, erst mit dem Tod bestimmt wird, was bedeutet, dass exakt wenn die Existenz zu sein aufhört, sie zum Sein der „genichteten“ Existenz wird.

Der Tod ist nicht ausschließlich ein Skandal und eine Tragödie für das Leben, denn er ist in metaempirischer Perspektive ein Mysterium und nicht ein Problem, das gelöst werden kann, wie der Aufschub des Todeszeitpunktes durch medizinischen Fortschritt es wäre: „Der Tod ist das problematische Mysterium, dessen wir uns durch das Denken bewusst sind, ohne es ergründen zu können“ (op. cit.: 515). Die Unterscheidung zwischen Problem, Geheimnis und Mysterium ist ein Kernstück der Philosophie des Todes, da sie mit moralphilosophischen Begriffen verbunden ist wie Erwartung, Hoffnung und Zuversicht. „Problem“ meint eine Konstellation, die enträtselt, angegangen und gelöst werden kann; der Tod ist aber kein Rätsel und dessen Verständnis kein Ratespiel. Ein „Geheimnis“ besteht aus Chiffren, die sich nur bei einer bestimmten Einstellung offenbaren, während das „Mysterium“ keine positive Ontologie voraussetzt, sondern eine Haltung der unspezifischen Offenheit, nämlich der Zuversicht. Jankélévitch zieht keine kategorischen Linien, sondern kombiniert diese drei Begriffe mit einer „hyperontischen“ und einer „metaontischen“, einer metaempirischen und einer empirischen Intention: „Der Tod, der mysteriös und dennoch problematisch ist, ist das mysteriöse Problem, dem stets eine Bestimmung fehlt, um wirklich Denkobjekt zu sein; oder, was jedoch auf das Gleiche hinausläuft: der Tod ist das problematische Mysterium, dessen wir uns durch das Denken bewusst sind, ohne es ergründen zu können“ (op. cit.: 515).

Der Tod als *problematisches Mysterium* ist die erkenntnistheoretische Antwort auf die Frage der Möglichkeit der rationalen Auseinandersetzung, wissend, dass es keine Antwort dafür gibt, ob hinter dem Verborgenen tatsächlich etwas weilt, ob das Verborgene ein Sein hat oder eher eine Denkstütze ist bzw. eine haltgebende Zuversicht jenseits von empirisch gestützten Einzelhoffnungen. Jankélévitch präzisiert in diesem Sinne die Positionierung gegenüber dem Mysterium im Vergleich zum Geheimnis: „Zweifelloos würde unsere Befragung weniger enttäuschend ausgehen, wenn wir zwischen Geheimnis und Mysterium besser zu unterscheiden wüssten [...] Das Geheimnis *enthüllt* sich dem, der, weil er auf der Suche nach ihm war, ein Recht auf es hat. Doch das *Mysterium* offenbart sich bisweilen auf zweifelhafte und unaussprechliche Weise jenen, die nicht vorgeben zu »wissen«; denn es gibt tatsächlich nichts zu wissen“ (op. cit.: 439). Gegenüber diesem Mysterium trifft Jankélévitch dieselbe Unterscheidung zwischen metaphysischer Angst vor dem Tod als

Nichts und der Furcht vor dem Sterben als psychologischer Angst, wie es auch die existentialistische Tradition seit Kierkegaard, Heidegger und Sartre postuliert. Nach der in dieser Untersuchung vertretenen Auffassung ist eine Doppelung der Angst nicht zielführend: Angst als Grundgefühl steht definitorisch in psychologischer und physiologischer Hinsicht fest und unterscheidet sich je nach angstausslösendem Motiv, sodass sich niemals eine „hyperontische“ von einer „meontischen“ oder eine „metaempirische“ von einer „empirischen“ (*leiblich wie psychisch empfundenen*) Angst unterscheiden lässt. „Angst“ ist stets ein leibzentriertes seelisches Phänomen und der leibseelischen Konstitution immanent, unabhängig vom Objekt, auf das sie sich bezieht: wenn Angst vor dem Nichts ängstigt, dann ist es empirische Angst, weil bestimmte kognitive, emotionale und physiologische Merkmale, die jede Ängstigung kennzeichnen, ausgelöst werden. Ansonsten wäre die Rede von Anschauung, Vergegenwärtigung oder Intuition, und nicht von Angst als physiologisch-psychologischer Grundreaktion.

Die Auseinandersetzung mit dem Mysterium des Todes führt unmittelbar zu der Frage nach dem ontologischen Status des Todes, einer Frage, die das Kernstück der Argumentation von Jankélévitch ausmacht. Er trifft in Anlehnung an prägnante lateinische Begriffe (Adjektive und Tempora) eine Unterscheidung nach Perspektiven gegenüber dem Tod, die an sich keine differenzierten ontologischen Kategorien darstellen, jedoch *Seinsweisen* zum Ausdruck bringen: „Nachdem wir im Zusammenhang mit dem Leben den *mortalis* [den Sterblichen], der eine abstrakte Eigenschaft, und den *moriturus* [den Totgeweihten], der eine Zukunft und eine Berufung bezeichnet, und dann in Verbindung mit dem Augenblick, den *moribundus* [den Im-Sterben-Liegenden], der »im Begriff ist« zu sterben, und den *moriens* [den Sterbenden], der stirbt, behandelt haben, müssen wir nun vom *mortuus* [dem Toten] sprechen, der einen »Zustand« bedeutet“ (op. cit.: 451). Für Jankélévitch ist der Tod in ontologischer Hinsicht zunächst ein „Nichts das nichtet“; seine Argumente hierzu sind eine Mischung aus metaphysischer Begriffsklärung und pathischer Rebellion: „Der Tod ist dieses Nichts, er ist die mörderische Verneinung“ (op. cit.: 56).

Der Tod als absoluter Endpunkt des Werdens wird von Jankélévitch zusätzlich als „unablässige Erneuerung des Seins“ aufgefasst. Diese Erneuerung des Seins könne nur zustande kommen, wenn man annimmt, dass Sein und Nichtsein im Leben verwoben sind und die Mischung die Übergänge der Werdensabschnitte erst möglich macht. Der Tod, verstanden als ein Ergebnis des Werdens auf das absurde Ziel der Vernichtung hin, bedeutet nach Jankélévitch ein „Letztes“, ein „Gewordensein“ ohne Fortsetzung des Werdens, das im Grunde Schicksal und – in der philosophischen Tradition seit Spinoza – analytisch nicht im Sein enthalten ist. Diese radikale und irreversible Vernichtung ist keineswegs ein „Nichts“ oder ein „Nichtsein“ des Lebens, es ist eher eine ontologische „Nichtung“; und hierin liegt die Tragik des Aufhören-zu-sein: „Der Tod gibt das Sein nicht, ganz im Gegenteil, er entzieht es uns und macht es zunichte; er ist nicht nur die Nichtheit unseres Seins, er ist das Prinzip unserer Vernichtung [...] Der Tod ist »Entschöpfung«“ (op. cit.: 94). Diese Aussage bedeutet, dass im Falle des Todes das Nichtsein des Gewesenen keine andere Seinsweise einleitet, sondern die irreversible und irreparable Auflösung des Seins bedeutet: „Demzufolge ist das

Nichts zugleich ein *Nichts-mehr*, das heißt, es ist nicht die reine und einfache Nichtheit, sondern das Nichtsein eines Seins, das einmal war, dieses Nichts-mehr ist seinerseits zugleich ein Niemals-mehr-etwas, ein *Nichts-mehr-auf-immer*, eine endgültige Aufhebung, was nicht örtlich beschränkte oder teilweise Aufhebung, sondern globale Auflösung, also endgültiges Aufhören bedeutet. Der Tod vernichtet nicht nur die Ganzheit des Lebens, er vernichtet es auch für immer“ (op. cit.: 100). Andererseits – als *Organon* und nicht nur als vernichtendes *Obstaculum* – ist der Tod rückblickend formgebend und sinnverleihend für das Leben, ganz im Sinne der Existenzphilosophie: „so wie das Spätere stets den Sinn dessen, was vorher war, freilegt, so auch macht erst das endgültige Ende den Sinn der ganzen Dauer deutlich; das Ende, das die sich rundende Totalität zur Vollendung bringt, legt über die allgemeine Bedeutung eines Lebens Zeugnis ab und besiegelt dessen geschichtsstiftenden Anteil“ (op. cit.: 153). Diese Totalität als vollendete Form, die den Tod in dessen Formlosigkeit erhellt, ist eine gerichtete Lebensgeschichte, die dem Verstehen und den Bedeutungszuschreibungen freigegeben wird: „Der Tod verwandelt das Leben in eine Biographie und wirft im Nachhinein Licht, Ordnung und manchmal gar eine moralische Rechtfertigung darauf. [...] deshalb muss man die Todesstunde abwarten, bevor man ein Leben beurteilen und deuten [darf]“ (op. cit.: 154).

Eine Phänomenologie des Todes im eigentlichen Sinne ist nicht möglich, da der eigene Tod nicht erlebt werden kann, oder wenn doch, wird man auf der Stelle vernichtet; es handelt sich um einen Augenblick, der als nicht erlebbar, und wenn doch, dann als nicht erzählbar gilt, da er im selben Zug jenseits der Empirie liegt, sodass er nur in metaempirischer, sprich in metaphysischer Annäherung fassbar werden kann. Jankélévitch entwickelte hierfür eine Philosophie des Augenblickes, genauer gesagt, des „Augenblickes des Todes“; dieser einmalige Augenblick gehöre weder dem Leben, noch dem Tod an, stelle mehr als eine semantische Grenze zwischen Sein und Nichtsein dar und könne am ehesten als ein „Fast-Nichts“ aufgefasst werden: „Doch der plötzliche Augenblick des Todes ist keine Grenze, es ist vielmehr der Schnittpunkt zweier Gegensätze, die Sein und Nichtsein heißen [...] Der Augenblick ist in beiden Fällen zugleich ontisch und meontisch“ (op. cit.: 426-427). Die Schwelle zwischen beiden Welten, diejenige der Fülle des Seins und diejenige der Nichtigkeit kann empirisch zwar ein banaler Abbruch sein (der letzte Atemzug), metaphysisch ist diese Schwelle aber ein Augenblick mit einer „unendlichen Distanz“, die Jankélévitch mit einem *Beinahe* würdigen möchte, das er „Fast-Nichts“ nennt.

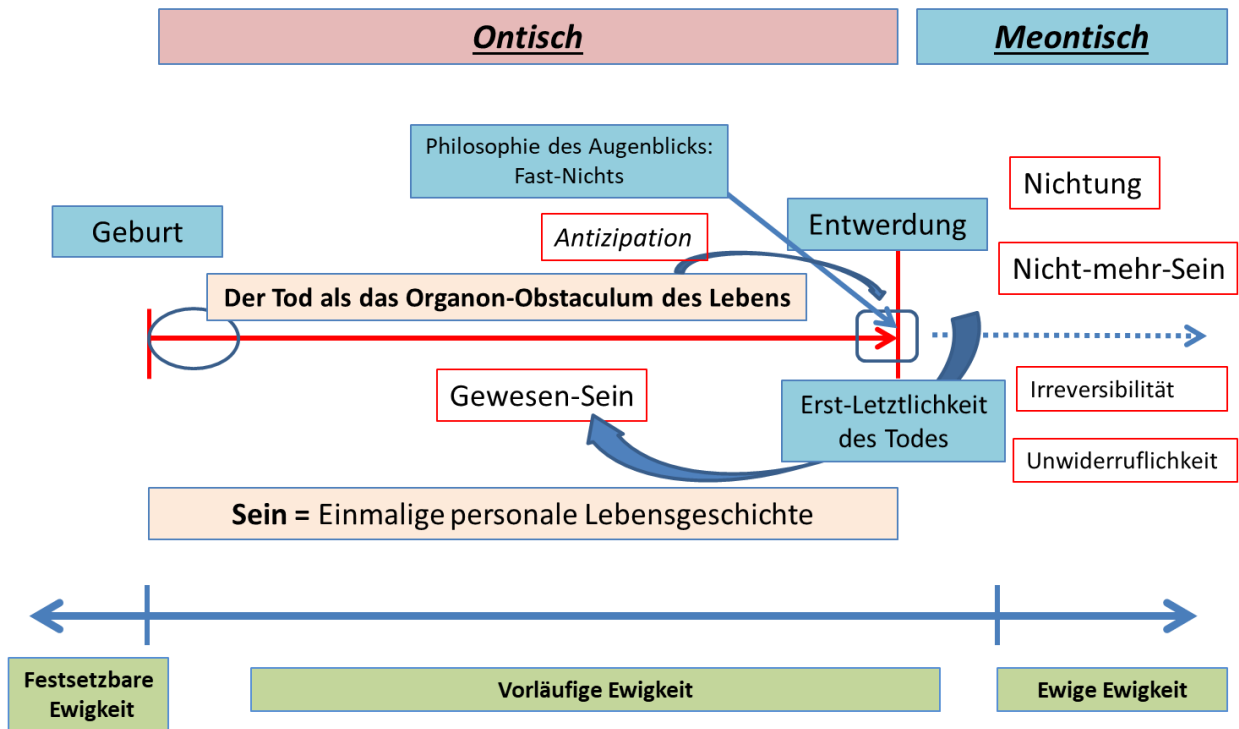
Wie kann das Unaussprechliche in Worte gefasst werden? Jankélévitch versucht es mit einer Dialektik von Sein und Nichtsein, die sich in einem „Etwas“ aufheben lasse: „[...] der Tod ist der unteilbare Schnitt zwischen Vorher und Nachher, die Schnittlinie zwischen vitaler Fülle und letaler Leere: die eine hört auf, wo die andere beginnt [...] Nun fehlt aber etwas! Etwas, das nichts und folglich fast nichts ist, etwas Ungreifbares, das Nichts ist, das alles ist, das zugleich alles und nichts ist. Ist das Fast-Nichts zwischen dem Nichts des Jenseits und dem Alles des Diesseits, wovon die Rede war, nicht, was uns hier beschäftigt? (op. cit.: 329) [...] Das Fast-Nichts des Todesaugenblicks, das vom diesseitigen Sein und dem jenseitigen Nichtsein zusammengedrängt wird, ist die Schwelle zwischen den beiden Welten; für die

Dauer eines Aufblitzens gehört es den beiden Welten an und ist doch gleichzeitig weder ein Teil der einen noch der anderen“ (op. cit.: 347). Dieses „Fast-Nichts“ sei weder meontisch noch hyperontisch, weder empirisch noch metaempirisch und es sei keine Synthese, denn es gebe keine ontologische Überschneidung. Das „Fast-Nichts“ ist womöglich der metaphysische Versuch dieses Mysterium zu versprachlichen.

Jankélévitchs Metaphysik offenbart eine *Desynchronisation zwischen Sein und Sinn* gerade deshalb, weil die Steuerung des Seins auf die Vernichtung hin jeglichen Sinnes entbehrt. Jankélévitch stellt in ähnlicher Weise wie Unamuno fest, dass „Gott innbrünstig erhofft, glühend gewünscht und unablässig angerufen wird“, dass aber Gott als ontologische Begründung Nichts sein müsste, da *geschöpftes Sein aus dem Nichts ergehen müsste*. Er geht von einem agnostischen Gesichtspunkt aus, den er folgendermaßen formuliert: „Es ist endlich Zeit für das Geständnis, daß der Augenblick des Todes unwiderruflich die Unmöglichkeit einer Rückkehr in das Diesseits besiegelt“ (op. cit.: 421), und versucht eine sinngebende Rekonstruktion des Lebens als einmalig und in jedem Falle – bei jedem Einzelnen – als wertvoll und unwiederholbar anzusehen. Die Grundidee ist so einfach wie bestechend, nämlich dass von jedem individuellen Leben etwas Unzerstörbares und Unauslöschliches bleibt, das durch nichts zunichte gemacht werden kann, und dieses Etwas sei die Tatsache, *gewesen zu sein* oder *gelebt zu haben* als unausradierbare „Quodditas“ (das Was des Lebens), denn „was gewesen ist, kann nicht nicht gewesen sein“ (op. cit.: 560). Für Jankélévitch ist das ewige Leben „die unauslöschliche Tatsache des Gewesen-Seins“, etwas Einmaliges, ein „Hapax“: „Einzig dieses unsichtbare und ungreifbare, dieses einfache und metaphysische Etwas, das wir Quodditas nannten, entgeht der Vernichtung. In diesem Sinne zumindest gibt es ein Unvergängliches, das den Klauen des Todes nicht anheimfällt; in diesem Sinne zumindest vermag der allmächtige Tod nicht alles [...] man errät, warum sich Ewigkeit und Augenblick hier nicht mehr widersprechen: Geburt und Tod umreißen auf dem Hintergrund der Ewigkeit die Silhouette, lösen aus der Unendlichkeit die biographische Insularität des Daseins heraus“ (op. cit.: 551-552) [...] „Von diesem Werdegang bleibt nach einigen Jahrhunderten nur noch die bloße, filigranhafte Tatsache des Gelebt-Habens. Diese verschwindend geringe Tatsache ist das Wunder, durch das die Selbstheit, gerade noch vor dem Nichtsein gerettet wird: dieses Fast-Nichts, das ein Augenblick, dieses Fast-Niemand, das ein unnachahmlicher und unvergleichlicher Hapax, und dieses Fast-Nie, das nur ein einziges Mal in aller Ewigkeit ist, sind von niemals und nichts durch ein »fast« getrennt“ (op. cit.: 553) [...] „Der Unterschied zwischen *es ist nicht mehr* und *es ist nicht* ist ein metaphysischer: das *nichts mehr* unterscheidet sich auf immer von der bloßen Nichtigkeit; es ist vor der ewigen Inexistenz gerettet worden, und zwar auf ewig“ (op. cit.: 560).

Das „Gelebt-Haben“ als begrenzte bzw. nachträglich unbegrenzte Ewigkeit wird von Jankélévitch als losgelöst von jeder speichernden oder weitertragenden Instanz betrachtet, auf einem Zwischenweg zwischen rein personaler, fast solipsistischer Angelegenheit und als in einem nicht erforschbaren Bereich des Seins angesiedelt. Das Wesen des Gelebt-Habens wird darin erfasst, dass über die *Kommunalität* und die Einmaligkeit des Gelebten eine metaphysische Einheit entsteht, die wir „mein Leben“, „dein Leben“ nennen, eben

Biographie oder Lebensgeschichte. Die Position Jankélévitchs ist außerhalb seiner Auseinandersetzung mit der Zweite-Person-Perspektive und der *Liebe als Zuversichtspenderin* sehr individualistisch, denn was nach dem Tod bleibt, ist zunächst eine kollektive oder zumindest auf nahestehende Personen übertragene Angelegenheit: die Würdigung des Toten, das Beweinen des Verstorbenen und die Auseinandersetzung mit den Weisen der *Abwesenheit* (die gewesene Person) einer *Anwesenheit* (der Verstorbene, seine sterblichen Überreste, die Erinnerung an ihn) sowie mit den Abschiedsritualen. Es ist auch eine stellvertretende Verabschiedung des nicht gelebten Lebens seitens des Verstorbenen und ein Anlass für die Weiterlebenden, über den Ernst des Todes als dem Leben sinngesetzt nachzudenken, und ihn nicht nur als vernichtend zu reflektieren, unter Umständen, um existentielle Prioritäten neu gewichten zu können. Der Tod als Verlust und das Überleben sind eine Leistung der in Verwobenheit mit den Verstorbenen stehenden Weiterlebenden, die eine Gestalt des Gewesenen über einige Generationen transportieren und transgenerationell würdigen, bis die Abwesenheit interpersonell verblasst und ontisch der Ver-Nichtung anheimfällt, während die Quodditas des Gelebt-Habens wohl in einer metaphysischen Sphäre auf ewig ruht.



Aufbauung 10: Graphische Darstellung des Todes bei Jankélévitch: Jankélévitchs Auffassung vom Tod folgt einem agnostischen Ansatz, denn die Annahme eines Jenseits käme einer „Banalisation des Todes“ gleich. Er teilt die Auffassung anderer Philosophen aus der Existenzphilosophie, dass durch den Tod etwas Abgeschlossenes hinterlassen wird, das einen Wert an sich hat, was für Jankélévitch das Mysterium des „Gewesen-Seins“ darstellt, die einmalige Lebensgeschichte eines Menschen, die einem real gelebten Leben während einer „vorläufigen Ewigkeit“ zugeschrieben wird. Diese „vorläufige Ewigkeit“ des Lebensvollzugs (Existenz) wird zu einer „ewigen Ewigkeit“, aber nicht als Unsterblichkeit im Jenseits, sondern in der Ewigkeit des „Gelebt-Habens“. Jankélévitch findet eine radikale Sprache für den Tod als „Nichtung“ und untersucht die ontologische Bestimmung des Todes als Irreversibilität und Unwiderruflichkeit des Nicht-mehr-Seins-auf-immer. Ferner untersucht Jankélévitch den Tod (im Sinne von „Eintrittszeitpunkt des Todes“) als Erst-Letztlichkeit und als Augenblick. Hierfür entwickelt er eine Philosophie der Erst-Letztlichkeit als ein Zusammenfallen in einem Ereignis von etwas, das erstmalig und zugleich letztmalig geschieht. Mit der Philosophie des Augenblicks drückt Jankélévitch aus, dass im Moment, in welchem der Tod eintritt, der Sterbende an zwei ontologischen Regionen vollkommen teilhat: Dem Sein des Lebens und im selben Augenblick dem Nicht-Sein. Dabei knüpft er an seine Aussage an, dass jeder Augenblick des Werdens erstes und letztes Mal zugleich sei, jedes einzelne Mal sei das letzte der vorhergehenden Abfolge und das erste der kommenden, nur im Falle des Todes gebe es keine Fortsetzung, daher die Einmaligkeit des Letzten. In diesem Sinne ist der Tod eine „Entwerdung“. Der Tod lässt die Zeit der Existenz als Organum-Obstaculum ernst nehmen; das bedeutet, der Tod ist *Hindernis* für das Leben, zugleich aber *Instrument* des Lebens, da im Bewusstsein des Todes das Leben bejaht und behauptet wird.

3.5 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Während die Existenzphilosophie versucht, die Idee des Todes als daseinsbestimmend in das Leben zu integrieren, strebt die zeitgenössische Literatur existentialistischer Prägung an, die philosophischen Merkmale der Existenz auf fiktionale Szenarien zu übertragen, um eine Atmosphäre der Melancholie, der Unbestimmtheit, der Widersprüche, der daseinsbezogenen Desorientiertheit, der Relativität von Werten und der Tragik des Todes entstehen zu lassen. Regelmäßig werden Gefühle der Absurdität und der Sinnlosigkeit angestoßen, die den Eindruck entstehen lassen, dass alles möglich sei, dass aber diese unbegrenzte Wahlfreiheit keine wahre Orientierung und Verankerungen im Daseinsvollzug ermöglicht. Die Existenzphilosophie scheint einen *Nichtangriffspakt mit dem Tod* zu schließen und diesen in das Leben zu integrieren, wenn die *Neutralisierung des Todes* schon nicht möglich ist.

Ganz anders verhalten sich Philosophen – und Schriftsteller – unterschiedlicher Provenienz, die nicht bereit sind, mit dem Tod einen Pakt zu schließen: sie wollen vielmehr den Tod „angreifen“ und diese Angriffshaltung zu ihrem philosophischen (und Lebens-)Sinn erheben. Die zugrundeliegende Haltung ist diejenige der *Nichtakzeptanz des Todes* als Lebensmotto, aber auch als Einstellung, um dem Tod zu trotzen, so hilflos am Ende diese Einstellung sein mag. In diesem Kapitel werden Denker behandelt, die sich gegen den Tod *auflehnen*, weil sie ihn als einen Skandal ansehen, der nicht akzeptiert werden kann, auch wenn man am Ende dem Tod anheimfallen wird.

Gegenüber dem Sterbenmüssen kann eine grundsätzliche Haltung eingenommen werden, die den Tod als Skandal für das Bewusstsein ansieht oder als den ultimativen Feind des menschlichen Daseins, der – ohne überhaupt etwas sein zu müssen – sich erfüllt oder erfüllt wird, weil wir ihn denken, um am Ende mit Resignation zu akzeptieren, dass er doch *nichtet*.

Die „Philosophie der Auflehnung gegen den Tod“ entspricht der Sehnsucht des Menschen, weiterleben zu dürfen, und zwar sogar in einer Weise, die hier *Minimalsehnsucht* genannt wurde: weiterzuleben ohne Ansprüche und trotz der Unzulänglichkeiten, Schmerzen, Hilflosigkeit und Widrigkeiten der Existenz; es handelt sich um einen *basalen Anspruch des Weiterlebens* um des Lebens willen – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Ähnlich wie in der Philosophie der Existenz – zu der auch manche der untersuchten Autoren gehören – werden diese Ideen und vor allem die Atmosphäre der Hilflosigkeit und der (stillen) Rebellion am ehesten über das Medium der Literatur zum Ausdruck gebracht.

Da die hier vorgestellten Autoren intuitiv sehr einprägsame philosophisch-thanatologische Ansätze vorgeschlagen haben, sollen sie an dieser Stelle summarisch vorgestellt werden. Miguel de Unamuno, ein Universalgelehrter und zwischen Glaube und Skepsis innerlich zerrissener Denker, nimmt als Ausgangspunkt seiner anthropologischen Metaphysik den „realen Menschen von Fleisch und Blut, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem, der stirbt)“ und setzt ihn in das Spannungsfeld zwischen Leben („Wille“) und Vernunft, indem er kompromisslos an seiner „Sehnsucht nach Fortdauer“ festhält. Unamuno fasst das

menschliche Leben als Tragödie auf, das heißt als ständigen Kampf ohne Hoffnung auf Sinnfindung innerhalb der Widersprüche zwischen der Logik des Herzens und der Vernunft. Die „Antirationalität“, die bei diesen Widersprüchen entsteht, möchte er stehen lassen und von „Irrationalität“ unterschieden wissen. Basierend auf der Würdigung der Antirationalität als Einstellung gegenüber Grenzthemen der menschlichen Existenz entwickelt Unamuno eine *tragische Anthropologie* der Sehnsucht nach Unsterblichkeit der Seele: „Bleiben wir bei unserer Hypothese: der heftige Lebenstrieb, der Hunger nach persönlicher Unsterblichkeit, das Streben, unbegrenzt in eigener Form fortzudauern, unsere Wesenheit, sei die gefühlsmäßige Grundlage alles Erkennens und der geheime Ausgangspunkt aller Philosophie“ (Unamuno 1925: 47-48).

Albert Camus hingegen nimmt als Ausgangspunkt seiner philosophischen Anthropologie den „absurden Menschen“ als Ausdruck der menschlichen Daseinsbestimmung, die es gilt zu erkennen und anzuerkennen. Um der Absurdität der menschlichen Existenz zu entkommen soll – Camus folgend – innerhalb der Grenzen der absurden Existenz nach persönlichem Sinn ohne Transzendenzbestrebungen gesucht werden. Die Bewusstheit über das eigene Schicksal, über die *conditio humana* und *conditio personalis*, wie Sisyphos sie in den Momenten des Innehaltens erfährt, verleihe Sinn und dadurch würden Befreiungskräfte gegenüber dem Absurden entfacht werden. Camus schafft eine Synthese zwischen Auflehnung und Hinnahme, damit der Mensch ohne zu Verzweifeln weiterleben könne. Gegenüber dem Tod bedeutet diese Haltung, die Absurdität des Sterbenmüssens stehen zu lassen und sich mit Hingabe dem Machbaren zu widmen.

Elias Canetti entwickelt eine besonders kämpferische Haltung gegenüber dem Tod und nutzt hierfür ein Arsenal von Kampfansagen: „Der Tod ist falsch; es ist unser Sinn, ihn falsch zu finden“; „Es ist mein eigentliches Wesen, dass ich jeden Tod ablehne und hasse“; „Ich hasse den Tod, so bin ich (*mortim odi ergo sum*)“; „Es geht mir nicht um seine Abschaffung, die nicht möglich sein soll. Es geht mir um die *Ächtung* des Todes“; „Gott, dein Henker“. Der Tod ist bei Canetti aber zugleich Ausgangspunkt für ein Bewusstsein der Schicksalssolidarität und der Bedeutung der Erinnerung an die Toten sowie der Möglichkeit der Zähmung der Hilflosigkeit durch Reden über den Tod, so in manchen plastischen Ausdrucksweisen: „Einen Toten durch mehr Liebe zum Leben zurückholen“; „Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche“; „Einmal will ich Sätze finden, dass Gott sich vor mir schämt. Dann wird niemand mehr sterben“. Und schließlich vielleicht der tiefere Sinn der Auflehnung gegen und die Ablehnung des Todes: „Sollen es die Reden gegen den Tod sein, die einen am Leben halten?“.

Von Vladimir Jankélévitch liegt eines der wohl umfangreichsten und systematisch angelegten Werke über die thanatologische Philosophie vor. Die Reihe der von ihm neu entwickelten Begriffe zur Thanatologie werden hier summarisch aufgezählt: Der Tod bzw. das Sterbenmüssen als „Skandal“ für das Bewusstsein; der Tod als „Organon-Obstaculum“ (Befähiger-Widerstand) für das Bewusstsein; die „Quodditas“ (Washeit) des Todes als ontologischer Ausgangspunkt der Reflexion über den Tod; die „Philosophie des Augenblicks

des Todes“ als ein ontologisches „Fast-Nichts“ zwischen Sein und Nichtung; der Tod als „problematisches Mysterium“, wonach der Sinn des Todes und seine Natur nicht enträtselbar seien; das „Gewesen-Sein“ oder „Gelebt-Haben“ als ontologisch gleichwertig mit dem *Sein* und dem *Nichts* bzw. mit dem *Nichtsein* und dem *Werden*; der Tod als „Entwertung“ bzw. „entschöpfendes Mysterium“. Jankélévitch führt die Unterscheidung zwischen „ontischen“ (auf die Existenz bezogene) und „meontischen“ (als transmortale) Seinsweisen sowie zwischen „gesetzter Ewigkeit“ vor der Geburt, „vorläufiger Ewigkeit“ während des Lebens und „ewiger Ewigkeit“ der „Lebens-Nichtung“ bzw. des unauslöschbaren „Gewesen-Seins“ in den philosophischen Diskurs ein.

Die heterogene „Philosophie der Auflehnung gegen den Tod“ berücksichtigt in besonderer Weise den Tod als omnipräsent im Leben und versucht ihn trotz der Aussichtslosigkeit dieses Versuchs durch Nichtakzeptanz zu bekämpfen, statt ihn in das Leben zu integrieren. Es handelt sich um einen Protest der Bewusstheit des Sterbenmüssens, ein Protest, der mit einem Gefühl der Wiedergewinnung von Würde einhergeht und notwendige Kräfte des Durchhaltens in Bewegung setzt. In einem weiteren logischen Schritt ergibt sich, dass die Auflehnung gegen den Tod als Schicksal selbst sinnstiftend wirkt und durch die Einladung zum Innehalten auf das Wertvolle im Leben verweist sowie ein verstärktes Gefühl von Schicksalsgemeinschaft erzeugt. Diese Auflehnung gegen den Tod wird zumeist aus einer agnostischen oder atheistischen Position heraus entwickelt, aber auch – wie im Falle Unamunos – aus dem Hadern mit dem Glauben, das zu einem permanenten Zwiegespräch voller innerer Zerrissenheit mit Gott führt, aus der auch dialektisch eine *Bereinigung des Glaubens* erzielt wird. Diese Mehrschichtigkeit der Ablehnung kommt in der fiktionalen Literatur am besten zum Ausdruck, da darin die Szenarien wirken, als seien sie real gelebt, und weil so eine große Bandbreite an Gefühlen möglich ist.

Sich mit dieser Haltung der Auflehnung zu befassen, ist bedeutsam, um zu verstehen, dass die Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen eine Sehnsucht zum Ausdruck bringt, nicht linear verläuft, nicht zu einem Abschluss kommen muss und stets ambivalent ausfällt, dazu oft geprägt ist von einem Wechsel zwischen Auflehnung und teilweiser Hinnahme, jedenfalls im Dienste der Würdigung der Individualität, des personalen Lebens und des Lebens an sich, denn das Sterben ist Teil des Lebens und steht nicht außerhalb.

4 Neue Metaphysik des Todes: Lebensphilosophische und materialistische Positionen

Jede Rede vom Tod – jenseits der biologischen Bestimmungen der Manifestationen des Todes – ist metaphysisch angelegt, da eine empirische Bestimmung des Sachverhalts in der Erste-Person-Perspektive im Zustand des Totseins erkenntnistheoretisch nicht möglich ist. Zur Ausarbeitung dieses Kapitels werden zwei Positionen gewählt, die einerseits eine Weiterentwicklung bzw. eine Kritik des absoluten Idealismus darstellen (Simmel), andererseits die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigen (Ferrater-Mora). Der deutsche Philosoph Georg Simmel entwickelte die Idee des „transzendenten Subjektes“ – das vergleichbar ist mit dem „Ich“ bei Fichte, bei Schelling und teilweise auch bei Hegel, indem er den Inhalt von der Form des *empirischen Ichs* trennt. Der spanisch-nordamerikanische Philosoph José Ferrater-Mora entwickelte eine ausdifferenzierte Ontologie des Todes auf der Grundlage einer „integrationistischen Philosophie“ und eines „emergentistischen Monismus“. Beachtenswert ist Ferrater Moras Würdigung der „Metaphysik des Todes“ von Simmel in seiner entgegen dem Hylemorphismus originellen Trennung zwischen Inhalt und Form des Ichs im Tod. Nicht behandelt werden in diesem Kapitel die klassischen ontologischen Annahmen der Vorsokratiker, der Dualismus in der idealistischen Tradition von Plato und die rationalistischen Positionen (monistisch-pluralistisch, mechanistisch oder dualistisch in Bezug auf die Substanz oder auf die Natur des Menschen), da sie bereits im ersten Kapitel des historischen Abschnittes skizziert wurden. Weitere metaphysische Vorschläge werden im späteren Abschnitt über philosophische Positionen in der Transzendierung des Todes dargestellt.

4.1 Georg Simmel: Unsterblichkeit der Form

Georg Simmel (1858-1918) wuchs in Berlin als jüngster von sieben Geschwistern auf. Sein Vater, Unternehmer als Chocolatier, und seine Mutter hatten jüdische Wurzeln. Die Mutter war bereits als Kind evangelisch getauft worden, der Vater konvertierte als junger Erwachsener zum Katholizismus. Georg Simmel wurde evangelisch getauft. Als er 15 Jahre alt war, starb der Vater. Vormund und späterer Adoptivvater von Georg Simmel wurde Julius Friedländer, Unternehmer als Musikverleger, der ihn förderte, indem er ihm eine breite universitäre Ausbildung in Berlin ermöglichte. Simmel promovierte und habilitierte sich dort über Kant – den er in seinen früheren Schriften stets als Referenzmaßstab herangezogen hatte. Später verfasste er in Opposition zu Kants These des „Kategorischen Imperativs“, *Das individuelle Gesetz*, worin er eine evolutionäre Anpassung des Sollens an die sich wandelnden historischen Bedingungen – auch sie korrigierend – vertritt. Simmel, ein wohl brillanter Dozent, verfasste seine Aufsätze in einer makellosen sprachlichen Weise, die vorwiegend die Struktur von Essays aufweisen wie auch seine umfangreicheren Werke, die wie zusammengesetzte Essays wirken. Sein akademischer Einfluss war trotz der Freundschaft

zu bedeutenden Persönlichkeiten der damaligen deutschen Kultur zeitlebens begrenzt, möglicherweise, weil er erst spät ordentlicher Professor wurde (1914 in Straßburg) sowie wegen des herrschenden Antisemitismus. Nach seinem Tod erfuhr sein Werk internationale Anerkennung, insbesondere in Russland, da viele seiner Schriften früh in die russische Sprache übersetzt worden waren. Simmel gilt als einer der Begründer der Soziologie; sein Ansatz war weder organisch-mechanistisch noch idealistisch; er widmete sich der dialektischen Analyse von Themen wie Stadtleben, Fortschritt oder Bedeutung des Geldes. In seinen Hauptwerken *Philosophie des Geldes* und *Soziologie-Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* übt er Kritik an der zunehmenden Technisierung der Arbeitswelt, an der Arbeitsteilung, am Geld als symbolisches Tauschmittel der industrialisierten Gesellschaft, am städtischen Leben und an der sogenannten „objektiven Kultur“ (Mas 1986: 12-26). In soziologischer Intention ist er stets bemüht, die Perspektive des Einzelnen und die Perspektiven von kulturell geprägten Menschengruppen als gleichwertig gelten zu lassen; demnach untersucht Simmel Menschengruppen und Gesellschaften aus kultureller Perspektive heraus, während er in seinen philosophischen Werken einen Individualismus vertritt, der in Verbindung mit einer originellen Auffassung vom Leben und vom menschlichem Dasein steht, und ihn in die Nähe der Lebensphilosophie rücken lässt (vgl. Peter 2016). Die Betonung der Individualisierungsprozesse und der Einbettung von Individuen in ihre jeweilige Kultur veranlasste Thomas Kron, Simmel als postmodernen Theoretiker zu bezeichnen, der zwischen qualitativem und quantitativem Individualismus unterscheidet, je nachdem ob der Mensch als „Urphänomen“ oder als Teil einer Gesellschaft angesehen werde (Kron 2000). Die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft kristallisiert sich in den Begriffen „soziale Wechselwirkung“ und „Interaktion“, deren Zirkularität von Kron und Berger folgendermaßen beschrieben wird: „Diese Form der Wechselwirkung ist Mehr-als-Leben, weil sie die unüberbrückbare Differenz zum Anderen zur Voraussetzung der sozialen Beziehung macht, diese Voraussetzung aber in das Subjekt verlegt. Umgekehrt, und deshalb spricht Simmel von »Wechselwirkung«, wirkt die am »Du« des Anderen Gestalt gewordene Form der sozialen Beziehung auf das geistige Leben zurück. Dieser Punkt ist wichtig, weil die Zirkularität der Wechselwirkung zwischen den Bewusstseinen und den Formen der Gesellschaft, deren Element erstere zugleich sind, einen nicht greifbaren Einheitspunkt bildet, genauso wie das Leben *an sich* nicht greifbar, nicht einmal – im strengen Sinne – beschreibbar, eben nur anschaulich ist“ (Kron & Berger 2018: 121).

Simmels individualistisch-lebensphilosophische Werke sind in philosophischer – und in diesem Kontext auch in thanatologischer Perspektive hervorzuheben. Sie werden unter dem Sammeltitle *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel* erstmals 1918, seinem Todesjahr, veröffentlicht. Michael Landmann, sein Biograph und Herausgeber, berichtet, dass Simmel sich, als er bereits schwer krank war und sein Arzt ihm die voraussichtliche Restlebenszeit offenbart hatte, zurückzog, um sein Buch *Lebensanschauung* zu schreiben (Landmann 1993²: 13). Die vier Kapitel enthalten jeweils Überarbeitungen und Erweiterungen früherer Publikationen: „Die Transzendenz des Lebens“; „Die Wendung zur

Idee“; „Tod und Unsterblichkeit“ (Überarbeitung von „Metaphysik des Todes“, publiziert 1910 in der Zeitschrift LOGOS); „Das individuelle Gesetz“ (Überarbeitung von „Das individuelle Gesetz: Ein Versuch über das Prinzip der Ethik“ von 1913). Im Kapitel „Das individuelle Gesetz“ weist Simmel eine allgemeine, also supraindividuelle und unbewegliche Moralforderung – entsprechend Kants kategorischem Imperativ – zurück und plädiert für eine ursprüngliche individuelle Moralität, die einem „Sollen“ in dialektischer und nicht in kategorischer Beziehung zum „Leben“ gegenüberstehe: „[...] *was einander gegenübersteht ist nicht das Leben und das Sollen, sondern die Wirklichkeit des Lebens und sein Sollen. Wirklichkeit und Sollen sind gleichmäßige Kategorien, in die das Bewußtsein unser Leben einstellt, in denen es erlebt wird* [...] Gewiss ist das Subjekt sich immer des Lebens bewußt, wie es wirklich ist; zugleich aber, kategorial ganz unabhängig davon, wie es sein sollte [...] und darein ordnet sich auch das Leben als Sollen ein, indem es seinem subjektiven Verlauf ein objektives Gebot gegenüberstellt – der besondere Dualismus des Lebens als Sollen, wie das Bewußtsein des eigenen Selbst der Dualismus des Lebens als Wirklichkeit ist“ (Simmel 2015²: 347-348). Simmel zufolge braucht der einzelne Mensch für die Orientierung seines Handelns nicht bestimmte Gesetze, sondern die *Gesetzlichkeit des Sollens*, die sehr persönlich beantwortet werde, denn „aus der Tatsache des Sollens [kann] niemals [kategorisch abgeleitet werden], *was wir denn inhaltlich sollen*“ (op. cit.: 349). Die Inhalte des Sollens würden sich aus der Lebenstotalität des Individuums als einmalig und unverwechselbar herausentwickeln, eben als *individuelles Gesetz*. Der Ausgangspunkt der Argumentation Simmels gegen Kant ist die Auffassung vom Individuum als Ganzes, als Totalität; Kant dagegen würde Simmel zufolge in seiner Moralphilosophie nur einen Teil berücksichtigen, nämlich die überindividuelle Vernunft, sodass die Instanz, die dem Individuum befiehlt, was es tun sollte, jenseits des Individuums liege: „Der kategorische Imperativ hat einerseits die logische Struktur eines Naturgesetzes mechanistischer Provenienz (was Kant selbst andeutet), andererseits die eines Rechtssatzes. Darum scheint der Zirkel nicht für ihn zu bestehen, der jedem apriorisch-allgemeinen Moralgesetz droht: ein Gesetz soll mich deshalb verpflichten, weil es allgemein gilt oder gelten kann – wie aber kann ich seine allgemeine Geltung behaupten, bevor ich weiß, dass es auf mich gilt, auf mich passt? [...] Wir leben doch niemals einfach als solche »Vernunftwesen«, sondern als eine irgendwie einheitliche Totalität, die wir *nachträglich*, nach wissenschaftlichen, praktischen, teleologischen Gesichtspunkten in Vernunft, Sinnlichkeit usw. erst zerlegen“ (op. cit.: 384-385). Daraus ergebe sich das individuelle Gesetz, das aus der Mitte einer individuellen Totalität entspringe: „Erst das Gesetz des Individuums, das sich aus demselben Wurzelpunkt entfaltet, dem auch seine – vielleicht davon völlig abweichende – Wirklichkeit entwächst, ergreift jegliches, analytisch oder synthetisch herauszugewinnende Stück des Lebens, weil es nichts anderes ist, als die als Sollen sich auftuende Totalität oder Zentralität dieses Lebens selbst“ (op. cit.: 384).

Simmels Auffassung vom Tod ist nicht zu trennen von seiner Lebensphilosophie und von der Unsterblichkeit als „Idee“; Simmel sucht einen neuen Weg, der Metaphysik, Religion und Mystik verbinden soll, insbesondere an der Schnittstelle zwischen Individualität, Seelenheil

und ewigem Leben. So formuliert er in dem Essay *Das freie Wort*, das er später in die umfangreiche Abhandlung *Die Religion* (2017⁵) integriert, dass das Seelenheil die allumfassendste Forderung in allem Menschlichen sei, denn sie drücke das Streben nach Freilegung dessen aus, was in jedem von uns als das Eigene, als das wirklichste Ideal verborgen ist, aber noch mit Unreinheiten belegt. Mit dieser Motivation suche das individuelle Leben die Religion, als ob die menschliche Sehnsucht in ihr, wenn nicht eine Lösung, so doch wenigstens eine Form des Trostes in der Selbstbereinigung der Seele (sprich: der Individualität) finden würde, was von der Unsterblichkeit der Seele zu unterscheiden sei (vgl. Simmel 2017⁵: GA Bd. 10).

In keinem der vier metaphysischen Kapitel von *Lebensanschauung* erwähnt Simmel, dass er sterbenskrank ist und welche Gefühle oder Ansichten über die Endlichkeit des Lebens seine Lage in ihm auslöst, sondern er begibt sich in eine metaphysische Sphäre, die jedes Pathos und jede Fokussierung auf die eigene Person vermeidet. Die Erweiterung der früheren Arbeit *Metaphysik des Todes* in *Tod und Unsterblichkeit* könnte auch als Ausdruck des Fühlens der todkranken Person Georg Simmel verstanden werden. Der Ausgangspunkt dieser für Simmel formvollendeten Lebensphilosophie ist die Auffassung vom menschlichen Dasein als begrenzt, das heißt in seiner Weltstellung von Grenzen bestimmt, die so wesentlich zum Menschen gehören, dass *er selbst Grenze* sei (vgl. Simmel 2015²: GA Bd. 16, 212). Der einheitliche Akt des bewussten Lebens innerhalb der Grenzen sei die *Überschreitung* der Grenzen und bezogen auf das individuelle Leben die *Selbsttranszendenz* der immanenten Grenzen (op. cit.: 215-217). Diese Transzendenz nennt Simmel „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“. Dass der Mensch sich selbst überwindet, das heißt sich transzendiert, bedeutet, „dass er über die Grenzen hinausgreift, die der Augenblick ihm steckt. Es muss etwas zu überwinden da sein, aber es ist auch nur da, um überwunden zu werden. So ist der Mensch auch als ethischer das Grenzwesen, das keine Grenzen hat“ (op. cit.: 218). Davon ausgehend vollzieht Simmel eine weisere, zentrale Dichotomisierung in seiner Metaphysik, indem er zwischen „Form“ und „Leben“ unterscheidet: Leben ist supraindividuell, ein Prinzip, das alle Individuen durchströmt, grenzenlos und dadurch transtemporal; die Formen sind statisch, begrifflich begrenzt, in einem *Jetzt* gefasst, in einem *Etwas* kristallisiert. Das Leben befindet sich aber in einem scheinbaren Widerspruch, denn es braucht eine Form, um gefasst zu werden, und zugleich sprengt es jede Form: „Aber diese Ausformungen seiner Gebilde haben in dem Augenblick des Entstehens schon eine sachliche Eigenbedeutung, eine Festigkeit und eine innere Logik, mit der sie sich dem Leben, das sie gestaltete, entgegensetzen, denn dieses ist ein rastloses weiterströmen, das nicht nur diese und jene bestimmte, sondern jede Form, weil sie *Form* ist, überflutet; schon wegen dieses prinzipiellen Wesensgegensatzes kann das Leben gar nicht in die Form hineingehen [...] Indem es Leben ist, braucht es die Form, und indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht“ (op. cit.: 230-231). Der Mensch als Träger des geistigen Lebens ist nach Simmel antinomisch konstituiert, das heißt, er partizipiert zugleich am Prinzip „Leben“ und am Prinzip „Form“ als

Grenzbegriffe. Als *Leben* habe der Mensch die eigentümliche Existenzart der Selbsttranszendenz zu *Mehr-Leben* und zu *Mehr-als-Leben* und als Form die Eigenart der Individualität als abgegrenztes, in sich zentriertes Wesen. Menschen als *Träger* und nicht nur als *Besitzer* von Leben „sind *Individuen*, d. h. geschlossene, in sich zentrierte, gegeneinander unzweideutig abgesetzte Wesen. Indem der Lebensstrom durch oder richtiger: als diese Individuen fließt, staut er sich doch in jedem von ihnen, wird zu einer fest umrissenen Form und hebt sich sowohl gegen seinesgleichen wie gegen die Umwelt mit all ihren Inhalten als ein Fertiges ab und duldet keine Verwischung seines Umfanges. Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist [...] wo immer ein bestimmtes, formfestes Etwas erlebt wird, fängt sich das Leben gewissermaßen darin wie in einer Sackgasse oder fühlt seine Strömung in und zu einem solchen Etwas kristallisiert und durch dessen Form selbst geformt, das heißt begrenzt“ (op. cit.: 222). Die aufgezeigte Dialektik zwischen fließender „Kontinuität“ und statischer „Form“ löst Simmel dahingehend, dass für das Leben Vergangenheit und Zukunft einen irrealen Charakter haben, da in der Gegenwartsausdehnung Vergangenheit und Zukunft durch die Fähigkeit des Menschen zur Transzendierung realisiert, das heißt vereint werden: die Vergangenheit existiert Simmel zufolge in die Gegenwart „hinein“ und die Zukunft aus der Gegenwart „hinaus“. Die wesensbildende Konstitution des Lebens ist demnach zum einen ein „absatzloses Fließen“ (Kontinuität), zum anderen in seinen „Trägern“ (Individuen) und „Inhalten“ (Begriffen) begrenzte Geschlossenheit (Form). Diese Dialektik zwischen Kontinuität und Form kommt nicht zu einem Abschluss, muss demnach stehengelassen werden und auf die Überwindung der statischen Immanenz hin zur Transzendenz, dem Noch-Nicht, verweisen: „Wir sind nicht in grenzenfreies Leben und grenzgesicherte Form geschieden, wir leben nicht teils in der Kontinuität, teils in der Individualität, die sich gegenseitig aufheben. Vielmehr, das Grundwesen des Lebens ist eben jene in sich einheitliche Funktion, die ich, symbolisch und unvollkommen genug, das transzendieren seiner selbst nannte und die das unmittelbar als *ein* Leben aktualisiert, was dann durch Gefühle, Schicksale, Begrifflichkeit in den Dualismus von kontinuierlicher Lebensströmung und individuell geschlossener Form gespalten wird“ (op. cit.: 228). Durch diese Einheit der Antinomie sei das Leben zugleich „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“, die beide qualitativ verstanden werden sollten, da Leben nur existiere, indem es Lebendiges erzeuge und durch die Fähigkeit zur Selbsttranszendierung „Mehr-als-Leben“ werde. So betrachtet Simmel den Tod, als dem Menschen innewohnend, als ein „Hinausschreiten des Lebens über sich hinaus“ (op. cit.: 229) und die Idee der Unsterblichkeit des Menschen als „das akkumulierte, in ein einmaliges ungeheures Symbol hineingesteigerte Gefühl für dieses Hinausgehen des Lebens über sich selbst“ (op. cit.: 230).

Die geschilderten Antinomien des Lebens sind graphisch-intuitiv in Abbildung 11 dargestellt:

Leben: Supraindividueller, transtemporaler Lebensfluss; grenzenlose Kontinuität

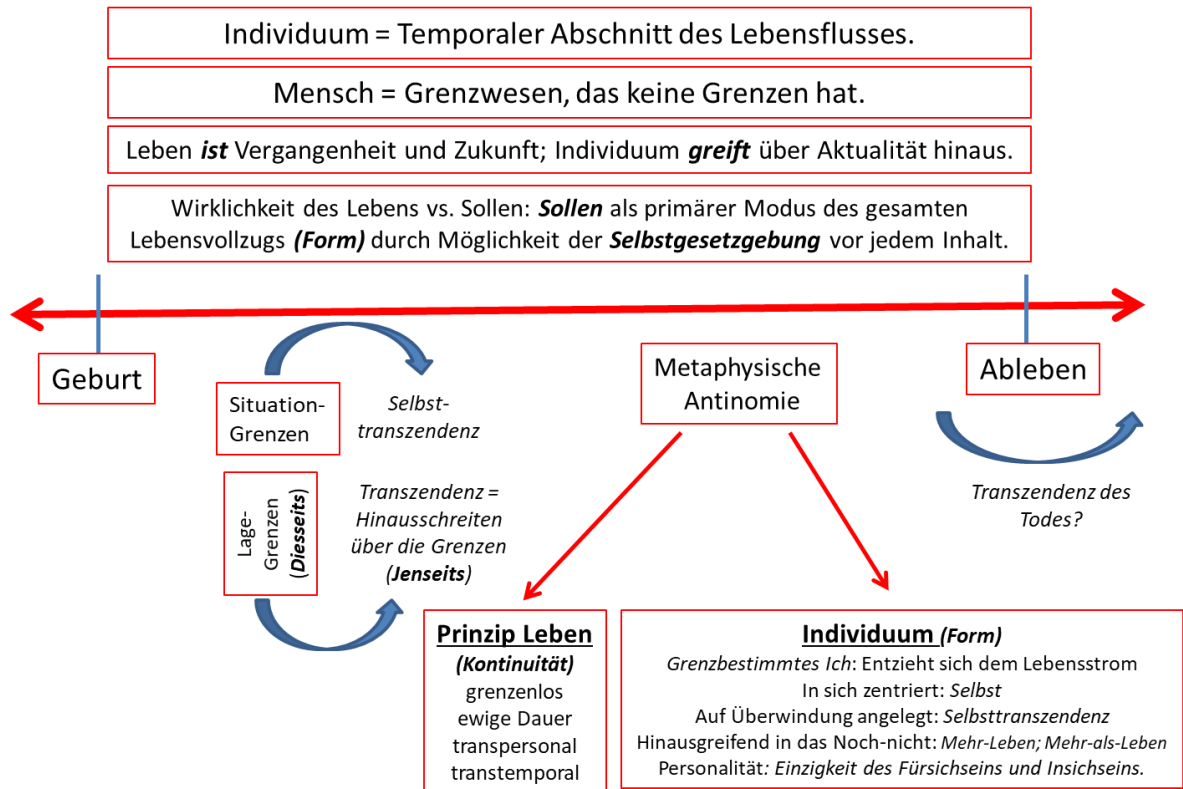


Abbildung 11: Graphische Darstellung der Metaphysik des Lebens nach Simmel, der zwischen dem Leben als Prinzip ohne Begrenzung und dem mit Bewusstsein ausgestatteten Individuum unterscheidet. Das Individuum bedeutet metaphysisch einen Abschnitt des überindividuellen Lebens (als Lebensstrom) zwischen Grenzen, die trotz der Widerstände der Welt vom Selbst zu transzendieren sind. Simmel fasst diese Idee am Kapitelende von *Transzendenz des Lebens* zusammen: „Hier ist nun der Versuch gemacht, das Leben als ein solches zu begreifen, welches die Grenze gegen sein Jenseits stetig übergreift und in diesem Übergreifen sein eigenes Wesen hat, der Versuch, an diesem Transzendieren die Definition des Lebens überhaupt zu finden, die Geschlossenheit seiner Individualitätsform zwar festzuhalten, aber nur, damit sie in kontinuierlichem Prozess durchbrochen werde“ (Simmel 2015: 243).

Nachdem Simmel im zweiten Essay über die *Wendung zur Idee* argumentiert, dass der Mensch die Weltlichkeit in Einheiten von Ideen (Typen) erfasse und somit Differenz und Wissenszuwachs ermöglicht werden, untersucht er das Leben aus der Perspektive des *begrenzenden Todes*, der durch seine Aktualität – ganz im Sinne der klassischen Existenzphilosophie – dem Leben eine Form verleihe, denn „in Wirklichkeit ist der Tod von vornherein und von innen her dem Leben verbunden“ (op. cit.: 298). In seiner konsequenten Auffassung vom Leben als zeitloses Prinzip jenseits der Individualität und als den Tod umfassend, schlussfolgert Simmel, dass wir, so wenig, wie wir in dem Augenblick unserer Geburt schon da seien, so wenig erst im letzten Augenblick des biologischen Lebens sterben. Man trifft erneut auf eine Simmelsche Antinomie: Der Tod gehöre zum Leben, das unendlich alles durchströme, und daher sei der individuelle Tod nichts; andererseits ereigne sich tatsächlich ein individuell-empirischer Tod, und als reale Begrenzung sei er rückwirkend „Gestalter des Lebens“: „Dadurch, dass diese Grenze für unser Bewußtsein zugleich schlechthin hart und doch auch schlechthin fließend ist, dass jede Änderung in dem einen wie in dem anderen das ganze Leben sofort ins Unausdenkbare hin ändern würde, offenbart sich der Tod als jenes scheinbare Außerhalb des Lebens, das in Wahrheit ein Innerhalb seiner ist und jeden Moment dieses Innerhalb so gestaltet, wie wir ihn allein kennen“ (op. cit.: 304). In dialektisch-hegelianischer Lesart bedeutet diese Antinomie, dass das Leben von sich aus den Tod als seinen Gegensatz fordere, Leben und Tod sind nach Simmel aber nicht nur dialektisch entgegengesetzt, sondern der Tod als „das Andere“ verleihe dem Leben „Sinn und Form“, beide würden „auf einer Staffel des Seins“ stehen (op. cit.: 308).

Simmel wechselt von einem Diskurs über die *Unsterblichkeit der Seele* in einen Diskurs über die *Unsterblichkeit des Lebens*. Unsterblichkeit sei eine progressive Bereinigung des supraindividuellen Ichs. Unsterblich sei die *supraindividuelle Form*, nicht die Individualität. Diese Form ist nicht wie bei Schopenhauer ein Wille (zum Leben) als Urprinzip, sondern ein supraindividuelles, bereinigtes Ich als abstraktes Prinzip, in dem die ehemals empirischen Subjekte nun formal und nicht mehr empirisch-inhaltlich aufgehen.

Die Metaphysik des Todes und der Unsterblichkeit bei Simmel sind in Abbildung 12 graphisch-intuitiv dargestellt:

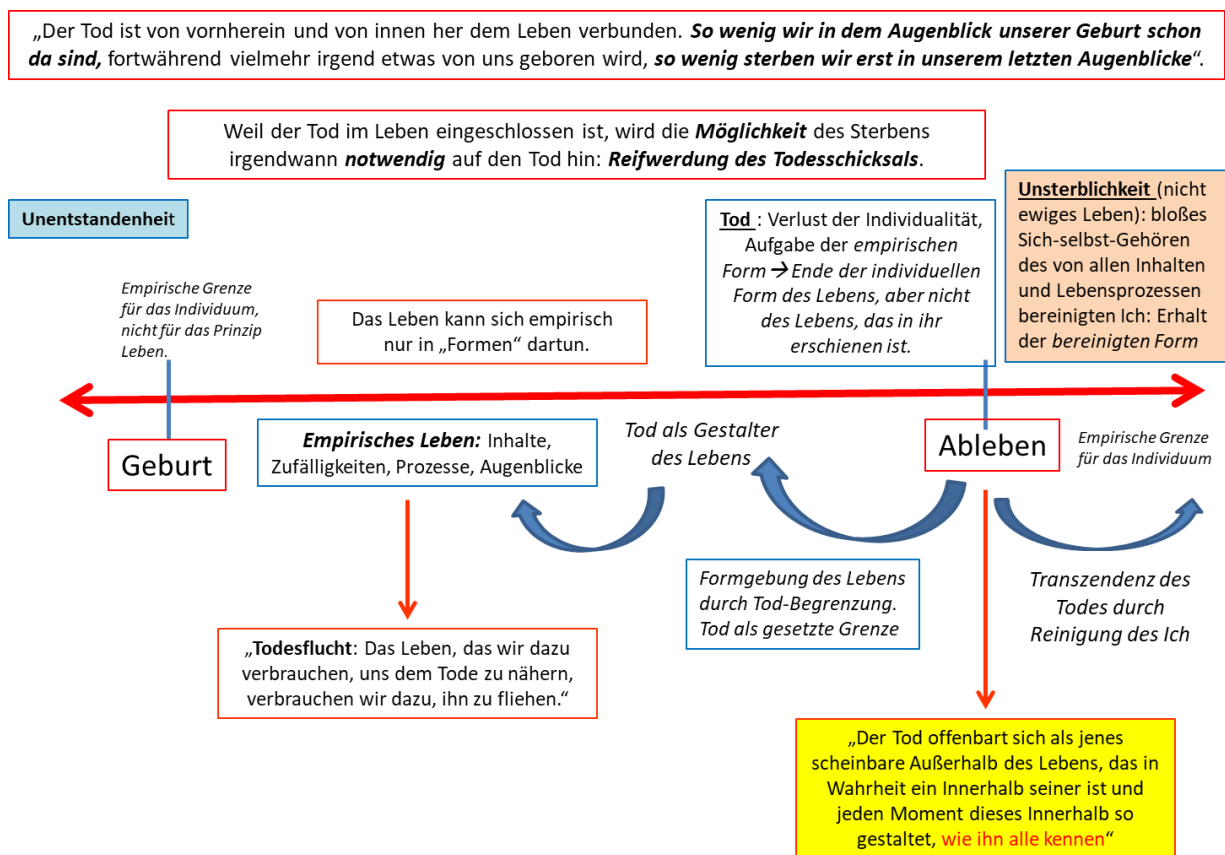


Abbildung 12: Die metaphysische Bedeutung des Todes besteht nach Simmel in einer Unterscheidung zwischen der Unsterblichkeit eines bereinigten sich selbst gehörenden und von allen Inhalten und Akzidenzien befreiten „Ich“ als ewige Form von ewigem Leben, vermittelt durch eine personalisierte Seele und das ewige Leben als das „Individuum“ der Religionen. Mit dem Tod ende die individuelle Form des Lebens, das Individuum, die Individualität, aber nicht das „Leben“, das in diesem Individuum erschienen ist. Dieses bereinigte Ich habe auch eine Form, aber eine ewige. Hier besteht ein Widerspruch zwischen der Form als individualisierend und der Form als transpersonal (des „bereinigten Ich“) und zeitlos über den individuellen Tod hinaus. Auch die menschliche Sehnsucht nach Fortsetzung des Lebens – als dem empirischen Leben ähnlichem – und die Bindung zu einem die Ewigkeit sichernden Gott wird von Simmel nicht gebührend berücksichtigt. Als Ergebnis wird Sterben und Tod als empirisch leidvoll ignoriert zugunsten einer Mystik des reinen Ich, welches sich einem transpersonalen absoluten Ich asymptotisch nähert.

4.2 José Ferrater Mora: Eine materialistische Ontologie des Todes

Ferrater Mora (1912-1991) ist einer der relevantesten spanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, der seine Lehrtätigkeit vorwiegend in den USA ausübte. Zu seinen vielfältigen Schwerpunkten zählen Ontologie, Philosophiegeschichte, Anthropologie, Wissenschaftstheorie, Logik, Moralphilosophie und auch die Filmkunst. Er ist Autor eines sehr bedeutenden vierbändigen Wörterbuches der Philosophie und vertritt in seiner angewandten Ethik eine ethische Gleichstellung von Menschen und nicht-menschlichen Tieren, basierend auf einer graduellen Auffassung vom ontologischen Status von Lebewesen. Seine Philosophie kann als *emergenter Monismus* aufgefasst werden, wobei jede Stufe des Realen eine ontologische Eigenständigkeit aufweist, ohne dass es zu einem jeweiligen ontologischen Bruch kommen muss. Diesen Monismus *sui generis* (wie er selbst formuliert), eingebettet in einer Dialektik zwischen Kontinuismus und Diskontinuität, arbeitet er schrittweise in *De la materia a la razón* (Vom Stofflichen bis zur Vernunft) (1979) aus. Daraus ergibt sich sein integrierender Ansatz (*filosofía integracionista*), den er systematisch auf seine Ontologie des Todes überträgt. Seine erste philosophische Monographie über den Tod veröffentlichte Ferrater Mora in Buenos Aires im Jahr 1947 unter dem Titel *El sentido de la muerte* (Der Sinn des Todes); im Jahr 1962 publizierte er seine inzwischen ausgereifte Ontologie des Todes unter dem Titel *El ser y la muerte* (Das Sein und der Tod). Das Werk war zunächst auf Spanisch erschienen, wurde 1965 ins Englische übersetzt und von der Berkeley University unter dem Titel *Being and Death: Outline of Integrationist Philosophy* veröffentlicht. Es handelt sich um eine der bedeutendsten Ontologien des Todes, insbesondere wegen der scharfen Begriffsanalyse. Ferrater Mora erhielt im Jahr 1985 für sein Lebenswerk den Fürst-von-Asturien-Preis für Geisteswissenschaften und Verständigung – den „spanischen Nobelpreis“, den auch Jürgen Habermas, Hans-Magnus Enzensberger, Susan Sontag, Zygmunt Bauman, Ryszard Kapuściński, Siri Hustvedt, Claudio Magris, Paul Auster oder Umberto Eco unter vielen anderen internationalen Größen der Kultur erhielten.

Zur Vorbereitung auf Ferrater Moras Ontologie des Todes soll zunächst seine Unterscheidung zwischen „Systemen“, „Ebenen“ und „Kontinua“ wiedergegeben werden, eine Unterscheidung, die er der Differenzierung zwischen Realitäten, Typen, Modi oder Realitätsweisen vorzieht: „System ist eine Verbindung von Elementen, die auf bestimmte Weise zueinander in Beziehung stehen, wie das Periodensystem der Elemente oder das System der ganzen Zahlen [...] Im Gegensatz zu *System* verstehe ich unter *Ebene* eine Klasse von Elementen dergestalt, dass die Eigenschaften und Funktionen dieser Elemente und der Strukturen innerhalb eines bestimmten begrifflichen Rahmens erklärbar sind, das heißt durch Begriffe, die nur für die Ebene oder für einen Teil der Ebene gelten [...] Wenn wir also von Ebenen sprechen, sprechen wir von Ebenen der Realität (oder von *Verhaltensweisen* der Realitäten). Es reicht also nicht aus, willkürlich irgendeinen formalen Rahmen zu bilden und zu behaupten, dass er einer „Ebene“ der Realität entspricht. In einem sehr allgemeinen Sinn kann man sagen, dass eine Ebene von Realitäten (oder von Verhaltensweisen von Realitäten) äquivalent zu einer Ebene von Realitäten (oder von Verhaltensweisen) desselben Typs oder derselben Gattung ist. Wir werden dann von *Realitäten* und von *Funktionen* sprechen, die

die Ebene charakterisieren (Ferrater Mora 1979: 27-28; Übers. d. Verf.). Der Begriff „Ebene“ hat für Ferrater Mora unter anderem die Bedeutung der Anordnung von Elementen *innerhalb dieser Ebene*. „Ebene“ suggeriert auch die Position innerhalb einer Hierarchie (z. B. unter- oder übergeordnete Ebenen). Wenn mehrere Ebenen der Realität angenommen werden, könne davon ausgegangen werden, dass sie entweder voneinander getrennt sind oder dass sie miteinander in Beziehung stehen. Es gebe keine Ebene, die nicht mit einer anderen verbunden sei. Dies könne auf zwei Arten geschehen: in Form einer kausalen Verbindung und in Form eines Kontinuums. Eine Ebene ist notwendig für die Konstitution der hierarchisch nächsten, aber keine hinreichende Bedingung. Deshalb verbindet Ferrater Mora den Begriff der „Ebene“ mit den Begriffen „Emergenz“, „Abhängigkeit“ und „Autonomie“. Diese von Nicolai Hartmann geprägten und später von Konrad Lorenz weiterentwickelten Begriffe waren – im Gegensatz zu heute – zu der Zeit, als Ferrater Mora seine Theorie aufstellte, nicht sehr verbreitet. Er stellt diese Verbindung folgendermaßen dar: „Nach dieser Idee ist eine Ebene, die »höher« genannt wird, abhängig von einer Ebene, die »niedriger« genannt wird, aber gleichzeitig ist die höhere Ebene selbständig in Bezug auf die niedrigere. Die Autonomie der höheren Ebene besteht in der Manifestation von Eigenschaften, die nicht einfach – und schon gar nicht logisch – aus Eigenschaften der niedrigeren Ebene ableitbar oder auf sie reduzierbar sind, sondern die sich auf der Grundlage einer Organisation dieser Eigenschaften konstituieren, wobei die Eigenschaften der höheren Ebene gegenüber denen der niedrigeren Ebene »emergent« sind. Seien eine Ebene N und eine emergente Ebene NE gegeben, dann sind nicht alle Eigenschaften-Funktionen von N Eigenschaften von NE, aber alle Eigenschaften von NE haben als notwendige Bedingung Eigenschaften von N [...] In Form von »Kontinua« sind die Ebenen auf folgende Weise miteinander verbunden: Jede Ebene ist mit mindestens einer anderen verknüpft, wobei es keinen Haltepunkt oder vollständige Trennung zwischen zwei oder mehreren Ebenen gibt. Obwohl die Verbindung zwischen zwei Ebenen nicht gleichbedeutend mit der Reduktion der einen auf die andere ist, erlaubt sie uns zu sehen, dass es bestimmte Punkte gibt, an denen sich die Struktur und Organisation einer Ebene ändert“ (Ferrater Mora 1979: 31-32; Übers. d. Verf.). Der Übergang von einer Ebene zu einer anderen oder der komplexere Prozess der Verzweigung zwischen Ebenen geschieht als allmählicher oder abrupter Richtungswechsel, der immer in zwei Richtungen verläuft: von der vorangehenden Ebene zur emergenten Ebene und umgekehrt. Eine ontologische Ebene wird als Vorrang einer Richtung gegenüber der anderen dargestellt. Nach Ferrater Mora führt die Betrachtung von Ebenen als Kontinua die Idee der „Verwobenheit von Ebenen“ ein, die in irgendeiner Weise verschränkt seien, da die „Welt“ ontologisch ein Kontinuum von Kontinua sei. Er schlägt folgende grundlegende Kontinua vor: das physisch-organische Kontinuum, das organisch-soziale Kontinuum und das sozio-kulturelle Kontinuum. So gebe es einen Zusammenhang zwischen Materie und Vernunft bzw. Rationalität: Die Vernunft gehe letztlich aus der Materie hervor, habe aber in ihrer ontologischen Konstitution auf ihrer Ebene nicht-reduzierbare Eigenschaften in ihrer Struktur als System; sie weise eine historische Entwicklung auf und entfalte physische Manifestationen, nämlich die materialisierten kulturellen Erzeugnisse. Der Verstand sei eine Um-Faltung und Verformung

der Materie, die eine Eigengesetzlichkeit erreiche, die in der physikalisch-organischen Ebene verwurzelt sei, aber ihrer eigenen ontologischen Dynamik folge.

Ferrater Moras philosophische Untersuchung über den Tod stellt einen ontologischen Ansatz dar, da sie auf einer *Auffassung von Realität* und *Modi des Aufhörens-zu-sein* basiert. Seine Ontologie gründet auf dem erkenntnistheoretischen System der „Grenzbegriffe“, das heißt, dass er jede Vorstellung von der Realität als absolut ablehnt. Die „Grenzbegriffe“ beziehen sich auf „Grenzrealitäten“, die als ideale Extreme bzw. kognitive Polaritäten wirken. Das Reale wird von Ferrater Mora als dasjenige definiert, was zwischen den Polaritäten lokalisierbar sei, ohne jemals in einer absoluten Entität eingefroren zu werden; die Grenzbegriffe dienen also der Abgrenzung und Verortung effektiver Realitäten. Auf diese Weise werden die Grenzen zwischen „der Erkenntnistheorie und ihren Methoden zum Verständnis der Wirklichkeit und dem, was die Hypothese über die Wirklichkeit selbst ist, verwischt“ (Ferrater Mora 1979: 17; Übers. d. Verf.). Diese Position nennt Ferrater Mora „Integrationismus“, der eine Art „dialektischer Empirismus“ sei: „Der Integrationismus, für den ich eintrete, behauptet, dass man sich einen ontologischen Pol ohne den entgegengesetzten Pol gar nicht vorstellen kann, sodass kein angenommener Grenzbegriff fruchtbar sein kann, wenn er nicht gleichzeitig den entgegengesetzten Grenzbegriff berücksichtigt [...] Die Denkweise, die auf dem ständigen Hin- und Herpendeln zwischen gegensätzlichen Elementen beruht, ohne in diesem unaufhörlichen Gang, oder Doppelgang, jemals anzuhalten, ist teilweise dialektischer Natur. Aber im Gegensatz zu anderen Formen des dialektischen Denkens gibt der von mir hier vorgeschlagene Ansatz nicht vor, die Wirklichkeit begrifflich und ein für alle Mal einzuschließen, sondern genau das Gegenteil: ein Maximum an Möglichkeiten zu bieten, sich vorurteilsfrei jeder Form von Wirklichkeit zu öffnen (op. cit.: 30-31; Übers. d. Verf.). Bezogen auf den Tod bedeutet dieser Integrationismus, dass einfaches „Aufhören zu sein“ und „menschlicher Tod“ zwei Grenzbegriffe darstellen, zwischen denen eine graduell aufgebaute Serie des „Aufhörens zu existieren“ anzusiedeln sei: „Aufhören-zu-leben bedeutet gleichzeitig Aufhören-zu-existieren oder Nicht-mehr-sein [...] So bewegen wir uns von der einfachen Beendigung oder vom Konzept des »Aufhören-zu-sein« oder »Aufhören-zu-existieren« (das sich auf verschiedene Weise manifestiert: Zerfall von Strukturen, Beendigung von Funktionen usw.) zum Konzept des »Aufhören-zu-leben«, das biologischen Organismen eigen ist, und zum Konzept des »Sterbens« überleitet, welches charakteristisch für diese Organismen und, mit verschiedenen Modifikationen, für den Menschen ist. Wenn wir beim Menschen ankommen, finden wir komplexe Merkmale seines Aufhören-zu-sein vor. Diese Merkmale sind emergent aus basaleren Formen des Aufhören-zu-sein, bilden aber eine Ebene, die Gegenstand einer komplexeren Beschreibung ist. Wir sind sodann mit dem Begriff des »menschlichen Todes« konfrontiert“ (op. cit.: 10-11; Übers. d. Verf.).

Die Grundthese Ferrater Moras lautet, dass „Realsein“ äquivalent ist mit „Sistierbarsein“ und demnach wäre das Sistieren bzw. das Aufhören-zu-sein das „ontologische Maß“ der existierenden Entitäten als real (weil sie sich in einem Kontinuum zwischen zwei Grenzbegriffen befinden) (vgl. op. cit.: 53). Aufhören-zu-sein (bzw. „Sistieren“) bedeutet für

jede Ebene des Realen Unterschiedliches: für die Materie „Zerfall von Strukturen“, für Lebewesen „Ableben“ und für Menschen „Sterben“. Auf der gesamten Skala der Natur vollzieht sich eine Bewegung des *an sich* (in actu) hin zu einem *für sich* (mit Potentialität), das maximal wird bei der (bewussten) Innerlichkeit des Menschen.

Entsprechend der vorsokratischen und der atomistischen Philosophie meint dieser Zerfall, dass die *Grundelemente*, welche die Strukturen bilden, unzerstörbar sind und bestehen bleiben, weil sie die letzten Elemente darstellen. Ein *ontologisches Sistieren* würde demnach bedeuten, dass das Sein die Struktur ist und nicht die sie konstituierenden Elemente, die ohnehin ontologische Grenzbegriffe und nicht die Realität selbst darstellen; in der anorganischen Welt wäre *Aufhören-zu-sein* gleichzusetzen mit einer „prozesshaften Strukturänderung“ (op. cit.: 37). Bei den nicht-menschlichen Lebewesen sei das Sistieren oder Aufhören-zu-sein als *Ent-Individualisierung* einer minimalen Individualität aufzufassen, denn die reine „Externalität“ des Inorganischen werde bei Lebewesen „internaler“, das heißt „spezifischer“ (op. cit.: 91) und sei eingeprägt in der genetischen Programmierung ihrer Makrostruktur; je differenzierter – also komplexer in ihrer Makrostruktur – Lebewesen seien, desto stärker würden sie als Individualitäten hervortreten und demnach ihr Sistieren als Individualitäten ein „Ableben“ bedeuten und nicht einfach einen Strukturwandel. Von den Menschen könne dagegen behauptet werden, dass sie nicht nur leben, sondern dass sie auch ihr eigenes Leben gestalten (das *jemeinige Leben*) und entsprechend nicht nur *ableben*, sondern auch *sterben*.

Ferrater Mora geht davon aus, dass der Mensch eine Art „Körper-Sein“ ist, was bedeutet, dass er dank seines Selbstbewusstseins zwischen dem eigenen Körper (Körper-Ich) und der ihn umgebenden Welt unterscheidet, was man anthropologisch als Bewusstsein des Unterschieds zwischen einem „Innen“ und einem „Außen“ bezeichnen könnte, aber nicht nur als räumliche Metapher, sondern auch als „Bewusstsein von Haltungen, Absichten, Trieben und Emotionen“ (op. cit.: 110; Übers. d. Verf.). Der Mensch ist über ein passives An-sich-Sein hinaus ein Für-sich-Sein, das „erst werdend ist“, das heißt sich selbst konstituiert. Lange vor Robert Spaemann behauptete Ferrater Mora, dass der Mensch nicht ein „Etwas“ sei, sondern ein „Jemand“, woraus sich sein Gefühl der „Identität“ als Zugehörigkeit zu sich selbst und seine „Meinigkeit“ ergebe, die nicht statisch seien, sondern dynamisch, denn der Mensch lebe, aber vor allem „schmiedet er sein Leben“ (op. cit.: 120; Übers. d. Verf.). Damit knüpft Ferrater Mora an den spanischen Existentialismus von José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Julián Marías und Pedro Laín Entralgo an, der auf die kurze Formel gebracht werden kann, dass der Mensch lebend das eigene Sein bildet durch Entfaltung seines Lebensentwurfes und Berücksichtigung von Umständen seiner Um-Welt (als um-greifend), nicht der Außenwelt (als external getrennt); in diesem Sinne ist der Mensch für Ferrater Mora nicht ausschließlich ein „Sein“, sondern er lebt sein „So-Sein“ aus und entfaltet allmählich seine Freiheit, wobei dieses Leben historisch ist, das heißt „tragischerweise irreversibel“ (vgl. op. cit.: 126-131). Über den Tod als absolute Begrenzung des Seins des Menschen als „eine individuelle Substanz historischer Natur“ (op. cit.: 133) zu sprechen bedeutet, sich mit dem *Sinn* des menschlichen Lebens zu befassen; diese

Auseinandersetzung wird angestoßen durch die Bewusstmachung der Endlichkeit: „Es ist vor allem die Tatsache, dass die Menschen ihr eigenes Leben besitzen, dass sie also ontologisch und nicht nur moralisch für sich selbst verantwortlich sind. Der Mensch ist kein Wesen, das lediglich lebt; er ist selbst sein eigenes Leben. Da der Mensch jedoch nichts Bestimmtes ist, außer dem ständigen Bemühen, Mensch zu sein, ist es vielleicht sogar riskant zu behaupten, dass der Mensch sein eigenes Leben ist; es wäre etwas genauer, zu sagen, dass er ständig versucht, sich sein Leben anzueignen. Also ist der Aufbau seines eigenen Lebens etwas, das sich von den biologischen Prozessen des Wachstums und der Entwicklung unterscheidet (wenn auch nicht völlig unabhängig davon). Was dem Selbstaufbau am meisten ähnelt, sind eine Reihe von Bemühungen, die darauf abzielen, inmitten ständiger Stolpersteine die eigene Realität zu erreichen [...] Der Mensch ist, kurz gesagt, das Wesen, das sich selbst macht und das sich selbst abschafft: er ist das Wesen, das die Möglichkeit hat, selbst zu sein und aufzuhören selbst zu sein; das Wesen, das sich selbst aneignen und sich entfremden kann; das Wesen, das existieren und aufhören kann zu existieren, unabhängig davon, ob es ist oder nicht ist, ob es wird oder nicht wird, aber ohne dass sein Dasein sich jemals ganz von seinem Sein und seinem Werden zu lösen vermag“ (op. cit.: 121-122; Übers. d. Verf.).

Der Tod ist für Ferrater Mora grundsätzlich ein Sistieren des Seins, aber für den Menschen im Bewusstsein dieses Horizonts ebenfalls konstitutiv für das individuelle, selbstgestaltete Leben. Nach Ferrater Mora gibt der Tod dem menschlichen Leben seine Wirklichkeit *als Sein*, aber auch seine Wirklichkeit *im Sinn*: „[...] im Menschen scheint der Sinn sogar über dem Sein zu stehen, über die Tatsachen als Tatsachen zu herrschen, bis zu dem Punkt, dass man sogar behaupten könnte, dass eine Tatsache für den Menschen in dem Maße eine Tatsache ist, wie sie für ihn einen Sinn besitzt“ (op. cit.: 137; Übers. d. Verf.). Der Tod konfiguriere das individuelle menschliche Leben nicht deshalb, weil es das einzig Wichtige sei – ein Leben im dauerhaften Angesicht des Todes, wie Heidegger postulierte; aber auch nicht, weil der Tod dem Leben jeden Sinn entziehe, wie Sartre etwas widersprüchlich meinte, sondern weil das Leben wenig bedeutend wäre ohne die Endlichkeit des menschlichen Seins, die Sterblichkeit: „Der Tod selbst ist sinnlos, er verleiht aber dem Leben Sinn“ (op. cit.: 156). Damit bleibt Ferrater Mora innerhalb der Grenzen des empirischen Lebens und wagt außer dem Postulat der biologischen Dekonstruktion in die elementaren Bestandteile, die in den Kreis der Natur zurückkehren, keine transmortale These. Die Transzendierungsfähigkeit des Menschen bezieht er auf das empirische Leben, betrachtet sie als ein wesentliches Differentialmerkmal zum restlichen organischen Leben: Transzendenz des Individuums gegenüber der Gattung, der Geschichte und des Existenzdramas; diese Transzendenz sei nur möglich, weil der Mensch über die Fähigkeit der bewussten Intentionalität verfüge.

Der Mensch bleibt nach Ferrater Mora stets innerhalb seiner ontologischen Grenzen, denn das Transzendieren beziehe sich auf die Fähigkeit nicht nur des Lebensvollzugs, sondern auf den Lebensvollzug *und zugleich* auf die individuell ausgerichtete Konstruktion des eigenen Lebens in Freiheit und Verantwortung. Die „Interiorität des Todes“ als „Bewusstsein der Endlichkeit des menschlichen Lebens“ ist seiner Auffassung nach mit bestimmten *Existenzialien* verbunden: Vorrang des Sinnes über das Sein; Vorrang der personalen

Lebenskonstruktion über das biologische Leben; Vorrang der Intentionalität über den Fluss des Lebens; Sinnlosigkeit des Todes an sich und Sinnverleihung durch den Tod; Partizipation am Tod einer nahestehenden Person und tiefe Traurigkeit gegenüber dem Unerklärlichen; endgültige Verabschiedung und damit verbundene „Seinsabnahme“ des nahestehenden Begleitenden (diese Idee formulierte Ferrater Mora unabhängig von Landsberg); Ankündigungen der Vergänglichkeit im Altern und das seltsame sowie unheimliche Gefühl, das der Tod mit sich bringt; grundsätzliche Einsamkeit der Existenz im Angesicht des Todes; und radikale Hilflosigkeit des Menschen. Diese existenzphilosophischen Aspekte zielen weniger auf eine Metaphysik des Todes als vielmehr auf eine bewusste Bewertung und Aufwertung des Lebens, das im Angesicht der Endlichkeit in ein besonderes Licht rückt: „Der menschliche Tod erscheint als etwas nicht zu Rechtfertigendes und völlig Sinnloses, wenn wir uns nicht bemühen, ihn unter dem Gesichtspunkt des Lebens zu begreifen, wenn wir ihn nicht als etwas betrachten, das das Leben in irgendeiner Weise beinhaltet, ohne dass der Tod des oder der Menschen in jedem Fall innerlich erklärbar und zu rechtfertigen sei [...] Der Tod ist absurd, weil es unmöglich ist, eine Erklärung und Rechtfertigung für ihn zu finden. Wenn auch indirekt, greift die Erfahrung des Todes anderer auf unseren eigenen möglichen Tod zurück und zeigt uns, dass, wenn unser Nächster stirbt, etwas in uns grundlegend angetastet wird. Der Tod unseres Nächsten wird zu einem Element unserer eigenen Erfahrung, nicht nur, weil er uns ankündigt, dass auch wir sterben werden – was wir letztlich wissen, ohne den Tod anderer direkt miterleben zu müssen –, sondern auch und vor allem, weil er uns etwas über die Natur unseres eigenen Todes sagt [...] Alles, was für den anderen gilt, gilt auch für mich. Außerdem bedeutet die Tatsache, dass der Tod von niemandem erklärbar oder zu rechtfertigen ist und dass er sogar ein Gefühl der Auflehnung hervorruft, nicht, dass der Akt des Sterbens völlig sinnlos sei. Durch die Rückwirkung des Todes (der Todesgewissheit) auf das Leben erhält der persönliche Tod – und der begrenzende Teil des Todes, der das Ende des Individuums ausmacht – eine bisher ungeahnte Bedeutung. Der Tod beseitigt, was ohne ihn unendlich fortbestanden hätte: die ontologische Bedeutungslosigkeit des Menschen, seine fundamentale Nichtigkeit, seine radikale Hilflosigkeit (op. cit.: 149-150; Übers. d. Verf.).

Die epistemologisch-ontologischen Kernideen und der Stellenwert des Todes als Aufhören-zu-sein mit seiner rückwärts wirkenden Bedeutung für eine Anthropologie der Existenz sind in Abbildung 13 zusammengefasst:

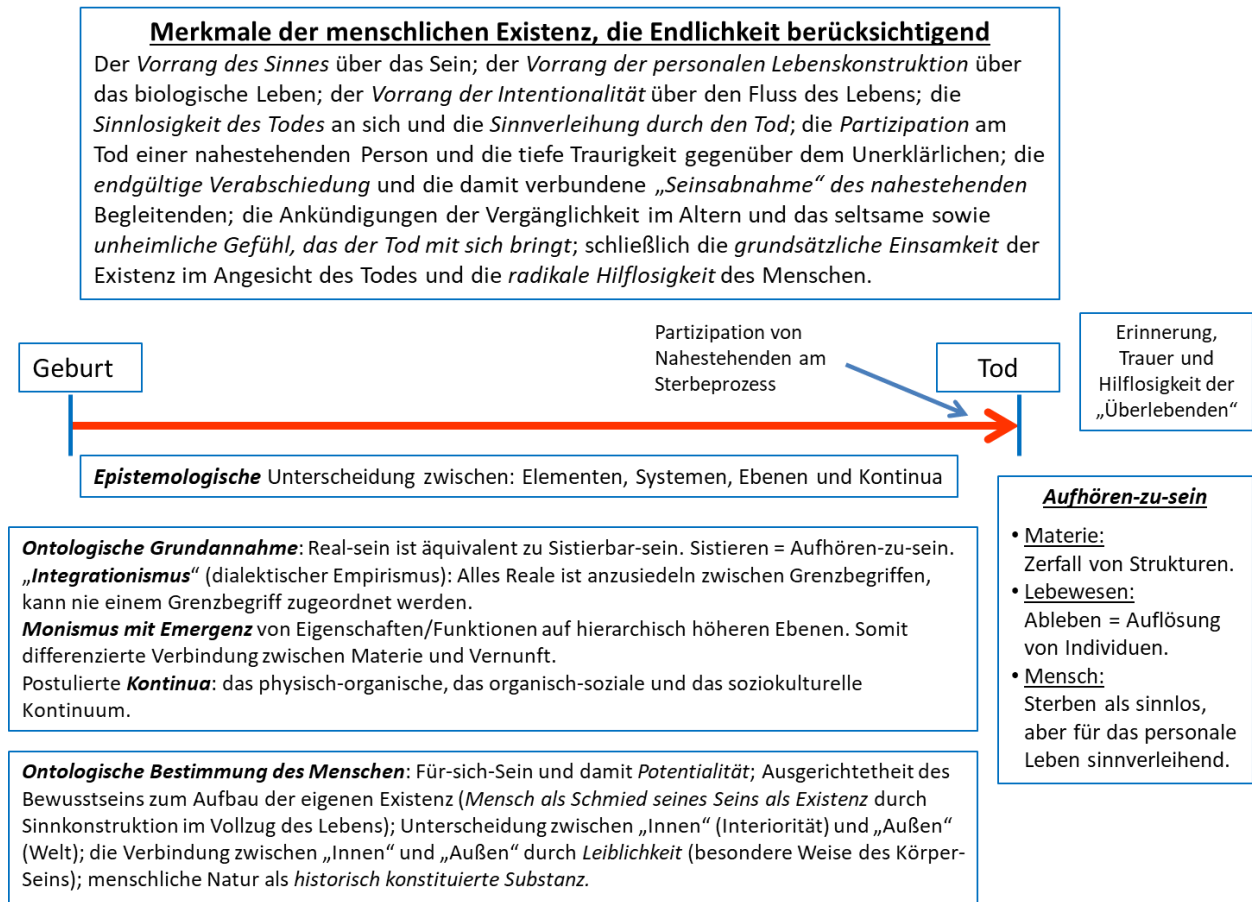


Abbildung 13: Ontologische Annahmen von Ferrater Mora und deren Verbindung mit dem Tod als Aufhören-zu-sein: „Realsein“ ist „Sistierbarsein“, eingebettet zwischen zwei Grenzbegriffen, die zwei Grenz-Realitäten repräsentieren. Sistieren des eigenen Seins ist für Materie, Lebewesen und Menschen (als mit Selbstbewusstsein ausgestattet) grundsätzlich unterschiedlich, aber jede höhere Stufe integriert die jeweils niedrigeren. Der Tod an sich ist für den Menschen sinnlos, verleiht aber dem persönlichen Leben Sinn in der Vergegenwärtigung der Endlichkeit. Diese wird in ihrer ganzen Tragweite bei der Partizipation am Sterben eines nahestehenden Menschen hilflos erspürt. Die Rückwärtswirkung des Todes auf das menschliche Leben konfiguriert anthropologisch die menschliche Existenz.

4.3 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Im vorliegenden Abschnitt wird, abhebend von den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschenden existenzanalytischen und anthropologisch orientierten philosophischen Auffassungen über die Bedeutung des Todes für das Leben, auf klassische metaphysische und im Speziellen ontologische Positionen rekurriert. Es wurden lediglich zwei Vertreter dieser heterogenen Position gewählt, einerseits, um eine Brücke zu den metaphysischen Theorien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Schopenhauer, Feuerbach, Fechner) zu schlagen, andererseits, um neue Ontologien zu untersuchen, die auch Ergebnisse der Naturwissenschaften berücksichtigen. Zur Ausarbeitung dieses Kapitels wurden zwei Positionen gewählt, die einerseits eine Weiterentwicklung bzw. eine Kritik des absoluten Idealismus darstellen (Simmel), andererseits die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigen (Ferrater-Mora). Diese Positionen haben eine geringere anthropologische und eine beträchtliche ontologische Tragweite, eröffnen aber neue Denkräume über die philosophische Bedeutung des Todes.

Simmel hat eine Moraltheorie der *individuellen Selbstgesetzgebung* in Anlehnung und zugleich Opposition zu Kant entwickelt. Im *Individuellen Gesetz* weist Simmel eine allgemeine, supraindividuelle und apodiktische Moralforderung – entsprechend Kants kategorischem Imperativ – zurück und plädiert für eine ursprüngliche, individuelle Moralität, die durch ein „Sollen“ mit dem „Leben“ in dialektischer und nicht in kategorischer Beziehung stehe: „was einander gegenübersteht ist nicht das Leben und das Sollen, sondern die Wirklichkeit des Lebens und sein Sollen. Wirklichkeit und Sollen sind gleichmäßige Kategorien, in die das Bewußtsein unser Leben einstellt, in denen es erlebt wird“ (Simmel 2015²: 347). Simmel zufolge brauche der einzelne Mensch für die Orientierung seines Handelns nicht bestimmte Gesetze, sondern die *Gesetzlichkeit des Sollens*, die sehr persönlich beantwortet werde, denn „aus der Tatsache des Sollens [kann] niemals [kategorisch abgeleitet werden], was wir denn inhaltlich sollen“ (Simmel 2015²: 349). Die Inhalte des Sollens würden sich aus der Lebenstotalität des Individuums als einmalig und unverwechselbar herausentwickeln, eben als *individuelles Gesetz*. Dieses „individuelle Gesetz“ entspringe schließlich aus der Mitte einer individuellen Totalität.

Simmel postuliert, dass das Seelenheil die allumfassendste Forderung in allem Menschlichen sei, denn sie drücke das Streben nach Freilegung dessen aus, was in jedem von uns als das Eigene, als das wirklichste und zugleich verborgene Ideal sei; dieses Eigene sei noch mit Unreinheiten belegt und müsse davon befreit werden. Mit dieser Motivation suche das individuelle Leben in der Religion, wenn nicht eine Lösung, so doch wenigstens eine Form des Trostes in der Selbstbereinigung der Seele (sprich: der Individualität). Dies sei von der Unsterblichkeit der Seele zu unterscheiden. Der Ausgangspunkt dieser für Simmel formvollendeten Lebensphilosophie ist die Auffassung vom menschlichen Dasein als begrenzt, das heißt in seiner Weltstellung von Grenzen bestimmt, die so wesentlich zum Menschen gehören, dass *er selbst Grenze* sei. Der einheitliche Akt des bewussten Lebens innerhalb der Grenzen sei die *Überschreitung* der Grenzen und, bezogen auf das individuelle

Leben, die *Selbsttranszendenz* der immanenten Grenzen. Diese Transzendenz nennt Simmel „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“. Um diese Idee auszuarbeiten muss auf seine metaphysische Dichotomisierung zwischen „Form“ und „Leben“ rekurriert werden: Leben sei supraindividuell, ein Prinzip, das alle Individuen durchströme, grenzenlos und transtemporal; die Formen seien statisch, begrifflich begrenzt, in einem „Jetzt“ gefasst, in einem „Etwas“ kristallisiert. Das Leben befinde sich aber in einem scheinbaren Widerspruch, denn es brauche eine Form, in die es gefasst sei, aber zugleich sprengte es jede Form. Der Mensch als Träger des geistigen Lebens ist laut Simmel antinomisch konstituiert, das heißt, er partizipiert zugleich am Prinzip „Leben“ und am Prinzip „Form“. Als *Leben* habe der Mensch die eigentümliche Existenzart der Selbsttranszendenz zu *Mehr-Leben* und zu *Mehr-als-Leben* und als Form die Eigenart der Individualität als abgegrenztes, in sich zentriertes Wesen. Menschen als *Träger* und nicht nur als *Besitzer* von Leben „sind *Individuen*, d. h. geschlossene, in sich zentrierte, gegeneinander unzweideutig abgesetzte Wesen“. Aber hier liegt Simmel zufolge eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: dass es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich sei. Die Dialektik zwischen fließender „Kontinuität“ und statischer „Form“ löst Simmel dahingehend, dass für das Leben Vergangenheit und Zukunft einen irrealen Charakter haben, da in der Gegenwartsausdehnung Vergangenheit und Zukunft durch die Transzendierungsfähigkeit des Menschen realisiert, das heißt vereint werden: die Vergangenheit existiert Simmel zufolge in die Gegenwart „hinein“ und die Zukunft aus der Gegenwart „hinaus“. Diese Dialektik zwischen „Kontinuität“ und „Form“ kommt nicht zu einem Abschluss, muss demnach stehen gelassen werden und auf die Transzendierungsfähigkeit vom Diesseits der statischen Immanenz zum Jenseits der Transzendenz, dem Noch-Nicht, verweisen. Durch diese Einheit der Antinomie sei das Leben zugleich „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“, die beide qualitativ verstanden werden sollten, da Leben nur existiere, indem es Lebendiges erzeuge und durch die Selbsttranszendierungsfähigkeit „Mehr-als-Leben“ werde. So betrachtet Simmel den Tod als dem Menschen innewohnend, als ein „Hinausschreiten des Lebens über sich hinaus“ und die Idee der Unsterblichkeit des Menschen als „das akkumulierte, in ein einmaliges ungeheures Symbol hineingesteigerte Gefühl für dieses Hinausgehen des Lebens über sich selbst“.

Die metaphysische Bedeutung des Todes besteht nach Simmel in einer Unterscheidung zwischen der Unsterblichkeit eines bereinigten sich selbst gehörenden und von allen Inhalten und Akzidenzien befreiten „Ich“ als ewige Form von ewigem Leben, vermittelt durch eine personalisierte Seele und das ewige Leben als das „Individuum“ der Religionen. Mit dem Tod ende die individuelle Form des Lebens, das Individuum, die Individualität, aber nicht das „Leben“, das in diesem Individuum erschienen sei. Dieses „bereinigte Ich“ habe auch eine Form, jedoch eine ewige. Hier besteht ein Widerspruch zwischen der Form als individualisierend und der Form als transpersonal (des „bereinigten Ich“) und zeitlos über den individuellen Tod hinaus. Auch die menschliche Sehnsucht nach Fortsetzung des Lebens – als dem empirischen Leben ähnlich – und die Bindung zu einem Ewigkeit sichernden Gott werden von Simmel nicht gebührend berücksichtigt.

Die Philosophie Ferrater Moras kann als *emergenter Monismus* aufgefasst werden, wobei jede Stufe des Realen eine ontologische Eigenständigkeit aufweist, ohne dass es zu einem jeweiligen ontologischen Bruch kommt. Dieser Monismus ist eingebettet in einer Dialektik zwischen Kontinuum und Diskontinuität und wird von Ferrater Mora schrittweise in seinem integrierenden Ansatz (*filosofía integracionista*), den er systematisch auf seine Ontologie des Todes überträgt, ausgearbeitet. Seine philosophische Untersuchung über den Tod stellt einen ontologischen Ansatz dar, da sie auf einer *Auffassung von Realität* und auf *Modi des Aufhören-zu-sein* basiert. Ferrater Moras Ontologie beruht auf dem erkenntnistheoretischen System der „Grenzbegriffe“, das heißt, dass er jede Vorstellung von der Realität als absolut ablehnt. Die „Grenzbegriffe“ beziehen sich auf „Grenzrealitäten“, die als ideale Extreme bzw. kognitive Polaritäten wirken. Das „Reale“ wird von Ferrater Mora als dasjenige definiert, was zwischen den Polaritäten lokalisierbar sei, ohne jemals auf eine absolute Entität reduziert zu werden. Diese Position nennt er „Integrationismus“, der eine Art „dialektischer Empirismus“ sei. Bezogen auf den Tod bedeutet dieser Integrationismus, dass einfaches „Aufhören-zu-sein“ und „menschlicher Tod“ zwei Grenzbegriffe darstellen, zwischen denen eine graduell aufgebaute Serie des „Aufhören-zu-existieren“ anzusiedeln sei. Ausgehend von der Annahme des Aufhören-zu-sein als graduell lautet die Grundthese Ferrater Moras, dass „Realsein“ äquivalent ist mit „Sistierbarsein“. Demnach wäre das Sistieren bzw. Aufhören-zu-sein das „ontologische Maß“ der existierenden Entitäten als real (weil sie sich in einem Kontinuum zwischen zwei Grenzbegriffen befinden). Aufhören-zu-sein (bzw. „Sistieren“) bedeutet für jede Ebene des Realen Unterschiedliches: für die Materie den „Zerfall von Strukturen“, für Lebewesen das „Ableben“ und für Menschen das „Sterben“. Auf der gesamten Skala der Natur vollziehe sich eine Bewegung des *an sich* (in actu) hin zu einem *für sich* (mit Potentialität), das maximal werde bei der (bewussten) Innerlichkeit des Menschen, der nicht nur lebe, sondern auch sein Leben schmiede.

Die Position Simmels ignoriert Sterben und Tod als empirisch leidvoll zugunsten einer Mystik des „reinen Ich“, das sich einem transpersonalen absoluten Ich asymptotisch nähert. Diese Antinomie zwischen dem Prinzip Leben als transpersonales und transtemporales Kontinuum und der Form dieses Lebens als in sich zentrierte Individuen (die den Lebensstrom temporär formgebend begrenzen) ist eine anregende und originelle metaphysische Lösung, die aber die menschliche Sehnsucht nach personalem Fortbestand kaum zu stillen vermag. Nach Ferrater Mora gibt der Tod dem menschlichen Leben seine Wirklichkeit *als Sein*, aber auch seine Wirklichkeit *im Sinn*. Demnach konfiguriere der Tod das individuelle menschliche Leben, weil das Leben wenig bedeutend wäre ohne die Endlichkeit des menschlichen Seins, die Sterblichkeit. Die „Interiorität des Todes“ als „Bewusstsein der Endlichkeit des menschlichen Lebens“ ist in Ferrater Moras Auffassung mit bestimmten *Existenzialien* verbunden, wie beispielsweise dem Vorrang des Sinnes über das Sein, dem Vorrang der personalen Lebenskonstruktion über das biologische Leben und dem Vorrang der Intentionalität über den Fluss des Lebens. Diese Vorränge sind Ausdruck einer Bereicherung des Lebensvollzugs durch die Integration des Todes in das Schmieden des personalen Lebens als von der Sinnfrage geleitet und mit Sinn belegt.

5 Neue moralische Positionen: Der Tod als absurdes Übel oder als Gutes in seiner Notwendigkeit

Moralische Interpretationen über den Tod sind seit der Antike bekannt und befassen sich vornehmlich mit den Fragen, ob der Tod ein Übel oder ein Gut sei – genauer gesagt, ob es Gründe gebe, den Tod nicht zu fürchten – und ob der Mensch durch seine Lebensführung und seine Selbstkontrolle in der Lage wäre, sich auf den Tod vorzubereiten, sodass er bei nahendem Ableben imstande wäre, mit seiner Auslöschung als empirische Existenz geistesgegenwärtig umzugehen.

Die explizite Opposition zwischen „Übel“ und „Gut“ ist in diesem Kontext hervorzuheben, da in der Antike vor allem vom Tod als Übel die Rede war. Die Änderung oder Erweiterung dieser Sichtweise könnte darin zu finden sein, dass die Lebenserwartung durchschnittlich erheblich gestiegen ist, besonders wegen des auf hygienischen Kriterien basierenden Städtebaus (Kanalisationen, Reinigungsanlagen, Müllentfernung, sauberes Wasser etc.) und des Fortschritts in der Medizin, die in der Lage ist, schwere Krankheiten zu behandeln und den Tod aufzuschieben, allerdings oft um den Preis steigender Pflegebedürftigkeit. Thomas Nagel, der zeitgenössische Philosoph, der sich am stärksten mit der Frage auseinandergesetzt hat, ob der Tod ein Übel sei, postuliert, dass der Tod dem menschlichen Individuum die grundsätzliche Möglichkeit entzieht, das Erleben an sich fortzusetzen, unabhängig von den Inhalten des Erlebens. Andere Autoren argumentieren, dass der Tod ein Übel sei, da er die Möglichkeit entziehe, gefasste Lebenspläne zu realisieren oder abzuschließen. In der Regel wird der Tod – bezogen auf das Individuum – negativ bewertet, weil er persönliche Möglichkeiten, Lebensprojekte, Handlungen und Erfahrungen zunichtemacht. Die Philosophin Susan Sontag befasste sich mit dem Tod aus der Perspektive des Ernstes von Krankheiten und warnte davor, diese als negative Metapher zu verwenden. Susan Sontag ist an dieser Stelle besonders zu beachten, da sie neben ihrer intellektuellen und literarischen Auseinandersetzung mit dem Tod selbst das eigene Sterben mit Vehemenz bis zum letzten Atemzug nicht wahrhaben und akzeptieren wollte und die ihr nahestehenden Personen in einen Sog der kollektiven Beschwichtigung und gar Verleugnung hineinzog, eine für sie und zugleich für ihre Nahestehenden quälende Zeit, die später von ihrem Sohn literarisch aufgearbeitet wurde.

5.1 Thomas Nagel: Der Tod als anzunehmendes Übel

Der 1937 in Belgrad geborene amerikanische Philosoph Thomas Nagel kann der angelsächsischen analytischen Philosophie, konkret der Philosophie des Geistes zugeordnet werden, und setzt sich in ausgewogener Weise mit einer Vielzahl philosophischer Themen vor dem Hintergrund unserer komplexen gesellschaftlichen Gegebenheiten und wissenschaftlichen Fortschritte auseinander. Nagels Positionierung ist einerseits ethisch betont, andererseits erkenntnistheoretisch ausgerichtet, insbesondere in der Würdigung des

Spannungsfeldes zwischen Innen- und Außenperspektive als nicht die eine auf die andere zurückführbar, was ihm eine besondere Stellung in der Debatte des Physikalismus verleiht. Denn er erkennt Bereiche an, in denen das Mentale als Erfahrung auf die zugrunde liegenden neurobiologischen Phänomene nicht reduzierbar ist. Das bedeutet, dass die Erste-Person-Perspektive (phänomenologisch beschreibbar) ontologisch nicht auf eine Dritte-Person-Perspektive (physikalistisch und behavioristisch operationalisierbar) reduzierbar ist, was laut Nagel auf die Fähigkeit des Bewusstseins zurückzuführen ist, die Subjekt-Objekt-Differenzierung zu symbolisieren und dem inneren Auge zu repräsentieren. Ausreichend sei die reine Repräsentation aber nicht: es fehle die Erlebensqualität dieser Repräsentationen, die erst ab einer höheren Entwicklungsstufe möglich sei, wie Nagel eindrucksvoll in seinem Aufsatz *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein* argumentiert, der in der Zeitschrift *The Philosophical Review* (1974, deutsche Übers. 1981) veröffentlicht wurde. Zwei wesentliche philosophische Sachverhalte werden in diesem Essay behandelt: die Erlebnisqualität und die Grenzen der Objektivierung. In seinem Buch *Die Grenzen der Objektivität* arbeitet er diese Sachverhalte weiter aus (Englisch 1979, deutsche Übers. 1981): Die Repräsentationen sind in ihren Symbolisierungen nicht nur gattungsspezifisch, sondern individuell ausgestaltet, das heißt, sie sind nur in der Erste-Person-Perspektive erfassbar (und mit Bedeutungszuschreibungen erlebbar) und nicht in der Dritte-Person-Perspektive objektivierbar. Aus empirisch-praxeologischer Sicht kann ergänzt werden, dass die Psychologie sowie die Psychotherapie bei der Durcharbeitung von Interaktionsmustern von einer Art pathischer Annäherung in einem Resonanzraum ausgehen, aber nicht von einem Hineinversetzen, das den Anderen versucht verstehend anzueignen.

Die drei Kernaspekte seiner epistemologischen Position – erkenntnistheoretische Eigenschaften des Bewusstseins, Erste-Person-Perspektive und Unübertragbarkeit des Erlebens als individuell-qualitativ bestimmt – wendet Thomas Nagel auf die Konfrontation mit dem Tod an. Darüber hinaus stellt er die moralphilosophische Frage, ob der Tod, zumal der individuelle Tod, als ein Übel betrachtet werden könne. Diese Fragen behandelt er in drei Werken: im Sammelband *Letzte Fragen* (englischer Originaltitel: *Mortal Questions*, 1979; erste deutsche Übersetzung 1984 unter dem Titel *Über das Leben, die Seele und den Tod*) mit relevanten Texten zu den wichtigsten Fragen der persönlichen Welt- und Selbsterfahrung; in *Was bedeutet das alles?* (Englisch 1987, deutsche Übers. 1990), einer Einführung zur Philosophie; und in *Der Blick von nirgendwo* (Englisch 1986, deutsche Übers. 1992), in dem er sich mit erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Fragen auseinandersetzt und der dialektischen Frage nachgeht, wie zwischen der „internen Perspektive einer Person“ und der „objektiven, externen Auffassung auf dieselbe Welt“ vermittelt werden kann. Die subjektive Perspektive (Innenperspektive) vermittele stets ein Gefühl von Selbstverständlichkeit des Daseins („Bin ich einmal, so besteht zugegebenermaßen ein Grund, dass ich weiterexistiere“, 2018³: 367) und löse einen Widerstand des Bewusstseins aus, das personale Ende zu akzeptieren. Die objektive Perspektive (Außenperspektive) verweise stets auf die subjektiv schwer zu ertragende „Kontingenz“ und „Unwichtigkeit“ des eigenen Lebens (Nagel 2018³: 363). In diesem

Spannungsfeld müsse das Leben ernst genommen werden, um darin einen Sinn zu finden, welcher der Entmutigung und dem Gefühl, der Sinnlosigkeit zu verfallen, entgegensteht; transzendiert werden sollten die konkreten Lebenslagen, nicht das Leben als Totalität, denn wir seien an die Faktizität des empirischen Lebens gebunden. Den Widerspruch zwischen Innen- und Außenperspektive beschreibt Nagel folgendermaßen: „Von weit genug außerhalb gesehen, ist meine Geburt offenbar zufällig, mein Leben zwecklos, mein Tod unerheblich. Aus der Innenperspektive ist im Gegenteil das Faktum, dass ich auch nicht hätte geboren werden können, so gut wie unvorstellbar, mein Leben von ungeheurer Wichtigkeit und mein Tod eine Katastrophe“ (Nagel 2018³: 361).

Sollte „Tod“ mit „Nichtexistenz“ gleichgesetzt werden, können wir uns diese Nichtexistenz kaum aus der Innenperspektive vorstellen, da es kein Bewusstsein im Nichtexistieren gibt, das diese Innenperspektive generieren könnte. An dieser Stelle argumentiert Nagel, dass wir auf eine Außenperspektive auf uns selbst ausweichen können, da es in dieser Außenperspektive vorstellbar sei „uns hierbei als bewusst zu denken“ bzw. „wie es für uns wäre, es wahrzunehmen“ (Nagel 2008²: 93), nicht die unmittelbare Wahrnehmung selbst, sondern eine externale und *antizipierende Simulation* derselben. Der Umstand, dass der eigene Tod nur in *äußeren Umständen gedacht*, aber nicht *vorgezogen erlebt* werden kann, verleihe der Angst vor dem Tod den Charakter des „Rätselhaften“ im Gegensatz zu „Kummer über das Ende des Lebens“. Nagel fragt in der Tradition der Stoiker und Epikureer: „Wenn wir mit dem Tod wirklich zu existieren aufhören, wie kann es etwas geben, vor dem wir Angst haben?“ (Nagel 2008²: 99). Seine Argumentation zielt darauf, was uns mit dem Tod an prinzipiell Gutem entzogen wird oder auch, was an Üblem uns erspart bleibt. Die moralische Frage über den Tod wird demnach mit einer pragmatischen Perspektive verknüpft: „Wenn er [der Tod] gut ist, so muss er aufgrund des Fehlens von etwas Schlechtem gut sein (wie etwa der Langeweile oder des Schmerzes); wenn er schlecht ist, so muss er aufgrund des Fehlens von etwas Gutem schlecht sein (beispielsweise interessanter oder angenehmer Erlebnisse)“ (Nagel 2008²: 96), wobei Nagel sich klar positioniert, indem er anhand dieser Prämissen behauptet, dass das Aufhören des Guten (das Leben selbst, ohne nähere Konnotation) ein „Übel“, genauer gesagt, ein „negatives Übel“ sei. Der Tod als „negatives Übel“ sei dadurch begründet, dass „mit seinem Eintreten das Gute ein Ende hat, das uns das Leben bietet“ (Nagel 2012³: 18), und zwar unabhängig von der narzisstischen Verletzung, dass die Welt doch ohne den Betroffenen zurechtkommen könne: „Der Gedanke, dass die Welt ohne mich weitergeht, dass ich zu nichts werde, ist nur schwer zu schlucken“ (Nagel 2008²: 98). In *Letzte Fragen* bezeichnet Nagel dieses Übel dahingehend als „Mangel“, dass unabhängig davon, dass der Tod uns die Möglichkeit der Fortsetzung des Lebens als etwas an sich Gutes entziehe, diese Fortsetzung des Lebens primär eine Möglichkeit sei, etwas zu erleben, wodurch *das Grundlegendere nicht das Gute sei, sondern die Möglichkeit, überhaupt etwas zu erleben*, unabhängig von der Lebensqualität; diese proleptische Einstellung sei die Quelle der *Hoffnung*: „Doch die Zeit nach unserem Tod ist die Zeit, die uns der Tod *raubt*. Wären wir nicht gestorben, wären wir zu dieser Zeit ja noch am Leben. Deshalb führt der Tod stets zum Verlust *irgendeiner* Lebensspanne, die sein Opfer noch erlebt *hätte*, wäre es nicht zu dieser

oder zu einer früheren Zeit gestorben [...] Wie unausweichlich es auch immer sein mag, dass dieser Fall nie eintreten wird, besteht doch diese beständige Möglichkeit, dass das Gute am Leben kontinuierlich fort dauert (wenn das Leben tatsächlich so gut ist, wie wir unterstellt haben. Es stellt sich mithin die Frage, ob die Nichtverwirklichung dieser Möglichkeit in jedem Falle ein Unglück sein muss, oder ob dies davon abhängt, was vom Weiterleben überhaupt zu erhoffen war. Das scheint mir die in Wahrheit gravierendste Schwierigkeit für die Position zu sein, dass der Tod *jederzeit* ein Übel ist“ (Nagel 2012³: 25-26). Aus der internen Perspektive sei der Tod nicht verständlich, weil er fast immer eine Vernichtung von Möglichkeiten sei, ein Abgrund, ein nicht zu kittender Riss in der Kontinuität des Hoffens oder, wie Jankélévitch behauptete, ein „Skandal“ für die Selbstverständlichkeit des nach Kontinuität strebenden Lebens. Nagel übernimmt die Argumentation von Lukrez über die zeitliche Asymmetrie zwischen der vorgeburtlichen Zeit und der Zeit nach dem Tod und begründet diese Asymmetrie damit, dass, während die vorgeburtliche Zeit dem Subjekt nichts wegnehme, da kein Subjekt Adressat dieser Entbehrung sei, es sich mit dem Tod anders verhalte: einer real existierenden – weil bereits in die Welt gesetzten – Person werde jede Möglichkeit der Fortsetzung und des Hoffens durch Vernichtung entzogen.

Es ist verständlich, dass sich an dieser Stelle die Frage nach dem Sinn des Lebens aufdrängt, eine Frage, die – folgt man Nagel – nicht direkt beantwortbar sei, sondern nur nach einer Differenzierung zwischen Lebensabschnitten innerhalb des Lebens als Ganzes. Lediglich in Bezug auf bestimmte Konstellationen, Beziehungen oder Sachverhalte innerhalb des Lebens könne eine begründete Antwort auf die Frage nach dem Sinn vorgeschlagen werden, denn „Sinn“ beziehe sich auf ein Ganzes, nämlich auf das eigene Leben, so wie es tatsächlich ist. Die Frage nach dem Sinn des ganzen Lebens sei nicht beantwortbar oder nur in Bezug auf etwas Externes, das größer ist; aber dann müsse wiederum gefragt werden, welchen Sinn dieses Größere habe. Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben, weil darin als Ganzes kein Sinn auszumachen sei, ließe das Leben nicht sinnlos, sondern „absurd“ erscheinen (vgl. Nagel 2008²: 106). Diese Absurdität sei zu vermeiden durch die Fokussierung auf abgegrenzte Inhalte des Lebens, auf bedeutsames, zielgerichtetes Handeln und auf wertvolle Beziehungen, nicht durch Bezug auf das Leben als abstraktes Ganzes: „Wir müssen nur lernen, immer geradeaus zu schauen und Rechtfertigungen jederzeit *innerhalb* unseres Lebens und innerhalb des Lebens anderer, mit denen wir in Verbindung stehen, enden zu lassen [...] Viele menschliche Anstrengungen, insbesondere solche im Dienste ernster Ambitionen und nicht bloß im Dienste von Bequemlichkeit und Überlebenstrieb, verdanken ihren Nachdruck einem Gefühl der Bedeutsamkeit – einem Gefühl, dass das, was wir tun, nicht nur für uns von Bedeutung ist, sondern bedeutsam in einem größeren Sinne: eben *bedeutsam*“ (Nagel 2008²: 105). Davon ausgehend, dass uns eine Situation oder ein Sachverhalt „absurd“ erscheine, wenn es zu einer spürbaren Diskrepanz zwischen Anspruch bzw. Erwartung und den realen Gegebenheiten komme, argumentiert Nagel, dass das Leben uns als absurd erscheine, wenn wir es als Ganzes bewerten und „übersteigerte Ambitionen oder Sehnsüchte“ hineinprojizieren, das heißt den Gang des Lebens und den möglichen Sinn von konkreten Einstellungen und Handlungen *in Situationen* nicht als solche *kontextuell*

würdigen; Nagel zielt auf diesen Sachverhalt, wenn er behauptet, dass „ein menschliches Leben ein Ganztagsjob [ist], und jeder von uns widmet sich ihm jahrzehntelang mit großer Intensität“ (Nagel 2012³: 34), wenngleich wir auch über die Gabe verfügen, beiseite zu treten und aus der Distanz, sozusagen aus einer Außenperspektive das Leben als Ganzes (den Lebensweg) zu mustern.

In seiner Argumentation bringt Nagel ein wichtiges Konzept Kierkegaards ins Spiel, nämlich den „Ernst“, mit dem wir in der Innenperspektive unser Leben führen; diese Innenperspektive kann aber durchaus mit einer Außenperspektive zusammenstoßen: „Diese beiden Perspektiven kollidieren in uns und das ist es, was das menschliche Leben absurd werden lässt. Es wird absurd, weil wir die Augen vor jenen Zweifeln verschließen müssen, von denen wir wissen, dass wir sie nicht ausräumen können – absurd, weil wir ihrer ungeachtet mit kaum verminderter Ernsthaftigkeit weiterleben. Diese Analyse gilt es in zweierlei Hinsicht abzusichern: im Hinblick auf erstens die Unvermeidbarkeit des Ernstes und zweitens die Unumgänglichkeit des Zweifels“ (Nagel 2012³: 32). Die Kollision dieser Momente ist bei Nagel internal (intrapsychisch), während sie bei Camus in *Mythos des Sisyphos* als external erscheint, denn der Zusammenstoß bezieht sich auf die Kollision zwischen persönlicher Sinnsuche und der Annahme einer Welt ohne Antworten. Für Nagel ist wichtig herauszuarbeiten, dass wir Menschen im realen, alltäglichen Leben, in unserer Lebenswelt, durch Ernst uns selbst in die Lage versetzen, nicht nur *mit* der drohenden Absurdität zu leben, sondern auch *trotz* dieser lauernden Absurdität, die wir mit einer Art doppelter Buchführung und gesunder Verdrängung auf Distanz halten, um das personale Leben vollziehen zu können. Die von Nagel vorgeschlagenen Mittel, um mit der drohenden Absurdität umzugehen, sind auf halbem Weg zwischen Ethik und Psychologie anzusiedeln: „aussondern und abtun“ (Verdrängen) sowie „Ironie“ statt Flucht in Heldenmut, Askese oder Verzweiflung (einem Suizid gleich). Nagel sendet eine Botschaft des Durchhaltens im Alltag mit Hilfe der Selbstironie, des Ernstes und der Relativierung von Widersprüchen: „Allein dadurch, dass wir uns weiterhin durch dieses Leben schlagen, zeigen wir in unserem Handeln, dass wir uns ernst nehmen – was immer wir auch sagen mögen. Was uns so unerschütterlich an unseren Meinungen und unserem Handeln festhalten lässt, sind weder Gründe noch Rechtfertigungen, sondern es muss sich um etwas Tieferliegendes, etwas Fundamentaleres handeln – andernfalls würden wir, nachdem wir zu der Einsicht gelangt sind, dass uns die Gründe sehr schnell ausgehen, schwerlich noch so weiterleben können wie bisher. Würden wir versuchen, ausschließlich auf Gründe zu bauen, und nur hartnäckig genug darauf bestehen, fiel das ganze Gebäude unseres Lebens und unserer Meinungen wie ein Kartenhaus in sich zusammen“ (Nagel 2012³: 40-41).

Nach Thomas Nagel sind Innen- und Außenperspektive dazu verdammt, zu kollidieren, denn nebeneinander gestellt würden sie zur Absurdität führen, sodass es keinen privilegierten Blick gebe für einen modernen Skeptizismus; was bleibe, sei ein „Blick von nirgendwo“. Die meisten Argumente von Nagel enden hier, bei einem Widerspruch, den es irgendwie zu ertragen gilt. Dieser pessimistische Skeptizismus dürfte zwei Annahmen geschuldet sein: einerseits seiner Annahme von Irreduktibilität beider Perspektiven bei der Unmöglichkeit der

dialektischen Konvergenz; andererseits seinem sehr eng gefassten Begriff von Transzendenz, den er global auf das Leben als Ganzes bezieht. Das Leben als abgerundetes Ganzes aufzufassen, ist mit der Gefahr der „Entfremdung“ und der „Absurdität“ verbunden; dagegen kann *Transzendenz* – auch als graduelle Perspektiverweiterung – als Einbezug von aufsteigenden Kontexten und Ebenen verstanden werden. Seine Einstellung: „in Wahrheit nimmt die Person jedoch beide dieser kollidierenden Perspektiven zugleich ein und bezieht ihre Einstellungen aus der einen wie aus der anderen Perspektive“ (Nagel 2018³: 373), steht immer wieder im Widerspruch zu seiner systemischen Behauptung, dass beide Perspektiven nicht zugleich eingenommen werden können, sodass eine von beiden jedes Mal „suspendiert“ werden muss.

Nagel geht es darum, die Quelle des Absurden zu bestimmen. Diese Bestimmung verortet er in einem simultanen Nebeneinander von Außen- und Innenperspektive, die sich in einem vergegenwärtigten Sachverhalt verdichten. Er schlägt drei mögliche Wege des Umgangs mit dieser Unvereinbarkeit vor, bevor er sie auf die Realität des individuellen Ablebens bezieht. Der erste Lösungsversuch wäre die Neutralisierung alles Subjektiven, alles Individuellen (letztlich das Verschwindenlassen der Innerlichkeit) zugunsten des Allgemeinen in einer Art Weltgefühl und von der Person entkoppelter „spiritueller Harmonie“ (Nagel 2018³: 377-378); der zweite Weg wäre die Verleugnung der objektiven Bestimmung des Lebens, sodass nur die eigene Position des Erlebens mit „Hingabe“ im Hier und Jetzt Geltung gewinnt, ohne „externe Rechtfertigung“ (Nagel 2018³: 379); der dritte Weg wäre die Annahme, dass diese Unvereinbarkeit insofern ein Scheinproblem ist, als wir vorziehen sollten, „zugleich engagiert und distanziert – und damit absurd – zu sein; denn erst ein solches Leben wäre das Gegenteil von Selbstverleugnung und das Ergebnis eines uneingeschränkten Bewusstseins“ (Nagel 2018³: 386). Nagel sucht trotz seines Skeptizismus einen Weg, diese Perspektiven in Einklang zu bringen, und findet ihn in der Moral, die sich als ordnende Kraft auf das kollektive Leben auswirkt: „Eine der uns zu Gebote stehenden Strategien der Vermittlung der beiden Einstellungen miteinander bleibt die Moral, denn sie sucht nach einer Lebensform für das Individuum, welche die Gleichwertigkeit anderer Individuen bejaht und damit auch aus der Außenperspektive bejaht werden kann. Die Moral ist eine Möglichkeit, unsere auf Distanz gegangene Objektivität wieder zur Teilnahme zu veranlassen“ (Nagel 2018³: 383). Eine zweite Möglichkeit auf personaler Ebene sei die „Achtung vor dem Besonderen“ (Nagel 2018³: 384), was der Historismus bereits im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts als die idiographisch zu würdigende Einmaligkeit des Gewordenen definiert, das nicht erklärt, sondern verstanden werden sollte, und zwar innerhalb einer progressiven hermeneutischen Kontextualisierung – beispielsweise bei Dilthey in seinem Werk *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910/1997). Der Tod, zumal der personale Tod, ist ein Grenzfall, für den bei Nagel die Innenperspektive Vorrang vor der Außenperspektive erhält und somit das Ableben als Abbruch jeder Erwartung und jeder Möglichkeit *als Möglichkeit* – unabhängig vom Erfüllungsgrad des Erwarteten – grundsätzlich als Übel aufzufassen sei, denn „ich höre auf, als Subjekt aller Möglichkeiten wie aller Wirklichkeiten zu bestehen“ (Nagel 2018³: 391).

Die Position Nagels ist von besonderem Interesse für die hier aufgenommene Untersuchung der Auseinandersetzung mit dem persönlichen Ableben als Verlust der Faktizität des Lebens. Nagel postuliert eine dialektische Spannung des Bewusstseins als Bedingung der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Differenzierung bzw. der Ich-Welt-Opposition sowie der Innen- und Außenperspektive. Diese dialektische Spannung ist Ausdruck der Komplementarität und zugleich der Inkommensurabilität von Phänomenologie und externaler Objektivierung. Die Unvereinbarkeit von Innen- und Außenperspektive ist Nagel zufolge die Wurzel des Absurden im Leben. Dennoch solle dieses Absurde einer Vermittlung unterzogen werden, um Leben zu können, was nur möglich werde durch eine Sinnsuche innerhalb der Lebensmomente, das heißt relativ zu bestimmten Lebenslagen und nicht zum Leben als Ganzes; aber auch durch pragmatische und selbstironische Akzeptanz des Absurden aus einer Außenperspektive und durch Beachtung der Moral. Der Tod ist für Nagel ein kategorisches Übel, denn er raube dem Menschen jegliche Möglichkeit des Erlebens und stehe der Selbstverständlichkeit der Fortsetzung der Faktizität entgegen. Obwohl Nagel eine Abschwächung der Angst vor dem Tod in verschiedenen Formen der Verdrängung, der Externalisierung sowie der Klärung von – für nach dem Tod – persönlich wichtigen Angelegenheiten sieht, zieht er ein pessimistisches Fazit: „[...] im Hinblick auf den Tod besteht in Wahrheit keine Möglichkeit, die radikale Kollision der beiden Standpunkte (Innen- und Außenperspektive) zu überwinden“ (Nagel 2018³: 397).

Die Untersuchung der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* setzt dort an, wo Nagel aufhört: bei der Frage der Möglichkeit der Selbsttranszendierung als Ergebnis der Auseinandersetzung mit anthropologischen Dimensionen bzw. Sachverhalten, die sich bei jedem Einzelnen lebensgeschichtlich anders gestalten und in besonderer Weise im Angesicht des Todes aktualisiert werden. Unserer Annahme nach ist diese Auseinandersetzung existentiell unausweichlich und zugleich gestaltbar. Und möglich ist sie nur aus einer szenischen, bewertenden und antizipatorisch-entwerfenden Innenperspektive heraus, die womöglich die externe und die interne Perspektive anzunähern vermag.

5.2 Susan Sontag: Wider den Tod als Metapher

Susan Sontag (1933-2004) ist eine der größten amerikanischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. In New York geboren, blieb sie ihrer Heimatstadt verbunden – wenngleich stets auf Europa blickend – und entwickelte sich zu einer der sichtbarsten und zugleich umstrittensten intellektuellen Persönlichkeiten ihrer Zeit in Nordamerika. Die Eltern waren jüdisch-europäischer Herkunft; ihre ersten Lebensjahre verbrachte Susan Sontag bei ihren Großeltern, da ihre Eltern sich als Geschäftsleute in Fernost aufhielten. Im Alter von vier Jahren verlor sie ihren Vater, Jack Rosenblatt. Der Umstand, dass er an Tuberkulose verstorben war, dürfte für Susan Sontag biographisch so bedeutsam gewesen sein, dass sie dieser Krankheit eine Analyse in einem ihrer Hauptwerke, *Krankheit als Metapher*, widmete. Wie sie später ihrem Sohn, David Rieff, den sie als 17-Jährige zur Welt gebracht hatte, berichtete, sei sie als Kind an Asthma erkrankt gewesen; als weitere Belastung habe sie sich

im Familienverbund „verlassen und ungeliebt“ gefühlt und unter der „Kälte und Engherzigkeit“ ihrer Mutter gelitten (Rieff 2013²: 27). Im Jahr 1949 zog sie nach Chicago, um dort zu studieren, „malte sich ihr Leben als Erwachsene frei von den Fesseln der Familie, in der sie aufwuchs und der sie sich so fern fühlte [aus]“ (Rieff 2013²: 25). Sontag war zeitlebens eine wissbegierige Person mit vielen unterschiedlichen intellektuellen Interessen. Sie studierte Literatur, Theologie und Philosophie und widmete sich später dem Verfassen von Essays, ein Genre, das sie brillant beherrschte. Weltruhm brachten ihr ihre politischen (*Styles of radical will*), literarischen (*Against interpretation; Under the sign of Saturn*) und kunstbezogenen Essays ein, vor allem aber diejenigen, die sich mit der Fotografie befassten (*On photography; Under the sign of Saturn; Regarding the pain of others*). Zudem schrieb sie drei Theaterstücke sowie vier bedeutende Romane: *Der Wohltäter; In Amerika; Todesstation* und *Der Liebhaber des Vulkans*. Ihre Erzählungen (*Ich, etc.; Wie wir jetzt leben*), und Tagebücher (*Wiedergeboren; Ich schreibe, um herauszufinden, was ich denke*) wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Aus ihrer Arbeit als Theater- und Filmregisseurin weckte die Aufführung von *Warten auf Godot* in Sarajevo während des Balkankrieges international Aufmerksamkeit.

Ihre Kritik an den Vereinigten Staaten von Amerika, die sie als „auf Völkermord begründet“ ansah, und ihre Interpretation der Attentate vom 11. September 2001 als „Folge der Machtpolitik der USA“ brachten ihr heftige Kritik in ihrem Heimatland ein. In Europa wurden ihre Kritik und ihr Werk anerkennend rezipiert, so erhielt sie 2003 den *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, sowie den *Prinz-von-Asturien-Preis* (der „spanische Nobelpreis“) in der Sparte *Geisteswissenschaften und Literatur*. Im Jahr 2004 verstarb Susan Sontag nach achtmonatigem schwerem körperlichem Verfall an einer Leukämieerkrankung, ihrer dritten onkologischen Erkrankung seit 1975. Ihr Sohn ließ sie auf dem Pariser Friedhof Montparnasse beisetzen, da sie sich diesem Ort in besonderer Weise verbunden fühlte.

Im Folgenden werden ihre Gedanken zum Tod aus dem primär der Fotografie gewidmeten Werk *Das Leiden anderer betrachten* (2017⁵) expliziert. In diesem Essay interpretiert sie das Fotografieren des Kriegsgrauens anhand einer Kontextualisierung des Ästhetischen vor einem moralischen, historischen, politischen und sozialen Hintergrund und stellt den Tod in rückhaltloser Weise dar. Im Anschluss wird auf die Werke *Krankheit als Metapher* und *Aids und seine Metaphern* (2003) Bezug genommen. In diesen Werken geht Sontag davon aus, dass zum Tode führende Krankheiten – vor allem Krebs – als unangebrachte Metapher in anderen Kontexten verwendet werden und Kriegsmetaphern im Umgang mit schweren Krankheiten diese in ihrer realen (biologischen) Tragweite verschleiern. Susan Sontag war aber selbst nicht konsequent in der Anwendung ihres Ansatzes, denn sie bezeichnete die „weiße Rasse“ als „Krebs der Menschheitsgeschichte“. Anhand der Vorlage eines Mordes in einem Eisenbahntunnel, von dem nicht klar ist, ob er je stattgefunden hat, versucht Susan Sontag in ihrem Experimentalroman *Todesstation* (1998) den Tod als Ausgangspunkt für existentielle Fragen zu setzen, so die Einsamkeit, die Blindheit der Sehenden, die Vermischung zwischen gelebter Realität und traumartiger Überzeugung, die Hinwendung zum Selbst in der reflektierten Interaktion mit dem Anderen, stets unter Einbeziehung

mehrschichtiger Metaphern. Die Beschreibung ihrer letzten Lebenstage durch ihren Sohn in *Tod einer Untröstlichen* (2013²) ist ein wertvolles Zeugnis dafür, wie die Konfrontation eines Menschen mit dem Tod universelle Sachverhalte zum Ausdruck bringt, die eine sehr persönliche Färbung tragen.

Susan Sontag veröffentlichte ihren Essay *Illness as metaphor* im Jahr 1978, drei Jahre, nachdem bei ihr Brustkrebs diagnostiziert worden war. Dennoch schreibt ihr Sohn, dass „ihre beiden Essays über Krankheit fast „anti-biographisch“ – und zwar gewollt – seien, und ohnehin lange nach dem Ende der Behandlungen in einer Zeit geschrieben sind, als bei ihr alles gut aussah“ (Rieff 2013²: 31). Ihre Betroffenheit kommt schon auf der zweiten Textseite von *Krankheit als Metapher* zum Ausdruck: „Heute ist der Krebs an der Reihe [die Tuberkulose als Volkskrankheit ablösend], die Krankheit zu sein, die nicht anklopft, bevor sie eintritt, es ist der Krebs, der die Rolle einer als erbarmungslose, geheime Invasion erfahrenen Krankheit übernimmt – eine Rolle, die er solange behalten wird, bis seine Ätiologie eines Tages so klar und seine Behandlung so wirksam sein werden, wie es die der Tuberkulose geworden sind“ (Sontag 2003: 10). Sie wechselt umgehend in eine Gegenwartsanalyse und übt soziale Kritik am Umgang mit der Krebsdiagnose als geprägt von Lügen, Bevormundung, Scham und Verdeckung gegenüber Krebskranken, weil Krebs als Synonym für den Tod angesehen werde, aber auch, weil „Krebs“ im Gegensatz zu Herzkrankheiten etwas Schändliches anhafte, weshalb die Rede vom Krebs vermieden werden solle und Krebskranke nicht bevormundet werden dürfen. In den Worten Sontags: „Da der Tod heute nun einmal ein beleidigend bedeutungsloses Ereignis ist, wird die Krankheit, die weitgehend als Synonym für Tod betrachtet wird, als etwas erlebt, das versteckt werden muss [...] Die moderne Verleugnung des Todes erklärt jedoch nicht das Ausmaß des Lügens und des Wunsches, belogen zu werden; sie berührt noch nicht die tiefste Angst [...] Krebspatienten werden nicht nur deshalb belogen, weil die Krankheit ein Todesurteil ist (oder doch für eines gehalten wird), sondern weil sie als obszön empfunden wird – im ursprünglichen Sinn des Wortes: als unter einem bösen Omen stehend, abscheulich, abstoßend für die Sinne. Die Herzkrankheit impliziert eine Schwäche, eine Störung, ein Versagen mechanischer Art; sie hat nichts Schändliches, nichts von jenem Tabu, das einst den Tuberkulose-Kranken anhaftete und heute immer noch die Krebskranken umgibt. Die Metaphern, die mit Tuberkulose verbunden werden, sprechen lebendige Prozesse an, die besonders betroffen machen, besonders gräßlich sind“ (op. cit.: 12-13). Sontag stellt die archetypische Auffassung von Tuberkulose bzw. von Tuberkulosekranken dem Krebs und den Krebskranken gegenüber: Tuberkulose ziehe zeitliche Metaphern nach sich (sie beschleunige das Leben, erfülle es mit Höhepunkten, vergeistige es), während Krebs räumliche Metaphern wachrufe (Krebsgeschwülste werden „entfernt“, Krebs „breitet sich aus“, bildet „Fern-Metastasen“, „wächst an“, „streut“); Tuberkulose sei „Verfall, Entmaterialisierung“, Krebs dagegen „Degeneration“ (op. cit.: 16); Tuberkulose-Kranke würden in romantischer Weise mit „sensiblen, passiven Menschen, die nicht lebenslustig genug sind zu überleben“ assoziiert und seien „psychologisch komplexer“ gegenüber der „Banalität der Gesundheit“, während der sterbende Krebskranke „jeglicher Fähigkeit zur

Selbsttranszendenz beraubt werde“, als von „Furcht und Qual gedemütigt porträtiert“ (op. cit.: 19-26). Diese Romantisierung der Tuberkulose ist nach Sontag in den „Wahnsinn“ übergegangen, als Ausdruck höchster Sensibilität – die in Wahrheit „Vulnerabilität“ darstellt. Susan Sontag stellt die These auf, dass es die multikausal determinierten Krankheiten sind, die „als Metaphern für das, was als gesellschaftlich oder moralisch falsch empfunden wird“ fungieren und die Bildersprache von Krankheiten „dafür verwendet wird, um Besorgnis über die gesellschaftliche Ordnung auszudrücken“, während Gesundheit das sei, worüber jedermann Bescheid wisse (op. cit.: 54-63). So müsse „Krebs“ als Metapher erhalten für die Unordnung, das Böse, abnormes Wachstum, Konspiratives, sozial zerstörerische Kräfte und Unkontrollierbarkeit. „Krankheit“ – hier spezifisch „Krebs“ – als Metapher für negative gesellschaftliche Phänomene zu verwenden, sieht Susan Sontag als eine moralisch verwerfliche Einstellung an und versucht aufzuzeigen, „dass Krankheit *keine* Metapher ist und dass die ehrlichste Weise, sich mit ihr auseinanderzusetzen – und die gesündeste Weise, krank zu sein – darin besteht, sich so weit wie möglich von metaphorischem Denken zu lösen, ihm größtmöglichen Widerstand entgegenzusetzen“ (op. cit.: 9), „sind doch unsere Anschauungen über Krebs und die Metaphern, die wir ihm angehängt haben, in hohem Maße Vehikel für die großen Unzulänglichkeiten dieser Kultur, für unsere oberflächliche Haltung dem Tod gegenüber“ (op. cit.: 74).

Susan Sontag versucht über die oben dargestellten kulturanthropologischen Verbindungen von Krebs und Tod sowie von Krebs und soziopolitischen Metaphern hinaus das Phänomen des Todes aus einer ebenfalls kulturanthropologischen oder eher sozial-psychologischen Perspektive anhand des Mediums Fotografie darzustellen. In ihrem Buch *Über Fotografie* (Sontag 2002), widmet sie sich dieser Kunst in sechs Essays. Eine Zusammenfassung der Bedeutung der Fotografie hat sie in *Fotografie. Eine kleine Summa* (2016⁵) publiziert. Die Bedeutung der Fotografie in der Darstellung des menschlichen Leidens in Bezug auf den Tod (kurz vor Hinrichtungen, im Moment des Sterbens oder in der Darstellung von Verstorbenen) hat sie in *Das Leiden anderer betrachten* (2017⁵) vorgelegt und mit dem kurzen Essay *Das Foltern anderer betrachten* (2016⁵: 42-58) ergänzt. Sontag geht im ersten Essay von *Über Fotografie* davon aus, dass Fotografien Ereignisse durch die optische Vermittlung realer werden lassen, weil man sich dadurch vergegenwärtigt, dass sie sich tatsächlich ereignet haben, aber dass dieser Effekt der Realitätsintensivierung durch einen Gewöhnungseffekt an Intensität verliere. Das ursprüngliche Mitgefühl verblasse oder die Betrachter stumpften ab. Das sei heute eher für Fernsehbilder (-reportagen) und Internetbilder (Realzeitübermittlung) der Fall, da die Flut der Bilder und die permanenten emotionalen Botschaften dazu führten, dass die Inhalte gleichgültiger wahrgenommen werden und im Strom der Bilderreize, die früher erschüttert und empört haben, nun die Fähigkeit zur emotionalen Reaktion verloren gehe“ (Sontag 2017⁵: 122 und 125).

In *Das Leiden anderer betrachten*, geht Sontag einen relativierenden Schritt weiter – oder auch zurück: Die Bilder vergegenwärtigen, dass der Mensch unter bestimmten Umständen in der Lage sei, grausam zu werden und dass es trotzdem positiv sei, über die Fotografie die Aufmerksamkeit dafür zu schärfen, wie viel Bosheit anderen zufügt werde (vgl. op. cit.: 133-

134). Es sei kein Fehler, beim Anblick der grausamen Bilder zu leiden, manchmal sogar nicht genug zu leiden; diese Gefühle müssen aber der Ausgangspunkt für ein moralisches, politisches und kritisches Denken sein und eine Aufforderung zu moralisch getragenen Handeln, zumindest sollten sie zu einer expliziten Positionierung führen (vgl. op. cit.: 133-137). Diese Komplexität beruhe darauf, dass jede Fotografie zwei gegensätzliche Merkmale miteinander verbinde: zum einen die „eingebaute Objektivität“, dass ein Ereignis tatsächlich geschehen sei; zum anderen, dass eine Fotografie stets aus einem bestimmten Blickwinkel aufgenommen werde, was sowohl die Perspektive des Fotografen als auch die räumlichen Verhältnisse und die situativen Motivationen des Fotografen und der Fotografierten betreffe (vgl. op. cit.: 33-34). Daher bedarf jede Fotografie einer Interpretation. An dieser Stelle gerät Sontag in eine eigens gesetzte Dialektik: in ihrem Essay *Gegen Interpretation* argumentiert sie gegen die Arroganz der interpretativen Inhaltsbetonung, wohingegen die Transparenz der Form, des Kunstwerkes als Ganzes „die Leuchtkraft des Gegenstandes selbst, der Dinge in ihrem Sosein“ (Sontag 2016⁵: 19-20) priorisiert werden sollte. Bei der Kriegsfotografie solle diese Affiziertheit durch eine Analyse der Kontextbedingungen unter Kontrolle gebracht werden, denn die Bedingungen und die Motivationen des Entstehens seien komplex und die Fotografie solle einen Impuls geben, eine Haltung und einen Handlungswillen zu entwickeln, sie soll nicht bewirken, auf der Ebene der Betrachtung zu stagnieren.

Sontag analysiert grausame Einzelfotografien und Fotoserien, die seit dem 19. Jahrhundert über Krieg und Folter entstanden sind: Frank Capra und der „Tod des republikanischen Soldaten“; Ernst Friedrich und sein Fotografiebuch „Krieg dem Kriege!“; Roger Fenton und seine Fotografie „Tal des Todes“ im Krimkrieg; Alexander Gardner und Timothy O’Sullivan im amerikanischen Bürgerkrieg; die Rote Khmer und die Fotoserien von Folter und Hinrichtung; Fotografien von bis auf die Knochen abgemagerten KZ-Opfern und ihren Leichen; barbarische Fotografien von den Genoziden an Armeniern und an Tutsis in Ruanda; die unverstellten Erbarmungslosigkeiten des Vietnam-Krieges mit Exekutionen und unter dem Einsatz von Napalm; der Balkankrieg mit seinem Rassenhass und Massenermordungen; Folterungen durch amerikanische Soldaten im Irak; Exekutionen im Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg; Fotografien von erhängten Schwarzen in den amerikanischen Südstaaten als Souvenir oder der gnadenlose „Tod der 100 Schnitte“ in China. Diese Bilder zeigen blinde und gefühlsentleerte Zerstörungswut sowie die völlige Entwertung menschlichen Lebens und lösen ein ohnmächtiges Gefühl des Entsetzens aus: „Der Krieg zertrümmert, läßt bersten, reißt auf, weidet aus, versengt, zerstückelt. Der Krieg *ruiniert*“ (Sontag 2017⁵: 14). Folter und Kriegstod sind in Kunstwerken aus der Vergangenheit bereits eindrucksvoll repräsentiert, wie in der Malerei und Bildhauerei dargestellte Martyrien, Stiche über Grausamkeiten des Krieges seit dem 17. Jahrhundert (Jacques Callot, 1633; Hans Ulrich Franck, 1643) und vor allem Goyas *Los desastres de la guerra*, eine Folge von 83 Radierungen, die zwischen 1810 und 1820 entstanden sind und die Gräueltaten der napoleonischen Truppen in Spanien darstellen. Veröffentlicht wurden die Radierungen erstmals im Jahr 1863. Zu Goya schreibt Sontag: „Goyas Bilder führen den Betrachter dicht an den Schrecken heran. Alles Beiwerk ist weggelassen [...] Die Gesamtwirkung ist niederschmetternd [...] Goyas Kunst scheint, wie die

Dostojewskis, einen Wendepunkt in der Geschichte des moralischen Empfindens und des Kummers zu markieren – genauso tief, genauso neuartig, genauso fordernd. Mit Goya tritt innerhalb der Kunst ein neues Maß an Empfänglichkeit für Leiden in Erscheinung [...] Goyas Bilder bilden eine Synthese. Ihr Anspruch lautet: *solche* Dinge sind geschehen. Im Gegensatz dazu erhebt ein einzelnes Photo oder eine Filmaufnahme den Anspruch, genau das wiederzugeben, was sich vor dem Objektiv der Kamera abgespielt hat. Von Photos erwartet man, dass sie zeigen, nicht, dass sie andeuten“ (op. cit.: 53-56). Sontag geht anschließend auf das Doppelpotential der Fotografie ein: die Hervorbringung von Dokumenten, die realistisch bezeugen, dass sich etwas ereignet hat, und die Schaffung von Bildkunstwerken. Bilder – und besonders Fotografien über Krieg, Folter und Elend – stellen zwar den Tod dar, sind aber nach Sontag darüber hinaus eine Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten, denn diese werden erinnert, und zwar intensiver als durch Erzählungen; sie schreibt ähnlich wie Canetti, für den sie große Achtung empfand: „Die Bilder sagen: Menschen sind imstande, dies hier anderen anzutun – vielleicht sogar freiwillig, begeistert, selbstgerecht. Vergeßt das nicht [...] Erinnern ist ein ethisches Handeln, es hat schon an sich einen ethischen Wert. Die Erinnerung ist, so schmerzlich dies sein mag, das einzige, was uns mit den Toten verbinden kann. Deshalb ist der Glaube an den Wert des Erinnerns tief in uns verankert. Wir wissen, dass wir sterben werden, und betrauern jene, die, wenn die Dinge ihren gewöhnlichen Gang gehen, vor uns sterben werden [...] Herzlosigkeit und Vergeßlichkeit gehören, so scheint es, zusammen“ (op. cit.: 134). Susan Sontag beendet ihren Essay mit einer *Relativierung des Verstehenkönnens* trotz eindrucksvoller Bilder von Elend, Folter und Krieg: „»Wir« – zu diesem »Wir« gehört jeder, der nie etwas von dem erlebt hat, was sie durchgemacht haben – verstehen sie nicht [die Kriegstoten]. Wir begreifen nicht. Wir können uns einfach nicht vorstellen, wie das war. Wir können uns nicht vorstellen, wie furchtbar, wie erschreckend der Krieg ist; und wie normal er wird. Können nicht verstehen und können uns nicht vorstellen“ (op. cit.: 146). Damit wird das Verstehenkönnen von Elend, Krieg und Tod – trotz der emotionalen Atmosphäre der Bilder – zugunsten des Eindruckes durch die Form jenseits eines konkreten Inhaltes relativiert.

In der Geschichte der Philosophie gibt es kaum Zeugnisse darüber, wie sich Philosophinnen und Philosophen jenseits ihrer Argumentationen, Gedankengebäude oder gar Systeme mit dem eigenen Tod konfrontiert haben und wie kohärent oder inkohärent diese Auseinandersetzung mit der eigenen Philosophie war. Der Bericht von Plato über Sokrates' letzte Stunden ist geprägt von einer pädagogischen und stilisierenden Intention, anderen Philosophen wurden berühmte letzte Worte für die Nachwelt in den Mund gelegt und von den meisten sind bestenfalls allgemeine Hinweise überliefert. Hingegen gibt es von Schriftstellern teilweise persönliche Aufzeichnungen, so der Bericht des Leibarztes von Goethe oder die Verse von Berthold Brecht in seinen letzten Tagen in der Charité, das Tagebuch *Arbeit und Struktur* von Wolfgang Herrndorf oder Henning Mankells *Treibsand*, sein Lebensrückblick, wissend, dass er todkrank war. Das Werk von Susan Sontag und ihre Auseinandersetzung mit dem zunehmenden körperlichen Verfall werden von ihrem Sohn bemerkenswert sensibel und nachvollziehbar mit ihrem Schaffen und Leben in ein

kohärentes Ganzes eingebettet – und auch er ist in besonderer Weise Teil davon, sodass jeder Leser und jede Leserin sich als sterbebegleitender Angehöriger mit ihm und seiner Ambivalenz zu identifizieren vermag. Seine Kernaussage kann dahingehend zusammengefasst werden, dass Susan Sontag bis zum letzten Atemzug ihre Sterblichkeit nicht akzeptierte und die Hoffnung hegte, dass in ihrer Besonderheit – denn sie hatte schon zwei Krebserkrankungen überstanden – sie auch ihre schwere Leukämie dank der medizinischen Rationalität überstehen – oder zumindest einen „Aufschub“ bekommen würde: „Ich möchte damit sagen, dass meine Mutter starb, wie sie gelebt hatte, unversöhnt mit der Sterblichkeit, auch nachdem sie so viele Schmerzen erlitten hatte – und was für Schmerzen musste sie durchstehen! [...] Sie liebte das Leben, und ihre Lust auf Erfahrung, ihre Hoffnung auf das, was sie als Schriftstellerin noch alles erreichen könne, hatten sich mit zunehmendem Alter noch vergrößert [...] Meine Mutter indessen konnte sich, wie sie schrieb, nur vorstellen, *da zu sein* [...] Stattdessen sprachen wir fast bis zu dem Augenblick, in dem sie starb, von ihrem Überleben, von ihrem Kampf gegen den Krebs und nie von ihrem Sterben. Ich wollte das Thema nicht ansprechen, solange sie es nicht tat. Es war ihr Tod, nicht meiner. Und sie sprach es nicht an. Es anzuschneiden wäre dem Eingeständnis gleichgekommen, dass sie sterben könnte, während sie nur eines wollte: überleben, nicht vergehen – überleben unter allen Umständen. Vielleicht war dieses Weiterlebenwollen ihre Art zu sterben“ (Rieff 2013²: 19-23).

Der Sohn beschreibt die konstante Zerrissenheit der Mutter, die unter allen Umständen leben („überleben“) wollte und von allen sie umgebenden Personen erwartete und gar forderte, Worte der Hoffnung zu finden, aber auch unterstützende Argumente für die Plausibilität dieser Hoffnung, vor allem aus medizinischer Perspektive; nie ließ sie andere Argumente und Maßnahmen zu, die nicht auf einer biomedizinischen Rationalität gründeten: „Meine Mutter liebte die Wissenschaft und glaubte an sie (und an die Vernunft) mit einer unerschütterlichen, an Religiosität grenzenden Hartnäckigkeit. In einem bestimmten Sinne war die Vernunft ihre Religion“ (op. cit.: 33). Auch, wenn sie nie darüber sprach, müsste sie von ihrer schrecklichen Lage gewusst haben, insbesondere, nachdem die Knochenmarktransplantation gescheitert war: „sie beschloss einfach, nicht darüber zu sprechen“ (op. cit.: 30), was nachvollziehbar macht, dass „[ich], wenn ich in ihre Wohnung kam, glaubte, den Nachhall totergeborener, lautloser Schreie zu vernehmen“ (op. cit.: 47). Der Lebenswille von Susan Sontag ist bemerkenswert, weil er so ausschließlich erscheint, die Möglichkeit des Todes nicht zulassend, und zwar, weil zu sterben bedeuten würde, dass sie doch nichts Besonderes sei, wobei das eigene Gefühl, etwas Besonderes zu sein, stets die Quelle ihres bewundernswerten Willens war; sich als nichts Besonderes zu fühlen, sei stets mit Verzweiflung verbunden gewesen. Das hartnäckige und *kompromisslose Lebenwollen* unter Ausschluss der Möglichkeit des eigenen Todes, was den gesamten Bericht des Sohnes durchzieht, hinterlässt ein Gefühl der geistigen Erschöpfung und Hilflosigkeit, die bei dem Sohn selbst zu einer permanenten moralischen Ambivalenz über das richtige Handeln führte. Er entschied sich – nicht ohne moralische Zweifel – mit ihren Überzeugungen mitzugehen und diese stellvertretend zu verbalisieren; deshalb wiederholt David Rieff mehrmals und

insbesondere, wenn er sich vor sich selbst rechtfertigt, den Gedanken von Joan Didion, dass „wir uns Geschichten erzählen, um zu leben“. Rieff kritisiert psychologische Begriffe, die seiner Ansicht nach das Drama des Sterbens nicht zu erfassen und zu spiegeln vermögen, und prägt den psychologischen Begriff der „positiven Verleugnung“, um die Widersprüche seiner Mutter verstehen zu können: „Diese Vorstellung, dass sie durch Ignorieren schlechter Nachrichten irgendwie stark bleiben und weitermachen und vor allem weiterschreiben könne, war typisch für sie. Im Rückblick fällt mir allerdings auf, dass diese positive Verleugnung bei ihr, die der Gedanke an den Tod so in Bann schlug, im Grunde auf eine Verleugnung des Todes selbst hinauslief. So sprach sie allerdings nicht immer. Im Gegenteil, nach ihrem Brustkrebs hatte sich der Unterschied zwischen Remission und Heilung für meine Mutter immer mehr verwischt. Deshalb konnte sie sagen, die Sterblichkeit als solche bedeute, dass sich alle Menschen angesichts des Todes letztlich immer nur in einem Zustand der Remission befinden“ (op. cit.: 85). Diese großartige Metapher des Lebens als *fortwährende Remission* bedeutet nichts anderes, als einen hilflosen Protest gegen das Schicksal der Sterblichkeit, die Sehnsucht und das Ringen um einen *Aufschub*, um überhaupt *da* sein zu dürfen, ganz einfach *zu leben, zu sein*, ohne jede weitere Bewertung des Lebens als gut oder schlecht.

Tragisch erscheint, dass Sontags Einengung auf die Erwartung eines Aufschubs sie nicht die Solidarität und Liebe der ihr nahestehenden Menschen spüren ließ, was ihr Sohn mit Wehmut festhält: „Sie war unendlich dankbar. Trotzdem verhielt es sich so, dass diese Liebe in ihrem verzweiferten Kampf um ihr Leben kein Trost für sie war. Und am Ende gelang es uns, die wir sie liebten, nicht mehr, sie zu erreichen, so wie die Lebenden die Sterbenden immer verfehlen, denn wir konnten das einzige, was sie wirklich von uns wollte, nicht tun – wir konnten ihr keinen Aufschub gewähren, geschweige denn ein neues Leben“ (op. cit.: 122). Für Sontags Nahestehende ist solch eine Aussage eine emotional niederschmetternde Feststellung, die dennoch mit Anschlussbemühungen – wenn auch hilflosen – beantwortet werden musste. Stellvertretend für seine Mutter behauptet David Rieff, dass die meisten Menschen sich mit dem eigenen Tod nicht abfinden können und dass niemand letztlich imstande sei, die eigene Bedeutungslosigkeit hinzunehmen (op. cit.: 137-141).

Dieser letzte Abschnitt zu Susan Sontag soll einer Sehnsucht des Sohnes gewidmet sein, die einem universellen Empfinden von Angehörigen Sterbenskranker entspricht, das nicht anders als unerfüllt bleiben kann und Teil der eigenen antizipatorischen Trauer bleiben muss: „»Liebe das Leben nicht so sehr«, möchte ich ihr sagen, »du hast es immer zu wichtig genommen«. Oder ich möchte sie gern trösten, obwohl ich weiß, dass sie genauso untröstlich war wie Larkin [Philip Larkin in *Aubade*] oder wie ich es jetzt bin. Und doch möchte ich ihr – so stelle ich es mir (irrationalerweise) vor – ein Minimum an Bereitschaft, den Tod zu akzeptieren, verschaffen oder ihr wenigstens ein Fünkchen buddhistischen Gleichmut angesichts der Vergänglichkeit übermitteln [...] Ich würde gern »ein Wort einlegen« für die Sterblichkeit“ (op. cit.: 20). Diese Perspektive des Sohnes *auf sich* wird im Kapitel über die literarische Transzendenz des Todes in der Zweite-Person-Perspektive eingehender ausgearbeitet.

5.3 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Die zeitgenössischen moralischen Positionen in Bezug auf die Bewertung des Todes knüpfen weitgehend an die klassischen Fragen der moralischen Schulen der Antike an. Dies sind insbesondere die Fragen nach der Überwindung der Todesfurcht, der normativen Bewertung des Todes und ob die sorgenfreie Konfrontation mit dem Tod vorbereitbar und somit erlernbar sein könnte. Die Frage nach der normativen Bewertung des Todes wird heute besonders in Anbetracht der gelingenden Aufschiebung des Todes durch den medizinischen Fortschritt diskutiert, so bei Martha Nussbaum oder Thomas Nagel. Abweichend von diesen klassischen Fragen betrachtet Susan Sontag die Begegnung mit dem Tod aus einer vordergründig ästhetischen Perspektive (Malerei und Fotografie), die unmittelbar auf moralische Sachverhalte überleitet, wie der Abstumpfung gegenüber dem berichteten oder visuell übermittelten Tod in Gestalt bestimmter Menschen oder Menschengruppen. Im Vordergrund stehen auch die moralischen Fragen der mangelnden Affizierung und sogar Gleichgültigkeit, des In-Gang-Setzens oder der Verweigerung einer reflexiven Einstellung gegenüber dem Tod von anderen oder der Ästhetisierung und gar Schaulust in der künstlerischen, distanzierten Betrachtung des Todes von anderen.

Nagel unterscheidet aus einer epistemologischen Position heraus zwischen Innen- und Außenperspektive. Die subjektive Perspektive (Innenperspektive) vermittelt stets ein Gefühl von Selbstverständlichkeit des Daseins und löse einen Widerstand des Bewusstseins aus, das personale Ende zu akzeptieren. Die objektive Perspektive (Außenperspektive) verweise stets auf die – subjektiv schwer zu ertragende – „Kontingenz“ und die „Unwichtigkeit“ des eigenen Lebens für die Welt. In diesem Spannungsfeld müsse das Leben ernst genommen werden, um darin einen Sinn zu finden, welcher der Entmutigung und der Gefahr, in Sinnlosigkeit zu verfallen, entgegensteht. Transzendiert werden sollten konkrete Lebenslagen, nicht das Leben als Totalität, denn wir sind an die Faktizität des empirischen Lebens gebunden und nicht an eine abstrakte Idee des Lebens. Aus der Innenperspektive heraus sind bewusstseinseinsfähige Wesen in der Lage äußere Umstände vorgezogen zu erleben, das heißt *antizipatorische Simulationen* herzustellen. Aus der internen Perspektive ist der Tod in der Argumentation Nagels nicht verständlich, weil er fast immer eine Vernichtung von Möglichkeiten darstellt, einen Abgrund, einen nicht zu kittenden Riss in der Kontinuität des Hoffens.

Laut Nagel sind Innen- und Außenperspektive dazu verdammt zu kollidieren, denn nebeneinandergestellt führen sie zur Absurdität, sodass es keinen privilegierten Blick für einen modernen Skeptizismus gebe; was bleibe, sei ein „Blick von nirgendwo“. Nagels Absicht ist, die Quelle des Absurden zu bestimmen. Diese Bestimmung verortet er in einem simultanen Nebeneinander von Außen- und Innenperspektive, die sich als Perspektiven in einem vergegenwärtigten Sachverhalt verdichten. Nagel schlägt drei mögliche Wege des Umgangs mit dieser Unvereinbarkeit vor, bevor er sie auf die Realität des individuellen Ablebens bezieht. Der erste Lösungsversuch besteht Nagel zufolge in der Neutralisierung alles Subjektiven, alles Individuellen (letztlich das Verschwindenlassen der Innerlichkeit)

zugunsten des Allgemeinen in einer Art Weltgefühl und von der Person entkoppelter „spiritueller Harmonie“; der zweite Weg sei die Verleugnung der objektiven Bestimmung des Lebens, sodass nur die eigene Position des Erlebens mit „Hingabe“ im Hier und Jetzt Geltung gewinne, ohne „externe Rechtfertigung“; der dritte Weg sei die Annahme, dass diese Unvereinbarkeit insofern ein Scheinproblem sei, als wir vorziehen sollten, „zugleich engagiert und distanziert – und damit absurd – zu sein; denn erst ein solches Leben wäre das Gegenteil von Selbstverleugnung und das Ergebnis eines uneingeschränkten Bewusstseins“.

Die Position Nagels ist von besonderem Interesse für die hier aufgenommene Untersuchung der Auseinandersetzung mit dem persönlichen Ableben als Verlust der Faktizität des Lebens. Nagel postuliert eine dialektische Spannung des Bewusstseins als Bedingung der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Differenzierung bzw. der Ich-Welt-Opposition, sowie der Innen- und Außenperspektive. Diese dialektische Spannung ist im Sinne Nagels Ausdruck der Komplementarität und zugleich der Inkommensurabilität von Phänomenologie und externaler Objektivierung. Die Unvereinbarkeit von Innen- und Außenperspektive sei die Wurzel des Absurden im Leben. Dennoch solle dieses Absurde einer Vermittlung unterzogen werden, um Leben zu können, was nur möglich werde durch eine Sinnsuche innerhalb der Lebensmomente, das heißt relativ zu bestimmten Lebenslagen und nicht zum Leben als Ganzes; aber auch durch pragmatische und selbstironische Akzeptanz des Absurden aus einer Außenperspektive und durch Beachtung der Moral. Der Tod ist für Nagel ein absolutes Übel, denn er raube dem Menschen jegliche Möglichkeit des Erlebens und stehe der Selbstverständlichkeit der Fortsetzung der Faktizität des individuellen Lebens entgegen. Obwohl Nagel eine Abschwächung der Angst vor dem Tod in verschiedenen Formen der Verdrängung, der Externalisierung sowie der Klärung von – für nach dem Tod – persönlich wichtigen Angelegenheiten sieht, zieht er das pessimistische Fazit: „[...] im Hinblick auf den Tod besteht in Wahrheit keine Möglichkeit, die radikale Kollision der beiden Standpunkte (Innen- und Außenperspektive) zu überwinden“.

Die Untersuchung der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* setzt dort an, wo Nagel aufhört: bei der Frage der Möglichkeit der Selbsttranszendierung als Ergebnis der Auseinandersetzung mit anthropologischen Dimensionen bzw. Sachverhalten, die sich bei jedem Einzelnen lebensgeschichtlich anders gestalten und in besonderer Weise im Angesicht des Todes aktualisiert werden. Unserer Annahme nach ist diese Auseinandersetzung existentiell unausweichlich und zugleich gestaltbar. Und möglich ist sie nur aus einer szenischen, bewertenden und antizipatorisch-entwerfenden Innenperspektive, die womöglich in der Lage sein könnte, Innen- und Außenperspektive näher rücken zu lassen.

Als Essayistin befasst sich Susan Sontag mit der Philosophie des Umgangs mit Sterben und Tod weniger systematisch als vorherige Autoren, indem sie einen Zugang herstellt über die Behandlung von Krankheiten (Krebs, Tuberkulose, AIDS) als Metaphern für Gesellschaftsverhältnisse und die Tragweite der Ästhetisierung des Todes – vor allem durch die Fotografie – für die Reflexion über den Tod und über gesellschaftliche Einstellungen hinsichtlich (tödlicher) Gewalt. Susan Sontag stellt die These auf, dass es die multikausal

determinierten Krankheiten sind, die „als Metaphern für das, was als gesellschaftlich oder moralisch falsch empfunden wird“ fungieren und die Bildersprache von Krankheiten „dafür verwendet wird, um Besorgnis über die gesellschaftliche Ordnung auszudrücken“, während Gesundheit das sei, worüber jedermann Bescheid wisse (Sontag 2003: 54-63). So müsse „Krebs“ als Metapher herhalten für Unordnung, das Böse, abnormes Wachstum, Konspiratives, sozial zerstörerische Kräfte und Unkontrollierbarkeit. „Krankheit“ – hier spezifisch „Krebs“ – als Metapher für negative gesellschaftliche Phänomene zu verwenden, sieht Susan Sontag als eine moralisch verwerfliche Einstellung an und versucht aufzuzeigen, „dass Krankheit *keine* Metapher ist und dass die ehrlichste Weise, sich mit ihr auseinanderzusetzen – und die gesündeste Weise, krank zu sein – darin besteht, sich so weit wie möglich von metaphorischem Denken zu lösen, ihm größtmöglichen Widerstand entgegenzusetzen“ (op. cit.: 9), „sind doch unsere Anschauungen über Krebs und die Metaphern, die wir ihm angehängt haben, in hohem Maße Vehikel für die großen Unzulänglichkeiten dieser Kultur, für unsere oberflächliche Haltung dem Tod gegenüber“ (op. cit.: 74). Sie versucht über die dargestellten kulturanthropologischen Verbindungen zwischen Krebs und Tod sowie zwischen Krebs und soziopolitischen Metaphern hinaus das Phänomen des Todes aus einer ebenfalls kulturanthropologischen oder eher sozial-psychologischen Perspektive durch das Medium der Fotografie darzustellen. Sontag geht im ersten Essay von *Über Fotografie* davon aus, dass Fotografien über die optische Vermittlung Ereignisse realer werden lassen, weil man sich dadurch vergegenwärtige, dass sie sich tatsächlich ereignet haben, aber dass dieser Effekt der Realitätsschärfung durch einen Gewöhnungseffekt an Intensität verliere. Das ursprüngliche Mitgefühl verblasse oder die Betrachter stumpften ab. Das sei heute eher für Fernsehbilder (-reportagen) und Internetbilder (Realzeitübermittlung) der Fall, da die Flut der Bilder und die permanenten emotionalen Botschaften dazu führten, dass die Inhalte gleichgültiger wahrgenommen werden und im Strom der Bilderreize, die früher erschüttert und empört haben, nun die Fähigkeit zur emotionalen Reaktion verloren gehe. In *Das Leiden anderer betrachten*, geht Sontag einen relativierenden Schritt weiter: Die Bilder vergegenwärtigen, dass der Mensch unter bestimmten Umständen in der Lage sei, aus welchen Gründen auch immer, grausam zu sein und dass es trotzdem positiv sei, die Aufmerksamkeit über Fotografie dafür zu schärfen, wie viel Bosheit anderen zugefügt werde. Es sei kein Fehler, beim Anblick der grausamen Bilder zu leiden, manchmal sogar nicht genug zu leiden; diese Gefühle müssen aber der Ausgangspunkt für ein moralisches, politisches und kritisches Denken sein und eine Aufforderung zum moralisch getragenen Handeln, zumindest sollten sie zu einer expliziten Positionierung führen. Diese Komplexität beruhe darauf, dass jede Fotografie zwei gegensätzliche Merkmale miteinander verbinde: zum einen die „eingebaute Objektivität“, dass ein Ereignis tatsächlich geschehen sei; zum anderen, dass eine Fotografie stets aus einem bestimmten Blickwinkel aufgenommen werde, was sowohl die Perspektive des Fotografen als auch die räumlichen Verhältnisse und die situativen Motivationen des Fotografen und der Fotografierten betreffe. Daher bedarf jede Fotografie einer Interpretation. Bei der Kriegsfotografie sollte die Affiziertheit durch eine Analyse der Kontextbedingungen unter Kontrolle gebracht werden, denn die Bedingungen und die

Motivationen des Entstehens seien komplex und die Fotografie solle einen Impuls geben, eine Haltung und einen Handlungswillen zu entwickeln, sie soll nicht bewirken, auf der Ebene der Betrachtung zu stagnieren. Sontag geht anschließend auf das Doppelpotential der Fotografie ein: die Hervorbringung von Dokumenten, die realistisch bezeugen, dass sich etwas ereignet hat, und die Schaffung von Bildkunstwerken. Bilder – und besonders Fotografien über Krieg, Folter und Elend – stellen zwar den Tod dar, sind aber nach Sontag darüber hinaus eine Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten, denn diese werden erinnert, und zwar intensiver als durch Erzählungen.

Susan Sontag möchte Krankheit und Tod nicht durch einen kulturellen Überbau relativiert wissen, sondern beide auch über ästhetische Mittel als persönliches, aber auch soziales und historisches Phänomen würdigen. Das bedeutet, dass Krankheiten und Krankheitscharakteristika weder dramatisiert noch romantisiert werden sollten, sondern dass mit ihnen sachlich-wissenschaftlich und zwischenmenschlich würdigend umgegangen werden sollte. Das bedeutet aber andererseits, dass das Festhalten des Sterbens – und vor allem von Todesmanifestationen – in Berichten und besonders in Fotografien, nicht durch Ästhetisierung formalisiert werden dürfe, sondern inhaltlich Anstoß einer Reflexion über den Wert eines Menschenlebens, Handlungsgrenzen und die potentielle Grausamkeit des Menschen sein müsse. Susan Sontag beendet ihren Essay mit einer *Relativierung des Verstehenkönnens* trotz eindrucksvoller Bilder von Elend, Folter und Krieg: „»Wir« – zu diesem »Wir« gehört jeder, der nie etwas von dem erlebt hat, was sie durchgemacht haben – verstehen sie nicht [die Kriegstoten]. Wir begreifen nicht. Wir können uns einfach nicht vorstellen, wie das war. Wir können uns nicht vorstellen, wie furchtbar, wie erschreckend der Krieg ist; und wie normal er wird. Können nicht verstehen und können uns nicht vorstellen“ (op. cit.: 146). Damit wird das Verstehenkönnen von Elend, Krieg und Fremdtod – trotz der emotionalen Ausstrahlung der Bilder – zugunsten des Eindruckes durch die Form jenseits eines konkreten Inhaltes relativiert. Für die Praxeologie des Umgangs mit dem Sterben bedeutet dieser Ansatz auch, dass eine Ästhetisierung des Sterbens durch ideales Gestalten und Abschließen des personalen Aufhören-zu-sein an einer humanistisch geprägten Haltung vorbeigeht. Aus Sontags Essays können folgende Forderungen entnommen werden: Innehalten im künstlerischen Ausdruck des Fremdtodes; den Tod nicht banalisieren durch Abstumpfung oder durch Verwendung von neutralisierenden Floskeln und Metaphern; es gibt Grenzen des Verstehenkönnens von zum Tod führenden Grausamkeiten und vom Erleben von Menschen im Sterbeprozess. An dieser Stelle versucht eine Phänomenologie des Sterbens den Rahmen des Erlebens würdigend anthropologisch abzustecken.

6 Philosophie der Hoffnung

Der Tod als Grenze steht der Sehnsucht des Menschen, in seinem individuellen empirischen Sein zu perseverieren, entgegen. Der biologische Tod ist eine unerbittliche physikalische Realisierung der genetischen Programmierung auf den Tod hin und des zweiten Prinzips der Thermodynamik. Die Frage, ob der biologische Tod nicht nur eine *Ver-Nichtung* eines individuellen Organismus, sondern auch der Inflexionspunkt zum *Übergang in eine andere Seinsweise* darstellt, kann empirisch nicht ermittelt werden, sodass diese Frage wissenschaftlich unbeantwortet bleiben muss und der hyperontischen Metaphysik übertragen wird. An dieser Schwelle kann eine Einstellung zustande kommen, die von manchen Philosophen als grundlegende anthropologische Dimension aufgefasst wird: die Hoffnung. Die Frage des Fortbestandes nach dem biologischen Tod kann über mythische oder religiöse Vorstellungen eines Jenseits oder als Mysterium über das Offenlassen des Fortbestands des personalen Lebens formuliert werden. Im ersten Fall sind die Überzeugungen kulturenthropologisch *gesetzt*, während im zweiten Fall eine Disposition der *unbestimmten Hoffnung* bzw. der *Zuversicht* für sich selbst zugelassen oder im Gegensatz dazu rational neutralisiert wird. Der Begriff „Hoffnung“ wird bei den meisten Philosophinnen und Philosophen mit religiöser Zuversicht in die Allmacht und Güte einer Göttlichkeit verknüpft, da diese eine transzendente Referenz darstellt. In einer semantischen Annäherung ist *Hoffnung* – oder *das Hoffen* in der intransitiven Lesart der Substantivierung des Verbs – eine *Haltung der Zuversicht*. Es handelt sich um ein demütiges und annehmendes Vertrauen in etwas, das nicht näher bestimmbar ist, aber persönlich Bereicherndes mit sich bringen könnte – jedoch nicht zwingend, denn die hoffende Haltung trägt und bereichert den Hoffenden, ohne empirisch erfüllt werden zu müssen.

Für diesen Abschnitt wurden die Standpunkte folgender Philosophen der Hoffnung näher untersucht: Gabriel Marcel, aus dessen Sicht sich Hoffnung aus der Liebe zu einer nahestehenden Person ergibt, die nicht auf immer verschwinden darf und (in der Zweite-Person-Perspektive) für beide weiterleben soll (sinngemäß: Hoffen für uns über die Liebe zu Dir im Angesicht der Auflösung des Seins); Paul Landsberg, für den die schöpferische Hoffnung ein Akt der Subjekttranszendierung ist, Ausdruck des Vertrauens und des Ausgerichtetseins auf eine teilhabende Zukunft; Pedro Laín Entralgo, der von einer „elpidischen“ (hoffenden) Dimension der Daseinsstruktur ausgeht und die Hoffnung innerhalb einer systematischen Typologie als wahrhaftiges Warten aus einem Vertrauen heraus versteht, und Otto Friedrich Bollnow, mit der Unterscheidung zwischen „Erwarten“ und „Hoffen“.

6.1 Gabriel Marcel: Der hoffende *Homo viator*

Sucht man nach einem paradigmatischen Vertreter der Anthropologie des Todes, der für eine christliche Perspektive steht, so wirkt das Werk von Gabriel Marcel (1889 – 1973) wie ein neuer Weg, über die Bedeutung des Todes zu reflektieren: nicht wie eine individuelle, sondern wie eine in der Zuneigung und Liebe geteilte existentielle Angelegenheit. Marcel bekannte sich 1929 zum Katholizismus (zuvor war er bekennender Atheist, seine Eltern waren praktizierende Juden) und analysierte die menschliche Existenz – ähnlich wie ein Jahrhundert zuvor Kierkegaard – aus der religiösen Überzeugung heraus, dass die Würde des Menschen und seine Hoffnung auf Heil in der Gnade Gottes begründet seien. Ähnlich anderen existentialistischen französischen Autoren des 20. Jahrhunderts bediente sich Marcel nicht nur der Philosophie, sondern auch der Literatur, hier vor allem der Dramaturgie, um seine Anthropologie der Hoffnung darzulegen. Wie er selbst beipflichtet, sind seine Arbeiten ab etwa 1925 nicht systematisch, sondern befanden sich in stetiger Entwicklung (*Avant-propos* von 1959: 9), wogend, sich herantastend, Halt machend, um erneut und anders anzusetzen, schließlich vorläufige Annahmen in Frage stellend. Xavier Tilliette beschreibt Marcel als „intuitiv und penetrant, die Abkürzungen, aber auch die großen argumentativen Ausflüge liebend“ (Tilliette 2005: 12). Seine Hauptwerke sind Essays, die jeweils eine oder zwei Thesen behandeln. Sie sind in unterschiedlichen Zusammensetzungen erschienen und beinhalten zahlreiche thematische Überlappungen. Auszugsweise sind auf Deutsch erschienen: *Homo viator. Philosophie der Hoffnung* (1949); *Philosophie der Hoffnung. Überwindung des Nihilismus* (1957); *Das ontologische Geheimnis. Drei Essays* (1961). Die Hauptmerkmale seines christlich-anthropologischen Denkens sind in frühen Werken wie *Journal Métaphysique* (begonnen 1927, gefolgt von sechs weiteren Beiträgen während des 2. Weltkrieges zwischen 1938 und 1943) und *Être et Avoir* (1935) zu erkennen. Für eine Theorie der Hoffnung – auch im Hinblick auf das notwendige Ableben – sind spätere Werke relevant wie *Le Mystère de l'Être* (1951) und *Présence et Immortalité* (1951). Zu seiner These, dass die wahre Transzendenz und die Unsterblichkeit getragen seien von der Liebe und dass der Tod uns in erster Linie als den Tod des Nahestehenden angehe, finden sich seine wichtigsten Gedanken hierzu in seinem Buch *Tu ne mourras pas* (2005) zusammengefasst.

Marcel plädiert für eine Überwindung des reinen Rationalismus in der Weise des *Cogito*, das er – ähnlich wie Unamuno – als „eine ruinöse Trennung des Intellektuellen vom Vitalen“ (Marcel 1957: 25) auffasst und für ein nachgeschobenes Denken („réflexion seconde“) hält, das heißt eine Infragestellung der unmittelbaren rein rationalen Annahmen: „Anstatt den Ausdruck Intuition zu gebrauchen, wäre es besser zu sagen, dass wir es hier mit einer Gewissheit zu tun haben, die die ganze Entwicklung des Denkens, selbst des Diskursiven, unterspannt. Daher können wir nur durch eine Bewegung der Umkehr an sie herankommen, das heißt durch eine zweite Reflexion: die Reflexion durch die ich mich frage, wie, von welchem Ursprung aus das Verhalten einer anfänglichen Reflexion möglich geworden ist, die ihrerseits das Ontologische forderte, aber ohne es zu kennen. Diese zweite Reflexion, das ist die Sammlung in dem Stadium, wo sie imstande ist, sich selbst zu denken“ (Marcel 1961: 29-

30). Der Akt des *Sich-Sammelns* („recueillement“) liegt als geistige Bewegung dem Selbst zugrunde und stellt keine Ontologisierung des Ichs dar. Marcel ist offen gegenüber metaphysischen Annahmen, welche die Bestimmung des Seins ermöglichen, die ähnlich wie bei Unamuno irreduktibel sind und sich als existentiell tragend erweisen. Diese tragenden Überzeugungen sind pathisch geprägt; es sind metaphysische Annahmen, welche die Möglichkeit der anthropologischen Erweiterung der menschlichen Erfahrung in ihrer Interpersonalität und Transzendenz durch Beziehungserfahrung eröffnen. Marcel zufolge ist der Motor für ontologische Bestimmungen das Prinzip der Hoffnung, das dazu befähigt, eine Verbindung zu Mysterien herzustellen: „Die Hoffnung behauptet, es gibt im Sein jenseits alles Gegebenen, alles dessen, was den Stoff eines Inventars bildet oder als Grundlage irgendeiner Berechnung dienen kann, ein geheimnisvolles Prinzip, das mit mir in Einverständnis ist, das nicht fähig ist, nicht auch das zu wollen, was ich will, wenigstens, wenn das, was ich will, wirklich verdient, gewollt zu werden und tatsächlich von meinem ganzen Selbst gewollt wird“ (Marcel 1961: 33). Die Hoffnung, zumal die „echte Hoffnung“, ist eine Antwort des Seins in einer existentiellen Herausforderung (Marcel 1957: 31), sie zielt nicht auf das Selbst, sondern auf etwas außerhalb des Selbst, auf etwas, das uns transzendiert und das durch die Demut des Angewiesenseins erreichbar ist, nicht jedoch durch den Versuch, die Situation beherrschen zu wollen: „Die Gründe für mein Hoffen liegen außer mir, außerhalb meines Seins und sind keineswegs im Grunde dessen, was ich bin, verwurzelt“ (Marcel 1957: 31). Marcel zufolge ist Gott diese begründende Realität, und die Transzendierung des eigenen Selbst ist nur über ein *Du in Liebe* möglich. Die Tragweite dieser Gegenseitigkeit geht für Marcel soweit, dass „sterben“ eher „sterben für“ sei, und das Wesen des Sterbens im Ableben eines geliebten Menschen begreifbar werde. „Sterben für“ ist letztlich eine Teilhabe, wie in *Wert und Unsterblichkeit* begründet wird, denn die Teilhabe sichere die „Unvergänglichkeit“ des Anderen und die Bejahung des Jenseits als ein „Wagnis“ (Marcel 1961: 89).

Marcel war stets bestrebt, das Wesentliche der menschlichen Bestimmung zu ergründen und in eine Theorie der Interpersonalität einzubetten, wofür er Anthropologie, Ontologie und Ethik mit einer christlichen Prägung verband. Das Sein könne nach Marcel nicht das Ergebnis einer Intuition sein, sondern stelle eine von Gewissheiten getragene geistige Bewegung dar. Die Gewissheit ergehe aus der Begegnung „als gelebte geistige Wirklichkeit“, demzufolge müsse die Philosophie auf einer „Zwischen-Subjektivität“, auf einem „Du“ aufgebaut werden (Marcel 1961: 4). In erster Annäherung ist das *Sein* für Marcel das, was „Widerstand leistet“ (Marcel 1961: 14) und dem daher nur in der Erfahrung zu begegnen sei. Zugleich ergehe das ontologische Problem aus der Frage nach der *Totalität des Seins* und des *Menschen als Totalität* (Marcel 1961: 18). Diese Totalität sei ein Mysterium und ohne Mysterien sei das Leben „erstickend“ (Marcel 2005: 37). Besinnung durch Sich-Sammeln sei die Wiederherstellung des Kontaktes zur Quelle des Sinnes (Marcel 2005: 46-47). Nur das Gegenwärtige sei Seiendes und wenn es sich dabei um eine Person handle, dann sei Gegenwartigkeit „Präsenz“, die sich in der Liebe realisiere. Eine Ontologie der Person basiert also – Marcel folgend – auf der Unmittelbarkeit des Anderen im Bund der Liebe und der

Anteilnahme. Wiederum werde jeder Einzelne zur Person, indem er bzw. sie für den anderen verfügbar werde und der Glaube an die Existenz des anderen als Person das eigene Verhalten präge (Marcel 1949: 20-24).

Marcel's christlich beeinflusster Anthropologie liegen drei Wesensmerkmale der Person zugrunde: Verpflichtung, Verfügbarkeit und Inkarnation in verantwortungsvollen Handlungen. Ähnlich wie bei Walter Benjamin das Wesen des Ästhetischen die „atmosphärische Präsenz“ darstellt (vgl. Benjamin 1936), ist bei Marcel die Gegenwart der geliebten Person Garant für ihre Unsterblichkeit. Und diese Vergegenwärtigung des Bundes durch die Liebe ist die Grundlage der Hoffnung: *Hoffen für uns über die Liebe zu Dir* als Schutz vor der Auflösung des Seins (vgl. Marcel 1959: 183). Diese Gegenwart innerhalb einer „oblativen und nicht vereinnahmenden Liebe“ stellt ein Geheimnis der Ko-Präsenz dar, die den Einzelnen insofern bereichert, als die Gegenwart des geliebten Anderen, als reale *Präsenz-für-mich*, aus dem Einzelnen etwas Vollständigeres mache (vgl. Marcel 1959: 188). Die enge Fokussierung auf die Nähe der geliebten Menschen verkürzt aber ganz erheblich das Konzept der aufrichtigen Mutualität und Solidarität als Transzendenz des Selbst über die Kommunalität mit den Anderen.

Nach Marcel ist die Welt so strukturiert, dass sie ständig Gründe zur Verzweiflung liefere, besonders in Bezug auf die vernichtende Kraft des Todes. Es gelte Gründe zu finden, die helfen, den Tod als letzte Realität zu verneinen und angemessen zu bewerten. *Hoffnung* sei womöglich „der Stoff aus dem die Seele beschaffen ist“ (Marcel 2005: 93) und *Hoffen* sei die tiefe persönliche Überzeugung, dass eine unerträgliche Lage trotz des Anscheins nicht endgültig sein müsse, sondern auch einen möglichen Ausweg in sich trage (vgl. Marcel 2005: 92), denn Hoffnung sei stets bedroht durch Gründe für das Gefühl der Hoffnungslosigkeit (vgl. Marcel 2005: 95). Daher müsse unterschieden werden zwischen dem intransitiven „ich hoffe“ als sich Zeit nehmende Einstellung, dass „die Dinge sich einrichten werden“, und dem transitiven „ich hoffe, dass“ oder „ich hoffe auf“ als Erwartung, die mit Bedingungen verbunden ist (vgl. Marcel 1957: 34-35). Hierfür verwendet Marcel die Metapher des Lichtes: das göttliche Jenseits, das ein Licht auf die Mysterien des Diesseits werfe oder die geliebte Person, die den Schatten des eigenen Selbst durch ihr Erstrahlen verschwinden lasse oder zumindest die Helligkeit des Jenseits bahne (vgl. Marcel 1959: 191-192). Durch Selbstaufgabe werde nicht etwas Partielles geopfert, sondern man gebe sich als Ganzes hin; durch das Opfern werde entdeckt, dass es nicht darum gehe, dass „ich sterbe“, sondern „dass Du nicht sterben wirst“ (Marcel 2005: 50); ein *Geben*, welches sich gleichauf in ein *Erhalten* umwandle (vgl. Marcel 1961: 77). Die Tür zur Unsterblichkeit sei die Liebe und lieben heiße offenbaren, dass man davon überzeugt sei, „dass Du nicht sterben wirst“ (Marcel 2005: 104) und nicht nur, dass „ich hoffe“, als vielmehr, dass „ich auf Dich für uns hoffe“ (*J'espère en Toi pour nous*; 2005: 100) über die Zeit hinweg und jenseits der Lebenszeit in der „geschenkten Erlösung“.

Die Stilisierung der Mutualität bei Marcel übersieht allerdings, dass viele Menschen allein leben oder einsam sterben, weil es Brüche in ihrer Biographie gibt, sie niemanden haben,

der sie liebt oder weil sie verbrannte Erde hinterlassen, die eine Abkehr der anderen zur Folge haben kann. Wenn sich Liebe für eine Person einstellt, unterliegt sie auch Schwankungen, Zweifel, sie ist nicht dauerhaft unerschütterlich verklärt. Bei einer humanistischen Einstellung stellt sich die Frage, wie auch in solchen Lagen Solidarität zur Geltung gebracht werden kann. Außerdem übersieht Marcel, dass bei jeder Mutualität, der Sterbende allein steht in seiner unmittelbaren Konfrontation mit seinem Aufhören-zu-sein.

6.2 Paul Landsberg: Der Tod als anwesende Abwesenheit

Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) wuchs in einer deutsch-jüdischen Familie auf, bekannte sich später zum Katholizismus. Mit der Frage des Todes befasste er sich aus anthropologischer Sicht und entwickelte Ideen, welche die philosophische Auseinandersetzung mit dem *Phänomen des Todes* nachhaltig beeinflusst haben. Landsbergs phänomenologische Denkweise war geprägt von Husserl und Scheler, bei denen er in Freiburg und Köln studiert hatte. In noch sehr jungen Jahren publizierte er den Essay *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* (1923), in dem er durch historische Wesensschau versucht darzulegen, dass die strikte Weltordnung des Mittelalters in der Lage war, den Menschen Struktur und Orientierung zu geben. Entsprechend seiner anthropologischen Grundorientierung publizierte Landsberg zehn Jahre später sein umfangreicheres Werk *Einführung in die philosophische Anthropologie* (1932). In diesem Werk argumentiert er, dass die erkenntnistheoretisch über *innere Erfahrung* erlangte Selbstauffassung vom Menschen nicht empirisch-wissenschaftlich repliziert werden könne. Aus christlicher Perspektive beklagt Landsberg die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen durch den Kapitalismus, eine Haltung die zuvor Simmel aus soziologischer Perspektive vertreten hatte.

Nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten begann für Landsberg eine Zeit der Entbehrungen, Verluste und der Entwurzelung bis hin zu seinem tragischen Tod. Er verlor sukzessive seine Lehrbefugnis und am Ende wurde ihm auch die Doktorwürde aberkannt. Im Jahr 1933 verließ er, begleitet von seiner Verlobten, Magdalena Hofmann, Deutschland und lebte zunächst in der Schweiz. Dort heiratete das Paar und übersiedelte später nach Frankreich. Im Jahr 1934 emigrierte Landsberg nach Spanien, wo er zwei Lehraufträge jeweils in Barcelona und Santander erhielt und 1934 erstmalig sein Hauptwerk *Die Erfahrung des Todes* in spanischer Sprache publizierte. Ein Jahr später erschien das Werk in französischer Sprache in der christlich geprägten Zeitschrift *Esprit*, dessen Herausgeber Emmanuel Mounier war; die erste deutschsprachige Übersetzung erschien 1937 in Luzern. Nach Ausbruch des spanischen Bürgerkrieges im Jahr 1936 kehrte Landsberg nach Frankreich zurück, wo er zunächst an der Sorbonne lehrte. Ein tragisches Ereignis mit einer bedeutenden Auswirkung auf sein Werk war der Suizid seiner Mutter im Jahr 1938. Diese Erfahrung dürfte das Abfassen seines Essays *Das moralische Problem der Selbsttötung* beeinflusst haben, das erstmalig 1942 veröffentlicht wurde. Nach dem Beginn des Zweiten Weltkrieges und der Besetzung Frankreichs durch das Naziregime, begann für Landsberg ein

Leidensweg, der geprägt war von Verfolgung, Unterstützung der Résistance und monatelanger Trennung von seiner Frau, da sie in unterschiedliche Internierungslager verbracht worden waren. Nachdem er wegen der schweren Erkrankung seiner Frau – sie musste stationär-psychiatrisch behandelt werden – auf eine vorbereitete Ausreise verzichtet hatte, wurde er 1943 von der Gestapo in Haft genommen und in das Konzentrationslager Sachsenhausen bei Oranienburg verbracht, wo er am 2. April 1944 infolge von Auszehrung und Krankheit starb.

Liebe, Glaube, Hoffnung und die persönliche Existenz als „Akt“ bilden die Grundlagen von Landsbergs Ontologie. In *Erfahrung des Todes* definiert er die Begriffe und zeigt ihre inhaltliche Verwobenheit auf. Ausgangspunkt der Ontologie sei die persönliche Existenz als „Akt“; diese wird in *Einführung in die philosophische Anthropologie* als *innere Erfahrung*, welche die Entdeckung der Einzigartigkeit jeder personalen Existenz als „Besonderung“ bahnt, untersucht. Dieses *Prinzip der Besonderung* begründet sowohl das Bewusstsein über die persönliche Einmaligkeit als auch den Prozess dieses Einzigartigwerdens selbst; von Landsberg wird dies mit „Personalisierung“ benannt. Die Personalisierung als Prozess drückt einerseits das Streben des Menschen nach Sinn aus, andererseits sein Bestreben, eine Kohärenz zwischen Sein und Werden herzustellen. In Bezug auf den Tod bedeutet der *Personalisierungsprozess* für Landsberg nicht nur ein blindes Annehmen des *Sein-zum-Tode*, wie Heidegger wenige Jahre zuvor in *Sein und Zeit* proklamierte, sondern eine schöpferische Selbstkonstitution. In Opposition zu Heideggers Fundamentalontologie arbeitet Landsberg die Idee aus, dass in der *vorwegnehmenden Erfahrung des Todes* nicht der Selbstbezug, sondern der Tod des Anderen, vor allem des nahestehenden Anderen ausschlaggebend für die Todeserfahrung sei. Der *Tod als Problem* entstehe erst, wenn das Individuum als *Person* aufgefasst werde, wie Landsberg programmatisch darstellt: „Das spezifische menschliche Problem des Todes wird uns gestellt infolge eines den Menschen als solchen konstituierenden Ereignisses, infolge der Umwandlung eines Lebewesens in eine Person [...] Person ist hier für uns eine Existenz, die sich in Akten selbst konstituiert, akthaftes Sicherbauen eines »Werdeseins«, das dem Gesamt der menschlich-individuellen Existenz seinen Sinn und seine Einheit gibt“ (Landsberg 2009: 47). Dadurch, dass der eigene Tod nicht erfahren, sondern nur im Sterben „erlitten“ werden könne, komme der Erfahrung des „Mit-Seins“ bei einem Nahestehenden besondere Bedeutung zu. Diese Idee der *ontologischen Bedeutung der Mutualität im Sterbeprozess* wurde von Gabriel Marcel übernommen und weiterentwickelt.

Im Folgenden wird versucht, die thanatologische Anthropologie Landsbergs in dialektischen Dichotomien innerhalb von Kategorien darzustellen. Die vorgeschlagenen Kriterien und Kategorien stammen vom Verfasser dieser Untersuchung, die einzelnen Bezeichnungen innerhalb der Kreuztabellen entsprechen dem Wortlaut von Landsberg.

Die in der folgenden Tabelle 2 vorgeschlagene Systematisierung ist ein Versuch, Landsbergs reichhaltiges Denken über den Tod anschaulicher zu gestalten:

Metaphysik des Todes		
Kriterien		
	Empirisch	Phänomenologisch
Vergegenwärtigung	Tatsache des Sterbens	Gewissheit des Sterbenmüssens
Dialektik Tod/Person	Anwesend in Abwesenheit	Abwesend in Anwesenheit
Irdisches Wahrnehmen	Vernichtung	Verschwinden
Erleiden	Sterben: Erleiden des Todes	Tod: Das erlittene Sterben
Erfahrung des Schwindens	Sein	Seinsabnahme
Einsames und partizipatives Sterben		
Kriterien		
	Einsam	Gemeinsam
Leiden und Tod	Er-Leiden	Mit-Leiden
Tod und Existenz	Sein-zum-Tode	Mit-Sein vor dem Tode
Partizipation	Vereinzelung	Teilhabe
Jemandem sterben	Ich bin tot für ihn/sie	Er/sie ist tot für mich
Tod und Hoffnung		
Kriterien		
Angst	Immanenz	Transzendenz
	<i>Angst vor dem Tod</i>	<i>Angst vor dem Sterblichen Leben ohne Hoffnung</i>
Objekt der Hoffnung	Hoffnungen	Hoffnung
	Hoffnung auf etwas	Eigentliche Hoffnung (als Haltung)
Operieren der Hoffnung	Aktualisierungen	Schöpferische Hoffnung
	Antizipation	Vertrauen
Eigentliche Hoffnung	Gegründetsein	Gerichtetsein
	Gegründetsein auf das aktualisierende Personsein	Gerichtetsein auf die persönliche Zukunft des Hoffenden
Tod und Selbsttötung		
Kriterien		
	Tod: Widerfahrnis	Selbsttötung: Akt
Wille	Wille zu leben	Wille zu sterben
Absicht	Sich vernichten	Sich retten
Widerfahrnis vs. Akt	Natürlicher Tod: Todesart	Suizid: Menschliche Handlung
Moralisches Problem	Der Mensch kann sich töten	Der Mensch soll sich nicht töten
Hoffnung	Schöpferische Hoffnung	Irregeleitete Hoffnung

Tabelle 2: Dialektische Dichotomien in der philosophischen Thanatologie Landsbergs nach Kategorien: Metaphysik des Todes, Partizipation des Todes, Hoffnung und Selbsttötung.

Zur Metaphysik des Todes bei Landsberg ist zunächst die phänomenologische Perspektive hervorzuheben, nach der nicht der Tod, sondern das Sterben erfahren werden könne und dieses Sterben das „Erleiden des Todes“ sei. Nicht der Tod kann also erfahren werden, sondern die *Gewissheit des Sterbenmüssens*, womit der Lebende sich auseinandersetzen müsse: „[...] hier wird eine Erfahrung gesucht, deren wirklicher Inhalt nicht so sehr die Tatsache des Sterbens als die *Gewissheit des Sterbenmüssens* ist“ (op. cit.: 25). Landsberg setzt den Tod nicht gleich mit dem „Nichts“ und dieses *Nichts* auch nicht in Verbindung mit der *Angst vor dem Tod*. Er entwickelt stattdessen die Idee, dass die Angst ein „Schwinden“ fühlbar mache, eine „Seinsabnahme“ (op. cit.: 61). Eine Annäherung an die Natur des Todes trifft Landsberg durch die Unterscheidung zwischen dem Tod als „anwesende Abwesenheit“ während des Lebens und „abwesende Anwesenheit“ der Person, die gestorben ist, und nun als sterbliche Überreste anwesend ist: „Der Tod hat seine intime Dialektik. Er ist für uns *anwesend in Abwesenheit* [...] War der Tod in jedem unserer Lebensaugenblicke anwesend in Abwesenheit, so ist nun der Tote, an dessen Lager wir stehen, abwesend in Anwesenheit“ (op. cit.: 29 und 36). Die Idee, dass der Tod während des Lebensvollzugs „anwesend in Abwesenheit“ ist wurde von vielen Philosophen seit der Antike sinngemäß formuliert, so von Epikur, Lukrez, Montaigne, Schopenhauer, Feuerbach, Simmel oder Marten, aber keiner von ihnen erreichte die anthropologische Tiefe der Formulierung Landsbergs, da er diese Idee mit anderen anthropologischen Begriffen koppelte. Diese metaphysisch formulierte Dialektik übte einen starken Einfluss auf spätere Autoren aus, da sie einerseits aussagt, dass wir während des Lebens unser Schicksal als sterbliche Wesen in uns tragen, ohne dass es in Erscheinung tritt; andererseits, dass wenn der Tod eintritt, die Person abwesend ist, aber doch anwesend in den sterblichen Überresten und in der Partizipation der Hinterbliebenen, welche die Anwesenheit der Person in ihrer Abwesenheit durch ihre Erinnerung und Würdigung weitertragen. Mit der Würdigung der verstorbenen Person durch Nahestehende ist auch eine metaphysische Kontinuität zwischen der zuvor gelebt habenden Person und ihrer Leiche gegeben, was die Pietät für die Überreste begründen dürfte. Ist die Person nun vernichtet, oder nur für die empirische Begegnung nicht mehr verfügbar? Diese Frage leitet in die Themen der Partizipation am Tod eines Nahestehenden und der Hoffnung über.

Der Tod als geteiltes Schicksal von Sterbendem und Nahestehenden ist relevant für das Erwachen des Bewusstseins für die Notwendigkeit des Todes – und nicht nur für die Möglichkeit des Sterbens im Zeithorizont als sterbliche Wesen. Das bedeutet, dass durch die Teilhabe am Sterben einer nahestehenden Person der Tod *erfahren* wird: „Ein klares Bewusstsein von der Notwendigkeit des Todes wird aber erst möglich durch die Teilhabe, durch die persönliche Liebe, in der diese Erfahrung von Anfang an beschlossen war [...] Diese Notwendigkeit bezieht sich vor allem auf die Menschen, die wir lieben, und auf uns selbst [...] Meine Gemeinschaft mit dieser Person scheint zerbrochen: aber diese Gemeinschaft war gewissermaßen *ich selbst*, und in eben diesem Maße dringt der Tod in das Innere meiner eigenen Existenz ein und wird eben dadurch unmittelbar spürbar“ (op. cit.: 39-40). Und die liebende Person, die noch am Leben bleibt, ist ein Garant für die Anwesenheit des nun Abwesenden: „Aber ein einziger Akt persönlicher Liebe genügt, um, zugleich mit der

Gegenwart oder vielmehr mit der »anwesenden Abwesenheit« der Person, den Wesenskern des menschlichen Todes fühlbar zu machen; ein *Augenblick* besondersartiger Ruhe angesichts eines Toten“ (op. cit.: 42). Demnach ist Sterben kein solipsistisches Geschehen, sondern eingebettet in einer Art *Kommunalität*, die in Solidarität, Dabeisein, Mitsein und durch Trauer, Erinnerung und Riten Ausdruck findet. Die Idee, dass die ergreifende Erfahrung des hilflosen Abschieds von einem geliebten sterbenden Menschen sogar bedeutender als das eigene Ableben sei, wird nach Landsberg von Gabriel Marcel weiter ausgearbeitet. Die Aussage von Rainer Marten, dass man stets *jemandem stirbt* (vgl. Marten 2016²), und die Idee von Martin Buber, dass das *Ich-Du* etwas Primäres sei und nicht das *Ich* in Interaktion mit einem *Du* meint (vgl. Buber 1979¹⁰), zielen auch auf das genannte Konzept der *primären Mutualität*.

„Kommunalität“ mit dem Sterbenden nennt Landsberg *Teilhabe*, die sowohl ein Erkenntnisprinzip als auch ein Transformationsprinzip und ein Existenzprinzip beinhaltet: „Die Vereinigung des Menschen geschieht durch Teilhabe, und diese ist zugleich das Wesen aller wirklichen Erkenntnis [...] Jede Teilhabe ist zugleich eine Verwandlung des Teilhabenden, und die Erkenntnis selbst ist verewigende Verwandlung, Vergötterung des Menschen [...] Der Geist kann nur in Gemeinschaft existieren. Es gibt kein geistiges Ich ohne Du [...] Die Vereinzelung ist mit der inneren Struktur persönlicher Existenz nicht vereinbar und schließt die Tendenz zur Vernichtung ein“ (op. cit.: 65). Durch diese Partizipation werde Landsberg zufolge die geistige Person des Verstorbenen „auf keinen Fall zu Nichts“ (op. cit.: 84).

Für die Möglichkeit der Transzendierung des Todes im Leben nimmt Landsberg eine begriffliche Unterscheidung vor, die später beispielsweise auch bei Bollnow und Laín Entralgo bedeutsam sein wird: die Unterscheidung zwischen *Hoffnungen auf etwas* (im Plural) und die *Hoffnung an sich*, von Landsberg auch „kreative Hoffnung“ oder „eigentliche Hoffnung“ (beides im Singular) genannt: „Hoffnung schafft den Sinn unseres Lebens und setzt im Reiche der Person die Selbstbejahung fort, die zum Sein überhaupt gehört [...] Die Hoffnung als Akt der persönlichen Existenz ist wesentlich verschieden von den vielfältigen Gemütsregungen, die wir *Hoffnungen auf etwas* nennen [...] Die Hoffnung in diesem Sinne konstituiert eine Seinsgestalt, welche das psychische Subjekt überschreitet [...] Die Zukunft der *Hoffnung* ist die Zukunft meiner eigenen Person, in der ich mich erfüllen muss“ (op. cit.: 51-52). Diese Hoffnung gründet im aktualisierten *Personsein* und ist auf die *persönliche Zukunft* ausgerichtet. Für den Begriff „Hoffnung“ nimmt Landsberg eine weitere erkenntnistheoretische Unterscheidung vor: die einzelnen Hoffnungen, die „Hoffnungen auf etwas“ (man könnte auch sagen: *Erwartungen*) bedienen sich der Antizipation, denn „die Hoffnungen sind Antizipationen der Vorstellungskraft [...] so wissen wir, dass der Mensch als geistige Person keinen Augenblick ohne Hoffnung existieren kann [...] So antizipieren wir etwas von der besonderen Weise unseres Todes in jeder gelebten Erfahrung, die uns über diese fundamentale Bedeutung des Körpers in unserer menschlichen Gesamtexistenz unterrichtet“ (op. cit.: 53 und 60). Daher seien *Enttäuschungen* hilfreich, denn sie dienen einer *Bereinigung der Hoffnung*. Ganz anders verhalte es sich mit der „schöpferischen

Hoffnung“, denn diese versuche den physischen Tod zu transzendieren: „Die Hoffnung strebt zum Sein, zur dauernden und fortschreitenden Aktualisierung der menschlichen Person [...] Es geht aber nicht um die Hoffnung auf diese oder jene Sache, sondern um die schöpferische Hoffnung, um die natürliche Grundlage jeder Hoffnung“ (op. cit.: 54). Diese schöpferische Hoffnung verbindet sich nach Landsberg mit einer *Liebe zur Ewigkeit*, die „den empirischen Tod in sich einschließt, indem sie ihn überschreitet“ (op. cit.: 85). Wesentliches erkenntnistheoretisches Moment bei der „Hoffnung“ ist nicht die *Antizipation*, wie bei den Hoffnungen (im Plural), sondern das *Vertrauen*, das in geduldiger und stiller Haltung auf etwas Metaempirisches wartet und hofft.

Die Grenzsituation des Suizids wird von Landsberg insofern problematisiert, als es sich um ein moralisches Problem handle, da die suizidale Neigung auf eine der menschlichen Natur immanente Versuchung treffe. Landsberg geht in seinem 1942 erschienenen Essay *Das moralische Problem der Selbsttötung* davon aus, dass der Mensch für die Idee des Todes empfänglich ist und es nicht zutrifft, dass der Mensch das Leben bedingungslos und immer liebt (Landsberg 2017: 7). Die Selbsttötung sei nicht eine Todesart, sondern ein Akt, eine *menschliche Handlung*, die er folgendermaßen definiert: „der Akt, durch den ein menschliches Wesen freiwillig schafft, was es für eine wirkende und hinreichende Ursache seines eigenen Todes hält“ (op. cit.: 18). Seine These lautet, dass der Mensch durchaus in der Lage und frei sei, sich das Leben zu nehmen, er solle es aber nicht tun (op. cit.: 10). Den Suizid interpretiert Landsberg als eine Flucht, die gekoppelt ist an eine irregeleitete Hoffnung, „die sich auf die große unbekannte Region jenseits des Todes richtet“ (op. cit.: 26). Daher strebe der Suizident nicht danach, sich zu vernichten, sondern er ziehe „einem allzu bekannten Leben etwas Vages und Unbekanntes vor, aber immerhin etwas“ (op. cit.: 26). Verzweiflung akzeptiert Landsberg nicht als Grund für eine suizidale Handlung, da er davon ausgeht, dass der Mensch seinem Wesen nach auf Hoffnung angelegt ist. Er geht vielmehr von der Annahme aus, der Suizident falle einer „irregeleiteten Hoffnung“ auf Veränderung seiner unerträglichen Lebensbedingungen in einem wohlwollenden Jenseits anheim. Diese Annahme gibt Landsberg Anlass zur Formulierung der These, dass eine christliche Auffassung vom Leben als Paradox zu akzeptieren sei, denn Leben und Leiden müssen „ausgehalten“ werden, um sich moralisch zu „reinigen“: „Und gerade an diesem Punkt kommt der Geist des christlichen Lebens mit seinem ungeheuren Paradox ins Spiel. Ja, leben und leiden [...] Doch es steht ganz anders, wenn das Leben eine Reinigung ist, der Weg zu einem transzendenten Ziel, und wenn sein Sinn sich gerade im Leiden manifestiert und sich durch es verwirklicht [...] Leben heißt, ein Kreuz zu tragen“ (op. cit.: 33). Anstatt in einer suizidalen Flucht das verlorene Paradies wiederfinden zu wollen, sollte der Himmel verdient werden; die christliche Moral, so Landsberg, verlange mehr von uns als jede andere Moral, nämlich einen tieferen, manchmal absurderen, in gewissem Sinn unerbittlicheren Heroismus (vgl. op. cit.: 45).

6.3 Pedro Laín Entralgo: Die Hoffnung als transzendierende Tugend

Der spanische Historiker, Arzt und Philosoph Pedro Laín Entralgo (1908-2001), Sohn eines Landarztes, war ein Universalgelehrter und Mitglied von drei verschiedenen königlichen Spanischen Akademien. Er stand in enger Verbindung zur Heidelberger (anthropologischen) Schule und gehörte der *Leopoldina*, der Deutschen Nationalakademie der Wissenschaften, an. Seine Lebenszeit überspannte beinahe das gesamte 20. Jahrhundert und war geprägt von einem breiten Schaffen, das besonders bestimmt war durch seine Tätigkeit als Ordentlicher Professor für *Geschichte der Medizin* in Madrid, wo er Dramaturgie, Geschichte der Medizin, Geschichte der Naturwissenschaften, Philologie, Anthropologie und Publizistik lehrte. Bekannt wurde Laín Entralgo durch seine *Universalgeschichte der Medizin* (1970-1975), in welcher historische und systematische Ansätze den Leitfaden der Darstellung und Interpretation der Medizingeschichte beeinflussten. Laín Entralgo gehört zu den ersten Medizinhistorikern, welche die Medizin als Handlungswissenschaft in sozialen und breiten kulturellen Kontexten analysierten, anstatt als an Fortschritt und technische Entwicklungen gekoppelt. Weitere relevante medizinhistorische Werke, die Generationen von Ärztinnen und Ärzten humanistisch beeinflusst haben, sind: *Geschichte und Theorie pathographischer Narrationen* (1950); *Die Arzt-Patient-Beziehung: Geschichte und Theorie* (1964); *Der Modus des Erkranktseins* (1968); *Arzt und Patient* (1969); *Medizinische Anthropologie für die klinische Praxis* (1984).

Den systematischen Ansatz arbeitete Laín Entralgo anthropologisch auf der Grundlage theologischer Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) als Haltungen oder Einstellungen aus (nicht als Handlungsvorschriften), so in *Glauben, hoffen, lieben* (1993a). In allen seinen Werken kommt der Einfluss der Philosophen Ortega y Gasset und Xavier Zubiri zum Ausdruck. Zum Thema „Hoffnung“ hat Laín Entralgo drei monographische Werke verfasst: *Die Erwartung und die Hoffnung: Geschichte und Theorie der menschlichen Hoffnung* (1956); *Anthropologie der Hoffnung* (1978) und *Hoffnung in Krisenzeiten* (1993b). Die anthropologische Dimension der Interpersonalität hat er in *Theorie und Realität des Anderen* (1961) und *Über die Freundschaft* (1972) ausgearbeitet; die Anthropologie des „einsamen Individuums“ in *Das Unternehmen, Mensch zu sein* (1958) und *Das Altern als Unternehmung* (2001).

Sein letztes Projekt war die Untersuchung des menschlichen Körpers aus historischer und anthropologischer Perspektive. Die historische Perspektive kommt zum Ausdruck in *Der menschliche Körper: Der Orient und das Klassische Griechenland* (1987); die systematische Perspektive erstreckt sich auf die Werke *Der menschliche Körper: Zeitgenössische Theorie* (1989); *Leib und Seele: Dynamische Struktur des menschlichen Körpers* (1991) und *Seele, Leib, Person* (1995). Ausgehend von den Ergebnissen seiner Untersuchungen in diesen Werken reformulierte Laín Entralgo in seiner letzten Lebensphase seine Anthropologie in den Synthesen *Vorstellung des Menschen* (1996) und *Was ist der Mensch: Evolution und Sinn des Lebens* (1999).

Láin Entralgo gehörte der spanischen Schule des christlich geprägten Existentialismus an, was in seinen Werken *Gewissensentlastung* (1976) und *Das Problem, Christ zu sein* (1997) deutlich zum Ausdruck kommt. Aus dieser christlich-existentialistischen Perspektive übersetzt er die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in eine dreifache Daseinsstruktur: eine *pistische* (gr. *Pístis*, der Glaube, die Überzeugung), eine *elpidische* (gr. *Elpís*, die Hoffnung) und eine *philische* (gr. *Philía*, die Freundschaft, die Liebe) (Láin Entralgo 1978: 34-35). Die Bedürfnisse, zu glauben, zu hoffen und zu lieben gehören zu unserem Wesen, definieren unser Sein und kommen in jeder Handlung zum Ausdruck. Alle drei Dimensionen der Daseinsstruktur des Menschen sind Láin Entralgo zufolge die Kardinal Einstellungen, mittels derer Menschen sich die Realität aneignen (Láin Entralgo 1993: 9).

Láin Entralgo geht komplementär zu dieser ersten Daseinsstruktur von einer Doppelstruktur der menschlichen Existenz aus: der *basalen Natur*, robust und „radikal“ (also: *verwurzelt*), deren konstitutive Merkmale das *Wartenkönnen* und das *Erwarten* seien; und der transzendentalen Natur, der das *Hoffen* zugeordnet wird. Ausgangspunkt dafür ist die Unterscheidung in der französischen Sprache zwischen „attente“ (das Warten), „espoir“ (die Erwartung) und „espérance“ (die Hoffnung), die von Gabriel Marcel differenziert dargestellt und von anderen Autoren übernommen wurde. Diese drei Begriffe können auch gruppiert werden: einerseits Warten und Erwartung, andererseits Hoffen bzw. Hoffnung, wobei „Warten“ und „Erwarten“ Bereitschaft und Handlung zugleich sind. Der passive Modus ist „das Abwarten“, der aktive „die Erwartungshaltung“. Neben der Unterscheidung zwischen dem „Erwarten“ und dem „Hoffen“ trifft Láin Entralgo zwei weitere Unterscheidungen: die positive Weise des „Trauens“ („Ver-Trauen“ – *confianza*) gegenüber der negativen Weise des Trauens („Ab-Trauen“ – *defianza*, als Neologismus, der im Unterschied zu „Miss-Trauen“ eine Abkehr meint: *de-fianza*) und die Modi des Wartens: „der seichte Modus“ (*inanidad*), „der umsichtige Modus“ (*circunspección*) und „der wahrhaftige Modus“ (*autenticidad*). Die Verbindung zwischen diesen Kategorien in einer semantischen Kreuztabelle ergibt sechs existentielle Weisen des Umgangs mit dem Warten als *Modi der Künftigung*:

	Weisen des Trauens	
Modi des Wartens	Ver-Trauen (Confianza)	„Ab-Trauen“ (Defianza)
seicht (inane)	Unbekümmertheit (<i>despreocupación</i>)	Missfallen (<i>disgusto</i>)
umsichtig (circunspectivo)	Zuversicht (<i>optimismo</i>)	Verzweiflung (<i>desesperación</i>)
wahrhaftig (auténtico)	Hoffnung (<i>esperanza genuina</i>)	Angst (<i>angustia</i>)

Tabelle 3: Semantisches Feld der anthropologischen Grundeigenschaft des Warten- und Erwartenskönnens des Menschen in Abhängigkeit von der Weise des „Trauens“ bei Láin Entralgo

Das „seichte Warten“ stellt eine unverbindliche und oberflächliche Haltung dar, bei der „ich“ zu „man“ wird, das „die Zeit treiben lässt“ bzw. „herumhängt“. Das „umsichtige Warten“ dagegen bezieht sich auf ein „ich“, das persönliche Ziele verfolgt oder versucht, ein Übel zu vermeiden; der „umsichtig Wartende“ ist bestrebt, alle ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zu seinen Gunsten einzusetzen, ohne sich zwangsläufig damit zu identifizieren, und strebt dabei nach Selbstständigkeit. Der Tod wird durch den umsichtig Wartenden als etwas betrachtet, das ihm zustößt, etwas Fremdes, Externales, zu Verdrängendes. Das „wahrhaftige Warten“ ist eine Hingabe gegenüber dem *Was-kommen-solle* als Teil des eigenen Schicksals, der „akzeptierten Berufung“ (*cumplimiento de la vocación personal*); diese Haltung der Hingabe rechnet mit der Möglichkeit des Scheiterns und des Todes. Der Begriff der „Berufung“ (*vocación*) ist bei Laín Entralgo – wie bei Ortega y Gasset und Julián Marías – von zentraler Bedeutung und meint die Aufgabe, die den Menschen dazu bringt, mit sich selbst im Einklang zu stehen, sich seines persönlichen Hintergrundes bewusst zu werden und dementsprechend Position zu beziehen; sie ist die intime persönliche Stimme, die vorschlägt, aber nicht aufdrängt, auf eine bestimmte Weise und nicht auf eine andere Weise zu sein (Laín Entralgo 1984: 546-550).

Laín Entralgo versucht die Daseinsstruktur nicht nur über die Angst vor dem Tod, sondern auch über die Hoffnung zu definieren. Die Sorge um die eigene Existenz müsse das Hoffende miteinbeziehen. Allerdings sei das Warten ein Existential, denn der Mensch sei auf die Zukunft ausgerichtet, daher entwerfe er Lebenspläne (*proyectos vitales*) und befinde sich in einer erwartenden Haltung (*aguardo*), die im Unterschied zu „Warten“ (*espera*) eine Erweiterung des Begriffs „warten auf“ darstellt.

Die Hoffnung weist nach Laín Entralgo folgende Momente auf: Zunächst die der menschlichen Natur inhärente ontologische Struktur (*hábito entitativo*) des „Wartens/Erwartens“; sodann das „Trauen“, sowohl in positiver Weise („Ver-Trauen“: *confianza*) wie auch in negativer Bedeutung („Ab-Trauen“). Wie die Lebenspläne, so richte sich auch die Hoffnung auf die Zukunft, aber während die Lebenspläne auf konkrete Ziele ausgerichtet seien, bedeute „Hoffnung“ eine grundsätzliche Einstellung, die mit Seelenruhe verbunden sei. Wonach die Hoffnung strebe, sei in erster Linie das Weiterleben, dann die Fortsetzung des Selbstseins (der Meinigkeit), schließlich das Streben nach „Seinszuwachs“ (mehr Selbstsein, Zuwachs an Personalität und Grenzenlossein, das heißt „alles sein“ und „ewig sein“) (vgl. Piñas Mesa 2013: 231-232). Hoffnung sei ein vertrauensvolles Erwarten, während der existentiellen Angst als Angst vor dem Nichts oder vor dem *Nicht-Sein im Tod* das Vertrauen in die Künftigung fehle. Laín Entralgo zufolge ist diese Angst nicht nur mit der Leere des Todes in Verbindung zu bringen, sondern auch mit der *Ungewissheit* des postmortalen Seins oder aber des Nichtseins. *Vertrauen* sei das existentielle Merkmal, das die „Erwartung“ zu einer „Hoffnung“ erhebe. Durch seine Religiosität ist Laín Entralgo davon überzeugt, dass das Streben nach Glück permanent zu einer Transzendierung führt, beispielsweise in jedem kreativen Akt. Wenn aber diese Transzendierung den Tod im Blick habe, dann versuche der Mensch die eigene Natur zu transzendieren, um sich im Übernatürlichen zu verankern. Dies könne nur durch anthropomorphe Vorstellungen

geschehen: „In der Hoffnung ist das »Jetzt« ein »Immer-noch«, verankert in einem tragenden »Immerwähren« oder auch – wenn das Vertrauen an Konsistenz und Standfestigkeit gewinnt – ein »Noch-nicht-Sein«“ (Laín Entralgo 1984: 589). Die Hoffnung wäre demnach nur im religiösen Sinne eigentlich gegeben und würde von der Annahme eines realen Jenseits („*transvida*“, „*existencia transmortal*“) zehren; das „fortwährende Sein“ werde von Gottes Gnade geschenkt (Laín Entralgo 1984: 601). Laín Entralgo geht von einem leibseelischen Gantod aus, dem eine Wiederauferstehung durch Gottes Gnade folgen müsse (Laín Entralgo 1992: 372-373). An Gott könne man glauben, weil er unsagbar (*ineffabilis*) und benennbar (*effabilis*) zugleich sei, denn etwas, was nur unsagbar sei, könne nicht Glauben nach sich ziehen (Laín Entralgo 1958: 276). Oder mit folgenden Worten ausgedrückt, wie er sie häufig in seinem Gesamtwerk wiederholt: „Für den menschlichen Verstand ist das Gewisse stets etwas Vorletztes; das Letzte ist dagegen stets ungewiss“ (Laín Entralgo 1992: 363; 1999: 219-234). Im Angesicht der letzten Fragen antworte der Mensch entweder mit Verzweiflung, mit Hilfe von Metaphern, indem er eine agnostische Haltung einnehme, oder mit Überzeugungen bezüglich einer transzendenten Realität (Laín Entralgo 1999: 212).

Die religiös geprägte Hoffnung scheint bei Laín Entralgo den Begriff der „Auseinandersetzung“ mit dem Ende des eigenen Lebens zu erübrigen, da der Tod, eingebettet in Hoffnung, keine Nichtung bedeute, sondern das Tor zu einer pistischen Realität sei. Dadurch erübringt sich ebenso die Untersuchung der Struktur und Bedeutung des Auseinandersetzungsprozesses als Dialektik zwischen einer Grundstruktur und einem persönlichen Erleben.

6.4 Otto Friedrich Bollnow: Bestimmte Hoffnung und hoffnungsvolles Gestimmtsein

Hoffnung wurde von Goethe als die „edle Treiberin“ bezeichnet, wohl meined, dass jener eine bewegende Kraft innewohne. Diese bewegende Kraft ist in der christlichen Tradition seit jeher präsent, vor allem in den theologischen Tugenden und in der Verbindung zwischen Hoffnung (in der Erfüllung der Sehnsucht nach Fortleben) und rettender Gnade (als göttliche Vorsehung eines die Hoffnung erfüllenden Jenseits). Diese Verbindung zwischen Hoffnung und Gnade bzw. dem Glauben an eine Auferstehung hat sich bis in die heutigen Tage fortgesetzt, wie bereits bei Gabriel Marcel, Paul Landsberg und Laín Entralgo dargestellt. Vladimir Jankélévitch rezipiert die Unterscheidung von Gabriel Marcel zwischen „Erwartung“ und „Hoffnung“ sowie zwischen „Rätsel“ und „Mysterium“, lässt aber den Inhalt des Hoffens unbeantwortet. Dem Begriff „Hoffnung“ unterliegt bei den meisten Philosophen die Bereitschaft *anzunehmen, was komme*, denn diese Bereitschaft selbst berge eine heilende Kraft. Bei Jankélévitch stellt der Tod ein Mysterium dar, aber im Gegensatz zur Religion ohne Rekurs auf eine Jenseitigkeit als Seinsbereich; dafür muss er den Begriff „Hoffnung“ als offene Zuversicht interpretieren, die von einer unergründlichen Bedeutung des *Gewesenseins* zehre.

Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) trifft in seinem Versuch der Überwindung des Existentialismus, dargestellt in *Neue Geborgenheit* (1960²), relevante Unterscheidungen zwischen der einzelnen „bestimmten Hoffnung“ (relative Hoffnung) und dem „hoffnungsvollen Gestimmtsein“ (absolute Hoffnung) sowie – ähnlich wie bei den bereits besprochenen Autoren in diesem Kapitel – zwischen „Hoffnung“ und „Erwartung“ (Bollnow 1960²: 99-101). *Hoffnungen* in der Pluralform liegen in der Zukunft und werden konkretisiert; sie können somit enttäuscht oder erfüllt werden. *Hoffnung* in der Singularform bezieht sich auf keine konkrete künftige Situation, sondern ist eine Gestimmtheit und innere Haltung; dadurch liegt die *universale Hoffnung* jenseits jeder empirischen Bestätigung oder Widerlegung. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung erklärt Bollnow den vermeintlichen Widerspruch bei Goethe, wenn dieser zum einen die Hoffnung zusammen mit der Furcht als „zwei der schlimmsten Menschenfeinde“ auffasst, zum anderen die Hoffnung als „edle Treiberin“ bezeichnet (Bollnow 1960²). Im ersten Sinne sind die „trügerischen Einzelhoffnungen“ gemeint, die sich auflösen oder enttäuscht werden können; im zweiten Sinne Hoffnung als nicht auf eine konkrete Vorstellung ausgerichtet, sondern „als lebensförderndes Prinzip, vorantreibend zur Leistung und tröstend im Kummer“ (Bollnow 1960²). Demnach könne der Mensch nicht aufhören zu hoffen, da er ansonsten nicht mehr strebe, seine Existenz drohe zu verkümmern. Hoffnung gehöre „unablösbar zu den notwendigen Voraussetzungen des Lebens“, eine Struktur, welche die Seele bestimme, weshalb *Hoffnung* „die letzte tragende Struktur“ sei (Bollnow 1960²: 160). Man könnte sagen „Hoffnung“ als ein Existential ist im Sinne einer anthropologischen Konstante aufzufassen, da sie ein Wesensmerkmal des Menschen darstellt. In diesem Zusammenhang könnte die Behauptung Landsbergs verstanden werden, dass der Mensch nicht verzweifeln könne, da „das Verzweifeln ein unmöglicher Akt ist, der seinem Wesen zuwiderläuft“ (Landsberg 2017: 26). Die zweite wesentliche Unterscheidung wird zwischen „Hoffnung“ und „Erwartung“

getroffen, wobei von Bollnow keine genaue Grenze zwischen „Erwartung“ und „bestimmten Hoffnungen“ gezogen wird. In der folgenden Tabelle werden die Unterschiede zwischen „Hoffen“ und „Erwarten“ bei Bollnow zusammengefasst:

	<i>Erwarten</i>	<i>Hoffen</i>
<i>Kriterium</i>		
Ausgerichtetheit	Zukunft: <i>auf</i> etwas (warten)	Zukunft: etwas (er-hoffen)
Haltung	Quasi-Forderung	Demut
Zukunftsnahe	Unmittelbare Zukunft	Unbestimmt in der Zukunft
Konkretisierung	Zukunft vorgezeichnet, konkret	Zukunft und Ausgang offen
Erfüllungsgrad	Es wird von Erfüllung ausgegangen	Zuversicht
Disposition	Enge Ausrichtung, innere Fokussierung	Geöffnet, verfügbar
Art der Künftigung	Geschlossene Zeit	Offene Zeit
Tabelle 4: Unterscheidende Kriterien zwischen dem Modus des Erwartens und dem Modus des Hoffens bei Bollnow.		

Im Wesentlichen stellt die Hoffnung den Menschen „hinein in einen Raum unabsehbarer Möglichkeiten“ (Bollnow 1960²: 158). In seiner Auseinandersetzung mit dem Existentialismus trifft Bollnow die Aussage, dass die Hoffnung ursprünglicher sei als die Sorge – die ebenfalls auf die Zukunft ausgerichtet sei und die Grundstruktur des Daseins bilde – denn „nur im Horizont der Hoffnung ist dann allererst auch die Sorge richtig zu begreifen“ (Bollnow 1960²: 161); das bedeutet, „die Sorge muß also schon immer überholt sein von einer sie umfangenden und sie tragenden Hoffnung“ (Bollnow 1960²: 162). Und obwohl Bollnow die Hoffnung für die gegebene, tragende Daseinsstruktur hält, bezeichnet er sie als „Tugend“ (Bollnow 1960²: 161). Der Grund für die Bezeichnung der Hoffnung als Tugend liege darin, dass diese „geschenkte Möglichkeit“ zerfließen würde, wenn der Mensch „sie nicht mit aller sittlichen Anstrengung ergreifen und festhalten würde“ (Bollnow 1960²: 113-120), wodurch „Hoffnung“ in erster Linie eine tugendhafte Einstellung und nicht ein anthropologisches Wesensmerkmal wäre. In der Argumentation von Bollnow werden Grundannahmen der Existenzphilosophie eingeführt, die er an anderer Stelle innerhalb der Existenzphilosophie als Ganzes kritisiert: die Freiheit zur Wahl, das Geworfensein und die Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Daseinsvollzugs; er räumt der Hoffnung aber auch die Möglichkeit ein, dem Individuum eine persönliche Note durch aktives Sich-verfügbar-Machen zu verleihen.

6.5 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Der Tod als Grenze steht der Sehnsucht des Menschen entgegen, in seinem individuellen empirischen Sein zu perseverieren. Die Frage, ob der biologische Tod nicht nur die Vernichtung eines individuellen Organismus, sondern auch der Inflexionspunkt zum Übergang in eine andere Seinsweise darstellt, kann empirisch nicht entschieden werden, sodass diese Frage wissenschaftlich unbeantwortet bleibt und der *hyperontischen Metaphysik* überlassen wird. Die Frage des *Fortbestands der Person* nach dem biologischen Tod kann über mythische oder religiöse Vorstellungen des Jenseits oder über ein Offenlassen des Fortbestands des personalen Lebens als Mysterium formuliert werden: im ersten Fall sind die Überzeugungen kulturanthropologisch gesetzt, während im zweiten Fall eine Disposition der unbestimmten Hoffnung bzw. der Zuversicht entweder persönlich zugelassen oder rational neutralisiert wird. Der Begriff „Hoffnung“ wird bei den meisten Philosophen in Verbindung gesetzt mit religiöser Zuversicht in die Allmacht und Güte einer Göttlichkeit. In einer ersten Annäherung ist „Hoffnung“ – oder „das Hoffen“ in der intransitiven Lesart durch Substantivierung des Verbs – eine Haltung der Zuversicht. Es handelt sich um ein demütiges und annehmendes Vertrauen in etwas, das nicht näher bestimmbar ist, aber persönlich Bereicherndes mit sich bringen könnte – jedoch nicht zwingend, denn die hoffende Haltung trägt und bereichert den Hoffenden, stellt nichts in erfüllbare Aussicht. Hoffnung wurde von Goethe als die „edle Treiberin“ bezeichnet, wohl meinend, dass ihr eine bewegende Kraft innewohne. Der Begriff „Hoffnung“ ist für die meisten Philosophen die Bereitschaft anzunehmen, was kommt, denn diese Bereitschaft berge eine heilende Kraft. Bei Jankélévitch stellt der Tod ein Mysterium dar, im Gegensatz zur Religion jedoch ohne Rekurs auf eine Jenseitigkeit als Seinsbereich; dafür muss er den Begriff „Hoffnung“ als offene Zuversicht interpretieren, die auf einer unergründlichen Bedeutung des „Gewesenseins“ beruhe.

Für diesen Abschnitt wurden die Standpunkte folgender Philosophen der Hoffnung näher untersucht: Gabriel Marcel, aus dessen Sicht sich „Hoffnung“ aus der Liebe zu einer nahestehenden Person ergibt, die nicht auf immer verschwinden darf und (in der Zweite-Person-Perspektive) für beide weiterleben soll (sinngemäß: „Hoffen für uns über die Liebe zu Dir im Angesicht der Auflösung des Seins“); Paul Landsberg, für den die schöpferische Hoffnung ein Akt der Subjekttranszendierung ist, ein Ausdruck des Vertrauens und des Ausgerichtetseins auf eine teilhabende Zukunft; Pedro Laín Entralgo, der von einer „elpidischen“ (hoffenden) Dimension der Daseinsstruktur ausgeht und die Hoffnung innerhalb einer systematischen Typologie als wahrhaftiges Warten aus einem Vertrauen heraus versteht und Otto Friedrich Bollnow mit der Unterscheidung zwischen „Erwarten“ und „Hoffen“ als in ihrem Bezug grundsätzlich verschieden.

Wie andere existentialistische französische Autoren des 20. Jahrhunderts bediente sich Marcel nicht nur der Philosophie, sondern auch der Literatur, hier vor allem der Dramaturgie, um seine Anthropologie der Hoffnung darzulegen. Marcel plädiert für eine Überwindung des reinen Rationalismus in der Weise des *Cogito*, das er – ähnlich wie

Unamuno – als „eine ruinöse Trennung des Intellektuellen vom Vitalen“ auffasst und für nachgeschobenes Denken („*réflexion seconde*“) hält, das heißt für eine Infragestellung der unmittelbaren rein rationalen Annahmen. Der Akt des *Sich-Sammelns* („*recueillement*“) beinhaltet nicht die Ontologisierung des Ichs, sondern liege dem Selbst als Bewegung zugrunde. Besinnung durch Sich-Sammeln sei die Wiederherstellung des Kontaktes zur Quelle des Sinnes. Diese tragenden Überzeugungen sind pathisch geprägt; es sind metaphysische Annahmen, welche die Möglichkeit der anthropologischen Erweiterung der menschlichen Erfahrung in ihrer Interpersonalität und Transzendenz eröffnen. Marcel zufolge ist das Prinzip der Hoffnung der Motor für ontologische Bestimmungen, da Hoffnung dazu befähige eine Verbindung zu „Mysterien“ herzustellen. Die Hoffnung, zumal die „echte Hoffnung“, ist eine Antwort des Seins in einer existentiellen Situation der Prüfung und zielt nicht auf das Selbst, sondern auf etwas außerhalb des Selbst, auf etwas, das uns transzendiert und nur durch die Demut des Angewiesenseins erreichbar ist, nicht durch den Hochmut der Beherrschung. Marcel zufolge ist Gott diese begründende Realität, und die Transzendierung des eigenen Selbst ist nur über ein zwischenmenschliches *Du in Liebe* und auch in Gegenseitigkeit möglich. Die Tragweite dieser Gegenseitigkeit geht für Marcel soweit, dass „sterben“ eher ein „sterben für“ sei, und das Wesen des Sterbens im Ableben eines geliebten Menschen begreifbar werde. „Sterben für“ sei letztlich eine Teilhabe, denn die Teilhabe sichere die „Unvergänglichkeit“ des Anderen und die Bejahung des Jenseits als ein „Wagnis“. Eine Ontologie der Person basiert also auf der Unmittelbarkeit des Anderen im Bund der Liebe und Anteilnahme. Wiederum werde jeder Einzelne zur Person, indem er für den anderen verfügbar werde und der Glaube an die Existenz des anderen als Person das eigene Verhalten präge. In der christlich beeinflussten Anthropologie Marcells lassen sich drei Grundeigenschaften der Person identifizieren: Verpflichtung, Verfügbarkeit und Inkarnation in verantwortungsvollen Handlungen. Für Marcel ist die Gegenwart der geliebten Person Garant für ihre Unsterblichkeit. Und diese Vergegenwärtigung des Bundes durch die Liebe bildet die Grundlage der Hoffnung: *Hoffen für uns über die Liebe zu Dir* als Schutz vor der Auflösung des Seins (Marcel 1959: 183). Diese Gegenwart innerhalb einer „oblativen und nicht vereinnahmenden Liebe“ stelle ein Geheimnis der Ko-Präsenz dar, die den Einzelnen insofern bereichere, als die Gegenwart des geliebten Anderen, als reale *Präsenz-für-mich*, aus dem Einzelnen etwas Vollständigeres und Edleres mache. Die Tür zur Unsterblichkeit sei die Liebe und „lieben“ heiße offenbaren, dass man davon überzeugt sei, „dass Du nicht sterben wirst“ (Marcel 2005: 104) und nicht nur, dass „ich hoffe“, als vielmehr, dass „ich auf Dich für uns hoffe“ (*J’espère en Toi pour nous*; 2005: 100) über die Zeit hinweg und jenseits der Lebenszeit in der geschenkten Erlösung.

Wie Marcel, so bekannte sich auch Paul Landsberg zum Katholizismus und entwickelte eine christlich geprägte Anthropologie der Hoffnung in Bezug auf die Erfahrung des Sterbens und das Schicksal des Todes. In seinen Schriften beklagte er die zunehmende Entfremdung des Menschen durch den Kapitalismus. Liebe, Glaube, Hoffnung und die persönliche Existenz als „Akt“ stellen bei Landsberg die vier ontologischen Grundlagen dar, die in *Erfahrung des Todes* definiert und inhaltlich verwoben werden. Wesentliche Grundlage ist die persönliche

Existenz als „Akt“; diese wurde erkenntnistheoretisch in *Einführung in die philosophische Anthropologie* untersucht als „innere Erfahrung“, welche die Entdeckung der Einzigartigkeit jeder personalen Existenz als „Besonderung“ ermöglicht. Dieses *Prinzip der Besonderung* begründet sowohl das Bewusstsein über die persönliche Einmaligkeit als auch den Prozess dieses Einzigartigwerdens selbst, den Landsberg „Personalisierung“ nennt. Die Personalisierung als Prozess drückt das Streben des Menschen nach Sinn und nach der Verschmelzung von Sein und Werden aus. In Bezug auf den Tod bedeutet der *Personalisierungsprozess* für Landsberg nicht nur ein blindes Annehmen von *Sein-zum-Tode*, wie Heidegger wenige Jahre zuvor in *Sein und Zeit* proklamierte, sondern eine schöpferische Selbstkonstitution. Landsberg arbeitet in Opposition zu Heideggers Fundamentalontologie die Idee aus, dass in der *vorwegnehmenden Erfahrung des Todes* nicht der Selbstbezug, sondern der Tod des Anderen, vor allem des nahestehenden Anderen ausschlaggebend sei. Der *Tod als Problem* entstehe erst, wenn das Individuum als *Person* aufgefasst werde. Dadurch, dass der eigene Tod nicht erfahren, sondern nur erlitten werden kann, unterstreicht die Erfahrung des „Mit-Seins“ bei einem Nahestehenden die Idee der *ontologischen Bedeutung der Mutualität im Sterbeprozess*. Zur Metaphysik des Todes bei Landsberg ist zunächst die phänomenologische Perspektive hervorzuheben, nach der nicht der Tod, sondern das Sterben erfahren werden könne und dieses Sterben *das Erleiden des Todes* sei. Nicht der Tod kann also erfahren werden, sondern die *Gewissheit des Sterbenmüssens*, womit sich der Lebende auseinandersetzen muss. Landsberg setzt den Tod nicht mit dem „Nichts“ gleich und er setzt dieses *Nichts* auch nicht in Verbindung mit der *Angst vor dem Tod*. Stattdessen entwickelt er die Idee, dass die Angst ein „Schwinden“ fühlbar mache, eine „Seinsabnahme“. Eine Annäherung an die Natur des Todes trifft Landsberg durch die Unterscheidung zwischen Tod als „anwesende Abwesenheit“ während des Lebens und „abwesende Anwesenheit“ der Person, die gestorben ist, und nun als sterbliche Überreste anwesend ist. Die Idee, dass der Tod während des Lebensvollzugs „anwesend in Abwesenheit“ ist wurde von vielen Philosophen seit der Antike sinngemäß formuliert, so von Epikur, Lukrez, Montaigne, Schopenhauer, Feuerbach, Simmel oder Marten, aber keiner von ihnen erreichte die anthropologische Tiefe der Formulierung Landsbergs, da er diese Idee mit anderen anthropologischen Begriffen koppelte. Der Tod als geteiltes Schicksal von Sterbendem und Nahestehenden ist relevant für das Erwachen des Bewusstseins für die Notwendigkeit des Todes – und nicht nur für die Möglichkeit des Sterbens im Zeithorizont als sterbliche Wesen. Das bedeutet, dass durch die Teilhabe am Sterben einer nahestehenden Person die Bedeutung des Todes *erspürt* wird und die liebende Person, die noch am Leben bleibt, zu einem Garant für die Anwesenheit des nun abwesenden Anderen wird. Diese Einstellung ist eng verbunden mit Landsbergs Vorstellung von „Hoffnung“; er unterscheidet zwischen der Hoffnung *auf etwas* und der Hoffnung *an sich*, die er auch „kreative Hoffnung“ oder „eigentliche Hoffnung“ nennt. Diese schöpferische Hoffnung verbindet sich nach Landsberg mit einer *Liebe zur Ewigkeit*, die „den empirischen Tod in sich einschließt, indem sie ihn überschreitet“ (Landsberg 2009: 85). Wesentliches erkenntnistheoretisches Moment bei der „Hoffnung“ ist nicht die *Antizipation*, wie bei den

Hoffnungen (im Plural), sondern das *Vertrauen*, das in geduldiger und stiller Haltung auf etwas Metaempirisches ausgerichtet ist.

Wie Landsberg und Marcel entwickelte auch der spanische Historiker, Arzt und Philosoph Pedro Laín Entralgo eine christlich geprägte Anthropologie der Hoffnung. Neben seinem sehr breiten, vor allem medizinhistorischen Werk, legt er einen systematischen Ansatz auf der Grundlage theologischer Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) als Haltungen oder Einstellungen und nicht als Handlungsvorgaben vor. Aus dieser christlich-existentialistischen Perspektive übersetzt er Glaube, Hoffnung und Liebe in eine dreifache Daseinsstruktur: eine *pistische* (gr. *Pístis*, der Glaube, die Überzeugung), eine *elpidische* (gr. *Elpís*, die Hoffnung) und eine *philische* (gr. *Philía*, die Freundschaft, die Liebe) (Laín Entralgo 1978: 34-35). Die Bedürfnisse, zu glauben, zu hoffen und zu lieben gehören zu unserem Wesen, definieren unser Sein und kommen in jeder Handlung zum Ausdruck. Alle drei Dimensionen der Daseinsstruktur des Menschen sind Laín Entralgo zufolge die Kardinal Einstellungen, mittels derer Menschen sich die Realität aneignen (Laín Entralgo 1993: 9). Laín Entralgo geht von einer Doppelnatur der menschlichen Existenz aus: der „basalen Natur“, robust und radikal (also: *verwurzelt*), deren konstitutive Merkmale das *Wartenkönnen* und das *Erwarten* seien; und der „transzendentalen Natur“, der das *Hoffen* zugeordnet sei. Seine Typologie der Hoffnung als Oberbegriff entwickelt er entlang der *Modi der Künftigung*, die aus der Kreuzung zweier Kriterien generiert werden. Das erste Kriterium ist die der menschlichen Natur inhärente ontologische Struktur (*hábito entitativo*) des „Wartens/Erwartens“; das zweite sind die *Weisen des Trauens* als Einstellung oder Bereitschaft des Sicheinlassens. Zur ontologischen Struktur gehören die Kategorien „seichtes Warten“ (*inanidad*), „umsichtiges Warten“ (*circunspección*) und „wahrhaftiges Warten“ (*autenticidad*); die Weisen des Trauerns umfassen die positive Weise des Trauens („Ver-trauen“ – *confianza*) gegenüber der negativen („Ab-trauen“ – *defianza*, als Neologismus, der im Unterschied zu „Miss-trauen“ eine Abkehr meint: *de-fianza*). Der passive Modus der ontologischen Struktur ist „das Abwarten“, der aktive „die Erwartungshaltung“. Laín Entralgo versucht die Daseinsstruktur nicht nur über die Angst vor dem Tod, sondern auch über die Hoffnung (als *wahrhaftiges Warten in Ver-trauen*) zu definieren. Die Sorge um die eigene Existenz müsse das Hoffende miteinbeziehen. Allerdings sei das Warten ein Existential, denn der Mensch sei auf die Zukunft ausgerichtet, entwerfe daher Lebenspläne (*proyectos vitales*) und befinde sich in einer „erwartenden Haltung“. „Hoffnung“ sei für ihn ein *vertrauensvolles Erwarten*, das verbunden ist mit Seelenruhe. Wonach die Hoffnung strebe, sei in erster Linie das Weiterleben, dann die Fortsetzung des Selbstseins (der Meinigkeit), schließlich das Streben nach „Seinszuwachs“ (mehr Selbstsein, Zuwachs an Personalität und Grenzenlossein, das heißt „alles sein“ und „ewig sein“). *Vertrauen* sei das existentielle Merkmal, das die „Erwartung“ zu einer „Hoffnung“ erhebe.

Otto Friedrich Bollnow trifft in seinem Versuch der Überwindung des Existentialismus, dargestellt in *Neue Geborgenheit*, die relevante Unterscheidung einerseits zwischen den einzelnen „bestimmten Hoffnungen“ (relative Hoffnung) und dem „hoffnungsvollen Gestimmtsein“ (absolute Hoffnung), andererseits zwischen „Hoffnung“ und „Erwartung“.

Hoffnungen in der Pluralform liegen in der Zukunft und werden konkretisiert, können somit enttäuscht oder erfüllt werden. *Hoffnung* in der Singularform bezieht sich nicht auf eine konkrete künftige Situation, sondern ist eine Gestimmtheit und innere Haltung; dadurch liegt die *universale Hoffnung* jenseits jeder empirischen Bestätigung oder Widerlegung. Die „Einzelhoffnungen“ bzw. „bestimmte Hoffnungen“ können enttäuscht werden, während die „absolute Hoffnung“ nicht enttäuscht werden kann, da sie eine Haltung meint, die nicht auf eine bestimmte Künftigung abzielt, die trügerisch sein könnte. Während „Erwarten“ Merkmale des Wartens auf etwas aufweist, eine Haltung der Quasi-Forderung ausdrückt, sich auf die unmittelbare Zukunft ausrichtet und von einer Erfüllung bei Disposition der engen Ausrichtung ausgeht, bezieht sich „Hoffnung“ auf eine Haltung der Demut und der Zuversicht gegenüber einer unbestimmten Zeit in der Zukunft, bei welcher der Ausgang grundsätzlich offengelassen wird und die Disposition durch Öffnung und Verfügbarkeit gekennzeichnet ist. Im Wesentlichen stellt die Hoffnung den Menschen „hinein in einen Raum unabsehbarer Möglichkeiten“. In seiner Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie trifft Bollnow die Aussage, dass die Hoffnung ursprünglicher sei als die Sorge, da die Sorge sich nach einer Hoffnung ausrichten müsse.

Die unter dem Leitgedanken einer Philosophie der Hoffnung behandelten Autoren sind mehrheitlich stark von einer christlichen Anthropologie geprägt. Als Philosophen begründen sie die Hoffnung nicht direkt mit der Vorsehung Gottes als Garant eines Jenseits nach dem Tod, stellen aber diese Möglichkeit in den Raum innerhalb ihrer Auffassung von Hoffnung als intransitive Einstellung, die als Wesensmerkmal die grundsätzliche Offenheit in Bezug auf eine unbestimmte Zukunft hat. Bemerkenswerterweise zeigen Jankélévitch und Bloch als Vertreter der atheistischen Philosophie der Hoffnung eine ähnliche Einstellung, nämlich Hoffnung als unbestimmt auf die Zukunft ausgerichtet und als Ausdruck einer Einstellung, die davon ausgeht, dass die Zukunft nicht nur als offen, sondern auch als zuversichtlich aufgefasst werden solle, unabhängig davon, was kommen solle. Diesen Autoren folgend ist „Hoffnung“ ein Existential und wesentliches Merkmal der ontologischen Struktur des Menschen, der aufgrund seiner Natur als bewusstseinsfähiges Wesen stets erwartend und hoffend und nicht nur passiv wartend auf die Zukunft ausgerichtet sei. Für die vorliegende Arbeit bedeutet diese Position, dass der Mensch in seiner *elpidischen Daseinsstruktur* stets aus gegebenen Motivationen antizipierend künftigt und ganz besonders in Bezug auf die mögliche transmortale Seinsweise, nachdem er die Grenzsituation des Sterbens im Mit-Sein mit Nahestehenden – welche die Anwesenheit des Abwesenden nach deren Aufhören-zu-sein in einer *begrenzten Ewigkeit* weitertragen – erfahren hat. Allerdings wird der Vorrang der Hoffnung, besonders der religiös geprägten Hoffnung, zu einem Hemmnis, sich mit dem Phänomen der Auseinandersetzung mit dem eigenen, in greifbarer Nähe sich befindenden Aufhören-zu-sein, zu befassen. Daher wird in der vorliegenden Untersuchung nicht von der Hoffnung als *elpidische* Grundstruktur des Menschseins ausgegangen, sondern von einer *symplokhé* von Dimensionen, die eine spezifische Grundstruktur des Phänomens der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod darstellen.

7 Beiträge aus der Philosophiegeschichte: Zusammenfassung und Ausblick auf die Hauptfragestellung

Sterben und Tod sind keine zentralen Themen der Philosophie, auch wenn oft behauptet wird, dass jede Philosophie sich an ihren Antworten zum Thema „Tod“ messen lassen müsse. Einer der Gründe für diesen Anspruch ist, dass die *Sterblichkeit* als selbstverständliches Merkmal des Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen aufgefasst wird. In den vielfältigen metaphysischen und ontologischen Systemen wird der Tod nicht als personale Tragödie betrachtet, sondern als Nichtung oder Übergang von Seinsweisen. Somit wird die Auseinandersetzung mit dem realen, personalen Sterben und dem Tod eher der Medizin, der Psychologie, der Theologie und der Kunst überlassen. Für die zunehmende Fokussierung der Philosophie auf den Tod dürften im ausgehenden 19. Jahrhundert fünf Faktoren ausschlaggebend gewesen sein: die wachsende Bedeutung von Innensicht, Individualität und personalem Erleben, wie eindrucksvoll in der Literatur dieser Zeit widergespiegelt; die Verlagerung des Interesses von der Eschatologie auf das empirische Leben, auf die widersprüchliche und gar absurde, aber real zu lebende und einmalige Existenz; der Rückgang der hochspekulativen metaphysischen Systeme zugunsten der Geisteswissenschaften und der praktischen Philosophie; die bahnbrechenden und in Staunen versetzenden Erkenntnisse in Naturwissenschaft, Technik und Biomedizin, die den Menschen in die Lage versetzen, den Zeitpunkt des Todes aufzuschieben; der Fortschrittsglaube und die Einführung der ambivalenten Idee des „natürlichen Todes“ in Opposition zum Tod als jederzeit sich manifestierendes menschliches Schicksal sowie der Anspruch an die Machbarkeit in der Medizin.

Der Tod bedeutet in der Geschichte der Philosophie entweder eine metaphysische Schwelle zwischen dem *Weltsein* und dem *Jenseits* als metaempirischer Seinsbereich oder er berührt eine Frage der Moral, das heißt die Frage, ob der Tod ein Übel oder etwas Gutes sei, absolut oder relativ betrachtet, aber auch, mit welcher Geistesgegenwart man sich auf das Sterben vorbereiten könne. Erst mit Kierkegaard, der mit dem Optimismus des absoluten Idealismus bricht und die Zerrissenheit der menschlichen Existenz – nicht zuletzt seine eigene – aufzeigt, beginnt die Idee der Integration des Todes in das Leben in Form eines richtungsweisenden Horizonts, der sich permanent auf das Leben auswirkt und dazu auffordert, sich in der Lebensführung mit der eigenen Endlichkeit auseinanderzusetzen und von dieser Ausgerichtetheit für die Gestaltung des Hier und Jetzt zu zehren. Von hier an kann nicht mehr vereinfachend behauptet werden, dass das Leben mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet, sondern es werden moralisch und ontologisch zunehmend Bezugspunkte – nicht nur Zeitpunkte – ausdifferenziert, beispielsweise das Geborensein (die „Geburtlichkeit“), das Aufhören-zu-sein (die „Sterblichkeit“) und der Abschied, besonders in Grenzsituationen und metaphorisch innerhalb des Lebensvollzugs (die „Abschiedlichkeit“) als wesentlich zur menschlichen Existenz gehörend, zumal der Mensch moralisch mit der Fähigkeit der „radikalen Fraglichkeit“ (philosophische Grunderfahrung, die aus Grenzsituationen oder zum Nachdenken anregenden Lagen heraus entsteht) ausgestattet ist (vgl. Weischedel 1990⁵).

Die Schriftstellerin Naja Marie Aidt bringt diese Opposition und Komplementarität von Geburtlichkeit und Sterblichkeit zum Ausdruck, wenn sie Umstände des Todes ihres 21jährigen Sohnes literarisch aufarbeitet: „Auf einem Stationswagen liegt eine kleine Tüte mit einem dünnen, gewebten Armband, er gehört Carl, es war das Einzige, das er trug, als er eingeliefert wurde, es wurde durchgeschnitten und von seinem Handgelenk abgenommen, und ich denke: Er ist in diesem Krankenhaus geboren, und als die Krankenschwester kam und ihn zu mir legte, trug er ein Armband, das Armband, das Auskunft darüber gab, wer er war, unser Kind, geboren um 14.32 Uhr, ich denke: Du bist hier zur Welt gekommen, und du wirst hier sterben, das Armband wurde dir angelegt, das Armband wurde dir abgenommen [...]“ (Aidt 2021: 129; alles in kursiv i. O.); und später auch bei der Beschreibung des Grabsteines: „Seinen Namen im glänzenden Gold auf dieser kalten Marmortafel zu sehen [...] Und die Daten, die Jahreszahlen, die erste so wunderbar, die zweite so furchtbar, dass die Sprache nicht dafür ausreicht“ (Aidt 2021: 134-135).

Eine kritische Analyse der Beiträge der Existenzphilosophie zum Verständnis des Todes ergibt aus der hier vertretenen Sicht, dass der Tod, wenn er lebensgeschichtlich Bedeutung erlangt und in das eigene Leben integriert wird, dem Leben größere Tiefe verleiht durch die Vergegenwärtigung der Einmaligkeit des *jemeinigen Lebens*, das durch den Tod *besondert* wird, wenngleich die Welt (meine einmalig-geschlossene Welt) dabei untergeht; nach Jankélévitch bleibt das Mysterium der Bedeutung eines nicht ausradierbaren „Gewesenseins“ zurück. Der Tod soll demnach nicht abgewehrt oder als fremde Macht bekämpft, sondern *als der jemeinige Tod existierend angeeignet werden*. Ebenfalls von Bedeutung ist die Auffassung von „Tod“ als *Horizont*, als nicht zu verschleiernde Grenze – und nicht als bloßer Übergang. Der Existentialismus vernachlässigt aber eine Reihe anthropologischer Gegebenheiten, allem voran die klare Unterscheidung zwischen Sterben als Prozess – und daher gänzlich zum Leben gehörend – und Tod als Grenzbegriff, der entweder affektiv als *anwesende Abwesenheit* der verstorbenen *Person* oder physisch in Form des zu würdigenden *leblosen Körpers* als *Anwesenheit eines Abwesenden* aufgefasst wird. Problematisch ist die nahezu solipsistische Betrachtung der einzelnen Existenzen in ontologischer Stilisierung, etwa als Daseinsform einer abgehobenen ontologischen Weise des Existierens. Das menschliche Leben als Für-sich, Dasein oder Existenz kann in zwei Abschnitte unterteilt werden: die Geburt als Ausgangspunkt der Geworfenheit und den Tod als Phänomen, das der Existenz Totalität, Abgeschlossenheit oder ein Ganzsein verleiht.

Die wertende ontologische Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Weise des Existierens, als ob es zwei Ebenen der Existenz gäbe, ist kritisch zu betrachten; dabei ist in der klassischen Existenzphilosophie nicht immer klar, ob sie den Menschen als ontologische Gattung meint oder den einzelnen Menschen als Person im Blick hat, da ihre ontischen und ontologischen Aussagen nicht leicht zu unterscheiden sind. Aus anthropologischer Sicht ist die existenzphilosophische Unterscheidung zwischen zwei Seinsweisen des In-der-Welt-Seins problematisch, so zwischen *Dasein* und *Existenz* oder

Unfertigkeit und *Totalität*. Denn der Mensch ringt zeitlebens und bis in den Tod mit *existenzimmanenten Herausforderungen*, die in ganz persönlicher Weise in Erscheinung treten. Es besteht dabei keine metaphysische Bestimmung der stufenweisen existentiellen Progression der Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit im Angesicht des Todes, vielmehr setzt ein offener Prozess entlang strukturell verwurzelter menschlicher Bedürfnisse ein, die in unterschiedlicher Weise und Intensität ausgelöst und eingelöst werden.

Die in diesem Abschnitt ausgearbeiteten philosophiegeschichtlichen Beiträge können im Hinblick und Ausblick auf eine *Theorie der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* in folgenden Punkten zusammengefasst werden:

1. Die Frage nach der Bedeutung des Todes aus der Perspektive einer transtemporalen und transmortalen Identität des menschlichen Individuums ist mit dem rekursiven Gefühl des Selbst als einmalige Person verbunden und daher mit dem Drama der unwiederbringlichen Vernichtung des einmaligen personalen empirischen Lebens. Es gibt aber metaphysische Auffassungen, die den Tod als Rückkehr des Individuellen in einen Kreislauf der Natur als eine *supraindividuelle Matrix* interpretieren, aus der alles Individuelle hervorgeht, das sich mit dem Tod auflöst und zu dieser undifferenzierten Matrix zurückkehrt. Somit kann der Tod als tragisches persönliches Schicksal auf ein Individuum bezogen werden, aber auch auf das ursprüngliche Ganze als *arkhé*, denn das Ursprüngliche bleibt bei allen Partialveränderungen als Ganzes unverändert. Die vorsokratische Metaphysik, vor allem bei Anaximander, Heraklit und im Atomismus, vertritt solch eine Position, die versucht, das Individuelle und die Furcht vor dem Tod zu relativieren. Die Nichtung eines Individuums durch den Tod kann auch als Aufgehobenwerden in der Gattung angesehen werden, was sich in metaphysischer Lesart reizvoll anhören dürfte. Für das bewussteinsfähige Individuum dagegen stellt seine Nichtung eine Tragödie dar. Die dialektische Aufhebung des Individuellen im Allgemeinen in einer nie endenden Dialektik zwischen Sein und Werden sowie zwischen Individuellem und Supraindividuellem basiert – von den Vorsokratikern bis hin zum absoluten Idealismus – auf metaphysischen Postulaten, aber auch auf differenzierten metaphysischen Konstruktionen, die Leben und Tod *transpersonal* verknüpfen, so von Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche und Simmel ausgearbeitet wurde.
2. Die moralische Bedeutung des Todes als nicht furchterregend, da er uns als nicht mehr existente bewussteinsfähige Wesen keinesfalls betreffe, drückt sich in den moralischen Schulen der Antike aus. Diese Position soll zu *Serenität* einladen, da der personale Tod während des Lebensvollzugs „abwesend“ sei und es daher unpassend sei, über die Bedeutung des Todes zu sprechen, wenn es die Person nicht mehr als bewussteinsfähiges Wesen gebe. Diese Position übersieht, dass antizipatorisches Wissen über den Tod eine Rückwirkung auf das Leben als Daseinsvollzug haben kann, denn dieses Wissen ängstigt und setzt komplexe psychische Mechanismen in Gang, die helfen sollen, den antizipierten Zustand der Nichtung erträglicher zu machen. Diese vorweggenommene Nichtung übt also eine retrodiktive ängstigende Wirkung aus, mit

der jeder Mensch individuell zurechtkommen muss; dieses Zurechtkommen bedeutet die Notwendigkeit, sich im Horizont des Aufhören-zu-sein existentiell einzurichten.

3. Die Frage, inwiefern der Umgang mit der Endlichkeit sowie der Abschiedlichkeit und das Sicheinrichten darauf in der Latenzzeit bis zum Ableben als Lernprozess gestaltet werden könnte, der die Endlichkeit erträglicher machen und in der Phase des Sterbens zur gebotenen Geistesgegenwart befähigen könnte, kann aufgrund der Einmaligkeit des Sterbens als Grenzsituation nur anhand von Metaphern beantwortet werden. Die *paideia* eines *Sterbenlernens* übersieht, dass es sich beim Sterben um einen einmaligen und irreversiblen Prozess handelt, der keinen Lernprozess durch Wiederholung zulässt, und nur vorwegnehmend aus einer externalen Position symbolisiert werden kann. Jede potentielle Vorbereitung auf den Tod geschieht aus dem unbefangenen *Jetzt* heraus, das qualitativ anders ist als die existentielle Grenzsituation des Sterbens, bei der womöglich die Alltagspsychologie nicht mehr zutrifft. Es bleibt die Frage, inwiefern wir vergegenwärtigend antizipieren können und ob diese Antizipationen eine angstmildernde Vorbereitung bewirken.
4. Die Postulierung von *Entelechien*, die biologische Wesen beleben, ist geschichtlich betrachtet relativ jungen Datums. Die „Entelechie“ als Lebensprinzip kann auch als immaterielle oder feinmaterielle Seele aufgefasst werden. So formulierte Aristoteles eine hierarchische Abstufung der Seelengattungen (*psyché*: vegetative, sinnlich-wahrnehmende und geistig-volitve Seele bzw. Seelenvermögen), die sich bei zunehmender Komplexität des Lebewesens sukzessive aufsteigend assimilieren. Die Vorstellung einer vom Körper getrennten Seele beim Menschen überwindet zunächst verschiedene Schwierigkeiten in Bezug auf die Transzendierung des Todes: das Weiterbestehen des Lebensprinzips; die Annahme einer Seele als einer anderen Natur als der des Körpers, damit sie als Garant der Person nicht zusammen mit dem biologischen Tod untergeht; die Seele als göttliche Substanz, die den Verstorbenen repräsentiert und zu Gott, zu einem Jenseits oder in eine Zwischenwelt überführt; und die Seele als Verdichtung der geistigen Momente eines Menschen, seiner *Personalität* und seiner im Gedächtnis eingepprägten Lebensgeschichte. In der Philosophie wird die Seele vor allem als Entität aufgefasst, die aus einer anderen Substanz beschaffen ist als die lebensfähige Materie, wobei bis heute unbeantwortet bleibt, wie zwei unterschiedliche Substanzen interagieren können, wenn ihre Kausalitätsprinzipien und ihre stoffliche Natur unterschiedlich sind und sie somit keine materiellen Ankerpunkte teilen können. Nach Kant ist die Existenz einer Seele nicht beweisbar, wohl aber aus pragmatischen Gründen annehmbar. Tatsache ist, dass der Begriff „Seele“ viel zu intuitiv-ansprechend und anthropologisch fruchtbar ist, als dass er in ontologischen Grundsatzdiskussionen zermalmt werden sollte. Jenseits seiner Interpretation als Substanz, als Entelechie, als Gottes Funken im Menschen oder als überdauerndes verdichtetes Abbild des individuellen Geist bringt er das Persönlichste in einem Menschen, seine Wesenheit, eine individuelle charakterliche Gestimmtheit und ein individualgeschichtliches Gewordensein zum Ausdruck. Diese Begriffsklärung lässt

jedoch offen, wie die „Seele“ über den Tod hinaus *etwas Persönliches weitertransportiert* und was die *topographische Metapher des Jenseits* bedeutet.

5. Kierkegaard führt den Begriff des *Ernstes* in Bezug auf den Tod (die *Ernsthaftigkeit des Todes für das Leben*) in die Philosophie ein. Mit „Ernst“ sei nicht der Tod an sich gemeint, sondern der Gedanke an den Tod. Die Vergegenwärtigung des persönlichen Todes veredelt den Menschen während des Lebens und führt ihn zu einem Innehalten und zur Würdigung des Lebens. Diese besondere Art des Ernstes ergebe sich aus einer antizipatorischen Tätigkeit des Geistes, nämlich, sich tot zu denken, statt in eine wehmütige Stimmung zu geraten bei dem Gedanken an den Tod als Schicksal oder aufgrund der Ergriffenheit anlässlich des Ablebens eines Anderen. Mit Kierkegaards Worten: „Der Ernst ist, daß du wirklich den Tod denkst, und daß du somit vollziehst, was der Tod ja nicht vermag, daß du bist und der Tod ebenfalls ist. Der Tod ist der Lehrmeister des Ernstes, eben daran aber wird seine ernste Unterweisung wiederum erkannt, daß er es dem Einzelnen überlässt, sich selbst aufzusuchen, um alsdann ihn Ernst zu lehren, so wie der Mensch diesen nur durch sich selber lernt“ (Kierkegaard 2004: 178). Die Kernidee dieser Aussage besteht darin, dass der Ernst aus dem Absehen von Verdrängung gegenüber dem eigenen Ableben heraus entsteht und ein *aufrichtiges Sich-Stellen* bedeutet, was nur in einem Akt der Introspektion geschehen kann. Dieser Ernst ist weniger eine Stimmung oder Gestimmtheit, sondern mehr eine Haltung der Demut und der Akzeptanz zur Festigung der eigenen Wertehierarchie. Es bedeutet eine Art Vorbereitung auf den Tod, aber nicht als Lernprozess, sondern als Haltung gegenüber dem eigenen künftigen Tod als Nicht-mehr-Sein, um zugleich zu vergegenwärtigen, dass man am Leben ist, wie wertvoll das Leben sei und dass diese Vergegenwärtigung bedeuten kann, dass im selben Moment der Reflexion der Beginn des übrigen Lebens bewusster in Angriff genommen werden kann. Dieser Begriff des Ernstes ist gekoppelt an die Idee der menschlichen Existenz als *Vorlaufen in den Tod*, wie Heidegger es formulierte. Beim Vorlaufen in den Tod stellen wir uns gedanklich an den Horizont unserer menschlichen Existenz. Rückwirkend zeigt uns diese Perspektive, dass der Tod nicht nur ernst genommen, sondern in das Leben integriert werden soll, denn es handelt sich um ein unausweichliches Gattungsschicksal und ist als solches existenzbestimmend.
6. Die von Augustinus postulierte *Interiorität* stellt eine Quelle der Selbsterkenntnis im Zwiegespräch mit sich selbst, der rückhaltlosen Aufrichtigkeit und der Selbsttranszendierung in der Stille der Innerlichkeit dar. Kierkegaard setzte diese privative Verortung in das Zentrum der Auseinandersetzung mit den Widrigkeiten der Existenz im ernstesten, einsamen, dunklen, hinnehmenden Selbstgespräch – sowohl in der Beichte wie vor dem Grab –, durch das der personale Zugang zum Göttlichen möglich sei. Die Erfahrung des Todes, wie er sie in den *Confessiones* aus der Zweite-Person-Perspektive auf einen Freund bezogen darstellt, bedeutet eine Erfahrung von Trennung und Leere nach dem unwiederbringlichen Verlust einer nahestehenden Person, zu der eine tiefere emotionale Verbindung besteht. Die Grundidee kann wie folgt formuliert

werden: Der jeweils eigene Tod geht jede einzelne Person während ihres Lebens etwas an, weil das *jemeinige Leben*, ob es akzeptiert wird oder nicht, ein *Vorlaufen in den Tod* als Wesensbestimmung darstellt; aber die *Erfahrung des Todes* wird allein durch den endgültigen Verlust einer nahestehenden Person, zu der eine existentielle Bindung besteht, vollzogen. Diese subsidiäre Erfahrung ist für manche Philosophen viel ausschlaggebender als die Beschäftigung mit dem eigenen Ableben, denn *man stirbt stets jemand anderem* und selbst kann man nie *Subjekt der Erfahrung des Totseins* sein, es sei denn in *symbolischen Antizipationen*. Diese Position, die besonders von Gabriel Marcel, Paul Landsberg und Rainer Marten vertreten wird, verweist auf die ontologische Bedeutung des *Mit-Seins* über das privative *Einzelsein* hinaus. Daraus ergibt sich, vor allem für die Beziehungsgestaltung am Lebensende, dass das geteilte Schicksal der Endlichkeit zu einer Solidarität im Angesicht des Todes führt, die von der grundlegenden anthropologischen Dimension der Interpersonalität zeugt. Im Rahmen dieses Mitseins trifft Landsberg die außerordentlich einprägsame phänomenologische Unterscheidung zwischen *anwesende Abwesenheit* des Todes im Leben und *Abwesenheit des Anwesenden* in Gegenwart seiner sterblichen Überreste. Die *anwesende Abwesenheit* wird als Wesensmerkmal und zugleich Schicksal aufgefasst, welches das Vorlaufen in den Tod als Bestimmung begründet. Die *Abwesenheit des Anwesenden* meint den Verlust der Person, die symbolisch anwesend bleibt sowohl in den sterblichen Überresten als auch in Erinnerungsspuren und Erinnerungsritualen.

7. Unabhängig von der Glaubensüberzeugung in Bezug auf den Fortbestand der Person, die unkorumpierbare Seele oder die Auferstehung der Toten stellt sich die ontologische Frage, ob der Tod einen Wechsel der Seinsweise bedeutet und gegebenenfalls, wie diese neue Seinsweise zu bestimmen wäre. Hierzu wurden verschiedene metaphysische Systeme postuliert: die vorsokratische Metaphysik, beispielsweise durch die Rückführung auf ein *arkhé*; die Annahme der Wiedergeburt in einem fremden Körper oder gar in einem Individuum einer anderen Gattung; die Annahme eines ausgedehnten Augenblickes in einer ewigen Wiederkehr (Nietzsche) oder die Aufhebung der Quanteninformation eines Individuums im Kosmos nach dem Verfall als biologisches Individuum. Eine andere ontologische Herangehensweise bezieht sich auf die Bedeutung des Augenblicks des Todes als endgültige Seinsbestimmung in eine vollendete Abgeschlossenheit. Die klassische Existenzphilosophie tendiert dazu, zwei Ebenen im menschlichen Leben zu unterscheiden: das empirische, alltägliche Leben des Daseins und eine übergeordnete, „eigentliche“ Weise des Lebens. Die Existenz ist zeitlebens *in fieri*, unabgeschlossen, der Mensch ist nicht ganz, erreicht sein *Ganzsein*, seine „Essenz“ in dem Moment, in dem seine Existenz sistiert, das heißt mit dem Tod; dieser falle Heidegger zufolge mit dem „Ganzsein“ zusammen, das in seinem Vokabular bis dahin ein *Ganzseinkönnen* als Potentialität war. Das Dasein sei wesentlich ein *Werden*, und dieses Dasein ängstige sich vor dem Tod als Ganzsein bei Gewährwerden seines *Seins zum Tode*. In ähnlicher Weise unterscheidet Jaspers zwischen *Weltsein* des Daseins und *Transzendenz* der Existenz, denn als Existenz beziehe sich das Dasein über die Welt

hinaus auf das *Sein*. Nach Jaspers erwacht „Existenz“, wenn das gewohnheitsmäßige Dasein der Lebenswelt sich an *Grenzsituationen* bewährt und einen ontologischen Sprung in eine gehobene Seinsweise vollzieht, nämlich in die Existenz. Das Individuum als Dasein ängstige sich Jaspers zufolge nicht vor dem biologischen Nichtsein, sondern vor dem existentiellen Nichtsein, das heißt vermutlich sowohl vor dem Sprung in die unbekannte Seinsweise als auch vor der Transzendenz selbst. An der Grenze zwischen Sterben und Totsein durchbreche das Dasein die Grenzen des Weltseins und erblicke das Sein; diese erblickte „vollkommene Existenz“ wird von Jaspers als Transzendenz bezeichnet. Die Annahme von zwei ontologischen Weisen, zwei Welten in einer Person, ist schwer verständlich, insbesondere, wenn man, Kierkegaard folgend, zwischen *Furcht* und *Angst* (auch auf den Tod bezogen) unterscheidet. Während *Furcht* in der Tradition der Existenzphilosophie einer „unechten“, gewohnheitsmäßigen oder alltäglichen Seinsweise (Dasein in der Welt) zugeschrieben wird, meint *Angst* eine „eigentliche“, edle und heldenhafte Seinsweise (Existenz), die zwar auf den Tod zusteuert, sich aber im Moment des Todes selbst transzendiert und zu etwas Vollkommenem wird. Aus zwei Gründen ist diese Stilisierung zweifelhaft: zum einen ist die Existenz eine einzige Seinsweise, die unterbrochen wird von besonderen Momenten des Innehaltens und der Wahrhaftigkeit; zum anderen ist es kaum vorstellbar, dass ein gefürchtetes Vorlaufen in den Tod als Schicksal besser angenommen werden kann, wenn man vom Wechsel einer ontologisch-optimistischen Gipfelung der Existenz in ein *unpersönliches und nicht mehr erlebtes Ganzsein* ausgeht. So schlussfolgert Sartre entgegen der deutschen Existenzphilosophie, dass der Tod nicht zu einem Ganzsein ver helfe, ganz im Gegenteil: der Tod unterbreche ein Leben und Lebensprojekte, es bleibe also unabgeschlossen, angebrochen, und die Endgültigkeit sei deshalb eher absurd und eine *wahre Nichtung*. Diese Idee des Absurden wird von Camus literarisch ausgearbeitet; er steckt damit die Grenzen ab, innerhalb derer Sinn konstruiert werden soll. Jankélévitch versucht die Bedeutung des Lebensabschlusses ontologisch zu deuten, indem er von einem inexistenten Jenseits ausgeht. Transzendenz bedeute gewahr zu werden, dass neben dem Sein im Leben und dem Nichtsein im Tod ein *Gewesensein* anzunehmen sei: die Tatsache der stattgehabten empirischen Existenz bedeute ein Gelebt- und Gewirkt-Haben aber auch das Hinterlassen von Spuren und einer ganzen Lebensgeschichte. Es bleibt fraglich, ob durch die Annahme der vollständigen Nichtung, des mystischen, kaum greifbaren Ganzseins und der Transzendenz, die sich im selben Moment der Entstehung auflöst, Trost und Hoffnung überhaupt generiert werden können. Innerhalb der Grenzen des Lebens versuchen Menschen der Auseinandersetzung mit den vielen schwerwiegenden existentiellen Konstellationen, der Trauer und des Abschieds über verschiedene Formen der Kunst, insbesondere der Literatur, eine narrative Form zu verleihen, die helfen soll, sich mit dem Schicksal des ganz persönlichen Aufhören-zu-sein abzufinden.

8. Unabhängig davon, ob der Tod als unumkehrbare Nichtung oder als Wechsel in eine andere Seinsweise bzw. als Trennung einer personalen seelischen Substanz vom

biologischen Körper aufgefasst wird, endet das empirische, leibbezogene Leben mit dem Tod. Der Auslöschung des *jemeinigen empirischen Lebens* – und nicht des Lebens im Allgemeinen – kann mit Resignation, Fatalismus, Hinnahme oder Gleichmut begegnet werden oder es kann eine rebellierende Einstellung gegenüber diesem Schicksal eingenommen werden, so wenig diese Haltung am Schicksal auch etwas zu ändern vermag. Ganz besonders für Elias Canetti kommt die Auflehnung gegen den Tod und gegen Gott („der Henker“) einem Gebot gleich: „Du sollst nicht sterben“, denn „der Tod ist falsch. Es ist unser Sinn, ihn falsch zu finden“, wenngleich die Grenzen der Auflehnung anerkannt („ich weiß, dass der Tod schlecht ist. Ich weiß nicht, wodurch er zu ersetzen wäre“) und konstruktiv umgewandelt werden: „Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche“ (Canetti 2015²⁴: 19, 66, 136 und 83). Jankélévitch erachtet den Tod als absurd für das Bewusstsein, unrechtmäßig und vor allem als „Skandal“, so banal aus biologischer Sicht der Tod für alle Lebewesen sei: „Der Tod ist etwas Unrechtmäßiges und dürfte nicht geschehen, aber er ist die realste aller Tatsachen. Der Tod ist ein Skandal, und doch ist er ein ganz normales Phänomen. Das Unwiderrufliche eines Daseins, das begonnen hat und nicht aufhören dürfte, kollidiert mit der absurden Unwiderruflichkeit der Vernichtung“ (Jankélévitch 2017: 494). Er präzisiert jedoch, dass die Tragödie der „Entwertung“ nicht genau ein Problem oder ein Rätsel sei, sondern „ein problematisches Mysterium, dessen wir uns durch das Denken bewusst sind, ohne es ergründen zu können“ (Jankélévitch 2017: 515); diese Argumentation bringt ihn in die Nähe der Existenzphilosophie: „[...] die Sinnlosigkeit des Aufhörens lässt ihrerseits den Sinn der Dauer zum Vorschein kommen, die schockierende Absurdität des Todes, der Skandal der endgültigen Vernichtung schreibt paradoxerweise den posthumen Sinn des gelebten Lebens fest“ (Jankélévitch 2017: 546-547). Einen Kontrapunkt zu Jankélévitch setzt Unamuno durch seine religiös geprägte Sichtweise. Die Zerrissenheit zwischen Glaube und Skepsis begleitete Unamuno zeitlebens und er haderte in Zwiegesprächen mit Gott. Seine ganze Philosophie, die wie bei vielen Existentialisten vor allem literarisch zum Ausdruck kommt, geht aus vom „Menschen aus Fleisch und Blut, dem Menschen, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem stirbt), der da isst und trinkt und spielt und schläft und denkt und liebt – den Menschen, den ich vor mir sehe und höre, den Bruder, den wirklichen Bruder“ (Unamuno 1925: 1). Es geht im thanatologischen Diskurs eigentlich um das Leben, das mangelhafte Leben als einziges, das man besitzt und in dem sich jeder von uns auf Dauer einrichten möchte, um ganz einfach um des Lebens willen leben zu dürfen. Unamunos Protestschrei ist so nachvollziehbar, dass man beipflichten möchte, wissend, wie stumm dabei der Tod bleibt: „Diese Begründungen [über die Absurdität der Unsterblichkeit] machen auf mich keinen Eindruck. Es sind ja bloße Gründe, und nicht mit Gründen beruhigt sich das Herz. Ich will eben nicht sterben. Nein, ich will es nicht, und ich will es auch nicht wollen. Ich will immer, immer, immer leben! Und ich will leben, als das gleiche armselige Ich, als das ich mich heute und hier fühle, und eben deshalb quält mich die Frage nach der Fortdauer meiner ganz persönlichen Seele“ (Unamuno 1925: 57).

9. Die moralische Perspektive auf den Tod befasst sich mit der Frage, ob der Tod ein Übel oder ein Gut an sich sei. Diese Frage ist nicht begrenzt auf die moralischen Schulen der Antike, sondern genießt große Aktualität nicht zuletzt im Rahmen der Frage nach den Grenzen des natürlichen Todes, der Machbarkeit in der Medizin („der manipulierte Tod“) und der Selbstbestimmung in der Entscheidung, dem eigenen Leben ein Ende zu setzen, um Leiden auszuschalten („Suizidbeihilfe“) – das eigene Leben opfernd, ohne das Leben an sich zu verachten. Tod als ein *absolutes Gut* kann nur aus einer externalen Perspektive, etwa der Evolutionstheorie im Sinne des Überlebens einer Gattung, notwendigerweise auf Kosten des Individuums, aufgefasst werden. Oder aber in einer mystischen Weise wie Teresa von Avila in ihrer Aussage „ich sterbe, weil ich nicht sterbe“, denn sterben bedeute den Übergang zur erfüllenden und aktuellen Gegenwart Gottes, die sich sodann in einer glückseligen Ewigkeit ausdehne. Der Tod kann ebenfalls nur aus externaler Perspektive als *absolutes Übel* aufgefasst werden, etwa wenn man von allen Kontingenzen, auch von einem leidvollen Leben absieht. Das ist etwa der Fall, wenn man davon ausgeht, dass am Leben zu sein unter allen Umständen gut sei, da zu leben die Bedingung der Möglichkeit darstellt überhaupt wahrnehmen, empfinden, fühlen, handeln oder hoffen zu können, eine Möglichkeit, die wie beispielsweise Ernst Nagel argumentiert, im Falle des Todes radikal entzogen werde. Eine wenig überzeugende Antwort auf die Frage der philosophischen Bewertung des Todes ist die *Aufrechnung des Für und Wider* mit Blick auf den eigenen Tod, als eine rein arithmetische Angelegenheit. Die plausibelste Antwort mit moralpraktischer Tragweite ist, dass der Tod ein Gut oder ein Übel *relativ* zur ganz persönlichen Lage eines Menschen ist und nicht grundsätzlich bewertet werden kann. Ob als absolutes oder relatives Übel, das Leben *an sich* wird als Gutes bejaht, nur nicht unter besonderen, aussichtslosen und qualvollen Zuständen für eine konkrete Person unter unveränderbaren Umständen. Diese moralphilosophische Frage verbindet die potentiellen Möglichkeiten einer rasant sich entwickelnden Biomedizin mit moralischen Kategorien wie Würde, Selbstbestimmung, Freiheit, Respekt, Partizipation und Annahme. Alle bisher erörterten Positionen sind entweder ontologisch verallgemeinert oder auf die personale Sicht reduziert. Der Tod kann aber auch soziologisch und kulturanthropologisch anhand von Manifestationen, Ritualen und Bewertungen untersucht werden. So erinnert uns Susan Sontag daran, dass die Kunst, vor allem die Fotografie, unsere eigene Dialektik zwischen Realität und Repräsentation oder zwischen Erschütterung und Abstumpfung offenlegt und vor allem die Frage aufwirft, was ein Menschenleben wert ist; diese Einstellung verbietet eine Banalisierung der Bedeutung eines Menschenlebens anhand von Metaphern, wie sie eingehend für Krankheit, Krieg und Tod zum Ausdruck brachte.
10. Der Begriff „ Hoffnung“ als Substantiv in Bezug auf die Grenze des Todes verweist auf die Möglichkeit und die persönliche Überzeugung einer transmortalen oder hyperontischen Zukunft. Bei der Verwendung dieses Begriffes in der Verbform macht es einen bedeutenden Unterschied, ob dieses transitiv oder intransitiv verwendet wird,

denn intransitiv bezeichnen dieses und bedeutungsähnliche Verben eine Haltung und transitiv eine Ausgerichtetheit, die durch Präpositionen, Präfixe oder Konjunktionen fokussiert wird, so bei *warten* und „warten auf“ oder bei *hoffen* und „erhoffen“ bzw. „hoffen, dass“. Mit Substantivierungen, etwa von Verben, wird häufig semantische Präzision gesucht. Im Gegensatz zu einzelnen, empirisch konkretisierbaren Hoffnungen (*das Hoffen auf*), die auch enttäuscht werden können, stellt *das Hoffen* „die Hoffnung an sich“ dar, weil *das Hoffen* eine Grundhaltung impliziert, die etwas Offenes und Unbestimmtes in Aussicht stellt, das nicht eingefordert wird, aber eine *Zuversicht* weckt, die nicht enttäuscht werden kann, da sie nicht konkretisiert und nicht empirisch einforderbar ist. Die so verstandene „Hoffnung“ ist in der Medizin von grundlegender Bedeutung für das Ertragen eines psychophysischen Untergangs, da *Hoffen*, ohne etwas Konkretes einzufordern, eine Kraftquelle bedeutet. *Hoffen* wird als anthropologische Konstante aufgefasst und gehört zu jeder Religionsanthropologie als *Hoffnung auf ein personales Fortbestehen im Jenseits* dazu; sie ist getragen von einer unergründlichen göttlichen Gnade, der man vertraut, ohne zu wissen, was es damit auf sich hat. Die Idee der transmortalen Hoffnung ist ohne Jenseitsbezug kaum zu konzipieren, aber denkbar, da auch ohne *hoffen auf* durchaus eine Serenität im Angesicht des Todes als Ausdruck des inneren Friedens und der Ehrfurcht vor dem Tod als Mysterium eingenommen werden kann.

Durch die progressive Ausarbeitung des Begriffes „Hoffnung“ hat sich eine Art Stufenverständnis entwickelt vom einfachen *Warten auf etwas* über das *Erwarten von etwas* als persönlich bedeutend und das *Hoffen auf dieses etwas*, was mehr Bescheidenheit mit sich bringt, bis hin zur reinen *Hoffnung* oder dem *Hoffen* als Haltung der unbestimmten *Zuversicht*. Diese semantische Abstufung lässt sich in verschiedenen Sprachen wiederfinden, wenngleich die sprachlichen Nuancierungen mitunter sehr unterschiedlich ausfallen. Nachfolgend wird eine Äquivalenztabelle für die entsprechenden deutschen, spanischen, englischen, französischen, italienischen, portugiesischen, arabischen, russischen und chinesischen Bezeichnungen vorgeschlagen:

Deutsch	Englisch	Französisch	Spanisch	Italienisch
Warten	Waiting	Attente	Espera	Attesa
Erwarten	Expectancy	Espoir	Aguardo	Aspettare
Hoffnung	Hope	Espérance	Esperanza	Speranza
Zuversicht	Confidence	Assurance	Confianza	Fiducia
Deutsch	Chinesisch	Arabisch	Russisch	Portugiesisch
Warten	等待 ; 等候	الانتظار	ждать	Aguardar
Erwarten	期望 ; 期待	التوقع	ожидание	Estar a contar com
Hoffnung	希望 ; 媛媛	الأمل	надежда	Esperança; Expectativa
Zuversicht	信心篇	الثقة	уверенность	Confiança

Tabelle 5: Korrespondenzen von „Warten“, „Erwarten“, „Hoffen“/„Hoffnung“ und „Zuversicht“ in verschiedenen Sprachen.

Die Übersetzungen sind semantisch nur mit großem Vorbehalt übertragbar. Deutlich wird dies in den lateinischen Sprachen, die ähnliche oder gleiche Begriffe verwenden, aber nicht die gleiche semantische Breite in allen Sprachen aufweisen. Die philosophische Unterscheidung zwischen „Erwartung“ und „Hoffnung“ ist am akkuratesten in der französischen Sprache zu finden (die Unterscheidung zwischen „espoir“ und „espérance“), ein Gegensatz, der in der Philosophie paradigmatisch geworden ist. Es soll auch bedacht werden, dass manche Substantive substantivierte Verben sind, weil ein genuines Substantiv grundsätzlich fehlt, so bei „Warten“, „waiting“ oder „aspettare“. Der spanische Begriff „aguardo“ ist ein Neologismus von Laín Entralgo, da „espera“ breiter angelegt ist als „das Warten“. Im Portugiesischen wie im Spanischen bedeutet *espera* „das Warten“, während der Begriff *aguardar* im Spanischen weniger „das Warten“ vielmehr „Erwarten“ bedeutet und im Portugiesischen näher bei „Warten“ liegt. Die portugiesische Sprache hält verschiedene Ausdrücke für die Erwartung als „Erwarten“ vor, so *estar a contar com*; *acreditar que* oder *ter esperança que*, womit die Hoffnung auch ein Erwarten ausdrückt. „Hoffnung“ im engeren Sinne ist in der portugiesischen Sprache nahe an der „Erwartung“ (*expectativa*) und drückt sehr stark die religiöse Hoffnung als „Glaube“ aus.

Im Chinesischen sind die Komposita von besonderem Interesse; so Hoffnung als intransitiv 希望 (*xī wàng*) oder als transitiv (hoffen auf) 期待 (*qī wàng*), was auf Chinesisch gleichbedeutend mit Erwarten ist. Eine Analyse der Elemente der zweiten Bezeichnung für Erwarten 期待 (*qī dài*), zeigt die intuitive Natur des Begriffes auf: *qī* (Zeitraum) + *dài* (verweilen). Warten 等候 (*děng hòu*) setzt sich zusammen aus Abwarten (*děng*) und Zeit oder auch Lage (*hòu*), was auf die Ausdehnung und die zeiträumliche Natur eines „In-Stellung-Seins“ verweist.

Im Arabischen ist „Erwartung“ (التوقع) deutlich unbestimmt und wie in den meisten Sprachen nicht unbedingt verbunden mit einem positiven Ausgang, während die Steigerung auf „Hoffnung (Zuversicht)“ auf Arabisch (الثقة) dasselbe bedeutet wie „Vertrauen“. Etwas ähnliches geschieht im Chinesischen, da der Wortstamm „xìn“ auch im Begriff „Vertrauen“ erscheint (信任) (*xìn rèn*).

Auf Russisch ist „Warten“ und „Erwarten“ nur über das Verb „zu warten“ (ждать) übersetzbar. „Erwartung“ primär als Nomen, nicht als Substantivierung, lässt sich als ожидание übersetzen. „Warten“ bezieht sich hier auf etwas Konkretes, die Erwartung hat eher eine abstrakte Bedeutung, bezieht sich wie im Deutschen auf eine Haltung. „Hoffnung“ (надежда) ist allem voran eine religiös geprägte Steigerung der Erwartung. Die Erwartung ist in dieser Bedeutung konkreter als die Hoffnung. Das russische Wort für „Zuversicht“ (уверенность) hat eher die Bedeutung von „zu wissen“, jedoch mit einer gewissen Unsicherheit oder mit Zweifel versehen. Die höchste Stufe von Zuversicht ist im Russischen „das Wissen“, also die Gewissheit über einen Sachverhalt; „Glaube“ stellt eine weitere Gewissheitsüberzeugung dar, die einerseits universell gilt, andererseits nimmt der Glaube in der russischen Kultur eine besondere Stellung in der Wissenshierarchie ein.

Nach dieser gewagten linguistischen und komparativen Analyse des Wartens, Erwartens und Hoffens erscheint es sinnvoll, dieses Kapitel mit einer Reflexion über die anthropologische Tragweite dieser Begriffe abzuschließen. *Hoffen* als Haltung, die hilft, das Unvermeidliche zu ertragen, ist entweder eine Gabe oder kann durch eine innere Einstellung zustande kommen, also als Ergebnis eines selbstgesetzgeberischen Lernprozesses. Jankélévitch unterscheidet diesbezüglich zwischen *geschlossener Hoffnung* und *offener Zuversicht* (Jankélévitch 2017: 461), zwei Begriffe, die in verdichteter Weise die Unterscheidungen von Marcel, Bollnow und Laín Entralgo zusammenfassen. Sollte der Begriff *Hoffnung* in der Tat eine Erwartung beinhalten, die sich umgehend in eine eigentümliche Verbindung aus Zuversicht und der Akzeptanz dessen, *was kommen mag*, transformiert, dann wäre *Hoffnung* die Möglichkeit des Selbsttrostes, der Integration von Transzendenz in der empirischen Immanenz und des Annehmens des Todes als unlösbares Mysterium. Jankélévitch geht einen letzten und dadurch vordergründig widersprüchlichen Schritt weiter und entdeckt eine Weise der Hoffnung mitten in der Hoffnungslosigkeit: „Verzweifelte Zuversicht bleibt, wenn eine Hoffnung nach der anderen enttäuscht wurde: sie ist die tatsächliche Hoffnung, ohne Hoffnung“ (Jankélévitch 2017: 461). In poetischer Weise drückt es der tschechische Dichter Václav Havel aus (vgl. Fernverhör, 1990):

*„Hoffnung ist nicht die Überzeugung,
dass etwas gut ausgeht,
sondern die Gewissheit,
dass etwas Sinn hat,
egal wie es ausgeht.“*

Die Verwendung des Begriffes „Hoffnung“ bleibt aber nicht ohne Kritik, zumindest in seiner Anwendung im Rahmen der medizinischen Versorgung, vor allem, wenn es sich um Bemühungen des Durchhaltens, der Abmilderung oder Beschwichtigung handelt, die häufig von einem psychologischen Aufschub des persönlichen Dramas zeugen. Eine herbe Kritik äußert hierzu Susan Sontags Sohn, David Rieff: „Ärzte, die sich auf die Pflege von Sterbenden spezialisiert haben, verwenden oft den Ausdruck »die Hoffnung umlenken«. Sie versuchen, todkranken Patienten zu helfen, ihre Hoffnung auf Weiterleben in eine andere Richtung zu lenken, hin zu einem letzten, besonders tiefen, besonders innigen Austausch mit ihren Angehörigen – etwas sagen, was sie vorher nicht gesagt hatten, etwas fragen, was sie nie zu fragen gewagt haben. Ich habe keine Ahnung, wie viel Trost dieses »Umlenken« Sterbenden zu geben vermag. Ich vermute, dass manche dadurch tatsächlich gestärkt werden, obwohl ich mich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass »Hoffen« auch in diesen Fällen ein viel zu starkes und sentimentales Wort ist. Das gleiche Wunschdenken scheint mir in dem Wort »Abschluss« oder »Bewältigung« mitzuschwingen. Beim Tod eines geliebten Menschen gibt es keine »Bewältigung«. Dessen zumindest bin ich mir sicher. Und ich zweifle sehr daran, dass »Hoffnung«, ob umgelenkt oder nicht, einem Menschen viel zu bieten vermag, der im

Schatten des Todes seine Gedanken und Empfindungen zu ordnen versucht. Der Zyniker in mir fragt sich, ob »die Hoffnung umlenken« nicht einer jener Ausdrücke ist, die eher zum Wohle der Ärzte, die die Sterbenden behandeln, als für die Sterbenden selbst erfunden wurden“ (Rieff 2013²: 136-137).

Unabhängig davon, dass ein Teil der eigenen Hilflosigkeit Rieffs gegenüber der sterbenden Mutter, die nach Hoffnung im oben genannten Sinne lechzt, auf die Ärzteschaft projiziert wird, liegt etwas Wahres in der angenommenen unterschwelligen Normativität des Abschließen-, Hoffen-, Vergeben- und Friedensschließenmüssens. Diese unterschwellige Normativität wird in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls kritisiert zugunsten einer offenen Auseinandersetzung des sterbenden Individuums, das begleitet werden sollte, ausgehend von einem humanistischen, anschlussbemühten Menschenbild in der Medizin in Bezug auf die Versorgung und die Entscheidungen am Lebensende.

Im folgenden Kapitel werden die philosophischen Begriffe, die zu der philosophisch-thanatologischen Argumentation gebraucht werden, definiert und in analytischer Intention in ihrer semantischen Breite abgesteckt.

III. Systematischer Teil (1): Bedingungen der Möglichkeit und anthropologische Struktur der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod

„Unwissendes Wissen und ohnmächtige Macht, halbe Erkenntnis und schwache Kraft: in der Beziehung der sterblichen Kreatur zu ihrem Tod ist alles halb- und doppeldeutig.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 164)

1 Thanatologische Begriffsbestimmungen

Die systematische Untersuchung der ersten Fragestellung beginnt mit einer Analyse der Kernbegriffe in thanatologisch-philosophischer Perspektive. Die hierfür gewählte Systematik liegt in der Generierung von Begriffen anhand von Zwei-Kriterien-Tabellen (semantische Matrices). Jedes der beiden Kriterien einer Tabelle beinhaltet seinerseits zwei oder drei Ausprägungen, die in den Kreuzfeldern semantisch verdichtet werden.

Jede semantische Matrix wird in fünf Schritten analysiert: a) Skizzieren des theoretischen Hintergrundes für die bedeutungsbezogene Standortbestimmung; b) Abstecken der These für das jeweils gewählte semantische Feld; c) ansatzweise Begründung der These; d) Abgrenzen des semantischen Feldes der Fragestellung durch eine Matrix aus der Intersektion von Faktoren aus jeweils zwei festgelegten Dimensionen; e) kurze Definition der einzelnen generierten Begriffe.

1.1 Semantisches Feld des Begriffes „Tod“

Hintergrund: Der Begriff „Tod“ meint den Zustand des *Totseins*, ein externes Prinzip der *Vernichtung*, eine *Grenze* zwischen Sein und Nicht-Sein, doch nicht nur die Grenze, sondern das *Nicht-Sein* selbst bzw. die *Nichtung*; „Tod“ meint auch ein Wesensmerkmal (die *Sterblichkeit*), eine biologische Zustandsbeschreibung und den Prozess des Sterbens, wenn der Tod spürbar „nah“ ist (Valdés-Stauber 2022a).

These: Der Begriff „Tod“ ist in semantischer Hinsicht vage und dadurch nur deiktisch näher zu bestimmen, das heißt innerhalb eines diskursiven Kontextes, vor allem aus biomedizinischer Sicht (etwa sichere Todeszeichen oder Kriterien des Hirntodes), aber auch amtlich-administrativ, in religiöser Hinsicht, in Nachrufen, bei Trauerritualen, literarisch, in der philosophischen Thanatologie oder juristisch, etwa bei der Leichenfreigabe.

Begründung: Zunächst ist eine Unterscheidung zwischen dem Tod als Zustand, dem Tod als Prozess und dem Moment des Todes als ontologisch relevant erforderlich, um eine philosophische Auseinandersetzung in Gang setzen zu können. Folgende Grenzbegriffe

sollen analysiert werden: „Tod“ als Disposition aller Lebewesen sowie der Zustand des Totseins; „Tod“ als Prozess des Sterbens in allen seinen Facetten: biologisch, psychologisch und als Seinsbestimmung (im Sinne der Existenzphilosophie) am Ende des Lebens; „Tod“ als bedeutungsvoller Moment des Sterbens, denn durch ihn wird das gelebte Leben zu einer Abgeschlossenheit und ontologisch zu einem Nichts oder zu einem Wechsel der Seinsweise, die näher zu definieren wäre.

Systematik: Die Definition der Seinsweise ist abhängig davon, ob der biologische Tod eingetreten ist oder nicht. Für diese Untersuchung wird deshalb die semantische Schnittmenge aus den Dimensionen „ontologische Perspektive“ und „Zeitperspektive“ auf den Tod“ gewählt. Aus der Kombination der zwei Dimensionen „Zeitperspektive“ (Faktoren: Disposition/Zustand, Prozess und Kairos als bedeutungsvoller Zeitpunkt) und „philosophische Perspektive“ (Faktoren: ontologische, ontische/faktische und metaphysische Perspektive) ergibt sich eine Matrix, die über die von Schumacher vorgeschlagenen Begriffe (2015: 25–27) hinausgeht und das breite semantische Feld des Begriffes „Tod“ abdecken sollte (s. Tabelle 6).

Zeitperspektive Ontologische Perspektive	Disposition/ Zustand	Prozess	Kairos
	Disposition/ Zustand	Prozess	Kairos
Ontologisch	Sterblichkeit	Seinsabnahme	Ganzsein
Ontisch/Faktizität	Totsein/Leichnam	Agonie	Ableben
Metaphysisch	Endlichkeit	Aneignung des zum Abschluss gekommenen Lebens	Wechsel der Seinsweise

Tabelle 6: Generiertes semantisches Feld von „Tod“, wenn drei philosophische Perspektiven (ontologische, ontische und metaphysische Perspektive) mit Momenten der Zeitperspektive (zeitüberdauernde Bestimmung, Sterbeprozess, Moment des Todes) in Beziehung gesetzt werden.

Definition der generierten Begriffe: Aus ontologischer Perspektive werden in dieser Analyse „Sterblichkeit“ (als die menschliche ontologische Bestimmung der Endlichkeit), „Seinsabnahme“ (nach Paul Landsberg) und „Ganzsein“ (nach Heidegger) unterschieden.

„Sterblichkeit“ als potentielle Anwesenheit des Todes im Leben, aber faktisch als „Tod“ abwesend, bezeichnet die Wesensbestimmung aller Lebewesen, von Anbeginn als Individuum dem Tod geweiht zu sein. Der Sterbeprozess ist dem Dasein zuzuschreiben, denn man stirbt als Lebender; die Tatsache aber, dass das Aufhören-zu-sein nahe ist, verleiht diesem sich abschwächenden Leben trotz des Noch-am-Leben-Seins den ontologischen Status eines Seins, das im Begriff ist, schwächer zu werden („abzunehmen“, wie Paul Landsberg suggeriert). Philosophen der Existenz wie Heidegger, Sartre und Jaspers sehen im Tod selbst einen ontologischen Höhepunkt: für Heidegger gelangt das Dasein mit dem Tod zu einem Ganzsein bzw. zu einem Abschluss des Ganzseinkönnens; für Jaspers tritt das Dasein an der Grenzsituation des Todes in die Transzendenz über, innerhalb welcher das Dasein das Sein berühre; für Sartre kommt das personale Leben zu einem Abschluss, wodurch die Existenz zur (zumindest vorläufigen) Essenz des personalen Lebens wird. Jankélévitch führt ein weiteres ontologisches Moment hinzu: das „Fast-Nichts“ im Moment des Ablebens als hybrider, nicht erzählbarer Zustand: im Moment des Ablebens, der noch völlig dem Leben zuzuschreiben sei, geschehe die Nichtung als ontologisches Moment zwischen Sein und Nicht-Sein, das mehr sei als eine reine Trennlinie, daher die ontologische Dignität des „Fast-Nichts“ (s. Abbildung 14).

Aus ontischer Perspektive können der Leichnam, die Agonie und der Zeitpunkt des Ablebens unterschieden werden. Diese Perspektive ist verbunden mit der biologischen Natur des Menschen, die seine Faktizität in der Welt „verkörpert“. Der Leichnam ist – Paul Landsberg folgend – die Anwesenheit der abwesenden Person in Form ihrer sterblichen Überreste und der erinnernden Vergegenwärtigung, welche die Kontinuität zwischen dem vor dem Ableben lebendigen Leib und dem nach dem Ableben leblosen Körper darstellt. Der Prozess des Sterbens ist in ontischer Hinsicht die *Agonie*, etymologisch als der „Kampf“, um am Leben zu bleiben, wenn dieses Leben schwindet und die biologischen Reserven bemüht werden, bis die Homöostase in einem Multiorganversagen kollabiert. Schließlich ist dieser Moment des Todes als *Kollaps* aller fein abgestimmten physiologischen Gleichgewichte ein irreversibler Stillstand, der als „Ganztod“ ab dem letzten Atemzug und Herzschlag seinen Ausdruck findet, und als „Hirntod“ einen Stillstand der Hirnfunktionen bei noch vegetativ autonomem Herzschlag bedeutet, der ohne technische Unterstützung durch intensivmedizinische Maßnahmen nur wenige Minuten bis zum Zusammenbruch aller Funktionen anhalten würde.

Von der ontologischen wird die metaphysische Perspektive unterschieden, die auf eine Projektion des empirischen Daseins auf die metaempirische Seinsweise hindeutet. Als Disposition bedeutet der Tod in metaphysischer Hinsicht die eingravierte Endlichkeit im menschlichen Sein nicht nur als Aufhören-zu-sein, sondern als wesenhaftes Hinlaufen auf ein Verschwinden der empirischen Seinsweise. Aus prozessualer Sicht bedeutet der Tod, dass bei Vollzug dieser Endlichkeit eine Lebensgeschichte zum Stillstand kommt und somit vollendet ist, ohne dass noch etwas dazukommen könnte, was diese Abgeschlossenheit verändern könnte. Hierzu hat Jankélévitch den Begriff des „Gewesen-Seins“ als dritte ontologische Stufe neben „Sein“ und „Nicht-Sein“ geprägt. Aus metaphysischer Sicht

bestehe diese Stufe in der Annahme, dass im Moment des empirischen Todes ein Wechsel der Seinsweise der Person stattfinde, die ein unaussprechliches Mysterium darstelle.

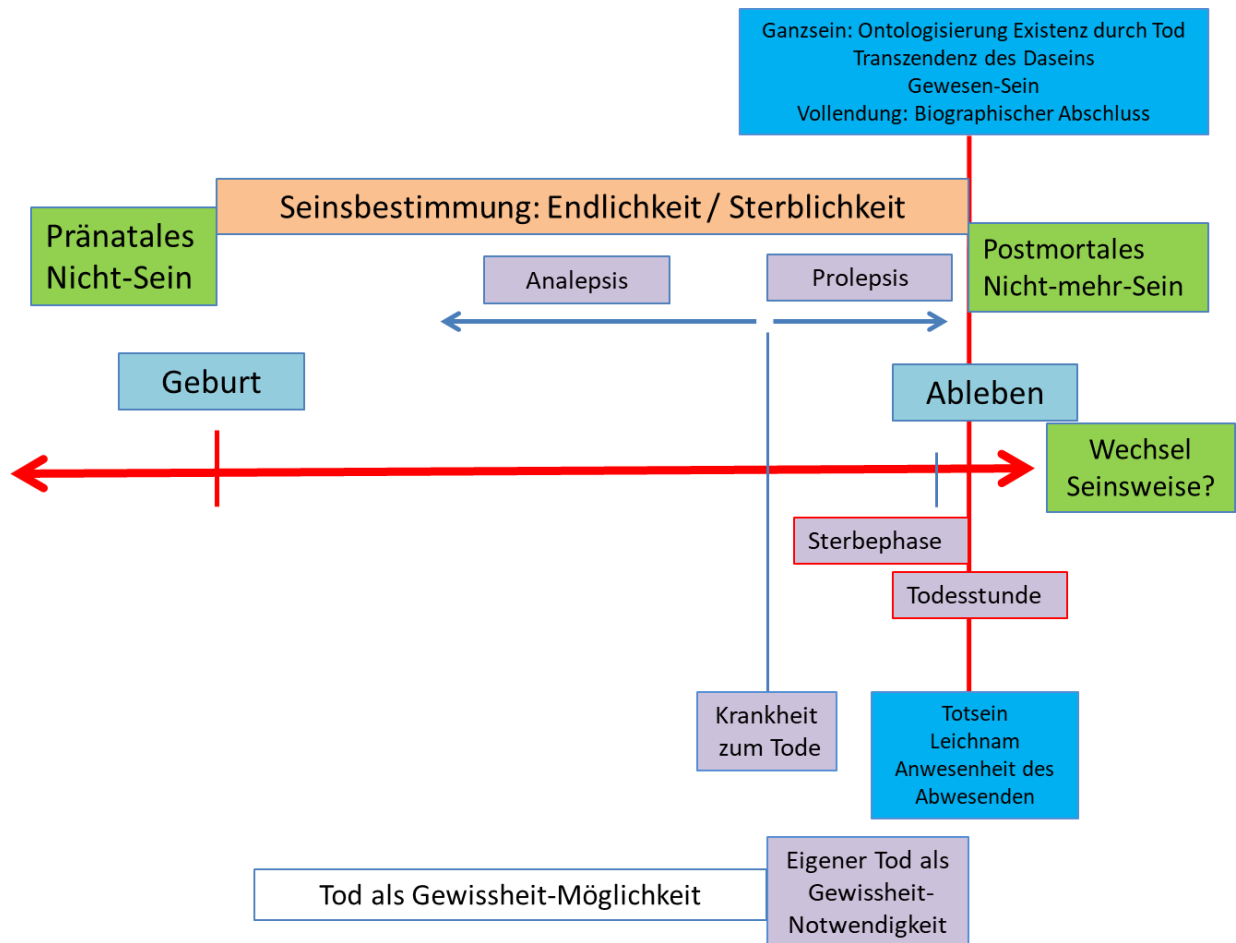


Abbildung 14: Das semantische Feld von „Tod“, wenn philosophische und Zeitperspektiven verschränkt werden: Die Endlichkeit bzw. Sterblichkeit ist eine Seinsbestimmung des Menschen, die als Gewissheit-Möglichkeit vergegenwärtigt wird, aber in einem undefinierten Zeithorizont steht. Diese Welt der Selbstverständlichkeiten ändert sich jäh bei Eintreten einer Krankheit zum Tode: Da die eigene Endlichkeit nicht nur als gewiss erscheint, sondern sich auch als unausweichlich notwendig aufdrängt, sind die Zukunftsprojektionen (Prolepsis) vom Tod her bestimmt und der Lebensrückblick (Analepsis) ist besonders evaluativ-rekapitulierend geprägt. Der Tod als Zustand ist im leblosen Leichnam sichtbar. Das Eintreten des Todes bringt eine Existenz zum Stehen, die in dem Augenblick, in dem sie abbricht, vollendet ist. Vor der Leiche als Anwesenheit der abwesenden Person stellt sich die Frage, ob die Nichtung des Seins, das Nicht-mehr-Sein einen realen Wechsel der Seinsweise darstellt oder ob dieser Wechsel lediglich semantisch gemeint ist.

1.2 „Tod“ im Spannungsfeld zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“

Hintergrund: Den Tod im ontologischen Sinne zu bestimmen, kann absurd anmuten, denn als pure Abwesenheit wird der Tod ontologisch als Nicht-Sein aufgefasst – aber in Bezug auf das Leben selbst, denn das empirische Leben als solches ist in der Tat nicht mehr, setzt der Tod einen semantischen Kontrapunkt. Wird dem Tod ein Sein zugesprochen oder wird dieses *Nicht-Sein* logisch-semantisch konnotiert, dann müsste vom *Sein* des *Nicht-Seins* gesprochen werden. Sollte es sich nicht ausschließlich um einen semantischen Kunstgriff handeln, dann darf nur eine metaphysische Auslegung diese Logik des Nicht-Seins transzendieren.

These: Der Tod besitzt keine Realität im ontologischen Sinne, wohl aber aus semantischer Perspektive, denn diese ermöglicht eine Dialektik des Lebens zwischen (retrospektivem) *Noch-nicht-Sein* und (prospektivem) *Nicht-mehr-Sein* herzustellen. Semantisch ist der Tod eine *negative Bejahung des Lebens*, nicht eine Verneinung. Vom Tod zu sprechen bedeutet das Leben zu bejahen – logisch ausgedrückt, dem Leben einen propositionalen Gehalt zu verleihen, denn etwas hört auf zu sein.

Begründung: Im Gegensatz zu „Leben“ trägt sich „Tod“ als Begriff nicht selbst. Einerseits bedarf „Tod“ einer relationalen Bestimmung in Bezug auf das Leben; insofern wäre der Tod als Moment des Aufhören-zu-sein aufzufassen; andererseits gründet die Vorstellung vom „Tod“ in den Todesbezügen innerhalb des Lebens und in der jenseitigen Projektion nach dem Aufhören-zu-sein. Die Unterscheidung zwischen Körper und Seele als distinkte Bestandteile des Menschen, aber auch das Zulassen einer diffusen Grenze zwischen „Leben“ und „Tod“ als sich gegenseitig ausschließend – doch zugleich komplementär – ermöglicht die Postulierung einer möglichen Doppelwelt, in der Entitäten wie Gespenster, Zombies, Astralkörper, leibhaftige Erscheinungen, Geister und Botschaften aus dem Jenseits angesiedelt werden können.

Systematik: Die Kombination einer Existenzannahme (Faktoren: bejahend *oder* seiend gemeint und verneinend *oder* nichtseiend gemeint) und einer Seinsweise (Faktoren: ontologische, eschatologische und phänomenologische Positionen) ergibt eine Sechs-Felder-Tabelle, die das semantische Feld des Todes zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“ abdecken sollte (s. Tabelle 7).

Existenzannahme Seinsweise	Bejahend	Verneinend
Ontologisch	Sein-im-Tode	Nicht-Sein des Todes
Eschatologisch	Kontinuität durch Unzerstörbarkeit	Aufhören-zu-sein als Wechsel der Seinsweise
Phänomenologisch	Anwesenheit des Abwesenden	Abwesenheit des Anwesenden

Tabelle 7: Semantisches Feld über das Sein des Todes, wenn drei philosophische Perspektiven (ontologisch, eschatologisch und phänomenologisch) in ein polares Spannungsfeld gesetzt werden, welches das Sein positiviert oder ihm dessen Berechtigung entzieht.

Definition generierter Begriffe: „Tod“ aus ontologischer Perspektive kann mit dem Nicht-Sein gleichgestellt werden, wobei sogleich die Frage aufkommt, worauf sich dieses Nicht-Sein bezieht: Ist es das biologische Sein als Individuum oder die personale Identität als inkarniertes (Selbst-)Bewusstsein? Ist es das Leben als zeitlich begrenzt und biologisch begründet oder ein anderes personales Prinzip? Der Begriff der „Nichtung des Seins“ ist somit weitreichender, denn er meint die komplette *Annihilation von Sein*. Wird eine positive, das heißt bejahende Perspektive eingenommen, dann muss dem Tod ein ontologischer Status zugeschrieben werden, eine Art *Sein im Tode*, die anders aufzufassen wäre als „Tot-Sein“. Geht man aber vom Tod als Negativität, Entzug und Abwesenheit aus, dann ist das Tot-Sein kein Seiendes und „sein“ wird hier nur grammatikalisch verwendet, nicht ontologisch. Als Seiendes kann die Leiche als *Phänomen des Todes* betrachtet werden, allerdings bedarf ihr ontologischer Status einer ethischen Propädeutik.

In eschatologischer Hinsicht bezieht sich „Tod“ metaphysisch auf eine *Seinskontinuität* über den biologischen Tod hinaus. Etwas im „individuellen Sein“, das nicht nur „Leben“ im biologischen Sinne ist, bleibt unzerstört trotz der irreversiblen biologischen *Strukturdekonstruktion*, wenn das zweite Prinzip der Thermodynamik (die zunehmende Entropie von geschlossenen Systemen entlang der Zeitachse) sich entfaltet. Wird eine negative eschatologische Perspektive eingenommen, dann steht nicht die *Persistenz* eines unzerstörbaren Seins oder Teil-Seins im Vordergrund – denn dieses Sein geht mit dem biologischen Leben, das es unterhält, unter – sondern der mögliche Übergang in eine neue Seinsweise. Diese entsteht nicht aus dem Nichts, sondern geht aus der vorherigen Seinsweise im Moment des *Aufhörens zu sein, wie man bisher war*, hervor.

Neben den externalen Perspektiven – biologisch wie ontologisch – wird aus der Subjektivität des Lebenden und Erkennenden heraus eine interne Perspektive unerlässlich, bezogen

sowohl auf die personalen Repräsentationen als auch auf das individuelle Erleben. In der Dritte-Person-Perspektive als externaler Perspektive steht der Tod in der Weise von sterblichen Überresten (lebloser *Körper* und nicht mehr lebendiger *Leib*) im Vordergrund. Eine Erste-Person-Perspektive besteht für alle, die pathisch mit der Faktizität des Todes einer nahestehenden Person konfrontiert werden. Diese Erste-Person-Perspektive ist als stellvertretend für den Verstorbenen aufzufassen, meint aber auch die eigene Betroffenheit durch die Vergegenwärtigung der Bedeutung des Todes als Endlichkeit des Lebens, auch der eigenen Sterblichkeit, das heißt die emotionale *Bedeutung für sich* als noch am Leben verbliebener *Mit-Seiender* (Bindungspartner). Somit ist die Anwesenheit des Todes diejenige der leblosen sterblichen Überreste, die Träger einer Kontinuität zwischen dem bis vor kurzem Lebenden und dem jetzt Toten sind. Nach Paul Landsberg stellen die sterblichen Überreste die „Anwesenheit eines Abwesenden“ dar (s. Abbildung 15).

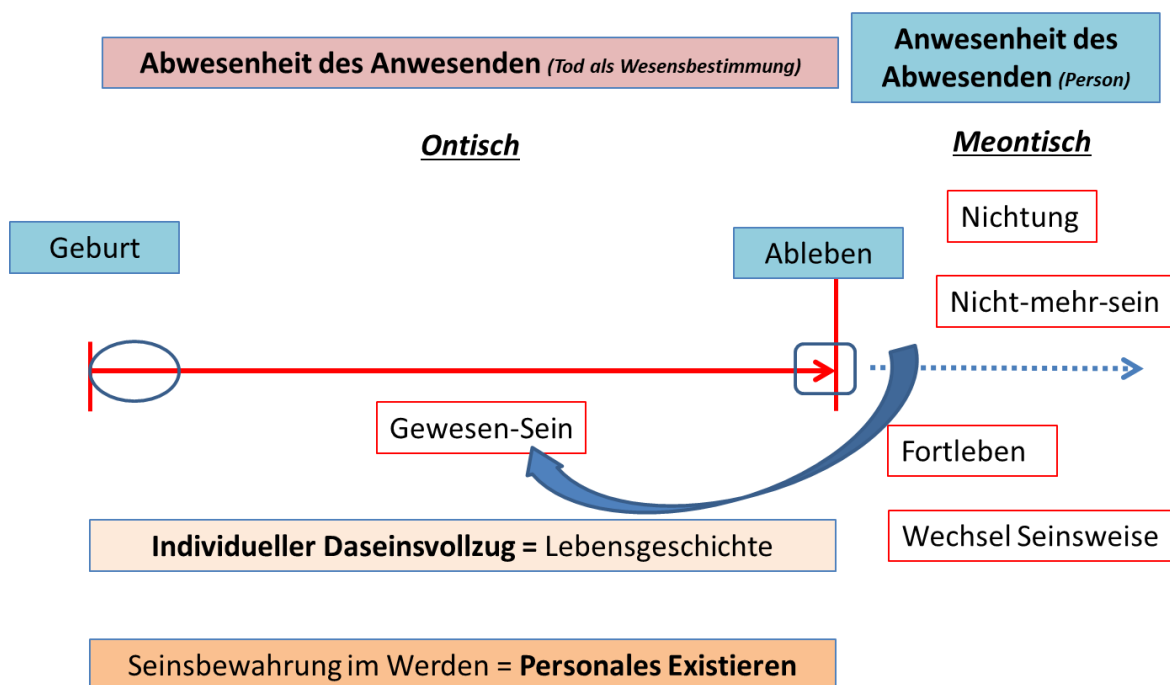


Abbildung 15: Semantisches Feld vom Sein des Todes: Die Frage nach dem Sein von „Tod“ kann aus ontologischer und anthropologischer Perspektive nur in dialektischem Bezug zum Leben beantwortet werden. Das Leben ist in seinem Sein ursprünglich Daseinsvollzug, also nichts Vorgegebenes, weshalb der Mensch durch die verantwortungsvolle Annahme der lebensgeschichtlichen Selbstkonstitution existiert. Nach Eintritt des Todes bleibt eine zeitlich abgeschlossene Lebensgeschichte: das Sein als Existieren mutiert zu einem Gewesensein als zugeschriebenes, abgeschlossenes Sein. Wird dieser ontische Bereich verlassen, können meontisch nur ontologisch-semantische oder eschatologische Thesen aufgestellt werden, welche die transmortale Persistenz der personalen Identität abbilden sollten.

1.3 „Erfahrbarkeit“ des Todes in Abhängigkeit von der Person-Perspektive

Hintergrund: Die philosophische Frage der Erfahrbarkeit des Todes ist ein erkenntnistheoretischer bzw. epistemologischer Sachverhalt, der nicht ausschließlich von empirischer Bedeutung für das Leben ist, sondern von großer Tragweite für die ontologischen, moralischen und theologischen Annahmen über das Sterben und den Tod. Jankélévitch hat die These aufgestellt, dass sich im Moment des Todes ein *Fast-Nichts* einstelle, ein Zeitpunkt ohne Ausdehnung, der sowohl vom Leben als Sein wie auch vom Tod als Nicht-Sein zehre, ein Erfahren des Todes in demselben Moment, in dem der Tod nicht mehr erzählbar sein könne. Dieses Wissen, *dass* es das Faktum „Tod“ gibt, aber nicht, *was* der Tod in der Einmaligkeit seiner Erfahrung *für sich* sein wird, schließt eine Vorbereitung, einen Lernprozess, ein *Sterbenlernen* aus semantischen Erwägungen prinzipiell aus. Die Veränderungen, „Letzte-Male“ und endgültige Abschiede im Laufe eines Lebens werden oft metaphorisch als „kleine bzw. symbolische Tode“ im Leben bezeichnet, sind aber fern vom Tod als Abschluss des Lebens, da sie aus dem Lebensstrom heraus geschehen und diesen, im Gegensatz zum wirklichen Tod als endgültig, nicht auf immer abbrechen. Die Erfahrung des Todes ist zwar primär eine Angelegenheit des Betroffenen, aber auch von relevanten Dritten (aus der Zweite-Person-Perspektive), die in emotionaler Verbundenheit mit dem Sterbenden stehen, und von emotional entfernteren Beobachtenden und Erzählenden (aus der Dritte-Person-Perspektive).

These: Das Ableben als „letztes Jetzt“ – das einen Zustand mit ausreichender Dauer für eine bewusste Verarbeitung darstellt, um erfahrbar zu werden – entzieht sich unserer Kenntnis; demnach ist das Ableben erfahrbar, zugleich nicht mitteilbar. Erfahrbar ist die Endlichkeit in den vielen Abschieden des Lebens und die Sterblichkeit im Spiegel der vor uns Verstorbenen, insbesondere dann, wenn eine biographische und emotionale Verwobenheit besteht.

Begründung: Die Frage der „Erfahrbarkeit des Todes“ stellt neben dem ontologischen auch ein epistemologisches Problem dar. Die Erfahrung des Sterbens kann durch den körperlichen Verfall, durch Schmerzen oder durch Atemnot angestoßen werden; sie kann aber auch durch die pathische Partizipation am Sterben eines anderen *symbolisch* hergestellt werden. Die Wahrnehmung einer starken Lichtquelle am Ende des Tunnels als Archetyp des Übergangs scheint eine wiederholte Erfahrung an der Grenze zum Multiorganversagen zu sein, die heute naturwissenschaftlich als Entstehen eines inneren Bildes durch die besonders starke Ausschüttung von endogenen Neuromodulatoren erklärt wird, sie wird aber auch als Metapher oder gar kollektiver Archetyp eines Übergangs aufgefasst.

Systematik: Die Unterscheidung zwischen der Erste- und der Dritte-Person-Perspektive erlaubt es, die Erfahrbarkeit des Todes genauer zu betrachten. Die Dimensionen „Person-Perspektive“ (Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive) und „sequentielle Ortung des Todes“ (Sterbeprozess, Totsein und Todestranszendenz) werden zu einer Neun-Felder-Tabelle kombiniert, um das semantische Feld der dritten Begriffsbestimmung in einer Matrix darzulegen (s. Tabelle 8).

Sequentielle Ortung des Todes Person-Perspektive	Sterbeprozess	Totsein	Todestranszendenz
Erste-Person-Perspektive	Erfahrbar	Nicht erfahrbar	Mysterium
Zweite-Person-Perspektive	Begrenzte Kommunikabilität; Innerlichkeit	Narrativität über den abwesenden Dritten	Ästhetisierung der Jenseitsbezüge; Heteropersistenz
Dritte-Person-Perspektive	Erfahrung der Hinfälligkeit	Anwesenheit als Leichnam	Parapsychologisch

Tabelle 8: Erfahrbarkeit des Todes aus der Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive, wenn zeitliche „Momente des Todes“ berücksichtigt werden.

Definition generierter Begriffe: Die Erste-Person-Perspektive bezieht sich auf die Erfahrbarkeit des Todes als epistemologisches Problem. „Totsein“ hat aus dieser Perspektive keine Existenz, kann deshalb weder ein Ereignis noch ein Zustand sein, sondern bezieht sich auf ein gewesenes Subjekt: nun stehen die Zweite- und die Dritte-Person-Perspektive im Vordergrund. Während die subjektive Seite des Sterbens bis zum letzten Atemzug existent ist und bisweilen in der Zweite-Person-Perspektive schwer bis gar nicht kommunizierbar wird, gibt es keine subjektive Seite *im Tode*, da der Tod keine Existenz aufweist: „Die Innenperspektive des Tot-Seins muß uns total fremd bleiben. Wahrscheinlich gibt es nicht einmal eine solche »interne Sicht«“ (Wils 2007: 181), auch nicht in Form einer Seele, da sie als entleibt über keinen internen Raum als empirische Qualität verfügen würde. Der Sterbeprozess als *Seinsabnahme* ist in idiosynkratischer Weise erfahrbar – sofern die sterbende Person sich im Wachzustand befindet und kein schweres Delir ihr Bewusstsein trübt – oder auch dann, aber in einer uns kaum zugänglichen Logik und Symbolik. Aus der Psychologie sind zahlreiche Verarbeitungsmechanismen bekannt, die bei psychoonkologischen Interventionen am Lebensende Berücksichtigung finden. Nahtoderfahrungen und Astralreisen gehören zum Leben, da das Subjekt der Erfahrung nach diesen Erlebnissen davon erzählt, denn das Leben wurde dabei offensichtlich nicht wirklich (das heißt *irreversibel*) verlassen. Davon unberührt bleiben Annahmen über *Entelechien*, die sich vom Körper abtrennen, aber die Wahrnehmungsfähigkeiten des empirischen Lebens behalten, so in der Auffassung von anthropomorphen Seelen oder von Monaden (Leibniz: Original 1714). Die Möglichkeit einer Transzendierung des Todes *nach dem Tod* – nicht in der Innenschau *während des Sterbeprozesses* – ist eine ernstzunehmende Sehnsucht des

Menschen und eine offene metaphysische Frage, die keine empirische Antwort in der daseinsbezogenen Seinsweise erhalten wird. Nach Jankélévitch handelt es sich dabei um ein nicht aufklärbares *Mysterium*, keinesfalls um ein *Geheimnis*, da dieses prinzipiell enträtselt werden könnte, während das *Mysterium* unausgelegt bleiben darf. Jankélévitch beschreibt den ontologischen wie auch erkenntnistheoretischen Status des Übergangs vom empirischen bewusstseinsfähigen Sein-in-der-Welt zum Nicht-mehr-empirisch-sein als ein „Mysterium“; dieser Übergang sei – ontologisch betrachtet – ein „Fast-Nichts“, da er sowohl am Sein als auch am Nicht-Sein partizipiere. Versuche der Annäherung an dieses „Fast-Nichts“ gibt es aus der Psychologie (Stadien des „Hindurch“ und des „Danach“, Symbolsprache und Wahrnehmungsverschiebung – nach Renz), der Mystik (Nahtoderfahrungen als *Jenseitsberührung*) oder der Literatur, so, wenn Robert Seethaler in seinem Roman *Ein ganzes Leben* versucht, die Erfahrung von Andreas Egger im Moment des Todes zu beschreiben: „Er hörte ein Geräusch, ganz nah an seinem Ohr. Ein sanftes Wispern, so als spräche jemand zu einem kleinen Kind. »Es ist doch schon spät«, hörte er sich selbst sagen und es war, als schwebten seine eigenen Worte einige Augenblicke vor ihm in der Luft, ehe sie im Licht des kleinen Mondes im Fenster zerplatzten. Er spürte einen hellen Schmerz in seiner Brust und sah zu, wie sein Oberkörper langsam nach vorne sank und sein Kopf mit der Wange auf der Tischplatte zu liegen kam. Er hörte sein eigenes Herz. Und er lauschte der Stille, als es zu schlagen aufhörte. Geduldig wartete er auf seinen nächsten Herzschlag. Und als keiner mehr kam, ließ er los und starb“ (Seethaler 2014: 148-149).

Die Zweite-Person-Perspektive meint die direkte Kommunikation einer nahestehenden Person, die sich durch leibliche Präsenz und „existentielle Kommunikation“ (Jaspers 1986) auf die sterbende Person einlässt, deren Aufmerksamkeit, allein bedingt durch die körperliche Schwäche, nach innen gerichtet ist. Eine existentielle Kommunikation erfolgt nicht entsprechend einem Schema, sondern gestaltet sich sehr persönlich und situationsbezogen, dazu stets bruchstückhaft; dabei sind wohlgeformte „letzte Worte“ für die Nachwelt ein Mythos. Die Kommunikation in der Zweite-Person-Perspektive erfolgt vorwiegend nicht-verbal über gefühlte Partizipation, Berührung, teilnehmende Haltung als Ausdruck eines Mit-Seins; ausgearbeitet wurde dies von Philosophen wie Gabriel Marcel, Paul Landsberg, Vladimir Jankélévitch oder Rainer Marten. Nach dem Eintritt des Todes verdichtet sich die Zweite-Person-Perspektive in imaginierten Zwiegesprächen, Monologen (besonders – aber nicht nur – in Anwesenheit des Leichnams), Grabreden, persönlichen Nachrufen, jedoch auch in intimen Kommunikationsritualen. Von vielen selbst betroffenen Autorinnen und Autoren, darunter Julian Barnes (*Lebensstufen* 2016), Joan Didion (*Das Jahr des magischen Denkens* 2015) oder Roland Barthes (*Tagebuch der Trauer* 2010), wurde diese Zweite-Person-Perspektive literarisch dargestellt und verarbeitet. Die mittel- und langfristige Transzendenz des Todes eines Nahestehenden vollzieht sich in der *Heteropersistenz* (Valdés-Stauber 2011) oder, wie es Canetti formulierte, in der persönlichen Erinnerung, die den Toten wieder „zum Leben erweckt“. Aussprachen in vorgestellten Zwiegesprächen und anlassbezogenes erinnerndes Innehalten sind weitere Möglichkeiten der *stellvertretenden Kommunikation*.

Die Dritte-Person-Perspektive meint die Positionen, Bekundungen und Reflexionen von Personen, die nicht in einer biographisch begründeten emotionalen Bindung zum Sterbenden oder zur verstorbenen Person stehen. Eng damit verbunden ist eine Ethik des Umgangs mit Sterbenden in medizinischen Berufen – allem voran in der Haltung, in der Präsenz und im Einsatz von Linderungsmaßnahmen sowie bei Entscheidungen am Lebensende. Dabei entsteht die Frage, wie helfende Personen Halt zu geben vermögen, ohne normativ zu werden. Die Dritte-Person-Perspektive bezieht sich aber auch auf die Wahrnehmung und den Umgang mit dem Verstorbenen als Leichnam. Dieser ist der Inbegriff der Manifestation des Todes, denn „an der Leiche hat das Totsein seine phänomenale Erscheinung“ (Wils 2007: 124). Da es sich bei der Leiche nicht nur um eine phänomenale Erscheinung handelt, sondern auch um sterbliche Überreste einer bis vor kurzem *gewesenen Person*, gebietet diese Vergegenwärtigung den respektvollen Umgang mit den sterblichen Überresten der *gewesenen Person* bei der Leichenschau, der Aufbahrung, der Erledigung von administrativen Schritten, der Sektion in der Prosektur und der Bestattung. Diese Dritte-Person-Perspektive wird in besonderer Weise sichtbar in der forensischen Medizin und in der Paläoanthropologie, wenn anhand von knöchernen Überresten und anderen materiellen Spuren des Verstorbenen sachlich-wissenschaftliche Aussagen getroffen werden über Alter, Geschlecht, genetische Bestimmung der Abstammung, Ernährungsgewohnheiten, Krankheiten oder Todesursachen. In verschiedenen Kulturen wird versucht, die postulierte Existenz nach dem biologischen Tod als „lebende Tote“ archetypisch zu bestimmen, beispielsweise als Geister, Gespenster, Zombies, Spektralwesen in einer Parallelwelt, die sich aufgrund negativer menschlicher Gefühle passiv, aktiv-beobachtend, wohlwollend aktiv-wirkend oder bedrohlich verhalten. Diese spekulativen Verbindungen zwischen Tod und *Alternativleben* brechen mit der Annahme, dass der Tote in Grabstätten oder in anderer Weise in der irdischen Natur *beheimatet* ist, unabhängig von weiteren metaphysischen Annahmen über das Schicksal (eines möglichen ewigen Teils) der Person (s. Abbildung 16).

Eine gesonderte Berücksichtigung gilt der Frage nach dem ontologischen Status der Leiche, der einer ethischen Propädeutik bedarf. Denn die Leiche ist keine Person *mehr*, sondern ein lebloser Körper und dadurch ein rein *biologisches Ding*; die Leiche ist aber deshalb keine Person *mehr*, weil sie die biologische Form einer Person *war*; insofern kann der Leichnam als *Chiffre* der *gewesenen Person* bezeichnet werden. Beide Zeitektasen vermengen sich phänomenologisch, weshalb von einem „ontologischen Zwitter“ die Rede ist, denn „der menschliche Leichnam ist weniger als eine Person, aber er ist auch mehr als eine bloße Sache“ (Birnbacher 2017: 159). Die ethische Perspektive liegt darin begründet, dass, obwohl die Leiche kein lebendiges Ding ist, sie dennoch einen pietätvollen Umgang verdient, indem sie für eine bis vor kurzem lebende Person *steht*; die ethische Perspektive berücksichtigt auch die Würdigung der Zweite-Person-Perspektive, denn für Nahestehende ist die *Anwesenheit der gewesenen Person* in Gestalt des Leichnams – solange er keine unübersehbaren Verwesungszeichen aufweist – *symbolisch, emotional und atmosphärisch* gegeben. Wie lange diese Zwitterposition besteht und wann sie aufgegeben wird, hängt von biologischen Gegebenheiten, Trauer Ritualen in der jeweiligen Kultur und von der

Abschiedsbereitschaft der Nahestehenden ab. Héctor Wittwer hat diesen Tatbestand als „These der Fortexistenz“ bezeichnet: „Mit dem Tod endet das Leben, aber nicht notwendigerweise die Existenz“ (Wittwer 2014: 78). Birnbacher definiert eine dreifache Signifikanzrelation zwischen „Leiche“ und „verstorbenen Person“: indexikalisch über den Körper, ikonisch durch die Ähnlichkeitsbeziehung und symbolisch durch semantische Verbindungszuschreibungen (Birnbacher 2017: 162). Die Ethik der Pietät impliziert, dass diese ontologische Zwitterposition zu einem Umgang mit der Leiche als *Mehr-als-eine-Sache* führt, eine Haltung, die sich auf Objekte überträgt, die symbolisch eng mit dem verstorbenen Menschen in Verbindung stehen. Und hier schließt sich der Kreis zur Dritte-Person-Perspektive in medizinischer Hinsicht: im behutsamen und respektvollen Umgang mit Leichen bei der Obduktion (besonders von Opfern), in der Organtransplantation und bei medizinischen Versuchen *post mortem* (Birnbacher 2017: 163).

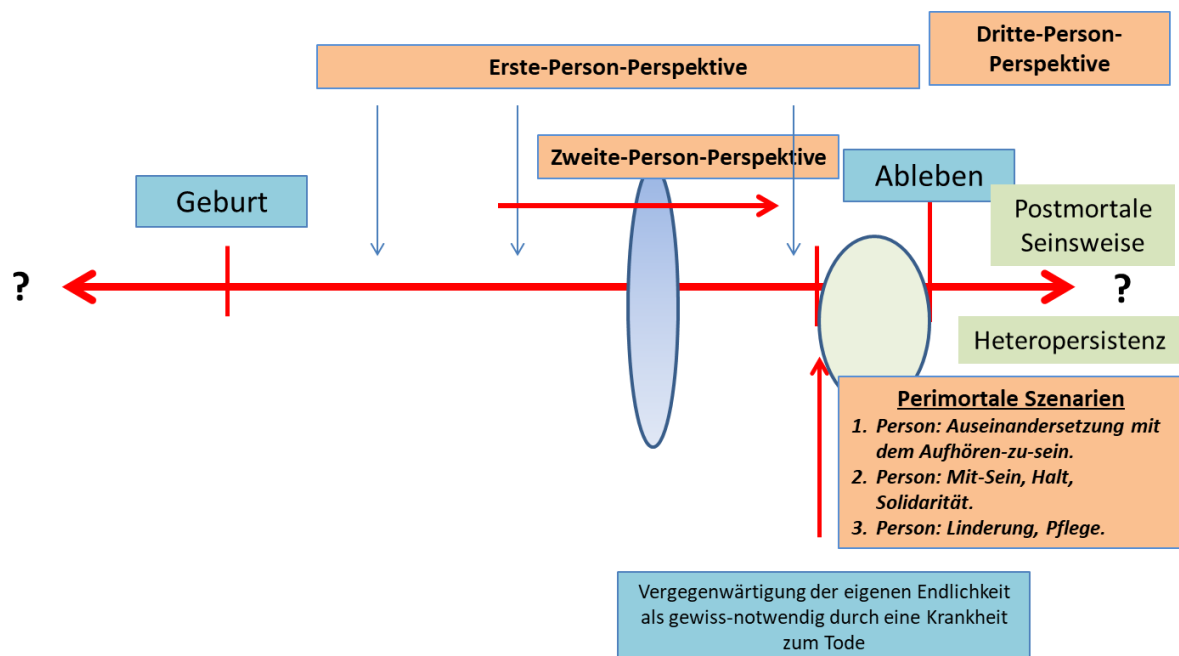


Abbildung 16: Erfahrbarkeit des Todes in Abhängigkeit von der Person-Perspektive: Die Erste-Person-Perspektive drückt sich über das Selbst aus, welches sein Erleben zum narrativen Gegenstand macht. Die Zweite-Person-Perspektive drückt sich in der Interpersonalität aus, ist mit Empathie und Mutualität verbunden und kommt in der zwischenmenschlichen Kommunikation zur Geltung. Die Dritte-Person-Perspektive macht den Anderen oder Teile des Anderen zum Objekt, um einen sachlichen Umgang mit ihm und der aktuellen Situiertheit zu ermöglichen. Ab dem Zeitpunkt, da der eigene Tod im Zeithorizont als unausweichlich vorweggenommen wird, erhalten diese drei Perspektiven eine idiosynkratische Bedeutung. „Heteropersistenz“ bezeichnet das symbolische Fortbestehen durch die Erinnerungsrituale der am Leben Verbliebenen.

1.4 Beziehungsgefüge zwischen „Leben“ und „Tod“

Hintergrund: Leben und Tod stehen in radikaler Opposition zueinander: was lebendig ist, schließt die Faktizität des Todes aus; was tot ist, war lebendig und wird es künftig nicht mehr sein. So ein Ausschlussverhältnis, dieses Alles-oder-nichts ist für das Subjekt schwer zu ertragen und muss verdrängt, nuanciert oder transzendiert werden. So legt sich der Mensch Metaphern für den Tod wie auch lebhaft transmortale Szenarien zurecht. Im empirischen Leben richtet sich der Mensch mit der Präsenz des Todes als Schicksal ein und entwirft Vorstellungen über eine transmortale Seinsweise, die als Projektion notwendigerweise Züge der empirischen Existenz trägt. Die Philosophie und die Psychologie befassen sich in thanatologischer Hinsicht nicht nur mit der Frage der Zuversicht und der Hoffnung auf eine Fortsetzung des Lebens, sondern führten auch die Idee ein, dass die Vergegenwärtigung des Sterbenmüssens und des Todes (als Totsein) ein Besinnungsprinzip in das Leben einleitet. Søren Kierkegaard hat den Begriff des Ernstes als Begegnungsgebot mit dem zu jeder Zeit eintreten könnenden Tod geprägt. Dies soll zu einer Besinnung auf den Wert des Lebens im *Jetzt* führen. Andererseits wird in der Sterbebegleitung ein Schwerpunkt auf spirituell relevante Prozesse in der letzten Lebensphase im Angesicht des Todes gelegt.

These: „Leben“ und „Tod“ schließen sich faktisch aus, verhalten sich aber in semantischer Perspektive komplementär zueinander. Das menschliche Leben ist als sinnhafte Abgeschlossenheit nur im Horizont des Aufhören-zu-sein denkbar, da die proleptische Ausgerichtetheit den Menschen auf sich selbst in Vergegenwärtigung seiner Endlichkeit zurückwirft. Symmetrisch dazu kann die dem Sterben innenwohnende psycho-physische *Seinsabnahme* durch eine spirituelle *Seinszunahme* bereichert werden, indem durch die Anregung der *Interiorität* in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod und durch die leiblich betonte Pflege versucht werden kann, einen Lebensbezug herzustellen. Aus dieser These der semantischen Komplementarität zwischen Leben und Tod kann folgendes Korollarium abgeleitet werden: Wird die komplementäre semantische Perspektive des Verhältnisses zwischen Leben und Tod verlassen, so wird die ontische Ebene des Sich-Einrichtens durch die abstrakte ontologische Ebene des „Ganzseinkönnens“ (Heidegger) ersetzt.

Begründung: Bei einer rein ontologischen Opposition zwischen „Leben“ und „Tod“ könnten moralische Fragen wie die Bewertung des Todes oder der Umgang mit dem realen Leiden im Sterbeprozess in den Hintergrund verlagert werden. Das Verlassen der komplementären Perspektive auf Leben und Tod würde auch dazu führen, den Tod als reale endgültige Grenze des Lebens zu relativieren, insbesondere wenn die Annahme eines Wechsels der Seinsweise das existentielle Drama der Daseinsverabschiedung verdeckt. Eine Verlagerung der Komplementarität auf das Leben unter Verdrängung des Todes führt zu dem biomedizinischen Bestreben, das Leben mit allen Mitteln zu verlängern, nicht zuletzt mit dem Appell an die Machbarkeit des medizinischen Fortschritts und an den konstruierten Begriff des „natürlichen Todes“ als Desiderat für eine Aufschiebung des Todeszeitpunktes:

Wenn der Tod letztlich nicht „besiegbar“ ist, so soll er doch bis zu einem gewissen Grad „kontrollierbar“ sein.

Systematik: Zur Generierung des semantischen Feldes für das Begriffspaar Leben-Tod werden zwei Dimensionen in ihrer Intersektion berücksichtigt: das Leben gegenüber dem Tod als jeweils eigenständige Sachverhalte und die Beziehungsintention zwischen Leben und Tod (inklusiv, exklusiv und konspektiv). Eine konspektive Perspektive meint die umsichtige Integration der Zeitektasen als Panoptikum. Die entstehende Sechs-Felder-Matrix ermöglicht es, das semantische Feld der Fragestellung abzustecken (s. Tabelle 9).

<div> Leben vs. Tod Beziehungsintention zwischen „Leben“ und „Tod“ </div>	Leben	Tod
Inklusiv	Das Sterben als Teil des Lebens betrachten.	Den Tod im Leben berücksichtigen und das Leben wertvoll gestalten.
Exklusiv	Maxime der kategorischen Lebensverlängerung.	Sein zum Tode. Suizid.
Konspektiv	Sinngestaltung.	Auseinandersetzung und mögliche Annahme.

Tabelle 9: Semantisches Feld aus der Verschränkung der Begriffe Leben und Tod, um zu analysieren, ob oder inwieweit die Begriffe dialektisch voneinander abhängig sind.

Definition generierter Begriffe: Eine inklusive Auffassung von Leben und Tod meint einerseits den *Ernst* des Todes im Leben zu berücksichtigen, andererseits die existentielle Bedeutung dieses Ernstes im Sterbeprozess – als Teil des personalen Lebens – zu aktivieren. Die Vergegenwärtigung der eigenen Sterblichkeit, als auf das Sterbenmüssen ausgerichtet, wird fruchtbar für die Lebensführung, wenn der Tod nicht bagatellisiert, rationalisiert oder verdrängt, sondern mit all seiner Ernsthaftigkeit angenommen wird, da dies zu einer bewussteren Positionierung gegenüber dem Leben in evaluativer Weise führen dürfte (s. Abbildung 17). Den Sterbeprozess existentiell relevant zu berücksichtigen, erfolgt vor allem durch eine Halt gebende Präsenz, die Solidarität und authentische Partizipation zum Ausdruck bringt, und durch Pflege, die leibliche Nähe zum Sterbenden nicht scheut.

Eine exkludierende Sichtweise betont, dass die Segregation zwischen „Leben“ und „Tod“ jenseits jeder Komplementarität steht. In Bezug auf das Leben wird auf den Begriff des „natürlichen Todes“ rekurriert, der zwar den Tod anerkennt, zugleich aber fordert, dass der Tod als biologisches Phänomen so weit wie biomedizinisch möglich hinausgezögert werden soll. Diese Annahme weist mehr metaphysische als physische Züge auf: Eine genaue Betrachtung der metaphysischen Annahmen über den „natürlichen Tod“ verdeutlicht die Überzeugung, dass der faktische Tod nicht mit dem *ausreizbaren* Leben übereinstimmt, da es stets ein potentiell Differential gibt, auch wenn dieses empirisch nicht bestimmbar ist. Demnach wird der faktische Tod meistens als *Störfall* betrachtet und nicht als *Wesensmerkmal* des Menschen als biologisches Wesen, das im Tod, wann immer dieser eintritt, *seine Bestimmung erfüllt*. Der „natürliche Tod“ ist als Begriff ein Grenzfall, ein Idealtypus, der auf die Manipulierbarkeit des Todes setzt, um das hypothetische, in der Genetik eingeschriebene noch ausschöpfbare „Lebenspotential“ zur Geltung zu bringen. Mit der Einengung des Blickwinkels auf die biomedizinische Machbarkeit wird wertvolle Zeit für das Sich-Einrichten *mit* und *trotz* der Sterblichkeit vergeudet. In Bezug auf den Tod selbst bedeutet diese Segregation von „Leben“ und „Tod“ die ausschließliche Betrachtung des Todes als Vernichtung des Lebens; sie führt zu Hilflosigkeit und Verbitterung, wenn nicht sogar zu einer melancholischen Depersonalisation. Die Destruktivität, der man versucht zumindest kurzfristig zu entkommen, drängt somit durch die Hintertür wieder herein. Die reine und dramatischste Form dieser Segregation ist der bilanzierende Suizid. Nach Landsberg ist der Suizid Ausdruck einer Sehnsucht nach Unverwundbarkeit in einem erlösenden Paradies des Neuanfangs und letztlich als regressive Handlung zu verstehen (vgl. Landsberg 2017: 43).

Die konspektive Perspektive versucht eine semantische Integration der Begriffe „Leben“ und „Tod“ aus einer panoptischen Sicht zu bewirken, die den Weg für eine personale Auseinandersetzung mit dem individuellen Ableben ebnet. Die Integration von Leben und Tod ermöglicht Prozesse der Sinnfindung innerhalb der gegebenen Grenzen, die immer enger werden. Dadurch wird der Tod ernst genommen, aber auch in einem Sinngefüge verortet, sodass die Auseinandersetzung mit dem, was den Sterbenden in der ihm noch verbleibenden Existenz trägt, zu einem gütlichen Abschluss verhilft. „Konspektiv“ bedeutet aber auch, sich der Tatsache des nahen Todes zu stellen, und zwar mit allen Widersprüchen und Gestimmtheiten, wobei die Solidarität der Begleitenden ihren Ausdruck in einer Halt gebenden Zuwendung finden sollte, die von Bewertungen im Hier und Jetzt absieht. Mit diesem Argument wird auf das nächste Kapitel, das fünfte semantische Feld des Mit-Seins im Sterben übergeleitet.

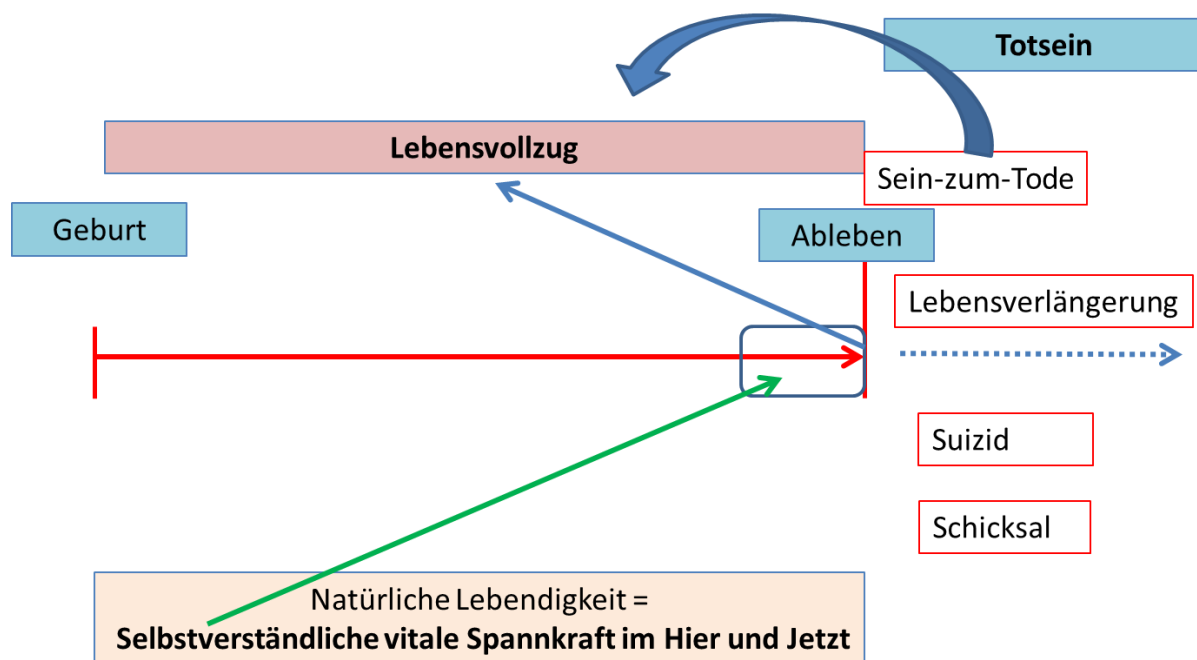


Abbildung 17: Semantisches Feld aus den Verschränkungen zwischen Leben und Tod: Der Mensch als bewussteinfähiges Wesen nimmt prospektiv-entwerfend und retrospektiv-bewertend Bezug auf sein Leben und dessen Endlichkeit. Dabei bedeutet die Vergegenwärtigung des eigenen Ablebens, dass der Tod die unhintergehbare Grenze des Lebens darstellt, was bedeutet: das lebende Subjekt kann den Tod nicht verleugnen, sondern muss ihn im Lebensvollzug berücksichtigen. Eine permanente Verdrängung des „Vorlaufens in den Tod“ (Heidegger) kann zu einer Erwartung der „Lebensverlängerung“ (eher der Aufschiebung des Todeszeitpunktes) führen. Der Tod kann sich aber faktisch sehr verfrüht durch Unfall, Mord, Naturkatastrophen oder Krankheit ereignen. Der Tod kann auch durch einen Suizid vorweggenommen werden, wobei hier zumeist von einer psychischen Überforderung auszugehen ist, die subjektiv als unerträglich erlebt wird. Aus anthropologischer Sicht sind hier Annahmen über Unzurechnungsfähigkeit nicht angebracht, eher die Tatsache, dass der Mensch in der Lage ist, sein höchstes Gut, nämlich sich selbst, unwiederbringlich auszulöschen, was die persönliche Bürde der Grenzsituation erahnen lässt. Andererseits stellt sich die Frage, wie trotz der Tragik des Sterbenmüssens Lebendigkeit durch die Anregung der Interiorität in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod hervorgebracht werden könnte. Eine mögliche Antwort liegt in der persönlichen Besetzung des Begriffes „Hoffnung“, in der Linderung des leiblichen Leidens und empathisch ausgedrückte Solidarität möglich sein dürften.

1.5 Die Anthropologie des Mit-Seins im Sterben

Hintergrund: „Sterben“ ist eine empirische Feststellung der „Seinsabnahme“ bei einer zum Tode führenden Krankheit oder bei schwindender Lebenskraft aufgrund hohen Alters, aber auch eine Phase des Lebens, die zu einer besonderen *inneren Sammlung in der Auseinandersetzung mit dem Tod* bei Betroffenen und Nahestehenden führt. Das Mit-Sein als aufrichtige Begleitung bezieht sich auf das Sterben, wenn die Hinfälligkeit eine beständige Unterstützung notwendig macht; das Mit-Sein bezieht sich aber auch auf die Würdigung des Verstorbenen, der eine symbolische kurzfristige Kontinuität im Leichnam erfährt, da dieser vorübergehend für den verstorbenen Menschen steht. Letzteres wird kulturanthropologisch in sehr unterschiedlichen Varianten beantwortet, was die Weise und die Dauer des Trauerns sowie die Hoffnung auf eine jenseitige Wiederkunft wesentlich prägt. Unsere stark abstrahierende westliche Kultur verlegt die Würdigung des Verstorbenen auf das Andenken und in die *Interiorität der Nahestehenden*, wobei das Gewährwerden des Todesschicksals durch die Anwesenheit des Leichnams wie auch die Hilflosigkeit angesichts des Todes alsbald verbannt werden sollten. Auf individualpsychologischer Ebene stellt sich die Frage: Welchen Prozess durchlaufen Nahestehende, wenn in absehbarer Zeit die bis dahin vertraute lebende Person nun aus der leiblichen Präsenz verschwindet und zu einem Leichnam wird?

These: Jeder stirbt für sich allein – ob einsam oder begleitet. Die Erfahrung des Sterbens stellt eine Grenze des Fremdverstehens dar. Aber dort, wo Verstehen im Sinne eines nachvollziehenden Empfindens nicht möglich ist, eröffnet sich die Möglichkeit des Verstehens als Haltung der *Anteilnahme* sowie als kommunikative Handlung der *Verständigung*. Diese reale *Sorge um den Anderen als Fürsorge* in einer Lage, die für beide eine Grenzsituation bedeutet, drückt Mitgefühl, Solidarität sowie biographische und gefühlsmäßige Verwobenheit aus. Sterben und Tod sind keine privaten oder gar privativen Angelegenheiten, sondern geteilte Realität in der schicksalhaften Verwobenheit als Sterbliche. Das Sterben des Nächsten ist aber mehr als ein schicksalhafter Schnitt in der Verwobenheit als Sterbliche, es ist auch die Erschütterung durch die endgültige Auflösung einer biographisch eingebetteten emotionalen Bindung, die getragen war von der leibhaftigen Präsenz des Anderen. Diese angekündigte Auflösung des Mit-Seins drückt sich in einer persönlichen Weise der antizipatorischen Trauer als unvermeidliche Vorwegnahme des endgültigen Verlustes aus.

Begründung: Die These des erschütterten Mit-Seins im Sterbeprozess bedeutet kurz gesagt: „Mein Tod gehört nicht ausschließlich mir allein“, und verweist auf eine pathische *Mutualisierung des Todes* innerhalb einer Schicksals- und zugleich *Verbundenheitsgemeinschaft*, denn so allein auch immer der Sterbende im Angesicht des Todes sein sollte, er lässt qua Sterbender eine Atmosphäre der Schicksals-Betroffenheit entstehen. „Einer stirbt dem Anderen, Einer ist dem Anderen tot“ (Marten 2016²: 192) und dieser Andere bestimmt als Weiterlebender bzw. „Übriggebliebener“ (Gülke) über das

weitere Schicksal des Verstorbenen: als Leichnam, in der Andacht und in den späteren Erinnerungsritualen.

Systematik: Die erste der zwei gewählten Dimensionen zur Bildung einer semantischen Matrix bezieht sich auf den Tod als Zustand (Totsein) vs. den Tod als Prozess (Lebensabschnitt des Sterbens); die zweite Dimension bezieht sich auf die Subjekte der Betroffenheit (den Sterbenden selbst, die Nahestehenden und das Gesamtsystem der im Sterbeprozess Involvierten) (s. Tabelle 10).

<div>Sterben vs. Totsein</div> <div>Subjekte der Betroffenheit</div>	Sterbeprozess	Totsein
Sterbender	allein (aber nicht zwangsläufig einsam)	einem Anderen Sterben
Überlebender	Mitgefühl	Würdigung
Gesamtsystem der Involvierten	Gelebte Mutualität	Subsidiäre Mutualität
Tabelle 10: Semantisches Feld von „Tod“, wenn zwischen dem Sterbeprozess und dem Zustand des Totseins unterschieden wird, und man diese Kriterien auf die jeweilige Perspektive der Betroffenen bezieht.		

Definition generierter Begriffe: Der Sterbende befindet sich vor dem sich ankündigenden Ableben in einer radikalen Position des Alleinseins; aus moralischer Sicht muss aber präzisiert werden, dass jeder und jede zwar den Sterbeprozess *allein* durchmacht, aber nicht zwangsläufig *einsam*. Die Begleitung drückt sich in fürsorglicher Präsenz aus, in emotionaler Partizipation, mittragendem Dabeisein und im Durchhalten, ohne zu verzweifeln, um doch Halt geben zu können. Dieses Bedürfnis, begleitend zur Seite zu stehen, wirft die kulturanthropologische Frage auf, ob Grabbeigaben und Menschen- oder Tieropfer bei höherrangigen Verstorbenen in früheren Kulturen nicht nur Begleiter auf der Reise in die andere Welt sein sollten, sondern auch (zum Teil grausame) Lösungsversuche darstellten, um im Tod nicht allein sein zu müssen. Aus anthropologischer Sicht ist darüber hinaus die Bedeutung des Sterbens für die Hinterbliebenen zu berücksichtigen: Man stirbt nicht einfach *weg*, sondern *man stirbt einem anderen* – bestenfalls. Die Hinterbliebenen befinden sich in neuen Rollen, die emotional überfordern können: sie sorgen für den Verstorbenen und sie

müssen Selbstsorge sicherstellen, ohne die eigene Trauer zu vernachlässigen sowie den Anschluss an das gemeinschaftliche Leben nicht zu verlieren – und die Umwelt muss in beiden Fällen angemessenen sozialen und räumlichen Abstand wahren. Die Dialektik des *Einem-anderen-sterben* beinhaltet eine Mischung aus Gefühlen, zuweilen eine widersprüchliche Gestimmtheit, denn neben Traurigkeit und Hilflosigkeit kann sich auch ein Gefühl des Schuldigseins für Getanes und Unterlassenes einstellen; aber auch das entgegengesetzte Gefühl: *Verlassen worden zu sein*, insbesondere im Falle eines Suizids.

Nahestehende und Helfende stehen gegenüber dem Sterbenden in der existentiellen – nicht moralischen – Bringschuld der Schicksalssolidarität. Demnach kann folgende steile, anthropologisch angelegte These formuliert werden: „Schuld“ ist Ausdruck bewusster Solidarität innerhalb asymmetrischer Beziehungen, in denen die Wesensbestimmung des Sterbenmüssens zu einer authentischen Vorleistung führt; diese Solidarität entspringt einer Schicksalspartizipation und einer auf das eigene Selbst bezogenen Antizipation. Das aufrichtige Mitgefühl steht für das menschliche Sterblichkeitsschicksal und ist Ausdruck antizipierter Trauer für das geteilte biologische und ontologische Los. Diese Partizipation wandelt sich nach dem Ableben der Person in eine Würdigung ihres stellvertretend für den Verstorbenen stehenden Leichnams in einer Weise und Gestimmtheit, die Sprachlosigkeit nach sich zieht und in verschiedenen Ritualen nach Ausdrucksmöglichkeiten sucht. Die Perspektive, die alle Beteiligten, Sterbende wie Begleitende, involviert, bezieht sich auf den Begriff der *Mutualität*. Dieser Begriff ist radikal anthropologisch und drückt – neben „Bewusstsein“ – das Wertvollste im Menschen aus: rückhaltlose Teilhabe aus einem aufrichtigen Mitgefühl heraus, das aus der Dimension der Interpersonalität und der Fähigkeit zur Empathie hervorgeht. Vor allem aber ergeht die Mutualität aus der Vergegenwärtigung der Partizipation am Sterblichkeitsschicksal, die den Menschen auf sich selbst zurückwirft, auf seine Individualität und existentielle Einsamkeit auf Erden, die nur in der *gelebten Mutualität* gerettet werden kann, während Gott bestenfalls zusieht. Sloterdijk hat hierzu den Begriff der „Ko-Immunität“ geprägt: Ko-Immunität ist eine Art tiefer Mutualität, die einen gegenseitigen sorgenden Schutz verleiht. Auf sozialer Ebene bedeutet diese Ko-Immunität, dass alle von allen abhängig sind und demnach ein empirisches Weiterbestehen nur möglich ist, wenn man für das Wohl anderer eintritt (vgl. Sloterdijk 2013; vgl. Valdes-Stauber 2022b).

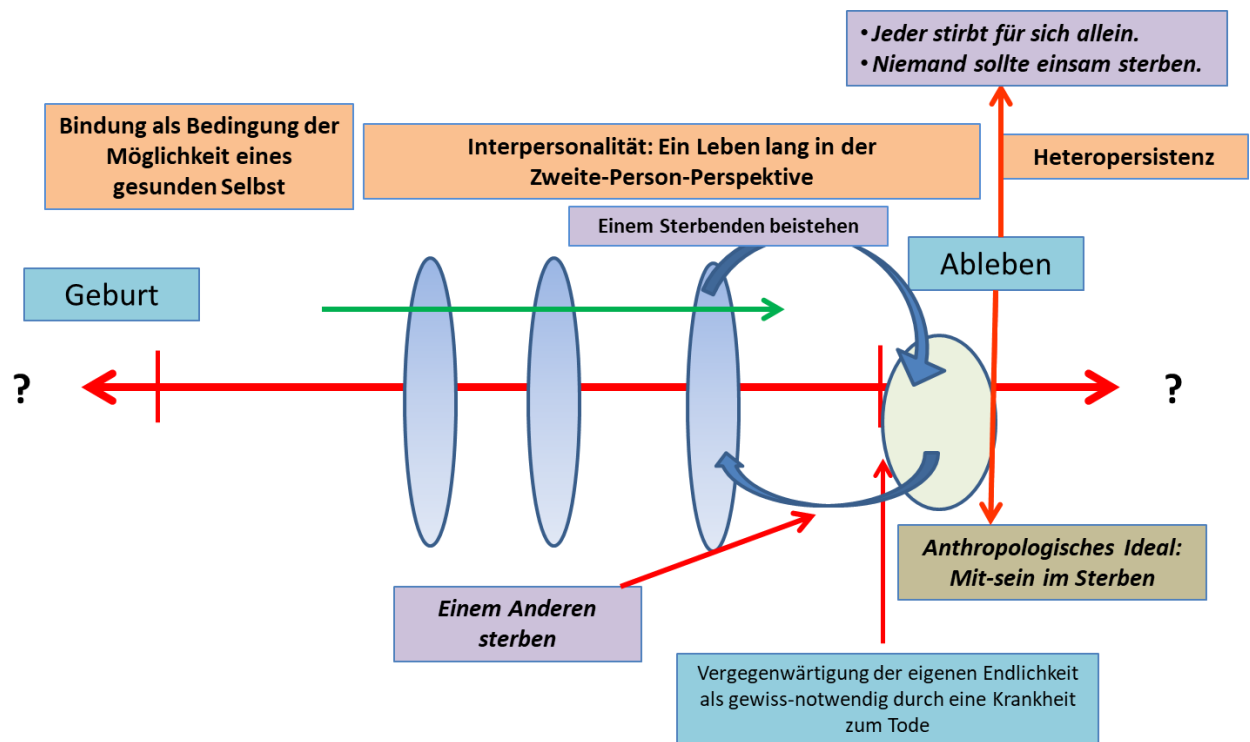


Abbildung 18: Mit-Sein im Sterben: Die Mutualität des Sterbens ist in der grundsätzlichen Bindungsfähigkeit des Menschen sowie in der bewussten und gefühlten Solidarität begründet. Insofern ist Sterben nie ein solipsistischer Akt, sondern ein Prozess, in welchem ein Mensch in der Regel einem anderen (weg-)stirbt, außer ein Mensch ist gänzlich vereinsamt. Die zwischenmenschliche Bindung impliziert, dass insbesondere nahestehende Personen stets versuchen, dem Sterbenden beizustehen. Jeder stirbt für sich alleine, sollte aber nicht einsam sterben. Diese Idee wird stark vertreten in der Sterbebegleitung, vor allem aber in der Versorgungsphilosophie der Hospizbewegung. Das Mit-Sein in der Fürsorge und in der Solidarität am Lebensende drückt die Bedeutung der Zweite-Person-Perspektive aus, welche subsidiär für den Verstorbenen nach dem Ableben weiterwirkt.

1.6 Beiträge aus den Begriffsbestimmungen: Zusammenfassung und Ausblick auf die Hauptfragestellungen

1. Die wesentlichen Begriffe, die in einer philosophischen Thanatologie Eingang finden, werden anhand von semantischen Feldern bzw. begrifflichen Matrices generiert. Jede postulierte semantische Matrix wird sechsfach durchgearbeitet: a) Skizzierung des theoretischen Hintergrundes für die bedeutungsbezogene Standortbestimmung; b) thesenhafte Absteckung des gewählten semantischen Feld; c) ansatzweise Begründung der These; d) Abgrenzung des semantischen Feldes der Fragestellung durch eine Matrix aus der Intersektion von Faktoren aus jeweils zwei festgelegten Dimensionen; e) Definition der einzelnen generierten Begriffe; f) intuitiv-graphische Darstellung der Zusammenhänge zwischen den generierten Begriffen.
2. Aus ontologischer Perspektive werden „Sterblichkeit“, „Seinsabnahme“ und „Ganzsein“ (essentielle, abgeschlossene Totalität) unterschieden. Sterblichkeit als potentielle Anwesenheit des Todes im Leben, aber faktisch als „Totsein“ abwesend, bezeichnet die Wesensbestimmung aller Lebewesen, vom ersten Moment an dem Tod geweiht zu sein. Der Sterbeprozess ist dem Dasein zuzuschreiben, denn man stirbt als Lebender; die Tatsache aber, dass das Aufhören-zu-sein naht, verleiht diesem schwindenden Leben trotz des Noch-am-Leben-Seins den ontologischen Status eines Seins, das in seinem So-Sein „abnimmt“, wie Paul Landsberg es formuliert. Vertreter der Existenzphilosophie wie Heidegger, Sartre und Jaspers machen im Tod einen ontologischen Höhepunkt aus: für Heidegger gelangt das Dasein durch den Tod zu einem Ganzsein bzw. zu einem Abschluss des Ganzseinkönnens; für Jaspers tritt das Dasein an der Grenzsituation des Todes in die Transzendenz über, in der das Dasein das Sein berührt; für Sartre kommt das personale Leben zu einem Abschluss, wodurch die Existenz als Werden zu einer statischen Essenz wird. Jankélévitch führt ein weiteres ontologisches Moment hinzu: das „Fast-Nichts“ im Moment des Ablebens als hybrider, nicht erzählbarer Zustand: Im Moment des Ablebens, der noch völlig dem Leben zuzuschreiben sei, geschehe die Nichtung als ontologisches Moment zwischen Sein und Nicht-Sein, das mehr sei als eine reine Trennlinie.
3. Als *Disposition* bedeutet der Tod in metaphysischer Hinsicht die *eingravierte Endlichkeit* im menschlichen Sein als dem Aufhören-zu-sein geweiht, aber auch als wesenhaftes Hinlaufen in das Verschwinden der empirischen Seinsweise eines Subjekts. Aus prozessualer Sicht bedeutet der Tod, dass bei Vollzug dieser Endlichkeit eine Lebensgeschichte zum Stillstand kommt und somit in dem Sinne vollendet ist, dass nichts mehr hinzugefügt werden kann, was diese Abgeschlossenheit verändern könnte, es sei denn als Erzählung mit Ergänzungen durch die Hinterbliebenen. Hierzu hat Jankélévitch den Begriff des „Gewesen-Seins“ als dritte ontologische Stufe neben „Sein“ und „Nicht-Sein“ geprägt. Aus metaphysischer Sicht bestehe diese Stufe in der Annahme, dass im Moment des empirischen Todes ein Wechsel der Seinsweise der Person stattfinde, und diese Seinsweise stelle ein unergründliches Mysterium dar.

4. „Leben“ und „Tod“ schließen sich faktisch aus, verhalten sich aber aus semantischer Perspektive komplementär zueinander. Das menschliche Leben ist auch als sinnhafte Abgeschlossenheit nur im Horizont des Aufhören-zu-sein denkbar, da diese proleptische Ausgerichtetheit den Menschen auf sich selbst in seiner Endlichkeit zurückwirft. Symmetrisch dazu kann die „Seinsabnahme“ des Sterbens durch eine spirituelle „Seinszunahme“ bereichert werden. Dies bedeutet, dass das Gewahrwerden des eigenen Lebensbezugs durch die Anregung der Interiorität in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod und in der leiblich betonten Pflege intensiviert werden kann. Aus dieser These der semantischen Komplementarität zwischen „Leben“ und „Tod“ kann ein Korollarium abgeleitet werden: Wird die komplementäre semantische Perspektive im Verhältnis zwischen „Leben“ und „Tod“ verlassen, dann wird die ontische Ebene des Sich-Einrichtens durch die abstrakte ontologische Ebene des „Ganzseinkönnens“ ersetzt.
5. Der Sterbeprozess als *Seinsabnahme*, wie Landsberg postuliert, ist idiosynkratisch erfahrbar; sofern die sterbende Person sich im Wachzustand befindet und kein schweres Delir ihr Bewusstsein trübt oder sie sich in einer uns kaum zugänglichen Logik und Symbolik ausdrückt, die nach Renz einer sogenannten „terminalen Kommunikation“ zuzuschreiben ist, in der die Auflösungsprozesse des Selbst keine gemeinsame Sprache mehr zulassen, nur noch ein Sich-Einlassen auf symbolische Interaktionen. Die Möglichkeit einer Transzendierung des Todes *nach dem Tod* – und nicht in der Innenschau *während des Sterbeprozesses* – ist eine ernstzunehmende Sehnsucht des Menschen und eine offene metaphysische Frage, die keine Antwort in der daseinsbezogenen Seinsweise erhalten kann. Nach Jankélévitch handelt es sich dabei um ein unergründliches *Mysterium*, nicht um ein *Geheimnis*, das enträtselt werden könnte.
6. Die Zweite-Person-Perspektive meint die direkte Kommunikation mit einer nahestehenden Person, die sich auf leibliche Präsenz und „existentielle Kommunikation“ (Jaspers) einlässt. Im Sterbeprozess ist, allein bedingt durch die körperliche Schwäche, die Aufmerksamkeit nach innen gerichtet. Eine existentielle Kommunikation erfolgt nicht entsprechend einem Verständigungsschema, sondern gestaltet sich persönlich und situationsbezogen, dazu stets bruchstückhaft; dabei sind wohlgeformte „letzte Worte“ für die Nachwelt ein Mythos. Die Zweite-Person-Perspektive erfolgt vorwiegend nicht-verbal, sondern über gefühlte Partizipation, Berührung, teilnehmende Haltung im Rahmen eines Mit-Seins; ausgearbeitet wurde dies von Philosophen wie Gabriel Marcel, Paul Landsberg, Vladimir Jankélévitch oder Rainer Marten. Nach Eintreten des Todes verdichtet sich die Zweite-Person-Perspektive in internalen Zwiegesprächen, Monologen (auch in Gegenwart des Leichnams), Grabreden oder persönlichen Nachrufen. Die rhapsodische „Wiederbelebung“ (Canetti) eines Verstorbenen vollzieht sich in der *Heteropersistenz* (Valdes-Stauber 2011), die den Toten vergegenwärtigen lässt. Aussprachen in vorgestellten Zwiegesprächen und in anlassbezogenem erinnerndem Innehalten sind weitere Möglichkeiten der *stellvertretenden Kommunikation*.

7. Die inklusive Sichtweise auf das Leben und den Tod meint einerseits, den Tod im Leben mit *Ernsthaftigkeit* zu berücksichtigen; andererseits, die existentielle Bedeutung dieses Ernstes im Sterbeprozess zu aktivieren. Die Vergegenwärtigung der eigenen Sterblichkeit, als auf das Sterbenmüssen ausgerichtet, wird fruchtbar für die Lebensführung, wenn der Tod nicht bagatellisiert, rationalisiert oder verdrängt, sondern mit allem seinem Ernst angenommen wird. In evaluativer Hinsicht dürfte dies zu einer bewussteren Positionierung gegenüber dem Leben führen. Den Sterbeprozess existentiell relevant zu berücksichtigen erfolgt vor allem durch *Halt gebende Präsenz*, in welcher Solidarität und authentische Partizipation zum Ausdruck kommen, und durch Pflege, die leibliche Nähe nicht scheut.
8. Die konspektive Perspektive versucht eine semantische Integration von Leben und Tod aus einer panoptischen Sicht zu vollziehen, die den Weg für eine personale Auseinandersetzung mit dem individuellen Ableben ebnet. Die idiosynkratische Integration von „Leben“ und „Tod“ ermöglicht Prozesse der Sinnfindung innerhalb der gegebenen Grenzen, die immer enger werden. Dadurch wird der Tod nicht nur ernst genommen, sondern auch in einem Sinngefüge verortet, sodass die Auseinandersetzung mit dem, was den Sterbenden in der ihm noch verbleibenden Existenz trägt, zu einem Abschluss verhilft. „Konspektiv“ bedeutet auch, sich der Tatsache des nahen Todes zu stellen, und zwar mit allen Widersprüchen und Gestimmtheiten, wobei die Solidarität der Begleitenden ihren Ausdruck im *Halt geben* und im *Absehen von Bewertungen* im Hier und Jetzt finden sollte.
9. „Sterben“ ist eine empirische Feststellung der „Seinsabnahme“ bei einer zum Tode führenden Krankheit, aber auch eine Phase des Lebens, die zu einer besonderen *inneren Sammlung in der Auseinandersetzung mit dem Tod* führt, bei Betroffenen wie bei Nahestehenden. Das Mit-Sein als aufrichtige Begleitung bezieht sich nicht ausschließlich auf das Sterben, wenn die Hinfälligkeit beständige Unterstützung notwendig macht, sondern auch auf die Würdigung des Verstorbenen in der Präsenz des leblosen Körpers. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern der Leichnam ausschließlich den Schrecken des Todes verkörpert, oder ob der Leichnam auch die Präsenz des verstorbenen Menschen repräsentiert; diese Beziehung zum gewesenen Menschen in Anwesenheit des Leichnams, der mit Hinwendung behandelt wird, drückt Esther Kinsky literarisch aus: „Die Füße von Toten sind ein erbarmungsloser Anblick, sie sagen: *Tod*, noch vor den Händen, und doch will man sie halten, wärmen, bedecken, einen Weg finden, ihre Erstorbenheit durch Verhüllen und Berühren rückgängig zu machen oder zumindest zu vertuschen“ (Kinsky 2019: 281). Letzteres wird kulturanthropologisch in sehr unterschiedlichen Varianten beantwortet, was die Weise und die Dauer des Trauerns sowie die Hoffnung auf eine jenseitige Wiederkunft wesentlich prägt. Unsere stark abstrahierende westliche Kultur verlegt die Würdigung des Verstorbenen auf das Andenken und in die Interiorität der Nahestehenden, wobei das Gewahrwerden des Todesschicksals durch die Anwesenheit des Leichnams wie auch die Hilflosigkeit angesichts des Todes alsbald verbannt werden sollten. Auf individualpsychologischer

Ebene stellt sich die Frage: Welchen Prozess durchlaufen Nahestehende, wenn in absehbarer Zeit die bis dahin vertraute Person nun aus der leiblichen Präsenz verschwindet und zu einem Leichnam wird?

10. Die Lage des Sterbenden ist eine radikale Position des Alleinseins vor dem sich ankündigenden Ableben; aus moralischer Sicht muss aber präzisiert werden, dass jeder Mensch zwar *alleine* den Sterbeprozess durchmacht, aber nicht zwangsläufig *einsam*. Die Begleitung drückt sich in fürsorglicher Präsenz, emotionaler Partizipation, mittragendem Dabeisein und anteilnehmendem Durchhalten, ohne zu verzweifeln, um doch Halt geben zu können, aus. Dieses begleitende Bedürfnis wirft die kulturanthropologische Frage auf, ob Grabbeigaben und Menschen- bzw. Tieropfer bei höherrangigen Verstorbenen in früheren Kulturen nicht nur Begleiter auf der Reise in die andere Welt sein sollten, sondern auch (zum Teil grausame) Lösungsversuche darstellten, um im Tod nicht allein sein zu müssen. Aus anthropologischer Sicht ist darüber hinaus die Bedeutung des Sterbens für die Hinterbliebenen zu berücksichtigen: Man stirbt nicht einfach *weg*, sondern *man stirbt einem anderen* – bestenfalls. Hinterbliebene treten in neue Rollen ein, die emotional überfordern können: sie sorgen für den Verstorbenen in seiner anwesenden Abwesenheit, müssen Selbstsorge sicherstellen, ohne die eigene Trauer zu vernachlässigen sowie den Anschluss an das gemeinschaftliche Leben nicht zu verlieren – und die Umwelt muss mit Abstand auf beides Rücksicht nehmen. Die Dialektik des *Einem-anderen-sterben* beinhaltet eine Mischung aus Gefühlen, zuweilen eine widersprüchliche Gestimmtheit, denn zu Traurigkeit und Hilflosigkeit kann sich auch ein Gefühl von Schuld für Getanes und Unterlassenes einstellen; aber auch das entgegengesetzte Gefühl des *Verlassenwordenseins*, insbesondere im Falle einer Trennung durch Suizid.

Eine Perspektive auf das Sterben und den Tod, die alle Beteiligten – Sterbende wie Begleitende – involviert, kreist um den konzeptiven anthropologischen Begriff der *Mutualität*. Dieser Begriff ist radikal anthropologisch und drückt – neben „Bewusstsein“ – das Wertvollste im Menschen aus: rückhaltlose Teilhabe aus einem aufrichtigen Mitgefühl heraus, aus dem die Dimension der Interpersonalität und die Fähigkeit zur Empathie entspringen. Die Mutualität ergeht in erster Linie aus der Vergegenwärtigung der Partizipation am Schicksal der Sterblichkeit, bei dem der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen wird, auf seine Individualität und existentielle Einsamkeit, die nur innerhalb der Mutualität korrigiert werden können. Sloterdijk hat hierzu den Begriff der „Ko-Immunität“ geprägt: Ko-Immunität ist eine Art tiefer Mutualität, die einen gegenseitigen sorgenden Schutz verleiht; diesen gilt es auch für die Sterbebegleitung und für die Erinnerungskultur zu explorieren.

2 Ableben: Vom Bewusstsein bis zur transtemporalen personalen Identität

In diesem Kapitel werden die grundlegenden Bedingungen ausgearbeitet, die eine Reflexion über die Endlichkeit des Lebens und die Auseinandersetzung mit dem unausweichlichen individuellen Ableben ermöglichen: einerseits das Verständnis der Dialektik zwischen „Leben“ und „Tod“ in Anlehnung an die ontologische Dichotomie zwischen „Sein“ und „Nichts“; andererseits die Annäherung an das Geheimnis des Bewusstseins als notwendige Bedingung für das Entstehen von Selbst und somit von Identität in der transtemporalen Perspektive. Erst unter diesen Bedingungen ist es möglich, sich die eigene Endlichkeit zu repräsentieren, diese in den persönlichen Zeithorizont zu setzen und ihre Bedeutung auf das aktuelle „Ich“ rückwirken zu lassen. Das personale Leben, als transtemporal bestehend und perseverierend sowie sich zeitlich beweisend, orientiert sich an der Endlichkeit als Vergegenwärtigung des Sterbenmüssens, auch wenn es in einer unbestimmten Zukunft als Nichtung des Selbst geschehen soll. In diesem Kapitel werden die gattungsspezifischen Bedingungen der Möglichkeit einer personalen Auseinandersetzung mit dem Tod untersucht und definiert.

2.1 Der philosophische Ursprung der Frage nach der Natur des Todes

Die ontologische Dichotomisierung zwischen „Sein“ und „Nichts“ als Fundament des Realen ist eine grundlegende Errungenschaft der Symbolisierungsfähigkeit des Menschen. Je nach semantischer Besetzung der Begriffe „Sein“ und „Nichts“ schaffen Menschen die Möglichkeit der *Differenz* (etwas *sein* und zugleich anderes *nicht sein*) und des *Werdens* (etwas *sein* und etwas anderes *noch nicht sein*, aber darauf ausgerichtet bzw. angelegt) und somit die Grundlage jeder Erkenntnistheorie, die zwischen „Objekt“ und „Subjekt“ sowie zwischen „Identität“ und „Wandel“ unterscheidet. „Differenz“ ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, unabhängig von der Beschaffenheit des Erkenntnisapparates, ob anhand transzendentaler Kategorien des Verstandes, intuitiver geistiger Erfassung oder durch physiologische Resonanz im Gehirn. Daher wird diese Dichotomie zwischen „Sein“ und „Nichts“ allmählich nuanciert, etwa durch die Begriffe „Nichtsein“ bzw. „Nicht-Sein“, „Noch-nicht-Sein“, „Nicht-mehr-Sein“ oder in der Annahme von Seinsstufen. Die vorsokratische Philosophie entwickelte eine vom Beobachter unabhängige Ontologie durch die Einführung des „Nichts“, das die Identität des Seins durch den Kontrast mit dem „Leeren“ („leer“ semantisch als „leer von diesem Sein“, das heißt als „Nichts“ oder als „anders seiend“, weil *genau nicht dieses bestimmte Sein seiend*) erst ermöglicht. Die Ontologie ermöglicht die Theoretisierung als Festlegung des Wahren in stabilen und verlässlichen Konstrukten. Hier hat die Idee des „Nichts“, etwa um ein Werden zu begründen, keinen Platz, wie Parmenides, Begründer der Ontologie, bereits postulierte.

Die Vorsokratiker stellten die Frage, ob das Denken an das „Nichts“ erst das Nichts konstituiere, und kamen zu dem Schluss, dass dieses sich unabhängig vom Denker selbst

trage, womit dem Nichts ein ontologischer Status zugebilligt wurde. Heute wird dem „Nichts“ allem voran eine logisch-semantic Bedeutung zugeschrieben. Das Fundament bzw. den Ursprung aller Dinge (*arché*) sahen die Vorsokratiker eingebettet in diesem Nichts, wobei Empedokles als Erster rudimentär zwischen Materie und Energie (Anziehung – Liebe; Abstoßung – Hass) unterschied, Anaxagoras die Schöpfung der Materie (des Seins) aus dem Nichts postulierte, während Parmenides die Ontologie als Wissen über das Sein bei Absehen von „Nichts“, das nicht sein könne, definierte, was impliziert, dass das Sein sich selbst trage – bei Absehen jeglicher ontologischen Dialektik mit einem postulierten Nichts.

Wenig später verneinte Aristoteles die Existenz eines Nichts bzw. einer Leere (als Abwesenheit von Seiendem). Dennoch ermöglichte er eine Metaphysik des Realen als intrinsische Fusion zweier Prinzipien (Materie und Form). Das Reale sei gekennzeichnet durch die Essenz als ontologische Bestimmung des Einzelnen, und zwar mit Rekurs auf die Differenz (nicht auf das Nichts bzw. Nichtsein). Seitdem versucht die abendländische Philosophie mittels vielfältiger logisch-semantic Ansätze zwischen Stufen des Realen zu unterscheiden und begriffliche Hierarchisierungen vorzunehmen; möglich wird dies durch die Annahme und die Bestimmung von logischen oder ontologischen Differenzen.

Immanuel Kant nimmt in seiner Theorie der transzendentalen Analytik eine Systematisierung des „Nichts“ in Anlehnung an die logischen Kategorien Quantität, Qualität, Relation und Modalität vor. Er begründet die Systematik des „Nichts“ damit, dass, obwohl die Transzendentalphilosophie mit der Einteilung zwischen dem „Möglichen“ und dem „Unmöglichen“ beginne, es eine grundlegendere (oder übergeordnete) Einteilung gebe, etwa, ob ein vom Begriff gemeinter Gegenstand etwas sei oder doch eher nichts. Seine kombinatorische Systematik ergibt vier Kategorien:

1. Leerer Begriff ohne Gegenstand (*ens rationis*): wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch deshalb nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen.
2. Leerer Gegenstand eines Begriffs (*nihil privativum*): Realität ist etwas, Negation ist nichts, nämlich ein Begriff vom Mangel eines Gegenstandes.
3. Leere Anschauung ohne Gegenstand (*ens imaginarium*): Anschauung ist für Kant der sinnlich-rezeptive Anteil der Erkenntnis. Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloße formale Bedingung desselben als Erscheinung; die Erscheinungen sind aber selbst keine Gegenstände, die „angeschaut“ werden könnten.
4. Leerer Gegenstand ohne Begriff (*nihil negativum*): Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist nichts, weil der Begriff nichts ist, das (logisch) Unmögliche.

Dazu schreibt Kant zusammenfassend: „Man sieht, daß das Gedankending [Leerer Begriff ohne Gegenstand] von dem Undinge [Leerer Gegenstand ohne Begriff] dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es

bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum [leerer Gegenstand eines Begriffes] und ens imaginarium [Leere Anschauung ohne Gegenstand] leere Data zu Begriffen [...] Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objekte“ (Kant 1980: 307).

Wird diese kantische Kontingenztafel des Nichts auf den Begriff „Tod“ angewendet, dann wird deutlich, dass der Tod als „Nichts“ den ersten drei Kategorien zugeordnet werden könnte: der *ens rationis*, weil der Begriff „Tod“ keinen Gegenstand hat, jedoch semantisch verwendet wird, um den Diskurs für die Lebenden anschaulicher zu gestalten; der *nihil privativum*, wenn „Tod“ lediglich als Abwesenheit von Leben aufgefasst wird; und der *ens imaginarium*, wenn „Tod“ eine rein potentielle Seinsweise meint, über die keine Aussage getroffen werden kann. Jedenfalls ist „Tod“ als Seinsweise (nicht „Totsein“ als Zustand, sondern eher „Tot-Sein“ als Seinsweise) keinesfalls logisch unmöglich, da eine Metaphysik desselben aufgestellt werden kann.

Der Tod als „Nichts“ ist kaum zu trennen vom physikalischen Pendant des Vakuums oder der Leere (von Materiellem oder Energie, heute komplexer aufzufassen als *Materialität des Feldes*). Die Dichotomie zwischen „Materie“ bzw. „Energie“ (austauschbar nach der relativistischen Äquivalenzrelation) und „Leere“ betrifft *das Reale* in der Weise *des Stofflichen*. Wenn vom „Tod“ die Rede ist, dann ist der irreversible Verlust von komplexen Strukturen gemeint, nicht die stofflichen Bestandteile. Diese komplexen Strukturen sind Lebewesen, die entgegen dem zweiten Prinzip der Thermodynamik eine Zeit lang die Ordnung des „Innen“ auf Kosten des „Außen“ gegen die thermodynamische Zeitachse metabolisch aufrechterhalten. „Tod“ ist demnach ein biologischer Begriff, der metaphorisch auf andere Bereiche des Realen übertragen wird. Die ontische Dichotomie zwischen dem Leben und dem Tod wird erkenntnistheoretisch assoziiert mit der Opposition zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ bzw. „Nichts“. Das Leben wäre demnach „Sein“ und der Tod „Nichts“. Mit der *Existentialisierung des Todes* ist diese Vereinfachung nicht kompatibel: mein eigener Tod und der Tod anderer als radikales Aufhören-zu-sein ist eine *personale Nichtung*. Daher wurde seit jeher versucht, diese schlichte Ontologie mit einer Metaphysik des Todes zu überwinden, etwa mit der Einführung einer neuen Dichotomie: das „Diesseits“ in Opposition zum „Jenseits“, wobei nun die große Herausforderung darin liegt, die Verbindung zu begründen, zumal nicht zu leugnen ist, dass der Mensch als empirisches Wesen wirklich endet. Stirbt der Mensch als Ganzes oder stirbt nur etwas Äußerliches, Materielles (der Körper), sodass es sich lediglich um einen biologischen Tod handelt, indem ein Mikrokosmos zunächst Chaos wird, Leere, um dann zum Makrokosmos als Ursprung (*arché*) von allem Realen zurückzukehren? In der platonischen und später in der christlichen und rationalistischen Tradition wird der Mensch als mit einer Doppelnatur versehen aufgefasst: biologisch-materiell (der Körper) und geistig-immateriell (die Seele), die in wunderbarer Weise eine Einheit im *Leib* bilden und im Moment des Todes sich scheiden, damit das Individuum – nun als Seele verdichtet – fortbesteht. Die Anthropologie hadert mit dieser

Lösung, da die Seele nicht der ganze Mensch sein kann; dieser müsste, um als Mensch im Jenseits fortzubestehen, leibhaftig sein, aus Fleisch und Blut in einem wie auch immer gearteten Bereich des Realen. Der Tod, so selbstverständlich er aus biologischer Sicht erscheint, ist für die sich ihrer Endlichkeit bewussten Lebewesen unverständlich und gar unannehmbar. Die metaphysische Annahme der Diesseits-Jenseits-Dichotomie ist intuitiv ansprechend und strahlt zugleich eine ästhetische Kraft aus. Diese Dichotomie erlaubt metaphysisch eine Verschränkung, die für die Naturwissenschaften als Unmöglichkeit des Interaktionismus von zwei unterschiedlichen Substanzen aufgefasst wird: Das *Jenseits im Diesseits* durch die Präsenz von Seelen als *Gottesfunken* in unseren Leibern und das *Diesseits im Jenseits* durch die Annahme einer *Fortsetzung der transtemporalen personalen Identität* im Jenseits.

Die vereinfachte Dichotomisierung zwischen „Leben“ und „Tod“ als analog zur Opposition zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ ist intuitiv verständlich. Eine erneute Ontologisierung des Sachverhalts kann philosophisch als Frage nach der *Seinsweise im Tode* angegangen werden; derart formuliert ist das *Sein des Todes* bzw. das *Sein im Tode* vor allem eine metaphysische Frage, aber auch kulturanthropologisch, ästhetisch, mystisch oder quantenmechanisch bestimmbar. Die Auffassung vom Tod als Möglichkeit des Übergangs in eine andere Seinsweise ermöglicht „Hoffnung“ und nicht nur „Erwartung“, denn der Begriff „Hoffnung“ ist immer persönlich und unabhängig von deren Erfüllung zu besetzen. Aus dieser neuen Perspektive ergeben sich vielfältige Projektionsmöglichkeiten, die auf einer sinnstiftenden innerlichen Zustimmung gründen.

Die ontologische Standortbestimmung des Todes – „Tod“ als noch nicht weiter ausdifferenzierter generischer Begriff – ist ein notwendiger Schritt, um einen sinnvollen Diskurs aufzubauen, der ontische, ontologische, epistemologische, biomedizinische, anthropologische und moralische Perspektiven unterscheidet. Diese Aufschlüsselung des Begriffes „Tod“ kann eine Orientierung geben, die sich zwar nicht beruhigend auf die Todesfurcht auswirken muss, die aber das semantische Feld von „Tod“ in ein Sinngefüge einordnet. Bereits in der Antike wurden hier zwei fundamentale Wege beschritten, die jeweils als Ziel hatten, die Angst vor dem Tod zu kontrollieren: Epikur behauptet, dass uns als Lebende der Tod fremd sei, im Tod aber keine Erfahrung mehr bestehe und daher der Schrecken vor dem Tod fehl am Platz sei. Cicero argumentiert, dass die Angst vor dem Tod durch eine Hinwendung zur Seele, um so die Vergänglichkeit des Körpers vorwegzunehmen, überwunden werden könne; demnach sei eine Vorbereitung auf den Tod möglich, denn *Sterbenkönnen* wolle gelernt werden.

Bis heute bleibt die zögerliche, demütige und manchmal auch *zitternde* Annäherung (Kierkegaard) an die Bedeutung des Todes eine Hauptaufgabe der Philosophie, die oft als aussichtslos oder ausgeschöpft abgetan wird, denn alle Bemühungen müssten sich auf eine biomedizinische Lebensverlängerung konzentrieren oder sie wären belanglos. Im Mythos des Sisyphos beschreibt Camus die Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen – darauf

hinweisend, dass der Tod den Menschen grundsätzlich angehe – als den wichtigsten Sachverhalt und Ausgangspunkt jeglicher Philosophie (Camus 2016: 15).

Die philosophische Tradition nimmt eine einseitige solipsistische Position ein, die besagt, dass der Tod nur den Sterbenden etwas angehe. Dies trifft zu, indem jeder und jede für sich allein stirbt und die individuelle Erfahrung des Sterbens nicht real, sondern nur symbolisch geteilt werden kann. In Wirklichkeit stirbt man stets Anderen, was von der onto-anthropologischen Kategorie des Mit-Seins zeugt. Schließlich liegen das Schicksal des Leichnams, die Art und Weise der Erinnerung und die Festlegung der Erinnerungsrituale in den Händen der am Leben Verbliebenen. *Der Tod gehört demnach nicht ausschließlich dem Sterbenden*, sondern wird *mutualisiert*. Ein Beispiel für den Solipsismus des Sterbens in der Philosophie ist die *Jemeinigkeit des Todes* bei Heidegger. Zwar analysiert Heidegger das „man“ als Daseins-Möglichkeit, er vernachlässigt aber die grundlegende Verwobenheit jedes Einzelnen mit den Anderen. Der Gedanke der Mutualität im Zusammenhang mit „Sterben“ und „Tod“ findet sich bei Rainer Marten, der in Opposition zu Heidegger diese Begriffe als eine Angelegenheit des Sterbenden *und* der Nahestehenden ansieht und einen Umweg über den Begriff des Todes als „der andere“ wählt: „Der Tod als der *andere* ist nicht ein Wort allein für den eigenen Tod, nicht einmal vorrangig, sondern spricht zugleich den eigenen Tod und den Tod des Anderen an [...] die Anderen gehören zum Tod, zum Tode der Anderen nicht mehr und nicht weniger als zum eigenen Tod. Die Anderen gehören dabei genauso gut zum Tod, wie sie zum Leben und zur Liebe gehören [...] Der Gedanke des einander Sterbens geht davon aus, dass Einer nie allein für sich stirbt, sondern zugleich für Andere. Der Gedanke des einander Totseins sieht darauf, wie kein Mensch den Tod je in einer Weise für sich hat, dass er für sich tot wäre“ (Marten 2016²: 129 und 137).

In diesem Kapitel werden die Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod im Allgemeinen, dem mitgelittenen Tod einer nahestehenden Person und dem eigenen Tod im greifbaren Horizont untersucht. Grundlage aller anderen Bedingungen (notwendig, aber nicht hinreichend) ist das Bewusstsein, aus welchem die Begriffe Identität, Ich, Selbst, Subjekt, Individuum, Mensch und Person hervorgehen (s. Abbildung 19). Diese Begriffe werden nachfolgend systematisch analysiert.

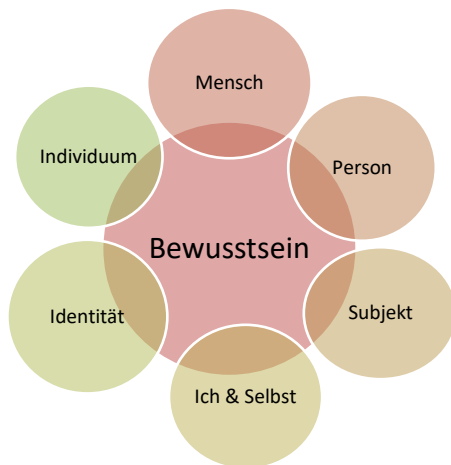


Abbildung 19: Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Tod: Basale Bedingung ist das Bewusstsein. Daraus ergeben sich vor allem die Identität und das damit verbundene Subjekt (inklusive Ich und Selbst) sowie das Individuum (inklusive Mensch und Person).

2.2 Die Subjektivierung des Bewusstseins: Vom „Ich“ zum „Selbst“

Die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft und Verstand ist das Bewusstsein, hier zunächst stärker in biologischer und psychologischer Weise aufgefasst als im deutschen Idealismus. *Bewusstsein* entsteht aus der besonderen Konnektivität der Gehirnmodule und aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher psychischer Funktionen in einer (noch) nicht verstandenen Art und Weise; diese besondere Integration von Funktionen *transzendiert* (aus sich selbst heraus?) ihre neurophysiologische und neuroanatomische Vernetzung und lässt dadurch etwas Neues entstehen: das Bewusstsein als Emergenz aus der neuroanatomischen Komplexität. Dieses entstandene Bewusstsein – das in der Lage ist, alles zum „Objekt“ zu machen, also zu „ontologisieren“ – schafft auch eine Distanz zu sich selbst, wodurch das Bewusstsein sich zum Objekt seiner selbst machen kann und einem leiblichen Individuum attribuiert, *das sodann mit dem Bewusstsein von sich selbst zusammenfällt*. Durch *Selbstreferenzialität* entsteht dabei Gewissheit sowohl über die *Zentralität* wie auch über die *Agentialität* des erkennenden Subjekts. Allein die Sprache erfährt hier eine Grenze, den Sachverhalt adäquat auszudrücken, denn sobald die Rede ist von einer *Emergenz des Bewusstseins* aufgrund einer wundersamen Verknüpfung von neuronalen Netzwerken und deren Teilfunktionen, wird ein Verhältnis zum Ausdruck gebracht (das Ganze des Bewusstseins und seine Konstituenten), das automatisch zu einer Rekursivität („sich“, „selbst“) führt. Es fehlt positives Wissen über die Grundlage der Selbstreferenzialität; daher ist „Bewusstsein“, zumal philosophisch betrachtet, zunächst etwas Ursprüngliches, ein primärer Ausgangspunkt, der als Selbstverständlichkeit der geistigen Natur des Menschen gilt. Die *Selbstreferenzialität* drückt sich in einem logisch kohärenten, als Gewissheit erlebten und als Einheit sich vergegenwärtigenden „Ich“ aus, das eine Konstanz in seiner Identität erfährt; das „Ich“ ist aber keine lokalisierbare Entität, sondern ein so sehr *verdichteter Fluchtpunkt*, dass dieses – mathematisch ausgedrückt – als wohlgeformtes Integral und nicht als additive Zusammensetzung erlebt wird und zu einer *präreflexiven Selbstverständlichkeit*

mutiert, die *sich selbst als Entität empfindet*. In der nicht-grammatikalischen *Beziehung zu sich selbst*, das heißt, wenn das „Ich“ als Subjekt *sich* in einer Doppelung als Objekt vergegenwärtigt, wird das „Ich“ zum substantivierten „Selbst“. Daher ist Bewusstsein gleichsam „Selbstbewusstsein“. Simmel erhebt in seinem Werk *Metaphysik des Lebens* den Begriff „Bewusstsein“ zu einem Urphänomen, das die Begriffe „Ich“, „Selbst“ und „Identität“ zu vereinen vermag: „Die einfachste und grundlegende Tatsachenform [...] ist das Selbstbewußtsein, das zugleich das Urphänomen des Geistes als eines menschlich-lebendigen überhaupt ist. Indem das Ich nicht ausschließlich sich selbst gegenübersteht, sich als das Wissende zum Gegenstand seines eigenen Wissens macht, sondern auch sich wie einen Dritten beurteilt, sich achtet oder verachtet, und sich damit auch *über* sich stellt, überschreitet es dauernd sich selbst und verbleibt doch in sich selbst, weil sein Subjekt und Objekt hier identisch sind; es legt diese Identität, da sie keine starr substantzialistische ist, in den geistigen Prozess des Sich-Selbst-Wissens auseinander, ohne sie zu zerreißen“ (Simmel 2015²: 223).

Die Metapsychologie unterscheidet zwischen dem „Ich“ und dem „Selbst“, wobei „Ich“ eher dem Verstand zugeordnet werden kann, aber nicht im wissenschaftstheoretischen, sondern im psychologisch-anthropologischen Sinn. Das „Ich“ als präreflexive Struktur erfüllt vier Funktionen: erstens, die Realitätsprüfung, das heißt den kontextualisierten Abgleich zwischen Vorstellungen über das Faktische und dessen logischen, auf Hintergrund- und Kontextinformationen basierenden Alternativen; zweitens, die teleologische Bildung von Absichten, unabhängig von möglichen Determinanten der Absichtsentstehung; drittens, die Steuerung von unmittelbaren Impulsen, die mit der Realitätsprüfung und der Intentionalität (Planung und Durchführung von Handlungsentscheidungen) gekoppelt sind; viertens, das In-Bewegung-Setzen von Abwehrmechanismen, und zwar von sogenannten „reifen Abwehrmechanismen“ (z. B. Verdrängung, Verschiebung, Rationalisierung, Sublimierung oder Philobatismus) wie auch von sogenannten „pathologischen Abwehrmechanismen“ (z. B. Projektion, Oknophilie, Verleugnung, Spaltung, Spiegelübertragung, projektive Identifizierung). Diese Abwehrmechanismen dienen dem Schutz des Ichs und stehen deshalb primär *im Dienste des Ichs*, auch wenn es sekundär zu einer Dysfunktionalität von psychopathologischer Tragweite durch die psychosozialen und interpersonellen Auswirkungen der Abwehr selbst kommt, also wenn die Abwehr nicht zur Lösung eines Konfliktes führt, sondern selbst zum Problem für die Interaktion mit der Umwelt wird. Diese vier Funktionen beziehen sich sowohl auf den Innenraum des Ichs als auch auf den als external zum Ich bewerteten Raum (die Welt und die Anderen).

Das „Selbst“ besitzt im Gegensatz zum „Ich“ eine reflexive Struktur, in welcher das „Ich“ *auf sich selbst* Bezug nimmt, indem es sich selbst zum Objekt macht, und das „Selbst“ derart eine virtuelle Resonanzstruktur darstellt. Zum Selbst gehören folgende Funktionen: die Differenzierung zwischen Eigen- und Fremdbild im Sinne bindungsbezogener gewachsener Selbst- und Fremdrepräsentanzen; die Sicherstellung der Identität, das heißt einer sich selbst tragenden Beständigkeit der Gewissheit seiner selbst über die Zeit hinweg; eine gesunde Differenzierung zwischen „Selbst“ und „Anderen“ (andere Selbst), die auf einer gesunden

fusions- und zugleich entfremdungsvermeidenden interpersonellen und sozialen Distanz beruht sowie auf der Anerkennung anderer „Selbste“ als *anzuerkennende Fremde* (vgl. Dörner 2001: 37-43; vgl. Lévinas 1990).

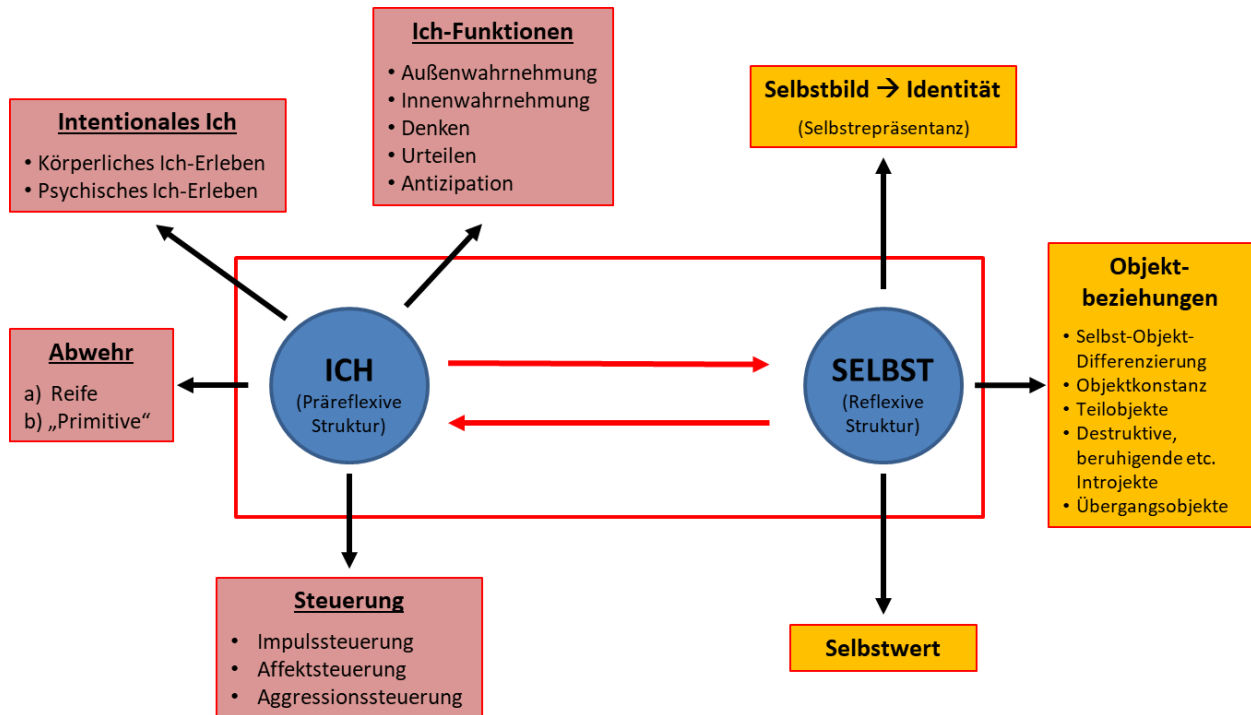


Abbildung 20: „Ich“ und „Selbst“: Funktion und Beziehung zueinander. Das „Ich“ kann verstanden werden als die Verdichtung von für das Bewusstsein modular aufgebauten neuronalen Netzwerken, die ihre leibbezogene Realisierung als Subjekt begründen, aber nicht erklären. Die Natur des Bewusstseins bleibt ein Rätsel. Das „Ich“ ist eine präreflexive, selbstverständlich operierende psychische Struktur; das „Selbst“ entsteht, wenn das „Ich“ sich rekursiv zu sich selbst verhält. Ich und Selbst sind also, vermittelt durch das erkennende Subjekt, deckungsgleich, aber funktional in epistemologischer Distanz verschieden. Das „Ich“ besitzt grundlegende Funktionen eines bewussten *Agens* in Bezug auf sich selbst, auf die Anderen und auf die Außenwelt. Das „Selbst“ vereint in sich die *Beziehungen des Subjekts* (Ich) zu sich selbst, zu den anderen und zur Welt und erzeugt eine feine Abstimmung des Gefühls von Identität, die im Selbstbild und in der Integration der Rollen ihren Niederschlag findet.

Die Unterscheidung zwischen „Ich“ und „Selbst“ erfolgt auf der Basis einer Differenzierung zwischen einem in seinen Teilen fein abgestimmten psychischen Apparat (das „Ich“) und dem aus der reflexiven Vergegenwärtigung dieses „Ich“ entstandenen „Selbst“, das in der Erkenntnistheorie traditionell „Subjekt“ genannt wird. Diese zwei Instanzen stellen eine sehr fruchtbare metapsychologische Unterscheidung dar, die philosophisch deshalb kritisch zu

betrachten ist, da die Differenzierungsmerkmale zwischen beiden und die kritischen Übergänge diffus bleiben. Es ist kaum möglich, sich ein „Ich“ mit den hier dargestellten Kriterien vorzustellen, das nicht von Anfang an selbstbezüglich arbeiten würde und demnach nur als idealtypische präreflexive Struktur aufzufassen wäre, denn ein Subjekt als Agens operiert zwar automatisch präreflexiv, aber auch zugleich reflektierend, kontextualisierend und bewertend. Eine ähnliche Schwierigkeit besteht für die Unterscheidung zwischen „Bewusstsein“ und „Selbstbewusstsein“. Ersteres als Bedingung der Möglichkeit überhaupt und Letzteres als Bewusstsein, das sich zum Objekt macht und eine *Vergegenwärtigung seiner selbst* darstellt. „Bewusstsein“ wird als *Symbolisierungsfähigkeit* und als *Entstehungsinstanz von Sachverhalten* unter kritisch-bewertendem Einbezug zahlreicher Informationen und Kontingenzbedingungen verstanden. „Selbstbewusstsein“ wäre nur eine Spezialform in Abhängigkeit von dem erkenntnistheoretischen Sachverhalt: Der Selbstbewusstsein-Ausübende selbst als ein erkenntnistheoretischer Fokus des Bewusstseins. Diese Differenzierung ist psychologisch hilfreich hinsichtlich eines Verständnisses der Schwierigkeiten in der Anpassungsfähigkeit des Denkens an veränderte Kontingenzen und in der Umstrukturierung und Hierarchisierung der Wahrnehmungsschemata, aber auch bei der Änderung von habituellen dysfunktionalen Verhaltensweisen bzw. motivationalen Attraktoren.

2.3 Identität: Bindeglied zwischen Bewusstsein und Person

Das Bewusstsein, zumal das menschliche, ist insofern eine *ontologisierende Instanz*, als es Sachverhalte verdinglicht, um mit ihnen als eigenständige Entitäten, die in der ihnen zugeschriebenen Identität kognitive Stabilität finden, verlässlich zu operieren. Entitäten *sind*, und dieses Sein („Sein an sich“ bzw. denotatives „Sein“) ist ihre stabilisierende Identität, sowohl stofflich, begrifflich wie auch in ihrer transzendentalen Bestimmung. In der Ontologie nach Parmenides ist kein Raum für das „Nicht-Sein“, wobei Parmenides sich widerspricht, denn obwohl er keine Vorstellung vom „Nicht-Sein“ generieren kann, vermag er doch „Nicht-Sein“ als semantische Opposition zum Sein zu benennen. Die Schwierigkeit, dass damit das „Sein“ der empirischen Einzeldinge und das „Sein“ von Gattungen – auf die Parmenides nicht eingeht – nicht in Verbindung gebracht werden können, wurde später durch den Idealismus Platons gelöst, der die *Ideen* nicht nur als geistige Konstrukte, sondern als „real“, in einer anderen Seinssphäre hinterlegt auffasste. Das opake, unveränderbare, ewige „Sein“ des Seienden löst aber nicht die Gegebenheit der Veränderung und der Vielfalt. Zu sagen, dass etwas Seiendes mit sich selbst identisch ist, erscheint in metaphysischer Hinsicht nachvollziehbar, nicht aber bei empirischer Betrachtung, denn auf dieser Ebene muss einer die Veränderung ermöglichenden Vierdimensionalität (vor allem durch die Zeitachse) Rechnung getragen werden. Wir vollziehen hier den Wechsel von „Substanz“ zu ontisch existierenden „Einzeldingen“, die in unseren Lebenswelten dem Verstand in vielfacher Art und Weise Widerstand leisten, und daher *verstanden* werden müssen, damit wir mit ihnen umgehen können. Diese Einzeldinge – materieller, geistiger und personaler Natur –

verändern sich. Wir halten sie dennoch aufgrund nicht weiter in Frage gestellter Kriterien für *dasselbe* – und nicht für *das Gleiche* und deshalb etwas *anderes*. Wir operieren in unserer Lebenswelt mit Identitäten, die zwar Veränderungen unterliegen, dabei aber ihr Wesen – aristotelisch ausgedrückt: ihre „Essenz“ – beibehalten; diese Wesenskonstanz erlaubt eine *Transformation*, jedoch keine *Metamorphose* („Wesensänderung“, „Substanzverlust“, „Umwandlung“), denn diese impliziert eine Mutation des Seienden. Die prominenteste Ontologisierung ist die Kopplung von „Bewusstsein“ mit einem intrinsisch dazugehörigen „Ich“, aus dem rekursiv das *Selbstbewusstsein*, genauer gesagt, die Gewissheit, ein *Subjekt zu sein*, hervorgeht. Dieses Subjekt, das sich *seiner selbst* bewusst ist, kann im ontologischen Sinne die Temporalität nicht als Aufhören-zu-sein eines Seienden, das nach *Persistenz* strebt, erfassen und vermag somit den Tod nicht zu akzeptieren – *muss es dennoch*, und daraus entsteht die Zerrissenheit zwischen der Bewusstseinsfähigkeit des Subjekts und dessen Wissen um die eigene Endlichkeit – auch seines Bewusstseins. Ausgehend von dieser kurzen ontologischen Standortbestimmung kann *Identität* auf fünf Arten aufgefasst werden:

- a) Jedes Seiende ist mit sich identisch: Die erste Lesart betrifft die *logische Identität*, die besagt, dass Jedes Seiende mit sich identisch ist. Diese vordergründige Selbstverständlichkeit hat Bedeutung für unser ontologisierendes Bewusstsein, denn es erfasst Einzeldinge, Begriffe, Individuen, Sachverhalte und Objekte als differenzierte Einheiten. Diese logische Identität legitimiert die Annahme einer Konstanz und erlaubt dem Bewusstsein, mit diesen Identitäten zu operieren. Soll statt von „Identität“ von „Individualität“ die Rede sein, so bietet die sortalrelative Identität, die sich auf den Begriff der „sortalen Prädikate“ nach Gottlob Frege und Peter Strawson bezieht, eine Möglichkeit zur Überwindung der Identitätslogik (Geach 1980; Rapp 1995: 158ff und 388ff). Die sortalrelative Identität wird durch drei Annahmen charakterisiert (Quante 2002: 51-52):
 1. Die Aussage „a ist der-/die-/dasselbe wie b“ ist unvollständig und muss, um sinnvoll zu sein, um einen Sortalbegriff „F“ ergänzt werden.
 2. „a ist der-/die-/dasselbe F wie b“ lässt sich nicht zerlegen in „a ist F & b ist F & a ist der-/die-/dasselbe wie b“.
 3. Es ist möglich, dass „a“ und „b“ relativ zu einem Sortale „F“ dasselbe und relativ zu einem anderen Sortale „G“ nicht dasselbe sind.

Sortalbegriffe sind relevant, um die Identität eines menschlichen Individuums über die Zeit und trotz qualitativer Veränderungen als transtemporale Identität zu begründen.

- b) Zwei Dinge sind identisch, wenn sie alle (erdenklichen) Eigenschaften bzw. Merkmale teilen. Oder wie von Leibniz mit dem *Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren* in der Monadologie formuliert: „Gleichwohl müssen die Monaden gewisse Qualitäten haben, sonst wären sie nicht einmal Seiende. Und wenn die einfachen Substanzen sich nicht durch ihre Qualitäten unterscheiden, gäbe es kein Mittel, sich einer Veränderung in den

Dingen bewusst zu werden [...] Monaden ohne Qualitäten wären ununterscheidbar“ (Leibniz 2002: 113). Dieses Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren wurde bisher in der positiven Lesart verwendet: Wenn zwei Einzeldinge dieselben Merkmale teilen, dann sind sie identisch. Auch diese Lesart von Identität scheint hier eine Binsenwahrheit zu sein, denn man vergleicht zwei Einzeldinge, die im Grunde nur eins sind. Damit dieses Identitätsprinzip einen Sinn ergibt, muss davon ausgegangen werden, dass die Identität sich nicht nur auf empirische Eigenschaften bezieht (beispielsweise die physikalische Binnenstruktur), sondern auch auf externe Kriterien wie Lokalisation und Beschaffenheit über die Zeit als elementarste Unterscheidungsmerkmale.

Diese Merkmalsidentität hat zwei Konsequenzen: Zum einen können alle Eigenschaften übereinstimmen, aber die Gegenstände können sich notwendigerweise an verschiedenen Orten befinden (sonst wären sie dasselbe und die Frage der Identität wäre empirisch sinnlos). Das gleiche Dreieck auf zwei Blättern oder auf einem Blatt und in meiner Vorstellung; zwei gleichbeschaffene subatomare Muonen; zwei unterschiedlich formulierte, aber semantisch gleiche Ideen. Ein Objekt, ein Sachverhalt oder ein Einzelding können innerhalb eines Koordinatensystems räumlich gleichbleibend sein, aber sich zeitlich in genau definierten Hinsichten verändern und im Extremfall verwandeln – oder beides: sich räumlich und zeitlich verändern und doch im Wesentlichen dasselbe bleiben, so ein Stein, der unter einem Gletscher überdauert, eine nicht aussterbende Tiergattung, unberührte Stalaktiten in 3.000 Metern Tiefe, die Auffassung von Freundschaft, ich selbst über die Lebensphasen hinweg. Somit ist die Frage nach der Identität (idiosynkratische Binnenstruktur eines Individuums) über die Zeit (externes Kriterium) hinweg bei menschlichen Individuen berechtigt. Diese Frage leitet zur nächsten Lesart von Identität über.

- c) Bei biologischen Wesen stellt sich die Frage nach den Kriterien einer *numerischen Identität* als Einzelding über eine Zeitspanne hinweg. Die Attribution von Identität über die Zeit bei Objekten oder Lebewesen ohne Bewusstsein ist stets external und evaluativ, beispielsweise bei der Frage nach der Identität des Schiffes von Theseus, das auf einer langen Reise Stück für Stück durch neue Teile ersetzt wird, um an das Ziel gelangen zu können (vgl. Rosenberg 2009⁶: 64-77). Werden die materiellen Teile in den Vordergrund gestellt, dann ist das Schiff ein anderes; werden die Gestalt, die Mission oder die Funktion in den Vordergrund gerückt, ist es dasselbe Schiff. Martine Nida-Rümelin stellt die These auf, dass eine realistische Auffassung von transtemporaler Identität nur bei bewusstseinsfähigen Wesen möglich sei, wobei „Bewusstseinsfähigkeit“ kein Selbstbewusstsein voraussetze, sondern schon vorliege, wenn ein Wesen „nur irgendetwas empfinden kann, auch wenn diese Empfindung noch sehr undeutlich und wenig differenziert ist [...] wenn es sich bei dem fraglichen Wesen um ein Subjekt der Erfahrung handelt“ (Nida-Rümelin 2006: 17). In der vorliegenden Arbeit wird „Bewusstseinsfähigkeit“ in einer engeren Lesart verwendet, und zwar als gekoppelt mit einem Subjekt, das rekursive Aussagen über sich selbst formulieren kann. Diese

transtemporale Identität ist unabhängig von empirischen Kriterien biologischer oder psychologischer Natur, sie ist nicht konstruiert, sondern etwas Basales und Vorgegebenes, „als objektives Faktum in der Welt vorfindbar“ (Nida-Rümelin 2006: 36 und 45). Es kommt dabei auf die Fähigkeit zu einer, wenn auch rudimentären, „Innenperspektive“ an, die es ermöglicht, dass biologische Wesen „Subjekte der Erfahrung“ sein können (Nida-Rümelin 2006: 287 und 311). Gerade diese gesetzte subjektzentrierte Möglichkeit der Verknüpfung zwischen Vergangenheit und Zukunft ist das Merkmal einer transtemporalen Identität, wie aus der formalen Definition hervorgeht: „[Bei bewusstseinsfähigen Wesen] ist die Frage, ob das frühere Wesen A mit dem späteren Wesen B identisch ist, mit der Frage verknüpft, was A in seiner Zukunft erleben wird und was B in seiner Vergangenheit erlebt hat“ (Nida-Rümelin 2006: 31). Bezogen auf den Menschen ergeben sich aus dieser Definition vielfältige ethische Fragen, insbesondere der *Subsidiarität*, beispielsweise im Falle einer schweren Demenz, oder Fragen zu der Auffassung von Bewusstsein als graduell erscheinend und nicht als kategorisch gegeben.

- d) Die *empirische Identität* ist im Gegensatz zur gesetzten *numerischen Identität* konstruiert, das heißt anhand von Kriterien definiert. Die zwei wichtigsten Kriterien sind die biologische Kontinuität als Körper bzw. über das leibliche Selbstverständlichkeitsgefühl und die psychologische Kontinuität über das biographisch herangewachsene Selbstverständnis oder „Persönlichkeit“. Während die numerische Identität *per se* andauert, sind die biologische und die psychologische Identität kontingent, da sie als anfällig und zerbrechlich erscheinen, wie angesichts körperlicher Entstellung, leiblichen Verfalls oder psychischer Selbstentfremdung deutlich wird. Zahlreiche Philosophen verbinden die empirische Identität mit dem Körper, der in der selbstverständlichen *Meinigkeit* als Leib aufgefasst wird. Gedankenexperimente aller Art lassen diese körperliche Identität bis auf das Gehirn und sogar Gehirnteile reduzieren, die transplantiert oder losgelöst von einem Körper technisch aufwendig am Leben erhalten werden könnten. Wird umgekehrt die Identität am biographischen Gewordensein oder an der *Personalität* gemessen, dann wären die Gedankenexperimente über technische Extrapolationen noch viel näher am Themenbereich der Science-Fiction. Die psychophysische Einheit stellt eine *empirische Identität* dar, wie auch immer die Relation zwischen dem körperlichen und dem psychischen Moment der psychophysischen Einheit definiert wird. Dieser Idee tragen die phänomenologischen Begriffe der „Leiblichkeit“ und des „Embodiment“ Rechnung (vgl. Fuchs 2000), aber auch die Idee von Peter Strawson aus der analytischen Philosophie, die besagt, dass die *Person* die grundlegende Entität sei, das heißt primär und irreduzibel im Gegensatz zum individuellen Bewusstsein. Begriffe wie „Ich“ beziehen sich nach Strawson nicht auf eine Subjektivität oder auf ein Selbstbewusstsein, sondern auf eine verkörperte Person, die in der Lage ist zu handeln. Daher unterscheidet er zwischen M-Prädikaten (körperbezogen) und P-Prädikaten (subjektbezogen), je nachdem, welche Charakteristika der Person primär zugeordnet

werden: „Wir stehen nicht nur vor der Frage: Warum werden unsere Bewußtseinszustände überhaupt irgendeinem Subjekt zugeschrieben?, sondern auch vor der Frage: Warum werden sie genau demselben Ding zugeschrieben wie gewisse körperliche Eigenschaften, eine bestimmte physikalische Situation etc.? [...] eine notwendige Bedingung dafür, daß Bewußtseinszustände überhaupt zugeschrieben werden, ist, daß sie *ebendenselben* Subjekten zugeschrieben werden wie gewisse körperliche Eigenschaften, eine bestimmte physikalische Situation, etc. Das bedeutet: Bewußtseinszustände könnten überhaupt nicht zugeschrieben werden, wenn sie nicht *Personen* zugeschrieben würden in dem Sinn, den ich diesem Wort gegeben habe“ (Strawson 1972: 131). Damit ist aber das Leib-Seele-Problem nicht geklärt, sondern am ehesten im Sinne eines Aspektdualismus der Person formuliert.

- e) Der Begriff „Identität“ wird zunehmend außerhalb der Philosophie, im Besonderen in der Psychologie, Soziologie, Politik und Kulturanthropologie verwendet. In sozialen Gruppen bedeutet „Identität“ die Summe von stabilen Kernmerkmalen, die eine Menschengruppe sowohl definieren als auch eine interne Kohärenz und somit ein selbstverständliches Zugehörigkeitsgefühl verleihen. In der Psychologie bezieht sich „Identität“ auf drei Momente: die Fähigkeit, sich selbst zu beschreiben; das Erleben von Kontinuität und Binnenkohärenz und die präreflexive Gestimmtheit von subjektbezogener Selbstverständlichkeit. „Identität“ ist also sowohl ein Gefühl der Stimmigkeit (Subjekt) als auch eine Repräsentation (*Selbst-bild*, *Selbst-bewusstsein*) eines operierenden *Ich*, das sich nicht auf Indexikalität reduzieren lässt. In dieser letzten Lesart als *Vorstellung* ist Identität eine Konstruktion, die Nida-Rümelin „P-Identität“ (Nida-Rümelin 2006: 20) und Strawson „P-Prädikate der Person“ als etwas Primäres (Strawson 1972: 134-145) nennen. Die psychologische Theorie personaler Identität geht auf Locke und Hume zurück, die der Person Bewusstseinsfunktionen zuschreiben und Identität als eine Leistung des psychischen Funktionierens auffassen, im Gegensatz zu Leibniz, der Identität als ursprünglich und Subjektivität mit ihren psychischen Funktionen als sekundär ansah. Nach Locke wird eine Person definiert durch die biographische Kontinuität als Bedingung der Möglichkeit des *Personseins*. Diese Kontinuität kann nur durch das Gedächtnis hergestellt werden, sodass diesem besondere erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt. Das bedeutet, dass die Identität sowohl die Voraussetzung als auch das Ergebnis der psychischen Aktivität eines Subjektes darstellt, wenn dieses Subjekt sich selbst zum Objekt der (bewussten) Reflexion macht. Für Nida-Rümelin ist P-Identität (psychologische Identität) nicht etwas Primäres, sondern etwas Sekundäres, das heißt etwas Konstruiertes und stellt ein Selbstverständnis des Subjektes in Form von „Selbstbewusstsein“, „Selbstbild“, „Selbstgesetzgebung“ oder „»Ich« einer Lebensgeschichte“ dar: „P-Identität ist nach üblicher Auffassung etwas, was man erst allmählich erwirbt und unter besonderen Umständen auch wieder verlieren kann. P-Identität ist etwas, das konstruiert ist durch Merkmale, die man tatsächlich hat oder zu haben glaubt oder die anderen einem zuschreiben [...] P-Identität wird zudem als etwas verstanden, das durch die

Selbstauffassung der fraglichen Person mitkonstituiert wird. P-Identität entsteht gewissermaßen erst dadurch, dass eine Person sich dessen bewußt wird, was ihre wahren Wünsche sind, was sie wirklich schätzt und worauf es ihr im Leben ankommt“ (Nida-Rümelin 2006: 20). Identität im psychologischen Sinne ist also auf der Grundlage einer gesetzten biologischen Ausstattung das Ergebnis einer Reifung in der Interaktion eines Subjektes mit anderen Subjekten als Personen wie auch mit der (Um-)Welt.

Diese fünf Lesarten von Identität lassen sehr deutlich zwischen einer logisch-epistemologischen und einer empirischen – vor allem psychologischen – Identität differenzieren. In psychologischer Hinsicht sollte zwischen „Identität“ und „Individualität“ eines Subjektes unterschieden werden (De Levita 1971: 193-195). Während „Identität“ präreflexiv ist, das heißt eine Selbstverständlichkeit für das Subjekt darstellt und nur aus ernstem Anlass *reflexiv* wird, ist „Individualität“ das Ergebnis einer Reifung dieses Subjekts, das die Einmaligkeit als *Person* für sich selbst und die anderen darstellt. Die nicht mehr wegzudenkende soziale Dimension der Identität wurde durch William James, Karl Jaspers und Erik Erikson in die Psychologie und Psychiatrie eingeführt. Die Bedeutung der Identität in psychologischer Hinsicht zeigt sich, wenn ihre Selbstverständlichkeit Risse bekommt, indem sie im negativen Sinne in Erscheinung tritt:

- a) durch intrapsychische Konflikte, die sich ergeben, wenn die „psychosexuelle Identität“ dissonant erscheint;
- b) durch das „falsche Selbst“ (Winnicott) als die Bildung einer Identität durch Überanpassung bis zur Verformung der natürlichen Persönlichkeit, das soweit *Ich-dissonant* wird, dass Sinnleere und psychische Störungen daraus entstehen können;
- c) durch die sich allmählich bildende Depersonalisation als Folge der systematischen Unterdrückung und Vermeidung von eigenen Interessen, Bestrebungen, Emotionen und Bedürfnissen;
- d) durch die Verselbständigung von Persönlichkeitsteilen als „Ego-States“ bis hin zu multiplen Persönlichkeiten, die selten auftreten, sich dann aber dramatisch auswirken;
- e) durch die Entwicklung von „noogenen Störungen“ (Frankl) durch Sinnverlust, was einem Bruch mit einer Halt gebenden Identität gleichkommt;
- f) durch einen in psychodynamischer Hinsicht „Identitätskonflikt“ (OPD-2) als gradueller Verlust des Kohärenzgefühls, was sich im aktiven Modus als *Pseudoidentität* und im passiven Modus als *Identitätsunsicherheit* auswirkt;
- g) im psychotischen Sinne als Ausdruck von Identitätsdiffusion (Grenzen des Selbst), einer wahnhaften Identitätsbesetzung (ein anderer sein), einem Verlust der Trennung zwischen innen und außen (Besessenheit; Überzeugung der Fremdeinwirkung auf Gedanken, Organe, Bewegungen, Handlungen und Wille; coenästhetische Veränderungserlebnisse).

Die psychologischen Konstrukte sind graduell, intuitiv und differenzieren nur partiell zwischen Identität, Selbst, Subjekt und Person, wenngleich die Behandlungsmethoden differenzierten Modellen folgen. Eine Grenze zwischen „Identität“ und „Selbst“ ist in der Psychologie nicht eindeutig zu ziehen, jedoch, De Levita folgend, vor allem in der jeweils sozialen und personalen Tragweite dieser Begriffe zu finden: „Selbstgefühl ist ein Sammelbegriff für alle Gefühle und Empfindungen, die sich auf das Selbst beziehen. Identitätsgefühl betrifft meine Gefühle über meinen Platz zwischen anderen, es ist ein Sektor des Selbstgefühls“ (De Levita 1971: 206). „Selbst“ ist deshalb ein Sammelbegriff, weil es die Reflexivität des Ichs in seinen verschiedenen Funktionen, wenn es sich selbst zum Objekt macht, vereint, während „Identität“ ein unmittelbares Gefühl („ich bin doch ich“) darstellt, sowohl gegenüber sich selbst (und dann als Teil des Selbst) oder in der Interaktion mit anderen, um die eigene Individualität zu begründen.

Psychologische Kontinuität als Lesart der personalen Identität für die praktische Philosophie

Im Übergang von der Analyse des Begriffes „Identität“ zum Begriff „Person“ wird versucht „Identität“ zu de- bzw. ent-ontologisieren, um den Begriff für eine praktische Philosophie der sich identisch fühlenden Person im handelnden Streben nach Zielen der Selbstsorge fruchtbar zu machen. Hierfür wird an dieser Stelle der Argumentation von Georg Gasser gefolgt (vgl. 2013a und 2013b). Der allgemeine Begriff „personale Identität“ als definitorisch für ein menschliches Individuum kann im Querschnitt im Sinne von „Personalität“ oder diachronisch im Sinne der „Fortexistenz des Individuums“ aufgefasst werden. In der heutigen Debatte über Identität wird die „Fortexistenz des Individuums“ nach Gasser von der „menschlichen Persistenz“, das heißt von der numerischen Identität eines menschlichen Organismus in der Zeit, unterschieden. Nach Gasser handelt es sich um eine Opposition zwischen „biologischer Kontinuität“ eines Einzelorganismus und „psychologischer Kontinuität“ eines Individuums in seinem Selbstverständnis und seinen Selbstattributionen, wobei die Selbstattributionen aus Gründen der praktischen Rationalität vorzuziehen seien (vgl. Gasser 2013a: 15-17).

Die psychologische Kontinuität kann einerseits als Abfolge von Bewusstseinszuständen in einer Kontinuitätsrelation aufgefasst werden, andererseits als biographisch begründet im Sinne einer Identifikation mit einer selbstattributiven Narration der eigenen Lebensgeschichte – oder Teilen davon –, die zugleich identitätsstiftend ist. Gasser nuanciert diese Spannbreite in der Auffassung von psychologischer Kontinuität: „Das psychologische Leben einer Person steht zwar im Mittelpunkt des narrativen Ansatzes, allerdings wird personale Identität nicht als Abfolge mentaler Zustände und ihrer Verknüpfungen zueinander gedeutet, sondern als eine *strukturierte Einheit*, welche auf die Konstitutionsleistung der handelnden Person zurückgeht. Nicht der passive Ablauf mentaler Zustände, sondern die aktive Aneignung und Integration derselben in unser Selbstverständnis ist der Schlüssel für ein angemessenes Verstehen personaler Identität [...] Personale Identität hängt also davon ab, inwiefern wir unsere mentalen Zustände als unsere

eigenen akzeptieren und als Teil unserer Lebensgeschichte ansehen. Als handelnde Personen haben wir nicht einfach ein Leben, das sich in einer kausalen Reihe körperlicher und mentaler Zustände erschöpft, sondern wir führen unser Leben, das sich in unserer Lebensgeschichte widerspiegelt. Personale Identität ist somit in seiner ausgeprägten Form als eine Art autobiographische Erzählung zu verstehen, in welcher unsere selbstbestimmten Wünsche, Absichten und Handlungen wesentliche Elemente darstellen“ (Gasser 2013a: 23-24).

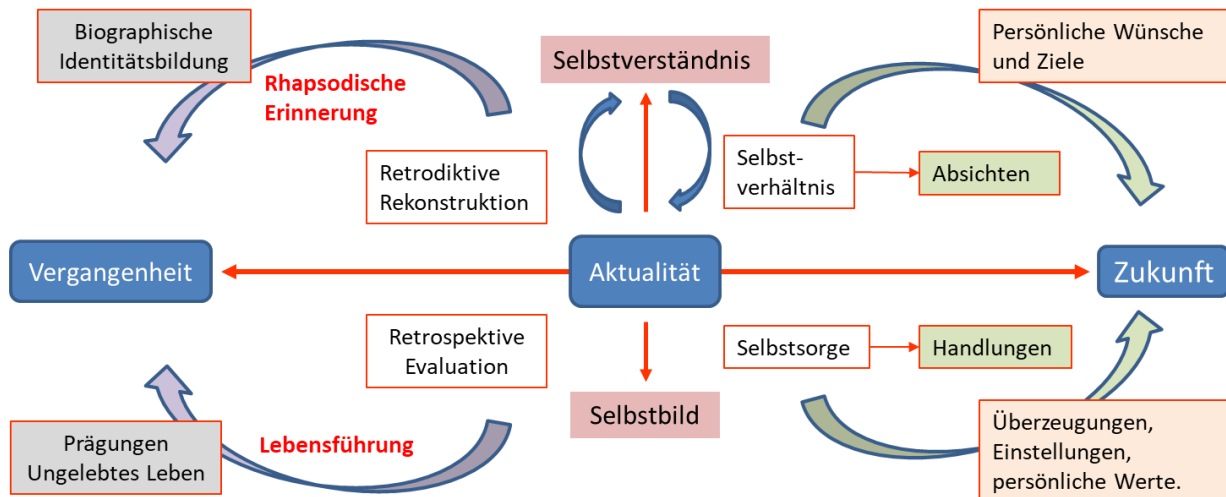
Da das menschliche Individuum sich präreflexiv als selbstverständliche Einheit auffasst, die im Lebensvollzug nicht thematisiert wird – außer in Identitätskrisen –, geht es nach Gasser weniger um die metaphysische Frage des Vorrangs einer bestimmten Auffassung von Identität, sondern um die praktische Rationalität der lebensweltlichen Praxis, das heißt die Sorge um sich (selbst) als Wesen mit einem natürlichen Selbstverhältnis, das sich aus seiner Lebensgeschichte heraus versteht und handelnd für seine Zukunft sorgt. Hierfür ersetzt er den Begriff „personale Identität“ durch „psychologische Kontinuität“ (genauer: „nicht verzweigte psychologische Kontinuität“), da dieser der lebensgeschichtlichen Selbstkonstitution durch Handlungen, Wünsche und Sorge um sich [selbst] besser Rechnung trage: „Psychologische Kontinuität ist nicht als vorliegende metaphysische Tatsache zu verstehen, welche auf ihre möglichen rechtfertigenden Eigenschaften hin zu untersuchen ist. Vielmehr rechtfertigt psychologische Kontinuität die Haltung der rationalen Sorge um sich selbst deswegen, weil diese Haltung mit persönlichen Wünschen einhergeht, welche inhärenter Bestandteil der Kontinuitätsbeziehung sind [...] Eine Analyse persönlicher Wünsche zeigt auf, dass Personen gerechtfertigter Weise ein besonderes Interesse an der eigenen Zukunft haben, da persönliche Wünsche mit entsprechenden Absichten einhergehen, sie zu realisieren. Personale Identität ist nicht eine Relation, die vorliegt oder nicht, sondern als rational handelnde Subjekte arbeiten wir aktiv an ihr und es liegt wesentlich an uns, für unsere psychologische Kontinuität zu sorgen“ (Gasser 2013b: 283-284).

Der Wechsel von einer Ontologisierung der Identität bzw. einer metaphysisch-aufzeigenden Funktion zur praktischen Philosophie, wie Gasser mit seiner *These der rationalen Sorge um sich selbst* aufzeigt, ist insofern von Bedeutung für eine anthropologische Theorie der Daseinsverabschiedung, als es dabei um eine Sorge um sich (selbst) in der Grenzsituation des Gewährwerdens des unausweichlichen Sterbenmüssens wie auch um die Auseinandersetzung mit der Identitätsauflösung im Tod geht. Diese existentielle Grenzsituation zwingt zu einer Erweiterung des Begriffes „Identität“ als transmortale personale Kontinuität, sei es metaphysisch oder in Form einer natürlich delegierten „Heteropersistenz“ (s. Kapitel V.3.).

In folgendem intuitiven Schema (Abbildung 21) werden die dargelegten Kernbegriffe von Gassers „rationaler Sorge um sich selbst“ für die Idee der Identität als biographisch verankert integriert:

Präreflexive Selbstverständlichkeit: Lebensvollzug in der Lebenswelt

Erste-Person-Perspektive: Stabile identifikatorische Selbstattributionen



Dritte-Person-Perspektive: Fremdattribuierte Charaktereigenschaften

Abbildung 21: „Identität“ als entontologisierter Begriff der personalen

Selbstverständlichkeit: Identität als Begriff der praktischen Philosophie dient einerseits der querschnittlichen (synchronischen) Auffassung von der Person im Sinne von *Personalität* (mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet als Konvergenz eines Selbstverständnisses) und einer Fremdattribution von Charaktereigenschaften; andererseits einer diachronen Auffassung von Identität als psychologische Kontinuität, basierend auf einer präreflexiven Selbstverständlichkeit (Meinigkeit). Die diachrone Auffassung von Identität basiert ebenfalls auf kohärenten persönlichen Wünschen und Zielen, die vermittelt Absichten in eine Handlung übersetzt werden. Die persönliche Prägung von Wünschen, Absichten und Handlungen ist durch identitätsstiftende Einstellungen, Werte und Überzeugungen gegeben, die eine Ausgewogenheit zwischen Selbstsorge und Fremdsorge begründen.

2.3.1 Die narrative Identität im narrationstheoretischen Ansatz von Paul Ricœur

Ausgangspunkt der Philosophie von Ricœur ist die Überwindung der kategorischen Dichotomie zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, insbesondere in der Frage nach der Identität eines Individuums; hierfür legt er Aporien des souveränen „Cogito“ offen und versucht sie mit dem Begriff der „Narrativen Identität“ zu überwinden. Da das Bewusstsein mit Repräsentationen operiere und das „Ich“ eine Repräsentation sei, gerate es bei Berücksichtigung der Zeitlichkeit in Aporien, da die Repräsentationen statische Ontologisierungen des Fremden seien. Diese Reflexion führt bei Ricœur weg von der Auffassung von „Ich“ und „Zeit“ als Substanzen hin zu der Alternativauffassung einer intrinsischen Verflechtung von „Identität“ und „gelebter Zeit“: In der Erzählung als Entfaltung eines sich progressiv konstituierenden Subjekts in der Zeit entstehe die Identität eines Individuums in der sinnhaften Verwobenheit seiner Handlungen, die einem Agens zugeschrieben werden. Die Identität des Individuums, sein personales Wesen drücke sich in einer Erzählung aus, die zeitlich ausgedehnt sei und erst durch Handlungen entstehe. Das „Ich“ sei also keine denkende Substanz, keine zeitlose Repräsentation, sondern ein Agens, das handelnd entstehe und in einer erzählenden Annäherung als personalisierter *Fluchtpunkt von verwobenen Handlungen* zu verstehen sei. Der einzelne Mensch ist demnach nicht nur ein unfertiges Dasein, das aufgrund von Entscheidungen selbstgesetzgebend wirkt, sondern auch ein historisches Wesen, das sich entwickelt und durch diese Entwicklung als *Werden* die Zeit in das Dasein hineinbringt – *die Zeit handelnd zeitigt* – und als entscheidendes und handelndes Wesen auch Ereignisse in der Welt in Bewegung setzt.

Die Analyse der Zeit erfolgt bei Ricœur in der Auseinandersetzung mit Aristoteles (Trennung von „Zeit“ und „Bewegung“), Augustinus („Zeitekstasen“ stets in Bezug auf eine flüchtige Gegenwart), Kant („Zeit“ als reine Anschauungsform, als Bedingung der Vernunft zur Formgebung der Wahrnehmung und somit der Erfassung der Welt), Nietzsche („Zeit“ als Erlebenausdehnung einer ahistorischen Gegenwart, die nach ewiger Wiederkehr strebt), Husserl (Zeitfluss als Übergang von einer „Retention“ unmittelbarer Vergangenheit in der Gegenwart, die sich „protensiv“ auf die Zukunft ausrichtet und damit die Gegenwart prägt) und Heidegger (die Differenzierung von Zeitekstasen erst nach Einführung der „Sorge“, die auf das „Zukommen“ ausgerichtet sei und somit die Zukunft – letztlich der eigene Tod – die Zeitekstase sei, die als „Existential“ den Menschen als Dasein präge). Neben „Zeit“ sind für Ricœur „Verstehen“, „Sinn“ und die „Konfiguration des Selbst“ maßgebliche Elemente seiner Theorie der narrativen Identität. Er entwickelt diese Theorie in Auseinandersetzung mit der rationalistischen Auffassung von dem, was ein Subjekt sei, mit der Phänomenologie als auf Appräsentation des Wesentlichen ausgerichtet und mit der philosophischen Hermeneutik als geschlossenes System der Sinnsuche. Ricœur setzt auf die dichterische Sprache im Sinne des aristotelischen *muthos*, die Kraft der Metapher, die offene Interpretation von Sprachelementen und -konstruktionen, die Geschichtlichkeit und den Akt des Erzählens. Die Hauptthese von Ricœur lautet, dass eine strukturelle Einheitlichkeit zwischen der Historiographie und der fiktionalen Erzählung bestehe und nicht nach einem vermeintlichen

Wahrheitsgehalt differenziert werden dürfe – weder absolut noch graduell –, denn historiographische und fiktionale Erzählungen seien dadurch verbunden, dass sie sich mit der zeitlich ausgedehnten menschlichen Handlung befassen: jede Erzählung – ob historiographisch oder fiktional – strebe nach Wahrheit, denn sie befasse sich in verschiedenen Variationen mit der zeitlichen Beschaffenheit menschlicher Erfahrungen, Intentionen und Handlungen (Ricœur 1983, Bd. 1: 17). Eine zentrale These ist demnach die Wechselseitigkeit zwischen Narrativität und Zeitlichkeit: „Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen Zeit, in dem sie in einem narrativen Modus artikuliert wird, und die Erzählung erreicht ihre volle Bedeutung, wenn sie zur Bedingung der zeitlichen Existenz wird“ (Ricœur 1983, Bd. 1: 105; Übers. d. Verf.). Ricœur widmet seiner Theorie der Narrativität – die letztlich eine regionale Ontologie des Menschen darstellt – drei umfangreiche Werke: *La métaphore vive* (1975); *Temps et récit* in drei Bänden (1983-1985) und *Soi-même comme un autre* (1990).

Das menschliche Leben ist von seinem Wesen her *zeitlich* und durch Handlung *zeitigend*, aber nicht *in* der Zeit als einheitlich ablaufende kosmologische Zeit. Individuelle Zeit ist *erlebte* und in eigentümlicher Weise *gelebte* Zeit, die eine personale Welt spiegelt, und diese Welt wird *rhapsodisch* in Erzählungen oder Geschichten konfiguriert: „Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen Zeit, in dem sie erzählerisch artikuliert wird; im Gegenzug ist die Erzählung in dem Maße bedeutsam, in dem sie die Züge der Zeiterfahrung zeichnet“ (Ricœur 1986, Bd. 1: 17). Der von Ricœur gewählte Zugang zu diesem Projekt der Zeitigung durch Erzählung ist sowohl rhetorisch-semantisch als auch phänomenologisch-hermeneutisch angelegt. Die sich daraus ergebenden Aporien versucht er aufzulösen, indem er die These aufstellt, dass die Zeit durch deren Konfiguration in der Erzählung *vermenschlicht* werde. Hierfür arbeitet er im ersten Band von *Temps et récit* in Anlehnung an die *Poetik* Aristoteles' eine dreifache Mimesis („nachahmende Darstellung“) aus: Mimesis I (Präfiguration) als Vorverständnis von allgemeinmenschlicher Kompetenz zur Symbolik und Semantik wie auch als Vorverständnis der Zeitlichkeit menschlicher Handlungen; Mimesis II (Konfiguration) als Kunst der narrativen Formgebung menschlicher Handlungen in ausgestalteten Variationen; Mimesis III (Refiguration) als Interpretation von konfiguratorischen Gestaltungen durch den Leser, die durch dessen personale Welt mit Sinn erfüllt werden. Dabei spielt Mimesis II eine wesentliche vermittelnde Rolle: „Wir folgen also dem Schicksal einer vorgezeichneten („präfigurierten“) Zeit zu einer nachgezeichneten („refigurierten“) Zeit durch die Vermittlung einer gestalteten („konfigurierten“) Zeit“ (Ricœur 1983, Bd. 1: 107-108; Übers. d. Verf.). Diese vermittelnde Funktion von Mimesis II lässt die Gestaltung einer Narration („Konfiguration“) dynamisch erscheinen, weshalb der zentrale Begriff für diese Funktion, der die gesamte Argumentation der narrativen Identität durchzieht, *mise en intrigue* oder das aristotelische *muthos* ist, übersetzbar mit *Handlungsaufbau einer Geschichte*. Dieser Begriff ist laut Ricœur in dreifacher Hinsicht vermittelnd: zunächst vermittelt er zwischen individuellen Ereignissen und einer Geschichte als Ganzes, um dann sehr heterogene Faktoren wie Handlungsträger, Ziele und Mittel sowie unerwartete Ergebnisse zusammenzusetzen; schließlich ist die *mise*

en intrigue ein Faktor, der das Heterogene in der Zeit zu einer Synthese führt, sozusagen zu einer „Konkordanz des Diskordanten“ (vgl. Ricœur 1986, Bd. 1: 127-128).

Das erzähltheoretische Prinzip der *mise en intrigue* in der Tradition des aristotelischen *muthos* wird von Ricœur anhand der Auffassung von Augustinus – was erlebte Zeit sei – innerhalb der Grenzen der Mimesis II in vierfacher Form ausgearbeitet: Erstens durch die Ausdehnung des Konzeptes *mise en intrigue* im Sinne einer narrativen Kompetenz, die Veränderung und Metamorphose ermöglicht, ohne die nicht-essentialistische Idee von „Identität“ aufzugeben. Zweitens durch die Vertiefung des Konzeptes *mise en intrigue* anhand einer Kombination der über Jahrtausende konsolidierten narrativen Fähigkeit mit der wissenschaftlichen Narratologie unserer Tage, die sowohl fiktionale wie historiographische Werke umfassen sollte; Ricœur geht es um die Frage, ob Tiefenstrukturen in der Lage sind, allen Erzählformen eine konkordant-diskordante Uniformität (Integration der Ereignisse und der Episoden um ein „Wer“) zu verleihen. Drittens durch die Anreicherung des narratologischen Konzeptes von *mise en intrigue* (*muthos* bei Aristoteles) anhand der Untersuchung von Ressourcen für die narrative Konfiguration fiktionaler Werke; hierfür unterscheidet Ricœur zwischen dem „Akt der Erzählung“ eines Autors als dynamisch und dem „Erzählten“ als statisch und abgeschlossen. Viertens durch die Eröffnung des Konzeptes von *mise en intrigue* und der damit ausgedrückten Zeit im Sinne einer Transzendierungsbewegung bei jedem fiktionalen Werk – z. B. Erzählungen, Skulpturen, Gedichte, Epos, Theater, Mythen, Romane – von ihrer Struktur und ihren Elementen hin zur umfassenderen „Welt des Werkes“, das die Idee der Refiguration durch den Leser in Mimesis III berührt; es handelt sich um eine Außenprojektion des Werkes im Sinne einer in der Immanenz verankerten Transzendenz (vgl. Ricœur 1984, Bd. 2: 12-16). Die Schnittstelle zwischen Mimesis II und Mimesis III schöpft aus der sinnverleihenden Komplementarität zwischen der Erzählung und der Interpretation des Empfängers: „Das Problem der Refiguration der Zeit durch die Erzählung wird also erst dann zu einem Abschluss gebracht, wenn wir in der Lage sind, die jeweiligen Bezugsziele der fiktionalen Erzählung zu verschränken. Die Analyse der fiktiven Zeiterfahrung wird zumindest einen entscheidenden Schritt in Richtung der Lösung des Problems [...] markiert haben, indem sie so etwas wie eine *Welt des Textes* vorstellt, die auf ihre Ergänzung wartet, nämlich auf die *Lebenswelt des Lesers*, ohne die die Bedeutung des literarischen Werkes unvollständig ist“ (Ricœur 1984, Bd. 2: 298).

Die erzählerische Konfiguration stellt für Ricœur eine „narrative Intelligenz“ dar, die bedeutender sei als eine deskriptive narratologische Rationalität, da sie in der Lage sei, das Heterogene und Diskordante kreativ auf eine temporale Linie zu bringen. Die dadurch entstandene Konkordanz stellt eine sinnhafte Synthese dar, als Herstellung einer Art „transhistorischer – und nicht zeitloser – Identität“ durch eine Konfigurationsoperation der Transformationen, welche die Momente der Schöpfung („novation“), der Kontinuität („pérennité“) und des Rückgangs („déclin“) verbindet (vgl. Ricœur 1984, Bd. 2: 293-296). Jede Geschichte (im Deutschen in der doppelten Bedeutung von *Historie* als Abfolge von Ereignissen und *Erzählung* als das verbal konstruierte und zum Ausdruck gebrachte sowie

mitgeteilte Ereignis) sei „die Hüterin der Zeit“, da sie nicht die gedachte, sondern die erzählte Zeit darstelle. Die durch geschichtliche Konfiguration entstandene Erzählung sei identitätsstiftend und greifbar im Gegensatz zur letztlich nicht repräsentierbaren Zeit der Phänomenologie und der gleichmäßigen physikalischen („kosmischen“) Zeit, die keineswegs mit der gelebten und erlebten Zeit zur Deckung kommen müsse. Neben gedachter und erzählter Zeit gebe es die historische Zeit, die in der Erzählung konfiguriert werde und zwischen gelebter (oder erlebter) und physikalischer Zeit vermittele (vgl. Ricœur 1985, Bd. 3: 181). Da aber Ricœur versucht, die Narrativität des menschlichen Handelns – auf kollektiver wie auf individueller Ebene – für die Historiographie und die fiktionale Literatur zu vereinheitlichen, muss eine tiefere Struktur ausgemacht werden, die diese Vereinheitlichung rechtfertigt: Diese Struktur ist die Verbindung zwischen „Zeitablauf“ und „Handlung“, nur dass die Fiktion mit „imaginativen Variationen“ der Handlung operiert (vgl. Ricœur 1985, Bd. 3: 231). Die Historiographie verfügt über ein Merkmal, das von Ricœur expliziert wird, aber in seiner anregenden Kraft mehr Beachtung bekommen sollte: es handelt sich um die „exteriorisierten Spuren“ (*traces laissées*) (Ricœur 1985, Bd. 3: 413), die eine Konkordanz mit den übermittelten Mythen, Traditionen und Riten haben können oder als physische Spuren einer Interpretation zur Verfügung stehen. Diese Spuren können sich auf Individuen beziehen, etwa als Zeugnisse der eigenen Vergangenheit oder als Erinnerung an einen Verstorbenen, wenn durch die geteilte Bedeutung dieser physischen Spuren Emotionen und die Vergegenwärtigung des Verlorenen aktiviert werden.

Die These der narrativen Konfiguration von zeitlich entfalteten Handlungsabfolgen, die durch eine erzählende konkordante Synthese einzelne Ereignisse verbindet, erreicht anthropologische Tragweite, wenn auf die These der „narrativen Identität“ rekurriert wird. Die Identität eines Individuums sei nicht eine statische Essenz, sondern das Ergebnis einer Attribution von heterogenen Handlungen und Ereignissen in der Zeit auf einen *Wer*, einen Autor oder Agens, auf den sich die heterogenen Handlungen und Ereignisse in einem Zeitstrang verdichten lassen. Somit entsteht ein (narratives) Selbst, das (auto-)biographisch gelebte wie auch fiktive Momente durch die zeitliche Dimension und das Gewebe einer sinnhaft erzählten Geschichte in sich vereint. Dieses „narrative Selbst“ ist einem realen *Wer* zuzuschreiben, der ohne diese attribuierte sinnhafte zeitliche Ereignisintegration kein Selbst wäre. Ricœur fasst diese Gedanken in prägnanter Weise gegen Ende des dritten Bandes von *Temps et récit* zusammen: „Die Identität des *Wer* ist also selbst eine narrative Identität. Ohne die Hilfe der Erzählung ist das Problem der persönlichen Identität zu einer ungelösten Antinomie verurteilt: Entweder man setzt ein Subjekt voraus, das mit sich selbst in der Vielfalt seiner Zustände identisch ist, oder man hält – Hume und Nietzsche folgend – fest, dass dieses identische Subjekt nur eine substantialistische Illusion sei, deren Beseitigung nur eine reine Vielfalt von Kognitionen, Emotionen und Willensäußerungen erkennen lasse [...] Das Selbst der Selbsterkenntnis ist die Frucht eines geprüften Lebens, wie es Sokrates in der *Apologie* formuliert. Ein untersuchtes Leben ist zu einem großen Teil ein geläutertes Leben, das durch die kathartische Wirkung der historischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur geklärt wird“ (Ricœur 1985, Bd. 3: 443-444; Übers. d. Verf.).

Die These der *narrativen Identität* löst in eindrucksvoller Weise das tradierte Problem der substantialistischen Auffassung von einem Subjekt, insbesondere das Problem der statischen Identität trotz aller biographischen Veränderungen bzw. Brüche und gar tiefgreifenden psychischen Umwandlungen (Psychose, Wachkoma, organische Wesensänderung, posttraumatische Persönlichkeitsverformung, Demenz); zugleich verbindet die narrative Identität durch einen attributiven und zeitlich einfädelnden Akt Handlungen, Unterlassungen und Ereignisse, die im Angesicht eines Selbst distributiv werden. An dieser Stelle führt Ricoeur die Unterscheidung zwischen „das Gleiche“ (*idem* – *même*) und „das Selbst“ (*ipse* – *soi-même*) ein, wobei Ersteres für die statische Substanz „Ich“ und Letzteres für das entlang zusammenhängender Handlungen und Ereignisse konstruierte dynamische „Selbst“ steht: „Der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* ist nichts anderes als der Unterschied zwischen einer substantiellen oder formalen Identität und einer narrativen Identität. Die „Ipseität“ kann dem Dilemma des Gleichen und des Anderen entgehen, da ihre Identität auf einer zeitlichen Struktur beruht, welche dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, die aus der poetischen Komposition eines narrativen Textes hervorgeht. Das Selbst kann somit als „refiguriert“ bezeichnet werden, indem es reflexiv auf die narrativen Konfigurationen angewendet wird. Im Gegensatz zur abstrakten Identität des Selbst kann die narrative Identität, welche die Identität konstituiert und den Wandel sowie die Veränderlichkeit in den Zusammenhalt eines Lebens einbeziehen“ (Ricoeur 1985, Bd. 3: 443; Übers. d. Verf.).

Die Unterscheidung zwischen „das Gleiche“ und „das Selbst“ in der Frage nach der Identität eines Individuums ist der Leitfaden des letzten umfangreichen Werkes von Ricoeur zur narrativen Identität: *Soi-même comme un autre* (Ricoeur 1990). Das Reflexivpronomen „soi“ meint die Reflexivität des „Ich“ und kann demnach als „Selbst“ übersetzt werden, wobei der Zusatz „même“ in *soi-même* nicht ausschließlich emphatisch wirkt, sondern auch eine Dialektik innerhalb des Selbst einführt: das „ich selbst“ und das „andere als ich selbst“: „Selbst als ein anderer legt nahe, dass die »Ipseität« des Selbst die »Alterität« in einem so intimen Grad impliziert, dass das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann, dass das eine vielmehr in dem anderen aufgeht, wie man es in der Hegelschen Sprache ausdrücken könnte. Dem »als« möchten wir die starke Bedeutung eines Vergleichs – man selbst ähnlich einem anderen –, als auch einer Implikation beimessen: selbst insofern, als ... ein anderer“ (Ricoeur 1990: 14; Übers. d. Verf.). Das Selbst als „absolutes Cogito“ oder „Subjekt“ („*idem*-Identität“) werde demontiert, aber es würden keine bloßen Scherben zurückbleiben, denn es setze sogleich eine rekonstruktive Hermeneutik des Selbst („*ipse*-Identität“) ein mit dem Ergebnis eines narrativen Sprechers, eines Handelnden, eines Erzählers oder eines Subjekts mit moralischen Attributionen; die im genannten Werk zur Entfaltung kommenden drei Hauptzüge der Hermeneutik des Selbst seien der Umweg der Reflexion durch die Analyse, die Dialektik von Selbstheit und Gleichheit, schließlich die Dialektik von Selbstheit und Alterität (vgl. Ricoeur 1990: 18 und 28). Die narrative Theorie Ricoeurs befindet sich im Spannungsfeld zwischen der Theorie der Handlungslogik und der Theorie der Handlungsethik; diesen drei Theorien werden jeweilige Kernbegriffe zugeschrieben: Der Theorie der Logik der Handlung wird eine beschreibende Intention („*décrire*“) übertragen,

der Theorie der Ethik der Handlung eine vorschreibende Intention („prescrire“) und der narrativen Theorie eine zwischen diesen Theorien vermittelnde erzählerische Intention („raconter“) (vgl. Ricœur 1990: 180). Zu diesen drei „Theorien“ gehört nach Ricœur ein weiterer zentraler Begriff der Hermeneutik des Selbst: die Bestätigung seiner selbst („attestation“), handelnd und leidend als Quelle des Selbstvertrauens (vgl. Ricœur 1990: 33-35). Ein psychologisches Bindeglied zwischen „Gleichheit“ und „Selbstheit“ ist die Identität im Sinne von „Charakter“ oder „Persönlichkeit“, die personale Kontinuität zum Ausdruck bringen kann, aber vor allem Selbsterhalt („maintien de soi“) und somit eine dynamische Identität im Sinne von „Ipseität“ meint. Diese Idee von Ricœur – die in der Psychologie unterschiedlich gehandhabt wird und paradigmatisch für die Dialektik zwischen Permanenz und Veränderung der Individualität steht – bedeutet zu Ende gedacht, dass die Selbstheit in dieser charakterologischen Lesart eher *Meinigkeit* darstellt, da ein Selbst sich in den Selbstattributionen als selbstständig erkennt, anerkennt und bestätigt.

Abschließend soll festgehalten werden, dass die Identität eines Individuums nicht im Sinne eines unbeweglichen, gesetzten parmenideischen Seins aufzufassen ist, sondern als eine Konstruktion, die Handlungen als Ausgangspunkt setzt, die einem Handelnden nachhaltig zuzuschreiben sind, sodass einerseits der Handelnde angenommen und zugleich durch attribuierende Zuschreibungen konstituiert wird. Diese Konstitution ist das Ergebnis eines *konfigurativen Erzählaktes*, durch den Handlungen und Ereignisse dank Konkordanzbildung der diskordanten Ereignisse *synthetisiert* werden. Keine Erzählung ist neutral, sondern impliziert stets eine moralische Positionierung in Bezug auf das konfigurierte Ganze. Davon ausgehend leitet Ricœur zwei Korollarien ab: zum einen, dass nach der narrativen Synthese jedes Ereignis im Lichte eines Lebens als abgeschlossene Erzählung (auch wenn sie weiter ergänzt und transformiert wird) retrospektiv betrachtet kein Zufall wäre, sondern eine Notwendigkeit innerhalb der entstandenen Erzählung; zum anderen, dass ein narrativ zusammengetragenes Leben Adressat einer ethischen Bewertung sei. Beide Korollarien sind kritisch zu bewerten, da sie eine quasi-nomologische Lesart der narrativen Synthese und eine Normativität der Erzählung suggerieren, statt eine einfache attributive Kohärenz und eine interpretierende Offenheit zuzulassen. Ricœur korrigiert in *Soi-même comme un autre* teilweise seine Auffassung von der narrativen Identität als auf die *ipse*-Identität zielend, indem er der narrativen Identität eine vermittelnde Funktion zwischen Gleichheit und Selbstheit beimisst: „Wo befindet sich die narrative Identität in diesem Spektrum von Variationen zwischen dem Pol der Selbstheit des Charakters und dem Pol der reinen Selbstheit der selbstsorgenden Selbständigkeit? Durch die Narrativierung des Charakters gibt die Erzählung ihm seine Bewegung zurück, die in den erworbenen Dispositionen, in den sedimentierten Identifizierungen mit ihm abgeschafft wurde. Indem die Narrativierung das Ziel des wahren Lebens erzählend rekonstruiert, verleiht sie ihm die erkennbaren Züge von geliebten oder respektierten Personen. Die narrative Identität hält die beiden Enden der Kette zusammen: die Dauerhaftigkeit des Charakters und die selbstsorgende Selbständigkeit“ (Ricœur 1990: 195-196; Übers. d. Verf.).

Durch die Einführung der Idee der Gleichwertigkeit von erlebten und durch imaginative Variationen von geschaffenen Erzählmomenten eröffnet sich die Möglichkeit, die Wahrheit eines Lebens breiter zu fassen, aber auch die Möglichkeit des psychologisch unterstützten Integrierens von entworfenen Selbstbildern, etwa bei der narrativen Überwindung von Krisen oder der Integration von schmerzhaften Diskordanzen in der Retrospektive am Lebensende. Nicht nur der Spiegel des leiblichen Anderen oder der kognitiven Antithesen bilden Alteralität (vgl. Ricœur 1990: 406-410), sondern auch die Diskrepanzen im Selbst (als „anders“ erlebt) in der erinnernden Selbstevaluation, die narrativ integrierbar wären im Sinne einer Ich-Identität, aber auch eines selbstsorgend-aner kennenden „hier bin ich“.

2.4 Von der Identität zur Person: Transtemporale personale Identität

Im bisherigen philosophisch-anthropologischen Verlauf der Argumentation wurde das Bewusstsein als Bedingung der Möglichkeit der Symbolisierung erörtert und die Identität, das Ich und das Selbst wurden als grundlegende Ontologisierungen dem Bewusstsein zugeordnet. Selbst-Bewusstsein ist dabei eine der Lesarten, die das Selbst einnehmen kann, wenn das „Ich“ sich für sich zum Gegenstand macht, was nur in bestimmten reflexiven Konstellationen geschieht, da das Bewusstsein operiert, ohne sich permanent vergegenwärtigen zu müssen, dass es *selbst* ist. Ein explizit vergegenwärtigtes „ich denke“ muss nicht jeden Gedanken, jede Wahrnehmung, Absichtsbildung, Gefühlsregung und jede Reflexion begleiten – das wäre prozessstörend –, ist jedoch jederzeit möglich, wenn ein Innehalten aus bedeutsamem Anlass erforderlich wird. In der modernen Geschichte der Philosophie bekam das Selbstbewusstsein prominente Bedeutung, nachdem Descartes und der durch ihn begründete Rationalismus das „Selbstbewusstsein“ zum deduktiven Garanten allen Wissens und zum Subjekt des Denkens erhoben hatten. Demnach stellt das Selbstbewusstsein die letzte Begründung prädikativer Urteile dar. In psychologischer – und nicht mehr philosophischer – Hinsicht ist das „Selbstbewusstsein“ lediglich eine der Funktionen des „Selbst“, das sich rekursiv auf ein „Ich“ in seinen verschiedenen Funktionen bezieht und Garant für ein Subjekt der Erfahrung (seiner selbst, seiner Emotionen und seiner Beziehungen zu anderen und zur Welt) ist; und „Identität“ meint die präreflexive Selbstverständlichkeit der *Stimmigkeit seiner selbst*. Das Bewusstsein ermöglicht eine *Symbolisierungsfähigkeit* als Bedingung der Möglichkeit jeglicher Ontologisierung. Die Ontologisierung des „Selbst“ als „Subjekt“ wird begleitet von einem *Gefühl der Agentialität*, die einem „Ich“ mit vielfältigen Funktionen zugeschrieben wird. Dieses „Ich“ ist nicht nur ein Personalpronomen in prädikativen Sätzen, sondern bezieht sich auf ein Subjekt (etwa die „Ichheit“ von Fichte), eine Entität, die überall Widerstände findet und diese verdinglicht (zu „Objekten“ werden lässt), um symbolisch mit ihnen umgehen zu können. Von der idealistischen Philosophie wurde das Subjekt zum Identitätsprinzip erhoben, wobei das kartesische Selbstbewusstsein als nicht mehr ausschlaggebend für die Identität aufgefasst wurde (Frank 1991: 415-449). Selbstbewusstsein als Reflexion über sich selbst wäre dabei der „Selbstvollzug der Subjektivität des Subjekts“ (Luhmann 1979: 319). Dieses Subjekt ist als

Individuum räumlich abgegrenzt und verkörpert somit einen Teil der Welt, mit der es interagiert. Als der Gattung *Homo sapiens* zugehörig, ist dieses Individuum ein *Mensch*; als Träger und Adressat von Moralität ist es eine *Person*. In der Philosophie werden diese Begriffe kombiniert, indem jeweils der eine Begriff als Adjektiv, der andere als Substantiv fungiert, beispielsweise in den Kombinationen *menschliches Individuum* (denn es gibt Individuen in jeder Spezies), *menschliche Person* (denn es kann auch andere Weisen des Personseins geben, so in der Mythologie und im Bereich des Numinosen) oder *personale Identität* (denn es kann auch eine logische oder metaphysische Identität geben). Da die „personale Identität“ für eine Theorie der Auseinandersetzung mit dem Tod wesentlich erscheint, wird dieser Begriff nachfolgend näher untersucht.

Seit mindestens dem 3. Jahrhundert v. Chr. wurde der lateinische Begriff „*persona*“ in der Theaterkunst in der Bedeutung von „Maske“, die einen Charakter darstellt, verwendet, wie z. B. in der *Noctes Atticae* des Gellius beschrieben ist. Das entsprechende griechische Wort, „*prósopon*“, bezeichnete in den homerischen Epen das Gesicht und spätestens im 4. Jahrhundert v. Chr. auch die Maske. In der Bibel bedeutete das hebräische Wort „*panim*“ (Person) ursprünglich ebenfalls „Gesicht“ (vgl. De Levita 1971: 25). „*Persona*“ als „Maske“ entwickelte sich in der römischen Kaiserzeit zu „*persona*“ als „Rolle“ oder „Charakter“. Der Sprung von „*persona*“ im Drama zu „*persona*“ im öffentlichen Leben, das heißt als juristischer Begriff, der sich auf ein Individuum bezieht, wird von Cicero in *De officiis* beschrieben. In der Antike fanden somit die Begriffe „*persona*“ und „*prósopon*“ als Bezeichnung für Individuen zunächst Eingang in die juristische Sprache. Es war Boethius Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr., der erstmals „*persona*“ als *vernünftiges Individuum* verwendete. „*Persona*“ als „eigenständiges Individuum“ wurde nach Boethius in der Trinitätslehre für jede Erscheinungsform von Gott (Vater, Sohn und Heiliger Geist) als drei Personen einer einzigen Substanz verwendet. Der Begriff „*rotulus*“ (Schriftrolle im heutigen Sinne von „Drehbuch“) wurde für Charaktere im Theater verwendet, nachdem diese keine Masken mehr trugen (der arabische Begriff „Maske“ blieb den eigentlichen Masken vorbehalten). Für die „Schauspielrolle“ wurde im Mittelalter der von „*persona*“ abgeleitete Begriff „*personaticum*“ verwendet. Diese Bedeutung ist in den lateinischen Sprachen erhalten geblieben, so „*personnage*“ im Französischen, während im Deutschen von „Figuren“ oder „Charakteren“ gesprochen wird (vgl. Fuhrmann 1979: 84-105; Georges 1918; Rheinfelder 1928). Die Kopplung von Boethius zwischen „Person“ und „Vernunft“ wurde beibehalten und ab Descartes stark mit Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Subjekt und Vernunft verbunden, bis Kant das menschliche Individuum als Person im Sinne eines Trägers und Adressat von Moralität, Würde und Zweck an sich ansah (vgl. Pannenberg 1979: 407-412).

Der zeitgenössische Theologe Pannenberg versucht den Begriff der Person als Ausgangspunkt und Entwicklung zugleich mit den anderen hier untersuchten Begriffen (Bewusstsein, Ich, Selbst, Identität) in Beziehung zu setzen: „Die Person kann nicht mit der bloßen Tatsache eines Ichbewusstseins identisch sein; denn bei dem Wort Person meinen wir mehr als das punktuell auftretende Ich. Das Wort Person bezieht sich auf das ganze

Leben eines Individuums. Ein Ich sind wir immer schon. Person werden wir noch, obwohl wir es auch immer schon sind. »Person« bezieht sich auf das die Gegenwart des Ichs übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch unabgeschlossenen Totalität seiner einmaligen Lebensgeschichte. Ist so »Person« nicht mit dem Ich in seiner Differenz zum Selbst identisch, so doch auch nicht mit dem Selbst im Unterschied zum Ich. Wir sind noch unterwegs zu uns selbst, zur Totalität unseres Daseins. Aber Person sind wir schon, obwohl nicht in derselben Weise wie wir ein „Ich“ sind. Person ist also weder das Ich noch das Selbst je für sich genommen. Person ist die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, in der Beanspruchung unseres Ich durch unser wahrhaftes Selbst und im vorwegnehmenden Bewußtsein unserer Identität“ (Pannenberg 1979: 419).

Der Begriff „Person“ beinhaltet, wie aus der philologischen Entwicklung des Begriffes ersichtlich ist, sowohl deskriptive Aspekte (empirisch wie metaphysisch) als auch evaluative Aspekte (Bewertungen, Interaktionsstil). Quante beschreibt vier Arten von Identität der Person: Personalität, synchrone personale Identität, diachrone personale Identität und Persönlichkeit (Quante 2002: 19-23). Nach Quante meint *Personalität* empirische wie metaempirische Eigenschaften, die ein Individuum besitzen muss, um den Status einer Person zu erreichen. Die *synchrone personale Identität* bezieht sich auf die Einheit der Person und ist somit metaphysisch angelegt; es geht dabei nicht nur um die Frage des Monismus oder des Dualismus der Person, sondern auch um die Kriterien, die ein Individuum zu einem Zeitpunkt erfüllen muss, um als Person zu gelten. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Identität ist nicht kategorisch feststellbar, da beide mit deskriptiven und normativen Kriterien operieren, die in jeder Querschnittsbetrachtung erfüllt sein müssten. Die *diachrone personale Identität* bezieht sich nach Quante auf die Persistenzbedingungen von Personen; Persistenz(-bedingungen) meint(-en) in diesem Kontext die Merkmale, die es über die Zeit hinweg erlauben, die sich verändernde Person als dieselbe zu erkennen. Damit ist ein Bündel von Prädikaten gemeint, die als stabil und wesentlich betrachtet werden neben anderen, die sich verändern dürfen (und sich vielleicht auch ändern sollten). *Persönlichkeit* wird von Quante als evaluatives Selbstverständnis aufgefasst, das als Selbstbild vor dem Hintergrund einer individuellen Biographie Niederschlag findet, das heißt nicht im psychologischen Sinne als typologisches Cluster von Eigenschaften in Bezug auf bestimmte Kriterien. Diese letzte semantische Abweichung muss im praktischen Diskurs über „Persönlichkeit“ propädeutisch expliziert werden.

Gasser und Stefan definieren aus analytischer Perspektive vier Bedeutungen für die „personale Identität“ (2012: 2): die biographische oder erzählte Identität; das Personsein; die metaphysische Beschaffenheit der Person und die diachrone Identität der Person. Die *biographische* bzw. *narrative Identität* als Selbstverständnis, das ein Lebensprojekt, Überzeugungen und Lebensziele beinhaltet, ist vergleichbar mit dem Begriff der „Persönlichkeit“ nach Quante und bezieht sich auf die bewertende Erste-Person-Perspektive. *Personsein* als Summe aller notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Definition von Person ist mit „Personalität“ ebenfalls nach Quante vergleichbar. Schließlich stimmen Gasser und Stefan mit Quante bei der Definition von *diachroner Identität* im Kernmerkmal

der *Persistenz des Individuums als Person* überein. Von den vier genannten Bedeutungen, besitzt „diachrone Identität“ die größte philosophische Komplexität. Dabei fragen Gasser und Stefan, ob sich das Wesen der Person am ehesten anhand der Komplexität der transtemporalen Identität abbilden lasse oder eher anhand der Einfachheit des unbeschreibbaren und irreduktiblen Ganzen einer Person (vgl. Gasser & Stefan 2012: 14-17). Die irreduktible bzw. einfache Sicht auf die Person ist deckungsgleich mit der Lesart von „Person“ als „Personalität“ und als ewige „synchrone Identität“; diese Auffassung widerspricht der ästhetisierenden Aussage, dass „das Selbst nur unter der Bedingung der unablässigen Veränderung [existiert]“ (Starobinski 1979: 649). Wir müssten uns demnach mit einer Neuauflage der Leibnizschen Monaden auseinandersetzen, auf die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften in Bezug auf den Menschen verzichten und wir gäben erneut der Invarianz Vorrang vor der Variabilität. Erneut handelt es sich hier um eine Frage der *monadischen Perspektive*.

2.5 Zusammenfassung: Beiträge aus den Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben

Die Untersuchung der Bedeutung von *Bewusstsein* legt nahe, dass es graduell entstanden ist und beim Menschen einen biologischen und vor allem ontologischen Sprung erfahren hat, der ermöglicht, dass das menschliche Individuum sich als Subjekt getrennt von Objekten auffasst und dank dieser epistemologischen Distanz sich als Objekt seiner selbst zu reflektieren vermag. Man kann die Funktionen des Bewusstseins beschreiben und definieren, ohne die Natur der Funktionen verstanden zu haben; wir wissen also, *wie* das Bewusstsein operiert, aber nicht, *was* das Bewusstsein ist und auch nicht, wie wir dieses Rätsel lösen könnten, wenn es überhaupt lösbar sein sollte.

Der Begriff „Person“ eröffnet aus philologischer, metaphysischer und empirischer Perspektive ein weites semantisches Feld, von lexikalisch-grammatikalischen bis hin zu ethischen Bedeutungen. Verwandte Begriffe wie *Identität*, *Ich*, *Selbst*, *Individuum*, *Selbstbewusstsein*, *Subjekt*, *Mensch* und *Personalität* wechselten ihre Rangordnung im Laufe der Philosophiegeschichte je nachdem, welchem der Begriffe ontologisch oder erkenntnistheoretisch der Vorrang gegeben wurde. „Identität“ ist heute psychologisch geprägt, etwa im Sinne eines kohärenten Selbstbildes, das als stimmig empfunden wird – sei es auch als Fehl. Aus philosophischer Sicht wird der Begriff „Identität“ wesentlich als *diachrone Identität* aufgefasst, bei der die *Identität des Selbst* als sortaler Term betrachtet werden kann, der die verschiedenen Selbst-Momente durch ein gemeinsames Merkmal (Sortal) – wie etwa die Gewissheit der psychologischen Kontinuität – vereint. Jenseits der *Minimalidentität* der juristischen Person in Dokumenten kann die These aufgestellt werden, dass der Begriff „Identität“ der Reduktion der Komplexität des Begriffes „Person“ dient. „Identität“ ist in Bezug auf das Individuum einerseits etwas in ihrer Einfachheit Gegebenes, andererseits etwas in ihrer Komplexität Herzustellendes (vgl. Sturma 1997: 197). Identität als „Gegebenes“ entspricht der Definition von *Personalität* bzw. *Personsein*, weist deskriptive, evaluative und metaphysische Momente auf und ist zu jedem diachronen Zeitpunkt vorzufinden.

Zur *gegebenen Identität* äußert Marquard, dass der Mensch nicht „urheberverantwortlich“ sei, sondern „treuhänderverantwortlich“ (Marquard 1979: 119). Identität als *Herstellendes* weist auf die diachrone personale Identität hin und somit auf eine Lebensgeschichte mit Wachstum und Reifung, aber auch Veränderung und Bewahrung. Das dahinterliegende „Ich“ ist eine Bündelung von Funktionen des psychischen Apparates, der als *verkörpertes Subjekt* des Denkens, des Fühlens, der Intentionalitätsbildung und des Handlungsvollzugs erscheint. In diesem begrifflichen Gefüge bleibt eine Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins als roter Faden sichtbar: die *Selbstreferentialität* – und damit verbunden die *Meinigkeit* und die *Agentialität*, also die Fähigkeit, von sich selbst Abstand zu nehmen (als *Andersheit* innerhalb der *Selbigkeit*) und sich als *Selbst* zu reflektieren sowie diesem „Selbst“ *Intentionalität* und *Handlungsvollzüge* zuzuschreiben.

Was bedeutet dieses komplexe Netzwerk von Begriffen (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Identität, Ich, Selbst, Subjekt, Individuum, Mensch und Person) für eine thanatologische Philosophie? Folgende Kernbotschaften für die Annäherung an diese Fragestellung sollen an dieser Stelle verdichtet werden:

1. Das Bewusstsein, verbunden mit der Fähigkeit zu symbolisieren, ist die grundlegende Bedingung der Möglichkeit, dass der Mensch von seinem ganz persönlichen Ende wissen kann. Das Bewusstsein als ontologisierende Instanz lässt vergegenwärtigen,
 - a) dass dieses Ende ein Aufhören-zu-sein(-auf-immer) darstellt,
 - b) dass die Existenz ein Vorlaufen in den Tod als Gattungs- und zugleich personales Schicksal bedeutet,
 - c) dass der Tod ontologisiert wird, um mit ihm als Begriff gedanklich-symbolisch umgehen zu können, aber auch um zu versuchen, ihn zu verstehen.
2. Die Ich-Funktionen des Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen setzen eine selbstreferentielle Bewegung in Gang, die auf das Selbst abzielt, das innehält, wenn der Fluss der Selbstverständlichkeiten durch eine Bedrohung, ein unerwartetes Ereignis oder eine intrapsychische Dissonanz unterbrochen wird. Dieses Innehalten ist eine Reflexion, ein intimes Zwiegespräch, ein Anlass für das Selbst-Bewusstsein, wenn diese Reflexion das Selbst in den Mittelpunkt setzt. Solch ein Ereignis, eine Bedrohung oder eine Dissonanz können eintreten durch eine schwere Erkrankung oder das Ableben einer nahestehenden Person, insbesondere wenn diese Person für das Selbst als *Mit-Seiendes* gilt.
3. Aufmerksamkeit und Betroffenheit gelten dem *Leiden im Sterbeprozess*, der Angst, *den Tod zu erleiden* und dem *Aufhören-zu-sein* als metaphysische Bestimmung. Diese Nichtung des Selbst im Tode ist die Quelle von Angst als Kernmerkmal der (menschlichen) Existenz, vollzogen im Horizont des Todes. Das Selbst perseveriert in der Vorstellung der *Persistenz* durch eine unbegrenzte Fortsetzung des Daseins auf eine transmortale Identitätskontinuität und muss sich gegenüber dem unbegreiflichen Aufhören-zu-sein positionieren, um die Ungewissheit des *Wann* ertragen zu können. Einen Weg für die Bewältigung der Todesangst sehen die moralischen Schulen der Antike in der Relativierung des Todes, da das sich während des Lebensvollzugs ängstigende Selbst im Tod kein Subjekt mehr sei und ihm dadurch die aktuelle Ängstigung (logisch betrachtet) erspart bleibe.
4. Die diachrone Identität und die metaphysische Bestimmung der Person berücksichtigen sowohl die Tatsache des Aufhören-zu-sein als Horizont dieser transtemporalen Identität wie auch das Streben nach Persistenz jenseits dieses Horizonts entsprechend einer metaphysischen Auffassung vom Menschen als Träger eines unkorumpierbaren Prinzips, einer Entelechie oder eines Konstituens. Dualistische Auffassungen versuchen sich das bewusste Selbst, das sich ewig zu bewahren sucht, als eine besondere Substanz vorzustellen, die dem biologischen Tod trotzt. Diese Substanz, die Teil der Person und zugleich transmortal die Person selbst sein soll, ist die „Seele“. Unsterblichkeits- oder

Auferstehungskonzeptionen basieren auf Modalitäten der Unkorruptierbarkeit der Seele und zugleich auf der Bewahrung oder Wiederherstellung des dazugehörigen Körpers, da die reale Person, die Ewigkeit erlangen soll, eine verkörperte Entität darstellt. Diese dualistische Auffassung trotz aller interaktionistischen Einwände der empirischen Wissenschaften und überlässt der Natur oder der Allmacht und Vorsehung Gottes das Schicksal der menschlichen Seele.

5. Die diachrone Identität ist der Hauptpfeiler für die Theorie der Auseinandersetzung mit dem Tod. Diachrone Identität bedeutet, dass das Individuum sich nicht nur als *eingefroren aktual* auffasst, sondern als ein sich veränderndes Wesen mit Entwicklungen und Stagnationen und einer einmaligen Lebensgeschichte, die seine Identität ausmacht, zumindest aus einer empirisch-psychologischen Perspektive. Dieses bewusstseinsfähige Individuum, das sich – außer bei schweren psychischen Erkrankungen – seiner biologischen Veränderungen bewusst ist, ist dank seiner Bewusstseinsfähigkeit in der Lage, sich im Hier und Jetzt einzurichten, indem es Brücken zwischen biographischen Kristallisationen und vorausschauenden Projektionen schlägt. Die rückschauende wie auch vorausschauende Ausrichtung des Bewusstseins ist deskriptiv und evaluativ zugleich. Auslöser für eine Evaluation kann die Erschütterung des selbstverständlichen Daseinflusses sein, beispielsweise durch das Erleiden einer tödlichen Krankheit.
6. Mit „Antizipation“ eines künftigen Zustandes des Selbst ist eine *Vorweg-nahme* von Szenarien, in denen das Selbst sich proleptisch entwirft und zugleich Ereignisse antizipiert, deren Realisierung zeitlich unbestimmt, aber sicher stattfinden wird. Dieses Entwerfen ist nicht beliebig, sondern setzt eine Kontinuität voraus, welche die Projektion von künftigen Szenarien für das Selbst plausibel macht. Die Kontinuität wird an dieser Stelle dreifach begründet: aus der konsolidierten Lebensgeschichte (Prägung), aus der Persönlichkeit (Selbstdefinition) und aus der Moralität (Bewertung seiner selbst) heraus. „Antizipation“ bedeutet in diesem Rahmen keine lineare Verlängerung einer Lebenslinie, sondern das Einbeziehen künftiger Konstellationen, die in idiosynkratischer Weise verarbeitet werden; dies geschieht auf der Grundlage von Erwartungen, Wertevorstellungen, der Qualität von Beziehungen und der persönlichen Reife, die im Selbst eingeprägt ist.
7. Das vergegenwärtigte eigene sterbliche Schicksal ist eine vorweggenommene Grenzsituation, die das reflexive Selbst erschüttert; vor allem aber bedeutet sie die existentielle Grenze schlechthin, die keine weiteren „Situationen“ zulässt. Das betroffene Subjekt erkennt, dass es sich aufgeben und zugleich Wege finden muss, mit dieser Nichtung umzugehen, *während* es noch existiert. Dieser Prozess kommt einer Verabschiedung gleich, da der Ausgang antizipiert wurde und auf das Jetzt Einfluss nimmt. Die *Verabschiedung* ist entsprechend einer fortgesetzten ernststen Reflexion über die einmalige Situation des eigenen Ablebens – für das es keinen Lernprozess im engeren Sinne geben kann – eine *existentielle Auseinandersetzung*. Diese Auseinandersetzung im Dasein mit der Nichtung der eigenen Existenz ist die höchste

und schwerste Leistung eines Menschen (mit einer besonderen systemischen Dramatik im Falle von Kindern), da sich das eigene Todesschicksal unhintergebar aufdrängt.

8. Wenn mit dem letzten Atemzug die Nichtung der Person als leibseelische Einheit einsetzt, dann stellt sich die schwer definierbare Frage nach dem *ontologischen Status der Leiche* in Bezug auf die Person, die sie bis zu diesem Augenblick war. Da die am Leben Verbliebenen Anhaltspunkte für den Umgang mit den sterblichen Überresten und den Trauerritualen brauchen, wird in der vorliegenden Arbeit die Zweite-Person-Perspektive hervorgehoben. Paul Landsberg hat den Tod als Menschenschicksal metaphysisch als „anwesende Abwesenheit“ und die sterblichen Überreste der gewesenen Person als „Anwesenheit des Abwesenden“ bezeichnet. Diese Dialektik zwischen Anwesenheit und Abwesenheit lässt eine stoffliche wie auch moralische Kontinuität erahnen. Der ontologische Charakter dieser Kontinuität ist schwer auszumachen, eröffnet aber einen Raum für die Beziehungsgestaltung zur Anwesenheit der sterblichen Überreste und zur *abwesenden Person*, die einmal anwesend war. Diese Dialektik trägt sich nicht selbst, sondern wird von Nahestehenden gelebt, und ist somit ihrer persönlichen Gestaltung überlassen – eine subsidiäre Würdigung des Gewesenseins. Eine zweite Perspektive ergibt sich aus der ontologischen Bezeichnung des Momentes des Todes als „Fast-Nichts“ (Jankélévitch) noch aus der Perspektive des Lebens heraus. Wie würde aber dieses Kompositum aus der Perspektive des Todes aussehen? Als ein „Gerade-Gewesen“? Diese Perspektive ist nicht mehr dem Verstorbenen alleine zu eigen, sondern geht auf die nahestehenden Weiterlebenden über. Dies stellt eine Kontinuität im Wechsel dar, die in den *inneren Repräsentanzen* und in den Ritualen im Umgang mit dem Verstorbenen zum Ausdruck kommt.
9. Schließlich versucht das Subjekt sich zu transzendieren, das heißt, es strebt danach, die Grenzsituation des Todes zu *überholen*, über sie hinauszugehen. Das bewusste Subjekt kann die Selbstaufgabe des empirischen Lebens in der Regel schwer akzeptieren, da das Leben an sich und nicht nur unter bestimmten Bedingungen – suizidale Konstellationen ausgeschlossen – das einzige absolute Gut ist, der Ausgangspunkt aller Bezüge, und es ist schwer vorstellbar, dieses Leben der Auslöschung widerstandslos freizugeben. Andererseits sucht die diachrone Identität eine Fluchtlinie der Kontinuität, die einen Fortbestand der einheitlichen Person als empirisches menschliches Individuum bedeutet. Diese Transzendenz weist viele Ausgestaltungen auf, durch die versucht wird, *die Identität transtemporal und transmortal zu bewahren*. Kulturell und in den meisten Religionen gewinnt die eschatologische Verheißung eines ewigen Lebens der seelischen Substanz als Essenz der Person, alternativ eine göttlich vermittelte Auferstehung der leibseelischen Einheit, eine besondere Bedeutung. Diese Transzendenz kann aber auch über andere Wege gestaltet werden, wie in der machtvollen Annahme des Schicksals oder in der Überzeugung der Auflösung der Individualität zugunsten eines kosmischen Kreislaufs.

10. Im Vollzug des Lebens *erzeugt* ein bewussteinfähiges Subjekt die Zeit. Es lebt nicht in der Zeit, sondern es *zeitigt die Zeit* selbst. Das physikalische Verständnis der Zeit als weitere Achse einer Multidimensionalität der physikalischen Welt, die in der Quantenphysik Asymmetrien und Parallelrealitäten ermöglicht und die klassische Symmetrie der Zeit ablöst, ist nicht der Fluss der Zeit, den die Person *erlebt*. Der bewussteinfähige Mensch *ist* Zeit, er *existiert die Zeit*, wodurch die Zeitekstasen beliebig kombinierbar wären, beispielsweise in der *vergangenen Zukunft*. Diese Gestaltungskraft wird auf die personale Reorganisation der noch zu lebenden Zeit bezogen: in der Vorwegnahme, in der Neubewertung oder im Hoffen. Eine besondere Eigenschaft des Bewusstseins soll noch Erwähnung finden: Es ermöglicht, dass die Person in ihrer Immanenz diese transzendiert, während sie immanent bleibt, und so im *Diesseits* ihr *Jenseits* antizipiert.

Die vorgelegte Analyse ergibt ein breites semantisches Spektrum für den Begriff „Subjekt“. Sämtliche Lesarten von „Subjekt“ sind auf die Eigenschaft des Menschen zurückzuführen, ein bewussteinfähiges Wesen zu sein. Aus diesem Spektrum soll abschließend eine besondere Lesart hervorgehoben werden: die „Identität“ des Individuums. Identität kann sowohl synchron als „Personalität“ wie auch diachron (die eine voraussetzende wesensbestimmende Synchronizität schon voraussetzt) als „Person“ verstanden werden. Wie bereits in der kritischen Zusammenfassung erwähnt, perseveriert das Selbst in der Vorstellung der eigenen *Persistenz*. Diese Gewissheit der Persistenz verleiht ein Gefühl der Kontinuität und des *Personseins*, jenseits von Alterung, Mutilationen, Entstellungen und sogar sogenannten „multiplen Persönlichkeitsstörungen“. Diese Kontinuität der Person, die als „Identität“ erlebt wird und eine Transtemporalität der Individualität sicherstellt, ist präreflexiv und ermöglicht ein *Gefühl der Selbstverständlichkeit der Selbstheit*. Dieses Streben nach *fortgesetzter Identität* findet eine *transtemporale Kontinuität* in einem Streben nach *transmortaler (meontischer) Identität* der Person. Dieses Streben drängt den einzelnen Menschen dazu, sich gegenüber dem unbegreiflichen Aufhören-zu-sein zu positionieren, um die Ungewissheit des *Wann* ertragen zu können. Die Beschaffung dieser „transmortalen Identität“ ist entscheidend für die metaphysische Annäherung an das Problem der Unsterblichkeit, insbesondere ob diese leibseelisch sein soll oder ob eine Art Essenz (postmortale „Essentifikation“ nach Schelling) bzw. eine „Form“ (etwa die „Seele“ oder ein „bereinigtes Ich“ nach Simmel) ausreichen würde. Die Antworten darauf bedienen sich einer offenen metaphysischen Argumentation, die letztlich versucht, zwei Momente zu bewahren: Die *Würde des Gewesenseins* und die *Sehnsucht nach daseinsbezogenem, transmortalen Fortbestand*.

3 Thanatologische Perspektiven

Die Thanatologie, als Wissen über das Unerfahrbare und Unerzählbare des Todes, würde sich durch Spekulationen diskreditieren, wenn sie sich nicht auf verschiedene theoretische und empirische Disziplinen bezieht, die in der argumentativen Gesamtwürdigung dazu verhelfen könnten, sich dem Phänomen des Todes mit fundiertem Wissen anzunähern. Geschichtlich betrachtet haben die religiöse und die kulturanthropologische Perspektive die größte Bedeutung für die Aufstellung von thanatologischen Konstrukten. Lange vor dem Aufkommen monotheistischer Religionen wurde unsere Welt wahrgenommen als durchdrungen von gewaltigen natürlichen Kräften, die personalisiert und später sakralisiert wurden. Opferrituale, Mythen, künstlerische Gestaltungen und Bestattungsriten zeugen von den Triebkräften, die den Menschen dazu bewegen, eine Verlängerung der empirischen Existenz in eine ihn transzendierende Welt herzustellen. Aus kulturanthropologischer Sicht sind Bestattungstraditionen, die Sorge um Kranke und Sterbende sowie Formen der Trauer und Erinnerung zentrale gesellschaftliche Gestaltungsmöglichkeiten für den Umgang mit dem biologisch nicht beherrschbaren Tod (s. Systematik in Abbildung 22).

Die philosophische Betrachtung der empirischen Realität bemüht sich um eine Begründung der Welt, der Wandlung und der Verschiedenheit unter Hinzuziehung transzendenter Prinzipien, die den Wandel und die Vielfalt untermauern. Daher ist die Philosophie in ihren Anfängen Metaphysik und durch die Transzendierung des Empirischen mit der Religion verbunden: hier eine Göttlichkeit als Begründung des Realen und des Sittlichen, dort Entitäten, auf die sich empirische Realitäten letztlich beziehen.

Die Religion übernimmt das philosophische Instrumentarium, um über theologisches Wissen nachvollziehbare Argumente zu finden, die das leidvolle irdische Leben und die Beziehung zum Göttlichen – bzw. das Göttliche in uns – verbindet. Die Religion geht aber in ihrer Auffassung von „Transzendenz“ einen Schritt weiter als die Philosophie: Transzendenz ist nicht nur ontologisiert, sondern auch hierarchisiert, denn die Hoffnung auf eine transmortale Fortsetzung des Lebens gründet in der Vorstellung von anthropomorphen Gottheiten. Die psychologische Perspektive war über Jahrhunderte hinweg bis zum 19. Jahrhundert von religiösen Überzeugungen, gesellschaftlichen Riten, philosophischen Annahmen und der Akzeptanz des Schicksals bestimmt. Erst durch die Verbindung von vier Faktoren gewann die persönliche Einstellung gegenüber dem Tod an Bedeutung: die Entdeckung von Subjektivität und Interiorität als Begegnungsraum mit sich selbst (Augustinus); die Emanzipation gegenüber der Gottheit in Bezug auf die Verantwortung für das persönliche und gesellschaftliche Schicksal (zwischen Renaissance und Aufklärung); die zunehmende Bedeutung des Individuellen in Form von einmaligen Existenzen als „radikale“ – das heißt in ihr *wurzelnde* – Realität (Existenzphilosophie ab Kierkegaard); und der kreative Umgang mit existentiellen Themen in der Kunst – hier besonders in der Literatur.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts gewinnt die Medizin auf dem Gebiet der Thanatologie an Bedeutung, da sie auf den Menschen bezogene naturwissenschaftliche Kenntnisse mit solidem klinischem Wissen verbindet. Erste Zeugnisse dieser praktischen Macht sind die Formulierung der Zelltheorie, die Entdeckung der pathogenen Ursachen für Infektionen, Narkosemittel in der Chirurgie, Färbungsmethoden in der Histologie, die Anwendung der Chemie in der Diagnostik, die Entwicklung von Pharmaka in moderneren Laboren, erste bildgebende Verfahren sowie die Chirurgie dank der Kombination verschiedener Techniken, beispielsweise im Umgang mit Blutungen, Analgesie, Narkose und Asepsis. Die Medizin weckt Hoffnungen und, mit den zunehmenden technischen Möglichkeiten, auch Erwartungen. Durch Epidemien, Hungersnöte, Kriege oder Grausamkeiten von herrschenden Gruppen war der Mensch dennoch in vielfältiger Weise dem frühen und grausamen Tod ausgeliefert; die Manifestationen des Todes waren sichtbar und ließen sich nicht verdrängen, sodass neben dem Ausdruck in der religiösen Kunst auch im gesellschaftlichen Alltag eine Form für den Umgang mit dem Tod gefunden werden musste. Mit den sprunghaften Möglichkeiten der Medizin im 20. Jahrhundert wurde der Tod allmählich weniger sichtbar, indem Menschen an ihrem Lebensende zunehmend in Krankenhäusern und anderen Institutionen versorgt wurden. Die aktuellen maximalen Erwartungen an die Biomedizin liegen in der genetischen Manipulation von Risiken und Krankheiten, der Transplantationsmedizin, der Pharmakologie, der Mikrochirurgie, den bildgebenden Verfahren und der Intensivmedizin, sind aber vor allem verbunden mit der metaphysischen Annahme eines „natürlichen Todes“ als ein Reservoir an Leben, das die Medizin ausschöpfen sollte.

Innerhalb des philosophischen Ansatzes ist die Position der Anthropologie als interdisziplinäre Perspektive hervorzuheben. Die philosophische Anthropologie versucht die Bedeutung und Bewertung des Todes aus persönlicher Sicht als Ausdruck allgemeinmenschlicher Universalien zu verstehen, das heißt in Anlehnung an eine angenommene Fundamentalstruktur des Menschseins. Ausgehend von dieser Annahme ergeben sich folgende Fragen: die Frage nach der Struktur des Todesbewusstseins, die Frage nach dem Umgang mit der Sterblichkeit aus dem Leben heraus und die Frage nach der Art und Weise, wie man sich mit dem eigenen Tod konfrontiert, wenn dieser durch medizinische Feststellung einen unverrückbaren Platz im Daseinshorizont eines Individuums einnimmt.

In diesem Kapitel werden sechs Perspektiven auf den Tod skizziert, um progressiv auf die anthropologische Perspektive zu fokussieren. Dabei geht es nicht um eine enzyklopädische Annäherung an thanatologisches Wissen, sondern es werden anhand relevanter Wissensgebiete systematisch Themenfelder dieser Perspektiven abgesteckt. Diese progressive Fokussierung innerhalb der Thanatologie auf die anthropologische Perspektive, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist, soll argumentativ dargestellt werden.

In Tabelle 11 sind die übergeordneten Themenbereiche zu jeder Perspektive skizziert; diese Ansätze werden in den folgenden Unterkapiteln erörtert.

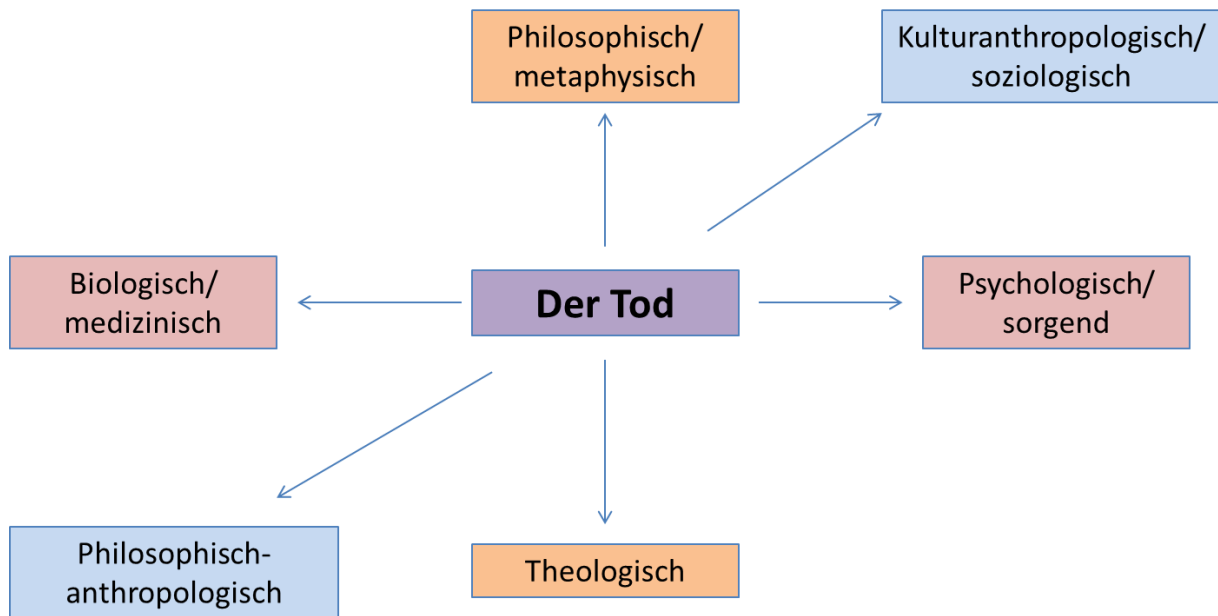


Abbildung 22: Die sechs untersuchten Perspektiven auf den Tod in axialen thematischen Verbindungen: Die sechs dargestellten Perspektiven werden im Text auf fünf Perspektiven verdichtet. Sortiert nach thematischen Achsen ergeben sich auf der *empirisch-klinischen Ebene* die medizinische und die psychologische Perspektive, die am Lebensende komplementär aufgefasst werden. Auf *metaphysischer Ebene* partizipieren Philosophie und Theologie an dem Versuch, Strukturen der transempirischen Möglichkeit logisch auszuarbeiten, wobei die Philosophie eher auf Universalprinzipien und die Theologie eher auf einer letzten göttlichen Begründung basiert. Schließlich ergibt sich eine *anthropologische Ebene*, bei der unterschieden wird zwischen der ontologischen Perspektive der Wesensstruktur des Menschseins und der empirischen Perspektive des Menschen als über seine Natur hinauswachsendes soziales Wesen, das vermittels der Kultur seine Natur erfasst und versucht, diese zu transzendieren.

Tabelle 11: Thanatologische Perspektiven	
I) Kulturanthropologie	
1. Sterbeprozess im kulturellen Kontext	
2. Rituale im Umgang mit Verstorbenen	
3. Kulturelle Bedeutung des Todes im gesellschaftlichen Alltag und in Jenseitsszenarien	
II) Medizinische Perspektive auf Sterben und Tod	
A) Normative Dimension	
1. Kriterien der Feststellung des (sicheren) Todes	
2. Medizin-rechtliche Aspekte des Todes	
3. „Eschatologische“ Medizin	
4. Die Epidemiologie des Todes	
5. Die medizinischen Berufe als „Todesbringer“	
B) Praxeologische Dimension	
1. Entscheidungen zum Sterbeprozess und Begleitung von Sterbenden	
2. Suizidologie	
3. Seelsorgerische Medizin	
4. Krankenhausorganisation um den Tod	
III) Psychologische Thanatologie	
1. Vielfalt der Angst im Angesicht des Todes	
2. Postulierung einer Psychologie des Sterbens	
3. Psychologische Interventionen im Sterbeprozess	
IV) Philosophische Thanatologie	
1. Was bedeutet „Tod“?	
2. Ontologie des Todes	
3. Erkenntnistheoretische Sicht des Todes	
4. Ethische Dimension von Sterben und Tod	
5. Philosophische Anthropologie des Sterbens und des Todes	
V) Theologische und eschatologische Perspektive	
1. Die Dualität der menschlichen Substanz: Körper und/mit Seele	
2. Anthropomorphe Ausgestaltungen eines göttlich begründeten und offenbaren Jenseits	
3. Stirbt der Körper oder die Person (leibseelisches Seinsgefüge)?	
4. Unsterblichkeit, Ewiges Leben, Unzerstörbarkeit der Seele	
5. Der Tod als Übergang zu einer anderen Seinsweise: Fortbestand der diachronen Identität	
6. Gottesvermittlung als Gottesgnade vor dem Mysterium des Fortbestandes nach dem Tod	

3.1 Kulturanthropologische Perspektive

Der Umgang mit Sterbenden und den Manifestationen des Todes in den verschiedenen historischen Epochen bringt das *Todesbewusstsein* des Menschen in vielfältiger Weise zum Ausdruck. Dieser Umgang bezieht sich über die Krankenversorgung hinaus auf mannigfaltige Bereiche wie Riten, Traditionen, den Umgang mit den sterblichen Überresten oder die künstlerische Aufarbeitung des Ereignisses „Tod“. Die kulturanthropologische Perspektive beleuchtet, *wie* Menschengruppen mit dem Tod umgehen; hier fließen Überzeugungen darüber ein, *was* der Tod sein könnte, sozial verankerte Umgangsformen mit dem Tod als Phänomen und mit den Toten als gewesene Personen sowie *interpretative* Annahmen in Bezug auf das Leben, auf den Tod und auf die Sehnsucht nach Fortbestand.

Es bleibt ein Rätsel, welche Bedeutung die Höhlenmalereien des *Homo sapiens* hatten, die figurativen wie die gegenständlichen, ob sie aus protoreligiösem, magischem, ästhetischem oder rituellem Impuls heraus entstanden sind. Die Einzel- und Gruppenbeerdigung von Verstorbenen bei *Homo neanderthalensis* und *Homo sapiens*, die Positionen der Leichen bei der Beerdigung sowie Grabbeigaben zeugen von einem Todesbewusstsein, von Pietät gegenüber Verstorbenen und von der Überzeugung, dass es eine weitere Lebensform nach dem Ableben gibt. J. G. Frazer hat in *The belief in immortality and the worship of the death* (1913/1920) eine umfassende Überlieferung der kulturellen Ausgestaltungen des Jenseitsglaubens als eine Konstante in allen Kulturen vorgelegt; ein Schwerpunkt des Werkes liegt auf der „Anbetung des Todes“ in Form von Ritualen, um mit dem Tod als menschlichem Phänomen umgehen zu können, aber auch mit den individuellen Toten, die aus der Mitte der Gesellschaft gerissen werden. Hockerbestattungen werfen beispielsweise die Frage auf, was sich die Menschen metaphysisch vorgestellt hatten: dass es sich beim Tod um einen Schlaf handle, eine embryonale Rückkehr zum Ursprung, zur Mutter Erde; oder hatten sie die Hoffnung auf eine Wiedergeburt? Die Vermutung, dass unsere Vorfahren von der Annahme ausgingen, es handle sich transmortal um eine Art Reise, einen Übergang oder einen langen traumhaften Stillstand, wird gestützt durch die ritualisierte Beigabe von persönlichen, auch wertvollen Gegenständen oder Proviant. Bedeutsam ist hierbei, dass die Leiche mit der davor noch lebenden Person identifiziert und sorgfältig bestattet (und sogar einbalsamiert) wurde. Die Annahme einer Seele oder einer spektralen Existenz in einer Parallelwelt ändert nichts an der Bedeutung von Bestattungsritualen. Unabhängig davon, ob es sich um Erd-, Feuer-, Sarg-, Luft-, Meerbestattungen oder anderweitige Wege handelt, um die sterblichen Überreste in den Kreislauf der Natur zurückzuführen, wird stets den Vorstellungen über Leben, Tod, Jenseits und Trauer der Hinterbliebenen Ausdruck verliehen, abseits regulierender Maßnahmen wie Hygiene oder gesellschaftlicher Ordnung. Diese Rituale wechseln auch innerhalb einer Kultur und eines Zeitalters in Verbindung mit den zur jeweiligen Zeit vorherrschenden Annahmen, aber auch verbunden mit hygienischen Gesichtspunkten, beispielsweise im Falle von Seuchen. Damit eröffnet sich die Frage nach dem Umgang mit der „Materialität des Todes“ anhand einer Strategie der Verzögerung oder des Aufhaltens von Verwesungsprozessen oder auch deren Beschleunigung (vgl. Macho 2000: 106). Die antizipierte Ausgestaltung eines Jenseits bezieht sich dagegen auf die

Immaterialität des Todes, das heißt auf die metaphysischen Annahmen, die unsere kulturellen Verabschiedungs- und Erinnerungsriten und die tragenden Institutionen begründen.

Während in der Antike der Tod als Schicksal eines Lebewesens in selbstverständlicher Weise aufgefasst wurde, forderten religiöse Paradigmen zunehmend „eine persönliche Verantwortung für Sterben, Tod und jenseitiges Schicksal“ (Schäfer 2015: 4). In den Friedenszeiten des 20. Jahrhunderts wurde der Umgang mit Sterbenden allmählich aus dem privaten Bereich auf Krankenhäuser, Heime und Hospize übertragen. Über Jahrtausende wurden die Toten gefürchtet – zum einen wegen des anstößigen Prozesses der Leichenfäulnis, zum anderen wegen der angenommenen Bedrohung durch Wiedergänger. Nicht nur die Trennung zwischen Lebenden und Sterbenden, sondern auch zwischen Lebenden und Toten wird durch medizinische Institutionen sichergestellt, wie etwa von Norbert Elias beschrieben: „Das Sprechen von Tod, Grab und von all den Einzelheiten dessen, was im Grabe mit den toten Menschen vor sich geht, unterlag noch nicht so sehr einer strikten sozialen Zensur. Der Anblick verfaulender Menschen war alltäglicher. Jedermann, auch die Kinder, wusste, wie das aussah; und da es jedermann wusste, sprach man auch relativ unbefangen davon, im geselligen Verkehr wie in Gedichten. Heute verhält sich das anders. Niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit wurden Sterbende so hygienisch aus der Sicht der Lebenden hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschafft; niemals zuvor wurden menschliche Leichen so geruchslos und mit solcher technischen Perfektion aus dem Sterbezimmer ins Grab expediert [...] gibt es in unseren Tagen eine eigentümliche Verlegenheit der Lebenden in der Gegenwart der Sterbenden“ (Elias 2002: 29).

Der Mediävist Philippe Ariès unternimmt in *Geschichte des Todes* (1993⁶) eine umfangreiche kulturanthropologische Rekonstruktion des Umgangs mit dem Tod, die er in vier Kapiteln darlegt: „Der gezähmte Tod“ im Mittelalter, in dem das Sterben gekennzeichnet gewesen sei durch die Angst, allein zu sterben, sodass Sterbende grundsätzlich begleitet wurden; „Der verwilderte Tod“ ab dem späten Mittelalter, eine historische Phase, die geprägt gewesen sei von der individuellen Auseinandersetzung mit dem Tod, von der Verarbeitung der Todesfurcht über die Kunst, vom Einfluss von Seuchen und von einer Gestimmtheit der Melancholie gegenüber der Endlichkeit; „der schöne Tod“ ab dem 19. Jahrhundert, gekennzeichnet durch eine neue Empfindsamkeit und einen behutsameren Umgang mit Sterbenden im privaten Bereich, wobei der Tod als vorübergehende Trennung in Erwartung eines erfüllenden Jenseits des Wiedersehens angesehen worden sei; schließlich „der ins Gegenteil verkehrte Tod“, womit die Ausbürgerung des Todes gemeint ist: nach Ariès würden Sterbende vereinsamen; gegenüber „Sterben“ und „Tod“ würden soziale und persönliche Lügen vorherrschen, der Tod werde medikalisiert, er werde aseptischer und privater und Trauerrituale seien ein hinzunehmendes Übel geworden (vgl. Ariès 1993⁶). Thomas Macho zog eine Parallele zwischen der Verwesung bzw. Verknöcherung *der Toten* und der Trauer bzw. Erinnerung *der Lebenden*, und übertrug diesen Gedanken auf das kulturelle Handeln: „Was in der Trauerzeit verwese und schließlich zu wenigen, starren,

unveränderlichen Symbolen gerinne, sei das Gedächtnisbild des Toten selbst – die Erinnerung an sein Leben, sein Aussehen, seine Taten. Während zunächst noch allerlei Assoziationen, ambivalente Empfindungen, verworrene Schuldgefühle, Tagträume und plötzlich auftretende Halluzinationen das Bewusstsein plagen, komme es langsam zu einer Art Verknöcherung, zu einer »Kristallisierung« der Erinnerung, die auch in der Repräsentation des Toten ihren angemessenen Ausdruck findet. Aus solcher Perspektive mag es gestattet sein, die Arbeit am kulturellen Gedächtnis insgesamt als eine höhere Form von *Skelettisierungspraxis* zu charakterisieren: das Zufällige, Formbare, Weiche, aber auch das Fleisch lebendiger Erfahrung und Kommunikation weicht im Laufe der Trauerzeit dem Notwendigen, Festgestellten und Harten – dem Ossuar, dem Skelett, dem Schädel mit seinen Ornamenten, Zeichen oder Namen. Und zuletzt wird das Totenreich ebenso erfolgreich versiegelt wie das Gedächtnis der Lebenden“ (Macho 2000: 119-120).

Die Paläoanthropologie liefert dank hoch differenzierter technischer Bestimmungsmethoden aufschlussreiche Informationen aus dem Neolithikum über Mangelernährung, Todesursachen, Alter und Geschlecht sowie Hinweise auf die Zugehörigkeit zu bestimmten Gesellschaftsschichten und über medizinische Maßnahmen wie Knochenrepositionen, kleine operative Eingriffe oder überlebte Trepanationen. Über epidemiologische und prophylaktische Maßnahmen, die Registrierung von Toten und die Begründung von Normen im Umgang mit Sterbenden und Verstorbenen ist auch aus der Frühzeit trotz schriftlicher Überlieferungen wenig bekannt. Indirekte Informationen hierzu werden über Untersuchungen von Grabstätten, Inschriften, religiösen Zeremonien und Riten gesammelt. Aus der Paläoanthropologie ist bekannt, dass der spätere Mensch im Laufe der Evolution mehrmals Gefahr lief, auszusterben, sodass der *Homo sapiens* beinahe hätte nicht entstehen können. Die schweren historischen Seuchen, insbesondere seit dem Mittelalter, bedeuten eine Annäherung an die Vorstellung von Tod nicht als *geordnetes persönliches Schicksal*, sondern als *ungeordnete Gesamtbedrohung*, wie es bei der Spanischen Grippe nach dem Ersten Weltkrieg der Fall war und auch 100 Jahre später bei der SARS-CoV-2-Pandemie. Gesamt- oder Globalbedrohungen durch Pandemien sind eng verbunden mit mathematischen Modellierungen epidemiologischer Daten, die erstaunlich genaue populationsbezogene Prognosen erlauben, aber nichts über die einzelnen tragischen Schicksale zum Ausdruck bringen, die hinter dieser Anonymität aus regelmäßig berichteten Zahlen und Trends stehen. Es ist eine Herausforderung für die Gesellschaften, eine tragfähige Dialektik zwischen der *Anonymität der Makroebene der Daten* und der *Ergriffenheit der Mikroebene des persönlichen Schicksals* zu finden.

Jan Assmann vertritt die These, dass der Tod und das Wissen um unsere Sterblichkeit „ein Kultur-Generator ersten Ranges“ seien. Damit wird einerseits der Tod als gesellschaftlich besonders relevant angesehen, andererseits der Begriff „Kultur“ sehr weit gefasst, da Kultur auch Religion umfasst: „Alle Kulturen lösen dieses Urproblem der menschlichen Existenz auf ihre Weise, und es gibt gewiss keine Kultur, die sich nicht als Lösung dieses Problems versteht und sich auf diese Frage hin analysieren ließe. Die jeweiligen Lösungen aber sind grundverschieden. Hier gibt es keine Universalien. So einförmig der Tod sich aus biologischer

Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung und Bewältigung an. Vielleicht wird es einmal eine kulturwissenschaftliche Thanatologie geben, die theoretische Grundlagen und vergleichende Perspektiven entwickelt für die Formen, in denen die Kulturen den Tod bewältigen, indem sie das Wissen und die Begrenztheit des Lebens in übergreifende, sinngebende Zusammenhänge einbindet“ (Assmann 2000: 16-17). Diese Idee des Todes als Antriebskraft für Kulturen wird auch von dem Kulturanthropologen Edgar Morin in *L’homme et la mort* zum Ausdruck gebracht: „Die Gesellschaft funktioniert nicht nur trotz des Todes und gegen den Tod (vor allem durch die Absonderung einer gewaltigen imaginären »Verneinungsentropie«, in der der Tod geleugnet und verdrängt wird), sondern sie existiert als Organisation nur durch, mit und im Tod“ (Morin 1976: 12-13; Übers. d. Verf.). Somit kann gesagt werden, dass „Sterblichkeit“ und „Todesbewusstsein“ anthropologische Konstanten, das heißt Universalien für den Menschen sind, dass aber die Auseinandersetzung damit keine Universalformen annimmt, sondern so vielfältig ist wie die kulturellen Bemühungen im Umgang mit dem Tod selbst. Ausgehend von der Analyse der altägyptischen Vorgehensweise mit den Manifestationen des Todes bekräftigt Assmann die These, dass „die Kultur in ihren zentralen und normativen, anspruchsvollen Aspekten und Motiven nichts anderes [sei] als die symbolische Realisierung eines umgreifenden Horizonts, ohne den die Menschen nicht leben können“ (Assmann 2000: 18).

Edgar Morin definiert „das Werkzeug“ (wohl als „instrumentelles Erzeugnis“ gemeint) und „das Todesbewusstsein“ als die zwei wesentlichen Merkmale, die den Menschen ausmachen und ihn vom Tierreich abheben: mit Hilfe von Gerätschaften bewältigt er seinen Lebensraum; durch die Todesbewusstheit schafft er Kultur, um mit dieser Bewusstheit umgehen zu können. Das seien die beiden „Passierscheine“ bzw. „Reisepässe“, die uns in der Evolution den Weg frei machen, sodass wir das werden konnten, was wir sind: das Werkzeug habe den Menschen von einem Naturzustand zu einem kulturell-wissenschaftlichen Zustand überführt, daher gelte das Werkzeug als „Reisepass“ zur Rationalität, der uns zum *Homo faber* mache. Neben dem Werkzeug als Reisepass zu einer höheren Stufe der Humanisierung gibt es für Morin auch einen „Reisepass der Gefühle“, fern von jeder Wissenschaftlichkeit und Methode: das Grab, das heißt der Umgang mit den Toten und die Sorge aufgrund der Sterblichkeit (vgl. Morin 1976: 31). Tote zu begraben und um sie zu trauern sei Ausdruck einer anthropologischen Konstante: das Grauen vor der Verwesung von Leichen. Dieses Grauen führe zu menschlichen Phänomenen, die nur bei oberflächlicher Betrachtung heterogen seien, denn allen gemeinsam sei das Bewusstsein über den Verlust der Individualität, genauer gesagt, das Bewusstsein über die Vernichtung des Selbst. Morin zufolge gibt es demnach eine dreifache anthropologische Wurzel im Umgang mit den Manifestationen des Todes: die Unausweichlichkeit des Todes und die Manifestation des Todes als traumatisches Ereignis für das Selbst; das faktenbezogene Bewusstsein des Todesereignisses und der Unsterblichkeitsglaube. Miteinander verbunden sind sie nach Morin folgendermaßen: „Das realistische Bewusstsein des Todes ist in seinem Wesen traumatisch, das traumatische Bewusstsein des Todes ist in seinem Wesen realistisch [...] Die

Individualität, die sich im Angesicht des Todes erhebt, ist eine Individualität, die sich gegen den Tod affirmiert [...] Es ist also die Affirmation der Individualität, die das Bewusstsein des Todes in einer Weise beherrscht, die sowohl global als auch dialektisch ist. Dialektisch, weil das Bewusstsein des Todes nach dem Trauma des Todes ruft und nach Unsterblichkeit verlangt; weil das Trauma des Todes das Bewusstsein des Todes echter macht und den Ruf nach Unsterblichkeit realer; weil die Intensität des Strebens nach Unsterblichkeit eine Funktion des Bewusstseins und des Traumas des Todes ist. Global, weil diese drei Elemente im archaischen Bewusstsein absolut verbunden bleiben“ (Morin 1976: 42-44; Übers. d. Verf.). Somit besteht ein globales Todesbewusstsein, das die Individualität und die Not des Selbst anspricht und so kulturelle Kräfte für den Umgang mit den Manifestationen des Todes in Bewegung setzt. In Anlehnung an Wittwer werden im Folgenden acht kulturanthropologisch relevante Weisen des Umganges mit dem Sterben und dem Tod vorgeschlagen, die das Todesbewusstsein und die Bewältigungsversuche im sozialen Kontext zum Ausdruck bringen (vgl. Wittwer et al. 2010: 221-292). Erstens: die verschiedenen Formen der Sterbebegleitung, die als Weisen des Beistands und der Unterstützung seit zehntausenden von Jahren bestehen und die Fähigkeit zur Empathie widerspiegeln bis in die heutigen Vorstellungen von Selbstbestimmung und Fürsorge, palliativer und hospizlicher Versorgung, terminaler Sedierung und aktiver Sterbehilfe. Zweitens: die Leichenpredigten seit der Antike, neuzeitlich seit der Reformation, um die Toten zu würdigen und einen externalen evaluativen Rückblick zu gestalten. Drittens: die Bestattungsarten, wie Erd-, See- oder Feuerbestattung, auf Friedhöfen oder die Streuung der Asche an besonderen Orten, die Wahl des Sarges, die Präsenzqualität beim letzten Abschied als Ausdruck stärkerer oder geringerer Individualisierungstendenzen, je nachdem was aktuell als gesellschaftlich zulässig angesehen wird. Viertens: Grabinschriften, die kurz oder lang, persönlich oder allgemein gehalten werden und meist die Gestimmtheit der am Leben Verbliebenen zum Ausdruck bringen. Fünftens: Todesanzeigen und Nachrufe, die eine prominente soziale Funktion ausüben, am Anfang der Erinnerungskultur stehen und zu einer literarischen Ausdrucksform stilisiert werden können. Sechstens: seit der Verbreitung juristischer Regelungen des Nachlasses (im Römischen Reich nur für Wohlhabendere vorgesehen) spielen Testamente, die bis zuletzt geändert werden dürfen, eine bedeutende private und auch öffentliche Rolle, weshalb in unseren Zeiten die Rechtsfiguren der Pflichtanteile und der Testierfähigkeit eingeführt werden mussten. Siebtens: der gesellschaftliche Umgang mit Tötungsdelikten und der Todesstrafe, verbunden mit der Frage nach dem Wert eines Menschenlebens für eine Gesellschaft. Achters: die Toleranz oder Intoleranz gegenüber dem Suizid und dessen Bewertung, beispielsweise als Ausdruck der grundsätzlichen menschlichen bilanzierenden Freiheit, als Sünde oder als Folge psychischer Störungen bzw. Ausnahmezustände. Auf die Bedeutung des Suizids wird im Abschnitt „Medizinische Perspektive“ eingegangen. In modernen Gesellschaften werden besonders Fragen, die den Anfang und das Ende des Lebens betreffen, ethisch analysiert, etwa Fragen zur Selbstbestimmungsfähigkeit, zur Legitimation von Abtreibungen, zur Verbindlichkeit von Patientenverfügungen und zur „aktiven Sterbehilfe“ bzw. zur „Beihilfe zum Suizid“ (als „assistierter Suizid“ bezeichnet, wenn es sich um Ärztinnen und Ärzte handelt, die Beihilfe leisten).

In der kulturalanthropologischen Untersuchung darüber, wie Gesellschaften mit dem Phänomen des Todes umgehen und es in kulturelle sinngebende Zusammenhänge einbinden, beschreibt Assmann zwei aufeinander aufbauende Schritte: „In einem ersten Schritt sollte man sich auf die kulturspezifische »Geschichte des Todes« konzentrieren, auf Todesbilder und Totenriten, Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsbegriffe, Sterbepformen, Trauerriten, Grabdenkmäler, kurz auf all das, was in einer gegebenen Kultur im engeren Sinne mit Tod, Sterben und Unsterblichkeit zusammenhängt. In einem zweiten Schritt wäre dann zu erforschen, ob und in welchem Sinne dieser Komplex eine Mitte darstellt, auf die hin oder von der ausgehend sich die gesamte Kultur in ihren spezifischen Profilen beschreiben lässt“ (Assmann 2000: 17).

Tabelle 12: Kulturalanthropologische Thanatologie	
Kulturalanthropologische Themen	Bedeutung
A) Sterbeprozess im kulturellen Kontext	
1. Sterbebegleitungsrituale	Begleitung und Akzeptanz vs. aktives Verlagern in Institutionen.
2. Sichtbarkeit des Sterbens	Öffentlichkeit vs. Privatheit des Sterbens.
3. Institutionalisierung des Sterbens	Häusliche Umgebung vs. Institution.
4. Umgang mit Sterbenden	Besetzung des Begriffes des „guten Sterbens“.
5. Stellenwert der Medizin	Stehen spirituelle Vorstellungen, Begleitsolidarität, medizinisch-wissenschaftliche Lebensverlängerung, Linderung, Leidensverkürzung im Vordergrund?
B) Rituale im Umgang mit Verstorbenen	
1. Die Leiche als Anwesenheit des Abwesenden	Wie lange wird die verstorbene Person mit den sterblichen Überresten gleichgestellt? Wie soll die Leiche als Abbild des Verstorbenen „behandelt“ werden?
2. Trauerrituale	Rückzug, Gefühlsausdruck, proaktive Kompensation, Trauerzeichen für die Öffentlichkeit, Verschonungsarrangements für Angehörige.
3. Todesankündigung und Todesanzeigen	Kommunikationsstile im privaten und öffentlichen Bereich, verbal wie nichtverbal. Formen der Überbringung von Todesnachrichten.
4. Begräbnisrituale	Bestattungsform, Sarg, Inschriften, Predigten, Nachrufe, Gestaltung und Pflege von Ruhestätten.
C) Kulturelle Bedeutung des Todes im gesellschaftlichen Alltag und Jenseitsszenarien	
1. Grad der Transzendenz des Todes über religiöse Vorgaben	Soziale Verlustbekenntnisse werden durch eine anthropomorphe Jenseitigkeit ersetzt, kombiniert oder relativiert.
2. Todesregister und Sterbestatistiken	Der einzelne Tod wird epidemiologisch anonymisiert und geht in Kennzahlen auf.
3. Erinnerungsrituale	Todestage, Ahnenkult, Messen, Jahrestage, Erinnerungsmaterial (persönliche Gegenstände, Briefe, Ton- und Bildaufzeichnungen)
4. Verarbeitung des Todes in der Kunst	Musik, Malerei, Bildhauerei, Architektur, Literatur, Dichtung.
5. Kollektive Verdrängungsleistung gegenüber dem Tod	Verlagerung des Sterbens in Krankenhäuser; Tilgung von Trauerphasen und -zeichen; Verwendung von sprachlichen Floskeln, um dem Tod den Ernst des Endgültigen zu entziehen.
6. Instrumentalisierung des Todes	Tod als Opfer, Tod als Strafe, Tod als Möglichkeit der Organspende.

3.2 Medizinische Perspektive

Der *Medizin* kommt heute die prominenteste Bedeutung im Umgang mit Sterben und Tod zu, da der Tod als technisch aufschiebbar aufgefasst und der Medizin hierfür die notwendige Kompetenz zugeschrieben wird, sowohl biotechnologisch als auch klinisch. Laut Schäfer (2015) und Bergmann (2015) bleibt es der Medizin überlassen zu definieren, was der Tod sei, anhand welcher Kriterien er zu bestimmen wäre, wie er festgestellt werden kann und wie der Umgang mit Leichen gehandhabt werden sollte. Die Medikalisierung des Todes ist aber wesentlich umfassender, denn sie betrifft auch die Frage nach dem Umgang mit Sterbenden; hierzu gehören nicht nur lindernde Maßnahmen, sondern auch der psychologische Beistand, die sogenannte „spirituelle Sterbebegleitung“, die Indikation für eine terminale Sedierung, die Auseinandersetzung mit der Forderung nach assistiertem Suizid oder die Zustimmung zur Organspende. Die Medizin als Fachgebiet und Institution sowie Ärztinnen und Ärzte als ihre Hauptakteure erfahren die fordernde Erwartung der Gesellschaft nach dem Einsatz von effizienzorientierter instrumenteller Vernunft. Durch den Fortschritt des biomedizinisch Machbaren wird ihnen aber auch eine besondere Macht über Leben und Tod verliehen, die wiederum unter die Kontrolle der Gesellschaft und deren Institutionen gestellt wird. Das juristische Moment ist laut Borasio et al. (2020²) somit eng mit dem medizinischen Einsatz am Lebensende verwoben: das Bestimmen des sicheren Todes (vgl. Janzen et al. 2020), die Legitimation von Organentnahmen, der Umgang mit dem letzten Willen und mit Patientenverfügungen, Entscheidungen über die Fortführung einer heroischen technischen Medizin und der Umgang mit Menschen, die einen passiven Todeswunsch äußern, eine Behandlung verweigern oder suizidale Absichten bekunden. Krankenhäuser werden Norbert Elias zufolge zu „Verwaltungsinstanzen des Sterbens“ gemacht, wohin Sterbende häufig verlagert werden, da der Tod in unserer Kultur schwer zu ertragen und in die Geschäftigkeit der Leistungsgesellschaft kaum zu integrieren sei (vgl. Elias 2002). Die Macht der Medizin vermag aber auch seelsorgerische Potentiale für Sterbende und ihre Angehörigen zu entfalten, die helfen können, sich rechtzeitig und aufgeklärt der würdigenden Begleitung der Sterbenden zu widmen und ihnen aufrichtig die Möglichkeit der Teilhabe an Bedürfnissen, Gefühlen, Bewertungen und Sehnsüchten anzubieten (zu „Spiritual Care“ vgl. Frick & Vogel 2016²).

In der nachfolgenden Übersicht werden zwei umfangreiche medizinische Bereiche im Umgang mit dem Sterben und dem Tod differenziert: der normative Bereich, vor allem in juristischer Hinsicht, und die praxeologische Perspektive auf den Sterbeprozess. Aus normativer Perspektive werden folgende Facetten unterschieden: die Feststellung des Todes und die technische Anwendung der Kriterien für den Vollzug dieser Feststellung; die juristische Tragweite von Entscheidungen *post mortem*; das Aufschieben des Todeszeitpunktes mit den Mitteln der Biomedizin; der administrative Umgang mit der Leiche und den amtlichen Daten des Verstorbenen; die Medizin mit dem Potential, den Tod hinauszuzögern, aber auch, ihn juristisch legitimiert herbeizuführen.

Der Philosoph Dieter Birnbacher (1997; 2017) unterscheidet in Anlehnung an Culver und Gert (vgl. 1982: 179ff) die *Definition* des Todes von *Todeskriterien* und diese von *Testverfahren* als Festlegung von Techniken, um zu prüfen, ob die Kriterien in einem konkreten Fall erfüllt sind oder nicht. Die Definition des Todes ist stets übergeordnet und deckt sich als „Tod der Person“ nicht gänzlich mit dem „biologischen“ Tod. Der Zusammenbruch und die Diskonnektivität der physiologischen Funktionen in Verbindung mit der Irreversibilität des biologischen Systemausfalls des Organismus sind grundlegende Elemente der Definition, die intuitiv am nachvollziehbarsten wird, wenn es sich um einen Herz-Kreislauf-Stillstand handelt, der durch Reanimation nicht reversibel ist. Daher ist das Kriterium des Herztodes leichter mit dem „Ganztod“ zu verbinden als das Kriterium des Hirntodes. Der Grund liegt darin, dass das Kriterium des Hirntodes bei weiterhin schlagendem Herz als ein Widerspruch in sich wirkt (der regungslose Körper zeigt „Lebenszeichen“) und emotional schwer annehmbar ist, da in der Konsequenz der Hirntod die Abschaltung der künstlichen Beatmung impliziert, was nach höchstens 15 Minuten zum „Ganztod“ führt. Das Aussprechen des *festgestellten Todes* ist eine ärztliche Aufgabe, die in Grenzsituationen sehr schwer werden kann, da die Anwendung der Testverfahren und der apparativen Diagnostik einerseits einer hohen Expertise bedarf, andererseits komplexe Kontextbedingungen einzubeziehen sind. Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Unterscheidung zwischen „Ganzhirntod“ und „Teilhirtod“, wenn Letzteres zum Todeskriterium erhoben werden soll. Der *Begriff des Hirntodes* wurde 1968 von der Harvard Medical School eingeführt und ging Jahre später in das *Konzept des Hirntodes* über, welches in Deutschland seit 2015 „irreversibler Hirnfunktionsausfall“ genannt wird und den Ganzhirntod meint, der operationalisiert stufenweise klinisch und apparativ festgestellt werden soll. Die Feststellung des Todes, ob mit sicheren Todeszeichen bei „Ganztod“, oder differenzierter bei „Hirntod“, ist ein medizinisches Urteil (vgl. Walter & Brandt 2019), das juristische, administrative und Trauerrituale in Gang setzt, aber auch den Umgang mit den sterblichen Überresten betreffen kann, etwa im Sinne des Seuchengesetzes, bei der Indikation einer Sektion oder im Zusammenhang mit einer Organentnahme.

Populationsbezogen wird der Tod zu einer Zahl, wird ausgedrückt in Messgrößen, die von persönlichen Schicksalen absehen, um Todesursachen, Tendenzen oder die Stratifizierung von Risiken mit mathematischen Modellierungen zu erfassen. Letztlich geht es bei der Quantifizierung des Todes mit Sterblichkeitsraten und -quoten um eine Kontrolle des Phänomens des Todes und um die Anpassung administrativer, primärpräventiver und ökonomischer Maßnahmen. Neben dieser epidemiologischen Perspektive besteht eine praxeologisch-normative Perspektive: Am Lebensende werden medizinische Entscheidungen getroffen, etwa über den Einsatz lebenserhaltender (nicht „lebensverlängernder“) Maßnahmen oder das Absehen davon, wenn der einwilligungsfähige Betroffene es so wünscht. Ist die betroffene Person jedoch bewusstlos, dann bedarf es der sehr diffizilen Einschätzung des mutmaßlichen Willens, eine Aufgabe, die nicht nur juristische und medizinisch-psychiatrische, sondern auch anthropologische, epistemologische und ethische Momente aufweist. Diese kaleidoskopischen normativen Lesarten sind übertragbar auf

Entscheidungen, welche die passive Sterbehilfe betreffen, etwa die Einleitung von Palliativmaßnahmen wie die terminale Sedierung oder des assistierten Suizids. *Post mortem* haben rekonstruktive Einschätzungen ebenfalls eine juristische Tragweite, etwa versicherungsrechtlich nach einem Suizid, aber auch bei der Aufklärung von Angehörigen über mögliche erbliche Risiken.

Tabelle 13: Die medizinische Perspektive auf Sterben und Tod – Normative Aspekte
A) Die Feststellung des Todes
1. Definition des Todes: Implizite metaphysische und explizite biologische Annahmen.
2. Kriterien zur Feststellung des Todes.
3. Klinische Feststellung des Todes: Sichere Todeszeichen und Tests zur Feststellung des Hirntodes.
4. Klinische Feststellung von Todesursachen: Unmittelbar und mittelbar zum Tod führende Faktoren.
5. Invasive Feststellung von Todesursachen: Medizinisch oder juristisch begründete Sektionen.
6. Zeichen des nahen Todes im Zusammenhang mit klinischen Entscheidungen.
B) Medizin-rechtliche Aspekte des Todes
1. Bindung an Patientenverfügungen und situationsspezifische Abweichungen.
2. Rekonstruktion des mutmaßlichen Willens bei Mutismus, kognitiven Störungen, Koma oder Einwilligungsunfähigkeit.
3. Leichenschau und Ausstellung von Todesbescheinigungen.
4. Entscheidung zu Sektion bei unklarer Todesursache.
5. Gutachtliche Stellungnahme <i>post mortem</i> zur Geschäfts-/Testierfähigkeit.
6. Patientenrechtegesetz: Datenschutz <i>post mortem</i> und Weitergabe zu rechtlichen Klärungen seitens der Angehörigen, aber auch zur Abklärung von genetischen oder sonstigen Risiken.
C) „Eschatologische“ Medizin
1. Der Mythos Forschung: Uneingeschränkte Möglichkeiten, Alterung zu verzögern und den Todeszeitpunkt aufzuschieben, gar zu tilgen. Negative Ontologie der Medizin.
2. Die Techniken der Fortsetzung des Stillstandes durch den Eintritt des Todes: Früher Einbalsamierungen, heute Kryokonservierung.
3. Nicht Lebensverlängerung, sondern Übertragung von Lebensjahren eines anderen durch technische Möglichkeiten: Transplantationsmedizin.
4. Technische 3D-Produktion von „Cellbricks“ und Ersatzorganen mithilfe der Kombination von Zellbiologie, Genetik, Gewebsbiologie und Technologie in der Übertragung auf biologische Drucker.
D) Die Epidemiologie des Todes
1. Sterbestatistiken: soziodemographische und medizinische Indikatoren; Festlegung auf einen definitorisch vagen Begriff der Kausalität.
2. Epidemiologische Analyse von Infektionen und anderen tödlichen Krankheiten über Erwartungswerte hinaus, wie Intoxikationen, Anfallsleiden, Demenz, Suizid.
3. Risikoeinschätzung: Mathematische Formgebung der komplexen Kausalität.
4. Prävention: Zielgerichtete Frühindikation und -intervention bei vordefinierten Risikogruppen.
E) Die medizinischen Berufe als „Todesbringer“
1. Schwangerschaftsabbruch: Juristische und ethische Legitimation. Grenze zwischen Person <i>in potentiam</i> , <i>in fieri</i> und <i>in factum</i> .
2. Aktive Sterbehilfe: Assistierter Suizid (Beihilfe zum Suizid mit dem Wissen und den Mitteln eines Arztes/einer Ärztin) und Tötung auf Verlangen (Tatherrschaft beim Arzt/bei der Ärztin).
3. Der Arzt/die Ärztin als Henkershelfer in der Ausführung von Todesstrafen.
4. Die erlebte Berufung von Pflegepersonen, Ärztinnen und Ärzten, Sterbende und chronisch Kranke von Leiden (in der Dritte-Person-Perspektive) durch „sanften Tod“ zu befreien.
5. Ärzte und Pfleger, die aus niedrigen Beweggründen Leben auslöschen: Kriminalisierung des Heilberufes.
6. Unterlassene Hilfeleistung: Der Appell der Situation und die gebotene Handlung als Wissender.
7. Eugenik, selektive Tötung und Posthumanismus.

Die normative Dimension der Beziehung zwischen Medizin und Tod muss um eine praxeologische Dimension ergänzt werden, die sich mit Aspekten der Versorgung, des Umgangs mit Sterbenden und mit Entscheidungen am Lebensende befasst.

An erster Stelle stehen klinische Entscheidungen am Lebensende. Diese beziehen sich auf lebenserhaltende Maßnahmen in kategorischer (*a priori* sich ausschließende Möglichkeiten) oder konspektiver (das heißt in kontextualisiert-umfassender) Weise sowie auf lindernde oder palliative Maßnahmen, die eine überschaubare „Lebensverkürzung“ implizieren könnten. Ferner handelt es sich um die Frage der Legitimation diagnostischer und therapeutischer Schritte, wobei die diagnostische Evaluation und die Einschätzung des mutmaßlichen Willens unter Unsicherheit stattfinden. Die Frage der Fortsetzung von Nahrungszufuhr, wenn Patienten mutistisch, passiv-abwehrend oder mit fraglichem Sterbewunsch jede Maßnahme ablehnen, ohne verbal zu kommunizieren, ist gemessen daran zu beantworten, ob medizinisch-psychiatrischen Gründen oder Gründen, welche die Selbstbestimmung betreffen, Vorrang gegeben wird. Entscheidungen am Lebensende unter großer Unsicherheit und unter emotionaler Ambivalenz trotz ausreichender medizinischer Kompetenz verweisen auf den Ernst dieser Entscheidungen, denn sie bedeuten einen direkten Umgang mit der Tatsache eines individuellen Todes. Der Begriff „Sterbebegleitung“ umfasst eine Welt von aktiven und passiven, handlungsbezogenen und unterlassenden, teilnehmenden und distanzierenden Maßnahmen, die von moralischer Tragweite sind und gegenseitige Unterstützung der Entscheidungsträger in der Entscheidungsfindung fordern.

Eine besondere Konfrontation mit dem Tod bedeutet der Umgang mit suizidgefährdeten Menschen oder mit einem vollzogenen Suizid. Das Phänomen des Suizids als Selbstauslöschung aus einer krankhaften Motivation, einer Bilanzierung, aus Verzweiflung, aus einer persönlichen Krise oder einer Sehnsucht heraus wirkt sich stets dramatisch auf die Hinterbliebenen sowie direkt und indirekt Beteiligte aus. Der vorgezogene Tod, indem man Hand an sich legt, unterstreicht die grundsätzlichen Handlungsspielräume des Individuums, jenseits der psychiatrischen Urteile über das Vorliegen oder Fehlen von Selbstbestimmungsfähigkeit, womit die philosophische Dimension des Suizids offensichtlich wird, wie unter verschiedenen Gesichtspunkten Seneca, David Hume, Jean Améry, Jean Baechler, Paul Landsberg, Karl Menninger, Karl Jaspers oder Simon Critchley argumentierten (vgl. Valdés-Stauber 2017).

Abbildung 23 zeigt die vier Hauptpositionen in der Auffassung der Bedeutung des Suizids mit dem Hauptmerkmal der jeweiligen Position:

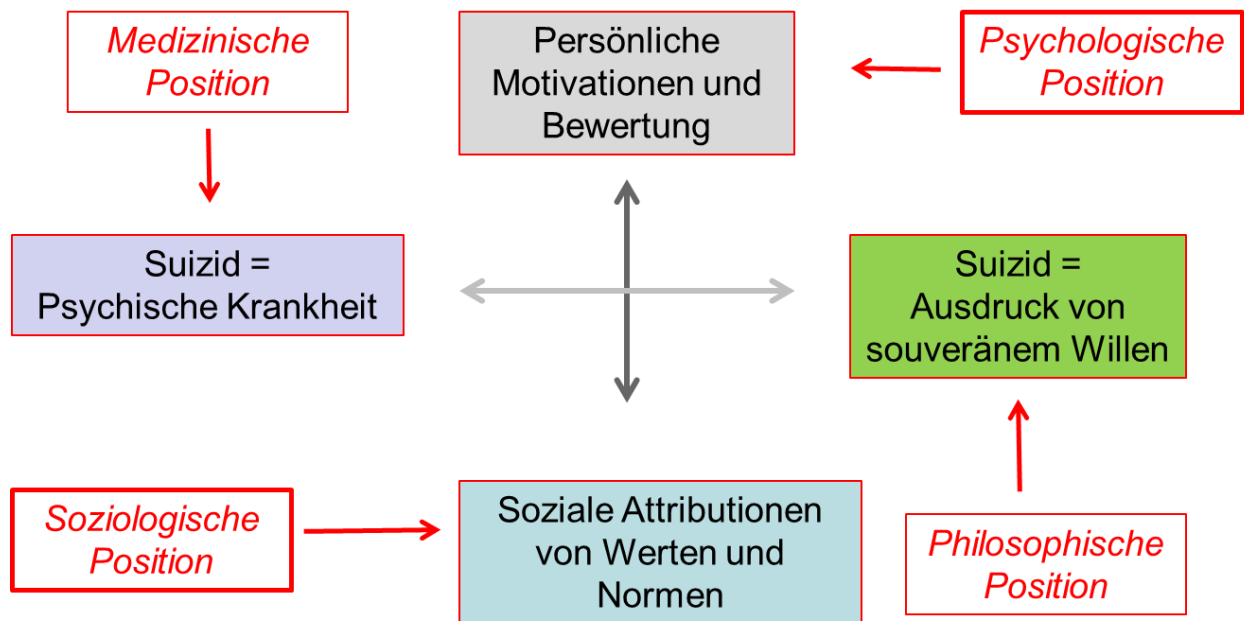


Abbildung 23: Positionen über die Auffassung von Suizid und Suizidrisiko. Die medizinisch-psychiatrische, philosophische, soziologische und psychologische Position ergänzen sich partiell, können aber auch in klarer Opposition stehen (aus: J. Valdés-Stauber: *Anthropologie suizidaler Handlungen*. Nervenheilkunde 2017; 36: 254. Schattauer Verlag)

Der Umgang mit vollzogenem Suizid bzw. mit Suizidalität ist in unserer Gesellschaft aktuell eine Angelegenheit der Medizin, nicht vorrangig der Religion oder der Philosophie. Demnach sind Notaufnahmen, Intensivstationen, Hausärzte und psychiatrische Abteilungen die primären Ansprechpartner. Das medizinische Modell interpretiert das Suizidrisiko als Ausdruck einer krankhaften Entwicklung bzw. einer Krise; demnach sei ein Mensch mit suizidalen Absichten *behandlungsbedürftig*, womit zugleich eine juristische Dimension eingeführt wird. Eine tiefere Analyse der vorherrschenden Emotionen und Haltungen innerhalb einer suizidalen Krise lässt erkennen, dass es zwischen Patienten, Helfenden und der Gesellschaft geteilte Grundemotionen gibt, die zu einer affektgeladenen dynamischen Wechselwirkung auf verschiedenen Ebenen führen (s. Abbildung 24):

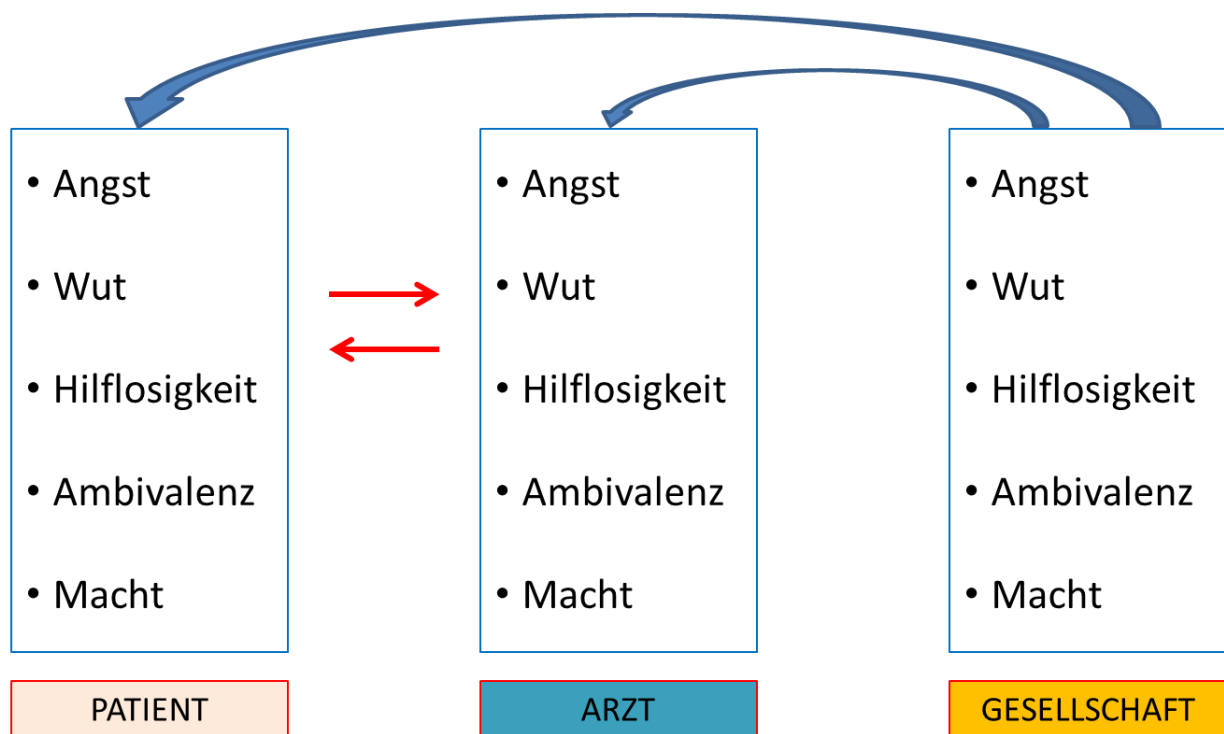


Abbildung 24: Psychologische Momente in suizidalen Konstellationen. Es wird von einer isomorphen Hypothese ausgegangen, nach der in jeder suizidalen Konstellation eine begrenzte Anzahl von Grundemotionen mobilisiert wird, sowohl bei der betroffenen Person in der suizidalen Krise als auch bei der in dieser Krise intervenierenden Person und der Gesellschaft *in abstracto*. Für die Praxis lassen sich aus den Korrespondenzen zwischen den Ebenen spezifische Interaktionsmuster ableiten.

Der Umgang mit dem Suizidrisiko ist eine der empfindlichsten Aufgaben der Medizin, da neben dem Wissen, das mit Geistesgegenwart in einer emotionalisierten Situation eingesetzt werden muss, die Gestaltung einer tragenden Beziehung – die nur auf Raumgewährung und Vertrauen basieren kann – unerlässlich ist. Hierzu ist der souveräne Umgang mit den aufkommenden Emotionen und Spannungen, mit Überreaktionen und Verharmlosungsneigungen von entscheidender Bedeutung, wodurch die erwähnte psychologische Position zum Tragen kommt. Diese Dialektik ist exemplarisch für die Emotion „Angst“ in Abbildung 25 dargestellt:

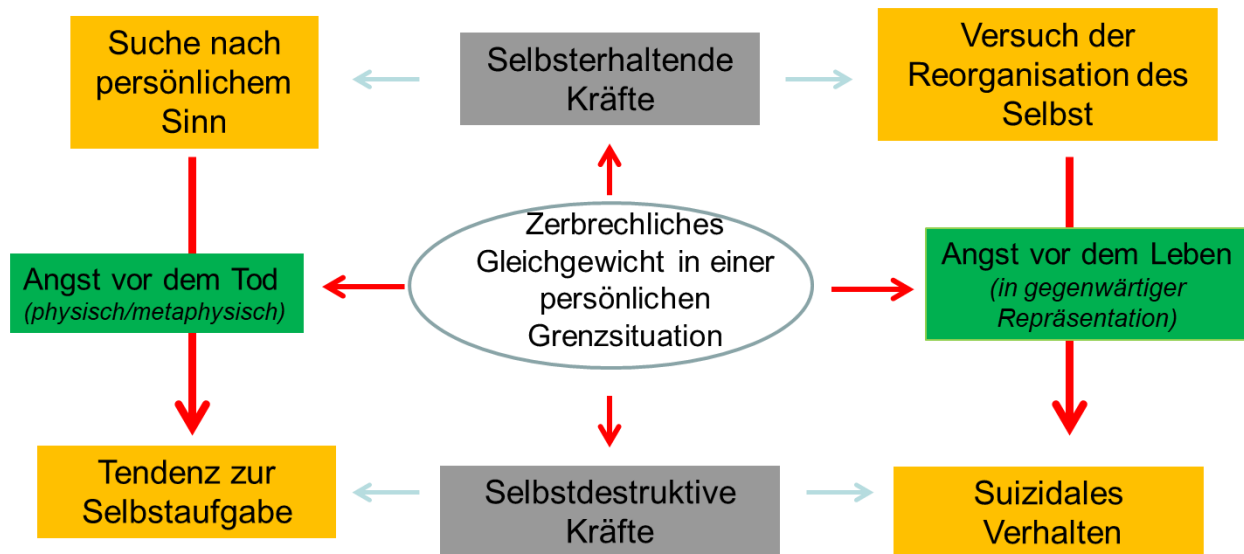


Abbildung 25: Psychologische Dialektik für die Emotion „Angst“ zwischen Leben und Tod. Es handelt sich um eine der „multilateral“ mobilisierten Emotionen in suizidalen Konstellationen (s. Abb. 24). Die dialektische Bewegung erfolgt in doppelter Hinsicht: zwischen selbsterhaltenden und selbstdestruktiven Kräften und zwischen Angst vor dem Tod, aber auch Angst vor dem Leben, so wie es dem Betroffenen im Hier und Jetzt erscheint und wie er es bewertet (aus: J. Valdés-Stauber: *Anthropologie suizidaler Handlungen*. Nervenheilkunde 2017; 36: 267. Schattauer Verlag).

Die Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod in der Medizin dürfte dazu beitragen, das ärztliche Handeln am Lebensende personenzentriert zu gestalten. Dieses Handeln muss ein Gleichgewicht finden zwischen diagnostischen und kurativen Maßnahmen einerseits und palliativen und psychosozialen Maßnahmen andererseits. Durch ein ausgewogenes Handeln, das spirituelle Bedürfnisse des Sterbenden berücksichtigt, wird eine *Schicksalssolidarität* – bedingt durch das geteilte Schicksal der Sterblichkeit – zum Ausdruck gebracht, die nicht normativ ausgetragen wird, das heißt, keine kategorischen Erwartungen mit dem entsprechenden moralischen Druck hegt. Die Sterbebegleitung soll im Sinne der *Berührungsmedizin* Körperkontakt ausdrücklich einschließen, vor allem behutsam berührende, wärmende und reinigende Körperpflege (vgl. Valdés-Stauber 2022a). Diese Sterbebegleitung, wenn sie in Krankenhäusern und Institutionen stattfindet, hat zum Ziel, die Angehörigen einzubeziehen und später einen würdigenden Umgang mit dem Leichnam sicherstellen, trotz aller notwendigen administrativen und juristischen Formalitäten.

Die praxeologischen Aspekte der Medizin sind in Tabelle 14 dargestellt:

Tabelle 14: Die medizinische Perspektive auf Sterben und Tod – Praxeologische Aspekte	
A) Entscheidungen zum Sterbeprozess und Begleitung des Sterbens	
1.	Wann beginnt das Sterben als biologischer Prozess: Anhaltspunkt für klinische Entscheidungen.
2.	Entscheidung für kurative Maßnahmen am Lebensende: Sinn und Unsinn (auch Profit).
3.	Einsatz von Palliativmaßnahmen und Aufgeben einer primär kurativen Intention.
4.	Juristische und ethische Unterscheidung zwischen Behandlungsbegrenzung, Sterbebegleitung, assistiertem Suizid und Tötung auf Verlangen (aktive Sterbehilfe).
5.	Der besondere Stellenwert von Palliativmaßnahmen und „terminaler Sedierung“. Abgrenzung zu Suizidbeihilfe.
6.	Ort der Sterbebegleitung: häusliche Umgebung, Heim, Krankenhaus, Hospiz.
7.	Symptomlinderung gegenüber Lebensverlängerung: Risiko- und Güterabwägung. Die Frage der Lebensqualität am Lebensende.
B) Suizidologie	
1.	Umgang mit Suizidankündigungen und akutem Suizidrisiko, hier insbesondere in Verbindung mit lebensbedrohlichen Erkrankungen.
2.	Umgang mit chronischem oder chronisch-rezidivierendem Suizidrisiko: in diesem Kontext in Verbindungen mit nicht kontrollierbarem Schmerz oder degenerativ-limitierenden Erkrankungen.
3.	Nicht-Intervention bei bereits vom einwilligungsfähigen Patienten/Patientin eingeleiteten Suizid wegen unerträglicher, medizinisch nicht kontrollierbarer Symptome.
4.	Beihilfe zum Suizid durch Angehörige/befreundete Personen bzw. assistierter Suizid durch Ärzte oder Ärztinnen.
5.	Zulassen von Nahrungs- und Flüssigkeitsverweigerung als Ausdruck des Nicht-weiterleben-Wollens.
C) Seelsorgerische Medizin	
1.	Antworten bei lebensbedrohlichen Krankheiten zwischen Wissenschaftlichkeit und Zumutung.
2.	Faktor Arzt/Ärztin im Angesicht der Lebensbedrohung: zwischen Beruhigung und Verunsicherung.
3.	Patient/Patientin: zwischen Resignation und Hoffnung.
4.	Angehörige: Geben Nahestehenden Halt im Sterbeprozess, bedürfen aber selbst Halt.
5.	Selbstsorge der Sorgenden am Lebensende.
6.	Die Pflege am Lebensende zwischen Sorge und Versorgen.
7.	Die behutsame Überbringung von bedrohlichen Diagnosen und von Todesnachrichten.
D) Krankenhausorganisation um den Tod	
1.	Defensive Medizin: zwischen Rechtfertigungsdruck und Fehlervermeidung. Medizinethische Tragweite von exzessiver Diagnostik und exzessiven kurativen Ansätzen.
2.	Verlegung von Sterbenden in Krankenhäuser, um die Konfrontation mit dem Tod zu vermeiden.
3.	Die Einsamkeit des Sterbenden (im Krankenhaus und in Institutionen der Altenhilfe).
4.	Apparative Intensivmedizin und die Gründe für die Aufschiebung des Ablebens.
5.	Das atmosphärisch freundliche Krankenhaus für Trauerprozesse.
6.	Umgang mit Leichen: Pflegemaßnahmen bei Verstorbenen, Raumgestaltung, Zwischenlagerung der Leiche und Übergabe an das Bestattungsinstitut; Raum der Stille und des Abschieds für Angehörige.
7.	Leichenschau: Entscheidung zu einer Sektion aus medizinisch-wissenschaftlichen Gründen.
8.	Umgang mit trauernden Angehörigen in der für sie fremden Umgebung.
9.	Beachtung übertragbarer Krankheiten nach dem Infektionsschutzgesetz und Meldepflicht.
10.	Entscheidung zur Organentnahme und Beachtung der Regularien nach dem Transplantationsgesetz.

3.3 Die psychologische Dimension von Sterben und Tod

In entwicklungspsychologischer Hinsicht erreichen gesunde Kinder in unserem Kulturkreis zwischen dem fünften und siebten Lebensjahr ein rationales Verständnis vom „Tod“. Dieses Verständnis beinhaltet drei Merkmale: Der Tod als irreversibles Ereignis (das heißt als endgültig, unveränderbar und final), als Ausfall von Funktionen, durch die Leben definiert wird (Stillstand, Abschaltung, Abbruch und Beendigung) und als universales Schicksal (unausweichlich und ausnahmslos alle Lebewesen betreffend, wird auch mich treffen und kann sich jederzeit ereignen) (vgl. Speece & Brent 1984).

Der psychologische oder psychotherapeutische Blickwinkel auf das Sterben und den Tod ist letztlich eine Lesart der Medikalisierung des Sterbens, denn es gilt starke Emotionen, Erschütterung sowie Konflikte zu identifizieren und in eine psychologische wie auch psychopathologische Sprache zu übersetzen, um dem Sterbenden spezialisierte *psychologische Hilfe* zukommen lassen zu können (vgl. Eissler 1992; Vogel 2012; Berthold & Gramm 2019; Gottschling & Welsch 2019). Der Sterbeprozess wird von Betroffenen, Nahestehenden und Helfenden unterschiedlich erlebt: von unbeteiligt wirkend (wie beispielsweise im Roman *Elementarteilchen* von Michel Houellebecq) bis ergreifend (wie in *Lebensstufen* von Julian Barnes). In der Regel besteht für Nahestehende die Herausforderung, den Sterbeprozess mitzutragen, stellvertretend auszuhalten und Anteilnahme zu zeigen. Dennoch stirbt jeder für sich *allein*. Eine humanistische Einstellung in der Medizin erwartet allerdings, dass Menschen nicht *einsam* sterben sollen, und dies kann nur durch aufrichtige Zuwendung geschehen. Diese humanistische Einstellung in der Medizin steht in dialektischer Beziehung zu interventionellen Ansätzen: Eine Technisierung der Psychologie des Sterbeprozesses bemüht sich um Modellierungen, beispielsweise die Korrespondenz zwischen Gefühlen und Bedürfnissen oder zwischen Sterbephasen und Leitsymptomen; sie legt auch normativ fest, was psychologisch wichtig ist in Bezug auf noch zu Leistendes, um zu innerem Frieden gelangen zu können, beispielsweise Versöhnung, Vergebung, Annahme oder bestimmte Weisen der Transzendenzerfahrung.

Diese kritische Position gegenüber einer technisch-interventionellen Psychologie am Lebensende verweist auf die Dialektik zwischen der psychologischen und der philosophisch-anthropologischen Sichtweise, angefangen bei der Frage nach der Angst vor dem Tod. In der Tiefenpsychologie wird „Angst“ als Leitsymptom einer konflikthaften Konstellation aufgefasst, in der Existenzphilosophie als eine Vorwegnahme des Nichts als Nichtung der Existenz. Die von Kierkegaard eingeführte und von der Existenzphilosophie unablässig verteidigte Unterscheidung zwischen der „Furcht“ des empirischen Daseins vor dem *Tod als Faktualität* und der „Angst“ des existierenden Daseins vor dem *Nichts* ist nur verständlich in einer ontologisch zweischichtigen Auffassung vom menschlichen Leben, etwa empirisch-alltätlich und authentisch-eigentlich. Diese Zweischichtigkeit ist schwer nachvollziehbar, denn Angst hat stets eine kognitive, eine physiologische und eine emotionale Komponente, unabhängig vom Objekt, auf das sie sich bezieht. Wils sieht von der tradierten Dichotomie *empirische Angst* vs. *existentielle Angst* oder auch von der Dichotomie *Angst* als diffus erlebt

bzw. als existentiell angelegt vs. *Furcht* als konkret erlebt und empirisch-psychologisch erklärbar ab und führt eine alternative Dichotomie ein. Um diese Unterscheidung treffen zu können, hat Wils den beiden Begriffen jeweils eine zeitliche Perspektive hinzugefügt: *Angst* als auf etwas Nahestehendes und *Furcht* als auf etwas in zeitlicher Distanz Bezogenes: „Die Todesangst richtet sich auf ein Vorkommnis *in der Nähe*. Ein vorhandener Toter, eine konkrete und akute Bedrohung oder eine sich ankündigende Katastrophe *vor Ort* lösen Angst aus. Die Todesfurcht dagegen setzt eine Erwartungshaltung voraus, die sich auf den noch abstrakten, also noch nicht präsenten Tod richtet [...] Die Todesangst lässt sich nämlich deshalb temperieren, weil sie auf ein Objekt gelenkt werden kann. Die Furcht dagegen findet keinen Halt an einem solchen [...] Die Angst und ihr jeweiliges Objekt lassen sich austarieren. Wer das Objekt der Angst vor Augen hat, kann es, sei es durch nachdenken, sei es mittels therapeutischer Intervention oder Zweifel an seiner Bedrohlichkeit, *modifizieren*. Und damit wird auch die Angst modifiziert. Das gelingt im Falle der Furcht nicht“ (Wils 2019: 106 und 112). Diese Unterscheidung in zeitlicher Perspektive zwischen „Angst“ und „Furcht“ in Bezug auf den Tod ist nachvollziehbar. Außerhalb dieses Zusammenhangs ist sie nicht mehr sinnvoll, denn *Angst* ist stets ein unspezifisches Signal bei einer Bedrohung/einem Konflikt mit vorwiegend vegetativer und emotionaler Symptomatik (die diffus sein oder sich auf etwas Konkretes beziehen kann), während *Furcht* eher die kognitive Repräsentation darstellt. Diese Angst bei Sterbenden ist schwer in Worte zu fassen. In Tabelle 15 werden dennoch verschiedene Formen der Angst aufgeführt, die vor allem bei der Begleitung von Sterbenden erkennbar sind (vgl. Jakoby 2016; Yalom 2010¹¹). Der Sterbeprozess, der durch eine tödliche Erkrankung beginnt, kann aber auch bestimmte bis dahin kompensierte biographische Wunden reaktivieren sowie progressiv-verleugnende wie auch regressiv-anklammernde Beziehungskonflikte auslösen (vgl. Vogel 2012; Kübler-Ross 2010). Das Sterbenmüssen selbst stellt einen in unserer Natur angelegten Realkonflikt dar, der nicht verschleiert, beschwichtigt oder banalisiert werden darf. Im Sterbeprozess drängt sich ein evaluatives Bedürfnis gegenüber dem gelebten Leben, aber auch gegenüber dem sogenannten *ungelebten Leben* auf. Der sterbende Mensch und seine Nahestehenden setzen in unterschiedlichem Ausmaß eine Introspektion in Gang, um sich in dem noch für überschaubare Zeit verbleibenden Leben einzurichten. Der Verfasser schlägt für die *Definition des Sich-Einrichtens* folgende Merkmale vor: es ist eine neue Lebenslage entstanden, die das Individuum im Kern betrifft; die Notwendigkeit einer Neuorientierung wird erkannt und anerkannt; alte Muster sind nicht mehr hilfreich; der Ausgang der Neuorientierung bleibt ungewiss. Es handelt sich um eine sich selbst transzendierende Einstellung, die eine verknüpfende Bewertung zwischen dem eigenen biographischen Hintergrund und der gegenwärtigen Lage herstellt. Diese umfassende Bewertung kann dazu verhelfen, die besondere Lebenslage am Rande des Lebens *panoptisch zu transzendieren*; das bedeutet, sich in das Ungewisse zu projizieren und dieses Ungewisse in Umrissen als gewisse Szenarien zu antizipieren, eine Idee, die für das Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* von zentraler Bedeutung ist. Dieser Prozess der Vorwegnahme kann die Bereitschaft fördern, den Sterbeprozess anzunehmen, auch wenn eine *Vorbereitung* im engeren Sinne wegen dessen Qualität als Grenzsituation kaum möglich ist. Ob dieser

Prozess einer psychologischen Logik folgt oder als Ausdruck einer existentiellen Erschütterung erratisch verläuft, ist entweder typologisch-psychologisch oder existential-anthropologisch zu beantworten.

Die tiefenpsychologische Idee des *Todestriebes* bei Freud in Opposition zum *Sein zum Tode* bei Heidegger wurde von Alice Holzhey-Kunz ausgearbeitet. Freud beschreibt erstmalig den Todestrieb in seinem Werk *Jenseits des Lustprinzips* (1920/2000: 213-272). Der Todestrieb sei zwar keine primäre, wohl aber sekundäre Tendenz zur Vernichtung, indem er zurück zum Anfang dränge, zur absoluten Ruhe des Anorganischen, zu einem Urzustand, in dem alle Spannungen und Differenzen aufgehoben sind, wobei diese Regression letztlich einer Destruktion gleichkomme: „Freud nimmt an, dass am Anfang des Lebens, sei es des Einzelmenschen oder des Lebendigen überhaupt, absolute Befriedigung stattgehabt habe, die der Mensch wie das Lebendige, Zeit seines Lebens wiederzufinden suche. Leben ist also nach Freud ein Wünschen, das heißt ein Suchen nach dem vergangenen Objekt, das absolute Befriedigung gewährte. Das Wünschen ist per se unerfüllbar, jede Befriedigung bleibt »Ersatzbefriedigung«, die den Mangel nicht aufzuheben vermag. Alles konkrete Wünschen ist aber zumeist von der Phantasie absoluter Erfüllung getragen. [...] Das Konzept des Todestriebs war in seinem Wunschverständnis bereits angelegt. Der Todestrieb ist kein Jenseits des Lustprinzips, vielmehr erweist er sich als das Prinzip absoluter Lust, absoluter Erfüllung. Der Todestrieb manifestiert sich als Destruktionstrieb – in der Tat. Das Festhalten am Wunsch nach absoluter Erfüllung ist zerstörerisch. Jene Formen des Seins zum Tode, die versuchen, den Tod aus dem Leben radikal zu eliminieren, sind tödlich. In der Weigerung, die Nichtigkeit des Existierens wenigstens partiell anzuerkennen, gewinnt entweder die Zerstörung des anderen in Sadismus und Hass die Oberhand oder die Selbstzerstörung in Masochismus und Melancholie“ (Holzhey-Kunz 1986: 107). Für Heidegger dagegen ist der Tod kein Urzustand aus der Vergangenheit, der ersehnt wird, sondern ein *Bevorstand*, der ängstigt, weil er die Nichtung der Existenz bedeutet und weil das *Vorlaufen in den Tod* als unausweichlich erscheint. Die von Heidegger beschriebenen „existentialen Abwehrformen“ sind dabei als der Existenz und nicht der Psychopathologie zugehörig hervorzuheben, etwa die „Ankehr“ (Konfrontation und bewusste Annahme) in Opposition zur „Abkehr“ (Vermeidung der Konfrontation durch Aufgehen in der alltäglichen Geschäftigkeit des „man“). Das Dasein ist nach Heidegger – Kierkegaards Begriff von „Verhältnis“ folgend – als Sein zum Tode bestimmt. „Existieren“ bedeutet demnach auch Sich-zu-sich-verhalten, das aber erst zustande kommen kann, wenn die Grenze des Todes in das Leben integriert und infolge dieser Auseinandersetzung die Lebensführung im Modus der „Ankehr“ bestimmt wird. Im Angesicht des Unheimlichen und des Fremden im Tod als *Bevorstand* muss sich der Mensch als Dasein mit seiner Existenz vertraut machen und in ihr heimisch werden. Die Zusammenschau der Begriffe „Todestrieb“ (vgl. Freud) und „Sein-zum-Tode“ (vgl. Heidegger) würde nach Holzhey-Kunz ermöglichen, „die Gefährdungen des menschlichen Existierens aufzuweisen, die ihm nicht von außen, sondern von ihm selbst her drohen. Sie liegt im primär abkehrend-wünschenden Erschließen der eigenen Endlichkeit, der die Tendenz zur absoluten Erfüllung und damit zur Selbstzerstörung innewohnt (Holzhey-Kunz 1986: 108).

Man könnte *Eros – Liebe* als entgegengesetztes Prinzip der Verbindung, des Ausgleichs, des Erhaltens statt des Vernichtens triebpsychologisch postulieren, aber auch daseinsanalytisch als ein die *Existenz zum Tode transzendierendes Prinzip*.

Eine Psychologie des Todes aus psychosomatischer Perspektive, die ein integrierendes Verständnis für das Leiden jenseits einer Pathologisierung voraussetzt, beinhaltet durchaus die Möglichkeit der professionellen Interventionen, wenn lindernde, durcharbeitende und bewältigende Strategien geboten sind (vgl. Reddemann 2018; Senf 2019; Frick & Vogel 2016²). Den grundlegenden Prinzipien der humanistischen Medizin, des Beziehungsaufbaus, der fordernden Förderung, der Spiegelung und der Impulsgebung innerhalb der existentiellen Kommunikation kommt am Lebensende eine besondere Bedeutung zu. Biographische und neurotische Konflikte werden in dieser Phase schnell zu Realkonflikten, bei welchen keine Zeit für provisorische Kompromissbildungen bleibt. Relevant Erlebtes braucht eine Rekapitulation, aber auch einen Platz in der eigenen Lebensgeschichte; die Rekapitulation muss dafür einer persönlichen Evaluation aus der gegenwärtigen, prekären Lage heraus unterzogen werden. Psychologische Interventionen am Lebensende, wie in der Psychoonkologie oder Palliativpsychosomatik angewendet, versuchen Brücken zwischen der sterbenden Person und den ihr Nahestehenden zu bauen; sollte das faktisch nicht möglich sein, dann zumindest in einem inneren Zwiegespräch. In der realen Kommunikationsbahnung treten der Umgang mit Schambesetztem – dem schwer Aussprechbaren – und die Trauer der Nahestehenden in den Vordergrund. Die unterschiedlich zum Ausdruck gebrachte Trauer zu übersehen, bedeutet, nicht verstanden zu haben, dass *menschliches Sein wesentlich ein Mit-Sein ist* und der Mensch erst in seiner *Verwobenheit* mit Anderen das wird, was er ist; in der Verwobenheit liegt auch die Bedingung der Möglichkeit, in bestimmten Weisen zu werden und zu bewahren, was man geworden ist. In den letzten Jahren wurden für schwer Kranke und Sterbende humanistische Einzel- und Gruppeninterventionen entwickelt und evaluiert wie *Dignity therapy* (Chochinov et al. 2011), *Meaning-Centered Psychotherapy* (Breitbart & Poppito 2014) oder *Managing Cancer and Living Meaningfully* (CALM) (Scheffold et al. 2015; Rodin et al. 2018). Diese psychotherapeutischen Ansätze sind sämtlich daseinsanalytische bzw. wertebasierte Versuche, dem Sterben mehr Anteil am Leben zu verleihen und eine individuelle *Sinnfindung* durch das *Sich-Einrichten* anzustoßen. Diese Ansätze werden im letzten Kapitel dieser Untersuchung, das den Ansätzen zur Humanisierung der Medizin am Lebensende gewidmet ist, eingehender beschrieben und erörtert. Im deutschsprachigen Raum hat sich der englischsprachige Begriff „Spiritual Care“ (vgl. Boothe & Frick 2017) eingebürgert, der medizinische Seelsorge mit sorgender Haltung und psychoonkologischen Behandlungsgrundsätzen verbindet. Traugott Roser beschreibt den Ansatz so: „*Spiritual Care* ist eine *sorgende Haltung*. Es ist die gemeinsame Sorge eines Menschen in einer lebensbedrohlichen Situation und derjenigen, die ihn begleiten – um die Teilhabe an einem als sinnvoll erfahrenen Leben, in einem ganz umfassenden Sinn [...] Sein Leben ist bedroht, er hat Halt oder Gewissheit verloren, es geht um seine Existenz. Aber Sorge ist auch etwas Aktives, Aktivierendes. Wir können durch Vorsorge und Fürsorge, durch Versorgung und

Umsorgen auf die Bedrohung reagieren, dem anderen beistehen. Damit halten wir ihn, ermöglichen ihm, weiter aktiv am Leben teilnehmen zu können“ (Roser 2016).

Tabelle 15: Psychologische Thanatologie	
Psychologische Themen	Bedeutung
A) Ängstvielfalt im Angesicht des Todes	
1. Angst vor der Ver-Nichtung	Der Tod als Nichts, als Auf-immer-nicht-mehr-sein-können.
2. Angst vor dem physischen Leiden	Schmerz und Qual sind die relevantesten Quellen der Angst im begrenzten Zeithorizont des Sterbenden im Hier und Jetzt.
3. Angst vor dem Loslassen des Egos	Vernichtung meiner selbst; die Welt ohne mich bleibt unberührt.
4. Angst vor Einsamkeit	Jeder stirbt für sich allein. Aber: hoffentlich nicht einsam.
5. Angst vor dem Ausgeliefertsein	Hilflos, auf andere angewiesen, eine Belastung zu sein; keine würdevolle und respektvolle Behandlung zu erfahren.
6. Angst vor dem Jenseits	Falls kein Nichts: Welche Seinsweise wird erwartet?
B) Psychologie des Sterbens	
1. Regressive Momente	Anklammerung, Angst, Hilflosigkeit, betonte Bedürftigkeit.
2. Progressive Momente	Verdrängung, Heldenhaftigkeit, aber auch Großzügigkeit, vor allem Versuche der Beruhigung und der Entängstigung anderer.
3. Panoptische Bewertungen	Lebensrückblick ist stets eine Rundumsicht.
4. Reaktivierung von Konflikten	In Grenzsituationen flammen bis dahin kontrollierte Konflikte auf.
5. Bereit sein, nicht vorbereitet sein	Sterben als einmalig und unerfahrbar kann nicht gelernt werden.
6. Sterbephasen	Verläuft der Sterbeprozess in Phasen oder erratisch?
C) Psychologische Interventionen	
1. Sinnesbezogene biographische Anamnese	Unterschiedliche Bedeutung der Sinne bei Genuss und Wohltun.
2. Das Gespräch über die Körperpflege	Berührung, Sinnlichkeit, Reinheit, Schmerzlinderung, Katheter, Wundversorgung, Waschung, Mundpflege, Nahrung. Aber auch Spritzen und damit: Schmerzen zufügen, z. B. Morphin s.c.
3. Zuversicht jenseits der <i>Hoffnung auf</i>	Während <i>Hoffnung auf</i> Chancen aufbaut, meinen die Begriffe <i>Hoffnung als Haltung</i> und <i>Zuversicht</i> eine Einstellung, dass, komme was wolle, man an die Fruchtbarkeit des Anstehenden glaube.
4. Wohlwollende Spiegelung	Rekapitulieren, zu verstehen geben, dass man verstanden hat, annehmbare Umdeutungen als verbale Angebote.
5. Hilfe zum abschließenden Stehenlassen	Akzeptieren, gewähren lassen, eingestehen. Ambivalenzen, Gewissensprobleme, Selbstbezogenheit unbewertet aufnehmen.
6. Herangehen an Realkonflikte im Sterbeprozess	Psychosoziale Belastungen, auch Dritter; Regelung noch offener Aufgaben. Begründung (invasiver) medizinischer Interventionen.
7. Biographische Rekapitulationen	Vorletzte personale Sinnkonstruktionen relevanter biographischer Momente im Angesicht des nahen Todes.
8. Bewältigungsstrategien aufkommender starker Gefühle	Ängste, Hilflosigkeit, Resignation, Anklammerung, Verdrängung, Aggression, Neid: annehmend benennen, abgrenzen, empathisch in einen klärenden Kontext fügen. Selbstvergebung.
9. „Spiritual Care“	Hilfe zu einem vom Sterbenden annehmbaren Abschluss und zur Transzendierung der leidvollen letzten Lebensstrecke.
10. Indirekte Unterstützung durch Entlastung der Angehörigen	Eine tragende Umgebung ist die stärkste Entlastung angesichts des nahen Todes: Aussprache, Ambivalenz zum Ausdruck bringen, eigenen Ängsten Raum geben, Unterstützung der Pflege.
11. Versorgungssettings	Stationär, aufsuchend; Psychoonkologie, Palliativpsychosomatik; Angehörigenarbeit, Körperpflege; Palliativstation, Hospiz, Heim.

3.4 Philosophische Dimension

Die Endlichkeit des Endlichen anerkennend, vollzieht sich das menschliche Leben in einer Dialektik zwischen Identität und Wandel, Sein und Werden, Natur und Kontingenz – und zwar historisch, das heißt in dramatischer Form irreversibel. Das individuelle *Sterbenmüssen* konfrontiert das personale Leben mit der *Endlichkeit seines Seins*, seines historischen und zeitlich begrenzten *Daseins*, aber auch mit dem persönlichen Sinnempfinden. Die in dieser Untersuchung vertretene Unterscheidung zwischen der *Gewissheit* des Todes als *Möglichkeit* im Daseinshorizont (Gewissheit-Möglichkeit) und dieser Gewissheit als realisiert, als unausweichliche *Notwendigkeit* (Gewissheit-Notwendigkeit), wurde von Julián Marías mit Hilfe von zwei lateinischen Begriffen treffend formuliert: Der Mensch als *mortalis* bedeutet, dass er sterblich ist und zugleich mit dem Tod als Möglichkeit rechnet, was ihn außerhalb des Lebens stellt; der Mensch als *moriturus* rechnet nicht nur mit seinem Tod, sondern ist sich seines Ablebenmüssens gewiss, was auf die *Meinigkeit des Sterbens* hinweist, und dieses Bewusstsein drängt ihn dazu, den Tod in das Leben zu integrieren (vgl. Marías 1970: 261-268). Das menschliche Leben ist durch den ihm eigenen Charakter der Offenheit *Projekt*, als proleptisch auf die Zukunft ausgerichtet, wodurch der Tod zunächst nur eine *Möglichkeit* darstellt (*mortalis*). Wenn der Tod als *notwendig* vergegenwärtigt wird, installiert sich eine *dramatische Gewissheit der Irreversibilität* (*moriturus*), die zu einer *Neueinrichtung* drängt. Jankélévitch argumentiert, dass es eine biographische Aufgabe sei, mit dem eigenen Tod antizipatorisch umzugehen, denn er werfe den Menschen auf sich selbst zurück und konfiguriere rückwirkend das personale „Gewesensein“ in seiner Einmaligkeit (vgl. Jankélévitch 2017: 552).

Die Auseinandersetzung mit dem Tod ist aufgrund von dessen Radikalität stark affektiv besetzt. Starre Ontologien, die das Sein festsetzen, ohne eine Plastizität des Werdens zuzulassen, werden den kognitiven und emotionalen Bedürfnissen des Menschen nicht gerecht. Die Untersuchung der Bedeutung des Todes für ein bewusstseinsfähiges Wesen verlangt nach einer metaphysischen Analyse der Fundamentaldimensionen des real existierenden Menschen unter der gleichberechtigten Berücksichtigung der Struktur und der Bedürfnisse des Selbst, der existentialen Verwobenheit mit Anderen und der Welt als Exteriorität, die Widerstand leistet, und welcher gegenüber sich der Mensch handelnd positionieren muss. Dem Tod mit der Haltung des *Ernstes* zu begegnen bedeutet, dass er nicht nur ontisch ein Ereignis darstellt, sondern auch ontologisch für das Leben konstituierend ist. Diese ontologische Dimension bedeutet einerseits, dass der Mensch im Horizont des Todes lebt, dass aber im Moment des Todes das menschliche Leben rückwirkend in seiner Abgeschlossenheit einmalig wird: Das Sein ist ein *Gewesensein* in Gestalt einer einmaligen Lebensgeschichte: „Mit einem Wort: der Mensch, den das Unheil getroffen hat, *nimmt* den Tod jetzt *ernst* [...] Sich des Ernstes des Todes bewusst zu werden heißt zunächst, von einem abstrakten und begrifflichen Wissen zu einem tatsächlichen Ereignis überzugehen“ (Jankélévitch 2017: 24).

Alle materiellen Manifestationen des Universums unterliegen sowohl dem *Entstehen* (werden „geschöpft“) als auch dem *Aufhören-zu-sein* was sie sind, zumindest in einem vordefinierten Raum; sie existieren aber außerhalb eines bestimmten, abgesteckten Bezuges, indem sie sich *transformieren*. Die menschliche Vernunft formuliert das, was im Werden erhalten bleibt, als das Wesentliche, das auf die Kategorie des „Sein“ erhoben wird. Menschen können nur *existierend* sein, das heißt ihr Sein ergibt sich progressiv im Dasein durch die Konstruktion ihrer jeweiligen Existenzen, die, einmal durch den Tod abgeschlossen, zum Stillstand gekommen, als „vollständig“ angesehen werden. „Leben“ ist die irreversible Realisierung der *Zeitlichkeit* einer komplexen biologischen Einheit. Bewusstes Leben impliziert eine Gewissheit über die *Endlichkeit* und bedeutet für den Menschen als biologische Einheit *Sterblichkeit*. Ob die Gewissheit der Endlichkeit des Lebens angeboren ist und somit ein *Apriori* darstellt, wie von Max Scheler paradigmatisch in seinem zwischen 1911 und 1914 verfassten Werk *Tod und Fortleben* (Scheler 1957) vertreten, oder ob erst durch Erfahrungen in der Dritte-Person-Perspektive eine Vorstellung von der Endlichkeit und somit der ausnahmslosen Sterblichkeit realisiert wird, das Subjekt kann – unabhängig vom jeweiligen biographischen Werden und der Persönlichkeitsstruktur – schwer akzeptieren, dass das eigene Leben unausweichlich zu Ende gehen muss, denn ontologisch „strebt“ jedes Sein nach Selbsterhalt (ein bewusstseinsfähiges Sein erst recht) und das empirische Individuum nach Fortbestand. Es gelingt dem Individuum, sich in einer Welt von Selbstverständlichkeiten einzurichten, sodass diese Gewissheit in der Geschäftigkeit der Lebenswelt auf den Grundtenor reduziert oder verdrängt wird und als diffus gefühlte *Gewissheit-Möglichkeit* im Daseinshorizont schwebt. Eine *Aktualisierung* dieser Gewissheit findet statt bei einer Bedrohung der eigenen Gesundheit, in Grenzsituationen oder bei der Konfrontation mit der Sichtbarkeit des Todes. Die *Gewissheit-Möglichkeit* wird durch die persönliche Konfrontation mit einer unausweichlichen Bedrohung des Lebens von der *Gewissheit-Notwendigkeit* abgelöst. Nahtoderfahrungen bei rascher Prozessgeschwindigkeit, etwa Unfällen oder Naturkatastrophen, entziehen sich der Kommunizierbarkeit und implizieren keinerlei Möglichkeit einer existentiellen Auseinandersetzung; wir nehmen an, dass es sich um eine reine Gegenwart der Erstarrung in der unausweichlichen Bedrohung handelt.

Traditionell beschäftigte sich die Philosophie aus ontologischer und moralischer Sicht mit dem Tod. Dies änderte sich, als die Naturwissenschaften und die Medizin so weit entwickelt waren, den Zeitpunkt des Ablebens durch biologische Interventionen auf der Zeitachse aufzuschieben. „Aufschieben“ bedeutet, das *Wann* der *hora incerta* in die Zukunft verlagern zu können, aber nicht die *Tatsache* des *Sterbenmüssens*, das heißt das *Ob* des *mortalis* verschleiern zu können. Biologisches Wissen und die technischen Interventionsmöglichkeiten lassen manche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler annehmen, der biologisch programmierte Tod könnte „ausgeschaltet“ werden. Ontologisch wird der Tod auf eine Form des *Nichtseins* oder zum *Nicht-Sein* reduziert, also auf die semantisch leere Formel „Sein, das Nichts ist“, oder ein „radikales Aufhören des Seins“. Damit ist *Sein* fast synonym zu *Am-Leben-Sein* gemeint. Ferrater-Mora hat eine abgestufte

Ontologie des Todes als unterschiedliche Weisen des Aufhören-zu-sein („cessation of being“) entwickelt und die Lebewesen auf die Formel kondensiert: „Lebewesen sein“ ist gleich „sterblich sein“ (vgl. Ferrater-Mora 1986: 53). Seine Grundthese lautet, dass *Realsein* äquivalent ist mit *Sistierbarsein*, wonach *Sistieren* („cessation“) bzw. *Aufhören-zu-sein* das „ontologische Maß“ der existierenden Entitäten als real wäre. *Aufhören-zu-sein* realisiert sich unterschiedlich in Abhängigkeit von der gewählten ontologischen Ebene: für Materie als „Zerfall von Strukturen“, für Lebewesen als „Ableben“, für Menschen als „Sterben“ (vgl. Ferrater-Mora 1986: 91).

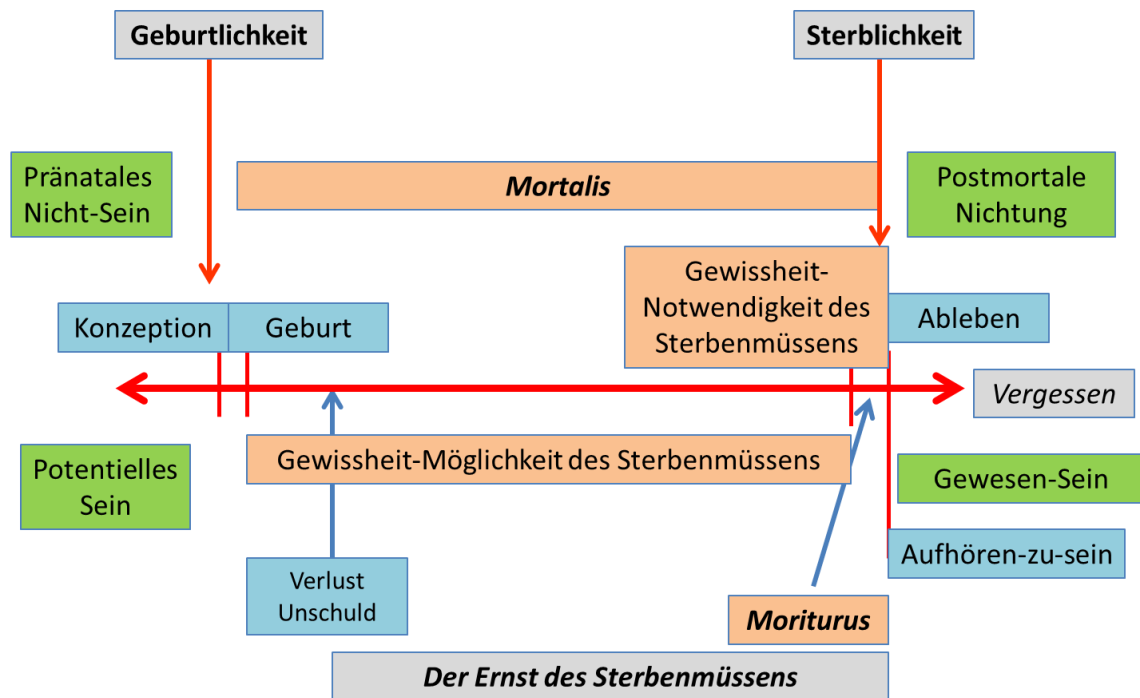


Abbildung 26: Ontologische Begriffsbestimmungen von „Tod“: Dass das menschliche Leben sich zwischen Geburt und Tod bewegt, ist eine vereinfachende biologische Deskription. Es besteht keine ontologische oder moralische Symmetrie zwischen vorgeburtlichem (oder vorkonzeptionellem) Nicht-Sein und postmortalem Nicht-Sein, da das *Gewesensein* zwischen Geburt und Tod ontologisch eine potentielle Symmetrie bricht. Die Möglichkeit des *In-das-Leben-geworfen-Werdens* (Geburtlichkeit) und die Gewissheit der Endlichkeit dieses in Bewegung gesetzten Daseins (Sterblichkeit) stecken ontologisch die biologischen Momente ab. Im Zuge der zunehmenden psychischen Reifung ist das menschliche Individuum rhapsodisch (nicht täglich-permanent wie bei Kierkegaard) auf den Ernst des Sterbenmüssens zurückgeworfen; ein Faktum, das lange Zeit als Möglichkeit des Daseins (moriturus) im Daseinshorizont währt. Der Tod als Aufhören-zu-sein erhält eine ontologische Tragweite, die offen bleibt: als Nichtung, als Wechsel der Seinsweise oder als Kontinuität der personalen Identität.

Ontologisch muss vom *real existierenden Leben* ausgegangen werden; darüber hinaus können pränatale und postmortale Seinsweisen angenommen werden, Begriffe, die zunächst rein semantisch verwendet werden sollen, das heißt als konzeptuelle Leerstellen ohne Annahme einer dahinterstehenden Realität. *Sterblichkeit* ist eine Wesensbestimmung des Menschen, verbunden mit der existentiellen Weise des „Geworfenseins“. Symmetrisch dazu besteht die Wesensbestimmung der „Geburtlichkeit“, wie von Hanna Arendt und Hans

Jonas ausgeführt (Jonas 1991/1992: 36), da das Individuum mitten in personalen Gefügen mit bestimmten Erwartungen der Erzeuger beginnt zu existieren. Vom Leben her stellt sich die Frage des *pränatalen Seins*, denn aus der Faktizität des Gezeugt- und Geborensens heraus können die Zeit vor der Lebensentstehung und die Zeit nach dem Tod eines Individuums als Träger von Bedeutungen betrachtet werden. Vor der Entstehung eines Lebens kann nicht von dessen *Nicht-Sein* gesprochen werden, denn das Nicht-Sein ist an das Sein gebunden und tritt erst mit diesem in Erscheinung. Es handelt sich nicht um ein *Werden* als in einer Abfolge von Nicht-Sein und Sein eingebettet, sondern um eine *Schöpfung* aus dem ontologischen *Nichts*. Das pränatale Nicht-Sein ist eine Metapher, die nur für das Leben biologischer (und auch nicht-biologischer) Eltern, Großeltern, älterer Geschwister und anderer biologisch verwandter Personen in ihren jeweiligen biographischen und historischen Kontexten eine repräsentative Bedeutung als biographische Einordnung hat. Fragen zu Vorbestimmung, Seelenwanderung oder „Seelendepots“, ethisch-biologische Fragen des Zeitpunktes der Entstehung eines Individuums als Mensch, einer möglichen Beseelung oder Person-Werdung sind hier nicht miteinbezogen. Anders als mit der pränatalen Seinsweise verhält es sich mit dem postmortalen Nicht-Sein, denn der Tod ist zunächst die *Vernichtung der Person* als Einheit. Während das *pränatale Nicht-Sein* nur rückblickend semantisch besetzt werden kann, erscheint der *Tod* als analytisches Merkmal des Lebens, sobald es in Gang gesetzt wurde. Die seit Epikur und Lukrez postulierte Symmetrie zwischen pränatalem und postmortalem Nicht-Sein ist als Argument der Beruhigung zu verstehen, da es faktisch eine *Ex-post*-Asymmetrie gibt zwischen pränatalem und postmortalem *Nicht-Sein* von jemandem, *der real war*. Diese Asymmetrie der Nichtexistenz gilt heute als ontologisch gesetzt (vgl. Belshaw 1993) und das „Nichts“ bedeutet prospektiv „Leere“, die bedingt ist durch die eigene Abwesenheit, das Ende der eigenen Welt im Weltfluss oder, wie Siméon aus einer spirituellen Perspektive sagt: „[...] das Nichts bezeichnet den inneren Zustand von jemandem, der spürt, dass das Leben ohne ihn weitergeht [...] Ein Nichts, das für mich nicht als solches existieren soll, wird auch nicht als Nichts existieren“ (Siméon 1920: 499; Übers. d. Verf.). Die pränatale Zeit, als historische Zeit außerhalb des personalen Seins, kann müheelos als *Nicht-Sein* aufgefasst werden; die postmortale Zeit ist nicht mehr *Nicht-Sein*, sondern Vernichtung des Seins, *Nichtung des personalen Lebens*, das in der Erste-Person-Perspektive keineswegs prädikativ werden kann, da das erlebende Subjekt fehlt – mit Ausnahme mystischer Annahme von postmortalen Parallelwelten oder in der literarischen Fiktion (etwa in *Pedro Páramo* von Juan Rulfo). Den Tod bzw. den postmortalen Zustand als Seinsweise zu bezeichnen bedeutet, dass der Tod *Übergang* oder *Transformation* ist, entweder als Palingenese im Sinne der vorsokratischen Metaphysik oder als transformierter Eintritt in eine Jenseitigkeit.

Die Rede von der „Gegenwart des Todes im Leben“ (als *anwesend in Abwesenheit*) verweist auf die unausweichliche sterbliche Bestimmung des Menschen, der in dem Bewusstsein lebt, dass diese Bestimmung sich im Horizont seiner Existenz als Vernichtung seines Daseins unausweichlich realisieren wird. Theunissen unterscheidet für die Gegenwart des Todes im Leben zwischen einer schwachen und einer starken Bedeutung, wodurch eine wichtige

Doppelbedeutung dieser Gegenwart offengelegt wird: „In der schwachen Bedeutung meint die Gegenwart des Todes im Leben dessen Vorherbestimmtheit durch den Tod. Unter »Vorherbestimmtheit« verstehe ich eine durchaus reale, die sich aber noch steigert, sobald Gegenwart auch den Sinn von Bewußtsein annimmt [...] In der starken Bedeutung meint die Gegenwart des Todes im Leben, daß der Tod selbst im Leben anwesend ist. Diese Anwesenheit darf natürlich erst recht nicht *bloß* Bewußtsein sein. Gesucht wird eine gleichermaßen reale, sich durch Bewußtsein nur noch potenzierende Anwesenheit des Todes selbst im Leben“ (Theunissen 1991: 204).

Die reale Existenz des Menschen ist sein Dasein, das heißt die Zeit, in der er in der Welt *da* ist und *existierend* sich selbst konstituiert; dieser Prozess der Selbstwerdung als Dasein geschieht unter Berücksichtigung der gegebenen Endlichkeit des Lebens. Heidegger definiert den Menschen – nicht ohne Mystik – als Wesen, das in die Welt *geworfen* wird und nur im *Horizont des Todes* „eigentlich“ leben könne: *Eigentlichkeit* bedeutet, als geworfenes und grundsätzlich freies Wesen sich im Bewusstsein des Sterbenmüssens dem Tod zu stellen. Trotz aller Kritik an dem heroischen Solipsismus, den er vom Menschen erwartet, und an seinen teils forcierten ontisch-ontologischen Doppelungen, bedeutet dieser Ansatz, dass der Tod berücksichtigt und mit Bedacht in das Leben integriert werden muss, um die Perspektive des Sterbenmüssens ertragen zu können. In der Regel differenzieren die ontologischen Ansätze nicht zwischen möglichen Seinsweisen innerhalb der Lebensspanne, sondern betrachten das Leben als ontologische Einheit. Die Existenzphilosophie würdigt das Leben vom Ende her, denn erst wenn der Tod eintritt, kann das Leben als abgeschlossen gelten und erst dann, als Ganzes, dürfen Prädikate angewandt werden. Diese existenzphilosophische Position lässt offen, worin sich die Prädikation eines nicht abgeschlossenen und eines abgeschlossenen Lebens unterscheidet. Hier kommt Jaspers' Begriff der *Grenzsituation* zum Tragen (vgl. Jaspers 1973⁴): Grenzsituationen sind existentiell typologisiert und verlangen Vergegenwärtigung, Entscheidung und schließlich einen „Sprung“, um vom alltäglichen Dasein zu einer wahren Existenz zu gelangen, was psychologisch einer Reifung und ontologisch einem Übergang von einer niedrigeren zu einer höheren Seinsweise gleichkommt (vgl. Valdés-Stauber 2016).

Ein weiterer Schritt als die Dichotomisierung zwischen Sein (Leben) und Nichtsein bzw. Nichts (Tod) ist im Gegensatz dazu die Unterscheidung von Jankélévitch zwischen „Sein“, „Nichtsein“ und „Gewesen-Sein“ (vgl. Jankélévitch 2017: 551-222 und 559-561). Da Jankélévitch ein ewiges Leben durch Seelenwanderung für ausgeschlossen hält, bezieht er „Gewesensein“ auf die unauslöschliche Tatsache des „Gelebt-Habens“ als eine Besonderung der Individualität, deren letztliche Bedeutung ein „Mysterium“ darstelle. Diese Einmaligkeit kristallisiert in der Lebensgeschichte eines Menschen, die nicht anders als rhapsodisch-bewertend nachträglich konstruiert werden kann. Jankélévitch hebt ontologisch das „Fast-Nichts“ als Besonderung des Lebens an der ewigen Distanz zwischen *Noch-am-Leben-sein* und *Nicht-mehr-leben-auf-immer* hervor (vgl. Jankélévitch 2017: 329-330 und 347). Die vielfältigen philosophischen Auslegungen des Todes als Sachverhalt sind in Tabelle 16 zusammengefasst.

Tabelle 16: Philosophische Thanatologie
A) Propädeutische Begriffsklärung
1. Definition des Todes.
2. Semantische Breite des Begriffes „Tod“.
3. Tod in semantischem und metaphysischem Bezug zum Leben.
4. Tod als analytisch (Wesensmerkmal) und als synthetisch (empirisches Ereignis) für das Leben.
5. Leben und Tod im Materialismus und in der dualistischen Auffassung davon, was ein Menschenleben sei.
6. Leib und Seele: Sind Substanzdualismus, Materie & Form, Sein & Lebensprinzip doch Doppelungsmetaphern?
7. Zeitlichkeit und Lebensspanne.
B) Ontologie des Todes
1. Das Leben als Sein, und der Tod als Nichtsein des Lebens.
2. Der Tod als Nichtsein, als Nichts oder als Nichtung.
3. Der Tod als Nichts oder als Nichtung.
4. Der Tod als Aufhören-zu-sein, als letzt-endgültiger Ausfall der Werdenserneuerung.
5. Das Werden als Mischung aus und Übergang von Sein und Nichtsein, Tod als Entmischung des Nichtseins.
6. Der Tod als nicht real, sondern als semantisch existent: Notwendiger Angelpunkt jeder Rede über das Leben.
7. Der Tod als Schein-Nichts: Tod und Leben als unterschiedliche Seinsweisen des Seins im Werden.
8. Ontologie des Augenblicks: Der Moment des Übergangs in den Tod als Fast-Nichts (Jankélévitch).
c) Epistemologie des Todes
1. Der Tod hat eine Existenz für den Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen.
2. Das Bewusstsein erfasst nur Diskontinuitäten: Bewusstseinsinhalte sind Sachverhalt gewordene Diskontinuitäten. Der Tod ist der Inbegriff der Diskontinuität.
3. Ist das Wissen um die Endlichkeit mit unserem Am-Leben-Sein gegeben oder wird es aus dem Leben heraus erschlossen?
4. Eine Phänomenologie des Todes ist nicht möglich, da er außerhalb der Erfahrung liegt.
5. In Bezug auf den Tod gibt es drei Perspektiven: Erste-Person-Perspektive (zukunftsgerichtet), Dritte-Person-Perspektive (vergangenheitsgerichtet) und Zweite-Person-Perspektive (Gegenwart des Mitseins).
6. Das Bewusstsein ist stets auf etwas gerichtet und entwerfend, antizipiert die Lebensspanne bis zum Tod.
D) Moralische Dimension des Todes
1. Ist der Tod unbedeutend, ein Übel oder beides in Abhängigkeit vom personalen Kontext?
2. Kann Töten unter Umständen gerechtfertigt werden?
3. Welche ist die moralphilosophische/medizinethische Tragweite von Entscheidungen am Lebensende?
4. Kann der Suizid als Ausdruck von grundsätzlicher Freiheit unter Unsicherheit akzeptiert werden?
5. Wann ist der Patientenwille bedingungslos zu respektieren und wie wird der mutmaßliche Wille rekonstruiert?
6. Welchen moralischen Status hat eine Leiche? Praktische Philosophie: Rechtfertigung der Organentnahme, Würdigung der Überreste, Samenspende post mortem etc.
7. Wie lange ist eine Leiche die Anwesenheit eines Abwesenden (in Anlehnung an Landsberg) und wann geht sie in eine Entfremdung des Verstorbenen über?
8. Können ethische Unterschiede zwischen passiver Sterbehilfe und assistiertem Suizid gemacht werden? Sind die Übergänge kategorisch oder fließend? Welche Bedeutung hat die Erste-Person-Perspektive?
9. Unter welchen moralischen Annahmen wären Beihilfe zum Suizid oder aktive Sterbehilfe zu rechtfertigen oder gar geboten?
E) Philosophisch-anthropologische Perspektive des Todes
1. Wechselwirkung der Bedeutungen von Leben und Tod.
2. Person-Perspektiven auf den Tod.
3. Dialektik zwischen Vernichtung und Fortbestand.
4. Dialektik zwischen Anwesenheit und Abwesenheit des Todes.
5. Zeitekstatische Perspektiven auf den Tod.
6. Das Annehmen des personalen Aufhören-zu-sein: Daseinsverabschiedung.
7. Der Widerstand gegen und die Annahme des personalen Aufhören-zu-sein.
8. Menschliche Solidarität am Lebensende.
9. Persistenz und Permanenz.
10. Transtemporale personale Identität und die Sehnsucht nach ihrer Fortsetzung.

3.5 Theologische Perspektive

Die theologische Perspektive nimmt jenseits der dualistischen Überlappungen mit der Seelenlehre von Plato nach wie vor eine bedeutende Rolle im Verständnis vom Tod ein. Kernthema der Theologie ist die Annahme eines Dualismus des menschlichen Seins, wobei die Seele entweder aufgefasst wird als Funke Gottes im Menschen, Abbild der Person, Lebensprinzip, das Ewige im Menschen oder als eine Form des Menschseins, die im Moment des Todes zu einer Entelechie mutiert. Die Theologie lässt den Glauben nicht nur als private Angelegenheit stehen, sondern versucht ihn rational zu begründen. Die Religionen leisten der Hoffnung nach einem Fortbestand des personalen Lebens Vorschub, meistens begründet mit der Allmacht einer Gottheit. Der Tod wäre somit keine Vernichtung, sondern ein Übergang von einer ontischen in eine meontische Seinsweise. Aus phänomenologischer Sicht ist die Person jedoch ein leibseelisches Seinsgefüge: Wenn ein Mensch biologisch stirbt, ist die Person als Einheit vernichtet. Das führt zu der theologischen Frage, ob die Seele die Ewigkeit ihres Trägers garantiert, ob die Seele eine andere – sich selbst tragende – Existenzweise haben kann oder ob nach dem Tod eine irgendwie geartete Auferstehung der leibseelischen Person stattfindet, wie beispielsweise von dem Theologen Josef Pieper in anthropologischer Argumentation dargestellt: „Es ist der Mensch, der ganze leibseelische Mensch, dem es widerfährt zu sterben; er ist es, der den Tod erleidet; er ist betroffen und beteiligt, mit Leib und Seele [...] Ich habe im Sinn die Überzeugung zu verteidigen, dass erstens, genaugenommen, weder der Leib des Menschen noch seine Seele „stirbt“, sondern der Mensch selber; und dass zweitens in diesem Sterben die geistige Seele, wiewohl durchaus und im Innersten betroffen durch den Tod und wesenhaft mit dem Leibe verbunden und auf ihn bezogen bleibend, unzerstörbar im Sein sich durchhält und behauptet“ (Pieper 2012²: 39-40). Er schließt die Gleichzeitigkeit der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten aus; bekräftigt wird diese Auffassung durch einen einprägsamen Satz des Theologen und Predigers Helmut Thielicke: „Auferstehung: das ist das gesprengte Grab [...] Unsterblichkeit: das ist das verleugnete Grab“ (Pieper 2012²: 115). Die unterschiedlichen theologischen Annäherungen an das Thema „Tod“ sind in Tabelle 17 zusammengefasst:

Tabelle 17: Theologische Perspektive
1. Die Dualität der menschlichen Substanz: Körper und Seele.
2. Anthropomorphe Ausgestaltungen eines göttlich begründeten und offenbaren Jenseits.
3. Stirbt der Körper oder die Person (leibseelisches Seinsgefüge)?
4. Unsterblichkeit, Ewiges Leben, Unzerstörbarkeit der Seele.
5. Der Tod als Übergang zu einer anderen Seinsweise: Fortbestand.
6. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten.

3.6 Anthropologische Perspektive

Die anthropologische Perspektive fokussiert auf die *analytische Struktur des Menschen*, welche die Konfrontation mit dem Tod in idiosynkratischer Weise vorbestimmt. Diese Perspektive übernimmt Ergebnisse aus den empirischen Wissenschaften wie Soziologie, Sozialpsychologie, Kulturanthropologie, Neurowissenschaften oder Medizin, formuliert aber aprioristisch transzendente Strukturen des Menschen. Insofern stellt diese Perspektive eine Konvergenz philosophischer und empirischer Ansätze dar und befasst sich mit der personalen Bedeutung der Grundstruktur des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Bewusstheit des Todes, das heißt in erster Linie mit der Tatsache des Sterbenmüssens als ultimative *essenzlose Grenze* mit Rückwirkung auf das Leben. Eine Vorbereitung auf den Tod im Sinne eines Erlernens – das auf Wiederholung basiert – ist naturgemäß nicht möglich und bleibt ein Desiderat oder eine Metapher, die für die Lebensführung fruchtbar gemacht werden kann. Es stellt sich dabei die Frage, inwiefern man die *Haltung des Bereitseins* einnehmen kann und ob diese Haltung Ausdruck eines „Einübens“ sein könnte. Da die Erfahrung des Todes nicht möglich ist, weil es ein bewusstseinsfähiges Subjekt im Zustand der Nichtung nicht gibt, befasst sich die Anthropologie des Todes mit der persönlichen Sterblichkeit, insbesondere, wenn aus ernstem Anlass ein Innehalten stattfindet, und retrospektiv wie antizipatorisch Bewertungen von Gelebtem und von Noch-zu-Lebendem vorgenommen werden. Somit können die Person-Perspektiven auf den Tod differenziert werden: Während die Erste-Person-Perspektive sich auf den Menschen bezieht, der sich im Hier und Jetzt bewegt und evaluativ zurückblickt oder projektiv antizipiert, meint die Dritte-Person-Perspektive die distanzierte Betrachtung der Todesmanifestationen, vor allem objektiv im wissenschaftlichen und medizinischen Sinne, in den administrativen Vorgängen oder im Umgang mit den sterblichen Überresten. Die Zweite-Person-Perspektive bezieht sich auf das Mit-Sein mit Sterbenden, die kommunikative und pathische Partizipation, den Beistand und das Mitleiden sowie die Fürsorge und die antizipatorische Trauer. Die Auseinandersetzung mit dem Tod setzt Bemühungen um eine Transzendierung in Gang, die sich nicht nur auf ein postmortales Fortleben beziehen, sondern auch auf das Sich-Einrichten trotz der leidvollen Lage, dem Tod geweiht zu sein; diese Auseinandersetzung kann letztlich gelingen oder aber nicht zustande kommen. Die Konfrontation mit dem Aufhören-zu-sein führt zu einer Auseinandersetzung mit der Nichtung des Selbst, mit der Auflösung der Individualität und der personalen Identität. Die Hoffnung auf einen Wechsel der Seinsweise, eine Fortsetzung der personalen Identität jenseits des empirischen Daseins nimmt dabei sehr persönliche, aber auch diffuse Formen an, sodass sich die Rede von *Erwartung* oder *Hoffen-auf* in Richtung *Zuversicht* oder *intransitives Hoffen* verlagert. Zu Ende gedacht wird damit aus der Perspektive der praktischen Philosophie eine neue existentielle Dialektik eingeführt: Inwiefern kann die Tatsache der Endlichkeit meines Daseins zu einer Innensicht und zu einem Innehalten führen, das mein Leben bereichern könnte und inwiefern kann Schicksalssolidarität in der Medizin am Lebensende gestaltet werden und zu einem erträglicheren Sterben beitragen? Die anthropologischen Reflexionen in Bezug auf den Tod werden zusammengefasst in Tabelle 18 dargestellt.

Tabelle 18: Die philosophische Anthropologie zu Sterben und Tod
1. Sterblichkeit und Daseinsverständnis
a) Personale Tragweite des Aufhören-zu-sein.
b) Ableben als einem Anderen Sterben: Die Mutualität des Todes.
2. Wechselwirkung der Bedeutungen von Leben und Tod
a) Wie kann dem personalen Sterbeprozess als Teil des Lebens an einer Grenzsituation begegnet werden?
b) Wie können die Erfahrung und der Ernst des Todes das Leben bereichern?
3. Die vergegenwärtigende Bewusstheit des Todes
a) Bewusstheit der Endlichkeit-Sterblichkeit als Ernst des Todes und Wertschätzung des Lebens.
b) Das Menschenleben als Schauplatz des Todes: Tod als Metapher im Leben.
4. Doppelaspekt der Radikalität des Todes
a) Tod als irreversibles Aufhören des personalen Seins.
b) Tod als rückwirkende Formgebung des gelebten Lebens als einer abgeschlossenen Biographie.
5. Person-Perspektiven auf den Tod
a) Erste-Person-Perspektive: Erleben des Sterbens, projektive Künftigung, keine Erfahrung des Todes.
b) Dritte-Person-Perspektive: Die Erfahrung des Todes durch seine Manifestationen. Sterben des Anderen.
c) Zweite-Person-Perspektive: Haltgebender Austausch. Der pathisch partizipierte Tod des Nahestehenden.
6. Daseinsanalytische Positionen gegenüber dem Tod
a) Daseinseinrichtung im Vorletzten des personalen Lebens: Futur I.
b) Intime Abschiedsszenarien in der rückwirkenden Vorwegnahme: Futur II.
7. Dialektik zwischen Vernichtung und Fortbestand
a) Hat die Seele eine reale oder eine semantische Existenz?
b) Welchen ontologischen Status hat das Gewesensein für den Lebenden und für den Verstorbenen?
c) Ist der Zustand des Todes eine nicht erlebbare, nicht fassbare und nicht mitteilbare Seinsweise?
8. Dialektik zwischen Anwesenheit und Abwesenheit des Todes
a) Abwesende Anwesenheit des Todes in unserem Leben als eingraviert im biologischen Sein.
b) Abwesende Person, repräsentiert durch die Anwesenheit der sterblichen Überreste.
9. Zeitekstatische Perspektiven auf den Tod
a) Proleptische Szenarien des eigenen Ablebens.
b) Rhapsodisches Innehalten, das angestoßen wird durch die lebensbedrohlichen Signale und das Ableben des Anderen.
c) Bewertende Retrospektiven im Angesicht des Todes: Umgang mit Gelebtem und noch zu Lebendem.
10. Der Horizont des Todes im personalen Leben
a) Tod im Modus der grundsätzlichen Möglichkeit: Sein-zum-Tode in einem unbestimmten Zeithorizont.
b) Tod als Notwendigkeit: Bewusstheit des unausweichlichen Todes durch Ankündigung der Endlichkeit.
11. Daseinsweise des Todgeweihten
a) Unaufschiebbare Aktivierung von Fundamentalphänomenen des Menschseins.
b) Auseinandersetzung mit diesen Fundamentaldimensionen bei offenem, ungewissem Ausgang.
12. Ist der Tod ein Geschehnis aus der sterblichen Bestimmung heraus?
a) Der natürliche Tod: Sterben als jederzeit eine Selbstverständlichkeit. Jeder Tod ist „natürlich“.
b) Der nichtnatürliche Tod: Sterben zu Unzeiten. Jeder Tod ist prinzipiell nicht „an der Zeit“.
13. Das Annehmen des personalen Aufhören-zu-sein
a) Vorbereitet sein: Verfestigung von Lebensüberzeugungen zum Haltgeben in Grenzsituationen.
b) Bereit sein: Demut gegenüber dem nicht restlos und definitiv Antizipierbaren.
14. Der Widerstand gegen die Unausweichlichkeit des personalen Aufhören-zu-sein
a) Sterben als das zu Erleidende, als Erleiden des Todes (Marten).
b) Sterben als das wirkliche Zu-Ende-zu-Bringende, als Freigewähltes in der Notwendigkeit (Piper).
15. Das Subjekt des Sinnes im Angesicht des Todes
a) Der Mensch als in sich abgeschlossene, selbstreferentielle und sich genügende Monade.
b) Der Mensch als in seinem Sein essentiell verwoben in personalen Mutualitäten.

3.7 Beiträge aus den Todesperspektiven: Zusammenfassung und Ausblick

Die untersuchten Perspektiven auf das Phänomen des Todes überschneiden sich und überspannen weite thematische Bereiche, weshalb eine kategorische Trennung in sich gegenseitig ausschließende Perspektiven nicht möglich ist. Die kulturanthropologische und die medizinische Perspektive sind ihrem jeweiligen Inhalt nach besonders prominent, da einerseits nur aus einer primären kulturellen Perspektive heraus die Auffassung, die Bewertung und der Umgang mit dem Sterben, dem Tod und den Toten verständlich wird; andererseits die technischen und biomedizinischen Möglichkeiten eine gewisse Kontrolle über den Zeitpunkt des Ablebens sowie über die Qualität des Sterbens gewährleisten und damit die Sehnsucht des Menschen nach Aufschiebung des Todeszeitpunktes berühren. Die anthropologische Perspektive, die in der vorliegenden Untersuchung im Vordergrund steht, bezieht sich in erster Linie auf die philosophische Thanatologie, berücksichtigt aber alle anderen Perspektiven. Eine Unterscheidung zwischen anthropologischer und psychologischer Perspektive auf den Tod ist ein zentrales Anliegen dieser Untersuchung, da es sich dabei primär um die analytische Struktur des Menschseins in der Auseinandersetzung mit dem Tod handelt und nicht um normative psychologische Typologisierungen.

Nachfolgend werden aus diesen Perspektiven Kernideen extrahiert, die für eine *Theorie der antizipatorischen Auseinandersetzung* mit dem eigenen Tod von Bedeutung sind:

1. Die Thanatologie, als Wissen über das Unerfahrbare und Unerzählbare des Todes, würde sich durch Spekulationen diskreditieren, würde sie sich nicht auf verschiedene theoretische und empirische Disziplinen beziehen, die in der argumentativen Gesamtwürdigung dazu verhelfen, sich dem Phänomen des Todes mit fundiertem Wissen anzunähern. Diese Perspektiven sind sämtlich in der Tatsache begründet, dass der Mensch evolutiv über ein Bewusstsein, genauer gesagt ein *Todesbewusstsein* verfügt, wodurch er sich seiner Sterblichkeit gewahr wird. Dieses Todesbewusstsein begründet einen unüberholbaren Horizont, dessen bewusste und ernste Berücksichtigung in der Lebensführung Überzeugungen, Haltungen und die persönliche Wertehierarchie zu prägen vermag.
2. Die Rituale im Umgang mit Verstorbenen wechseln innerhalb einer Kultur und eines Zeitalters in Abhängigkeit von den vorherrschenden Annahmen und von pragmatischen Gesichtspunkten. Damit verbunden ist die Frage nach dem Umgang mit der *Materialität des Todes*, das heißt unter anderem mit der Registrierung der Person als verstorben und der Todesumstände, dem Umgang mit den sterblichen Überresten oder der Gestaltung von Grabstätten und Erinnerungsritualen. Die antizipierte Ausgestaltung eines Jenseits bezieht sich dagegen auf die *Immaterialität des Todes*, das heißt auf die metaphysischen Annahmen, die unsere kulturellen Verabschiedungs- und Erinnerungsriten und die tragenden Institutionen begründen.
3. Die schweren historischen Seuchen, insbesondere seit dem Mittelalter, bedeuten eine Annäherung an die Vorstellung von Tod nicht als *geordnetes persönliches Schicksal*,

sondern als *ungeordnete Gesamtbedrohung*, wie es bei der Spanischen Grippe nach dem Ersten Weltkrieg der Fall war und 100 Jahre später bei der Corona-Pandemie. Gesamt- oder Globalbedrohungen durch Pandemien sind eng verbunden mit den mathematischen Modellierungen epidemiologischer Daten, die erstaunlich genaue Prognosen erlauben, aber nichts über tragische Einzelschicksale zum Ausdruck bringen, da diese hinter der Anonymität von epidemiologischen Kennwerten verschwinden. Es ist eine Herausforderung für die Gesellschaft, eine *tragfähige Dialektik* zwischen der *Anonymität der Makroebene der Daten* und der *Ergriffenheit der Mikroebene des persönlichen Schicksals* zu finden.

4. Sterblichkeit und Todesbewusstsein sind anthropologische Konstanten, das heißt, sie sind Universalien des Menschseins. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit und dem Tod als irreversible Nichtung nimmt aber keine Universalformen an, sondern ist so vielfältig wie die kulturellen Bemühungen im Umgang mit dem Tod selbst, abgesehen davon, dass die Gesellschaft sich *überhaupt* darum bemüht, mit der *Endlichkeit* und dem Tod in allen seinen *Manifestationen* kulturell umzugehen. Somit besteht ein globales Todesbewusstsein, das die Individualität und die Not des Selbst anspricht und zugleich kulturelle Kräfte im Umgang mit den Manifestationen des Todes in Bewegung setzt.
5. Es ist die Aufgabe der Medizin, den Tod als das Ende des biologischen Lebens zu definieren, einzugrenzen, anhand welcher Kriterien er zu bestimmen ist, wie der Tod festgestellt werden kann und welche medizinischen Maßnahmen postmortal zu treffen sind (vgl. Schäfer 2015; Bergmann 2015). Die Rolle der Medizin wird in verschiedenen Szenarien sichtbar: im Rahmen von zu beachtenden administrativen Zeitfenstern, bei der Indikation von Leichensektionen, bei erforderlichen Maßnahmen im Sinne des Seuchengesetzes oder bei Fragen, welche die Organentnahme für Transplantationszwecke betreffen. Dabei ist zwischen dem „Ganztod“ (irreversibler Herz-Kreislauf-Stillstand und irreversibler Zusammenbruch der zusammenhängenden Organfunktionen) und dem „Gehirntod“ (irreversibler Ausfall der Hirnfunktionen) zu unterscheiden. Ebenso sollte unterschieden werden zwischen „Hirntod“ (medizinisch bestimmbar) und „Tod der Person“ (moralphilosophische und anthropologische Bestimmung). Die Medikalisierung des Todes ist aber wesentlich umfassender, denn sie betrifft auch die Frage nach dem Umgang mit Sterbenden; hierzu gehören nicht nur lindernde Maßnahmen, sondern auch der psychologische Beistand, die sogenannte spirituelle Sterbebegleitung bis hin zur Indikation einer terminalen Sedierung, eines assistierten Suizids oder die Zustimmung zur Organspende. An die Medizin als Fachgebiet und Institution sowie an Ärztinnen und Ärzte als deren Vertreter richtet sich die Forderung aus der Gesellschaft, bei der Ausdehnung des biomedizinisch Machbaren instrumentelle Vernunft anzuwenden. Ihnen wird aber auch eine besondere Macht über Leben und Tod übertragen, die wiederum unter die normative Kontrolle der Gesellschaft gestellt wird. Das juristische und das ethische Moment des ärztlichen Handelns sind somit eng mit der Ausübung der Medizin am Lebensende verwoben, beispielsweise im

Umgang mit Todeswunsch, Behandlungsverweigerung oder Bekundung von suizidalen Absichten. Krankenhäuser werden zu Verwaltungsinstanzen des Sterbens gemacht, wohin Sterbende häufig verlagert werden, da der Tod in der westlichen Kultur öffentlich schwer zu ertragen und in die Geschäftigkeit der Leistungsgesellschaft kaum zu integrieren ist. Die Macht der Medizin vermag aber auch seelsorgerische Potentiale für Sterbende und ihre Angehörigen zu entfalten, die helfen können, sich rechtzeitig und aufgeklärt der würdigenden Begleitung der Sterbenden zu widmen und ihnen aufrichtig die Möglichkeit der Teilhabe an Bedürfnissen, Gefühlen, Bewertungen und Sehnsüchten anzubieten.

6. Eine besondere Konfrontation mit dem Tod bedeutet der Umgang mit suizidgefährdeten Menschen oder mit einem vollzogenen Suizid, der oft komplexe sogenannte *Postventionen* bei direkt und indirekt Betroffenen nach sich zieht. Das Phänomen des Suizids als Selbstausschöpfung aus einer krankhaften Motivation, einer Bilanzierung, aus Verzweiflung, aus einer persönlichen Krise oder einer Sehnsucht heraus wirkt sich stets dramatisch auf die Hinterbliebenen sowie auf direkt und indirekt Beteiligte aus. Der vorgezogene Tod, indem man Hand an sich legt, unterstreicht die grundsätzlichen Handlungsspielräume des Individuums, jenseits der psychiatrischen Urteile über das Vorliegen oder Fehlen von Selbstbestimmungsfähigkeit, womit die philosophische Dimension des Suizids offensichtlich wird, da „Autonomie“ einen moralischen Begriff darstellt. In der Untersuchung des Suizids als menschliches Phänomen lassen sich demnach vier zeitgleich wirkende Perspektiven definieren: eine medizinische, welche die suizidale Handlung als pathologisch motivierte Handlung einordnet; eine philosophische, welche die suizidale Handlung als Ausdruck von grundsätzlicher Selbstbestimmung und menschlicher Freiheit ansieht; eine soziologische Perspektive, welche die Bedeutung des Suizids in sozial-lebensweltlichen Kontexten interpretiert, und schließlich eine psychologische Perspektive, die restitutive Momente der seelischen Homöostase aufzeigt.
7. Die Auseinandersetzung mit den Themen „Sterben“ und „Tod“ im Fachgebiet Medizin dürfte dazu beitragen, ärztliches Handeln am Lebensende personenzentriert zu gestalten. Dieses Handeln muss ein Gleichgewicht zwischen einerseits diagnostischen und kurativen, andererseits palliativen und psychosozialen Maßnahmen finden. Durch ausgewogenes Handeln, das spirituelle Bedürfnisse des Sterbenden berücksichtigt, wird *Schicksalsolidarität* zum Ausdruck gebracht. Die Sterbebegleitung soll Körperkontakt im Sinne der Berührungsmedizin ausdrücklich einschließen, vor allem behutsam betastende, wärmende und reinigende Körperpflege. Die Sterbebegleitung, wenn sie in Krankenhäusern und Institutionen stattfindet, hat zum Ziel, Einsamkeit zu vermeiden, Halt zu geben, Angehörige in die teilnehmende Begleitung einzubeziehen und nach dem Ableben einen würdigenden Umgang mit der Leiche sicherzustellen, trotz aller notwendigen administrativen und juristischen Formalitäten.

Das Wissen um das Sterbenmüssen selbst ist ein in unserer Natur angelegter Realkonflikt, der nicht verschleiert, beschwichtigt oder banalisiert werden darf. Im Sterbeprozess drängt sich ein *evaluatives Bedürfnis* gegenüber dem gelebten Leben, aber auch gegenüber dem sogenannten *ungelebten Leben* auf. Der sterbende Mensch und seine Nahestehenden setzen in unterschiedlichem Ausmaß eine Introspektion in Gang, um sich in dem noch für überschaubare Zeit verbleibenden Leben einzurichten. Die Situation des Sich-Einrichtens weist folgende definitorische Merkmale auf: es ist eine neue Lebenslage entstanden, die das Individuum im Kern betrifft; die Notwendigkeit einer Neuorientierung wird erkannt und anerkannt; alte Muster sind nicht mehr hilfreich; der Ausgang der Neuorientierung bleibt ungewiss. Es handelt sich wesentlich um eine sich selbst transzendierende Einstellung, die eine verknüpfende Bewertung zwischen dem eigenen biographischen Hintergrund und der gegenwärtigen Lage herstellt. Diese umfassende Bewertung kann dazu verhelfen, die besondere Lebenslage am Rande des Lebens *panoptisch zu transzendieren*; das bedeutet, sich in das Ungewisse zu projizieren und dieses Ungewisse in Umrissen als gewisse Szenarien zu antizipieren, eine Idee, die für das Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* von zentraler Bedeutung ist. Dieser Prozess der Vorwegnahme kann die Bereitschaft fördern, den Sterbeprozess anzunehmen, auch wenn eine *Vorbereitung* im engeren Sinne wegen dessen Qualität als Grenzsituation kaum möglich ist. Ob dieser Prozess einer psychologischen Logik folgt oder als Ausdruck einer existentiellen Erschütterung erratisch verläuft, ist entweder typologisch-psychologisch oder existential-anthropologisch zu beantworten.

8. Das individuelle *Sterbenmüssen* konfrontiert das personale Leben mit der *Endlichkeit seines Seins*, seines historischen und zeitlich begrenzten *Daseins*, aber auch mit seinem persönlichen Sinnempfinden. Die in dieser Untersuchung vertretene Unterscheidung zwischen der *Gewissheit* des Todes als *Möglichkeit* im Daseinshorizont (Gewissheit-Möglichkeit) und dieser Gewissheit als realisiert, als unausweichliche *Notwendigkeit* (Gewissheit-Notwendigkeit), kann auf zwei Wesensbestimmungen des Menschen verdichtet werden: Der Mensch als *mortalis* bedeutet, dass er sterblich ist und zugleich mit dem Tod als Möglichkeit rechnet, was ihn außerhalb des Lebens stellt; der Mensch als *moriturus* rechnet nicht nur mit seinem Tod, sondern ist sich seines Ablebenmüssens gewiss, was auf die Meinigkeit des Sterbens hinweist, und dieses Bewusstsein legt ihm nahe, den Tod in das Leben zu integrieren. Das menschliche Leben ist durch den ihm eigenen Charakter der Offenheit *Projekt*, als proleptisch auf die Zukunft ausgerichtet, wodurch der Tod zunächst nur eine *Möglichkeit* ist (*mortalis*). Wenn der Tod als *notwendig* vergegenwärtigt wird, installiert sich eine *dramatische Gewissheit der Irreversibilität* (*moriturus*), die zu einer *Neueinrichtung* drängt. Das Subjekt kann, unabhängig vom jeweiligen biographischen Werden und der Persönlichkeitsstruktur, schwer akzeptieren, dass das eigene Leben unausweichlich zu Ende gehen wird, denn ontologisch „strebt“ jedes Sein nach Selbsterhalt und das bewusstseinsfähige empirische menschliche Individuum nach Fortbestand. Dem Menschen gelingt es

meistens, sich in einer Welt von Selbstverständlichkeiten einzurichten, sodass diese Gewissheit in der Geschäftigkeit der Lebenswelt auf einen Grundtenor reduziert oder verdrängt wird, wodurch die diffus gefühlte *Gewissheit-Möglichkeit* nur noch im Daseinshorizont suspendiert bleibt. Die *Gewissheit-Möglichkeit* wird durch die persönliche Konfrontation mit einer unausweichlich zum Tode führenden Krankheit von der *Gewissheit-Notwendigkeit* abgelöst.

9. Die theologische Perspektive geht von der Annahme eines Dualismus des menschlichen Seins aus, wobei die Seele entweder aufgefasst wird als „Funke Gottes“ im Menschen, Abbild der Person, Lebensprinzip, das Ewige im Menschen oder als eine „Form“ des Menschseins, die im Moment des Todes zu einer losgelösten Entelechie mutiert. Die Theologie lässt den Glauben nicht nur als private Angelegenheit stehen, sondern versucht ihn rational zu erfassen. Die Religion verleiht der Hoffnung auf Fortbestand des personalen Lebens Gestalt durch die unergründliche Gnade Gottes. Der Tod wäre im Rahmen der Religionslehren ein Übergang von einer empirischen Seinsweise in eine andere – wenngleich unbekannte – transempirische Seinsweise. Die Person ist aber phänomenologisch ein *leibseelisches Seinsgefüge*: Wenn ein menschliches Individuum stirbt, ist die Person als Einheit vernichtet. Dies führt zu den drei theologischen Fragen, ob die Seele die Ewigkeit seines Trägers garantiert, ob die Seele eine andere Existenzweise einnehmen kann oder ob nach dem Tod eine irgendwie geartete Auferstehung der Person als Einheit durch Gottes Einwirkung stattfindet.
10. Die philosophisch-anthropologische Perspektive stellt eine Konvergenz philosophischer und empirischer Ansätze dar und befasst sich mit der personalen Bedeutung der Grundstruktur des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Bewusstheit des Todes, das heißt in erster Linie mit der Tatsache des Sterbenmüssens als ultimative *essenziöse Grenze* mit Rückwirkung auf das Leben. Eine „Vorbereitung auf den Tod“ und ganz besonders das „Sterbenlernen“ ist streng genommen nicht möglich, da es sich beim Sterben um ein einmaliges, unumkehrbares Ereignis handelt; „Sterbenlernen“ stellt andererseits eine fruchtbare Metapher dar, die zum Innehalten in der Reflexion über die Lebensführung hilfreich sein kann. Dies führt wiederum zu der Frage, inwiefern man die *Haltung des Bereit-Seins* in einer vitalen Grenzsituation einzunehmen vermag. Da die Erfahrung des Todes in der Erste-Person-Perspektive durch das fehlende Subjekt der Erfahrung nicht möglich ist, befasst sich die Anthropologie des Todes mit dem *Bewusstsein des Sterbenmüssens*. Somit können die Erste-Person-Perspektive (innerer Blick auf das Sterbenmüssen), die Zweite-Person-Perspektive (partizipative Begleitung und existentielle Kommunikation mit dem Sterbenden) und die Dritte-Person-Perspektive (sachliches Sichbefassen mit den Manifestationen des Todes, etwa im Umgang mit den sterblichen Überresten oder mit Erinnerungsritualen) differenziert werden. Diese drei Perspektiven knüpfen an Paul Landsbergs Unterscheidung zwischen der „abwesenden Anwesenheit“ des Todes im Leben als ontologische Bestimmung und der Würdigung des Verstorbenen als „Anwesenheit eines Abwesenden“ an.

IV. Systematischer Teil (2): Struktur der Auseinandersetzung mit dem Tod – Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“

1 Philosophisch-thanatologische Beiträge zu einer Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“

„Der Tod ist ein das Dasein von innen her abschließender Akt, eine Vollstreckung und Besiegelung, ein wirkliches Zu-Ende-Bringen, Vollzug des Lebensganzen, Austragung, Komplettmachen, Unterschrift und Beschluss.“

(Josef Pieper. *Tod und Unsterblichkeit*, S. 95)

„Der Lebenslauf ist zu Ende. Wie soll ich diese letzte Phase nennen? Sterbenslauf? Todesgang?“

(Peter Noll. *Diktate über Sterben und Tod*, S. 209)

„Wenn ich mir meinen Tod als Bild vorstelle, sehe ich mich eigentlich immer auf der Bühne, während ich den eigenen Tod inszeniere.“

(Christoph Schlingensief. *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein*, S. 86)

In der vorliegenden Untersuchung wird die Position vertreten, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod (insbesondere in der Lesart des *Totseins*) um einen anthropologischen Sachverhalt handelt, der eine ontische Annäherung vorwiegend über die Biomedizin und die Psychologie erlaubt, aber auch kulturanthropologische, ethische und theologische Gesichtspunkte berücksichtigt. Gleichwohl anthropologisch angelegt, entbehrt dieser Sachverhalt nicht einer ontologischen Perspektive auf das Wesen des Todes, insbesondere wenn der Tod als Nichtsein oder Aufhören-zu-sein aufgefasst wird; denn jede Anthropologie hat eine Wesensbestimmung des Menschen im Blick. Leben und Tod – als Grenzbegriffe in dialektischem Bezug verstanden – lassen auch den Tod als Seinsweise oder Übergangsmoment von einer Daseinsweise in eine andere verstehen, die ontologisch näher bestimmt werden muss.

In der Auseinandersetzung mit dem Tod wird in der vorliegenden Arbeit von zwei unterschiedlichen Grundsituationen ausgegangen: Zum einen von der Erfahrung des „Fremdtodes“, von allgemeinen ernststen Gefahren für Leib und Leben und von Situationen,

die metaphorisch als „symbolisches Sterben“ bezeichnet werden können und vor dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte sehr persönlich gedeutet werden können. Hier stellt sich die existentielle Frage: Wie kann der Tod in das Leben integriert oder zumindest ernstlich berücksichtigt werden? Zum anderen wird von der Situation der Gewissheit des eigenen Ablebens ausgegangen („Eigentod“) – bedingt durch eine Krankheit zum Tode –, in der sich neben der Auseinandersetzung auch eine persönliche quasi-revolutionäre Neueinrichtung aufdrängt. An dieser Stelle kann eine *weitere existentielle Frage* gestellt werden: Wie kann Leben im Sinne von *Lebendigkeit* in den Sterbeprozess übertragen werden, anstatt nur das Totsein abzuwarten?

Im Begriff „Tod“ sind semantische und phänomenologische Momente vermennt, die sich auf Zustände und Prozesse um den Zeitpunkt des Ablebens beziehen und die es konzeptuell auseinanderzuhalten gilt. Schon der Begriff „Eintritt des Todes“ als „Ableben“ im biomedizinischen Sinne ist nicht gänzlich konsensfähig, je nachdem ob der Organismus als Ganzes, bestimmte Organe oder die Person als leibseelische Einheit als Ausgangspunkt gesetzt wird. In philosophischer Hinsicht ist „der Tod“ ein Grenzbegriff, um die Realität des Lebens abstecken zu können; kontextabhängig ist „Tod“ aber ein polysemer Begriff. Aus ontologischer Perspektive kann „der Tod“ als die notwendige Realisierung einer wesenhaften Disposition des Menschen, als seine *Sterblichkeit*, aufgefasst werden. „Tod“ bezeichnet ontisch einen ausgedehnten Prozess um das biologische Ableben, und zwar als Moment des Stillstandes thermodynamisch gerichteter Zellprozesse und als makroskopischer Zustand in Form eines leblosen Körpers bzw. Leichnams, bei dem zentrale Lebensfunktionen irreversibel ausgefallen sind, wodurch eine semantische Konfusion zwischen „Tod“ in der genannten Lesart und „Sterben“ entsteht. „Tod“ als Begriff (innerhalb des ontologischen Diskurses zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ als Grenzbegriffe) realisiert sich in jedem einzelnen Lebewesen – logisch ausgedrückt: *instantiiert* sich in jedem Lebewesen als Individuum. Beim Menschen, mit seinem hohen Grad an Individualität, ist der Tod verbunden mit der Bewusstheit nicht nur des Ablebens, sondern des regelrechten Aufhören-zu-sein in der individuellen Einmaligkeit, und somit ist der Tod immer auch der *je meine Tod*. Nur der Mensch kann, bedingt durch die Bewusstheit seiner selbst, sich das Sterben als Erfahrung und den *je meinen Tod* als das *persönliche Aufhören-zu-sein* vergegenwärtigen, biographisch einordnen und bewerten. Das Bewusstsein des Sterbenmüssens – als *Nichtung der Existenz* erlebt – ist ein anthropologischer Sachverhalt, da dieser die Wesensbestimmung des Menschen betrifft, und hat einen unmittelbaren ontologischen und biologischen Bezug. Ontologisch ist der Tod ein „Nichtsein“ oder ein noch zu bestimmendes „Sein im Tode“, das nicht in der Erste-Person-Perspektive erfahren werden kann, sondern nur in der Dritte-Person-Perspektive durch andere und insbesondere als *existentieller Ernst* in der Konfrontation mit dem Ableben Nahestehender, welches den Weiterlebenden auf sich selbst in seiner Sterblichkeit zurückwirft. Biologisch ist der Tod durch drei Merkmale zu definieren: Der Stillstand biochemischer und thermodynamischer Prozesse, der Zerfall lebenssichernder biologischer Strukturen und die Irreversibilität des Stillstandes. Diese biologische Perspektive ist verbunden mit einer kulturanthropologischen

Perspektive, die im Umgang mit der *Anwesenheit des Abwesenden*, in der Würdigungskultur des Gewesenen, im Umgang mit dem Leichnam und in Ritualen zum Ausdruck kommt.

Eine konsequente phänomenologische Perspektive nimmt Abstand von einer idealistischen Spekulation über das Wesen des Todes und versucht der empirischen menschlichen Realität des Lebens, insbesondere des bewussten Lebens, gerecht zu werden. Demnach ist die Beschäftigung mit dem eigenen und dem fremden Tod, sei es *pathisch* oder *rational*, eine Aufgabe des bewussten Lebens, soweit dem Tod eine semantische Bedeutung als Grenze bzw. als Aufhören-zu-sein oder als ontische Bedeutung eines Zustands der Leblosigkeit bzw. der biologischen Lebensvernichtung zugeschrieben wird. Ganz im Sinne von Merleau-Ponty in seinem Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist das Erfahren-Können an das Leben gebunden; vor- und nachgesetzte Umstände liegen außerhalb der Lebensspanne und somit jenseits der Erfahrung, wodurch sie keinem Subjekt zugeschrieben werden können: „Weder meine Geburt noch mein Tod können mir erscheinen als Erfahrungen, die die meinen sind [...] So kann ich mich denn stets nur erfassen als »schon geboren« und »noch lebend«, meine Geburt und meinen Tod immer nur als vorpersonale Horizonte“ (Merleau-Ponty 2018: 253). Diese Position wird in der zeitgenössischen Philosophie oft aufgegriffen, nicht ausschließlich phänomenologisch, sondern auch logisch-linguistisch, wie es beispielsweise bei Wittgenstein in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* (Nr. 3.332) oder aus der erkenntnistheoretischen Erste- und Dritte-Person-Perspektive (Anscombe 2011) der Fall ist. Aussagen über Szenarien jenseits des empirischen individuellen Lebens können bestenfalls mit unterschiedlichen Plausibilitätsgraden rekonstruiert oder antizipatorisch projiziert und persönlich sinnhaft in eine bewertende Bedeutungskontinuität gesetzt werden. Werden das Noch-nicht-Sein und das Aufgehört-haben-zu-sein nicht als ontologisches Nichts bzw. als Nichtung betrachtet, sondern als metaphysisch zu besetzende Seinsweisen, dann sind das vorgeburtliche Sein und der Tod ontologisch als „Geheimnisse“ aufzufassen, die nur aus einer Perspektive der Verwobenheit mit existentiell relevanten Anderen pathisch-bewertend besetzt werden könnten. „Todesangst“ kann in der Psychopathologie nur scheinbar widersprüchlich mit „Lebensangst“ in Verbindung stehen, existenzanalytisch aber Existenz- oder Seinsangst ausdrücken bzw. diese bahnen; Angst vor dem Tod oder vor dem Leben ist aber Sorge um sich selbst, also protensive Angst um das eigene Leben als lebenswert. Eines ist existenzphilosophisch sicher: Der Preis für das bewusste Leben und das Geschenk des Erlebenkönnens ist die Tragik der Gewissheit des unabwendbaren Todes im Horizont der *je meinen Existenz*. Marten bringt dies kategorisch und fast poetisch zum Ausdruck: „Ich lebe um den Preis des Lebens und, weil zum Leben das Sterben gehört, um den Preis des Sterbens und des Todes. Ich lebe, um zu leben und zu sterben. Ich sterbe, um zu sterben und gelebt zu haben“ (Marten 2016²: 21). Gerade „Sterblichkeit“ und „Vernunftbegabung“ sind nach Marten die traditionellen Wesensbestimmungen des Menschen (vgl. Marten 2016²: 24), wodurch die existentielle Tragweite des persönlichen Todes hervorgehoben wird. Werden die neuesten neurobiologischen und biomedizinischen Kenntnisse zugrunde gelegt, kann aus bio-anthropologischer Perspektive behauptet werden, dass diese zwei Wesensmerkmale auf eine grundlegendere Gegebenheit zurückzuführen sind: auf das

Bewusstsein als reflexive Erkenntnis des sich als *real* Aufdrängenden, insbesondere die Bewusstheit seiner selbst als Bedingung der Möglichkeit von Rationalität und Vergegenwärtigung der Fundamentaldimensionen menschlicher Existenz. Allerdings, so postuliert von dem Philosophen McGinn, entziehe sich das Bewusstsein als emergente Eigenschaft des biologischen Seins jeder Erklärung und werde womöglich aus erkenntnistheoretischen Erwägungen im Dunkeln bleiben bzw. bleiben müssen (vgl. 2005³: 141-142). Bewusstsein dürfte demnach in einer erkenntnistheoretischen Trennung von Subjekt und Objekt als Vergegenwärtigung und Symbolisierung von Differenz verstanden werden: Diese herstellbare Differenz ermöglicht in Bezug auf das Selbst das Aufkommen einer Repräsentation von Meinigkeit und Intimität, aber auch das Entstehen von Intentionalität und Veränderung und somit der Vorstellung von „Dauer“. Der Tod ist in diesem Sinne eine schmerzlich bewusste Vergegenwärtigung der eigenen Endlichkeit als unserem Sein zugehörig und somit in letzter Instanz unausweichlich notwendig; es bleibt aber psychologisch und auch anthropologisch fragwürdig, ob diese fundamentalontologische Bestimmung das Leben nur als im Angesicht des Todes und zum Tode führend betrachtet werden soll. Eine Alternative zur statischen Betrachtung im Daseinshorizont wäre die Integration des Todes in das Dasein, um die Existenz zu würdigen. Damit werden neben dem Tod und der Sterblichkeit als Wesensbestimmung auch das Sterben als Prozess der Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein und die persönlichen Modi der Transzendierung in den philosophischen Diskurs eingeführt. Marten verbindet die Bewusstheit des Todes mit der Ermöglichung von Zeiterleben in diskreten Momenten unterschiedlicher Dauer als biographisch bedeutungsvoll und als das Halt gebende und zugleich Einhalt gebietende „Andere“ in der konstitutiven Differenz: „Der einzige Garant dafür, dass Zeit (Chronos) für den Menschen allein Zeiten (Kairoi) sind, ist aber der Tod. Wechsel für sich ist noch nicht kairologisch zu verstehen [...] Zu jeder menschlichen Gegenwart aber gehört der Tod, Tod im Sinne einer Endlichkeit und Sterblichkeit, die jedem lebenspraktischen Kairos seinen letzten Grund gibt“ (Marten 2016²: 122-123). Aus anthropologischer Sicht wird deutlich, dass eine traditionelle ontologische Herangehensweise an das Thema „Tod“ diesen hypostasiert und dadurch entmenschlicht, nicht zuletzt deshalb, weil „Mutualität“ in der biographischen Verwobenheit mit anderen und „Lebendigkeit“ in der dialektischen Spannung des Werdens im *solipsistischen Sein des Todes an-sich* abhandeln kommen. Der gesunde Menschenverstand sagt: Ich möchte nicht unendlich und dadurch göttlich werden, sondern mich mit meiner sterblichen Wesensbestimmung einigermaßen versöhnen und Wege einer Milderung der mit dem Tod verbundenen Kälte, Dunkelheit, Vernichtung, Einsamkeit und Sprachlosigkeit ausloten, um das Unabwendbare erträglich machen zu können. Nicht genug: In der persönlichen Gestalt meines Todes – als in einmaliger Weise mit signifikanten Anderen verwoben und eingebettet in für mich einmalig gestaltete Umstände – gehört mein Tod nicht nur mir; im Sterben affiziere ich die mich umgebenden Menschen in verschiedener Weise, je nach pathischer Partizipation und antizipatorischer Anteilnahme, jedenfalls bei den Nahestehenden einen Ernst auslösend, der sich auf sie kairologisch und auf mich entängstigend auswirken kann. Dieser Gedanke der radikalen Mutualität des Sterbens und des Todes als komplementär

zwischen Sterbendem und Weiterlebenden versteht Marten dahingehend, dass der eigene Tod nicht privativ sei, sondern auch dem „Einander“ (Marten 2016²: 147) des Sterbenden und der Nahestehenden gehöre: „Der Gedanke des einander Sterbens geht davon aus, dass Einer nie alleine für sich stirbt, sondern zugleich für Andere [...] Das ist konstitutiv für gelingenden Tod und gelingendes Leben anzusehen: sterben kann nur, wer, indem er stirbt, zugleich jemandem stirbt. Komplementär dazu gilt: leben kann nur, wer nicht allein selber sich selbst lebt, sondern zugleich Anderen. Im Verbund lautet diese Komplementarität: leben kann nur, wer auf eigene Weise Anderen als Sterbenden und Toten zugehört, wie auch sterben und tot sein nur der kann, der auf eigene Weise Lebenden zugehört“ (Marten 2016²: 152-155).

Nach Marías vernachlässigt die Aussage Heideggers, dass der Mensch als Dasein ein *Sein zum Tode* sei und dass diese fundamentale Gewissheit „Existenzialen“ wie In-der-Welt-sein, Geworfenheit, Befindlichkeit, Zeitlichkeit, Verstehen oder Sorge nach sich ziehe (vgl. 1979: 177–200), die Vielfältigkeit des „analytischen Lebens“ im Sinne fundamentaler Dimensionen des Menschseins, aber auch des „empirischen Lebens“ als orientiert an anthropologischen Phänomenen. Die Fundamentalontologie ist keine Anthropologie – wie Heidegger selbst betonte – und die Sorge um das eigene Dasein vergisst die komplexe und widersprüchliche affektive Struktur des Menschen sowie die grundsätzliche Verwobenheit jedes Einzelnen mit Anderen im Sinne der Möglichkeit einer fundamentalen gegenseitigen primären Fürsorge. Der Begriff „Tod“ ist, wenn nicht rein biologisch verstanden, eine Hypostasierung, die an dieser Stelle durch „das Sterben“ als ein sehr persönlicher Prozess, der radikal zum Menschen gehört, ersetzt werden sollte. Die Bedeutung dieses Perspektivenwechsels wird deutlich bei der adjektivischen Lesart: Der Mensch ist nicht lediglich „tödlich“ (abgesehen von kriegesischen oder ökologischen Metaphern), sondern auch „sterblich“. Logisch betrachtet, handelt es sich dabei um einen generischen Begriff, semantisch betrachtet um eine „Disposition“. Die Disposition, die sich unweigerlich in jedem einzelnen Menschen realisiert – logisch ausgedrückt: die sich in jedem Einzelnen *instantiiert* – ist der Ausgangspunkt unserer Annahme, dass es sich beim menschlichen Sterben sowohl um einen anthropologischen Sachverhalt handelt als auch, dass in diesem Prozess die wesentlichen Eigenschaften des Menschseins in besonderer Weise zur Geltung kommen. Der lateinische Aphorismus „mors certa, hora incerta“ trifft den Sachverhalt, dass der Mensch nicht nur in seinem Sein sistiert, sondern sterblich ist, demnach dieser Horizont unverrückbar ist, dass aber die Unbestimmtheit den Charakter der Offenheit und des Projizierens ermöglicht, weil das menschliche Leben stets Projekt ist. In Bezug auf das Paradigma des „natürlichen Todes“ gibt es jedoch Anomalien, an erster Stelle der Suizid als Vorwegnahme in eigener Tatherrschaft des Todes im Hier und Jetzt, statt ihn im unbestimmten Daseinshorizont zu belassen. Eine zweite Anomalie ist der jäh einbrechende Tod (z. B. durch einen Unfall, ein Attentat, eine Naturkatastrophe, Krieg, eine zum plötzlichen unangekündigten Tod führende Krankheit), der den Entzug des Sterbens als Prozess der Auseinandersetzung impliziert. Situationen, die einer eigenen philosophischen Standortbestimmung bedürfen, sind die

Todesstrafe oder der assistierte Suizid, die eine Latenz beinhalten, eine ethische Dimension aufweisen und eine Fremdintervention nach sich ziehen.

Der Tod ist einer der wesentlichen Sachverhalte, mit denen sich der Mensch auseinandersetzen muss, und er ist die Quelle radikaler Einsichten und Bewertungen gegenüber sich selbst, den Mitmenschen, der Immanenz des Daseins und den Weisen der Transzendenz seiner Existenz (s. Abbildung 27). Daher ist es legitim, davon auszugehen, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit dem Tod aufgrund von dessen Radikalität („radikal“ wegen der „Verwurzelung“ in der Ursprünglichkeit und zugleich in der Unausweichlichkeit) um eine *existentielle Aufgabe* handelt, das heißt, das *Dasein* im Sinne des gewöhnlichen Modus des menschlichen Seins drängt zur Positionierung – die nur rhapsodisch aus gegebenem Anlass erfolgen kann. Diese Annahme rekurriert sowohl auf die ontologische Bestimmung des Menschen als endlich wie auch auf die anthropologische Perspektive, denn nur der Mensch setzt sich – aus seiner Seinsweise heraus – bewusst mit der Realität des Sterbens und des Todes auseinander. „Sterben“ und „Tod“ sind real, weil sie einen Widerstand im Denken leisten, sich unausweichlich auswirken und zu einer Positionierung drängen.



Abbildung 27: Beziehungsgefüge der Anthropologie: Ausgangspunkt der philosophischen Anthropologie ist die bewusstseinsbasierte Selbstbezüglichkeit des Individuums als Subjekt (Meinigkeit), die sich in einer Eigendistanzierung (Selbst) ausdrückt. Das Selbst ist nicht in einem Solipsismus eingeschlossen, sondern weist eine interpersonelle, eine weltbezogene und eine das Unmittelbare transzendierende Mehrdimensionalität auf. Jede Anthropologie muss sich gegenüber diesen vier Dimensionen des Menschseins positionieren.

Auf der Suche nach den ersten Spuren des Menschlichen in der Gattung *Homo*, beschäftigen sich Paläoarchäologie und Paläoanthropologie mit Hinweisen auf den Umgang von Hominiden mit ihren Verstorbenen als eine Art Offenbarung („objektiver Geist“) der im Verborgenen bleibenden Vorstellungen vom Tod, die seit der Emergenz des Bewusstseins allgegenwärtig werden. Nicht die mögliche Auffassung vom Tod, sondern der Umgang mit den Toten ist die *Chiffre* einer möglichen Auffassung vom Leben, von Mutualität und Transzendenz. Hierfür werden Entwicklungsstufen des Bewusstseins zugrunde gelegt, die eine Innen- und eine Außenperspektive ermöglichen, insbesondere die Symbolisierungsfähigkeit in Verbindung mit personaler Identität, Moralität, Affizierbarkeit durch Emotionen und daraus erwachsenden stabileren Gefühlen. Das Bewusstsein als selbstreferentielles System ist durch die Selbst-Objekt-Differenzierung (die somit auch Selbstdistanzierung und kritische Reflexion ermöglicht) in der Lage, sowohl eine Außen- wie auch eine Innenperspektive einzunehmen, deren anthropologische Bedeutung über die Symbolisierung und Ontologisierung hinausgeht: die Fähigkeit der Bezugnahme und der Handlungsbegründung bzw. -unterlassung durch die Bewertung der Kontingenzen anhand übergeordneter Wissensstrukturen, Erfahrungskristallisierungen und als Prinzipien fungierender personaler Überzeugungen. Aus diesem Grund wählt der Verfasser für die Unterscheidung zwischen „Tod“ und „Sterben“ eine allgemeine ontologische Position, um sich dem Phänomen des Sterbens aus der Innenperspektive als philosophisch-anthropologischer Sachverhalt zu nähern. Zahlreiche kulturanthropologische Werke befassen sich mit dem Umgang mit Sterbenden und dem Tod in seinen Manifestationen, beispielsweise *The golden bough* von George Frazer, *L’homme et la mort* von Edgar Morin, *Images de l’homme devant la mort* von Philippe Ariès oder *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* von Jan Assmann. In der vorliegenden Arbeit wird bewusst eine nicht spekulative philosophisch-anthropologische Position eingenommen, die, statt kulturrelativ zu argumentieren, von der Universalität der Auseinandersetzung als dialektisch-offener und persönlicher Prozess ausgeht; eine andere Position nimmt Thomas Macho ein, wenn er auf der Grundlage von kulturrelativen Metaphern argumentiert: „Die anthropologische Universalisierung des Todes setzt gewöhnlich eine Operation voraus, deren Legitimität zweifelhaft bleibt: Sie identifiziert den Begriff des Todes mit dem Begriff der Sterblichkeit [...] Sterben heißt demnach: in sein eigenes »Abbild« transformiert zu werden“ (Macho 2000: 93 und 101).

In den folgenden Abschnitten dieses Kapitels wird aus phänomenologischer Perspektive zwischen „Sterben“ und „Tod“ unterschieden, davon ausgehend, dass es jenseits der kulturgebundenen Repräsentationen der „Materialität des Todes“ (Macho 2000: 103) und des rituellen Umganges mit der Anwesenheit der Leichen bei Abwesenheit der Person als universell gelten dürfte, dass der Mensch sich bei Vergegenwärtigung des Todes mit Grundthemen auseinandersetzt, deren Ausgang sehr individuell und nicht inhaltlich-anthropologisch vorgezeichnet ist.

Aus ontologischer Perspektive ist der Tod die Grenze zwischen dem biologischen Sein und dem Nichts als Abwesenheit des lebenden Seins. Dieses „Nichts“ kann real oder semantisch

verstanden werden: als „real“ wird „das Nichts“ hypostasiert und je nach metaphysischer Positionierung unter Umständen neu besetzt; aus semantischer Sicht lässt das „Nichts“ im Sinne von „Nicht-mehr-Sein“ das Leben als einmalig, wertvoll und projektbezogen erscheinen. Dieses „Nicht-Sein“, „Nicht-mehr-Sein“ oder „Nicht-mehr-in-bisheriger-Weise-Sein“ eröffnet in realer Hinsicht die Frage nach dem transformierten „Anders-Sein“ in Ewigkeit bzw. Unsterblichkeit oder in der transmortalen personalen Dauer. Ferber verknüpft diesen Sachverhalt mit der semantischen Perspektive: „Im Tod habe ich also nicht nur kein Bewusstsein, sondern auch keinen Seinsbezug mehr. Wir können allenfalls mutmaßen, dass wir nach unserem Tod in einen Zustand jenseits von Bewusstsein und Sein gelangen, das heißt in einen Zustand, der sich von hier aus nicht mehr durch Seinsbewusstsein charakterisieren lässt [...] Ich bin nicht einmal mehr in der Ewigkeit, wenn wir unter ihr eine ständige Dauer und Zeitlosigkeit verstehen. Allerdings hat diese meine Zeit- und Ortlosigkeit freilich wie mein „Nichts-sein“ keine reale, sondern nur eine semantische Existenz, insofern sie die Verneinung eines Zustandes in Raum und Zeit darstellt [...] Wir können nur sagen, dass der Tod der Eingang in ein Geheimnis ist. Nun kann ein Geheimnis im Unterschied zu einem Problem nicht gelöst werden“ (Ferber 2003: 226-227). Verschiedene Disziplinen zeigen auf, dass es unterschiedliche Wege gibt, sich diesem Geheimnis zu nähern: die Journalistik greift im Einklang mit dem Zeitgeist die Frage nach diesem Geheimnis auf, indem sie auf die Dialektik zwischen dem *jenseitigen* ewigen Leben der Religionen und dem *diesseitigen* Ausdehnen der individuellen biologischen Dauer über den naturwissenschaftlichen Fortschritt verweist (vgl. Die Zeit: 23.03.2016); die Anthropologie versucht einen dritten Weg über eine persönliche, das biologische Sein transzendierende Antwort und die Integration der Endlichkeit in den Zeithorizont und die Lebensbilanz zu beschreiten; die Psychologie versucht im Angesicht des unverrückbaren persönlichen Ablebens Möglichkeiten des „Differenzerlebens“ in der Gegenwart in Verbindung mit Achtsamkeit, Dankbarkeit, Versöhnung und Neubesetzung des persönlichen Lebenssinnes auszuarbeiten.

Eine erste ontologische Annäherung an den Tod besteht darin, die Endlichkeit des Daseins zu berücksichtigen – nach Heideggers Fundamentalontologie das *jemeinige* Dasein. In Bezug auf die Endlichkeit als Bewusstheit des dem Menschen inhärenten Aufhören-zu-sein, zumindest in der Seinsweise des In-der-Welt-Seins, stellen sich drei Fragen: erstens, ob das Phänomen des *Endens* und der *Transformation* in der Natur (vor allem bei Lebewesen) die Quelle einer ontologischen Repräsentation des Schicksals unserer Spezies ist; zweitens – in entgegengesetzter Richtung –, ob wir unsere wahrgenommene Endlichkeit auf die Außenwelt projizieren und als vereinendes Wesensmerkmal des Realen auffassen; drittens, ob Endlichkeit als in Zyklen eingebettet zu verstehen und somit als Wendepunkt von einer Seinsweise in eine andere aufzufassen ist. Die Endlichkeit ist in unserem Bewusstsein an ein notwendiges Ende gekoppelt, ob radikal im Sinne des Überganges vom Sein zum Nicht-Sein oder von einer Seinsweise in eine noch zu bestimmende andere Seinsweise. Der Mensch lebt somit im Horizont seiner grundsätzlichen Endlichkeit, die stets ontisch abhängig von Kultur und Zeitgeist Gestalt annimmt. Wie Macho darlegt, integrieren Kulturen den Tod in festen

Ritualen, schaffen materielle Stellvertretungen (mimetische Repräsentationen oder „symbolische Substitutionen“; Macho 2000: 105), gedenken ihrer Toten oder ehren sie, insbesondere die „eigenen Verstorbenen“, lassen den Tod symbolisch allgegenwärtig werden oder verdrängen ihn. Unsere westliche zeitgenössische Kultur versucht durch den biomedizinischen Aufschub eine Verbindung zwischen der Verdrängung des Todes und seiner Bewältigung herzustellen; diese Verbindung bedeutet zwangsläufig eine Spannung, die zu einer (Teil-)Verdrängung des Todes führt (vgl. Radchenko 2015).

Auf individueller Ebene spielt sich die Endlichkeit in einer ganz persönlichen Tragik ab, deren Intensität vom Grad der Integration des Todes im Leben abhängig ist. Der Tod ist aus personaler Perspektive nicht erfahrbar, somit nicht real, sondern ein Grenzbegriff. Real für den Menschen – und damit radikal ontisch – ist das Phänomen des Sterbens, welches dramatisch erlebt wird, da es sich um ein „Erleiden des Todes“ handelt. Somit ist das Sterben in der Erste-Person-Perspektive, also phänomenologisch, eine Möglichkeit, die in eine Notwendigkeit – weil unausweichlich – mutiert, mit der jeder Mensch sich in einer persönlichen und oft dramatischen Weise auseinandersetzen muss. Der Verfasser geht von der Hypothese aus, dass die Auseinandersetzung individuell aus dem biographischen Gewordensein heraus geschieht, dass aber die Sachverhalte der Auseinandersetzung aus anthropologischer Perspektive begrenzt, unverzweigt und universell sind und dabei offen bleibt, ob und in welchem Ausmaß die persönliche Auseinandersetzung bis zum letzten Atemzug stattfindet oder ob sich ab einem bestimmten Moment die Einstellung verändert. Dieser Prozess kann in der Dritte-Person-Perspektive als *Dahinsterben* und in der Zweite-Person-Perspektive als *pathische Begleitung* verstanden werden. Die aufgezeigte Unbestimmtheit zwischen Zweite- und Dritte-Person-Perspektive ist der Grenze des Verstehens und des Mitgehens in einer existentiellen Grenzsituation geschuldet. Dies unterstreicht die existentielle Einsamkeit des Sterbenden, die durch Präsenz abgemildert werden könnte – oder aber nicht.

Der *individuelle Tod*, ob Inflexionspunkt oder Endpunkt der Lebenslinie eines Daseins, bedeutet ganz allgemein zunächst den Abschluss einer Seinsweise und einer personalen Welt. Eine legitime materialistische Perspektive sieht die Gemeinsamkeit zwischen anorganischer und organischer Materie, Lebewesen und Menschen in der Tatsache, dass alle *aufhören zu sein*, das heißt in ihrem Sein *sistieren*. Wie weiter oben ausgeführt, hat der Philosoph Ferrater Mora in *Das Sein und der Tod (Being and death)* eine Ontologie des Aufhören-zu-sein („cessation“) entworfen, die für Materie den „Zerfall von Strukturen“, für Lebewesen das „Ableben“ und für Menschen das „Sterben“ bedeute. Entsprechend der vorsokratischen und der atomistischen Philosophie würde dieser Zerfall implizieren, dass die Grundelemente, das eigentliche Sein als *physis*, im *arché* bestehen bleiben, weil es die letzten Bestandteile sind, sodass für ein Aufhören-zu-sein (als ontologisches Sistieren) angenommen werden müsste, dass das Sein die Struktur ist, nicht die Elemente, die ohnehin ontologische Grenzbegriffe – vielleicht sogar die *arché* selbst – und nicht die empirische Realität darstellen. In der anorganischen Welt wäre Aufhören-zu-sein gleichzusetzen mit einer prozesshaften Strukturänderung (Ferrater Mora 1986: 37). Bei nichtmenschlichen

Lebewesen ist das Sistieren oder das Aufhören-zu-sein als Ent-Individualisierung einer minimalen Individualität aufzufassen, denn die reine Externalität des Anorganischen wird bei Lebewesen zumindest minimal „internaler“, das heißt spezifischer (Ferrater Mora 1986: 91) und ist eingeeignet in der genetischen Programmierung ihrer Makrostruktur, die, je differenzierter die Lebewesen sind, umso deutlicher zu einem Aufhören-zu-sein als Individualität führt. Vom Menschen hingegen kann behauptet werden, dass er nicht nur lebt, sondern auch sein eigenes Leben selbst gestaltet. Auf der gesamten Skala der Natur vollzieht sich eine Bewegung des *an sich* (in actu) hin zu einem *für sich* (mit Potentialität), das maximal ist bei der bewussten Innerlichkeit des Menschen, sodass es sich bei menschlichen Individuen als Personen nicht mehr um „etwas“, sondern um „jemand“ handelt (vgl. Spaemann 1996), mit den Hauptmerkmalen der „Meinigkeit“ als bewusstes Selbst oder Subjekt und der „Moralität“ als Person.

Das menschliche Leben vollzieht sich in einer Dialektik zwischen Identität und Wandel, Sein und Werden, Natur und Kontingenz, und zwar historisch, das heißt in dramatischer Form irreversibel. Die menschliche Bewusstheit des individuellen Sterbenmüssens konfrontiert das personale Leben mit der Endlichkeit seines Seins, seines historischen und zeitlich begrenzten Daseins, aber auch mit seinem persönlichen Sinn. Dieser „Sinn“ ist aber nicht gegeben, sondern muss hergestellt werden. Hier setzt die existentielle Aufgabe der Daseinsverabschiedung an, die dazu beitragen will, die personale Existenz zu einem sinnvollen Abschluss zu bringen. Dieser Abschluss ist nur durch die Vergegenwärtigung des Aufhörens der personalen Existenz möglich, die neben der Bilanzierung die Notwendigkeit der Kompromissbildung, der Aussöhnung, des Abschlusses, der Großzügigkeit mit Nahestehenden und des Aufgebens des Widerstandes gegenüber dem Sterbenmüssen impliziert. Der Prozess des Abschlusses legt nahe, sich in der Hilflosigkeit des leiblichen Zerfalls einzurichten und sich in eine personale Selbsttranszendenz zu begeben, die eine Verabschiedung von der eigenen Existenz und von Nahestehenden ohne Verbitterung ermöglicht. Das *Wie* (des Vollziehens der Auseinandersetzung und welche Bewältigungsarbeit geleistet wird) und seine Kontingenzen betreffen die Psychologie. Zum Sein und zum Sinn des persönlichen und historischen Lebens gelangt man der Existenzphilosophie folgend durch den Abschluss der Existenz als Formvollendung.

Der menschliche Tod ist für das auf Fortdauer angelegte Bewusstsein sinnentleert, verleiht wiederum dem historischen Leben einen Sinn, eine Orientierung, die zu einer bilanzierenden Positionierung drängt. Der gesamte Lebenssinn ist – entgegen Heideggers fundamentalontologischer Auffassung – nicht gänzlich abhängig vom persönlichen Sterben; ebenso verliert das Leben seinen Sinn nicht durch den Tod. Hier setzt die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* als existentielle Aufgabe des Sicheinrichtens gegenüber der unausweichlichen und real gewordenen Endlichkeit aufgrund einer tödlich verlaufenden Krankheit an. Diese Daseinsrichtung ist alles andere als wohlgeformt, sondern vollzieht sich in einem Wechsel von Annahme und Widerstand, die sich überlappen um dann wiederum auf halben Wege eine andere Richtung einzuschlagen, wie die Schriftstellerin Paloma Bravo in der Darstellung des durch die Familie begleiteten Sterbens ihres Vaters zum

Ausdruck bringt: „Wir glauben, dass wir, wenn wir an der Reihe sind, wissen werden, wie wir uns verabschieden sollen. Zurückblicken und sagen: »Das war großartig!« Nach vorne schauen und lächelnd das Beste aus dem machen, was noch übrig bleibt. Aber nein: alles ist Traurigkeit, alles ist Widerstand, alles ist Festhalten. Alles drückt“ (Bravo 2022: 117; Übers. d. Verf.)

Ist der Tod eingetreten, gibt es nur noch die Dritte-Person-Perspektive in der Trauer und in würdigenden Ritualen, sowohl was die Erinnerung an den Gewesenen als auch den Umgang mit den sterblichen Überresten betrifft. Um diesen Umgang mit dem Tod – für den ontisch die „sterblichen Überreste“ stehen – phänomenologisch zu erfassen, leistet die Idee des „Abwesenden in Anwesenheit“ in Gestalt der sterblichen Überreste (Landsberg 2009: 14) eine anschauliche Annäherung. Eine meisterlich bildhafte Darstellung der beiden Aspekte dieses Begriffs findet sich in dem Gemälde von Luis Menéndez Pidal aus dem Jahre 1892, *La cuna vacía* (*Die leere Wiege*), das im Kunstmuseum von Oviedo (Spanien) ausgestellt ist. Das großdimensionierte Bild zeigt eine Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Land lebende, aus drei Generationen bestehende, kinderreiche Familie: Im Mittelpunkt steht die leere Holzwiege eines verstorbenen Säuglings, der für den Betrachter nicht sichtbar im Nebenzimmer aufgebahrt ist. In regungsloser Trauer mit gesenktem Blick stehen die Geschwister und die Großmutter bei ihm und halten im Lichte von Kerzen die Totenwache. Der Vater sitzt wie erloschen auf einem Stuhl nahe der Wiege, die Mutter, in verzweifelter Geste an ihm Halt suchend, kauert halb am Boden. Diese Aspekte der Abwesenheit eines Gewesenen: die atmosphärisch in den sterblichen Überresten noch spürbare Anwesenheit und die Trauer der Nahestehenden als *mitseiende Partizipation im Scheiden* fügt Rainer Marten intuitiv unter dem Begriff der „Mitendlichkeit“ zusammen: „Das Geheimnis des endlichen Lebens, das notwendig ein Geheimnis bleibt, eröffnet sich allein lebenssteiligem Leben in der kreisenden Zeit des Lebens. Das Geheimnis des Lebens hat mit der Nähe zu tun: mit der Nähe der nahen anderen und mit der Nähe des Todes – des eigenen und des der anderen –, für den religiösen Menschen nicht zuletzt mit der Nähe Gottes [...] Geteiltes Leben ist ein Leben in Mitendlichkeit [...] Menschliche Nähe ist es, die das Gespür für die endliche Zeit des Lebens wach hält, für ihre Kostbarkeit und mögliche Fruchtbarkeit“ (Marten 2013: 153). Der Prozess der *Daseinsverabschiedung* bedeutet, dass im Angesicht des Todes, vornehmlich durch eine Krankheit zum Tode, die gefühlte *Möglichkeit* (logisch ausgedrückt: $\Diamond \equiv \neg \Box \neg$) in eine definitive *Notwendigkeit* (logisch ausgedrückt: $\Box \equiv \neg \Diamond \neg$), in eine Gewissheit übergeht, die nicht zu verschleiern ist und gegenüber der sich die betroffene Person neu einzurichten hat. Auch wenn das Sterben dialektisch zum Leben gehört, kann man den eigenen Tod nicht erleben, er kann nur imaginativ vergegenwärtigt, also symbolisiert werden. Insofern ist die Daseinsverabschiedung nicht nur eine Bilanzierung, sondern ebenso eine persönliche Neueinrichtung. Die Daseinsverabschiedung als diesseitige Leistung geschieht aus dem eigenen Leben heraus und ist somit eine biographische Herausforderung. Die metaphysischen Konstrukte tragen der Tatsache Rechnung, dass Menschen eine Sehnsucht nach *Unsterblichkeit* in sich tragen, wobei „Unsterblichkeit“ sich zunächst auf die Fortsetzung der diesseitigen individuellen Daseinsweise bezieht. Für Simmel

hingegen ist der Tod nur das Ende einer „Individualität“, nicht aber das Ende des „Lebens“, da „Leben“ wesentlich *arkhé* oder ein suprapersonales Prinzip darstelle, zu dem jede Individualität zurückkehre und darin *entindividualisiert* fortexistiere: „An die Stelle des Gegeneinanders von Leben und Tod tritt eine einheitliche, unendliche Existenz, in der Leben und Tod sich wie die Glieder einer Kette verschlingen, jedes Anfang und Ende des Anderen, der Tod fortwährend die Existenz ableitend, formend, überleitend“ (Simmel 2001: 95). Eine Antwort auf die Frage nach der Seinsweise der Unsterblichkeit, ob religiös, metaphysisch, metaphorisch oder moralphilosophisch ist ein relevanter Sachverhalt, der sich im Sterbeprozess mit einer besonderen Dringlichkeit einstellt.

2 Anthropologische Begriffsbestimmungen zu einer „Theorie der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“

Die Perspektive, aus der die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* ausgearbeitet wird, ist vornehmlich eine philosophisch-anthropologische, denn für das Verständnis des Sterbeprozesses als Auseinandersetzung mit dem personalen Aufhören-zu-sein werden anthropologische Fundamentaldimensionen bzw. anthropologische Konstanten zugrunde gelegt, das heißt, Ausgangspunkt ist die *analytische Struktur der menschlichen Existenz*.

Die Philosophische Anthropologie kann auf verschiedenen Ebenen einfließen, und so zu einem besseren Verständnis des behandelten Sachverhaltes beitragen (s. Tab. 19). Besonders bei den Gründern der Philosophischen Anthropologie Anfang des 20. Jahrhunderts werden ausschlaggebende Wesensmerkmale des Menschseins bestimmt, etwa bei Plessner durch den Begriff „Exzentrische Positionalität“, bei Gehlen durch „Mangelwesen“, bei Alsberg durch „Rätsel“, bei Scheler durch „Geistige Personalität“, bei Marquard durch „Kompensatorische Lebenskunst“, bei Cassierer durch „Fähigkeit zur vielfältigen Formgebung“, bei Kamlah durch „Bedürftigkeit und Widerfahrnis“, bei Ricœur durch „Der fähige Mensch“ und bei Marcel durch „Der Mensch als ontologisches Geheimnis“ (vgl. verschiedene Übersichten, beispielsweise bei Arlt 2001). Wegbereiter für diese anthropologische Perspektive waren der augustinische Protoexistentialismus, die christliche Anthropologie, der Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts und die Aufklärung. Diese neue Philosophische Anthropologie ist metaphysisch-spekulativ und operiert vereinfachend auf der Basis einer abstrahierten bestimmenden Eigenschaft des Menschen, eine Vorgehensweise, die am ehesten der Methode der Phänomenologie entspricht.

In der nachfolgenden Tabelle werden die Ebenen oder Perspektiven der philosophischen Anthropologie dargestellt, die einer impliziten Hierarchie nach dem Abstraktionsgrad folgen (s. Tab. 19):

Tabelle 19: Ebenen der Philosophischen Anthropologie	
Ebene	Perspektive
I	Bestimmung des Menschseins aufgrund eines ausschlaggebenden Wesensmerkmals Beispiele: „zur Freiheit verurteiltes Wesen“ (Sartre), „exzentrische Positionalität (Plessner); „Mangelwesen“ (Gehlen).
II	Menschenbilder Kohärente Konstrukte über das Wesen des Menschseins aus einer Perspektive, die eine Kombination von Annahmen und empirischen Befunden vereint. Beispiele: Der Mensch als emergentes biologisches Wesen; das christliche Menschenbild als Abbild Gottes; das Menschenbild der Existenzphilosophie, die den Menschen als zur Freiheit verdammtes Wesen ansieht; das ganzheitliche bio-psycho-soziale Menschenbild der Medizin.
III	Anthropologische Grunddimensionen ≈ „Existenzialen“ ≈ Anthropologische Fundamentaldimensionen ≈ Analytische Struktur des menschlichen Lebens. Sie bestimmen die grundlegende Struktur menschlicher Existenz. Mit einigen Abweichungen besteht relativer Konsens über die wesentlichen Dimensionen: Leiblichkeit, Sprachlichkeit, Meinigkeit/Selbst, Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Weltlichkeit, Interpersonalität, Sozialität und weitere wie Fähigkeit zu Hoffen.
IV	Anthropologische Sachverhalte, die sich im empirischen Leben realisieren: Arbeit, Macht, Freiheit, Endlichkeit und Sterben, Spielen und Feiern, Sinnsuche, Liebe, Spiritualität. Manche Autoren unterscheiden nicht wesentlich zwischen anthropologischen Dimensionen und anthropologischen Phänomenen (bzw. Grundphänomenen, vgl. Fink 1979) oder Sachverhalten.
V	Empirische Wissenschaften, zusammengekommen als „Anthropologie von unten“ , welche die anthropologischen Annahmen aus der Philosophischen Anthropologie plausibel macht bzw. unterstützt oder in Frage stellt. Beispiele: Biologie, Biomedizin, Psychiatrie, Kulturanthropologie, Soziologie, Linguistik, Semiotik.

Auf der zweiten Ebene werden Menschenbilder vorgeschlagen, die oft vereinfachend als „*homo* bzw. *animal* + Adjektiv“ bezeichnet werden (vgl. Thies, 2004, S. 55-110): z. B. *homo oeconomicus*, *homo faber*, *homo divinus* (bzw. *deus*), *homo ludicus*, *animal symbolicum*, *homo viator*, *zoon politikon*, *homo passionis*, *animal rationale*, *homo novus*, *homo digitalis*. Die hinter diesen Formeln stehenden Menschenbilder verdichten den Menschen auf Modelle, die an sich mehrschichtig und weitreichend sind und Geschlossenheit aufweisen, beispielsweise die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos; die multifaktorielle

Annäherung an den kranken Menschen in der Medizin als bio-psycho-soziales Wesen mit differenzierten Eigenschaften auf jeder Ebene; oder die postmoderne Auffassung vom Menschen als „fluide Identität“, der in kombinier- und austauschbaren Modulen seine *Biographien gezielt gestaltet* und, ausgehend von einer permanenten „Multioptionalität“, seine Identitäten *konstruiert*.

Im dritten Schritt bzw. auf einer dritten Ebene werden entgegen der zuvor holistischen Position Wesensmerkmale des Menschen abstrahiert, die hier auch als *anthropologische Konstanten* oder *anthropologische Fundamentaldimensionen* bezeichnet werden. Diese begrenzte Anzahl von Dimensionen oder Konstanten wären idealtypische Grenzbegriffe, auf welche die Vielfalt der menschlichen Phänomene reduziert werden könnte; die Reduktion erfolgt stets auf eine spezifische Intersektion der Dimensionen oder auf deren Kombination als *grundlegend* für die anthropologischen Themen oder Sachverhalte. Es gibt weder ein Kriterium noch ein Hierarchisierungsprimat, sodass jede Modellierung eine eigene Kohärenz aufweisen muss. Wenige Autoren befassen sich systematisch mit den anthropologischen Dimensionen bzw. Fundamentaldimensionen, die laut Julián Marías die analytische Struktur der menschlichen Existenz darstellen (vgl. Marías 1979: 177-238 und 311-328). Nach San Martín bedeuten diese anthropologischen Konstanten *Grund- bzw. transzendente Dimensionen* (2015), für Haeffner sind es die *Grunddimensionen des menschlichen Seins* (2005: 55-146) und nach Thies bilden sie die *Grundstruktur menschlicher Existenz* (2004: 43-53). Da diese Grunddimensionen letztlich das Wesen des Menschen abbilden sollten, haben Autoren wie beispielsweise von Uslar ontologische Voraussetzungen (in diesem Fall für die Psychologie) vorgeschlagen, die eine große Übereinstimmung mit den konsensfähigen Grunddimensionen der philosophischen Anthropologie aufweisen: Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Begegnung (von Uslar 1973: 386–413). Fischer folgt einem ähnlichen Prinzip, wenn er auf der Grundlage der „exzentrischen Leibposition“ des Menschen (zu sich, zum Anderen und zur Welt) vier *Grunddispositionen* postuliert: Vertrauen, Begehren, Beherrschen und Vernunft. „Vertrauen“ sei Fischer zufolge die Überzeugung, beim Anderen aufgehoben zu sein; „Begehren“ sei das Erleben des Leibes, mit den Sinnen und Kräften zu etwas hinübergezogen zu werden, begleitet von belebender Erregung und *geistiger* Bedeutsamkeit des eigenen Lebens; „Beherrschen“ sei die Chance, gegen Angriff oder Widerstand die eigenen Grenzen durchzusetzen; „Vernunft“ sei die Fähigkeit sich von seinem Eigensinn zugunsten eines Allgemeinen zu lösen und dieses Allgemeine im Leben gelten zu lassen, weil es aus eigener Zustimmung anerkannt werden könne (Fischer 1995: 249-280). Diese Grunddispositionen dürften in der Medizin und in der Psychiatrie für die anthropologische Begründung von therapeutischer Beziehung, Verstehen, Autonomie und Selbstbestimmungsfähigkeit von Bedeutung sein. Dieser Ansatz Fischers ist besonders zu beachten, da es Strömungen in der Anthropologie gibt, die *erlebensnähere Konstanten* (z.B. Vertrauen, Kommunikation, kreative Transzendenz oder Hoffnung) gegenüber *abstrakteren Konstanten* (z.B. Weltlichkeit, Räumlichkeit oder Zeitlichkeit) als *fundamental* favorisiert. Demselben Prinzip für die Bestimmung des Menschen als Dasein folgt das Heideggersche Konzept von „Existenzialen“ im Rahmen seiner Fundamentalontologie, wobei Heidegger die

Bestimmung des Menschen nicht anthropologisch-praxeologisch, sondern ontologisch-fundierend vornimmt: das In-der-Welt-Sein, die Sorge, die Gestimmtheit, die Angst, die Befindlichkeit, das Verstehen, das Geworfensein, die Zeitlichkeit und die Rede können in phänomenologischer Hinsicht als die wesentlichen Merkmale des Daseins betrachtet werden (vgl. Heidegger 2006³³).

Ein weiterer Schritt in der Bestimmung der Grunddimensionen des Menschseins ist die Hinzunahme eines dynamischen Prinzips, das differenziert und zielbezogen innerhalb einer Struktur operiert. Dieter Wyss hat eine antinomisch angelegte Anthropologie ausgearbeitet, die er in seinem umfangreichen Werk *Der Kranke als Partner* (1982) zum Verständnis des kranken Menschen und der Phänomenologie des Erkrankens vorgelegt hat. Wyss geht bei seiner Anthropologie von einer daseinsanalytischen Konzeption des Erkrankens sowie von einer Anthropologie der Arzt-Patient-Beziehung als Begegnung aus. Ähnlich Arnold Gehlen in seinem Hauptwerk *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) nimmt Wyss den Menschen als „Mängelwesen“ zum Ausgangspunkt. In Wyss' Auffassung bedeutet der Mangel zweierlei: zum einen, dass der Mensch nie „ganz“ sei, das heißt nie vollständig der, der er sein könnte; zum anderen, dass dieser Mangel an Vollständigkeit ein treibendes Moment für die Existenz sei: angetrieben werden solle das Leben aus der Perspektive eines Projekts, wodurch das So-Sein durch progressive Selbst-Entwicklung transzendiert werde. „Welt“ und „Subjekt“ würden sich aber gegenseitig bedingen und seien dadurch auf Austausch und Kommunikation angewiesen: „In dieser zwischen Subjekt und Welt vorgegebenen Kommunikation erfährt das sich entwerfende, aber hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibende Individuum Kommunikation als nicht weiter reduzierbares Bedürfnis“ (Wyss 1979: 342-343). Die Kommunikation kann nach Wyss unspezifisch als Austausch aufgefasst und spezifisch als Sich-Mitteilen differenziert werden, jedenfalls als Mittel, um „Mängel“ aufzuheben. An dieser Stelle kommen *anthropologische Dimensionen* ins Spiel, und zwar als „anthropologische Strukturen“, die ontogenetisch und philogenetisch entwickelt werden, *um dem Mangel eine entwicklungsfähige Form* zu verleihen: „Dieser Mangel, der »ontologisch« an der Wurzel menschlicher Existenz sichtbar wird, wird durch verschiedene sogenannte »Strukturen«, die der Mensch schon während der Kindheit entwickelt, ausgeglichen oder kompensiert. Weil an der Wurzel menschlicher Existenz der Mangel als ein Moment der Unruhe waltet, wird im Entwerfen wie im Eröffnen der Welt »a priori« Ungleichgewicht miteingeschlossen. Diese Grundstrukturen sind die der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit, der Leistung und des Leibes (Leibhaftigkeit) [...] Diese Strukturen wiederum werden durch lebensweltlich vorgegebene Kommunikationsweisen oder Modi zueinander vermittelt, so daß diese »Strukturen« in hohem Maße oszillieren, ineinander übergehen, mittels der Modi entstehen oder vergehen. Die sogenannten »Modi« reichen vom Erkunden, Entdecken, Erschließen, Sich-Auseinandersetzen, vom Lösen und Binden bis zum Bewältigen; sie »schlagen« sich jeweils in den Grundstrukturen »nieder«, materialisieren sich in diesen, wie sie diese aber wieder aufheben oder auflösen“ (Wyss 1979: 344-346). Die interpersonelle Folge dieses Konstruktes liegt darin, dass durch Kommunikation versucht wird, den Grundkonflikt zwischen Mangel (sich nicht in den

Grundstrukturen entwerfen zu können) und Bedürfnis (sich doch realisieren zu müssen) aufzuheben. Für die Medizin ist die zweite Konsequenz das Verständnis der Dynamik von Krankheiten innerhalb dieser mehrdimensionalen Grundstrukturen: „Ein solcher Kompensationsvorgang in einer intersubjektiven Konfliktsituation vollzieht sich durch »Hypertrophie« in einer der Grundstrukturen [...] Darüber hinaus ist jede einseitige, konfliktbedingte Kommunikation über nur eine oder zwei Grundstrukturen extrem gefährdend. Einseitige Kommunikation hat bereits krankhaften Charakter, da sie kurz vor der Dekompensation steht [...] Für die medizinische Anthropologie wiederum bietet sich die Möglichkeit an, Krankheit primär als Kommunikationsstörung innerhalb der einen oder anderen Grundstruktur aufzufassen, die extrem einseitig die Kommunikation durch andere Strukturen hypertrophisch kompensiert, letztlich den Mangel »einseitig« aufzuheben sucht und damit Kommunikation zunehmend unmöglich macht“ (Wyss 1979: 347-349). In letzter Konsequenz gäbe es auf anthropologischer Ebene keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Krankheiten, sondern nur eine „Dekompensation“ mit eigener Phänomenologie. Dieses Konstrukt zeigt formale Ähnlichkeiten mit anderen (medizinischen) Anthropologien, da es nicht auf der Ebene der Phänomene, sondern der sie begründenden Strukturen ansetzt, wie es in der Psychoanalyse der Fall ist.

Wyss wendet seine Theorie des Mangels und dessen existentielle Kompensationswege über Kommunikation auf den Modus der Konfrontation mit dem Tod an, der die menschliche Kommunikation aufhebe und für den Betroffenen die Voraussetzung schaffe, sich in der Orientierungslosigkeit als transzendentes Subjekt zu erfahren (vgl. Wyss 1979: 365). Der Tod sei radikaler Mangel und als solcher Verlust, Nichtung, „Einbruch der Transzendenz“; in seiner antilogischen Verknüpfung werde versucht, den Mangel zu übersteigen, der sich dann als Abwesenheit, als Nichts, als reine Negation offenbare (vgl. Wyss 1979: 363). Als Apriori seien diese Strukturen weder wahr noch falsch, sondern anschaulich und fruchtbar für Verstehensprozesse oder aber komplex und redundant.

Die vorgestellten Strukturen innerhalb der Theorie von Wyss weisen Ähnlichkeiten mit dem Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* auf: Zwar werden keine weiter reduzierbaren, grundlegenden Dimensionen/Strukturen des Menschseins definiert und begründet, allerdings wird eine Dynamik innerhalb der Struktur vorgeschlagen: in der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* „Auseinandersetzung“, bei Wyss „Modi bzw. Kommunikationsweisen“, und beide lassen sich auf die unterschiedlichen menschlichen Themen oder Grundphänomene anwenden, um Verständnis zu erzeugen.

Auf einer vierten Ebene (s. Tab. 19) werden die anthropologischen Sachverhalte gesetzt, die Fink „Grundphänomene des menschlichen Daseins“ nennt (1979). Diese sind spezifisch menschliche Themen, die auf grundlegenden Dimensionen basieren, bei Fink aber in Grunddimensionen übersetzt werden könnten. Für Fink sind Liebe, Spiel, Herrschaft und Sterblichkeit die vier Grundphänomene des Menschseins, auf die jede Anthropologie rekurren sollte. Seine Argumentation lautet: „Wesentlich ist der Mensch Arbeiter, Spieler, Liebender, Kämpfer und Sterblicher. Ist das mehr als eine zufällige Aufraffung menschlicher

Züge, ist die Liste beliebig fortsetzbar oder handelt es sich in der Tat um „Grundphänomene“? Seit langem ist man gewohnt, den Wesensort des Menschen festzulegen in der Mittelstellung zwischen Tier und Gott [...] Sofern der Mensch Arbeiter, Spieler, Liebender, Kämpfer und Sterbender ist, hat er zum Tiere keine Verwandtschaft. Solche Züge sind nie aus der Animalität erklärbar [...] Wenn wir den Gottesbegriff denken wie die platonische Metaphysik oder das Christentum, dann dürfen wir von Gott weder sagen, daß er »arbeitet«, noch daß er »spielt«, »liebt«, »kämpft« und »stirbt« (Fink 1979: 105-107). Die Wesensbestimmung des Menschen als rational und sterblich zugleich seit der Antike, wie auch in der griechischen Philosophie stelle einen Überschneidungsbereich dar: der Mensch sterbe wie das Tier, dieses sei aber nicht rational; der Mensch sei rational wie Gott, dieser sei aber nicht sterblich, sondern ewig. Fink verfolgt jedoch einen existentialen Ansatz, wenn er Wesensaspekte des Menschen in seinem Sosein als Dasein verortet; diese *Wesensaspekte* oder die *Essenz* kämen *existierend*, das heißt im *Daseinsvollzug* zur Geltung, was die exzentrische Positionalität des menschlichen Individuums erst ermögliche. In diesem Sinne könnte man von Gott sagen – wenn man anthropomorphe Eigenschaften auf ihn projiziert –, dass er rational ist. Dasselbe gilt für das Tier, das nicht stirbt, da es sich seiner Endlichkeit nicht bewusst ist, sondern es „lebt ab“ oder „verendet“. Diese fünf Grundphänomene könnten durchaus in Dimensionen übersetzt werden (z. B. Intentionalität, Interpersonalität, Experimentierbereitschaft, Selbstbehauptung und Endlichkeit); die Grundidee der Bestimmung von Fundamentalmomenten des Menschseins bei den unterschiedlichen Konstrukten bliebe dabei unberührt.

In Tabelle 20 werden zentrale anthropologische Phänomene als *Themen* systematisiert, also als Komposita der Grundphänomene, die im Sinne von Grenzbegriffen einen Spannungsbogen zwischen zwei Polen bilden. Diese anthropologischen Themen – eben als „Themen“ und nicht als „Grunddimensionen“ – weisen eine bedeutende Schnittmenge mit Sachverhalten der Sozialwissenschaften auf; sie können in folgende Kategorien eingeteilt werden:

- a) die Bedeutung der Arbeit und der Umgang mit Technik, die sozietäre Beziehung der Menschen untereinander und als Gruppen in Form von Machtstrukturen, Herrschaft und Unterwerfung;
- b) der Einzelne und die Gemeinschaft / die politische Staatsstruktur;
- c) Freiheit als Geltungsraum für die Expression der Individualität ohne Schaden für die Gemeinschaft, und Repression als kategorischer Ausdruck von moralischen Annahmen als gesetzt;
- d) moralisch relevantes Sozialverhalten in Form von Altruismus und Egoismus;
- e) die Regelung des sozialen Lebens durch Gesetze und Institutionen;
- f) Kommunikation in allen Lesarten als vielschichtiges soziales Phänomen geht über die Frage der Sprache als Grunddimension hinaus;

- g) in Verbindung mit der Moralphilosophie: die Frage der Gerechtigkeit, der Ökologie und der Verteilung von Ressourcen;
- h) das in Gesellschaften verkörperte „Böse“ und der Umgang mit „dem Fremden“ als gefühlte Identitätsdissonanz und mit „den Fremden“ als primär einer etablierten Gruppe oder Gesellschaft nicht zugehörige Individuen;
- i) das Fremdverstehen und die Frage von Freiheit vs. Determinismus im Zusammenhang mit der Ontologie des Leib-Seele-Problems;
- j) in Überschneidung mit der Psychologie: die Tragweite von Rationalität und Urteilsvermögen, Fühlen, Handeln und Intentionalität, Motivation, Spiel und Ernst;
- k) in Überschneidung mit der Existenzphilosophie und mit dem Bereich des privaten Lebens: die Frage der Lebensführung und der Glückseligkeit; der Umgang mit der eigenen Endlichkeit und mit Verstorbenen; die Bedeutung von sozialen Ritualen; Liebe; Elternschaft; Geschlechtlichkeit; Freundschaft; Scheitern; „ungelebtem Leben“; Selbstbestimmungsfähigkeit und Autonomie; Leiden und „Daseinsmodus des Erkranktseins“; Spiritualität und die persönliche und soziopolitische Bedeutung von Religion; nicht zuletzt die Frage nach dem persönlichen Sinn, dem eigenen Platz im Leben, der Zugehörigkeit und der Identität im Lichte der Biographie als Bestreben, sich selbst zu verstehen.

Verschiedene Werke beschäftigen sich mit den anthropologischen Phänomenen, ohne eine erschöpfende Systematik zu erreichen, da die Auswahl von Themen meist aus einer bestimmten Perspektive erfolgt. Bei der Fülle spezifischer menschlicher Themen wird vermittels der vorgelegten Auflistung deutlich, dass sowohl reduktive Prozesse anhand festgelegter Kriterien sinnvoll wären wie auch die Bestimmung von Überlappungsbereichen oder Partizipation verschiedener Perspektiven. Philosophisch-anthropologische Arbeiten gibt es besonders für die dargestellten anthropologischen Themen bzw. Sachverhalte. Einige der Autoren samt dem Erscheinungsjahr ihrer Arbeiten sollen exemplarisch Erwähnung finden: Thies (2004); Marías (1970); Fink (1979); San Martín (2015); Bordt (2011); Haeffner (2005); aus einer psychosomatischen Perspektive: Frick (2015²) und zur Biographik: Jüttemann (2011).

Tabelle 20: Anthropologische Sachverhalte bzw. Themen des menschlichen Lebens		
	1. Pol	2. Pol
1.	Endlichkeit/Sterblichkeit	Permanenz/Unsterblichkeit
2.	Spiel	Leistung
3.	Geschlechtsidentität	Sexualität
4.	Arbeit	Muße
5.	Angst	Geistesgegenwart
6.	Bewusstes	Unbewusstes
7.	Trauer	Feiern
8.	Präreflexivität	Verlust der Selbstverständlichkeit
9.	Macht/Herrschaft	Rückzug/Unterwerfung
10.	Das Böse	Das Erhabene
11.	Gewalt	Konsensbestreben
12.	Liebe	Selbstbezogenheit
13.	Altruismus	Egoismus
14.	Spiritualität	Immanenz
15.	Leiden/Schmerz	Unbeschwertheit
16.	Das Erinnern	Das Vergessen
17.	Hoffnung	Resignation
18.	Das gelebte Leben	Das ungelebte Leben
19.	Erfolg	Scheitern
20.	Das Bewusste	Das Unbewusste
21.	Sinn	Existentielle Desorientiertheit
22.	Souveränität	Hilflosigkeit
23.	Besitz	Verzicht
24.	Elternschaft	Ausbleiben von Nachkommen
25.	Freiheit	Abhängigkeit
26.	Die Seele	Die biologische Bestimmung
27.	Projekt	Geschehenlassen im Lebensstrom
28.	Verantwortung	Unverbindlichkeit
29.	Friede	Streit
30.	Das Ästhetische	Das Funktionale

Die fünfte und letzte Ebene berücksichtigt Ergebnisse der empirischen Einzelwissenschaften, ohne die jegliche philosophische Anthropologie reine Spekulation ohne Verbindung zu den tatsächlichen menschlichen Bezügen und damit nur noch reine intuitive Konstruktion wäre. Zu den wichtigsten Einzelwissenschaften zählt allem voran die Biologie, des Weiteren die klinische Medizin, die Psychologie, die Psychiatrie, die Kulturwissenschaften, die Soziologie, die Geschichte, die Paläontologie, die Ethologie und die Linguistik. Die anthropologische Sichtweise, die auf das Verständnis menschlicher Phänomene im Daseinsmodus des Erkranktseins abzielt, fand Eingang in die Psychiatrie (vgl. Fuchs 2000, 2016⁵; Scheurle 2016²; Fulford et al. 2013; Bock et al. 2014⁶; Valdés-Stauber 2002). Ein Beispiel aus der Suizidologie verdeutlicht diese anthropologische Position in der Psychiatrie: „In der Regel greift man auf ein dogmatisches Autonomiepostulat der Person oder auch auf ein verkürztes Fürsorgekonzept zurück. Es erhebt sich die Frage, ob sich das Menschsein hier alleine durch Autonomie oder alleine durch fürsorgliche Abhängigkeit bestimmen lässt [...] damit aber stellt sich die Frage nach einer handlungsleitenden Anthropologie, die zum einen dieses Dilemma als solches wahrzunehmen gestattet und die zum anderen die sich daraus ergebende Grenzsituationen kreativ aufnimmt [...] konfrontiert mit der Einsicht, dass in der

konkreten Situation nicht der Diskurs ad infinitum geführt werden kann, hat sich die Gewissensentscheidung ausdrücklich in der Beendigung des Diskurses zu bewähren. Dieses kann am ehesten dann gelingen, wenn der Bezug zu den jeweils relevanten anthropologischen Prämissen und dem zu Grunde liegenden Menschenbild bewusst gemacht wird“ (Kick 2008).

Zusammenfassend für diese Ebenen kann zwischen einer Anthropologie „von oben“, die metaphysische Annahmen über den Menschen als Mensch formuliert, und einer Anthropologie „von unten“, die sich ausgehend von verschiedenen Wissenschaften mit empirisch fassbaren menschlichen Phänomenen befasst, unterschieden werden (in Anlehnung an: San Martín 2015), wie in Abbildung 28 dargestellt. Diese zwei Perspektiven bedeuten, dass eine „Anthropologie von oben“ (bzw. philosophisch) und eine Anthropologie von unten (bzw. empirisch) in der Erklärung realer Eigenschaften und Bezüge der Menschen in ihren Lebenswelten konvergieren und dabei die philosophische Position metaphysischen Rückhalt gibt und Anstoß für sinnvolle Operationalisierungen ist, während die empirischen Wissenschaften fruchtbare Begriffe bilden und validierbare Aussagen über die einzelnen Bezüge liefern.

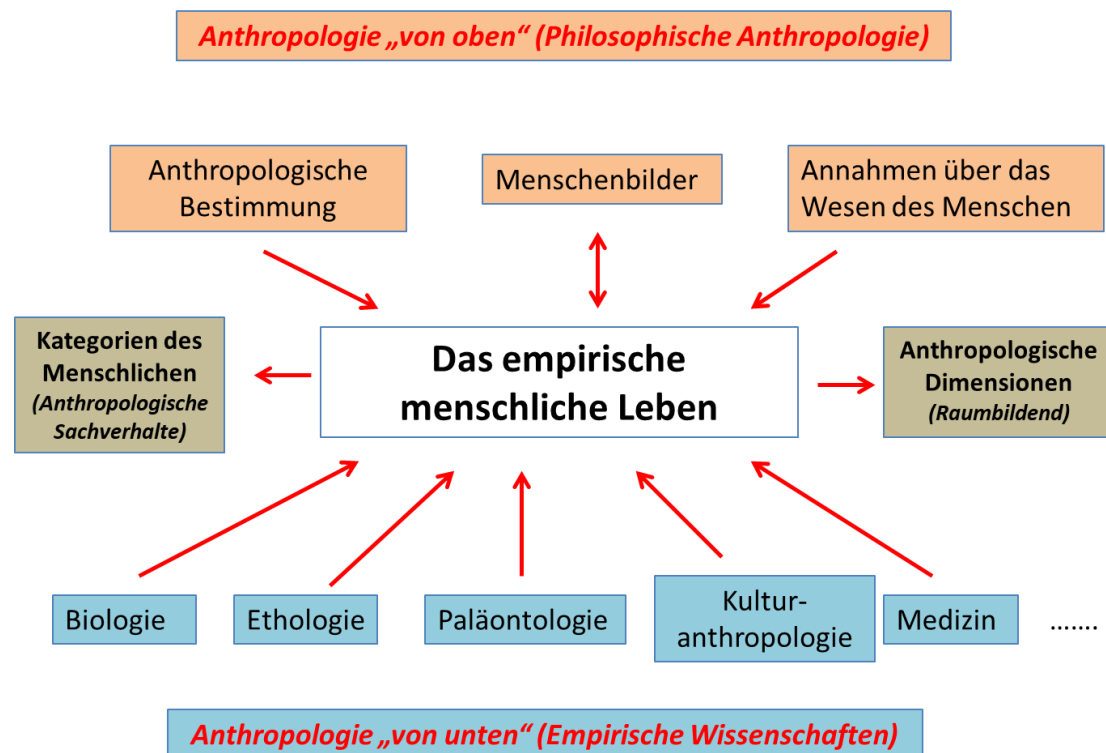


Abbildung 28: Komplementarität der anthropologischen Perspektiven: Um Spekulationen zu vermeiden, bezieht sich die Anthropologie auf das reale empirische Leben als Ausgangspunkt für eine Reflexion. Es lassen sich dabei zwei Zugangswege unterscheiden: eine philosophische Anthropologie „von oben“, die metaphysische Annahmen über das Sein des Menschen formuliert; und eine Anthropologie „von unten“, die Beiträge der Einzelwissenschaften in Bezug auf den Menschen leistet. Aus der Konvergenz dieser Perspektiven lassen sich einerseits eher empirisch betonte anthropologische Sachverhalte, andererseits eher philosophisch betonte präreflexive anthropologische Dimensionen formulieren.

Diese Grunddimensionen bilden einen anthropologischen Raum als Referenz, wie auch andere Autoren mit unterschiedlichem Komplexitätsgrad bereits dargestellt haben (Bueno 1978) und der Autor dies für die Biographik vorgeschlagen hat (Valdés-Stauber 2002: 130-142). In diesem Raum erhalten spezifische menschliche Sachverhalte eine Konfiguration, um sich diskursiv den Grundphänomenen annähern zu können. Um Spekulationen zu vermeiden, bedienen sich die anthropologischen Diskurse der empirischen Wissenschaften, wenn sie aus verschiedenen Perspektiven auf den Menschen fokussieren. Durch diese Konvergenz zwischen empirischem Material und theoretischen Konstrukten auf der Grundlage der Fundamentaldimensionen wird die Formulierung von Annahmen ermöglicht, die einer Übersetzung in die ontische und epistemische Praxis bedürfen.

3 Anthropologische Annahmen für eine „Theorie der Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“

Nach der propädeutischen Untersuchung anthropologischer Ebenen, Perspektiven und Kernbegriffe sowie deren Zusammenhänge und Begründung wird ein Dekalog von Annahmen für die spätere Ausarbeitung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ vorgeschlagen:

1. Durch die bewusstseinsbezogene Fähigkeit zur Subjekt-Objekt-Differenzierung ist der Mensch in der Lage, eine Verdoppelung des Ichs als Beobachter und Beobachteter vorzunehmen, sodass ein rekursiver Bezug des Ichs auf sich selbst möglich wird, woraus sich die Konnotationen des Selbst, z. B. Selbstbezug, Selbstbild und Selbstwirksamkeit, ableiten lassen; diese bewusstseinsbezogene Doppelungsfunktion macht zwei Kernfunktionen der Dimension der „Meinigkeit“ möglich: Die szenische Vergegenwärtigung und das Einnehmen einer Innenperspektive. Diese Dimensionen wurden seit Kant eingehend untersucht.
2. Das bewusstseinsfähige menschliche Individuum ist sich durch die Konfrontation mit dem Sterben anderer seiner eigenen Endlichkeit als biologisches Wesen indirekt bewusst; die eigene Endlichkeit bleibt dabei zeitlebens eine abstrakt-distanzierte Gewissheit, die eher als Möglichkeit und weniger als sich aufdrängende Notwendigkeit erlebt wird. Dies ändert sich ab dem Moment der unausweichlichen Gewissheit des Sterbenmüssens aufgrund des Erleidens einer potentiell tödlichen Erkrankung, die sich in einem leiblichen Zerfall bemerkbar macht. In diese Annahme fließen vorwiegend die Grunddimensionen der „Leiblichkeit“, „Weltlichkeit“ und die grundlegende „Symbolisierungsfähigkeit“ ein.
3. Das menschliche Sein ist nicht monolithisch abgeschlossen, sondern eine offene, unfertige, weil in die Existenz geworfene Seinsweise, die sich aufgrund ihrer exzentrischen Positionalität ihrer Unfertigkeit und Verantwortung zur Selbstwerdung und Selbstsorge bewusst ist. Das menschliche Sein ist Dasein im Modus des In-der-Welt-Seins unter Anderen, die in ihrem *Mitsein* durch die daraus entstehende Moralität zu Personen werden.
4. Die menschliche Existenz ist projektbezogen. Diese existentiellen Projekte können das ganze Leben als sinnstiftend überspannen oder eine mehr oder weniger verknüpfte Abfolge von Projekten bilden; der Mensch kann aber auch zeitweise im Strom der Projektlosigkeit im Hier und Jetzt treiben. Da der Mensch projektbezogen veranlagt ist, projiziert er sich in die Zukunft und vergegenwärtigt diese proleptisch. Dies kann seine gegenwärtige motivationale Lage und Ausgerichtetheit der Intentionen prägen. Die Grunddimension der „Zeitlichkeit“ impliziert diese proleptische Ausgerichtetheit in Verbindung mit der Symbolisierungsfähigkeit.

5. Das menschliche Leben ist nur auf der Grundlage von Selbstverständlichkeiten und einer Orientierung gebenden Bezugsrahmen gestaltbar. Die Selbstverständlichkeiten sind anthropologisch betrachtet präreflexive Fundamentaldimensionen der analytischen Struktur des Daseins, die den Bezugsrahmen für die personale Lebenswelt bilden. Der Fluss des Daseins wird unterbrochen, wenn Situationen die Alltäglichkeit dieses Daseins erschüttern. Dies kann etwa durch dem Leben inhärente psycho-bio-soziale Grenzen oder persönlich biographisch verankerte Grenzsituationen geschehen (vgl. Valdés-Stauber 2016). Laut Jaspers zwingen diese Grenzsituationen zu einer Entscheidung: entweder Verschleierung oder Überwindung der Grenzsituation durch einen existentiellen Sprung ins Ungewisse. Die durch Überwindung gewonnene Daseinsform sei dann authentischer, eben nicht mehr Dasein, sondern Existenz. Diese Annahme bezieht sich vorwiegend auf die Grunddimensionen der „Meinigkeit“ und der „Weltlichkeit“.
6. Wenn sich der eigene Tod im Zeithorizont in unverrückbarer Weise ankündigt, drängt sich für die betreffende Person die Notwendigkeit einer Positionierung im Spannungsfeld zwischen Verleugnung und schmerzlicher Annahme auf. Diese Positionierung ist ein Wagnis, denn es gibt keine Eigenerfahrung und es handelt sich um die Grenzsituation des menschlichen Lebens schlechthin. Auch wenn der einzelne Mensch prinzipiell mit dem Horizont des Todes in seinem Dasein lebt und die Endlichkeit als Möglichkeit dazu beiträgt, dass sich das Selbst biographisch und sinnbezogen konstruiert, wirkt dieser Horizont in der radikalen Positionierung gegenüber dem Tod erst, wenn sich dieser unverrückbar in der eigenen Existenz als Notwendigkeit einstellt. Für diese Dimensionen kommen die Grunddimensionen der „Meinigkeit“ und der „Symbolisierungsfähigkeit“ zum Tragen.
7. Existenz als radikale Geworfenheit in die Welt geht mit angstbezogenem Lebensvollzug einher. Diese Angst ist der Motor für die Sorge um sich, auch im Spiegel von Nahestehenden: Selbstsorge und Fremdsorge zugleich. Die Sorge gibt primär nicht Orientierung, sondern Halt. Sorglosigkeit hingegen wirkt sich autodestruktiv aus, denn das Selbst bleibt willkürlichen Kräften ausgeliefert. Im Angesicht der eigenen unausweichlichen Endlichkeit gewinnen Selbstsorge und Fremdsorge eine besondere Bedeutung: die Notwendigkeit der Klärung der eigenen Lage als *Situation*, die Aussöhnung mit dem Schicksal (im Wechsel mit Widerstand gegen dieses Schicksal), die Ausgerichtetheit auf die Nächsten bei Selbst-Distanzierung zum Wohl der Nahestehenden durch deren Entlastung. Diese Annahme bezieht sich auf die Grunddimensionen der „Weltlichkeit“ und der „Interpersonalität“.
8. Die biographische Bilanzierung als nicht mehr aufschiebbare Lebensaufgabe geht mit Erlebnissen wie Zwiespalt, Ambivalenz und Hadern mit ungelebtem Leben einher.

Daher kann nicht von einer linearen Aufarbeitung gesprochen werden, sondern es muss von einer bruchstückhaften Auseinandersetzung ausgegangen werden. Diese Bilanzierung kann zu einem Abschluss gelangen oder offenbleiben, sodass die identitätsstiftende Frage der Daseinserfüllung meistens nur partiell beantwortet werden kann. Bei dieser Annahme kommen die Dimensionen der „Meinigkeit“, der „Zeitlichkeit“ und der „Transzendierungsfähigkeit“ zum Tragen.

9. Der Umgang mit dem eigenen physischen Verfall in Gestalt von Schmerz, Unselbständigkeit, verminderter Belastbarkeit, Erschöpfung, Atemnot und anderen Beschwerden wird zu einer unaufschiebbaren Aufgabe, die der Unterstützung Dritter bedarf. Neben dem biomedizinischen Aspekt der Linderung besteht der leibbezogene Aspekt der oft raschen Selbstentfremdung und der kränkenden Hilflosigkeit, der progressiven Gebrechlichkeit und des Angewiesenseins auf die Anderen. Die Selbstsorge zeigt spätestens bei Auftreten deliranter Symptomatik Grenzen zugunsten einer ethisch-subsidiären Sorge durch Helfende. Diese Annahme bezieht sich vorwiegend auf die Grunddimensionen der „Leiblichkeit“ und der „Interpersonalität“.
10. Vom Tode bedrohte Menschen befassen sich nicht nur mit den unmittelbaren Folgen des körperlichen Verfalls, sondern versuchen in unterschiedlicher Weise ihre Lage antizipierend zu transzendieren, was auch postmortale Szenarien mit einschließt. Diese Szenarien richten sich einerseits auf die eigene Person im Sinne einer vorgestellten Kontinuität, die wir als „transmortale Permanenz“ bezeichnen, andererseits auf die Nachhaltigkeit der eigenen Existenz in der Trägerschaft von nahestehenden Menschen, die Zeugnis ablegen und dadurch, dass sie Teil des eigenen Lebens waren, Prägungen aufweisen, pathische Erinnerungen vergegenwärtigen und weitertragen. Diese Sehnsucht nach Permanenz nimmt eine sehr persönliche Gestalt an, kann abstrakter oder emotionaler Natur sein und abhängig oder unabhängig von religiösen Überzeugungen zum Ausdruck kommen. In dieser letzten Annahme kommen vor allem die Dimensionen der „Weltlichkeit“, der „Symbolisierungs“- und der „Transzendierungsfähigkeit“ zum Tragen.

4 Begriffsbestimmungen: Antizipation und Verabschiedung

„Ist es der Tod, der dem Leben einen Sinn verleiht, indem der Tod dem Leben jeden Sinn entzieht?“

(Vladimir Jankélévitch. *Penser la mort?*, S. 40)

Das Konzept der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ stellt ein eigens entwickeltes anthropologisches Konstrukt dar, das einen theoretischen Rahmen für die Standortbestimmung der existentiellen Grenzsituation der Auseinandersetzung mit der eigenen, im zeitlichen Horizont als nun unausweichlich erscheinenden Endlichkeit bietet. Diese Auseinandersetzung ist *protensiv* und somit szenisch in die Zukunft projiziert, also *entworfen*, da menschliches Leben immer *Projekt* ist und der Mensch im Modus des *Sich-Entwerfens* lebt.

Die „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ wird als anthropologisches, mehrdimensionales Konstrukt aufgefasst, das sich – logisch ausgedrückt – in der Realisierung der auf das Konstrukt bezogenen konfigurierenden Dimensionen bei jedem einzelnen Menschen in idiosynkratischer Weise *instantiiert*. In paradigmatischer und idealtypischer Weise wird das tradierte Bild eines aussöhnenden, zum persönlichen Frieden führenden Abschlusses mit einer die Nahestehenden einbeziehenden Transzendierung abgerufen. Die philosophische Anthropologie, die sich um eine Begründung der allgemeinen Struktur der Konfrontation mit dem Tod bemüht, führt die *Fluchtlinie der Innenperspektive* in die Gewissheit der eigenen Endlichkeit, die verbunden ist mit der bewussten Sorge um das eigene Selbst. Die Aussage „Wie wir mit der Gewissheit unseres Todes umgehen sollen, welchen Sinn diese Tatsache hat – das wiederum sind nicht Themen der Anthropologie, sondern der Ethik und der Metaphysik“ (Thies 2004: 54) lässt zwischen der Struktur der Konfrontation und den Modi des Konfrontierens samt Bewertungen unterscheiden. Allerdings lassen sich anthropologische, moralische und metaphysische Argumentationen in der Praxis kaum trennen. In der vorliegenden Untersuchung wird ein Kontinuum zwischen der philosophischen Anthropologie (die Grundstruktur der menschlichen Existenz meinend) und der verstehenden Psychologie (die teleologische Intentionalität meinend) angenommen.

Wie in Kapitel III.1 dargestellt, erfolgt die Deutung des Todes objektivierend (der Fremdtod in seinen Manifestationen) wie auch subjektivierend (die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit). Die subjektivierende Weise ist eine Antizipation des Todes, die das eigene Leben als in der Zukunft abgeschlossen (Zeitform: Futur II) erscheinen lässt und die Zuschreibung von Bewertungen ermöglicht. Hierzu muss aber eine Vorstellung vom Tod herangezogen werden, die aus Objektivierungen, die dem Subjekt bekannt sind, und seiner Einstellung zur persönlichen Endlichkeit hervorgeht. Hierzu schreibt Hügli: „Beim spekulativen Versuch, diese Vorstellung mit Inhalt zu füllen, wird man sich nicht an den

Phänomenen der äußeren 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 inneren Erlebnis eine Antizipation des Todes sehen, wenn ich nicht schon präreflexiv 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, wenn das Subjekt im Tode endet“ (Hügli 1972: 5). Dabei ist die real stattfindende *Auflösung der Besonderung* (sprich: der bewussten Individualität des Subjekts) nur in Anlehnung an szenische Symbolisierungen möglich.

4.1 Philosophische Auffassung von „Antizipation“

„Uns bleibt nur die Antizipation dieses Noch-nicht des letzten Augenblicks durch anthropomorphe oder biomorphe Analogien oder seine Poetisierung, indem wir das Nichts in Nichtheit und das Unsagbare in das Unaussprechliche verwandeln.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 383)

Die lateinischen Begriffe „anticipatio“ und „anticapere“ wurden von Cicero in die Philosophie in der Bedeutung von „Vorwegnahme“ (ante = vor; capio, capere = nehmen) eingeführt und bezogen sich sinngemäß auf den griechischen Begriff der „prolepsis“. In der zeitgenössischen Alltagssprache – und besonders in der Psychologie – wird der Begriff „Vorwegnahme“ in dieser ursprünglichen Bedeutung verwendet. „Antizipation“ erscheint ein notwendiges, wenngleich nicht hinreichendes Merkmal von Bewusstsein in Verbindung mit Intelligenz zu sein. Auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz und der Robotik wird antizipatorisches Funktionieren als besondere Zielgröße der künftigen Entwicklungen angesehen: Lernende Systeme verhalten sich „intelligent“, wenn sie durch Algorithmen Prognosen berechnen (einen künftigen Zustand mathematisch antizipieren) und entsprechende Handlungsabfolgen in Gang setzen. Im Wettbewerb – ob im Mannschaftssport, im Schachspiel oder in der Vorbereitung auf Bewerbungsgespräche – meint „Antizipation“ die Fähigkeit, die Handlungsabsichten anderer kontextuell vorausschauend zu erkunden, um deren Motivationen sowie Intentionen zu erkennen und demnach effektive Entscheidungen entsprechend eigener Ziele zu treffen. In der kognitiven Psychologie und in der Psychotherapie zeigt sich die Einübung der antizipatorischen Vergegenwärtigung von situativen Konstellationen als förderlich für das Selbstmanagement, die Selbstberuhigung und die Selbststeuerung sowie für die Bewältigung von aversiven Situationen. „Antizipation“

ist somit eine der Kernfunktionen des *handelnden Ichs*; denn antizipierend werden vom Ich (widrige) Situationen und Konstellationen in der Zukunft vergegenwärtigt, um im *Jetzt* Strategien für den Umgang mit vorausgesehenen *künftigen* Situationen durchzuspielen und für die spätere Anwendung zu verinnerlichen.

4.1.1 Geschichtliche Einführung: Von der griechischen Prolepsis bis zu Ernst Bloch

Die Entwicklung des Begriffs „Antizipation“ in der Philosophie hat eine lange Geschichte, die von der *Prolepsis* der Epikureer und Stoiker bis hin zur Antizipation in den Naturwissenschaften durch die Anwendung der hypothetisch-deduktiven Methode reicht. Philosophisch drückt „Antizipation“ grundsätzlich ein Verhältnis aus: zwischen Gegenwart und Zukunft, „Schon-Sein“ und „Noch-nicht-Sein“, Form und Materialität des Faktischen, Denken und begrifflichem Sein, Möglichkeit und Utopie, Identität über die Zeit und Differenz innerhalb der Zeit, Einheit und Veränderung. Aus theologischer Sicht kommt dem Begriff „Antizipation“ maßgebliche Bedeutung zu, z. B. bei Johannes Weiß, Rudolf Bultmann, Karl Rahner oder Jürgen Moltmann, denn „Antizipation“ bezieht sich auf die Offenbarung, auf das bevorstehende Reich Gottes und auf die transmortale Hoffnung. Psychologisch und moralphilosophisch wird die besondere Bedeutung der Antizipation in der *retroaktiven Auswirkung des proleptischen Zukunftsprojizierens* auf die Intentionalitätsbildung, auf Einstellungen in der Gegenwart und unter Umständen auf die Lebensführung ersichtlich. Formal ähnlich verhält es sich mit der Blochschen Theorie der „Utopie“, die aus der Spannung zwischen „Noch-Sein“ und „Etwas-noch-nicht-Sein“ als Motor für das soziale Handeln und als Motivation für die überzeugte Verfolgung gesellschaftlicher Projekte hervorgeht.

Von Epikur wurde der Begriff „Prolepsis“ geprägt, in dem die Proto-Bedeutung von „Antizipation“ enthalten ist. Die Interpretationen von Diogenes Laertius und Cicero verdunkeln die wahre Bedeutung von „Prolepsis“ bei Epikur, der „Prolepsis“ mit Denken, Sprache und Projektion von Empfindungen und Wahrnehmungen von Objekten in Verbindung bringt. Kugelman fasst diese sprachphilosophische Erstintention von „Prolepsis“ folgendermaßen zusammen: „Denn so wie die Wörter tradiert und nicht jedes Mal neu gebildet werden, so werden auch die Prolepseis mit den Wörtern übertragen. Für den »späteren« Menschen liegen also die Prolepseis immer schon in der Kenntnisnahme der Wörter vor, er »lernt« sie mit den Wörtern »kennen«. Damit wird zugleich die Wortwahl von Epikur, die wahren Wortbedeutungen als προ-λήψεις zu bezeichnen, einsichtig: sie sind immer schon vorgegeben. Aus den erhaltenen Schriften Epikurs lässt sich nichts darüber ausmachen, ob mit Prolepsis auch ein Vorgang gemeint sein könnte, was ja die Wortbildung (προ-λαμβάνω: ich nehme vorweg) nahelegt [...] Die Prolepseis nehmen als Definition einer Sache jedes weitere Reden über dieselbe vorweg, insofern sie das Kriterium an die Hand geben, ob diese weitere Rede wahr, das heißt der Sache entsprechend oder eben falsch ist. Die Prolepseis – und dies ist ihre eigentliche Funktion – stellen also Fixpunkte dar, die richtiges Reden über Sachen ermöglichen. Als solche können sie nicht mehr hinterfragt

werden“ (Kugelman 1986: 113). Diogenes Laertius sieht von dieser sprachphilosophischen Perspektive ab und betont die empirische, sprich sinnliche Bedeutung, die „erinnert“ wird. In dieselbe Richtung zielt Ciceros Interpretation von Prolepsis als angeborene Idee, die prospektiv das Wissen sicherstelle als das, was es schon sei. Somit wird die Zeit negiert und „Antizipation“ wäre kein begründbares Vorwegnehmen der Zukunft, sondern ein logisches Kontinuum zwischen der platonischen „Anamnesis“ der Ideen und deren „Prolepsis“. Die Stoiker gehen einen Schritt weiter und verbinden „Prolepsis“ mit der Bildung sinnlich begründeter Begriffe (nicht angeborene Ideen), womit λόγος wesentlich auf προλήψις (Vorweg-nahme) und αἰσθησις (sinnliche Wahrnehmung) beruht; mit diesen Eigenschaften wäre λόγος in der Lage ἐμπερία (weltliche Erfahrung) und έννοιαι (Begriffe) zu verbinden. Auch die Theologie macht einen frühen Gebrauch von dem Begriff „Prolepsis“, der z. B. in der Behauptung von Klemens von Alexandrien ersichtlich ist, dass πίστις (Glaube) ebenso eine proleptische Struktur aufweise wie επιστήμη (Wissenschaft).

Die Neueinführung der „Prolepsis“ in die Philosophie unter dem lateinischen Begriff der „Antizipation“ ist Immanuel Kant zu verdanken. Er betont erstmalig den Prozess des Vorwegnehmens durch die Vernunft und versucht verschiedene Positionen der Antike („Hylemorphismus“, „Ideen“, „Begriffe“) zu verbinden: In *Kritik der reinen Vernunft* postuliert er, dass „Antizipation“ eine wesentliche Operation der Vernunft sei, durch die Formen der Erfahrung in einem ersten Schritt in die Zukunft projiziert und in einem zweiten Schritt aktual in der Zukunft vorweggenommen werden, nicht aber die Erfahrung selbst; die persönliche Erfahrung würde diese Formen mit „Sinn“ erfüllen. Diese Grundidee soll in der Sprache Immanuel Kants dargelegt werden, indem die von ihm verwendeten Begriffe der synthetischen Urteile allgemein, der synthetischen Urteile a priori, der Anschauungen, der Erscheinungen und der intensiven und extensiven Größen erörtert werden. Synthetische Urteile verknüpfen Subjekt und Prädikat ohne Identität (fallen a priori nicht zusammen, sondern werden kontingent zusammengeführt), etwa bei allen Erfahrungsurteilen, die *a posteriori* entstehen. Dagegen bestehen *synthetische Urteile a priori* vor jeder konkreten Erfahrung; sie meinen reale Verknüpfungen, aber in der Weise von Prinzipien, Gesetzen oder *Formen*, die auf die Empirie angewandt werden, und durch diese Begegnung zwischen Abstraktion und Empirie können Prinzipien, Gesetzen oder Formen nicht *rein* wie analytische Urteile sein. In seiner Auseinandersetzung mit der synthetischen Qualität des reinen Verstandes unterscheidet Kant Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens (vgl. Kant 1980⁴: 201-254). Er unterscheidet ferner zwischen „empirischen Anschauungen“ (Wahrnehmungen als sinnlicher Teil der Erkenntnis) und „reinen Anschauungen“ (die apriorischen Bedingungen, damit Wahrnehmungen überhaupt zustande kommen können, ohne einen empirischen Gehalt zu transportieren: Raum und Zeit). Durch diese *Synthesis* entstehen „Erscheinungen“, das heißt Vorstellungen von der Erfahrung, nicht ontologische Strukturen wie „das Ding an sich“. Während alle Anschauungen „extensive Größen“ sind, das heißt eine quantitative Anschauung in Raum und Zeit beinhalten, besitzt das Reale der Anschauung, was ein Gegenstand der Empfindung ist, eine intensive Größe, das heißt eine qualitative

Bestimmung, die sich in Graden äußert. Vom Realen bleiben eine „Affizierung des Subjekts“ und eine Form als eine Art Kristallisierung der repetitiven Synthesen, sofern folgende Argumentation Kants richtig verstanden wird: „Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. [d. i. = das heißt] ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung=0 an, bis zu einer beliebigen Größe derselben“ (Kant 1980⁴: 208). Die stilisierte Vorstellung, die synthetisiert wird, besitzt eine intensive Größe (keine extensive Größe wie bei der sinnlichen Anschauung), das heißt einen Grad des Einflusses auf den Sinn (man könnte auch sagen: auf künftige sinnliche Wahrnehmung dieser formalen Art). Die Transzendentalanalyse der Anschauung versucht die projektive Kraft der Synthese zwischen empirischen und reinen Erscheinungen (Letztere als die Form oder Bedingung der Möglichkeit der Anschauung) erkenntnistheoretisch zu begründen. Niemals werden die empirischen Erscheinungen *vorweg erfahren*, weil sie nur aus realen, gegenwärtig zusammenfallenden Wahrnehmungen bzw. Apperzeptionen entstehen dürfen, aber ihre *Gestalten* prägen wohl künftige „Apprehensionen“. Daher ist der Begriff der „Antizipation“ bei Kant reduziert auf die erkenntnistheoretische Begründung künftiger synthetischer Erscheinungen bestimmter Gattungen: „Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *πρόληψις* brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Antizipationen der Erscheinung nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag“ (Kant 1980⁴: 209). Man könnte in der heutigen Begriffsverwendung sagen, dass das Bewusstsein durch die Struktur des psychischen Apparates in Verbindung mit repetitiven Erfahrungen künftige empirische Situationen formal repräsentiert, die aber im Jetzt nicht *erlebt* werden können, da dies eine real-empirische leibbezogene Erfahrung voraussetzt, das heißt: „Alle Empfindungen werden daher als solche zwar nur a posteriori gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden“ (Kant 1980⁴: 215).

Die Erfahrung wird *kon-form*, das bedeutet, sie entspricht der vorweggenommenen „Form“, realisiert sich aber in der individuellen Erfahrung, wenn diese die sinnliche (erfahrungsbezogene) Materialität in einer Art *Erfahrungs-Hylemorphismus* zum Ausdruck bringt. Diese Formen der Erfahrung können als Bedingung der Erfahrung im platonischen Sinne *gesetzt*, aber erst nach dem Vollzug der Erfahrung *gedeutet* werden. Die legitime transzendentalanalytische Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit der Antizipation von Erfahrung sollte aber um eine existentielle Bedeutung von „Antizipation“ ergänzt werden, denn diese erfolgt stets aus einer Motivation, einem internalen oder externalen Anstoß heraus und ist in ihrer Ausgestaltung sowohl von biographisch kristallisierten Erwartungen wie auch von Werten und Lebenseinstellungen geprägt. Antizipationen dienen einem in der Person und seinen Lebensbedingungen verankerten Zweck: der vorbereitenden Vorwegnahme, etwa auf eine persönlich brisante Lage; der Auseinandersetzung mit einer sich ankündigenden Situation; der strategischen Planung eines sicheren Eintretens von entworfenen Szenarien; Vorerleben durchzuspielen, um sich emotional einstellen zu können; Hoffnung zu schöpfen oder eine Entängstigung einzuüben.

Die Analogien und Unterschiede in Bezug auf den Begriff „Antizipation“ zwischen Kant und der klassischen Antike werden von Kugelman folgendermaßen verdichtet: „[Aus der folgt], dass der Erfahrung selbst in ihrer Form vorgegriffen wird (bzw. sogar in ihrer Materie, wenn man an die „Antizipationen der Wahrnehmung“ denkt); mit Antizipation soll somit bei Kant das Verhältnis von formaler und inhaltlicher Ebene bestimmt werden. Anders in der Antike: sowohl bei Epikur als auch in der Stoa wird formalen Elementen vorgegriffen, deren Erfahrungsbezug nebensächlich ist: die wahren Wortbedeutungen bei Epikur beziehen sich auf den Gebrauch von Wörtern, d. i. Begriffen, die sie kritisieren, und die *φνσικαὶ ἐννοαὶ* der Stoa greifen nicht der Erfahrung, sondern der endgültig für wahr befundenen Erkenntnis, der *Katalepsis*, vor [...] [während] bei Kant jene zeitliche Struktur erst dann zum Tragen kommt, wenn die Formen selbst als zeitliche und als ihrerseits durch Erfahrung bestimmbar gedeutet werden [...] weder bei Epikur noch in der Stoa gehen die *Prolepseis* so in die Zeit ein, dass sie selbst zeitlich und geschichtlich würden; ihre Wahrheit ist vielmehr als ewige und also unzeitliche vorausgesetzt [...] eine gewisse Affinität zur platonischen Anamnesis-Lehre bezüglich der epikureischen und stoischen Antizipationstheorie lässt sich nicht leugnen“ (Kugelman 1986: 128).

Der Zeitbezug der Antizipation wurde von dem Marburger Neukantianer Hermann Cohen ausgearbeitet. Cohen verbindet „Antizipation“ mit Bewusstsein, sodass das Bewusstsein zu einem konstituierenden Merkmal der Antizipation wird. Wie in seinem Werk *Logik der reinen Erkenntnis* (1997) ausgearbeitet, erzeuge Antizipation vorausschauend Realität; Antizipieren wäre somit das Merkmal der Zeit (des gefühlten und des veranschaulichten Zeitverlaufs). Seither wird der Begriff „Antizipation“ in der Bedeutung von schöpferischer bzw. zeitigender Vorwegnahme verwendet. Der Begriff „Antizipation“ bringt darüber hinaus Zeitekstasen in besondere Relationen, denn „Antizipation“ bewirkt nicht nur die Vergegenwärtigung von Zeit durch die Zukunftsprojektion, sondern bezieht die Vergangenheit in die Künftigung ein. Nach Cohen befasst sich das Denken primär mit dem Sein, nicht mit Anschauungen, also

nicht mit etwas, das noch nicht ist, aber sein wird und somit Zukunft zeitigt. Kugelman formuliert diesen Gedanken so: „Antizipation hat die Aufgabe, als »Grundtat der Zeit« Zukunft (und mittelbar Vergangenheit) zu erzeugen [...] wenn überhaupt von Zukunft die Rede sein soll, so scheint es, dann muss notwendig im Modus der Vorwegnahme von ihr gesprochen werden“ (Kugelman 1986: 136). Die Erzeugung von Zeit bzw. Zukunft setzt eine Annahme über die Möglichkeit der Künftigung voraus: „Wird nicht die Antizipation des Noch-nicht der Zukunft allererst durch das Wissen um ein Wesen dieses Noch-nicht ermöglicht? [...] Erzeugt wurde also ein Verhältnis, näher das von Zukunft und Vergangenheit: Antizipation erweist sich so zunächst nur als die Bedingung des Zugleich des Noch-nicht mit dem Nicht-mehr (und mit der Gegenwart) und so als Bedingung der Mehrheit [...] die Bedeutung der Antizipation als Bedingung der Kategorie der Zeit, sofern sie deren »Einheiten« (Vergangenheit und Zukunft) erzeugt, ist noch nicht abschließend erwiesen worden“ (Kugelman 1986: 136-137). Cohen geht einen Schritt weiter, indem er die Antizipation nicht lediglich als eine numerische Extrapolation auffasst, sondern in Analogie zu einer Integralrechnung die Infinitesimalfolge von Künftigungen zu einer „Allheit“ verdichtet; allerdings ist der antizipatorische Prozess in seiner infinitesimalen Unendlichkeit offen und kann gestaltet werden. Nachzulesen ist dies in *Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (2005).

Die Idee der „Allheit“ – als Ganzes des antizipatorischen Prozesses – wird eine entscheidende Bedeutung für die Existenzphilosophie erhalten, denn die Vorwegnahme des eigenen Endes bedeutet etwas Absolutes in ihrer implizierenden Abgeschlossenheit, die in ihrer Vergegenwärtigung im Hier und Jetzt eine psychologische und moralische Wirkung entfaltet. Cohens These der zeitlichen Tragweite der Antizipation und die integrierende Allheit übten einen starken Einfluss auf Heideggers These des „Vorlaufens in den Tod“ als antizipatorische Leistung aus, die eine Haltung der „Eigentlichkeit“ in Gang setze. Heideggers Auffassung von *Sein-zum-Tode* folgend, befindet sich das Dasein antizipierend im Modus des *Ganzseinkönnens*, was durch die Vorwegnahme der Abgeschlossenheit einem Ganzsein gleichkommt; unklar bleibt bei Heidegger, welche ontologische oder eher anthropologische bzw. psychologische Bedeutung diese vorweggenommene Abgeschlossenheit im Hier und Jetzt zu entfalten vermag.

In der Ontologie nach Ernst Bloch erhält der Begriff „Antizipation“ besondere Bedeutung, indem er auf ein Noch-Nicht innerhalb eines Seins hinweist. In seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* erarbeitet Bloch im zweiten Teil seiner *Theorie des antizipierenden Bewußtseins* (vgl. Bloch 1959: 49-391) die Kategorie der „Möglichkeit“; Utopien (als Ausdruck dieser „Möglichkeit“) seien Motoren des gesellschaftlichen Lebens, indem sie ein erstrebenswertes Noch-nicht-Sein entwerfen. Den Ausgangspunkt des „antizipierenden Bewusstseins“ verortet Bloch in einem vitalen Drang, der sich sukzessive in Trieb, Streben, Sehnen, Begehren und Wünschen wandle: „Das »Wünschen« ist auf eine Vorstellung hin gespannt, in der die Begierde das Ihre sich ausmalen läßt. Das Begehren ist gewiß viel älter als das Vorstellen des Etwas, das begehrt wird. Doch eben indem das Begehren zum Wünschen übergeht, legt es sich die mehr oder minder bestimmte Vorstellung seines Etwas

zu, und zwar als eines *besseren* Etwas. Das Verlangen des Wunsches steigt gerade mit der Vorstellung des Besseren, gar Vollkommenen seines erfüllenden Etwas [...] Wo also die Vorstellung eines Besseren, schließlich wohl Vollkommenen, da findet Wünschen statt, gegebenenfalls ungeduldiges, forderndes. Die bloße Vorstellung wird so zu einem *Wunschbild*, sie ist mit dem Cachet versehen: So sollte es sein“ (Bloch 1959: 50-51). Wünsche für sich allein genommen sind privativ, verhalten sich passiv, malen aber Bloch zufolge aus, was angestrebt wird; die Umsetzung sei nur durch ein „Wollen“ möglich, das einerseits auf das Lebendig-Triebhafte, andererseits auf die vorstellende Ausgestaltung des Wünschens zurückgreife, denn es könne ein Wünschen ohne Wollen geben, aber nicht umgekehrt. Triebkraft solle der Wunsch sein, sich zunächst das vorhandene Schlechte zu vergegenwärtigen, dann „Nein“ zu sagen zu diesem Schlechten und ein „Ja“ zum vorschwebenden Besseren auszusprechen, wodurch ein „Erwartungsaffekt“ entstehe, so die logische Reihenfolge bei Bloch. Das gewünschte und gewollte Ideelle entstehe durch eine eigentümliche „Tagtraum-Tätigkeit“, indem zugleich das Kreative, das Träumerische und das Ich-Behaftete (die Kontrolle) zusammentreffen. Davon zu unterscheiden sind – Bloch folgend – die Beschaffenheit des Traums und des psychotischen Erlebens. In diesem Sinne kann die Botschaft „I have a dream“ von Martin Luther King zugleich als Wunsch und als Motor des Handelns verstanden werden: Impulse für das Handeln kommen aus dem „träumerischen Flanieren“ und aus der treibenden Kraft der Sehnsucht; laut Michel de Montaigne aber auch aus dem kreativen „schweifenden Träumen“ (hierzu gehört auch die Philosophie). Bloch grenzt den Wachtraum vom Nachtraum sowie ihre jeweilige Funktionalität in psychoanalytischer Hinsicht ab; auch sei der Wachtraum keine Vorstufe des Nachtraums, wohl aber des Kreativen in der Kunst. Nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch und mit der „Stimmung“ als Medium erfüllt sich durch den Wachtraum die Bestimmung des „Noch-nicht-Bewußten“ als „Vorbewußtes“, aber nicht topologisch wie bei Freud, sondern „als Bewußtseinsweise eines Anrückenden beladen“ (Bloch 1959: 132). Der nächtliche Traum kann im Freudschen Sinne durchaus als Ort der Wunscherfüllung betrachtet werden, aber Menschen träumen nicht ausschließlich nachts, denn „auch der Tag hat dämmernde Ränder, auch dort sättigen sich Wünsche. Anders als der nächtliche Traum zeichnet der des Tages frei wählbare und wiederholbare Gestalten in die Luft, er kann schwärmen und faseln, aber auch sinnen und planen [...] Der Tagtraum kann Einfälle liefern, die nicht nach Deutung, sondern nach Verarbeitung verlangen, er baut Luftschlösser auch als Planbilder und nicht immer nur fiktive“ (Bloch 1959: 96). Mit vier Eigenschaften charakterisiert Bloch das philosophische Tagträumen: nicht gebannte Ausschweifung („freie Fahrt“), intaktes Selbst („erhaltenes Ego“), Weltverbesserungsinhalte (im Gegensatz zu „privat verwurzelten Träumen“) und das Streben nach einem Erfüllungsort („Fahrt ans Ende“): *„Der Inhalt des Nachtraums ist versteckt und verstellt, der Inhalt der Tagphantasie ist offen, ausfabelnd, antizipierend und sein Latentes liegt vorn.* Er kommt selber aus Selbst- und Welterweiterung nach vorwärts her, ist Besserhabenwollen, oft Besserwissenwollen durchaus. Sehnsucht ist beiden Traumarten gemeinsam, denn sie ist, wie bemerkt, die einzige ehrliche Eigenschaft aller Menschen; doch das Desiderium des Tages kann zum Unterschied von dem der Nacht auch Subjekt, nicht nur Objekt seiner Wissenschaft sein. Der Tageswunschtraum bedarf

keiner Ausgrabung und Deutung, sondern der Berichtigung und, sofern er dazu fähig ist, der Konkretion. Kurz, er hat zwar so wenig wie der Nachtraum von Haus aus ein Maß, doch er hat, zum Unterschied vom Nachtpuk, ein Ziel und macht sich zu ihm nach vorwärts heraus“ (Bloch 1959: 111).

Den Auslöser für das Entstehen von bewegenden Tagträumen sieht Bloch in einer bestimmten Stimmung; die Richtung dieser Tagträume werde aber durch sowohl positive (Hoffnung und Zuversicht) als auch negative (Angst und Verzweiflung) „Erwartungsaffekte“ gebahnt: „Sie geben die Linie, auf der sich die Phantasie der antizipierenden Vorstellung bewegt und auf der diese Phantasie dann ihre Wunschstraße baut oder auch (bei negativen Erwartungsaffekten) ihre Unwunschstraße [...] Beide zukunftschaften Intentionen, die der Erwartungsaffekte wie der Erwartungsvorstellungen, reichen sinngemäß in ein Noch-Nicht-Bewußtes hinein, das heißt in eine Bewußtseinsklasse, die selber nicht als gefüllte, sondern als antizipatorische zu bezeichnen ist“ (Bloch 1959: 127-128). Dieses antizipierte Noch-nicht-Bewusste ist für Bloch ein utopisches Feld, „denn nur in der Entdeckung des Noch-Nicht-Bewußten gewinnt die Erwartung, vor allem die positive, ihren Rang: den Rang einer utopischen Funktion, sowohl im Affekt wie in der Vorstellung und im Gedanken“ (Bloch 1959: 128). Im Gegensatz zum rückwärtsgerichteten Nachtraum projiziere sich der Tagtraum in die Zukunft. Die projizierten Utopien in den „Bereich des Noch-Nicht“ stellen nach Bloch wiederum den notwendigen Antrieb für ein *carpe diem* auf dem Weg zur Utopie bereit. Die antizipatorische Beschaffenheit des Bewusstseins bewegt sich zwischen dem Dunkel des Jetzt und dem „Noch-Nicht“, befindet sich dialektisch zwischen zwei Polen. Dieses „Noch-Nicht“ ist bei Bloch keineswegs ein „Nichts“ in semantischer Opposition zu einem „Sein“ oder „Jetzt-Sein“, sondern meint eine „Latenz“, dass dieses Noch-Nicht zum Sein in seiner Entwicklung gehöre, sodass durch die Kategorie des Möglichen das Bewusstsein in seinen Tagträumen in der Lage sei, eine noch nicht gegebene, aber durchaus legitime und in der Entwicklung prinzipiell beinhaltete Möglichkeit (das „Heraufgekommene“, eine „Utopie“) zu entwerfen; dies komme dem *Entdecken* als Möglichkeit gleich. Die Originalität dieser Idee liegt im ontologischen Zusammenfallen von *Sein* und *Werden*, sodass Stufen des Seins auszumachen seien, wie er in *Experimentum Mundi* zum Ausdruck bringt: „Ich bin. Aber ich habe mich noch nicht. Wir wissen mithin noch nirgends, was wir sind, zu viel ist voll von Etwas, das fehlt [...] Was werden will ist nicht nur jenes Bin des Ich, sondern das Bin als Etwas, das sich nicht hat, das aussteht. Ein Nichthaben ist also darin, dass es deshalb nicht bei sich aushält, aus sich herauswill“ (Bloch 1985: 11). Die Transzendenz innerhalb der Immanenz durch die Kategorien des Möglichen und des Werdens legt Bloch wie folgt dar: „Das Hauptthema des Experimentum Mundi sind die Untersuchungen des in dem Dunkel des gelebten Augenblicks so treibenden wie sich selbst noch unenthüllten Noch-Nicht-Seins, tunlichst als eines Seins wie Utopie. Dieses ist, was wir schon in unserem suchenden Meinen intendieren, es wäre, im postulativen Grenzbegriff, Lösung des im Daß Steckenden zum aufgedeckten Angesicht, wozu das Experiment Welt vom Menschen an der Front im Gang gehalten werden kann“ (Bloch 1985: 31).

Diese bewusstseinsbezogene Antizipation kristallisiert in einer Erfahrung des „antizipierten Stillhaltens“: „Dunkler Augenblick hier, adäquate Offenheit dort bezeichnen folglich Quell und Mündung des Heraufkommens; sie sind die Pole des antizipierenden Bewußtseins wie dessen, was ihm objekthaft entspricht. Mündung allerdings, das bezeichnet ein Moment des Endzustands, der noch mehr bedeutet als adäquate Offenheit, viel mehr. Indem sich diese als offene *Adäquatheit* gibt. Invarianz eines stets gemeinten oder utopischen Endes, das in der Richtung ist, diese einzig gültige Invarianz wurde ebenfalls ausgezeichnet; sie ist Unum necessarium in der Richtung, ist überall identisch angelegtes Element des utopischen Endzustands. Und nun: die offene Adäquatheit macht sich nicht in Erfahrungen des *weiterlaufenden* Weltprozesses kenntlich, mit experimentierter Mündung, sondern in kurzer, seltsamer Erfahrung eines *antizipierten Stillhaltens*. Erfahren wurden in diesem Stillhalten allemal knappste Symbolintentionen eines *Überhaupt*, subjektiv zunächst, ja lyristisch scheinend und doch erzphilosophisch in der Sache selbst fundiert, nämlich in einem Aufblitzen von utopischem Endzustand“ (Bloch 1959: 336-337).

4.1.2 Zusammenfassung der historischen Beiträge

Im Folgenden werden die zentralen Beiträge der historischen Perspektive zu dem philosophischen Begriff „Antizipation“ zusammengefasst. „Antizipation“ ist eine zentrale Leistung des Bewusstseins, die einerseits künftige Szenarien vorwegnimmt, andererseits eine Motivation und eine handlungsleitende Intentionalität beinhaltet. Antizipation kann aber nur zustande kommen, indem die Kontinuität des Bewusstseinsstroms durch *transtemporale supraempirische Annahmen* sichergestellt wird, weil sie die Verbindung zwischen dem Jetzt und künftigen Vorwegnahmen sichert. In der altgriechischen Philosophie wurden diese Annahmen in stabilen Ideen und Begriffen verortet. Wie von Ernst Bloch ausgearbeitet, basiert Antizipation auf der Idee eines *Verhältnisses* zwischen den *Zeitekstasen*, aber vor allem auf einem ontologischen Verhältnis zwischen „Schon-Sein“ und „Noch-nicht-Sein“ als *schöpfende Differenz*. Dieses Verhältnis unterscheidet sich von der Dialektik zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“, da Letzteres die Nichtung durch den Tod und nicht die Offenheit der Zukunft meint. Ein weiteres historisches Ergebnis besteht in der von Kant vorgenommenen Trennung zwischen Antizipation in Form der (künftigen) Erfahrung und der (künftigen) sinnlichen Erfahrung selbst. Dies bedeutet, dass die antizipierten Formen allgemeinemenschliche Themen und zu erwartende bio-psycho-soziale Szenarien darstellen (wie das Sterbenmüssen), dass aber diese Form nur Sinn erhält durch die personale Besetzung vermittelt realer Erfahrung mit all ihren Komponenten in der Situation selbst. Bezogen auf die Daseinsverabschiedung würde „Antizipation“ bedeuten, dass die Form des Sterbenmüssens zwar gesetzt, aber nur durch die ganz persönliche (sinnlich-leibbezogene) Erfahrung bewertbar ist, wobei die Frage der Vorwegnahme durch *versuchende Anschauungen* – nicht im Sinne Kants, sondern als pathische Vergegenwärtigung von Ich-zentrierten Szenarien – davon unberührt bleibt. Die historische Perspektive verdeutlicht des Weiteren, dass mit „Antizipation“ nicht nur die phänomenologische *partikulare* Protention

im Sinne von Husserl gemeint ist, sondern auch eine *szenische* Vorwegnahme, die auf Gefühle, Motivationen und Bewertungen im Hier und Jetzt rückwirkend Einfluss nimmt.

4.1.3 Die logische Struktur des Begriffes „Antizipation“

„Antizipation“ ist eine in der Vergegenwärtigung bzw. Anschauung vorweggenommene Zukunft in der Gegenwart, vergegenwärtigte Zukunft im Hier und Jetzt oder Projektion in die Zukunft aus einem Jetzt, welche die aktuelle Gegenwart beeinflusst. Der Mensch kann nur antizipierend leben, da er sich im Dasein permanent einrichten muss, um existierend zu bestehen. Die Antizipation des eigenen Todes ist die ernste Vergegenwärtigung nicht nur der Endlichkeit als Eigenschaft, sondern auch des unausweichlichen personalen Endes. Moralische Schulen haben versucht zu argumentieren, dass erstens der Tod für den Lebenden als Lebender unbedeutend sei, da nicht aktual und wenn eingetreten, dann nicht auf ein bewusstes Subjekt des Todes bezogen, und zweitens, man sich auf den Tod antizipierend vorbereiten könne, um die Angst vor ihm abzufedern. Die Existenzphilosophie weist im Gegensatz dazu darauf hin, dass das menschliche Leben als endliche Existenz durch den Tod als absolute Begrenzung des Daseins definiert werde und deshalb der Tod nicht ignoriert oder beschwichtigt werden dürfe; vielmehr solle das Leben vom Tod her aufgefasst und geführt werden. Demzufolge sei die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod eine existentielle Aufgabe, die unausweichlich wird und mit besonderem Ernst behaftet ist, wenn sich durch eine tödliche Krankheit die Auseinandersetzung mit dem personalen Nicht-mehr-Sein aufdrängt. Die logische Struktur der durch das Bewusstsein gesteuerten Antizipation lässt sich auch auf die perimortalen Szenarien übertragen, damit sich Betroffene womöglich auf den bevorstehenden Tod einstellen können, obwohl die Inhalte als Erfahrungen nicht vorweggenommen, sondern nur intuitiv erfasst werden können.

Die vier grundlegenden Momente der Antizipation sind anhand der historischen Rekonstruktion des Begriffes folgende: erstens, die Vorwegnahme eines formal aufgefassten Sachverhaltes, Lebensthemas oder Szenarios (in diesem Fall das Sterben als Prozess oder als Tatsache des Totseins); zweitens, die Rückwirkung dieser Vorwegnahme als pathische Vergegenwärtigung des Sachverhaltes und der entworfenen Szenarien; drittens, die Bewertung der Antizipation im Lichte der eigenen lebensgeschichtlichen und moralischen Prägung; viertens, die Entscheidungen zur Lebensführung als motivationale Konsequenz der vollzogenen Bewertung. Diese Momente sind schematisch in Abbildung 29 dargestellt:

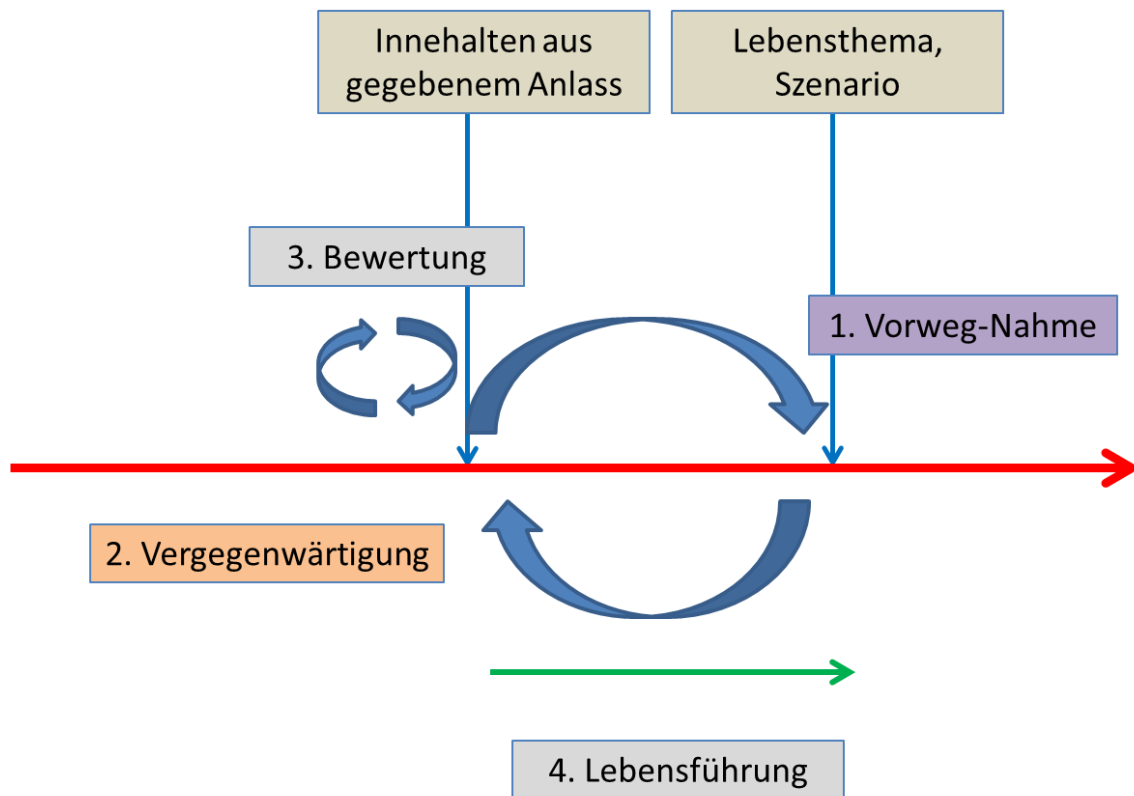


Abbildung 29: Logische Struktur der Antizipation: Zunächst werden ein Anlass zum Innehalten sowie ein zu antizipierendes Ziel angenommen. Die Antizipation wird in ihrer logischen Struktur durch vier Momente definiert: 1. Vorwegnahme eines intendierten Szenarios; 2. szenische Vergegenwärtigung des Szenarios; 3. Bewertung des appräsentierten Szenarios; 4. motivationale Folgerungen der Bewertung für die Lebensführung in Bezug auf den Anlass und die Hinführung zum Antizipierten.

Nach obiger Darstellung der allgemeinen logischen Struktur der Antizipation werden nun ihre Weisen bzw. Varianten kurz beschrieben. Die *Protention* in der Phänomenologie Husserls stellt eine zu erwartende Intention des Bewusstseins auf die nächste Zukunft als *Dauerabschnitt* dar, die den Bewusstseinsfluss durch einen geschmeidigen Übergang von „Protention“ und „Retention“ über eine ausgedehnte Gegenwart sicherstellt. Die Antizipation im philosophischen Sinne ist nicht nur auf den unmittelbar nächsten Zeitpunkt bezogen, sondern kann sich auf jedes künftige Szenario beziehen, das eine existentielle Bedeutung für das Individuum hat. Antizipation als *Vor-Griff* bzw. als *Voraus-nahme* bedeutet, dass etwas, das als sicher in der Zukunft verortet wird – weil in der Natur der Sache gesetzt –, gegenwärtig *gezeitigt*, also vergegenwärtigt wird, um sich vorwegnehmend damit auseinandersetzen zu können. Theunissen unterscheidet in seiner differenzierten Analyse des Zeiterlebens zwischen *gelebter Zeit* als vergangene Zeit und *erlebter Zeit* als gegenwärtige Zeit. In Bezug auf die künftige Zeit unterscheidet er je nach Qualität der Intention zwischen *Propulsivität*, *Protention* und *Prospektivität*: „Propulsiv beziehen wir uns

auf Zukunft, sofern unser Leben ein Nach-vorn-Leben ist, genauer eben: ein Vorwärtstreiben, ein propellere. Protensiv ist unser Zukunftsbezug, sofern wir nach vorn gerichtet sind: All unser Tun ist in der Weise intentional, daß es ineins, damit potential ist, ständig in die Zukunft ausgreifend. Prospektiv verhalten wir uns, wo der *Vorgriff* der *Vorschau* weicht, die wie alles Schauen etwas Besinnliches hat. Die entscheidende Zäsur läuft zwischen dem propulsiv-protensiven Zukunftsbezug auf der einen Seite und dem prospektiven auf der anderen“ (Theunissen 1991: 63). Diese differenzierte, am ehesten als phänomenologisch zu betrachtende Zukunftsausrichtung kann auch wissenschaftstheoretisch in die Nähe des prognostischen Denkens (im Gegensatz zu Intuitionen oder Prophezeiungen) im Sinne von „Zukunftsextrapolation“ angesiedelt werden.

Antizipation als *Extrapolation* geht von der Annahme aus, dass ausgehend von der bisherigen Erfahrung, eine infinitesimale Reihe von Erfahrungen auf einen Zeitpunkt in der Zukunft hin projiziert wird. Wissenschaftstheoretisch bedeutet „Antizipation“ nicht eine induktive Extrapolation, sondern eine *hypothetisch-deduktive Aussage*, die quantitativ-logische *Formen* annimmt, und zwar als mathematisch formulierte Gesetze in Verbindung mit in die Zukunft gesetzten kontextuellen Bedingungen. In der Zeitform Futur II werden Aussagen über ein Ereignis getroffen, das in der Zukunft vollendet bzw. abgeschlossen sein wird. Dabei wird die Perspektive aus dem Hier und Jetzt, von der aus etwas in die Zukunft projiziert wird, das in der Gegenwart angenommen wird und in der zeitlich festgelegten Zukunft abgeschlossen sein wird, in den Vordergrund gestellt. Es wird also im Jetzt eine künftige Position eingenommen und von dieser aus rückblickend etwas als geschehen und abgeschlossen betrachtet. Daher wird aus dem Jetzt von „Antizipation“ gesprochen. Wenn es aber um den eigenen Tod geht, existiert dieses Subjekt nicht mehr, das künftig zurückblicken soll, um etwas als abgeschlossen zu bezeichnen. Die Adjektivierung als „perfekt“ findet sich in fast allen europäischen Sprachen, abgesehen vom nüchternen Futur II, dem im Deutschen das Futurperfekt entspricht. Eine Ausnahme bildet die französische Sprache, die von „futur antérieur“ spricht und somit nicht so sehr die Abgeschlossenheit („perfect“) im Blick hat, als vielmehr den Rückblick in die künftige Vergangenheit von der punktuellen Zukunft aus gesehen („antérieur“). Diese vollendete Zukunft *aus der Zukunft heraus, aber im Jetzt formuliert* ist eine *Vorzukunft* und deshalb aus dem Jetzt gesehen eine abgeschlossene Antizipation. Im Falle des eigenen Todes kann sie nur aus dem Jetzt heraus vergegenwärtigt und keinem künftigen Subjekt zugeschrieben werden, weil es dieses empirische Subjekt nicht mehr geben wird. Daher lässt sich die Dringlichkeit der gegenwärtigen Auseinandersetzung statt eines passiven Abwartens begründen.

Im Folgenden sind diese Varianten in Abbildung 30 graphisch dargestellt:

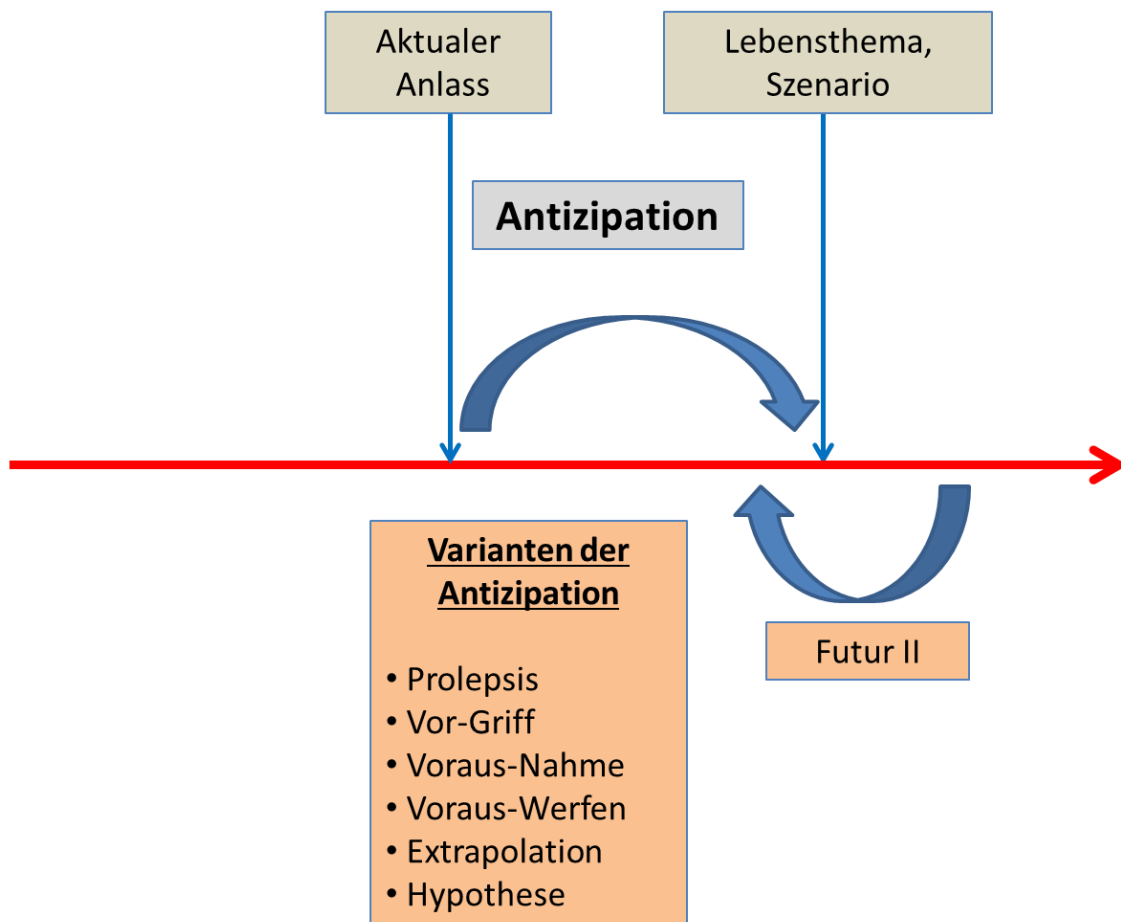


Abbildung 30: Varianten der Antizipation: Das semantische Feld von „Antizipation“ ist abhängig von der Etymologie des jeweiligen Begriffes, vom Hauptanwendungsfeld und von der primären Intention der Antizipation. Eine besondere Zeitekstase stellt das Futur II dar, wenn das Antizipierte als vergangene Zukunft aus der Zukunft heraus als Ausgangspunkt für eine gegenwärtige Bewertung vergegenwärtigt wird.

Die Antizipation des eigenen Todes stellt eine Sonderform der Vorwegnahme dar, da das *Was* der Antizipation einmalig, nicht wiederholbar, endgültig, ohne Korrekturmöglichkeit, absolut und im Falle des Todes nichtend ist. Das Antizipierte, das *Was* der Antizipation, ist notwendigerweise diffus, da es emotional besetzt ist und nicht als Geheimnis zu enträtseln, sondern als Mysterium aufzufassen ist, das definitionsgemäß stehen gelassen werden muss, da ein Mysterium nicht durchdrungen werden kann und deshalb eher eine Haltung des Akzeptierens fordert. Antizipiert werden die sicheren Tatsachen, das heißt die *Form* des Sterbenmüssens und die *Form* des leiblichen Verfalls als gesetzte künftige Ereignisse; antizipiert wird auch die Tatsache des Totseins, wenngleich diese Antizipation phänomenologisch nicht als *symbolisierte Erfahrung* vergegenwärtigt werden kann, sondern aus einer durchspielenden Betrachter-Perspektive; antizipiert wird ebenso ein transmortales

exactum antizipiert wird, ist das „Gewesensein-Werden“, aber zugleich „eignen wir ständig unsere Vergangenheit als die unsere an und integrieren schwindende Bedeutsamkeiten in neue Bedeutsamkeitskontexte. Indem wir von unserem Tod wissen, antizipieren wir ein radikales Äußerlich-werden, das keinen Versuch der eigenen Integration durch Herstellung eines Kontinuums der Bedeutsamkeit mehr zulässt“ (Spaemann 1996: 123). Daher sollen aus dem bewussten Jetzt heraus anhand der Antizipation Bedeutsamkeiten generiert werden. Diese Bedeutsamkeiten entstünden im *Gewahrwerden der Vorzukunft*: „Wir können aber schon *in* der Zeit und auf zeitliche Weise die Teilhabe des »Jetzt« an der Zeitlosigkeit ausdrücken, nämlich durch das *futurum exactum*. Ein wahrer Satz mit »jetzt ist ...« hört morgen auf, wahr zu sein. Aber das »es wird gewesen sein« bleibt immer wahr, wenn das »jetzt ist« einmal wahr ist“ (Spaemann 1996: 129-130). Nach Spaemann mutiert die aktuelle Bedeutsamkeit im Lebensfluss zu Sinnhaftem, wenn man vom *Präsens* zum *futurum exactum* übergeht: „Das *futurum exactum* ist die Form der Verewigung. Indem alles Präsentische zugleich ein solches ist, das gewesen sein wird – und zwar für immer und ewig –, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Als Künftiges wird es gegenwärtig, als Gegenwärtiges wird es zum Vergangenen, aber als Vergangenes wird es für alle Zukunft bleiben“ (Spaemann 1996: 130).

Spaemann beabsichtigt zweierlei bei seiner philosophischen Hervorhebung des *futurum exactum*: zum einen, das Gegenwärtige als *flüchtig bedeutsam* anzusehen, da es nur in Bezug auf ein kontingentes „Jetzt“ seinen Wert hat, der mit dem Fluss der Zeit (schon im nächsten Moment) verschwindet; zum anderen, das im Futur II liegende Szenario als *absolut* anzusehen, da es *schon jetzt in der Zukunft als abgeschlossen gilt*. Dies eröffnet, bezogen auf ein im Futur II angesiedeltes Szenario, wiederum zwei Perspektiven: erstens, etwas als in der Zukunft Abgeschlossenes und den Weg dorthin zu bewerten; zweitens, eine *antizipatorische Perspektive* auf das Künftige als abgeschlossen (*perfectum*) einzunehmen. Spaemann drückt diese Ideen folgendermaßen aus: „Etwas, das jetzt bedeutsam ist, wird nicht nur aufhören, bedeutsam zu sein, es wird auch nicht immer »bedeutsam gewesen« sein. Denn Bedeutsamkeit ist kein absolutes Sein, sondern nur relativ auf ein Seiendes. Wenn die Relation verschwunden ist, bleibt nicht das Gewesensein der Bedeutsamkeit, sondern nur das Gewesensein dieser Relation. Wenn diese Relation gleichgültig geworden ist, ist die Bedeutsamkeit verschwunden. Wenn wir aber in dieser Relation etwas in sich Sinnvolles sehen, dann wird dieser Sinn immer sein und damit indirekt auch die Bedeutsamkeit als ein Element dieser Sinnstruktur. Die Antizipation des Todes rückt das Leben als Ganzes in die zeitlose Dimension des *futurum exactum*. Es wird für immer gewesen sein und ist deshalb Subjekt für Prädikate wie »sinnvoll« oder »absurd«“ (Spaemann 1996: 130). Robert Spaemann verbindet eine feine linguistische Analyse der Tempora mit deren moralischer Interpretation, indem er argumentiert, dass die Antizipation (des Todes) nicht nur ein Akt der mentalen Projektion in die Zukunft ist, sondern durch die angenommene Abgeschlossenheit in der Zukunft diese eine Bedeutung ab jetzt für immer erhält, die das künftige Leben *ab jetzt* bewertend prägen wird.

4.2 Abschiedlichkeit des Menschen: Daseinsverabschiedung

„Eine synoptische Betrachtungsweise der Existenz antizipiert zwangsläufig den Ausgang dieser Existenz und setzt einen geschlossenen Kreis, eine vollendete Biographie [voraus].“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 249).

Die Konfrontation mit dem Sterbenmüssen als „Verabschiedung“ ist eine Metapher, die in allen Kulturen in Verbindung steht mit Metaphern über das Wesen des Todes: als Traum, als Reise, als Schlaf, als Verlassen, als Entgegnung, wobei die einzelnen Abschiedserfahrungen innerhalb des Daseins kaum Modell stehen können für den radikalen Abschied vom Leben, der ohne Wiederanknüpfung sein wird. Kübler-Ross bezeichnet den Abschied vom Leben als „it is time to say goodbye“ (Kübler-Ross 1979) und Marten versteht den Tod als „gedanklichen Abschied“, der in kulturellen Archetypen verwurzelt ist: „Für unsere Absicht legt sich einzigartig ein Gedanke nahe, mit dem Menschen unserer Kultur und Herkunft immer wieder dem praktischen Gehalt des Todes eine Deutung gegeben haben: der Gedanke des *Abschieds*. Abschied als Traumsymbol für Sterben, Abschied, wo und wie auch immer, als Antizipation des Todes [...] Doch »Tod als Abschied« versteht sich als Gedanke, nicht als Abbild und ebenso wenig als Vorbild menschlicher Sterbens- und Todeswirklichkeit. Der anschauliche Gedanke ist gewählt, um den *gelingenden* menschlichen Tod zu skizzieren“ (Marten 2016²: 157-159). Doch in der vorliegenden Arbeit ist nicht der ideale friedliche und abschließende Abschied gemeint, eine quasi romantische Sicht des Ablebens, sondern die unausweichliche Auseinandersetzung mit dem Tod als nicht zu verschleiernde Aufgabe des Menschen, wenn er unvermeidbar und somit für das Bewusstsein als *für mich* notwendig erscheint. Aus dieser Perspektive ist „Abschied“ *qua* unausweichliche Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben als Grenze des Seins in Gestalt der *Nichtung der Existenz* ein anthropologischer Sachverhalt. Der Ausgang dieser Auseinandersetzung bewegt sich im Spannungsfeld zwischen Aussöhnung und verzweifelter Verbitterung, wobei Verdrängungs- und Verleugnungsbemühungen nur zeitweise durchsetzungsfähig sind. Als bewusster Prozess, der auch zwiespältig verlaufen könne, sei das Abschiednehmen nicht nur ein „Von-sich-Weggehen“, sondern auch ein „Zu-sich-Kommen“ (Marten 2016²: 165), daher ist die Antizipation relevant, um sich in individueller Weise einrichten zu können. Im Begriff „Daseinsverabschiedung“ sind drei semantische Momente enthalten:

1. Der persönliche Tod bedeutet einen radikalen Bruch mit einer als selbstverständlich erlebten und leibgetragenen Lebenslinie. Es handelt sich nicht um die Endlichkeit des eigenen Lebens im Allgemeinen als Möglichkeit, also nicht um das abstrakte Aufhören des Lebens in biologischer Hinsicht im Horizont der Existenz; dieser Horizont der Sterblichkeit wird während des *selbstverständlichen Lebensvollzugs* als eine *aufschiebbarer Möglichkeit* vergegenwärtigt. Die Vergegenwärtigung des Bruches einer

leibgetragenen selbstverständlichen Vitalität steht in Verbindung mit den anthropologischen Dimensionen der Leiblichkeit, der Meinigkeit, der Zeitlichkeit und der Weltlichkeit. Die Tatsache, dass das eigene Leben als auf ein endgültiges Ende hin antizipiert wird, basiert auf der Symbolisierungsfähigkeit unseres Bewusstseins und einer angenommenen Kontinuität des Subjekts durch eine zugrunde liegende transtemporale Identität: „*Antizipation* meint, dass die *Jemeinigkeit* des Selbstbewusstseins jeweils unbezweifelbar evident ist und nicht auf der Anwendung irgendwelcher Identitätskriterien beruht“ (Quante 2002: 39).

2. Die Endlichkeit ist zunächst biologisch zu verstehen, indem ein homöostatisches System den Widerstand gegen das zweite Prinzip der Thermodynamik aufgibt, als geschlossenes System in seiner Funktionalität zerfällt und in einem übergeordneten System (biologisch betrachtet „die Natur“) aufgenommen wird und dort diffundiert. Dieses Aufhören-zu-sein oder *Sistieren* ist für das Menschsein *persönliches Sterben*. Da die Endlichkeit für den Menschen *Sterben* und nicht nur *Ableben* darstellt, werden Bewertungen, Einstellungen, Emotionen und das Ringen um Fassung aktiviert, die zusammengekommen als *Ausdruck einer persönlichen Weise des bewussten Abschiedes* trotz aller Ambivalenz, Unstetigkeit, Widersprüche und Zerrissenheit aufzufassen sind.
3. Als Bezeichnung für das Konstrukt wurde der Begriff „Verabschiedung“ in Anlehnung an den Aufsatz von Kübler-Ross *To live until we say good-bye* (1979) ausgewählt. Die „Verabschiedung“ des Daseins ist der Versuch, das schwer in Worte zu Fassende des persönlichen Aufhören-zu-sein mit einer Metapher zu belegen. „Verabschiedung“ meint zunächst ein reflexives Selbst-Gespräch, eine kommunikative Begegnung mit sensiblen Schichten des Selbst. Das zweite Merkmal dieser Metapher ist die Halt gebende Strukturierung dieses Selbstgesprächs im Angesicht der ultimativen Grenzsituation des Sterbens. Drittes Merkmal ist die Dialektik zwischen Abschluss und transzendierendem Ausblick. Dem Begriff der „Daseinsverabschiedung“ wird die Antizipation in ihrer adjektivischen Lesart („antizipatorisch“) vorangestellt. „Daseinsverabschiedung“ als antizipiert aufzufassen bedeutet, dass eine rein zeitliche Vorverlagerung in unserer Vergegenwärtigung stattfindet; denn die Annahme, dass sich in jedem Leben im letzten Moment eine regelhafte und regelrechte Verabschiedung ereignen kann, übersieht, dass der Tod plötzlich eintreten kann, dass die Bewusstseinslage oder die kognitiven Voraussetzungen nicht mehr vorliegen oder eine Verdrängungsleistung diesen vorletzten Akt unmöglich macht. Es geht eher darum, dass die Meinigkeit des eigenen Ablebens symbolisiert wird, um erst dann, soweit möglich, zu einem abschiedlich reflexiven Selbstgespräch überzugehen. Ausschlaggebend ist dabei die *Symbolisierungsbereitschaft in Gestalt eines futurum exactum*, denn das Zwiegespräch ist lediglich eine von vielen Möglichkeiten, um mit der Vergegenwärtigung des Todes umzugehen. Diese Auseinandersetzung ist sehr persönlich, manchmal bruchstückhaft, bisweilen bestimmt oder wechselhaft; jedenfalls verläuft sie prozesshaft, ohne einen typologischen Phasenverlauf aufzuweisen.

Auf der Grundlage der Analyse des Abschiedsbegriffes kann aus philosophischer Sicht festgehalten werden, dass *Abschiedlichkeit* ein wesentliches Merkmal des Menschseins darstellt: „Dank einer unter Lebewesen einzigartigen Vorstellungskraft lernten sie allmählich, dieses Ende vorwegnehmend als unvermeidlichen Abschluss jedes menschlichen Lebenslaufs, auch des eigenen, zu erkennen“ (Elias 2002: 40). „Abschiedlichkeit“ kann in doppeltem Sinne verstanden werden: Der Mensch vergegenwärtigt die Zeit als *Abfolge von irreversiblen Übergängen* und realisiert die Bedeutung des Einmaligen durch *ablösendes Freigeben*, den *Abschied*. Dieser Abschied erlangt absolute und dramatische Bedeutung, wenn der *Abschied vom Leben* („Daseinsverabschiedung“) aktual wird, sei es für einen nahestehenden Menschen oder subjektbezogen. „Abschied vom Leben“ hat einen konkreten Todesbezug, nämlich dass das Ende der eigenen Existenz *ansteht* und *an der Zeit* ist, auch wenn es zu *Un-Zeiten* kommt und einen dramatischen Abschied aufzwingt: dramatisch, weil unausweichlich und zugleich nur kapitulierend annehmbar. „Abschied vom Leben“ bedeutet mehrerlei: Abschied des Sterbenden vom Leben an sich, von der Welt, von Nahestehenden und von sich selbst. Aber auch Nahestehende müssen sich trotz aller inneren Widerstände verabschieden als Ausdruck einer Symmetrie des Abschieds, eines Mit-Seins im Sterben bzw. einer Mutualisierung des Abschieds. Diese Mutualität bedeutet *Partizipation* in der *durchhaltenden Begleitung im Abschied*, oder aus einem anderen Blickwinkel: die Vermeidung von Einsamkeit, nämlich „Sterbenden diejenige Zuneigung zu zeigen, die sie beim Abschied am meisten brauchen“ (Elias 2002: 17).

Der Begriff „Abschied“ soll aber auch als *paradigmatische Metapher des Unbeschreiblichen* dienen, die einen idealen Zustand im Umgang mit dem Tod verspricht, einen Abschiedsprozess, der jedoch in vielfältiger Weise verfehlt werden kann: „Doch »Tod als Abschied« versteht sich als Gedanke, nicht als Abbild und ebenso wenig als Vorbild menschlicher Sterbens- und Todeswirklichkeit. Der anschauliche Gedanke ist gewählt, um den gelingenden menschlichen Tod zu skizzieren [...] Soll sich der Gedanke des Abschieds für die Verständigung über den Tod als brauchbar erweisen können, dann muss sich der Tod als Abschied in jedem menschlichen Tod finden – und sei es als Fehl“ (Marten 2016²: 159). Somit ist der Abschied vom Leben kein wohlgeformter, sondern ein individuell unvorhersehbarer Prozess, der am ehesten als *personale Auseinandersetzung mit dem sich ankündigenden Nicht-mehr-Sein* aufzufassen ist, letztlich aber bruchstückhaft gestaltet oder gar fehlend.

Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, dass die Metapher des Abschieds offen lässt, ob nach dem Abschied ein Wiedersehen in Aussicht steht oder ob er endgültig ist. Die erstgenannte Weise des Abschieds kann als *schwacher Abschied*, die zweite als *starker Abschied* verstanden werden, ausgenommen endgültige Abschiede, die uns nicht sonderlich nahegehen, weil die Bindung und emotionale Verwobenheit – letztlich die *personale Bedeutung* – gering ist. Für Theunissen ist der Abschied vom Leben deshalb so radikal, weil er sowohl einen „Abschied von sich selbst“ darstellt als auch einen *zukunftslosen Abschied vom Leben*: „Der Tod ist nicht Abschied; doch Abschied ist die Handlung, in der er zwar nicht

aufgeht, die aber in ihn eingeht. Das Einzige, was wir noch tun können, wenn unsere Zeit abgelaufen ist, wird dies sein, Abschied zu nehmen von der Welt und in einem ausgezeichneten, ganz und gar einzigartigen Sinne auch von uns selbst [...] Denn der Augenblick des Todes ist der, in dem wir nur noch Vergangenheit sind und in keiner Weise mehr Zukunft. In ihm müssen wir von uns selber Abschied nehmen, weil wir selbst dann nichts als das Vergangene sind. Man selbst sein heißt aber gerade: Zukunft haben und sich in sie hinein entwerfen. Infolgedessen müssen wir im Tode auch insofern Abschied nehmen, als das Vergangene, zu dem wir geworden sind, kein Selbst mehr ist“ (Theunissen 1991: 212).

Die Kernmerkmale des „Abschieds vom Leben“ sind graphisch in Abbildung 32 dargestellt:

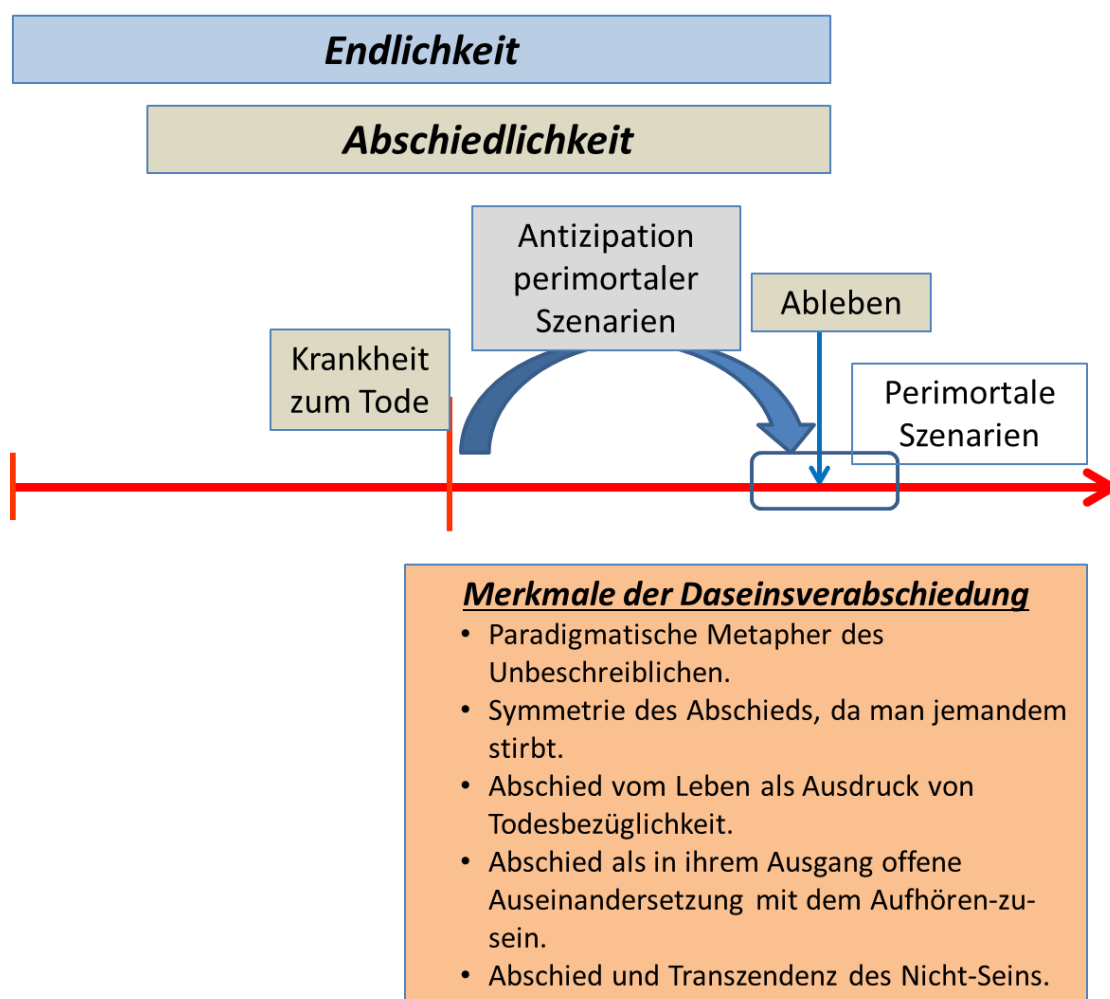


Abbildung 32: Merkmale der Daseinsverabschiedung: Das Bewusstsein ist die Grundlage für das Wissen um die Endlichkeit und die Möglichkeit des antizipatorischen Denkens, welches die Abfolge von irreversiblen Übergängen realisiert (Abschiedlichkeit). In der Abbildung werden fünf wesentliche Merkmale der Daseinsverabschiedung – als radikalste Weise eines Abschieds – formuliert.

5 Ableitung und Definition der Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“

„Die schon lange vorausgefühlte, letzte Zukunft alles Zukünftigen wirkt auf unsere Gegenwart gewissermaßen zurück; die Antizipation des Endes alles Endlichen wirft auf die ihm vorausgehende Dauer ein ganz bestimmtes Licht.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 117)

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod ist ein offener dialektischer Prozess zwischen einerseits Selbst-Zentrierung und Selbst-Dezentrierung, sowie andererseits Immanenz der unmittelbaren Reaktionen und Transzendenz der Auseinandersetzung. Die Auseinandersetzung ist unmittelbar leibbezogen (Angst vor der Irreversibilität des leidvollen progressiven Zerfalls und der Auflösung), befasst sich rückblickend mit dem gelebten und vor allem dem ungelebten Leben (vgl. zu „ungelebten Leben“: Zacher 1988: 59-82). Diese Auseinandersetzung strebt nach der Herstellung eines Kohärenzgefühls im Angesicht der ultimativen Grenzsituation des Sterbens im Spannungsfeld zwischen (resignativer) Annahme und (proaktiver) Auflehnung gegen die unausweichlich gewordene Endlichkeit. Jede Person strebt durch die Transzendierung des Ablebens in eigener Weise nach einer Art von *Permanenz*.

Die *Transzendierungsfähigkeit* unseres Bewusstseins ermöglicht uns die Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein. Diese Transzendierung des Jetzt erfolgt *proleptisch* durch den Entwurf von Szenarien, *analeptisch* durch die Konstruktion eines biographisch begründeten Sinns und *projizierend* durch die Selbstattribution von Halt gebenden Bedeutungen. Ausgelöst wird diese Auseinandersetzung durch ein Bedürfnis der ordnenden Formgebung des gelebten und des nun notwendig begrenzt noch zu lebenden Lebens. Die hier vertretene *panoptische Auseinandersetzung* mit der eigenen Existenz und deren Aufhören-zu-sein wird von Jankélévitch in vergleichbarer Weise beschrieben. Er begründet die antizipatorische Leistung, indem er von einem synoptischen Rückblick auf das Gelebte wie auch antizipatorisch auf das noch zu lebende Leben ausgeht: „Für das transzendente Denken, das die Dauer durch räumliche Koexistenz und die Zeitabfolge durch das Panorama der Zeitlosigkeit ersetzt, wird das Mögliche durch seine Aktualisierung unablässig ausgedünnt. In dieser Hinsicht hat der Rückblick den gleichen Sinn wie der synoptische Blick, er zeigt uns wie die bereits zurückgelegte Wegstrecke allmählich am Gesamtweg frisst. Übrigens ist jedes Panorama an sich schon retrospektiv, ebenso wie jeder Rückblick in gewisser Weise auch ein Rundblick ist; denn eine synoptische Betrachtungsweise der Existenz antizipiert zwangsläufig den Ausgang dieser Existenz und setzt einen geschlossenen Kreis, eine vollendete Biographie, eine abgeschlossene und in sich geschlossene Zeit und ein vollständig gewordenes Werden voraus“ (Jankélévitch 2017: 249). Eine proleptische

Bewusstseinsleistung denkt vom Ende her („futurum exactum“) und schafft eine Doppelung in der Erste- und Dritte-Person-Perspektive: „Den gesamten Werdegang des Lebens überfliegen heißt, im Vorhinein den dem Danach vorbehaltenen Platz einzunehmen und sich ein schon ganz vollendetes Werden zu geben, indem man die Fiktion des Futur II herstellt. Zuletzt ist das alles überschauende und posthume Bewusstsein (was auf dasselbe hinausläuft) ein Bewusstsein in der dritten Person: es betrachtet sein eigenes Leben vom Gesichtspunkt eines anderen aus, und als sei es das Leben eines anderen; weit davon entfernt, innerhalb seines eigenen Werdens zu verbleiben, macht sich das Werdende zu seinem eigenen Zuschauer oder Zeugen seines Werdens“ (Jankélévitch 2017: 249). Allerdings beschäftigt sich Jankélévitch nicht näher mit der Phänomenologie der Phase der Gewissheit-Notwendigkeit des eigenen Ablebens und der Auseinandersetzung mit dem Sterbeprozess, stattdessen mit der Ontologie des Todes als irreversible Nichtung des Lebens.

Unter Berücksichtigung der bereits in diesem Abschnitt erörterten Ergebnisse der philosophisch-anthropologischen Forschung werden im Folgenden sechs Grunddimensionen gesetzt, die hier *Fundamentaldimensionen des Menschen* genannt werden. Die vorgeschlagenen Dimensionen erfüllen vier Kriterien:

- a) Die Anzahl der Dimensionen ist endlich; sie bilden zusammengekommen einen anthropologischen Raum.
- b) Die Fundamentaldimensionen bilden als Gefüge die abstrakte Struktur als Bedingung der Möglichkeit einer Vergegenwärtigung der menschlichen Existenz ab.
- c) Die Dimensionen sind miteinander verwoben, bilden eine *symplokhé*, lassen sich aber nicht weiter reduzieren; jede Dimension ist selbständig und nicht weiter reduzierbar auf die anderen, auch wenn sie in der Anwendung auf die Analyse menschlicher Sachverhalte gegenseitige Abhängigkeiten aufweisen.
- d) Die menschlichen Phänomene werden anhand dieser begrenzten Anzahl von Fundamentaldimensionen und kontingenten Bedingungen verständlich.

Im Folgenden werden die Grund- oder Fundamentaldimensionen beschrieben:

1. Die Bedingung der Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Grunddimensionen des Menschseins ist die **Symbolisierungsfähigkeit**, allem voran über das Mittel der Sprache, da sie die komplexeste, abstrakteste und effektivste Symbolisierungsfähigkeit des Menschen darstellt. Die Symbolisierungsfähigkeit erfolgt zudem in Form von bildhaften Repräsentationen, die persönlich-biographisch oder archetypisch verschlüsselt sein können, aber in jedem Fall eine pathische Kraft entfalten. Diese Dimension ist eng verbunden mit der Leiblichkeit als Ausgangspunkt des leibbezogenen Selbstverständnisses, aber auch mit dem symbolisierenden Selbst, mit der Ausgerichtetheit auf die Außenwelt und mit der Kommunikation. Es handelt sich dabei um die leibliche Präsenz des In-der-Welt-Seins, ferner um die Bedingung der Möglichkeit von Denken, Urteilen und Vorstellen.

2. **Leiblichkeit** ist die Fundamentaldimension, die alle anderen Dimensionen erst ermöglicht, denn das menschliche Sein, als Sein-in-der-Welt, ist primär *Leib-Sein*. Dieses „Leib-Sein“ ist unmittelbare Präsenz, und nur in ihr kann Selbstbewusstsein, Mit-Sein mit anderen leiblichen Existenzen, Interaktion mit dem Außerleiblichen – als abgegrenzt von meinem Leib in der Welterfahrung –, Sprache und mimische Kommunikation in der Begegnung, Räumlichkeit als qualitative (Abstands-)Relation zu meinem Leibzentrismus und Zeitgefühl durch leibbezogene Veränderung entstehen. Somit kann im Konsens mit vielen anderen Autoren die These aufgestellt werden, dass Leiblichkeit die radikalste Selbstverständlichkeit unseres Seins als Dasein ist und die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Dimensionen. Die Person konstituiert sich „im begegnenden Mitsein als Leib“ (vgl. Fuchs 2000).

3. **Meinigkeit** oder leibliches Selbst: Der opake ontologische Begriff der „Identität“ (auf den Menschen bezogen: bewusste Selbigkeit) kann mit der Annahme eines Bewusstseins, das in einer Selbst-Objekt-Differenzierung die Agentialität eines Ichs entstehen lässt, vermieden werden. Die Rekursivität des Ichs auf sich selbst generiert das Selbst, das sich in seiner Ausgerichtetheit fassen lässt, beispielsweise Selbstbewusstsein, Selbstbild, Selbstwirksamkeit und Selbstwertgefühl. Diese operative Rekursivität des Ichs als Selbst ist für die Herstellung von Innerlichkeit durch reflexive Selbstdistanzierung unerlässlich; darüber hinaus ist sie die Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung von Symbolisierung, für die Vergegenwärtigung von Bewusstseinsinhalten, die auf unterschiedliche Zeitekstasen ausgerichtet sind, für die Realitätsprüfung und für die kritische (weil vernunftgeleitete) Urteilsbildung.

4. **Zeitlichkeit** als diejenige Fundamentaldimension, die eine Ausgerichtetheit des Werdens vom aktuell-Sein retrodiktiv in das Gewesensein und protensiv in das Noch-nicht-sein ermöglicht. Mit der Zeitlichkeit werden *Geworden-Sein* und *Künftig-Werden* begründet. Somit kann ein kontextueller anamnestischer Blick wie auch ein in die Zukunft gerichteter Blick stattfinden. Das *anamnestische Moment* lässt Biographisches entstehen, das *proleptische Moment* wirkt sich zunächst projektiv entwerfend und danach retrodiktiv einflussnehmend auf die sorgende Selbst-Einrichtung aus. Nach Husserl (2013) steht diese Grunddimension aufgrund ihrer retentiven, reproduktiven und protensiven Funktion eng mit dem Bewusstsein in Verbindung. Nach von Gebattel ist die erlebte Zeit sehr stark abhängig von der psychischen Verfassung, was besonders deutlich beim Zeiterleben Depressiver werde (1954: 128-143). Die Zeitlichkeit ermöglicht die historische Bewertung des Lebens, die Antizipation und die Intentionalität aller Handlungen, die leibbezogen getragen und auf die Außenwelt und die Mitmenschen ausgerichtet sind.

5. **Weltlichkeit** als Bezug auf das unmittelbar in der Lebenswelt Gegebene aufgrund unserer Bestimmung als In-der-Welt-Stehende. Die Weltlichkeit macht aus (Lebens)Lagen persönliche *Situationen*; als solche werden materielle Kontexte durch Bedeutungszuschreibungen transzendiert. Das Ausgerichtetsein auf die Außenwelt drückt sich in Reaktionen („Antworten“) auf Geschehnisse im Außen aus, die durch Sinneseindrücke und reflexive Bewertungen vermittelt werden. Die Außenwelt, in der wir uns leiblich und werteorientiert einzurichten haben, ist Einladung und Widerstand zugleich. Dadurch greift der Begriff „Umwelt“ zu kurz; treffender ist der Begriff „Lebenswelt“, da er stets die *bedeutsamen Dinge zur Hand* meint: das persönlich Vertraute und Wertvolle wie auch atmosphärisch die *Kristallisierungsweisen* aller kulturellen Errungenschaften.

6. **Interpersonalität** oder Auf-Begegnung-angelegt-sein kann auch als leibgetragene Bindung, Beziehung oder Sozialität verstanden werden. Hier ist die grundlegende Verwobenheit des Individuums mit anderen Individuen zur Konstitution der Person und zur Entstehung von Moralität gemeint. Diese Dimension ist eng verbunden mit der Dimension der Weltlichkeit, in der nicht ausschließlich die Objekte, sondern auch die anderen Menschen als Gegenüber in Erscheinung treten.

7. **Transzendierungsfähigkeit** im weitesten Sinne als Möglichkeit der Überwindung der Unmittelbarkeit des Gegebenen in Form von starrer Präsenz. Diese Dimension ist in erster Linie verbunden mit der Meinigkeit, der Weltlichkeit und der Symbolisierungsfähigkeit, aber auch mit der Distanzierung vom leiblich Selbstverständlichen und Unmittelbaren. Sie meint nicht nur die kritische Reflexion, die Realitätsprüfung oder die sprachlich-narrative Symbolisierung, sondern darüber hinaus die Überwindung des kognitiv Gegebenen in der Bewertung, der Einstellung und der Handlung. Diese Dimension ermöglicht es, existentielle Hilflosigkeit bzw. Desorientiertheit durch eine Neubewertung im Sinne einer Selbstgesetzgebung und Sinnbestimmung zu überwinden. Überwunden werden auch starre Muster der *Versagung* durch *Entsagung* und *Neuorientierung*. Die Fähigkeit zur Transzendierung ist zentral in der psychotherapeutischen Arbeit, denn die eigene, leidverursachende Positionalität muss nicht nur verstanden und benannt, sondern auch überwunden (transzendiert) werden. Bezogen auf die menschliche Existenz meint „Transzendierung“ häufig die metaphysische Ausrichtung auf eine Jenseitigkeit im religiösen Sinne. Diese Dimension ist mit den Dimensionen der *Meinigkeit* (folglich mit den Funktionen des Ichs, dem Selbst und dem Bewusstsein) und der *Symbolisierungsfähigkeit* (Vergegenwärtigung, szenisch oder sprachlich) eng verbunden, sodass die Eigenständigkeit der Transzendierung als Dimension diskutiert werden könnte, insbesondere dann, wenn sie mit der psychologischen Übersetzung jener Dimensionen gleichgesetzt wird.

Diese Dimensionen sind in Abbildung 33 schematisch dargestellt:

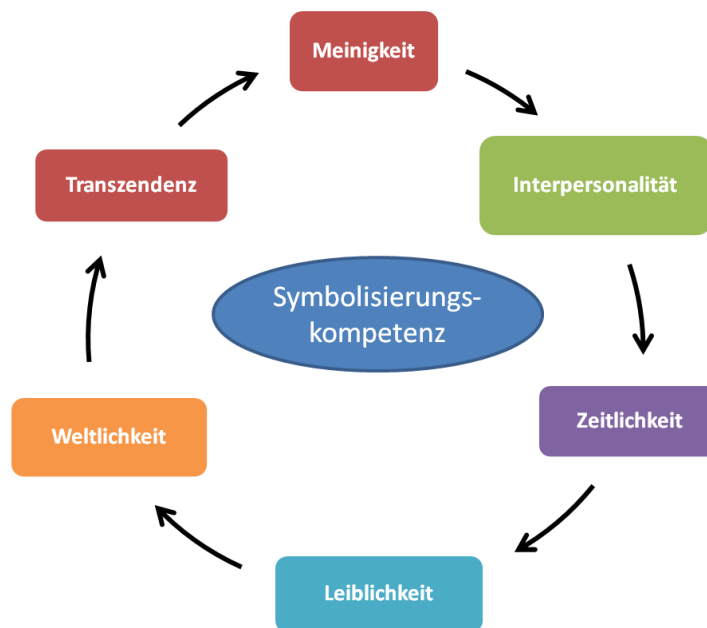


Abbildung 33: Anthropologische Fundamentaldimensionen: Ausgehend von der Symbolisierungsfähigkeit des Bewusstseins werden sechs präreflexive Fundamentaldimensionen des Menschseins definiert, die zusammengekommen einen anthropologischen Raum konfigurieren: Meinigkeit, Interpersonalität, Zeitlichkeit, Leiblichkeit, Weltlichkeit und Transzendenzfähigkeit.

Im Prinzip könnten für die Bildung der dimensional Struktur der Konfrontation mit dem Sterbenmüssen andere in der Literatur vorgeschlagene Dimensionen wie Sterblichkeit, Freiheit, Spiritualität, Kontrolle, Anpassungsfähigkeit oder Liebe in Erwägung gezogen werden. Diese sind allerdings in unserer Betrachtung keine Grunddimensionen im engeren Sinne, sondern komplexe anthropologische Sachverhalte, die auf die Kombination elementarer bzw. fundamentaler Dimensionen im Zusammenspiel mit Motivationen bzw. Zwecken zurückzuführen sind. Ein theoretisches Konstrukt, das Sachverhalte und Fundamentaldimensionen konvergieren lässt, ist das bereits in den Kapiteln 2.1 und 2.2 genannte Konzept des *anthropologischen Raumes*. Diese Fundamentaldimensionen können als idealtypisch oder als Grenzbegriffe angesehen werden. Dabei wird nicht das Individuum, sondern die menschliche Gattung als Abstraktion, die sich approximativ auf individueller Ebene realisiert, in den Mittelpunkt gestellt. Hügli formuliert diesen wissenschaftstheoretischen Sachverhalt in Opposition zur historisch-rekonstruktiven Methode wie folgt: „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 eine »ideierenden Abstraktion« von allen »störenden Einzelheiten« [übergehen] [...] 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“ (Hügli 1972: 3). Bezogen auf das individuelle menschliche Leben im historischen Kontext, bedeutet die Typologisierung der Fundamentaldimensionen des Menschseins, dass sie die individuelle Lebensgeschichte abstrahieren, aber dazu verhelfen, diese zu beschreiben, zu verstehen und auszulegen.

Die Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ werden aus den hier vorgeschlagenen Fundamentaldimensionen des Menschseins abgeleitet. Die Generativität der Dimensionen ist systematisch gestaltet und deren Logik ist – wie in Abbildung 34 dargestellt – deduktiv angelegt. Es werden drei Gruppen von Prämissen formuliert: die Symbolisierungsfähigkeit als Grundlage für die antizipatorische Leistung des Bewusstseins sowie für die panoptische Vergegenwärtigungsfähigkeit; die analytische Struktur des Menschseins in Gestalt der vorgeschlagenen sechs Fundamentaldimensionen; das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ als Modellierung der Struktur einer konspektiven Auseinandersetzung mit dem Tod, wenn dieser bei Vorliegen einer Krankheit zum Tode gewiss-notwendig geworden ist und entsprechend verstanden wird.

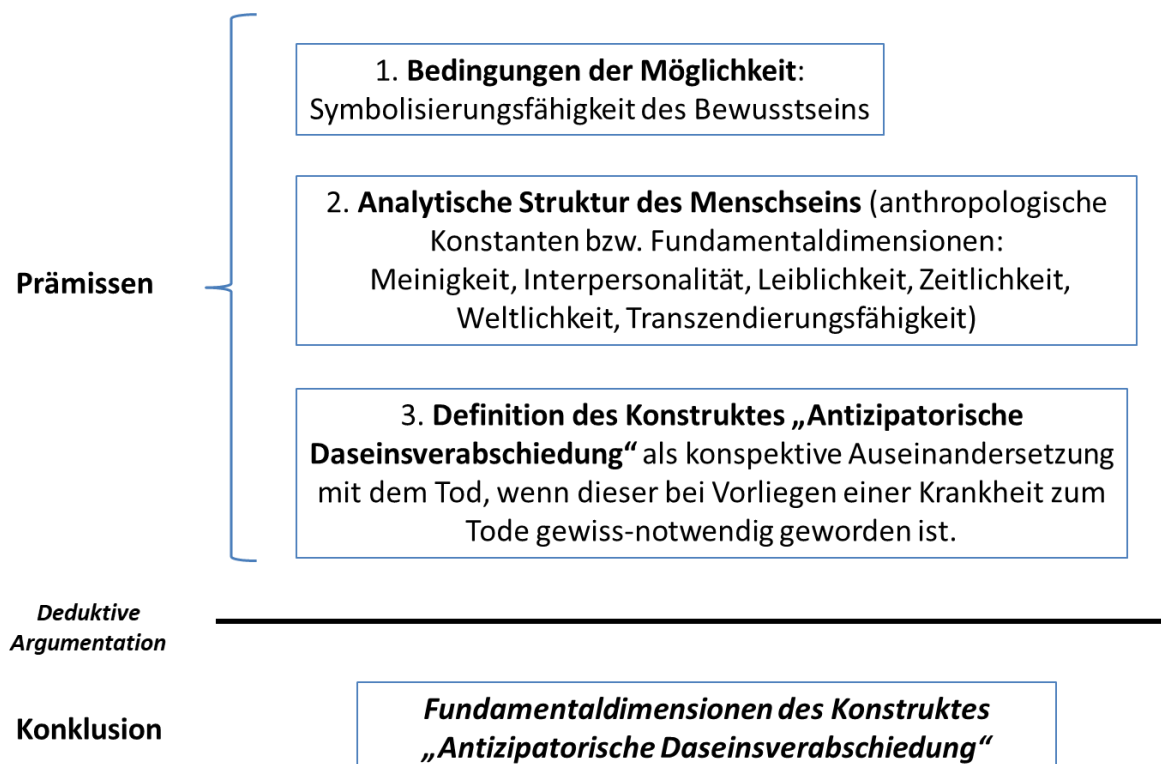


Abbildung 34: Generativität der Fundamentaldimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“: Die durch die Konfrontation mit einer Krankheit zum Tode *aktivierten* Dimensionen werden aus drei Prämissen abgeleitet.

Im Einzelnen geht es um folgende Ableitungen aus den Fundamentaldimensionen:

1. Aus der Fundamentaldimension *Meinigkeit* wird die perimortale Dimension des „Ablaufes der Daseinszeit“ abgeleitet, die sich auf das personale Aufhören-zu-sein bezieht.
2. Aus der Fundamentaldimension *Interpersonalität* wird die „altruistische Sorge“ als Ich-dezentrierter Einbezug der Mitleidenden abgeleitet, da man stets *jemandem stirbt*.
3. Aus der Fundamentaldimension *Zeitlichkeit* wird die perimortale Dimension des „Ringens um Akzeptanz“, dass die eigene Daseinszeit unwiederbringlich zu Ende geht, abgeleitet.
4. Aus der Fundamentaldimension *Leiblichkeit* wird die perimortale Dimension der „versehrten leiblichen Präsenz“ in Gestalt von zunehmender körperlicher Gebrechlichkeit, Unselbstständigkeit, Abhängigkeit, Schmerz und Entstellung abgeleitet.
5. Aus der Fundamentaldimension *Weltlichkeit* wird die perimortale Dimension der „Daseinsversöhnung“, insbesondere im Sinne eines möglichen Sich-Einrichtens mit dem „empirischen Schicksal“ der nun notwendig gewordenen Endlichkeit abgeleitet.
6. Aus der Fundamentaldimension *Transzendenz* wird die bedeutende perimortale Dimension der „Selbsttranszendenz“ abgeleitet. Diese meint das Bemühen um eine distanzierende Perspektiveinnahme von der leidvollen Situation, um eine Haltung der Annahme und der personalen Progression unter extremen Bedingungen entwickeln zu können.

Jede Dimension weist zwei *Faktoren* auf, die aus einer *internen Generativität* heraus als jeweils teilweise *komplementäre Facetten dieser Dimensionen* aufgefasst werden sollten.

Die generative Korrespondenz dieser Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ ist in Abbildung 35 graphisch dargelegt:

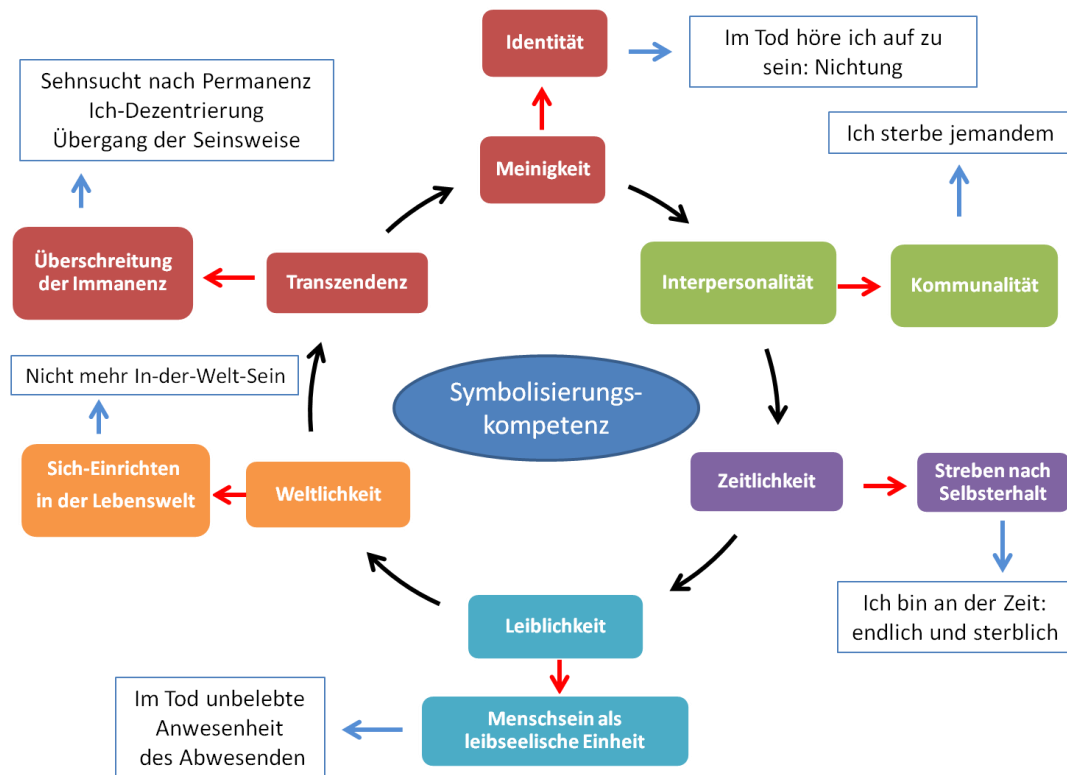


Abbildung 35: Generativität der *aktivierten* Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ aus den Fundamentaldimensionen des Menschseins.

Die genauere Bedeutung dieser im Angesicht des Todes aktivierten Dimensionen ist in Abbildung 36 dargelegt:

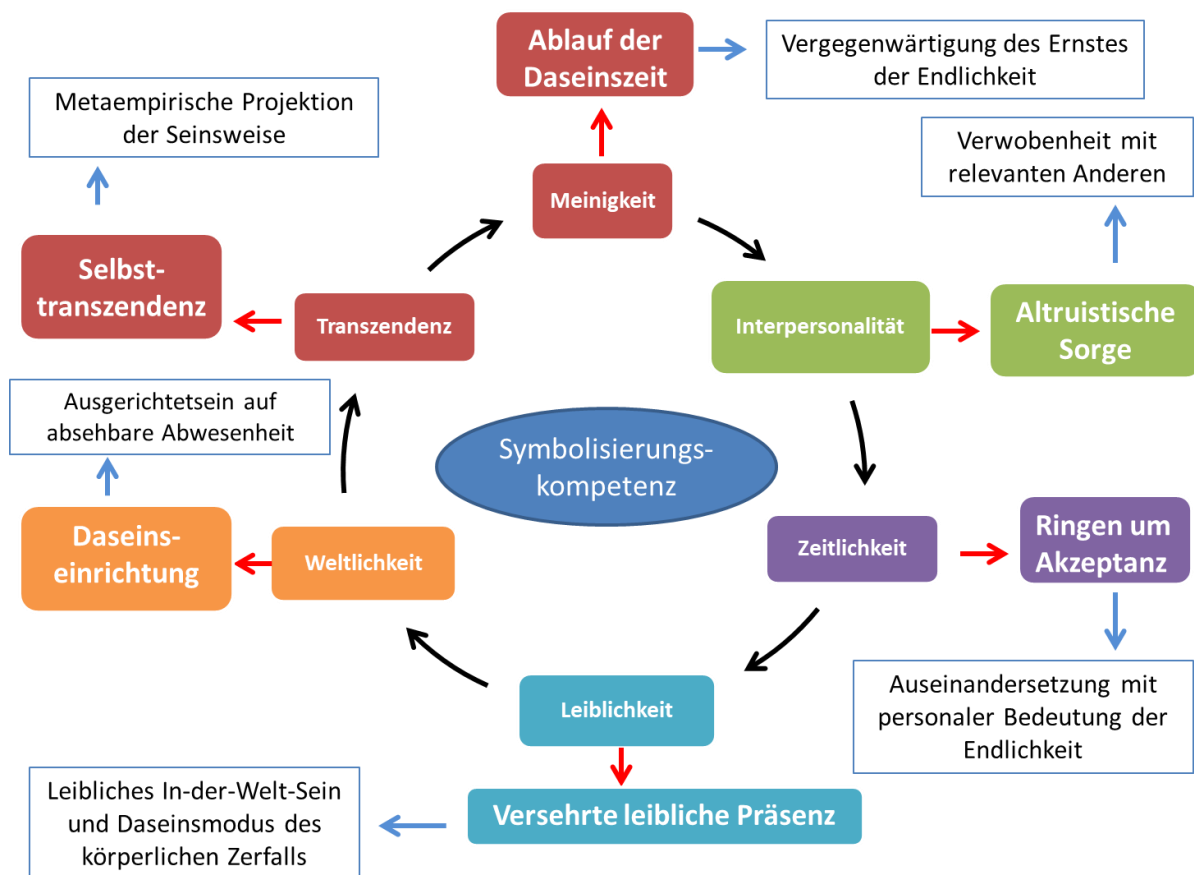


Abbildung 36: Bedeutung der aktivierten Dimensionen des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“, die aus den Fundamentaldimensionen des Menschseins abgeleitet werden.

Die hier vorgeschlagenen sechs Dimensionen und ihre jeweiligen dualen Faktoren sind in Tabelle 21 dargestellt und werden anschließend im Weiteren definiert:

Tabelle 21: Sechsdimensionales Modell der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“	
<i>Dimensionen</i>	<i>Faktoren /Facetten</i>
I. Selbsttranszendenz	Ia Permanenz
	Ib Metaphysisches Aufgehen
II. Ablauf der Daseinszeit	IIa Abschluss
	IIb Abschiednehmen
III. Altruistische Sorge	IIIa Hinterlassenschaft
	IIIb Nächstenliebe
IV. Daseinsversöhnung	IVa Daseinserfüllung
	IVb Friede
V. Ringen um Akzeptanz	Va Widerstand
	Vb Annahme
VI. Versehrte leibliche Präsenz	VIa Körperliche Versehrtheit
	VIb Leiblichkeit als Präsenz

Die Dimension *Ablauf der Daseinszeit* zielt auf die Vergegenwärtigung, dass das menschliche Sein seiner Natur nach zum Stillstand kommt, aber auch, dass das eigene Dasein in Form der persönlichen Existenz im Zeithorizont notwendigerweise aufhören wird zu sein. Diese Vergegenwärtigung eröffnet einen Prozess der Selbstdistanzierung (Abschied-Nehmen) und der Annahme (Abschluss). „*Abschied-Nehmen*“ meint, Gefühle von Unvollkommenheit, Unabgeschlossenes und das zwangsläufige Hinterlassen von bedeutungsvollen weltgebundenen Dingen anzuerkennen und anzunehmen, idealerweise ohne Verbitterung. „*Abschluss*“ meint das Ausmaß, in dem das individuelle Werden, das nicht weiter werden wird, stehen gelassen werden kann; es ist die Bändigung des Bestrebens weiterzuleben.

Die Dimension *Daseinsversöhnung* zielt auf eine abschließende wertebezogene, aber auch auf eine werte- und gefühlsbezogene Ausbalancierung, die in einem personalen Kohärenzgefühl Gelebtes und Ungelebtes zur Kongruenz zu bringen versucht. Diese Bilanz drückt sich im Urteil über das Ausmaß der Zufriedenheit (Daseinserfüllung) und im gefühlten Ausmaß der Kohärenz zwischen der kognitiven, emotionalen und wertebasierten Daseinsversöhnung (Friede) aus. Die Facette „*Daseinserfüllung*“ bezieht sich auf das Urteil über die subjektive Qualität des gelebten Lebens, indem davon ausgegangen wird, dass die rückblickende Bewertung durch das Streben nach Kohärenz mitbestimmt wird. Die Facette „*Friede*“ meint die emotionale Übereinstimmung mit dem Urteil über die gefühlte Daseinserfüllung. Dieses abschließende Gefühl ist verbunden mit der Überzeugung, dass es gut gewesen sei, für die Zeitspanne eines menschlichen Lebens auf dieser Welt gewesen zu sein. Dabei geht es nicht nur darum, von einem „gelebten Leben“ sprechen zu können,

sondern auch darum, dass man im Rahmen des Möglichen etwas zu dieser Welt – sowie zur eigenen Lebenswelt in Verwobenheit mit Nahestehenden – beigetragen hat.

Die Dimension *Ringens um Akzeptanz* ist eng verbunden mit den Dimensionen „Daseinsversöhnung“ und „Ablauf der Daseinszeit“. „Ringens um Akzeptanz“ meint den Zwiespalt und die existentielle Ambitendenz, die angesichts der unausweichlichen, endgültigen Auflösung des eigenen Seins als *Dasein* aufkommen, sowie die selbstgesetzgeberischen Bemühungen, dabei eine sinngeladene und tragende innere Ordnung zu finden. Der Gedanke an die Auflösung des eigenen Daseins erfüllt vermutlich jeden Menschen mit Ehrfurcht, auch wenn er an eine andere Seinsweise (insbesondere – aber nicht ausschließlich – im religiösen Sinne) glaubt. Dieser Zustand des unausweichlichen Nicht-mehr-seins führt zu einer emotionalen Ambivalenz in den tiefen Schichten unserer Existenz, die sich in unterschiedlichem Ausmaß zwischen einer annehmend-akzeptierenden (Annahme) und einer oppositionell-rebellierenden (Widerstand) Haltung bewegt. Die Facette „*Widerstand*“ meint, dass sich trotz des Gewährwerdens der eigenen Endlichkeit eine emotionale Reaktion des Abwehrens einstellt, die zu einer Gefühlsunstetigkeit und grundsätzlichen Ambivalenz führt. Die Facette „*Annahme*“ meint den Grad der Aussöhnung mit dem Schicksal der Endlichkeit als unausweichliches Ereignis. Die Aussöhnung bezieht sich auf das im biographischen Rückblick wahrgenommene ungelebte Leben, unerfüllte Sehnsüchte, erlittene wie zugefügte Ungerechtigkeiten, abgebrochene Lebensprojekte, aber auch auf die kumulierten Verletzungen des Selbst.

Die Dimension *Versehrte leibliche Präsenz* meint, insbesondere aus medizinanthropologischer Sicht, den Einbezug des Körpers, der im gesunden, als selbstverständlich betrachteten Zustand nicht vergegenwärtigt wird, aber in der Diagnostik (auch Vorsorgeuntersuchungen), in der Krankheit und vor allem im Zustand des irreversiblen Zerfalls, der Unselbständigkeit, des Schmerzes und der unkontrollierbaren Funktionsausfälle als „versehrter Leib“ bewusst wird. Über Schmerzen und Funktionsstörungen hinaus wird der leibliche Bezug als wesentlich für die Auseinandersetzung mit dem Sterbeprozess angesehen. Diese Dimension berücksichtigt zwei Facetten: den „biologischen Körper“ (auf den sich die *körperliche Versehrtheit* bezieht) und den „gelebten Körper“ als interagierend mit nahestehenden und helfenden Menschen (auf die sich die *leibliche Präsenz* bezieht). Die Facette „*Körperliche Versehrtheit*“ bezieht sich vor allem auf physiologische und invasive Einschränkungen wie Schmerzen, funktionelle Beeinträchtigungen, Wunden und künstliche Ausgänge, parenterale Zugänge, apparative Hilfsmittel und Atemnot. Bei der Facette „*Leiblichkeit als Präsenz*“ handelt es sich um den – aufgrund von Hilflosigkeit, Unselbständigkeit und Angewiesensein auf Helfende – in bewusster, leidvoller Weise erlebten Körper. Zu diesem Faktor gehört auch die Vorwegnahme des Schicksals des eigenen Körpers in Form von Leblosigkeit, Aufbahrung, Begräbnis, Einäscherung oder Verwesung. Diese Weisen des Schicksals werden verdrängt oder symbolisch-verarbeitend in den Prozess der antizipierten Daseinsverabschiedung einbezogen.

Die Dimension *Altruistische Sorge* meint, dass der Prozess der Daseinsverabschiedung die Mitleidenden einbezieht. Jedes Selbst ist existentiell mit Menschen verwoben, zu denen eine tiefere emotionale Bindung besteht. Somit muss der Prozess der Daseinsverabschiedung Nahestehende berücksichtigen, und zwar in zweifacher Hinsicht: die Anderen als Träger von Spuren der eigenen Existenz (Hinterlassenschaft) und die Anderen als Adressaten der Bemühungen um emotionale Entlastung durch eine von Ich-dezentrierter Großzügigkeit geprägte Haltung (Nächstenliebe). Die Facette „*Hinterlassenschaft*“ meint die Überzeugung des Betroffenen, personale Spuren zu hinterlassen, die für andere Menschen persönlich in ihren jeweiligen Lebenswelten oder für in Beziehung stehende Menschengruppen oder Institutionen von Bedeutung sein werden. Die Facette „*Nächstenliebe*“ meint die Einstellung des Betroffenen, Angst und antizipatorische Trauer der Menschen, die ihm nahestehen, durch Überzeugungen, Worte, Taten und Gesten zu mildern.

Die Dimension *Selbsttranszendenz* meint die reflektierende Abhebung von den leidvollen Umständen des Sterbeprozesses; in der Selbstdistanzierung wird berücksichtigt, dass die eigene Agentialität mit dem leiblichen Zerfall und dem Aufhören-zu-sein durch den Tod ein Ende erfährt. Der Schritt von der eigenen Existenz und den leidvollen Kontingenzen hin zu einer Haltung der Selbsttranszendenz meint die Schaffung einer geistigen Ausbalancierung oder gar Kompensation, den Entwurf einer personalen Hoffnung oder den Glauben an eine transmortale Seinsweise. Die Transzendierungsleistung der Existenz kann auf zwei Weisen zustande kommen: im „Diesseits“ durch Erinnerungsrituale der Nahestehenden und gegebenenfalls durch die Gemeinschaft oder eine von anderen getragene *Anwesenheit in Abwesenheit*, also durch *Heteropersistenz*; im „Jenseits“ durch die Annahme einer transmortalen Seinsweise, z. B. religiöse Verheißungen eines Lebens nach dem Tod oder andere nicht seelenabhängige, aber das Sein in irgendeiner Weise fortsetzende *Seinsweisen* (metaphysisches Aufgehen). Die Facette „*Permanenz*“ meint den Willen und das Vertrauen, dass man selbst durch andere, die früher Adressaten des eigenen Wirkens, Liebens und Mit-Lebens waren, eine personale Fortsetzung (z. B. in der würdigenden Erinnerung) erhält. Die Facette „*Metaphysisches Aufgehen*“ meint die persönliche Überzeugung, dass das eigene Dasein auf der Welt transmortal in eine andere Seinsweise (nicht nur im religiösen Sinne) übergehen könnte und somit die *Essenz des personalen Seins* eine Fortsetzung erfährt. Mystische Einstellungen im Sinne des Aufgehens in einer Ganzheit bei wundersamer Auflösung und zugleich Bewahrung des Gewesenen in dieser Ganzheit erlauben sowohl einen begründenden Gott als auch ein entpersonalisiertes Gottesbild, etwa in pantheistischen Szenarien.

Diese sechs Dimensionen können auf einem polar aufgebauten Kontinuum zwischen *privativer* und *geteilter* Auseinandersetzung aufgefasst werden. Dabei hebt die Dimension „*Versehrte leibliche Präsenz*“ sowohl den medizinischen Aspekt hervor, als auch einen Übergang zwischen der stillen und persönlichen Auseinandersetzung und der Einbindung von relevanten Dritten und Helfenden über die leibliche Präsenz.

Betrachtet man dieses Kontinuum als übergeordnete Dimension mit den Extremen „Selbstzentrierung“ und „Selbstdistanzierung“, könnte eine zweite Dimension hinzugefügt werden: die latente Spannung innerhalb aller Dimensionen zwischen „Immanenz“ (z. B. Haftung am Weltlichen, an der Zerrissenheit, an der Unabgeschlossenheit) und „Transzendenz“ (z. B. Abschlussleistungen, Akzeptanz, Projektion auf jenseitige Vorstellungen, Hinnahme, Aussöhnung). Dadurch entstünde ein übergeordneter zweidimensionaler Raum, in dem alle genannten Dimensionen und Facetten (bzw. Faktoren) für eine weitere Analyse rekonfiguriert werden könnten.

6 Die Tragweite der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ für die reale Auseinandersetzung mit dem Tod

„Was gewesen ist, kann nicht nicht gewesen sein [...] Was die Ewigkeit des Gelebt-Habens für unser persönliches Schicksal bedeutet, kann niemand sagen oder ahnen [...].“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 561)

Das beschriebene Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ ist eine sprachliche und metaphorische Annäherung an den schwer zu verbalisierenden Prozess der Konfrontation mit dem eigenen Tod, wenn dieser sich als gewiss-notwendig – weil unausweichlich – ankündigt und somit nicht mehr nur gewiss-möglich in unbestimmter Zukunft erscheint. Es wird in der vorliegenden Untersuchung davon ausgegangen, dass ein ganz besonderer Prozess im Menschen im Angesicht des Todes in Gang gesetzt wird, der einer näheren Analyse bedarf. Diesem Konstrukt und dessen Annahmen folgend versuchen Betroffene, *perimortalen Szenarien antizipierend symbolische Gestalt* zu verleihen, womit *abschiedlich* mit dem eigenen Leben umgegangen werden kann. Dass dieser Weg eine persönliche Prägung haben muss, versteht sich von selbst, denn hier finden einerseits *Wertvorstellungen*, andererseits eine kristallisierte Biographie als *Daseinswerdegang* ihren Ausdruck. Dennoch muss aus anthropologischer Perspektive davon ausgegangen werden, dass diese persönliche Konfrontation entlang bestimmter Konstanten verläuft, das heißt in kantischer Lesart, dass es eine transzendente Struktur des Menschseins gibt, eine Form, die durch die individuelle Erfahrung (und Bewertung) empirisch mit konkreten Inhalten realisiert wird. Damit ist gemeint, dass *Fundamentalstrukturen* des Menschseins im Angesicht des konkret nahen Todes *aktiviert* werden, die aber ganz unterschiedliche, individuelle Antworten hervorrufen: von einer bewussten und schließlich annehmenden Antwort über eine *Doppelbuchführung* bis hin zu *passiver Resignation* oder radikaler Vermeidung, Rebellion oder gar aggressiver *Abwehr*, sämtlich Kategorien, die biographisch einmalig geprägt werden. Alle diese Reaktionen sind zu würdigen, da dieses Konstrukt *keine Normativität* über ein idealtypisches Sterben – wie beispielsweise manche Narrative über das „gute Sterben“ suggerieren – voraussetzt, auch keinen wohlgeformten Abschluss vorsieht oder gar fordert.

Das Fehlen von festen Mustern bei der Konfrontation mit dem Sterben und dem Tod impliziert für die Sterbebegleitung einen nicht deutenden, sondern offen-behutsamen Umgang mit Interventionen und Deutungen; gefordert wird die achtsame *Partizipation* und *Solidarität* mit dem Schicksal des Sterbenden, die getragen sind von einer *akzeptierenden Haltung* und *ehrlicher Kommunikation*, wodurch die Einsamkeit und Hilflosigkeit des Sterbenden erträglicher werden könnte. Basierend auf erstens der menschlichen Fähigkeit zum Innehalten in seiner Interiorität, zweitens seiner bewusstseinsimmanenten Fähigkeit zur

Symbolisierung und drittens der Definition der „antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ werden die aktivierten Dimensionen aus sechs präreflexiven (weil vor jede Erfahrung gesetzt) Dimensionen des Menschseins abgeleitet. Wesentliches Merkmal dieses Konstruktes ist eine *verstehende Annäherung* an die *persönliche Auseinandersetzung* mit dem individuellen Aufhören-zu-sein; jedoch „verstehend“ nicht als einer dechiffrierenden Intention folgend, sondern als *Haltung des solidarischen Verstehenwollens*. Das Konstrukt basiert somit auf einer *Anthropologie der Auseinandersetzung mit dem Tod*.

Bei genauerer Betrachtung birgt die Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein ein proaktives Moment; dialektisch muss aber dieser proaktive Pol um ein passives Moment ergänzt werden. Somit müssen die Antworten auf die Fragen des empirisch übersetzten Konstruktes aus zwei Perspektiven analysiert werden: zum einen als Ausdruck einer Auseinandersetzung im Sinne einer *aktiven Konfrontation*, zum anderen als *ruhende Akzeptanz* (s. Abbildung 37). Demnach kann phänomenologisch allein anhand des Ausmaßes eines Scores auf Fragen, welche die Auseinandersetzung betreffen, nicht abschließend beantwortet werden, dass ein bestimmtes Moment zuungunsten des anderen überwiegt, oder dass der Score-Wert einen gemischten Zustand darstellt. Diese Grenze der empirischen Interpretation kann phänomenologisch insofern aufgehoben werden, als „Auseinandersetzung“ und „Akzeptanz“ zwei *Phänomene* oder *idealtypische Fluchtlinien* darstellen, die in der Konfrontation mit dem eigenen Tod stets präreflexiv wirken.

Die Konfrontation mit dem Tod ist ein *Prozess*, und insofern muss beiden vorgeschlagenen Polen eine definitorische Ausrichtung gegeben werden. Diese Ausrichtung gestaltet sich aus einer daseinsanalytischen Perspektive ebenfalls polar: einerseits als Prozess der „Aufarbeitung“ des Konfrontationsmoments, andererseits als „Stagnation“ der Konfrontation (s. Abbildung 37). Somit wird auf dieser Ebene nochmals das Prinzip „Hinbewegung“ vs. Prinzip „Stillstand“ angewendet. Die Umsetzung dieses Prinzips auf den Pol „Auseinandersetzung“ ergibt für die „Hinbewegung“ eine Progression, die daseinsanalytisch als *existentielle Öffnung* bezeichnet werden kann, während der „Stillstand“ eine *existentielle Verbitterung* in Form eines *regressiven Rückzugs* bedeutet (s. Abbildung 37). Für den Pol der *Akzeptanz* ergibt sich für die „Hinbewegung“ als Prozess die daseinsanalytische *Loslösung* als intendierte Haltung des *Ich-stimmigen Stehenlassens*, ohne zerreißende Ambivalenz; dagegen führt „Stillstand“ zu einer *resignativen Haltung*, die nicht negativ bewertet werden darf, sondern als ein möglicher Ausgang unter anderem der Konfrontation angesehen werden soll.

Wie soeben ausgeführt, werden phänomenologisch zwei Momente der Konfrontation angenommen, die jeweils eine entgegengesetzte Ausrichtung nach dem dialektisch angelegten Prinzip „Hinbewegung vs. Stillstand“ einnehmen können. Empirisch-psychologisch werden eher Mischzustände identifiziert; die psychologische Expertise verhilft dazu, existentielle Einstellungen zu *klären* sowie zu *sortieren*, und unterstützt bei *Versuchen des Sich-Einrichtens*. Moralphilosophisch dürfen keine Maßstäbe der *gebotenen Konfrontationsweise* und des *angestrebten Ausganges* aufgestellt werden: jeder persönlich

eingeschlagene Weg der Auseinandersetzung muss aus anthropologischer Perspektive gewürdigt werden. Das Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ ist demnach nicht normativ, dessen empirische Übersetzung zeigt aber, dass im real gelebten Leben und in der Auseinandersetzung mit dem Tod eine überwiegende Akzeptanz für einen weniger leidvollen Abschied, einen gewissen Frieden und eine Versöhnung mit dem gelebten Leben und dem Aufhören-zu-sein förderlich zu sein scheint.

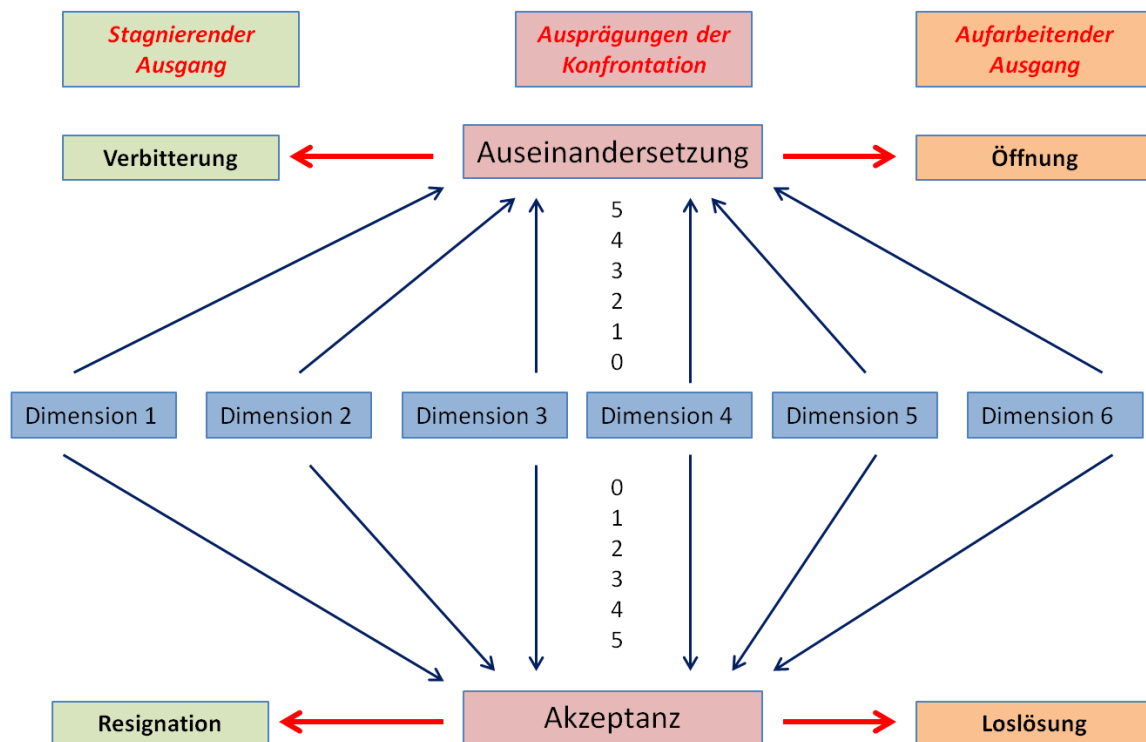


Abbildung 37: Der Prozess der Konfrontation mit dem Tod weist eine dialektische Struktur auf: Einerseits besteht das Phänomen (oder der idealtypische Pol) der „Auseinandersetzung“ als proaktive Konfrontation, andererseits das Phänomen der „Akzeptanz“ als ruhende Konfrontation. Es handelt sich um Phänomene, die sich im empirischen Erleben in einer Mischung aus Befindlichkeiten ausdrückt, in einer *personalen und situativen Gestimmtheit*. Wenn man auf diese zwei dialektischen Pole das dialektisch angelegte Prinzip *Hinbewegung vs. Stillstand* anwendet, dann bedeutet die Auseinandersetzung entweder *existentielle Öffnung* (bei Überwiegen von Hinwendung) oder *existentielle Verbitterung* (bei Überwiegen von Stillstand). Für den Pol der „Akzeptanz“ verhält es sich analog: *Loslösung* als intendierte Haltung des *stimmigen Stehenlassens* (bei Überwiegen von Hinwendung) oder der *resignativen Haltung* (bei Überwiegen von Stillstand). Die zwei dahinterliegenden Annahmen sind, dass die Konfrontation mit dem Tod entlang bestimmter aktivierter Dimensionen unabhängig von deren konkreter Realisierungsart geschieht und dass diese Konfrontation polar aufgebaut ist sowie prozessual abläuft.

Aus phänomenologischer Sicht kann noch ergänzt werden, dass die vorgestellten Dimensionen eine präreflexive Struktur besitzen, die wesentliche Symbolisierungen in der Auseinandersetzung mit dem Tod überhaupt erst ermöglicht. Diese Auseinandersetzung ist zwar formal nach vorne, als protensive Leistung des (Selbst-)Bewusstseins also auf die Zukunft ausgerichtet, aber in ihrem Vollzug dialektisch zwischen den Zeitekstasen angelegt: eine konkrete Projektion in die Zukunft aktiviert bestimmte, möglicherweise tief verschüttete Erinnerungen, und lässt diese im Lichte der Zukunftsausrichtung gegebenenfalls neu bewerten; diese Erinnerungen prägen die konkreten protensiven Inhalte, denn sie zeugen von einem biographischen Gewordensein. Aus einer aktuellen motivationalen Lage heraus wird wiederum die protensive Leistung vollzogen, die nicht von der gewordenen Persönlichkeitsstruktur mit allen ihren Erwartungen, Werten und Dispositionen zu trennen ist. Das *protensiv Appräsentierte* setzt eine *Neubewertung* und *Selektion* von Erinnerungen sowie eine *Reflexion* der eigenen aktuellen Lebensführung im Hinblick auf das Antizipierte – in diesem Fall die *perimortalen Szenarien* – in Gang.

In seiner geschichtsphilosophischen Arbeit *Vergangene Zukunft* (1989) entwickelt Koselleck zwei sich dialektisch verhaltende historische Erkenntniskategorien anhand von räumlichen Metaphern: „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“. Die Verschränkung dieser beiden Kategorien dürfe nicht nur als Modell für eine historische Interpretation betrachtet werden, sondern müsse auch bezogen auf die Person als mit einer Lebensgeschichte versehen (oder eine Lebensgeschichte *seiend*) historisch betrachtet werden. Für Koselleck ist „Erfahrung“ breiter angelegt als „Erinnerung“, während „Erwartung“ mehr als „Hoffnung“ umfasst; diese Unterscheidung soll an dieser Stelle kritisch betrachtet werden, denn sie dürfte unterschiedliche Einstellungen im Hinblick auf das Bevorstehende bezeichnen. „Erfahrung“ wird von Koselleck definiert als „gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können. Sowohl rationale Verarbeitung wie unbewusste Verhaltensweisen, die nicht oder nicht mehr im Wissen präsent sein müssen, schließen sich in der Erfahrung zusammen“; „Erwartung“ als „personengebunden und interpersonal zugleich [...] vollzieht sich im Heute, ist vergegenwärtigte Zukunft, sie zielt auf das Noch-Nicht, auf das Nicht-Erfahrene, auf das nur Erschließbare. Hoffnung und Furcht, Wunsch und Wille, die Sorge, aber auch rationale Analyse, rezeptive Schau oder Neugierde gehen in die Erwartung ein, indem sie diese konstituieren“ (Koselleck 1989: 354-355).

Somit erhält „Erwartung“ – anders als bei den Philosophen der Hoffnung – den Vorrang vor „Hoffnung“, weil der Begriff weiter gefasst wird und Offenes wie in Aussicht Gestelltes als Noch-Nicht inkludiert. Diese Begriffsbestimmung deckt sich weitgehend mit dem breiten Begriff der „Antizipation“. Diese fruchtbare Unterscheidung Kosellecks zwischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ kann auf den Begriff des *Abschieds vom Leben* insofern übertragen werden, als nicht nur die Erinnerungen ein Fundus für die Prägung der Antizipation des eigenen Ablebens sein könnten, sondern auch die kristallisierten und biographisch getragenen Abschiedserfahrungen. Lebensgeschichtlich entwickelt sich ein persönlicher *Stil der Abschiedlichkeit*, ein *Abschiedlernen*, das die Einstellung zum Abschied vom eigenen Selbst prägen könnte.

7 Empirische Übersetzung von „Antizipatorischer Daseinsverabschiedung“

„Ein jeder ist frei, hier nur psychologische Dokumente einer eigenartigen Geistesart finden zu wollen, die man auf irgendeine Weise kausal erklären müsste.“

(Paul Ludwig Landsberg. *Die Erfahrung des Todes*, S. 80)

Der hier verfolgte empirische Ansatz ist der Versuch der Übersetzung eines philosophisch-anthropologischen Konstruktes in ein psychologisch-empirisches Modell, das indirekte Hinweise auf die theoretische Validität des Konstruktes selbst liefern könnte. Das Konstrukt, als a priori gesetzt, kann nicht empirisch validiert werden, sondern muss an seiner Theoriekongruenz, Plausibilität, Kohärenz und an der heuristischen Kraft gemessen werden. Das empirische Modell ist eine konkrete, lebensweltnahe Übersetzung der Abstraktheit des Konstruktes und wird zu dessen Überprüfung mathematischen Modellierungen unterzogen, die Aussagen über die empirische Validität erlauben.

Die Vorgehensweise folgt der Delphi-Methode; die Fragen zu den Dimensionen werden von Experten generiert und geprüft; bei der Fragebogenkonstruktion werden die Fragen formal an die Kriterien der guten Praxis angepasst (Bühner 2011³: 133-140). Der Titel des Fragebogens, AFEQT, wird aus dem Akronym von *Anticipatory Farewell to the Existence Questionnaire* gebildet. Der Fragebogen besteht aus 51 Fragen, die auf 5 Dimensionen verteilt bzw. denen jeweils 2 Faktoren der Dimensionen zugeordnet sind. Da diese Fragen intuitiv erfasst und zugleich deduktiv direkt von den Dimensionen abgeleitet wurden, wurde ein *formativer* statt eines *reflexiven* statistischen Ansatzes zugrunde gelegt (Zinnbauer & Eberl 2004). Bei *reflexiven Messmodellen* wird davon ausgegangen, dass die Ausprägung der Indikatoren, die einer latenten Variable zugeordnet sind, von dieser Variable kausal beeinflusst werden und somit auch (bedingt) austauschbar wären (Bollen, 1989; Edwards & Bagozzi, 2000; Jarvis et al. 2003). Bei *formativen Messmodellen* hingegen begründen formative Indikatoren die latente Variable und sind kausal für die Erklärung dieser Variable heranzuziehen; formative Indikatoren sind nicht austauschbar, müssen nicht unbedingt miteinander korrelieren und jede Veränderung des Indikators beeinflusst direkt die latente Variable (vgl. Jarvis et al. 2003; Diamantopoulos & Winklhofer 2001; Bollen 1989); „formativ“ bedeutet demnach, dass die Fragen die latente Variable „gestalten“. Bei Messmodellen geht es um die Konstruktvalidität des Untersuchungsinstrumentes, das heißt, ob sie das messen, was sie zu messen bezwecken. Da die Operationalisierung der Dimensionen und Facetten des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ einem formativen Messmodell folgt, ist eine Diskussion der Gütemaße (etwa Chi-Quadrat des Modells/Freiheitsgrade, Incremental Fit Indices, informationstheoretische Maße, approximative Datenanpassung, Modifikationsindices) nicht zielführend; stattdessen wird die Kohärenz des Ausgangsmodells beurteilt.

Zusammenfassung der empirischen Ergebnisse:

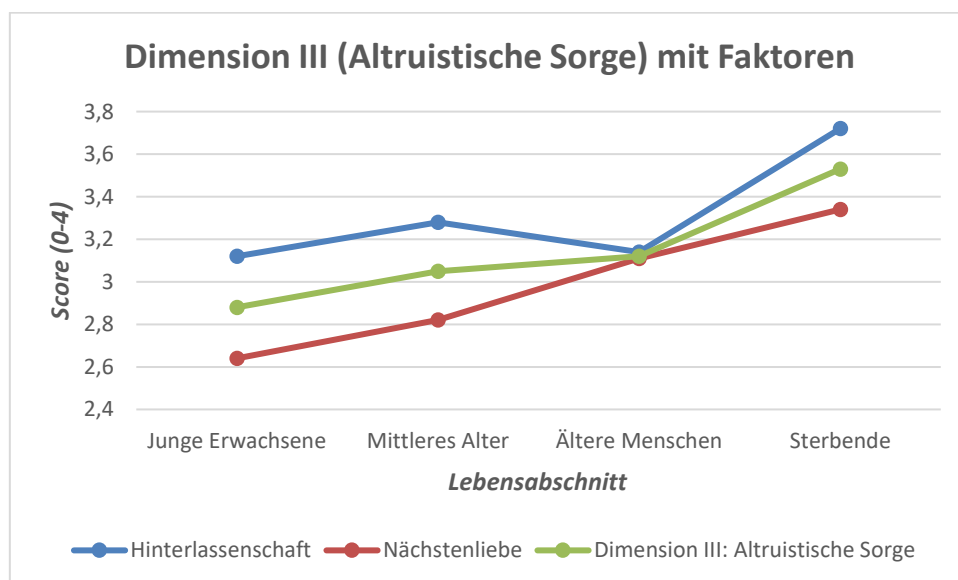
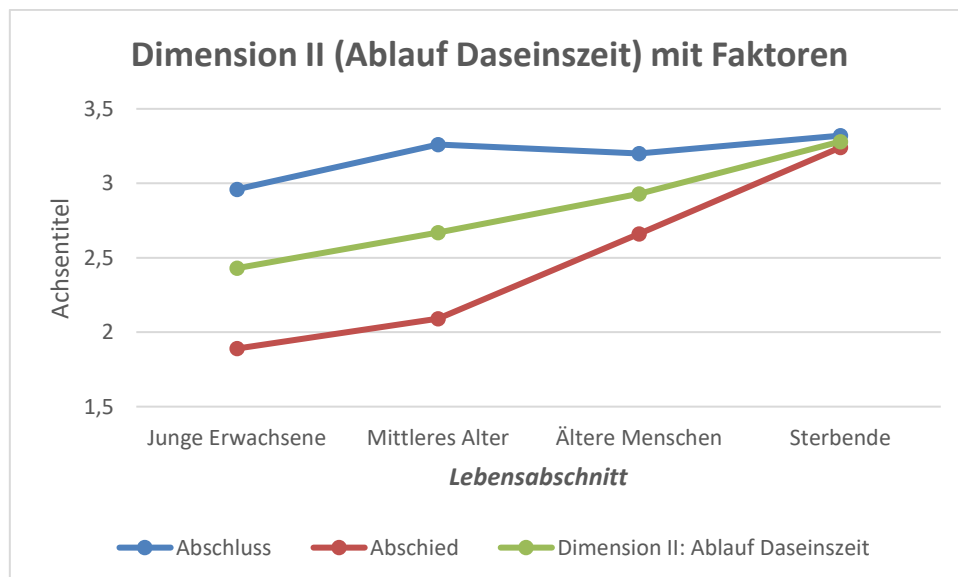
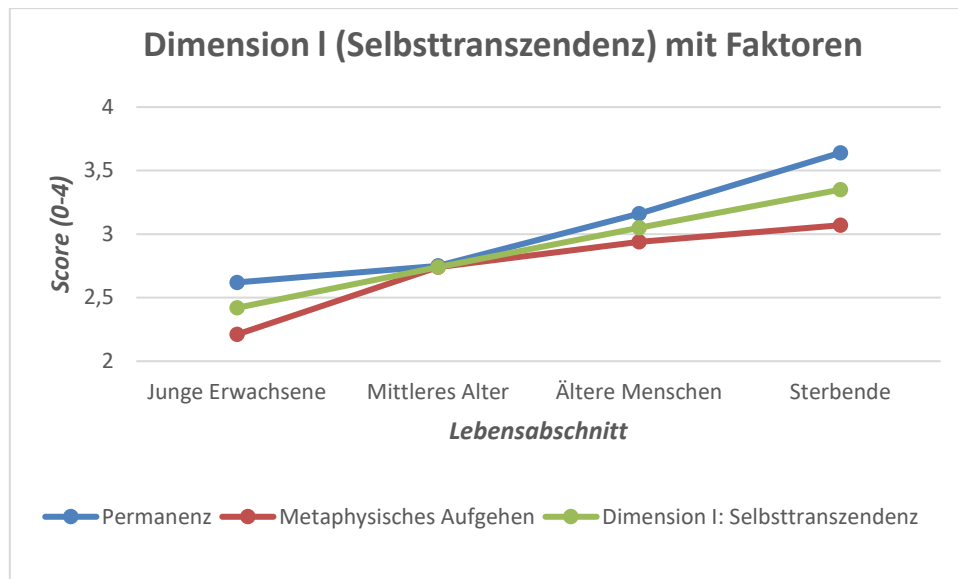
Das Studiendesign ist ein Versuch der empirischen Kontrastierung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“. Zu diesem Zweck wurden – wie bereits ausgeführt – 5 Dimensionen („leibliche Unversehrtheit“ wurde wegen der offensichtlichen körperlichen Mitleidenschaft nicht eingeschlossen) mit jeweils 2 Faktoren und 51 Fragen generiert, die in ihrer Zusammenstellung den Regeln der korrekten Fragebogenkonstruktion folgen. In einer Querschnittuntersuchung werden vier Personengruppen verglichen: junge Erwachsene (n = 152, Durchschnittsalter 21 Jahre; Rang: 18-25), Erwachsene mittleren Alters (n = 150, Durchschnittsalter 49 Jahre; Rang: 40-55), ältere Menschen (n = 62, Durchschnittsalter 85 Jahre; Rang: 67-97) und sterbende Menschen in Hospizen und Palliativstationen (n = 121, Durchschnittsalter 70 Jahre; Rang: 40-91). Das Ausschlusskriterium für die drei erstgenannten Gruppen war, an einer bekannten Krankheit mit tödlichem Ausgang zu leiden. Die Gruppe der Sterbenden bestand zu 61 % aus Frauen und zu 39 % aus Männern (Diversität wurde nicht erhoben), 51 % hatten den Schulabschluss Mittlere Reife oder Abitur, 24 % berichteten von einer abklärungs- oder behandlungsbedürftigen psychischen Problematik zeitlebens, 80 % erhielten aktuell Psychopharmaka, der Grad der körperlichen Behinderung war insgesamt sehr hoch (ECOG = 3,13 von max. 4,0). Die Analyse der Daten erfolgte anhand von deskriptiver Statistik und Inferenzstatistik (z. B. multivariate Regressionsmodelle).

Alle Dimensionen und Faktoren zeigten, dass Menschen, die sich dem Tod nahe wissen, sich intensiv(er) mit existentiellen Fragen auseinandersetzen. Metaphysische Fragen bewerten die Sterbenden in dieser Untersuchung als weniger wichtig oder unzutreffend; Fragen, die sich auf den Widerstand gegen das Sterbenmüssen beziehen, scoren verhältnismäßig niedrig, während Fragen, die sich auf Innehalten, Annahme des Schicksals, Dankbarkeit und die Gesamtevaluation des eigenen Lebens beziehen, deutlich höher scoren. Diese Ergebnisse verdeutlichen: In der Begleitung von sterbenden Menschen sollte besonderes Augenmerk auf das Hier und Jetzt, die Neigung zu einer positiven Bewertung des gelebten Lebens und die kommunikativen Barrieren gelegt werden.

Für alle Dimensionen und Faktoren zeigte sich in der Untersuchung, dass mit zunehmendem Alter oder zunehmender Nähe des voraussichtlichen Lebensendes die Faktoren sukzessive höher scoren. Dies könnte bedeuten, dass Menschen sich latent lebenslang und im Angesicht des näher rückenden Todes wesentlich stärker mit den Themen, welche die vorgeschlagenen Dimensionen beinhalten, auseinandersetzen; die höheren Scores könnten aber auch dahingehend interpretiert werden, dass die angesprochenen Themen mit zunehmendem Alter oder zunehmender Wahrscheinlichkeit des nahen Todes bedeutender oder weniger verdrängt werden, weil eine gewisse Akzeptanz der eigenen Endlichkeit erreicht wurde. Bemerkenswert ist, dass die gegensätzlichen Faktoren „Widerstand“ und „Annahme“ der Dimension V nicht entgegengesetzt scoren, sondern in allen Altersgruppen fast parallel verlaufen, und bei Sterbenden der Faktor „Annahme“ überproportional steigt. Die Vergleiche sind unter der Anwendung multivariater linearer Regressionsmodelle mit

Propensity Scores und einzelnen Kontrollvariablen deutlicher sichtbar als bei dem deskriptiven Ansatz. Die größten Unterschiede liegen für die Dimensionen „Selbsttranszendenz“ und „Ablauf der Daseinszeit“ sowie für die weiter oben schon genannten Faktoren „Annahme“ und „Abschluss“ vor. Für die abhängige Variable „Abschied“ liegt mit einem Anteil von 46 % die höchste durch das Gesamtmodell erklärte Varianz vor. Diese Ergebnisse legen nahe, dass die positiven Assoziationen mit den Dimensionen und Faktoren umso höher ausfallen, je mehr ein Mensch über persönliche Ressourcen verfügt. Dieser Befund könnte auf eine stärkere Bereitschaft zur Vergegenwärtigung von und zur Auseinandersetzung mit den Inhalten aller aufgestellten Dimensionen hinweisen, aber auch auf die Akzeptanz der Bedeutungen dieser Dimensionen im Hinblick auf das eigene Ableben. Diese Merkmale erscheinen intensiver bei Sterbenden, Frauen und Menschen mit einem unkomplizierteren Wesen im zwischenmenschlichen Bereich (Trait „Verträglichkeit“).

Erwartungsgemäß korrelieren die zwei Faktoren jeder Dimension hoch miteinander (Korrelationskoeffizient r nach Pearson zwischen 0,70 und 0,90). Die Korrelation zwischen den Faktoren aller Dimensionen ist mäßig, bei den meisten zwischen 0,20 und 0,50; darin zeigt sich, dass die jeweiligen Faktoren in ihrem Sachverhalt konvergieren, zugleich aber auch unterschiedliche Aspekte erfassen und sich somit komplementär zueinander verhalten. Eine Ausnahme stellt die Dimension „Ringten um Akzeptanz“ dar, denn der Faktor bzw. die Facette „Annahme“ korreliert mäßig mit der übergeordneten Dimension und beide Faktoren „Widerstand“ und „Annahme“ korrelieren nicht statistisch signifikant miteinander. Die deskriptive Untersuchung zeigt, dass in der Sterbephase im Vergleich zu anderen Lebensabschnitten sowohl der Faktor „Widerstand“ als auch der Faktor „Annahme“ steigen, „Annahme“ jedoch stärker. Um zu prüfen, wie diese zwei Faktoren sich auf individueller Ebene zueinander verhalten, wurde eine bivariate Regressionsanalyse durchgeführt und mittels eines Scatterplots visualisiert. Die empirische Untersuchung zeigt, dass die Faktoren „Widerstand“ und „Annahme“ nicht signifikant negativ korrelieren, aber dass unerwarteterweise eine tendenziell positive Assoziation zwischen beiden Faktoren besteht. Diese Ergebnisse bedeuten, dass „Widerstand“ und „Annahme“ gleichzeitig bei ein und derselben Person vorhanden sein können, und – wie sich anhand der extremen Werte und der starken Streuung vermuten lässt – dass Sterbende besonders zwischen Annahme und Widerstand hin- und hergerissen sind.



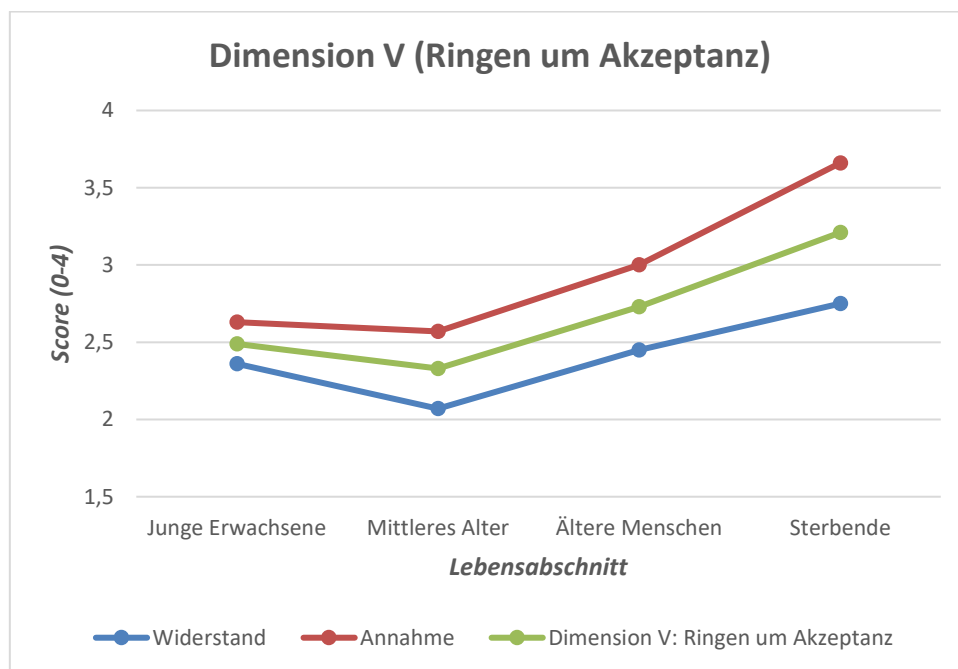
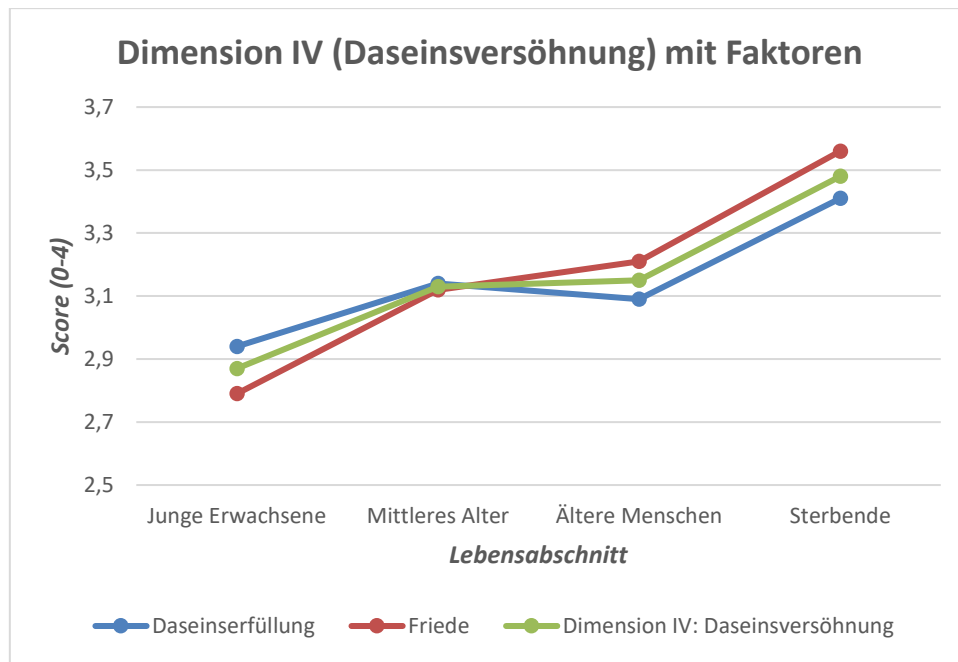


Abbildung 38: Graphische Darstellung der Mittelwerte für die Dimensionen und Faktoren in Abhängigkeit vom Alter: In jeder Graphik werden eine Dimension und die dazugehörigen Faktoren für die vier genannten Lebensabschnitte untersucht. Die Gesamtstichprobe umfasst N = 485 Probanden: Junge Erwachsene (n = 152); Erwachsene mittleren Alters (n = 150); hohes Alter (> 80 Jahre) (n = 62) und sterbende Menschen (n = 121). Es zeigt sich, dass die Werte mit zunehmendem Alter steigen und bei Sterbenden maximal sind.

8 Abgrenzung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ von benachbarten Modellen

„Der Tod, stellen wir fest, hat Existenz nur im Modus der Möglichkeit und verliert die Existenz, sofern er wirklich wird.“

(Bernhard H.F. Taureck. *Philosophieren: Sterben lernen?*, S. 212)

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ bezieht sich auf die umfassende Auseinandersetzung mit dem im Zeithorizont unverrückbar erscheinenden eigenen Ableben aus einer anthropologischen Perspektive, welche die Grundstruktur der menschlichen Existenz als dimensional betrachtet. Im Folgenden wird dieses Konstrukt von relevanten und anerkannten benachbarten Konzepten abgegrenzt. Diese sind die Bedeutung der „Sterbephasen“, exemplarisch bei Kübler-Ross; die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ und der „Lebensbedeutungen“; das Konzept der „antizipatorischen Trauer“, das zunächst für die psychologische Betreuung der Angehörigen von Sterbenden entwickelt wurde; das literaturwissenschaftliche Konzept des „vorgängigen Todes“; das „antizipatorische Bewusstsein“ in der erkenntnistheoretischen Begründung der Utopien mit ihrer Anziehungskraft aus der projizierten Zukunft (Ernst Bloch); das Konzept der „immunisierenden Antizipation“, die als anthropologisch begründete Fähigkeit von Menschengruppen zur selbsterhaltenden Mutualität im Sinne einer „Ko-Immunität“ (Peter Sloterdijk) aufgefasst wird; das psychoonkologische Konzept der „Übergangsstadien des Sterbens“ als „Wandlungsprozess“ mit dessen Symbolen und Archetypen (Monika Renz); schließlich wird unterschieden zwischen der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ als anthropologisch geprägtem Verstehensrahmen und dem philosophisch wie literaturwissenschaftlich geprägten narratologischen Ansatz am Lebensende. Der narratologische Ansatz folgt einer Dialektik zwischen „Narrativ“ als Paradigma oder idealtypisches Themenmuster und „Narration“ als verbaler Ausdruck einer Einzelgeschichte, die formalen Kriterien der wohlgeformten Erzählung folgt.

8.1 Sterbephasen

Die Psychiaterin und Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross beschreibt in ihrer Monographie *Interviews mit Sterbenden* (1995²⁰) das Sterben als Prozess, der fünf verschiedene Phasen durchläuft, wobei das Sterben – entgegen der heutigen Begriffsbestimmung in der Sterbeforschung – nach ihrer Definition schon ab dem Erhalt der Nachricht über das Erleiden einer potentiell tödlichen Krankheit beginnt. Das Fünf-Phasen-Modell skizziert einen Idealtypus, der sich nicht bei jedem sterbenden Menschen in dieser Form realisiert. Kübler-Ross beschreibt, dass die Reihenfolge und die Dauer der Phasen variieren, Phasen übersprungen oder andere mehrmals durchlaufen werden. Diese Dynamik gehört typischerweise zu den zyklischen Modellen in der Psychologie. Kübler-Ross bezeichnet die erste Phase mit „Nicht-wahrhaben-Wollen“, die neben der Erschütterung das Hoffen auf einen Irrtum beinhalte. Die zweite Phase sei durch „Zorn“ gekennzeichnet und bestehe in einem Fragen nach dem Warum des eigenen Schicksals im Gegensatz zu den Anderen, die nicht betroffen sind, was zu Gefühlen von Wut oder verbittertem Rückzug führen könne. Die dritte Phase sei die „Phase des Verhandeln“, ausgedrückt in dem Wunsch nach Aufschub. Die vierte Phase nennt sie „Phase der Depression“, jedoch nicht im Sinne eines depressiven Syndroms, vielmehr als Resignation und Trauer über ungelebtes Leben, manchmal verbunden mit dem Bedürfnis, Offengebliebenes nachzuholen oder zu einem Abschluss zu bringen. Die fünfte Phase zielt auf eine Art von Akzeptanz, die von Kübler-Ross nicht zu einer Harmonie mit sich selbst stilisiert wird, sondern die sie als Hinnahme der eigenen Endlichkeit versteht, die oft Grundzüge von Resignation und Abwendung von der Umwelt trage. Das Fünf-Phasen-Modell bezieht sich auf die konkrete Konfrontation mit dem Tod: wenn man mitgeteilt bekommt, an einer zum Tode führenden Krankheit zu leiden, und die bevorstehende Lebensphase nun geprägt ist von der Gewissheit des unausweichlichen Sterbenmüssens; es gilt nicht für das gewohnheitsmäßige Denken an den Tod aus ereignisbedingtem oder philosophierendem Anlass, für zum Tod Verurteilte oder für Opfer von Naturkatastrophen, bei tödlichen Unfällen und plötzlichem Tod. Das Modell der Sterbephasen ist nicht ohne Kritik geblieben, insbesondere wegen der suggerierten festen linearen Abfolge von Phasen (Königsberg 2011). Da die Theorie der fünf Sterbephasen von Kübler-Ross, ähnlich den Theorien des Unbewussten oder der Abwehrmechanismen bei Freud, Teil des allgemeinen Kulturgutes geworden ist, wird sie hier näher erläutert:

Phase 1 (Nicht-wahrhaben-Wollen): Die Inkennntnissetzung über das Erleiden einer tödlichen Krankheit wird, unabhängig davon, ob diese sich durch mehr oder weniger diffuse Symptome angekündigt hat oder sich durch den Einbruch massiver Beschwerden zeigt, in den seltensten Fällen mit Geistesgegenwart aufgenommen, sondern löst oftmals eine Schockreaktion aus, bei der die Affekte einfrieren und zu einer emotionalen Dissoziation führen. Quälende Selbstbeschäftigung kann zu Inkommunikation oder Isolierung führen. Die Tatsache des Sterbenmüssens kann nur schwer angenommen werden und man hofft auf einen Irrtum. Bei den Angehörigen stellt sich oft Hilflosigkeit ein, Formeln der Beschwichtigung werden gesucht, Trost zu spenden ist schwierig, zumal auch die Nahestehenden trostbedürftig sind.

Phase 2 (Zorn): Ist der Schock mit dem damit einhergehenden Einfrieren von Emotionen überwunden, explodieren Gefühle wie Wut und Zorn nicht nur gegenüber dem eigenen Schicksal, sondern auch gegenüber anderen Menschen, die davon verschont sind. Betroffene fokussieren stark auf das eigene Krankheitsschicksal, nicht auf das Gattungsschicksal, was zu Verärgerung und dem Gefühl von Einsamkeit führt. Es handelt sich um einen Ausbruch negativer Emotionen, die der Akzeptanz der eigenen Lage entgegenstehen. Diese Gefühle sind allerdings ein erster Schritt der Verarbeitung. Für Nahestehende sind sie schwer zu ertragen, da auch sie Adressaten dieser Wut werden können. *Hinwendend durchhalten* lautet für sie das Gebot der Stunde.

Phase 3 (Verhandeln): In der dritten Phase – nachdem die tödliche Krankheit in ihrer Tragweite verstanden wurde – versuchen die Betroffenen Wege zu finden, um den Tod hinauszuzögern. Ärztliche Hilfe, religiöse „Umwandlungen“, der Einsatz von Alternativbehandlungen und das Festhalten an Hoffnung spendenden Methoden werden nicht nur angenommen, sondern sogar begehrt, ein Zeichen dafür, dass das bloße Leben um des Lebens willen ein Wert für sich ist. Die Betroffenen setzen sich Ziele, um zu spüren, dass der Rest des Lebens mit positiven Ereignissen gefüllt werden kann, in Bezug auf sich und auf Nahestehende: das Leben als übergeordnetes Projekt soll nun mit kleinen Projekten, die zu Ende gebracht werden können, abgeschlossen werden. Sie machen dafür Versprechungen im zwischenmenschlichen Bereich, wie auch im stillen Zwiegespräch mit sich oder mit Gott. Es geht um ein Verhandeln, im Rahmen dessen Versprechungen und Gelübde formuliert werden. Nahestehende versuchen mitzugehen, sind häufig erleichtert, unterstützen aus Hilflosigkeit wenig sinnvolle Vorhaben und vom Betroffenen gewünschte bzw. von Ärzten angebotene (Maximal-)Behandlungen.

Phase 4 (Depression): In der Depressionsphase befassen sich Betroffene mit dem inzwischen angenommenen Sterben müssen trauernd um das Leben, das verabschiedet werden muss und um das Leben, das nicht mehr gelebt werden kann. Sie beschäftigen sich aber auch mit dem *ungelebten Leben*, das heißt mit den vertanen Chancen. Als Ergebnis davon möchten viele Betroffene sich noch um bestimmte Angelegenheiten oder um Menschen kümmern, denen sie sich verpflichtet oder verbunden fühlen, sie möchten Abschiede leisten, kommunikativ klären. Für Nahestehende besteht die Möglichkeit validierend zuzuhören, ernstnehmend und nicht beschwichtigend, sich selbst als verlässliches Gegenüber anbietend. Es kann in dieser Phase aber auch vorkommen, dass Betroffene bestimmte Behandlungsmaßnahmen ablehnen.

Phase 5 (Zustimmung): Für diese Phase geht Kübler-Ross davon aus, dass Sterbende ihr Schicksal nicht nur in Teilen und zeitweise, sondern gänzlich akzeptieren. In idealisierter, etwas romantisierter Weise beschreibt sie, dass Sterbende sich zurückziehen, um dem Tod ruhig entgegenzugehen. In dieser letzten Phase seien Sterbende stark mit sich selbst beschäftigt, wendeten sich nach innen und grenzten sich stärker von der Außenwelt ab. Viele Betroffene würden allerdings vor dem Erreichen dieser letzten Phase versterben. Für Angehörige ist es eine Phase des schmerzlichen Abschieds, der Erschöpfung durch die Pflege

und der (schambesetzten) antizipatorischen Trauer. Die Idee des Durchlaufens einer endlichen Anzahl von Phasen beinhaltet die ontologische Annahme, dass der Mensch eine tiefe Erlebensstruktur in sich trägt, die durch existentiell bedeutsame Situationen aktiviert wird. Diese Struktur gilt im kantischen Sinne als transzendental und daher nicht als beweisbar, sondern als philosophisch erhellbar. Die von Kübler-Ross pionierartig vorgeschlagenen Phasen werden rein psychologisch im Sinne einer idealtypischen Verarbeitung der Konfrontation mit dem Tod verstanden. Für Helfende und in der Palliativmedizin impliziert dies, dass bestimmte kognitive, emotionale und verhaltensbezogene Änderungen in der Konfrontation mit dem eigenen Sterbenmüssen in greifbarem zeitlichen Horizont angemessen interpretiert werden können. Der Umstand, dass keine der Phasen präformiert ist, eröffnet psychotherapeutische Möglichkeiten der individuellen Anpassung bei der Begleitung und auch der psychologischen Behandlung von verhärteten emotionalen Fixierungen. Aber es gibt auch in Staunen versetzende Beispiele für Gleichmut gegenüber dem Schicksal, sogar unter Verzicht auf eine Behandlung, wie beispielsweise von Peter Noll in den Tagebuchaufzeichnungen *Diktate über Sterben und Tod* (1987⁴) dokumentiert wurde.

Es gibt andere Sterbephasenmodelle, die sich weniger mit der Differenzierung von psychologischen Verarbeitungstypen befassen, sondern mehr auf die klinische Phänomenologie des Fortschreitens der Erkrankung, die Überlebenszeit und die Funktionalität fokussieren, beispielsweise das Vier-Phasen-Modell nach Jonen-Thielemann (2000), das folgende Sterbephasen benennt: a) Rehabilitationsphase (Monate bis Jahre, in denen die Möglichkeit besteht, dass der Patient mit der geeigneten (palliativen) Therapie trotz fortgeschrittener Erkrankung ein normales gesellschaftliches Leben führen kann); b) Präterminalphase (Wochen bis Monate, in denen Beschwerden durch umsichtige Schmerz- und Symptomkontrolle zufriedenstellend gelindert werden können, obwohl das normale aktive Leben eingeschränkt ist); c) Terminalphase (Tage bis Wochen, in denen der Patient die meiste Zeit bettlägerig ist und sich deutliche Zeichen der Todesnähe zeigen, wie Rasselatmung, Delir, Blässe, Hypotonie, wechselnder Puls); d) Finalphase oder Sterbephase (wenige Stunden, in denen eine fortschreitende Reduktion der vegetativen und metabolischen Vitalfunktionen und des Bewusstseins stattfindet, bis diese vollständig zum Erliegen kommen).

Der Unterschied zwischen phasenhaften Modellen und dem Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* ist, dass Letzteres keine Phasen postuliert, da der Prozess der Auseinandersetzung mit dem Tod eine *umfassende Konfrontation* mit dem Aufhören-zu-sein bedeutet, einschließlich aller gemischten und widersprüchlichen Gefühlen, Bekundungen, Bestrebungen und Verhaltensweisen. Die primäre Intention ist anthropologischer Natur im Sinne einer *Daseinseinrichtung* im Gegensatz zu einem psychologischen Ansatz, der eher verstehend-erkennend und durcharbeitend orientiert ist. Die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* fasst die letzte Lebensphase als Ganzes auf, als Abschnitt, der dialektisch auf der Grundlage von Charakteristika der menschlichen Existenz beruht, und

nicht im psychologischen Sinne von Kognitionen, Emotionen, Motivationen und der Persönlichkeit, die einem festen Muster von idealtypischen Phasen folgen.

8.2 Sinn des Lebens und Lebensbedeutungen

Die Frage nach dem Sinn des Lebens hat durch die Arbeiten von Viktor Frankl ihren Platz in der Psychologie und in der Medizin gefunden. Sein Werk *Logotherapie und Existenzanalyse* gründet auf der Annahme, dass viele psychische Störungen ihre Wurzel in einem Verlust von Sinn haben. Frankl postuliert eine Spannung zwischen „Existenz“ und „Essenz“ sowie zwischen „Sein“ und „Sinn“, wobei der *Sinn* der Schrittmacher des Seins sei (Frankl 1994: 103) und in enger Verbindung zu sinnstiftenden Werten stehe. Frankl unterscheidet zwischen *schöpferischen Werten* (durch das Tun verwirklicht), *Erlebnismerten* (passives Aufnehmen der Welt) und *Einstellungswerten* (durch das Ich realisiert). Psychische Krankheiten entstünden entweder durch einen Sinnverlust oder durch ein Schicksal, das mit Werten nicht (mehr) kompensiert werden könne: „Das Schicksal, das ein Mensch erleidet, hat also erstens den Sinn, gestaltet zu werden – wo möglich – und zweitens, getragen zu werden – wenn nötig [...] Erst wenn der Mensch keinerlei Möglichkeit mehr hat, schöpferische Werte zu verwirklichen, erst wenn er wirklich außerstande ist, das Schicksal zu gestalten, erst dann können Einstellungswerte verwirklicht werden, erst dann hat es einen Sinn »sein Kreuz auf sich zunehmen«“ (Frankl 1994: 151). Ähnlich wie andere psychotherapeutisch orientierte Autoren, die das Augenmerk auf wesentliche menschliche Bedürfnisse legen, z. B. Maslow, behauptet Frankl, dass der Wille zum Sinn das primäre Motiv des menschlichen Verhaltens sei. Gehe dieser abhanden, falle der Mensch einer psychischen Erkrankung anheim.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine sehr vage Formulierung, denn der Begriff „Sinn“ wird in unterschiedlicher Weise verwendet. Aus anthropologischer Sicht geht es nicht um den Sinn des Lebens allgemein, sondern um *den Sinn des eigenen Lebens* aus einer konkreten Situation heraus. Die anthropologischen Fundamentaldimensionen weisen darauf hin, dass der Sinn in der Bindung zur weltlichen Realität und zu den Anderen liegt, aber auch in der Transzendierung der Weltlichkeit als Suche nach sinnstiftender Orientierung. Diese Art von Sinn ist einerseits durch die empirische Ausgerichtetheit des individuellen Lebens gegeben, das eine Kohärenz in der eigenen Person findet. Wird diese präreflexive Selbstverständlichkeit erschüttert und Halt gebende existentielle Bezugspunkte brechen weg, dann kann es geschehen, dass dieser Sinn auf individueller Ebene in Frage gestellt wird. Andererseits bedeutet „Sinn“ für ein personales Leben die Aufgabe, einen *Sinn zu konstruieren*, da dieser nicht von Natur aus gegeben ist und eine persönliche Aufgabe im individuellen Leben darstellt. Dieser Aspekt der Beachtung und der *Verbindung* – lateinisch „religio“ bzw. „relegere“ und später „religare“ – kommt im Begriff der Religion zum Ausdruck als „Bindung“ zu einer göttlichen Instanz, die dem Leben Sinn verleiht. Aus anthropologischer Sicht muss darauf hingewiesen werden, dass diese göttliche „religatio“ eine bestimmte Form der Bindung unter verschiedenen möglichen Bindungen darstellt.

Der „Sinn des Lebens“ kann metaphorisch auch so gedeutet werden, dass die *Sinnesorgane* in vorstrukturierter Weise die notwendige Information liefern, die es uns möglich macht, leiblich in der Welt zurechtzukommen. Analog zu dem Begriff „Sinn“ als „vektorielle Richtung“ in der Mathematik oder in der Physik würde „Sinn“ auf das persönliche Leben als Gesamtes übertragen bedeuten, dass das Leben eine konkrete *Orientierung* in Form von Halt gebenden und richtungsweisenden Überzeugungen, Werten, Idealen oder Lebensprojekten erhält. Über diesen Gedanken ist es möglich, einer Operationalisierung des Begriffes „Sinn“ näherzukommen. Die Psychologie hat die Idee der Operationalisierung von „Sinn“ auf Begriffe wie „Lebenseinstellungen“, „Lebensziele“, „Lebensbedeutungen“ und „innere Sinnerfüllung“ (Lukas 2004³) transferiert. Elisabeth Lukas geht davon aus, dass die sinnstiftenden Lebenseinstellungen oder Lebensbedeutungen robuste Merkmale einer Person sind. Zur Untersuchung von wertebasierten Einstellungen wurden verschiedene psychometrische Verfahren entwickelt (zur Übersicht vgl. Valdés-Stauber et al. 2018), z. B. der *Life Attitude Profile* (LAP) (Reker 1992; Reker 2000) und der *Death Attitude Profile* (Wong et al. 1994). Im deutschsprachigen Raum gibt es zur Untersuchung der Lebenseinstellungen den *Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn* (Schnell & Becker 2007), die deutsche Version des *Life Attitude Profile* (Mehnert et. al. 2007) und den *Logo-Test* (Lukas 1986). Damit verwandt sind Begriffe wie *Salutogenese* und *Kohärenzgefühl*, die von Antonovsky formuliert und in einem Test operationalisiert wurden (vgl. Singer & Brähler 2007).

Aus philosophischer Sicht wurde der Begriff des Sinnes beispielsweise durch Camus und Nagel eingehender untersucht. Die Frage nach dem Sinn bezieht sich stets auf etwas außerhalb des zu bewertenden Bereichs, das die *Sinn*-Richtung, das Ziel aufzeigt, das immer extern zum System liegt, es also transzendiert. Will man den Sinn des Lebens innerhalb des Lebens selbst, also lebensimmanent finden, kann dies über die Biologie und die Thermodynamik geschehen, die aber lediglich beschreiben, also nicht über die Grenzen des Mess- und Beobachtbaren hinausgehen, weder in der Evolutionstheorie noch beim Zweiten Prinzip der Thermodynamik. Daher ist neben der internalen auch die externe Perspektive auf das individuelle Menschenleben notwendig. Denn im menschlichen Leben ist es durchaus möglich, die im Prinzip immanente Sinnlosigkeit zu durchbrechen, indem der Mensch für sich Ziele ausmacht, die bei aller Begrenzung – und bei Absehen von absolutistischen Wünschen – erstrebenswert erscheinen, als an sich wertvoll und als Motor des Fühlens, Denkens und Handelns, sozusagen positive und prinzipiell erreichbare persönliche Utopien innerhalb des Lebensvollzugs.

Allein die Bewusstheit über die Begrenzung des Machbaren vermag in der inneren Distanz Seelenruhe zu erzeugen, so auch im Extremfall eines Sisyphos. Es geht also nicht um den „Sinn des Lebens“ als etwas Umfassendes, sondern um den Sinn, der sich innerhalb des Daseins in der wertebasierten Verfolgung von *als positiv bewerteten weltlichen Zwecken* ergibt.

Der Unterschied zwischen dem Konzept „Sinn des Lebens“ und dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ liegt weniger in den ausgewählten Kategorien, die bedeutende Ähnlichkeiten aufweisen und psychologischen Sinnkategorien entsprechen, sondern mehr im theoretischen Hintergrund, denn im Falle der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* wird die analytische Struktur der menschlichen Existenz zugrunde gelegt. Der Sinn am Lebensende kann nur daher rühren, dass im inneren Zwiegespräch in der sehr limitierten zur Verfügung stehenden Zeit Ziele gesetzt werden, die zu einem einigermaßen stimmigen Abschluss führen können: durch Einstellungen, Ich-Dezentrierung oder bestimmte Transzendenzbemühungen. Das Konstrukt *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* befasst sich nicht primär mit der Frage des Sinnes als normativ, sondern lässt offen, ob in der Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Aufhören-zu-sein Sinn – zumal persönlicher Sinn – *gezeitigt* werden kann.

8.3 Antizipatorische Trauer

Die „Antizipatorische Trauer“ ist ein ausführlich ausgearbeitetes Konzept, das sich auf den sterbenden Menschen und die ihm nahestehenden Personen bezieht. Durch diese Weise des Trauerns, die, bezogen auf den todkranken Menschen, mit dem Realisieren der eigenen Sterblichkeit beginnt, können Sterbende sich innerlich von ihren bevorstehenden Verlusten, weltlichen Dingen und Bindungen, lösen; bezogen auf Nahestehende gilt die vorwegnehmende Trauerarbeit als Vorbereitung auf den realen Verlust.

Lindemann beschäftigte sich eingehend mit dem Phänomen der „antizipatorischen Trauer“. Er unterscheidet zwischen der *Emotion* der Trauer und der Reaktion der Trauer, jeweils unter Berücksichtigung von Lebensalter, persönlichen Einstellungen und Werten, da diese maßgeblichen Einfluss auf die persönliche Strategie der Antizipation haben. Zur „Antizipatorischen Trauer“ gibt es zwei Forschungsrichtungen, die sich aber fast ausschließlich auf Angehörige beziehen. Dies ist „Antizipatorische Trauer“ zum einen verstanden als Coping-Versuch im Sinne einer Vorverlegung der Trauer, um die Spätere vorzubereiten oder abzumildern; zum anderen bezogen auf die positive Wirkung der vorweggenommenen Trauer auf die Nahestehenden im Hier und Jetzt wie auch auf die tatsächliche Trauerphase nach dem Ableben des kranken Angehörigen (vgl. Siegel & Weinstein 1983; Sweeting & Gilhooly 1990). Nur wenige Autoren, darunter Fulton et al. (1996) und Lindemann (1944 und 1985), beschäftigten sich mit der Trauer des Sterbenden, indem sie davon ausgehen, dass das Sterben eingebettet ist in ein soziales Miteinander und dass in der vorwegnehmenden Trauer die Identität des eigenen Lebens durch Symbole rekonstruiert wird; es gehe letztlich um die Herstellung von Bedeutungen als sinnstiftend, das heißt als organisierendes Prinzip in der Konfrontation mit dem Ableben.

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ unterscheidet sich von dem Konzept „Antizipatorische Trauer“ darin, dass es die Perspektive des Betroffenen priorisiert, nicht auf Coping-Strategien ausgerichtet ist und nicht von einem Bewältigungsbedürfnis

ausgeht, sondern den Prozess der Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein, ausgehend von der analytischen Struktur der menschlichen Existenz, in den Vordergrund stellt. Die anthropologische Perspektive betrachtet die optimistische Annahme der Bewältigung nicht als Ziel, sondern als einen möglichen Ausgang auf einem graduellen Spektrum von Ergebnissen der Auseinandersetzung. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass in der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ vor dem Hintergrund der Philosophischen Anthropologie ein theoretischer Rahmen für das Verständnis des persönlichen Sterbens entworfen und begründet sowie mit Definitionen belegt wird; diese Definitionen ermöglichen eine Operationalisierung des theoretischen Rahmens für die Praxis.

Die Gemeinsamkeiten von „Antizipatorischer Trauer“ und „Antizipatorischer Daseinsverabschiedung“ liegen in der biographischen Rekonstruktion, der vorwegnehmenden Symbolisierung, dem Streben nach Verständnis und dem Einbezug von Angehörigen im Sterbeprozess.

8.4 Der „vorgängige Tod“ in der „Auto-Thanato-Biographie“

Der Begriff des „vorgängigen Todes“ („mort antérieure“) stammt aus dem Essay von Belhaj Kacem *Artaud et la théorie du complot* (Kacem 2017: 10), in dem Kacem sich auf eine pathetische Rede von Philippe Lacoue-Labarthe bezieht, die 1997 im Rahmen einer internationalen Tagung zu Ehren von Derrida gehalten wurde. Diese Rede erschien in einem umfangreichen Mehrautorenwerk unter dem Titel *L'animal autobiographique* (1999). Die These Kacems kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Literatur und Leben – zumal authentisches Leben – vereinen sich in einem weit gefassten Verständnis von literarischer Kunst, zu der auch die Philosophie gehört, daher ist echtes literarisches Zeugnis immer autobiographische Verarbeitung. Autobiographisches Schreiben sei „moderner Heroismus“, nämlich Hingabe, mit dem eigenen Leben und der eigenen Geschichte Zeugnis ablegen zu wollen, aber nicht nur „Leben“ und „Geschichte“ als generische Begriffe, sondern auch individuelles, tatsächlich „gelebtes Leben“ als mutiger Selbsteinsatz im Gegensatz zum *gelebten Leben der Biographik* als rhapsodisch-lebensgeschichtliche Kristallisationen in der retrospektiven Rekonstruktion: „Der moderne Heroismus bedeutet, entweder mit dem eigenen Beispiel – der Autobiographie – einzustehen oder die Klappe zu halten. Also nicht, wie bei Heidegger oder Badiou, das Opfern (der anderen), sondern, wie Lacoue-Labarthe sagt, die Hingabe an die Autobiographie, an das, was Artaud »erlebte Geschichte« nennt und womit er meint: das Leben, der Leib, die empfindsame und leidensfähige Animalität, so wie sie von der Geschichte ergriffen und diktiert wird“ (Kacem 2017: 35). Paradigmatisch für die Bedeutung der Lebensgeschichten als heroisch sind die vordergründig unscheinbaren Leben der kleinen Leute („vies minuscules“), wie sie Pierre Michon beschreibt (1984). In der These Kacems steht dem „Heroismus“ das „Komplott“ gegenüber, wobei die Grenze zwischen dem gesellschaftlichen und dem allegorischen Komplott undeutlich ist. Jedenfalls sind „Autobiographie“, „moderner Heroismus“ und „Komplott“ eng verwoben: „Das Komplott,

das ist auch die *Omertà*, das *Klappgehalten*, das aller Welt auferlegt ist – der moderne Tod, die kraftlose Tragik Hölderlins, semantische Ermordung und Preisgabe an die Lächerlichkeit – und zuallererst das den Hauptbetroffenen auferlegte Schweigen, die Aphasie“ (Kacem 2017: 26).

Um Kacem besser zu verstehen, ist es an dieser Stelle hilfreich, von seiner literarisch-tugendhaften Deutung der Autobiographie auf die Interpretation durch Lacoue-Labarthe der Autobiographie als „Auto-Thanato-Biographie“ überzugehen. In seinem Aufsatz unter dem Titel *Fidélités* nimmt Lacoue-Labarthe die sehr unterschiedlichen Werke *L’instant de ma mort* von Maurice Blanchot (1994) und *Phänomenologie des Geistes* von Hegel (1988) als Ausgangspunkt für seine Argumentation der lebensgeschichtlichen Deutung als „Auto-Thanato-Biographie“. Im Gegensatz zu Camus, der sich literarisch und philosophisch mit der Absurdität des Todes auseinandersetzte, argumentierte Blanchot, dass der Tod – in der Bedeutung von „Augenblick des Sterbens“ – eine unendliche *Paradoxie von Angst und Erleichterung zugleich* darstelle. Diese Paradoxie hat Blanchot während des Zweiten Weltkrieges selbst erlebt, und nannte sie „Erfahrung ohne Erfahrung des Todes“ bzw. „die nicht erlebte Erfahrung des Todes“ (Blanchot 1994). Nach Hegel in *Phänomenologie des Geistes* (die Lacoue-Labarthe in „Autothanatographie“ des Geistes umbenennt) gelange der Mensch im Angesicht des Todes zu einer Selbsterkenntnis, nur sollte diese Vergegenwärtigung des eigenen Todes im Leben erfolgen, in einer vorwegnehmenden szenischen Betrachtung des eigenen Ablebens; diese könne nur erfolgen durch eine Art Aufnahme des Todes in das Leben. Lacoue-Labarthe vollzieht in seiner vergleichenden Untersuchung beider genannten Autoren einen doppelten Übergang: einerseits den Übergang von der Biographie zur *Autobiographie* in der Literatur und andererseits, den Übergang von der Autobiographie zur *Autothanatobiographie* durch die Auseinandersetzung mit der Vergegenwärtigung des eigenen Ablebens („vorgängiger Tod“) und den *symbolischen Toden* (Abschiede, Verluste und Aufbrüche) während des Lebensvollzugs. Lacoue-Labarthe schlussfolgert, ausgehend von der Idee der Autobiographie als Aufarbeitung des Sterbenmüssens, dass die Literatur nicht mit dem Roman beginne, sondern mit der Autobiographie, und da diese stets den Horizont des eigenen Todes einbeziehe, seien Autobiographien stets *Auto-Thanato-Biographien*, die den künftigen Tod „vorgängig“ im Leben berücksichtigen und narratologisch gestalten.

Aus der französischen Philosophie mit literaturwissenschaftlicher Prägung ist außerdem das Werk von Georges Bataille erwähnenswert. Bernd Mattheus, Batailles Biograph, wählte den Titel für seine dreibändige Biographie *Thanatographie* (1988) nicht nur wegen des Themas „Tod“ in Batailles Werk, sondern vor allem wegen dessen Überzeugung, dass Offenheit gegenüber dem Sein grundsätzliche Offenheit gegenüber dem Tod und anderen existentiellen Sachverhalten zeige. Bataille hat diese Ideen in seinem Essay *L’expérience intérieure* (1943) ausgearbeitet.

Das Konstrukt *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* teilt das Merkmal der Antizipation mit der literaturwissenschaftlichen Idee des „vorgängigen Todes“ als Grundlage literarisch

geprägter Philosophie als „Auto-Thanato-Biographie“. Die hier behandelten Autoren (Lacoue-Labarthe, Artaud, Blanchot, Kacem, Badiou, Michon und Bataille) versuchen in der Tradition von Kierkegaard die Bedeutung des Lebens aus der Perspektive des beinah erlittenen, imaginierten oder symbolisierten Todes hervorzuheben, was eine Integration der Idee des Todes in natürlicher und nicht dramatischer Weise fordert. Die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* zielt in dieselbe bewusstgemachte, bevorstehende Richtung als biographisch prägend und geprägt, jedoch aus der Perspektive eines aufgrund einer tödlichen Krankheit Sterbenden und nicht eines Menschen in der unbeschwerten Lebensmitte, der mit reflexivem Abstand den eigenen Tod als Idee vergegenwärtigt. Beide Ansätze betonen die Notwendigkeit und das Verdienst, für die eigene Biographie einzustehen und vor diesem Hintergrund zum Leben und zum Sterbenmüssen zu stehen.

8.5 Antizipation und Hoffnung: Das „antizipatorische Bewusstsein“ nach Ernst Bloch

Für eine Theorie der „antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ ist die Ontologie des *Noch-Nicht-Gewordenen*, des *(Noch-)Nicht-Da* und der schöpferischen Tätigkeit des „Wachträumens“ - als auf das Kommende ausgerichtet - von Relevanz. Um diese Begriffe in seiner Theorie der Utopie zu verbinden, führt Bloch die Idee der „Explikation“ als die Ausarbeitung des *Noch-Nicht-Bewussten* ein; durch die „Explikation“ werde das „Noch-Nicht-Bewußte“ bewusst und das „Noch-Nicht-Gewordene“ als konkrete Antizipation gestaltet (Klein 2014: 117). Nach Bloch zeigt sich in der Explikation eines „Noch-Nicht-Bewussten“ am stärksten, dass „*das Noch-Nicht-Bewußte insgesamt die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in einer Zeit und ihrer Welt, an der Front der Welt [ist]*“. Das Bewußtmachen des Noch-Nicht-Bewußten, das Gestalten des Noch-Nicht-Gewordenen ist nur in diesem Raum, als einem der konkreten Antizipation, möglich, nur in ihm steht der Vulkan der Produktivität und wirft sein Feuer“ (Bloch 1959: 143). Die Metapher des Lichtes bzw. der „Ausleuchtung“ durch dieses „Feuer“ lässt nach Bloch zwei Interpretationen zu: die Antizipation als Repräsentation des „Nicht-Da“ erhalte durch die Ausleuchtung Konturen für das Bewusstsein; und stehe das „Nicht-Da“ einmal als Antizipation im Bewusstsein, werfe es andererseits Licht auf das Dunkel des Hier und Jetzt, wodurch die Gegenwart zur vergegenwärtigten Präsenz werde: „Sonst ist Nicht-Da der Zustand des Jetzt und selbst noch das Hier dieses Nicht-Da bildet eine *Zone des Schweigens genau dort, wo die Musik gespielt wird*. Dadurch steht nicht nur das Existieren, sondern vor allem doch das Subjekt des Existierens im Inkognito, gerade also das Treibende, letzthin Inhaltliche des Existierenden selbst. Hierfür erst wäre das *volle Carpe diem* entscheidend, dergestalt, daß das Existierend-Aktuelle und seine zeitlich-räumlich angrenzende Umgebung durch die Nähe, die diese noch unmittelbare Erlebnisschwierigkeit hat, keineswegs trübe und schwierig gemacht würde. Aber die Augenblicke schlagen noch ungehört, ungesehen, ihr *Präsens* ist bestenfalls im Vorhof *seiner noch nicht bewußten, noch nicht gewordenen Präsenz*“ (Bloch 1959: 343). Blochs „unscheinbare Alltagsmystik“, die einen Ausgangspunkt in der Bewusstseinsphänomenologie nimmt und sich auf supraindividuelle Gemeinschaftsutopien

richtet, wird zu einer existentiellen Frage des Einzelnen als in einer dunklen Gegenwart weilend, aber auf das Noch-nicht ausgerichtet, kein beliebiges, dunkles Noch-nicht, das nicht da ist, sondern ein aus den realen Möglichkeiten entworfenes und im Jetzt antizipiertes Nächstes, das als Künftigung das dunkle Jetzt beleuchtet: „*in diesem Nächsten steckt der Knoten des Daseinsrätsels*“ (Bloch 1959: 341). Die Antizipation des eigenen Todes ist somit eine bewusstseinsbezogene Vergegenwärtigung des Noch-Nicht, aber eine im eigenen Sein eingeprägte Möglichkeit, die nun Gewissheit wird. Diese antizipierten Szenarien werden bewusst persönlich ausgestaltet und üben dadurch retrodiktiven Einfluss auf das Hier und Jetzt als Ausgangspunkt und auch als Endpunkt der Antizipation aus, und zwar in einer im Prozess sich einstellenden Dialektik der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben als *Nichts* und keineswegs „Noch-Nicht“ im Blochschen Sinne. Wenn aber jeder solide Tagtraum von Bloch als „Heimat“ bezeichnet wird, als „die noch ungefundene, die erfahrene Noch-Nicht-Erfahrung in jeder bisher gewordenen Erfahrung“ (Bloch 1959: 368), wie kann diese provisorische, Hoffnung einflößende, richtungsweisende und Orientierung gebende antizipierte Heimat auf den Tod als Nichtung übertragen werden? Und wie kann die Beheimatung in einem „Ganzsein“ ohne Subjekt des Erlebens die Sehnsucht nach Fortbestand überhaupt stillen?

Das antizipierende Bewusstsein besetzt das „Noch-Nicht-Sein“ mit Utopien, die dem Menschen wie auch der Gesellschaft einen Antrieb geben, nämlich die Hoffnung, den Mangel des Noch-nicht wettzumachen und positiv zu besetzen. Auf personaler Ebene hat die Utopie als treibende Kraft eine Grenze: den individuellen Tod. Dieser ist für Bloch die stärkste Nicht-Utopie; er möchte aber eine Transzendenz des individuellen Todes innerhalb der Immanenz des Weltlich-Geschichtlichen im Gemeinschaftlichen, im sozialistischen Humanismus und vor allem in der Gestaltung der Menschheitszukunft als „Heimat“ verorten. Damit hebt er von den Todesutopien der großen Weltreligionen ab, insbesondere der jenseitigen Unsterblichkeit: „Die Welt hat kein Jenseits (Materialismus ist und bleibt Begreifen der Welt aus sich selbst), doch sie hat auch keine Schranke im Diesseits, vielmehr keine andere als die in der dialektischen Prozeßrichtung gesetzte [...] Die Unsterblichkeitswünsche wollten dem Selbst eben die Grablampe mitgeben, die sepsisfreie, noch die fremdeste Nacht bescheinende; sie haben den Tod mehrenteils überlogen, sie haben ihn aber auch überleuchtet“ (Bloch 1959: 1303-1304). Bezogen auf den persönlichen Tod stellt Bloch neben die Angst die treibende Kraft der Neugierde gegenüber dem Daseinsgeheimnis des Todes als Reise in das Unbekannte. In seinen ontologischen Ausführungen über den Tod bedient sich Bloch eines christlichen Vokabulars und drückt eine fast mystische Intention aus, wenn er ontologisch den Augenblick des Nicht-da-Seins des Todes dem *Nicht-mehr-da-Sein* als „Dunkel“ gleichstellt: „[...] äußerstenfalls ist eine Vermutung möglich, daß der Tod im Dunkel des Gelebten Augenblicks eine philosophische Wurzel hat, ja daß beide die *gleiche* Wurzel haben [...] Ganz unabhängig von der weitergehenden, vorerst unentscheidbaren Frage, ob Dunkel des gelebten Augenblicks und Tod die gleiche Wurzel haben, nämlich noch involviertes Daß-Sein ohne Da-Sein; unabhängig davon hat zweifellos die prozessuale Ausarbeitung dieses Dunkels als Vergänglichkeit denselben Inhalt“ (Bloch 1959: 1386-1387). Diese Ontologie erfährt in Verbindung mit der

kontraintuitiven Vorstellung des Sterbens als „Freude an der Befreiung des Lebensüberschwangs“ eine mystische Steigerung, denn letztlich werden dabei wohl Lebensinhalte freigelegt, ähnlich der Auffassung von Georg Simmel, dass im individuellen Tod die Partizipation am Leben als supraindividuelles zeitloses Prinzip realisiert wird, bei Bloch allerdings als *transzendierende Immanenz*: „Pathos des in der absoluten Frage angenäherten Augenblicks spürt in dessen Dunkel bereits einen neuen Tag und ein neues Ufer, zu dem er lockt: kein transzendentes Ufer, sondern das Immanenteste selbst. Der Tod, welcher als individuelle wie als ferne Möglichkeit kosmischer Entropie dem zukunftsgerichteten Denken als absolute Zwecknegation begegnet, der gleiche Tod geht nun, mit seinem möglichen Zukunftsinhalt, in die Endzuständlichkeit, Kernzuständlichkeit ein, welche von noch unentdeckter Freude und den Latenzlichtern des Eigentlichen beleuchtet wird. Der Tod wird daran nicht mehr Verneinung der Utopie und ihrer Zweckreihen, sondern umgekehrt Verneinung dessen, was in der Welt nicht zur Utopie gehört; er schlägt es weg, so wie er sich selber vor dem Non omnis confundar der Hauptsache wegschlägt: im Todesinhalt selber ist dann kein Tod mehr, sondern Freilegung von gewonnenem Lebensinhalt, Kern-Inhalt“ (Bloch 1959: 1389).

Sowohl die *menschlichkeitshoffende Antizipation* nach Bloch als auch die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* befassen sich mit der Zukunftsgerichtetheit, der Transzendierung des gegebenen Immanenten und einer Humanisierung der *conditio humana*, wie bei Bloch im letzten Abschnitt von *Experimentum Mundi* deutlich zum Ausdruck kommt: „Die Bewegung insgesamt transzendiert also dazuhin ohne Transzendenz, das heißt durchaus als Transzendieren, aber in die Immanenz hinein, mit Ankunft, Identität, Heimat in Sinn, als Sinn. Dem entspricht eine endlich betonte Ontologie des Noch-Nicht-Seins im noch nicht Bewußten, noch nicht Gewordenen, beide wesend in den Perspektiven der Tendenz und Latenz, im Realexperiment der Kategorien (Daseinsweisen, Daseinsformen) wie ihrer Materie vorwärts [...] Beides, die Naturalisierung wie die Humanisierung, ist nicht ohne höchst fortgetriebene Immanenz als nächste Nähe der Menschensache, Weltsache denkbar, die aus dem existenziellen Dunkel herausgeführt werden muß, um in den Realitätsort wirklicher Nähe hineingeführt, ins Gegenwärtige, gar Gegenwärtige der Wirbegegnung hineingebracht zu werden. Deren sich selber noch währendes Inkognito muß vom Wozu des Daß-Grunds in der Welt her wachsend experimentell mit Was-Bestimmtheiten gelichtet werden; es bedarf aber des längsten Fernrohrs, um gerade das Immanenteste zu erblicken“ (Bloch 1895: 263-264).

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ und dem „antizipatorischen Bewusstsein“ nach Bloch liegen, bezogen auf den Tod, vor allem in der Auffassung vom Sein mit dessen pathischer Kraft als „Bewusst-Sein“, im proleptischen und zugleich entwerfenden Sinn sowie in der rückwirkenden, beleuchtenden Kraft auf das Hier und Jetzt, das zunächst als „dunkler“ Bereich des Da-Seins erscheint; die Projektion und die Rezeption sind Ausgangspunkte für persönliche wertbezogene und erwartende Einstellungen auf das Künftige hin.

Die Unterschiede zwischen dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ und dem „antizipatorischen Bewusstsein“ nach Bloch liegen vor allem im *Ernst*, denn während Bloch neben der Angst auch eine triebhafte Neugierde und eine freudige Entdeckungsintention gegenüber dem Tod postuliert, geht die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* von einer tiefgehenden, ernsten Auseinandersetzung mit der Dramatik des Aufhören-zu-sein aus. Ein weiterer Unterschied ist ontologischer Natur: Während für Bloch der individuelle Tod grundsätzlich etwas Materielles, aber im Aufgehen der Utopie für die Gesellschaft etwas Ideelles ist, meint die Antizipatorische Daseinsverabschiedung die Auseinandersetzung mit der *Nichtung* der Person als leibseelische Einheit. Ferner bezieht sich Bloch in der Antizipation nicht auf einen definierten Lebensabschnitt und meint eher eine *transzendierende Immanenz*, während „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ in dem Moment ansetzt, in dem die Sterblichkeit unausweichlich notwendig wird und dabei der betroffene Mensch versucht, sich abhebend von der unmittelbaren Realität des Verfalls mit seinem Schicksal auseinanderzusetzen, dabei aber einen spirituellen Transzendierungsweg offen lässt. Schließlich geht es in der Blochschen Philosophie um eine optimistische, eigentümlich gemischte materialistisch-idealistische Vorstellung von einem geschichtlichen oder gesellschaftlichen Heil in einer supraindividuellen Beheimatung der eigenen Leistung („Exterritorialität zum Werden und zum Tod“), während die „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ existentiell angelegt ist im Sinne einer persönlichen, unübertragbaren, unhintergehbaren, dramatischen Auseinandersetzung mit der individuellen Nichtung, die kein Heil verspricht.

8.6 Immunisierende Antizipation bei Peter Sloterdijk

Aus einer Perspektive der globalen Bedrohungen – nicht des personalen Schicksals als Sterblicher – hat Peter Sloterdijk den Imperativ vorgeschlagen „Du mußt dein Leben ändern“, und spricht damit sowohl die kollektive als auch die individuelle Verantwortung an. Zwei Kernideen aus seinem Werk sind in Bezug auf das Thema der vorliegenden Arbeit von Bedeutung: die Idee, dass Veränderungen nur durch ein *Leben in Übung* vollzogen werden können und dass kollektives Bestehen nur in *Mutualität* wurzeln kann. Mutualität bezeichnet er als „Ko-Immunität“ in der Bedeutung einer Immunisierung durch Schicksalssolidarität gegenüber Bedrohungen. In Analogie zur Opposition zwischen Tiefenpsychologie (Verhalten hat eine Symbolbedeutung und steht für etwas, das in der Tiefe der Psyche gesucht werden muss) und Verhaltenstherapie (das Verhalten, auch das dysfunktionale, wurde durch Repetition und kontingente Verstärkung erlernt) verwirft Sloterdijk die verändernde Kraft der Introspektion zugunsten der Effektivität der „Übung“. Er begründet dies wie folgt: „Wenn aber der Mensch tatsächlich den Menschen hervorbringt, so gerade nicht durch die Arbeit und deren gegenständliche Resultate, auch nicht durch die neuerdings viel gelobte »Arbeit an sich selbst«, erst recht nicht durch die alternativ beschworene »Interaktion« oder »Kommunikation«: Er tut es durch sein Leben in Übungen. Als Übung definiere ich jede Operation, durch welche die Qualifikation des Handelnden zur

nächsten Ausführung der gleichen Operation erhalten oder verbessert wird, sei es als Übung deklariert worden oder nicht. Wer von der Selbsterzeugung des Menschen spricht, ohne von seiner Formung im übenden Leben zu reden, hat das Thema von vorneherein verfehlt. Wir müssen folglich praktisch alles, was über den Menschen als Arbeitswesen gesagt wurde, suspendieren, um es in die Sprache des Übens bzw. des selbstformenden und selbststeigernden Verhaltens zu übersetzen“ (Sloterdijk 2013: 13-14). Die Fragen zu persönlichen Bedeutungen, zu Motivation, Zielen und zur Selbstgesetzgebung als Quellen der Veränderung durch eine Übungsanpassung lässt er offen und preist vielmehr eine Ertüchtigung durch neue Verhaltensmuster an.

Der zweite Kerngedanke - und für die Philosophie und die Kulturwissenschaften vielleicht fruchtbarere Begriff - ist „Immunität“ bzw. „Ko-Immunität“, die Sloterdijk im Zusammenhang mit den lauernden globalen Bedrohungen in seine Argumentation der partizipativen Selbstschutzhaltung einführt: „Wir haben Grund, bei Menschen nicht bloß mit einem einzigen Immunsystem zu rechnen, dem biologischen, das in evolutionärer Sicht an erster, in entdeckungsgeschichtlicher jedoch an letzter Stelle steht. In der Humansphäre existieren nicht weniger als drei Immunsysteme, die in starker kooperativer Verschränkung und funktionaler Ergänzung übereinandergeschichtet arbeiten: Über dem weitgehend automatisierten und bewusstseinsunabhängigen biologischen Substrat haben sich beim Menschen im Lauf seiner mentalen und soziokulturellen Entwicklung zwei ergänzende Systeme zur vorwegnehmenden Verletzungsverarbeitung herausgebildet: zum einen die sozio-immunologischen Praktiken, insbesondere die juristischen und solidaristischen, aber auch die militärischen [...] zum anderen die symbolischen beziehungsweise psycho-immunologischen Praktiken, mit deren Hilfe es den Menschen von alters her gelingt, ihre Verwundbarkeit durch das Schicksal, die Sterblichkeit inbegriffen, in Form von imaginären Vorwegnahmen und mentalen Rüstungen mehr oder weniger gut zu bewältigen“ (Sloterdijk 2013: 21-22). Der Begriff der psychischen oder kollektiven Abwehr, ein genuin tiefenpsychologischer Begriff, wird von Sloterdijk als „Immunität“ in den philosophischen Diskurs eingeführt; diese Abwehr dient – weiter tiefenpsychologisch – dem Schutz bei gegebener Vulnerabilität („Verwundbarkeit“), also der personalen wie kollektiven Resilienz.

Ganz im Sinne der in dieser Studie untersuchten *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* als Konfrontation mit dem Tod postuliert Sloterdijk eine immunisierende Kraft durch die „imaginäre Vorwegnahme“ (Antizipation) des sterblichen Schicksals, wobei er sich in seinem Werk in anthropologischer Sicht auf die kollektiven Schicksale bezieht: „Ich trage Materialien zur Biographie des homo immunologicus zusammen, wobei ich mich durch die Annahme leiten lasse, hier sei vor allem der Stoff zu finden, aus dem die Anthropotechniken sind. Ich verstehe hierunter die mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewissheiten zu optimieren“ (Sloterdijk 2013: 23). An dieser Stelle führt Sloterdijk die richtungsgebende Größe für die Verhaltensänderung durch Übungen und Exerzitien ein: es handle sich um „Attraktoren“, die verantwortlich seien für „Vertikalspannungen“, das heißt „von oben her ansetzende

Zugkräfte“, die den Menschen zu einem „Akrobaten“ machen (vgl. Sloterdijk 2013: 29). Diese Attraktoren befinden sich als kollektive Richtgrößen vermutlich außerhalb des einzelnen Menschen oder sie sind Bestandteile der *conditio humana*; jedenfalls drängen diese Vertikalspannungen zu einer Transzendierung des Daseins als ein „Dahinfließen“.

Bei Sloterdijk liegt der Hauptunterschied zwischen der „antizipierenden Immunität“ und der „antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ in der Betonung des kollektiven Schicksals. Somit handelt es sich vor allem um ein kulturanthropologisches Postulat. Auf die individuelle Immunisierung als philosophisch-anthropologischen Sachverhalt geht Sloterdijk kaum ein. Er spricht von „Vorwegnahme“, die eine Weise der Antizipation darstellt, wie im Abschnitt über Begriffsbestimmungen untersucht wurde. Diese Antizipation bedeutet im Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ eine Auseinandersetzung, die in ihrem Ausgang offen bleibt, während Sloterdijk davon ausgeht, dass sie *per se* immunisiert, das heißt, dass sich durch die „Übung“ der Vorwegnahme automatisch ein psychischer Schutz einstellt.

8.7 Übergangsstadien im Wandlungsprozess des Sterbens nach Monika Renz

Kübler-Ross hat versucht, eine typologische Gesetzmäßigkeit in den psychischen Reaktionen von Menschen zu finden, sobald sie die fatale Nachricht realisiert haben, dass das Sterbenmüssen krankheitsbedingt eine unausweichliche Realität geworden ist. Hier sind naturgemäß keine Zeitfenster angegeben, sondern es geht um eine unterschiedlich lange Zeitspanne in Abhängigkeit von der Natur der Erkrankung und von medizinischen Faktoren; gewiss ist, dass der eigene Tod nun im Daseinshorizont *real für-mich* erscheint. Was aber in unmittelbarer Todesnähe geschieht, wenn der Verfall bereits eingesetzt hat und das Verhalten und die Bedürfnisse des Sterbenden immer diffuser und gar unverständlich werden, wenn die Kommunikation abbricht und das Bewusstsein sich qualitativ verändert, ist schwer zu erschließen und bleibt eine Verständigungshürde in der Begleitung des Sterbenden. Die Schweizer Psychotherapeutin, Musiktherapeutin, Psychoonkologin und Theologin Monika Renz hat in verschiedenen Büchern, empirischen Untersuchungen und bewegenden Vorträgen ihr Modell der *Wandlung* am Lebensende dargelegt, das die Phasen „Davor“, „Hindurch“ und „Danach“ beinhaltet. Neben diesen drei Phasen bringt sie zentrale psychologisch-anthropologische Begriffe wie „Wandlung“, „Bewusstseinsschwelle“, „Würde“, „letzte Reifung“ und „Urangst“ ins Spiel. Diese Begriffe sind nicht neu und werden von Renz auch nicht präzise definiert, daher auch nicht operationalisiert, sondern sie verwendet sie eher intuitiv im Dienste einer würdigenden Haltung in der psychotherapeutischen Hilfe am Lebensende, die sich kommunikativer Symbole und Archetypen bedient. Das ist ein besonderes Verdienst von Renz: sich in einen Bereich theoretisch und praktisch zu wagen, in welchem Sprachlosigkeit und Kommunikationsabbruch in den Vordergrund treten. Kennzeichnende Phänomene der Wandlung im Sterbeprozess seien die sogenannte „Wahrnehmungsverschiebung“ entlang der drei Phasen der Wandlung und die „Reifung“ bzw. „Nachreifung“ in Verbindung mit einer „spirituellen Öffnung“. Diese Begriffe werden von ihr zwar etwas unscharf verwendet,

bilden aber ein geschlossenes System, das einen wichtigen Beitrag für das Verständnis des Erlebens in Todesnähe leistet und eine Orientierungshilfe in der Sterbebegleitung bietet.

Renz geht von der empirisch gestützten Annahme aus, dass „Sterbende einmal oder mehrfach eine innere Bewusstseinschwelle zu überschreiten scheinen“ (Renz 2015⁹: 9). Dies scheine mit einer Veränderung und gar Auflösung des Selbst, der Bedingungen von Erfahrung und der Ich-Funktionen einherzugehen: „Sie verlassen schon vor ihrem Tod unser Empfinden in Raum und Zeit, in »Ich« und »Du«, in Subjekt und Umwelt mit all ihren Facetten; und sie tauchen immer wieder in eine gänzlich andere Erlebnisweise ein“ (Renz 2015⁹: 9). Das veränderte Erleben kann intuitiv anhand der veränderten Kommunikation der Sterbenden erfasst werden. Diese erfolgt vorwiegend über Symbole und Archetypen, die adäquat übersetzt werden müssen, sodass eine psychotherapeutische Begleitung dieser Prozesse sehr stark auf der Interpretation von Symbolen basiert. Dieser Übergang des Bewusstseins heißt bei Renz „Wandlung“, die als Läuterungsprozess eine „letzte Reifung“ bzw. „Nachreifung“ bedeute; „Nachreifung“ ist ein gängiger, wenn auch nicht unumstrittener Begriff in der Psychotherapie mit gewagten ontologischen Annahmen über das Sein und das Werden. Ferner kann kritisch festgehalten werden, dass den Sterbeprozess als Ganzes zu erfassen und somit wachsam für die „spirituelle Öffnung“ am Lebensende zu sein, kaum möglich - wenn nicht unmöglich – ist, da die Innenperspektive des Sterbenden kaum kommunizier- und repräsentierbar ist.

In ihrem Buch *Hinübergehen* setzt sich Renz mit den „Gesetzmäßigkeiten des letzten Überganges“ auseinander (Renz 2015⁹: 10); das Verständnis des „letzten Überganges“ fordere „über die gängige *bedürfnisorientierte* Sterbebegleitung hinaus einen *indikationsorientierten Ansatz*“ (Renz 2015⁹: 15). Die Gesetzmäßigkeit bezieht sich auf die Annahme der Bewusstseinsverschiebung und der „Bewusstseinsveränderung“ entlang von drei von ihr postulierten „Transitionsstadien“, die zeitlich und inhaltlich nicht starr angelegt sind, die ähnlich den Sterbephasen bei Kübler-Ross Rücksprünge beinhalten können, aber bei Letzterer früher ansetzen, das heißt schon bei der Vergegenwärtigung einer potentiell tödlichen Krankheit. Die These Renz', die diese Kernannahmen verbindet, lautet: „Sterbende durchlaufen eine Wahrnehmungsverschiebung und einen Übergang (Transition). Im Zugehen auf den Tod tritt nicht nur das Ich, sondern auch die uns selbstverständliche subjektvolle, ich-bezogene Wahrnehmung (was ICH wollte, dachte, fühlte, alle Bedürfnisse im Ich, Ängste im Ich) in den Hintergrund. Dasselbe gilt für die Reaktionsmuster als ein Ich bis hin zu unseren Reflexen und Instinkten. Eine andere Welt, ein anderer Bewusstseinszustand, andere Sinneserfahrungen und andere Erlebnisweisen rücken in den Vordergrund, und all dies unabhängig von Weltanschauung und Glaube. Die Wahrnehmungsverschiebung verändert auch unsere Erfahrung von Sein, von Beziehung und von Würde. Sterben ist ein Prozess“ (Renz 2015⁹: 24).

Im Ringen um eine Versprachlichung der Phänomene, bei denen die rationalen Referenzen aus der Mitte des Lebens nicht wirklich brauchbar sind, werden moralische, psychologische, anthropologische und ontologische Begriffe vermengt bzw. wechselweise besetzt, z. B. die

Begriffe „Würde“, „Sein“, „Ich“, „Wahrnehmung“, „spirituelle Öffnung“ oder anthropologische Dimensionen wie „Zeitlichkeit“ oder „Räumlichkeit“. Maßgeblich bei dieser *Transition* ist die Ich-Auflösung, wonach sich das Ich zunächst von allem, woran es gebunden ist, trennen müsse, um dann seine bedrohten Grenzen aufzulösen und somit die Möglichkeit einer ichbezogenen Erfahrung zu verlieren, da das „Ich“ in einer ozeanischen Erfahrung aufgehe und dabei selbst verschwinde. Die Stadien der „Ich-Auflösung“ entsprechen den Transformationsstadien des „Davor“, des „Hindurch“ und des „Danach“. Daraus ergeben sich zwei wesentliche wissenschaftstheoretische Schwierigkeiten: zum einen die metaphorische Sprache, die schwer ontologisch zu übersetzen ist; zum anderen gibt es zwar eine Auflösung des Ich, es wird aber auch von „Erfahrung“ und von „Bewusstseinsverschiebung“ gesprochen, die ein Subjekt dieser Erfahrung voraussetzen. Renz relativiert die metaphorische Sprache, indem sie behauptet, dass „das Ich als Subjekt aller Wahrnehmung und allen Denkens, als zentrale Steuerungsinstanz im Menschen, unwesentlich wird“ (Renz 2015⁹: 25). Und dann präzisiert sie in anthropologischer Lesart: „Was in solchermaßen ich-fernen Zuständen geschieht, so mein Fazit, hat am ehesten zu tun mit dem *Phänomen Wahrnehmung*. Etwa können sich Dimensionen von Zeit und Raum/Ort so stark verändern, dass das Ich weder folgen noch verstehen kann. So gibt es Erfahrungen von Gleichzeitigkeit und Zeitlosigkeit, von der Überwindung aller räumlichen Begrenzung und zeitlichen Einengung. Dann erfahren Menschen eine eigentümliche Freiheit, einen überpersonalen Sinn, ein Licht oder eine Atmosphäre von Liebe, Friede und Ehrfurcht [...] Der Grenzbereich hat seine eigenen Gesetzmäßigkeiten und typischen Erlebnisweisen“ (Renz 2015⁹: 27). Renz rekurriert an dieser Stelle erneut auf ontologische Begriffe und beschreibt das Sterben als Übergang vom „Ich“ zum „Sein“, womit sie das Aufgehen in etwas Übergeordnetem oder Ozeanischem meint; dabei ist unklar, ob etwas oder wie viel vom Selbst nach diesem transformativen Prozess noch bleibt. Der Wechsel vom „Ich“ zum „Sein“ ist nach Renz ein primärer seelisch-geistiger Prozess des Übergangs „von der Ich-Befindlichkeit zu einem umfassenden Angeschlossen-sein, von der Eigenmacht zur Teilhabe“ (Renz 2015⁹: 28), wobei sie die kontraintuitive These aufstellt, dass andere Aspekte des Sterbens wie Abschiednehmen, Wortfindung, Angst und Verzweiflung irgendwann sekundär werden. Die ontologischen, psychologischen und anthropologischen Implikationen hat Renz spezifisch für jede der drei Transitionsphasen des Bewusstseins im Sterbeprozess (Davor, Hindurch, Danach) ausgearbeitet.

Die *Gesetzmäßigkeiten* von „Wandlung“ bzw. „Transition“ drücken sich in drei Sterbestadien aus, die anhand der Qualität der *Bewusstseinsverschiebung* im Sterbeprozess als „Schwellensituationen“ definiert sind und in der Existenzphilosophie als „Grenzsituationen“ aufgefasst werden. Nach Renz bewege sich das Ich von einer aktiven hin zu einer passiven Position, denn das Ich befinde sich mittendrin und müsse demnach aufhören zu denken, zu verstehen, zu erwarten und zu lenken (Renz 2015⁹: 30). Das *bewusstseinsbezogene Sterbestadium* des „Davor“ meint die Orientierung auf die innere Bewusstseinschwelle, ausgehend davon, dass das Ich all dessen, was es ausmache und was zu ihm gehöre, beraubt werde, wodurch neben Angst und Verbitterung ebenfalls Energie freigelegt und dadurch

verborgene Sinndimensionen berührt werden können. Was dem Sterbenden in dieser Phase am meisten helfe, sei „Kapitulation“, das heißt Verhärtungen lösen, in das Schicksal einwilligen und Widerstand aufgeben. Das *bewusstseinsbezogene Sterbestadium* des „Hindurch“ meint das Durchschreiten der Bewusstseinsschwelle im Sinne einer bedrohlich wirkenden „Ich-Auflösung“ – daher die Verzweiflung, die intentionalen Wendungen und die heftigen Körperreaktionen, vegetativ wie motorisch, als Ausdruck einer Urangst vor dem „Numinosen“ (Angst vor dem Verlorensein wie vor dem Bedrohtsein durch das Numinose, das Hineinsterben in ein „Du“); dieses „Numinose“ drücke sich in vielfältigen symbolhaften Erlebnissen aus. Die Dimensionen der Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit würden beginnen sich aufzulösen; die Befreiung in das nächste Stadium erfolge durch das „Loslassen“ der weltlichen Bezogenheit des Ichs, durch „Hingabe“ (in ein Du). Im *bewusstseinsbezogene Sterbestadium* des „Danach“ haben Sterbende den inneren Kampf mit der numinosen Urangst überwunden und „sind frei von sich wie zu sich selbst“ (Renz 2015⁹: 49). Das Selbst löse sich auf und begeben sich in etwas Transzendentes; das Bewusstsein erreiche eine Qualität von Sein und Frieden, eine befreite Identität durch die Aufgabe aller Ich-Bezogenheiten in Leib, Raum und Zeit. Der Sterbende wirke in diesem Stadium ruhig, gelassen, friedlich und auf etwas Transzendentes bezogen, da er „frei von Angst, Gier, Zwang und Prägung“ (Renz 2015⁹: 49) sei. Die Schlussfolgerung von Renz über die Qualität der Würde im „Danach“ meint nicht ein Jenseits, sondern die kurze letzte Phase der ozeanischen, das Selbst auflösenden Hingabe, einen Zustand, den sie „angstbefreites Sein“ gegenüber dem „angstbesetzten Ich“ nennt. Es handelt sich um eine Phase der Diskrepanz zwischen der Wahrnehmung der Nahestehenden und der des Sterbenden, der oftmals den endgültigen Schritt „allein gehen will“. Hier ergibt sich die epistemologische Frage, wie ein Selbst, das sich in Auflösung befindet, noch Wahrnehmung, Willen und Erfahrung haben kann, die sich nur einem Subjekt attribuieren lassen; vielleicht ist es ein Ringen um eine Symbolisierung des Unbeschreiblichen, denn „im Grunde wissen wir nichts über die Würde im Danach“ (Renz 2015⁹: 52). Ihre interpretative Annäherung an diese letzte *Total Serenity* lautet: „Ontologisch und weltlich gesprochen geht es um die Würde im Sein. Jetzt, im Danach, sind Sterbende so offen auf das Unfassbare hin, dass ihnen nichts mehr im Wege steht, um diese letzte Würde anzunehmen. Der Mensch ist in seinem tiefsten Grunde nicht unwürdig, sondern würdig“ (Renz 2015⁹: 53). Die Idee, dass es Übergangsstadien von einer Ich-nahen oder Ich-zentrierten Wahrnehmung zu einer Ich-fernen oder Ich-aufgelösten Erfahrung als Identität im Sein (Ganzsein in eine Hingabe zu einem transzendenten „Du“) gebe, ist eng verbunden mit Renz' Idee der „Prägung“. Diese sei ich-zentriert und im Kern assimilierte Angst („Es-Angst“ wie auch „Über-Ich-Angst“). Dem Konstrukt von Renz folgend muss im Sterbeprozess eine Befreiung von der „Prägung“ stattfinden, ein Loslassen „der Verhärtungen im Ich, die angstbestimmten Abwehrreaktionen, das innere Nein, das Ausmaß der Verdrängung, das reflexartige Begehren“ (Renz 2015⁹: 75). Es gehe also im Sterben nicht nur darum, sich von Angst zu befreien, sondern auch von allem biographisch Mitgebrachten um zu einer Art Bereinigung auf das Wesentliche der Person hin zu gelangen, nämlich zu einem wahren „Frei-Werden“.

Zu dieser qualitativen Modellierung des Sterbens in drei Stadien präzisiert Renz: „Sterben geschieht individuell. Selten ereignen sich Davor, Hindurch, Danach so schemagetreu wie hier erläutert. Zustände wechseln sich ab und werden oft mehrfach durchlaufen. Doch das Modell ist eine Hilfe zum Verstehen“ (Renz 2015⁹: 55). Eine wesentliche Idee, die Renz aber nur kurz einmal erwähnt, ist die Annahme, dass Sterben nicht gestaltet, der Prozess also nicht selbst bestimmt werden kann, sondern passiv durchgemacht werden muss, genauso wie das Zulaufen in das Mysterium des Todes; dem Sterbenden bleibe nur noch übrig, die narzisstische Verletzung kapitulierend und einwilligend zu überwinden. Und in bemerkenswerter Weise bestehe darin die letzte Reifung, denn Sterben sei ein Akt des anerkennenden und zulassenden „Überwältigt-Werdens“ (Renz 2015⁹: 118).

Der Hauptunterschied zwischen dem Drei-Phasen-Modell der *Wandlung* am Lebensende nach Renz und dem hier ausgearbeiteten Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ liegt vor allem in der postulierten Gesetzmäßigkeit der Sterbestadien des Transitionsmodells gegenüber der Offenheit der Dimensionen der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“, die nicht normativ gesetzt sind, sondern einen Verstehensrahmen für die Auseinandersetzung mit aktualisierten Themen im Sterbeprozess darstellen. Renz betont, dass ihr Phasenmodell nicht (nur) bedürfnisorientiert, sondern vor allem *indikationsorientiert* sei, womit konkrete, phasenkonforme psychologische Interventionen gemeint sind. Die Normativität des Transitionsmodells wird deutlich, wenn Renz das moralische Gebot gegen den assistierten Suizid damit begründet, dass man dem Sterbenden nicht die Möglichkeit der Erfahrung des letzten Stadiums der Transition (das „Danach der Bewusstseinschwelle“) und die darin enthaltene „Gnade“ entziehen dürfe, wobei die Frage aufkommt, ob dieses Stadium nicht doch vorweggenommen wird, da der Sterbende sich bewusst und ernst *hineinbegibt*. Es gibt aber auch eine anthropologische Konvergenz in der Auffassung von einer Grundstruktur der menschlichen Erfahrung, die bei Renz in „Ahnungen von letzten Dingen und von Wandlung im Daraufhin“ zu erkennen sind: Dimensionen der Zeitlichkeit, der Räumlichkeit, der Leiblichkeit, der Identität und der Transzendenz. Im Einzelnen spricht Renz von Veränderungen, die nah an den Dimensionen der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* liegen: Veränderungen der Körperlichkeit, verbunden mit dem Erleben von Begrenzung; Diffusion der Identität im eigenen Sterbeprozess; Veränderung des Empfindens von Schwerkraft und Sinnlichkeit; Veränderung der Bewusstseinsqualität; Gewahrsein von Ambivalenzen, aber auch deren Wegfallen während des Sterbeprozesses; eine neue Qualität von Gemeinschaft und kommunikativer Beziehung zu Nahestehenden; energetische Bewegung („Sterben ist ein energetisches Geschehen von höchster Intensität“) zwischen verschiedenen Polen, etwa Kampf und Friede (vgl. Renz 2015⁹: 154-156; Renz 2008⁴: 119). Diese inhaltliche Konvergenz mit dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ spricht für einen gewissen Konsens über grundlegende Strukturen des Menschseins; aber so auffallend die Ähnlichkeiten mit den Dimensionen des Konstruktes sind, meinen diese keine Wahrnehmungsveränderungen, sondern eine grundlegende Aktivierung von latenten präreflexiven Strukturen, die ganz

individuell reflexiv-bewertend zum Ausdruck kommen oder auch ausbleiben, ohne dass eine normative Hermeneutik des Zustandekommens zulässig wäre.

8.8 Erzähltheoretischer Ansatz: Sterbenarrative und Sterbeerzählungen

Der erzähltheoretische Ansatz - die Narratologie - entspricht einer Doppelintention: das Erkennen von allgemeinen erzählerischen Mustern und die Darstellung eines zeitlichen Verlaufs bei einem bestimmten Individuum unter Berücksichtigung seiner Idiosynkrasie. Es handelt sich demnach um eine Dialektik zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen. Das Allgemeine ist formal und inhaltlich bestimmt: formal über die Regeln einer „guten Erzählung“ als kohärente und abgeschlossene Einheit, inhaltlich als Typologien, das heißt als Idealkonstellationen von Faktoren, die Muster bilden und somit eine verstehende Zuordnung des Individuellen ermöglichen. In der Erzähltheorie werden diese Idealtypen als „Narrative“ bezeichnet und umfassen paradigmatische Themenkomplexe, Sachverhalte oder semantische Muster. „Narrative“ sind zu unterscheiden von „Narrationen“, also von konkreten Erzählungen, die sich auf eine Person, eine Situation oder eine Episode beziehen. Die Erzähltheorie bewegt sich insofern zwischen „Narrativ“ als *Idealtypus* und „Erzählung“ als individualisierte *Geschichte*, die man einem Narrativ oder einer Überschneidung von Narrativen zuordnen kann (vgl. Valdés-Stauber 2023).

Die Literatur, als auf die zeitlich verankerte Lebenswelt der behandelten Figuren bezogen, verhält sich vorwiegend *narrationsbezogen*, während die Philosophie, als hochgradig abstrahierend, eher *narratologisch* nach den formgebenden Sachverhalten strebt. Diese beiden Ansätze ergänzen sich dialektisch und sind darüber hinaus angereichert durch die Polarität zwischen Faktualität und Fiktionalität, deren Grenzen sich überlappen, um so die Symbolisierungskraft der Erzählung zu steigern. In logischer Lesart sprechen wir von einer Dialektik zwischen dem Konzept als *Klasse* und deren Instantiierung als *Einzelfall* oder Individuum. Die Dialektik zwischen „Narrativ“ und „Erzählung“ beschreibt Andreas Mauz folgendermaßen: „Das Narrativ stellt per definitionem lediglich die Grobstruktur der Erzählung bereit, die Beziehung zwischen Akteuren und Ereignissen. Nicht aber deren detaillierte diskursive Ausgestaltung. Diese prinzipielle Offenheit zwischen – mit Koschorke gesprochen – »Schauseite« und »Tiefenstruktur« kann nun erhebliches Gewicht gewinnen, wenn das allgemeine Narrativ durch eine konkrete erzählerische Realisierung auf seine Ränder hin ausgelotet wird“ (Mauz 2018: 57).

Aus narratologischer Sicht soll in erster Linie der Akt der *Erzählung* – als zugleich selbstordnendes und interpersonelles Prinzip – von *Geschichte* – als objektiviertes sprachliches Ergebnis der Erzählung – unterschieden werden. Die Literaturwissenschaften legen den Kriterien für eine „gute Erzählung“ besonders eine wohlgeformte Struktur mit sinngebendem Schluss zugrunde, die aus philosophischer Sicht als Identitätsformung durch biographische Selbsterzählung übersetzt werden könnte; dieser Ansatz birgt die Gefahr der Ästhetisierung des Lebens, um einen Sinn zu erzwingen.

In zweiter Linie soll zwischen „Narrativ“ – dem Schema einer Erzählung oder Geschichte – und „Narration“ – der individualisierten Geschichte – unterschieden werden. Schließlich soll getrennt werden zwischen der „Geschichte“ oder „Story“ als sprachliche Kristallisierung eines Erzählprozesses und dem „Handlungsablauf“ oder „Plot“ als strukturierte oder unstrukturierte Abfolge erzählerischer Momente, die entlang von *Leitmotiven* sinnhaft verwoben sind. Die strikte Trennung zwischen Form (Syntax) und Inhalt (Semantik) wird durch die kontextualisierte Funktionalität des Erzählens selbst (Pragmatik) aufgehoben, denn es geht im Erzählen um nicht weniger als um Selbsterforschung, Ordnung und Orientierung in der Kommunikation mit einem Gegenüber als Mitstreiter bei der Herstellung von Sinn. Diese sinngebende Funktionalität im Rahmen einer Theorie der Biographik wird von Emil Angehrn folgendermaßen beschrieben: „Erzählen ist eine in allen Kulturen verbreitete Urform, das Leben darzustellen. Ihre Minimalform ist durch die beiden Elemente der zeitlichen Sukzession und des Sinns definiert: Erzählen heißt etwas in seiner temporalen Abfolge so vergegenwärtigen, dass Späteres in irgendeiner Weise mit Früherem zu tun hat, sinnhaft auf dieses beziehbar ist – sei es als Weiterentwicklung, als Störung oder als überraschende Neuheit. Mit Bezug auf das Leben kann die Erzählung als privilegierte Darstellungsform angesehen werden, da sie sich gewissermaßen der Bewegung des Lebens selbst anschmiegt: Die Geschichte eines Lebens zu erzählen, bedeutet, dessen Verlauf zu vergegenwärtigen, die Ereignisse erneut zu durchleben [...] Menschen machen sich ein Bild von anderen und von sich selbst bevorzugterweise in Form von Geschichten. Sich sein Leben zu erzählen scheint eine besondere, hervorgehobene Art, mit sich vertraut zu werden, sich in seinem Leben zu finden [...] Wir können uns im Medium des Erzählens über den Charakter, die Stärken und Schwächen, die seelischen Leiden und moralischen Probleme einer Person verständigen, aber auch mit uns selbst ins Reine kommen“ (Angehrn 2018: 61-62). Erzählen als identitätsstiftender Faktor scheint demnach eine anthropologische Konstante zu sein; übertragen auf das Sterben und den Tod würde diese Konstante bedeuten, dass auch ein Bedürfnis besteht, das Ende, also das Sterben zu erzählen; bedeutet dieses Bedürfnis, „sich bis zum Ende“ bzw. „sich zu Ende“ zu erzählen, wie Angehrn es formuliert?

„Narrativität *am* und *vom* Lebensende“ ist ein Konzept, das einerseits auf die erzähltheoretische Bedeutung des Erzählens vom Sterben verweist, andererseits auf dessen anthropologische Bedeutung. Aus *erzähltheoretischer* Sicht steht die Erzählung durch formale Kriterien der Formulierung für ein Leben als Ganzes, insbesondere dann, wenn der eigene Tod antizipiert wird. Aus anthropologischer Sicht legt das Erzählen *vom* oder *am* Lebensende Wesensmerkmale des Menschseins offen, wie das Mitteilungsbedürfnis eines grundlegend auf Interpersonalität angelegten Wesens, das Bedürfnis nach Sinngebung in der erzählerischen Rekonstruktion und Orientierung im Jetzt durch explanatorische Einfädelung des rhapsodischen Gewordenseins sowie das Selbstverständnis im Spiegel des responsiven Anderen.

Erzählen am und vom Lebensende als hermeneutische Herausforderung betrachtet (Peng-Keller & Mauz, Hrsg. 2018) lädt dazu ein, aus verschiedenen Perspektiven zu referieren. Eine basale Perspektive ist jene, die zwischen dem Erzählenden als Betroffenen, als

Mitleidendem oder als lediglich Berichtendem unterscheidet, vergleichbar bei Roser, der in der Seelsorgearbeit zwischen dem Erzählen vom Sterben anderer und dem Erzählen vom eigenen Sterben unterscheidet. Zur Kategorie des Erzählens vom Sterben anderer würden das biographische Erzählen von dem länger zurückliegenden Sterben einer - meist nahestehenden - Person und das Erzählen von der aktuellen Begleitung eines nahestehenden Menschen während des Sterbeprozesses gehören; zur zweiten Kategorie, der Ich-Perspektive, würden Vorstellungen und Überlegungen zu Szenarien des eigenen Sterbens, ohne dass eine aktuelle Bedrohung des Lebens vorliegt, und Schilderungen des Erlebens einer Krankheit zum Tode in den unterschiedlichen Phasen, bis das Schreiben nicht mehr möglich ist, gehören (vgl. Roser 2006).

Aufgrund der Verschränkung von Inhalten, Perspektiven, Stilmitteln und zeitlichen Abfolgen kann eine einfache narratologische Typologie kaum ausschöpfend sein. Der Verfasser schlägt vor, vier *narratologische Ansätze* (im Sinne von *Perspektiven*) und vier *narratologische Prinzipien* (im Sinne gesetzter Annahmen) zu berücksichtigen, um eine narratologische Saturiertheit des Erzählspektrums zu erreichen: Der erste *narratologische Ansatz* wäre die Perspektive des Betroffenen, des emotional verwobenen Nahestehenden und des emotional distanzierteren Beobachters; der zweite Ansatz die reale oder die fiktive Erzählung; der dritte Ansatz die rhapsodische oder die intendierte autobiographisch-umfassende Erzählung, unabhängig von der Ausdehnung (zwischen fundiertem Lebensmotto und bewertendem detailliert-rekonstruktiven Rückblick); der vierte Ansatz die gewählte Zeitekstase, einschließlich komplexer zeitlicher Kombinationen und Wendungen, wie beispielsweise historischer Präsens und Futur II, durchsetzt mit kontrafaktischen Reflexionen.

Das erste *narratologische Prinzip* würde besagen, dass am Lebensende keinerlei narratologische Stilmittel Vorrang haben, insbesondere nicht der wohlgeformte Aufbau, die logische Verknüpfung der Episoden oder der sinnvolle Abschluss der Geschichte; das zweite Prinzip, dass fiktionale und faktuale Erzählungen verwoben sind und der Steigerung der Erzählkraft dienen: reale Erzählungen werden hermeneutisch durch fiktionale Mittel verständlicher gemacht, fiktionale Mittel haben oft reale Hintergründe und verhelfen zu einer Erweiterung von Szenarien und Beziehungskonstellationen; das dritte Prinzip, dass in jeder aktuellen Evaluation des Lebens (auch als Sterbender) eine Bewertung des gelebten (als stattgefunden beschreibbar) und ungelebten Lebens (darunter Verzichtetes, Verpasstes und Versäumtes) einfließt und dass darin eine protensive Einstellung keimt; jede retrospektive Rekonstruktion geschieht aus einem aktuellen Anlass und auch jede Projektion in die Zukunft geschieht aus einem aktuellen Innehalten heraus und trägt Überzeugungen, Bewertungen, Wünsche und gar Sehnsüchte in sich. Das vierte Prinzip würde besagen, dass es keine moralische Normativität in jedweder Erzählung am Lebensende gibt, ungeachtet wie einfach, bruchstückhaft, zwiespältig oder literarisch sie ausgestaltet sein mag; der Sinn einer Erzählung, eines Erzählbruches oder einer fehlenden Erzählung ist in seiner Gestalt zu würdigen, bleibt offen und kann womöglich durch Weiterlebende ergänzt werden.

Die These, dass am Lebensende eine narrative autobiographische Aufarbeitung stattfindet – so brüchig und unvollständig sie auch sei – verweist einerseits auf die ontologisierende Ausrichtung, sich selbst in einem annähernd kohärenten Ganzen zu verstehen, andererseits auf das moralische Bedürfnis, dieses Ganze zu bewerten. Diese Besinnung nennt Angehrn „Selbsteinholung“ als „eine Sehnsucht des Sich-Findens und Mit-sich-Einswerdens in der Vergegenwärtigung seines Lebens“ (Angehrn 2018: 63). Diese „Utopie der Selbsteinholung“ weise zwei Fluchtlinien auf: „Das eine ist die Auseinandersetzung mit dem Entschwinden des Gewesenen, der die Sehnsucht nach einem Zurückholen des Vergangenen, nach einem Überwinden des Vergehens entspricht: Es ist der Wunsch, dass das Gewesene gegenwärtig sei, dass wir uns im erinnernden Zurückgehen selbst gegenwärtig werden. Das andere ist das Begehren, sich im Ganzen seiner Existenz einzuholen, die Fülle des verfließenden Lebens im Jetzt zurückzugewinnen, im Vergehen der Zeit ganz zu sein. Es ist die Utopie der Selbsteinholung, in der ich im Wiederfinden der entgleitenden Zeit Erfüllung finden und mit mir eins sein kann“ (Angehrn 2018: 63). Die Idee der narrativen Selbsteinholung wäre als offene und ehrliche Intention der Selbstorientierung fruchtbar, würde sie nicht eine Romantisierung des Ganzseins und eine willentliche Steuerung des Erlebens am Lebensende implizieren.

Das Erzählen am Lebensende hat vor allem eine interpersonell entlastende und die innere Ordnung stützende Funktion. Daher entspricht das *Sich-vom-Ende-her-erzählen* einem kathartischen Bedürfnis; es können sodann ein retrospektiv ausgerichteter *Sinn* in der zusammenhängenden *Lebenslinie* und ein *vorwegnehmender Sinn* entstehen – oder auch nicht. Dabei steht der Akt des Erzählens im Vordergrund, die Erzählung steht im Hintergrund. Beide sollen nicht nach formalen Kriterien der wohlgeformten Erzählung, sondern nach der selbsttranszendierenden und ordnenden Funktionalität im Angesicht der Grenzsituation des Todes beurteilt werden (vgl. die Auseinandersetzung mit „Sterbenarrativ“ als deskriptive und kritische Kategorie in: Peng-Keller 2018: 311-317). Jede Erzählung, so bruchstückhaft oder gar verworren sie ausfallen mag, ist als kommunikativer und selbstordnender Akt zu betrachten, bei dem auf die wohlwollende Solidarität des Gegenübers gehofft wird. Das Erzählen am Lebensende, beispielsweise im Rahmen der *Palliativpflege*, könne, wie es Gudat nach der Analyse von Interviews mit Sterbenden zum Ausdruck bringt, als emotionaler Appell verstanden werden, der zu einem „Verhandeln der eigenen Situation“ beiträgt: „Die eigene Geschichte zu erzählen kann helfen, Erlebtes einzuordnen, zu remodellieren, Kontrolle und Handlungsraum zu behalten oder wiederzufinden, eigene Bedürfnisse zu formulieren, zu imaginieren und Sinn in der eigenen Situation zu finden. Vieles davon gilt im Übrigen auch für die Angehörigen schwer kranker Menschen, die sich ebenfalls in fragilen Lebenssituationen befinden. Wie unsere eigene Forschung zeigt, bestand bei den interviewten Menschen am Lebensende ein großes Bedürfnis, sich mitzuteilen, in den eigenen Bedürfnissen und Haltungen verstanden zu werden und die Verbindung zur Lebensgemeinschaft bis zuletzt zu erhalten. Das Erzählen war jedoch auch ein Akt des Trauerns – Trauern um ein unversehrtes Leben, um die bevorstehende Trennung von geliebten Menschen und um unerfüllte Lebenspläne“ (Gudat 2018: 304).

Die literarische Aufarbeitung des eigenen Sterbens, die rekonstruierende Leistung der Beziehung zu einem verstorbenen nahestehenden Menschen oder auch die fiktionale Ausarbeitung von nuanciert entworfenen Szenarien über Leben und Tod dienen der differenzierten und eventuell distanzierteren Reflexion über Daseinsbedingungen und setzen ein Innehalten mit Blick auf die eigene Endlichkeit in Gang. Aus der literarischen Ausarbeitung ergeben sich einerseits Reflexionen über die *conditio humana*, andererseits werden konkrete Einzelschicksale aufgearbeitet, die identifikatorische Prozesse ermöglichen, sich selbst *existentiell einzuholen*. Dabei besteht manchmal das Bedürfnis, *sich zu Ende zu erzählen* oder *bis zum Ende von sich zu erzählen* oder im Gegensatz dazu eher *zu schweigen*, *still geschehen* bzw. mit all den Unverständlichkeiten und all der Sprachlosigkeit *stehen zu lassen*.

Aus philosophischer Sicht ist der erzähltheoretische Begriff „Narrativ“, indem er eine allgemeine Kategorie bildet, als „Paradigma“ aufzufassen, das die partikularen *Geschichten* transzendiert und in dialektischer Spannung mit individuellen Narrationen steht: Auf das Sterben und den Tod übertragen handelt es sich um die Dialektik zwischen *Sterbenarrativen* und *Sterbenarrationen*. „Narrative“ wären demnach Typen bzw. Klassen von Erzählungen (Klauk & Köppe 2018: 82); philosophisch extrapoliert könnte es sich bei „Narrativen“ allerdings auch um anthropologische Annahmen handeln. In Bezug auf Sterben und Tod wären „Sterbenarrative“ Cluster von Annahmen über die Bedeutung des Sterbens und des Todes, insbesondere in normativer Hinsicht, beispielsweise das Narrativ vom „guten Sterben“. Je nach Lebensanschauung variiert die Definition, beinhaltet aber stets Merkmale eines Idealtypus wie die Möglichkeit des bewussten Abschieds vom Leben, Schmerzkontrolle, das Annehmen der eigenen Endlichkeit, Versöhnung mit sich selbst und mit relevanten Dritten, den friedlichen und nicht einsamen Übergang zum Tod, würdevolles Sterben (stets in individueller und nicht normativer Bedeutung), den Einsatz medizinischer Möglichkeiten in Maßen oder den pietätvollen Umgang mit den sterblichen Überresten und wenn möglich, die würdige Erinnerung an den Verstorbenen (s. hierzu auch Coors 2018: 197-215). Ein weiteres bedeutendes Sterbenarrativ ist das des „natürlichen Todes“; es stellt eine Erweiterung der genetisch angelegten Potentiale dar und impliziert eine Fülle von metaphysischen Annahmen über die Aufschiebbarkeit des Todes. Mauz beschreibt zwei grundlegende Sterbenarrative unserer Zeit: „Das eine Sterbenarrativ trennt klar zwischen dem Leben in größtmöglicher Gesundheit und Selbstbestimmung und dem qualvollen Sterbeprozess, den es zu kürzen gilt. Zu einem würdevollen Sterben gehört hier die Möglichkeit, den Zeitpunkt und die Art des Sterbens selbst zu bestimmen [...] Das andere Sterbenarrativ stellt den Sterbeprozess als inhärenten und eigenständigen Bestandteil der letzten Lebensphase dar und befördert die Palliativmedizin als adäquate Form der Sterbebegleitung. Ziel ist es, durch eine helfend-hinnehmende Medizin, die Lebensqualität am Lebensende aus der Sicht des Sterbenden zu verbessern und die Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbständigkeit trotz unheilbarer, fortschreitender Krankheit, wie beispielsweise Alzheimer-Demenz oder Krebs, so lange wie möglich aufrechterhalten“ (Mauz 2018: 50-51).

Die philosophische Tragweite des narrationstheoretischen Ansatzes liegt in der Dialektik zwischen dem Narrativ als Erzählparadigma und der Geschichte als Individualerzählung. Das „Narrativ“ als philosophischer Ansatz verbindet verschiedene Annahmen zu einer normativen Gestalt und ist somit supraindividuell. Die personenbezogene Geschichte entfaltet eine Welt von Kontingenzen um den Gravitationspunkt eines Individuums, in der Regel ohne normativen Anspruch, sondern mit einer ordnenden und würdigenden Intention, deren Sinn vom Empfänger zu erschließen ist. Es handelt sich um den formallogischen Unterschied zwischen „Klasse“ und „Element“ (logisch als „ein Fall von“); „Idealtypus“ und „Einzelfall“ (in der Wissenschaftstheorie); „Paradigma“ und „Entdeckung“ (in der Geschichte der Wissenschaften); „Krankheitseinheit bzw. Diagnose“ und „Patient“ (in der Medizin) oder „paradigmatische“ und „syntagmatische“ Biographie (in der Biographik, vgl. beispielsweise Klein 2018: 100).

Die Gemeinsamkeiten zwischen einem „Narrativ“ und dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ sind der Grad der Abstraktion und dass sie *a priori* Strukturen setzen, zugleich auf Einzelkonstellationen und empirische Tatbestände verweisen: beide sind supraindividuell und meinen somit allgemeine Muster, die sich in unterschiedlichen Abstufungen in den Einzelerzählungen bzw. Individuen realisieren. Das Hauptunterscheidungsmerkmal ist, dass ein „Narrativ“ aus einem soziologischen und weltanschaulichen Hintergrund als Paradigma entsteht und eine normative Intention hat, während das Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ unabhängig von soziologischen und weltanschaulichen Quellen sowie von normativen Annahmen versucht, wesentliche Dimensionen des Menschseins und somit die grundlegende Struktur des Menschen als bewusstseinsfähiges und symbolisierendes Wesen zu untersuchen; diese Dimensionen werden erst durch die Anwendung auf ein Individuum mit Sinn gefüllt. Die Frage ist, inwiefern eine Individualgeschichte ein Narrativ auf personal-empirischer Ebene (oder fiktional) reproduziert oder von diesem abhängig ist, oder ob Geschichten sich selbst tragen können, ohne Rekurs auf ein Narrativ. Analog hierzu wäre für die anthropologische Auslegung der Auseinandersetzung eines Menschen mit seiner sich nun unausweichlich ankündigenden Endlichkeit Folgendes zu diskutieren: Müssen die postulierten Dimensionen der Auseinandersetzung mit dem Tod inhaltlich erkennbar sein und muss die Auseinandersetzung – wie eine wohlgeformte Geschichte – *saturiert* entlang dieser Dimensionen *beschreibbar* sein? Darf ein Relativismus der Einzelerzählungen ohne Narrativ angenommen werden oder muss jede Einzelerzählung einem anthropologisch fundierten Narrativ zugeordnet werden? Der Rang des Verstehens einer Einzelgeschichte ist von der Bestimmung dieser Dialektik zwischen Individualität und Allgemeinheit abhängig. Wenn aber die Dialektik zwischen „Narrativ“ und „Einzelgeschichte“, sowie zwischen „anthropologischen Grunddimensionen“ und „individueller Auseinandersetzung mit dem Tod“ von philosophischer Bedeutung ist und als heuristisch wertvoll in der Lebenspraxis angesehen werden kann, dann treten *Bescheidenheit des Allgemeinen* als im Dienste des Partikularen stehend sowie *Verstehen des Einzelnen* durch Zuordnung zu Konstruktkategorien in den Vordergrund.

8.9 Kritische Zusammenfassung und Bedeutung für die Fragestellungen

Der Vergleich der hier behandelten Modelle, die sich mit der anthropologischen Grundstruktur des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen befassen und dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ zeigt deutliche Schnittmengen, darunter besonders die Untersuchung von grundlegenden anthropologischen Strukturen in der Konfrontation mit dem Tod, die, je nachdem, ob der Hintergrund literaturwissenschaftlich, psychologisch oder philosophisch ist, Nuancierungen aufweisen. Diese Strukturen werden auf das Individuum angewandt und dienen dem Verständnis von Erleben und Sinnempfinden des Einzelnen in der Konfrontation mit dem Tod. Die Unterschiede zwischen den dargestellten Strukturen mit ihren Dimensionen sind entweder graduell oder aber kategorisch; sie beziehen sich sämtlich, aber in unterschiedlichem Grade der Betonung, auf die Phasenhaftigkeit des Prozesses der Auseinandersetzung und auf den Grad der normativen Erfüllung genannter Grundstrukturen. Im Folgenden werden aus den verschiedenen Modellen die jeweiligen Ähnlichkeiten und Unterschiede extrahiert und summarisch dargestellt.

Der Unterschied zwischen *Phasenmodellen* und dem Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* ist, dass Letzteres keine Phasen postuliert, da der Prozess der Auseinandersetzung mit dem Tod eine *umfassende Konfrontation* mit dem Aufhören-zu-sein bedeutet, einschließlich aller gemischten und widersprüchlichen Gefühlen, Bekundungen, Bestrebungen und Verhaltensweisen. Die primäre Intention ist anthropologischer Natur im Sinne einer *Daseinseinrichtung* im Gegensatz zu einem psychologischen Ansatz, der eher verstehend-erkennend und durcharbeitend orientiert ist. Die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* fasst die letzte Lebensphase als Ganzes auf, als Abschnitt, der dialektisch auf der Grundlage von Charakteristika der menschlichen Existenz beruht, und nicht im psychologischen Sinne von Kognitionen, Emotionen, Motivationen und der Persönlichkeit einem festen Muster von idealtypischen Phasen folgt.

Der Unterschied zwischen dem Konzept „Sinn des Lebens“ und dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ liegt weniger in den ausgewählten Kategorien, die bedeutende Ähnlichkeiten aufweisen und psychologischen Sinnkategorien entsprechen, sondern mehr im theoretischen Hintergrund, denn im Falle der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* wird die analytische Struktur der menschlichen Existenz zugrunde gelegt. Der Sinn am Lebensende kann nur daher rühren, dass im inneren Zwiegespräch in der sehr limitierten zur Verfügung stehenden Zeit Ziele gesetzt werden, die zu einem einigermaßen stimmigen Abschluss führen können: durch Einstellungen, Ich-Dezentrierung oder bestimmten Transzendenzbemühungen. Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ befasst sich nicht primär mit der Frage des Sinnes als normativ, sondern lässt offen, ob in der Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Aufhören-zu-sein Sinn – zumal persönlicher Sinn – *gezeitigt* werden kann.

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ unterscheidet sich von dem Konzept „Antizipatorische Trauer“ darin, dass es die Perspektive des Betroffenen priorisiert, nicht auf Coping-Strategien ausgerichtet ist und nicht von einem Bewältigungsbedürfnis ausgeht, sondern den Prozess der Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein, ausgehend von der analytischen Struktur der menschlichen Existenz, in den Vordergrund stellt. Die anthropologische Perspektive betrachtet die optimistische Annahme der Bewältigung nicht als Ziel, sondern als einen möglichen Ausgang auf einem graduellen Spektrum von Ergebnissen der Auseinandersetzung. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass in der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ vor dem Hintergrund der Philosophischen Anthropologie ein theoretischer Rahmen für das Verständnis des persönlichen Sterbens entworfen und begründet sowie mit Definitionen belegt wird; diese Definitionen ermöglichen eine Operationalisierung des theoretischen Rahmens für die Praxis. Die Gemeinsamkeiten von „Antizipatorischer Trauer“ und „Antizipatorischer Daseinsverabschiedung“ liegen in der biographischen Rekonstruktion, der vorwegnehmenden Symbolisierung, dem Streben nach Verständnis und dem Einbezug von Angehörigen im Sterbeprozess.

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ teilt das Merkmal der Antizipation mit der literaturwissenschaftlichen Idee des „vorgängigen Todes“ als Grundlage literarisch geprägter Philosophie als „Auto-Thanato-Biographie“. Die hier behandelten Autoren (Lacoue-Labarthe, Artaud, Blanchot, Kacem, Badiou, Michon und Bataille) versuchen in der Tradition von Kierkegaard die Bedeutung des Lebens aus der Perspektive des beinahe erlittenen, imaginierten oder symbolisierten Todes hervorzuheben, was eine Integration der Idee des Todes in natürlicher und nicht dramatischer Weise fordert. Die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* zielt in dieselbe bewusstgemachte, bevorstehende Richtung als biographisch prägend und geprägt, jedoch aus der Perspektive eines aufgrund einer tödlichen Krankheit Sterbenden und nicht eines Menschen in der unbeschwerten Lebensmitte, der mit reflexivem Abstand den eigenen Tod als Idee vergegenwärtigt. Beide Ansätze betonen die Notwendigkeit und das Verdienst, für die eigene Biographie einzustehen und vor diesem Hintergrund zum Leben und zum Sterbenmüssen zu stehen.

Die Unterschiede zwischen dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ und dem „antizipatorischen Bewusstsein“ nach Bloch liegen vor allem im *Ernst*, denn während Bloch neben der Angst auch eine triebhafte Neugierde und eine freudige Entdeckungsintention gegenüber dem Tod postuliert, geht die *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* von einer tiefgehenden, ernsten Auseinandersetzung mit der Dramatik des Aufhörens-zu-sein aus. Ein weiterer Unterschied ist ontologischer Natur: Während für Bloch der individuelle Tod grundsätzlich etwas Materielles, aber im Aufgehen der Utopie für die Gesellschaft etwas Ideelles ist, meint die Antizipatorische Daseinsverabschiedung die Auseinandersetzung mit der *Nichtung* der Person als leibseelische Einheit. Ferner bezieht sich Bloch in der Antizipation nicht auf einen definierten Lebensabschnitt und meint eher eine *transzendierende Immanenz*, während „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ in dem Moment ansetzt, in dem die Sterblichkeit

unausweichlich wird und dabei der betroffene Mensch versucht, sich abhebend von der unmittelbaren Realität des Verfalls mit seinem Schicksal auseinanderzusetzen, dabei aber einen spirituellen Transzendierungsweg offen lässt. Schließlich geht es in der Blochschen Philosophie um eine optimistische, eigentümlich gemischte materialistisch-idealistische Vorstellung von einem geschichtlichen oder gesellschaftlichen Heil in einer supraindividuellen Beheimatung der eigenen Leistung („Exterritorialität zum Werden und zum Tod“), während die „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ existentiell angelegt ist im Sinne einer persönlichen, unübertragbaren, unhintergehbaren, dramatischen Auseinandersetzung mit der individuellen Nichtung, die kein Heil verspricht.

Bei Sloterdijk liegt der Hauptunterschied zwischen der „antizipierenden Immunität“ und der „antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ in der Betonung des kollektiven Schicksals. Somit handelt es sich vor allem um ein kulturanthropologisches Postulat. Auf die individuelle Immunisierung als philosophisch-anthropologischen Sachverhalt geht Sloterdijk kaum ein. Er spricht von „Vorwegnahme“, die eine Weise der Antizipation darstellt, wie im Abschnitt über Begriffsbestimmungen untersucht wurde. Diese Antizipation bedeutet im Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ eine Auseinandersetzung, die in ihrem Ausgang offen bleibt, während Sloterdijk davon ausgeht, dass sie *per se* immunisiert, das heißt, dass sich durch die „Übung“ der Vorwegnahme automatisch ein psychischer Schutz einstellt.

Der Hauptunterschied zwischen dem Drei-Phasen-Modell der *Wandlung* am Lebensende nach Renz und dem hier ausgearbeiteten Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ liegt vor allem in der postulierten Gesetzmäßigkeit der Sterbestadien des Transitionsmodells gegenüber der Offenheit der Dimensionen der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“, die nicht normativ gesetzt sind, sondern einen Verstehensrahmen für die Auseinandersetzung mit aktualisierten Themen im Sterbeprozess darstellen. Renz betont, dass ihr Phasenmodell nicht (nur) bedürfnisorientiert, sondern vor allem *indikationsorientiert* sei, womit konkrete, phasenkonforme psychologische Interventionen gemeint sind. Die Normativität des Transitionsmodells wird deutlich, wenn Renz das moralische Gebot gegen den assistierten Suizid damit begründet, dass man dem Sterbenden nicht die Möglichkeit der Erfahrung des letzten Stadiums der Transition (das „Danach der Bewusstseinschwelle“) und die darin enthaltene „Gnade“ entziehen dürfe, wobei die Frage aufkommt, ob dieses Stadium nicht doch vorweggenommen wird, da der Sterbende sich bewusst und ernst *hineinbegibt*. Es gibt aber auch eine anthropologische Konvergenz in der Auffassung von einer Grundstruktur der menschlichen Erfahrung, die bei Renz in „Ahnungen von letzten Dingen und von Wandlung im Daraufhin“ zu erkennen sind: Dimensionen der Zeitlichkeit, der Räumlichkeit, der Leiblichkeit, der Identität und der Transzendenz. Im Einzelnen spricht Renz von Veränderungen, die nah an den Dimensionen der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* liegen: Veränderungen der Körperlichkeit, verbunden mit dem Erleben von Begrenzung; Diffusion der Identität im eigenen Sterbeprozess; Veränderung des Empfindens von Schwerkraft und Sinnlichkeit; Veränderung der Bewusstseinsqualität; Gewahrsein von Ambivalenzen, aber auch deren Wegfallen während des Sterbeprozesses; eine neue Qualität von Gemeinschaft und kommunikativer

Beziehung zu Nahestehenden; energetische Bewegung („Sterben ist ein energetisches Geschehen von höchster Intensität“) zwischen verschiedenen Polen, etwa Kampf und Friede (vgl. Renz 2015⁹: 154-156; Renz 2008⁴: 119). Diese inhaltliche Konvergenz mit dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ spricht für einen gewissen Konsens über grundlegende Strukturen des Menschseins; aber so auffallend die Ähnlichkeiten mit den Dimensionen des Konstruktes sind, meinen diese keine Wahrnehmungsveränderungen, sondern eine grundlegende Aktivierung von latenten präreflexiven Strukturen, die ganz individuell reflexiv-bewertend zum Ausdruck kommen oder auch ausbleiben, ohne dass eine normative Hermeneutik des Zustandekommens zulässig wäre.

Die Gemeinsamkeiten zwischen einem „Narrativ“ und dem Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ sind der Grad der Abstraktion und dass sie *a priori* Strukturen setzen, zugleich auf Einzelkonstellationen und empirische Tatbestände verweisen: beide sind supraindividuell und meinen somit allgemeine Muster, die sich in unterschiedlichen Abstufungen in den Einzelerzählungen bzw. Individuen realisieren. Das Hauptunterscheidungsmerkmal ist, dass ein „Narrativ“ aus einem soziologischen und weltanschaulichen Hintergrund als Paradigma entsteht und eine normative Intention hat, während das Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ unabhängig von soziologischen und weltanschaulichen Quellen sowie von normativen Annahmen versucht, wesentliche Dimensionen des Menschseins und somit die grundlegende Struktur des Menschen als bewusstseinsfähiges und symbolisierendes Wesen zu untersuchen; diese Dimensionen werden erst durch die Anwendung auf ein Individuum mit Sinn gefüllt. Die Frage ist, inwiefern eine Individualgeschichte ein Narrativ auf personal-empirischer Ebene (oder fiktional) reproduziert oder von diesem abhängig ist, oder ob Geschichten sich selbst tragen können, ohne Rekurs auf ein Narrativ. Analog hierzu wäre für die anthropologische Auslegung der Auseinandersetzung eines Menschen mit seiner sich nun unausweichlich ankündigenden Endlichkeit Folgendes zu diskutieren: Müssen die postulierten Dimensionen der Auseinandersetzung mit dem Tod inhaltlich erkennbar sein und muss die Auseinandersetzung – wie eine wohlgeformte Geschichte – *saturiert* entlang dieser Dimensionen *beschreibbar* sein? Darf ein Relativismus der Einzelerzählungen ohne Narrativ angenommen werden oder muss jede Einzelerzählung einem anthropologisch fundierten Narrativ zugeordnet werden? Der Rang des Verstehens einer Einzelgeschichte ist von der Bestimmung dieser Dialektik zwischen Individualität und Allgemeinheit abhängig. Wenn aber die Dialektik zwischen „Narrativ“ und „Einzelgeschichte“, sowie zwischen „anthropologischen Grunddimensionen“ und „individueller Auseinandersetzung mit dem Tod“ von philosophischer Bedeutung ist und als heuristisch wertvoll in der Lebenspraxis angesehen werden kann, dann treten *Bescheidenheit des Allgemeinen* als im Dienste des Partikularen stehend sowie *Verstehen des Einzelnen* durch Zuordnung zu Konstruktkategorien in den Vordergrund.

9 Kritik an dem Konstrukt Antizipatorische Daseinsverabschiedung

„Das Ergebnis ontologischer Überstiege und Ausstiege ist ein purifiziertes lebloses »Leben«, das nach Tod schmeckt.“

(Rainer Marten. *Der menschliche Tod*, S. 32)

Die Endlichkeit des eigenen Daseins, oft verbunden mit Leid und körperlichem sowie geistigem Verfall, bleibt für das Bewusstsein eine entfernte Gewissheit und eine abstrakte, auf Abstand gehaltene Notwendigkeit, die anlässlich des Ablebens nahestehender Menschen oder in eigenen gesundheitlichen Grenzsituationen zwischen Leben und Tod schmerzlich aktualisiert wird. Die eigene Endlichkeit wird unausweichlich und installiert sich bei Erleiden einer Krankheit mit infauster Prognose als *notwendig-unausweichlich* in unserem Dasein. Der innere Prozess, der dadurch in Gang gesetzt wird, ist gekennzeichnet von Dissonanz, Erschütterung und dem Bedürfnis nach Orientierung in dieser Lage, die einmalig und unumkehrbar zum Aufhören-zu-sein führt. Diese Situation weckt eine bis dahin nicht gewagte rhapsodisch-bewertende *Anamnesis* der eigenen Lebensgeschichte und eine perimortal-bewertende *Prolepsis* des endgültigen Sistierens vom Dasein, die Szenarien des Verfalls und des notwendigen Halts durch Nahestehende einbeziehen.

Diese Grenzsituation der Vergegenwärtigung des eigenen Todes *berührt tiefe Schichten der Struktur der menschlichen Existenz*, sodass präreflexive Momente nicht mehr selbstverständlich im Hintergrund bleiben können. Neben der biologischen, medizinischen und sozialen Außenperspektive drängt sich durch die Vergegenwärtigung der Tragweite dieser Grenzsituation eine Innenperspektive auf. Diese durch die Erschütterung ausgelöste *Doppelperspektive* und die Tatsache, dass die Struktur des Daseins ins Wanken gerät, legen die Frage nahe, ob die philosophische Anthropologie Aufschluss geben könnte über das Wesen des Sterbeprozesses als genuin menschliches Phänomen. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben, unabhängig von dessen biologisch-medizinischem Verlauf, ist ein mehrdimensionales Geschehen, das anthropologische Annahmen zugrunde legt, die auf präreflexive Grund- bzw. Fundamentaldimensionen des Menschseins zurückzuführen sind. Die psychologische Verarbeitung kann primär im Sinne der „antizipatorischen Trauer“ als Bewältigungsstrategie verstanden werden, sie kann aber sekundär *Fundamentaldimensionen* in der Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit aktivieren. Diese Anthropologie basiert nicht auf einem Paradigma bzw. Narrativ des optimistischen Gelingens einer Bewältigungsleistung, sondern darauf, diesen Prozess zu verstehen, zu würdigen und der pathischen Partizipation mit dem Sterbenden verstehenden Raum zu geben. Die sogenannte *Existentielle Psychotherapie* knüpft an den ontologischen Optimismus der altgriechischen Moralschulen insofern an, als sie nicht erst im Angesicht des eigenen Todes, sondern zeitlebens den Tod als „bewusste letzte Angelegenheit“ betont, die in den Lebensvollzug

integriert werden sollte. Yalom, Begründer der *Existentiellen Psychotherapie*, geht davon aus, dass psychopathologische Phänomene durch eine Verdrängung der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod entstehen, um die Todesangst zu mildern. Daher handle sich die Phänomenologie der Todesangst um einen therapeutischen Sachverhalt: „Das Hineinnehmen des Todes in das Leben bereichert das Leben; es befähigt die Menschen, sich von erdrückenden Alltäglichkeiten zu befreien, zweckvoller und authentischer zu leben. Die volle Bewusstheit des Todes kann radikaleren persönlichen Wandel unterstützen. Jedoch ist der Tod eine primäre Quelle der Angst; er durchdringt unsere innere Erfahrung und wir verteidigen uns dagegen durch eine Anzahl persönlicher Dynamiken“ (Yalom 1989: 72-73)

Die Philosophische Anthropologie ist bestrebt, die transzendentalen, das heißt die hinter dem Lebensvollzug wirkenden fundamentalen Strukturen der menschlichen Erfahrung – und damit die Grundverfassung des Menschen – im Lichte der *je meinen Lebenserfahrung* innerhalb einer *Lebenswelt* freizulegen. Diese Fundamentaldimensionen oder anthropologischen Konstanten bilden die allgemeinmenschliche analytische Struktur, die es ermöglicht, anthropologische Phänomene bzw. Sachverhalte zu verstehen. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit im Sterbeprozess als bio-psycho-soziale Zeitspanne gehört zu den zentralen anthropologischen Phänomenen. In der vorliegenden Untersuchung wird versucht, die mehrdimensionale Struktur dieses Prozesses als Ganzes zu entwerfen, anstatt ihn als phasischen Ablauf von psychologischen Stufen aufzufassen. Hierfür wurden zehn anthropologische Annahmen formuliert, die sämtlich auf sechs nicht weiter reduzierbare, aber miteinander verwobene Fundamentaldimensionen rekurren: Leiblichkeit und Meinigkeit als Kerndimensionen sowie die beigeordneten Dimensionen Zeitlichkeit, Interpersonalität, Weltlichkeit und Transzendierungsfähigkeit. Diese sechs Dimensionen wurzeln in der grundlegenden Symbolisierungsfähigkeit des menschlichen Bewusstseins. Die sechs formulierten *anthropologischen Dimensionen der Auseinandersetzung mit dem eigenen Aufhören-zu-sein im Tode* („Antizipatorische Daseinsverabschiedung“) bestehen jeweils aus zwei Faktoren und lassen sich intern innerhalb eines zweidimensionalen Raumes (Achse „Selbst- Zentrierung vs. Selbst-Dezentrierung“ und Achse „Immanenz“ vs. „Transzendenz“) übergeordnet für mögliche weitere Analysen verdichten. Diese theoretische Komplexität kann auf ein oder zwei Faktoren reduziert werden, wie etwa Bordt vorschlägt, indem er von einem „gelungenen Leben“ durch die Begrenzung auf erfüllende „Projekte“ spricht; das *gelungene* – nicht das *geglückte* – Leben kann ihm zufolge nur durch eine *Bejahung* zustande kommen, welche die Integration von unabgeschlossenem Raum ermöglicht: „Der Tod [...] stellt unser gelungenes Leben nicht in Frage, sondern ist gerade die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass unser Leben gelingen kann [...] Wenn wir Menschen unser Leben bejahen wollen [...] dann müssen wir die Dinge, die in unserem Leben nicht gelingen, integrieren, und die Art der Integration, die stattfinden muss, ist eine innere Integration, ist ein Weg hin von negativen Emotionen wie Wut und Hoffnungslosigkeit zur Versöhnung, die dann ein Aspekt der Zufriedenheit ist. Wie man sich aber mit seinem Leben versöhnt, dazu hat die Philosophie nicht mehr viel zu sagen“ (Bordt 2011: 172). Die Grenze zwischen existentieller Herausforderung und

möglichen Antworten entspricht der Grenze zwischen Philosophie und Religion bzw. Spiritualität und zwischen Philosophie und Psychologie bzw. Medizin. Im Sinne der angesprochenen Dichotomisierung zwischen Fragestellungen und Antworten erhebt die vorliegende Untersuchung den Anspruch, eine praxeologische Richtungserstreckung anzustoßen. Ein multidimensionales Modell, das auf der Grundlage der Struktur des menschlichen Seins konstruiert ist, soll die Operationalisierung in psychologische Kategorien ermöglichen.

Eine potentielle Limitation des Konstruktes besteht in dessen Anwendbarkeit außerhalb eines bestimmten Zeitfensters der Konfrontation mit dem Tod. Die Forschungsergebnisse legen nahe, dass die genannten sechs Dimensionen den Menschen in jedem Lebensalter ansprechen, da sie in allgemeinen anthropologischen Dimensionen wurzeln, aber besonders relevant werden, wenn sich dem Bewusstsein die eigene Endlichkeit durch eine zum Tode führende Krankheit aufdrängt. Darüber hinaus kann angenommen werden, dass diese Dimensionen in sehr sensiblen Phasen, wie dem Beginn einer Trauerzeit, besonders aktiviert oder im Gegenteil, verdrängt werden. Konvergierend mit der Theorie der Wandlungsphasen und der terminalen Kommunikation von Monika Renz kann die Hypothese aufgestellt werden, dass in Todesnähe, wenn die sensorischen Wahrnehmungsfunktionen und die emotionalen, kognitiven und volitiven Funktionen abgeschwächt sind und die Kommunikation eingeschränkt ist, das Konstrukt vor allem unter Delir-Bedingungen nicht mehr zutrifft, da sich die Rationalität des psychischen Lebens auflöst. Die spürbare und definitive Todesnähe ist eine *existentielle Singularität*. Dieser Bereich wurde von Monika Renz klinisch-empirisch untersucht. Das von ihr entworfene Modell der „Wandlung“ am Lebensende basiert auf der Annahme, dass in Todesnähe nur noch eine auf Symbolen und Metaphern beruhende „terminale Kommunikation“ möglich sei, da die Integrität des Ichs und seine Funktionen allmählich versiegt. Obwohl es für die anthropologischen Dimensionen eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Modell der „Bewusstseinschwelle“ von Renz und dem Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ gibt, ist die Realisierung von Letzterem offener, nicht normativ angelegt und berücksichtigt eine veränderte psychische Verfassung in unmittelbarer Todesnähe.

Das ausgearbeitete Konstrukt soll in letzter Konsequenz einen Beitrag leisten, damit Helfende sich in Umrissen und anhand archetypischer Strukturen in die Innerlichkeit des Sterbenden einfühlen, den Betroffenen durch pathische Partizipation in seiner Situation verstehen und Halt gebende interpersonelle Räume gestalten können. Das Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* ist ein mehrdimensionales anthropologisches Modell und unterscheidet sich dadurch von psychologisch konzipierten phasenhaften Modellen, psychologischen Sinnkategorien oder Coping-orientierter antizipatorischer Trauerarbeit. Dieses Konstrukt hat eine Berechtigung für das Verständnis des einzigartigen Prozesses der Konfrontation mit der unausweichlich gewordenen Endlichkeit bei leiblicher Versehrtheit durch eine zum Tode führende Krankheit, denn es ermöglicht den Begleitenden das Verständnis des Sterbeprozesses und die Eröffnung von Halt gebenden

Begegnungsräumen. Die Struktur des Studiendesigns wird anhand der folgenden Graphik (Abbildung 40) veranschaulicht:

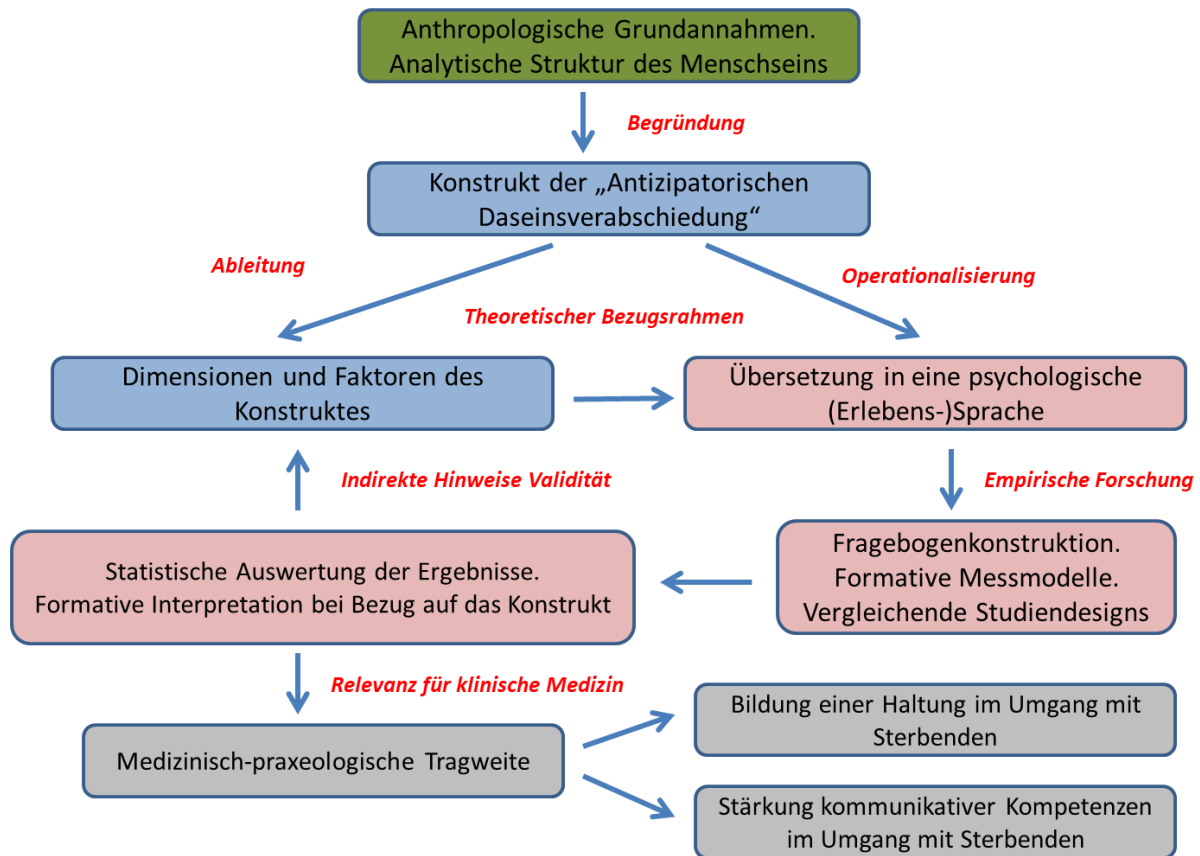


Abbildung 40: Struktur der Übertragbarkeit des philosophisch-anthropologischen Konstruktes auf ein empirisches Modell und dessen Tragweite für eine Humanisierung der Medizin am Lebensende: Die vier unterschiedlichen Farben stellen die progressiven wissenschaftstheoretischen Momente dar: Die philosophischen Grundannahmen über die analytische Struktur des Menschseins müssen eine interne argumentative Kohärenz aufweisen und empirische Erkenntnisse berücksichtigen. Die im Angesicht des Todes postulierten Dimensionen und Faktoren sind deduktiv von den Annahmen und der Definition des Konstruktes abgeleitet. Die Übersetzung dieser Dimensionen und Faktoren in Fragen versucht daseinsanalytisch relevante Themen mit anschaulichen Empfindungen und Einstellungen zu kombinieren. Schließlich wird versucht, die Ergebnisse der Untersuchung unter Berücksichtigung des handlungsorientierenden Wertes der postulierten Dimensionen auf die Medizin in ihrer Rolle der Versorgung am Lebensende zu übertragen: in der Sterbebegleitung, in der Haltung, die der Bereitschaft zur Sterbebegleitung zugrunde liegt, in der Reflexion und in der Kommunikation mit Sterbenden und ihren Nahestehenden.

Aus wissenschaftstheoretischer Sicht sind kritische Betrachtungen gegenüber dem Versuch angebracht, ein phänomenologisch angelegtes philosophisch-anthropologisches Konstrukt in ein empirisches Modell zu übersetzen. Es werden zwei Grundphänomene postuliert: die Konfrontation mit dem Tod als *Auseinandersetzung* im aktiven Modus und als *Akzeptanz* im ruhenden Modus. Zwar lassen sich diese präreflexiven Momente psychologisch im realen Erleben als Befindlichkeiten, Intentionen, Motivationen, Überzeugungen, Leitsätze und Gefühle erfassen, die sich zu einer *Gestimmtheit* verdichten, die Transformation von Präreflexivität in empirische Reflexivität bedarf jedoch einer erkenntnistheoretischen Begründung. Neben der Frage der Berechtigung einer empirischen Übersetzung besteht das wissenschaftstheoretische Problem – wie erkenntnistheoretisch angedeutet – der Rückkopplung mit dem phänomenologischen Ansatz. Eine Übersicht über diesen mehrschichtigen Rückkopplungsprozess zeigt das folgende Schaubild (Abbildung 41):

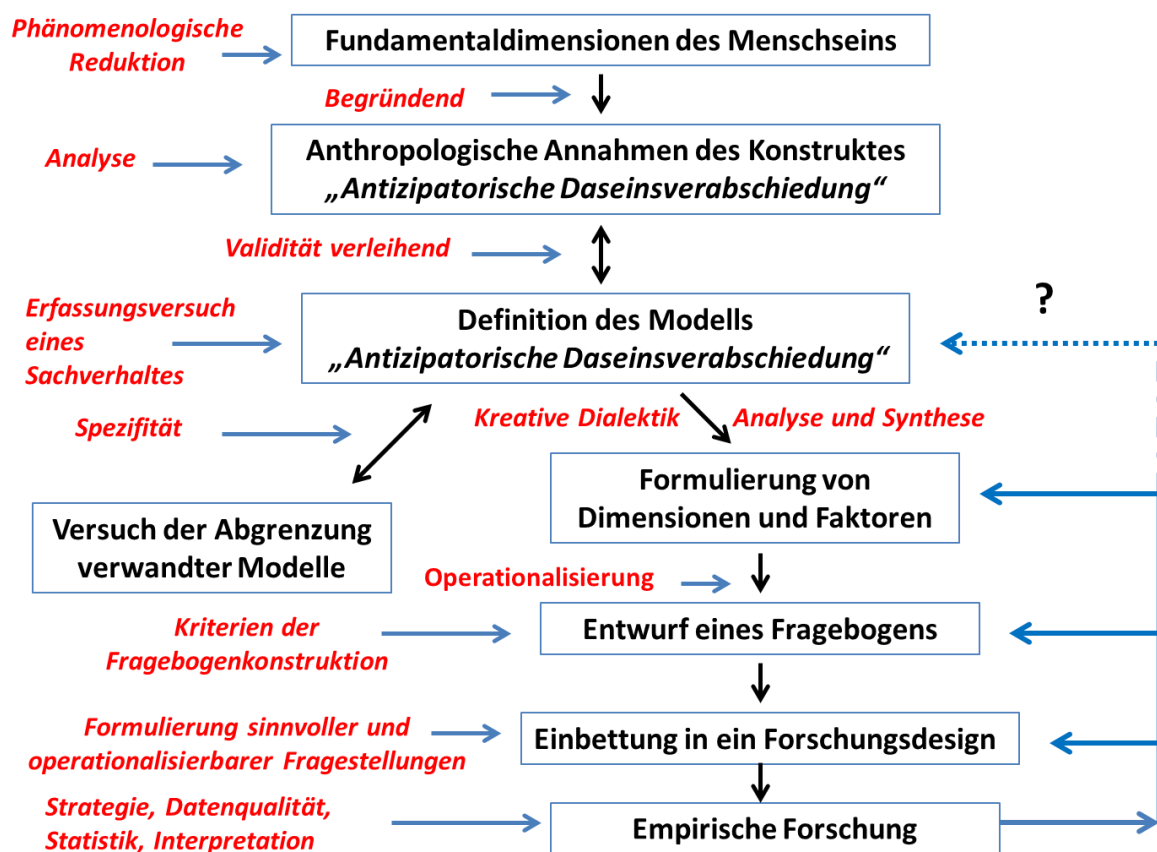


Abbildung 41: Rückkopplungsschleifen zwischen dem philosophischen und dem empirischen Ansatz: In dieser Abbildung wird einerseits die Legitimation der Ableitung empirischer Modelle und andererseits die rückwirkende Bedeutung der empirischen Ergebnisse für die philosophischen Annahmen dargelegt.

9.1 Wissenschaftstheoretische Diskussion der vorgetragenen Kritikpunkte

Die wissenschaftstheoretische Diskussion der Fundierung, Tragweite und Grenzen der erarbeiteten Theorie der Konfrontation mit dem Tod und dem davon abgeleiteten Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ wird in folgende zehn Reflexionen verdichtet:

- a) Die Definition der „Fundamentaldimensionen des Menschseins“ selbst muss begründet werden. Diese Begründung beruht auf metaphysischen Annahmen über die menschliche Natur. Ausgangspunkt ist der Mensch als bewusstseinsfähiges Wesen, das in der Lage ist zu symbolisieren. Ferner sollen diese Annahmen metaphysisch beleuchtet werden: Ist das Reale metaphysisch ein beliebiger Bereich der Ideen, ein restriktiver Bereich von übergeordneten Begriffen, transzendentalen Kategorien der Vernunft, die nur sinnlich realisiert werden, oder ein kreativ-ästhetischer Bereich? Die Naturwissenschaften lehren, dass der menschliche Verstand in bestimmter Weise angelegt ist und es Möglichkeiten und Grenzen der Wahrnehmung und der Kategorisierung gibt, die durch die Beschaffenheit des menschlichen Gehirns vorgegeben sind. Andererseits transzendiert die menschliche Vernunft den Bereich des Logischen durch die schöpferische Kraft der Kreativität. Diese ist aber stets in der Erfahrung verankert, die sich in einem bestimmten Seinsbereich entfaltet und nicht unbegrenzt sein kann. Die Empirie transzendiert und verankert somit gleichermaßen jede Theoriebildung in den Naturwissenschaften und jede philosophische Systematik. Die entworfenen Theorien können nicht direkt falsifiziert werden, gerade durch ihre metaphysischen Annahmen, es können aber Modelle abgeleitet werden, die näher an einer Abgleichbarkeit mit der Empirie liegen. In den Naturwissenschaften sind dies Hypothesen, in der Philosophie sind es Postulatensysteme, die interne Kohärenz aufweisen und empirische Ergebnisse in ihrer Rationalität berücksichtigen müssen. Für das Konstrukt *Antizipatorische Daseinsverabschiedung* werden unter Berücksichtigung der empirischen Wissenschaften anthropologische Annahmen explizit gemacht und Fundamentaldimensionen des Menschen gesetzt und definiert. Der „anthropologische Raum“ wird durch die phänomenologische Reduktion im Sinne von Husserl und Scheler gewonnen und soll als *kohärente anthropologische Hintergrundstruktur für Verstehensprozesse* dienen. Kritisch anzusehen ist hierbei, dass es keinen beschriebenen Pfad der phänomenologischen Reduktion gibt und dass das vorgelegte präreflexive Konstrukt nachträglich beschreiben könnte, was der menschliche Verstand ohnehin seiner Natur nach in der Lage ist zu vollbringen.
- b) Die hier vorgeschlagenen Dimensionen könnten als beliebig (in der Konsequenz austauschbar), in der Anzahl reduzierbar bzw. erweiterbar oder als flexibel innerhalb einer Hierarchie diskutiert werden. Die Grundidee, dass von einer begrenzten Anzahl von Dimensionen auszugehen ist, die menschliche Sachverhalte begründen, bleibt dabei bestehen. A priori kann nicht entschieden werden, ob die Annahme von Dimensionen legitim ist und ob diese konkreten Dimensionen per se legitimiert werden können. Auch

die Annahme, dass diese anthropologischen Dimensionen sich *im Angesicht des Todes* in spezieller Weise *scharfschalten*, das heißt, dass sie ohne die ursprüngliche Bedeutung zu verlieren, eine neue, stärker fokussierte existentielle Lesart im Hinblick auf den nun unausweichlichen Tod einnehmen, kann als unberechtigt diskutiert werden, da dies zu einer ontologischen Doppelung führen könnte. Die Auswahl der Dimensionen ergibt sich aus der internen Kohärenz des mehrdimensionalen anthropologischen Raumes, aus dessen intuitiver Stärke sowie der möglichen praxeologischen Tragweite in der Lebenswelt. Alternative Konstrukte könnten vorgeschlagen werden, solange die analytische Standortbestimmung der Definitionen nachvollziehbar bleibt. Die phänomenologische Reduktion zielt auf eine Vereinfachung der Begrifflichkeiten in Bezug auf die transzendente Subjektivität; statt verschränkte Dimensionen zu formulieren, könnte diese Reduktion daher aus philosophischer Sicht auch in ein einziges durch *epoché* gewonnenes Merkmal münden, etwa „Todestranszendierung“, „Sterblichkeit“, „Abschiedlichkeit“, „Seinsauflösung“, „Sterbenlernen“, „Leben als Mangel“, „Eigentlichsein im Angesicht des Todes“, „Ganzsein im Tod“, „Transzendierung der Ich-Auflösung“ oder „Tod als Metapher“. Die Schwierigkeit bei dieser phänomenologischen Vereinfachung besteht darin, dass die Unbestimmtheit eines einzigen definierenden Merkmals Spekulationen Vorschub leisten kann, zudem entbehrt sie einer soliden konzeptuellen Aufbaustruktur.

- c) Der *deduktive Prozess* der Gewinnung von anthropologischen Dimensionen, die im Angesicht des Todes aktiviert werden, zeigt die Schwierigkeit der Begründung der Deduktion ausschließlich aus den Annahmen, der Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ und den Grunddimensionen des Menschseins, da eine *schwache Rationalität* doch maßgeblicher als strenge deduktive Regeln sein könnte. Die Ableitung der anthropologischen Dimensionen basiert auf rationaler Plausibilität; dennoch kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese Übersetzung von den *Erfahrungen und Überzeugungen des Übersetzenden* geprägt ist. Darüber hinaus kann auch postuliert werden, dass die Dimensionen der Konfrontation mit dem Tod – als die am plausibelsten erklärenden Dimensionen in Anbetracht der tatsächlich beobachteten Sterbeprozesse – nicht deduktiv, wie in der Philosophie bevorzugt, sondern abduktiv, das heißt ausgehend von der Empirie gewonnen und auf die plausibelste Modellierung geschlossen werden sollten. Diese logische Möglichkeit – die sich dem Ansatz qualitativer Untersuchungen nähert – bezieht aber nicht ein, dass in die Beurteilung von empirischen Prozessen stets Annahmen und theoretische Erwartungen einfließen und die Struktur des Beobachteten die interpretative Richtung prägt.
- d) Die Übersetzung der Dimensionen und Faktoren des Konstruktes in konkrete Fragen, die das Wesen des phänomenologisch Gemeinten abbilden sollten, ist eine zentrale kritische Stelle der Übersetzbarkeit des *a priori* Gesetzten in die empirische Welt des individuellen Empfindens und Bewertens. Was geht dabei verloren, was wird gewonnen, was transformiert, was verändert? Sind die konkreten Fragen ein Abbild des phänomenologisch Gemeinten? Grundsätzlich handelt es sich um zwei Sphären (die

transzendente Subjektivität vs. die lebensweltliche individuelle Subjektivität), deren Korrespondenzen offen bleiben. Daher wird für die vorliegende Untersuchung davon ausgegangen, dass die Fragen *daseinsanalytisch* so formuliert werden, dass sie nicht nur Empfindungen abbilden, sondern auch *habituelle Einstellungen* und *Erwartungen*; dafür werden die Fragen nicht konkretistisch gestellt, sondern als „Projektionsflächen“ konzipiert. Ob es so gelingt, näher am phänomenologischen Ansatz zu bleiben, kann nicht abschließend beantwortet, jedoch als Versuch der Konvergenz betrachtet werden.

- e) Die Frage nach der Korrespondenz von A-priori-Konstrukten und empirischer Lebenswelt birgt das wissenschaftstheoretische Problem, dass der Grad der Auseinandersetzung mit existentiellen Themen erfragt wird und somit die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit existentiellen Themen bereits vorausgesetzt wird, um die Frage als solche zu verstehen. In der hier dargestellten empirischen Untersuchung mit Sterbenden war dieses Problem bekannt, sodass die Interviews von einer erfahrenen Psychoonkologin durchgeführt wurden, die diese Schwierigkeit beachtete und die Beantwortung der Fragebögen klärend begleitete. Zu diesem methodischen Problem schreibt der Philosoph Georg Scherer: „Dafür wird man freilich keine statistischen Beweise antreten können, welche sich etwa auf Befragungsaktionen stützen, weil jede Antwort auf jede in diesem Zusammenhang gestellte Frage bereits voraussetzen würde, daß der Befragte willens ist, wenigstens für einen Augenblick seine Verdrängungstendenz zu durchschauen“ (Scherer 1979: 30).
- f) Für die statistische Auswertung der Antworten stellt sich die Frage, ob der Test psychometrisch untersucht werden kann, da er nicht aus einem empirisch-psychologischen Modell abgeleitet wurde, sondern intuitiv aus einem anthropologischen Konstrukt. Die psychometrischen Größen der Objektivität (Durchführungs-, Auswertungs- und Interpretationsvalidität), Reliabilität (besonders die interne Konsistenz) und Validität können und müssen untersucht werden, wie dies auch in der oben genannten empirischen Untersuchung der Fall war (vgl. Stabenow 2022; Valdés-Stauber et al. 2021). Der Fokus soll an dieser Stelle auf die *Validität* (ob ein Konstrukt das misst und abbildet, was es messen soll und somit verlässliche Ergebnisse zu liefern vermag) gelegt werden; die Hauptkategorien sind die *interne Validität* (zielt auf die Qualität des Forschungsdesigns) und die *externe Validität* (zielt auf die Generalisierbarkeit der Ergebnisse auf andere Settings). Der internen Validität wird die *Inhaltsvalidität* zugeordnet, welche die Übereinstimmung des Forschungsansatzes mit dem Konstrukt oder dem Konzept, das untersucht werden soll, bezeichnet. Der externen Validität werden die *Konstruktvalidität* (zielt auf die genaue Definition des Konstruktes, das gemessen und angewandt werden soll, mit einer hohen Konvergenz mit anderen Konstrukten, die Ähnliches messen) und die *Kriteriumsvalidität* (Korrelationsgrad eines Konstruktes mit – dem Konstrukt – externen Kriterien) zugeordnet. Die Frage nach der *Konstruktvalidität* ist in diesem Fall schwierig zu beantworten, da Strukturgleichungsmodelle mit latenten Variablen (hier: Dimensionen und Faktoren) aufgestellt werden müssten. Für diese Untersuchung wäre das fraglich legitim, da es sich

um ein formatives Modell handelt, und somit jede Frage aus der Theorie ihre Berechtigung hat, um die Dimensionen und die Faktoren zu konstituieren. Die Fragen sind daher nicht reduzierbar oder austauschbar. Die Konstruktvalidität wird durch die *Kriteriumsvalidität* ersetzt. Hierfür wird das Forschungsdesign vergleichend gestaltet (vier unterschiedliche Lebensphasen) und folgendes Kriterium aufgestellt: Messen die Dimensionen und Faktoren tatsächlich den Grad der Auseinandersetzung mit dem Tod, dann fallen die Scores in den Fragebögen mit zunehmendem Alter bzw. mit zunehmender Nähe zum Tod höher und bei Sterbenden maximal aus.

- g) Um die Forschungsergebnisse interpretieren zu können, muss entlang der Theorie die Bedeutung der Skalenwerte als hoch oder niedrig definiert werden, insbesondere hinsichtlich der doppelten Bedeutung der Konfrontation mit dem Tod als aktiv in der *Auseinandersetzung* oder ruhend in der *Akzeptanz*. Zum Beispiel könnte die Beantwortung der Frage nach der Konfrontation mit dem Tod, die auf einer Skala von 1-5 mit dem relativ hohen Itemwert 4 beantwortet wird, bedeuten, dass die betreffende Person sich entweder in hohem Maße mit diesem Thema auseinandersetzt oder eine höhere Stufe der Akzeptanz erreicht hat; der Wert kann aber auch eine Mischung beider Momente abbilden. Aus psychologischer Sicht kann lediglich gesagt werden, dass die Person sich bewusst mit dem Ende ihres Lebens auseinandersetzt. Die Interpretation niedriger Itemwerte ist deutlich schwieriger, denn die Person könnte damit zum Ausdruck bringen, dass sie weniger berührt ist, sich nicht damit auseinandersetzen muss, weil sie das Schicksal hinnimmt oder auch, dass sie sich den Fragen nicht stellt, da sie das Todesschicksal „verdrängt“. Aus den Ergebnissen der Untersuchung ergibt sich die für die Praxis relevante Schlussfolgerung, dass extreme Werte für die Items in der Kommunikation mit Sterbenden, sofern gewünscht, behutsam thematisiert werden sollten; darüber hinaus kann davon ausgegangen werden, dass es in der Sterbephase allgemeinmenschliche Sachverhalte gibt, von denen vermutlich alle Menschen berührt werden, und die deshalb *Berücksichtigung* in der Begleitung der letzten Lebensphase finden sollten.
- h) Aus wissenschaftstheoretischer Sicht stellt sich ferner die Frage, inwieweit die empirischen Ergebnisse das Konstrukt der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ validieren, da es sich um zwei „Seinsbereiche“ handelt (transzendente Welt der Begriffe über die Grundstruktur vs. empirische Welt der Empfindungen), die unterschiedlich begründet werden, die aber auch miteinander verschränkt sind. Da es aber keine Begriffsbildung ohne Rekurs auf empirische Ergebnisse und keine empirische Untersuchung ohne Orientierung an theoretischen/begrifflichen Konstrukten gibt, kann gesagt werden, dass dem theoretischen Konstrukt durch die Ergebnisse der empirischen Untersuchung *Plausibilität* verliehen wird. Der „Kriteriumsvalidität“ als indirekter Bestärkung der Annahmen kommt hier besondere Bedeutung zu: Die eigene Endlichkeit ist als Lebensschicksal bewusst, steht aber in einem zeitlich unbestimmten Horizont, weshalb die vorgeschlagenen Dimensionen und Faktoren in allen Lebensphasen eine Bedeutung haben; diese wächst aber sprunghaft an, wenn das Lebensende aufgrund

einer zum Tode führenden Krankheit als unausweichlich realisiert wird. Somit kann mit Vorbehalt behauptet werden, dass sich die empirische Forschung und die Philosophische Anthropologie für diesen konkreten Sachverhalt gegenseitig Vorschub leisten.

- i) Die hier vorgenommene quantitative Forschung setzt eine Theorie voraus – die nicht infrage gestellt wird – und wendet sie an, anstatt sie empirisch begründet zu entwickeln. Einen anderen empirischen Ansatz als die quantitative Beforschung von *a priori* gesetzten Dimensionen und Faktoren verfolgt die qualitative Untersuchung auf der Basis von offenen oder halboffenen Interviews, beispielsweise ausgehend von der *Grounded Theory* („Gegenstandsbezogene Theorie“) von Glaser und Strauss (2017), die anhand von Partialergebnissen laufend das Aufstellen vorläufiger Arbeitshypothesen und dadurch eine Reorientierung der Befragung erlaubt. In den mehr oder weniger direktiv geführten Interviews wird versucht, *latente Themen* auf verschiedenen Abstraktionsebenen herauszukristallisieren, auch mit Hilfe komplexer statistischer Programme. Somit werden die Themen („latente Sachverhalte“, „Dimensionen“) nicht vorgegeben, sondern *abduktiv* gewonnen. Dabei erlaubt die *Grounded Theory*, dass der Untersuchungskurs während des Prozesses angepasst wird, wenn besondere Themen, die im Voraus nicht erkennbar waren, aufkommen. Mayring drückt es folgendermaßen aus: „Es ist ein Verfahren gemeint, das schon während der Erhebung Schritte der vorwiegend induktiven Konzept- und Theoriebildung zulässt. Glaser und Strauss argumentieren dabei, dass vor allem bei offener Feldforschung die Forscher in jedem Fall sich bei der Datensammlung bereits Gedanken über die Auswertung machen und diese impliziten Konzepte in die weitere Datensammlung Eingang finden [...] Die *grounded theory* lässt die Konzeptbildung (Kodes und Konstrukte) während der Datenerhebung bewusst zu und will sie durchsichtig machen. Damit finden Datenerhebung und Auswertung gleichzeitig statt. Im Laufe der Datenerhebung kristallisiert sich ein theoretischer Bezugsrahmen heraus, der schrittweise modifiziert und vervollständigt wird“ (Mayring 2002⁵: 103-104). Quantitative und qualitative Ansätze sind zwar wissenschaftstheoretisch entgegengesetzt (deduktiv vs. abduktiv) können aber gekoppelt werden, beispielsweise wenn qualitativ gewonnene Kategorien operationalisiert und dann inferenzstatistisch untersucht werden.
- j) Abschließend kann die Hypothese aufgestellt werden, dass eine mögliche Konvergenz zwischen *a priori* gesetzten Dimensionen und durch Inhaltsanalyse gewonnene Kategorien für die Rationalität der Ergebnisse sprechen könnte und dass festgestellte Unterschiede Anlass zu weiteren theoretischen und empirischen Überlegungen und Forschungen sein dürften.

V. Versuche der Transzendierung des Todes

„Wer gewesen ist, kann jetzt nicht mehr nicht gewesen sein: Die mysteriöse und zutiefst dunkle Tatsache, gelebt zu haben, ist jetzt sein Wegbegleiter in die Ewigkeit.“

(Vladimir Jankélévitch. *L'irréversible et la nostalgie*, S. 275)

*„Ich fragte Dich: Wie lange dauert der morgige Tag?
Du sagtest: Eine Ewigkeit und einen Tag.“*

(Theo Angelopoulos- *Mia aioniotita kai mia mera*, 1998 – letzte Szene)

Das Wissen um die eigene Sterblichkeit sowie die Gewissheit des eigenen Todes im Zeithorizont gründet auf der Bewusstseinsfähigkeit als emergente Qualität unseres biologischen Seins, welche die biologische Ebene in wundersamer Weise transzendiert und uns in die Lage versetzt, Realität zu konstruieren und das Vergegenwärtigte zu ontologisieren. Demzufolge kann nicht behauptet werden, dass der Mensch Leben und Sterben als überkommene Ereignisse hinnimmt. Das Bewusstsein selbst drängt zu einer Positionierung, da menschliches Sein stets Projekt ist – in phänomenologischer Lesart protensive Ausgerichtetheit, die das retentive Gewordensein berücksichtigt. Hierfür braucht der Mensch Orientierung, das heißt „Sinn“, der personal erzeugt oder assertiv angenommen werden muss. Der Existentialismus und die Existenzphilosophie haben die ontologische Unterscheidung zwischen „Dasein“ und „Existenz“ als Ausdruck von zwei Modi des Lebens eingeführt: „Dasein“ als alltäglicher *modus vivendi* in den festgelegten Routinen und Daseinsstrukturen, in denen gewohnheitsmäßig und präreflexiv Persönlichkeitsmerkmale, Überzeugungen, das in Verhaltensmustern Kristallisierte, interpersonelle Werte und das Selbst- und Weltbild zum Ausdruck kommen. In der Existenz als Weise der bewussten und kritischen Auseinandersetzung wird der Mensch durch innere oder äußere Motive dazu veranlasst, sich und seine Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen und sich zu positionieren; diese Auseinandersetzung verlangt nach einer Selbsttranszendierung in Verantwortung und meist in Einsamkeit, da unbeschriebene Existenzbereiche betreten werden müssen. „Existieren“ wäre demnach eine höhere Seinsform als nur menschlich gewohnheitsmäßig *da zu sein*, nämlich ein (großgeschriebenes) „Da“, welches nicht mehr nur ein Adjektiv ist, wie Bloch vorschlägt. Diese ontologische Position, die sich der psychologischen und der Alltagssprache bedient, ist schwer von einer ontischen Position zu trennen, da jegliche existentielle Auseinandersetzung die tatsächlichen Lebenskontexte, die Persönlichkeit und die aufkommenden Gefühle berücksichtigen muss.

Mit „Transzendenz des Todes“ ist nicht primär eine Ausgerichtetheit auf ein Jenseits gemeint, sondern die vielfältigen und häufig sehr individuellen Versuche, die Endlichkeit und

das personale Aufhören-zu-sein zu verarbeiten. Jeder rationale Versuch der Transzendenz des Todes (reflexiver Umgang aus der Selbstdistanzierung) geschieht aus der Immanenz der Lebenswelt (Summe der unvermittelten Reaktionen und emotionales Getriebenwerden im Strom der Geschehnisse) heraus. Jankélévitch beschreibt diese Dialektik zwischen Immanenz und Transzendenz folgendermaßen: „Der Mensch transzendiert den Tod und bleibt doch gleichzeitig in ihm befangen; er ist zugleich außerhalb und innerhalb und somit innerhalb, vor allem innerhalb! Der umfassende Umfasste wird letztlich umfasst [...] In dem Moment da seine Transzendenz keine reine ist, ist sie eine sterbliche Immanenz. Das denkende Wesen, das durch sein Denken unsterblich und in seinem Wesen sterblich ist, ist letztlich sterblich“ (Jankélévitch 2017: 504-505). Diese resignierte Akzeptanz der Immanenz des Sterbenmüssens wird von ihm selbst jedoch mit seinen Begriffen des „Mysteriums“ und der unergründlichen Bedeutung des „Gewesen-Seins“ transzendiert.

Bei dem Versuch der Transzendierung des Todes geht es außerdem darum, wie die Frage der Seinsweise nach dem endgültigen Tod des Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen überhaupt gestellt werden kann. Um das zu ergründen, werden im Folgenden mögliche unterschiedliche Weisen der Transzendenz des Todes untersucht: der ästhetische, besonders der literarische Aufarbeitungsversuch; die Romantik der Quantenphysik in der nachträglichen Rekonstruktion und Verdichtung von Quantenzuständen eines Körpers als Quantenobjekt; die Frage der Unsterblichkeit der Seele und inwiefern diese nach Eintritt des Todes überhaupt noch mit dem Menschsein in Verbindung stehen und den Menschen repräsentieren kann; die esoterischen Überzeugungen, die eine Doppelwelt von Körpern und Geistern annimmt und auf halbwegs beruhigenden (oder beunruhigenden) Spekulationen über das (Zwischen-)Jenseits und Verbindungswege mit dem Diesseits basiert; die theologische Antwort der Auferstehung als eine auf Glauben basierende Hoffnung, die nur dezent rational begründet werden kann. Einen besonderen Stellenwert in der vorliegenden Untersuchung nimmt der bereits erwähnte Ansatz ein, literarisch Worte zu finden, um die Phänomene des Sterbens und des Todes sowie die Konfrontation mit beiden auszudrücken und in der ästhetischen Formgebung durch das Wort eine transzendierende Aufarbeitung zu versuchen. Abschließend wird ein eigener Vorschlag einer Dialektik zwischen der Vergegenwärtigung in der *Heteropersistenz* und dem Ruhen in der Vergessenheit formuliert.

Die Ansätze zur Formulierung von transmortalen, metaempirischen oder meontischen Seinsweisen können in einer einfachen Struktur dargestellt werden (Abbildung 42):

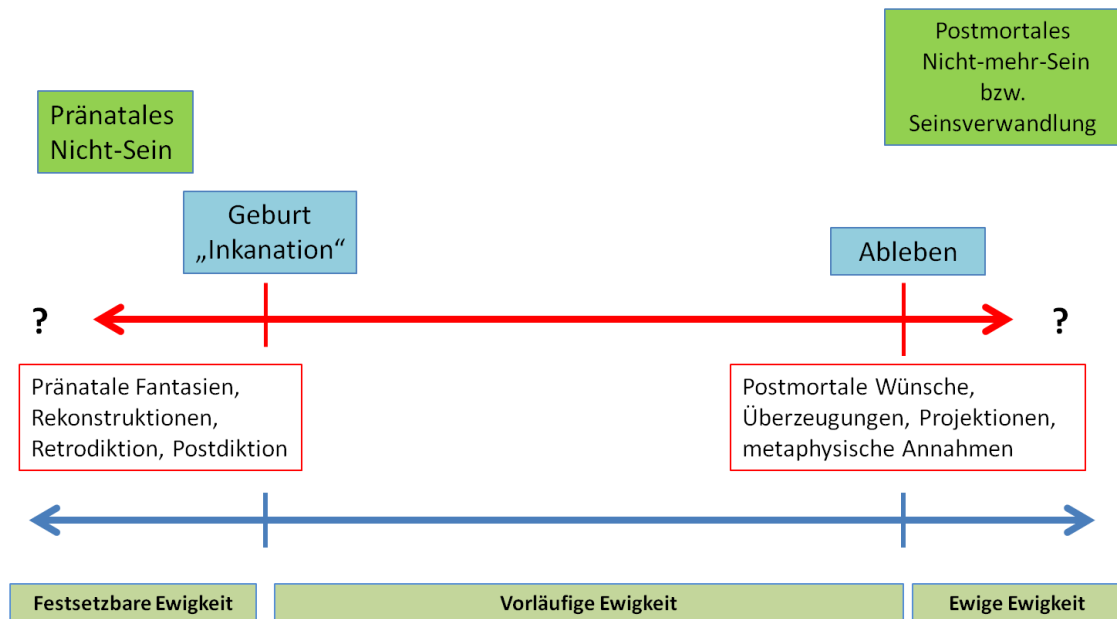


Abbildung 42: Allgemeine Struktur der Versuche, eine transmortale, meontische oder metaempirische Seinsweise zu definieren: Zu unterscheiden ist einerseits, ob mit dem Tod eine komplette Nichtung des personalen Seins geschieht oder nur des Da-Seins, sodass eine Umwandlung in eine andere Seinsweise – wie auch immer sie gelagert sein soll – vorstellbar wird. Alle metaempirischen Versuche, diese transmortale Seinsweise zu definieren, sind entweder eindeutig rational oder irrational, wobei die Grenze nicht immer klar zu ziehen ist, da die Perspektiven sich oft nicht kritisch genug zu den eigenen Annahmen verhalten. Die rationalen Versuche lassen eine Kritik der eigenen Annahmen zu, die irrationalen Versuche sind zirkulär aufgebaut, und erlauben als irrational konstruiert keine Kritik. Die transmortale Seinsweise ist in der Regel als „ewige Ewigkeit“ (nach Jankélévitch die Ewigkeit außerhalb des empirischen Lebens als „begrenzte Ewigkeit“) angelegt, aber nicht in allen Kulturen und zu allen Zeiten, da bisweilen zeitlich begrenzte metaempirische Seinsweisen angenommen wurden (so dürfte auch das „Fegefeuer“ des Christentums verstanden werden). Manche Annahmen lassen die „ewige Ewigkeit“ sich *krümmen*, sodass es zu einer „ewigen Wiederkehr“ kommt. Es ist rational legitim, postmortale Projektionen und Überzeugungen als personale Weisen der Selbsttranszendenz zu würdigen, da sie im Hier und Jetzt der irdischen „vorläufigen Ewigkeit“ *real* antizipatorisch wirken.

1 Rationale Versuche der Transzendierung des Todes

„Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist keine gelehrte Frage. Sie ist eine Frage der inneren Existenz, eine Frage, welcher der Einzelne sich stellen muss, indem er Einkehr hält bei sich selbst“.

(Søren Kierkegaard. *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift – Philosophische Brosamen*, Teil I)

„Der Mensch hat sich immer als ein äusserst vernünftiges Wesen gepriesen. Er sollte damit aufhören.“

(Peter Noll. *Diktate über Sterben und Tod*, S. 23)

Mit „rationalen Versuchen“ sind naturwissenschaftliche, theologische und philosophische Versuche in Abhebung von spekulativen Eschatologien und spiritistischen Ansätzen (Parallelwelten, lebende Tote, Astralreisen, stoffliche Geister und Kommunikation mit Toten) gemeint. Spiritistische Annahmen werden als irrationale Ansätze in Kapitel V.1.5 näher untersucht. Rationale Konstruktionen der Transzendierung des Todes werden „rational“ genannt, weil sie ihre Annahmen begründen und den Abgleich oder die logisch begründete Ergänzung durch andere Annahmen nicht scheuen. Allen Versuchen der Transzendierung des Todes ist gemeinsam, dass sie keine vollständige Nichtung annehmen; diese Versuche bewegen sich auf einem breiten Spektrum von Möglichkeiten, das von der reinen *Heteropersistenz* bei Nichtung des Verstorbenen über die Seinsweise als personale Seelen im Sinne von den biologischen Verfall überlebende Entelechien bis hin zu einer anthropomorphen Auferstehung durch Gottes Wirkung reicht. Abweichend davon werden entweder naturwissenschaftlich begründete Theorien wie die Verdichtung von individueller Quanteninformation oder metaphysische Annahmen wie eine wundersame „Essentifikation“ bzw. das Aufgehen in einem zeitlosen und supraindividuellen Prinzip postuliert.

Zunächst werden die Vorstellungen von einem *metaphysischen Aufgehen* untersucht, da sie einer nachvollziehbaren Sehnsucht nach einer irgendwie gearteten Unsterblichkeit entspringen, die von der Philosophie nüchterner und vorsichtiger als Übergang zu einer nicht weiter bestimmbar Seinsweise aufgefasst wird. Der christliche Glaube geht nicht nur von der Existenz eines Jenseits aus, sondern postuliert auch den Fortbestand der personalen Identität, die im Jenseits gewährleistet werde. Die größten Schwierigkeiten ergeben sich hier aus dem Substanzdualismus und der Frage nach der Auferstehung des Leibes oder der Weise einer ganzheitlichen Auferweckung. Dieses metaphysische Aufgehen in einem Jenseits vermag sich tröstlich auszuwirken. Wie könnte aber Trost aussehen, wenn man nicht von einem real existierenden Jenseits ausgeht? Beispielsweise sucht Jankélévitch Trost in der „unauslöschlichen Tatsache des Gewesen-Seins“. Diesem „Gelebt-Haben“ misst er dieselbe

ontologische Bedeutung bei wie dem Sein und dem Nichtsein: „Was gewesen ist, kann nicht nicht gewesen sein [...] Was die Ewigkeit des Gelebt-Habens für unser persönliches Schicksal bedeutet, kann niemand sagen oder ahnen [...] Denn der Tod ist weder ein Ratespiel noch ein Rätsel und wir wollen hinzusetzen, dass genau hierin der Tod ein Mysterium ist“ (Jankélévitch 2017: 561). So anregend die Vorstellung des in die Ewigkeit eingravierten Gelebt-Habens ist, die womöglich Unterstützung durch die Quantenphysik erhält (Tipler 1995), so wenig wird sie die Sehnsucht der meisten Menschen nach Fortsetzung der personalen Identität auf Erden stillen können. Unamuno hat die darin enthaltene Kernfrage so formuliert: „Es sind ja bloße Gründe (Beweise der Absurdität der Unsterblichkeit), und nicht mit Gründen beruhigt sich das Herz. Ich will eben nicht sterben. Nein, ich will es nicht, und ich will es auch nicht wollen. Ich will immer, immer, immer leben! Und ich will leben als das gleiche armselige Ich, als das ich mich heute und hier fühle, und eben deshalb quält mich die Frage nach der Fortdauer meiner ganz persönlichen Seele“ (Unamuno 1925: 57).

1.1 Die quantentheoretische Romantik in mathematischer Sprache

„Jeder von uns ist das Zusammentreffen einer Ewigkeit und einer Unermesslichkeit.“

(Miguel de Unamuno. *Diario íntimo*, S. 67)

„Der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, daß er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist.“

(Ludwig Feuerbach. *Tod und Unsterblichkeit*, S. 100)

Die Immaterialität der Seele als Substrat des Bewusstseins geht in der rationalistischen Philosophie mit einer Inkompatibilität mit der materiellen Welt einher, sodass zwar dualistische oder pantheistische Ontologien aufgestellt wurden, die jedoch diese Interaktion nicht enthalten konnten; jeglicher Versuch führte zu einer Vermengung von biologischen, metaphysischen und theologischen Thesen, wodurch Widersprüche entstanden. Die aktuell plausibelste metaphysische Position vertritt der Emergentismus, der zwar radikale Positionen nicht befriedigt, aber eine provisorische rationale Kompromisslösung anbietet. Es bleibt fraglich, ob die Emergenz des Bewusstseins und des Geistigen mit dem Fortschritt in der Physik und der Biologie zu lösen wäre und man sich bis dahin in wissenschaftlicher Geduld und Demut üben muss oder ob das Bewusstsein niemals wird erklärt werden können, da dessen Realität unsere kognitiven Modellierungsfähigkeiten übersteigt, das heißt sich *außerhalb* der Vernunft stellt. Zur letztgenannten Möglichkeit hat der britische

Philosoph McGinn die gewagte These aufgestellt, dass das Bewusstsein Charakteristika des Zustands des Universums vor seiner Entstehung aufweist, also vor dem Urknall, als es keine Materie oder Energie und keine räumliche Extension gab, vielleicht auch keine Zeitachse, und dass diese Charakteristika im menschlichen Gehirn wiedererweckt werden konnten (vgl. McGinn 2005³: 142). Im Jahr 1913, also lange vor der Theorie des Big Bang, stellte der Philosoph Unamuno die umgekehrte These auf, nämlich dass es eine Entwicklung von der Abwesenheit bis zur Allgegenwart des Geistes geben könnte; wie er selbst anmerkt, eine gewagte Metapher: „Stand vielleicht am Anfang unserer Welt (und wer weiß, ob es doch andere Welten gibt?) eine Null an Geist – denn die Null ist keineswegs ein Nichts – gegenüber einer unendlichen Materie? Und wie wird vielleicht an ihrem Ende ein unendlicher Geist dem auf Null reduzierten Stoffe entgegenstehen? Freilich Träume! Oder schläft vielleicht in allem eine Seele, die um Erlösung fleht?“ (Unamuno 1925: 299).

Die Physik in der Nachfolge von Relativitätstheorie und Quantenmechanik bietet seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts suggestive Theorien an, die unsere Sehnsucht nach Fortbestand in der Sprache der Naturwissenschaften ansprechen. Relevant sind hierzu die dualistischen Vorschläge zur Klärung der Leib-Seele-Interaktion (Gehirn-Geist-Interaktion in Gestalt von Bewusstsein), die Vorschläge zur Interaktion von Quanteneffekten von Roger Penrose in *Schatten des Geistes – Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins* (1995) sowie der interaktionistische Dualismus von Karl Popper und John Eccles in *Das Ich und sein Gehirn* (1989¹⁴). Der wohl berühmteste Versuch einer Begründung der Unsterblichkeit *via* Auferstehung der Toten anlässlich des Kollapses unseres Universums ist die Omegapunkt-Theorie von Frank J. Tipler, ausgearbeitet in *Physik der Unsterblichkeit* (1995), die von dem „Theorem der Nichtwiederkehr“ ausgeht. Der „Omegapunkt“ ist eine Endkollaps-Singularität, in der sich eine k-Grenze für alle Weltlinien in einer Kombination von Penrose- und Minkowski-Diagrammen zu einem Punkt verdichtet. Nach Tipler besitzt der Omegapunkt vier Eigenschaften: 1) er erlaubt der Menschheit, dem Tod im Allgemeinen und dem Wärmetod im Besonderen zu entgehen; 2) er liegt in der letzten Zukunft, nicht in der Zeit, sondern an der Grenze jeder zukünftigen Zeit und ist das Ende einer zeitlichen Abfolge, die er in sich hineinzieht; 3) er kann als Analogon zur Singularität an dem Punkt gelten, der das spitze Ende eines Kegels bildet; 4) er kann einzig in einem endlichen und begrenzten geometrischen System, etwa der Erdoberfläche, entstehen, da nur in einer solchen Umgebung die Menschheit gezwungen ist, im Omegapunkt aufzugehen; nur in einem begrenzten System sei unbegrenzte und unaufhörliche Kommunikation möglich (vgl. Tipler 1995: 151-152). Im Omegapunkt würden sich alle Informationen des Gewesenen als Lebenslinien in der Raumzeit sammeln, die sich nach maximaler Expansion wieder auf eine Singularität komprimiere: „Dauer kann für den Omegapunkt als gleichbedeutend mit der Ansammlung aller Erfahrungen allen Lebens gelten, das in der Gesamtheit der universellen Geschichte existiert hat, existiert und existieren wird, zusammen mit allen nicht lebenden Augenblicken“ (Tipler 1995: 199). Tipler formuliert sechs komplexe (wohl überprüfbare) Aussagen zum Omegapunkt und stellt folgende Theorie auf: In einem Bruchteil einer Sekunde vor dem Omegazeitpunkt sei die Auferstehung aller Verstorbenen möglich durch

die Rekonstruktion aller Quantenzustände der einzelnen Menschen entsprechend der universellen Wellenfunktion $[\Psi(h, F, S)]$; diese „Rekonstruktion“ sei aber nur möglich unter Berücksichtigung der sogenannten Hartle-Hawking-Randbedingung, wobei die Auferstehung lediglich als „Computeremulation“ (nicht „Simulation“) möglich sei, da der biologische Körper die extreme Hitze in zeitlicher Nähe zum Zustand der Singularität nicht überleben würde (Tipler 1995: 298). Die mathematischen Begründungen sind originell, die Vermengung von theologischen und physikalischen Aussagen ist verblüffend. Es entsteht der Eindruck einer Sehnsucht nach quantenmechanisch begründeter Hoffnung. Unserer Ansicht nach bleiben jedoch viele Annahmen unklar, etwa der Verlust von Information durch Quantenfluktuationen, die tatsächliche Entwicklung des Universums als (quantenmechanisch bedingt) nicht sicher voraussagbar, ein dahinterstehender Determinismus in der „Computeremulation“, die Annahme einer Vierdimensionalität statt einer Fünf- bis Elfdimensionalität, die nicht ergründbaren Bedingungen nahe der Singularität, die möglichen sich interferierenden Quantensysteme als Lebenslinien, die fragliche Exaktheit der Rekonstruktion als Individuum einer vorherigen Dekonstruktion mit all den identitätsbestimmenden Erinnerungen in unzähligen Quantensystemen und die Unterscheidung zwischen systemspezifischer Zeit und Referenzzeit. Tiplers Auferstehungstheorie kann als moderne Lesart der vollständigen *Apokatastase* (Rückkehr alles Seienden zu Gott am Ende der Zeiten) verstanden werden. Um das Unverständliche des Übergangs vom Leben zum Tod einigermaßen vorstellbar zu machen, wurden viele andere Metaphern gebildet. Die gängigste davon ist die vom traumlosen Schlaf (heute müssten wir eher vom „Narkosezustand“ sprechen, da nur dieser traumlos ist), aber auch die vom Wechsel des Bewussten in das Unbewusste oder auch die des Bewusstseins als „Traum einer Göttlichkeit“. Was würde aber geschehen, wenn Gott erwachte oder wenn die quantischen asymmetrischen Wahrscheinlichkeiten in symmetrische Notwendigkeiten umschlagen sollten?

1.2 Metaphysik des Leib-Seele-Dualismus und die Transzendenz des Todes

„Tod, wo ist dein Stachel?“

(Paulus. 1. Kor 15, 25)

Die „Unsterblichkeit“ des Menschen ist intuitiv auf den Einzelnen in seiner personalen Kontinuität nach dem biologischen Tod bezogen, aber auch generell als Gattungsschicksal gemeint. Individuelle Unsterblichkeit meint eine wie auch immer geartete Fortsetzung des personalen Lebens, idealerweise nicht als *flottierende Seele*, sondern „aus Fleisch und Blut“,

so wie in der irdischen Gestaltung gegeben. Sollte sich die Unsterblichkeit auf einen Teil des Kompositums „leib-seelisch“ beziehen, dann auf die Seele, aber doch irgendwie leiblich („embodied“). Menschen sind sich der Schwierigkeiten und Widersprüche einer postmortalen Fortsetzung des leibseelisch gewesenen Lebens bewusst und verwerfen entweder dieses zwar logisch betrachtet mögliche – aber naturwissenschaftlich unwahrscheinliche – Szenario oder überlassen der göttlichen Vorsehung den wundersamen leibseelischen oder rein seelischen postmortalen Fortbestand, das heißt sie setzen infolge der Sehnsucht nach Unsterblichkeit ihr Vertrauen auf Gott, ohne auf metaphysischen, psychophysischen oder theologischen Details zu bestehen.

Auch aus biologischer Sicht wird die Unsterblichkeit (oder zumindest die Möglichkeit der Lebensverlängerung bzw. Aufschiebung des Todeszeitpunktes) als Hypothese aufgestellt: die Lebensprozesse sollen demnach auf biochemischer, zellulärer sowie organischer Ebene fehlerreduziert weiterbestehen, ohne irreversiblen Fortgang von für das Leben unabdingbaren biologischen Strukturen und physiologischen Prozessen. Dieser Fortbestand wird anthropologisch auf das Individuum als Gesamtheit bezogen, denn bekanntermaßen kann eine zelluläre quasi-Ewigkeit durch unbegrenzte Zellteilung (Parthenogenese), Entfesselung des Wachstums in Krebszellen oder Unterdrückung von Alterungsprozessen auf der Ebene des Erbmaterials erzeugt werden. „Sterben“ bedeutet bei höher entwickelten Lebewesen ein Ableben eines komplexen Individuums. Ein Sonderfall ist der thermodynamische Stillstand, etwa bei Kryokonservierung in Erwartung eines technischen Fortschrittes, der die Zellalterung ausschaltet. Dabei wird eine unbestimmte bewussteinfreie Zeitlatenz mit ungewissem Ausgang in Kauf genommen. Ein Übergang von der biologischen in die immaterielle Unsterblichkeit drückt sich in der Auffassung aus, dass man über eigene Nachkommen biologisch, aber auch in der personalen Erinnerung fortbestehen kann. Dies bringt ein tief verwurzeltes Bedürfnis nach zumindest *Minimal-Ewigkeit* (eine Ewigkeit ohne nähere Ansprüche) zum Ausdruck.

Die Entstehung der Idee einer „Seele“ ist historisch schwer zu datieren und entstand womöglich aus dem Bedürfnis, die sichtliche und regelhafte Korruptierbarkeit des Körpers mit dem Bedürfnis nach Fortbestand der Person in Einklang zu bringen. Diese Idee entstand womöglich vor der Vorstellung einer die Welt transzendierenden, schwer fassbaren Göttlichkeit, die das Leben begründet und aufrechterhält. Aristoteles beschreibt die Seele in *Über die Seele* als Lebensprinzip, das aber Entwicklungsgrade beinhaltet, die in der Lebenshierarchie von der Pflanze bis zum Menschen aufsteigend eingeschlossen werden (Aristoteles 1995a). Im Archaischen Zeitalter wurde die Seele als Lebensprinzip in Form von Luft, Atem oder Hauch, aber auch als Feuer oder Lebenswärme und als Schatten oder Gespenst aufgefasst. Da Plato seinen ontologischen Dualismus Körper-Seele als gegeben annimmt, lediglich moralisch begründet und allen metaphysischen Problemen aus dem Weg geht (außer im *Timaios*), Aristoteles sich hingegen differenziert ontologisch mit dem Begriff „Seele“ auseinandersetzt, wird im Folgenden etwas ausführlicher auf die Argumente von Aristoteles eingegangen. Verwendung finden dabei Begriffe aus seiner Logik und seiner Metaphysik, z. B. Kategorien, Essenz, Akzidenzien, Materie, Form und Entelechie. Aristoteles

geht von den Überlegungen aus, welcher kategorialen Gattung die Seele entspreche und ob sie ein substantielles Einzelding (eine „Substanz“) oder etwas Qualitatives oder Quantitatives sei, ob sie teilbar wäre oder nicht und ob es unterschiedliche Seelengattungen gebe. Er legt aber vorweg fest, dass das Eigentümliche der Seele das vernünftige Erkennen sei (vgl. Aristoteles 1995a: 3), womit er meint, dass die „Seele“ etwas Hochwertiges, Wesenhaftes im Menschen sei und – in moderner Lesart – die neuropsychologischen und höheren kognitiven Funktionen in sich trägt. Auf dem Weg zu seiner Hauptthese, dass die „Entelechie“ die Form des Körpers (die „Materie“) und somit dessen Lebensprinzip sei, stellt er eine zentrale Behauptung über die leibseelische Einheit auf, die das Paradigma der heutigen psychosomatischen Medizin bildet: „Wie es scheint, sind auch die Affekte der Seele mit dem Körper verbunden: Mut, Sanftmut, Furcht, Mitleid, Wagemut, ferner Freude, Lieben und Hassen. Zugleich mit ihnen nämlich erleidet auch der Körper (Leib) etwas [...] Auch wenn nichts Furchterregendes geschieht, geraten Menschen doch in Affekte dessen, der sich fürchtet. Wenn es sich so verhält, dann sind offenbar die Affekte begriffliche Verhältnisse (*logoi*) an der Materie“ (Aristoteles 1995a: 4). Die empirische Beobachtung ergebe, so Aristoteles, dass der Hauptunterschied zwischen Beseeltem und Unbeseeltem zwei Eigenschaften seien: *Bewegung* (physisch, etwa Wachstum oder Ortsveränderung, wie auch mental, etwa Intentionen oder Zwecke) und *Wahrnehmung* (aller fünf Sinnesgebiete, wobei der Tastsinn unerlässlich sei); hinzukomme, dass die Seele selbst „unkörperlich“ sei. Aristoteles leitet daraus ab, dass, wenn die Seele analog zum Körper eine Ortsbewegung vollziehen könnte, Auferstehung möglich wäre: „Wenn daher jede Bewegung ein Heraustreten des Bewegten ist, sofern es bewegt wird, dann würde auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten, falls sie sich selbst nicht nur akzidentell bewegt, sondern die (Selbst)Bewegung zu ihrem Wesen an sich gehört“ (Aristoteles 1995a: 13). Er lehnt die Vorstellung der Vorsokratiker ab, dass die Seele aus Elementen bestehe, womöglich „feineren“, aber immerhin Elementen, die mit Elementen aus dem Außen in Kontakt treten und somit nach dem Prinzip „Gleiches erkennt Gleiches“ der Vorsokratiker das Zustandekommen von Wahrnehmungen begründen. Aristoteles vertritt die metaphysische Auffassung von der Seele als Form des Körpers; das menschliche Individuum als Seiendes bestehe unzertrennlich aus Materie (Elemente, die Bestandteile des Körpers seien) und Form (die Seele als Lebensprinzip). Diese metaphysische Auffassung von den Lebewesen birgt das Problem, dass der empirische Körper als Potentialität von einem metaempirischen Prinzip in Bewegung gesetzt wird, dieses Prinzip aber nur eine abstrakte Entität ist, die unbegreiflich etwas Materielles in Bewegung setzen kann. Eine gewisse Korrektur erfährt diese Auffassung durch die Idee von der Seele als „Entelechie“, das heißt als „Vermögen“, das nach seiner Vollendung strebe. Aristoteles' Logik als Biologe kommt hier deutlich zum Ausdruck (das Aufkeimen der teleonomischen Bestimmung). Zu behaupten, die Entelechie sei nicht nur eine abstrakte Form oder ein Akt, sondern ein Seiendes mit eigener Essenz, wäre ein naheliegender Schritt, den Aristoteles aber nicht vollzogen hat bzw. nicht explizit vollziehen wollte. Vielmehr wollte er an seiner Vorstellung von der Seele als Entelechie entsprechend einem Lebensprinzip festhalten; demzufolge konzipiert er die Seele in aufsteigender Komplexität von der Pflanze bis zum Menschen: die vegetative Seele

(Bewegung), die wahrnehmende Seele und die Vernunftseele. Im Begriff der Entelechie ist die Idee des „Strebens“ eingeschlossen, und dieses *Streben* als richtungsgebender, bewegender Zweck offenbart sich in allen Seelenformen oder -teilen: „Daß nun ein solches Vermögen der Seele bewegt, das Streben genannt wird, ist offenkundig. Für diejenigen, welche die Teile der Seele unterscheiden, ergeben sich, wenn sie diese nach den Vermögen einteilen und scheiden, sehr viele: das nährnde, das wahrnehmende, das vernünftige, das beratende Vermögen, ferner das strebende“ (Aristoteles 1995a: 84). Diese Wende vom Streben – als jeder Art von Seele inhärent, aber phänomenologisch unterschiedlich – zu einer Abtrennung in Form eines eigenen strebenden Vermögens dürfte dem Bedürfnis entsprechen, die praktische Vernunft als nach Zwecken ausgerichtet zu begründen. Aristoteles versucht mit seiner Metaphysik den Begriff der Seele zu erfassen, bleibt am Ende, als er versucht, der empirischen Vielfalt ihrer Manifestationen Rechnung zu tragen, diffus und erhebt doch die platonische Seele zu einer Substanz, ohne sie konzeptuell in seine großartige Idee der leibseelischen Einheit mit Komplexitätsstufen zu integrieren. Diese Aufgabe haben sich die modernen Neurowissenschaften zu eigen gemacht, vorläufig ohne eine überzeugende aspektdualistische Theorie ausgearbeitet zu haben.

Der Begriff „Seele“ als Lebensprinzip ist von den Vorsokratikern bis heute in lebendigen Metaphern oder Komposita wie „beseelt sein“, „gute Seele“, „selig“, „Allerseelen“ erhalten. Eine Differenzierung erfolgte vermutlich schon in der Bronzezeit, vielleicht sogar im Neolithikum, worauf archäologische Funde hinweisen könnten: die Unterscheidung von *Seele* als Lebensprinzip und *Seele* als Doppelung der Person. Damit war der Weg bereitet für die getrennte Betrachtung von „Seele“ und „Körper“. Belegen lässt sich dies beispielsweise anhand des überlieferten Gebrauchs entsprechender Begriffe für die „Seele“ oder „das immaterielle Lebensprinzip“ in den Sprachen Sanskrit, Altägyptisch, Griechisch, Hebräisch, Arabisch oder Latein. Die *eigenständige Doppelung* des Individuums wurde vor Jahrtausenden zunehmend als nicht-materielle Realität aufgefasst, die den konkreten Menschen abbildet, der von seiner Körperlichkeit abhebt. Als Kulturen eine Antwort auf den Ursprung und den Sinn geben wollten, sah man den Ursprung als heilig, als „Licht“, und den Sinn der Doppelung als immaterielle Fortsetzung nach dem biologischen Tod an.

In der Tradition der Pythagoreer entwickelte Plato die kanonische Sicht auf den Begriff „Seele“ als unsterbliche, göttliche, perfektibile und immaterielle Realität. Seine Lesart war allerdings sehr intellektualistisch und er musste sie aufgrund vieler Schwierigkeiten wie beispielsweise der Inkommensurabilität seelischer Prozesse verschiedener Gattungen von Lebewesen anpassen, hier vor allem die Idee von den drei Instanzen der Seele und ihrer allmählichen Läuterung. Plotin hat diese Ansätze in spekulativer Weise weiterentwickelt (die Seele umschließe den Körper, sie wandere nach dem biologischen Tod in ein anderes Lebewesen, Anreihung von Wiedergeburten, Abstieg der Seele in weltliche Körper aber auch die Möglichkeit der Wiederkehr – Aufstieg – einer Seele in das geistige Reich). Die ontologische Bestimmung dieser Auffassung von der Seele als rein geistiger Natur erwies sich jedoch als schwierig, denn diese Idee von der Seele ließ sich zwar logisch postulieren, jedoch nicht empirisch bestimmen. Überdies wurde der gesamte Körper als grundlegend *beseelt*

betrachtet und ließ sich somit nicht als getrennt vom menschlichen Individuum auffassen. Eine Lösung für dieses Problem wurde deshalb in einem Bindeglied zwischen dem materiellen Körper und dem immateriellen Bereich des Seins gesucht und schließlich anhand des Begriffs des „Feinstofflichen“ definiert. In diesem Sinne konzipierte der Stoiker Zenon von Kitionso die Seele als feinstoffliches Feuer (*Pneuma*) oder als alles durchdringende materielle Kräfte (*Logoi spermatikoi*). Aus dieser basalen Idee von der Seele als Lebensprinzip entwickelte sich die Vorstellung von der Seele als geistiges Prinzip, das einerseits Träger von (Selbst-)Bewusstseinsfunktionen, andererseits Träger des Kerns der Persönlichkeit sei und als Entelechie den körperlichen Verfall überstehen sollte. Alle fünf Funktionen (Lebensprinzip, Geist, bewusstseinsbezogene psychische Funktionen, Persönlichkeit und überdauernder Kern der Person) sind bis heute Eckpunkte philosophischer, theologischer, anthropologischer und naturwissenschaftlicher Argumentationen in der Bestimmung des Wesens des Menschen. Die rasante Entwicklung in den Neurowissenschaften und das Aufkommen der damit verbundenen Neurophilosophie läuten einen neuartigen Naturalismus ein, der nicht frei ist von mereologischen Fehlschlüssen und semantischen Kontaminationen. Die wesentliche Kritik daran ist, dass biophysikalische, genetische, anatomische, physiologische, bildgebende oder auch kybernetische Messungen, Beschreibungen und Modellierungen neuronaler Phänomene keine Extrapolation auf die Ebene anthropologischer Aussagen erlauben, da die Anthropologie den Menschen nicht nur als Epiphänomen ablaufender Einzelprozesse auffasst, sondern als primäres Gefüge, das auf verschiedenen Ebenen bestimmbar ist. Naturwissenschaftliche Kausalitätsrichtungen – auch bei angenommener komplexer Kausalität, wie in der Medizin – sind letztlich nicht in der Lage, ontologische Zusammenhänge herzustellen, wie beispielsweise von Ferrater-Mora in der Emergenztheorie oder der Mehr-Ebenen-Ontologie erläutert wird. Gasser formuliert dieses erkenntnistheoretische Problem folgendermaßen: „So können uns Neurowissenschaften Auskunft darüber geben, welche neuronalen Prozesse ablaufen bzw. welche Gehirnareale besonders aktiv sind, wenn jemand etwas tut oder an etwas denkt. Was diese physiologischen Abläufe aber bedeuten bzw. wie sie mit unseren propositionalen Einstellungen zusammenhängen, ist eine schwer zu beantwortende Frage. In solchen Prozessen finden sich nämlich nicht einfach die Inhalte propositionaler Einstellungen wieder. Es scheint vielmehr unüberbrückbare strukturelle Unterschiede zwischen den objektiv beschreibbaren physikalischen Aktivitäten im Gehirn eines Menschen und den uns vom personalen Standpunkt aus zugänglichen Erlebnisqualitäten und Inhalten unserer Wünsche, Überzeugungen, Absichten etc. zu geben [...] Es drängt sich somit die Frage auf, ob Neurowissenschaften und Disziplinen, die sich mit geistigen Vollzügen menschlicher Personen auseinandersetzen, überhaupt denselben Untersuchungsgegenstand vor Augen haben“ (Gasser 2010: 14). Die Frage, die hinter dieser Aussage steht, ist, ob es sich um zwei Perspektiven auf einen Sachverhalt oder aber zwei unterschiedliche Sachverhalte handelt.

Dualistische Theorien über die Natur des Menschen entwickelten sich erst spät in der Menschheitsgeschichte, vermutlich nachdem er sesshaft wurde und Religion,

Gesellschaftsstrukturen sowie Kultur begannen, sich gemeinsam zu entwickeln. Der Begriff „Seele“ wurde früh religiös besetzt und bedeutete nunmehr über die kognitiven oder geistigen Fähigkeiten hinaus etwas Göttliches im Menschen und den Hiatus zu Gott, sodass in der Introspektion bzw. im aufrichtigen Zwiegespräch die Begegnung mit Gott möglich sein sollte, was der Lehre vom Kirchenvater Augustinus entspricht: der Mensch transzendiere sich durch die Hinwendung zur Innerlichkeit. Gott Sorge seinem ontologischen Status entsprechend dafür, dass die Seele weiterbestehe und in seiner Gegenwart ewig werde, unabhängig davon, wie die Seele die dazugehörige Person repräsentiere. Diese Frage wird in den eschatologischen Theorien der Fortdauer der Person näher beleuchtet, beispielsweise in Form der leibseelischen Auferstehung.

Religiöse Ansätze der Transzendierung gehen stets von einer Trennung zwischen einem weltlichen, mangelhaften, dem unerbittlichen Fluss der Zeit unterworfenen Diesseits und einem himmlischen, vollkommenen, ewigen Jenseits aus, dessen Garant eine allmächtige und ewige göttliche Instanz oder ein mehr oder weniger anthropomorphes kosmisches Prinzip sei. Diese religiös begründete Jenseitigkeit sei die gesicherte Möglichkeit der Fortsetzung des irdischen Lebens, das durch eine moralisch begründete Beziehung (*religio*) zur göttlichen Instanz zu erreichen sei, wobei die Natur dieser Verbindung und die Beschaffenheit des Jenseits kulturell und je nach Religion unterschiedlich bestimmt werden und sich grundsätzlich einer empirischen Prüfung entziehen. Der Glaube als Verbindung zur göttlichen Instanz und die Hoffnung auf eine Fortsetzung des irdischen Lebens nach dem Ableben beruhen auf Überzeugung, nicht auf Erfahrung. In allen Kulturen und Religionen war den Menschen stets bewusst, dass „Diesseits“ und „Jenseits“ zwei grundsätzlich unterschiedliche und abgetrennte „Welten“ (*Seinsbereiche*) bezeichnen, die in irgendeiner Weise verbunden werden sollten, um der menschlichen Sehnsucht nach transmortalem Fortbestand Hoffnung zu verleihen. Die hierzu angebotenen Lösungen sind erwartungsgemäß metaphysischer Natur, da einzig sie mystische Kontakte und Begegnungen mit dem Göttlichen ermöglichen. Der Begriff „Seele“ ist die bis heute formvollendetste religiöse Antwort auf den Übergang vom Diesseits zum Jenseits, um dort in Ewigkeit das Leben in einer uns unbekannten Weise fortzusetzen. Die klassischen Philosophen versuchten die unterschiedlichsten Charakteristika der Seele und deren Funktionen (von der Unkorruptibilität bis zum Prinzip des Lebendigen über Bewusstsein und psychische Funktionen) zu vereinen. Mit Descartes begann eine *dualistische Ontologie der Substanz*, die sich auf die empirischen Wissenschaften förderlich ausgewirkt hat, jedoch für die Philosophie und die Anthropologie häufig in eine Sackgasse führte. Das „Leib-Seele-Problem“ war entstanden: Monismus vs. Dualismus und Materialismus vs. Idealismus, Interaktionismus vs. Doppelaspekt, Emergentismus vs. eliminativen Materialismus. Wie es in den Begriffen „Bewusstsein“, „kognitive Funktionen“, „Ich“ oder „Verstand“ deutlich wird, wurde der Begriff „Seele“ zunehmend psychologisiert. In der Religion behielt die Seele nach unserem Dafürhalten eine fünffache Bedeutung: a) als *Gottesfunken* im Menschen; b) als *Transzendierungsprinzip* des weltlich Immanenten; c) als *Verbindung* zum Göttlichen; d) als *immaterielle Weise* des menschlichen Individuums und e) als *überdauernde personale*

Essenz. In der Medizin und der Psychologie ist die Seele am ehesten als Summe aller psychischen Funktionen, die sich nur graduell von anderen entwickelten Lebewesen unterscheiden, aufzufassen. Ein besonderer Status kommt nach wie vor der Vernunft als der Fähigkeit zu, den Verstand und die Moralität kontextualisiert abwägend in Einklang zu bringen; die Vernunft ist demgemäß Garant für die menschliche Souveränität und Selbstbestimmungsfähigkeit.

Die Seele als *Entelechie*, metaphysisch verstanden als Abbild der Vitalität eines konkreten Menschen als Person, ist göttlicher Natur und kann deshalb die Diesseitigkeit in Richtung göttliche Jenseitigkeit überschreiten. Aus philosophischer und naturwissenschaftlicher Sicht handelt es sich hier um zwei Substanzen unterschiedlicher Natur oder Seinsweisen, die eine Interaktion ausschließen. Dieser seit Descartes bekannte Widerspruch wurde in einem „Trilemma“ zusammengefasst: 1) psychische Phänomene sind nicht-physische Phänomene; 2) psychische Phänomene stehen in Wechselwirkung mit physischen Phänomenen; 3) die physische Welt steht kausal geschlossen (vgl. Bieri 2007⁴; Ferber 2004).

Die unterschiedlichen Lösungsversuche des Leib-Seele-Dualismus, eine adäquate Antwort auf dieses *Trilemma* zu geben, waren (bislang) erfolglos. Daher kann aus philosophischer Perspektive das Problem der Jenseitigkeit nach dem Tod nur unter der Annahme untersucht werden, dass das Ableben tatsächlich das endgültige Ende der individuellen Existenz ist, nicht nur partiell biologisch, sondern als „Ganzes“. Wagt man eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Todes, muss dieser in irgendeiner Weise hypostasiert werden, wodurch der Tod nicht mehr ein Nichts oder eine Nichtung des Lebens wäre, sondern ein Tot-Sein jenseits eines biologischen Zustandes, nämlich eine Seinsweise im Tode. Sollte eine Opposition zwischen „Sein“ (Am-Leben-Sein) und „Nicht-Sein“ (Tot-Sein) eingeführt werden, würde man bei einer traditionellen Ontologie der vorsokratischen *Physis* verbleiben. Die ontologische Reflexion erlaubt dabei die Frage nach der *Seinsweise des Todes* im Gegensatz zur *Seinsweise des Lebens*, ohne dialektischen Diskurs zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“ und ohne Annahme einer Kontinuität des Seins. Daher kann die ontologische Antwort häufig nur semantisch ausfallen, das heißt, die Seinsweise nach dem Tod ist eine sprachlich formulierte Referenz, unabhängig von einer prinzipiell nicht belegbaren Realität. Und es ist philosophisch legitim, diese Referenz inhaltlich zu besetzen, oder auch metaphysisch begründet auszurichten. Die hier vertretene These besagt, dass jegliche semantische Besetzung der Seinsweise des Todes im Horizont der philosophischen Anthropologie zu erfolgen hat, das bedeutet, sie muss eine Antwort im Rahmen der Grundbestimmung des Menschseins in seinen Fundamentaldimensionen finden.

Ist der Körper beseelt, dann bedeutet „Unsterblichkeit“ ein *Überdauern der Seele als Entelechie*; ist wiederum die Seele ein Epiphänomen der Gehirnkomplexität (obwohl ontologisch davon zu unterscheiden), dann ist „Unsterblichkeit“ abhängig von *biologischer Lebensverlängerung* und diese kann nur zeitlich begrenzt erfolgen. Im ersten Fall besteht das philosophisch hinreichend erörterte Problem der Interaktion zwischen einer immateriellen und einer materiellen Substanz, denn logisch können bei unterschiedlicher Natur keine

Kausalpfade zustande kommen. Diese Schwierigkeit ist grundsätzlicher Natur und kann nur spekulativ durch die Annahme eines Verbindungsorgans, der Intervention einer göttlichen Instanz, eines Geheimnisses, eines Stoffes – an dem beide Substanzen partizipieren – gelöst werden. Angelehnt an eine Theorie aus der Quantenmechanik könnte die Seele sich gleichzeitig in zwei Realitätsbereichen oder in zwei Realitätsmodi befinden, was zwar kontraintuitiv wirkt, quantenmechanisch aber möglich wäre. Doch die Unsterblichkeit der Seele konfrontiert uns nicht nur mit logischen Problemen im Zusammenhang mit der Bindung an einen Körper oder der Loslösung von ihm, sondern auch mit der sich daraus ableitenden theoretischen Beschaffenheit einer Unsterblichkeit (vgl. Wils 2019: 191-204). Héctor Wittwer arbeitete hierzu insbesondere das Problem der psychischen Diskontinuität durch den Tod und das Problem der rein geistigen Entitäten nach dem Tod detailliert aus (vgl. Wittwer 2016: 75-103).

Die Neurowissenschaften modellieren die Seele als Verdichtung der höheren kognitiven Funktionen, des Verstandes und der Vernunft, wobei sie stets die Ontologisierung des Bewusstseins durch die Annahme einer zentralen Steuerungsinstanz („Ich“) vermeiden. Entdeckungen aus der Hirnforschung zu Funktionskreisen, modularem Aufbau, Netzwerkmodi, Verhaltensmustern, Persönlichkeitsdimensionen, biologischen Grundtemperamenten, motivationalen Gefügen und Algorithmen für Verhaltensprognosen sind eindrucksvoll und verdeutlichen, dass Seelisches aus biologischer und psychologischer Perspektive wohl eine wissenschaftliche Annäherung erlaubt, wenngleich „wissenschaftliche Fragestellungen, Datenerhebungen und -auswertungen in einem partikularen hermeneutischen Kontext stehen“ (Gasser 2010: 13). Das Gehirn als komplexeste Struktur im Universum ist für den Menschen nicht nur ein Organ, um unter anderem biologisch zu überleben, sondern ein „Beziehungsorgan“ zwischen einem erlebenden Subjekt und der Außenwelt (Fuchs 2016⁵), wobei die bewertenden Urteile (stets als Transzendierungsleistungen verstanden) eine Aufgabe des Subjekts darstellen, die sich nicht auf komplexe Aktion-Reaktion-Momente zwischen psychischen Funktionen und der Außenwelt reduzieren lassen. Problematisch wäre eine Vermengung von naturwissenschaftlichen („Neuronennetzwerk“, „funktionale Module“, „tertiäre Areale“, „semantisches Gedächtnis“) und philosophischen Begriffen (z. B. „Form“, „Prinzip“, „Geist“, „Mensch“, „Grund“), da sie unterschiedliche interpretative Kategorien darstellen und eine Korrespondenz daher nicht möglich ist.

Der Seelenbegriff erhält in der theologischen Anthropologie nicht nur die Bedeutung eines Garanten für die Transzendierung des Todes, sondern vor allem die Bedeutung des kommunikativen Hiatus mit einer göttlichen Instanz, um mit ihr in Beziehung zu treten und das empirische Leben dadurch zu transzendieren. Gasser beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Ausgehend vom Seelenbegriff lässt sich der Mensch als selbständige Entität begreifen, welche das Vermögen zum Transzendenzbezug aufweist und als einzigartiges menschliches Individuum von Gott anerkannt wird. Die Beseelung des Menschen bedeutet dann erstens die prinzipielle Fähigkeit, in ein Beziehungsgeschehen mit einem göttlichen Gegenüber eintreten zu können und zweitens, von vornherein bereits als

Adressat einer solchen Beziehung von Gott geschaffen zu sein“ (Gasser 2010: 19). Die Begriffe „Seele“ und „Beseelung“ sind zu Selbstverständlichkeiten des kollektiven Bewusstseins geworden und historische, philosophische, naturwissenschaftliche oder theologische Kontexte treten somit in den Hintergrund; im Alltagsgebrauch erhalten sie zudem eine pathische und eine ästhetische Dimension, die sie wertvoll werden und nahezu lyrisch anmuten lassen. „Seele“ meint im Alltagsgebrauch etwas Wesentliches im Menschen und zugleich etwas Wertvolles, das Träger von personaler Moralität wird.

1.3 Religionen als Hoffnungsspender

„Auferstehung: das ist das gesprengte Grab [...] Unsterblichkeit: das ist das geleugnete Grab.“

(Helmut Thielicke, zitiert nach Josef Pieper 1968/2012)

„Ich will ja nicht von Gott besessen sein, ich will ihn besitzen. Ich will selbst Gott werden, doch ohne darum mein Ich, dieses Ich, fahren zu lassen.“

(Miguel de Unamuno. *Das tragische Lebensgefühl*, S. 59)

„Die Seele, das ist so ein rundes, weißes Ding.“

(Aussage eines vierjährigen Kindes. In: Naja Marie Aidt. *Carls Buch*, S. 21)

Die religiöse Auffassung von „Transzendenz“ beansprucht eine stark intuitive Lesart dieses Begriffes: die Überschreitung von allem empirisch in der Zeit Gegebenen, um die transmortale personale Kontinuität einer Identität sicherzustellen – durch die Gnade Gottes. Diese transitive Auffassung von Transzendenz bezieht sich im Wesentlichen auf zwei Sachverhalte: die Antizipation vom Reich Gottes als Transzendenz des Weltlichen und den Glauben an das Seelenheil bzw. die leibseelische Auferstehung der ganzen Person. Beide Lesarten beziehen sich auf die Hoffnung, dem Nichts zu entkommen und durch den Glauben an einen wohlwollenden Gott das persönliche Heil in einer jenseitigen Gemeinschaft zu finden, denn „Gott ist der Gott der Lebenden und nicht der Toten. Was bedeutet »und nicht der Toten«? Von den Toten, als Verstorbenen so wie sie uns leblos erscheinen“ (Ricœur 2007: 84).

Die Religionen legen im Wesentlichen eine Form der Lebensführung nahe, die durch den Glauben und durch spezifische Werte bestimmt wird. „Glaube“ bezieht sich nicht nur auf die schlichte Annahme einer Göttlichkeit, sondern auch auf die wohlwollenden und Hoffnung spendenden Verheißungen dieser Göttlichkeit in Bezug auf eine transmortale Kontinuität der personalen Seinsweise, so schwer sie auch rational zu begründen sei. Somit besitzen Religionen eine doppelte antizipatorische Ausrichtung: auf ein Jenseits und auf eine zeitliche Abfolge der Seinsweisen. Diese Antizipation ist nicht formal wie bei der *Prolepsis* oder als Bedingung der Wahrnehmung angelegt, sondern sie wirkt sich als eine Vorwegnahme der Transzendenz als inhaltlich real und zugleich schon im weltlichen Hier und Jetzt aus. Daher ist die Antizipation der verheißenen transempirischen Seinsweise relevant für die Lebensführung und für die Aufrechterhaltung der Hoffnung auf eine personale Kontinuität nach dem biologischen Tod. Johannes Weiß hat im Jahre 1892 in seiner Schrift *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Weiß 2010) eine neutestamentarische Exegese der Antizipation vollzogen, welche die „Vorwegnahme“ des Gottesreiches gegenwärtig werden lässt und somit die Zeit als wohlgeformte Sequenz von Momenten aufhebt. Dadurch werden Gegenwart und Zukunft durch Antizipation verbunden. Aus der Perspektive menschlicher Existenz – nicht nur theologisch – sollte eine Auseinandersetzung mit der Spannung bzw. der Differenz zwischen vorweggenommener (sicher eintreffender) Zukunft und (frei) projizierter Zukunft im Sinne einer emotional geleiteten Antizipation stattfinden. In einer monographischen Untersuchung des Begriffes „Antizipation“ aus theologischer Sicht setzt sich Lothar Kugelman mit den Beiträgen von Johannes Weiß, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, Ulrich Wilcken, Jürgen Moltmann, Wolfhard Pannenberg und Karl Rahner in Bezug auf die philosophischen Beiträge von Plato, der Epikureer, der Stoiker, von Immanuel Kant, Hermann Cohen, Martin Heidegger und Ernst Bloch auseinander (Kugelman 1986). Kugelman zufolge drückt „Antizipation“ ein bestimmtes Verhältnis aus, denn „Antizipation zu denken bedeutet, zwischen dem antizipierten und dem dahinter stehenden Sachverhalt zu unterscheiden [...] Die unterschiedliche Bestimmbarkeit dieses Verhältnisses – es kann als Identität, als bloße Differenz, als „Einheit am Ort der Differenz“ im logischen oder auch im zeitlichen Sinne verstanden werden, begründet die Äquivokation von Antizipation“ (Kugelman 1986: 15). Die theologische Fruchtbarkeit des Antizipationsbegriffes wurde laut Kugelman von Johannes Weiß durch die dreifache Bedeutung von Antizipation als „Prolepsis“, „Vorgriff“ und „Vorwegnahme“ gebahnt. Dadurch werden das formale Moment der „Prolepsis“ (bzw. „Prolepseis“ in der Mehrzahl) und das inhaltliche Moment der „Erwartung“ in die Idee der *Antizipation* aufgenommen. Die existenzphilosophischen Ideen des Vorlaufens, der rückwirkenden existentialen Macht des vergegenwärtigten und erwarteten *Noch-Nicht* sowie der Hoffnung sind im theologisch geprägten Antizipationsbegriff enthalten. Aus theologischer Sicht wirkt sich das Reich Gottes als „vorwegereignete Zukunft“ und als „gegenwärtige Wirksamkeit“ auf das Hier und Jetzt (Kugelman 1986: 46) aus, begründet somit die eschatologische Hoffnung (vgl. Moltmann 1968⁷) und wird zu einem rückwirkenden „Konstituens menschlicher Existenz“ (Kugelman 1986: 59). Die „Antizipation“ bei Ernst Bloch ist dagegen so gemeint, dass die Antizipation der Motor der Handlungen für eine Veränderung des historischen Verlaufs in Richtung eines

künftigen Idealzustandes ist, der herbeigeführt werden muss und nicht auf den Menschen wartet, sich auch nicht auf ein transmortales Fortbestehen bezieht.

Kugelman postuliert drei dogmatische Thesen zur theologischen Relevanz des Antizipationsbegriffes (Kugelman 1986: 275-287):

1. Glaube und Erkennen bringen als proleptische Akte ihre transitive Struktur und ihre notwendige Beziehung auf das konkrete Individuum zum Ausdruck.
2. Durch die „Prolepse“ als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kann der „Chorismus“ zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben werden.
3. Die proleptische Struktur des Glaubens als des Vertrauens auf die in Jesu Geschick gegenwärtige Zukunft Gottes bedingt die Prävalenz der Antizipation gegenüber der Extrapolation.

Eine seit Thomas von Aquin relevante anthropologisch-theologische Auffassung vom Sterben postuliert, dass nicht das biologische Leben zugunsten einer personalen Seele, die befreit vom Körper den Übergang zum Jenseits sichert, verschwindet, sondern dass der ganz konkrete Mensch in seiner *Ganzheit* stirbt und somit aufhört, als Mensch zu sein und nicht über die Seele „essentifiziert“ (Schelling) als Mensch weiterexistieren kann; denn der Tod sei kein Übergang, sondern ein endgültiges Ende, da die *anima separata* keine Person sei. Dieser Standpunkt wird auch von dem Theologen Josef Pieper vertreten: „Es ist der Mensch, der ganze leibseelische Mensch, dem es widerfährt, zu sterben; er ist es, der den Tod erleidet; er ist betroffen und beteiligt, mit Leib und Seele“ (Pieper 2012²: 39). Demnach wäre das Fortleben ein „Auferstehen des ganzen Menschen *im Tod*“ (vgl. Ziegenaus 1977).

Die Theologie begründet das transmortale Überdauern im Sinne eines Fortlebens nach dem Tod als Person in der göttlichen Vorsehung, wobei, strikt logisch betrachtet, auch aus materialistischer Sicht eine Theorie des Überdauerns möglich wäre. In der Theologie wurde aber der Begriff „Seele“ als unsterbliche individuelle Entelechie eingeführt, indem sie als personal in reinerer Form aufgefasst wird, wonach nicht der Mensch sterbe (dieser bestünde in der Seele fort), sondern der menschliche Leib. Genau genommen ignoriert diese Sichtweise die anthropologische Annahme, dass der Mensch in seiner radikalen leibseelischen Seinsweise stirbt, das heißt aufhört zu sein. „Unsterblichkeit der Seele“ meint, dass der Tod ein Übergang ist und somit letztlich nur ein Schein, denn der Mensch würde, verdichtet in einer Seele, weiterleben. Genau genommen sei die Seele nicht „unsterblich“, sondern – Thomas von Aquin folgend – „unvergänglich“ oder „unzerstörbar“ (*in corruptibilitas*); das Attribut „unsterblich“ – semantisch oder ontologisch als real aufgefasst – bezieht sich auf die Person, auf das einmalige leibhaftige Individuum: „Die eingebürgerte Rede von der »Unsterblichkeit der Seele« ist nicht allein deshalb wenig glücklich, weil es streng genommen nur dem Menschen, nicht aber der Seele widerfahren kann, zu sterben oder nicht zu sterben. Vielmehr begünstigt sie außerdem, schon durch die bloße Vokabel, die falsche Vorstellung, dass also im Grunde der Mensch im Tode gar nicht

wirklich »sterbe«. Darum erscheint es sinnvoller, statt von der »Unsterblichkeit« von der Unzerstörbarkeit und Unvernichtbarkeit der Seele zu sprechen oder von ihrer Unvergänglichkeit – wie es die großen Lehrer der Christenheit tatsächlich durchweg tun“ (Pieper 2012²: 127). Wenn der Tod real eine Auflösung des Menschen als Ganzes darstellt, der somit nicht in der Seele verdichtet als Mensch weiterexistiert, dann bleibt für die theologische These der Unsterblichkeit des Menschen nur noch eine Möglichkeit: die leibhaftige Auferstehung – in welcher Form und in welchem Bereich des Realen auch immer. Dabei käme der Seele eine aristotelische Funktion zu, nämlich die Leibhaftigkeit wieder real in der Einheit der Person zu ermöglichen und gar hervorzubringen. Für den modernen Menschen kommen bei der Vorstellung von der Auferstehung – ausgehend vom Keim der unzerstörbaren Seele – biologische und technische Assoziationen auf, wie etwa die Seele als „Stammzelle des Menschen“ oder „DNA der Person“, auch als „Quantensystem, das alle Quantenzustände eines gewesenen Menschen beinhaltet“ oder „Software der Person“. Ernst gemeinte Versuche, diese Vorstellungen, die prinzipiell als Metaphern gemeint sind, zu verwissenschaftlichen, hat es gegeben, vor allem ausgehend von der Quantenmechanik (z. B. Tipler). Dabei kann gefragt werden, ob die komplexen Matrizen und Gleichungen möglicherweise eine Poesie der Unsterblichkeit darstellen, hinter der die Sehnsucht nach der Überwindung des Todes steht. Der bewusste Mensch ist mit der gefühlten Absurdität des Ablebens konfrontiert, da der Tod das *Leben als Projekt* – als fortwährendes protensives Projizieren – zunichtemacht. Laut Sartre strebt er infolgedessen nach einem Halt in der radikalen Hoffnung, die eine rationale Verkettung rekurrierender Erwartungen von Erwartungen darstellt (vgl. Sartre 1993: 622). Diese Hoffnung wird in eine nicht näher definierte und jenseits unserer Rationalität liegende unvergängliche Seele gelegt, die in den meisten Religionen eine Verbindung zu einem Gott darstellt.

Personale Identität kann nur leibseelisch sein und geht mit der Kontinuität von Erinnerungsfluss, biographischer Verankerung, Handlungszuschreibung und einem Kohärenzgefühl einher. Aus diesem Grund muss der Leib bei jeder Theorie des postmortalen Lebens einbezogen werden. Birnbacher geht in einer semantischen Analyse des Begriffes „Tod“ davon aus, dass „Tod“ im Diskurs über die Fortexistenz nicht der Gegenbegriff von „Leben“ im biologisch verstandenen Sinne, sondern von „Existenz“ sei, weshalb es „vielleicht vorteilhaft wäre, um Missverständnisse zu vermeiden, von „Ende“ statt von „Tod“ zu sprechen und zu sagen, dass der Tod zwar das Ende des Lebens einer Person, aber nicht notwendig auch das Ende der Existenz einer Person ist“ (Birnbacher 2017: 107). Ihm zufolge muss die Konsistenz eines jeden Diskurses über das Fortleben sowohl die Diskontinuität, die der Tod bedeutet, als auch die Identität zwischen der weltlichen leiblichen Existenz und der postmortalen Seinsweise im Blick haben. Hierfür empfiehlt Birnbacher zwischen *Identitätsmerkmalen* und *Identitätskriterien* zu unterscheiden, wobei der philosophische Diskurs sich in erster Linie mit den Kriterien befassen sollte, sprich mit den Bedingungen für transmortale Identität, die seiner Analyse nach auf Bewusstseinsprozesse zu beziehen seien, da der biologische Körper unwiederbringlich verschwinde: „Ein späterer Körper wäre ein neuer und anderer und nicht lediglich ein von dem früheren nur durch eine zeitliche Lücke

getrennter Körper [...] Falls eine Wiederauferstehung möglich ist, dann nur in einem Körper, der von dem früheren Körper numerisch verschieden ist. Die Bedingungen der Identität können sich, sofern sie sich überhaupt formulieren lassen, demnach ausschließlich auf psychische Faktoren beziehen, genauer: auf Merkmale im Bereich der Bewusstseinsprozesse der betreffenden Personen [...] Postmortale Personen sind notwendig Geister, ob sie auch noch mit einem Körper ausgestattet sind oder nicht. Mit der Beschränkung der Bedingungen für eine transmortale Identität auf psychische Bedingungen schrumpft die Auswahl der in Frage kommenden identitätsstiftenden Merkmale auf drei zusammen: 1. Erinnerungen an das Bewusstseinsleben der früheren Person; 2. Erinnerungen an das sonstige Leben der früheren Person; 3. Übereinstimmungen in Wünschen, Strebungen, Wertüberzeugungen, Einstellungen und anderen Persönlichkeitsmerkmalen [...] Als hinreichende Bedingung kommt die Bedingung der überwiegend wahrheitsgemäßen Erinnerung an eigene frühere Erlebnisse nicht in Frage“ (Birnbacher 2017: 115). Diese Verlagerung der Identitätskriterien auf die „geistige“ Sphäre folgt der Annahme, dass für eine *meontische Existenz* die Bewusstseinskontinuität notwendig ist – wenn auch nicht hinreichend – und dass die Identität eine betont psychisch-personale sein muss, unabhängig von der leiblichen Beschaffenheit. Zu Ende gedacht eröffnet diese *Vergeistlichung der Identität* parapsychologische, Science-Fiction-artige und spiritistische Interpretationsräume, weil das Bewusstsein oder die Seele als Entelechie nicht autark sein können.

Eine theologische Deutung der Glaubensaussage „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und an das ewige Leben“ geht laut Gasser mit der Frage einher, „welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit der Glaube an die Auferstehung des Leibes konsistent gedacht und als metaphysische Möglichkeit ausgewiesen werden kann“ (Gasser 2017: 611). In einem Aufsatz von 2013 hat Gasser hylemorphistische Theorien der Auferstehung – genauer: des transmortalen Fortbestandes der Person – untersucht. Danach überwinden auf die Auferstehung bezogene hylemorphistische Theorien die ontologische Differenzierung zwischen Körper und Geist durch die Idee der „Substanz“. Im Grunde bewegten sich diese Theorien aber in der Nähe des Dualismus, da sie kaum in der Lage seien, eine metaphysische Kongruenz zwischen der „*anima separata*“ als „Form“ und der menschlichen Person als „Substanz“ herzustellen und so die Seele als eine Art „diachronischer Identitätsvektor“ der entlebten Person darzustellen. Eine relevante logische Option sei, „numerische Identität“ durch „numerische Selbigkeit“ zu ersetzen, da Letztere eine Ausgangsdifferenz innerhalb der Substanz ermögliche, jedoch stets mit einer Verlagerung der Substanz auf die seelische Form. Denn: „Wenn nun von *anima separata* und menschlicher Person gesagt wird, dass beiden dasselbe *esse* als Materie zukommt und sie sich der Form nach in *anima separata* und menschlicher Person unterscheiden, so legt dieses Verständnis eher nahe, die *anima separata* unter metaphysischer Rücksicht auf derselben Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln, oder aber, *anima separata* und menschliche Person als zwei mögliche Beschreibungsweisen ein und derselben Entität anzusehen. Diese Interpretationsmöglichkeiten stoßen sich aber am Hylemorphismus. Zum einen ist die Seele nicht als eine eigenständige Entität zu interpretieren, die auf derselben metaphysischen

Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln ist, da sie als deren Konfigurationsprinzip fungiert. Zum anderen ist die Seele als Konfigurationsprinzip der menschlichen Person in einem metaphysisch robusten Sinne zu verstehen und nicht nur als eine zulässige Beschreibungsweise der menschlichen Person im Zwischenzustand. Soweit ich also sehe, läuft die Relation numerischer Selbigkeit nicht nur Gefahr, einer metaphysischen antirealistischen Lesart sehr nahezukommen, sondern – was noch schwerer wiegt – sie kann auch keine überzeugende Verhältnisbestimmung von *anima separata* und menschlicher Person explizieren“ (Gasser 2013: 557). Die Seele als reine Form oder Trägerin einer metaphysischen Chiffre des Körpers mit der Person zu identifizieren, führt offensichtlich zu logischen und metaphysischen Schwierigkeiten in der Begründung der Möglichkeit einer transmortalen leibseelischen Einheit unter Bewahrung der Kontinuität zwischen ontischer und meontischer Existenz.

Es geht also nicht ausschließlich um den Fortbestand einer *unkorruptiblen Seele* als identisch bzw. selbig oder als Stellvertretung der Person nach deren Trennung von einem *korruptiblen Körper*, sondern um die metaphysische Möglichkeit der Auferstehung, das heißt der leibseelischen Kontinuität, nachdem der Tod real und radikal stattgefunden hat: Sonach kann nur von „Auferstehung“ die Rede sein, nicht von rein seelischem Weiterbestehen. Zentrale Aspekte, die in jeder metaphysischen Annäherung an die leibliche Auferstehung berücksichtigt werden müssen, sind die Frage nach der Persistenz der Identität des verstorbenen Individuums und die Frage des Umwandels von Zeit in Ewigkeit als Zeitlosigkeit für den bis dahin zeitgebundenen biologischen Körper. Nach Gasser muss jede theologische und metaphysische Argumentation der Auferstehung folgende drei Kriterien zugleich erfüllen, um als rational betrachtet werden zu können: „[Sie muss] (i) eine Theorie personaler Identität des menschlichen Individuums im Diesseits und Jenseits bieten; (ii) die leibliche Dimension unserer Existenz als wesentlichen Konstitutionsfaktor menschlichen Daseins mitberücksichtigen; und (iii) sich möglichst gut in theologische Überlegungen zu Auferstehung und Eschatologie einfügen“ (Gasser 2017: 613). In Anlehnung an diese *Validitätskriterien* analysiert Gasser drei logisch begründete Möglichkeiten der Auferstehung: den individuellen Tod als radikal vernichtend anzuerkennen unter der Annahme einer „Neuschaffung“ des Individuums nach göttlichen, nicht unbedingt menschlichen Identitätskriterien; das Überdauern der unkorruptiblen Seele, die in einem provisorischen Zwischenstand verbleibe, bis eine göttliche Wiederherstellung des dazugehörigen Leibes eine „Zusammenfügung“ ermögliche; die „Verwandlung“ (im Gegensatz zu „Wiederherstellung“), die Diskontinuität und qualitative Änderung bei gleichzeitiger Wahrung der Identität in einer anderen Existenzform voraussetze (vgl. Gasser 2017: 613-635). Hinter dem basalen affektiven Moment der Sehnsucht nach Fortsetzung als Individuum stehen folgende metaphysischen Sachverhalte: Verlust und Aufhebung der Identität als Selbst; *Entleibung* der Seele und *Entgeistung* des Leibes; Verzicht auf die daseinsbezogene diachrone Identität zugunsten einer (verwandelten) postmortalen Identität; die Qualität einer jenseitigen Existenz; und die diesseitige zeitliche Prägung einer jenseitigen zeitlosen Ewigkeit ab dem Hiatus der Auferstehung. Die an religiöse

Verheißungen gebundene Hoffnung meint: *Gott als Allmächtiger wird es schon irgendwie richten, dass ich keineswegs in eine nichtende Leere ver falle*, was auf einer durch die angenommene Existenz Gottes begründeten Hoffnung basiert. Birnbacher unterscheidet zwischen den schwer konsensfähigen Legitimierungsbedingungen und den konsensfähigeren begrifflichen Bedingungen des Hoffens: „Das Erhoffte muss aus der Sicht des Hoffenden 1. erwünscht, 2. nicht sicher, 3. nicht unmöglich sein“ [...] Hoffnung ist nur da legitim, wo die logischen und nomologischen Grenzen des Möglichen einen Spielraum lassen, im Bereich der realen Möglichkeiten“ (Birnbacher 2017: 125). Der Begriff „Hoffnung“ hat demnach logisch kaum eine Berechtigung, wenn die Wahrscheinlichkeit für den Eintritt von etwas Erwartetem entweder sehr groß oder sehr gering ist. Hier stellt sich die Frage, wie Hoffnung einzuschätzen ist, wenn über Wahrscheinlichkeiten keine Aussage gemacht werden kann, wie dies für ein unergründliches Jenseits der Fall ist. Eine religiös begründete Hoffnung wird emotional und atmosphärisch vom Glauben getragen, und zwar als irrationales (und doch nicht „antirationales“) Vertrauen in eine vermenschlichte Gottheit. „Hoffen“ ist letztlich anthropologisch in unserer Meinigkeit und Selbigkeit – die auf den Selbsterhalt des Bewusstseins angelegt ist und sich nach Fortbestand sehnt – begründet und nimmt zeitlebens und besonders im Angesicht des Todes individuelle Formen an.

Ob aus theologischer, metaphysischer, logischer oder anthropologischer Sicht: der Tod und die Möglichkeit des Fortbestehens – unabhängig von der Seinsweise – bleibt, obgleich rational-spekulativ bestimmbar, ein ontologisches Mysterium, das in existentieller Auseinandersetzung mit dem verbleibenden Leben unaufgelöst stengelassen werden muss. Die Hoffnung auf einen transmortalen Fortbestand, die an die Stelle von Beweisen tritt, muss unabhängig von religiösen oder metaphysischen Verheißungen wertebasiert und von Sehnsucht gesteuert individuell besetzt werden. Hierbei bricht Gadamer eine Lanze für die relative Irrationalität der Überwindung des Todes durch Auferstehung: „Es muß dem nachdenkenden Gedanken etwas so Unbegreifliches wie Einleuchtendes bedeuten, daß die wahre Überwindung des Todes in nichts als in der Auferstehung von den Toten liegen kann, dem Glaubenden die größte Gewißheit, den anderen etwas Unbegreifliches, das aber nicht unbegreiflicher ist als der Tod selber“ (Gadamer 2010: 94).

In seinem Briefroman *Obermann* versucht Étienne Pivert de Senancour, ein französischer Autor der Frühromantik, die Hoffnung spendende Wirkung der Religion als eingebettet in verschiedene Funktionen, die den Grundbedürfnissen des Menschen entsprechen, darzustellen. Dies ist ein Versuch, der als romantisches Ansprechen geistiger Bedürfnisse angesehen werden kann, aber auch als Kritik an der Religion, die mit Verheißungen aufwartet, gleichzeitig mit schrecklichen Strafen droht und am Ende doch nur Illusionen liefert und eben nicht die Grundbedürfnisse der einzelnen Menschen (innerhalb der Gemeinschaft) erfüllt. Senancour schreibt dazu: „Die Religion beendet all diese Ängste; sie begründet viele Ungewissheiten; sie gibt ein Ziel, welches, da es nie angegriffen wird, auch nie enthüllt wird; sie unterwirft uns, um mit uns selbst Frieden zu schließen; sie verspricht uns Güter, deren Hoffnung bestehen bleibt, weil wir nicht in der Lage sind, sie zu prüfen; sie entfernt die Vorstellung des Nichts und sie entfernt die Leidenschaften des Lebens; sie

befreit uns von unseren hoffnungslosen Übeln, von unseren vergänglichen Gütern; und sie setzt an ihre Stelle einen Traum, dessen Hoffnung, vielleicht besser als alle realen Güter, zumindest bis zum Tod andauert. Wenn sie nicht schreckliche Strafen ankündigen würde, würde sie ebenso wohltätig wie feierlich erscheinen; aber sie führt das Denken des Menschen in neue Abgründe. Sie beruht auf Dogmen, die viele nicht glauben können: Wenn sie sich nach ihren Wirkungen sehnen, können sie sie nicht erfahren; wenn sie die Sicherheit bedauern, können sie sie nicht genießen. Sie suchen die himmlischen Hoffnungen, aber sie sehen nur einen Traum der Sterblichen“ (Senancour 1984: 219-220; Übers. d. Verf.).

1.4 Fünf philosophische Versuche der Transzendierung des Todes

*Ich bin bereit, denn es ist Zeit
Für unser'n Pakt über die Ewigkeit [...]
Dann schließt sich der Kreis
Kein Weg zurück
Das weiße Licht kommt näher, Stück für Stück
Will mich ergeben
Muss ich denn sterben, um zu leben?*

(Johann Hölzel, Falco. *Out of the dark*, 1998, kurz vor seinem Tod)

„Da bin ich fest davon überzeugt, dass man dann in einen Aggregatzustand übergeht.“

(Christoph Schlingensief. *So schön wie hier kann es im Himmel gar nicht sein*, S. 278)

Im Folgenden werden die philosophisch-thanatologischen Entwürfe der Philosophen Schelling, Fechner, Schopenhauer, Simmel und Feuerbach erläutert und diskutiert, da sie über den klassischen Leib-Seele-Dualismus oder die christliche Eschatologie hinausgehen. Diesen Philosophen ist die Annahme gemeinsam, dass die Unsterblichkeit keine personale Lebensfortsetzung ist, sondern das Aufgehen in einem supraindividuellen Prinzip (mit Ausnahme Schellings, der vom Erhalt einer individuellen „Essenz“ ausgeht), in dem die einzelnen Menschen entindividualisiert in einem Ganzen aufgehen, das meistens eine interne zyklische Dynamik aufweist, von diesem Prinzip absorbiert werden bei Verlust aller empirischen Charakteristika, vor allem ihrer Personalität.

1.4.1 Friedrich W. J. Schelling: Die Überwindung des Todes durch Essentifikation

Friedrich Schelling (1808-1854) legt in *Philosophie der Offenbarung* eine metaphysische These über die Transzendierung des Todes vor, die er mit „Essentifikation“ betitelt. Sie ist nahezu losgelöst von seiner Argumentation über die theologische Endausrichtung der Philosophie als rational begründet. Für sich genommen ist dieser Begriff ansprechend, aber dessen Herleitung und die ontologische Definition der „Essenz“ als Ergebnis der *Essentifikation* lässt Schelling offen. Auf die Frage, was mit dem Menschen nach dem Tod geschehe, antwortet Schelling, dass zwei „Vorstellungen“, also metaphysische Konstrukte, möglich seien: zum einen, dass sich beide Bestandteile des Menschen nach dem Tod trennen und nur ein Teil – die Seele – weiterbestehe. Die zweite Möglichkeit bedeutet die Fortdauer der Einheit, aber nicht in ihrer Dualität, sondern vereint in einer Essenz, die mit dem Tod entstehe und die Einheit der Person verdichte. Er lehnt die erste Möglichkeit mit der Begründung ab, es sei unnatürlich, dass der Mensch in nur einem seiner Bestandteile weiterbestehe, es müsse der ganze Mensch überdauern. Mit dem Begriff der „Essenz“ werde unabhängig von der Erscheinung des Todes signalisiert, dass etwas Wesentliches, zugleich Materielles und Immaterielles sich aus dem Menschen *destillieren* lasse: etwas Wesentliches vom Menschen als Ganzes, was nach dem Zerfall der leiblichen Form weiterbestehe. Dafür bedient sich Schelling einer Metapher: Bei der Auspressung mancher Pflanzen entstehe eine zähe (ölige) Substanz, die nicht die Pflanze selbst sei, sondern ihre „Essenz“, weshalb sie sich nicht mit dem Wasser mische. Schelling bleibt am damaligen chemischen Begriff der „Essenz“ haften und vollzieht einen unbegründeten metaphorischen Sprung hin zum metaphysischen Begriff der „Essenz“: Im Tode verdichte sich der ganze Mensch zu einer „Essenz“, es handele sich um einen Prozess der „Essentifikation“, wobei Schelling keine Angaben zur Natur dieses Prozesses macht: „Also ist an eine *Essentifikation* zu denken, in der nur das Zufällige untergeht, das Wesen bewahrt wird. Dies Essentifizierte des Menschen, worin auch das Physische mitbewahrt wird, ist ein Wirkliches, wirklicher als der jetzige Leib, der bei der Ausschließung der Glieder gegeneinander der Zerstörung unterworfen ist. Das Subjekt in den verschiedenen Zuständen ist dasselbe. Dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode, als Geist, »getötet nach dem Fleisch, lebendig *erhalten* im Geiste« [I Petr. 3, 101]“ (Schelling 2016⁵: 304).

Schellings Argumentation gerät in Widersprüche, wenn er diese Metapher als real setzt und die semantischen Kontaminationen der verwendeten Begriffe („Essenzen“ als Extrakte chemischer Substanzen aus Naturprodukten) in Kauf nimmt, etwa zwischen Leib, Seele und Geist (indem auch das Fleisch in die Essenz aufgehe, die am Ende doch „Geist“ sei). Schelling kommt es darauf an, die Identität des Bewusstseins in beiden Zuständen (leibseelisch als empirische Wesen und als Geist in der postmortalen Seinsweise) als eine Art Persistenz des Geistigen im Sinne einer Potenz zu bewahren. Die Idee dieser „Essenz“ erinnert an moderne Begriffe wie „individuelle DNA“ eines Lebewesens oder „Quanteninformation“ eines lebenden Systems, die etwas Wesentliches in sich tragen, ohne Präsenz des realen ganzen Lebewesens.

Da der Begriff „Potenz“ für Schellings Ontologie und Metaphysik des Geistes wesentlich zu sein scheint, soll er hier näher beleuchtet werden. Nach seinem Dafürhalten ist die Vernunft „nichts anderes als *die unendliche Potenz des Erkennens*“ (op. cit.: 100; Hervorhebung im Original). Der „eingeborene Inhalt“ der Vernunft („eingeboren“, weil ohne ihr Zutun gegeben), aus dem sich der Begriff des Gegenstandes entwickle, sei die „unendliche Potenz des Seins“, das die Grundlage des Erkennens (Erkennen = Erfassen von Sein) sei. Der Prozess des Denkens sei der Übergang von einer undefinierten Potenz des Seins als Seinkönnen in ein Seiendes als Begriff. Demnach bildet Schelling zwei metaphysische Gegensatzpaare: die Identität von Subjekt und Objekt des Denkens und die Negativität des Seins als *andere Seinsweise*; diese metaphysischen Gegensatzpaare setzen eine Bewegung vom Sein-Können hin zum Seienden als gewordenes potentiell Sein in Gang. Somit führe das Denken rein logisch (ohne dazwischengeschaltete Erfahrung) zu den Inhalten, die dem Seinkönnen implizit seien. Die von Schelling postulierte Identifikation von Subjekt und Objekt schreibt dem Bewusstsein eine idealistische Funktion zu, indem das Bewusstsein uns befähige, eine Idee als solche (also „real“) exakt zu erfassen. Dies steht im Gegensatz zu den Kategorien der Vernunft, die anstelle eines Abbildes eine Vorstellung des Seins hervorbringen. Die *Existenz* eines logischen Seienden würde sich – Schellings Idee weitergedacht – außerhalb des Denkens im Lebensvollzug realisieren, in der empirischen Erfahrung. Hierzu erläutert Schelling: „Nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, ersieht das Denken allen jenen aus dem Stoff der allgemeinen Potenz sich entwickelnden Inhalt“ (op. cit.: 101). Diese logische Perspektive der Ontologie überträgt Schelling auf den Willen des Geistes bzw. auf den Geist als absolut freien Willen. Gott als Wesen des Existierens sei das absolut freie unvordenklich Seiende: „Gott ist der absolut freie Geist, der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, auch an sich als Geist nicht gebunden ist oder sich als Geist nur als eine Potenz von sich behandelt: das ist erst das Überschwängliche“ (op. cit.: 174).

Dem Begriff „Potenz“ in abgestufter Definition kommt in der Metaphysik Schellings eine zentrale Bedeutung zu. Die göttliche Potenz des Sein- und Nichtseinkönnens liefere den realen Grund „auf welchem er das in der negativen Vernunftwissenschaft als bloße Möglichkeit Enthaltene zur Wirklichkeit führt“ (op. cit.: 177). Schon in diesem kurzen Zitat wird deutlich, dass „Potenz“ hier zweierlei bezeichnet: den möglichen Übergang vom Nichtsein zum Sein (oder *noch nicht* etwas – Bestimmtes – *sein*) und den anstehenden Übergang von der Möglichkeit zur Realität: Die Realität steht bereit, um realisiert zu werden, was sie sein könnte, wofür sie bestimmt sei. Damit besetzt Schelling das Nichtsein (als „Noch-nicht-Sein“) ontologisch als „auf gewisse Weise seiend“ (op. cit.: 113). Die letzte Begründung für diese Übergänge sei der *Wille* Gottes als radikal freier Geist, denn nach Schelling bedeutet „Geist“ die Macht über das Sein. Das Seinkönnen als Potenz nimmt Schelling zufolge drei Stufen ein. Die erste Stufe der Potenz sei ein sinn- und schrankenloses Sein als allgemeine Potenz, eine Art undefinierte Grundlage; im Sinne von Anaximander und Anaximenes könnte man sagen, ein *Hypokeimenon*, das die Potenz in sich trägt, etwas Seiendes entstehen zu lassen. Die zweite Stufe verweise auf ein unmittelbares bestimmtes Sein- oder Nichtseinkönnen. Die dritte Stufe der Potenz sei ein freischwebendes Seinkönnen

zwischen Sein und Nichtsein und könne, da am weitesten entfernt vom Sein, erst zur Geltung kommen, nachdem die beiden anderen Stufen aus der Unentschiedenheit herausgetreten seien, das heißt sich realisiert haben, da diese Bedingung der Möglichkeit für die dritte Stufe seien. Die Bedeutung dieser drei Arten von Potenz fasst Schelling im Hinblick auf das Sein wie folgt zusammen: *„So erzeugt sich aus dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht eine unbestimmte Menge von Möglichkeiten, sondern eine geschlossene Allheit, eine Totalität von Potenzen, als den Organismus der objektiv gesetzten Vernunft; denn das ist die unendliche Potenz des Seins. Zwischen diesen drei Potenzen muß sich alles Sein bewegen“* (op. cit.: 103; Hervorhebung Original).

Diese statisch konzipierten Abstufungen der Potenz werden in Kapitel XIII mit dem Titel *Wie Gott durch den Prozeß ein von ihm verschiedenes Sein in Wirklichkeit setzte* in drei prozesshafte Potenzen übersetzt. Die Logik des Prozesses bzw. des „Sukzessiven“ in der Reihenfolge der Potenzen liegt für Schelling wohl darin, dass sich nur kraft der höheren Potenz die jeweils niedrigere Potenz realisieren kann (vgl. op. cit.: 293). Die erste Potenz (B) ist nach Schelling als „Ursein“ zu bezeichnen (aber auch als „schrakenloser Wille“), die veranlassende Ursache der ganzen Bewegung hin zur Schöpfung. Sie geht notwendigerweise der zweiten Potenz (A^2) voraus: *„die ursprünglich negierte, ex actu gesetzte, die sich nur sofern verwirklicht, als sie die andere negiert. Als ursprünglich wirkliche konnte sie sich nicht verwirklichen. Sie setzt die Negation voraus“* (op. cit.: 181). Deshalb ist die zweite Potenz nur mittelbar Seinkönnende, dafür aber nicht mehr blinder, sondern fokussierter Wille. Nachdem die zweite Potenz in der Wirklichkeit sich realisiere, trete die dritte Potenz (A^3) in Erscheinung: das Gewordene (actu) *„haucht sein Sein aus“*, den Geist, dem allein gebührt zu sein. Schelling fasst den Zusammenhang zwischen den drei Potenzen folgendermaßen zusammen: *„B verhält sich zu A^2 als dessen hypokeimenon, als die Materie in der sich dieses verwirklicht. Soweit A^2 sein Werk an B vollzogen hat, so weit ist dem A^3 Raum gegeben, wie denn schon A^3 als das Ord nende, Stufenbestimmende, im Prozeß waltete. Der Geist ist es, der Maß und Ziel setzt und der siegreichen Potenz eine Grenze der Überwindung bestimmt“* (op. cit.: 182; Hervorhebung Original). Schelling wendet diese Reihenfolge von Potenzen auf die Erklärung der Schöpfung (*„Die Absicht der Schöpfung war, daß der Mensch in Gott ruhen sollte“*, S. 199), auf das Außergöttliche real Gewordene sowie auf die Dialektik innerhalb der Trinität an. Das ist insofern von Bedeutung, als Schelling die Offenbarung mit der Erklärung der Person Christi verbindet: *„Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existieren, konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein. Diese Herrlichkeit verschmähte er. Er entäußerte sich derselben, und dadurch ist er Christus. Das ist die Gesamtidee der Offenbarung“* (op. cit.: 260; Hervorhebung Original).

In *Philosophie der Offenbarung* argumentiert Schelling, dass jede Philosophie in die (christliche) Religion mündet bzw. dass die tieferen philosophischen Grundlagen der Theologie die Philosophie begründen (vgl. op. cit.: 93). Entsprechend sei das Christentum nicht eine Lehre, sondern eine „Sache“ (vgl. op. cit.: 309). Die Tatsache, *„dass am Ende das Leben immer recht behalte“*, bedeute für Schelling eine Gefahr für die Philosophie (vgl. op.

cit.: 93); Kierkegaard widerspricht dem, indem er die menschliche Existenz als Lebensvollzug für den Ausgangspunkt einer jeglichen Philosophie postuliert. Die These des Überdauerns nach dem Tod als „Essentifikation“ ist eine nicht zu Ende geführte Idee, die stark im Widerspruch zum übrigen Werk steht und sich nicht in die Lehre der Potenzen einordnen lässt. Die Bedeutung der Auferstehung Christi als Erfüllung der dritten Potenz (Vergeistigung in Gott), nachdem die ersten zwei Potenzen in seinem irdischen Leben zwischen Geburt und Tod realisiert waren, erfährt keine Übertragung auf den Menschen. Was wäre im Rahmen seiner Philosophie die „Essenz“ eines Menschen, die im Moment des Todes entsteht? Wäre sie ein *actu* einer Potenz in einer anderen Sphäre des Seins oder in Kommunion mit Gott als ein mit Wille versehener freier Geist über das Sein? Ist die Partizipation an der dritten Potenz (Geist) der Garant für ein ewiges Leben oder die Bewahrung der Essenz, welche die Vorsehung Gottes bestimmen sollte? Der Begriff der „Essentifikation“ ist intuitiv reichhaltig, wurde von Schelling aber nicht weiter ausgearbeitet. An dieser Stelle könnte die Metaphysik von Feuerbach, die später erörtert wird, weiterführend sein.

In der nachfolgenden Abbildung wird versucht, die Idee der „Essentifikation“ intuitiv-graphisch darzustellen (Abbildung 43):

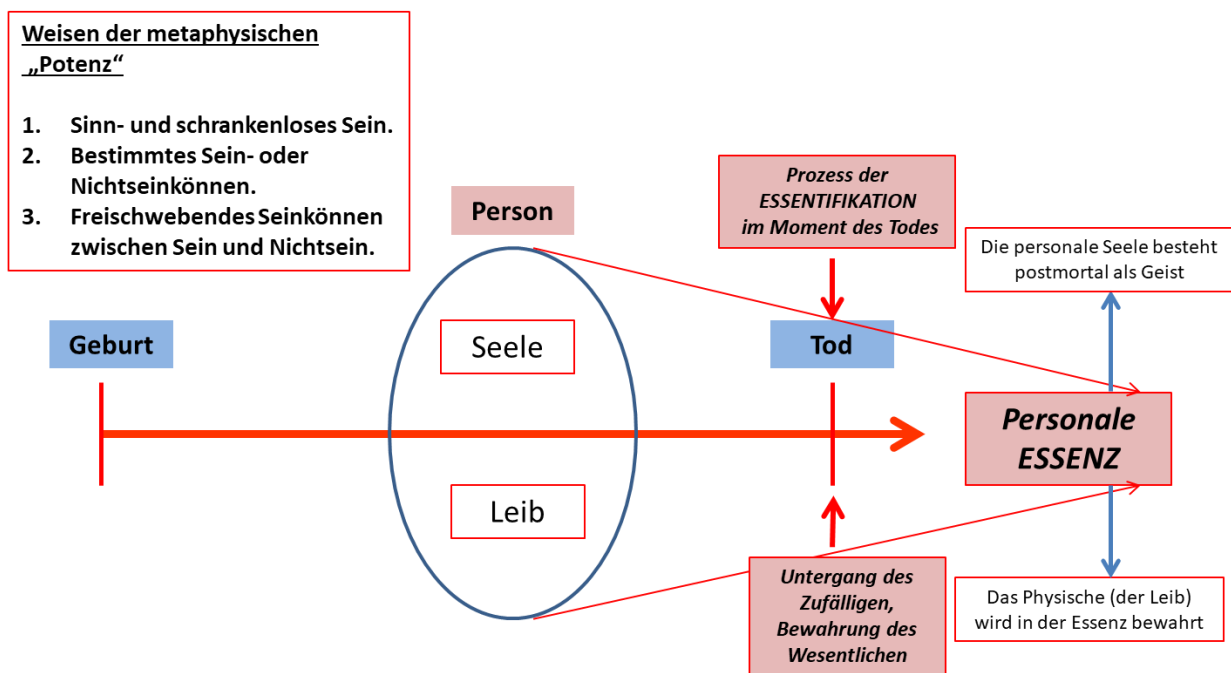


Abbildung 43: Fortdauer nach dem Tod durch „Essentifikation“ bei Schelling: Fortbestand der leibseelischen Person in einer personalen Essenz nach Durchlaufen eines metaphysischen Prozesses der „Essentifikation“, durch den das Zufällige (bzw. das Kontingente) untergehe und das Wesen bewahrt werde. In diesem Prozess werde in einer nicht näher bezeichneten Weise das Physische zusammen mit dem Geistigen in der Essenz mitbewahrt.

1.4.2 Gustav Theodor Fechner: Jenseitsmetaphysik lyrischer Prägung

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) studierte zunächst Medizin, konnte sich aber mit dem klinischen Teil des Berufes nicht anfreunden und widmete sich sodann den Naturwissenschaften. Er war Ordinarius für Physik an der Universität Leipzig, Herausgeber einer Fachzeitschrift für Chemie, Mitglied der Leopoldina und schließlich Professor für Naturphilosophie und Anthropologie an der Universität in Leipzig. Fechner gilt als Begründer der *Psychophysik*, die physikalische Eigenschaften der Sinnesreize und der Wahrnehmung in Verbindung bringt. Er postulierte eine Reihe psychophysischer Gesetze, die er in Monographien und Lehrbüchern beschreibt. In zunehmendem Maße widmete er sich seinen *panpsychistischen Theorien* der Beseelung des Universums. Für die Philosophie der Fortdauer der Existenz des Individuums nach dem Tod ist eines seiner frühen Werke, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* (Erstveröffentlichung 1836), bedeutsam. Diese spekulative Eschatologie handelt von der Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits durch die Seele. Fechner legt darin ein optimistisches, fast mystisches Bild der Unsterblichkeit vor, die seine Theorie des Panpsychismus aus christlich-religiöser Prägung heraus in lyrischer Weise ankündigt. Wilhelm Wundt, Begründer der Experimentalpsychologie, der sehr wohlwollend mit der damals nicht dem Zeitgeist entsprechenden Schrift umging, schrieb im Nachhinein ein Geleitwort zu diesem Werk.

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (2016) weist Einflüsse von Plato und Hegel sowie des Christentums und des Zoroastrismus auf; diese Einflüsse – insbesondere vom Zoroastrismus – hat Fechner später in seinem dreibändigen Werk *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits: Vom Standpunkt der Naturbetrachtung* (Erstveröffentlichung 1851) ausführlich ausgearbeitet. Seine These lautet, dass der Tod ein Übergang in eine dritte Stufe des Geistes sei. Diese Stufe sei geprägt von ewigem Licht, Wachheit und einem erweiterten Bewusstsein in Verbindung mit einer Gemeinschaft von Geistern (von Lebenden wie von Toten); die individuellen Geister seien verwoben und strebten nach einer höheren, bewusstseinsverweiterten Form des Geistes. Das Jenseits sei vorstellbar als Projektion von größerer Reinheit des empirischen Diesseits. Diese These lässt sich anhand der folgenden Kernideen von Fechner als Argumentation rekonstruieren:

1. Es gebe drei Lebensstufen: den vorgeburtlichen steten Schlaf; einen Wechsel zwischen Schlafen und Wachen während des empirischen Lebens; und das postmortale ewige Wachen (Fechner 2016: 7).
2. Der Übergang von der ersten zur zweiten Stufe sei die Geburt; der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe sei der Tod (op. cit.: 7).
3. Die dritte Stufe sei ein tageshelles Jenseits, zu dem man durch Ahnung, Glaube, Gefühl und Instinkt im Leben Zugang erlange (op. cit.: 7).
4. Der Tod sei eine zweite Geburt in ein „freieres Sein“ (op. cit.: 7).

5. Das jenseitige Leben sei eine „hellere“ und „bewußtere“ Fortsetzung des empirischen Lebens in Geistesgemeinschaft, „das jenseitige aber wird infolge des diesseitigen geführt“ (op. cit.: 19). Am Ende seines Büchleins bringt Fechner die Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits erneut deutlich zum Ausdruck: „Schließe nicht von Gründen des Diesseits, die du nicht kennst, noch von Voraussetzungen, die du machst, sondern von Tatsachen des Diesseits, die du kennst, auf die größeren und höheren Tatsachen des Jenseits“ (op. cit.: 39).
6. Nach dem Tod vergegenwärtige sich das nun hellere und gestärkte Bewusstsein alles, was während des empirischen Lebens nicht so „hell“ und deutlich gewesen sei. Nach dem Tod entfessele sich das Bewusstsein und suche seine Stätte (op. cit.: 19). Und diese Erhellung werde auf ewig bewahrt und bedeute Ewigkeit des menschlichen Seins über das vergeistigte Bewusstsein: „Wie nun der Mensch erst im Tode das volle Bewußtsein dessen erhält, was er in andern geistig gezeugt, wird er auch im Tode erst zum vollen Bewußtsein und Gebrauch dessen gelangen, was er in sich selbst getrieben. Was er während seines Lebens gesammelt an geistigen Schätzen, was sein Gedächtnis erfüllt, was sein Gefühl durchdringt, was sein Verstand und seine Phantasie geschaffen, bleibt ewig sein!“ (op. cit.: 25).
7. Die Seele mache nach dem Tode „weder einen Sprung aufwärts noch einen Fall abwärts, noch einen Stillstand; sie zerplatzt nicht, sie zerfließt nicht in das Allgemeine; sondern nachdem sie die große Stufenkrankheit, den Tod, überstanden, entwickelt sie sich nach der unwandelbaren, jede spätere Stufe über dem Grunde der früheren aufbauenden Folgerichtigkeit der Natur auf der Erde ruhig weiter fort in einem und zu einem höheren Sein“ (op. cit.: 12).
8. Es gebe eine Verwobenheit von „Geistern“ (von Lebenden wie von Toten), die im individuellen Geist interagieren; dies bereite die Interaktionsbedingungen im Jenseits vor, daher sei das jenseitige Sein eine Art Fortsetzung des diesseitigen Seins: „Der Mensch [...] ist auch für sich da, aber zugleich ist sein Leib und sein Geist nur eine Wohnung, worein höhere fremde Geister eintreten, sich verwickeln und entwickeln und allerlei Prozesse untereinander treiben, die zugleich das Fühlen und Denken des Menschen sind und ihre höhere Bedeutung für die dritte Lebensstufe haben“ (op. cit.: 13). Die Geister der Lebenden und der Toten würden teilweise auf der Bewusstseinssebene interagieren: „Wohl auf manchen Wegen mögen die Geister der Lebenden und Toten sich unbewußt begegnen, von manchen auch nur bewußt von einer Seite [...] sie begegnen sich, wenn sie sich mit Bewußtsein begegnen, und die Verstorbenen sind da, wo sie mit Bewußtsein da sind“ (op. cit.: 19).
9. Diese *Allbeseelung* und die *Geisterinteraktion* dienen Fechner zufolge der persönlichen Entwicklung in der zweiten Lebensstufe: „Sowie der Mensch in das Leben getreten ist, spüren es die fremden Geister und drängen sich von allen Seiten heran und suchen seine Kraft zu der ihrigen zu machen, um durch sie ein Moment ihrer selbst zu verstärken, aber indem ihnen dies gelingt, wird zugleich dies Moment Eigentum des

Menschengeistes selbst, wird ihm eingebildet und trägt zu seiner Entwicklung bei“ (op. cit.: 15).

10. Die Geister seien keine abgetrennten Entelechien, sondern würden in Form von Seelen zu einem Teil (und nur zu einem Teil) anderer Geister, und „da jeder fremde Geist nur einen Teil seines Selbst mit dem einzelnen Menschen in Gemeinschaft hat, so kann der Wille des einzelnen Menschen nur einen anregenden Einfluß auf ihn haben, der mit seinem ganzen übrigen Teile außer dem Menschen liegt“ (op. cit.: 15).
11. Die Annahme (für Fechner eine Tatsache), dass jede Seele an verschiedenen Geistern teilhabe, erkläre die Widersprüche und unterschiedlichen Bestrebungen innerhalb eines Individuums: „Der innere Zwiespalt, der so oft im Menschen Platz hat, ist nichts als dieser Kampf fremder Geister, die seinen Willen, seine Vernunft, kurz sein innerstes Wesen für sich gewinnen wollen“ (op. cit.: 15).
12. Zweck des Kampfes der Geister sei, eine Harmonie im Sinne einer progressiven Bereinigung herzustellen, „damit das Ewige in seiner Reinheit allein übrig bleibt“ (op. cit.: 18).
13. Die Kontinuität der Geister zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, ein Übergang, der keine richtige Sollbruchstelle darstelle, drückt sich bei Fechner in einer räumlichen Hierarchie aus: „Die Geisterwelt in ihrer Vollendung wird daher nicht eine Versammlung, sondern ein Baum von Geistern sein, dessen Wurzel in dem Irdischen eingewachsen ist und dessen Krone in den Himmel reicht“ (op. cit.: 23).
14. Am Ende seiner Ausführungen knüpft Fechner an die religiöse Bedeutung des Glaubens im Hinblick auf das transempirische Jenseits an. Zwar versucht er eine Normalität des Übergangs und eine Form von empirischer Kontinuität zu begründen, knüpft am Ende seiner Ausführungen dennoch an die religiöse Bedeutung des Glaubens im Hinblick auf das transempirische Jenseits an: „Weißt du denn, wie das Jenseits der Anschauungen in deinem Geiste möglich ist? Du weißt nur, daß es wirklich ist; doch nur in einem Geiste ist es möglich. Also kannst du auch leicht, unwissend wie es möglich ist, an die Wirklichkeit eines Jenseits deines ganzen Geistes in einem höheren Geiste glauben; du mußt nur glauben, daß ein höherer Geist ist und daß du in ihm bist“ (op. cit.: 40).

Da Fechner menschliche Sehnsüchte in Bezug auf den Fortbestand nach dem Tod aufnimmt und versucht, trotz *psychophysisch basierter Mystik* Denkanstöße zu geben, werden im Anschluss zwei Beispiele seines metaphysisch-lyrischen Ansatzes in Bezug auf den Tod wiedergegeben. Am Anfang vom *Büchlein vom Leben nach dem Tode* schreibt er zu dem, was nach dem Tod weitergetragen wird: „Im Augenblick des Todes aber, wo sich der Mensch von den Organen scheidet, an welche seine schaffende Kraft hier geknüpft war, erhält er auf einmal das Bewußtsein alles dessen, was als Folge seiner früheren Lebensäußerungen in der Welt von Ideen, Kräften, Wirkungen fortlebt, fortwirkt und, als einem Quell organisch entfloßen, auch noch seine organische Einheit in sich trägt, die aber nun lebendig,

selbstbewußt, selbstkräftig wird und in der Menschheit und Natur mit eigener individueller Machtvollkommenheit nach eigener Bestimmung waltet. Was irgendjemand während seines Lebens zur Schöpfung, Gestaltung oder Bewahrung der durch die Menschheit und Natur sich ziehenden Ideen beigetragen hat, das ist sein unsterblicher Teil, der auf der dritten Stufe noch fortwirken wird, wenn auch der Leib, an den die wirkende Kraft auf der zweiten geknüpft war, lange verfault ist“ (op. cit.: 9). Das bedeutet, dass im Moment des Todes eine Vergeistigung stattfindet, die Merkmale einer alles Wichtige im Leben zusammenfassenden Mystik und Kommunion mit anderen Seelen im Geiste aufweist. Anhand seiner Lichtmetaphorik (die möglicherweise nicht nur in seiner Psychophysik wurzelt, sondern vermutlich auch in seiner Fast- Blindheit als Folge von Experimenten, die er durchgeführt hatte) beschreibt Fechner das Aufgehen in der Natur, sodass metaphorisch dem Menschen nichts verloren gehe im Übergang zur höheren Stufe: „Er wird nicht mehr bloß die Licht- und Schallwellen empfinden, wie sie an sein Auge und Ohr schlagen [...] sondern in der Luft und dem Meere selbst rauschen; nicht mehr äußerlich im Waldes- und Wiesengrün wandeln, sondern Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen.“ (op. cit.: 28).

Über die Gebundenheit des Bewusstseins an individualisierte Geister hinaus nimmt Fechner ein „Allgemeinbewusstsein“ an, aus dem das individuelle Bewusstsein hervorgehe und in das es wieder zurückkehre, ähnlich, wie es Philosophen vor und nach ihm postulieren, darunter Schopenhauer, Feuerbach und Simmel. Fechner schreibt zu diesem transpersonalen Bewusstsein: „Die lebendige Kraft des Bewußtseins entsteht nie wahrhaft neu, geht niemals unter, sondern kann wie die des Körpers, worauf sie ruht, nur ihre Stelle, Form, Verbreitungsweise zeitlich und räumlich wechseln“ (op. cit.: 34), und lässt damit an einen universellen Entstehungs- und Wiedervereinigungsfundus für Materielles und Geistiges denken.

Die besondere Bedeutung der Bewahrung der Individualität nach dem Tod, die von verschiedenen Philosophen des 19. Jahrhunderts verneint wurde zugunsten eines Aufgehens in einem entpersonalisierten aber ewigen Prinzip, wird von Fechner im christlichen Sinne als Fortsetzung und Weiterentwicklung des Einzelnen angenommen und einmal mehr mystisch zum Ausdruck gebracht: „Aber seine Individualität wird nicht erlöschen in der höheren Individualität, sondern nur Kraft gewinnen in ihr und jene Kraft zugleich verstärken. Denn welche Geister miteinander verwachsen durch ihre gleichen Momente, die gewinnen jeder des andern Kraft zu ihrer eignen und bestimmen sich zugleich durch das damit zusammenhängende Verschiedene“ (op. cit.: 22), eine Dialektik die sich auch metaphysisch schwer lösen lässt und eher in ästhetischer Lesart verstehbar wird.

Die fehlende metaphysische Stringenz, die mangelhafte Begriffsbestimmung und Begriffsdifferenzierung sowie die brüchige und widersprüchliche Argumentation können nur durch eine mystische Intention und eine wechselnde, nicht zur Deckung gelangende Metaphorik erklärt werden. Dieser metaphysisch-lyrische Ansatz ergibt sich aus der Schwierigkeit, eine ontologische Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits, die optimistisch

und hoffnungsvoll stimmen sollte, in Worte zu fassen. Die latente Anthropologie einer „geistigen Gemeinschaft“ im Sinne eines Panpsychismus und einer Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits – durch die Ubiquität von Geistern bzw. Seelen – dürfte einen metaphysischen Rahmen für die Anthropologie der Parapsychologie und des Spiritismus darstellen. Dieser Ansatz wird gegen Ende des Büchleins deutlich: „Den Ärzten heißen [die Geistererscheinungen] Phantasmen, Halluzinationen. Sie sind es auch für die Lebenden, doch zugleich wirkliche Erscheinungen der Toten, die wir so nennen“ (op. cit.: 38).

1.4.3 Arthur Schopenhauer: Ewigkeit in der Materialität und im Willen als Lebensprinzip

Arthur Schopenhauer (1788-1860), in etwa Zeitgenosse von Schelling, legte einen neuartigen Ansatz über das metaphysische Verhältnis zwischen empirischem Leben, Tod und Fortbestand vor, indem er Elemente der eleatischen Metaphysik, der Ideenlehre Platons, der Transzendentalphilosophie Kants, der Metempsychose und des Nirwana vereinte. Seine Gedankenführung zum Thema „Tod“ ist in seiner Schrift *Welt als Wille und Vorstellung*, Teil II, 2. Auflage aus dem Jahr 1844 (nicht aber in der ersten) explizit ausgearbeitet (Schopenhauer 2015³), findet aber in seinem Gesamtwerk an unterschiedlichen Stellen Erwähnung. Im Kapitel *Über den Tod* postuliert Schopenhauer ein Verhältnis zwischen dem Tod und der Unzerstörbarkeit unseres Wesens (vgl. Schopenhauer 2015³: 536-591); demnach betrachtet Schopenhauer den Tod als dem Bewusstsein, der Erscheinung und Vorstellung eines empirischen Lebens zugehörig. Allerdings versteht er das individuelle Leben nicht als begrenzt zwischen Geburt und Ableben, sondern als eingebettet in einem Zyklus von Nichtsein-Sein-Nichtsein-Sein.

Bevor Schopenhauers Metaphysik des Todes erläutert wird, soll seine grundlegende Unterscheidung zwischen „Vorstellung“ und „Wille“ aufgezeigt werden: Die Welt als Vorstellung sei die Welt des Individuums, die durch dessen Intellekt oder Bewusstsein erschaffen werde, und dessen Funktion darin bestehe zu erkennen, genauer gesagt, auf der Grundlage von subjektiven Anschauungen Erkenntnis herzustellen. Das Erkannte unterliege den Kategorien von Raum und Zeit als Individuationsprinzipien, denen Individuen als Repräsentanten einer Gattung unterliegen. Im Zentrum des Bewusstseins stehe ein als präreflexiv gesetztes Ich, das nach einem Fortbestand als individuelles Bewusstsein strebe: „In das BEWUSSTSEYN aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den Andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken“ (op. cit.: 569). Schopenhauer opponiert den Willen, den er als Prinzip bzw. Substanz auffasst, mit der Vorstellung oder Erkenntnis durch das Bewusstsein. Dieses *Lebensprinzip* drücke sich in jedem Individuum als *Wille zum Leben* aus und werde in einem Leib objektiviert. Die Idee des „Willens“ als metaphysischer Fundus, aus dem die Individuen entstehen und die diesen Willen in sich tragen, zu ihm zurückkehren und in ihm als Allgemeines aufgehen, erinnert an das *Apeiron*. Nach dem Vorsokratiker Anaximander ist

das *Apeiron* das Unbegrenzte, aus dem alles entsteht und zu dem alles wieder zurückkehrt; Schopenhauer hat aber im Gegensatz zu Anaximander keine Materialität im Blick, sondern ein grundlegendes ontologisches (Lebens-)Prinzip. Der Wille als Prinzip sei nicht fähig zur Erkenntnis, da er unzerstörbar sei, das heißt, dass der Wille unabhängig von Raum und Zeit sei. Schopenhauer widmet das zweite Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* dem Begriff „Wille“; das folgende Zitat gibt einen Überblick über seine Auffassung: „Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer seyn mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnißlos und blind ist [...] Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2) daß er an sich erkenntnißlos, blind ist; 3) daß die Erkenntniß ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip ist; 4) daß sie mit ihm streitet und unser Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt“ (op. cit.: 540; veraltete Schreibweise im Original).

Neben dem Willen als Urprinzip nehmen die Begriffe „Idee“, „Gattung“ und das kantische „Ding an sich“ eine prominente Rolle in der Argumentation Schopenhauers ein. Plato folgend behauptet Schopenhauer, dass die Gattung dasjenige sei, was supraindividuell bei den Lebewesen „ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen“ (op. cit.: 560) verbleibe. Ähnlich den Ideen seien Gattungen stabil überdauernd, sie seien das eigentliche *Sein*, während die Individuen entstehen und vergehen, wodurch sie dem Bereich der Erscheinungen angehören. Die Individuen einer Gattung entstünden durch ein Individualisierungsprinzip und seien den Kategorien „Raum“ und „Zeit“ unterworfen, während die Gattung als Idee ewig sei. Nach Schopenhauer müsse man aber einen Schritt weiter hinter die Idee gehen, um deren Begründung zu finden: der Wille als etwas Primäres für die Ideen, nämlich das „Ding an sich“, dessen Objektivationen die Ideen bzw. die Gattungen seien. Während für Kant das „Ding an sich“ nicht erfassbar, sondern nur postulierbar ist, stellt für Schopenhauer das „Ding an sich“ etwas Bestimmbares dar, und zwar als „Wille“ für Lebewesen-Gattungen.

Schopenhauer trifft neben der Unterscheidung zwischen „Individuum“ und „Gattung“ eine weitere relevante ontologische – und letztlich erkenntnistheoretische – Unterscheidung für die Auseinandersetzung mit dem individuellen Tod: die Opposition zwischen dem Objektiven im Willen (die Gattungen, die sich in Individuen realisieren) und dem Subjektiven (das menschliche Selbstbewusstsein, das Erscheinungen der Ideen erkennt, auch sich selbst als Ich – als Subjekt der Erkenntnis – repräsentiert). Für Schopenhauer ist das *Ich* „der finstere Punkt im Bewusstsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist“ (op. cit.: 570), letztlich eine Erscheinung des subjektbezogenen, erkennenden Bewusstseins: „Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend“ (op. cit.: 574). Diese Auffassung vom „Ich“ als *Erscheinung* im Bewusstsein und als Ergebnis dessen erkennender Funktion basiert auf Schopenhauers

Erkenntnistheorie, die eng verwoben ist mit seiner metaphysischen Position: „Andererseits ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntniß des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, daß Etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, unmöglich ist. Denn sobald ich ERKENNE, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben, weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch seyn, sondern giebt es, indem sie es aus einem Seyn für sich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz anderen Form wieder, ist also stets noch als ERSCH EINUNG desselben zu betrachten. Für ein ERKENNENDES Bewußtseyn, wie immer solches auch beschaffen seyn möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben“ (op. cit.: 574).

Das individuelle Dasein als *Seiendes* zwischen einem Beginn und einem Ende, dem Entstehen aus dem Nichts und der Auflösung im Nichtsein, ist für Schopenhauer ein „zufälliges Dasein“, das definitionsgemäß dem Nicht-mehr-Sein geweiht ist: „Hingegen, wer auch nur im Allgemeinen einsieht, daß dasselbe auf irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß diese, die etwas so Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne beschränkt sei, sondern daß sie in jeder wirke“ (op. cit.: 567). Das zentrale Moment in diesem Dilemma zwischen zufällig-endlich und notwendig-ewig ist das im Bewusstsein verdichtete „Ich“, das, einmal entstanden, sich das Aufhören-zu-sein seiner selbst nicht vorstellen kann und als *individuelles Bewusstsein* überdauern möchte, während nur das zeitlose Allgemeine – woraus das Individuum entstanden ist –, nämlich die „Gattung“ und letztlich der „Wille“ als Prinzip, in dem alle *individuellen Bewusstseine* aufgehen und somit ent-individualisiert aufgehoben sind, überdauern kann. Schopenhauer beschreibt dieses Dilemma des individuellen Bewusstseins folgendermaßen: „In das BEWUSSTSEYN aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den anderen unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Daseyn an die Identität des BEWUSSTSEYNS knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer ebenso endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann“ (op. cit.: 569). Mit dieser Behauptung bricht Schopenhauer mit der Asymmetrie zwischen vorgeburtlichem und postmortalem „Nichtsein“, die eine Bedingung ist für die zeitlich bezogene Individualität und die ontologische Definition des menschlichen Seins als „Dasein“. Er schließt sich damit der Sichtweise der Epikureer an, die aufgrund der von ihnen angenommenen Symmetrie zwischen vorgeburtlichem und postmortalem Nichtsein den Tod als nicht beängstigend wissen wollten. Schopenhauer spricht aber von einem „symmetrischen Sein“ (anstatt von „Nichtsein“) vor der individuellen Geburt und nach dem Tod zum Preis der Entindividualisierung vor und nach dem empirischen Leben. Und diese Hürde der Angst könne das *bewusstseinsfähige Ich* nur überwinden, indem es die Auflösung in das Allgemeine des Willens akzeptiere. In dieser Opposition zwischen individuellem

Bewusstsein (Subjekt der Erkenntnisfunktionen) und dem Willen als das Überdauernde im Menschen sieht Schopenhauer den Unterschied zwischen seiner Philosophie und anderen philosophischen Ansätzen: „Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den INTELLEKT setzen: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar“ (op. cit.: 575-576).

Mit dem Tod geht laut Schopenhauer zwar das individuelle Bewusstsein verloren, nicht aber der Wille als Prinzip des Lebens. Denn der Wille habe sich während des individuellen Lebens nur für diesen Zeitabschnitt im individuellen Bewusstsein manifestiert. Unklar bleibt, in welcher Form die Inhalte bzw. die Beiträge eines individuellen Bewusstseins erhalten werden, oder ob sie im Willen zugunsten eines blinden Prinzips vernichtet werden. Nach dieser Argumentation wäre der Tod für den Menschen – aufgefasst als aus dem Nichts geboren – eine Vernichtung. Für Schopenhauer rührt die Angst vor dem Tod von der Vorstellung der Zerstörung des Leibes her; dies sei die Manifestation des Nicht-mehr-Seins. Nach Schopenhauer sei diese Angst durch die Gegen-Vorstellung überwindbar, dass man zum Willen zurückkehre in einer Art ewigem Fluss, der gespickt sei mit Emanationen von individuellem Leben (Dasein): das individuelle Leben gehe unter, das Lebensprinzip bleibe bestehen und in ihm gehe das Individuum ohne individuelles Bewusstsein und entleibt auf.

Parallel zur „Ewigkeit des Willens“ besteht laut Schopenhauer die „Beharrlichkeit der Materie“. Damit meint er die Unzerstörbarkeit der Materie unter der Annahme – entsprechend der eleatischen Philosophie –, dass die Bestandteile des (materiellen) Körpers nach dem biologischen Tod in den ewigen Fluss der Materie eingehen. Diese Emanationen aus der Materie und dem Willen sowie deren Rückkehr in diese nennt Schopenhauer „Vibrationen“, eine Metapher wie die heutigen „stationären Wellen“, die Zustand und Bewegung, Änderung und Erhalt zusammenbringen möchten: „Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu seyn aufhört; ebenso scheinbar vergeht Mensch und Thier durch den Tod, und ebenso ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, fest stehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. In Folge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem inneren Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: »Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!«“ (op. cit.: 556). Tod und Geburt wären demnach *Vibrationen von Materie und Wille*, die aus einem *Fundus* hervortreten und in diesen zurückkehren. Als unsterblich, sprich „unvergänglich“, könne sich ein Mensch nur als Wesen ohne Anfang und Ende auffassen und

dies bedeute, dass er in einem Kontinuum stehe, aus dem die Individualität lediglich eine „Vibration“ dieses „Beharrenden“ (der Wille zum Leben) sei.

Man erkennt in Schopenhauers Metaphysik des Todes Reminiszenzen aus der Lehre des Kreislaufes von Geburten, der Metempsychose oder Palingenese. Streng philosophisch gesehen spekuliert er nicht mit Detailfragen der Palingenese, sondern schlägt ein metaphysisches Allgemeinkonstrukt vor. Man erkennt dabei den Einfluss der Palingenese, wenn er behauptet: „Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Daseyn und genießt es als ein Geschenktes: aber es giebt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches daseyn ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind EIN Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Räthsels“ (op. cit.: 585).

Aus seiner Metaphysik leitet Schopenhauer moralische Korollarien ab: zum einen die Neutralisierung der Angst vor dem Tod, da dieser in letzter Instanz nur eine Erscheinung sei, und es einen wirklichen Tod des Lebensprinzips in jedem von uns nicht gebe, nur die *Rückkehr* des Leibes in die *Materialität* und die Rückkehr des individuellen Bewusstseins in den übergeordneten *Willen*; zum anderen empfiehlt er die *Tugend der Resignation* durch das Aufgeben der (eigenen) Individualität; dieses Aufgeben vergleicht Schopenhauer mit dem Verlöschen des Willens im buddhistischen Nirwana: „Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesen ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher im angegebenen Sinn, als eine *restitutio ad integrum* betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Toten scheinen daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignierten. Dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will WIRKLICH und nicht bloß SCHEINBAR sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm stattdessen wird, ist in unsern Augen NICHTS; weil unser Daseyn auf jenes bezogen, NICHTS ist“ (op. cit.: 591).

Schopenhauer legt eine schlüssige Metaphysik des Todes dar, die altgriechische ontologische Entwürfe mit idealistischem und fernöstlichem Gedankengut verbindet. Seine Intention ist zuvorderst moralischer Art im Sinne einer Besänftigung der Angst gegenüber dem Tod, die aus einer Selbstbezogenheit des Individuums entstehe; denn das Individuum bestehe nach dem biologischen Tod weiter, aber nicht als Unikat, sondern als aufgehoben in einem Ganzen. Zudem verfolgt Schopenhauer eine metaphysische Intention, indem er anstrebt, die Begriffe „Makrokosmos“ und „Mikrokosmos“ ontologisch zu vereinen sowie „Essenz“ mit „Existenz“ metaphysisch zu verbinden. Diesem Entwurf fehlt einerseits eine Darstellung der Modi des Überganges von dem *Apeiron*, andererseits die Vorgehensweise des Übergangs in den Willen als schöpfendes Prinzip, insbesondere, in welcher Weise die Vielfalt der

Existenzen in der Allgemeinheit ganz oder teilweise bewahrt werden könnten. Diese Metaphysik vermag die menschliche Sehnsucht nach individuellem Fortbestand – wenn möglich angelehnt an die Struktur des Daseins – nicht zu stillen, sosehr die Idee der *selbstberuhigenden Resignation*, eine aufgeklärte Hinnahme bedeuten könnte. Der Vorrang der irdischen Existenz sowie die Auseinandersetzung mit dem Tod im Dienste des Daseins werden wenige Jahre später von Kierkegaard proklamiert. Unamuno erklärt ein Jahrhundert nach Schopenhauer die angesprochene Sehnsucht als etwas Redliches, Anzustrebendes und Legitimes, ungeachtet ihres Widerspruchs oder ihrer Irrationalität. Dieser Widerspruch wird später von Elias Canetti als zur menschlichen Existenz gehörend gewürdigt.

Anhand der nachfolgenden Abbildung wird versucht, die Metaphysik des Todes eingebettet im ewigen Zyklus des Willens als Lebensprinzip intuitiv-graphisch darzustellen (Abbildung 44):

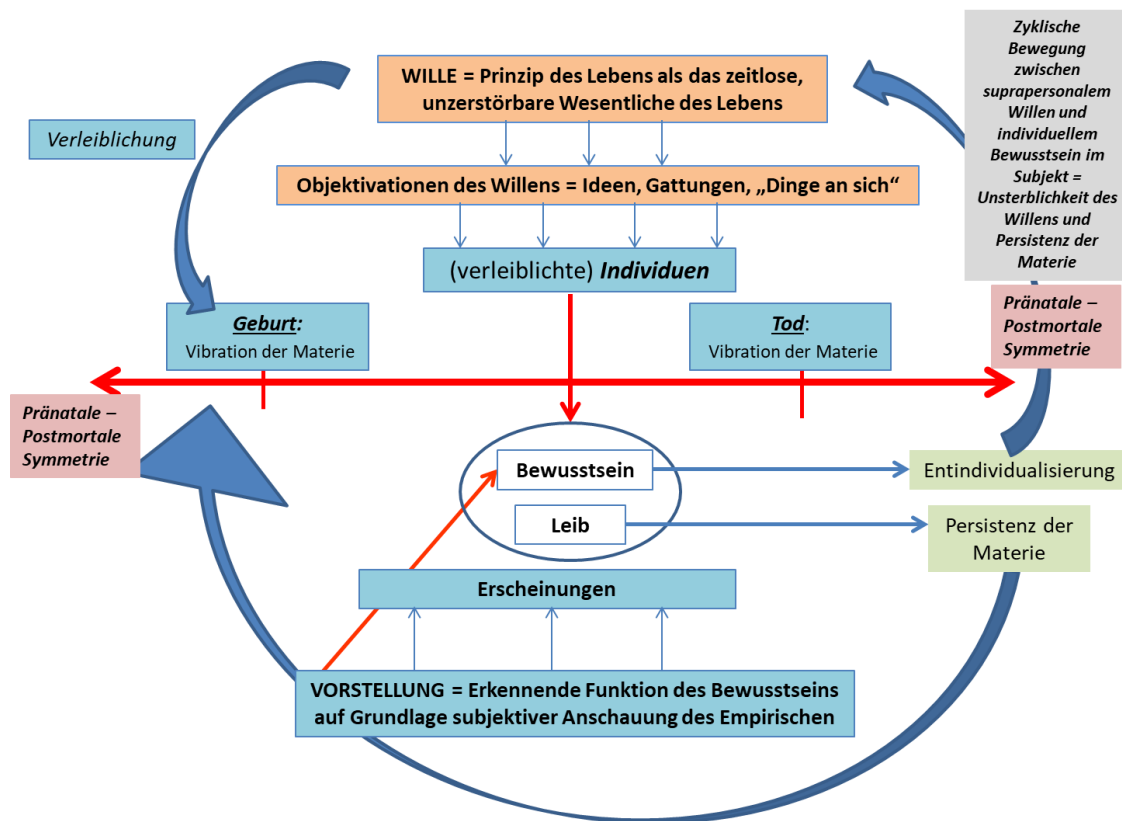


Abbildung 44: Der Wille als Ewigkeitsprinzip in der Metaphysik Schopenhauers: Der Wille ist der letzte Grund der zyklischen „Verleiblichung“ in lebende Individuen mittels Persistenz der Materie. Es gibt eine Symmetrie zwischen Leben und Tod, da die Materie persistiere, sich in neue individuelle Lebewesen verdichte und das Bewusstsein eines Subjektes nach dem Tod als Scheintod in den supraindividuellen Willen aufgehe. Die „Welt als Wille“ sei durch das allgemeine Lebensprinzip begründet. Dieses Lebensprinzip realisiere sich empirisch in jedem Individuum. Die „Welt als Vorstellung“ sei die Summe von Repräsentationen (Erkenntnisse) des individuellen Bewusstseins in Bezug auf das Empirische. Das Empirische seien die „Erscheinungen“, die als „Ideen“ extrapoliert werden. Der Wille (nicht die Individuen) sei über die Zyklen hinweg „unsterblich“, während die Materie in ihren Bestandteilen „persistiere“.

1.4.4 Georg Simmel: Das transzendente bereinigte Ich als zeitlose Form des Lebens

Nach Simmel (1858-1918) ist der Übergang vom Tod zur Unsterblichkeit metaphysischer Natur und nicht zwangsläufig in der Nicht-Korruptibilität der Seele begründet, denn „die Seele kann ohne den Körper nicht *leben*, aber sie kann vielleicht jenseits der spezifischen Form „Leben“ *existieren*. Unsterblichkeit mit ewigem Leben zu identifizieren, gehört zu jenen scheinlogischen Naivitäten, die den konträren Gegensatz mit dem kontradiktorischen verwechseln“ (Simmel 2015²: 315). Die *Unsterblichkeit des Lebens* bildet bei Simmel einen zentralen Begriff – begründet im grundlegenden Hinausreichen – als das Transzendieren des Lebensprozesses, wobei „Leben“ und „Seele“ nicht koextensiv seien, da die „Seele“ nicht nur die Form des Lebens annehmen könne. Unsterblichkeit sei ein progressives Sich-Abheben, eine Bereinigung der Seele in Richtung eines „Selbstseins“, eines „reineren Ichs“, und diese Unsterblichkeit als bereinigtes Selbstsein erhalte durch die Sehnsüchte der Menschen und die Verheißungen der Religionen eine Form: „Die Unsterblichkeit, wie sie die Sehnsucht vieler tieferer Menschen ist, hat den Sinn: dass das Ich seine Lösung von der Zufälligkeit der einzelnen Inhalte *ganz* vollbringen könnte. Religiöserweise pflegt die Unsterblichkeit einen anderen Sinn zu haben. Sie gilt hier meistens einem Haben, die Seele will Seligkeit oder das Schauen Gottes oder vielleicht nur ein Weiterexistieren überhaupt; oder, bei stärkerer ethischer Sublimiertheit, will sie eine Qualität ihrer selbst: sie will erlöst sein, oder gerechtfertigt, oder gereinigt. Aber alles das kommt nicht in Frage gegenüber dem jetzigen Sinn der Unsterblichkeit, als des Zustandes der Seele, in dem sie nichts mehr *erlebt*, in dem ihr Sinn sich also nicht mehr an einem Inhalt vollzieht, der in irgendeinem Sinn außerhalb ihrer selbst bestünde“ (op. cit.: 313). Die Sehnsucht des Menschen nach Unsterblichkeit möchte Simmel abgekoppelt wissen von diesen religiösen und psychologischen Momenten und postuliert deshalb, dass diese Sehnsucht sich in der mystischen Vorstellung realisiere, dass das „Ich“ sich von allen weltlichen Inhalten und von den Zufälligkeiten befreie, gar „überlebt“ und zu einem sich selbst gehörenden, *bereinigten Ich* gelange, was durch das lösende Moment des Todes realisierbar sei. Simmel geht demnach von einer Doppelheit aus, die nur metaphysisch begründbar sei: das transpersonale Leben sei unsterblich, weil es einerseits lebendig-schöpferisch über sich hinaus gehe, andererseits die Individualisierung der Person nach dem biologischen Tod in einem von allem irdischen Ballast befreiten und nur sich selbst gehörenden transzendentalen Ich bestehe. Deshalb steht bei Simmel nicht die Existenz im Vordergrund und an der Quelle der philosophischen Reflexion, sondern das schon von vornherein die Existenz Transzendierende, nämlich „Leben“ als Prinzip oder das den Tod transzendierende „reine Ich“. Sehnsucht und Hoffnung führt er stets auf eine Mystik des Ichs und des Transtemporalen und nicht auf die radikale *Existenz als Weltsein* zurück: „Ich glaube, daß viele von den Quellen, aus denen sich die Hoffnung einer überirdischen Weiterexistenz nährt: die Gefühle von Heimatlosigkeit, von Verirrtsein, von Umgetriebenwerden, von einer tiefen Hilflosigkeit – auf diesen gar nicht zu rationalisierenden Zufall zurückgeht: zwischen unserem Sein, das gewissermaßen überhistorisch ist, weil es in alle Geschichte und alle mögliche Entwicklung schon *mitgebracht* wird – und dem historisch gegebenen Milieu, in das dieses Sein wahllos

hineingesetzt wird und zu dem es höchstens eine nachträgliche und immer nur relative Anpassung gewinnen kann“ (op. cit.: 317). *Unsterblichkeit* hebt in der Metaphysik Simmels von der religiösen Verheißung des *ewigen Lebens* in Gestalt einer Seele ab und bezieht sich auf die zeitlos währende und auf immer gültige *Form*, die während der Existenz die Weise einer *Persönlichkeit* annimmt und an eine Individualität gebunden ist. Da aber nur die Individualität wirklich sterben könne, bedeute „Unsterblichkeit“ nicht das Fortleben einer Individualität, sondern das Weiterbestehen des Lebens als Prinzip und ihre individuelle Form im bereinigten und transzendentalen Ich, denn „der Tod ist dann nur das Ende einer individuellen Form des Lebens, aber nicht des Lebens, das in ihr erschienen ist“ (op. cit.: 336).

Es ist fraglich, ob die Preisgabe der Individualität zugunsten eines abstrakten Lebens, von dem die Individuen nur zeitlich begrenzte Materialisationen des unbegrenzten Lebensstromes seien, die menschliche Sehnsucht zu befrieden vermag. Diese Abstraktheit steigert sich gegen Ende von Simmels Essay *Tod und Unsterblichkeit*, da die Unsterblichkeit eines Lebensprinzips auf Kosten der menschlichen Individuen zustande kommt und somit die empirischen individuellen Leben zu zeitlich begrenzten weltlichen Abschnitten dieses Lebensstroms degradiert werden. Ein Jahrhundert zuvor hatte Schopenhauer die Dynamik zwischen dem Individuum und dem Ganzen, in dem es aufgehe, ähnlich dargestellt. Dennoch findet Simmel einen Weg zurück zur Religion, der zugleich das *daseiende* Individuum in der *Beziehung zu Gott rettet*: „Aber das Grundmotiv: dass der Mensch auf sich ganz allein gestellt, nur seinem Gotte verantwortlich sei – konnte in seiner unermeßlich individualisierenden, personalisierenden Wirkung nicht mehr vernichtet werden, es hat eine ganz neue Gestaltung und Betontheit des individuellen Ich erzeugt. Damit aber wäre der Radikalismus des Todes, seine unmittelbare Nähe zu den Wurzeln des Existenzgefühls irgendwie instinktiv so gewachsen, wie es eben dem Entwicklungsmaximum der Individualität entspricht, und dem verdankt vielleicht die mit dem Christentum nun dennoch mit einer ganz neuen Selbstverständlichkeit und Sicherheit gegebene Unsterblichkeit ihre ungeheure Wucht. Das auf sich ganz allein gestellte Individuum balanciert gewissermaßen auf einer Nadelspitze; in der tiefen, mit seiner Lebenssituation solidarischen Bedrohtheit kann es den Halt an dem Gedanken, dass ihm der Tod schließlich nichts anhaben kann, nicht entbehren“ (op. cit.: 332).

Mit der nachfolgenden Abbildung wird versucht, die Metaphysik des Todes als Transzendenz der empirischen Persönlichkeit in Form eines sich *progressiv bereinigenden suprapersonalen Ich* oder einer *Universalseele* intuitiv-graphisch darzustellen (s. Abbildung 45):

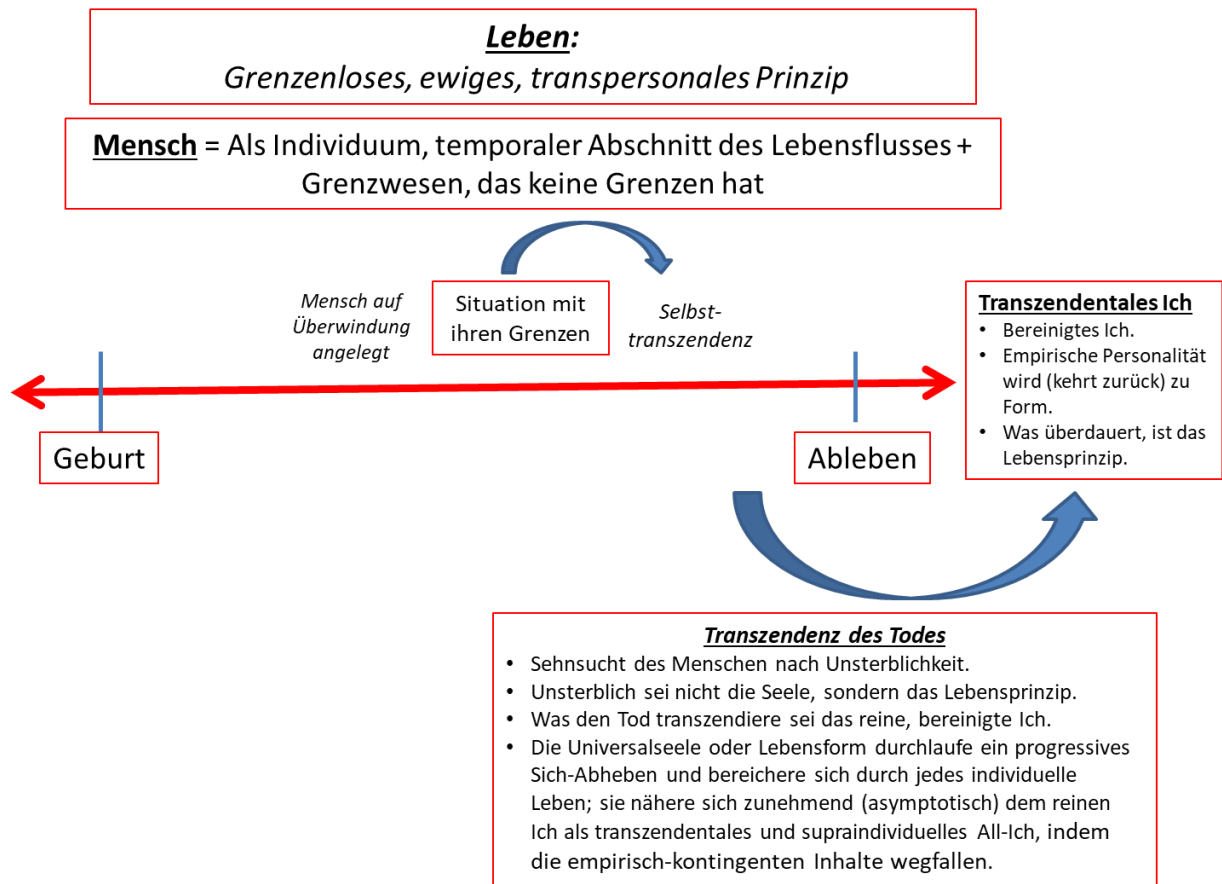


Abbildung 45: Das Leben als transpersonales Prinzip oder Form der Individuen bei Simmel: Die Unsterblichkeit der Person wird von Simmel nicht als das Fortdauern der individuellen Seele aufgefasst, sondern als das Überdauern einer allgemeinen Form (das Leben als transpersonales Prinzip) und einer spezifischen Form, nämlich als Teilhabe eines von allen empirischen Kontingenzen progressiv bereinigten Ichs, in das die Persönlichkeit beim Tod transzendierend übergeht. Während des Lebensvollzugs bedeute „Transzendenz“ das Überwinden von spezifischen Grenzsituationen.

1.4.5 Ludwig Feuerbach: Die Liebe und die Doppelnegation des Todes

Der Theologe und Philosoph Ludwig Feuerbach (1804-1872), auch „Philosoph des gesunden Menschenverstandes“ genannt (Schmerschneider 2021), legte mit seiner zwei Jahre nach seiner Promotionsarbeit anonym veröffentlichten Schrift unter dem Titel *Todesgedanken* (1830 erschienen) eine anthropologisch begründete, kritische und originelle Metaphysik der Unsterblichkeit vor. Zwischen 1846 und 1866 verfasste er sechs mit dieser ersten Schrift zusammenhängende Essays, die unter dem Titel *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* veröffentlicht wurden. In diesen Werken wird der Einfluss von Hegels Dialektik der Negation sichtbar. *Todesgedanken* wurde zusammen mit der *Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* unter dem Titel *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Werkausgabe 1960, Bd. 1) und auch *Tod und Unsterblichkeit* (2020) publiziert. Das 1830 erschienene Werk *Todesgedanken*, in dem kritisch mit der institutionalisierten Religion umgegangen wird, verlor bald seine Anonymität, und führte dazu, dass Feuerbach aufgrund des damaligen gesellschaftlichen Klimas keine Anstellung an einer deutschsprachigen Universität erhielt. Erfolgreich war er jedoch als freier Schriftsteller aufgrund seiner ausgewogenen Denkweise in der Kombination von philosophisch-historischer Forschung und philosophischer Begriffsklärung und Argumentation. Seine Kehrtwende von rein philosophischen hin zu spezifisch anthropologischen Schriften begründet Feuerbach als eine Abkehr von der spekulativen Philosophie: „Der Vorwurf der Negativität trifft; allerdings insofern meine Erstlingsschrift, als sie im Geiste der, nicht speziell Hegelschen, sondern überhaupt spekulativen Philosophie geschrieben ist. Die spekulative Philosophie ist aber nichts anderes als die Philosophie der Misanthropie, der Asketik, das Mönchswesen auf dem Gebiete der Theorie. Ihr Wesen ist der Dualismus von Geist und Fleisch, Übersinnlich und Sinnlich, Ewig und Zeitlich, nur daß dieser Gegensatz hier als der theoretische Gegensatz des Spekultativen und Empirischen sich ausspricht“ (Feuerbach 2020: 232).

Den Perspektivwechsel von der philosophischen zur anthropologischen Perspektive in der Untersuchung der Bedeutung von „Unsterblichkeit“ begründet Feuerbach wie folgt: „Eine im Geiste der spekulativen Philosophie gegen die Unsterblichkeit geschriebene Schrift ist daher notwendig eine negative, ungenügende, dem Menschen widersprechende Schrift; denn sie betrachtet die Unsterblichkeitsfrage als eine Frage an sich, ohne Beziehung auf den Menschen; sie bejaht oder verneint sie aus allgemeinen spekulativen Gründen, und gibt eben deswegen dem Menschen keine vollständige Erklärung und Befriedigung. Es bleibt immer etwas im Menschen übrig, was wider die Unsterblichkeit spricht, wenn sie von der spekulativen Philosophie bejaht wird, und ebenso für die Unsterblichkeit spricht, wenn sie von ihr verneint wird. Die wahre und eben deswegen versöhnende Verneinung ist nur die, welche in der genetischen Erklärung des Gegenstandes seine Auflösung gibt; welche ihn nur indirekt verneint, so, daß die Verneinung nur eine unwillkürliche, sich von selbst ergebende Folge ist, so, daß der verneinende Schlusssatz: es gibt keine Unsterblichkeit, nur der negative, plumpe Ausdruck von dem, was die Unsterblichkeit ist, die Nichtigkeit der Unsterblichkeit nur die Enthüllung ihres Wesens, ihre Wahrheit, die Verneinung nur die

sinnvolle Auflösung eines Rätsels ist. Der Sinn aber aller, wenigstens »intelligiblen Wesen« ist der Mensch. Die erschöpfende und den Menschen mit ihrem Resultat versöhnende Auflösung des Rätsels der Unsterblichkeit ist daher nur die vom Standpunkt der Anthropologie. Die Anthropologie geht aus von dem Dasein des Unsterblichkeitsglaubens [...] Die Anthropologie ist so bescheiden, zu bekennen, daß sie vom Menschen nichts wüßte, wenn er nicht wäre; daß alle ihre Begriffe und Erkenntnisse vom Menschen, von den Dingen und Wesen überhaupt nur von ihrem wirklichen Dasein abstrahiert sind“ (op. cit.: 235-236).

Nachdem die tiefe anthropologische Intention in der Untersuchung der Bedeutung von Tod und Unsterblichkeit für den Menschen als Mensch beleuchtet wurde, lohnt die Rückkehr auf die ursprüngliche Schrift *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* von 1830. Diese Schrift wird von Feuerbach als philosophisch-spekulativ relativiert; eine anthropologische Perspektive vermag dennoch dieses strenge Urteil („spekulativ“) abzuschwächen: das wesentliche menschliche Merkmal der Interpersonalität in Gestalt der grundlegenden *Fähigkeit zu lieben* und die Fokussierung auf das *Leben als das Wertvolle*, wobei der Tod nicht außerhalb desselben verdinglicht werden dürfe, weil *der Tod im Leben integriert* sei. Den „Tod“ als *Nichts* verneint Feuerbach, da der Tod dem Leben immanent sei (Doppelnegation des Todes), und „Unsterblichkeit“ sei nicht ein Folgezustand des Todes, sondern gehe aus dem Leben und während des Lebens hervor und solle daher auch nicht verdinglicht werden, denn, so schreibt Feuerbach: „Ich sehe nur nicht ein, warum Ihr dieses geistige Sein erst nach dem Tode erwartet. Dieses Sein steht Euch schon hier zu Gebote“ (op. cit.: 239).

In jedem Kapitel von *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* widmet er sich einem zentralen anthropologischen Thema:

- a) in der *Einleitung* spricht er die Doppelbedeutung von Person/Subjekt/Persönlichkeit an;
- b) im Kapitel *Die ethische Bedeutung des Todes* befasst er sich mit der intrinsischen *Verwobenheit* der einzelnen Selbste in einem Einssein oder Gemeinsamsein durch Abkehr vom Fürsichsein durch die Liebe;
- c) in *Der spekulative oder metaphysische Grund des Todes* interpretiert er den Tod als die Erscheinung der intrinsischen Grenze des Selbst als Dasein;
- d) in *Der physische Grund des Todes* unterscheidet er zwischen einer leibgebundenen Seele als Lebensprinzip und einer supraindividuellen Seele, die im Grunde *Geist* sei, an dem jedes Subjekt während des Daseins partizipiere;
- e) das Kapitel *Der geistige oder psychologische Grund des Todes* beinhaltet seine Grundthese, dass der Tod zwar das Erlöschen des individuellen Daseins darstelle, dass aber eine Ein- oder Rückkehr in das von ihm postulierte „Wesen“ oder den „Geist“ als „Einssein“ stattfinde: die leibliche raumzeitliche Begrenzung des Individuums und die Vergegenständlichung des Geistes in seiner Persönlichkeit gehe in das allgemeine Wesen zurück, nachdem man das Bewusstsein während des Daseinssvollzugs in der

eigenen Persönlichkeit *verwaltet* und sich selbst dadurch zum Gegenstand dieses Bewusstseins gemacht habe;

- f) schließlich argumentiert Feuerbach im letzten Kapitel *Die Nichtigkeit von Tod und Unsterblichkeit*, dass der Tod deshalb Nichts sei, weil er in einer Doppelverneinung eine Vernichtung sei, die sich selbst vernichtet, wodurch eher das Leben, das Dasein als Seiendes gewürdigt werden solle und *die Unsterblichkeit als bleibende Emanation des Bewusstseins im Leben* aufzufassen sei.

Feuerbach unterscheidet in der europäischen Kulturgeschichte drei Epochen des Unsterblichkeitsglaubens: die Erinnerungskultur bei Griechen und Römern; den Glauben an die Unsterblichkeit als Lehr- und Glaubensartikel beispielsweise des katholisch-christlichen Mittelalters; und den Glauben an die Unsterblichkeit des Individuums, indem dessen Individualität als göttlich und unendlich aufgefasst wird, frei von jeglichem dogmatischen Beiwerk. Geprägt wird diese Unterscheidung von einer Anthropologie, die das Individuum als bewusstseinsfähiges Subjekt – als Selbst – auffasst, das sich seiner moralischen Unvollkommenheit bewusst sei und sich daher ins Unendliche ausdehnen müsse, um sein Streben nach Absolutheit oder Ganzsein zu verwirklichen. Diese Idee hatte bereits Kant zur Begründung für die Existenz der Seele und das Leben nach dem Tod angeführt. Feuerbach argumentiert: „Da das wesentliche Objekt des modernen Unsterblichkeitsgläubigen allein das Subjekt oder Selbst ist, die Persönlichkeit allein für ihn absolute Realität hat, so hat er sich damit auf einen Standpunkt gestellt, wo das Eine in jeder Sache, das Allgemeine, das Ganze, das wahrhaft Wirkliche und Wesenhafte aus seiner Anschauung verschwindet. Wie in dem untersten Grunde seiner Seele allein das Subjekt sein Objekt ist, so sieht er auch außer sich überall nur Subjektives, Einzelnes, darum Mangelhaftes, Negatives, Endliches [...] Die reine Person ist hier nur eine vorgestellte, eine ideale; notwendig kommt daher hinzu ein Sein, wo die vorgestellte Person die wirkliche ist, die ideale Realität hat. Die reine Person ist näher die sünden- und makellose, mit der Tugend selbst identische Person; die Moralität, die tugendvollkommene Persönlichkeit ist daher das Wesen der Personen. Aber die bestimmten, durch sinnliche Triebe und Qualitäten beschränkten Personen sind nicht rein und vollendet gut, sie streben nur nach ihrem Wesen, der vollkommenen Moralität [...] Vollendet und vollkommen kann nur sein das Allgemeine, das Ganze, das Absolute; wollen daher die Individuen als solche selbst vollkommen, d. i. absolut sein, so bedürfen sie hierzu einer unbegrenzten, bis ins Unendliche sich verlierende Zeit, eines endlosen Strebens“ (op. cit.: 18-19).

In seiner Anthropologie untermauert Feuerbach die Relevanz der Selbstbestimmung des Selbst, indem er postuliert, dass das Selbst die Unsterblichkeit vom Jenseits in das Diesseits verlagere und „Unsterblichkeit“ zu einem Gefühl der Transzendenz werden lasse: „Nur wenn der Mensch wieder erkennt, daß es nicht bloß einen Scheintod, sondern einen wirklichen, wahrhaften Tod gibt, der vollständig das Leben des Individuums schließt, wird er den Mut fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen, und das dringliche Bedürfnis empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches, zum Vorwurf und Inhalt seiner

gesamten Geistestätigkeit zu machen. Nur wenn er die Wahrheit des Todes anerkennt, den Tod nicht mehr verleugnet, wird er wahrer Religiosität, wahrer Selbstverleugnung fähig werden“ (op. cit.: 22-23).

Feuerbachs Anthropologie nimmt einige Grundzüge der Philosophie von Kierkegaard und der Existenzphilosophie vorweg. Darüber hinaus systematisiert er die anthropologischen Grunddimensionen, allen voran die Interpersonalität bzw. Kommunalität in Gestalt der „Liebe“. Diese begründe das individuelle Sein als ein *Sein in Gemeinschaft, in Verbundenheit*; eine Idee, die für seine Vorstellung von „Unsterblichkeit im geteilten Geist“ fundamental zu sein scheint. Die Beschreibung der Mutualität als „Liebe“ kann als philosophische Lyrik aufgefasst werden, die schon in den ersten Sätzen des Kapitels *Die ethische Bedeutung des Todes* erkennbar wird: „Sein ist beziehungsreiche Fülle, inhaltvolle Verbindung, der unerschöpfliche Schoß der mannigfaltigsten Zusammenhänge; was ist, ist notwendig mit Anderem, in Anderem, für Anderes. Sein ist Gemeinschaft; Fürsichsein Isolierung, Ungemeinschaftlichkeit; und das Nichts wäre eben darum das Ungemeinschaftlichste, Isolierteste, Ungeselligste, was es nur immer in der Welt gibt, wenn es anders ein Nichts gäbe, gleich wie es Fische und Bäume gibt. Der Mensch liebt und muß lieben“ (op. cit.: 26). Feuerbach geht weder von einem Ur-Ich-Du als primäre (dialogische) Einheit noch als Zusammensetzung – wie später von Martin Buber in *Ich und Du* ausgearbeitet – aus, sondern von Individualitäten, die in Liebe aufeinander zugehen und innig in Beziehung treten, nachdem sie das reine „Fürsichsein“ des monadischen Subjektes überwunden haben: „Lieben kann man nicht, ohne sich selbst aufzugeben; denn liebend lebe ich mich in ein Anderes hinein; ich setze mich, mein Wesen, nicht in mich selbst, sondern in den Gegenstand, den ich liebe; ich binde mein Sein an das Sein eines Anderen; ich bin nur in dem Anderen, mit dem Anderen, für das Andere; bin ich nicht-liebend nur für mich, so setze ich liebend mich für ein Anderes; ich habe kein eigenes, kein Fürmichsein mehr, das Sein des Anderen ist mein Sein“ (op. cit.: 26). Diese letzte mystisch anmutende Behauptung meint keine Substitution oder Transsubstantiation, sondern eine geistige Fusion, wie später im Text deutlicher wird. Dass es sich nicht um eine Mystik im engen Sinne handelt, wird in seiner Ausführung des Begriffes „Opfer“ deutlich: der liebende Mensch werde geistig frei durch Aufopferung, indem er aus seinem Leben ein „Opferfest“ und aus dem Tod das letzte „Versöhnungsopfer“ mache: „Aber der wahrhafte Mensch, er als sittlicher, als denkender, als religiöser hat sein Wesen gesetzt nicht in Gegenstände, die unter, sondern die über seinem Selbst sind; er schaut an und hat sein Wesen weder in und an sich selbst, noch an Dingen, die unter ihm sind, sondern sein Ich ist ein Gegenstand über seinem Ich, ein Anderes, das unendlich ist, sein ganzes Selbst in sich faßt; sein Leben ist ein ununterbrochenes Opferfest; sein Selbst ist frei geworden; sein Ich, sein Innerstes ist ein anderes Selbst, ist eben der unendliche Gegenstand, in dem er aufgegangen ist [...] Die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod. Die freie Tat des Menschen muß zugleich in der Natur als Notwendigkeit existieren, die geistige Aufgebung des Selbst zugleich eine natürliche, leibliche sein. An und für sich ist der Tod als natürlicher das letzte Versöhnungsopfer, die letzte Bewährung der Liebe. Der Tod hat seinen Mittelpunkt im

Geiste selber; bewegt sich um ihn wie ein Planet um seine Sonne. Indem Du liebst, erklärst und anerkannt Du die Nichtigkeit Deines bloßen Fürdichselbersein; Deines Selbst; Du erkennst nicht Dich selber, sondern Deinen geliebten Gegenstand als Dein wahres Ich, als Dein Wesen und Leben an; so lange nun Du liebst, lebst Du in der Verneinung Deiner selbst, in der ununterbrochenen Bestätigung der Nichtigkeit Deines Selbst; zugleich in der Bejahung, in dem Genusse, in der Anschauung des geliebten Gegenstandes“ (op. cit.: 28-30). Laut Feuerbach ist der Moment des Todes der Moment der Offenbarung des *einsamen Fürsichseins*, des reinen Ich oder des bloßen Selbst als Nichtsein. Die Bedeutung des „gänzlichen Selbstseins“ wird von Feuerbach gleichgestellt mit „Nichtsein“ und „Tod“; dennoch sei der Moment des Todes zugleich derjenige der Offenbarung der Liebe. Dieser scheinbare Widerspruch kann dahingehend verstanden werden, dass im Tod der Tod selbst durch die Liebe, durch den Eintritt in die *geistige Gemeinschaft* überwunden wird. Feuerbach setzt der *Liebe* (als „Einssein“, „Gemeinsamsein“) die *Persönlichkeit* („Insichsein“ und „Fürsichsein“) entgegen. Die Liebe sei aber ein janusköpfiges Prinzip, denn sie „erzeugt und vernichtet, gibt Leben und nimmt Leben; sie ist Sein und Nichtsein in Einem, Leben und Tod als ein Leben. Du bist nur, wenn Du liebst; Sein ist erst Sein, wenn es Sein der Liebe ist“ (op. cit.: 37). Damit postuliert er eine Art Kontinuität zwischen der weltlichen Liebe in der zwischenmenschlichen Verbundenheit und der Liebe als „Einssein“; diese Kontinuität stellt aber einen Widerspruch dar, denn die postmortale Auflösung von Individualitäten lässt den Begriff „Liebe“ lediglich zu einer Metapher werden.

Feuerbachs Auffassung von der „Tötung des Todes im Tod“ bedeutet, dass der Tod, der während des Lebens an das leibliche Lebendigsein gebunden war, nun „ausgeatmet“ werde, dass sein bis dahin verborgenes Sein sich herauslöse: „Er [der tiefer Schauende] erkennt ja, daß im natürlichen Tode nicht erst der Tod beginnt, sondern sich schließt und endet; daß er nichts ist als eine Exhalation, Ausatmung des inneren und verborgenen Todes; daß in dem äußeren sinnlichen Tode nur der gefangene und verbundene Tod – denn der verbindende und gebundene Tod des Selbst ist Liebe – losgelassen, isoliert, entbunden wird [...] er ist nur die Erscheinung des Aktes des inneren Ablösens, Trennens und Scheidens, die Bewahrheitung Deiner Liebe, die Verkündigung, die Du während Deines ganzen Lebens im Stillen betätigt hast, daß Du ohne und außer dem geliebten Gegenstand nichts bist“ (op. cit.: 31-32). Der Tod bringt die Realisierung der temporalen Grenzen zu Tage, die für ein Lebewesen konstitutiv sind; er ist der Endpunkt in der Aufzehrung einer vormals gegebenen leibseelischen Energie. An dieser Stelle bringt Feuerbach eine Doppelfunktion der Seele ins Spiel: einerseits ende die Seele als immaterielles Lebensprinzip des Leibes, wenn ihre Energie aufgebraucht sei; andererseits gehe die individuelle Seele selbsttranszendierend als Geist auf. Leibbezogen sei die Seele sinnlich-empfindender Natur, außerhalb des Leibes supraindividueller Geist. Zu der ersten Bedeutung schreibt Feuerbach: „Die Seele ist, obwohl unkörperlich, doch ebensowenig ohne ihren Körper Seele [...] So wie aber das Feuer selbst aufhört, wenn vom verbrennlichen Stoffe nichts mehr übrig ist, so hört auch die bestimmte Seele, die Seele dieses bestimmten, besonderen Körpers zugleich mit ihrem bestimmten Leibe auf. Hat die Seele nämlich ihren Körper gleichsam aufgezehrt, hat sie an ihm keinen

Nahrungsstoff mehr, ist er durch den fortwährenden Gebrauch abgenutzt und ausgefressen worden, hat sie keine Materie mehr zu ihrem Gegenentwurf und Gegenstand, woran sie sich tätig erweise, und durch dessen Aufhebung und Verzehung sie die ist, die sie ist, Seele, so erfolgt der Tod [...] Aber eben diese reine Tätigkeit, die Seele, wie sie bestimmt, wie sie identisch ist mit dem bestimmten Leibe, endet auch zugleich mit demselben“ (op. cit.: 73). Die den Leib transzendierende Seele ist Feuerbach zufolge nicht mit leibbezogenen Empfindungen verbunden, sondern mit Freiheit, Subjektivität (nicht Subjekt), Bewusstsein, Vernunft und geistigem (bzw. wahren) Wesen. Für Feuerbach scheint wesentlich zu sein, dass *die Seele* in den suprapersonalen Geist, *das Subjekt* in die Subjektivität und *das Individuum* durch die verbindende *Liebe* in die Gemeinschaft nicht nur übergehen, sondern vor allem in ihm aufgehen.

Mit der zweiten Bedeutung der Seele befasst sich Feuerbach in dem Kapitel *Der geistige oder psychologische Grund des Todes*, dem Kernstück seiner Metaphysik des Todes und der Unsterblichkeit. Der Bedeutung der Seele als Lebensprinzip des Leibseelischen stellt er deren Bedeutung als geistige Affirmation der Negation durch den Tod zur Seite, denn das Prinzip des Lebens sei auch das Prinzip des Todes. Der leibseelische Tod sei der Übergang der Seele zum allgemeinen Geist; Feuerbach verwendet hierfür verschiedene Bezeichnungen, die allesamt meinen, dass jedes bewusstseinsfähige Subjekt während des leibseelischen Lebens am universalen, weil kommunalisierten Geist partizipiere und nach dem Tod dorthin zurückkehre, nicht individualisiert, sondern sozusagen *kommunalisiert*. Darin liege auch der tiefere Sinn der Liebe als Verbindungsmittel des Mitseins im „Eins“ statt des Verweilens im solipsistischen „Fürsichsein“. Es gehe dabei um das „wahre Sein“ als etwas Supraindividuelles, wobei das individuelle Sein als Dasein auch wahr und Quelle der Selbsttranszendenz sei, aber nicht – in der Terminologie Feuerbachs – das „wahre Sein“ als „allgemeines Wesen“ oder „Geist“, der in Opposition zum Sinnlichen und zum Empfinden stehe: „Dein Sein ist lebendiges Sein: aber eben weil Du lebst, stirbst Du auch; was Deine Affirmation, ist auch Deine Negation. Du bist aber [...] nicht nur lebendiges, sondern auch bewußtes, geistiges Wesen, Mensch. Geist, Bewußtsein, Vernunft sind Dein wahres Wesen und Sein, sind die höchsten, letzten, unendlichen Affirmationen Deines Seins; aber sie sind auch die wahren Negationen Deines Seins: denn sie sind die geistigen un- und übersinnlichen Negationen von Dir [...] Aber die wahre Grenze des Individuums, die daher über die sinnliche Grenze, den Tod hinausgeht, ist die Vernunft, der Geist, das Bewußtsein; die geistige Grenze, das übersinnliche Ende, der wahre Tod des Individuums ist die Vernunft. Die Grenze alles Sinnlichen, und darum des Todes selber, als eines sinnlichen Endes ist der Geist. Der Geist, das Bewußtsein, die Vernunft sind allgemein, selbständig, unterschieden von Dir als dieser ausschließlichen Persönlichkeit, dieser bestimmten Individualität [...] Du bist geistig untergegangen, aufgelöst in den Geist. Die äußerliche Verwirklichung dieser geistigen Auflösung und Negation ist der Tod“ (op. cit.: 79-81). Dieser Untergang sei im Grunde ein Aufgehen, denn das Individuelle bleibe aufgehoben in einem Geist (das allgemeine „Wesen“), der alles Bewusste integriere und an dem jedes Subjekt in seiner individuellen Persönlichkeit während der leibseelischen Existenz partizipiere.

Feuerbach unterscheidet strikt zwischen den Begriffen „Dasein“ und „Wesen“ bzw. „Geist“, die aber durch eine inklusiv-partizipierende Logik verbunden bleiben. Die Verbindung zwischen dem „Selbst“ als *besonderes Individuum* und dem reinen „allgemeinen Wesen“ des Menschen (der Geist, die Gattung, die Menschheit) liege darin, dass der Geist im Individuum als Dasein „Gegenstand“ sei, das heißt, der Geist werde vergegenständlicht in einem bewussten Individuum. Feuerbach besetzt dieses Verhältnis mit der Metapher des Lichtes samt Farben und drückt die Partizipation des Individuums am allgemeinen Geist der Menschheit aus: „Das Bewußte bist Du selbst, dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses besondere Subjekt oder Individuum, oder diese Person: denn die Person ist das bewußte Individuum, inwiefern es bewußt ist, die Einzelheit, wie und wie fern sie Gegenstand des Bewußtseins ist. Der Gegenstand also, dessen Du Dir bewußt bist, ist wohl ein Einzelnes, Besonderes, bist Du eben; das Bewußtsein selbst aber ist schlechthin allgemein. Das Wissen ist eine Tätigkeit des Wesens, des Geistes selber; das Bewußtsein als solches ist durch alle Menschen hindurch sich selbst gleich, identisch mit sich, Eines; verschieden sind nur die Bewußten, der Gegenstand, die bestimmten Personen, die im Bewußtsein sich selbst wissen. Das Bewußtsein ist das Licht, die Personen sind die Farben [...] Die Farben sind die Objekte des Lichtes, wie die Personen des Bewußtseins; sie sind verschieden, Farben nur im Unterschiede von dem allen Farben zu Grunde liegenden sich selbst gleichen, identischen, reinen Wesen des Lichtes [...] Wie sich das Licht nur an der bestimmten irdischen Materie in Farben bricht, so bricht sich das Bewußtsein nur an dem Gegenstände, den Individuen, in die Farben der Personen“ (op. cit.: 82-83). So wie die Farben dem Licht wesentlich verbunden sind, so seien die Personen (Subjekte) Objektivationen des Geistes als „Licht“. Im Tod tritt dieser Annahme zufolge das Subjekt aus der Subjektivität heraus und wird abgetrennt zum bloßen Objekt, würde sich „als Gegenstand in der Natur darstellen“, denn der Grund des Lebens, nämlich das überindividuelle Bewusstsein, sei auch der Grund des individuellen Todes als Abspaltung vom Subjekt. Feuerbach drückt es einmal mehr poetisch aus: „Du bist der Abendstern der Natur und der Morgenstern des Geistes“ (op. cit.: 86).

Eine der metaphysischen Hauptannahmen von Feuerbach ist, dass die Person als Objektivierung des Bewusstseins (des Geistes) in einem neuen raumzeitlichen Leib für eine Zeit lang „Nutznießer des wissenden Bewusstseins“ bzw. „allgemeinen Wesens“ oder „Geistes“ wird: „Dein eigenes Wissen wird, wie Anfangs, wieder nur ein Wissen der Anderen von Dir, ein Wissen, das jetzt Erinnerung, Andenken, Gedächtnis ist. Das Bewußtsein ist gleichsam ein Amt, das Du während des Lebens verwaltet hast; im Tode legst Du es nieder. Wie Du Anfangs nur im Bewußtsein der Anderen existierst, so existierst Du endlich wieder nur in ihrem Bewußtsein“ (op. cit.: 90). Geschichte ist eng verbunden mit dem Tod, beide bedingen sich. Feuerbach argumentiert aber hegelianisch, wenn er behauptet, dass die Geschichte wesentlich Bewusstsein, Geist oder Wesen *im Prozess* sei, und dadurch zur Erinnerung werden könne; wiederum im hegelschen Sinne sei Geschichte die Erscheinung der Einheit der Menschheit als Ganzes *in der Zeit*. Prozesshaft betrachtet bedeutet das Sterben laut Feuerbach einerseits das *Aufgebrauchthaben* eines *Lebendigkeitsvermögens*, das mit dem Eintreten in die Existenz mitgegeben wurde; andererseits sei es *Gegenstand des*

Wesens, Bewusstseins oder Geistes in der Weise des Insich-, Fürsich- oder Eigenseins, wodurch der Einzelne aus dem Mitsein heraustrete. Das Leben an sich (der Geist) sei unendlich, denn seine Grenze sei das Nichts und dieses habe kein Sein, das Widerstand leisten könnte.

„Unsterblichkeit“ bezieht sich bei Feuerbach auf den Menschen als Gattung, genauer gesagt, auf das Wesen des Menschen als Geist; diese Unsterblichkeit sei begründet in der „[...] Liebe als Versinnlichung und Erscheinung einer tieferen und höheren Verbindung, als sie selbst ist, [die in] einer wahren Einheit erscheint“ (op. cit.: 88). Was nach dem leibseelischen Tod bleibe, seien die anderen Existenzen, mit denen man im Daseinsvollzug verwoben war, aber auch die Menschheit als Geist. Dieser Geist verbinde über das supraindividuelle Bewusstsein alle Menschen, Gewesene, sich im Daseinsvollzug befindliche und Künftige: „Ewig ist der Mensch, ewig der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, und ewig werden daher auch Menschen, Personen, Bewußte sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Objekt des Bewußtseins, nicht selbst das Bewußtsein, trittst notwendig einst außer Bewußtsein, und an Deiner Stelle kommt eine neue frische Person in die Welt des Bewußtseins“ (op. cit.: 88). Der Tod wäre demnach „die Handlung“, mittels derer man das Bewusstsein „zurückgibt“ und an andere, neu entstandene Selbst „weitergibt“.

Andererseits sei „Unsterblichkeit“ als *Transzendenz des Daseins während seines Vollzugs* aufzufassen, indem das individuelle Leben durch die *Erfüllung seiner Bestimmung, seines Zwecks und Wertes* ein inhaltsvolles Leben werde, das bedeute *Erfüllung der Zeit als Verneinung der Zeit in der Zeit*: „Unsterblichsein heißt daher in Wahrheit Etwassein, denn mit dem Etwas ist die Inhalts- und Bedeutungslosigkeit, mit der Bedeutungslosigkeit die Gleichgültigkeit, Zufälligkeit und Interesselosigkeit des Daseins aufgehoben. Sei Etwas, und Du bist unsterblich“ (op. cit.: 104).

Nachfolgend werden die von Feuerbach verwendeten, verwobenen Begriffe um „Tod“ und „Unsterblichkeit“ schematisch dargestellt, um die innere Logik seines metaphysischen Entwurfs zu verdeutlichen (s. Abbildung 46):

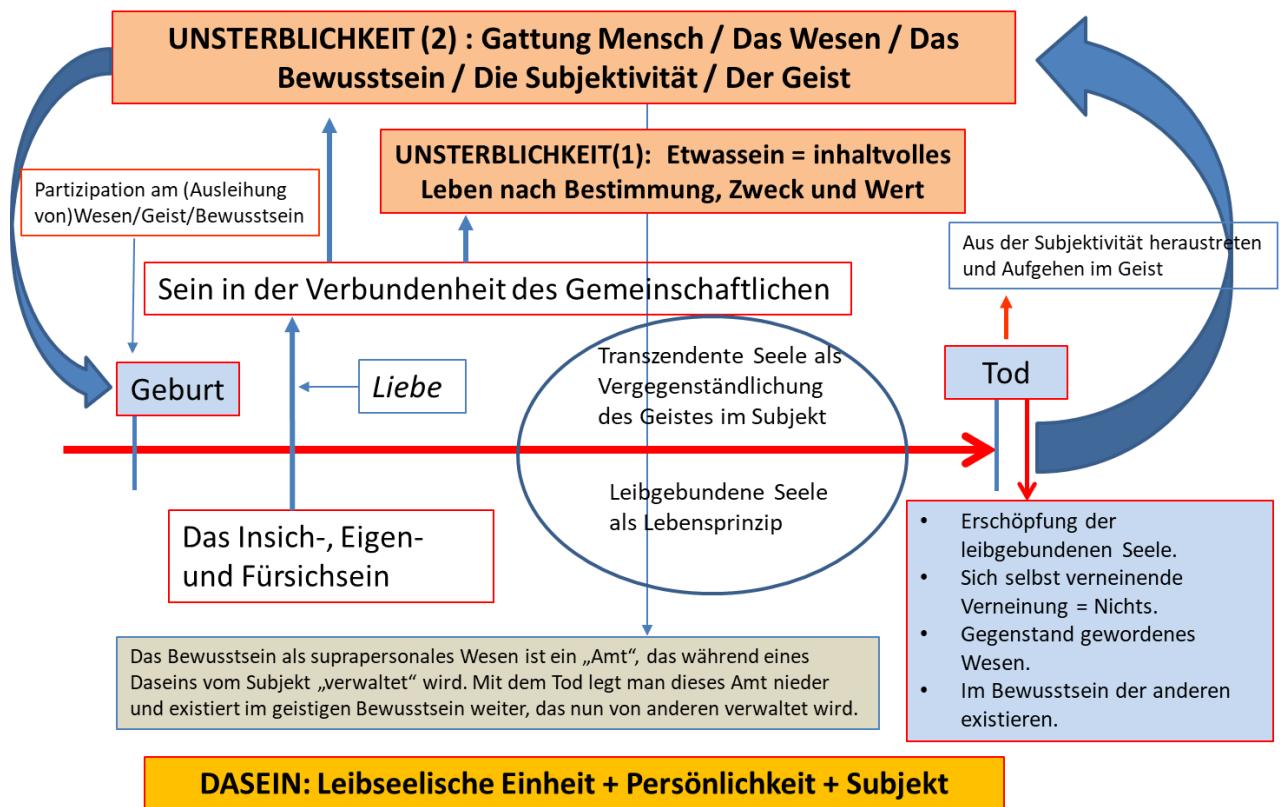


Abbildung 46: Bedeutungen und Ebenen von „Tod“ und „Unsterblichkeit“ bei Feuerbach. Die Unterscheidung von solipsistischem Fürsichsein und Mitsein als durch die Liebe hergestellte Gemeinschaft bildet die Grundlage für die transzendente Auffassung des Geistigen, Wesentlichen oder allgemeinen Bewusstseins als supraindividuell, an dem jedes Subjekt während des Daseins im Sinne einer Verwaltung des „Bewusstseinsamtes“ partizipiert, ein Amt, das mit dem Tod – als Objektwerdung und Heraustreten aus der Subjektivität – in das Geistige zurückkehrt, um von weiteren, neugeborenen Subjekten übernommen zu werden. Die Unsterblichkeit realisiert sich während des Daseins durch die persönliche Besonderung und nach dem Tod durch das Aufgehen in dem „Wesen“ (bzw. „Geist“), in dem man als „Erinnerung“ getragen wird. „Unsterblichkeit“ bedeutet während des individuellen Lebensvollzugs „Transzendenz des Daseins“, indem das individuelle Leben zu einem inhaltsvollen Leben wird durch: a) Erfüllung seiner Bestimmung; b) Erfüllung seines Zwecks und Wertes; c) Erfüllung der Zeit als „Verneinung der Zeit in der Zeit“.

1.5 Interagierende Parallelwelten – Das diesseitige Jenseits in Esoterik, Parapsychologie und Okkultismus

„Im Tod berühren sich metaempirisches Geheimnis und natürliches Phänomen.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 16)

Esoterische Auffassungen von der Unsterblichkeit brechen grundlegend mit den tradierten ontologischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien der Naturwissenschaften, aber auch mit denen der Philosophie und der Theologie. Okkultistische und esoterische Argumente sind zwar vordergründig logisch aufgebaut, deren Annahmen und Prämissen in Argumentationspfaden sind aber oftmals *querrational*, basieren auf einer unkritischen Adhärenz, ignorieren Argumente von Philosophie und Naturwissenschaften, verdrehen diese zweckorientiert und verkürzen oder dekontextualisieren sie in teils verschrobener Weise durch unzulässige argumentative Sprünge und geraten dadurch in mereologische Fehlschlüsse. Da die Esoterik aber einerseits auf der empirischen Erfahrung besonderer, zunächst rational schwer erklärbarer Phänomene sowie auf der Sehnsucht des Menschen nach Fortbestand basiert, andererseits in einer eigenen Anthropologie wurzelt, sollen ihre Grundannahmen an dieser Stelle philosophisch erörtert werden. Eine kulturanthropologische, begriffliche und metaphysische Analyse der Annahmen esoterischer Bewegungen muss die Vielfalt von Ansätzen und deren diffuse Überlappungen berücksichtigen; hierfür wurde folgende Auswahl getroffen: Okkultismus, Esoterik, Magie, Zauberei, Tarot, Volksglaube, New Age, Astrologie, Parapsychologie, Spiritismus, Energetik, Alchemie, Prophezeiungen, Exorzismus, Nahtoderfahrungen, Ufologie, Reinkarnationsglaube und -therapie, Astralreisen, Schamanismus, aber auch spekulative holistische Auffassungen vom Menschen.

In dieser Auswahl eine Hierarchie zu finden, gestaltet sich schwierig, weil die konzeptuellen Überlappungen und diffusen Begriffsbestimmungen keine klaren Abgrenzungen zwischen Welt- und Menschenbildern, Techniken, Querbezügen und Annahmen erlauben. Daher wird lediglich eine erste klassifikatorische Annäherung vorgeschlagen:

- a) Techniken der Kontaktaufnahme mit der Geisterwelt über die suprasensible Ebene (z. B. Spiritismus, Medien, Ouija-Brett);
- b) Techniken des Einwirkens auf das Diesseits mit Kräften aus dem Jenseits und umgekehrt (z. B. Magie, Okkultismus, Zauberei);
- c) Ergründen festgelegter Kausalitäten in einem okkulten Bereich (z. B. Tarot, Astrologie);
- d) Durchbrechen von Grenzen der Naturwissenschaften (z. B. Alchemie, Energetik);

- e) Heilansätze esoterischer Medizin (z. B. Schamanismus, Reinkarnationstherapie, Exorzismus, Energetik, holistische Theorien, energetische Quellen, Nahtoderfahrungen, Wunderheilungen) mit ihrer praktischen Bedeutung; manche dieser Ansätze sind ernst zu nehmen, z. B. der Schamanismus aus kulturanthropologischer Sicht und die Energetik im Sinne einer vertikalen Kausalität von psychischen auf somatische Phänomene.
- f) Esoterische Bereiche, die sich zum Teil auf konkrete Objekte beziehen, wie die Dämonologie, die Ufologie oder Astralreisen.
- g) Spirituelle Ansätze, die einer begrifflich kaum fassbaren „ganzheitlichen Philosophie“ folgen, sich aber auf meditatives Sichsammeln zugunsten eines geistigen Zuwachses, einer personalen Läuterung und einer Weltverbesserung beziehen. Spirituelle Ansätze sind häufig fernöstlich beeinflusst, aber wesentlich geprägt von westlichen Begriffen wie „Selbst“ oder „Wahrheit“. Als prominentes Beispiel dürfte die New-Age-Bewegung genannt werden. Besondere Erwähnung verdienen die Werke *Das Tao der Physik* (2010) und *Wendezeit* (1984⁷) von Frithof Capra, in denen in philosophischer Manier eine widersprüchliche Mystik beschrieben wird, die allerdings darauf zielt, das personale Wachstum zu unterstützen und die Welt zu „retten“.

1.5.1 In der Esoterik kommen archetypische Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck

Vier tiefere archetypische Bedürfnisse lassen sich nach Dafürhalten des Verfassers in esoterischen bzw. okkulten Konstrukten erkennen: Die Idee der spirituellen Reinheit und der Läuterung, die Suche nach Harmonie und Einheit, die intendierte Vereinbarkeit von indeterminierter Diffusion und determinierter Berechenbarkeit sowie das Vorhandensein einer transmortalen Existenz und die damit verbundene Suche nach Beweisen ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Die Idee der Läuterung ist besonders im alchemischen Begriff der „Transmutation“ zu finden, aber auch in der Beichte, der Buße, der Vorstellung von einem Fegefeuer sowie im Karma-Prinzip oder im Glauben an sukzessive Wiedergeburten. Die Idee der Läuterung ist auch in spirituell basierten Therapieformen, z. B. der „Versöhnungstherapie“, zu finden, denen aber trotz ihrer redlichen Absicht der Makel des aufgedrängt Normativen anhaftet. Meditationsformen und Verbindungsannahmen wie Erleuchtung, Chakren, energetische Bahnung, Handauflegen oder Astralreisen unterstützen die Suche nach Harmonie und Einheit, darüber hinausgehend auch als „Ausleitungsverfahren“ in der Naturheilkunde. Manche dieser Techniken sind durchaus effektiv und psychologisch wirksam (etwa über leibbezogene Therapie), solange sie nicht einer okkultistischen oder spekulativ-obskurantistischen Annahme verfallen und sich dabei unberechtigtweise an das klinisch-empirische Paradigma anlehnen, um eine Legitimierung zu finden.

Die Dialektik zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit hebt den Satz des Widerspruchs auf und lässt Mischzustände zu. Die Folge sind emotionale und Bewusstseinszustände, die

verbal schwer zu bezeichnen sind, etwa ein *ozeanisches Gefühl* (Freud) der Diffusion und Vollkommenheit in kosmischen oder göttlichen Bereichen ohne Zwänge und Grenzen. Hinzu kommt nicht selten eine in der Regel mutmaßliche Erkenntnis über Schicksalsmomente durch die Aufdeckung festgelegter Strukturen des Schicksals, um sich in Lebens- oder Sinnkrisen einrichten zu können. Diese Dialektik ist anthropologisch von besonderer Bedeutung, da sie vermeintliche logische Widersprüche auf individueller und kollektiver Ebene beleuchtet. Hinter den meisten esoterischen, okkulten und paranormalen Ansätzen lässt sich das *Paradigma der Sehnsucht nach Unsterblichkeit* erkennen. Um indirekte Beweise für eine Verbindung zum transempirischen Bereich herzustellen, werden Parallelwelten und eine Kommunikationsmöglichkeit zwischen beiden Seinsbereichen angenommen. Die Jenseitigkeit wird dadurch *verweltlicht*, also näher gerückt, so nahe, dass sie Züge der Lebenswelt annimmt und von einer metaphysischen Entfernung in eine quasi-physische Beschaffenheit transponiert wird. Vielfältige parapsychologische Phänomene, wie Mediumtätigkeit oder die Annahme von Geistern bzw. Spuk, gehen davon aus, dass, ähnlich des Götterglaubens in der Antike, die Geister der Verstorbenen ganz nah seien, dass sie von denselben Wünschen, Gefühlen und Motivationen wie die Lebenden getrieben seien und gute wie schlechte Absichten hegen: Das Jenseits wird quasi-naturalisiert und dadurch wird es möglich, mit Verstorbenen Kontakt aufzunehmen und Informationen über das Jenseits zu erhalten. Der Preis der Annäherung an die Lebenswelt ist die Banalisierung des Jenseits, die jedoch abgemildert wird durch die Vorstellung eines Zwischenreichs, einer Art *Reinigungsinstanz* oder *Purgatorium* mit sowohl weltlichen als auch metaempirischen Zügen.

Innerhalb der esoterischen Richtungen vermittelt die Parapsychologie den Anschein einer seriösen Annäherung an paranormale oder unerklärliche Phänomene, die womöglich eine Verbindung zwischen unterschiedlichen Seinsbereichen darstellen. Sie versucht mit wissenschaftlichen Methoden zu arbeiten wie Begriffsbestimmungen, systematischer Beobachtung, der Verwendung von speziellen Geräten sowie der Quantifizierung und dem Einsatz statistischer Verfahren. Problematisch bei der Anwendung dieser Methodik ist in diesem Zusammenhang, dass sie nicht auf graduellen statistischen Unterschieden basiert, sondern auf einem Alles-oder-nichts-Prinzip: Alles-oder-nichts meint die Annahme oder den Ausschluss von Phänomenen, die in der empirischen Welt auf eine metaempirische Welt verweisen. Die Untersuchung von unerklärlichen Phänomenen, über die ein Minimalkonsens besteht, wie Telepathie, Psychokinese, Levitation, außersinnliche Wahrnehmung oder Xenoglossie, wird außerdem oftmals vermengt mit Phänomenen, die als solche höchst umstritten sind, z. B. Bilokation, Channeling, Geisterheilung, Voodoo oder Nekromantie. Im letzten Jahrhundert wurden der Intention nach seriöse Institute und Labore gegründet und unerklärliche Phänomene genau dokumentiert und kontextualisiert (vgl. Bender und Driesch 2015). Diese Labore versuchen parapsychologische Phänomene durch wissenschaftliche Methoden zu erforschen und in stichhaltige Theorien einzubetten, sodass, „was gestern noch als Wunder galt“ (Keller 1973), sich heute durch den wissenschaftlichen Zugang als verborgene Kräfte im Menschen darstellen, die erfasst und teilweise erklärt werden können, zumindest im Rahmen einer quasi-empirisch basierten Theorie. Aus wissenschaftlicher Sicht

gilt es aber vor allem, die Phänomene mit Kriterien abzugrenzen und die dafür notwendigen Begriffe logisch kohärent und wissenschaftlich falsifizierbar zu definieren.

1.5.2 Nahtoderfahrungen

Das relevanteste parapsychologische Phänomen im Hinblick auf das Jenseits – und womöglich auf die Unsterblichkeit – ist die Nahtoderfahrung. Raymond A. Moody, Arzt und Philosoph, hat mit seinem Buch *Leben nach dem Tod* (1999³³; mit einem Vorwort von Melvin Morse und Elisabeth Kübler-Ross) eine Phänomenologie der Nahtoderfahrungen vorgelegt. Die Grundlage für seine qualitative Analyse bildeten Berichte von zahlreichen Menschen, die sich an der Schwelle zum Tod befanden. In seiner Arbeit geht Moody von einer quasi-sequentiellen Typologie von Erfahrungen aus, da diese nicht zwangsläufig von allen Menschen gleich geschildert werden, die dem Tod nahe waren, deren Berichte sich aber in Variationen wiederholen und so stets eine begrenzte Auswahl von „Einzelementen“ darstellen. Es handelt sich um folgende 10 Erfahrungen („Einzelemente“), die als *Cluster* gelten, das heißt nicht alle müssen gleichzeitig vorkommen, sondern die vorhandenen müssen zusammenhängend in Erscheinung treten:

1. Das Hören der Todesnachricht: Deutliches akustisches Wahrnehmen der Ankündigung durch ärztliches Personal oder andere Personen (die wohl anwesend sind), dass man für tot erklärt worden sei.
2. Gefühle von Frieden und Ruhe: Außerordentlich angenehme bzw. wohltuende Empfindungen wie Erleichterung, Harmonie und leibbezogene Sinneswahrnehmungen.
3. Geräusche: Unterschiedliche, sonderbare akustische Eindrücke während des Sterbens oder kurz davor, die repetitiv-unangenehm oder klanglich und musikalisch angenehm sein können.
4. Der dunkle Tunnel: Gleichzeitig mit dem Auftreten von Geräuschen haben die Betroffenen oftmals das Gefühl, sehr rasch durch einen „dunklen Raum“ (Tunnel, Rohr, Trichter, Tal, Zylinder oder Vakuum) gezogen zu werden.
5. Das Verlassen des Leibes: Der eigene („physische“ im Gegensatz zum „astralen“) Körper wird aus der Zuschauerperspektive betrachtet; manchmal werden die Geschehnisse im Raum wie ein Bühnenbild unter eigener emotionaler Anteilnahme berichtet. Dabei entstehe ein Gefühl der Zeitlosigkeit.
6. Die Begegnung mit Anderen: Die Anwesenheit anderer „spiritueller Wesen“, die gekommen seien, um den Übergang in den Tod zu erleichtern oder um anzukündigen, dass die Zeit noch nicht gekommen sei, weshalb eine „Rückkehr“ in den Körper notwendig sei.

7. Das Lichtwesen: Die Begegnung mit einem sehr hellen Licht hinterlasse den tiefsten Eindruck, denn die Steigerung erfolge von mattem Licht zu „überirdischer Leuchtkraft“. Dieses Licht blende nicht und hindere nicht daran, andere Dinge in der Umgebung visuell wahrzunehmen; bisweilen wird es im religiösen Sinne als Anwesenheit einer göttlichen Figur *interpretiert*. Die Vision ist verbunden mit (*durchströmt* von) tiefgehenden Gefühlen wie Liebe.
8. Die Rückschau: Das Lichtwesen besieht sich das Leben des Betroffenen als Ganzes mit der Absicht, eine Rückbesinnung bei ihm anzuregen. Diese Rückschau ist wohl panoramaartig angelegt, es würden Bilder der Erinnerung wiederauftauchen und das Lichtwesen stelle bisweilen Fragen.
9. Die Grenze oder Schranke: Die Erfahrung einer Grenze, „Scheidelinie“, eines naturbezogenen Hindernisses als Trennbereich oder „Tür“.
10. Die Umkehr: Alle Personen, die Todesnähe erlebt hatten, berichteten von einer Erfahrung der „Umkehr“ bzw. des Umkehrenmüssens. Meistens lag ihnen nach den tiefgehenden Erfahrungen nichts mehr an einer Rückkehr in eine verkörperte Existenz, es sei denn, sie hatten ein Gefühl der Verpflichtung hierzu (z. B. den eigenen Kindern gegenüber).

Die Realität (die Qualität des Empfindens als *real* gegeben) und die Bedeutsamkeit dieser Erlebnisse wurden von keinem Betroffenen angezweifelt, auch wenn keine Erklärung dafür auszumachen war. Die Kommunikation dieser Erlebnisse war nach der Rückkehr dadurch erschwert, dass die Betroffenen ihre Erfahrung nur mit Mühe in Worte fassen konnten, ohne dass sie als Täuschung, Halluzination, Einbildung oder gar psychische Störung abgetan wurde. Die Folgen im Leben waren von außen betrachtet unspektakulär und eher intim: Die Lebensführung wurde oft gelassener, als erweitert und vertieft empfunden, man sei nachdenklicher geworden und habe sich „philosophischen Fragen“ gewidmet, der Wissensdurst sei oft gesteigert gewesen. Eine neue Sicht auf den Tod habe sich entwickelt, indem die Angst vor ihm gemindert und das Sterbenmüssen nicht mehr als schrecklich empfunden worden sei; darüber hinaus entstand des Öfteren die Überzeugung, in diesem neuen Lebensabschnitt einiges an sich selbst ändern zu müssen, bevor der Tod sich tatsächlich realisiere; auch der Möglichkeit, dass es eine Existenzweise nach dem Tod geben könnte, wurde Raum gegeben. Beweise für diese außerordentlichen Erlebnisse während des Verlassens des Körpers werden sodann angeführt, beispielsweise Berichte, worüber die im Raum Anwesenden gesprochen haben, welche Verhaltensweisen sie zeigten oder welche Gegenstände wahrgenommen wurden. Eine vollständige, reine und sequenziell festgelegte Typologie wie bei Moody ist selten zu finden: die Einzelelemente sind nicht beliebig, sondern auf zehn begrenzt und keine der phänomenologisch ausgearbeiteten Erfahrungen ist einmalig, alle wiederholen sich typologisch (vgl. Moody 1999³³: 29-31). Die Fortsetzung dieser qualitativen Untersuchung erfolgte einige Jahre später mit dem Buch *Das Licht von drüben* (1989⁶), indem neue empirische Daten einbezogen wurden, beispielsweise Berichte über Nahtoderfahrungen von Kindern („Begegnung mit dem Schutzengel“). In diesem neuen

Werk werden diese Erfahrungen von psychopathologischen Kategorien abgegrenzt und es wird besonders auf die (spirituellen) Auswirkungen auf die Lebensführung eingegangen (vgl. Moody 1989⁶: 46-67). Die „Einzelelemente“ werden in dieser Untersuchung anhand der neuen Daten bestätigt, es wird aber stärker auf das Gefühl tot zu sein und das damit einhergehende veränderte Zeit- und Raumempfinden sowie auf das Gefühl eines „raschen Aufstiegs in den Himmel“ und die „widerwillige Rückkehr“ fokussiert. Die Metapher des lichtgetränkten Übergangs in ein Jenseits erfährt in *Licht von drüben* eine Ergänzung durch die Metapher des „Dunkels“ in den Untersuchungen des Arztes Christophor Coppes, der in seinem Buch *Der Himmel ist ganz anders* (2012) anhand von Fallstudien über Nahtoderfahrungen eine dunkle Erfahrungsdimension ausmacht, die sich auf negative Gefühle und ein deprimierendes Schicksal bezieht. Nahtoderfahrungen wurden in der Pionierzeit ihrer Erforschung als kulturabhängig interpretiert. Indische Wissenschaftler beispielsweise haben festgestellt, dass in Indien häufig die Erfahrung berichtet wird, zu einem Boten geführt zu werden, der nach Durchsicht einer Liste mitteilt, man sei noch nicht bereit zu sterben (vgl. Pasricha & Stevenson 1986). Bei Patienten iranischer Herkunft, die nach einem Herzstillstand reanimiert worden waren, wurde anhand ihrer Berichte eine klassische „westliche Phänomenologie“ festgestellt, die sich in wohligen Flug- und Lichterfahrungen, extrakorporaler Reise, Gefühl der Jenseitsbeförderung und Lebensrückblick mit zum Teil religiöser Färbung ausdrückte (vgl. Khoshab et al. 2020).

Heute wird von einer grundlegenden, universell geteilten Phänomenologie der Nahtoderfahrungen ausgegangen, die auf neurobiochemischen Prozessen beruht. Durch die quantitative Forschung konnten viele der von Moody dokumentierten Berichte über Nahtoderlebnisse bestätigt werden, aber naturgemäß, ohne dabei eine mystische Kontextualisierung oder eine Verbindung zu Annahmen über ein Jenseits herzustellen. Zu Beginn der wissenschaftlichen Erforschung von Nahtoderfahrungen Ende des letzten Jahrhunderts wurde mit 89 Personen, die angaben, eine Nahtoderfahrung gehabt zu haben, eine standardisierte Befragung mit der *Near-Death Experience Scale* (NDEs, wird heute noch standardmäßig verwendet) durchgeführt. Dabei wurden drei Merkmale sichtbar, die allen diesen Berichten von Nahtoderfahrungen gemeinsam sind: die Erfahrungen sind transzendental, affektiv geprägt und kognitiv betont (Greyson 1985). In weiterer, stärker biologisch orientierter Forschung konnte festgestellt werden, dass höhere Kohlendioxid-Konzentrationen assoziiert sind mit dem Auftreten von Nahtoderfahrungen, insbesondere wenn hohe Kaliumwerte im Blut vorliegen (Klemenc-Ketis et al. 2010). Die Verbindung zwischen den biologischen Modellen basiert auf Wirkungen von psychedelischen Drogen, deren Phänomenologie mit dem psychologischen Begriff *Experience of Ego-Dissolution* (vgl. Timmermann et al. 2018; Martial et al. 2021) bezeichnet wird. Die Beobachtung zeigt, dass Nahtoderfahrungen vorwiegend bei Herz-Kreislaufstillstand und anderen vital bedrohlichen Situationen auftreten (z. B. Hirnverletzungen; Hou et al. 2013); aber auch im Rahmen von psychologischen Ausnahmezuständen (z. B. Folter; Cooper 2011) oder nach Drogenkonsum. Die Grundlagenforschung postuliert eine gattungsspezifische genetische Veranlagung, die sich in einer neurobiochemischen Endstrecke (unabhängig von den verschiedenen zu

Nahtoderfahrungen führenden pathophysiologischen Strängen) manifestiere und anthropologische Archetypen inhaltlich zum Ausdruck bringe (vgl. Lake 2019). Die internationale Forschungsgruppe um Charlotte Martial (2019) stellte in der semantischen Analyse von rund 15.000 Berichten über Erfahrungen mit psychoaktiven Substanzen eine starke Ähnlichkeit zwischen ketamininduzierten (Ketamin = starker NMDA-Antagonist) Erlebnissen und Nahtoderfahrungen fest: „Die tatsächliche oder wahrgenommene Nähe zum Tod führt häufig zu einem nicht-alltäglichen Bewusstseinszustand, der durch phänomenologische Merkmale wie die Wahrnehmung des Verlassens der Körpergrenzen, Gefühle von Frieden, Glückseligkeit und Zeitlosigkeit, Lebensrückblick, das Gefühl der Reise durch einen Tunnel und eine irreversible Schwelle gekennzeichnet ist. Nahtoderfahrungen (NTE) sind bei Menschen aus verschiedenen Kulturen vergleichbar, was auf einen zugrunde liegenden neurobiologischen Mechanismus hindeutet. Anekdotische Berichte über die Ähnlichkeit zwischen Nahtoderfahrungen und bestimmten drogeninduzierten veränderten Bewusstseinszuständen veranlassten uns, eine groß angelegte vergleichende Analyse dieser Erfahrungen durchzuführen. Nachdem wir die semantische Ähnlichkeit zwischen 15.000 Berichten über den Konsum von 165 psychoaktiven Substanzen und 625 NTE-Erzählungen untersucht hatten, stellten wir fest, dass der N-Methyl-D-Aspartat (NMDA)-Rezeptor-Antagonist Ketamin durchweg zu Berichten führte, die denen von NTEs am ähnlichsten waren. Auf Ketamin folgten *Salvia divinorum* (eine Pflanze, die einen potenten und selektiven Rezeptoragonisten enthält) und eine Reihe von serotonergen Psychedelika, darunter der endogene Serotonin-2A-Rezeptoragonist N,N-Dimethyltryptamin (DMT). Diese Ähnlichkeit ist auf semantische Konzepte zurückzuführen, die sich auf das Bewusstsein des Selbst und der Umwelt beziehen, aber auch auf solche, die mit den therapeutischen, zeremoniellen und religiösen Aspekten des Drogenkonsums verbunden sind. Unsere Analyse wirft ein Licht auf die seit langem bestehende Verbindung zwischen bestimmten Drogen und der Erfahrung des »Sterbens«; diese Analyse legt nahe, dass Ketamin als sicheres und reversibles experimentelles Modell für NTE-Phänomene verwendet werden könnte, und sie unterstützt die Spekulation, dass endogene NMDA-Antagonisten mit neuroprotektiven Eigenschaften in der Nähe zum Tod freigesetzt werden könnten“ (Martial et al. 2019; Übers. d. Verf.).

Der renommierte Kardiologe Pim van Lommel kritisiert die rein physiologische Orientierung von Ärzten, da sie sich oft als unzulänglich in der Erklärung menschlicher Phänomene erweise, so auch in Todesnähe; in der Linie von Raymond A. Moody versucht er die nicht-materialistische Position in Bezug auf Nahtoderfahrungen zu begründen: „Die derzeitige materialistische Sichtweise der Beziehung zwischen Bewusstsein und Gehirn, wie sie von den meisten Ärzten, Philosophen und Psychologen vertreten wird, scheint für ein angemessenes Verständnis dieses Phänomens zu beschränkt zu sein. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass unser Bewusstsein mit der kontinuierlichen Erfahrung – vermittelt durch die Funktionen unseres Gehirns – nicht immer übereinstimmt: Ein erweitertes oder nichtlokales Bewusstsein mit unveränderter Selbstidentität, kann offenbar unabhängig vom leblosen Körper erlebt werden. Die Menschen sind überzeugt, dass das Selbst, das sie während ihrer

Nahtoderfahrung erlebt haben, eine Realität und keine Illusion ist“ (van Lommel 2011; Übers. d. Verf.).

In der größten medizinischen Datenbank der Welt (PubMed) sind unter dem Stichwort „Near-death experiences“ (NDE) etwa 950.000 Publikationen zu finden. Als Abschluss zu diesem Kapitel soll eine Zusammenfassung des aktuellen Spektrums der Hypothesen zu Near-death experiences aus Christopher Frenchs Artikel *Near-death experiences in cardiac arrest survivors*, der drei Jahrzehnte nach der Publikation von Moodys Buch *Life after life* erschienen ist, angeführt werden: „Nahtoderfahrungen (NTEs) sind in den letzten 30 Jahren in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Solche Erfahrungen können sowohl auftreten, wenn Menschen objektiv dem Tod nahe sind, als auch wenn sie einfach glauben, dass sie es sind. Die Erfahrung umfasst in der Regel eine Reihe verschiedener Komponenten, darunter ein Gefühl des Friedens und des Wohlbefindens, außerkörperliche Erfahrungen (OBEs), das Betreten einer Region der Dunkelheit, das Sehen eines strahlenden Lichts und das Betreten einer anderen Welt. Es ist bekannt, dass Nahtoderfahrungen bei denjenigen, die sie erleben, lang anhaltende transformierende Wirkungen haben. Es wird ein Überblick über die verschiedenen theoretischen Ansätze gegeben, mit denen versucht wird, die Nahtoderfahrung zu erklären. Spirituelle Theorien gehen davon aus, dass sich das Bewusstsein vom neuronalen Substrat des Gehirns lösen und dass die NTE einen Einblick in ein Leben nach dem Tod geben kann. Zu den psychologischen Theorien gehört der Vorschlag, dass die NTE ein dissoziativer Abwehrmechanismus ist, der in Zeiten extremer Gefahr auftritt, oder, weniger plausibel, dass die NTE Erinnerungen an die Geburt widerspiegelt. Schließlich gibt es eine ganze Reihe organischer Theorien zur NTE, darunter solche, die auf zerebraler Hypoxie, Anoxie und Hyperkapnie, Endorphinen und anderen Neurotransmittern sowie abnormalen Aktivitäten in den Schläfenlappen beruhen“ (French 2005; Übers. d. Verf.).

Diese Befunde wurden in den letzten zwei Jahrzehnten durch Ergebnisse aus sogenannten „Drogen-Modellen“, Erkenntnisse über Neurotransmitter-Eigenschaften und aktivierte Gehirn-Netzwerke ergänzt. Eine Frage ist auch, ob das Gehirn kurz vor dem Tod – diese Zeitspanne kann anhand biochemischer Konstellationen „erkannt“ werden – endogene Substanzen ausschüttet, *um den Übergang in den Tod subjektiv erträglich zu gestalten*. Bereits in den 1930er Jahren versuchte Georges Barbarin, pseudo-wissenschaftlicher Autor esoterischer Werke, in *La mort douce* empirische Belege zu liefern, dass auch dramatische Todesarten am Ende „sanft“ erlebt werden; die deutsche Übersetzung lautet demgemäß „Der Tod als Freund“ (Barbarin 1938). Und wenn es so wäre, dass das Sterben immer als sanft empfunden wird: Wie wäre es möglich, dass Merkmale des „sanften Sterbens“ vererbt werden könnten, wenn es nach dem Ableben keine Möglichkeit der genetischen Selektion eines günstigen Merkmals mehr gibt? Das ist sicherlich eine Schnittstelle zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Jedenfalls gilt für die Überlebenden: „Patienten, die eine Nahtod-Erfahrung hinter sich haben, zeigten eine signifikante Veränderung in ihrem spirituellen und emotionalen Leben, wobei viele von einem neuen Sinngefühl, existentiellern Bewusstsein und mystischen Erfahrungen berichteten. Angehörige und Freunde von

Patienten, die eine NTE erlebt haben, berichten ebenfalls von mehr Trost, Hoffnung und Inspiration. Insgesamt haben sich Nahtoderfahrungen positiv auf den medizinischen Beruf und die Arzt-Patienten-Beziehung ausgewirkt und stellen einen zunehmenden Paradigmenwechsel jenseits der naturalistischen Interpretationen von Wissenschaft und Medizin dar“ (Kopel 2019; Übers. d. Verf.).

1.5.3 Anthropologische Annahmen esoterischen und parapsychologischen Wissens in Bezug auf eine transmortale Seinsweise

„Zu den Orten der Lebenden gehören die Orte der Toten.“

(Esther Kinsky. *Hain*, S. 279)

Hinter okkulten, magischen und esoterischen Strömungen steht eine Mischung aus allgemeinmenschlichen Sehnsüchten, Traditionen, alten Überlieferungen und auch spezifischen religiösen, mystischen und volksgläubigen Transzendenzvorstellungen, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedeutung in allen Kulturen einer kulturanthropologischen Annäherung bedürfen. Es gibt aber auch einen Markt für esoterisch-magische Dienstleistungen, die sich auf pseudowissenschaftlich diffuse Begriffe beziehen und Heils- bzw. Erlösungsversprechen anbieten. Die Bezeichnung „esoterisch“ meint die Undurchdringlichkeit für naturwissenschaftliche Erkenntnis und zugleich eine Kurzschlussverbindung zu einer verborgenen (Heil-)Erkenntnis. Bei dieser für die Naturwissenschaft undurchdringlichen und für die Philosophie irrationalen Heilerkenntnis geht es „um Lebensenergie, Einklang, Erlösung, Verwandlung oder verborgene, unsichtbare Kräfte. Esoterische Kräfte versprechen den Bannkreis des Rationalen zu öffnen und den Menschen von den Zwängen des Alltagslebens zu befreien“ (Doering-Manteuffel 2011: 8).

Esoterisch-spekulative Geisterwelten und Jenseitsparadigmen beziehen sich auf die postmortale Seinsweise als Eigentümliches leibseelisches Zwischenstadium, das mit dem Diesseits quasi-kausal in Verbindung tritt; diese esoterischen Jenseitsparadigmen betrachten die Seele nach der Trennung vom Körper im Sinne der platonischen Seelenlehre als befreit und bereinigt. Eine Definition von „Seele“ aus esoterischer Perspektive ist schwierig, weil sie mit wechselnden Metaphern belegt wird und ihr teils kausale, teils mystische Eigenschaften zugeschrieben werden. Die „Jenseitsforscherin“ Lotte Ingrisch vertritt eine „exakte Geisterwissenschaft“, indem sie populärwissenschaftliche Ergebnisse aus der Quantenphysik mit der Psychologie und der Mystik vermengt, ohne dabei die unterschiedlichen ontologischen Ebenen zu berücksichtigen: „Das Ich kann krank werden, aber die Seele ist kein Ich. Sie gehört nicht der Welt der Erscheinungen an. Sie ist jenseits von Raum und Zeit.

Wie die Engel. Sind Seelen Engel? [...] Das Licht, das in der schwarzen Straße erscheint, wenn wir sterben. Das Licht am Ende des Tunnels. Der Engel, den wir als erstes Licht und letzte Liebe erfahren, ist unsere eigene Seele. Sie nimmt uns auf wie die Sonne den Tau. Vielleicht nicht sofort. Eine Seele, obwohl man immer schon eine war, wird man nicht so schnell wieder. Dafür muss man den Körper begraben, den Leib, die Psyche, das Ich. Unbegraben spuken sie noch lang in ihrer vergangenen Welt [...] Trotzdem ist eine Biographie als Gespenst auf die Dauer unbefriedigend. Man kann sie nur vermeiden, indem man den zweiten Tod stirbt. Was zwar manchmal, aber eher selten vor dem ersten gelingt [...] Sterben ist die einfachste Art, von einem Zustand unserer Selbst in den nächsten zu gelangen“ (Ingrisch 2005²: 23-25). Aus einer Poetisierung des Lichts und dessen Vermengung mit der Quantenphysik entwickelt Ingrisch die Idee, dass der Mensch „träumendes Licht“ sei. Dabei verwendet sie Metaphern, die stellvertretend für die Realität stehen. Sie bezieht sich darüber hinaus auf die Theorie der „multiplen Welten“ (Hugh Everett), die es ermöglichen, in unterschiedlichen Weisen zu existieren, denn laut Ingrisch sind „alle Physiker von Rang Poeten“: „Materie ist ohne Zweifel eine Kreation der Energie. Oder, da es der neuen Physik zufolge gar keine Materie gibt, ihr Traum. Energie träumt Materie, Welle träumt Teilchen und die Seele träumt Leiber. So einfach ist es. Und wer oder was ist die Seele? Der jenseitige Mensch“ (Ingrisch 2005²: 50-51). Diese Einfachheit ist durchaus bestechend, aber lediglich aus einer lyrischen Perspektive. Ausgehend vom Sein als „multiexistent“ fragt sich Ingrisch, ob die Todesangst daher rühre, dass die Menschen nur in dieser Welt real seien und in der anderen nicht (Ingrisch 2005²: 180), um schließlich in einem schwindelerregenden Schritt zu behaupten „Sein, Sinn und Seligkeit sind eins“ (Ingrisch 2005²: 94). Solche spekulativen Weltbilder, die ein Seelenheil im Jenseits durch *Poetisierung der Physik* begründen, können als irrational und Ergebnis mereologischer Fehlschlüsse abgetan werden; dennoch bringen sie die Sehnsucht in ansprechenden Metaphern zum Ausdruck, dass etwas Wesentliches von uns den Tod überdauern und in einer Parallelwelt oder in einem vom empirischen Diesseits komplett abgetrennten Jenseits „bereinigt“ von allem Irdischen eine neue Existenz finden könnte. In einer spekulativen, aber weniger mystischen Weise als Ingrisch arbeitet der Philosoph Jörg-Johannes Lechner in seinem Buch *Anthropologie des Todes* (2019) einen parapsychologischen Ansatz aus, um sich der Antwort auf die Frage zu nähern, was dem Prozess des Sterbens folgen könnte. Über theologische und philosophische Ansätze hinaus versucht er einen empirischen Argumentationsanker in „Erfahrungen außernormaler und übernormaler Art“ (Lechner 2019: 36) zu finden, die auf einer vom Körper getrennten Weiterexistenz des Bewusstseins basiert, so wie es auch der Wissenschaftler Pim van Lommel in *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience* (2011; deutscher Titel: *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, 2014) versucht. Hierzu argumentiert Lechner: „Wir gehen also von folgender Fragestellung aus: *Was heißt es, wenn wir von einem Verstorbenen sagen, er habe das Bewusstsein verloren?* [...] Heißt *das Bewusstsein verlieren*, dass mit diesem Augenblick des sogenannten Verlustes des Bewusstseins überhaupt jede Art von Bewusstseinsvorgängen aufhört? [...] Aus den Berichten von Personen, welche dem Erstickungstod nahegekommen sind [...] ergibt sich ebenfalls, dass sie auch nach dem sogenannten Verlust des Bewusstseins noch mindestens

mancherlei Gefühle empfunden haben – und dabei vorwiegend *angenehme* Gefühle. Der sogenannte Verlust des Bewusstseins ist also, strenggenommen, gar nicht mit Notwendigkeit ein völliges Aufhören des Bewusstseins selbst. Sondern das Wesentliche dieses sogenannten Verlustes des Bewusstseins ist offenbar etwas anderes! *Nämlich dass unser Bewusstsein die Verbindung mit den Sinnesorganen unseres Körpers und die Fähigkeit der Beherrschung des Körpers verliert.* Man müsste also eigentlich anstatt von einem Verlust des Bewusstseins richtiger sprechen von: Unser Körper verliert das Bewusstsein oder unser Bewusstsein verliert seine Verbindung mit dem Körper. Unser Bewusstsein an sich aber kann dabei sehr wohl weiterexistieren“ (Lechner 2019: 40-41; Hervorhebung Original). „Bewusstsein“ als personalisiert steht hier für den traditionellen Begriff der „Seele“. Die Abtrennung des Bewusstseins nach dem „Körpertod“, ist eine starke These, die diese Autoren vertreten; diese Abtrennung ist die Möglichkeit der Verselbständigung des Bewusstseins (nicht der Seele) vom Körper. Dabei wird jedoch nicht vom Bewusstsein als Epiphänomen ausgegangen und die intrinsische Angewiesenheit des Bewusstseins auf das Gehirn als dessen *Substrat* (nicht dessen *Natur*) wird übersehen. Diese Vernachlässigung ist mit der Schwierigkeit verbunden, das vorgeburtliche, personalisierte, wandernde und postmortal weiterbestehende Bewusstsein zu erklären. Der Schritt zur Annahme von „Geistern“ als individualisierte Bewusstseine, die sich in irgendeiner Form von Jenseits befinden und versuchen, mit im Diesseits Lebenden Kontakt aufzunehmen, ist dabei schnell vollzogen, beinhaltet aber ein spekulatives Gebäude von Annahmen über das Verhalten, die Motivationen und die Techniken zur Kontaktaufnahme seitens der Verstorbenen, was letztlich nur eine Frage der spekulativen Vorstellungskraft ist, ähnlich der Ausgestaltung der *Civitas Dei* bei Augustinus. Nach einem nachvollziehbaren theologisch-philosophischen Exkurs über die postmortale Existenzweise als Ergebnis einer *Metamorphose*, die leiblich-sinnlicher Eigenschaften entbehrt, aber einen persönlichen Wesenskern als geistiges Wesen bewahrt, postuliert Lechner mit einer Mischung aus spekulativen, empirischen und metaphysischen Annahmen vier Wege zur Verbindung mit der postmortalen Realität: „Erstens können wir gewisse Schlüsse ziehen auf das jenseitige Dasein aus der Art der Bedingungen, unter denen Kundgebungen Verstorbener stattzufinden pflegen. Zweitens können wir Wahrscheinlichkeitsschlüsse, ausgehend vom diesseitigen Leben, treffen. Drittens scheint es auch so etwas wie eine hellseherische Schau der jenseitigen Verhältnisse zu geben. Viertens kommt es auch vor, dass in den Kundgebungen der Verstorbenen gewisse Mitteilungen über die jenseitigen Verhältnisse enthalten sind“ (Lechner 2019: 58-59).

Lechners Positionen als Philosoph sind relevant für unseren Sachverhalt, weil sie als paradigmatisch für viele andere parapsychologische Entwürfe stehen. Sollte sich die Parapsychologie auf phänomenologisch klar abgegrenzte außer-, über- oder paranormale Phänomene – mit einem Regelwerk genau definierter Begriffe, welche die Forschung begünstigen würden – *begrenzen*, dann könnte sie als bedeutende propädeutische Wissenschaft gelten. Ab dem Zeitpunkt aber, an dem sie spekulativ mit Phänomenen operiert und diese auf anthropomorphe Annahmen anderer Seinsweisen bezieht, werden metaphysische Fragen in einem rein spekulativen, in sich geschlossenen Paradigma

pseudonaturalisiert. Die *parapsychologische Mystik*, die sich mit theologischen Annahmen vermengt und den letzten Grund, also die *Be-Gründung* dieser Phänomene anstrebt, sucht nach einem parapsychologischen Gottesbeweis, wie es Charles W. Leadbeater am Ende seines umfangreichen, 1912 erstmals erschienenen parapsychologisch-mystischen Werkes *The life after death, and how theosophy unveils it* verdeutlicht: „Wir müssen uns dem Gedanken der Einheit öffnen. Es gibt nur einen Gott, und wir sind *eins* mit Ihm. Wenn wir diese vereinigende ewige Liebe begreifen, wird es keine Trauer mehr geben. Ob wir leben oder sterben, in Ihm leben und bewegen wir uns und haben unser Sein, entweder in dieser oder in der nächsten Welt. Trauer bedeutet Unwissenheit. Je mehr wir wissen, desto stärker wird unser Vertrauen, denn wir fühlen mit grenzenloser Gewissheit, dass wir und unsere Toten in den Händen einer vollkommenen Macht, Weisheit und Liebe ruhen“ (Leadbeater 2012: 436).

Da hinter diesen intendiert rationalen, aber letztlich *pararational* oder *gar irrational* anmutenden Konstrukten („Jenseitsforschung“) eine tiefe Sehnsucht nach dem Fortbestand des personalen Lebens in einem Jenseits zum Vorschein kommt und kategorische Aussagen über die Natur des Menschen gemacht werden, ist aus philosophischer Sicht die Herausarbeitung der *impliziten anthropologischen Annahmen* aller okkultistischen, parapsychologischen und esoterischen Theorien bedeutsam. Es lassen sich folgende latente anthropologische Annahmen herausarbeiten:

1. Die unerschütterliche Überzeugung der Existenz eines Lebens nach dem Tod. Nach esoterischen Theorien partizipiert der Mensch an beiden Bereichen, sodass eine personale Kontinuität durch eine Seele mit leibseelischen Qualitäten, die eine Interaktion beider Seinsbereiche ermöglicht, angenommen wird.
2. Das postmortale Leben wird anthropomorph ausgestaltet, das Jenseits und dessen postmortale Bewohner weisen somit weltliche Züge auf. Für diese jenseitige Parallelwelt wird der Begriff „Dimension“ präferiert, denn es handelt sich um keine radikal andersartige Seinsweise.
3. Das Jenseits wird einerseits als tristes und graues Zwischenreich aufgefasst, aus dem heraus Verstorbene aufgrund verschiedener Motivationen Kontakt mit den Lebenden suchen, dann wiederum wird es als Ort der Glückseligkeit in einer ozeanischen Einheit angesehen.
4. Es wird von einem „Zweiten Tod“ nach dem physischen Ableben ausgegangen, wodurch der Einzug in das „ewige Licht“ stattfindet, wie die „Jenseitsforscherin“ Lotte Ingrisch in *Physik des Jenseits* postuliert (Ingrisch 2005²: 106).
5. Das empirische Leben („Diesseits“) und das Jenseits (oder das „Zwischenreich“, wenn es als purgatorische Zwischenstufe auf dem Weg in die „Auflösung in das Licht“ – vgl. Ingrisch – aufgefasst wird) sind Parallelwelten, die unter Umständen interagieren können.

6. Die Parapsychologie untersucht die Kontaktphänomene, der Okkultismus die Pforten zwischen den angenommenen Parallelwelten. Die Magie versucht mittels nigromantischer Techniken mit dem Jenseits und seinen Bewohnern zu interagieren und sogar den Übertritt samt Rückkehr zu ermöglichen.
7. Es gibt zwei Bereiche des Realen, zwei Seinsweisen, die in einem anthropomorphen Kontinuum stehen: das empirische Leben und ein metaempirisches Jenseits.
8. Der Tod ist kein Ende, sondern eine *Transformation*: Etwas Wesentliches des Individuellen bleibt nach dem Ableben als losgelöstes Bewusstsein oder geistiges Wesen bestehen. Daher sei das Sterben „sanft“ (Barbarin) und sollte nicht ängstigen. Unter Umständen könne der Tod partiell reversibel gemacht werden, etwa durch Magie oder andere nigromantische Techniken, aber oft um den Preis, ein „Zombie-Dasein“ führen zu müssen oder als Lebender nicht vollwertig zu sein.
9. Der Begriff „Gespenst“ verweist auf metaphysisch hybride Wesen zwischen zwei Welten. „Gespensthaftigkeit“ wird somit zu einer Metapher des Grenzganges und der Partizipation an zwei Sphären des Realen. Agamben positiviert in diesem Sinne das Gespensthaftige als Metapher: „Gespensthaftigkeit ist eine Lebensform: ein postumes oder komplementäres Leben, das erst beginnt, wenn alles vorbei ist. Deshalb hat es Achtung vor dem Leben, die unvergleichliche Anmut und Finesse dessen, was vollendet ist, den Anstand und die Präzision dessen, der nichts mehr von sich hat“ (Agamben 2010: 71).
10. Wir leben in einem *Meer von Signalen und Zeichen*, die in okkultistischen und sogenannten „spirituellen“ Theorien *Beweise* für das Jenseits seien, wenn man die entsprechende Einstellung einnehme und die Pforten zum jenseitigen Reich, die in uns seien – beispielsweise Chakren – durch eine bestimmte Lebensführung öffne.
11. Das Jenseits als Reich der Glückseligkeit sei für diese Theorien eine Mischung aus ozeanischem Gefühl (Freud), durchtränkt von Licht (Ingrisch), dem die ständige Präsenz eines die Ewigkeit sichernden sakralen Wesens vorstehe, das einmal anthropomorph (etwa väterlich), ein andermal abstrakt (das Numinose) aufgefasst wird. Die Berührungspunkte mit den monotheistischen Religionen werden dadurch deutlich.

1.6 Ausblick auf die rationalen Versuche, den Tod zu transzendieren

Die Hauptbegriffe der Überschrift – „rational“ und „transzendieren“ – bedürfen, bezogen auf den hier behandelten Sachverhalt, einer Erörterung. Mit „rational“ ist eine schlüssige argumentative Herangehensweise gemeint, die auf begründeten (metaphysischen) Annahmen basiert. Hauptansprüche sind dabei die Nachvollziehbarkeit der Annahmen und die argumentative Kohärenz zwischen diesen Annahmen und dem postulierten Modell, das in der vorliegenden Untersuchung eine intuitive Bereicherung der postmortalen Szenarien sein sollte. Da die Annahmen bei diesen Szenarien naturgemäß spekulativ sind, muss das philosophische Kriterium der Annehmbarkeit die heuristische Bereicherung der Vernunft sein. Der Begriff „transzendieren“ trägt die grundlegende Bedeutung des Abhebens von der unreflektierten sinnlichen Wahrnehmung und der alltäglichen Lebenswelt, also das Innehalten durch Abhebung von der Unmittelbarkeit, wodurch eine suspendierte Perspektive zweiter Ordnung entsteht, aus der eine Infragestellung, kritische Beurteilung und Neuausrichtung möglich ist. In *eschatologischer* Lesart bedeutet „Transzendenz“ die Orientierung an angenommenen „Noumena“, auf die der Existenzvollzug postmortal ausgerichtet ist. „Transzendieren“ bedeutet grundsätzlich eine Suche nach Orientierung jenseits der unmittelbaren Daseinsbegebenheiten, aber auch die Befriedung von Fragen, Sehnsüchten und Bedürfnissen im Diesseits mit Grenzsituationen im Blick wie das Aufhören-zu-sein als ultimative Grenzsituation.

Die theistischen Religionen entwickeln Eschatologien, die der Sehnsucht nach einer individuellen Perspektive Rechnung tragen; sie gehen dabei von einem ontologischen Leib-Seele Dualismus aus, der theologisch argumentativ erweitert wird. Neuerdings wagt sich die Quantenmechanik an die Frage der Unsterblichkeit heran, die auf die *Permanenz* des Individuums in der Weise von *Information* abzielt. Die Annahme von Paralleluniversen, Singularitäten, simultaner Multilokalität, der Aufhebung der linearen Kausalität zugunsten einer statistischen Ereignisbegründung und die Nicht-Ausschließlichkeit von „Sein“ und „Nichtsein“ verleihen der Sehnsucht nach postmortaler Fortsetzung der individuellen Existenz eine wissenschaftlich geprägte Aura der Hoffnung. Der spekulative Charakter basiert auf einer Extrapolation von sehr allgemeinen stochastisch ausgestalteten Formeln, die in schwer operationalisierbaren metaphysischen Annahmen begründet sind. Eine Konvergenz der Quantenmechanik mit älteren metaphysischen Konstrukten kann postuliert werden, beispielsweise die *Essentifikation* nach Schelling, die als vereinheitlichte Informationsverdichtung von körperlichen und seelischen Instanzen zu einer Essenz interpretierbar wäre und in quantischer Lesart als reine Information bezeichnet werden könnte. Diese Mischung aus Sehnsucht, Mysterium und Wissenschaft ist in Stanislaw Lems Roman *Solaris* und vor allem der entsprechenden frei gestalteten Verfilmung von Andrei Tarkowski in beeindruckender Weise dargestellt.

Monistische biologische Modelle des Todes stehen im Widerspruch zu den dualistischen Konzeptionen der Theologie. Sie gehen von einem Materialismus aus, der bei zunehmender Komplexität graduell neue Funktionen entstehen lässt; biophilosophische Interpretationen

postulieren *Stufen des Organischen* mit qualitativen Sprüngen von einer Stufe zur anderen, wie beispielsweise von Ferrater-Mora vorgeschlagen wurde (s. Kapitel I.4.2). Die philosophisch plausibelste biologisch-metaphysische Annahme ist jene der *Emergenz des Bewusstseins*: Ab einer bestimmten Komplexitätsentwicklung entsteht eine neue Funktion, die sich mit den Kausalitätsannahmen der Stufe, aus der sie hervorgeht, nicht mehr erklären lässt, da sie einer neuen ontologischen Stufe angehört; prominentestes Beispiel hierfür ist das Bewusstsein als Emergenz aus der Gehirnkomplexität, verbunden mit einer nicht biologisch begründbaren *präreflexiven Gewissheit der Meinigkeit als Subjekt* bzw. als *personales Ich*, rekursiv erlebt als *Selbst* mit einer signifikanten und einmaligen Lebensgeschichte sowie einem von Werteüberzeugungen geprägten Selbstbild. Die biologischen Modelle sind rein materialistisch-monistisch und gehen vom Tod als definitive Vernichtung des Individuums als biologisches Wesen aus, ohne eine logische oder wissenschaftliche Option einer postmortalen Kontinuität zuzulassen. Diese kategorische Positionierung ist der Grund für die Bemühungen, das biologische Leben zu verlängern und die Grenzen des Todes mit wissenschaftlichen Mitteln aufzuschieben, da das (biologische) Leben das einzige wirkliche und unbedingte Gut sei. Aus dieser Perspektive wird die Hoffnung auf ein Aufschieben des Todes der biomedizinischen Macht anheimgegeben. Rein dualistische Modelle gründen auf der leibseelischen Auffassung vom Menschen und sind vorwiegend theologisch geprägt, wobei es wissenschaftliche Versuche dualistischer Theorien – wie bei Popper und Eccles – gibt. Die Schwierigkeiten der kausalen gegenseitigen Wirkung von zwei ontologisch unterschiedlichen Substanzen oder Prinzipien sind seit Descartes bekannt; diese Schwierigkeiten führen einerseits zur Ablehnung dualistischer leibseelischer Theorien infolge des Inkompatibilismus, andererseits zu deren Annahme unter analytischer Ausarbeitung der logisch-metaphysischen Rahmenbedingung für eine dualistische Kompatibilität. Auch die anthropomorphe Ausschmückung des Jenseits mit all den Widersprüchen stört nicht bei der Sehnsucht nach Fortbestand, zumal die Idee einer Seele – ohne sich in logische Widersprüche zu begeben – anthropologisch nachvollziehbar, mit der Alltagserfahrung kompatibel, psychologisch begründbar und ästhetisch ansprechend ist. Theologische Debatten über den Vorrang der Trennung von Leib und Seele nach dem Tod gegenüber der leibseelischen Auferstehung durch die göttliche Vorsehung sind verglichen mit der anthropologischen Bedeutung der Sehnsucht nach personaler Kontinuität und Bewusstseinsfortsetzung (als Grundlage für die Sicherstellung der Identitätsgewissheit) zweitrangig. Sowohl Philosophen als auch Theologen versuchen hierzu Erklärungsmodelle anzubieten, wobei Theologen den Tod als kontingenten Übergang betrachten und Philosophen die aufwertende und formgebende Bedeutung des Todes für das Leben in den Vordergrund stellen. Es handelt sich um Angebote für die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die dadurch nicht zwangsläufig gestillt wird, aber zumindest eine Richtung bekommt. Die *Philosophen des Protestes gegen den Tod* (s. Kapitel III.3) versuchen mehrheitlich aus einer atheistischen Position heraus die Einmaligkeit des gelebten Lebens, den Tod als Mysterium und die Erinnerungskultur der Weiterlebenden hervorzuheben und aus der formgebenden Bedeutung des endgültigen Todes für das Leben einen Humanismus zu begründen. „Hoffnung“ basiert auf einer Positivierung des Gewesenseins, auf Werten sowie auf

zwischenmenschlichen Verbindungen über den Tod hinaus. Gläubige Menschen rebellieren gegen Gott und verbünden sich im nächsten Moment mit ihm, hadern mit der *Antirationalität* (Unamuno) eines anthropomorphen Jenseits und sehnen sich zugleich nach einem personalen Fortbestand, so unwahrscheinlich er sei und nur in Vorsehung eines angenommenen Gottes liegend, dessen Existenz zugleich angezweifelt wird; am stärksten vertreten wurde diese Position von dem Theologen und Philosophen Søren Kierkegaard, dem spanischen Dichter, Philologen und Philosophen Miguel de Unamuno und dem russischen Philosophen Leo Schestow (2010, 2013, 2015), die wie die französischen und russischen Literaten des ausgehenden 19. Jahrhunderts (beispielsweise Balzac, Flaubert, Zola, Baudelaire, Dostojewski, Tolstoi, Tschekow und Gogol) die Daseinsbedingungen und die existentielle Zwiespältigkeit bis Zerrissenheit der Menschen beleuchteten. Während die theologische Position, ausgehend von einem apodiktischen Dualismus, den Tod lediglich als Übergang oder Grenze für eine *personale Kontinuität* auffasst, geht die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts neue Wege, indem sie die transmortale Kontinuität nicht als personal, sondern als *entindividualisiert* durch ein Aufgehen in einem *kommunalisierenden Universalprinzip* auffasst. Darin besteht der Unterschied zwischen der modernen Theologie und der Thanatophilosophie: Falls es eine Fortsetzung des empirischen Lebens nach dem Tod gibt, bestünde diese für die Theologie in Form einer zeitlosen, personalisierten und lebensbezogenen Unsterblichkeit (ob leibseelisch bzw. die ganze Person oder seelisch als die Entelechie der Person); für die Philosophie bestünde die Fortsetzung in einer transmortalen Seinsweise – entkoppelt von Individualität und empirisch-weltlichen Bedingungen – als reine Form, als ein Universalbewusstsein oder als das Aufgehen in einem Universalprinzip (wie in der vorsokratischen Philosophie der Begriff *arkhé* bzw. *ápeiron*) zu verstehen. Diese Kernidee findet sich in den transmortalen Metaphysiken von Simmel, Schopenhauer und Feuerbach, die wegen der radikalen Entindividualisierung und des Verlustes der personalen Essenz trostlos wirken, auch wenn die Autoren unermüdlich vermitteln möchten, dass es trotz des Aufgebens der personalen Identität doch noch eine anders geartete Kontinuität gebe. Die Metaphysik Feuerbachs soll hier besonders hervorgehoben werden, da sie eine differenzierte Anthropologie beinhaltet, die dieselben latenten Dimensionen vertritt, wie die in der vorliegenden Untersuchung postulierten Dimensionen, jedoch mit Betonung der Interpersonalität durch den Bund und die Kraft der Liebe, die eine Abkehr vom „Fürsichsein“ fordert und die Bedeutung des Füreinanderseins in der Liebe hervorhebt.

Die in Kapitel 1.5 bzw. 1.5.3 behandelte implizite Anthropologie der Esoterik, der Parapsychologie und des Okkultismus verdeutlicht über die wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Unzulänglichkeiten hinaus die Sehnsucht nach einem Jenseits, die mit der Möglichkeit des Koexistierens von Parallelwelten aus einer Mischung von Charakteristika aus zwei Seinsbereichen (empirischer und transmortaler Seinsbereich) einhergeht und so (kausale) Interaktionen möglich machen würde. Die Parapsychologie untersucht die Phänomene der Kontakte zwischen diesen Seinsbereichen, der Okkultismus untersucht die Pforten zum transmortalen Seinsbereich oder zu einer Parallelwelt, die Magie versucht mittels nigromantischer Techniken mit dem Jenseits und seinen Bewohnern zu

interagieren und sogar den Übertritt samt der Rückkehr zu ermöglichen. Es gibt demnach zwei Bereiche des Realen, zwei Seinsweisen, die in einem anthropomorphen Kontinuum stehen und interagieren können. Der Tod wird in der okkultistischen Anthropologie nicht als endende Nichtung angesehen, sondern als Wendepunkt zu einer *Transformation*: etwas Wesentliches des menschlichen Individuums bleibe als Bewusstsein oder Geist nach dem Ableben bestehen und verselbständige sich. Daher sei das Sterben „sanft“ und sollte keine Quelle der Angst sein. Der Preis des Weiterlebens als Verweilen in einer stofflich verdünnten Parallelwelt ist die anmutende Trostlosigkeit dieser Form der Existenz.

Die rationalen Versuche der Transzendierung des Todes werden im folgenden Kapitel durch die narrative Herangehensweise ergänzt, die sich mit der individuellen Perspektive statt der abstrakt-supraindividuellen befasst, mit welcher sie in dialektischer Beziehung steht.

2 Literarische Versuche der Transzendierung des Todes

„[Ich bin] nicht vorbereitet, aber bereit“

(Victor Hugo – Der letzte Tag eines Verurteilten)

Philosophie und Literatur stehen insofern in einem dialektischen Verhältnis, als die Philosophie durch *abstrahierende Synthese im Allgemeinen* einen maximal erweiterten Geltungsbereich und dadurch den höchsten Grad an Abstraktion anstrebt, während die Literatur anhand „mikrologischer“ (Wils 2007: 196) Beobachtung und Beschreibung, mit *sezierender Analyse des Individuellen* auf den Einzelnen fokussiert. Die Belletristik und die Philosophie treffen häufig im *Intersektionsbereich der praktischen Philosophie* aufeinander, sie begegnen sich anekdotisch in philosophischen Illustrationen von empirisch-praktischen Sachverhalten oder in Metaphern im Zusammenhang mit philosophischen Untersuchungen. Wenn aber von einem dialektischen Verhältnis die Rede ist, dann weil sich die Philosophie und die Literatur gegenseitig ergänzen und befruchten können, so bei den Themen „Sterben“ und „Tod“. Als paradigmatisches Beispiel hierfür kann Joseph Incardonas Roman *Derrière les panneaux il y a des hommes* genannt werden. Der Roman erzählt im Rahmen der begrenzten Welt von Autobahnraststätten die Verfolgung eines zurückgezogen lebenden Mannes, der ehemals eine Hirnverletzung erlitten hatte. Seine Sehnsucht nach leibbezogener Nähe brachte ihn so weit, den Tod von Mädchen in Kauf zu nehmen, sodass er zum Kindermörder wurde. Der Tod erscheint hier als „die dunkle Seite des Seins“ (Incardona 2015: 274) und ausgehend vom Gefühl der Sinnlosigkeit der Betroffenen fragt sich der Erzähler, „wie man es anstellen sollte, die Leere mit dem Nichts in Verbindung zu bringen“ (Incardona 2015: 121). Und da „jeder Mensch ein[en] Spiegel der Welt aus der eigenen Perspektive [darstellt]“ (Incardona 2015: 315), sollen hier zwei Perspektiven angesprochen werden: die des suchenden, am Abgrund seiner Existenz stehenden Vaters – und die des von destruktiver Sehnsucht geprägten Kindermörders:

Der Vater:

Lucie zu finden bedeutet, nach dem Sinn zu suchen.

Denn die Welt existiert nicht aus sich selbst heraus.

Sie existiert nur als in sich gefaltet.

Sie existiert nur in jeder Seele.

In jedem Eigennamen. (Incardona 2015: 274; Übers. d. Verf.)

Der Kindermörder:

Sie bei sich weilen lassen.

Sie soll ganz nah bei mir bleiben. Da sein. Anwesend. In der Betrachtung des Abgrunds, das heißt der Zeit, die vor dem Tod vergeht, und in der völligen Unbegreiflichkeit des Todes.

(Incardona 2015: 213; Übers. d. Verf.)

Und die abschließende Reflexion des Erzählers als universelle Feststellung:

Höhepunkt.

Aber wie kann man sich sonst seinen Tod vorstellen?

Imaginäre Zeit,

die Zeit der Heraushebung,

und die Zeit des gesenkten Blicks.

(Incardona 2015: 321; Übers. d. Verf.)

Die literarische Anschauung der Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod ist verwoben mit zwei Gebieten der philosophischen Thanatologie: Anthropologie und Ethik. Mit der Anthropologie, weil im literarischen Schaffen die *conditio humana* am Individualfall anschaulicher und dazu ergreifender wird. Die literarische Auseinandersetzung mit einem Sachverhalt auf individueller Ebene eröffnet die Möglichkeit, einerseits das am Menschen Universelle (das sterbliche Schicksal) nachvollziehbar zu gestalten, andererseits eine personale Welt zu erschließen, um Anerkennungs- sowie Identifikationsmomente anzustoßen. In Opposition zu Hegel hat Theunissen vorgeschlagen, nicht von der abstrakten *conditio humana* auszugehen, sondern von realen Lebenswelten, die geschichtlich rekonstruiert werden können: „Es ist heute offen, ob es aussichtsreicher ist, von der *condition humaine* auszugehen, von der übergeschichtlichen oder allgeschichtlichen Situation des Menschen in seiner Welt, und von ihr her unsere konkret-geschichtliche Lage anzuvisieren oder umgekehrt mit unserer geschichtlichen Lage anzufangen und sie auf die *condition humaine* hin transparent zu machen“ (Theunissen 1991: 17). Die zweite philosophische Prägung der literarischen Anschauung ist ethisch, weil durch die *Mikroanalyse eines Schicksals* die realen Kontingenzen kontextuell auf individueller Ebene wertebasiert beurteilt werden. Die Vorzüge der literarischen bzw. fiktionalen Moralität werden beispielsweise von Wils hervorgehoben: „Einen überaus wichtigen Zugang zu kontroversen moralischen Sachverhalten findet man häufig in der fiktionalen Literatur. Anders als in der professionellen Ethik werden dort oft freimütiger, experimenteller und näher zur konkreten menschlichen Erfahrung Zugangsweisen zu Wertungen und Urteilen erprobt, zu denen wir uns aufgrund moralischer Konflikte gedrängt fühlen. Die Sprache der Moral wird dort so gut wie gar nicht gesprochen. Aber die Sprache der Fiktion ist oft näher an der Realität, näher an den Phänomenen, als die Sprache der Moral und die ihrer Reflexionstheorie – der Ethik – dies vermögen“ (Wils 2007: 11).

Ob Fiktion oder autodiegetische narrative Konstruktion: Die Literatur, die Sterben und Tod als zentrale Themen behandelt, befasst sich nicht mit der Auslegung von Begriffen auf einer höheren Abstraktionsebene, sondern versucht anschaulich am Einzelfall die individuelle Bedeutung von Sterben und Tod zu explorieren und eine *Resonanz* beim Empfänger zu erzeugen. Wils erklärt hierzu, dass das „Problematisieren“ Aufgabe der Philosophie sei, wohingegen es in der Kunst um das „plausible Orientieren“ gehe: „Die philosophischen Verstehensversuche sind also auf die Plausibilität einer ästhetisch sensibilisierten

Phänomenologie angewiesen, in unserem Falle auf die Glaubwürdigkeit der narrativen und poetischen Repräsentation des Todes und unseres Umganges mit den Toten [...] Das Verhältnis zwischen Philosophie und Erzählung lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Philosophie ist die Kunst der Problematisierung typisch menschlicher Situationen und Erzählung die Kunst einer plausiblen Orientierung, die diesen gerecht wird, beide Male im Medium der Argumentation“ (Wils 2019: 40).

Diese Dichotomie zwischen philosophischer Generalisierung und literarischer Individualisierung kann auch umgekehrt interpretiert werden, beispielsweise bei Peter Noll, der in seinen *Diktaten über Sterben und Tod*, die er in seinem letzten Lebensjahr als „Todgeweihter“ geschrieben hatte, den Versuch unternimmt, die literarische Aufarbeitung seines eigenen Schicksals zu generalisieren; dazu schreibt er programmatisch: „Du sollst nicht deinen Fall beschreiben, sondern ihn ins Exemplarische erheben. Du sollst aus deinem Fall einen Fall für alle machen. Dafür ist der Tod gerade gut genug. Du sollst aus deinem Fall ein Gesetz machen, und das kannst du nur, wenn dein Fall exemplarisch ist, und er ist es nur, wenn du lange genug über ihn nachgedacht hast. Die Literatur soll oder sollte in ihrer Thematik wie der Gesetzgeber die Regel finden für viele Fälle und in ihrer Beschreibung wie der Richter dem Einzigartigen gerecht werden“ (Noll 1987⁴: 107). Dieser irritierende Ansatz ist aus seinem juristischen Hintergrund und aus einer philosophisch-anthropologischen Perspektive verständlich im Sinne der Suche einer typologischen Generalisierung, die anderen in ihrer Reflexion und Auseinandersetzung – weil alle Menschen eine geteilte Daseinsstruktur innehaben – helfen sollte, einer moralischen Intention folgend: „Ich will nur meine Situation als durchschnittlich und zugleich exemplarisch vorführen, damit die Leser sehen, dass es Sinn hat, sich mit Sterben, Tod und Jenseitsvorstellungen schon im Leben auseinanderzusetzen [...] In meinen Diktaten habe ich zuviel gesagt und zuviel verschwiegen. Ich wollte meinem Sterben und Tod einen Sinn geben, der auch für andere in der gleichen Situation Sinn sein kann“ (Noll 1987⁴: 127 und 137). Er möchte zugleich dem Sterben, „stellvertretend für alle weniger Privilegierten“, Sprache verleihen als auch allgemeingültige Grundlagen für andere schaffen, sich sinnvoll mit dem Sterben und dem Tod auseinanderzusetzen (das nennt er „das Gesetz der exemplarischen Bedeutung“), was letztlich eine Anmaßung darstellt, da er bestenfalls zur Reflexion anregen kann und keine Normen vorgeben darf, da Sinn sehr individuell aus der eigenen Persönlichkeit heraus konstruiert werden muss.

2.1 Das Erzählenmüssen und seine anthropologische Begründung

„Ich will die Spiegel zusammenstückeln, die einmal ihr Bild geworfen haben“

(Elias Canetti. *Das Buch gegen den Tod*, S. 21)

Das *Erzählenkönnen* greift zu kurz, wenn es lediglich als Ergebnis der menschlichen Fähigkeit zur sprachlichen Symbolisierung und zur sprechenden Sprachproduktion sowie Sprechbildung aufgefasst wird, denn vermutlich haben sich erste rudimentäre anatomische Sprachproduktionsstrukturen und das Bedürfnis sich mitzuteilen gegenseitig bedingt und gefördert. Im Erzählen drückt der Mensch nicht nur Feststellungen aus, sondern dem Kommunikationsbedürfnis wird eine Form verliehen und es wird dabei Sinn konstruiert.

Das *Erzählendürfen* verweist auf das Bedürfnis des Selbst, kommunikativ in Beziehung zu anderen zu treten und das konstitutive *Ich* in Szene zu setzen, und zwar das „Ich“ sowohl als Gegenstand des Erzählens wie auch als Vermittler und Übermittler von Informationseinheiten, die durch den Erzähler zu kleinen und großen Narrationen werden.

Über die Dynamik zwischen Erzähler, Erzähltem und Leser untersuchen Henry James, Walter Benjamin, George Lukács und Theodor Adorno, Roland Barthes, Gérard Genette, Philippe Lejeune, Michail Bachtin und Paul Ricoeur (vgl. Wagner 2002) mit ihren Erzähltheorien die Poesie des Erzählten, die hinter der gesetzten ästhetischen Intention von wohlgeformten oder von einer erwarteten Erzählstruktur abweichenden narrativen Konstruktionen liegt.

Das *Erzählenmüssen* meint die Notwendigkeit des Menschen, kommunizierend zu existieren oder, um es noch radikaler auszudrücken, den verbalen und sprachlich-symbolischen Austausch, *um* existieren zu können und dieser Notwendigkeit durch die Literatur eine ästhetische Dimension zu verleihen, die das Erzählte appellierend einprägsam, anschlussfähig und affizierbar gestaltet. Mit der „Erzählung“ wird angestrebt, der Kommunikation eine zeitliche, örtliche und situative Form zu verleihen und dabei *Sinn* zu transportieren. Nachvollziehbare Narrationen sind hochwertige Symbolisierungen, die grundsätzlich anthropologisch ausgerichtet sind, da Grundstrukturen des Menschseins aktiviert werden, um menschliche Sachverhalte und Grundbedürfnisse des Selbst und der Gemeinschaft zu artikulieren.

Das *Erzählen* beinhaltet jenseits der Kommunikation mehrere psychologische Funktionen, die der menschlichen Fundamentalstruktur entsprechen. Wer erzählt – verbal, medial, schriftlich – *geht narrativ auf jemanden zu*. Zeigt das Gegenüber aber nicht zumindest eine *rezeptive Disposition*, dann kann keine Erzählung zustande kommen und es entsteht stattdessen ein Monolog mit Zuschauer(n). Das Erzählte ist im anthropologischen – nicht nur im erkenntnistheoretischen – Sinne mehr als Information, denn es kommt auf den veritativen Inhalt an, aber auch auf die *Botschaft* im Sinne von vermittelten *Sinnstrukturen*.

Treten diese beiden Momente nicht ausgewogen auf, dann überwiegt die einfache emotionale Erreichbarkeits- oder die manipulative Intention. Der Erzählende *externalisiert*, er erzeugt eine Sichtweise, eine Perspektive, ein Erleben, die in Abhängigkeit von Kontextbedingungen und Rezeptionsbereitschaft in der Lage sind, etwas zu bewegen – oder auch nicht, da dies stets von der *Affizierbarkeit* der Adressaten einer Erzählung abhängt. Die Erzählung selbst, wenn sie nicht vernachlässigt oder gar überhört wird, setzt eine Auseinandersetzung, Identifikation, Partizipation oder Distanzierung in Bewegung und bewirkt somit eine *Resonanz* bzw. *Dissonanz* im interpersonalen und sozialen Raum. Eine konkrete Erzählung ist eingebettet in andere Erzählungen, Metaerzählungen und unausgesprochene Archetypen, und kann auch *weitere Erzählungen in Bewegung* setzen. Im Erzählen strukturiert sich der Erzählende selbst, um dem Zuhörenden einen Sachverhalt sowohl begreiflich als auch annehmbar zu machen, das heißt für den Leser anschlussfähig zu werden. Das „Erzählen“ als Handlung und „Erzählungen“ als Ergebnis dieser Handlungen geben sowohl dem Erzähler wie auch dem Empfänger kognitive, affizierende und moralische Orientierung.

Sollte eine Erzählung sich auf die eigene oder eine fremde Lebensgeschichte bzw. auf Abschnitte einer Lebensgeschichte beziehen, dann müssen die Form und der Inhalt ausgewogen sein, da die Inhalte ansonsten unverständlich erscheinen könnten. Das bedeutet, dass die Beschreibung von eigenem und fremdem Erleben – ob real oder fiktional – in eine Sprache gegossen und in einen Erzählstrang geordnet werden muss, sodass die erzählten Episoden ansprechend und nachvollziehbar werden; darüber hinaus sollen die gewählten Worte und Sätze das Vergegenwärtigungsvermögen anregen und die von Ästhetik getragenen Inhalte emotionale und identifikatorische Prozesse in Gang setzen können. Andererseits werden dem Streben nach einer wohlgeformten narrativen Struktur lebensgeschichtliche Widersprüche und Brüche *geopfert*, eine Tatsache, die nicht nur Gegenstand der Literaturkritik sein darf, sondern auch der moralischen Frage nach Redlichkeit und möglicher Manipulation und der philosophischen Frage nach den Minimalbedingungen für die Annahme von biographischer oder episodischer Wahrheit: dazu gehören die Motivationen für das Betonen, oder das Absehen davon, bestimmte Ereignisse, Handlungen oder Unterlassungen zu erwähnen; der Grad an Erzählverzerrungen oder der Hyperrealismus in der Darstellung; die Syntonie oder Dystonie des Erzählten mit dem Empfinden des Erzählers; der Grad an getreuer Spiegelung von Geschehenem oder das Ausmaß an Konstruktivität des Erzählten. Günther Buck vertritt in dem Aufsatz *Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben* die These, „daß man, wer ein Mensch sei, nur sagen könne, indem man seine Geschichte *erzähle*. Erzählen heißt: sich an die Abfolge der Zufälle halten, die ihm widerfahren sind und die allein plausibel machen können, wie es zugegangen ist, daß *dieser da* geworden ist und wie er geworden ist, das heißt wer er ist“, wobei unterschieden werden muss zwischen »Zugefallenem« (Beiläufigkeiten) und »Zugestoßenem« (Schicksal, Angelegtes)“ (Buck 1979: 666-667).

Ein besonders sensibler lebensgeschichtlicher Abschnitt für die Kunst des Erzählens ist der Prozess des Sterbens, da das Erzählte des Betroffenen – wenn überhaupt noch möglich -

naturgemäß brüchig und widersprüchlich ausfällt sowie unabgeschlossen bleibt (*bleiben muss*), und deshalb hinter dem philosophischen *Ideal des Ganz- und Abgeschlossenenseins* (z. B. Heidegger, Sartre, Jankélévitch) oder dem lebensästhetischen *Ideal der narrativen Einheit als Identität* (z. B. Ricœur, McIntyre) bleiben muss, da es sich hierbei um realitätsferne formale oder ästhetisierende Ideale handelt. Dieser Schwierigkeit trägt Birnbacher in seinem Werk *Tod* Rechnung: „Leben und Tod werden wie eine Erzählung oder Komposition gesehen, die jeweils nach ihrer Gestaltqualität, ihrer narrativen Integrität beurteilt werden – als „geschlossen“, „kohärent“ oder „rund“ oder aber als „unabgeschlossen“, „inkohärent“ oder „fragmentarisch“ [...] Ausschließlich subjektiv verstanden, ist es Sache des Lebenden bzw. Sterbenden selbst zu beurteilen, wie weit er den Zeitpunkt seines Sterbens als Abrundung, Vollendung oder in anderer Weise »stimmigen« Abschluss seines Lebens empfindet [...] Wird eine derart ästhetische Bewertung eines Lebens anderer normativ verwendet, nimmt diese Form ästhetischer Lebens- und Todesbewertung zwangsläufig Züge von Fremdbestimmung, wenn nicht von lebensperfektionistischer Diktatur an: Dem anderen wird gewissermaßen vorgeschrieben, wie lange er zu leben hat, damit sein Leben dem Ideal der »narrativen Einheit« genügt“ (Birnbacher 2017: 48-49).

Eine Erzählung erfolgt stets aus einem Kontext oder aus einer Motivation heraus und stellt nie einen Selbstzweck dar. Soll eine Erzählung auf das wirkliche Leben übertragen werden können, dann sollte sie eine kreative Ordnung in das erzählte Leben bringen, eine Ordnung, die Sinn-Strukturen offenlegt, wie es Musil in *Mann ohne Eigenschaften* zum Ausdruck bringt: „[...] das Gesetz dieses Lebens [...] kein anderes ist als das der erzählerischen Ordnung [...] die einfache Reihenfolge [...] die Aufreihung alles dessen, was in Raum und Zeit geschehen ist, auf einen Faden, eben jenen berühmten »Faden der Erzählung«, aus dem nun also auch der Lebensfaden besteht“ (Musil 1994²⁵: 650). Die Erzählung über sich selbst ist ein Akt des *sich selbst erzählerisch Ordnen*s und zugleich der authentischen *Selbstsorge*, denn wenn es zutrifft, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das sich aus seiner „exzentrischen Positionalität“ (Plessner) „zu sich selbst verhalten muss“ (Kierkegaard), dann drückt der Selbstbericht einen Akt der Selbstachtung sowie der Selbstfindung und, damit zusammenhängend, des Einbezugs des Anderen in seiner Andersartigkeit und nicht nur als Spiegel des Erzählenden aus. Dieter Thomä verweist auf diese *suchende* Funktion der Selbst-Narration, da der Erzähler keineswegs über ein fertiges und souveränes Wissen seiner Selbst verfüge: „In der Erzählung, als die sich das Leben, die Gesamtheit der Qualitäten eines Individuums darstellt, soll nun die Antwort auf die Frage »wer bin ich« gefunden werden – und zwar im Rückgang darauf, »wer ich bin«. Den Leitfaden dieser Suche liefert, wenn man sich an die Instanzen der autobiographischen Triade hält, der *Protagonist*; er wird zur Schlüsselfigur im Verhältnis zwischen *Selbstfindung* und Erzählung“ (Thomä 2007: 81; Hervorhebung Original).

Die „autobiographische Triade“ besteht in der Erzähltheorie aus der Person-Perspektive, dem Protagonisten und dem Erzähler; im Falle autobiographischer Narrationen fallen alle drei in der Erste-Person-Perspektive zusammen. In der klassischen Einteilung *diegetischer* Erzählungen – ohne Berücksichtigung von Erzählebenen (extra-, intra- und metadiegetisch)

nach Gérard Genette – kommt der Erzähler in *heterodiegetischen* Narrationen als Ich-distanziert nicht vor, im Gegensatz zu den *homodiegetischen* Erzählungen; ein spezieller Fall dieser zweiten Form sind die *autodiegetischen* Narrationen, in denen das erzählende Ich und das erzählte „Ich“ ein und dieselbe Person und Hauptfigur der Erzählung sind (vgl. Genette 2010³: 137-170).

Eine *autodiegetische Erzählweise*, die in früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten nur aus der fiktionalen Perspektive bekannt war, hat sich in den letzten drei Jahrzehnten etabliert: die autobiographische Erzählung der letzten Lebensphase, und gar des Sterbeprozesses ab der erhaltenen Mitteilung über eine Krankheit zum Tode, bis die Kräfte hierzu gänzlich schwinden, eine Erzählweise, die erschütternd und mit dem Tod im Blick radikal authentisch ist – für den Betroffenen und für die Nachwelt. Die autobiographische Erzählung ist in dieser Lesart prinzipiell frei von narzisstischen Kontaminationen, da sie nicht wohlgeformt und abgeschlossen sein muss, sondern vor allem als persönlich existentiell-kathartisch erscheint. Es geht bei diesen autodiegetischen Erzählungen im Angesicht des Todes darum, wie der Erzähler, der zugleich Protagonist ist, sein Erleben aus der Erste-Person-Perspektive bewertet und wie er versucht, mit sich selbst zurechtzukommen und ein Gefühl für die eigene im Auslöschen begriffene Existenz zu entwickeln. Thomä spricht hierbei von einer „Existentialisierung der Selbstliebe“ (Thomä 2007: 205) jenseits der davor im Leben intendierten narrativen Selbstfindung: „Das theoretische Desiderat, das am Ende der Erörterung der Erzählung im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, Selbstfindung und Selbsterfindung steht, ist ein Begriff des Selbst, der sich nicht – wie bei der Selbstbestimmung – über die Erzählung erhaben dünkt, nicht – wie bei der Selbstfindung – auf eine gegebene Erzählung festgelegt wird und sich schließlich auch nicht – wie bei der Selbsterfindung – in der Konstruktion einer eigensten Erzählung erschöpft“ (Thomä 2007: 165). Nach Thomä geht es in der *narrativen Selbst-Erzählung* mehr um *Stimmigkeit* und *Lebensgefühl* als um Kohärenz im Sinne von Formvollendung; diese narrative Selbsterzählung begründet ein rhapsodisch auftretendes Gefühl der *Selbstliebe*, des *Sich-frei-Fühlens* im biographischen Rückblick und in der Gegenwart begründet: „Die Stimmigkeit erweist sich in der Gegenwart – und zwar nicht durch interne narrative Kohärenz, sondern genau dann, wenn man sich in seiner Exzentrizität zu den Erzählungen, die derzeit für das Leben prominent sind, nicht an sich selbst stößt. Damit ist eine *zweite Explikation*, ein *erweiterter Begriff* des Sich-frei-Fühlens gewonnen, der über die Erzählung hinausgeht. Er beschränkt sich nicht auf die unbeeinträchtigte Betätigung des Erzählers des eigenen Lebens, sondern meint einen Zustand der Stimmigkeit, der die Erzählung übersteigt. Die Selbstliebe ermöglicht den Wiedergewinn einer Position, die sich zum narrativen Modell exzentrisch verhält – einer Position, die einstweilen nur im Rahmen der Selbstbestimmung um den Preis der Entfremdung vom eigenen Leben zu bezahlen wäre [...] Das Eigenrecht des Lebensvollzugs gegenüber der Erzählung *entlastet* diese von dem Anspruch, Form des Lebens selbst zu sein. Stattdessen stellt sie sich neuen Aufgaben“ (Thomä 2007: 265-266). Die Narration ist sodann *Gehilfin des Lebens* und somit zu den Zwecken des Lebens zu jedem Zeitpunkt – und erst recht am Lebensende – formbar.

2.2 Die transzendierende Intention des Erzählens vom Sterben und vom Tod

„Gibt es Worte, die dem Tod gewachsen sind? Gibt es so etwas wie ein dem Tod standhaltendes Wort?“

(Eberhard Jüngel. *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, S. 108)

Die transzendierende Intention bedeutet in einer ersten Annäherung einen Überstieg der reinen Beschreibung des Verfalls, der Handlungen und der unmittelbaren psychologischen Reaktionen zugunsten einer personalen Evaluation. Diese *evaluative Haltung* bedeutet eine Positionierung im Hier-und-Jetzt bei Vorwegnahme des Ablebens im Futurperfekt und unter Berücksichtigung der aus ereignisbedingtem Anlass rhapsodisch aufkommenden Erinnerungen. In einer historisch-evaluativen Perspektive auf das Leben werden vor allem Kategorien des gelebten und des ungelebten Lebens herausgearbeitet, wobei *das ungelebte Leben* stärkere emotionale Spuren als *das gelebte Leben* selbst hinterlässt, die selbstevaluativ manchmal einer repetitiven lebenslangen Auseinandersetzung und fortgesetzter Trauerarbeit bedarf. Pockrandt ergänzt diese Perspektive mit den Ebenen des „erzählten“ und des „erlebten“ Lebens, wobei „jede einzelne autobiographische Selbstrepräsentation [...] als Re-Konstruktionsversuch zugleich Integrationsversuch [ist, um] die spezifischen Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit in einer Lebensgeschichte zu konfigurieren [vermag]“ (Pockrandt 2006: 326-330).

Die literarische Kunst befasst sich dabei in verschiedenen sprachlichen Formen mit den Gefühlen von Trauer, Trost- und Sinnlosigkeit, die einer Symbolisierung bedürfen, um mit ihnen umgehen zu können. An dieser Stelle soll keine narratologische Theorie der Literatur entwickelt werden, die sich mit den Themen „Sterben“ und „Tod“ befasst, sondern es wird eine Systematik der Themen und Erzählperspektiven vorgeschlagen. Die Kommunikation zwischen „Erzähl-Autor“ und Leser als „Interpretations-Autor“ ist kein Grundphänomen, das auf narratologische Kategorien reduzierbar ist, sondern eine Frage der *Resonanzfähigkeit* als eine *Weise des Verstehens* (vgl. Valdes-Stauber 2018). In der vorliegenden Untersuchung wird eine Themen-Systematik anhand von zwei Achsen vorgeschlagen: Zunächst eine *internale Achse der Resonanz* (Pole: „Aufarbeitung“ und „Sinnsuche“), dann eine *externale Achse des Ausdrucks* (Pole: „Todesbedingungen“ und „Ästhetik“). Diesen Achsen werden thanatologische Themen zugeordnet (s. Abbildung 47):

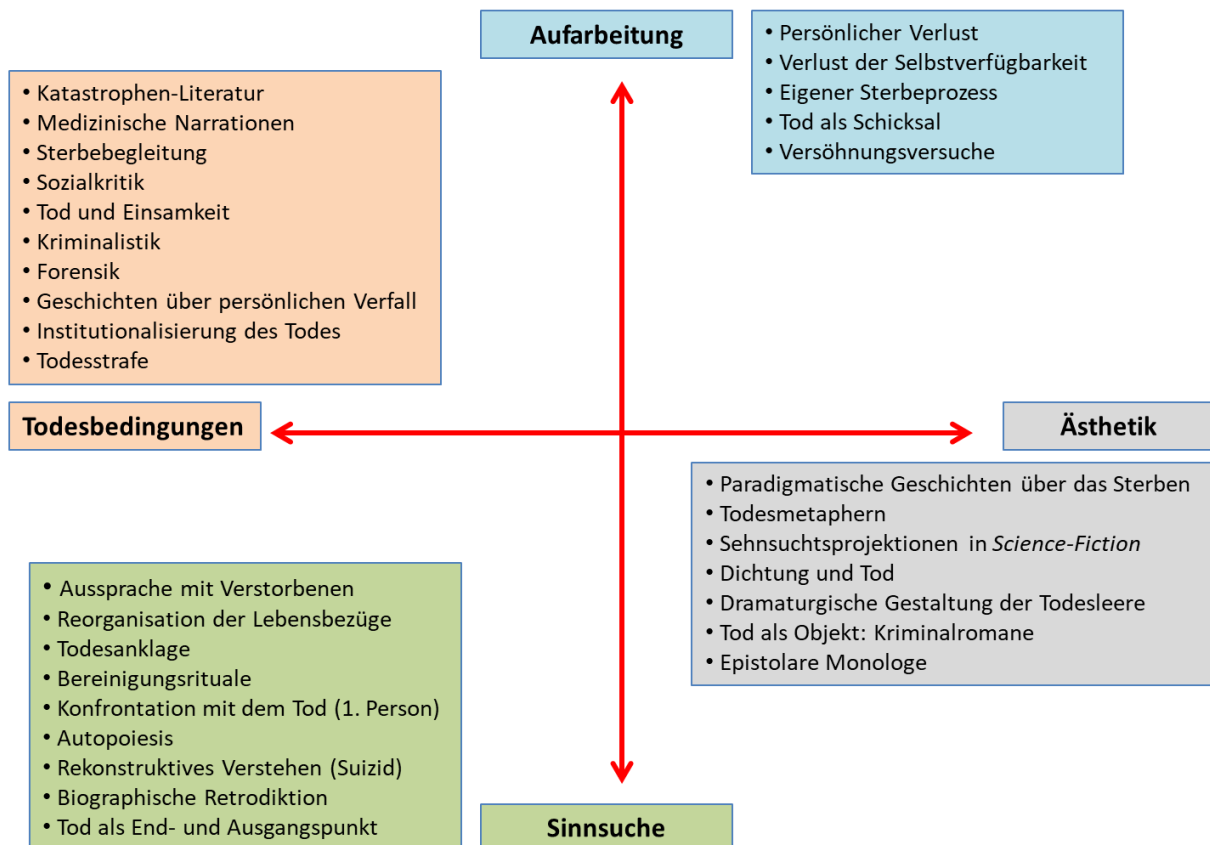


Abbildung 47: **Transzendierung des Todes durch literarische Aufarbeitung:** Um die literarischen Versuche der Aufarbeitung des Sterbens und des Todes zu systematisieren, werden zwei Achsen vorgeschlagen: Zunächst die *persönliche Perspektive* als betroffene, teilnehmende oder berührte Person (mit den Polen „Sinnsuche“ und „Aufarbeitung“), dann die *ästhetisierende Perspektive*, die einerseits symbolisierend versucht, sich dem Tod anzunähern und das Thema zu versprachlichen, andererseits den Tod zum literarischen Gegenstand zu machen. Diese Perspektiven vermengen sich in unterschiedlichem Grad in der literarischen Kreativität; die unterschiedlichen literarischen Genres betonen entweder die eine oder die andere Perspektive, ohne auf die jeweils anderen Perspektiven zu verzichten.

In der ersten, nach Perspektiven klassifizierten Annäherung an die literarische Aufarbeitung von „Sterben“ und „Tod“ wird deutlich, dass die zwei gesetzten Perspektiven und die sich daraus ergebenden vier Pole in allen literarischen Lesarten von Sterben und Tod präsent sind, nur je nach Genre mit unterschiedlichen Betonungen, beispielsweise im Kriegsjournalismus, in Gedichten oder Romanen mit dem Tod als zentrales Thema, in

Tagebüchern, in der narrativen Aufarbeitung des Todes einer nahestehenden Person, einer Krankengeschichte, einem Kriminalroman oder in Interviews mit Sterbenden.

In der zweiten klassifikatorischen Annäherung werden fiktionale literarische Werke von der faktualen oder realen Erzählweise unterschieden. Für die „fiktionale Erzählweise“ werden verschiedene Themen vorgeschlagen; dabei wird die interpretative Hauptrolle dem Leser zugeschrieben. Bei der „faktualen“ oder „realen“ Erzählweise wird eine Einteilung nach der Erzählfigur (in Anlehnung an Genette 2010) vorgenommen, wie in Tabelle 22 dargestellt:

Tabelle 22: Erzählende Rollen in Literatur über Sterben und Tod	
Fiktionalität	Rolle des Erzählers
• Fiktionaler Zeuge	<i>Distanzierter Erzähler</i>
• Auktorialer Erzähler	<i>Allwissender Erzähler</i>
• Reflektierende Narration	<i>Philosophierender Erzähler</i>
• Konstruierte geschlossene Todesnarrationen	<i>Verstehender Erzähler</i>
• Ästhetisierende Narration	<i>Ergriffener Erzähler</i>
• Sachnarration	<i>Informierender Erzähler</i>
• Intrusive Erzählung	<i>Evaluativer Erzähler</i>
Faktualität	Rolle des Erzählers
1. Heterodiegetisch	<i>Erzähler erscheint nicht in der Narration</i>
2. Homodiegetisch	<i>Erzähler ist Teil der Narration</i>
3. Autodiegetisch	<i>Erzähler ist Hauptfigur der Geschichte</i>

Da Literatur über das Sterben und den Tod immer auch Literatur über das Leben, die Liebe, das Leiden und die Leidenschaften ist, werden diese anthropologisch relevanten Themen narratologisch und inhaltlich eng verwoben. Darüber hinaus lassen sich Perspektiven, Erzählweisen und Person-Perspektiven in fiktionalen Werken nur unscharf von Realberichten unterscheiden; dies wird auch durch die jeweils verwendeten Stilmittel beeinflusst. Nachfolgend werden diese Perspektiven erzähltheoretisch systematisiert.

2.2.1 Narrativ-ontologischer Ansatz zur Narrativität: Beitrag von Wilhelm Schapp

Die Intention der literarischen Transzendierung des Todes durch *Versprachlichung*, *Narrativität* und *intuitive Erweiterung der Kontingenzen von perimortalen Szenarien* fokussiert auf den Einzelfall und steht damit im Gegensatz zur allgemeinen Abstraktion der philosophischen Argumentation. Trotz dieser Opposition lohnt eine philosophische Begründung der literarisch-narrativen Annäherung. Diese findet sich in der Ontologie von Wilhelm Schapp, der das Wesen des Menschen *als primär verstrickt in Geschichten* und erst *sekundär als abstrahierte Individualität* auffasst. Die „Erzählung“ als etwas Wesentliches und Primäres soll nicht mit der Theorie der Narration verwechselt werden, die eine Formgebung intendiert. Nachfolgend wird die ontologische Position von Wilhelm Schapp auf der Grundlage seines erstmals 1953 publizierten Hauptwerkes *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* skizziert.

In der Ontologie nach Schapp werden drei Seinsbereiche angenommen: „Geschichten“, „Außenwelt“ und „Wozudinge“. Die *Wozudinge* seien Produkte der Kultur (abstrakte Konstrukte wie konkrete Objekte), die zwischen Geschichten und Außenwelt vermitteln, aber auch an beiden partizipieren, wobei der prioritäre ontologische Rang den Geschichten zukomme: „Wenn die Wozudinge einen solchen Zusammenhang zwischen Geschichten und Außenwelt vermitteln, so wäre damit der Primat der Geschichten vor der Außenwelt dargetan, oder die Außenwelt und alles, was damit zusammenhängt, wäre nur ein Derivat von Geschichten, und der Ort, wo wir Wirklichkeit oder letzte Wirklichkeit suchen müßten, wäre das Verstricktsein in Geschichten“ (Schapp 2004⁴: 4-5). Diese Hierarchie nach Schapp zeigt sich auch in seinem Grundsatz, dass „nur in der Geschichte oder zunächst in den Geschichten, in die der Einzelne verstrickt oder mitverstrickt ist“ (op. cit.: 143) eine Welt für sich konstituiert werden könne. Diese Geschichten, in welche die Individuen eingebettet sind, bestehen nicht isoliert, sondern seien verwoben mit zahlreichen anderen Geschichten, in einer Art *Geschichten-Symploke*, aus dem das Individuum als Einheit hervorgehe: „Wenn wir richtig sehen, knüpft nicht etwa eine Geschichte an die andere an, ist auch nicht jede Geschichte gleichsam ein Tropfen in einem Meer von Geschichten, sondern jede Geschichte steht mit anderen Geschichten in einem lebendigen Zusammenhang“ (op. cit.: 94), denn Geschichten tauchen nicht auf, „sondern erzählen sich selbst“ in vorhandenen Horizonten (vgl. op. cit.: 115 und 119).

Der Zugang zum menschlichen Individuum erfolge demnach über Geschichten, denn die individuelle Geschichte stehe für die Person, sogar der Leib und der Ausdruck würden sekundär aus den Geschichten ergehen, in denen sie vorkommen (vgl. op. cit.: 100-103). Und dies gelte nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst, denn „der einzige Zugang zu uns selbst erfolgt über die Geschichten, in die wir verstrickt sind“ (op. cit.: 136), also über eine Konvergenz von Geschichten, in denen der Einzelne vorkommt („Ichgeschichten“, „Wirgeschichten“, „Weltgeschichten“). Geschichten stünden nicht abstrakt im diskursiven Raum, sondern weisen nach Schapp eine Struktur auf: Vorgeschichte und Nachgeschichte bilden sich vor einem Hintergrund und auch im Vordergrund, also in der Perspektive von

Horizonten (op. cit.: 112), und sie können nicht von Erkenntnis getrennt werden, denn Erkennen und Verstricktsein, Auftauchen und Verstricktsein seien eins (op. cit.: 150).

Die ontologische Intention, wenn auch in Schapps Schrift nicht explizit genannt, drückt sich in der sprachlichen Gegenüberstellung von Narrativität und Phänomenologie aus, wobei Schapp sprachliche Äußerungen nicht als wesentlich für die Dignität von Geschichten als grundlegende Struktur des Seins ansieht. Seine Argumentation gegen die Phänomenologie lautet: „Den Satz und die Begriffe als Gebilde, die in den Satz eingehen, den ewigen Sinn des Satzes und der Begriffe und den Satz gehörenden Denkakt, in dem der Satz verstanden wird, all dies sehen wir nicht. Für den Phänomenologen baut sich im Denken dieses Satzes der gemeinte Sachverhalt auf oder, wie wir vielleicht auch noch im Sinne der Phänomenologen sagen können: Mit dem Denken des Satzes taucht der Sachverhalt auf. Hiervon bleibt für uns nur, dass mit den Ausdrücken des Satzes, mit der Sprache, die Geschichte auftaucht. Das Auftauchen der Geschichte ist aber nicht an die Sprache gebunden. Wir haben ausgeführt, wie Geschichten, Entwürfe zu Geschichten, Fragen nach Geschichten auf die mannigfaltigste Art auftauchen können, wie Geschichten sich selbst erzählen können [...] Das, was die Phänomenologen als Sachverhalt untersuchen, wandelt sich bei uns zur Geschichte um, zur Geschichte, die immer einen Verstrickten enthält. Der Ursprungsort, an dem Geschichten auftauchen, ist das Auftauchen im Verstricktsein. Hier fallen Auftauchen und Verstricktsein zusammen“ (Schapp 2004⁴: 177-178). Schapp macht damit deutlich, dass in der Rede, in den im Satz beinhalteten Begriffen kein *ursprüngliches Sein* im Sinne von Sachverhalt offenzulegen sei, denn die Ursprünglichkeit des Seins liege in der Geschichte selbst, die aus sich heraus spreche und somit ihr eigenes Sein erhellte, nicht in den Begriffen, die sich auf Entitäten oder Sachverhalte beziehen. Hierin liegt die ontologische Begründung jedweder Narration als sekundär zur konstituierenden Geschichte, aus der erst individuelle Identitäten und Schicksale hervorgehen würden.

Schließlich seien in den Geschichten die Drei-Person-Perspektiven auf den Tod verwoben, denn zu jedem „Ich“ gebe es viele „Dus“ und jedes „Du“ setze ein „Ich“ voraus, auch wenn ein Du in die Dritte-Person-Perspektive rücke, denn diese habe stets einen Bezug zu einem „redenden Ich“: „Die konkrete Ich-Du-Beziehung baut sich auf in einer Geschichte und mag dann durchhalten [...] In der Geschichte scheint sich die Ich-Du-Beziehung auf eine Art »Vorstellung«, wenn wir einen Ausdruck aus dem gesellschaftlichen Leben nehmen dürfen, aufzubauen oder mit dieser Vorstellung zu beginnen“ (Schapp 2004⁴: 191), wobei der Ausgangspunkt stets ein „Ich“ als Erzähler sei, der innerhalb der Geschichte näher bestimmt werden sollte. Die Distanz werde aber maximal in sogenannten „Weltgeschichten“, die ebenfalls nicht gemacht seien, sondern aus sich heraus entstünden (Schapp 2004⁴: 204). Da das „In-Geschichten-Verstricktsein“ die Grundlage für jede Rede von Mensch oder Seele sei (op. cit.: 160), kann diese ontologische Bestimmung eine Grundlage der Narrativität in verschiedenen erzählerischen Perspektiven werden: Der Reichtum einer Existenz in Grenzsituationen vermag wesentlich als geschichtlich aufgefasst werden und demnach in Erzählungen zur *individuellen Wahrheit* gelangen, denn jede Geschichte sei sich selbst in den Antizipationen voraus.

2.3 Literarische Systematik diegetischer Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod

„Sind es die Reden gegen den Tod, die einen am Leben halten?“

(Elias Canetti. *Das Buch gegen den Tod*, S. 301)

„Das Gesetz der exemplarischen Bedeutung: Seine Erlebnisse [des Autors, Anm.], die Art wie er sie beschreibt [...] müssen durch das Medium des Individuellen das Überindividuelle sichtbar machen.“

(Peter Noll. *Diktate über Sterben und Tod*, S. 263)

Die literarische Transzendierung des Todes meint den ästhetischen Versuch, das „Sterben“ als *Seinsabnahme* und den „Tod“ als *Lebensvakuum* zu versprachlichen, beide aus der Sprachlosigkeit herauszunehmen und in Narrationen zu überführen. Diese Narrationen über Sterben und Tod sollten es ermöglichen, die Sprachlosigkeit zu überwinden und in Worte zu fassen, den *Ernst des Todes* zu vergegenwärtigen, die Verstorbenen zu würdigen, der Trauer eine Ausdrucksmöglichkeit zu geben und nicht zuletzt den *Tod zu existenzialisieren*, das heißt die personale Bedeutung im Kontext einer individuellen Geschichte verständlich zu machen, da Narrationen über das Sterben und den Tod realitätsnah und affizierend sind. Diese Auseinandersetzung zeitigt Verständnis für das reale oder fiktive Individuelle und Einmalige und das geteilte Schicksal führt zu einer emotionalen Resonanz. Der Einzelfall wird durch die narrative Aufarbeitung gewürdigt und diese Narration dient als Projektionsfläche, die eine Möglichkeit darstellt den Leser, Hörer oder Zuschauer auf sich selbst zurückzuführen und gar zurückzuwerfen.

Die literarische Aufarbeitung von Sterben und Tod erzeugt durch den Abstand, der durch die reflektierte sprachliche Formgebung entsteht, eine Brücke zwischen dem Sachverhalt selbst und dessen Realisierung im Einzelfall mit all seinen Kontingenzen, Nuancen und seiner Einmaligkeit. Vier literarische Elemente dürften ausschlaggebend für die Erreichbarkeit von Leser, Zuhörer oder Zuschauer sein: die literarische Form, die Ausdrucksstärke samt Stilmitteln, die „sphärische Geschlossenheit des Erzählwerks“ (vgl. Lämmert 1993⁸: 95-194) und die Glaubwürdigkeit der narrativen Intention. Entsprechend den anthropologischen Perspektiven dürfte eine Einteilung der Beziehung des Erzählers zum Protagonisten aufschlussreich für identifikatorische Prozesse sein:

- a) die Erste-Person-Perspektive ist gegeben, wenn Erzähler und Protagonist koinzidieren, was einer geteilten Reflexion über die eigenen Erlebnisse, Widerfahrnisse und über das Selbstverhältnis gleichkommt;

- b) die Zweite-Person-Perspektive spiegelt die Beziehung zu einem Sterbenden oder bereits aus dem Leben geschiedenen Nahestehenden sprachlich mittels Zwiegespräch, Erinnerungen an Gemeinsames und vor allem durch verbalisierte Trauer wieder;
- c) die Dritte-Person-Perspektive befasst sich mit der Rekonstruktion und der narrativen Formgebung des beobachteten oder vorgestellten Sterbeprozesses der letzten Wochen und Tage eines Dritten, nicht nahestehenden Menschen. Diese Form der Rekonstruktion aus der Distanz setzt eine abstraktere, weniger affizierende Reflexion über das Sterben und den Tod in Gang und bahnt somit eher philosophische Synthesen über die *Conditio humana* als pathische Identifikationen mit dem geteilten Schicksal.

Alle drei Perspektiven können sich sowohl auf reale wie fiktive Personen und Konstellationen beziehen, und obwohl es plausibel ist anzunehmen, dass reale Konstellationen den Empfänger stärker erreichen, sind letzten Endes die narrative Kohärenz, die Glaubwürdigkeit und vor allem der (persönliche) Identifikationsappell ausschlaggebend für eine Geschichte, um ergreifend zu sein und eine Reflexion anzustoßen. Ein Beispiel für eine reale Konstellation ist David Rieffs Rekonstruktion des letzten Lebensjahres seiner Mutter, Susan Sontag, in *Tod einer Untröstlichen*. Laut Rieff weigerte sie sich vehement, ihren nahen Tod zu akzeptieren, und erwartete, dass die ihr Nahestehenden sich entsprechend verhalten, wodurch sie diese in eine Lage der Hilflosigkeit versetzte. Ein fiktives Beispiel ist der Roman *Elementarteilchen* von Michel Houellebecq, in dem der Tod, repräsentiert durch eine gespürte atmosphärische Leere, die Drastik der Todesfälle und die sie begleitende Emotionslosigkeit der Figuren, ergreifend auf den Leser wirkt. Es gibt aber auch Werke, für die die literarische Form gewählt wurde, um philosophische Ausführungen über den Tod, meist in Form eines monologisierenden Protagonisten, zum Ausdruck zu bringen und bei denen die Figuren und die Handlung sowie die Erzählstruktur untergeordnet zu sein scheinen, beispielsweise in *Verstörung* oder *Auslöschung* von Thomas Bernhard und weiteren seiner Werke. Eine besondere Form der fiktionalen Herangehensweise an das Thema „Tod“ sind Kriminalromane, insbesondere jene, die von der investigativen Technik abheben und der Komplexität der Täter- und Opferschicksale als eingebettet in personale Lebensgeschichten und Schicksalsverwobenheit Rechnung zu tragen versuchen. Exemplarisch sollen einige wenige Autoren hervorgehoben werden: der deutsche Autor Jan Costin Wagner mit *Eismond* oder *Das Licht in einem dunklen Haus*; der isländische Autor Arnaldur Indriðason mit *Todeshauch*; der schwedische Autor Håkan Nesser mit *Die Frau mit dem Muttermal*; der französische Autor Georges Simenon mit *Antoine und Julie* oder der schwedische Autor Henning Mankell mit *Mittsommermord*.

In der Tabelle 23 werden die Kriterien „Personenperspektive“ und „real vs. fiktional“ zur Generierung einer *Kreuztabelle von Kategorien* verwoben. Es handelt sich dabei um eine begrenzte, aber nach Ansicht des Autors für die vorliegende Arbeit relevante Auswahl von Werken, wobei auf den ersten Blick erkennbar ist, dass diejenigen überwiegen, die aus der realen Erste- und Zweite-Person-Perspektive und aus der fiktiven Dritte-Person-Perspektive geschrieben sind. Die reale Dritte-Person-Perspektive kommt zunehmend in der

journalistischen Belletristik, in psychologischen und medizinischen Kasuistiken sowie in der Biographik zum Einsatz. Die fiktive Erste-Person-Perspektive wirkt dagegen szenisch mit Zeitenwechsel oder allegorisch; die fiktive Zweite-Person-Perspektive exploriert Formen der Interaktion mit Sterbenden, aufkommende Gefühle, Innehalten, antizipatorische Trauer, Ambivalenzen und Werteklä rung in besonderen Lagen. Alle sechs Perspektiven bereichern die Auseinandersetzung mit dem Sterben als Prozess innerhalb des Lebens und mit dem Tod als personales und Gattungsschicksal und laden durch literarische Individualisierung und realitätsnahe Darstellung zu identifikatorischem Innehalten ein.

Für jede Person-Perspektive wurden zwischen vier und zwölf literarische Beispiele ausgewählt und erörtert. Die wissenschaftlich fundierte stufenweise Inhaltsanalyse besteht aus fünf Schritten:

- a) *Auswahl der Textausschnitte*, die für die Perspektive sowie den Sachverhalt des individualisierenden Verständnisses von Sterben und Tod relevant sind. Die Kriterien hierzu werden im Anschluss an die fünf Stufen erläutert;
- b) *Herausarbeitung* vorwiegend *impliziter anthropologischer Sachverhalte in Bezug auf Sterben und Tod*;
- c) *Autorenübergreifende Verdichtung* der impliziten anthropologischen Sachverhalte auf übergeordnete Kategorien;
- d) *Reduktion* der verdichteten anthropologischen Sachverhalte *auf einer höheren Stufe der Abstraktion*, dargestellt als Auflistung. Es handelt sich somit um eine zweite Verdichtung durch eine weitere Abstraktion der Kategorien;
- e) *Zusammenfassung* der Auflistung *in narrativem Stil*.

Die gewählten Werke erfüllen drei Kriterien:

1. jedes Werk gilt im Sinne dieser Untersuchung als paradigmatisch für die Ausarbeitung einer anthropologischen Thanatologie;
2. jedes Werk ist literarisch hochwertig;
3. jedes Werk wird als aufrichtiges und philosophisch relevantes Zeugnis der Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod bewertet.

Das zweite Kriterium könnte im Sinne einer *Ästhetisierung* im Umgang mit dem Sterben und dem Tod als kritisch betrachtet werden. Bei der Auswahl der Werke wurde jedoch darauf geachtet, dass das formale Moment des Schreibstils nicht höhergestellt wird als die Tiefe der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod. Allerdings ermöglicht die hochwertige literarische

Formgebung einen besseren Zugang zu den sensiblen Inhalten. Zusammen sind sie in der Lage eine emotionale Resonanz beim Leser auszulösen.

Auf die genannte Gefahr der Ästhetisierung des Todes bzw. des Sich-Befassen mit dem Tod als intellektueller Sachverhalt wird zu Recht von verschiedenen Autoren kritisch hingewiesen. Beispielsweise schreibt die amerikanische Essayistin Anne Boyer: „Ich würde lieber über etwas anderes schreiben, nicht nur aus Angst vor dem Schmerz beim Betrachten des Schmerzes, sondern auch aus Angst, den Schmerz in ein Produkt umzuwandeln“ (Boyer 2021: 125). Und in einer emotionaleren Weise die Schriftstellerin Naja Marie Aidt nach dem Tod ihres adoleszenten Sohnes: „Ich verachte Leute, die über den Tod schreiben, mit dem Tod kokettieren, den Tod malen. Der Tod läuft neben uns her, er ist wirklich, er ist keine Schönschrift, keine verflochtene Vorstellung von Leid. Er ist wirklich, er ist keine Mauer; das macht mich rasend, meine Trauer macht mich rasend, hasserfüllt. Ich bin rasend darüber in meiner Trauer isoliert zu sein.“ (Aidt 2021: 42-43; in Blockschrift und ohne Interpunktion i. O.). Anne Boyer nuanciert allerdings diese Kritik indem sie in der expressiven Kraft der Literatur eine Möglichkeit sieht, Anregungen für andere Betroffene zu unterbreiten: „Wenn es dieses Buch also geben sollte, wollte ich es als eine Form von kleinem Wiedergutmachungszauber, wollte die Kraft der Literatur von der Literatur wegrauben, einen Kommunismus des Nichtliebendwerten manifestieren, den Leser:innen die Freiheit zeigen, die daraus entstehen kann, stark eingeschränkt zu sein. Ich wollte in seinen Sätzen unsere verlorenen Körperteile zum Leben erwecken und dass seine Gedanken eine Eleganz besäßen, die die Schwächung unserer Zellen umkehren kann“ (Boyer 2021: 250).

In der Tabelle 23 wird für jede der gewählten Perspektiven (Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive jeweils real und fiktional, zuzüglich der magischen Perspektive der „Stimmen aus dem Totenreich“) auf die latenten anthropologisch relevanten Sachverhalte der jeweiligen Werke hingewiesen.

Nach der systematischen Untersuchung der sich aus der Kreuztabelle ergebenden Perspektiven wird in einem weiteren Unterkapitel das Genre der Reflexionen von *lebenden Toten* beleuchtet. Sie berichten aus ihrer Perspektive auf das abgeschlossene Leben, geben Kommentare über noch Lebende ab und liefern bei potentiell unendlich zur Verfügung stehender Zeit im Grabe mit ihren *Grabeinsichten* und *Totenweisheiten* wichtige Reflexionen aus der Kommunikation zwischen „lebenden Toten“. Dieser literarische Stil ist im lateinamerikanischen *Magischen Realismus* besonders prominent; darüber hinaus werden sehr unterschiedliche Werke aus den Vereinigten Staaten, Spanien und dem deutschsprachigen Raum ausgewählt, die diesem Magischen Realismus zuzuordnen sind.

Im letzten Abschnitt werden anhand der ausgearbeiteten Beispiele die übergeordneten anthropologischen Sachverhalte – als für die Fragestellung der literarischen Transzendenz in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod relevant – hervorgehoben. Es folgt ein Übergang zur im nächsten Kapitel ausgearbeiteten *These der Heteropersistenz*.

Tabelle 23: Literarische Beispiele für autodiegetische, homodiegetische und heterodiegetische Narrationen nach Perspektiven (Erste-, Zweite- und Dritte-Person-Perspektive) in Abhängigkeit davon, ob die Narration ausschließlich fiktional ist oder einen realen Hintergrund hat.

	Real	Fiktional
Erste-Person-Perspektive	<ul style="list-style-type: none"> • Harold Brodkey: <i>Geschichte meines Todes</i>. • Paul Kalanithi: <i>Bevor ich jetzt gehe</i>. • Henning Mankell: <i>Treibsand</i>. • Christopher Hitchens: <i>Endlich: mein Sterben</i>. • Wolfgang Herrndorf: <i>Arbeit und Struktur</i>. • Peter Noll: <i>Diktate über Sterben und Tod</i>. • Thomas Bernhard: <i>Der Atem. Eine Entscheidung</i> (Beinahe-Tod). 	<ul style="list-style-type: none"> • Markus Werner: <i>Bis bald</i>. • Lars Gustafsson: <i>Der Tod eines Bienenzüchters</i>. • Lew Tolstoi: <i>Iwan Iljitch</i>. • John Williams: <i>Stoner</i>
Zweite-Person-Perspektive	<ul style="list-style-type: none"> • Julian Barnes: <i>Lebensstufen</i>. • Peter Handke: <i>Wunschloses Unglück</i>. • Simone de Beauvoir: <i>Ein sanfter Tod</i>. • Roland Barthes: <i>Tagebuch der Trauer</i>. • Joan Didion: <i>Das Jahr magischen Denkens</i>. • David Rieff: <i>Tod einer Untröstlichen</i>. • Karl Ove Knausgård: <i>Sterben</i>. • Paul Kersten: <i>Der alltägliche Tod meines Vaters</i>. • Peter Gülke: <i>Musik und Abschied</i>. • Clive Staples Lewis: <i>Über die Trauer</i>. • Marcos Giralte Torrente: <i>Lebenszeit (Tiempo de vida)</i>. • Philip Reichart: <i>Auf einmal war er nicht mehr da</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Miguel Delibes: <i>Fünf Stunden mit Mario</i>. • Thea Dorn: <i>Trost. Briefe an Max</i>. • Diane Broeckhoven: <i>Ein Tag mit Herrn Jules</i>. • David Grossman: <i>Aus der Zeit fallen</i>. • Ulla Lenze: <i>Der kleine Rest des Todes</i>.
Dritte-Person-Perspektive	<ul style="list-style-type: none"> • Aufgearbeitete Interviews mit Sterbenden. • Palliativ- und psychoonkologische Kasuistiken. • Literarisch aufgearbeitete Biographien bis zum Tod. • Rückblenden „der letzten Tage“ realer Personen. • Kriegsberichte über reale Schicksale. • Begleitung von zum Tod Verurteilten. • Begleitung von Menschen mit Suizidbeihilfe. 	<ul style="list-style-type: none"> • Antonio Tabucchi: <i>Der Rand des Horizonts</i>. • Arthur Schnitzler: <i>Sterben</i>. • Rainer Maria Rilke: <i>Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge</i>. • Philip Roth: <i>Jedermann</i>. • Victor Hugo: <i>Der letzte Tag eines Verurteilten</i>. • Robert Schneider: <i>Schlafes Bruder</i>.
Das Leben der Toten („Stimmen aus dem Totenreich“)	<ul style="list-style-type: none"> • Javier Marías: <i>Als ich sterblich war</i>. • Hartmut Lange: <i>Das Konzert</i>. • Tomás Val: <i>Hölzerne Worte (Palabras de madera)</i>. • Juan Rulfo: <i>Pedro Páramo</i>. • Edgar Lee Masters: <i>Die Toten von Spoon River</i>. • Robert Seethaler: <i>Das Feld</i>. 	

2.3.1 Die reale Erste-Person-Perspektive

„Ich suchte nach einem Vokabular, mit dem ich den Tod fassen konnte, suchte einen Weg, mich selbst neu zu definieren und wieder stückweise nach vorn zu gehen. Das Privileg der Todesnähe [als Arzt] hatte mich von der Literatur und der akademischen Arbeit weggeführt, nun aber fand ich, dass ich zum Verständnis meiner eigenen Erfahrungen ebendiese wieder in die Sprache zurückübersetzen musste [...] Wohin ich mich auch wandte, überall überschattete der Tod den Sinn jeder Handlung“.

(Paul Kalanithi. *Bevor ich jetzt gehe*, S. 142)

„Man möchte das Wirkliche noch hie und da erspähen. Gott ist etwas Unermeßliches, während diese Krankheit, dieser Tod, der in mir steckt, dieses kleine, banale Ereignis, lediglich real ist, restlos, ohne ein Wunder zu bergen – oder eine Lehre. Ich stehe auf einem frei dahintreibenden Floß, einem Kahn, der sich auf der biegsamen, fließenden Oberfläche eines Stroms bewegt. Eine unsichere Situation. Ich weiß nicht, was ich da tue. Die Unwissenheit, die angespannte Balance, die abrupten Stöße und die Instabilität breiten sich in kleinen, immer weitere Kreise schlagenden Wellen über all meine Gedanken aus. Frieden? Den hat es auf der Welt nie gegeben. Doch auf dem geschmeidigen Wasser, unter dem Himmel, unverankert, reise ich nun dahin und höre mich lachen, zuerst vor Nervosität und dann vor echtem Staunen. Ich bin davon umgeben“.

(Harald Brodkey. *Die Geschichte meines Todes*, S. 189)

„29.10.2011, 16:00: Weht der Wind zu lange, folgen Depersonalisation und Derealisation, dann schwindet alles dahin. Kein Ich, kein Ding, kein Gefühl. Was nicht anstrengend ist. Anstrengend ist das anschließende Sich-wieder-materialisieren-Müssen. Der graue Geschmack der Baumwipfel am Abend. Seit zwei Wochen suche ich nach besseren Worten, vergeblich. Vielleicht, weil im zu beschreibenden Moment kein Beschreiber in mir ist. Man steht am Eingang zur Hölle, sieht Feuer und Flammen, spürt keine Wärme und kratzt sich am Kopf“.

(Wolfgang Herrndorf. *Arbeit und Struktur*, S. 272-273)

Die reale Erste-Person-Perspektive bezieht sich auf Selbstberichte, Essays, Tagebücher und vor allem auf romanhafte Aufarbeitungen von betroffenen Personen (z. B. Schriftsteller) über die Phase, in der sie mitgeteilt bekommen oder gewahr werden, an einer tödlichen Krankheit zu leiden, bis zu dem Zeitpunkt, da die schwindenden Kräfte das Weiterschreiben

nicht mehr zulassen. Oft ist ein Nachwort einer nahestehenden Person eingefügt oder die romanhafte oder essayistische Aufarbeitung wird vor dem gesundheitlichen Zusammenbruch der Autorin oder des Autors als abgeschlossen angesehen. Bisweilen überleben die Erzählenden eine Bedrohung des Lebens, der Bericht gilt aber dennoch als Auseinandersetzung mit der angenommenen Grenzsituation des Sterbenmüssens (z. B. Péter Nádas und Thomas Bernhard).

Mit dem Aufkommen von technisch ausgereiften audiovisuellen Möglichkeiten und *Social Media* hat sich die Option eröffnet, den eigenen Sterbeprozess oder gar die Schritte bis hin zum assistierten Suizid zu dokumentieren und in Realzeit zu verbreiten, was auch zunehmend in Anspruch genommen wird. Es steht uns nicht zu, die Nutzung dieser Option zu kritisieren oder gar zu verurteilen (z. B. als „moralische Pornographie des Sterbens“), denn die Motivationen sind vielgestaltig und komplex und es besteht immer eine persönliche Weise des Abschieds und der Auseinandersetzung mit dem Tod, die sich durchaus bereichernd auf einen sensiblen Leser oder Zuschauer auswirken kann. Für die folgende Analyse wird diese Variante nicht weiter einbezogen, sondern Tagebücher oder narrative Aufarbeitungen (teils rückblickend, teils prozessbegleitend) der durchgemachten Lebensphase und der persönlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte und mit dem bevorstehenden Tod, die meistens posthum öffentlich werden. Die hierfür getroffene literarische Auswahl umfasst folgende Autoren (*Werke*): Christopher Hitchens (*Endlich. Mein Sterben*); Harold Brodkey (*Geschichte meines Todes*); Paul Kalanithi (*Bevor ich jetzt gehe*); Henning Mankell (*Treibsand*) und Wolfgang Herrndorf (*Arbeit und Struktur*). Einen besonderen Stellenwert erhält Thomas Bernhard, weil er perimortale Szenarien als unmittelbar Betroffener beschreibt und in seinen autobiographischen Romanen (insbesondere *Der Atem. Eine Entscheidung*) aus der Perspektive eines „Überlebenden“ wertvolle Reflexionen über das Sterben und den Tod in einem Krankenhaus der Nachkriegszeit schildert. Es gibt zahlreiche andere literarische Berichte von Überlebenden nach Krankheiten, wobei es sich meistens um Herz-Kreislaufkrankungen handelt, darunter primär den Herzinfarkt, von denen der literarisch gefasste Bericht von Péter Nádas (*Der eigene Tod*, 2020) hervorgehoben werden soll. Peter Noll bildet den Abschluss dieser Auswahl; er bringt in seinem selbstdistanzierten und dadurch in besonderer Weise eindrucksvollen Sterbetagebuch (*Diktate über Sterben und Tod*), das sich über einen Zeitraum von einem Dreivierteljahr erstreckt, wertvolle „Sterbensweisheiten“ zum Ausdruck. Ergänzend ist noch der in der Zeitschrift *New Yorker* erschienene Selbstbericht des Kunstkritikers Peter Schjeldahl unter dem Titel *The art of dying*, der selbstkritisch und mit einem gewissen Humor von seinem Verfall und vom Rückblick auf sein Leben und von dem, was ihm wertvoll sei und ihn trage, berichtet.

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Christopher Hitchens: *Endlich*

- Erste Reaktionen nach Bekanntwerden des Erleidens einer tödlichen Krankheit.
- Mögliche Korrespondenz zwischen Erstreaktion und Persönlichkeit.
- Persönliche Weisen der Abwehr infolge des Gewährwerdens der Krankheitsprogression.
- Doppelbuchführung vs. Hinnahme des Schicksals.
- Auflehnung gegen die Krankheit durch die Inanspruchnahme einer Maximalbehandlung.
- Personales Verständnis von „Hoffnung“.
- Dem eigenen Schicksal mit verhaltenem Humor begegnen.
- Leibnahe Erfahrung der Progression der Erkrankung.
- Resignation als Kampfaufgabe und Selbstschutz zugleich.

2. Henning Mankell: *Treibsand*

- Entdeckung des Selbstseins in der Kindheit als „Heureka-Gefühl“.
- Metaphern für die Beschreibung des seelischen Zustandes bei Erhalten der Krebsdiagnose.
- Qualität der Interaktion mit Ärzten als Todgeweihter (meist Krebskranker).
- Bedeutung von Erinnerungen für das aktuelle Erleben als dem Tod Geweihter.
- Gedanken über den Einzug nach dem Tod in einen der Kreisläufe von Natur und Kultur.
- Die persönliche Bedeutung von „Hoffnung“.
- Der Ursprung der Angst als stets an eine traumatische Erfahrung gekoppelt.
- Das Ich und die Bedrohung durch eine tödliche Krankheit, als zum Subjekt der Bewertung gehörig.
- Der Versuch, Normalität mitten in der Krankheit entstehen zu lassen.
- Gedanken über die Länge der Ewigkeit des Todes vs. die Kürze des begrenzten bevorstehenden Lebens.
- Gefühl des Aufbruchs aus einer punktuellen und anekdotischen Episode des „Fallenlassens“ heraus.
- Sachliche Bilanzierung des gelebten Lebens im Angesicht des Todes.
- Bewertung des Seins als verwoben mit dem Dasein anderer.

3. Paul Kalanithi: *Bevor ich jetzt gehe*

- Vergegenwärtigung der eigenen Sterblichkeit als sicher bevorstehend und nicht mehr unbestimmt.
- Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der tragenden Werte.
- Das Menschenbild in Verbindung mit dem beruflichen Patientenbild und dessen Diskrepanzen.
- Herausarbeitung eines Vokabulars, um die Auseinandersetzung mit dem Tod zu versprachlichen.
- Abschwächung der Ich-Zentrierung im Angesicht des Todes.
- Unausweichliche Auseinandersetzung mit existentiellen Themen.
- Depersonalisation und Derealisation durch Vergegenwärtigung der Unausweichlichkeit des Todes.

4. Wolfgang Herrndorf: *Arbeit und Struktur*

- Stark schwankende Einstellungen gegenüber dem bevorstehenden Tod: von Selbstironie bis Wahnsinn.
- Einsamkeitswünsche im Wechsel mit Einsamkeitsintoleranz.
- Sublimierung der Angst durch Aufgehen in maßloser Beschäftigung.
- Suche nach ärztlicher Hilfe und zugleich Wunsch nach Abstand von der Medizin.
- „Exitstrategie“ durch Suizid, um ein Gefühl der Kontrolle über den Verfall zu behalten.

5. Thomas Bernhard: *Der Atem*

- Krankheit und Tod als schicksalhaft in jedem Alter.
- Hilflosigkeit der Medizin als Institution und der Ärzte als deren Vertreter.
- Die abgestumpfte Routine des Krankenhauses im Umgang mit Sterbenden.
- Überleben der Krankheit als Akt des Willens.
- Atem als sensorischer Ausdruck des Lebens wie des Sterbens.
- Die Einsamkeit des Todkranken.
- Der plötzliche Tod als ein Sich-entziehen von Zuschreibungen und Fremderwartungen.
- Kommunikationslosigkeit der Helfenden im Krankenhaus gegenüber Sterbenden, um eigene Hilflosigkeit zu verbergen.

6. Peter Noll: *Diktate über Sterben und Tod*

- Motivation des Sterbenden, Zeugnis vom Sterbeprozess für die Öffentlichkeit abzulegen.
- Das eigene Zeugnis aus der Erste-Person-Perspektive als paradigmatisch für die Gattung Mensch und daher extrapolierbar.
- Opposition zwischen „Lebenslauf“ und „Sterbenslauf“.
- Aktivierung von „Sinnoasen“ und deren Bedeutung für das „Durchhalten“.
- Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen zur Bereicherung des noch zu lebenden Lebens.
- Die Bedeutung von Nahestehenden während des Sterbeprozesses und die Ich-Dezentrierung.
- Die personale Bedeutung von Gott (nicht vom Jenseits) im Angesicht des Todes und die Sinnfrage.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der weitgehend geteilten anthropologischen Themen aller Autoren

1. Ausnahmesituation (Erstarrung und Entfremdungsgefühl) als Erstreaktion auf die Nachricht, tödlich erkrankt zu sein: Herausgerissen werden aus der Mitte des Lebens.
2. Konfrontation mit dem Tod zwischen Rebellion und Hinnahme.
3. Das Ich sucht sich im Leben mit tödlicher Krankheit Sinnoasen im Alltag.
4. Die tödliche Krankheit als Bedrohung für das Ich, das seinen Erhalt anstrebt.
5. Doppelbuchführung als Strategie des Ichs für das Durchhalten in der Krankheitsprogression.
6. Regressive Reise in die Kindheit als Rettungsphantasie für das bedrohte Ich.
7. Die Machtlosigkeit in der Medizin, den Tod aufzuhalten, das Ende aufzuschieben.
8. Die Unzulänglichkeit der Medizin, Bedürfnisse am Lebensende zu erspüren und ihnen zu entsprechen.
9. „Sterbenslauf“ als Entfaltung des biologischen Verfalls, Entwicklung psychologischer Reaktionen und wertebasierter Einstellungen entlang der Krankheitsprogression.
10. Streben nach Alltagsnormalität trotz Krankheitsbedrohung.
11. Das Unsagbare der Krankheitserfahrung findet in Metaphern Ausdruck.
12. Die Suche nach geeignetem Vokabular, um das Erleben in Ausnahmesituationen zu versprachlichen.

13. Krankheit und Tod als Gattungsschicksal und nicht abhängig vom Alter.
14. Die Einsamkeit des Sterbenden, vor allem im Krankenhaus.
15. Das Schreiben von Selbstberichten über das Erleben des Sterbeprozesses, um literarisch anhand der Erfahrung des Einzelnen allgemeinemenschliche Strukturen der Konfrontation offenzulegen und sich zugleich durch literarische Katharsis persönlich mit dem Schicksal einzurichten.
16. Persönliche Besetzung des Begriffes „Hoffnung“.
17. Hadern mit Gott und seiner vermeintlichen Vorsehung.
18. Sterben als Prozess, der bestimmte abgrenzbare psychologisch geprägte Phasen aufweist.
19. Das Mitsein von Nahestehenden in allen Krankheitsphasen bis zur Agonie.
20. Suizid als Möglichkeit, um Leid und Verfall selbstgesteuert zu beenden.
21. Starker Wechsel der Gefühle, Intentionen und Einstellungen während der Erkrankung bis zum Tod.
22. Widersprüchliches Verhalten und widersprüchliche Willensbekundungen bei Sterbenskranken.
23. Einsamkeitswünsche im Wechsel mit Einsamkeitsintoleranz.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten anthropologischen Kategorien

1. Literarische Aufarbeitung des persönlichen Krankheitsweges als formal extrapolierbar auf die menschliche Gattung, denn der Einzelne steht paradigmatisch für die Gesamtheit.
2. Wechselbad der Gefühle, schwankende Intentionalität und Ambivalenz sind intrinsisch zum Erleben einer tödlichen Krankheit aus der Erste-Person-Perspektive.
3. Kritik an der institutionalisierten Medizin und ihren Akteuren als kühl und nicht „human“ ausgerichtet, denn bei drohender Vereinsamung wird nicht auf die individuellen Bedürfnisse eingegangen.
4. Versprachlichung der Sprachlosigkeit und des Grenzerlebens durch geeignetes Vokabular und Metaphern.
5. Verwobenheit mit Nahestehenden als Mit-Sein im Sterbeprozess.
6. Suizid als Möglichkeit, um Leid und Verfall selbstgesteuert zu beenden.

7. Der Sterbende sucht sich aufgrund der persönlichen Bedrohung Sinnoasen für den Selbsterhalt, praktiziert magisches Denken und unternimmt regressive Reisen in die personale Vergangenheit.
8. Sterbende begreifen „Hoffnung“ als Haltung im Unterschied zu „hoffen auf“, das an Erwartungen geknüpft ist.
9. Der Sterbeprozess verläuft allgemein phasenhaft, diese Phasen gestalten sich aber im Ablauf idiosynkratisch.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

Die literarisch ausgearbeitete reale Erste-Person-Perspektive ist eine Quelle für die tatsächliche Auseinandersetzung mit dem Sterben; aus philosophischer Perspektive stellt sie einen privilegierten Blick auf die Phänomenologie des Sterbens dar. Dieser privilegierte Blick ist dadurch gegeben, dass die persönlichen Berichte von Menschen geschrieben werden, die literarisch bewandert sind und daher treffendere Worte finden, um das Unbenennbare zu umschreiben. Die Berichte erstrecken sich über einen längeren Zeitraum, bis die Betroffenen aufgrund schwindender körperlicher und geistiger Kräfte nicht mehr in der Lage sind zu schreiben (dann übernehmen meistens Nahestehende die Aufgabe, eine *Coda* über die letzten Tage zu formulieren). Aus literarischer Sicht versuchen Schriftsteller neben der aufarbeitenden Begleitung ihres Leidensweges aufgrund der zum Tode führenden Krankheit, paradigmatisch für das Schicksal einer Gattung – aber in jedem Einzelnen idiosynkratisch realisiert – Worte für das Grenzerleben zu finden. Bei der Versprachlichung der Sprachlosigkeit einer entfremdeten inneren Landschaft verwenden sie oftmals einprägsames neues Vokabular und Metaphern. Zur Sprache kommen die wechselnden Gefühle, die schwankende Intentionalität und die Ambivalenz, die allesamt zum Erleben einer tödlichen Krankheit gehören. Aus diachronischer Perspektive wird eine Abfolge von unterschiedlichen Phasen der Verarbeitung und der Konfrontation mit dem eigenen Sterbenmüssen deutlich. Besonderen Wert legen Sterbende auf drei Sachverhalte: die verwobene Nähe zu geliebten Menschen im sterblichen Mit-Sein; das Herstellen von – dem Selbsterhalt dienenden und die persönliche Bedrohung kompensierenden – *Sinnoasen*, metaphysisch wie auf die Lebenswelt bezogen; schließlich die Entwicklung einer halt gebenden Orientierung und die Ausrichtung auf Hoffnung als Haltung, das heißt weniger auf konkrete Erwartungen.

2.3.2 Die fiktionale Erste-Person-Perspektive

„Es kamen Momente nach Perioden anhaltender Schmerzen, während welcher Iwan Iljitsch – wie sehr er sich auch schämte, es sich bekennen zu müssen – sich nichts sehnlicher wünschte, als dass ihn jemand wie ein kleines Kind bedauern möge. Er sehnt sich danach, dass ihn jemand lieb koste, küsste und bemitleidete, wie man kleine Kinder liebkost und tröstet. Er wusste, dass er ein wichtiges Mitglied der Gesellschaft war, dass er einen halbergrauten Bart hatte und dass es folglich unmöglich war, und dennoch wünschte er es.“

(Leon Tolstoi. *Der Tod des Iwan Iljitsch*, S. 79)

„Was ich gelernt habe: dass es keinen wirklichen Ausweg aus dem Leben gibt. Man kann die Entscheidungen nur hinausschieben mit Geschick und List. Aber es führt kein Weg hinaus. Es ist ein total geschlossenes System, und am Ausgang ist nur der Tod. Und der ist natürlich überhaupt kein Ausgang.“

(Lars Gustafsson. *Tod eines Bienenzüchters*, S. 113)

„Zuweilen glaube ich, daß mir, solange ich erzähle, nichts widerfahren kann. Ich aberglaube es. Ich fürchte mich darum ein wenig, anzukommen, und habe keine Eile, obwohl ich andererseits auch wieder glaube oder aberglaube, daß ich der Rettung mit jedem Satz ein Stückchen näherrücke.“

(Markus Werner. *Bis bald*, S. 218)

„Sachlich, nüchtern, sinnierte er, dass man sein Leben für gescheitert halten würde [...] Er hatte ein Lehrer sein wollen und war einer geworden, doch wusste er, hatte es immer gewusst, dass er über weite Strecken seines Lebens nur ein mittelmäßiger Lehrer gewesen war. Er hatte von einer Art Integrität geträumt, einer Art umfassender Reinheit, aber Kompromisse und die grellen Zerstreuungen des Trivialen gefunden. Er hatte Weisheit erstrebt und am Ende langer Jahre Unwissenheit erlangt. Und was noch?, dachte er. Was noch? Was hast du denn erwartet, fragte er sich.“

(John Williams. *Stoner*, S. 344-345)

Die fiktionale Sichtweise erweitert die literarische Annäherung an die Erfahrung des Sterbens und die Bewertung des Lebens im Angesicht des Todes. Die Erweiterung besteht darin, dass durch die Perspektiven des detaillierten Sichhineinversetzens in das Erfahrungsuniversum des Sterbens und das Experimentieren mit Sterbeszenarien das Ausmaß des Phänomens „Sterben“ besser verstanden werden kann. Diese Perspektive wird in der Filmkunst verwendet, so in *The others* (Regie: Alejandro Amenábar) oder in *The sixth sense* (Regie: M. Night Shyamalan), aber auch in Romanen und Erzählungen, die Parallelwelten zwischen Lebenden und Toten als literarische Szenarien annehmen: Ein Eigenleben der Toten und die möglichen Verbindungen zwischen den noch Lebenden und den lebenden Verstorbenen. Da fiktionale Szenarien im *Magischen Realismus* eine besondere Rolle spielen, ist ihm unter 2.3.7 ein eigenes Kapitel gewidmet.

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Lew Tolstoi: *Der Tod des Iwan Iljitsch*

- Das Sterben als prozesshaftes Erleiden des Todes verläuft in Abhängigkeit vom Grad der Hinfälligkeit in mehreren Phasen.
- Bei sterbenden Menschen steht die existentielle Einsamkeit im Vordergrund.
- Die Distanzierung Nahestehender ruft Enttäuschung, Wut und Hilflosigkeit hervor.
- Sterbende können darauf hoffen, dass jemand zwischenmenschliche Nähe zeigen wird.
- Jeder Sterbende hat das Bedürfnis, getröstet zu werden.
- Jeder Sterbende hat das Bedürfnis nach menschlicher Nähe.
- In der entsetzlichen Einsamkeit zieht sich der Sterbende in seine Erinnerungen zurück.
- Wenn Gott existiert, dann ist er grausam, weil er abwesend ist, er überlässt den Sterbenden seiner entsetzlichen Einsamkeit.

2. Lars Gustafsson: *Tod eines Bienenzüchters*

- Der vom Tode Bedrohte entscheidet sich für eine selbstschützende Abgeschlossenheit.
- Schwer krank zu sein heißt nicht unbedingt, an medizinischer Hilfe festhalten zu wollen, sondern kann auch zur Entscheidung führen, auf sie zu verzichten.
- Das Nichtwissen(-wollen) um den eigenen realen Zustand ist keine reine Verdrängung, es kann auch bedeuten, Spielräume für Hoffnung offen zu lassen.
- Die Bedrohung durch eine schwere Erkrankung will in persönlicher Weise in das eigene Leben integriert werden. Diese Integration stellt eine mühsame Lernaufgabe dar.
- Im Ringen um existentielle Orientierung gerät auch die Frage der ichhaften Identität (ein gespürtes und benennbares Identitätsgefühl) in den Mittelpunkt zugunsten des indexikalischen „Ich“ (als reiner narrativer Selbstbezug ohne Identitätsgefühl).
- Die Transzendenz des Todes ist schwer zu definieren; laut Gustafsson handelt es sich um eine Art persönlicher Veränderung in den Einstellungen gegenüber sich selbst.
- Während das biologische Schicksal des Sterbenden besiegelt ist, bleibt in existentieller Hinsicht offen, *was* bzw. *ob* etwas folgt.

3. Markus Werner: *Bis bald*

- Abmilderung der Konnotation von Sterben und Tod als endgültiger Abschied, indem es durch ein rhapsodisches „bis bald“ ersetzt wird.
- Erzählen ist nicht nur eine verbale Darstellung, sondern auch eine Lebens- oder sogar Überlebensstrategie.
- Das Sich-selbst-Erzählen als intimes Zwiegespräch kann Klärung, Selbstberuhigung und Selbstverständnis verbinden.
- Die Floskel „loslassen“ kann auch übersetzt werden als „ich bin angekommen“. Dieses „Ankommen“ ist in den Worten *Bis bald* Ausdruck eines Ruhegefühls, nachdem eine existentielle Entscheidung gefallen ist. Der Wegfall von Widerstand bedeutet ein befreites Geschehenlassen.

4. John Williams: *Stoner*

- Gefasstes Aufnehmen der Nachricht, an einer zum Tode führenden Erkrankung zu leiden, dessen ungeachtet, dass die diagnostischen Methoden rudimentär sind.
- Das Aufschieben von Behandlungen, um wichtige Angelegenheiten vor dem Krankenhausaufenthalt regeln zu können, beruflich wie privat.
- Die ärztliche Unbeholfenheit bei der Mitteilung der negativen Prognose.

- Aussichtslose Behandlungen über sich ergehen lassen, um Ärzte in ihren Bemühungen zu würdigen.
- Abschied von der liebsten Person (Tochter), ohne das Wort „Abschied“ in den Mund zu nehmen.
- Steigerung der Bedeutung des Sensoriellen und von Wahrnehmungen in der Außenwelt, die sonst unbeachtet blieben. Die persönliche Besetzung des Begriffes „Würde“, wenn man nichts mehr zu verlieren hat.
- Gefühl der „Befreiung des Geistes“ durch Innenkehr.
- Nähe zu vertrauten, lebensgeschichtlich bedeutenden Gegenständen als tröstlich.
- Unbeholfenheit und Distanziertheit seitens Familienangehöriger.
- Einsamkeit in der Bettlägerigkeit, da Einschränkung der funktionalen Freiheitsgrade.
- Bruchstückhaftes Erleben des Zeitflusses.
- Vordergründiger Schmerz bestimmt den gesamten Lebenshorizont. Wohlwollender Lebensrückblick, bei dem Gelebtes als „seinerzeit verständlich“ stehen gelassen werden kann.
- Versuch der Entlastung Nahestehender.
- Machtlosigkeit durch Schwäche wandelt sich in ein inneres Machtgefühl aufgrund einer Intuition über die eigene Identität.
- Der Sterbende als Egoist, denn er möchte für sich sein und seine Aufmerksamkeit nach innen wenden.
- Sterben als etwas Unspektakuläres: „So ist das also“.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der weitgehend geteilten anthropologischen Themen

1. Der Sterbeprozess verläuft in verschiedenen Phasen, die sich durch Verfallsmerkmale, psychologische Verarbeitung, Einstellungen und Reaktionen der Umwelt charakterisieren lassen.
2. Der Kampf um die Aufschiebung des Sterbens kann aufgrund einer inneren Entscheidung aufgegeben werden, und könnte durch die Entkrampfung neue Erlebensszenarien eröffnen.
3. Erzählen und vor allem im intimen Zwiegespräch sich selbst zu erzählen dient der Kommunikation nach innen, der Selbstberuhigung und dem Selbstverständnis.
4. Sterbende haben in Bezug auf Nahestehende zwei wichtige Bedürfnisse, die sie stillschweigend an diese adressieren: das Bedürfnis nach Linderung der Einsamkeit und das Bedürfnis nach Trost. Die Frustration dieser Bedürfnisse ruft Enttäuschung, Wut, Hilflosigkeit und das Gefühl von Einsamkeit hervor.
5. Der Medizin wird zugeschrieben, Beschwerden lindern und den Todeszeitpunkt aufschieben zu können. *Existentielle Linderung* entsteht aus einem Gefühl der

Unabhängigkeit, durch Selbsttrost, Hoffnung und der Orientierung durch innere Neuausrichtung.

6. Medizinisch nicht genau zu wissen, an welchem Punkt man mit seiner Krankheit steht, kann auch bedeuten, Spielräume für Hoffnung offen zu lassen.
7. Sterben ist ein Abschied in Etappen.
8. Die Transzendenz des Todes gestaltet sich individuell und meint eine persönliche Veränderung in der Hierarchie der Einstellungen.
9. Je näher der Tod rückt, desto mehr verändert sich das Zeitgefühl; die *Innenkehr* und die *Innenschau* nehmen dabei zu.
10. Wohlwollender Lebensrückblick, bei dem Gelebtes als „seinerzeit verständlich“ stehen gelassen werden kann.
11. Versuch der Entlastung Nahestehender.
12. Sterben als etwas Unscheinbares und Unspektakuläres: „So ist das also“.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten anthropologischen Kategorien

1. Erzählen von sich in einer Grenzsituation – und vor allem im intimen Zwiegespräch sich selbst zu erzählen – dient der Kommunikation nach innen, der Selbstberuhigung und dem Selbstverständnis im Angesicht des unausweichlichen Aufhören-zu-sein.
2. Sterbende suchen nach Wegen der Hoffnung und nach Transzendierung ihrer Lage; dies geschieht nicht normativ, sondern wird individuell entschieden bzw. konstelliert.
3. Sterbende haben in Bezug auf Nahestehende zwei wichtige Bedürfnisse, die sie stillschweigend an diese adressieren: das Bedürfnis nach Linderung der Einsamkeit und das Bedürfnis nach Trost. Die Frustration dieser Bedürfnisse ruft Enttäuschung, Wut, Hilflosigkeit und das Gefühl von Einsamkeit hervor.
4. Der Medizin wird zugeschrieben, Beschwerden lindern und den Todeszeitpunkt aufschieben zu können. Existentielle Linderung entsteht aus einem Gefühl der Unabhängigkeit, durch Selbsttrost, Hoffnung und der teilweisen Reorientierung in Abhängigkeit von dem Hemmungsgrad der Affekte.
5. Die Einsamkeit des Sterbenden aus externaler Sicht stimmt nicht notwendigerweise mit dessen internaler Sicht überein, denn Sterbende erfahren größere Zusammenhänge, beschäftigen sich mit Fragen der Identität und des Abschlusses; die Innenkehr braucht eine Entkopplung von der Außenwelt.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

Die Sachverhalte der fiktionalen Erste-Person-Perspektive decken sich in hohem Maße mit denjenigen der realen Erste-Person-Perspektive; darüber hinaus konstruiert sie besondere Kontexte, die Einblicke in extremeren Lagen oder in Konstellationen unter speziellen Bedingungen erlauben. Die hier untersuchten Werke zeigen einheitlich, dass das Erzählen von sich in einer Grenzsituation – vor allem, *sich selbst* im intimen Zwiegespräch zu *erzählen* – der Kommunikation nach innen, der Selbstberuhigung und dem Selbstverständnis im Angesicht des unausweichlichen Aufhören-zu-sein dient. Dabei suchen Sterbende idiosynkratische Wege der Hoffnung und der Transzendierung ihrer Lage; dies ist jedoch kein normativer Vorgang, sondern ergibt sich individuell. Sterbende haben in Bezug auf Nahestehende zwei wichtige Bedürfnisse, die stillschweigend an diese adressiert werden: das Bedürfnis nach Linderung der Einsamkeit und das Bedürfnis nach Trost, die wichtiger werden als der Aufschub des Todeszeitpunktes selbst. Die Frustration dieser Bedürfnisse ruft Enttäuschung, Wut, Hilflosigkeit und das Gefühl von Einsamkeit hervor. Existentielle Linderung – jenseits biomedizinischer Erleichterung der Beschwerden – entsteht aus einem Gefühl der Unabhängigkeit, durch Selbsttrost, Hoffnung und durch die Orientierung dank Innenschau und Neuausrichtung. Die Einsamkeit der Sterbenden ist womöglich ein widersprüchliches Erleben, denn die Intoleranz gegenüber Einsamkeit wechselt mit dem Bedürfnis nach Einsamkeit, da sich in der sehr starken Innenkehr Phänomene ereignen, welche die gänzliche Aufmerksamkeit beanspruchen und einem persönlichen, letzten Gefühl der Identität und des abschließenden Stehenlassens zuträglich werden.

2.3.3 Die reale Zweite-Person-Perspektive

„Mama glaubte uns ganz nahe bei sich, aber wir stellten uns bereits jenseits ihrer Geschichte. Als allwissender böser Geist wußte ich, was gespielt wurde, und sie kämpfte fern in menschlicher Einsamkeit. Ihr verbissener Wunsch, zu genesen, ihre Geduld, ihr Mut, alles war sinnlos. Für keine ihrer Qualen würde sie belohnt werden. Ich sah ihr Gesicht wieder: »...sie tut mir ja gut.« Verzweifelt litt ich an einer Schuld – meiner Schuld –, ohne daß ich für sie verantwortlich gewesen wäre oder sie jemals wieder hätte gutmachen können.“

(Simone de Beauvoir. *Ein sanfter Tod*, S. 64)

„Und noch immer empfinde ich die Trauer wie Angst. Genauer vielleicht wie ein Hangen und Bangen. Wie ein warten: wie ein Sich-herum-Drücken, bis vielleicht irgendetwas geschieht. Es macht das Leben zu einem dauernden Provisorium. Es lohnt sich nicht, irgendetwas anzufangen. Ich finde keine Ruhe. Ich gähne, ich bin zappelig, ich rauche zuviel. Bisher hatte ich immer zuwenig Zeit. Jetzt gibt es nichts als Zeit. Fast reine Zeit, leeres Nacheinander.“

(Clive Staples Lewis. *Über die Trauer*, S. 48-49)

„Als Gestorbene ist sie voraus, als Mitlebende bleibt sie zurück. Vor die Erinnerungsbilder schieben sich Filter, Fragen und Rätsel, die sie zurückgelassen hat, zugleich Spuren, die zu ihr führen.“

(Peter Gülke. *Musik und Abschied*, S. 308)

„Trotzdem war ich keineswegs darauf vorbereitet, diese Nachricht als eine endgültige zu akzeptieren: Es gab eine Ebene, auf der ich glaubte, daß das, was passiert war, rückgängig gemacht werden konnte. Deshalb mußte ich [die erste Nacht] allein sein [...] Ich mußte alleine sein, damit er zurückkommen konnte. So begann mein Jahr magischen Denkens.“

(Joan Didion. *Das Jahr des magischen Denkens*, S. 39)

„Ich traure unkompliziert und absolut um sie. Das ist mein Glück wie auch mein Unglück. Schon bald ging mir der Satz durch den Kopf: sie fehlt mir bei allem, was ich tue. Und bei allem, was ich nicht tue.“

(Julian Barnes. *Lebensstufen*, S. 100)

Dieser Abschnitt befasst sich mit der literarischen Aufarbeitung von Sterbebegleitung und Trauer seitens der durch den Tod geschiedenen nahestehenden Personen, zumeist Partner, Eltern und eigene Kinder. Es handelt sich um ein Genre mit zunehmender Verbreitung, da es gesellschaftlich nicht mehr als Schwäche angesehen wird, das eigene Innenleben in der Trauer zu zeigen und aufzuarbeiten, sondern eher als ehrliches Zeugnis, das anderen Menschen in ähnlicher Lage als Identifikationsmöglichkeit dienen könnte, insbesondere, wenn Schriftsteller in der Lage sind, Worte für das schwer Auszudrückende zu finden.

Zusammen mit der realen Erste-Person-Perspektive gewinnt diese Zweite-Person-Perspektive gerade vor dem realen Hintergrund an Relevanz. Durch die Authentizität der Berichte, die häufig annähernd in Realzeit geschrieben wurden, entwickeln Leser eine Sensibilität für die Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit der Schilderung und lassen diese literarischen Werke auf sich wirken, um über Grenzsituationen der eigenen Existenz zu reflektieren und sich in die Lebenswelt eines Sterbenden hineinzusetzen.

An dieser Stelle wird eine Literatúrauswahl getroffen, die für den Verfasser persönlich ansprechend erscheint, sowohl literarisch, als auch von der gespürten Wahrhaftigkeit und der eigenen projektiven Bedeutung. Es handelt sich um: *Über die Trauer* (A Grief Observed) von C. S. Lewis; *Sterben* (Min kamp. Første bok) von Karl Ove Knausgård; *Ein sanfter Tod* (Une mort très douce) von Simone de Beauvoir; *Wunschloses Unglück* von Peter Handke; *Tod einer Untröstlichen* (Swimming in a Sea of Death. A Son's Memoir) von David Rieff; *Musik und Abschied* von Peter Gülke; *Das Jahr des magischen Denkens* (The Year of Magical Thinking) von Joan Didion; *Lebensstufen* (Levels of Life) von Julian Barnes; *Der alltägliche Tod meines Vaters* von Paul Kersten; *Tagebuch der Trauer* (Journal de deuil) von Roland Barthes; *Lebenszeit* (Tiempo de vida) von Marcos Giralt Torrente; *Auf einmal war er nicht mehr da* von Philip Reichardt.

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Simone de Beauvoir: *Ein sanfter Tod*

- (Verschleiender) Umgang mit medizinischer Information gegenüber dem kranken Angehörigen.
- Das In-Unwissenheit-Lassen des kranken Angehörigen.
- Die umfassende oder punktuelle Rolle des Krankenhauses in der Versorgung des kranken Angehörigen.
- Hommage an den Angehörigen in der Grenzsituation und Würdigung des Lebensweges.
- Anpassungsleistungen und Verzicht des kranken Angehörigen: Zwänge und Konventionen.
- Geschärfte Sinne des Sterbenden trotz des körperlichen Verfalls.
- Schuldgefühle nach dem Ableben des Angehörigen, nicht genug oder Falsches getan zu haben.

2. Peter Handke: *Wunschloses Unglück*

- Stolz empfinden auf das im Leben trotz Widrigkeiten und Formwahrung Erreichte.
- Das als zermürend empfundene Existieren bei unnachlässigen und diffusen Beschwerden.
- Gefühle der Trost- und Zukunftslosigkeit.
- Gefühl der Einsamkeit auf Seiten des Leidenden und auf Seiten des Nahestehenden.
- Gefühl der Verlassenheit und der Liebebedürftigkeit des Angehörigen bei der Totenwache.

3. Clive Staples Lewis: *Über die Trauer*

- Trauer als Prozess, der von Depersonalisation und Derealisation geprägt ist.
- Quasi-Abbruch der Beziehung zur Außenwelt.
- Gefühlsverwirrung in der Trauer.
- Sich dem Verlust stellen und das Vermeiden falsch beruhigender Metaphern.
- Ambivalenz: Trauer zwischen Selbstbezogenheit und erinnerndem Bezug auf die verstorbene Person.
- Als Gläubiger: Hadern mit Gott wegen des Zulassens, dass die geliebte Person auf immer entrissen wurde.
- Resignierte Hinnahme des Verlustes.

4. Karl Ove Knausgård: *Sterben*

- Radikale Öffnung des Gefühlslebens als noch am Leben Verbliebener in der Erinnerung an den Verstorbenen.
- Erinnerung als Würdigung und nicht als nachträgliche Abrechnung.
- Verstehen dort wo möglich, und Stehenlassen dort, wo Grenzen des Verstehens erfahren werden.
- „Tod“ als Metapher für Abwesenheit und für Kommunikationslosigkeit.
- „Vergeistigung“ des Todes als Ausdruck des Bestrebens, ihn lückenlos verstehen zu wollen.

5. David Rieff: *Tod einer Untröstlichen*

- Die Rolle der Ärzte im Sterbeprozess und ihr Umgang mit Todkranken und deren Angehörigen.
- Konfrontation mit dem nahenden Todeszeitpunkt unter tiefer Ambivalenz.
- Sinn oder Unsinn von verdrängender Maximalbehandlung.
- Wissenschaft als Hoffnungsspender.
- Ambitendenz des Nahestehenden im Angesicht des Bedürfnisses der Angehörigen nach Aufschub.
- Schuldgefühle über nicht ergriffene Alternativmöglichkeiten zur Maximalbehandlung nach dem Ableben des Angehörigen.
- Intime Zwiegespräche des Weiterlebenden mit sich, die eine Doppelung bedeuten, denn diese Selbstgespräche sind auch an den Verstorbenen adressiert.
- Frage nach der Natur des „Trostes“.
- Entkrampfende Resignation bei Vergegenwärtigung der *conditio humana* als abschiedlich.

6. Peter Gülke: *Musik und Abschied*

- Innere Dialektik zwischen Rettungsaussicht und unerbittlichem Schicksal.
- Innere Dialektik zwischen Vertrauen und Schuldgefühl.
- Begegnung mit den sterblichen Überresten, begleitet vom Gefühl der „Anwesenheit des Abwesenden“.
- Erinnerung als Spurensuche, Verstehenwollen, „Hinterhergedachtes“ und Zeugnis.
- Der Weiterlebende als „Übriggebliebener“.
- Die Möglichkeit von in der Agonie nicht kommunizierbaren Transzendenzerfahrungen.
- Erinnern als Festhalten und „Abkratzen von Spuren“ des Verstorbenen und des Gemeinsamen.

7. Joan Didion: *Das Jahr des magischen Denkens*

- Zusammenbruch der privaten Welt durch den plötzlichen Tod eines Nahestehenden.
- Lang anhaltende Entfremdungsgefühle im Sinne von Depersonalisation und Derealisation.
- „Magisches Denken“ über eine wundersame Rückkehr des Verstorbenen und die entsprechenden Vorbereitungen dafür treffen.
- Die Beerdigung nicht als sich traumatisch auswirkend, sondern als „narkotische Regression“ des Trauernden.
- Trauerarbeit als Verbindung von Rationalität und Irrationalität, die erst zur Geltung kommen kann nach Aufgeben des magischen Denkens.

8. Julian Barnes: *Lebensstufen*

- Besondere „Hellsichtigkeit“ in der emotionsintensiven Zeit der Sterbebegleitung.
- Fehlende Worte und mangelnde adäquate Beschreibung für die Gefühle im Angesicht des Todes einer nahestehenden Person.
- Das Wunder der Liebe, wenn sie wirklich gelingt, und das entsprechende Drama, wenn einer dem anderen wegstirbt.
- Kontrast zwischen der Bedeutungslosigkeit des individuellen Todes für das Universum und der dramatischen Bedeutung für den Einzelnen als existentieller Verlust.
- Trauer als Ausdruck der Bewusstheit der Irreversibilität der Abwesenheit, die sogar leiblich gespürt wird.
- Trauer gilt sowohl dem Verlusterleben des Trauenden als auch der Würdigung des Verstorbenen.
- Trauer als *Gefühlsreise* um „in eine neue Geographie einzutreten, die noch persönlich kartographiert“ werden muss.
- Trauern ist keine „Trauer-Arbeit“, sondern Überkommenes.
- Trauer hält den Verstorbenen symbolisch am Leben, da er durch die schmerzliche Erinnerung präsent bleibt.

9. Paul Kersten: *Der alltägliche Tod meines Vaters*

- Durch die mit dem Verstorbenen verbundenen „kleinen Spuren“ komme eine Gefühlsaktualisierung in Gang, welche die Trauer verstärke.
- Die Sequenz der Erinnerungen erfolge durch die idiosynkratische Selektion und Assoziation des Erinnernden.
- Der Trauer wohne eine Symmetrie in der Zweite-Person-Perspektive inne.
- Sprachlosigkeit zu Lebzeiten werde schmerzlich als Verfehlung und Kommunikationslosigkeit erlebt.
- Schmerzhafte Gewahrwerden der Irreversibilität des Verpassten.

- Vermeidung der Konfrontation mit dem Sterben während des Sterbeprozesses des Nahestehenden.
- Schuldgefühle seien verbunden mit nicht aufgearbeiteter Scham.
- Verstehen des Verstorbenen aus der Perspektive des Schamgefühls.

10. Roland Barthes: *Tagebuch der Trauer*

- In der Trauer geht es nach Barthes nicht primär um die Reorganisation des Selbst nach dem Verlust einer nahestehenden Person, sondern um die verstorbene Person selbst, die ihre Existenz verloren hat.
- Der Trauernde widerspricht sich, da er zwischen der Ich-Zentrierung in der Trauer und der Würdigung des Verstorbenen schwankt und nicht in der Lage ist, seine Ich-Zentrierung in der Trauer zu überwinden.
- Trauer als in Wirklichkeit tiefe, depressive Traurigkeit, die begleitet ist von Depersonalisation.
- Die existentielle und gefühlsmäßige Einsamkeit des Trauernden.
- Der erdrückende Schmerz des Endgültigen und Unwiederbringlichen muss ertragen und transformiert werden, um weiterleben zu können.

11. Marcos Giralt Torrente: *Lebenszeit (Tiempo de vida)*

- Aufarbeitung der Vater-Sohn-Beziehung nach Bekanntwerden, dass der Vater tödlich erkrankt ist.
- Die Auseinandersetzung mit dem *ungelebten Leben*.
- Die Qualität der Interpersonalität in der Sterbebegleitung eines nahestehenden Menschen.
- Das Erleben des Sterbens als mit einer Alltagspsychologie und -logik nicht mehr verstehbar.
- Die Großzügigkeit des sterbenden Nahestehenden durch Ich-dezentrierendes Aufsichnehmen.
- Würdigung des Verstorbenen durch die Bereitschaft, das Sosein im Hinblick auf den Tod zu akzeptieren.
- Die Bedeutung von Antizipation und von antizipatorischer Trauer.
- Bleibende Sehnsucht nach gemeinsamer leiblich getragener Nähe, die nun nicht mehr möglich ist.
- *Conditio humana*: Die Toten hinterlassen Trauer und viele offene Fragen.

12. Philip Reichardt: *Auf einmal war er nicht mehr da*

- Das Gefühl der Entfremdung bei der Realisierung des Ablebens einer nahestehenden Person.
- Die nachträgliche, ausgewogene Reflexion über das geteilte gelebte und das unergründliche ungelebte Leben.
- Das nachträgliche Verstehenwollen des Verstorbenen ohne Garantie auf Erfolg.
- Die biographische Rekonstruktion des Verstorbenen nach vermeintlichen existentiellen Beweggründen.
- Die Rekonstruktion des gelebten Lebens anhand der hinterlassenen Spuren, die gesammelt werden.
- Der Versuch, eine Verbindung zwischen den letzten Lebenstagen als ahnungsvoll und dem Ableben als Ereignis herzustellen.
- Der Tod als stets eine Entfremdung auslösendes Ereignis, für das es keine Vorbereitung gibt, obwohl man mit ihm rechnet.
- Die Universalfrage der möglichen Versäumnisse in der Beziehung zu Lebzeiten.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der weitgehend geteilten anthropologischen Themen aller Autoren

1. Schuldgefühle der Nahestehenden stellen sich in der Regel nach dem Ableben eines Angehörigen ein, sind Teil der Trauer und beziehen sich auf Ungenügendes oder Falsches in der Betreuung des kranken Angehörigen, aber auch auf nicht ergriffene Alternativmöglichkeiten im Sinne einer Maximalversorgung oder einer Interventionsreduktion.
2. Der offene Umgang mit der Bedrohung des Lebens vs. den kranken Angehörigen in Unwissenheit lassen.
3. Das Gefühl der Einsamkeit sowohl bei Sterbenden wie auch bei Betreuenden.
4. Gefühle der Verlassenheit, der Trost- und Zukunftslosigkeit bei Sterbenden.
5. Die Wiederentdeckung des sterbenden Angehörigen in neuen Facetten seines Seins, angestoßen durch die Konfrontation mit der ultimativen Grenzsituation, dass dieser dem Tod geweiht ist.
6. Sterbende erscheinen den Nahestehenden als mit einer geschärften Wahrnehmung versehen; wiederum erleben viele Angehörige eine besondere Hellsichtigkeit.
7. Erinnerung als Spurensuche von Idiosynkratischem des Verstorbenen und von Gemeinsamem.
8. In der Trauer gehe es primär nicht um eine Reorganisation des Selbst nach dem Verlust einer nahestehenden Person, sondern um die verstorbene Person, die ihre Existenz

verloren hat. Der Trauernde widerspricht sich dennoch, da er zwischen der Ich-Zentrierung in der Trauer und der Würdigung des Verstorbenen schwankt und nicht in der Lage ist, seine Ich-Zentrierung in der Trauer zu überwinden.

9. Trauer vor allem als gekennzeichnet durch eine Entfremdung im Sinne von Depersonalisation und Derealisation, aber auch durch Gefühlsdissoziation und Trostlosigkeit trotz Trostbedürfnis.
10. Trauerarbeit im engen Sinne beginnt, wenn wundersame Vorstellungen einer Wiederbegegnung, Aussprache, Wiedergutmachung und nachträglicher Korrektur aufgegeben werden.
11. In der Trauer ist der Weiterlebende ein „Übriggebliebener“.
12. Transzendenzerfahrungen des Sterbenden sind in der Agonie kaum oder nicht kommunizierbar.
13. „Tod“ als Metapher für Abwesenheit und Kommunikationslosigkeit.
14. Stille Begegnung (z. B. Totenwache) mit den sterblichen Überresten, die begleitet ist von einem starken Gefühl der Anwesenheit eines Abwesenden.
15. Die biomedizinische Wissenschaft als transienter Hoffnungsträger.
16. Vor dem Hintergrund der Liebe bedeutet der Tod einer nahestehenden Person stets *jemandem zu sterben*.
17. Trauer als neue *emotionale Landschaft*, als Ausdruck der Bewusstheit der Irreversibilität der Abwesenheit (Nichtung), die vom Weiterlebenden *kartographiert* werden muss.
18. Trauer macht den Verstorbenen emotional präsent und den Trauernden einsam.
19. Schmerzhaftes Wahrnehmen der Irreversibilität des (gemeinsam) Verpassten, verbunden mit der Sehnsucht nach nicht mehr möglicher körperlicher Nähe.
20. Sterbende sind in der Lage, Erhebliches zur Entlastung der Nahestehenden beizutragen.
21. Das Erleben des Sterbens als mit Alltagspsychologie und -logik nicht mehr verstehbar.
22. Auseinandersetzung in der Trauer mit Schamgefühlen und mit dem Gewährwerden von gemeinsam ungelebtem Leben.
23. Das nachträgliche Verstehenwollen des Verstorbenen in der biographischen (Sinn-) Rekonstruktion, jedoch ohne Garantie auf Erfolg.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten anthropologischen Kategorien

1. Sterbende erleben Gefühle von Einsamkeit, Scham, Verlassenheit, Trostlosigkeit und Zukunftslosigkeit, bewegen sich zwischen Hoffnung auf Rettung und Resignation bzw. Hinnahme, erleben schwer in Worte zu fassende Transzendenzerfahrungen und setzen sich mit ungelebtem Leben auseinander.
2. Das Erleben des Sterbens als mit Alltagspsychologie und -logik nicht mehr verstehbar. Verstehenwollen ist eine Würdigung des Verstorbenen durch Nahestehende.
3. Trauer kann antizipierend noch während des Sterbeprozesses stattfinden, wird aber vor allem durch die Irreversibilität des Verlustes, die ein Entfremdungsgefühl durch den unwiederbringlichen Verlust auslöst, in Gang gesetzt. Der Trauernde ist *trostbedürftig*, bleibt aber trotz Trostbemühungen *untröstlich*.
4. Die Trauernden suchen nach Spuren in der (gemeinsamen) Vergangenheit, die es „abzukratzen und zu sammeln“ gilt.
5. In der Trauer geht es nicht primär um eine Reorganisation des Selbst nach dem Verlust einer nahestehenden Person, sondern um die verstorbene Person, die ihre Existenz verloren hat. Die Erinnerung hält den Verstorbenen präsent als anwesend in seiner Abwesenheit.
6. Vor dem Hintergrund der Liebe bedeutet der Tod einer nahestehenden Person stets *jemandem zu sterben*.
7. Die Weiterlebenden als Übriggebliebene müssen die emotionale Landschaft der Trauer neu kartographieren.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

Im Vordergrund der realen Zweite-Person-Perspektive stehen die Trauer der Weiterlebenden und deren Suche nach Spuren aus der (gemeinsamen) Vergangenheit, die es „abzukratzen und zu sammeln“ gilt. Die Trauer kann nur im Rahmen der Liebe verstanden werden, denn man stirbt nicht nur selbst, sondern man stirbt stets *jemandem* (weg). In der Trauer geht es nicht primär um die innere Reorganisation des „Übriggebliebenen“ nach dem Verlust einer nahestehenden Person, sondern um die verstorbene Person selbst, die ihre Existenz verloren hat. Der Trauernde widerspricht sich, da er zwischen der Ich-Zentrierung in der Trauer und der Würdigung des Verstorbenen schwankt und nicht in der Lage ist, seine trostbedürftige Ich-Zentrierung in der Trauer zu überwinden. Die Erinnerung hält den Verstorbenen präsent als anwesend in seiner Abwesenheit. Sterbende erleben ihrerseits Einsamkeit, Scham, Verlassenheit, Trost- und Zukunftslosigkeit, sie bewegen sich zwischen Hoffnung auf Rettung und Resignation bzw. Hinnahme, erleben schwer in Worte zu fassende Transzendenzerfahrungen und setzen sich mit ungelebtem Leben auseinander.

2.3.4 Die fiktionale Zweite-Person-Perspektive

„Er war nicht tot, solange sie niemandem davon erzählte. Er lebte, solange sie das wollte. Sie hatte ihm noch so viel zu sagen. Im Laufe des Tages würde es ihr schon einfallen. Heute mußte man sie einfach in Ruhe lassen.“

(Diane Broeckhoven. *Ein Tag mit Herrn Jules*, S. 24)

„[...] ich weiß nur nicht, wie es kommt, daß es im Leben schließlich alles kaputtgeht.“

(Miguel Delibes. *Fünf Stunden mit Mario*, S. 280)

„Ich laufe von Zimmer zu Zimmer, verheddere mich in den Kram, der auf dem Boden liegt, kicke die Bündel mit dem Fuß weg, schiebe sie an die Ränder des Zimmers, baue schließlich Wälle aus Stoff, aus Kleidung, aus Büchern, aus Papier, die ich an den Regalen und Wänden hochsteigen lasse. Ich garniere den Wohnungsmüll über den Haufen, und allmählich entsteht eine Landschaft, eine kleine Stadt aus Kleidung, Büchern, Kugelschreibern, aus leeren Plastikflaschen und Kassenbons.“

(Ulla Lenze. *Der kleine Rest des Todes*, S. 65)

*„– Und er, er ist tot,
beinah verstehe ich die Bedeutung
dieser Klänge: das Kind
ist tot,
ich erkenne an,
dass in den Worten Wahrheit steckt.
Er ist tot.
Er ist tot, doch sein Tod,
sein Tod
ist nicht tot.“*

(David Grossman. *Aus der Zeit fallen*, S. 122)

Wie bereits argumentiert, stellt die fiktionale Perspektive sowohl eine Erweiterung der realen Perspektive als auch ein Experimentieren mit besonderen Szenarien und interpersonellen Bedingungen dar. Die fiktionale Zweite-Person-Perspektive nimmt eine Zwitterstellung ein, denn sie kann reale Elemente zum Anlass haben und (zeitweise) in eine Dritte-Person-Perspektive übergehen. Zwei Hauptszenarien sind denkbar: Das Gespräch mit einer sterbenden bzw. dem Tod geweihten Person oder ein Monolog als Ersatz für einen Dialog mit einer verstorbenen Person, ob anwesend in Form ihrer sterblichen Überreste (z.B. im Rahmen einer Totenwache) oder gänzlich abwesend. Des Weiteren kann es geschehen, dass die verstorbene Person verklärt wird oder in bestimmten Hinsichten stilisiert, um auf konkrete interpersonelle Themen zu fokussieren.

Aus den zahlreichen fiktionalen Werken, in denen Dialoge mit Sterbenden oder verstorbenen Personen beschrieben sind, werden exemplarisch fünf ausgewählt: *Trost – Briefe an Max* (Thea Dorn); *Ein Tag mit Herrn Jules* (Diane Broeckhoven); *Fünf Stunden mit Mario* (Miguel Delibes); *Aus der Zeit fallen* (David Grossmann) und *Der kleine Rest des Todes* (Ulla Lenze).

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Thea Dorn: *Trost – Briefe an Max*

- Der Tod und seine Manifestationen sollen benennbar werden, auch wenn es mit Neologismen oder Metaphern sein muss: „Todesbürokratie“, „Totenhausfriedensbruch“, „ausgestorbene Wohnung“, „Tod als rohe, absolute Macht“, „der Tod kommt, packt aus, foltert uns, zermalmt uns“.
- Wenn man den Tod für einen sinnlosen Skandal halte, könne man sich nicht ständig mit ihm beschäftigen, da die Sinnlosigkeit sich auf die Beschäftigung übertrage.

- Tod als Metapher der Leere, aber auch „(ontologische) Leere“, um den Tod zu bezeichnen.
- Im Moment des Übergangs herrsche Sprachlosigkeit, es fehlen jegliche Worte, um den Zustand zu erfassen und zu beschreiben.
- Sterbenlernen als tröstende schrittweise Kapitulation.
- Tröstung ist die besondere Fähigkeit, alles, was man ist und was man hat, aus vollem Herzen zu lieben – und es freimütig ziehen zu lassen, wenn es davonziehen will.

2. Diane Broeckhoven: *Ein Tag mit Herrn Jules*

- Jemand ist erst dann tot, wenn das Totsein bekannt ist und kommuniziert wird.
- In diesem Zeitraum zwischen biologischem und sozialem Tod können ungestörte intime Zwiegespräche als adressierte Monologe stattfinden.
- Ab dem Zeitpunkt des Gewahrwerdens, dass eine nahestehende Person gegangen ist, werde vergegenwärtigt, wie viel es noch zu besprechen gegeben hätte.
- Nach der ersten Aussprache mit dem *abwesenden Anwesenden* gehe das Leben weiter und der Tod werde vom Leben aufgenommen.

3. Miguel Delibes: *Fünf Stunden mit Mario*

- Totenwache als Anlass für aufarbeitende Monologe.
- Monologe, die an den Toten gerichtet sind, sind intime Zwiegespräche.
- Monologe im Angesicht des Toten sind Anlass für die Benennung von ungelebtem Leben, wobei in den Vorwürfen nicht nur Ungelebtes bilanziert wird, sondern auch Sehnsüchte, Gemeinsames, Versäumtes und Erreichtes, auf der Strecke Gebliebenes, Wertvolles und Redliches.
- Der Drang, Offenes zu klären, abzuschließen (gar das Bedürfnis nach Absolution) kann zu dem magischen Denken des zu diesem Zweck notwendigen „kurzen Aufwachens“ des Toten führen.
- Die Bilanzen können durchaus düster ausfallen: „Ich weiß nur nicht, wie es kommt, dass im Leben schließlich alles kaputtgeht“.

4. David Grossman: *Aus der Zeit fallen*

- Der Verlust einer nahestehenden Person, insbesondere dann, wenn es sich um ein Kind handelt, löse eine „ontologische Auseinandersetzung“ als Extrapolation der menschlichen Existenzbedingungen aus unter der Frage, ob „Gehen“ (Flucht) leichter sei als „Bleiben“ (Konfrontation).
- Für die Hinterbliebenen von verstorbenen Kindern stelle sich eine depersonalisierte, unwirkliche Existenz ein, die sich anfühlt, „wie aus der Zeit gefallen“ zu sein.
- Literarisch kann „Tod“ statt im Sinne von „Nichtsein“ als eine andere Art von Sein (zu sein) beschrieben werden, um so mit dem Tod als Seiendes umgehen zu können.
- Einen Verstorbenen „gehen zu lassen“, die Suche „einzustellen“, die Trauer „stehen zu lassen“ könne Grossman zufolge nur zustande kommen, wenn vergegenwärtigt werde, dass der Verstorbene unwiederbringlich keine Existenz mehr habe, dass aber *sein* Tod durch die trauernde Würdigung „nicht tot“ sei.

5. Ulla Lenze: *Der kleine Rest des Todes*

- „Trauer“ stellt nicht nur einen psychologischen Prozess dar, sondern infiltriert verschiedene Lebensbereiche bis hin zur Verwahrlosung in vielfältiger Hinsicht: finanziell, sozial, sexuell, interpersonell und hygienisch.
- Literarisch kann eine Parallelität der Trauer zwischen der trauernden und der betrauten Person hergestellt werden. Sie meint die Selbstbezogenheit der turbulenten Gefühle des Trauernden und zugleich eine Art Erbarmen für die verstorbene Person.
- Was bleibt vom Tod? Nach Lenze: Geringfügiges.
- Reisen zu Orten des Sterbens, des Todes und zu gemeinsamen Orten sind erinnernde Reisen, um ein Echo des Gewesenen wahrzunehmen.
- Die ungeordneten und dadurch konfusen inneren Landschaften, die aus einem Strudel an Wahrnehmungen und Gefühlen zusammengesetzt sind, isolieren die Trauernden.
- Trauer führt zu Selbstvergessenheit, die Züge einer Depression annimmt, und drückt sich in der Vernachlässigung von sich selbst und der unmittelbaren Welt aus.
- Die Einsamkeit spitzt sich durch die Widersprüche der Bedürfnisse, in die sich die Trauernden verstricken, zu.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der weitgehend von den Autoren geteilten anthropologischen Themen

1. Um den Tod und seine Manifestationen benennbar zu machen, muss man oft mit Metaphern vorliebnehmen. Worte, um ihre Erfahrungen mitzuteilen, fehlen den Betroffenen in Todesnähe sowie den Nahestehenden im Moment des Übergangs und unmittelbar danach.
2. Der „Tod“ ist nicht nur biologisch bestimmt, sondern nimmt auch eine soziale Dimension ein, wenn bekannt wird, dass jemand gestorben ist. In der sich ergebenden Latenzzeit kann Intimität zwischen dem Verstorbenen und Nahestehenden entstehen.
3. Gespräche mit Verstorbenen sind monologische Selbstgespräche; die sich ergebenden intimen Zwiegespräche sind an den Verstorbenen adressiert, der kein dialogischer Partner mehr sein kann.
4. Magisches Denken über eine wundersame Ausnahme, dass der nahestehende Verstorbene wieder zum Leben erwachen könnte, flammt im Sterbeprozess wie nach dem Ableben bei Nahestehenden und Trauernden auf.
5. Literarisch kann „Tod“ statt im Sinne von Nichtsein als eine andere Art von Sein (zu sein) beschrieben werden, um so mit dem Tod als nun eigentümliches Seiendes umgehen zu können.
6. Einen Verstorbenen als solchen anzuerkennen, dass er unwiederbringlich keine Existenz mehr hat, ist möglich, wenn man sich das eigene Lebendigsein durch die trauernde Würdigung vergegenwärtigt.
7. „Trauern“ infiltriert zahlreiche Lebensbereiche und kann bis zur Verwahrlosung des Trauernden führen.
8. Die ungeordneten inneren Landschaften, die aus einem Strudel an Wahrnehmungen und Gefühlen zusammengesetzt sind, isolieren die Trauernden.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten anthropologischen Kategorien

1. Literarisch kann „Tod“ statt im Sinne von Nichtsein als eine andere Art von Sein (zu sein) beschrieben werden, um so mit dem Tod nun als Seiendes umgehen zu können.
2. In der Zweite-Person-Perspektive geht es vorwiegend um die Kommunikation zwischen Nahestehenden, wobei eine dieser Personen sich im Sterbeprozess befindet oder bereits verstorben ist.
3. Gespräche mit Verstorbenen sind monologische Selbstgespräche; die sich ergebenden intimen Zwiegespräche sind an den Verstorbenen adressiert, der kein dialogischer Partner mehr sein kann und im Todesschweigen keinen Widerhall herstellt.

4. 4. Die Beziehungsqualität und die eigene Not des Nahestehenden als „Übriggebliebener“ drücken sich in der Trauer aus, die beiden gilt, und stets als Würdigung des Verstorbenen verstanden werden kann.
5. 5. In der Sterbe- und Trauerphase fehlen Worte, um das Erleben zu benennen; dazu entstehen ungeordnete innere Landschaften, die nach Reorganisation drängen.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

Die fiktionale Zweite-Person-Perspektive unterscheidet sich in der Herausarbeitung der Sachverhalte nicht wesentlich von der realen Perspektive, jedoch lässt sie die intimen Monologe der Weiterlebenden deutlicher hervortreten, insbesondere um Bilanz zu ziehen, Unausgesprochenes zu Wort kommen zu lassen und ungelebtes Leben zu benennen.

In der Sterbe- und Trauerphase erleben Nahestehende oft eine (Selbst-)Entfremdung und ihnen fehlen die Worte, um dieses Erleben zu benennen, dazu entstehen ungeordnete innere Landschaften, die nach Reorganisation drängen. In der fiktionalen Zweite-Person-Perspektive geht es vorwiegend um die Kommunikation zwischen Nahestehenden, wobei eine dieser Personen sich im Sterbeprozess befindet oder bereits verstorben ist. Diese intimen Zwiegespräche drücken Trauer aus und dienen einer Klärung, Bereinigung und Würdigung beider. Die Trauer kann Züge der Verwahrlosung in verschiedenen Lebensbereichen des Trauernden mit sich bringen.

2.3.5 Die reale Dritte-Person-Perspektive

Die reale Dritte-Person-Perspektive weist eine eigentümliche Nähe und zugleich Distanz zur verstorbenen Person auf. Die Nähe ergibt sich aus Interviews, medizinischen Behandlungen, journalistischer Begleitung und Berichterstattung oder aus einschlägiger Dokumentation, die den Verstorbenen und seinen Weg in den Tod bildhaft und detailliert vergegenwärtigen lässt. Die Distanz ist bedingt durch die fehlende emotionale Bindung, wie sie sich aus einer geteilten Biographie entwickeln kann, und steht damit im Gegensatz zur Zweite-Person-Perspektive. Allerdings können identifikatorische Prozesse starke Emotionen und Anteilnahme erwachsen lassen.

Berichte aus der realen Dritte-Person-Perspektive sind stets eindrucksvoll, weil sie reale Personen und Umstände sind, welche die *conditio humana* sowie historische, kulturelle, soziale, medizinische, soziopolitische, rechtssystembezogene Bedingungen unmittelbar und wenig intellektualistisch vor Augen führen. Zu dieser Perspektive zählen medizinische oder psychoonkologische Kasuistiken; die journalistische Begleitung von Sterbenden nach deren Einwilligung, beispielsweise im Falle einer beantragten Beihilfe zum Suizid, oder die dialogische Berichterstattung des Verlaufes einer schweren degenerativen Erkrankung; Kriegsreportagen in Realzeit oder in nachträglicher Rekonstruktion; das Begleiten und Protokollieren in Gerichtsverfahren, die mit der Todesstrafe enden; die Begleitung von zur Hinrichtung Verurteilten bis zum Vollzug der Todesstrafe; außerdem die Rekonstruktion des Sterbeprozesses einer bestimmten Person (bzw. Familien oder Menschengruppen) oder die psychiatrisch-forensischen Kasuistiken von Mördern anhand von Dokumenten und Zeugenaussagen. In Deutschland haben die personalisiert dargestellten tragischen Schicksale von Opfern des Nazi-Terrors eine besondere Bedeutung.

Der Weg von der Verurteilung bis zur Hinrichtung wird aus der Dritte-Person-Perspektive seit der Antike bis heute häufig schriftlich festgehalten oder nachträglich rekonstruiert. Dabei werden in der Antike nicht selten moralistische und mythologische Tragödien verfasst, um das Leben und Wirken realer Personen literarisch aufzuarbeiten. Einen prominenten Platz nehmen die Geschichten christlicher Märtyrer und die Passion Christi in den *Evangelien* von Johannes, Lukas und Markus ein: Sie vermitteln vielen Menschen, dass das menschliche Schicksal mit göttlicher Vorsehung verwoben ist, welche die Hoffnung auf ein Jenseits begründet und zugleich die Befreiung aus dem tristen Dasein auf Erden in Aussicht stellt. In den dunklen Zeiten der katholischen Kirche, geprägt vom Terror der Inquisition, entstanden zahlreiche mit Namen und Lebensgeschichten versehene Berichte, die sich auf die Rechtfertigung von grausamen Verurteilungen bezogen. Goyas Serie von Radierungen unter dem Titel *Los desastres de la guerra* bildet grausame Szenen des Todes – bisweilen mit realem Hintergrund – ab, die bis heute paradigmatisch für den geringen Wert des Lebens in Kriegszeiten stehen, vermutlich verdeckt auch für die Grausamkeiten der spanischen Inquisition.

Susan Sontag widmet ihr Buch *Das Leiden anderer betrachten* den Opfern realer Todesschicksale, deren Leiden von Fotografen festgehalten wurde; zutiefst erschütternd sind

jene Bilder von Menschen, die unmittelbar, nachdem die Aufnahme entstanden war, von den Roten Khmer grausam gefoltert werden sollten bis hin zur Häutung. Es handelt sich um Fotografien, durch welche sich die persönlichen Tragödien der einzelnen Menschen – in einem Augenblick festgehalten – in unsagbarer Weise erkennen lassen und uns eine Vorstellung davon geben, was diese Menschen erleiden mussten. Zahlreiche historische Forschungen sowie autobiographische und literarisch aufgearbeitete Individualschicksale zeugen von grausamen Leidensgeschichten in den Kriegen des 20. Jahrhunderts, ganz besonders während des Nazi-Regimes, die teilweise eindrucksvoll verfilmt wurden. Eine besondere Stellung kommt hier – über die bekannte Geschichte von *Anne Frank* hinaus – den Werken zu, die sich mit den Schicksalen von Kriegsverweigerern (z.B. *Ein verborgenes Leben* von Terrence Malick, 2019) oder psychisch kranken Menschen auseinandersetzen, die im Rahmen der Aktion T4 Opfer des NS-„Euthanasie“-Programms wurden; exemplarisch sei hier *Nebel im August* von Robert Domes (2008) genannt, das von der Ermordung eines vermeintlich psychisch kranken Jungen handelt.

Viktor Hugos fiktionale Erzählung *Der letzte Tag eines Verurteilten* steht Pate für eine Tradition der Begleitung von zum Tod Verurteilten. Diese Darstellungsweise wurde und wird vor allem von der Filmkunst und dem recherchierenden Journalismus übernommen, nicht selten um soziale Ungerechtigkeit oder falsche Urteile zu denunzieren. Bekannt geworden sind – ob fiktional inspiriert von literarischen Werken oder auf der Grundlage realer Fälle: das Gerechtigkeitsdrama *Die grüne Meile*, Regie: Frank Darabont, basierend auf einem Roman von Stephen King; *Der Prozeß* von Orson Welles, basierend auf dem gleichnamigen Roman von Franz Kafka; *Ein wahres Verbrechen* von Clint Eastwood; *Intrigue* von Roman Polański; *The Fear of 13* von David Singleton; *Sacco e Vanzetti* von Giuliano Montaldo oder *Der Totmacher*, verfilmtes Kammerspiel über die Begutachtung des Serienmörders Fritz Haarmann durch den Psychiater Ernst Schultze im Jahr 1924, Regie: Romuald Karmakar.

In psychiatrischen Pathographien von Serienmördern kommt als erklärende Hypothese für das Begehen von Morden eine krankhafte Motivation zum Ausdruck, wie in dem Film *Der Totmacher* dargestellt. Hingegen besteht in medizinischen Berichten nicht aus psychiatrischen, sondern aus somatischen Gründen eine enge Verbindung zum Sterben bzw. zum Tod. Von ärztlichen Berichten, wie Prominente ihre letzten Tage verbrachten, bis hin zu forensisch-anatomischen Berichten ist die Medizin eng verbunden mit der individualisierten realen Dritte-Person-Perspektive. In den letzten Jahren hat mit der Entwicklung der neuen Massenmedien – so über regelmäßige journalistische Berichte, Dokumentarfilme, Blogs oder eigene YouTube-Konten – die öffentliche Begleitung von Menschen mit zum Tod führenden Erkrankungen (meistens Krebs, Herz-Lungen-Erkrankungen und neurologisch-degenerative Erkrankungen, eine Zeitlang auch AIDS und neuerdings SARS-CoV-2) zugenommen. Beispiele für die Beihilfe zum Suizid sind der Film *Das Meer in mir* von Alejandro Amenábar über die konsequent abgestimmte Suizidbeihilfe des vollständig gelähmten Seemannes Ramón Sampedro oder der umstrittene fiktionale Spielfilm *Amour* von Michael Haneke über die innereheliche Suizidbeihilfe des Ehemannes an seiner an Demenz erkrankten Ehefrau aus einem persönlichen Verständnis von Würde und Liebe heraus.

Einen besonderen Stellenwert nehmen forschungsbezogene Interviews mit Sterbenden oder Kasuistiken anhand seelsorgerischer, psychoonkologischer oder psychotherapeutischer Behandlungsprotokolle, aber auch von sterbebegleitenden Berichten ein. In diesen Settings wird die subjektive Seite des Sterbeprozesses und die Konfrontation mit dem Tod explizit gewürdigt, während in anderen Szenarien (soziologische, juristische, literarische, historische oder medizinische) eher externale – also, berichtende und beschreibende – Aspekte dominieren. Die qualitative Analyse dieser Protokolle und Berichte ergibt eine begrenzte Anzahl von Themen, die sich als dem Menschen in dieser extremen Situation inhärent darstellen, und beispielsweise in den Interviews in Christiane zu Salms Buch *Dieser Mensch war ich: Nachrufe auf das eigene Leben* (2015) deutlich werden. An dieser Stelle wird eine Typologie dieser grundlegenden anthropologischen Themen vorgeschlagen:

1. Gesamtbewertung des Lebens im Rückblick.
2. Hervorhebung von Schlüsselerlebnissen.
3. Folgenreiche Entscheidungen im Leben (positiv wie negativ bewertet) und die persönliche Bedeutung von „ungelebtem Leben“ (Verpasstes, Versäumtes oder Verworfenes).
4. Rhapsodische Episoden mit, oberflächlich gesehen, anekdotischem Charakter, die im Grunde symbolträchtig für eine Biographie sind.
5. Die Qualität menschlicher Beziehungen, individuell oder als repetitive Muster, zu Eltern, Partnern, eigenen Kindern, Freunden, Vorgesetzten und Abgleich mit dem aktuellen Empfinden.
6. Bedürfnis bzw. Wunsch des Nachholens, Korrigierens, Wiedergutmachens oder einfach nur des Stehenlassens.
7. Einstellung zum Tod als Aufhören-zu-sein auf immer. Formen der Todesangst und der Umgang damit.
8. Reflexion über den materiellen und ideellen Nachlass. Antizipationen im Futur II, bezogen auf die rückblickende Zeit nach dem eigenen Tod als Abschluss der eigenen Existenz.
9. Ehrliches Selbstbild im Angesicht des Todes und die Biographie antizipatorisch als abgeschlossen betrachtet.
10. Einstellungen zur Seinsweise nach dem biologischen Tod und rückwirkende Bedeutung dieser Einstellungen auf das Hier und Jetzt sowie auf die noch verbleibende Lebenszeit.

2.3.6 Die fiktionale Dritte-Person-Perspektive

„Sie entdeckte, wie ihr die Gabe des Mitfühlens allmählich abhandengekommen war. Ihr Mitleid war nervöse Überreizung und ihr Schmerz ein Gemisch von Angst und Gleichgültigkeit geworden [...] Aber sie war müde, grenzenlos müde.“

(Arthur Schnitzler. *Sterben*, S. 52)

„Wenn man am Sterben ist, gibt's keine Heimat mehr. Das Leben-Können, das ist die Heimat. Und ich will nicht, ich will nicht so wehrlos sein.“

(Arthur Schnitzler. *Sterben*, S. 63)

„Er hob den Blick und ihm war, als ob auch die Sterne müde wären, und er verspürte den Wunsch, es möge für alles, was existiert, eine Ausnahme geben, wie einen Aufschub oder ein Vergessen.“

(Antonio Tabucchi. *Der Rand des Horizonts*, S. 19)

„Seine Eltern lagen am Rande des Friedhofs und es dauerte eine Weile, bis er ihre Gräber an dem Eisenzaun gefunden hatte, der die letzte Grabstellenreihe von der schmalen Nebenstraße trennte [...] In den nächsten anderthalb Stunden waren diese Knochen das, was am meisten zählte. Sie waren das Einzige, was zählte, auch die den verwahrlosten Friedhof prägende Stimmung des Verfalls berührte ihn nicht. Einmal so nah an diesen Knochen, konnte er sie nicht mehr verlassen, konnte nicht anders als mit ihnen reden, nicht anders als ihnen zuhören, wenn sie sprachen [...] Die Knochen waren der einzige Trost für einen, der nicht an ein Leben nach dem Tod glaubte und ohne jeden Zweifel wusste, dass Gott eine Erfindung war und dieses ein Leben das einzige, das er haben würde [...] Er hatte nicht das Gefühl, dass er versuchte, etwas wahr werden zu lassen. Das hier war die Wahrheit, diese intensive Verbundenheit mit diesen Knochen [...] Er konnte nicht gehen. Die Zärtlichkeit war ebenso außer Kontrolle wie das Verlangen, dass sie alle noch lebten. Und dass er das alles noch einmal haben könnte [...] Und immer noch wollte er nicht gehen, nicht solange er durch eine bloße Wendung des Kopfes einen Blick auf den Grabstein seiner Eltern erhaschen konnte. Er wollte nie mehr von hier weg.“

(Philip Roth: *Jedermann*, S. 147-148 & 154)

Diese Perspektive ist in der Belletristik wie in Spielfilmen am stärksten vertreten, da der Tod – wie die Liebe, der Erfolg bzw. das Scheitern, das Leisten bzw. das Aufopfern oder die Freundschaft – als grundlegende Themen des Menschen ganz wesentlich das Selbst und das Mit-Sein betreffen. Der Tod kann dabei drei Funktionen haben: Er bildet den Hintergrund für eine Geschichte, beispielsweise in Form einer Naturkatastrophe oder eines Krieges; er kann lediglich den Anlass für den Aufbau einer Erzählung geben, wie beispielsweise ein Unfall, ein Mord oder ein Suizid; oder er kann das Hauptthema einer Erzählung sein, um den sich die gesamte Handlung rankt, ganz besonders in Kriminalromanen.

Der Tod als Hintergrund für eine Handlung ist in der Literatur und in Spielfilmen ein häufig verwendetes Thema, weshalb an dieser Stelle nur einige wenige Werke hierzu genannt werden, so *Krieg und Frieden* von Lew Tolstoi, *Apocalypse Now* von Francis Ford Coppola, *Schindlers Liste* von Steven Spielberg, *Vom Winde verweht* von Victor Fleming, *Die durch die Hölle gehen* von Michael Cimino, *Das Boot* von Wolfgang Petersen, *Der Pianist* von Roman Polański, *Der englische Patient* von Anthony Minghella und *Im Westen nichts Neues* von Lewis Milestone. Ein bemerkenswerter Roman und dessen Verfilmung ist *Die Wand* von Marlen Haushofer (Regie: Julian Pölsler), in dem der unsichtbare, aber erahnte (unsichtbare) Tod durch geheimnisvolle Hand die Menschheit bedroht und versinnbildlicht dargestellt wird durch Begrenzung, Einsamkeit und Abwesenheit. Diese Einsamkeit als Metapher für den Tod ist auch in *I am legend* von Francis Lawrence, *2001: Odyssee im Weltraum* von Stanley Kubrik, in *Gravity* von Alfonso Cuarón oder *Lautlos im Weltall* von Douglas Trumbull spürbar. Spielfilme über Naturkatastrophen fokussieren stärker auf externe Aspekte als auf Reflexion; die hohe Geschwindigkeit des Handlungsablaufs lässt für eine Reflexion jedoch keinen Raum. Der Tod in Gestalt von Unfällen, Kriegen oder Naturkatastrophen kann als Folie für eine Reflexion über die *conditio humana* als zerbrechlich und endlich dienen.

Der Tod als Ausgangspunkt einer Erzählung über das Leben ist ein häufig eingesetztes literarisches Mittel für die Rekonstruktion einer Biographie oder für ausgewählte Aspekte einer Lebensgeschichte. Paradigmatisch hierfür ist der Roman *Jedermann* von Joseph Roth, der die Lebensgeschichte eines Namenlosen nach dessen Beerdigung in Rückblenden bis zu dem Zeitpunkt darstellt, an dem er unter Narkose während einer Operation stirbt. Erwähnenswert sind an dieser Stelle auch der Roman *Mein Name sei Gantenbein* von Max Frisch (1975), der darin, ausgehend vom eingetretenen Tod, die Geschichte von wechselnden Identitäten im Leben der Hauptfigur ausarbeitet, und der Roman *Der kleine Rest des Todes* von Ulla Lenze, in dem eine Frau nach dem Tod des Vaters, der bei einem Flugzeugabsturz verunglückt ist, emotional und äußerlich darum ringt, diese „Zumutung“ zuzulassen (ein Werk, das aufgrund der Beziehung zum verstorbenen Vater auch der fiktionalen Zweite-Person-Perspektive zugeschrieben werden kann). Ausgangspunkt für die Handlung in der preisgekrönten Serie *Breaking Bad* von Vince Gilligan ist die Diagnose einer zum Tode führenden Erkrankung, die den Protagonisten von Grund auf verändert und ihn aus seiner Bedeutungslosigkeit als Chemie-Lehrer zu einem furchtlosen Drogenhersteller werden lässt, der aus verborgenen intellektuellen Kräften dem Bösen in sich eine Form zu

geben vermag, vermutlich als umfassende Abwehr gegen den eigenen Tod mit den Mitteln des Todes selbst.

Einen nennenswerten Rang nehmen auch die zahllosen Kriminalromane und -filme ein, die von den eher auf deduktiven und abduktiven Fähigkeiten basierenden klassischen Werken von Agatha Christie und Arthur Conan Doyle über die psychologischen Kriminalromane von Georges Simenon bis hin zu der unüberschaubaren Breite der Kriminalromane unserer Zeit reichen. Moderne Kriminalromane vermengen Handlungsebenen und Motivationen, sodass die Ermittelnden nicht nur die *Verkörperung von Logik* darstellen, sondern selbst in Geschichten verstrickt werden, in denen Zufall, unbewusste Konflikte, ungünstige psychosoziale Konstellationen, Gruppeninteressen, Machtverhältnisse, Sadismus und Hilflosigkeit, Sozialkritik und politische Machenschaften aufeinandertreffen. Tendenziell richten sich angelsächsische Romane nach einem logischen Kanon und skandinavische Kriminalromane nach Sozialkritik, Abgründen von Biographien und sadistischer asymmetrischer Gewalt. Beiden gemeinsam ist, dass sie auf eine moralisch betrachtet dunkle, abgründige, triebhafte und in ihrer Gewalt unheimliche Seite des menschlichen Seins abzielen, in welcher der Tod zwar ein Mittel zum literarischen Zweck, aber auch die Kehrseite des positiv besetzten Seins darstellt. Der Tod steht auch hier für Abwesenheit, darüber hinaus jedoch für die Degradierung des Anderen zum Objekt der vernichtenden Macht und für den Vernichtungstrieb im Dienste eines schwachen Ichs. Anthropologisch ausgerichtete Kriminalromane sind durch ihren logischen Aufbau und den Spannungsbogen nicht nur sehr unterhaltsam, sie sind auch ein Vehikel, um aufzuzeigen, was ein Leben „wert“ oder „unwert“ ist, welche Bedeutung Kontingenzen, Zufälle, Leidenschaften und Gier in der Verdinglichung des Anderen haben können und welche unterschiedliche Gestalt die *seinsvernichtende Seite des Menschen* annehmen kann.

Im Folgenden wurden für die fiktionale Dritte-Person-Perspektive exemplarisch vier Werke ausgewählt. Die dunkle Seite des Menschseins, die unter besonderen Umständen aktiviert, reaktiviert oder einfach zum Vorschein gebracht wird, ist bereits in der klassischen Literatur durch Werke von Edgar Allan Poe, Robert Louis Stevenson, E. T. A Hoffmann, Arthur Schnitzler, Fjodor Dostojewski oder Franz Kafka dargestellt. In der aktuellen fiktionalen Literatur wird der Tod mitunter nebensächlich oder auch als zentrales Moment des literarischen Aufbaus betrachtet; dabei kombinieren die Autoren oft die Erste- mit der Zweite- und Dritte-Person-Perspektive.

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Arthur Schnitzler: *Sterben*

- Sterbende wissen über ihre individuellen Bedürfnisse besser Bescheid als Ärzte, die allgemeine und distanzierte Kriterien anwenden.
- Im Sterbeprozess sind, abhängig vom körperlichen Verfall und der psychischen Verarbeitung, verschiedene Phasen auszumachen.
- Helfende Nahestehende durchlaufen einen Prozess des seelischen Verschleißes, der sich von anfänglicher Hingabe bis zur selbstschützenden und Abstand nehmenden Haltung erstreckt.
- Die Diskrepanz in diesem Werk Schnitzlers zwischen den Bedürfnissen von gesunden Nahestehenden und der sterbenden Figur wird in tragischer Weise immer größer und führt zu zunehmender Kommunikationslosigkeit.
- Der Sterbenskranken übt eine Antizipation der Szenarien des Dahinsiechens bei zunehmender Hilflosigkeit ein.
- Die zunehmende Heimatlosigkeit als bedeutsame Metapher für das Sterben. Im Umkehrschluss ist Lebendigkeit als Ausdruck von Beheimatung anzusehen.
- Am Lebensende geht es nicht um Verdrängung/Verleugnung, sondern mehr um Hilflosigkeit, Widerstand und Annahme.

2. Antonio Tabucchi: *Der Rand des Horizonts*

- Verständnis von Tod durch sinnliche Metaphern, letztlich sei er aber „unerbittlich“.
- Sich über die Toten zu erkundigen ist eine Würdigung derselben aus dem einfachen Grund, dass sie nicht mehr für sich eintreten können und auf die Erinnerungsarbeit der sich noch am Leben Befindlichen angewiesen sind.
- Die vikariierende Suche nach der Identität eines anonymen Toten wird in diesem Werk als symmetrisch zur Suche nach der eigenen Identität als Lebender aufgefasst.
- Das unerbittliche Aufgehen in einer übergeordneten sterblichen Ordnung müsste doch personale Ausnahmen zulassen.

3. Rainer Maria Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*

- Literarisch wie in realen Lebensgeschichten sind Sterben und Tod in diesem Werk verbunden mit anderen existentiellen Themen wie Schicksal, Elend, Angst, Einsamkeit, Gott, Individualität und Identität.
- Kritik an der Medizin als Institution, indem sie mit unwirksamer Todesverwaltung assoziiert wird.
- Die Entsprechung, einen eigenen Tod haben zu dürfen, werde nach Rilke immer seltener.
- Man sterbe den Tod, der zu der Krankheit gehört, die man erleidet.
- Die metaphysische Struktur des Menschseins führt zu einer dialektischen Spannung zwischen dem Inneren als Beheimatung und dem Äußeren als ungewiss und gar bedrohlich.
- Zwischenmenschliches Verwobensein als Ergebnis von „Weben am Sein“ gilt Rilke zufolge bis zum Tod.

4. Philip Roth: *Jedermann*

- Identitätsarbeit bei Vorliegen einer tödlichen Krankheit im Spiegel der Nahestehenden und in der autobiographischen Rekonstruktion.
- Intergenerationelle Solidarität im Bewusstsein des Sterbenmüssens: Würdigung der davor aus dem Leben Geschiedenen, vor allem der eigenen Eltern als Hommage am Grabe; Würdigung der nächsten Generationen, vor allem der Kinder durch Dankbarkeit für aufopfernde Hingabe.
- Intergenerationelle Anerkennung und Dankbarkeit zeigt sich in der altruistischen Sorge um die nächste Generation und in der Verbundenheit mit den sterblichen Überresten der eigenen Eltern im Grabe durch Besuch und nicht nur durch Erinnerung.
- Der Tod als ungerechtes Schicksal, nachdem man das Leben kosten durfte: Insgeheim bestehe das magische Denken darin, dass das Leben irgendwie immer weiter gehe.
- Der Tod als mit Unscheinbarkeit und gar Banalität assoziiert kommt unerwartet, leise, unbemerkt, unspektakulär: und plötzlich ist alles vorbei, sogar im Schlaf oder unter Narkose.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der von den Autoren weitgehend geteilten anthropologischen Themen

1. Kritik am Wissensgebiet Medizin als unwirksam gegenüber dem Tod und an der Institution Medizin als reine Todesverwaltung.
2. Das Sterben ist zwar individuell, durchläuft aber zugleich formale Phasen.
3. Die Konfrontation mit dem Tod ist abhängig vom Grad des körperlichen Verfalls und der psychischen Verarbeitung.
4. Es gibt eine Solidarität zwischen dem Sterbenden und der jüngeren Generation.
5. Es gibt jenseits des Grabes eine Solidarität mit der Elterngeneration.
6. Helfende Angehörige bewegen sich zwischen Hingabe und Erschöpfung.
7. Bei fortlaufender Hilfestellung geht die Schere zwischen Hingabe an das Sterben und Lebensbejahung immer weiter auseinander.
8. Das Bedürfnis, den eigenen – nicht den allgemeinen – Tod „haben“ zu dürfen.
9. Sterben kann grausam sein und der Moment des Todes kann zu einem banalen und unscheinbaren Augenblick werden.
10. Bei zunehmender Nähe zum Tod nimmt die Wendung zur Innerlichkeit immer stärker zu und wird für manche wichtiger und drängender.
11. Die nach innen gerichtete Aufmerksamkeit, das intime Zwiegespräch bedeutet bei zunehmender Hinfälligkeit ein Stück privativer Beheimatung.
12. Dem magischen Denken, eine Ausnahme sein zu dürfen, wird seitens der Vernunft Einhalt geboten, seitens der Sehnsucht Vorschub geleistet.
13. Die Toten sind auf die Lebenden angewiesen, um nicht in Vergessenheit zu geraten.
14. Trotz der gewussten unerbittlichen Todesordnung sehnt sich der Einzelne nach Aufschub und Ausnahme.
15. Sterben und Tod können am ehesten mit Hilfe von Metaphern benannt und verstanden werden.
16. Sterben ist Ausdruck von existentieller Einsamkeit und mit anderen existentiellen Sachverhalten (wie Angst, Zuwendung oder Hingabe) verbunden.
17. Menschen sind in ihrem Werden schicksalhaft miteinander verwoben und diese Eigenschaft des engen Verbundenseins erweist sich in der Grenzsituation des Sterbens als tragend.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten anthropologischen Kategorien

1. Die Medizin als Wissensgebiet und Institution kann das Sterben lindern, ist aber oft hilflos und für viele Sterbende verzichtbar.
2. Sterbende brauchen Begleitung, Zuspruch, Trost und Anwesenheit.
3. Im Prozess des Sterbens kommt eine Schicksals- und intergenerationelle Solidarität zum Tragen.
4. Der Mensch als Individuum ist wesentlich verwoben mit Anderen, insbesondere mit Nahestehenden. Diese Verwobenheit bedeutet Halt im Sterben und Hoffnung in der Zuneigung.
5. Dem Tod Geweihte sterben allein, sollten aber nicht einsam sterben.
6. Sterbende schaffen sich in ihrer Innerlichkeit eine Beheimatung.
7. Der Sterbende bewegt sich zwischen Auflehnung und Hinnahme, zwischen Rationalität und magischem Denken. Und diese Spannungsfelder stehen nicht im Widerspruch innerhalb des Sterbeprozesses.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

In dieser fiktionalen Dritte-Person-Perspektive wird deutlich, dass in der literarischen Aufarbeitung die Erste-Person-Perspektive stellenweise schwer von der Dritte-Person-Perspektive zu trennen ist. Drei wesentliche übergeordnete Themen wurden herausgearbeitet: erstens die Innerlichkeit des Sterbenden, der in ihr trotz widersprüchlicher Gedanken und Gefühle eine Beheimatung findet; zweitens die interpersonelle Perspektive: Sterbende gehen ihren Weg zwar allein, aber wenn möglich nicht einsam, denn sie brauchen Begleitung, Zuspruch, Trost und Anwesenheit; drittens eine Kritik an der institutionalisierten Medizin, die den Bedürfnissen von Sterbenden hilflos gegenübersteht.

2.3.7 Stimmen aus den Parallelwelten: Die lebenden Toten neben uns im Grabe

„Nicht der Tod, die Geburt sei jener Vorgang, an dem man ein für allemal gekettet bleibe.“

(Hartmut Lange. *Das Konzert*, S. 53)

„Ich [Susana] liege auf demselben Bett, auf dem meine Mutter vor vielen Jahren gestorben ist, auf derselben Matratze, unter derselben schwarzen Decke, in die wir uns beide zum Schlafen wickelten. Damals schlief ich bei ihr, sie hatte ein Plätzchen für mich unter ihren Armen.

Ich meine noch immer den gleichmäßigen Takt ihres Atems zu spüren; das Pochen und die Seufzer, mit denen sie mich in den Schlaf lullte ... Ich meine, den Schmerz, als sie starb, zu fühlen ...

Aber das stimmt nicht.

Ich liege hier auf dem Rücken, und denke an jene Zeit, um meine Einsamkeit zu vergessen. Denn ich liege hier nicht nur für ein Weilchen. Auch nicht im Bett meiner Mutter, sondern in einer schweren Kiste, so einer Kiste, in der man Tote begräbt. Denn ich bin tot. Ich spüre den Ort, an dem ich bin und denke ...

Ich denke daran, wie die Zitronen reiften. An den Februarwind, der die Stengel der Farne knickte, bevor sie dann verdorrten, weil man sich nicht um sie kümmerte. An die reifen Zitronen, die mit ihrem Duft den alten Patio erfüllten.“

(Juan Rulfo. *Pedro Páramo*, S. 99-100)

„Jetzt wusste er, dass es nichts zwischen Leben und Tod gab, dass das Leben wie das Weiterreichen der Kügelchen eines Rosenkranzes ist, dass man plötzlich auf die Holzkugel zwischen den Fingern schaut und es ist die schwarze Kugel, das war's, es ist vorbei. Manchmal hörte es auf zu regnen, und dann war mir am meisten kalt.

»Außerdem«, sagte ihr Vater, und in diesem Moment begann Elviro zu weinen, »fühle ich keinen Schmerz, Luisa, es ist, als hätte ich keinen Körper, als würde ich herumgetragen. Ich fühle mich sehr einsam, das steht fest. Du wirst sehen, wenn du an der Reihe bist, Einsamkeit ist das Einzige, was du fühlst, wenn du im Sterben liegst.«“

(Tomás Val. *Hölzerne Wörter*, S. 65)

„Erst war ich Mensch, jetzt bin ich Welt.“

(Robert Seethaler. *Das Feld*, S. 213)

Die Untersuchung der Bedeutung des Todes für das Leben erfährt in der Perspektive, dass Tote ein Eigenleben in einer weltlich anmutenden Parallelwelt führen können, eine bedeutende Erweiterung der Szenarien menschlicher Sehnsüchte. Die Bedeutung dieser fiktiven literarischen Erweiterung ist darin begründet, dass in der Retrospektive und in den Versuchen der Kommunikation mit am Leben Gebliebenen, anthropologische Sachverhalte wie beispielsweise bewertender Rückblick, Abschluss, Partizipation, Liebe, Würdigung und zugleich Relativierung des gelebten Lebens, moralische Bereinigung, Illusionen, das Aufbringen eines nachträglichen Verständnisses oder transmortale Kontinuität fiktional exploriert werden können.

Die Vermengung der Schicksale und Geschichten von Lebenden und Toten ist ein häufig verwendetes Thema in der lateinamerikanischen Literatur und wird „Magischer Realismus“ genannt. Er stellt eine der einflussreichsten Strömungen der Literaturgeschichte dar, dem unter anderem Schriftsteller zugeordnet werden wie Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, Juan Carlos Onetti, Augusto Roa Bastos, Adolfo Bioy Casares und Jorge Luis Borges.

In diesem Kapitel werden exemplarisch sechs Werke aus unterschiedlichen literarischen Traditionen (Deutschland, Lateinamerika, Nordamerika, Österreich und Spanien) behandelt: *Das Konzert* (Hartmut Lange); der weltweit übersetzte und gefeierte Roman *Pedro Páramo* (Juan Rulfo); *Hölzerne Wörter* (Palabras de madera – Tomás Val); *Das Feld* (Robert Seethaler); *Die Toten von Spoon River* (Edgar Lee Masters) und *Als ich sterblich war* (Javier Marías).

In der qualitativen Inhaltsanalyse werden latente anthropologische Sachverhalte herausgearbeitet, die sich aus verschiedenen Blickrichtungen auf die Konfrontation mit dem Tod beziehen; diese anthropologischen Sachverhalte weisen durch die literarische Aufarbeitung eine transzendierende Tragweite auf. Diese Herausarbeitung geschieht in fünf aufeinander aufbauenden Stufen.

Nach dem ersten Schritt, der Auswahl einschlägiger Textpassagen zum untersuchten Sachverhalt (Weisen und Einsichten in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod), wird in weiteren Schritten eine Inhaltsanalyse durchgeführt, bei der eine progressive Abstraktion und somit Generalisierung der herausgearbeiteten anthropologisch relevanten Kategorien vorgenommen wird.

Zweiter Schritt: Herausarbeitung der latenten Inhalte nach Autoren

1. Hartmut Lange: *Das Konzert*

- Im Totenreich treffen Täter und Opfer zusammen und erhalten die Möglichkeit zur Wiedergutmachung durch Anerkennung der Schuld von Seiten des Täters.
- Im Totenreich besteht die Zuversicht, das Leben, das doch beendet ist, noch einmal zu wagen.
- Das Leben im Totenreich als Chance, Schuld aufzuarbeiten.
- Die Aufarbeitung als lebender Toter von Unabgeschlossenem im Leben kann dazu verhelfen, als Toter den Tod als Nichtigkeit zu akzeptieren.
- Offene moralische Rechnungen bekommen nach dem Tod eine Chance beglichen zu werden.

2. Juan Rulfo: *Pedro Páramo*

- Alle Wege zum Tod sind letztlich „Tod“: der natürliche Tod, der gewaltsame Tod, der Tod als Verbrechen, der literarische Tod.
- Die Toten beleben mit Monologen und Dialogen die Vergangenheit wieder und verarbeiten dadurch ihre Schicksale und Widrigkeiten.
- Es geht stets bei den lebenden Toten um existentielle Themen: Einsamkeit, Versündigung, Grenzerfahrungen, Sprachlosigkeit, Transzendenz, Interpersonalität, Sehnsüchte, Gewalt und Trostbedürfnis.
- Mit der Belebung des Totenreiches verschwinden Grenzen: zwischen Lebenden und Toten, zwischen Faktizität und Fiktion, aber nicht notwendigerweise zwischen Leben und Tod.
- Der Bezug für Lebende und Tote ist immer derselbe: das vollzogene oder das erinnerte empirische Leben.
- Tote holen Abschied und Trauer nach, trösten sich selbst und trösten einander.
- Verstorbene erinnern sich, werden selbstkritisch, ziehen Bilanz: wehmütig, aber nicht verbittert.
- Der Tod ist allgegenwärtig im Leben und der Tod ist eine andere Art zu leben, nämlich „Grableben“.
- Tote sind aufgeklärt, relativieren Gelebtes und sind in der Lage, auf Narzissmus zu verzichten.

3. Tomás Val: *Hölzerne Worte (Palabras de madera)*

- Anhand von Geschichten grenzenloser Liebe und unauslöschlichen Hasses, von magischer Kindheit und unvergänglichem Alter streben die Toten danach, die Ewigkeit zu erreichen.
- Lebende, die tot zu sein scheinen, und Tote, die lebendig wirken.
- Die Welt der Toten ist unzugänglich für die Lebenden. Nicht aber umgekehrt.
- Das Leben der Toten folgt eigenen Gesetzen: Raum und Zeit sind verzerrt an das Leben angelehnt.
- Kognitive und emotionale Fähigkeiten bleiben erhalten, Erinnerung und Reflexion werden schärfer.
- Verstorbene scheinen eine Art Gleichmut und Versöhnung erreicht zu haben, die eine Kommunikation zwischen ihnen möglich macht, die zu Lebzeiten häufig nicht möglich war.
- „Leben heißt, Schichten von Schmutz zu lagern.“
- Worte sind aus Holz: Um nicht morsch und vergessen zu werden, betten sie Verstorbene in Geschichten ein. Damit bleiben Verstorbene in der erzählten Erinnerung am Leben.

4. Robert Seethaler: *Das Feld*

- Der Lebensrückblick aus dem lebenden Totsein als Chance für einen Abschluss und das Ganzseinkönnen.
- Lebende Tote sind aufgeklärt und weitgehend befreit von Verbitterung.
- Unabgeschlossenes und Bruchstückhaftes wird aus der Totenperspektive sinnhaft, da es abgeschlossen ist.
- Die Wahrheit des gelebten Lebens ergibt sich aus der Konfluenz von Perspektiven verwobener Menschen.
- Mit Blick auf das abgeschlossene Leben behandeln Tote existentielle Themen wie Lebensentwürfe, frustrierte Lebenspläne, Hoffnung, Sehnsüchte, Liebe, Verluste, Verbitterung, Großzügigkeit, Einsamkeit.
- Alle Bezüge sind irdisch, es gibt keine Hinweise auf eine andersartige postmortale Seinsweise.
- Fiktionale Symmetrie zwischen Lebenden und Toten über die jeweils andere Seinsweise bezüglich der Dichotomie Denken-Reden: „Als Lebender über den Tod nachdenken. Als Toter vom Leben reden.“
- Die gibt es, die „Todesweisheiten“.
- Delegierte Herstellung der Würde am Lebensende.

5. Edgar Lee Masters: *Die Toten von Spoon River*

- Jeder, der gelebt hat, bekommt sein Epitaph mit einem Lebensrückblick.
- Die persönlichen Epitaphien berichten mit Umsicht, etwas Humor und Erhabenheit aus der Abgeschlossenheit eines Lebens.
- In der Erste-Person-Perspektive werden die gewesene Lebensdramatik und die Tatsache des Gestorbenseins mit Distanz und meist ohne Bitterkeit vergegenwärtigt.
- *Post mortem* sind dieselben Lebensthemen wichtig wie *in vivo*: Schicksal, Familie, Krankheit, gesellschaftliche Verhältnisse, Elend, Kränkungen, Erlebtes und bewertende lebensgeschichtliche Zusammenfassungen. Letztlich auch der Tod.

6. Javier Marías: *Als ich sterblich war*

- Tote hatten als Lebende nicht Zeit und Umsicht genug, alles und alle Details um sich herum wahrzunehmen. Als Tote „leben“ sie nun in einer Unendlichkeit, in der sie alle Geheimnisse des eigenen Lebens nach und nach schmerzlich vor Augen geführt bekommen.
- Der Verstorbene berichtet von einer Zeit in der er „sterblich war“, denn nun trifft dieses Merkmal nicht mehr zu.
- In der postmortalen Seinsweise bleiben die Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeiten bestehen, allerdings intensiver, schärfer, ubiquitär und zeitlich unbegrenzt.
- Die postmortale Hellsichtigkeit und Grenzenlosigkeit des erinnernden Bewusstseins kann sich grausam und überflutend auf den Verstorbenen als „Lebender“ in der Ewigkeit des Totenreichs auswirken.

Dritter Schritt: Herausarbeitung der von den Autoren weitgehend geteilten anthropologischen Themen

1. Das Leben im Totenreich eröffnet die Chance, das Leben nochmals zu wagen, Falsches wiedergutzumachen, Unabgeschlossenes nachzuholen und Schuld aufzuarbeiten.
2. In den Monologen und Dialogen der Toten geht es um dieselben Themen wie bei den Lebenden, das heißt um existentielle Themen des irdischen Lebens: Einsamkeit, Versündigung, Schicksal, Grenzerfahrungen, Sprachlosigkeit, Transzendenz, Interpersonalität, Sehnsucht, Gewalt und Trostbedürfnis, aber auch um den Tod selbst als Zäsur.

3. *Post mortem* sind dieselben Lebensthemen wichtig wie *in vivo*: Schicksal, Familie, Krankheit, gesellschaftliche Verhältnisse, Elend, Kränkungen, sowie besondere Ereignisse und Erlebnisse.
4. Für lebende Tote ist das vergangene Leben ein abgeschlossenes Ganzes, das aus der Distanz betrachtet wird und dem – dank dieser Distanz – mit mehr Gelassenheit, Versöhnungsbereitschaft und Verständnis als zu Lebzeiten begegnet wird.
5. Die Toten befassen sich in ihrem „Grableben“ mit bewertenden lebensgeschichtlichen Zusammenfassungen.
6. In der postmortalen Seinsweise bleiben die Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeiten bestehen, allerdings verstärkt, schärfer, ubiquitär und zeitlich unbegrenzt aufgrund des ewigen Zustandes des Gestorbenseins, die mit einer Grenzenlosigkeit des erinnernden Bewusstseins einhergeht.
7. Der Lebensrückblick aus dem lebenden Totsein als Chance für einen Abschluss und das Ganzseinkönnen.
8. Es gibt durchaus „Totenwahrheiten“, die sich auf das abgeschlossene Leben beziehen.
9. Es besteht eine fiktionale Symmetrie zwischen Lebenden und Toten über die jeweils andere Seinsweise bezüglich der Dichotomie Denken-Reden: „Als Lebender über den Tod nachdenken. Als Toter vom Leben reden.“
10. Verstorbene scheinen eine Art Gleichmut und Versöhnung erreicht zu haben, die eine Kommunikation zwischen ihnen möglich macht, die zu Lebzeiten häufig nicht gegeben und auch nicht möglich war.
11. Anhand von Geschichten grenzenloser Liebe und unauslöschlichen Hasses, von magischer Kindheit und unvergänglichem Alter streben die Toten danach, die Ewigkeit zu erreichen. Dadurch geraten gelebte Leben und die Worte des Lebens nicht in Vergessenheit.
12. Mit der Belegung des Totenreiches verschwinden Grenzen: zwischen Lebenden und Toten, zwischen Faktizität und Fiktion, aber nicht notwendigerweise zwischen Leben und Tod.
13. Als Tote leben sie in einer Unendlichkeit, in der sie alle Geheimnisse des eigenen Lebens schmerzlich vor Augen geführt bekommen.

Vierter Schritt: Verdichtung der geteilten Themen zu übergeordneten Kategorien

1. In den Monologen und Dialogen der Toten geht es um dieselben Themen wie bei den Lebenden, das heißt um existentielle, aber auch um lebensweltliche Themen des irdischen Lebens.
2. Die Wahrnehmung im „Grableben“ ist geschärfter, jedoch gelassener, versöhnlicher und umsichtiger als während des Lebensvollzugs, weil sie sich auf das Leben als Ganzes und Unveränderliches bezieht.
3. „Totenwahrheiten“ sind oft Klärungen von Lebensgeheimnissen und sie eröffnen – da ihnen die Ewigkeit zur Verfügung steht – die Möglichkeit Offenstehendes, Reuendes, Falsches und Unabgeschlossenes wiedergutzumachen.
4. Es besteht eine fiktionale Symmetrie zwischen Lebenden und Toten über die jeweils andere Seinsweise bezüglich der Dichotomie Denken-Reden: „Als Lebender über den Tod nachdenken. Als Toter vom Leben reden.“
5. Mit der Belebung des Totenreiches verschwinden Grenzen: zwischen Lebenden und Toten, zwischen Faktizität und Fiktion, aber nicht notwendigerweise zwischen Leben und Tod.

Fünfter Schritt: Narrative Darstellung der übergeordneten anthropologischen Kategorien

In der vorliegenden Perspektive des fiktionalen Lebens als Toter wurden folgende wesentlichen Sachverhalte ausgearbeitet: Ein Totenleben parallel zum empirischen Lebensvollzug ist eine hervorragende literarische Möglichkeit – ohne in Okkultismus zu verfallen –, um Szenarien zu explorieren, anhand derer ein abschließender Blick auf das gelebte Leben geworfen werden kann – mit der unendlichen Zeit und Wahrnehmungserweiterung der Ewigkeit, die den lebenden Toten zur Verfügung steht. Die analysierten Werke lassen erkennen, dass der „literarische Blick“ lebender Toter erhabener, besonnener, aufgeklärter und versöhnlicher ist als in der realen Welt und sogar mit der Möglichkeit verbunden sein kann, Falsches zu korrigieren und Unabgeschlossenes zu vollenden, weil es nur ausgedacht ist und die Grenzen des Denkbaren ausgedehnt werden. Bei den lebenden Toten entstehen „Todeswahrheiten“ als nachträgliches Verständnis und als Würdigung von gelebtem und ungelebtem Leben. Dabei verschwinden die Grenzen zwischen Lebenden und Toten; die Toten blicken auf die Lebenden und können sogar Einfluss auf sie nehmen, selten aber – wenn überhaupt – umgekehrt. Leben und Tod bleiben dabei separate ontologische Kategorien. Die lebenden Toten setzen sich mit denselben existentiellen Themen auseinander wie die Lebenden, darunter vor allem mit Einsamkeit, Versündigung, Schicksal, Grenzerfahrungen, Sprachlosigkeit, Transzendenz, Interpersonalität, Sehnsucht, Gewalt und Trostbedürfnis. Zu den lebensweltlichen Themen zählen darüber hinaus: Familie, Krankheiten, gesellschaftliche Verhältnisse, Kränkungen sowie besondere Ereignisse und Erlebnisse. Das „Grableben“ ist nicht nur eine literarisch

ersonnene Parallelwelt, sondern eine Möglichkeit der Exploration von Möglichkeiten des besonnenen und aufgeklärten Aufarbeitens und Abschließens aus einer wundersamen Perspektive, so unmöglich sie sei.

2.3.8 Ausblick auf die literarische Transzendenz des Todes

Eine philosophisch-ontologische Perspektive auf das Wesen des Todes müsste – um bereichert zu werden – in dialektischer Beziehung zu einer literarischen Herangehensweise stehen, die den Tod individualisiert. Zu diesem Zweck wurde in der vorliegenden Untersuchung eine Systematik entwickelt, die darin besteht, die Person-Perspektive mit dem realen vs. fiktionalen Hintergrund zu kombinieren; daraus wurden sechs Felder generiert. Die *reale* Erste- und Zweite-Person-Perspektive sind eindrucksvoll, da sie eine pathische Nähe erzeugen, indem sie sich auf Menschen aus Fleisch und Blut beziehen, die wirklich gelebt und den Tod erlitten haben; fiktionale Perspektiven hingegen sind geeignet, um besondere Todeskonstellationen und Auseinandersetzungsmodi zu explorieren. Diese Szenarien und deren Rahmenbedingungen lassen sich erweitern, wenn die fiktionale Parallelwelt der lebenden Toten mit ihren „Grabwahrheiten“ und der aufgeklärten Distanz zu einem abgeschlossenen Leben einbezogen wird.

Die Analyse der unter Kap. 2.3. genannten Werke verdeutlicht, dass eine scharfe Trennung zwischen den drei Person-Perspektiven nicht möglich ist; dies gilt insbesondere für die fiktionalen Person-Perspektiven. Die literarische Aufarbeitung von Sterben und Tod ermöglicht identifikatorische Prozesse und das Entwerfen von antizipatorischen Szenarien, um die eigene Sterblichkeit vergegenwärtigen zu können, aber vor allem weckt sie – mit Kierkegaards Worten – den „Ernst“ gegenüber der Realität des Sterbenmüssens; dieser „Ernst“ wird anhand konkreter Schicksale aufgezeigt, die aufgrund der gepflegten literarischen Ausarbeitung besonders affizierend auf die Leser wirken.

Diese latenten anthropologischen Themen wurden in der vorliegenden Untersuchung durch eine progressive Abstraktion und Generalisierung für jede Perspektive, auch für die fiktionale Parallelwelt der lebenden Toten, ausgearbeitet, wodurch eine Konvergenz der Themen, aber auch manche Spezifika der einzelnen Perspektiven deutlich wurden. In diesem Prozess zeigte sich, dass sich die Themen nicht eindeutig einer Perspektive zuordnen lassen. Dies liegt – wie bereits im systematischen Teil dieser Untersuchung ausgeführt – daran, dass die Themen intrinsisch begrenzt sind.

Im Abschnitt der realen Erste-Person-Perspektive wurden die anthropologischen Themen aus thanatologischer Sicht für jeden Autor und jedes Werk ausgearbeitet und mit Zitaten belegt. Die progressive Abstraktion der latenten anthropologischen Themen in den literarischen Werken kann nur mit einer abstrahierenden Distanzierung durchgeführt werden, um die Gedanken und Gefühle präziser benennen und kontextualisieren zu können; allen sechs Kategorien, die sich aus der Kreuztabelle ergeben, sind folgende Sachverhalte gemeinsam: die bewertende rhapsodische biographische Rekonstruktion, die Antizipation

von Szenarien des Verfalls, der emotionale Einbezug von Nahestehenden und die reflektierende Beschreibung des Hier und Jetzt im Angesicht des sich ankündigenden Todes. Besonderen Wert legen Sterbende – ihren literarischen Berichten zufolge – auf drei Sachverhalte: die verwobene Nähe zu geliebten Menschen im sterblichen Mit-Sein; das Herstellen von – dem Selbsterhalt dienenden und die persönliche Bedrohung kompensierenden – *Sinnoasen*, metaphysisch wie auf die aktuelle Lebenswelt bezogen; die Entwicklung einer Halt gebenden Orientierung und die Ausrichtung auf Hoffnung als Haltung, das heißt weniger auf konkrete Erwartungen. Einen besonderen Stellenwert hat hier *Arbeit und Struktur* von Wolfgang Herrndorf, da seine Beiträge in Realzeit erfolgten, ohne weitere ästhetische Nachbearbeitung der aufkommenden Gedanken und Gefühle. Diese und weitere Beiträge wie beispielsweise der an dieser Stelle nicht einbezogene Bericht *Der eigene Tod* (2020) von Péter Nádas, in dem er seine Erlebnisse während eines am Ende überlebten protrahierten Herzinfarktes schildert, werden nicht nur mit dem ästhetischen Auge wahrgenommen, sondern sind sowohl Projektions- als auch Identifikationsflächen, um – mit Kierkegaard gesprochen – *den Ernst des Todes* zu erspüren.

Die reale Zweite-Person-Perspektive befasst sich vor allem mit der literarischen Aufarbeitung von Trauer. In dieser Perspektive kommt die anthropologische Dimension der *Interpersonalität* besonders zum Ausdruck: das Mitsein und die Partizipation am Sterbeprozess trotz der entgegengesetzten Wege im Angesicht der aktuellen Nichtung. In allen analysierten Werken imponieren die von der Psychologie – vor allem durch Verena Kast – beschriebenen Phasen der Trauer, wenngleich sich ein Vergleich der Erlebnisse verbietet, insbesondere wenn Schriftstellerinnen und Schriftsteller ihre persönliche Beziehung zur verstorbenen Person in ehrlicher Weise schildern und zugleich versuchen, den Verlust aufzuarbeiten. Persönliche Unzulänglichkeit, Hilflosigkeit, Bemühungen in der Sterbebegleitung und Schuldgefühle (Paul Kersten; David Rieff; Marcos Giralt Torrente) beziehen sich auf die sterbende Person; eine eigene Neuordnung zu finden, ist dabei zweitrangig (Roland Barthes; Julian Barnes; C.S. Lewis) – wobei es schwierig ist, diese beiden Momente zu trennen. Die Trauerphase als eigentümliche Depersonalisations- und Derealisationszeit des Rückzugs auf die innere Welt (Joan Didion; Roland Barthes) ist geprägt von dem ständigen Bemühen, die Spuren des Verstorbenen aus den materiellen Hinterlassenschaften „abzukratzen“ (Peter Gülke; Philip Reichardt). Im Verlust, in der neu eingetretenen Einsamkeit wird eine unbekannte *existentielle Geographie* betreten, die man im Daseinsvollzug erst *kartographieren* muss (Julian Barnes; David Grossman). Diese „Geographie“ wird jenseits der personalen Welten durch die fiktionale Literatur erweitert, in der manchmal unwahrscheinliche Szenarien bemüht werden, um die Qualität und die Bedeutung der Beziehung während des Sterbens oder nach dem Sterben des Nahestehenden zu explorieren. Literarische Beispiele sind die sensible Novelle *Ein Tag mit Herrn Jules* von Diane Broeckhoven, der Roman *Der kleine Rest des Todes* von Ulla Lenze, der beschreibt, wie die trauernde Tochter verzweifelt um Fassung ringt und dabei gleichzeitig verwahrlost, oder der vielschichtige Roman *Fünf Stunden mit Mario* von Miguel Delibes, in dem die Witwe in Anklage und Verbitterung versinkt.

Die Dritte-Person-Perspektive zeigt die größte Distanz zum Leser und kann deshalb als pädagogisch (Sterbebegleitung, psychoonkologische Kasuistik), moralisch (Kriegsberichte und Begleitung von zum Tod Verurteilten), journalistisch (Foltergeschichten, Mordprozesse) und fiktional (Kriminalromane; Tod als Haupt- oder Nebenthema eines Romans, einer Erzählung oder eines dramaturgischen Stücks) eingeordnet werden. Durch die fiktionale Literatur mit ihrem weiten Feld an Experimentiermöglichkeiten sind Szenarien denkbar, die zu einer Reflexion über die eigenen Existenzbedingungen und die moralische sowie metaphysische Bedeutung des Todes anregen können, je nachdem, inwieweit der Leser sich affizieren lässt. Beispiele hierfür sind mehrere düstere Romane von Thomas Bernhard, die Kriminalromane von Jan Costin Wagner und Arnaldur Indriðason, *Leben der kleinen Toten* von Pierre Michon, der bedrückende Roman *Elementarteilchen* von Michel Houellebecq oder *Tante Tula* von Miguel de Unamuno („War nicht auch ihr Tod eine Aussetzung?“; „Der Tod kommt von den Toten“, S. 77 und 90).

Ein parallel zum empirischen Lebensvollzug existierendes *Totenleben* ist eine hervorragende literarische Möglichkeit um Szenarien zu explorieren, anhand derer ein abgeschlossener Blick auf das gelebte Leben geworfen werden kann – mit der unendlichen Zeit und Wahrnehmungserweiterung der Ewigkeit des Totseins. Die analysierten Werke lassen erkennen, dass dieser Blick literarisch erhabener, besonnener, aufgeklärter und versöhnlicher ausfällt als im empirischen Leben als *lebendiger Lebender* und sogar mit der Möglichkeit verbunden sein kann, im Rückblick Falsches zu korrigieren und Unabgeschlossenes zu vollenden, weil die Grenzen des Denk- und Machbaren literarisch ausgedehnt werden. Bei den lebenden Toten entstehen „Todeswahrheiten“ als nachträgliches Verständnis und als Würdigung von gelebtem und ungelebtem Leben. Die untersuchten Werke hinterlassen den Eindruck einer Entwurzelung durch Zwangsaufgabe der Beheimatung im Leben, wie Paul Kersten sensibel in *Abschied von einer Tochter* zum Ausdruck bringt: „Du hast mich früher, als Du noch klein warst, wenn irgendeine alte Frau oder ein kranker Mann aus der Nachbarschaft gestorben war, öfter gefragt, wie die Toten fühlen und was sie sehen, wenn sie nicht mehr bei uns sind. Ich weiß es nicht, Sandra. Ich könnte mir nur vorstellen, daß sie aufgefressen werden von der herzerreissender Trauer, nie mehr nach Hause zurückkehren zu können“ (Kersten 1990: 120).

Die literarische Auseinandersetzung mit dem Tod ist der Versuch, mit diesem Phänomen und dieser Grenzerfahrung zugleich in der personalen Vergegenwärtigung und in der Bewusstseinsresonanz umzugehen – damit „fertigzuwerden“ bleibt unserer sterblichen Natur überlassen. Als Ausblick stellt sich die Frage der Möglichkeit einer Transzendierung der Unmittelbarkeit des biologischen Todes durch die literarischen Angebote, den Ernst des Todes für die eigene Existenz zu explorieren und daraus ein *Daseinszubehör* zu entwickeln. Sterben kann im engeren Sinne nicht gelernt werden, aber dieses Lernen als Metapher – *Sterbenlernen* – könnte die Aneignung eines *reflexiven Daseinszubehörs* in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit und dem eigenen, personalen Aufhören-zu-sein bedeuten, um eine gewisse *Daseinsataraxie* im Horizont des Sterbenmüssens zu erlangen.

Die poetische Weise, sich dem Phänomen des Todes zu nähern, könnte ein kathartisches Moment der vorgeschlagenen *Daseinsataraxie* als *existentielles Projekt* sein.

Paul Austers Roman *Die Brooklyn Revue* beginnt damit, dass der Protagonist einen Ort sucht, um sich auf den Tod vorzubereiten, und endet mit einem literarischen Gedanken, der die philosophische Idee in sich trägt, dass ein Mensch nach seinem Ableben in einer anderen Weise weiterlebt: als personalisierte Geschichte, die einem *Gewesenen* eindeutig zugeordnet werden kann, ontologische Zuschreibungen zulässt und einen *Wiederbelebungsversuch* (Canetti; Auster) darstellt. Eine Erzählung *ist* nicht, *steht* aber in univoker Weise für einen Menschen. Eine Geschichte dieser Art wäre zwar eine literarische Rekonstruktion, allerdings geht sie aus einer Beziehung zum Verstorbenen und seiner Hinterlassenschaft hervor. Für den Ich-Erzähler im Roman Austers ist diese Idee begleitet von einem *Heureka-Gefühl*:

„Das leere Bett bedeutete Tod, ganz gleich, ob dieser Tod wirklich eingetreten war oder nur eingebildet war, und als ich noch über die Weiterungen dieser Idee nachsann, ergriff eine weitere Idee Besitz von mir, die jeden Gedanken an alles andere mit sich fortriss [...] Ich selbst war niemand. Omar Hassim-Ali war niemand. Javier Rodríguez – der achtundsiebzigjährige ehemalige Zimmermann, der um vier in das Bett gelegt wurde – war niemand. Am Ende würden wir alle sterben, und wenn man unsere Leichen wegbrachte und in die Erde bettete, würden nur unsere Freunde und Angehörigen wissen, dass wir nicht mehr da waren [...] Wer aber macht sich die Mühe, Biographien gewöhnlicher, unbesungener, alltäglicher Menschen zu veröffentlichen, von denen wir doch kaum Notiz nehmen, wenn sie auf der Straße an uns vorübergehen? Die meisten verschwinden einfach. Ein Mensch stirbt, und nach und nach verlieren sich alle Spuren seines Lebens [...] Ein paar Gegenstände, ein paar Dokumente, ein paar Eindrücke, die man bei anderen Leuten hinterlassen hat. Diese Leute erzählen zwar ständig Geschichten über den Verstorbenen, verwechseln dabei aber häufig Daten oder lassen Fakten einfach weg, sodass die Wahrheit zunehmend verzerrt wird, und wenn dann wiederum diese Leute sterben, ist es auch um die meisten ihrer Geschichten geschehen. Meine Idee war folgende: ich wollte eine Gesellschaft gründen, die Bücher über die Vergessenen herausbringen sollte; ich wollte ihre Geschichten, Fakten und Dokumente sichten, ehe sie verschwinden konnten, und sie zu einer zusammenhängenden Erzählung bündeln, zur Darstellung eines Lebens [...] Keine Hausrat- oder Lebensversicherung – sondern eine Biographieversicherung [...] In jedem Falle würde es um Liebe gehen [...] Sie würden den geliebten Menschen ins Leben zurückholen wollen, und ich würde mir jede erdenkliche Mühe geben, ihnen diesen Wunsch zu erfüllen. Ich würde diese Person in Worten wiederauferstehen lassen, und wenn das Buch gedruckt und die Geschichte in einen festen Einband gebunden wäre, hätten sie etwas in der Hand, woran sie ihr Leben lang festhalten konnten. Und nicht nur das, sondern auch etwas, das sie überleben würde, das uns alle überleben würde. Man sollte die Macht von Büchern nie unterschätzen.“

(Auster 2007: 346-349).

Diese Idee der „Biographieversicherung“ ist ein literarischer Ausdruck von der *Seinsweise des Weiterbestehens in den Repräsentanzen, Erinnerungsritualen, inneren Zwiegesprächen und Erzählungen über Verstorbene*, philosophisch ausgedrückt „Heteropersistenz“, ein *stellvertretendes Weiterbestehen* getragen von denjenigen, die für eine Weile noch am Leben sind und über diejenigen berichten, die es für sich nicht mehr tun können.

3 Die subsidiäre Transzendenz: Heteropersistenz

„Sollte mich der Tod ereilen, bitte ich Euch schon jetzt um Verzeihung.“

(Epitaph des Pater Sixto Alonso Hevia in Oviedo-Spanien, 1937 – während des spanischen Bürgerkrieges)

„Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche.“

(Elias Canetti. *Das Buch gegen den Tod*, S. 83).

„Geliebtwerden ist vergehen, Lieben ist dauern.“

(Rainer Maria Rilke. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Randnotiz, S. 175)

„Unsterblichkeit“ ist philosophisch als ein polysemer, übergeordneter Begriff zu verstehen, der intuitiv einen Beginn, aber kein Ende des Lebens im Sinne eines Überdauerns meint. Eng mit dieser intuitiven Bedeutung verwandt ist die Idee der „Dauer“, welche die anhaltende Fortsetzung des gewohnheitsmäßigen Daseins im Blick hat. „Unsterblichkeit“ kann aber auch von der Materialität des Überdauerns abheben und sich auf die Fortdauer in der vergegenwärtigten Erinnerung beziehen, die unabhängig vom Anlass das Moment der Würdigung (oder auch des „Tadelns“) und der Wiederbelebung im Geiste beinhaltet, bis die Träger des Erinnerns selbst diese Funktion nicht mehr erfüllen können, da sie auch in den *Modus des Nur-erinnert-werden-Könnens* übergegangen sind. Paul Auster hat diesem Tatbestand literarisch Rechnung getragen: „Die meisten verschwinden einfach. Ein Mensch stirbt, und nach und nach verlieren sich alle Spuren seines Lebens [...] Ein paar Gegenstände, ein paar Dokumente, ein paar Eindrücke, die man bei anderen Leuten hinterlassen hat. Diese Leute erzählen zwar ständig Geschichten über den Verstorbenen, verwechseln dabei aber häufig Daten oder lassen Fakten einfach weg, sodass die Wahrheit zunehmend verzerrt wird, und wenn dann wiederum diese Leute sterben, ist es auch um die meisten ihrer Geschichten geschehen“ (Auster 2007: 347-348). Dieses nach dem biologischen Tod immaterielle Fortbestehen über die Existenz von relevanten Anderen – die dem Verstorbenen nach einem *Prinzip des wohlwollenden Zurückholens in die Erinnerung* in einer systemimmanenten Zeit einen Realitätsgrad durch situative Vergegenwärtigung zukommen lassen – bezeichnet der Verfasser als *subsidiäre Heteropersistenz*. Die von relevanten Anderen pathisch übernommene Erinnerungsbereitschaft ist nicht aufgrund einer Delegation *subsidiär*, sondern aufgrund eines *Wohlwollens*. Es gibt durchaus andere Motivationen, die nicht immer positiv besetzt sein müssen, wie der Zufall, das anekdotisch-rhapsodische Erinnern, die sozialkonforme Erinnerung und auch die feindliche Erinnerung, die getragen ist von

abrechnenden, destruktiven, aggressiven oder verbitterten Gefühlen und Absichten. Schließlich ist die Erinnerung bruchstückhaft, trotz der Bemühungen um retentive Zuordnung: „Die Erinnerungsscherben, die mir in den Sinn kommen, ließen sich nicht verorten [...]“ (Kinsky 2019: 68).

3.1 Die ontologisch-anthropologische Grundlage der Heteropersistenz: Das Mitsein

Mit der Wortneuschöpfung „Heteropersistenz“ ist das durch ein pathisches Sich-berufen-Fühlen übernommene Weitertragen einer nahegestandenen Person gemeint. Dieses Weitertragen kann verstanden werden als affektive Vergegenwärtigung, als Erinnerung oder auch als „ontologische Gemeinschaft im Selbst“ (Carrasco-Conde 2024: 220). Eine philosophische Perspektive verdeutlicht, dass dieser Begriff verschiedene Annahmen und Lösungsvorschläge nach sich zieht, die jeweils fundamentalontologisch (Heidegger), psychologisch (Ego-State-Theorie, Objektbezugstheorie, Trauerpsychologie), ethisch (Levinas) oder anthropologisch-ontologisch (Carrasco-Conde) sein können. Zentrale Begriffe dabei sind das „Selbst“ (in Abgrenzung vom kognitiven und erkenntnistheoretischen „Ich“) und das „Mitsein“ (in Abgrenzung vom „Dabei-Sein“).

Das „Selbst“ verweist auf eine individuelle, leibbezogene Einheit, die von sich selbst weiß und sich durch ein „Selbstbewusstsein“ repräsentiert. Schon die Entwicklungspsychologie und die Selbst-Objekt-Theorie verweisen auf eine Konstitution des Selbst durch die Dynamik einer innigen Beziehung zu engen Bezugspersonen, sodass ein gesundes Selbst sich als getrennt von den Anderen erlebt und eine Verwischung der Grenzen vermeidet, aber in emotionaler und ethischer Partizipation zu den Anderen steht. Folgende Reflexion des todkranken Schlingensief verdeutlicht diese Annahme: „Mitleiden geht sowieso nicht, mitbefürchten geht vielleicht“ (Schlingensief 2012²: 46). Allerdings zeigen eindrucksvolle Ergebnisse der Ego-State-Theorie, dass das Selbst aus verschiedenen miteinander in Beziehung stehenden Komponenten besteht, die sich bei bestimmten Krankheiten abkapseln und getrennt getriggert werden können bis hin zu dem seltenen und komplexen Phänomen der „multiplen Persönlichkeiten“. Aus philosophischer Sicht kann das „Selbst“ als ein individualisiertes leibverbundenes und historisches Bewusstsein angesehen werden, das sich selbst in Auseinandersetzung mit der eigenen Selbstverständlichkeit, mit andern Selbstern und mit der Außenwelt intentional-proaktiv die eigene Lebenswelt in Gemeinschaft unter Bewahrung der Einmaligkeit konstituiert.

Das „Mitsein“ verweist auf ein Spektrum von ontologischen Konstituierungen des „Zwischen“: Von vollständig getrennten Selbstern, die um ihre jeweilige Souveränität im Spiegel der Anderen als bloße Dabei-Seiende ringen – wie Heidegger in seiner Fundamentalontologie darlegt – bis zur metaphysischen Auffassung der Individualität als „primäre Ich-Du-Einheit“ – wie Buber ontologisch postuliert – und Levinas mit der

imperativen Verantwortung für den Anderen in einer selbstaufgebenden Sorge hinsichtlich seines Todes dank einer „unendlichen Wachsamkeit gegenüber dem Anderen“ ethisch ausarbeitet. Im mittleren Bereich dieses Spektrums ist das Mit-Sein im engeren Sinne anzusiedeln: Jedes menschliche Individuum behält seine Individualität, die als solche ein affektives und volitives *Zusammenkommen* erst ermöglicht, aber die Bindung zu bestimmten Menschen wird so stark, dass man von einer *innigen Verwobenheit* ausgehen kann; in diesem Sinne sind die Auffassungen von Mit-Sein bei Paul Ludwig Landsberg, Gabriel Marcel und Rainer Marten zu verstehen, für welche dieses Mit-Sein eine „Zweitheit“ (Marten 2017) wird, die in der Sterbebegleitung von Nahestehenden und in der Trauer phänomenologisch stark zum Ausdruck kommt. Für diese Autoren wird das *Sein-zum-Tode* zu einem *Mit-Sein-zum-Tode*, das folgende anthropologische Momente miteinschließt: Teilhabe, Liebe, wirkliches Mitleiden, schöpferische Hoffnung und Gemeinschaft mit den Toten.

Für Heidegger steht das einsame Selbst-Sein im Mittelpunkt seiner Fundamentalontologie; Das Mitsein ist ein „Mit-dabei-sein“ (Heidegger 1993¹⁷: 174) oder bestenfalls ein „Miteinandersein“; die Sorge um den Anderen ist eine Art Drängen zur Realisierung des Seinkönnens in Eigentlichkeit, nicht eine Fürsorge in der seelischen und körperlichen Not; alles ist dem einsamen, heldenhaften und autonomen, *seinkönnende* Selbst geopfert. Exemplarische Passagen aus Sein und Zeit verdeutlichen diese ontische Indifferenz für den Anderen als bedürftiges Wesen: „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander“ (Heidegger 1993¹⁷: 175). Damit interpretiert Heidegger diese Zuwendung als eine geringschätzende „einspringende Fürsorge“, die dem Gegenüber Sorgen nehmen will, während die eigentliche Sorge um den anderen die „vorspringende Sorge“ sei, die das Gegenüber dazu bringen soll, die eigene Sorge zu entdecken und selbst in die Hand zu nehmen, auch hinsichtlich dem eigenen Tod und in der Begegnung mit Sterbenden. Ein wichtiges Merkmal dieses souveränen Selbst-Seins ist die sogenannte angstannehmende „Entschlossenheit“, das ein „eigentliches Selbstseinkönnen“ ermöglichen würde; mit den Worten Heideggers: „Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir *Entschlossenheit*. Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins [...] Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen [...] Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigensten Selbstseinkönnen heraus

bestimmt [...] Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringenden-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“ (Heidegger 1993¹⁷: 296-298). Für Heidegger ist jedes Dasein bestimmt durch sein Sterbenmüssen und steht demgegenüber allein und schließt jede *innige Partizipation* an Sterben und Tod aus, was er mit seinem gerade beschriebenen Postulat des „eigentlichen Seinkönnen“ begründet: „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei« [...] Die Frage steht nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit *seines* Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochdaseins des Verstorbenen mit den Gebliebenen [...] Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird“ (Heidegger 1993¹⁷: 239-240). Diese kühle ontologisch begründete Einsamkeit hat in der Folge viele Philosophen zu einer weniger ontologischen und mehr anthropologischen, ethischen und empirisch-sorgenden Positionierung gebracht, wie im Begriff des „Mitseins“ durch Marcel, Landsberg und Marten unter anderen deutlich wird und empirisch etwa in eine Humanisierung der Medizin und Pflege am Lebensende geführt hat, was Heidegger geringschätzend „einspringende Fürsorge“ nannte.

Aus einer kategorischen ethischen Perspektive versucht Emmanuel Levinas auf entgegengesetztem Standpunkt zu Heidegger in *Wenn Gott ins Denken einfällt* (orig. 1982) und später in *Totalität und Endlichkeit* (orig. 1961) den Tod als interpersonales Ereignis – in Opposition zum lediglich passiven „Dabei-Sein“ bei Heidegger – zu interpretieren, denn das selbstbezogene, einsame „Sein zum Tod“ sei eine ontologische Barriere für das „Sein für den Anderen“. Levinas postuliert, dass das menschliche Individuum sich „unsterblich mache“ und dadurch die Ethik als solche selbst begründen würde. Dies geschehe durch die radikale Aufgabe der Fokussierung auf den eigenen Tod zugunsten der Zuwendung zum Anderen in der Weise einer „fürsorgenden bzw. ethischen Wachsamkeit“ und der Verantwortungsübernahme durch eine Art Selbstaufgabe oder Anwendung des kategorischen Imperativs der Selbstvergessenheit im Angesicht des Anderen als Sterblicher. Erst durch diese kategorische Verantwortungsübernahme würde sich das ethische Selbst bilden, denn Ethik und Fokussierung auf das Selbst würden sich ausschließen. Byung-Chul Han sieht in dieser kategorischen Ethik einen „Zwang zum Geben“, eine Aufforderung zu einer „unmöglichen Heiligkeit“ und eine fehlende „Frei-Gebigkeit“, denn dieses „Sein zum Anderen ist kein Gelassen- oder Frei-Sein zum Anderen“. Er plädiert dagegen für eine Haltung, die folgende Momente aufweisen sollte: Genügsamkeit, intransitives Berühren als Rührung, Gelassenheit zum Anderen, zwanglose Milde und vor allem „Gastlichkeit“ als Konsequenz des Endlichkeitsbewusstseins: „Das Ja als Bejahung des Anderen macht die Selbst-Bejahung zu einer sterblichen. In dem Moment, in dem man zum Anderen Ja sagt, hat man seine Sterblichkeit, seine Nicht-Identität, die Unmöglichkeit der einsamen, in sich verstockten Innerlichkeit bejaht. Diese Bejahung äußert sich als Gastlichkeit“ (Han 1998:

160-161). Die geschilderten Momente zusammengenommen würden ein „nemologisches Ethos“ bilden (vgl. Han 1998: 70-77).

Eine Sonderstellung nimmt die Philosophin Ana Carrasco Conde ein, indem sie nicht psychologisch im Sinne der bereits erwähnten „Ego-States“, sondern ontologisch von einer „konstituierenden Gemeinschaft mit relevanten Dritten“ in jeder leibseelischen Individualität ausgeht, ein Mosaik-Wir im Ich: „[...] Der Prozess der Individuation, durch den wir uns von den Anderen unterscheiden und uns »Ich« nennen, erfordert eine Assimilation der Anderen, die, verinnerlicht, zu konstitutiven Elementen dieses Ichs werden, die Teil von uns selbst sind [...] Das Ich existiert nicht als ungeteilte Identität, sondern wir sind unsere Lebenden und unsere Toten, wir sind das, was wir von den Anderen inkorporieren, wir sind das innere Bild der Menschen, mit denen wir in Beziehung stehen [...]. Die Gemeinschaft ist in uns als Struktur und Stütze der Subjektivität, als wäre unsere Identität ein Mosaik aus inkorporierten Elementen [...] der Andere ist in mir, weil er mich ontologisch formt [...] der verstorbene Andere, der nicht da ist, ist und bleibt immer konstitutiv“ (Carrasco Conde 2024: 36-39; Übers. d. Verf.). Sie geht noch einen phänomenologischen Schritt weiter und adjektiviert unsere ontologische Struktur als „intra-inter-subjektiv“: „Wir sind *intra-inter-subjektive* Wesen, was einerseits bedeutet, dass wir soziale Wesen sind, da wir leben und die Welt mit anderen zusammen gestalten (intersubjektiv), und andererseits sind wir der ständig zunehmende Prozess der Einbeziehung bedeutender Anderer in unsere Identität (intrasubjektiv) [...] Wir sind *intra-inter-subjektive* Wesen, weil wir ein Bild in uns tragen, das für unser Selbst konstitutiv und relevant wird, das weit davon entfernt ist, eine reine Essenz zu sein, die auf den Kern einer unvermischten Identität verweist; vielmehr ist das Selbst das Ergebnis von Pluralität und Differenz innerhalb des Selbst. Der Andere ist auch in mir. Deshalb fehlt angesichts des Verlusts eines geliebten Menschen auch der Andere *in mir*“ (Carrasco Conde 2024: 207-223; Übers. d. Verf.). Carrasco Conde schlussfolgert, dass erstens diese wesentliche Interiorisierung des „Wir“ im „Ich“ dazu dient ein *gemeinschaftliches bzw. Mosaik-Selbst* zu bilden, dass zweitens man „den Verlust“ nicht mit „dem Verlorenen“ verwechseln sollte und dass drittens beim Versterben eines Individuums eine leibliche *Abwesenheit* in der Gemeinde entsteht, dies jedoch keine Negativität des Nicht-Seins bedeutet, sondern eine *Präsenz* in der *Mosaik-Interiorität* bewahrt bleibt: „Der Andere ist in uns [...] wenn der Verlust sehr bedeutsam ist, stirbt auch etwas von uns [...] Auf diese Weise würde uns der »unbesetzte Platz«, den der geliebte Mensch hinterlässt, einen Zugang bieten, durch den wir den Tod nicht aus der Einsamkeit des Ichs, sondern aus der Verinnerlichung des Wir analysieren können [...] Was wir nach dem Tod intensiv spüren, ist die Anwesenheit einer Andersheit, einer Alteralität in uns, diejenige der geliebten Person, die ein Teil von uns ist, die für uns konstitutiv ist, die in uns ist, die immer in uns war, die aber jetzt stärker in uns schlägt. Die Bindung ist nicht nur ethisch, sondern wesentlich“ (Carrasco Conde 2024: 37-38 und 111-112; Übers. d. Verf.). Folglich kann gesagt werden, dass jemand nicht einfach aufhört zu sein, wenn er stirbt, sondern durch eine ontologische Veränderung in einer anderen Weise existiert: die bereits bestehende Verinnerlichung des Anderen ist zunächst erschüttert und führt zu einer von Trauer geprägten

Neuzusammensetzung im Inneren, wodurch ontologische und psychologische Momente in der neuen Daseinseinrichtung zusammentreffen. Durch Trauerrituale ist man dann entsprechend in der Lage, den „toten Teil“ des Verstorbenen in eine symbolische Region – aus der er nicht mehr zurückkehren wird – zu verlagern und den „lebendigen Teil“ in der Innerlichkeit zu bewahren (vgl. Carrasco Conde 2024: 245), wodurch die Annahme einer Heteropersistenz als *Binnenpermanenz* ontologisch begründet wird.

Die Idee der Gemeinschaft im Selbst, der Verbundenheit, des Weitertragens ist in der Belletristik wiederholt aufgenommen worden, beispielhaft bei Christoph Schlingensief, wenn er folgende Forderung aufstellt: „Wir müssten doch auch als Familie oder als Freunde untereinander Verbundsysteme haben, Verbindungen zwischen den noch Lebenden und den schon Toten“ (Schlingensief 2012²: 298). Ein Werk, das sich ausschließlich mit dieser Vorstellung beschäftigt, ist die literarische Aufarbeitung des Todes eines Sohnes der dänischen Schriftstellerin Naja Marie Aidt in *Hat der Tod dir etwas genommen, dann gib es zurück. Carls Buch* (2021). Die sich mit der Gestimmtheit wandelnde Schreibweise verleiht dem Werk eine besondere Dramaturgie, die um zwei Kernideen kreist: das „Ineinandersein“ („Wir sind ineinander/ Bist Du in mir?/ Ja“, Aidt 2021: 15) und die „Gemeinschaft“ („Wenn ich dich beschreiben soll, erscheint mir eins problematisch. Ich sehe dich nicht losgelöst von mir selbst [...] Verlust in Gemeinschaft“, Aidt 2021: 18 und 45) und „es gibt kein ich mehr, nur ein wir“ (Aidt 2021: 98; alles kursiv und kleingeschrieben i. O.). In zwei kurzen Gedichten über den Tod betont sie, dass man dem Tod etwas zurückgeben müsste, womit sie eine Gegenseitigkeit meint: „Als würde das, was gegeben wird, die ganze Zeit hin- und herwandern. Von den Lebenden zu den Lebenden. Von den Toten zu den Lebenden. Und den Lebenden zu den Toten. Eine zirkuläre Bewegung, keine lineare“ (Aidt 2021: 150-152). Am Ende ihrer literarischen Aufarbeitung, nachdem die Dramaturgie einen Höhepunkt erreicht hat, verbindet sie diese überzeugte Persistenz in ihr mit ihrer Verbindung zum Sohn als Mutter: „Ich denke an mein totes Kind; seine Zeit und sein Leben sind in mir bewahrt. Ich habe ihn geboren. Ich muss auch seinen Tod in mir aufnehmen. Ich werde auch weiterhin wie eine Löwin für ihn kämpfen. Keiner darf ihm Unrecht tun. Keiner darf ihn vergessen. Nicht solange ich lebe.“

Er ist in mir.

Er ist in meinem Körper.

Ich trage sein Wesen in meinem Körper.

Ich trage ihn wieder in meinem Körper.

Wie, als er in meiner Gebärmutter lag.

Aber jetzt trage ich *sein ganzes Leben*.

Ich trage dein ganzes Leben.“ (Aidt 2021: 165-166)

3.2 Die immateriell-symbolischen Weisen des Fortbestands in dedurch die Anderen

Die erste immaterielle Weise der Unsterblichkeit ist, wie bereits ausgeführt, die wohlwollende Erinnerungsbereitschaft. Von Ricœur stammt eine inspirierende Unterscheidung zwischen einer „horizontalen Auferstehung“ durch die Aufnahme, Vermittlung und Würdigung von Persönlichem über Nahestehende und einer „vertikalen Auferstehung“ durch das Gedächtnis eines wohlwollenden Gottes, der alles in einer ausgedehnten Gegenwart rekapituliert (Ricœur 2007: 18). Die rhapsodische oder rituelle Erinnerungsbereitschaft schafft eine vom Betroffenen nicht mehr eigens beeinflussbare Präsenz; für diese Form von „Präsenz“ wird an dieser Stelle der Begriff *Heteropersistenz* vorgeschlagen, weil sie von anderen als dem Betroffenen subsidiär gewährleistet wird im Sinne eines *ostensiven Fortbestehens* ohne leibliche Präsenz. Zwei grundlegende Voraussetzungen für eine „subsidiäre Heteropersistenz“ nach dem Tod werden hier gefordert: eine durch das *Lebensgarn* zustande gekommene pathisch wirksame *Verwobenheit* von Biographien und die *wohlwollende Bereitschaft zur Appräsentation* des Verstorbenen.

Eine zweite immaterielle Weise der Unsterblichkeit geschieht durch das explizite und – noch stärker – das implizite Wirken auf Nachkommen, Nahestehende oder Dritte als Vorbild (oder negatives Beispiel) und durch das Nachwirken der ehemaligen Qualität der Interpersonalität oder der Prägung. Die (Entwicklungs-)Psychologie und die Psychoanalyse heben die besondere Bedeutung der transgenerationalen Bindungsauswirkungen hervor, sowohl im Sinne einer Ressource wie auch als prägender Faktor für die Struktur der Persönlichkeitsorganisation.

Eine dritte Weise der immateriell-symbolischen Unsterblichkeit ist besonderen kollektiven Leistungen vorbehalten, beispielsweise in der Kunst, der Wissenschaft und der Technik als Beiträge zum sogenannten *objektiven Geist* der Gesellschaft, in die eine Person eingebettet ist, oder Beiträgen, die als historisch relevant bewertet werden, negativ wie positiv. Aus der Erste-Person-Perspektive bleibt fraglich, inwieweit geistiges Überdauern beispielsweise einem Genie ein Gefühl der Unsterblichkeit im Leben verleihen könnte, oder ob es sich doch nicht vielmehr um eine retrospektive gesellschaftliche Attribution handelt, da eine Gesellschaft ihre Identifikationsfiguren und Referenten braucht.

Die Bedeutung des Todes aus der Perspektive der Nachbleibenden wurde aus soziologischer Sicht anhand einer ausführlichen qualitativen Analyse von Anja Bednarz dargelegt. Forschungsgegenstand war nicht, zu untersuchen, *was* der Tod sei, sondern *wie* der Tod kommunikativ gestaltet werde (Bednarz 2003: 19). Dabei legt Bednarz einen Begriff des Selbst zugrunde, der im Hinblick auf die Bewältigung des Todes eines Nahestehenden von Bedeutung ist: einerseits als verbunden mit dem Gefühl der Innerlichkeit und andererseits als das Primat der Vernunft, um eine Ordnung und Kontrolle des Ganzen zustande bringen zu können: „Ordnung wird auf verschiedenen Wegen herzustellen gesucht: durch Auffinden

von verborgenen Gesetzmäßigkeiten im vergangenen Geschehen, durch Orientierungsversuche, die nachträglich Kontingenz abschwächen können, durch Konstruktion eines absichtlichen Sterbens oder eines guten Sterbens. In den Interviews finden sich ferner Deutungsmuster, die den Tod nicht als absolutes Ende begreifen, sondern auf Konstruktionen eines Überdauerns der Toten verweisen. Annahmen über eine fortgesetzte Wirksamkeit der Toten – mit der Folge einer posthumen Erfüllung tatsächlicher oder vermeintlicher Intentionen – oder über eine fortgesetzte Teilhabe der Toten mittels Inszenierungen der Präsenz der Toten oder mittels Erinnerung finden sich in allen Interviews“ (Bednarz 2003: 22). Demnach markiert der Tod eine Grenze der Kontrollierbarkeit auf individueller wie auch kollektiver bzw. gesellschaftlicher Ebene: „Der Tod führt Optimierungsbestrebungen des Lebens mittels Normalisierungsprozessen ad absurdum: Auch wenn in einer aufgeklärten Sichtweise der Tod zum Leben gehört, wird sein Einbruch doch keineswegs als normal, sondern vielmehr als katastrophal gewertet [...] Im Umgang mit dem Tod zeigt sich die Problematik der (Un-)Verfügbarkeit. Der Tod ist – allen gegenteiligen Versuchen zum Trotz – nicht zu bemächtigen. Die sich aus dieser Tatsache ergebende Ambivalenz muss ausgehalten werden. Der moderne Versuch, Ohnmacht, Scheitern und Erfahrungen des Ausgeliefertseins mittels Konstruktionen von Handlungsfähigkeit und Rationalität auszublenden, stößt an eine Grenze, wenn es darum geht, den Tod zu verstehen“ (Bednarz 2003: 219-225).

Die *Heteropersistenz* meint in diesem Rahmen der fehlenden Kontrolle über den Tod und dessen Manifestationen die Intention der Herstellung von Sinn nach dem Abbruch der Kommunikation. Die verlorene Ordnung und Kontrolle durch den Tod eines Anderen muss durch eine neue Ordnung und durch eine neue Kommunikation innerhalb des Selbst des Nachbleibenden sowie anhand von Ritualen – öffentlich wie intim – wiederhergestellt werden. Die dadurch entstandene *symbolische Permanenz* nach dem Tod drückt sich in *Hetero-Persistenz* aus. *Koautor der postmortalen Persistenz* ist die Person, die *Heteropersistenz* sichert, indem sie *Bedeutungszuschreibungen* und *Sinn-Nachkonstruktionen* stiftet, die narrativ zu einer sozialen Form gelangen, einfach und unscheinbar wie auch komplex und einflussreich.

Die Ideen von Persistenz und Heteropersistenz können graphisch-intuitiv folgendermaßen dargestellt werden (s. Abbildung 48):

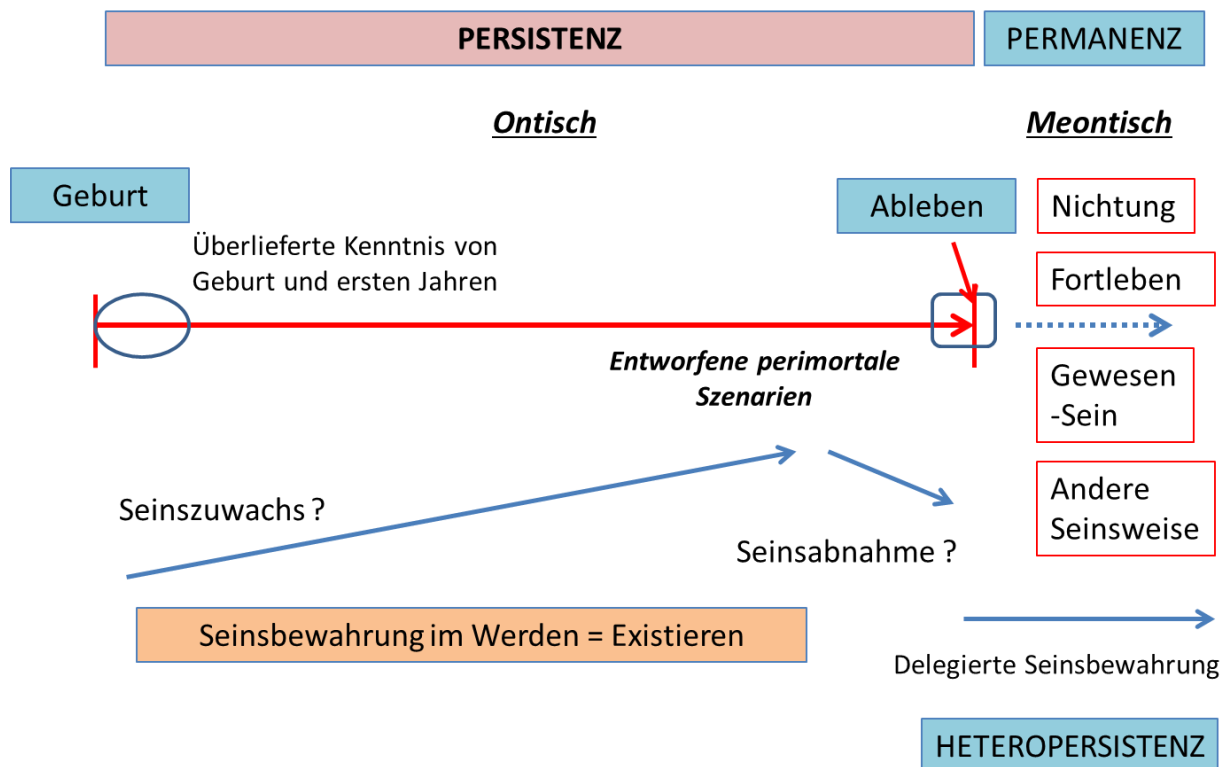


Abbildung 48: Unterscheidung zwischen Persistenz, Permanenz und Heteropersistenz: *Persistenz* ist stets eine Seinsbewahrung im Werden, eine Transformation, in der das Wesenhafte erhalten bleibt. Die *Permanenz* ist die transmortale Seinsweise, die Kontinuität durch Verwandlung darstellt. Eine spezielle Weise der Permanenz ist die *Heteropersistenz*, das heißt, die delegierte Seinsbewahrung durch private und öffentliche Rituale der Erinnerungs-Fortsetzung.

Der Begriff „Unsterblichkeit“ wird aus philosophischer Sicht in einen biologischen Fortbestand und in eine immaterielle Präsenz – jenseits religiöser und theologischer Konstrukte – unterteilt. Robert Jay Lifton hat eine weiter gefasste Klassifikation der Unsterblichkeitsvorstellungen in fünf Modi vorgeschlagen: biologischer, theologischer, kreativer, naturbezogener (Aufgehen in Naturzyklen) Modus und Modus der transzendentalen Erfahrung (Lifton 1986: 271-288). Der biologische und der theologische Modus können als *reale Unsterblichkeit* im Sinne von individueller bzw. personaler Fortdauer interpretiert werden, der kreative, der naturbezogene und der Modus der transzendentalen Erfahrung eher als *symbolische Unsterblichkeit*.

Die christliche Antwort auf die Unsterblichkeit ist ein Auf-das-Jenseits-gerichtet-Sein als das Reich Gottes, das nur durch die immaterielle Seele erreichbar sei bzw. den wahren Hiatus ausmache. Was die Seele in dieser Auffassung ist und wie das Jenseits beschaffen sein könnte, darüber lässt sich nichts sagen, da die erkenntnistheoretischen Grenzen unserer Regionalontologie bei diesem Sachverhalt überschritten werden. Der „Seele“ wird in diesem eschatologischen Sinne eine vierfache Bestimmung zugeschrieben: Sie muss personal sein,

das heißt, sie ist Trägerin des konkreten Gewordenseins eines Menschen mit allen Momenten seiner Moralität. Sie muss individuell sein, da es eine abgegrenzte Seele pro Mensch geben müsste, unabhängig davon, wie das metaphysische Problem der Seele anderer Lebewesen zu bestimmen wäre. Sie muss einer für unsere Wissenschaftstheorie nicht-binären Logik unterliegen, denn sie sei einerseits immateriell, andererseits müsste sie Information unserer Materialität in sich aufnehmen und mit dem biologischen Leib interagieren. Sie muss sich zugleich im irdischen und im göttlichen Reich aufhalten können, auch wenn sich Stoffliches und Immaterielles ihrer Natur nach ausschließen müssten – und sich nur durch *Inkludenz* auf einer dritten ontologischen Ebene treffen könnten.

Ausgehend von diesen ungelösten Fragen werden *paranormale Phänomene* (Ubiquität, astrale Reisen, Kontakt mit Verstorbenen, prophezeiende Träume) postuliert, in welchen den Seelen eine widersprüchliche Doppelnatur und dem Jenseits eine mystische oder *paroxysmale Zugänglichkeit* unter besonderen Bedingungen (Nahtoderfahrungen, mystische Kommunion) unterstellt wird. Diese Phänomene sollten nicht als Esoterik abgetan werden, sondern sie können als Ausgangspunkt einer ontologischen, epistemologischen und anthropologischen Reflexion über menschliche Grundbedürfnisse, als mögliche Antworten in der Auseinandersetzung mit dem absolutem Nicht-Sein als Realität und als Metapher betrachtet werden.

3.3 Die transformative Seinsfortsetzung: Das Verwobensein in Beziehungen

Der menschliche Tod ist kein *Problem*, das gelöst werden muss, sondern jenseits von Biologie und Theologie vielmehr ein *Geheimnis*, das naturgemäß nicht gelöst werden muss, sondern das zu einer *transzendierenden hoffenden Gestimmtheit* anregen kann. „Transzendenz“ wird hier nicht im religiösen Sinne als auf Glaube basierende Beschreibung der göttlichen Jenseitigkeit verwendet, sondern als reflektierende und ehrliche Selbstdistanzierung, die es ermöglichen soll, über daseinsimmanente Gegebenheiten – als Selbstverständlichkeiten – hinweg einen symbolisierenden und innerkommunikativen Einfluss auf Repräsentationen, Gestimmtheiten, Handlungsintentionen und Bilanzierungen zu nehmen. Selbsttranszendierung ist in letzter Instanz ein Akt der Ich-Distanzierung innerhalb der eigenen Interiorität.

Ausgehend von der sich wiederholenden Erfahrung des Todes, bei Menschen wie bei anderen Lebewesen, stellt sich die ontologische Frage nach der besonderen Gestalt des „menschlichen Sterbens“ gegenüber dem „verenden“ anderer Lebewesen einerseits und nach der Gemeinsamkeit dieser Sichtweisen als teilhabend am grundsätzlichen Aufhören-zu-sein andererseits. Das *Bedenken der Sterblichkeit* als Wesensmerkmal des Menschen führt dazu, den eigenen Tod *ernstzunehmen* und auch den Tod von in enger Bindung stehenden Nächsten als Ausdruck des Mit-Seins *ernstzunehmen*; oder vielleicht umgekehrt, oder gar

unabhängig davon, denn es kann gefragt werden, ob sich das Gefühl der Endlichkeit selbst trägt oder ob es abhängig ist von der miterlebten Erfahrung des Sterbens anderer.

In jedem Fall bleibt der Tod in seiner gänzlichen Bedeutung als „mein Tod“ im Sinne eines Aufhören-Mensch-zu-sein ein Geheimnis hinsichtlich einer möglichen *transformativen Seinsfortsetzung*. Denn es stirbt nicht nur der Körper oder die stofflich nicht definierbare Seele, sondern der einzelne Mensch als geheimnisvolles Ganzes (ob zusammengesetzt oder als primäre Einheit), in seiner Einmaligkeit und biographischen Konstituiertheit. Die Individualität als geheimnisvolles Ganzes ist das empirische Individuum, es ist Unamunos „Mensch von Fleisch und Blut“: „Denn die Eigenschaft des »Menschlichen« ist mir so verdächtig wie die Abstraktion: Menschlichkeit. Nicht das Menschliche, noch auch die Menschlichkeit, das Eigenschaftswort nicht und auch nicht das Begriffswort, nur das eigentliche Konkretum meine ich: den Menschen. Den Menschen von Fleisch und Blut, den Menschen, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem, der stirbt)“ (Unamuno 1925: 1). Es handelt sich um das bewusstseinsfähige Wesen, das rational erfasst, um sodann als fühlendes Wesen das rational Erfasste zu dekonstruieren, denn es strebt mit aller Kraft nach Unsterblichkeit, die nicht verstandesmäßig zu begründen, sondern tragisch anzustreben ist: „Ich meine damit: von jenem einzigen, wahrhaften Problem des Lebens, das es überhaupt gibt, von dem, das uns am nächsten an Herz und Niere greift, von der Frage nach unserem einzelmenschlichen, persönlichen Geschick, nach der Unsterblichkeit der Seele [...] Das Leben ist eine Tragödie, und die Tragödie ist ein ständiger Kampf ohne Sieg, ohne Hoffnung auf einen Sieg: eben ein Widerspruch. Wie man sieht, handelt es sich dabei um einen Gefühlswert, und gegen Gefühlswerte halten keine Gründe stand. Denn diese sind eben immer nur Gründe, sogar wenn sie Wahrheit enthalten“ (Unamuno 1925: 5 und 19). Auch das Schicksal als sterbliches Wesen ist eine Tragödie, weil es der dramatischen Endgültigkeit des Todes als nicht rückgängig zu machendes Auslöschen des leiblich-personalen Menschseins unterworfen ist. Der Tod stellt den absoluten Ernstfall als ultimative Grenzsituation dar.

Eine ernüchternde Analyse des gesellschaftlichen Vergessens wird von Dirk Baecker in *4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt*, durchgeführt. Er geht von den Prämissen aus, dass lebendig zu sein bedeute, sich erinnern und vergessen zu können und dass in dieser Eigenschaft, je stärker ein Mensch sich seines Todes bewusst zu werden gezwungen ist, desto unausweichlicher dieses sterbliche Schicksal als „Auslöschung“ sei: „Wer jetzt noch kritisch bleibt und glaubt, auf einen technologischen Fortschritt setzen zu können, der die eigene Unsterblichkeit garantiert, hat entweder nicht verstanden, dass auch die kritische Gesellschaft einen Ruhepunkt braucht, an dem noch nicht einmal das Einverstandensein artikuliert zu werden braucht, oder befindet sich bereits auf dem Weg in die nächste Medienepoche. Denn die nächste Gesellschaft kann sich einen Zerfall, dem kein Wiederaufbau folgt, nicht vorstellen. In den elektronischen und digitalen Medien ist der Löschvorgang, als den Gregory Bateson den Tod beschrieben hat, identisch mit dem

Zusammenbruch des Regelkreises, der die Autonomie des Lebens begründet“ (Baecker 2018: 231).

Rainer Maria Rilke hat in seinem Gedicht *Gebete der Mädchen zu Maria* eine lyrische Ausdrucksweise für die Grundlage der „Heteropersistenz“ gefunden: Das *Verwobensein in Beziehungen*, da viele Menschen am Dasein jedes Einzelnen beteiligt sind, also „weben“. Demzufolge wird man ein *geteiltes Sein* indem *der Verstorbene als Teil dieses Seins persistiert*, aber auch in den anderen, mit denen er *existentiell verstrickt* war:

*Und da weiß ich, daß nichts vergeht,
keine Geste und kein Gebet
(dazu sind die Dinge zu schwer) –
meine ganze Kindheit steht
immer um mich her.
Niemals bin ich allein.
Viele, die vor mir lebten
und fort von mir strebten,
webten,
webten
an meinem Sein.*

(Rilke 1998: 192)

Auch Ludwig Feuerbach verwendet die intuitive Metapher der „Verwobenheit“ in seiner Argumentation des wesentlichen Mitseins mit den Anderen bei Absehen von reinem *Insich- oder Fürsichsein* im Hinblick auf die postmortale Vereinigung in einem gemeinsamen Wesen oder einem Universalgeist: „So sehr sind die Anderen in Dein innerstes Leben, in die Einheit des Bewußtseins Deiner Persönlichkeit verschlungen und verwebt, daß Dein Wissen von Dir ein durch das Wissen der Anderen von Dir vermitteltes Wissen ist. Dein Bewußtsein von Dir war anfänglich außer Dir; die Anderen selbst waren Dein Bewußtsein, in das Wissen der Anderen war Dein Sein aufgenommen; erst später, indem Du auch körperlich und äußerlich Dich verselbständigst, wirst Du auch innerlich, geistig, selbständig.“ (Feuerbach 2020: 89).

Diese Verwobenheit als Mit-Sein, die eine *Heteropersistenz* und eine *Ethik der Erinnerung* begründet ist nicht nur Ausdruck von Zuneigung und Liebe, sondern auch von *Schicksalssolidarität*. Diese drückt sich prämortal im Sterbeprozess in Form von *Sorge* um und für den Anderen in der Grenzsituation des Sterbens aus. Im folgenden Abschnitt wird sich die *praktische Philosophie*, die sich von der Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ ableiten lässt, mit der Tragweite der *Schicksalssolidarität* befassen: in der *Sorge um sich* und in der *Sorge des sterbenden Nächsten*.

VI. Praxeologische Tragweite des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“

„Das Leben wird um den Preis des Lebens und des Todes gelebt.“

(Rainer Marten. *Der menschliche Tod*, S. 20)

Die Konfrontation mit der Unausweichlichkeit der Endlichkeit verleitet zu der Frage, inwieweit die Beschäftigung mit dem Sterben und dem Tod das eigene Leben zu bereichern vermag, wenn diese Auseinandersetzung aus einem gegebenen Anlass heraus geschieht, ohne dass gegenwärtig das eigene Leben bedroht ist – indes der Tod zwangsläufig im Horizont steht. Es handelt sich um die Frage der Bedeutung der *Einführung des Todes in das Leben*. Die Vergegenwärtigung des Sterbenmüssens vermag die Besinnung auf die Wertigkeit des eigenen Lebens und die damit verbundene Wertehierarchie zu bereichern, sie könnte demnach die „ontische Dichte“ (Jankélévitch 2017: 88) der persönlichen Existenz – bei Absehen von jeglicher Arithmetik über die Güte des Lebens – zum Ausdruck bringen. Diese „Bereicherung“ ist die *Ingangsetzung von Impulsen zum Innehalten*, zu einer *Revision von Wertehierarchien in der Lebensführung* aus der ganz konkreten Lebenslage heraus und kann dazu befähigen, gegenüber der angsteinflößenden Gewissheit über die eigene Endlichkeit, eine *entängstigende Haltung einzunehmen*.

Der „Tod im Leben“ kann in Form von Abschieden, Vergänglichkeitszeichen und Altern auch als Metapher zum Ausdruck kommen: „Jeder Verlust, jede Trennung, jedes Krankheitssymptom als Zeichen der Vergänglichkeit menschlicher Existenz sind Schatten, die der Tod in das Leben zurückwirft, ihre Annahme, das Erkennen ihrer Bedeutung, eine Vorbereitung auf den Tod“ (Heimann 1976: 43). Diese metaphorische Verwendung des Begriffes „Tod“ ist begrenzt legitim, da diese Metaphern sich auf Prozesse mit einer Kontinuität innerhalb des Lebens beziehen, während der Tod das endgültige Sistieren des Lebens meint, das heißt den individuellen Tod als Aufhören-zu-sein und nicht als Zäsur innerhalb einer vitalen Kontinuität.

In der Sterbebegleitung stellt sich die wichtige Frage, wie „Leben“ oder besser „Lebendiges“ in das Da-Sein von Sterbenden hineingetragen werden kann. Dem Konstrukt von Renz folgend muss im Sterbeprozess eine Befreiung von der „Prägung“ stattfinden, „Verhärtungen im Ich, die angstbestimmten Abwehrreaktionen, das innere Nein, das Ausmaß der Verdrängung, das reflexartige Begehren“ (Renz 2015⁹: 75) müssen losgelassen werden. Es gehe also im Sterben nicht nur darum, sich von Angst, sondern auch von lebensgeschichtlich Getragenen zu befreien, um zu einer Art Bereinigung auf das Wesentliche der Person hin zu gelangen, nämlich zu einem wahren „Frei-Werden“.

Das philosophische Denken im Hinblick auf den Tod wird seit Kierkegaard insofern von einem verhaltenen Optimismus geprägt, als die Vergegenwärtigung des Sterbenmüssens das Potential in sich trägt, einen korrigierenden Einfluss auf die Lebensführung auszuüben. Theunissen drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus: „Ob das Dasein dadurch wirklich, wie Heidegger meint, »ganz« wird, bezweifle ich. Aber wenn wir Glück haben, bekommen wir durch den Vorgriff auf den Tod unser Leben in den Griff. Indem wir uns bewußt machen, was wir bestenfalls noch tun und was wir keinesfalls mehr tun können, gewinnen wir aus der Vergegenwärtigung unseres Todes Kraft zum Handeln. Wir verwandeln die Ohnmacht des Auf-den-Tod-hin-Lebens, durch dessen Umkehrung zu einem Vom-Tod-her-Leben, in Macht [...] Soweit wir unsere eigene Realität bewußt gestalten, können wir, falls die Umstände es zulassen, Kraft des Todes Herr über unser Leben und damit gewissermaßen unserer selbst mächtig sein. Nur dürfen wir, die wir darüber nachdenken, nicht vergessen, daß diese Macht aus Ohnmacht kommt“ (Theunissen 1991: 208). Zu sterben kann wegen der Einmaligkeit dieses Vorgangs nicht gelernt werden, zu leben aber wohl, und zwar durch das Einüben von starken Abschieden: „Unser Leben übersteigt sich, indem wir uns ständig von der Welt und uns selbst abscheiden. Oder in der Sprache Sartres: die menschliche Realität ist nichts als die unaufhörliche Bewegung des Sich-Losreißen von der Welt und von uns selbst [...] Menschlich leben muß gelernt sein. Und wir lernen es nur so, daß wir den Abschied einüben“ (Theunissen 1991: 214).

Diese zwei Pole in der gegenseitigen Beeinflussung sind in Abbildung 49 skizziert:

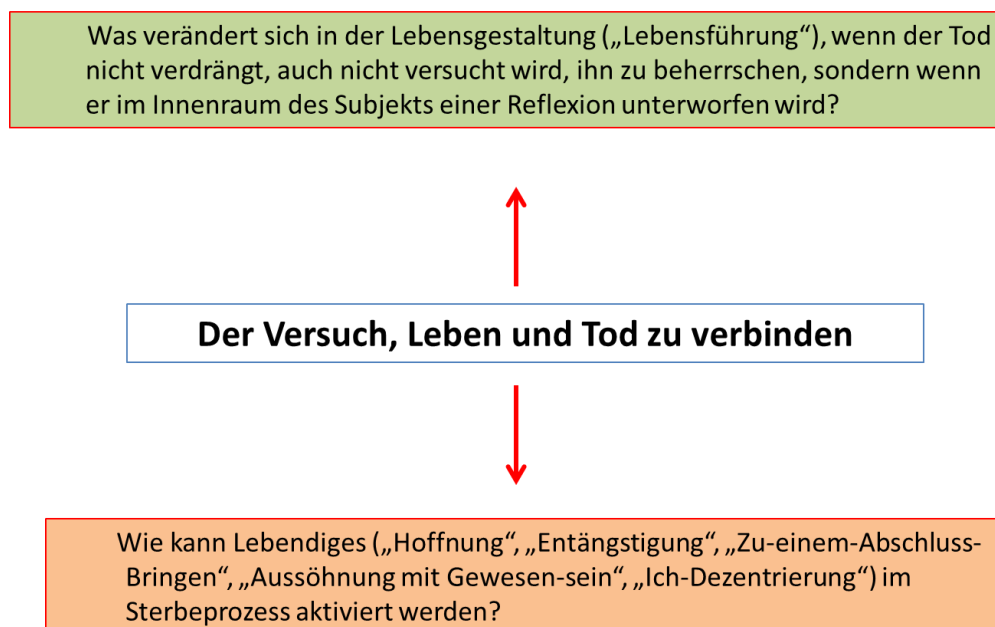


Abbildung 49: Positive gegenseitige Beeinflussung von Leben und Tod: Diese Bezeichnung meint, dass die Erfahrung vom „Fremdtod“ Nahestehender oder aus der professionellen Begegnung mit Sterben und Tod heraus, aus der Erfahrung von eigener durchgestandener Lebensgefahr oder aus dem Sich-Befassen mit dem Tod zu einem Innehalten führen kann, wenn man sich vom Tod affizieren lässt und dessen Bedeutung für die aktuelle Lebensführung berücksichtigt. Somit kann die Erfahrung des Todes in der Dritte-Person-Perspektive zu einer Einstellungsänderung in der Erste- oder auch Zweite-Person-Perspektive führen. Analog dazu kann in der Sterbebegleitung versucht werden, durch angemessene Haltung, Kommunikation und Pflege Lebendiges im Hier und Jetzt von Sterbenden zu aktivieren.

1 Der Ernst des Todes findet in der Lebensführung Berücksichtigung: Blick in den Innenraum

„Die Philosophie des Todes ist eine Meditation über das Leben.“

(Vladimir Jankélévitch. *Penser la mort?* S. 50)

„Gerade der Tod fordert das Leben zu seiner Lebendigkeit heraus und konfrontiert es damit, dass es gelebt sein will.“

(Rainer Marten. *Endlichkeit*, S. 159)

„Aus der Devise, die das ganze Leben lang gegolten hatte, trat leise ein neuer, offener Nebensinn.“

(Rainer Maria Rilke. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, S. 160).

Die Auseinandersetzung mit dem Tod erfolgt nicht konstant und ist auch nicht omnipräsent, wie das „Sein-zum-Tode“ bei Heidegger suggeriert, sondern *rhapsodisch*, das heißt intermittierend in Abhängigkeit von Ereignissen, die emotional so ergreifend sein können, dass eine ernste Introspektion in Gang gesetzt wird. Diese Auseinandersetzung findet statt, weil das menschliche Leben durch die Bewusstheit der eigenen Endlichkeit ein *Vorlaufen in den Tod* ist, wie es erstmals sinngemäß von Kierkegaard formuliert und später von Heidegger übernommen wurde. Gion Condrau verbindet die Bewusstheit des Vorlaufens in den Tod mit der Chance der „Reifungsfülle“, wenn die Notwendigkeit des eigenen Todes vergegenwärtigt wird. Dies realisiert sich in einem aktuellen Vorwegnehmen: „Das Vorlaufen zum Tod ermöglicht das »Sich-Ergreifen« im Heute“ (Condrau 1991²: 209). Im Sinne Heideggers behauptet er sodann: „Der Mensch ist nur ganz, wenn er sein Ende einbegreift, in Freiheit antizipiert als eine Weise zu sein, vorlaufend auf dieses Ende“ (Condrau 1991²: 214). Die Bedeutung für die Lebensführung ergibt sich durch die Rückwärtswirkung dieser Vergegenwärtigung des Vorlaufens in den Tod: „Die Gewißheit des Sterben-Müssens vermag durchaus die Möglichkeit der Umwandlung einer leibhaftigen Weise des In-der-Welt-Seins in eine andere Art zu sein in sich einzuschließen“ (Condrau 1991²: 219).

Der „Blick in den Innenraum“ bedeutet das *Innehalten*, wenn eine Todeserfahrung den Ernst (die Ernsthaftigkeit) der Endlichkeit nahelegt. Für das Innenhalten sind zwei Voraussetzungen notwendig: die Disposition, sich von der Bedeutung des Fremdtodes *affizieren zu lassen*, und die *aufrichtige Introspektion* über die aktuelle persönliche Bedeutung von Sterben und Tod. Dadurch wird die Endlichkeit nicht nur zu einem abstrakten

Existential, sondern auch *existentiell* von Bedeutung. Schon das Innehalten ist eine Bereicherung, die in die Wertehierarchie aufgenommen und somit *handlungsleitend für die Lebensführung* werden kann, denn „gerade der Tod fordert das Leben zu seiner Lebendigkeit heraus und konfrontiert es damit, dass es gelebt sein will“ (Marten 2013: 159). Eine Affizierung stellt sich nicht regelhaft ein, sondern besonders bei nahestehenden Menschen, bei erkannten Gemeinsamkeiten mit dem Verstorbenen oder wenn man eine ernste Lebensgefahr oder Krankheit überstanden hat. Ein idealtypischer Fall ist die Läuterung, die sich in der lebensweltlichen Realität in der Regel als *Ernstnehmen* zeigt, wobei dieses Ernstnehmen, auch wenn es bald verblasst, als Erlebnis- und somit *biographischer Eindruck* bleibt, der unter Umständen *reaktiviert* werden kann. Unamuno drückt diese Idee in seinem *Intimen Tagebuch* in der ihm eigenen poetischen Weise aus: „Ja, man muss leben, aber man muss auch sterben. Und man muss leben, indem man sterbend lebt, um zu sterben, indem man lebend stirbt“ (Unamuno 1970²: 165).

Ein weiterer idealtypischer Fall ist die *von Dramatik dekontextualisierte Reflexion* über das Sterben und den Tod, etwa im Rahmen von erlebnispädagogischen Kontexten, bei Vorträgen, Filmen, in Selbsterfahrungsgruppen oder beim Lesen einschlägiger Literatur. Ganz besondere Konstellationen ergeben sich in der Medizin, in der Pflege und in der Sterbebegleitung, da hier die *Professionalität* das Berührtsein durch den „Fremdtod“ nicht zwangsläufig ausgleichen kann, sodass auch Helfende eine Form von Halt brauchen.

1.1 Die neuen moralischen Positionen: Der Tod geht das Leben doch etwas an

Epikurs und Lukrez' moralisch-psychotherapeutische Argumentation der entlastenden Indolenz gegenüber dem Tod, da er uns als Zustand bewusst nie begegnen könne, ist der Versuch, die Angst vor dem Tod auf rationale Weise zu besänftigen. Die beabsichtigte Wirkung ist zweifelhaft, denn *das Herz hat andere Gründe als der Verstand* (Unamuno). In der zeitgenössischen westlichen Philosophie wurde dieses Argument von Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* in sprachphilosophischer Intention formuliert, wodurch er jedoch das emotionale Moment der Konfrontation mit dem Tod nicht aus der Welt zu schaffen vermag. Die vielzitierte Stelle im *Tractatus logico-philosophicus* besagt: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist“ (Wittgenstein 2014³⁵: 6.4311, S. 109). Diese allgemein zelebrierte knappe Aussage klingt wie eine Poetik der Ewigkeit und erinnert an Nietzsche, beinhaltet aber die zweifelhafte Behauptungen: dass der Tod nicht zum Leben gehöre und dass der Tod nicht erlebt werde. Genau diese zwei Aspekte sind Ausgangspunkt wichtiger philosophischer Reflexionen zur ontologischen Bestimmung des Todes.

In der Philosophie der letzten Jahrzehnte wird die moralische Bedeutung vom Tod als Übel anhand eines anderen Schwerpunktes formuliert (vgl. Feldman 1994): Der Tod sei nicht ein Übel *per se*, sondern in erster Linie deshalb – hier vor allem der Auslegung von Nagel folgend –, weil er dem Menschen etwas entziehe, das als Gutes bewertet werde. In radikaler Lesart entzieht der Tod dem Menschen die potentielle Möglichkeit *überhaupt zu erleben*, und das ist laut Nagel unabhängig von den konkreten Inhalten ein Übel. Die angelsächsische zeitgenössische Philosophie gelangt bei dieser Frage zu diskussionswürdigen Argumenten, die wie eine Arithmetik des Lohnenswerten anmuten. An dieser Stelle werden exemplarisch die Positionen von Dorothy Grover, Alan Paskow und Martha Nussbaum erörtert.

Im Gegensatz zur Annahme von Lukrez postuliert Dorothy Grover, dass der Tod unter Umständen ein Übel sei, und zwar, wenn die Vergegenwärtigung des eigenen Todes einen negativen Einfluss auf die Lebensqualität ausübe, weil dieser *projektiv* eine Privation von Wertvollem für diese Person bedeute. Grover zieht für ihre Argumentation die aristotelische These heran, dass ein glückliches Leben zu führen darin bestehe, sich mit für sich als interessant und wertvoll bewerteten Tätigkeiten zu befassen: „Die Lebenseinstellungen, auf die ich mich berufe, leiten sich von der aristotelischen Behauptung ab, dass ein glückliches Leben voraussetzt, dass die Menschen wissen, dass sie sich mit Dingen beschäftigen, die sie interessant und lohnenswert finden, und dass das, was sie tun, tatsächlich interessant und lohnenswert ist [...] Wenn Aristoteles insofern Recht hat, als er argumentiert, dass ein entscheidender Beitrag zur Qualität unseres Lebens das Wissen darüber ist, dass wir interessant und lohnenswert finden was wir tun, dann wird die Qualität unseres Lebens zum Teil durch den Umstand bestimmt, dass wir über die Vergangenheit reflektieren und die Zukunft antizipieren können [...] Antizipation und Reflexion können also die Lebensqualität eines Menschen verbessern, wenn die Dinge gut laufen. Dies eröffnet die Möglichkeit, dass das, was in den verschiedenen Phasen unseres Lebens geschieht, kumulativ zur Qualität unseres Lebens beitragen kann [...] Ich gehe davon aus, dass ein Ereignis nur dann »antizipiert« werden kann, wenn es eintreten wird [...] Ich mache nicht die gleiche Annahme, wenn ich etwas »erwarte« [...] Die Länge des Lebens einer Person kann also die Lebensqualität dieser Person beeinflussen und im Prinzip ein Unglück darstellen. Wenn der Tod unmittelbar bevorsteht, können die »Beschränkungen« der zukünftigen Aktivitäten, mit denen man persönlich zu tun hat, und damit dessen, was man zu tun gedenkt, verheerend sein“ (Grover 1987: 715-731; Übers. d. Verf.). Diese arithmetisch wirkende Abwägung bedeutet dreierlei: erstens, dass der Tod als Übel aufgefasst wird, wenn er einen negativen Einfluss auf die Lebensbewertung und -bilanz ausübt; zweitens, dass dieser Einfluss als das Ergebnis einer Antizipation eines sicher eintretenden Umstandes zu verstehen ist, eine Antizipation, die möglicherweise im Hier und Jetzt eine bedrückende Auswirkung auf die Gestimmtheit entfaltet; drittens, dass der Tod in Abhängigkeit von den Erwartungen graduell als Übel aufzufassen ist.

Alan Paskow setzt sich in *The meaning of my own death* mit der epikureischen Lehre der Bedeutungslosigkeit des Todes im Leben und mit der von Heidegger geforderten fortgesetzten Auseinandersetzung mit dem Tod als notwendige und hinreichende Bedingung

für das Führen eines eigentlichen (authentischen) Lebens auseinander. Sich den eigenen Tod als Nichtung des Selbst vorzustellen, sei nicht möglich, sondern nur eine asymptotische Annäherung „und was das begriffliche Ende dieser Art des Denkens bedeutet, ist mir, glaube ich, ein Rätsel. Indem ich über die Möglichkeit meines »lebendigen Todes« nachdenke, denke ich nicht an nichts, sondern an etwas – wenn auch an einen Zustand der extremsten Form von Entbehrung“ (Paskow 1974: 53; Übers. d. Verf.). Sollte der Tod als Teil des individuellen Lebens betrachtet werden, so die These Paskows, dann „unabhängig davon, ob Sie oder andere Menschen den Tod überhaupt fürchten oder ihn als »lebendigen Tod« fürchten, geht es mir darum, dass diese letztere Grenze von einem subjektiven Standpunkt aus denkbar ist, dass sie ein plausibler Kandidat für das ist, worüber die Menschen in der Antizipation ihres Todes nachdenken, und dass es eindeutig etwas ist, das für sie nicht »nichts« wäre [...] Ich sollte meinen Tod als eine einzigartige Möglichkeit antizipieren, als eine, die in einer wichtigen Hinsicht mit all meinen anderen Möglichkeiten inkommensurabel ist“ (Paskow 1974: 56; Übers. d. Verf.).

Martha Nussbaum geht von der unstrittigen Annahme aus, dass ein Großteil der menschlichen Erfahrung untrennbar verbunden ist mit dem Bewusstsein der Verletzlichkeit, der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit und dass Lukrez' Abhandlung über die Angst vor dem Tod das deutlichste Beispiel für die Art und Weise ist, wie die rationale Auseinandersetzung mit der Gewissheit des Todes strukturiert ist. Das „diagnostische Argument“ bestehe aus vier Teilen (Nussbaum 1989: 307):

- (1) aus der Deskription eines Verhaltensmusters, für das es keine angemessene Erklärung zu geben scheint. Nussbaum argumentiert, dass die stärkste Erklärung für diese Symptome die Angst vor dem Tod ist.
- (2) aus der Beschreibung eines subjektiven Zustands, der zwar nicht bewusst als Angst empfunden wird, für den es aber, wie beschrieben, keine adäquate Erklärung gibt. Auch hier argumentiert Nussbaum, dass die Angst vor dem Tod die beste Erklärung für diese inneren Symptome ist.
- (3) aus der Beschreibung von Anlässen für ein Geständnis oder ein Eingeständnis: Situationen, in denen die Patienten ihre gewohnten Abwehrmechanismen fallen lassen und zugeben, dass sie Angst empfinden.
- (4) aus einem normativen Bild von einer gesunden, unbelasteten Person, deren Leben nicht durch Angst belastet ist und die folglich keine schlechten Symptome aufweist, die mit Angst verbunden sind.

Diese Teile der Diagnose – äußere Symptome, innere Symptome und Momente der Anerkennung – werden nach Nussbaum durch eine Erklärungshypothese zusammengeführt: „Es ist unsere Angst davor, das Leben und seine guten Dinge zu verlassen, was so viel Übel und Leid hervorbringt“ (Nussbaum 1989: 310).

Lukrez' Gedicht über den Tod enthält laut Nussbaum drei zentrale Argumente, die dem Leser zeigen sollen, dass es irrational sei, den Tod zu fürchten. Das erste und wichtigste Argument finde sich auch bei Epikur und sei die Erläuterung der berühmten epikureischen Behauptung, dass „der Tod nichts für uns ist“. Sie lautet (Nussbaum 1989: 310; Übers. d. Verf.):

1. Ein Ereignis kann für jemanden nur dann gut oder schlecht sein, wenn zu dem Zeitpunkt, zu dem das Ereignis eintritt, diese Person als Subjekt einer zumindest möglichen Erfahrung existiert, so dass es zumindest möglich ist, dass die Person das Ereignis erlebt.
2. Die Zeit nach dem Tod einer Person ist eine Zeit, in der diese Person nicht als Subjekt einer möglichen Erfahrung existiert.
3. Daher ist der Zustand, tot zu sein, für diese Person nicht schlecht.
4. Es ist irrational, ein zukünftiges Ereignis zu fürchten, es sei denn, dieses Ereignis wird, wenn es eintritt, schlecht für diese Person sein.

Nussbaum begründet den „Wunsch“ (also das Bedürfnis), nicht zu sterben bzw. nicht sterben zu müssen, mit dem Argument, dass Lebensprojekte durch das Ableben unerfüllt blieben und abrupt für immer abgebrochen wären: „Unsere Angst vor dem Tod ist eine Angst davor, dass unsere Hoffnungen und Projekte im Moment des Todes vergeblich und leer sind [...] Der Tod, wenn er kommt, frustriert also nicht nur Projekte und Wünsche, die zufällig da sind. Er dringt in den Wert und die Schönheit der sich zeitlich entwickelnden Aktivitäten und Beziehungen ein. Und die Angst vor dem Tod ist nicht nur die Angst, dass die gegenwärtigen Projekte jetzt leer sind, es ist die Angst, dass der gegenwärtige Wert und das Wunder jetzt vermindert sind“ (Nussbaum 1989: 319; Übers. d. Verf.). In ihrer weiteren Argumentation wird deutlich, dass sie das allgemeine „Projekt zu leben“ – jenseits einzelner Projekte – meint: „Auf der tiefsten Ebene gibt es, wenn der Tod kommt, die Unterbrechung eines jeden dieser Lebensmuster – der Arbeit, der Liebe, der Bürgerschaft, des Spiels und des Vergnügens: die Unterbrechung eines Projekts, das, wenn auch vage und implizit, hinter ihnen allen liegt: das Projekt, ein vollständiges menschliches Leben zu leben. Dieses Projekt muss nichts Formales wie ein Lebensplan sein; es kann nur aus vagen Hoffnungen, Erwartungen, einem impliziten Sinn für die erhoffte Entfaltung und Dauer des menschlichen Lebens [bestehen]“ (Nussbaum 1989: 320; Übers. d. Verf.). Es kann der Eindruck entstehen, dass Nussbaum die einfache allgemeinmenschliche Sehnsucht zu leben um des Lebens willen, ohne weitere konkrete Ansprüche zu haben, mit einem greifbaren Argument begründen möchte und daher den Begriff des „Projektes“ wählt, eine Metapher für die Aufgabe der Gestaltung des eigenen Lebens in Verantwortung und Freiheit aufgrund der Geworfenheit der menschlichen Existenz. Diese Metapher wirkt utilitaristisch; sie verfehlt emotional eine Antwort auf die Sehnsucht nach der Fortsetzung des Lebens.

Die Frage, ob der Tod ein Übel oder die Beschäftigung damit unsinnig sei, ist nachrangig im Vergleich zu der existentialen Tragweite des Todes als unüberholbarer Horizont des Daseins.

Dieser unüberholbare Horizont lädt zu einem ernstlichen Blick nach innen ein, der eine Wertschätzung des Gelebten und des Noch-zu-Lebenden einzuleiten vermag.

Wils unterscheidet mit Blick auf die *Existentialisierung des Todes* als ernste antizipierende Aneignung im Leben *für das Leben* zwischen „Gedanken über den Tod“ und „Todesgedanken“. Besonders Todesgedanken seien unerlässlich für das Wahrnehmen der Bedeutung des eigenen Lebens, für das Bilden einer inneren Werteordnung um notwendige Korrekturen in der Lebensführung anzustoßen: „Nachdenken über den Tod kann in einer distanzierenden, verallgemeinernden Attitüde geschehen, wobei das Resultat immer eine Todesabstraktion sein wird. Ein ganz Anderes jedoch stellt der Vollzug des Todesgedankens, die Existentialisierung des Todes als eine radikale Übung, die Folgen des künftigen Nichtseins für das jetzige Sein, für das Leben »hic et nunc« dar. Die Verinnerlichung der Endlichkeit, die schonungslose Internalisierung der Sterblichkeit, die auch hier zur Einübung empfohlen wird, verändert die Sicht auf das Leben, auf *mein* Leben [...] Bewusstwerdung des eigenen Todes kann nämlich als ein Exerzitium im Alltag aufgefasst werden, als die *gelegentliche* Unterbrechung des Flusses unserer Beschäftigungen, als ein »Memento mori« in lebenspraktischer Absicht. Die Voraussetzung für ein solches Gedenken liegt jedoch in der Bereitschaft, den Gedanken über den Tod in einen Todesgedanken zu verwandeln, ihn zu individualisieren“ (Wils 2007: 212 und 217).

Die Gewissheit über die Begrenztheit des eigenen Lebens ermöglicht, dass in jedem Urteil *Bedeutung* entstehen kann. Karl-Otto Apel rekuriert auf Kants Frage der Konstitutionsbedingungen objektiver Geltung und setzt das Apriori der eigenen („jemeinigen“) Endlichkeit als Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von verstehbaren und kommunikationsfähigen Bedeutsamkeiten. Dabei unterscheidet er zwei Aspekte der transzendentalen Fragestellung: „Der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Konstitution der Verstehbarkeit von Bedeutung und der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der intersubjektiven Gültigkeit von [begrifflich definierbarer] Bedeutung [und in ihr gegründeter Wahrheit von Urteilen]“ (Apel 1978: 413). Demnach entsteht Bedeutung durch die Selbstverständlichkeit der Endlichkeit und die damit verbundene Irreversibilität, und diese Bedeutung kristallisiert in jedem kommunikativen Akt und in der Mitteilung von Urteilen über den Tod im Allgemeinen und als für-mich bedeutsam.

1.2 Der kritische Blick auf das gelebte Leben aus einer todesnahen Position

„Vor der Tragödie der Abwesenheit stand die Tragik des Abschieds.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 394)

Den Tod für das Leben fruchtbar zu machen bedeutet allem voran, den *Ernst des Todes* in das Leben aufzunehmen, ihn nicht zu verdrängen oder zu banalisieren, um das Leben ebenfalls ernst zu nehmen und um zu reflektieren, wie im Angesicht der Endlichkeit Entwürfe gestaltet, Priorisierungen gesetzt und Serenität als Ergebnis einer Persönlichkeitsentwicklung unterstützt werden können, denn „vorausblickend auf den Tod schauen wir zurückblickend auf das Leben“ (Wils 2019: 169). Der Text „Wenn ich mein Leben noch einmal leben könnte“, der Jorge Luis Borges zugeschrieben wird, ursprünglich jedoch vermutlich von Don Herold oder Nadine Stairs in englischer Sprache verfasst wurde, drückt dies poetisch aus. Es ist eine melancholisch-suggestive Mahnung, dem Leben mehr Raum für Gelassenheit, Leichtigkeit, Freude und Spontanität einzuräumen, nachdem man im Lebensvollzug diese Haltung verfehlt hat:

*Wenn ich mein Leben
noch einmal leben könnte, im nächsten Leben,
würde ich versuchen, mehr Fehler zu machen.
Ich würde nicht so perfekt sein wollen, ich würde mich mehr entspannen.*

*Ich wäre ein bisschen verrückter, als ich es gewesen bin,
ich würde viel weniger Dinge so ernst nehmen.
Ich würde nicht so gesund leben, würde mehr riskieren.
Ich würde mehr reisen, mehr Sonnenuntergänge betrachten,
mehr bergsteigen, mehr in Flüssen schwimmen.*

*Ich würde an mehr Orte gehen, wo ich vorher noch nie war.
Ich würde mehr Eis essen und weniger dicke Bohnen.
Ich würde mehr echte Probleme als eingebildete haben.*

*Ich war einer dieser klugen Menschen, die jede Minute ihres Lebens fruchtbar verbrachten.
Freilich hatte ich auch Momente der Freude, aber wenn ich noch einmal anfangen könnte,
würde ich versuchen, nur mehr gute Augenblicke zu haben.*

*Falls du es noch nicht weißt, aus diesen besteht nämlich das Leben, nur aus Augenblicken.
Vergiß nicht das Jetzt!*

*Ich war einer derjenigen, die nirgendwo hingingen
ohne ein Thermometer, eine Wärmeflasche, einen Regenschirm und Fallschirm.
Wenn ich noch einmal leben könnte, würde ich leichter reisen.*

*Wenn ich noch einmal leben könnte,
würde ich von Frühlingsbeginn an bis in den Spätherbst hinein barfuß gehen.
Ich würde mehr Karussell fahren, mir mehr Sonnenaufgänge ansehen und mehr mit Kindern
spielen,
wenn ich das Leben noch vor mir hätte.*

Aber sehen Sie... ich bin 85 Jahre alt und weiß, daß ich bald sterben werde.”

Die in diesem Gedicht angesprochenen Themen wiederholen sich in vielen Selbstberichten, narrativen Analysen, Autobiographien und Ratgebern für eine glücklichere Lebensweise: Sinnlichkeit, Unbeschwertheit, Leistungsreduktion, bewusstes Aufgehen im Hier und Jetzt, Stehenlassenkönnen, sich selbst nicht so ernst nehmen und das Genießen der zwischenmenschlichen Kontakte, „denn unser ganzes Leben ist gewissermaßen die Adventszeit und das Vorspiel zum Tod“ (Jankélévitch 2017: 27). Dieser kontrafaktische und ästhetisierende Rückblick birgt allerdings auch die Gefahr von Stagnation in Selbstmitleid und Reue. Eine psychologische Intervention in solchen rückblickenden Stagnationen ist, Getanes oder Unterlassenes aus den damaligen Kontingenzen und nicht aus den jetzigen Bedingungen heraus zu beleuchten, um dem damaligen Kontext einen Sinn abzugewinnen. Es bleibt auch fraglich, ob zum damaligen Zeitpunkt ein ernster Hinweis den Lebensstil überhaupt zu einer Kursänderung angestoßen hätte und ob in der Gegenwart, trotz der Beteuerung, zustande kommen würde, „es anders machen zu wollen“. Diese Debatte verdeutlicht die Bedeutung der ernstlichen Auseinandersetzung mit den Einstellungswerten und der Lebensführung, wenn diese Reflexion aus gegebenem Anlass angestoßen wird; aber auch die Aufforderung, das gelebte Leben zu akzeptieren und genügsam zu sein, statt Maximalforderungen an das eigene Leben zu stellen. Der chilenische Dichter und Nobelpreisträger Pablo Neruda spricht in seiner *Ode an das Leben* denselben Sachverhalt aus der Perspektive des Versäumens aus der Mitte des Lebens an, das als selbstverständlich hingenommen werde:

*Langsam stirbt, wer Sklave der Gewohnheit wird, in dem er jeden Tag die gleichen Wege
geht, wer nie seine Überzeugungen hinterfragt, wer nie etwas riskiert und nie eine neue
Farbe trägt, wer mit niemandem spricht, den er nicht kennt.*

*Langsam stirbt, wer sich keiner Passion hingibt, wer Schwarz dem Weiß und wer das
Tüpfelchen auf dem „i“ jeder Gefühlsregung vorzieht, besonders jenen Gefühlen, die die
Augen zum Leuchten bringen, die ein Gähnen in ein Lächeln verwandeln und die das Herz vor
Kummer bewahren.*

Langsam stirbt, wer nicht seine Meinung sagt, wenn er sich unglücklich bei seiner Arbeit fühlt, wer, anstatt einen Traum zu verfolgen, die Sicherheit immer der Unsicherheit vorzieht, wer sich nicht wenigstens einmal in seinem Leben die Freiheit nimmt, sich vernünftigen Ratschlägen zu entziehen.

Langsam stirbt, wer nicht reist, wer nicht liest, wer keine Musik hört, wer nicht auch Würde in sich selbst findet.

Langsam stirbt, wer die Liebe zu sich selbst zerstört; wer sich nicht helfen lässt.

Langsam stirbt, wer die Tage damit verbringt, über sein Unglück oder über den ununterbrochenen Regen zu klagen.

Langsam stirbt, wer ein Projekt aufgibt, bevor er es beginnt; wer keine Fragen stellt zu Argumenten, die er nicht kennt, wer nicht antwortet, wenn man ihn nach etwas fragt, das er weiß.

Vermeiden wir den Tod in sanften Raten, in dem wir uns immer erinnern, dass das Leben eine viel größere Anstrengung verlangt als das bloße Atmen.

Nur mit unendlicher Geduld werden wir wahre Glückseligkeit erreichen.

(Neruda 2009, Band 2: 516).

Auch zu diesem Gedicht von Neruda kann dieselbe Kritik geäußert werden wie bei Borges (bzw. Herold/Stairs): die Selbstbezogenheit der Anklage übersieht, dass der Mensch als geworfenes Wesen gezwungen ist zu wählen, dass er sich in Freiheit und Ungewissheit entscheiden muss und für diese Entscheidungen in der Verantwortung steht. Man könnte auch sagen, dass der ästhetisierenden Klage eine Aufforderung zum Willen entgegengesetzt werden muss, denn viele Menschen sind weitgehend zufrieden mit ihren Daseinsbedingungen und andere können, auch wenn sie es wollten, nichts daran ändern. Darüber hinaus wird jeder bewertende Rückblick global und im Zeitraffer aus der aktuellen Perspektive gestaltet, ohne ausreichende Würdigung der damaligen Kontingenzen, sondern aus der aktuellen Wehmut.

Es gibt zahlreiche Literatur, die versucht, anhand der Berichte von Sterbenden, Reflexionen zu Vergangenen und noch Bevorstehendem in Gang zu setzen, beispielsweise über das *ungelebte Leben* (Ware 2015), über die Würdigung des *Besonderen des gelebten Lebens* am Lebensende (Kübler-Ross 2010; Reddemann 2018) und über die persönliche Bedeutung der Endlichkeit für das noch zu lebende Leben, *um dieses zu bereichern*. Den Ergebnissen dieser Untersuchungen ist gemeinsam, dass sie Grundbedürfnisse des Menschen wie Sinngabe, Verantwortung, Liebe, bewusstes Leben oder Positivierung des Lebens durch redliche und selbstsorgende Priorisierungen thematisieren. Die hinter diesen Bemühungen stehende Absicht zielt auf die Kunst, in der Vergegenwärtigung der Endlichkeit sowohl ein gutes und

erfülltes Leben zu führen als auch, sich auf ein würdiges Sterben und den Tod vorzubereiten. Dieses *Sterbenlernen* ist eine Metapher an der Stelle eines Prädikates über den Tod, denn „der Tod, stellen wir fest, hat Existenz nur im Modus der Möglichkeit und verliert die Existenz, sofern er wirklich wird“ (Taureck 2004: 212). Die philosophische Einstellung gegenüber dem Tod als begrenzendes Ereignis und der retrospektiven Bewertung in der Vergegenwärtigung des Futur II deckt sich mit psychologischen Intuitionen über die Bereicherung des Lebens durch bewusste Konfrontation mit der Bedeutung des Todes als Nichtung. Anthropologisch wie psychologisch geht es letztlich darum, das „Sterbenlernen“ in „Lebenlernen“, in ein *Ernstnehmen des Todes zugunsten des Lebens* umzudeuten, oder wie Taureck es ausgedrückt: „Die Existenz des Todes im Modus der Möglichkeit erlaubt den Existenzvollzug des Lebens“ (Taureck 2004: 207).

Die Botschaft, das Leben aus der rückblickenden Erfahrung des Sterbenden zu betrachten, scheint eine Mahnung, genauer gesagt eine Einladung zu sein, sich rechtzeitig auf *Wesentliches und Beglückendes in der Selbstsorge und im Mitsein* zu konzentrieren und die bisherige Lebensweise möglicherweise zu ändern, was bedeutet, die eigene Prioritätenhierarchie neu zu ordnen. Bronnie Ware hat in ihrem Buch *5 Dinge, die Sterbende am meisten bereuen. Einsichten, die Ihr Leben verändern können* ausgearbeitet, welche „Versäumnisse“ während des Lebens Sterbende rückblickend korrigieren würden, sollten sie nochmals „neu anfangen können“. In der deutschen Übersetzung werden diese fünf Einsichten „Versäumnisse“ genannt, die als Mahnung an den Leser gerichtet sind. Nach der kurzen Formulierung des jeweiligen „Versäumnisses“ werden psychologisch-anthropologische Erörterungen hinzugefügt:

Versäumnis Nr. 1: „Ich wünschte, ich hätte den Mut gehabt, mir selbst treu zu bleiben, statt so zu leben, wie andere es von mir erwarteten“ (Ware 2015¹⁹: 61-106). Die Autorin verdichtet mit dieser Aussage die Bekundungen Sterbender, welche die Dialektik zwischen Idealerfüllung und Rollenerfüllung zum Ausdruck bringen; ein Ergebnis davon ist die Bewertung des eigenen Lebens bisweilen als „falsch“, „nicht authentisch“ oder „gegen das Selbst“. Dem kann entgegengesetzt werden, dass jeder Mensch aus aktuellen Kontingenzen heraus entscheidet und Begebenheiten als der eigenen Lebenswelt zugehörig akzeptiert. Hinter diesen Kontingenzen steht der psychologische Begriff der „Identität“ als Kompromiss zwischen absoluten Wünschen in Bezug auf ein Ich-Ideal und gesellschaftlichen Zuschreibungen, also Rollen. Dieses Postulat übersieht auch, dass die Bereitschaft, eigene und fremde Erwartungen zu erfüllen, in bestimmten Lebensabschnitten eine Haltung von Großzügigkeit und Nächstenliebe ausdrücken kann, beispielsweise in der aufopferungsvollen Pflege eines Nahestehenden.

Versäumnis Nr. 2: „Ich wünschte, ich hätte nicht so viel gearbeitet“ (Ware 2015¹⁹: 107-150). Diese Aussage bezieht sich auf den Vorrang der Leistung vor der Muße, sodass ein gesundes Gleichgewicht vernachlässigt wird. Übermäßige Leistung hat bei den meisten Menschen mit äußeren Zwängen zu tun (z. B. Verantwortung oder finanzieller Druck), aber auch mit einem Gefühl der Verpflichtung. Übermäßige Leistung kann aber auch insofern durch einen

narzisstischen Sog begründet werden, dass der eigene Selbstwert und das Selbstbild über die produktive Leistung definiert wird. Überbordende Leistung hinterlässt andererseits Lücken, die den Betroffenen später emotional und evaluativ einholen können: diese Lücken beziehen sich auf nicht in Angriff Genommenes, aus vermeintlichem Zeitmangel Verdrängtes, auf der Strecke Gebliebenes, Versäumtes und auf in der damaligen Wertehierarchie Geopfertes. Womöglich wäre es dem persönlichen Wachstum und der Mutualität manches Mal zuträglicher gewesen, die Leistung mit den damit verbundenen Vorteilen einzuschränken; wird dies zu spät erkannt, kann diese Lebensweise in ein Gefühl von „ungelebtem Leben“ münden.

Versäumnis Nr. 3: „Ich wünschte, ich hätte den Mut gehabt, meinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen“ (Ware 2015¹⁹: 151-196). Dieses Versäumnis steht in Verbindung mit der anthropologischen Dimension der Interpersonalität. Gemeint sind vor allem Schuldgefühle wegen Unterlassungen in der Kommunikation und im Wahrhaftigsein, falsche Scham und zögerliches Verhalten. Gefühle angemessen zu äußern zeugt von Selbstsicherheit und idealerweise von Aufrichtigkeit, wodurch neue Interaktions- und Handlungsräume eröffnet, Beziehungen geklärt und Orientierung geschaffen werden kann. Auch das Versäumnis, Gefühle zu äußern, ist verbunden mit der Empfindung von „ungelebtem Leben“, indem es den Verzicht, das Versäumnis und das Versagen in der Kommunikation betrifft (vgl. zu „ungelebtem Leben“: Zacher 1988).

Versäumnis Nr. 4: „Ich wünschte, ich hätte Kontakt zu meinen Freunden gehalten“ (Ware 2015¹⁹: 197-241). Gelebtes Leben im Spannungsfeld zwischen Leistung und interpersoneller Hingabe stellt eine zeitliche Antinomie dar. Freundschaft ist der Dimension der Interpersonalität zuzuordnen und steht hier stellvertretend für die emotionale und nicht-produktive, geteilte Zeit mit Menschen, die uns nahestehen. Im Nachhinein gewahr zu werden, zu wenig Zeit mit Freunden verbracht zu haben, zeugt von einer Anerkennung der Beziehungsarbeit als persönlich bereichernd, die zugunsten aktueller Leistungsbedürfnisse aufgeschoben wurde, deren Erträge empirisch zwar sichtbarer sind, die langfristig aber meist verblassen oder ohne bleibenden emotionalen Wert sind.

Versäumnis Nr. 5: „Ich wünschte, ich hätte mir mehr Freude gegönnt“ (Ware 2015¹⁹: 242-284). Wie Nietzsche es philosophisch in der Geschichtslosigkeit der Ewigkeit der Wiederkehr des Gleichen (wodurch nur die bewusste Gegenwart des Erlebens maßgeblich für das Empfinden ist) ausdrückt, zielt diese Aussage auf die Bedeutung des bewussten Erlebens im Hier und Jetzt. Wenn das Aufgehen im Jetzt aufgrund der Dringlichkeit vermeintlicher Pflichten und Leistungen aufgeschoben – letztlich geopfert – wird, ist das der Inbegriff dafür, der Freude am Leben zu entsagen. Diese Freude ist verbunden mit Sinnlichkeit, Bewusstheit, Hingabe und Unmittelbarkeit, letztlich etwas Ursprüngliches, das nicht weiter durch Reduktion erklärt werden muss. Diese Sichtweise findet sich auch in dem weiter oben zitierten Gedicht *Wenn ich mein Leben noch einmal leben könnte*.

Aus kulturanthropologischer Sicht stellt sich die Frage, inwieweit diese Definitionen von Versäumnissen für alle Menschen oder nur für bestimmte Schichten, Kulturen, Epochen und

Gesellschaften gelten. Das gilt vor allem für das Thema „Leistung“, das je nach Epoche ein Herrschaftsinstrument, je nach Gesellschaftsschicht eine Überlebensfrage und je nach Gesellschaft eine Frage des Selbstwertes sein kann. Daher bedarf es transkultureller und transepocharer Forschung, die anthropologisch generalisierbare Konstanten herausarbeitet, die durch Modifikationen auf einzelne Gesellschaften und Epochen anwendbar wären; zum Beispiel die Frage der allgemeinen Bedeutung von interpersoneller Hinwendung als Selbstzweck.

Interviews mit Sterbenden, die mehrere Monate bis wenige Tage vor deren Ableben stattfanden, zeigen, dass Versäumtes bedauert wird, zeugen aber auch von der Fähigkeit, das gelebte Leben stehenzulassen und sogar zu würdigen. In vielfältigen, durch die Aufarbeitung von Interviews entstandenen Einzelgeschichten, kondensiert sich rückblickend Anekdotisches und Wesentliches; beides kann durch wohlwollende Kontextualisierung als unter bestimmten Bedingungen Geschehenes nun akzeptiert werden (zu Salm 2015). Es handelt sich dabei sowohl um gelebtes Leben (zugestoßenes Unglück, episodisch Erlebtes, selbst Entschiedenes, mitgegangene Prozesse) als auch ungelebtes Leben (Verpasstes, Versäumtes, Verzichtetes, Verworfenes). Das ungelebte Leben hat eine wesentlich stärkere pathische Kraft in der lebensgeschichtlichen Bewertung als das gelebte Leben, die zwar in ihrer Ausprägung persönlichkeitsabhängig ist, dennoch in ihrer Bedeutung eine Konstante darstellt (vgl. Valdés-Stauber 2002: 130-142). Bronnie Wares Ansatz stellt die Lebenskunst-Pädagogik aus dem ungelebten Leben im Modus des Versäumnisses in den Vordergrund. Im Gegensatz dazu liegt der Schwerpunkt des narrativen Rückblicks auf einer kontextualisierten (Gesamt-)Bewertung von punktuell oder lebensabschnittsbezogen gelebtem und emotional nachwirkendem ungelebtem Leben.

Im Lebensrückblick bewerten Sterbende gelebtes und ungelebtes Leben kontextualisierend, aber auch selektiv oder verzerrt, wobei sie vieles ohne Verbitterung stehenlassen können. Die *kontrafaktische Perspektiveinnahme* soll Aufschluss darüber geben können, was für einen Menschen jenseits von externalen und internalen Zwängen, Verdeckung durch Rollenzuweisungen und narzisstisch bedingten Leistungseinstellungen wichtig ist. Im Wesentlichen handelt es sich um Grundbedürfnisse, die nach Befriedigung verlangen und sich auf Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Interpersonalität und das Selbstbild beziehen. Dazu gehören die positive Bewertung von Sinnlichkeit und Ästhetik, Entschleunigung, die Vertiefung zwischenmenschlicher Beziehungen, eine angemessene Anpassung an die Erwartungen der Außenwelt (Rollenzuweisungen) und des Kontrollbedürfnisses durch Leistung und Arbeit, die Ausdehnung der Handlungsräume und die Aufweichung der narzisstischen Geltungsbedürfnisse, um gelöster, entspannter und genügsamer zu werden, weil man in der Lage ist (oder sich durch Selbstprüfung in die Lage versetzt und selbstgesetzgeberisch verschreibt), die eigenen Ansprüche zu relativieren.

1.3 Transformation der Todesangst in Krankheitssymptome

„Das Leben ist eine vorläufige Ewigkeit, ein Unerschöpfliches, das sich eines Tages erschöpfen wird!“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 260)

Die Phänomenologie des Todes bei Menschen mit Neurosen und Psychosen ist vielfältig: Todesangst, Tötungsimpulse, Suizidversuche, Überwältigungsgefühle, Sterbe- und Tötungsphantasien, Vernichtungsängste, Erstarrung durch Todesangst, Gewaltträume, Nekrophilie, gefährliche Handlungen mit Inkaufnahme des Sterberisikos oder Drogenkonsum. Herbert Csef hat in der Tradition des anthropologisch-integrativen Ansatzes von Dieter Wyss das Todesproblem in der Psychiatrie als in der *Zeit- und Trennungserfahrung* begründet und auch als Ausdruck *zwischenmenschlicher Nichtung* für die unterschiedlichen Krankheitsbilder ausgearbeitet, wobei im Symptombild der Neurose das Thema „Tod“ häufig vorkomme, meistens unverstellt, aber nicht selten maskiert durch andere Symptome (vgl. Csef 1987: 164). An der Schnittstelle zwischen Tiefenpsychologie und psychiatrischer Anthropologie sind hybride Begriffe entstanden wie „Sterbensfurcht“ und „Vernichtungsgefühl“ bei Angststörungen; unbewältigte Todeserfahrungen; Erschütterung und basale Verunsicherung durch den Tod, die symbolisch-magisch in Zwangsneurosen zum Ausdruck komme; Nicht-leben-Können, vitale Hemmung, Erlebnis des inneren Absterbens und Weltverlust bei Depressiven; Zeiterstarrung, Schuld, Leere, Ordnungsverlust und Wendung der Aggression gegen das Selbst bei Melancholie; existentielles Vakuum und „Maske des Todes“ in der Übersteigerung des Ausdrucks bei hysterischen Neurosen. Während Wolfgang Loch in der Anerkennung des Todes als „transfinite Nicht-Wesenheit“ eine Voraussetzung für die Bewältigung von Verlusten sieht (vgl. Loch 1959), erachtet Eissler in *Versuch über das archaische Lächeln* die „Integrierung des Todes“ wegen der implizit zugrunde liegenden unvereinbaren Gegensätze als eine „kaum zu vollbringende Aufgabe“: „Anerkennt er den Tod in seiner Fülle, so verliert er den vollen Halt am Leben, und will er die Fülle des Lebens erhalten, so darf sein Blick den Tod nur streifen und sich nicht voll in seinen Anblick versenken“ (Eissler 1980: 254).

Für das Verständnis von psychotischem Erleben hat Gaetano Benedetti den Begriff der „negativen Identität“ geprägt, der auf die Bedrohung durch den erlebten Ich-Zerfall hinweist: „Mit den Begriffen »Nicht-Existenz« oder »negative Existenz« versuche ich ein anthropologisches Konzept darzulegen, das über das hinausgeht, was man im streng medizinischen Sinne als »Schizophrenie« bezeichnet. Damit möchte ich nur die geistige Befindlichkeit dieser Patienten beschreiben: eine Art Erfahrung der Nicht-Existenz [...] Negative Existenz stellt nur die Erlebenseite des Ichzerfalls dar [...] Es handelt sich um die *Erfahrung des Nichts*“ (Benedetti 1991³: 48-49; Hervorhebung Original), worauf sich die basale

Behandlungshaltung psychotischer Menschen bezieht: „Die Abwehr gegen die Nicht-Existenz muß erst in gemeinsamer Arbeit mit dem Patienten entwickelt und aufgerichtet werden, denn primär ist sie einfach nicht vorhanden. Sie gründet in Zuneigung, in jener Urschicht des Seins, die Existenz überhaupt erst anzukündigen vermag. Am Anfang zumindest sollte die Psychotherapie keinesfalls den Versuch unternehmen, die Urerfahrungen zu analysieren, die zur Nicht-Existenz geführt haben. Vielmehr ist sie als ein Versuch des Therapeuten zu verstehen, innerhalb der Nicht-Existenz des Patienten zu existieren, um diese durch sein Da-Sein und Mit-Sein wenn immer möglich auf eine Existenz hin zu verwandeln“ (Benedetti 1991³: 50). In psychopathologischer Sprache führen innere Spaltung, reale Fragmentierung, Desorganisation des Selbst, Verschränkung von „autistischer Vermauerung“ und erhöhter Sensibilität, Desintegration und Entdifferenzierung des Ichs zum Erleben einer radikal angsteinflößenden negativen Existenz (vgl. Benedetti 1991³: 159). In Bezug auf die existentielle Leere schizophrener (und auch mancher Borderline-)Patienten führt Benedetti den Begriff „Todeslandschaften“ ein: „Unter Todeslandschaften verstehe ich Leerräume, in denen gewisse menschliche Fähigkeiten nicht zur Entwicklung gelangen und existentiell unentbehrliche Grundmuster sich nicht konfigurieren können; überdies mangelt es an elementaren Urerfahrungen, die das amorphe Ich sukzessive strukturieren sollten. So fehlt es an Verdrängungsmechanismen [...] Seine psychische Landschaft ist dann von Todeslöchern übersät, wird von ihnen zerrissen und aufgelöst. Das ist ein unverwechselbares Merkmal der Psychose. Im Unterschied dazu werden in der Neurose nur positive Phänomene introjiziert: positiv nicht im psychodynamischen Sinne (da sie psychopathologischer Natur sind), sondern im Hinblick darauf, daß sie überhaupt *existent* sind“ (Benedetti 1991³: 51; Hervorhebung Original). Diese Nicht-Existenz innerhalb des Existierenmüssens kompensiert sich bei Menschen mit einer Schizophrenie-Erkrankung durch die Übernahme von entfremdenden Leih-Existenzen als Ergebnis der Fusion von „Identifikationsimagos“ mit Vorstellungen, die andere Personen über sie haben; das Ergebnis ist eine Art Identifikation des Selbst mit den reflektierten Bildern von lückenlos sie umgebenden, nach innen gerichteten Spiegelgläsern. Bei der Leih-Existenz als Flucht vor der Nicht-Existenz handelt es sich um ein lückenloses Existieren durch die anderen hindurch zu dem Preis, das individuelle und genuine Selbst aufzugeben: „Für den Kranken ist das Aus-sich-Herausfallen, um in der Vorstellungswelt des anderen aufzugehen, die einzige mögliche Überlebensweise und gleichzeitig Verzicht auf eine eigene Existenz [...] Das Im-anderen-Leben ist die Vorstufe der Vernichtung, denn der Gedanke kann nur für ein ihn er-denkendes Ich existieren [...] Sich-selbst-Haben bedeutet noch nicht Sein, denn Seinserfahrung setzt unbewußtes Sich-selbst-Haben, Sich-Finden und Sich-Entwickeln voraus. Und Sich-Haben ist nicht denkbar in einer Welt, in der man sich selbst nicht findet. Dies allein mag schon genügen, um wenigstens anzudeuten, wie die psychotische Existenz in Kategorien angesiedelt ist, die unserer Art zu empfinden und zu denken völlig fremd sind“ (Benedetti 1991³: 52-53). Die therapeutischen Konsequenzen aus dieser psychiatrisch-anthropologischen Perspektive sind beträchtlich, denn es geht darum, durch Identifikation und Gegenidentifikation eine „duale Einheit“ zu bilden, eine geteilte Leih-Existenz, die der Durchlässigkeit der Ich-Grenzen Einhalt gebietet. Dieses anthropologische Mit-Sein, verbunden mit der Komplementarität im Sich-Einlassen,

soll dem Patienten ermöglichen, neue Wege des Selbst-Verständnisses zu erschließen (vgl. Benedetti 1991³: 159-178). Aus anthropologischer Sicht handelt es sich um eine Solidarität, die im Sich-Einlassen auf eine duale Einheit als *Übergangs-Wir* eine *Ich-Restitution* des psychotischen Patienten anstrebt.

Der Schriftsteller und Psychotherapeut Irving Yalom folgt in seiner Auffassung von psychopathologisch relevanten seelischen Phänomenen tiefenpsychologischen Prinzipien, verlässt aber die Idee der „Triebkonflikte“, des ausschließlich Symbolischen und der Übermacht des Unbewussten zugunsten der Bedeutung von bewusster Auseinandersetzung mit der „Geworfenheit“ der Patienten, die Schwierigkeiten haben, ihre Bewertungsschleifen, ihre Angst und ihre starre Daseinseinrichtung zu transzendieren. In seinem Modell der „Existentiellen Psychotherapie“ klingen zahlreiche humanistische Ansätze an wie das Postulat der „Wachstumshemmung“ bei psychisch kranken Menschen; der Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme für das individuelle Dasein, so wie es historisch-biographisch zustande kam; der Orientierung an Zukünftigem, nicht nur an Vergangenen; der Bedeutung der Interaktionswärme und der Wertschätzung des Patienten statt der Abstinenz im psychotherapeutischen Prozess; der Notwendigkeit, Werte, Überzeugungen und persönliche *Transzendierungsressourcen* (des Patienten) zu beachten und nicht nur von defizitär verstandener Psychopathologie auszugehen und der lebensfördernden Bedeutung der Wahl von und des Sich-Entscheidens für Wachstumsschritte in Freiheit und mit Mut, denn der Mensch sei nicht determiniert. Yalom beschreibt seinen Ansatz in der ersten Auflage seines Hauptwerkes *Existentielle Psychotherapie* folgendermaßen: „Die existentielle Position hebt eine andere Art Grundkonflikt hervor: Weder einen Konflikt mit unterdrückten instinkthaften Antrieben noch einen mit internalisierten bedeutsamen Erwachsenen, sondern *stattdessen einen Konflikt, der aus der Konfrontation des Individuums mit den Gegebenheiten der Existenz hervorgeht*. Und ich meine mit »Gegebenheiten« der Existenz bestimmte letzte Dinge, bestimmte intrinsische Eigenschaften, die ein Teil, und zwar ein unausweichlicher Teil der Existenz des menschlichen Wesens in der Welt sind“ (Yalom 1989¹: 18; Hervorhebung Original). Diese Gegebenheiten der Existenz sind für Yalom Tiefenstrukturen, die er „letzte Dinge (ultimate concerns)“ nennt und die in persönlichen Grenzsituationen aktiviert werden: „Diese »Grenz«-Situationen, wie sie oft genannt werden, schließen Erfahrungen mit ein wie die Begegnung mit dem eigenen Tod, eine bedeutende, nicht mehr rückgängig zu machende Entscheidung oder den Zusammenbruch eines grundlegenden sinngebenden Schemas“ (Yalom 1989¹: 19).

Yaloms Postulat der Tiefenstruktur ähnelt der Struktur des anthropologisch geprägten Konstruktes *Antizipatorische Daseinsverabschiedung*, denn nach Yalom werden in bestimmten existentiell entscheidenden Situationen sedimentierte Erfahrungen (oft mit psychopathologischer Relevanz) aktiviert; dies ist vergleichbar mit der Aktivierung anthropologischer Konstanten bei Gewährwerden des Sterbenmüssens. Yalom postuliert vier letzte Dinge, welche die Tiefenstruktur der menschlichen Existenz konstituieren (Yalom 1989¹: 19-20):

- a) Tod: Der existentielle Kernkonflikt besteht laut Yalom in der Spannung zwischen der Bewusstheit der Unausweichlichkeit des Todes und dem Wunsch weiter zu existieren.
- b) Freiheit: In ihrer existentiellen Bedeutung meine „Freiheit“ die Abwesenheit von äußeren Strukturen. Das Individuum habe im Sinne einer „Urheberschaft“ die völlige Verantwortung für die eigene Welt, seinen Lebensentwurf, seine Entscheidungen und seine Handlungen; der Mensch müsse sich den eigenen Grund bilden, auf dem er stehe, die Welt sei an sich ein Abgrund: „Der Zusammenprall zwischen unserer Begegnung mit der Grundlosigkeit und unserem Wunsch nach Grund und Struktur ist eine existentielle Schlüsseldynamik“ (Yalom 1989: 19).
- c) Existentielle Isolation: Hier meint Yalom nicht die zwischenmenschliche, sondern die »innerpersonale Isolation«: „[...] ganz gleich wie nahe wir uns kommen können, es bleibt eine letzte unüberbrückbare Kluft; jeder von uns betritt seine Existenz allein und muß wieder allein von ihr scheiden“ (Yalom 1989: 19). Der existentielle Konflikt ist daher die Spannung zwischen unserer Bewusstheit über unsere absolute Isolation und unserem Wunsch nach Kontakt, Schutz, und danach, ein Teil von etwas Größerem zu sein.
- d) Sinnlosigkeit: Die Frage nach dem Sinn stelle sich vor allem im Angesicht der Grundlosigkeit der Welt, der Isolation und des Todesschicksals: „Der existentielle Konflikt rührt von dem Dilemma eines sinnsuchenden Geschöpfes her, das in ein Universum hineingeworfen ist, das keinen Sinn hat“ (Yalom 1989: 20). Damit wird die Notwendigkeit der Transzendierung des Absurden durch eine immanente Neuorientierung in der lebensweltlichen Verwobenheit angesprochen. Dies zu unterstützen zählt zu den zentralen Herausforderungen der (humanistisch orientierten) Psychotherapie.

In Bezug auf den „Tod“ als *Letztes Ding der Existenz* schlägt Yalom vier Postulate und zwei Korollarien vor. Sie sind zwar logisch nicht lückenlos, jedoch inspirierend für spätere Kasuistiken. Die vier Postulate lauten (Yalom 1989: 42):

- 1) Die Todesfurcht spielt eine wesentliche Rolle in unserer inneren Erfahrung; sie verfolgt uns wie nichts anderes, rumort ständig unter der Oberfläche und ist am Rande des Bewusstseins dunkel und unbeständig präsent.
- 2) Das Kind beschäftigt sich im frühen Alter ausgiebig mit dem Tod und seine hauptsächliche Entwicklungsaufgabe ist es, mit den Ängsten vor der Vernichtung umzugehen. Die kindliche Abwehr der Angst vor dem Tod besteht nach Yalom in folgenden Strategien: die Verleugnung des Todes als Schein; das Einnehmen einer Ausnahmestellung, das heißt, dass der Tod nur die anderen betrifft; der Glaube an die persönliche Unverletzlichkeit; die Verspottung und (auch bedrohliche) Personifizierung des Todes und die Vorstellung, dass es einen persönlichen oder allgemeinen Retter gibt.
- 3) Um mit der Angst vor dem Tod umgehen zu können, entwickeln Erwachsene Abwehrmechanismen gegen die Bewusstheit des Todes, wie die Flucht in Leistung und

Streben, den Glauben an die eigene Besonderheit, Rationalisierung (z. B. Philosophieren), die Aufschiebung der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen durch Überbetonung des Jetzt, die buddhistische Relativierung des Ichs, ekstatisches Aufgehen, Verdrängung („noch nicht“), Veredelung des eigenen Lebens, den Glauben an einen allmächtigen Retter, die Vorwegnahme einer Jenseitigkeit oder eine Verstärkung des Bindungsverhaltens. Diese habituelle Abwehr forme die Charakterstruktur, könne aber, sollte sie nicht gut angepasst sein, zu klinisch relevanten Symptomen führen. Yaloms wichtigstes Postulat, das zugleich Richtlinie seiner Psychotherapie ist, lautet: „Psychopathologie ist das Ergebnis ineffektiver Modi der Transzendenz des Todes“ (Yalom 1989: 42).

- 4) Das vierte Postulat ist praxeologischer Natur und meint, dass die Psychotherapie auf der Bewusstmachung und Durcharbeitung der Angst vor dem Tod basiert. Diese Durcharbeitung soll dazu befähigen, die Angst vor dem Tod (die sich psychopathologisch ausdrückt) durch lebensweltliche Orientierung zu transzendieren und dadurch den Weg für die Befreiung von dieser Angst und für persönliche Reifung zu bahnen.

Von diesen Postulaten leitet Yalom zwei Korollarien ab, die sich nicht eindeutig von seinen Annahmen differenzieren lassen, da er sie in praxeologisch-psychotherapeutischer Intention formuliert hat (Yalom 1989: 43):

- i) Leben und Tod sind interdependent; sie existieren gleichzeitig, nicht in Folge; der Tod surrt ständig unterhalb der Membran des Lebens und übt einen großen Einfluss auf die Erfahrung und das Verhalten aus.
- ii) Der Tod ist eine ursprüngliche Quelle der Angst und als solche die primäre Quelle der Psychopathologie.

In seiner psychotherapeutischen Argumentation setzt Yalom eine nur scheinbare Antinomie: Einerseits sei die Todesangst in ihrer reinen Form meistens unerträglich, weshalb diese Angst sowohl mit allgemeinen als auch spezifischen Abwehrmechanismen kontrolliert werde und dies koste viel Lebenskraft. Andererseits leide ein Patient, wenn er die Todesangst anspreche, unter der Angst „nicht mehr zu sein“ und diese Angst stehe nicht für einen unbewussten intrapsychischen Konflikt, sondern unmittelbar für die Angst, nicht mehr zu sein. Daher solle beides psychotherapeutisch berücksichtigt werden: die berichtete Angst vor dem Tod als Zeichen eines Konfliktes sowie als reale Todesangst, die als solche verstanden werden müsse. Zugleich seien psychische Erkrankungen und allgemein psychopathologische Phänomene Ausdruck des seelischen Kollabierens vor der Aufgabe, den Tod zu transzendieren. Yalom erhebt die Fähigkeit, die Gewissheit des Todes zu transzendieren, zu einem Apriori des Menschseins, wenn er behauptet, dass „Psychopathologie das Ergebnis ineffektiver Modi der Transzendenz des Todes“ sei (Yalom 1989: 47). Die Verbindung zwischen Todesangst, Psychopathologie und Psychotherapie beschreibt er unter der Verwendung einer anschaulichen Kasuistik ausführlich in den Kapiteln 4 und 5 von *Existentielle Psychotherapie* (Yalom 1989: 137-256) sowie in seinem

Werk *In die Sonne schauen* (2010¹¹). Im letztgenannten geht er von der Annahme aus, dass „die Bewusstheit des Todes als Weckruf dienen kann, als nützlicher Katalysator für immense Veränderungen in unserem Leben“ (Yalom 2010¹¹: 37). Anhand klinischer Fälle untersucht er Situationen und Ereignisse, die als „Weckruf“ wirken: Trauersituationen als Aufforderung loszulassen und als Möglichkeit für einen Neuanfang ohne Schuldgefühle; die Bewussterwerden des ungelebten Lebens; wichtige Lebensentscheidungen, die häufig nicht in einem Mehr an Leistung, sondern in Verzicht, Begrenzung und Akzeptanz der Vergänglichkeit bestehen; Meilensteine des Lebens als externaler Weckruf der Vergänglichkeit wie Geburtstagsjubiläen, Verselbständigung der Kinder oder Erbschaftsregelungen; symbolträchtige Träume über den Tod; die anstehende Beendigung von halt gebenden Prozessen, z. B. einer psychotherapeutischen Behandlung. Diese „Weckrufe“ regen dazu an, sich mit existentiellen Themen zu beschäftigen, nicht zuletzt mit der eigenen Endlichkeit: „Eine Konfrontation mit dem Tod erweckt Furcht, birgt jedoch auch das Potential zu einem immens bereicherten Leben“ (Yalom 1989: 79), wobei psychotherapeutisch vorrangig ist, den Weckruf nachhaltig wirksam zu gestalten, insbesondere, wenn es sich um schmerzlich bewusstes *nicht gelebtes Leben* handelt.

Die positive Lesart der Integration des Todes in das Leben meint die transzendierende Verarbeitung der Angst, die zu einer reiferen Weise der Einrichtung im Dasein verhelfen könnte: „Die volle Bewusstheit des Todes kann radikalen persönlichen Wandel unterstützen. Jedoch ist der Tod eine primäre Quelle der Angst; er durchdringt unsere innere Erfahrung, und wir verteidigen uns dagegen durch eine Anzahl persönlicher Dynamiken“ (Yalom 1989: 72).

Yaloms zweite zentrale Botschaft im Zusammenhang von Angst vor dem Tod mit Psychopathologie und Psychotherapie bezieht sich auf die „Lebenskunst“, die angeregt werde durch die aufrichtige Bewusstheit des eigenen Todes. Hierzu macht er folgende kategorisch lebensbejahende Aussage: „Die Integration der *Idee* des Todes rettet uns; statt uns zu einer Existenz des Schreckens oder des düsteren Pessimismus zu verurteilen, wirkt sie als Katalysator, damit wir in authentischere Modi des Lebens eintauchen können, und sie vergrößert unsere Freude am Leben“ (Yalom 1989: 47; Hervorhebung Original). Den Gedanken, dass ein aufrichtiges Ernstnehmen der Bedeutung des Todes das Leben zu bereichern vermag, wiederholt er im Laufe seiner Argumentation, beispielsweise indem er ausführt: „Das Hineinnehmen des Todes in das Leben bereichert das Leben; es befähigt die Menschen, sich von erdrückenden Alltäglichkeiten zu befreien, zweckvoller und authentischer zu leben“ (Yalom 1989: 72). Die Abwehr der Todesangst könne viel Kraft aufzehren; aber diejenige Kraft, die in die Auseinandersetzung investiert werde, persönlich wie kollektiv in monumentalen Sublimierungen, könne zu einer bereichernden Transzendierung des Todes führen. Somit werde die Todesangst zu einer einflussreichen Determinante menschlicher Erfahrung und menschlichen Verhaltens: „Der Schrecken des Todes ist überall in solchem Ausmaß vorhanden, daß ein beträchtlicher Teil der Lebensenergie für die Verleugnung des Todes aufgebraucht wird. Die Transzendenz des Todes ist ein wesentliches Motiv in menschlicher Erfahrung – von den tiefsten innerpersönlichen Erscheinungen, unserer

Abwehr, unseren Motiven, unseren Träumen und Alpträumen, bis zu den ganz öffentlichen makrosozialen Strukturen, unseren Monumenten, Theologien, Friedhöfen, Einbalsamierungen, unserer Eroberung des Weltraumes, ja unserer ganzen Lebensführung – im Ausfüllen unserer Zeit, in unserer Abhängigkeit von Ablenkungen, unserem unbeirrten Glauben an den Mythos des Fortschritts, unserem Drang »weiterzukommen«, unserer Sehnsucht nach dauerhaftem Ruhm“ (Yalom 1989: 57). Gemeint sind hier Abwehrmechanismen wie Verschiebung, Verleugnung, Umkehr ins Gegenteil, Sublimierung und besonders die philobatische Abwehr, um das Gefühl des Fortbestehen-Könnens aufrecht zu erhalten.

Die Integration der Idee des Todes ist eine Leistung, die, um wirksam zu werden, in eine Haltung übergehen sollte. Diese Integration sollte dazu führen, ein reineres, einfacheres, authentischeres, ernsteres, jedoch nicht melancholischeres Leben zu führen. Epikurs schlichte, wirkungsvolle Ideen der Seelenberuhigung durch die Relativierung des Todes im Leben werden von Yalom in das Zentrum seiner existenzanalytischen Reflexionen gestellt. Ziel dieser Integration des Todes in das Leben sei eine Transzendierung der damit verbundenen Angst, um freier und bewusster leben zu können. Ausgehend von diesem Gedanken wird im nächsten Kapitel eine Form der *Lebenskunst* vorgeschlagen.

1.4 Lebenskunst und existentielles Handeln

„Der Tod, dieses Ereignis ohne Entwurf.“

(Bernard N. Schumacher. *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, S. 167)

Im Einklang mit der Existenzphilosophie stellt Wilhelm Schmid die These auf, dass *Leben mit dem Tod* im Daseinshorizont zur äußersten Sorge führe, die in einer aufrichtigen *Lebenskunst* ihren Ausdruck finde: „Die Grenze gibt dem Leben, unabhängig von den Formen, in denen es gelebt wird, die existenzielle Form, die es überhaupt Leben sein lässt, und nur der Tod als Grenze macht dieses Leben zum eigenen eines Selbst [...] Wenn eine althergebrachte Übung der Lebenskunst das *Denken an den Tod* ist, dann dient deren Erneuerung dazu, sich den Tod als Grenze bewusst zu machen und das Leben im Hinblick darauf immer wieder neu zu orientieren“ (Schmid 1998: 348). Das Denken an den Tod könne oberflächlich, akzidentell, ästhetisch und mit intellektueller Distanz geschehen und bis hin zu dilettantischer narrativer Kreativität reichen. Gemeint ist hier aber ein „Denken an den Tod“ als auf das eigene Leben im Sinne von *Lebensführung* einflussnehmende Innenkehr bei ernstlicher Vergegenwärtigung der Endlichkeit des personalen Lebens.

Es ist nicht das allgemein formulierte „Denken an den Tod“, das zu einer sorgenden Reorientierung oder kritischen Selbstanalyse führt, sondern es ist die Vergegenwärtigung des Todes *aus bedeutsamem Anlass*, die zu einer Konfrontation mit der individuellen Endlichkeit veranlasst. Hierzu ist es Schmid zufolge unerlässlich, zwei Momente zu berücksichtigen: zum einen die reale Konfrontation mit dem Tod durch das Ableben einer nahestehenden Person, das Erleiden einer schweren Erkrankung, das Überstehen einer Lebensgefahr oder Zeuge einer Katastrophe zu sein, aber auch bei plötzlich eintretenden bedrohlichen Signalen des Körpers oder bei Gewahrwerden von unumkehrbaren Anzeichen des Alterns; zum anderen die aufrichtige Erschütterung, die zu einem Innehalten und zu einem Ernst des Denkens und Fühlens führt. Dieses Innehalten geschieht als Erfahrung des *symbolischen Mitsterbens*, wenn eine innige Verbundenheit zur sterbenden Person besteht, oder auch wenn Ärzte einen bedrohlichen medizinischen Befund mitteilen.

Die Idee, den Tod in das Leben zu integrieren bedeutet, dass – so schmerzlich der Gedanke an den Tod aufgrund gegebener Geschehnisse im Einzelfall auch sein mag – sich durch eine ernste Bewusstmachung der eigenen Sterblichkeit die Möglichkeit ergeben könnte, die tragende Moralität in der Selbstgesetzgebung zu reflektieren und womöglich Prioritäten in der Lebensführung anzupassen. Die *Verräumlichung* der Perspektive auf das Leben, sodass es als *ausdehnbarer Erlebensraum* wahrgenommen wird, ermöglicht die globale Betrachtung der übergeordneten sinnhaften Zusammenhänge aus bedeutsamem Anlass und nicht erst in der Sterbephase; hierzu bemerkt Spaemann: „Das Ganzwerden des Lebens ist nicht eine imaginäre Vollendung von irgend einem Standpunkt von außen, sondern es geschieht mitten *im* Leben, wenn sich die Person auf eine bestimmte Weise zu ihrem Leben verhält“ (Spaemann 1996: 127). Eine rein zeitliche Perspektive führe zur quantitativen Betrachtung der noch verbleibenden Zeit, unter Umständen zu Zeitvergeudung oder auch zweck- und leistungsorientierter Erfüllung der Lebenszeit; eine räumliche Reflexion bedeute dagegen, Kontexte zu erkennen, Querverbindungen herzustellen, Sinnmomente in der Verwobenheit auszumachen und bewusst in einem Zustand der Erlebensausdehnung aufzugehen.

Für die Philosophie der Lebenskunst ergibt die Reflexion über die persönliche Bedeutung der Endlichkeit, dass für die Lebensgestaltung „Lebentechniken“ und „existentielles Handeln“ erforderlich sind. Laut Wilhelm Schmid ist die grundlegende Technik der Lebenskunst „der bewusste *Gebrauch der Zeit*, um die existenzielle Zeit zu nutzen und sie nicht im bloßen *Verbrauch* zu verlieren, nicht dem Diktat einer herrschenden Auffassung von Zeit nur zu folgen, sondern sich die Zeit selbst anzueignen – auch dies ein Eigentum, das unmittelbar an die Selbstaneignung und Selbstmächtigkeit gebunden ist“ (Schmid 1998: 355; Hervorhebung Original). Peter Baltes entwirft ein Modell des „Existentiellen Handelns“ als *ordnendes System*, von dem sich *Techniken des Handelns* ableiten lassen, um ein „gutes Leben“ im Alltag zu gestalten. Kernstück dieses Konstruktes ist die Auffassung, dass eine etwaige Handlung in einem Kräftesystem eingebettet ist: „Jede Person hat einen bestimmten Stand an Existenzsicherung und Existenzenerweiterung erreicht. Durch eine Handlung sichert sie diesen Stand oder versucht ihn zu verbessern, zu erweitern. Existenzsicherung und Existenzenerweiterung sind deshalb die Antriebskräfte einer Handlung und gleichzeitig ihr Ziel.“

Jede Handlung geschieht existenzbezogen in einem Kräfte-System, das sich aus sechs Kräften und ihren Wechselwirkungen bildet. Die kennzeichnenden Kräfte der handelnden Person sind die eigene Vernunft und die eigene Körperlichkeit. Andere Personen sind als fremde Vernunft und fremde Körperlichkeit an der Handlung beteiligt oder von ihr betroffen. Die nichtmenschlichen Kräfte, die zu einer Handlung gehören, sind solche der organischen und anorganischen Umwelt“ (Baltes 1993: 17). Existentielles Handeln habe die Wechselwirkungen zwischen der Realität des Menschen und seinen Visionen zum Gegenstand (Baltes 1993: 160) und in diesem Prozess würden der Ist-Stand und das Ausmaß der Approximation an existenzsichernde und existenzerweiternde Ziele reflektiert. Die Ganzheit aus Zielen nennt Baltes „Lebenskonzept“ (Baltes 1991: 49-60), wobei er den Horizont des Sterbens nicht in diese Konstruktion einbezieht.

Der Sprachgebrauch der Lebenskunst als praktische Philosophie verrät die Leistungsorientierung der praktischen Vernunft in der Lebensführung mit Blick auf ein „gutes Leben“, und meint damit, die verbleibende Zeit nicht einfach dahinfließen zu lassen oder an „Besitz von Zeit“ (Schmid 1998: 360) zu binden, sondern sich *die Zeit als eigene Zeit anzueignen* und qualitativ für die eigenen wahren Bedürfnisse einzusetzen; denn alles andere wäre eine „Apologetik der Alltagsmystik“ oder der „zeitlosen Ekstase“, um der Zeit zu entkommen. Die phänomenologische Perspektive begrenzt sich auf die bewusste Antizipation der Endlichkeit aus bedeutsamem Anlass; diese Antizipation setzt eine Reflexion über Bedeutungen innerhalb der eigenen Existenz in Bewegung, insbesondere, wenn die Antizipation das eigene Leben zu einer *bewertbaren Totalität* werden lässt. Spaemann vertritt die Idee einer sinnerzeugenden Reflexion im Futurperfekt (Futur II): „Die Antizipation des Endes durchdringt das Leben im Innersten. Sie ermöglicht Sinnerfahrung [...] Die Antizipation des Todes macht es möglich, daß wir uns zu unserem Leben als zu einem Ganzen verhalten. Sie ermöglicht jenes *Haben* des Lebens, das das Sein der Person ist [...] Wenn Hergeben die eigentliche Bewahrung wirklichen Habens ist, dann ist Sterben der *actus humanus* schlechthin. Und es ist die Antizipation des Sterbens, das Wissen unausweichlichen Hergebenmüssens, das, indem es unser Leben durchdringt und strukturiert, es zu einem personalen Leben macht. Erst die Affirmation des *futurum exactum* läßt das Gegenwärtige in vollem Sinn wirklich werden“ (Spaemann 1996: 131-133). Dies beschreibt das Phänomen der Antizipation von in der Zukunft Abgeschlossenem allgemein; wie es konkret im Daseinsvollzug realisiert wird, auf welchem Wege und mit welchen Inhalten, ist eine individuelle und a priori nicht bestimmbare Weise des Existierens.

Die Vorwegnahme des Abgeschlossenen, um damit umgehen zu können, kann durch die entstandene Distanz zu einer *ataraktischeren Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen* befähigen. An dieser Stelle soll an die These Sloterdijks über die Ko-Immunität auf individueller und kollektiver Ebene erinnert werden. In Bezug auf die eigene Sterblichkeit postuliert Sloterdijk, dass durch die gedankliche Vorwegnahme des Sterbenmüssens eine „psychische Immunisierung“, also ein psychischer Schutz entstehe (vgl. Sloterdijk 2013: 22), geht allerdings auf die Phänomenologie dieser Immunisierung nicht näher ein. Die psychische Immunisierung geschehe im Allgemeinen durch „Übung“, wobei Sloterdijk

kollektive Bedrohungen im Blick hat, vor allem die globalen Bedrohungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Dabei vollzieht er den Übergang von der individuellen Immunität zur kollektiven Ko-Immunität: „Immunsysteme sind verkörperte bzw. institutionalisierte Verletzungs- und Schädigungserwartungen, die auf der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem beruhen. Während sich die biologische Immunität auf die Ebene des Einzelorganismus bezieht, betreffen die beiden sozialen Immunsysteme die überorganismischen, sprich die kooperativen, transaktionalen, konvivialen Dimensionen menschlicher Existenz: Das solidarische System garantiert Rechtssicherheit, Daseinsvorsorge und Verwandtschaftsgefühle jenseits der jeweils eigenen Familien; das Symbolische gewährt Weltbildsicherheit, Kompensation der Todesgewißheit und generationenübergreifende Normenkonstanz [...] Sobald man es mit Lebensformen zu tun bekommt, an denen das *zoon politikón* Mensch mitwirkt, muß mit dem Vorrang der überindividuellen Immunitätsbündnisse gerechnet werden. In solchen Verhältnissen ist individuelle Immunität nur als Ko-Immunität zu haben [...] Wer auf der Linie bisheriger Trennungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden weitermacht, produziert Immunverluste nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst“ (Sloterdijk 2013: 709-713). Wenn Sloterdijk den Imperativ „Du mußt dein Leben ändern!“ verwendet, meint er nicht nur eine Änderung der inneren Einstellung, sondern vor allem eine Handlungsänderung, die den Einzelnen über einen solidarischen Gemeinschaftsschutz (Ko-Immunismus) abschirmen soll, der durch „kollektive Übungen“ zu erreichen sei. Dieser Schutz beziehe sich auf globale Krisen, die den Einzelnen, Kollektive, Gesellschaften oder die Menschheit als Ganzes bedrohen: „Der Satz »Du mußt dein Leben ändern!« liefert die Grundform des Rufs an alle und an keinen. Zwar richtet er sich unmißverständlich an einen bestimmten Empfänger, aber er spricht neben ihm auch andere an. Wer ihn ohne Abwehr vernimmt, erlebt durch ihn die Begegnung mit dem Erhabenen in einer persönlichen Adressierung. Erhaben ist, was durch Vergegenwärtigung des Überwältigenden dem Beobachter die Möglichkeit seines Untergangs im Übergroßen vor Augen stellt, dessen Vollzug jedoch bis auf weiteres aussetzt. Das Erhabene, dessen Spitze auf mich zeigt, ist persönlich wie der Tod und unfassbar wie die Welt [...] Die einzige Autorität, die heute sagen darf: »Du mußt dein Leben ändern!«, ist die globale Krise, von der seit einer Weile jeder wahrnimmt, daß sie begonnen hat, ihre Apostel auszuschicken [...] Die Rückkehr des Erhabenen in Form eines ethischen Imperativs, mit dem nicht zu spaßen ist, trifft die westliche Welt – um hier nur von ihr zu sprechen – unvorbereitet. Ihre Bürger haben es sich zur Gewohnheit gemacht, alle im Realitätston vorgebrachten Hinweise als ein dokumentarisches Horror-Genre zu rezipieren“ (Sloterdijk 2013: 701-705).

Sloterdijk schlägt implizit drei Dualitäten vor: Sterblichkeit als persönliches Schicksal vs. globale Krisen als kollektives Schicksal; individuelle Immunität gegenüber Bedrohungen wie dem Sterbenmüssen vs. geteilte Immunität von Menschengruppen und Gesellschaften als Ko-Immunität gegenüber globalen Bedrohungen, beispielsweise der COVID-19-Pandemie; sowie die Methode der Vorwegnahme in Bezug auf die individuelle Immunität (z. B. gegenüber dem eigenen Tod) vs. die Methode der Übungen, Exerzitien oder Anthropotechniken, um globalen Gefahren standzuhalten. Sloterdijk scheint die

Immunisierung der Psychologie auf individueller Ebene der Selbstgesetzgebung anstatt der Moral zu überlassen und bezieht sich auf die kulturanthropologische Ebene. In diesem Sinn beendet er „Du mußt dein Leben ändern“ mit folgendem Satz: „[Die Makro-Struktur globaler Immunisierungen] heißt Zivilisation. Ihre Ordensregeln sind jetzt oder nie zu verfassen. Sie werden die Anthropotechniken kodieren, die der Existenz im Kontext aller Kontexte gemäß sind. Unter ihnen leben zu wollen würde den Entschluß bedeuten: in täglichen Übungen die guten Gewohnheiten gemeinsamen Überlebens anzunehmen“ (Sloterdijk 2013: 713-714). Dabei können die von Sloterdijk genannten „Attraktoren der Vertikalspannung“ (Rangunterschiede unter den Menschen über alle Epochen hinweg) durch „soziale Übungen“ reduziert werden, in ähnlicher Weise, wie die Utopien Blochs es vermögen, historisch gewachsene soziale Schieflagen zu korrigieren.

1.5 Abschied und Trauer

„Der Widerstand gegen das Vergessen beginnt mit der Trauer. Aber gleichzeitig ist die Trauerarbeit auch Vergessensarbeit [...] Intimarbeit am Verlust.“

(Jean-Pierre Wils. *Das Nachleben der Toten*, S. 302)

„Wie frustrierend muss es sein, die Untröstlichen zu trösten, diejenigen zu begleiten, denen niemand nahe sein will.“

(Sergio del Molino. *Die violettfarbene Stunde*, S. 133; Übers. d. Verf.)

Der Mensch wird gewahr, dass zeitlose Präsenz bzw. die Selbstverständlichkeit der ewigen Wiederkehr in den Bereich der Sehnsüchte fällt, da das Gegenteil in seiner Lebenswelt der Fall ist: der Mensch ist sich der *Notwendigkeit* des Aufgebenmüssens im Angesicht seiner Vergänglichkeit bewusst. „Abschiedlichkeit“ ist ein anthropologisches Merkmal, da Abschied und Verlust zu den unvermeidbaren Universalerfahrungen gehören, zu denen der Mensch gezwungen ist, sich mit angemessener Lebenseinstellung zu positionieren, um nicht in Melancholie zu verfallen: „Die Auseinandersetzung mit dem Abschied und dem Loslassen ist ein lebenslanger Prozess. Vielleicht ist es auch gar nicht möglich, wirklich zu lernen, immer wieder Abschied zu nehmen, weil wir Menschen sind, die ihr Herz nun einmal an Dinge hängen und es mit dem Loslassen schwer haben“ (Görke-Sauer 2006: 167). Daher sind in der Menschheitsgeschichte verschiedene Wege der *Askese* eingeschlagen worden, die einen

Verzicht um etwas Höheres zu gewinnen bzw. um nicht allzu verletztlich gegenüber Verluste zu werden nahelegen.

Freud veröffentlichte unter dem Titel *Trauer und Melancholie* eine epochale Untersuchung des Grenzbereiches zwischen Trauer und Depression. „Trauer“ bezieht er nicht nur auf einen bedeutsamen Verlust, sondern konkret auf den unwiederbringlichen Verlust einer nahestehenden Person, die durch den Tod *für immer aus der Beziehung gerissen wird*. Anhand seines Konzeptes der „libidinösen Besetzung“ arbeitet Freud den Zustand der Trauer als einen Entzug dieser libidinösen Besetzung aus, der mit dem Objektverlust zusammenfalle. Diesen Entzug und das „Schweben“ der libidinösen Energie begründet er folgendermaßen: „Die Realitätsprüfung hat gezeigt, daß das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erlässt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen. Dagegen erhebt sich ein begreifliches Sträuben [...] Das Normale ist, dass der Respekt vor der Realität den Sieg behält. Doch kann ihr Auftrag nicht sofort erfüllt werden. Er wird nun im Einzelnen unter großem Aufwand von Zeit und Besetzungsenergie durchgeführt und unterdes die Existenz des verlorenen Objekts psychisch fortgesetzt. Jede einzelne der Erinnerungen und Erwartungen, in denen die Libido an das Objekt geknüpft war, wird eingestellt, überbesetzt und an ihr die Lösung der Libido vollzogen“ (Freud 2000: 198-199). Damit ist der Objektverlust ein gemeinsames Merkmal der Trauer und der Melancholie, mit dem Unterschied, dass der Objektverlust in der Trauer bewusst ist und bei Melancholie unbewusst wirkt: „So würde uns nahegelegt, die Melancholie irgendwie auf einen dem Bewußtsein entzogenen Objektverlust zu beziehen, zum Unterschied von der Trauer, bei welcher nichts an dem Verluste unbewußt ist“ (Freud 2000: 199). Diese Argumentation basierend auf einer energetisch-triebhaften Annahme erweitert Freud in *Trauer und Melancholie* um eine ich- und objektpsychologische Argumentation, indem er den Verlust des Objekts und die Ambivalenz gegenüber dem verlorenen Objekt als jeweilige Merkmale von Trauer bzw. Melancholie definiert, jedoch in Bezug auf die Melancholie von einer psychodynamisch typischen Regression der Libido ins Ich ausgeht, die zudem keinen Todesbezug hat: „Die Anlässe der Melancholie gehen meist über den klaren Fall des Verlustes durch den Tod hinaus und umfassen alle Situationen von Kränkung, Zurücksetzung und Enttäuschung, durch welche ein Gegensatz von Lieben und Hassen in die Beziehung eingetragen oder eine vorhandene Ambivalenz verstärkt werden kann“ (Freud 2000: 205). Dieser Rückzug der Libido in das Ich vermeide die Verschiebung auf ein anderes Objekt und begünstige die Identifikation des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt; dieser Rückzug drückt einen narzisstischen Selbstschutzmechanismus aus: „Die Melancholie kann darum in ihren Veranlassungen weit über die Trauer hinausgehen, welche in der Regel nur durch den Realverlust, den Tod des Objekts, ausgelöst wird. Es spinnt sich also bei der Melancholie eine Unzahl von Einzelkämpfen um das Objekt an, in denen Haß und Liebe miteinander ringen, die eine, um die Libido vom Objekt zu lösen, die andere, um diese Libidoposition gegen den Ansturm zu behaupten“ (Freud 2000: 210).

Kurt Eissler verbindet Freuds Theorie über den Todestrieb mit der Theorie von Ehrenberg, nach welcher der „Tod“ die Vorbedingung des „Lebens“ sei, weil im Verlauf des Lebens freie

Energie in gebundene Energie umgewandelt werde (Ehrenberg 1946: 34). Nach Eissler besteht die Verbindung in der Hypothese, dass das Ziel des Todestriebes die vollständige Umwandlung von freier Energie in gebundene Energie ist. Somit sei „Leben“ durch den Übergang von einem mehr oder weniger offenen zu einem mehr oder weniger geschlossenen System gekennzeichnet (vgl. Eissler 1992: 14-15). In seiner Studie über das archaische Lächeln (er siedelt dessen Beginn im 6.-7. Jahrhundert v. Chr. an und ihm zufolge repräsentiert es die glückliche Hingabe an den Augenblick, der ohne Bezugnahme auf die Zukunft zur Dauer werde) geht Eissler davon aus, dass in der bewussten Lebensführung – um etwas von diesem Lächeln zu bewahren – eine Integration der Tatsache des Todes nicht möglich sei, und deshalb der Gedanke an das Sterbenmüssen verdrängt werde. Nach Eisslers Auffassung ändert sich dieser Umstand bei alternden Menschen, die bei sich sichere Anzeichen des nahen Todes wahrnehmen und beginnen zu akzeptieren: „Die Integrierung der Todestatsache ist eine kaum zu vollbringende Aufgabe, solange die Persönlichkeit noch in Entwicklung begriffen ist, die Chance der Umwandlung von Triebenergie in Strukturen besteht. Wenn die volle Strukturierung erreicht, oder besser, eingetreten ist, wenn die Vitalität auf ein Minimum gesunken, die Fähigkeit, etwas als etwas Neues zu erleben, verloren ist, wenn der Mensch nicht mehr traumatisiert werden kann, da der psychische Apparat seine Elastizität verloren hat, und der Körper mehr Unbilden als Befriedigungen auferlegt, wenn die Zeit sich kaum rührt und das Drängen nach der Zukunft erloschen ist, wenn der Mensch also wirklich alt geworden ist, erst ein solches Wesen akzeptiert den Tod und bäumt sich nicht gegen sein Ereignis. Aber dann ist auch das *carpe diem* verloren gegangen, denn der Tag bringt kaum etwas Erhaschenswertes“ (Eissler 1992: 254). Diese pessimistische Auffassung vom seelischen Leben im Alter ist der Erfüllung einer energetischen Annahme geschuldet und rezipiert nicht die Frage der Existenz als fortwährende Selbstkonstruktion mit altersadaptierten Zielen, Motivationen und Bewertungen. Eine Parallele zwischen dem biologischen und dem psychischen Leben vermittelt des psychoanalytischen Begriffes von „Energie“ wird eher aus metaphorischen Erwägungen gezogen und gipfelt in Eisslers originellem Begriff der „Strukturbildung“: „Zwischen Geburt und Alter liegen jedoch zahllose Ketten von Strukturierungsprozessen. Psychisches Leben ist ohne ständige Strukturbildung ebenso wenig möglich wie organisches Leben; auch der Mensch scheint infolge der totalen Strukturierung des psychischen Apparates zugrunde zu gehen [...] Das psychische Äquivalent zur organischen Notwendigkeit, Struktur zu bilden, die sich akkumuliert und schließlich zum Tode führt, wären die zahllosen Ketten von strukturellen Prozessen innerhalb des psychischen Selbst. So betrachtet, würde das »stille Wirken« des Todestriebes also zwei Aspekte aufweisen: einen innerhalb des Körpers, den anderen innerhalb des psychischen Selbst. Beide Aspekte wären charakterisiert durch eine Anhäufung von irreversibler Strukturbildung“ (Eissler 1992: 19-20).

Eine anthropologisch-philosophische Perspektive, die nicht an eine Theorie gebunden ist, sondern das Erleben selbst und dessen persönliche Bewertung in den Vordergrund stellt, erkennt, dass sich gegen Ende des Lebens vielleicht „so etwas wie eine Übersättigung einstellt, das Gefühl, dass es ein Zuviel an Sinnsuche gegeben hat, dass das Loslassen auch

die Bereitschaft impliziert, mit weniger zufrieden zu sein“. Denn in der ultimativen Phase des Lebens werde es „immer mehr Bewusstsein und immer weniger Körper“ (vgl. Wils 2007: 222-224), nur dass dabei die Innerlichkeit die Oberhand gewinnt und die Kraft sowie die Worte fehlen könnten, um die spirituelle Dimension dieses Erlebens kommunizierbar zu machen bzw. verbal zu vermitteln.

Aus humanistischer Perspektive ist diese energetisch-triebhafter Sprache, die den Anderen als Gegenüber zum „Objekt“ macht, schwer zu akzeptieren. Es bleibt die Idee, dass die „Trauer“ eine allgemeinmenschliche Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person durch den Tod darstellt, ohne dass dabei der Realitätssinn verloren geht, während „Melancholie“ und „Depression“ aus psychodynamischer Sicht tiefe Schichten der Verletzung und der kompensatorischen Insuffizienz berühren. „Trauer“ entsteht aber nicht nur aufgrund eines Verlustes. Sie kann sich bereits während der Zeit des Abschiednehmens vor dem voraussichtlichen Verlust entwickeln, und dann kann von „antizipatorischer Trauer“ gesprochen werden. Der Mensch ist als bewusstseinsfähiges Wesen grundsätzlich „abschiedlich“ und muss sich demnach in Abschieden üben, auch wenn der Tod als *definitiver* Abschied einer Existenz nicht zu vergleichen ist mit Abschieden *innerhalb* von Existenzen, die nach dem Abschied fortgesetzt werden. Die Vergegenwärtigung der Bedeutung des Todes, wenn auch rudimentär, könnte zu einer moralischen Formgebung der Abschiedlichkeit beitragen. Wegen der Radikalität des realen Todes gibt es für diese Annahme aber auch Gegenargumente: „Zur Auseinandersetzung mit den Abschieden des Lebens gehört es auch, sich von Zeit zu Zeit mit der eigenen Sterblichkeit zu befassen [...] Da ist für den Gedanken an den eigenen Tod keine Zeit. Der Tod wird aus dem Leben verwiesen. Dass jedoch zum Leben zwangsläufig auch der Tod gehört, wird zumeist verdrängt und erst dann bewusst, wenn ein naher Mensch stirbt und nicht mehr »da ist«. Das Erschrecken angesichts der Endlichkeit des Lebens ist dann besonders groß und schmerzvoll [...] doch das Nachdenken über den eigenen Tod kann helfen, das Leben bewusster zu leben und die Beziehungen zu den Menschen, denen wir im Laufe des Lebens begegnen, kreativ zu gestalten und immer wieder neu zu bestimmen“ (Görke-Sauer 2006: 168).

„Trauer“ wird fast ausschließlich aus psychologischer und psychotherapeutischer Sicht, selten aus philosophischer Perspektive analysiert. Aus beiden Blickwinkeln bedeutet sie eine menschliche Reaktion auf einen Verlust, jedoch aus psychologischer Sicht mit der Betonung der innerseelischen „Trauerarbeit“ und aus philosophischer Sicht mit der Betonung der *Entzugserfahrung* als „Riss im Sein“ (Wils 2019: 319). Beide Positionen wiederum heben die Bedeutung von *Ritualen* als Halt gebend und den *Trost* als Bekundung einer zwischenmenschlichen Partizipation hervor.

Verena Kast hat mit ihrem Buch *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses* eine detailreiche Analyse vom idealtypischen Trauerprozess als phasenhaft verlaufend vorgelegt. Das Buch wurde 1982 erstmals publiziert und ist inzwischen in der 39. Gesamtauflage erschienen als Ausdruck einer breiten Rezeption in der Gesellschaft. Kast geht davon aus, dass „Trauer“ eine länger andauernde Reaktion auf einen endgültigen

Verlust (vor allem durch den Tod eines nahestehenden Menschen) darstellt, bei der prozesshaft Abschied genommen wird von einem „Beziehungsselbst“ hin zu einem „individuellen Selbst“. Dabei entstehe eine Doppelentfremdung zwischen dem Trauernden und der Umwelt sowie innerpsychisch beim Trauernden zwischen Anklammerung und Verlust, die sie wie folgt beschreibt: „Äußerlich ändert sich das Leben auch dadurch, dass ein trauernder Mensch eben ein Trauernder ist, der von der Umwelt plötzlich anders behandelt, im schlimmsten Fall tabuisiert wird, fast wie der Tod selber, im besten Fall zwar nicht gemieden, aber »vorsichtig«, unsponant behandelt wird. Man weiß nicht so recht, wie man denn mit dem Trauernden umgehen soll, und man löst das Problem meistens, indem man sich von ihm fern hält. Und so kommt zur Trauer, zum Erleben des Verlustes auch noch die Einsamkeit, das Gefühl nicht mehr dazugehören [...] Die Welt tritt dem Trauernden anders gegenüber als dem Menschen, der nicht trauert. Und je stärker die Trauer und der Tod in einer Gesellschaft verdrängt werden, umso weniger spontan wird diese Gesellschaft mit den Trauernden umgehen, desto schneller wird sie fordern, dass man nun endlich wieder einmal mit der Trauer aufhören solle. Aber nicht nur die Welt tritt dem Trauernden anders gegenüber. Der Trauernde selbst erlebt die Welt anders [...] Er entfremdet sich [anderen Menschen gegenüber, Anm.] in seinem Kummer noch mehr und erlebt die Welt, der er nicht mehr gewachsen ist, bald als feindlich. Und so kann sich ein Zirkel der Isolierung, der Angst, der Weltentfremdung einstellen, in dem ein neues Weltverständnis nur schlecht oder überhaupt nicht aufzubauen ist“ (Kast 2013³⁸: 20-21). Der Trauerprozess durchläuft laut Kast vier idealtypische Phasen, die nicht notwendigerweise und gleich lang oder intensiv vorkommen, sondern sich individuell gestalten. Die ersten zwei Phasen seien *Emotionsarbeit* und die letzten zwei die *Trauerarbeit* im engeren Sinne. Die Phasen, die sich in ihrer Bedeutung anhand der Träume symbolisch analysieren ließen, sind laut Kast:

- a) *Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens*: In dieser Phase stelle sich eine Gefühlserstarrung ein, die nicht als Gefühlskälte, sondern als selbstschützende emotionale Dissoziation infolge des Schocks durch den endgültigen Verlust verstanden werden sollte. Von Nahestehenden soll dieser Zustand ohne Wertung stengelassen und die Gefühlssperre kontextualisiert werden, um sie (er-)tragen zu können, ohne sich zu sehr zu distanzieren. Problematisch sei die Fortsetzung dieser starken Gefühlsdissoziation über einen Zeitraum von einer Woche hinaus, wenn dies z. B. durch übertriebene Geschäftigkeit geschehe, die das Aufkommen von Emotionen versperre, oder auch, wenn eine Verschiebung der eigenen Trauer auf die Unterstützung anderer Trauernde erfolge, um zu vermeiden, sich nicht mit der eigenen Trauer beschäftigen zu müssen (vgl. Kast 2013³⁸: 69-71 und 93-102).
- b) *Phase der aufbrechenden Emotionen*: Vielfältige, oberflächlich betrachtet auch widersprüchliche Gefühle wechseln sich oft und rasch ab, etwa Angst, Wut, Traurigkeit, gedankliche Einengung, Ohnmacht, Ruhelosigkeit, sogar Zorn, etwa auf Mediziner und beruflich Pflegende, aber auch auf den Verstorbenen, besonders im Falle eines Suizids. Eine Mischung aus Zorn, Wut und Schuldgefühlen stellt sich laut Kast bei Hinterbliebenen eher ein, wenn die Person „vor ihrer Zeit“ verstorben ist. Es gebe aber

auch Reaktionen der Freude, der emotionalen Resonanz, denn Trauer sei ja keine Depression. Dieses Emotionschaos gelte es aus- und durchzuhalten, damit neue Beziehungs- und Lebensmöglichkeiten entstehen können. Eine Stagnation in dieser emotionsbetonten Trauerphase drückt sich nach Kast in Idealisierung, „absorbierender Depressivität“, aber auch unkorrigierbaren Schuldgefühlen oder verbittertem Zorn aus (vgl. Kast 2013³⁸: 71-76 und 102-114).

- c) *Phase des Suchens und des Sich-Trennens*: Mit dieser Phase beginnt laut Kast die Trauerarbeit im engeren Sinne; diese bestehe darin, Wege zu finden, um Gefühle und Erinnerungen zu bewahren, aber in einem neuen, ausgewogeneren Lebensgefüge, das ermöglichen sollte, dass der Weiterlebende seiner Individualität – ohne Schuldgefühle – Lebendigkeit verleiht. Nahestehende richten ihre Aufmerksamkeit auf Orte oder Gegenstände, die für den Verstorbenen stehen. Imaginierte Zwiegespräche dienen der Vergegenwärtigung des Verstorbenen, aber auch der Auseinandersetzung mit dem Verlust; durch diese Auseinandersetzung, auch anhand von imaginierten Zwiegesprächen, sollte die verstorbene Person laut Kast realistische statt idealisierte Konturen erhalten, was den Trauerprozess begünstige. Kast verdichtet die Aufgabe dieser Phase in der Formel „Suchen-Finden-Trennen“. In dieser Phase könne Ungeduld seitens der Umwelt aufkommen, denn es sei „an der Zeit, die Trauer zu überwinden“, so die angenommene allgemeine Erwartung. Die größte Gefahr des Misslingens dieser Phase sieht Kast in der Trennung als innerseelischer Prozess des Ablösens; denn dieser Prozess könnte, falls eine emotionale Symbiose gegeben wäre, mit Suizidalität einhergehen (vgl. Kast 2013³⁸: 76-81 und 114-135). Allerdings kann entgegnet werden, dass die Idealisierung eine Zeit lang eine Brückenfunktion übernehmen könnte, falls die Separation sehr hohe emotionale Kosten mit sich bringen sollte, die ohne Einsatz von riskanten Abwehrmechanismen schwer erträglich wären.
- d) *Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs*: Die Voraussetzung für das Gelingen dieser Phase besteht nach Kast darin, dass die verstorbene Person in angemessener emotionaler Distanz und nicht als fusioniert mit der trauernden Person vergegenwärtigt wird. Diese Repräsentanz nennt sie „innere Figur“. Im Vordergrund stehe die Erweiterung der Rollen und Interessen des Trauernden, vor allem aber die Eigenwahrnehmung als separierte Individualität, die aus Sicht von Kast das „Schaffen von neuem Welt- und Selbstbezug“ bedeutet. Neue Beziehungen und Interessen werden gepflegt oder alte Beziehungen in neuer Weise mit eigener Berechtigung entwickelt. Rückfälle in fusionierende Verhaltensweisen und in typische Emotionen der vorherigen Phasen seien möglich und eine Idealisierung könnte ein realistisches Bild des Verstorbenen ersetzen. Bei Gelingen dieser Phase werde der Verlust „überlebt“ bzw. „abgeschlossen“. Die Verzweiflung über den Verlust mache der bereichernden Erinnerung des mit dem Verstorbenen Geteilten Platz. Diese Wandlung sei allerdings ein schwankender Prozess, der sich häufig in die Innerlichkeit verlagere, da die Umwelt im Mittragen Grenzen aufzeige. Es gehe in dieser Phase um die stabile Ablösung vom „Beziehungselbst“ zugunsten eines neuen „individuellen Selbst“ bei erinnernder

Würdigung des Verstorbenen, „ohne in Gefühlschaos zu regredieren“ (vgl. Kast 2013³⁸: 81-89 und 135-155).

In allen Phasen helfen *Rituale*, um Halt und neue Orientierung zu finden, insbesondere wenn die starke Emotionalisierung nachlässt und neue Wege des Existierens – ohne die verlorene nahestehende Person – eingeschlagen werden müssen. Als Halt gebend und auch Wegweiser sind diese Rituale sowohl *externaler* Natur (beispielsweise Friedhofsgang, Andachten, „Monatstag“, Ersatz-Alltagsrituale) als auch *interner* Natur (beispielsweise imaginierte Zwiegespräche, Abruf von Erinnerungen, Träume): „Wertvolle Hilfe und Anregung für die Zeit des Abschieds und der Trauer bietet die Gestaltung von Ritualen, in denen Möglichkeit und Raum gegeben wird, Gefühle, Fragen, Dankbarkeit, Schmerz und Klage auszudrücken. In unserem Sprachgebrauch wird das Wort *Ritual* hierbei mittlerweile als eine Art Synonym oder Stellvertreter verwendet für die unterschiedlichsten Arten von Anbetung, Andacht, Besinnung und Symbolhandlungen. Die wenigsten so genannten *Rituale* sind Rituale im eigentlichen Sinne. Sie sind eher private, individuelle Symbole und lieb gewonnene Augenblicke und Handlungen im Verlauf eines Tages, einer Woche oder eines Jahres [...] Neben den gemeinschaftlichen Abschieds- und Bestattungsritualen der Kirchen sind es hier zumeist die kleinen, privaten Rituale und Symbolhandlungen, die helfen, die Gefühle und Gedanken zu ordnen oder eine Kombination aus privaten und gemeinschaftlichen Handlungen für den Abschied und die Trauer“ (Görke-Sauer 2006: 55 und 61). Extrapoliert auf ein Leben nach dem Verlust einer nahestehenden Person bedeutet „Trauern“ eine Lebensaufgabe mit schwankender Intensität: „Trauer kann nicht zeitlich begrenzt werden [...] Trauer ist ein lebenslanger Prozess mit einer ersten, intensiven und besonders schmerzvollen Zeit und einer langen Zeit der Sehnsucht und des Bedauerns im Angesicht der Erlebnisse, Entwicklungen und Begegnungen, die nicht mehr möglich sind“ (Görke-Sauer 2006: 164).

Aus philosophischer Sicht wird *Trauer* als „Widerstand gegen das Vergessen“ (Wils 2019: 302) und die *Trauerarbeit* als „Intimarbeit am Verlust“ (Wils 2019: 316) definiert. Dialektisch kann die Trauerarbeit zugleich als *Vergegenwärtigungsarbeit* (Widerstand gegen das Vergessen) und als *Vergessensarbeit* (Zulassen des Verlustes) interpretiert werden. Trauern bedeutet demnach, den Abwesenden im Gedenken als auch im Affekt anwesend werden zu lassen. Diese Idee knüpft an den Begriff der „Anwesenheit in Abwesenheit“ von Paul Landsberg und an die erinnerungsgebundenen „Wiederbelebungsversuche der Verstorbenen“ von Elias Canetti an. Rainer Marten schränkt diese Sichtweise ein, indem er unterstreicht, dass auch die Toten ein „Anrecht auf Vergessenheit“ haben. Für eine unbestimmte Zeit sollten die Toten in ihrer Abwesenheit jedoch anwesend bleiben, nicht nur zur Würdigung ihres nach Vladimir Jankélévitch „Gewesenseins“, sondern auch, weil Trauer und Erinnerungskultur den Erinnernden die Gelegenheit an die Hand geben, über den Wert des Lebens – nicht zuletzt des eigenen Am-Leben-Seins – nachzudenken. Agamben untersucht die symbolische Struktur der Beziehung zwischen den Toten und den sie erinnernden Lebenden als Ausdruck von Liebe als einseitige Verantwortung: „Was sind wir den Verstorbenen schuldig? »Der Liebe Tun, eines Verstorbenen zu gedenken«, sei, wie

Kierkegaard schreibt, »ein Tun der uneigennützigsten, der freiesten, der treuesten Liebe«. Denn der Tote verlangt nicht nur nichts, er scheint auch alles zu tun, um vergessen zu werden. Vielleicht ist er gerade deshalb der forderndste Gegenstand der Liebe, dem wir immer wehrlos und säumig, vor dem wir auf der Flucht und unachtsam sind“ (Agamben 2010: 70).

Die philosophischen und die psychologischen Positionen unterscheiden sich in drei Punkten: erstens ist die Trauer eine Art von Beziehung zum abwesenden Verstorbenen und nicht (nur) ein Prozess der (Re-)Organisation des eigenen psychischen Lebens; zweitens ist die Trauer „Sterblichkeitsverarbeitung“, nicht lediglich „Überwindung von Objektverlust“; drittens sollte die Trauer aus philosophischer Sicht das Ziel von intimen und externen Ritualen sein und nicht vorschnell mit therapeutischen Interventionen angegangen werden. Es wird von philosophischer und (sozial-)psychologischer Seite Kritik an der gesellschaftlichen Tendenz geübt, Themen wie Tod und Trauer zu verbergen. Trauer soll – nach dem ungeschriebenen gesellschaftlichen Ideal – so kurz und unscheinbar wie möglich erfolgen, um nicht zu (ver-)stören, ansonsten wird sie pathologisiert. Wils beschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „*Unbehagen* angesichts der Trauer ist gleichwohl ein Kennzeichen der Entwicklung. Unbarmherzigkeit im Umgang mit einer Emotion, die sich so schwer an die Geschwindigkeitslogik unserer Lebensverhältnisse anpasst, lässt sich kaum von der Hand weisen. Wer trauert, fällt aus. Die Marginalisierung und die Ausbürgerung der Trauer in die Randzonen des Lebens und ihre Pathologisierung als latent abnormer Zustand haben in der Tat eine Hermeneutik des Verdachts entstehen lassen. Nur kurze und deshalb gesunde Trauer ist gute Trauer [...] Trauer erregt heute Bedenken, sobald sie Widerstand leistet gegen den sich avantgardistisch missverstehenden »common sense«, und indem sie länger zu dauern vorhat, als es die Pharmazie erlaubt und die Umgebung toleriert. Sie gilt als unproduktive Verausgabung, als ein sich Vergreifen am Vorwärtsdrang des Fortschrittsvitalismus“ (Wils 2019: 309-312). Die zweite Kritik richtet sich auf die Pathologisierung bzw. auf die Psychiatrisierung der Trauer: „Aus psychiatrischer Sicht ist ein kurzes – immer kürzer werdendes – Trauern gesundes Trauern, während mit der Dauer der Trauer der Pathologieverdacht wächst. Im Grunde haben wir es in unserer Gesellschaft mit einer dreifachen Verwandlung der Trauer zu tun – mit ihrer *Psychologisierung*, ihrer *Privatisierung* und ihrem *Unsichtbarwerden* [...] Die *rituellen* Aspekte der Trauer werden langsam entwertet. An deren Stelle steigt der Kurs der *therapeutischen* Interventionen [...] Weil uns heute verbindliche kulturelle Kodierungen fehlen, muss der Einzelne – mit anderen Einzelnen oder ohne sie – den Verlust der Nächsten in Eigenregie bewältigen. Falls das nicht gelingen sollte, werden trauertherapeutische Maßnahmen ergriffen [...] Unsere Sterblichkeit ist keine therapeutisch beseitigbare Befindlichkeit oder Missstimmung. Sie gehört zu unserem Sein »in toto«“ (Wils 2019: 312-315).

In der Philosophie werden kategorische Begriffe verwendet – die letztlich „Grenzbegriffe“ zur Erfassung der Realität im Spannungsfeld zwischen diesen Grenzbegriffen darstellen –, während in den empirischen Wissenschaften synthetische Aussagen angestrebt werden, die dann hypothetisch-deduktiv weiterentwickelt werden. In der Trauerpsychologie, die sich

zwischen verstehender Kategorisierung der Trauer und deren Linderung durch Psychotherapie bewegt, wird ähnlich verfahren. Es ist umstritten, inwiefern psychotherapeutische Behandlungen in der Trauerarbeit eingesetzt werden sollen: ob konfliktzentriert, symptomkontrollierend, spirituell begleitend, ressourcenaktivierend oder verstehend-spiegelnd eingebettet in einer gewähren lassenden und validierenden Haltung. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass trauerbezogene Verhärtungen, Stagnation, Selbstdestruktivität, Realitätsverkennung, Zorn oder eine das eigene aktuelle Leben verleugnende Regression Ursachen für eine Traumareaktivierung, Vergegenwärtigung des ungelebten Lebens, Verbitterung, symbiotische Beziehungen oder Schuldgefühle sein könnten. Diese ungünstigen Modi der Trauerverarbeitung können durch fachlich begleitete Neuorientierung, Reorganisation des Selbst und Aufarbeitung von psychopathologisch relevanten Weisen der Daseinseinrichtungen (teilweise) korrigiert werden.

„Trauer“ ist eng mit „Trost“ verbunden: Wenn *Trauer* die Erschütterung durch einen unwiederbringlichen menschlichen Verlust darstellt, dann ist *Trost* der Versuch, diese Trauer emotional und symbolisch durch eine zuwendende und partizipative Haltung zu lindern. An dieser Stelle sind tröstende Rituale relevant, denn sie spenden durch ihre Struktur eine *Anerkennung der Trauer*. Auch die personale Besetzung von materiellen Spuren des Verstorbenen, die emotional und narrativ für eine symbolische Beziehungsaufnahme stehen, kann sich trostspendend auswirken: „Die Spuren des Toten von den Dingen abkratzen und einsammeln“ (Wils 2019: 317). Selbsttrost und Trost aus der Symbolisierung von Objekten kann nur entstehen, wenn Sinnzusammenhänge hergestellt und Bedeutungszuschreibungen im Rahmen eines Bewertungssystems vollzogen werden. Trost ist aber vor allem ein zwischenmenschliches Phänomen. Seine Eigentümlichkeit besteht darin, dass er nicht abhängig ist von der Wirkung, sondern primär von der *tröstenden Intention*. Zwei Voraussetzungen müssen dabei erfüllt sein: zunächst die Aufrichtigkeit der tröstlichen Intention, dann die Resonanz zwischen Trostspender und Trostempfänger. Somit kann Trost wirken, *ohne zwangsläufig Wirksamkeit aufzuweisen*. Diese Eigentümlichkeit weist darauf hin, dass der Mensch Trost braucht, weil es Konstellationen im Leben gibt, die endgültig, unlösbar und unwiederbringlich sind, und dass Trost dabei stille und aufrichtige *Anteilnahme* am persönlichen Schicksal darstellt, ohne dass eine Beseitigung dieses Schicksals erwartet wird. Somit drückt „Trost“ sowohl Verständnis als auch Authentizität aus, aber beides in einer bestimmten Lesart: Verständnis als *Verstehensdisposition*, als Haltung des *Verstehenwollens* und nicht als dekodierende kognitive Leistung; Authentizität als Ausdruck der *Präsenz* und nicht als Äußerung von spontan aufkommenden Emotionen (vgl. Valdés-Stauber 2018a; Valdés-Stauber 2018b). Als Korollarium gilt, dass *Trost* keine Leistung darstellt, sondern eine zwischenmenschliche Haltung, die von einer positionalen Asymmetrie – wie es bei Mitleid der Fall ist – absieht. Wils bringt diesen Unterschied in Anlehnung an Hans Blumenberg und Georg Simmel als Opposition zwischen „Trost“ und „Hilfe“ zum Ausdruck: „Der Trost ist keine *Intervention*, sondern eben eine *Diffusion* [...] Die Zeit der Tröstung ist nicht die Zeit des Helfens. Der Trost *kann* gelingen, *weil* es im Sinne der Hilfe nicht gelingen *muss*“ (Wils 2019: 232-233; Hervorhebung Original). Auch Blumenberg

unterscheidet zwischen „Trost“ als Mitgefühl im Angesicht der Trostbedürftigkeit des Menschen und „Hilfe“ im Angesicht von Leiden. Trost ist für ihn eine Art *Leiden am Leiden des Anderen, ohne wirklich zu leiden*, jedoch nicht das Leiden simulierend, sondern *authentisch mitfühlend, ohne den Schmerz zu übernehmen*, und anteilnehmende Präsenz zeigend bei Anerkennung der Grenze, nicht *tatkräftig* helfen zu können; durch die Fähigkeit der Delegation wird zum Ausdruck gebracht, dass das Leiden *mitgetragen* wird (vgl. Blumenberg 2014: 626). Trost geschieht nicht ausschließlich in stiller Haltung durch leibliche und geistige Präsenz, sondern auch verbal und atmosphärisch: „Im Trost kommt es auf jedes Wort an, auf die Genauigkeit des Ausdrucks, auf die emotionale Gestimmtheit der Tonlage, auf die Demut des Wissens und auf die Kunst des semantischen Maßhaltens. Über das Maß hinaus kann heißen, dass Zuviel oder Zuwenig gesagt wird [...] Trost ist offenbar abhängig von elementaren Bedingungen. Ohne Resonanzraum läuft der Trostversuch ins Leere [...] Es muss eine Umgebung vorhanden sein, die Resonanzen erzeugt, denn ohne diese hat der Trost keinen Bestand“ (Wils 2019: 218-220). Schließlich ist der Trost nicht allein unidirektional vom Tröstenden auf den Getrösteten gerichtet, sondern als anthropologisches Phänomen auch bidirektional, das heißt die mitfühlende Anteilnahme bewirkt eine Resonanz beim Trostspendenden, denn bestimmte seelische Schichten werden rückkoppelnd berührt.

Die Trauer, der Trost – wie auch die Trostlosigkeit – und der Umgang damit werden in besonderer Weise literarisch aufgegriffen, meist von Betroffenen. Dem psychologischen Begriff der „Trauerarbeit“ setzt Naja Marie Aidt denjenigen der „Fürsorge“ entgegen: „Die ganze Idee von der Trauer als einer Arbeit, die man leisten muss, um wieder gesund zu werden, macht mich rasend. Ich hatte keine Kraft zum Arbeiten. Ich wünschte mir, dass mir jemand die Wange streicheln und mich beruhigen würde. Ich wünschte mir Fürsorge, nicht Arbeit. Ich wünschte mir, jemand würde die Trauer von meiner Brust heben, nur für einen Moment“ (Aidt 2021: 63). Die bei der Trauer auftretende Depersonalisation und Derealisation werden von Sergio del Molino mit der Metapher des „Labyrinths“ belegt, wovor sich die Umwelt fürchtet und schnell vorbei wissen möchte: „Wir befinden uns in einem Labyrinth des Schmerzes, und das bedeutet, dass wir allein sind. Schmerz macht den anderen Angst, wir sind furchterregend. Die Menschen bleiben weg, sie verstehen dich nicht, sie erwarten, dass du darüber hinwegkommst, dass du wieder so wirst, wie du vorher warst. Aber das kannst du nicht, und du weißt auch nicht, wie du es erklären sollst. Sie wissen nicht, was sie dir sagen sollen, sie wissen nicht, was sie tun können, damit du dich besser fühlst, und sie distanzieren sich schließlich von dir. Am Ende sind wir allein in unserem Labyrinth.“ (del Molino 2021: 66). Dieser Autor findet eine weitere, ansprechende Metapher, diejenige der „violettfarbenen Stunde“ im Niemansland zwischen Tag und Nacht: „[...] Ich lebe tatsächlich in der violettfarbenen Stunde gefangen. Schon bevor Pablo [sein an Leukämie erkrankter einjähriger Sohn, Anm. d. Verf.] starb, seit man uns sagte, dass er sterben würde und dass wir ihn nur noch bis zum Ende begleiten müssten. Ich bin immer noch nicht aus diesem Warten herausgekommen. Ich bin in ihr gefangen geblieben [...] Die violettfarbene Stunde existiert in Wirklichkeit nur als ein vorübergehender Ort, als ein lästiger und notwendiger Übergang. Niemand lebt in der violettfarbenen Stunde: Die Menschen fliehen aus ihr ins wirkliche

Leben, ins alltägliche Leben. Ich muss lernen, ihr zu entkommen, aber ich habe den Weg noch nicht gefunden. Um die Wahrheit zu sagen, habe ich mich auch nicht sehr angestrengt [...] Ich werde diese Trauer kultivieren, ich werde sie hegen und pflegen, wie ich es mit meinem Sohn getan habe. Denn diese Trauer ist er selbst [...] Die Trauer und ich haben einen Vertrag abgeschlossen, um zusammen leben zu können. Ich werde sie nicht mit billigen psychologischen Tricks außer Kraft setzen und sie wird mich leben lassen. Auch wenn ich in einer ewigen violettfarbenen Stunde gefangen bleibe.“ (del Molino 2021: 185-190; Übers. d. Verf.)

Kernmerkmale der Trauer als lebensbereicherndes Phänomen – Zusammenfassung:

1. Ein Wesensmerkmal des Menschen ist die *Abschiedlichkeit* (Weischedel): Der Mensch ist sich im Klaren, dass Abschied, Verlust und Unwiederbringlichkeit zur Existenz gehören. Der letzte Lebensabschnitt, beispielsweise, wenn die Diagnose einer zum Tode führenden Erkrankung bekannt wurde, aktiviert diese Abschiedlichkeit in der besonderen Weise des Abschieds vom eigenen Sein.
2. Der Mensch ist sich seiner *Verluste* schmerzlich bewusst. Die genuine menschliche Reaktion darauf ist die Trauer als Ausdruck eines „Riss[es] im Sein“ (Wils) der Weiterlebenden.
3. Der Verlust durch den Tod einer nahestehenden Person ist *existentielles Entreißen ohne Ersatz*. Das Sein des Menschen als Existenz bedeutet, dass er sich mit dem unersetzbaren Verlust neu einrichten muss und einerseits Reorientierung erfahren, andererseits daran zerbrechen kann. Zu dieser Reorientierung leistet das „Abkratzen und Einsammeln von Spuren des Toten“ (Gülke, Wils) einen bedeutenden Beitrag, weil diese Spuren einerseits trösten, andererseits den Verstorbenen würdigen.
4. Die Trauer ist eine *Gestimmtheit gegen das Vergessen*, eine Weise, die Abwesenheit anwesend werden zu lassen, ein „Wiederbelebungsversuch“ (Canetti) des Verstorbenen.
5. Trauer ist „*Intimarbeit am Verlust*“ und versucht die „Herstellung einer neuen Beziehung zum Verstorbenen“ (Wils).
6. Psychologisch betrachtet ist Trauer ein Prozess der *inneren Reorganisation*, die den anderen *freigibt*, um eine erneute Individuation zu wagen.
7. Der Trauerprozess durchläuft vier idealtypische Phasen (Kast), die eine Spannung zwischen Trauerndem und Umwelt erzeugen: nach einer Periode der wechselnden emotionalen Verarbeitung gelangt der Trauernde zur einsamen inneren Trauerarbeit, die einen Kompromiss bildet zwischen Bewahrung und Separation.

8. Trauer bezieht sich auf die verlorene nahestehende Person, aber auch auf den Trauernden selbst, der durch die endgültige Abwesenheit des anderen mit der eigenen Sterblichkeit konfrontiert wird.
9. In der Trauer nehmen *Rituale* eine bedeutende Rolle ein: dank ihrer richtunggebenden Struktur spenden sie *Halt* und verleihen *Orientierung*. Diese Rituale sind sowohl intim als auch öffentlich und sollten nur als Übergangsstrukturen eingesetzt werden, das heißt sie sollten kein Selbstzweck sein und auch nicht als (Dauer-)Ersatz für die verstorbene Person dienen, sondern symbolisch ein Gefühl der Nähe vermitteln und zugleich die Verabschiedung erträglich machen.
10. Der Mensch ist in Grenzsituationen und bei unwiederbringlichen Verlusten *untröstlich* und dennoch *trostsuchend*. Der Trauernde ist *Trostsuchender*, ohne es auszudrücken. *Trost ist eine Haltung der Verstehensdisposition und der Präsenz*, die „lindern möchte, ohne lindern zu können“ (Blumenberg), aber in dieser *lindernden Intention* – die von der Absicht des tatkräftigen „Helfens“ absieht – wird eine *atmosphärisch getragene und nicht fingierte Leidenspartizipation* zum Ausdruck gebracht.

1.6 Beiträge zur Ausrichtung des Lebens in der Vergegenwärtigung des Todes: Zusammenfassung und Ausblick

Seit Kierkegaards Bestimmung des Vorrangs der menschlichen Existenz muss jede philosophische Reflexion ihren Ausgangspunkt in der Struktur des Daseins verankern. Der Mensch als bewusstseinsfähiges Wesen vergegenwärtigt die Endlichkeit seiner Existenz als tragisches Aufhören-zu-sein, das unabwendbar ist und daher die menschliche Existenz als ein *Vorlaufen in den Tod* bestimmt. „Vorlaufen in den Tod“ meint über die *sterbliche Bestimmung* hinaus die Bedeutung dieses Wissens um den eigenen Tod für das Leben im Hier und Jetzt, da es sich durch aktuelles Innehalten auf die künftige Lebensführung auswirken kann. Wenn das Gattungsschicksal nicht verdrängt wird, sollte die Bewusstheit des Todes Anlass und Impuls für die wertbezogene Ausrichtung des Lebens und nicht ausschließlich eine Quelle der Ängstigung und der resigniert-pessimistischen Lebenseinstellung sein. Dieser Anstoß zur Reflexion über das eigene Leben und die Lebensführung erschöpft sich nicht in einer Antizipation des Todes in der Form eines *dekontextualisierten Futur II*, sondern wird auch rhapsodisch durch die konkrete Konfrontation mit dem Tod, vor allem durch den Sterbeprozess und den Verlust nahestehender Personen in Gang gesetzt. Diese Perspektive schwächt die mit tröstender Intention formulierte epikureische Maxime ab, dass der Tod uns nicht bekümmern müsse, weil, wenn wir *sind*, er *nicht sei*, und wenn er eingetreten sei, wir nicht mehr (bewusstseinsfähig) seien: denn die moralische Bedeutung des Todes liege nicht im Zustand

des Todes, sondern am ehesten darin, dass er als vergegenwärtigte Vorwegnahme einen Einfluss auf das aktuelle Leben und auf die projizierten Zukunftsaussichten ausübe.

Die Vorschau auf das künftige Leben ab einem durch Reflexion gesetzten Indexzeitpunkt, wie auch die biographische Rückschau, sind keine arithmetisch zu lösenden Aufgaben, sondern das Ergebnis einer Gesamtbewertung. Diese Gesamtschau ist von einschlägigen Erfahrungen („gelebtes Leben“) und der primären Persönlichkeitsstruktur geprägt, vor allem aber von der persönlichen *wertebasierten Daseinseinrichtung*. Der moderne moralische Diskurs über die Frage, ob der Tod an sich etwas Gutes oder ein Übel sei, beispielsweise bei Martha Nussbaum, vermittelt den Eindruck einer *evaluativen Arithmetik*, denn das Urteil über die Güte wäre nach diesen quantitativen Argumentationen von den Lebensprojekten abhängig, die abgebrochen oder nicht erfüllt wurden. Letztlich handelt es sich dabei um eine nicht nur rechnerische, sondern auch intellektualistische Sichtweise. Die Bewusstwerdung der Notwendigkeit des eigenen Todes löst oft eine moralisch-evaluative Reflexion aus, die laut Wils der Bereitschaft gleichkommt, den „Gedanken über den Tod“ in einen „Todesgedanken“ umzuformen, weil letzterer einen Selbstbezug ausdrückt; im Sinne Kierkegaards käme diese Reflexion einer *Existentialisierung des Todes* gleich, um ihn als Widerstand zu spüren, ein Widerstand der dazu auffordert, sich persönlich im Existenzvollzug zu positionieren und – wenn nötig – eine Werteprüfung vorzunehmen.

Den Tod im Daseinshorizont zu vergegenwärtigen – meist aufgrund eines ernsten Ereignisses – könnte demnach einer bewussteren Auseinandersetzung mit dem Leben zugutekommen. Diese Erkenntnis wurde psychologisch, philosophisch sowie literarisch hinreichend exploriert und verhilft zu einer *vorwegnehmenden Rückschau* aus dem projizierten künftigen Szenario; dieser Rückblick könnte Wesentliches enthüllen und somit eine Anpassung der Wertehierarchie und eine Kursänderung der Lebensführung *von nun an* in Gang setzen. Der Diskurs über die im Angesicht des Todes vergegenwärtigten Versäumnisse während des Lebens, kann dagegen eher als Mahnung und *lebenspädagogisches Instrument des Innehaltens* aufgefasst werden. Sterbende belegen das eigene Werden in der Lebensrückschau häufig mit einer persönlichen Metapher, die den inneren Prozess des Abschließens tragfähiger werden lässt, wie oft in qualitativen Interviews mit Sterbenden deutlich wird, beispielsweise in *Dieser Mensch war ich: Nachrufe auf das eigene Leben* von Christine zu Salm (2015).

Die Psychiatrie und die Psychotherapie haben das Todesthema in Gestalt von Suizidprävention und Krisenintervention bei Suizidalität in ihr Fachgebiet aufgenommen und befassen sich darüber hinaus mit der Frage, ob die Angst vor dem Tod als *letzte Frage* anthropologisch aufzufassen sei, unabhängig davon, ob jemand psychisch krank oder gesund ist. Aus tiefenpsychologischer und humanistischer Perspektive wurde das Todesthema im Zusammenhang mit psychischen Störungen seit Sigmund Freud und Kurt Eissler hinreichend untersucht. Besondere Erwähnung sollen hier Gaetano Benedetti und Irving Yalom finden, da sie eine intrinsische Verknüpfung zwischen der Angst vor dem Tod und der Psychopathologie postulieren. Für Benedetti sind die *Todeslandschaften der Seele* in den

Psychosen wahre „Erfahrungen des Nichts“ bzw. der existentiellen Leere, aber auch der „negativen Existenz“ psychotisch erkrankter Menschen in Gestalt von Ich-Desintegration und Ich-Entdifferenzierung, die nur in einem *hybriden Sein* zusammen mit dem Halt gebenden Helfer erträglich sind. Für Yalom sind psychopathologische Phänomene „das Ergebnis ineffektiver Modi der Transzendenz des Todes“; diese gescheiterte Transzendierung wird zu einer Quelle der Angst. Die Transzendierung würde bedeuten, die „Idee des Todes“ als Katalysator in das Leben zu integrieren, um authentischer, bewusster und freudvoller zu leben.

Die Vorstellung einer *Integration der Idee des Todes in das Leben* ist eng verknüpft mit dem Konzept der *Lebenskunst*, denn die Annahme des Todes als Daseinshorizont befähigt dazu, existentielle Selbstachtung bzw. Selbstfürsorge weiterzuentwickeln und zu einer Neuorientierung bereit zu sein. Das „Ganzwerden im Tod“ (Martin Heidegger) kann in Gestalt von „Lebenskunst“ (Wilhelm Schmidt) oder „existentiellem Handeln“ (Peter Baltes) in den Lebensvollzug vorverlagert werden. Die Antizipation des eigenen Todes durch eine „Affirmation des *futurum exactum*“ (Robert Spaemann) in der aktiven Reflexion hat einen Einfluss auf das reale Leben bzw. auf den Lebensvollzug.

Der *Blick in den Innenraum* bedeutet das *Innehalten im Hier und Jetzt* aus externem Anlass in Verbindung mit Todesbegegnungen, wobei der bewertende Lebensrückblick und der antizipierte Ausblick – vor allem, wenn er als abgeschlossen in die Zukunft projiziert wird – im Innehalten konfluieren und für eine Revision des eigenen Lebenskonzeptes und Selbstverständnisses fruchtbar gemacht werden können. Werden in diesem Prozess Personen aus dem Nahraum oder aus der Gemeinschaft solidarisch einbezogen, dann ergibt sich eine Resilienz, ähnlich einer kollektiven Immunisierung, die von Sloterdijk als „Ko-Immunität“ (bzw. „Ko-Immunität“) bezeichnet wird: Eigenschutz durch „Übung von Solidarität“ entlang von „Attraktoren der Vertikalspannungen“, also verbindenden Sachverhalten, die Individuen in eine Gemeinschaft überführen, in der sie aufgrund der entstandenen Solidarität als Einzelne erst bestehen können.

Den Tod in das Leben zu integrieren bedeutet die Vergegenwärtigung, dass *Abschiedlichkeit* eine anthropologische Dimension des Menschseins darstellt. „Abschiedlichkeit“ meint die Fähigkeit, sich sowohl vor als auch nach einem Verlust würdigend von diesem Verlust zu lösen, dabei um die Unwiederbringlichkeit des Verlustes zu wissen, der sodann einen Platz im Innenraum als Repräsentanz einnimmt. Trauer drückt sich in einer eigentümlichen Art von Depersonalisation und Derealisation infolge des Verlustes einer nahestehenden Person aus, die bis dahin selbstverständlich *da* war und nun auf immer *abwesend* sein wird. Die trauernde Person ist auf eine daseinseinrichtende Reorientierung im Verlust angewiesen, um als Individualität weiter bestehen zu können; diese Reorientierung wird psychologisch oft „Trauerarbeit“ genannt, eine nicht zutreffende Bezeichnung, denn die Trauer braucht eine Zeit der Restitution aus der Selbstentfremdung heraus und kann nicht durch eine Kraftanstrengung abgekürzt oder bewältigt werden. Philosophisch betrachtet ist Trauer das schmerzliche *Erleiden eines Verlustes als Mitsein*, was bedeutet, dass der Trauernde im

Leben durch den Verlust des anderen Teils eines Mitseins paradoxerweise auch den Tod erfährt – *miterfährt*. Jean-Pierre Wils spricht von der „Entzugserfahrung“ durch den unwiederbringlichen Verlust als „Riss im Sein“, der mit trostspendenden Ritualen abgemildert werden könne. Die Beschreibung der Trauerzeit als Abfolge von verknüpften Phasen (Verena Kast), ähnlich den Phasen der Auseinandersetzung mit dem Tod (Elisabeth Kübler-Ross und Monika Renz), verdeutlicht den seelischen Prozess der Konvergenz zwischen *Auseinandersetzung* und *Neueinrichtung* als Ausdruck einer „Intimarbeit am Verlust“ (Jean-Pierre Wils). Anschaulich dargestellt wird dieser Prozess beispielsweise im *Tagebuch der Trauer* von Roland Barthes, in *Lebensstufen* von Julian Barnes oder in *Das Jahr des magischen Denkens* von Joan Didion.

Trost werde durch das „Abkratzen und Sammeln“ von *Erinnerungsspuren* (Peter Gülke) gespendet, dennoch schwimme der Trostsuchende weiter im Meer seiner Trauer, ohne wirklich getröstet werden zu können, denn die Trauer gelte nicht ausschließlich einer reorganisierenden Neuorientierung des Trauernden, sondern auch der Würdigung des Verstobenen als Mitseiender, und das geschieht allemal im Trauern – *zum Trost*. Trost zu spenden ist anthropologisch betrachtet eine *Verstehensdisposition* und Ausdruck von *Präsenz*, durch die angestrebt wird, die Trauer zu lindern, ohne dies bewirken zu können, aber in dieser Intention des Trostspenden-Wollens – die von der praktischen Absicht eines unmittelbaren „Helfens“ absieht – kommt eine ehrliche, unverstellte Leidenspartizipation zum Ausdruck.

Das Konstrukt der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* schließt an die Abschiedlichkeit des Menschen und seine Fähigkeit, ein *futurum perfectum* in der Antizipation herzustellen, an. Das Innehalten bei Vergewärtigung der personalen Bedeutung des Aufhören-zu-sein ist kein Abschied wie im Falle des Erleidens einer tödlichen Krankheit, wohl aber eine in der Interiorität stattfindende Simulation der Seinsabnahme bzw. des Aufhören-zu-sein mit einer ernstlichen, selbstkritischen und empfänglichen Intention. Dem Tod projektiv und symbolisiert – wie vom Konstrukt postuliert – aus der Lebensmitte ernstlich zu begegnen, löst nicht zwangsläufig eine existentielle Angst aus, sondern eher eine bewusstere Einstellung gegenüber dem Leben, mit welcher der Vergangenheits*linie* bewertend begegnet wird; durch diese Begegnung können Einstellungswerte bekräftigt, neu entwickelt oder transformiert werden. Diese Episoden des antizipatorischen Innehaltens in Bezug auf den Tod können als *symbolische Einübung* der Auseinandersetzung mit dem Tod aufgefasst werden. Und damit wird eine Brücke zwischen Moralphilosophie und Lebenspraxis hergestellt.

2 Humanisierung der Medizin am Lebensende

„Der Mensch bleibt sterblich trotz seines Wissens um den Tod, und das Denken verleiht ihm keine heimliche Immunität.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 502)

„Mit dem sogenannten Schatten auf meiner Lunge war auch wieder ein Schatten auf meine Existenz gefallen.“

(Thomas Bernhard. *Die Kälte*, S. 355)

Die Rede von „Humanismus“ und „Humanisierung“ legt die Vermutung nahe, dass es in dieser Hinsicht einen Mangel gibt, den man mit einer Haltungskorrektur ändern müsste, weshalb allzu oft auf die Adjektivierung des Handelns *an* Menschen als „humanistisch“ rekurriert wird. Diese Begriffe sind nicht frei von einer Idealvorstellung oder zumindest einem Desiderat, nämlich Erkenntnis mit bestimmten Tugenden zu verbinden, wobei bestimmte Eigenschaften des Menschen als Bindeglied fungieren sollen. Was den Menschen als Mensch aufgrund seiner Eigenschaften und seines Idealverhaltens ausmacht, wurde in der klassischen Philosophie als *humanitas* bezeichnet, war aber als Ideal geprägt von einer ästhetisierenden Intention. Der Humanismus des Mittelalters als Hervorhebung des Menschen durch seine Beziehung zu Gott (*communio; religio*) wird in der Renaissance von einem Anthropozentrismus abgelöst, der bis heute als ästhetisches Bildungsideal für die Erhebung des Menschen zu einem aufgeklärten, kreativen und mündigen Wesen gilt. Die humanistischen Strömungen stellen das Ideal des würdevollen Menschen als soziales Wesen in einer Wertegemeinschaft oder als Individuum in seiner Geworfenheit als Da-Sein in den Vordergrund.

Eine erste Annäherung an den Begriff „humanistisch“ offenbart, welche Merkmale ihm zugeschrieben werden: klassische Tugenden, christliche *Caritas*, Anthropozentrismus, Bildungsideal, eine das Gegenüber würdigende Haltung und eine moralische Perspektive auf jedes interpersonelle Handeln. Übertragen auf die Medizin wird deutlich, dass auch hier ein Ideal zum Ausdruck kommt, nämlich eine Haltung und interpersonelles Handeln, die das Gegenüber als kranke Person und nicht nur als Objekt der *techné* betrachten, das heißt als *Träger einer Würde* wie auch persönlicher Wünsche, Bedürfnisse und Nöte, die es zu erkennen, zu respektieren und im interpersonellen Umgang zu berücksichtigen gilt. Die Stellung der hochtechnologischen Medizin und der Mediziner in der Versorgung von Menschen am Lebensende wird häufig dahingehend kritisiert, dass die realen Bedürfnisse im Angesicht des Todes kaum Berücksichtigung finden; dass die Medizin technozentrisch sei, der Sterbende hinter Geräten und Schläuchen verschwinde und man Sterbende gerade in

einer sensiblen Lebensphase wie dieser vereinsamen lasse. Die Medizin als Wissensgebiet sowie Ärztinnen und Ärzte als deren klinische Übersetzer am realen Gegenüber werden sowohl für ihre vermeintlich feindselige Haltung gegenüber dem Tod wie auch, im anderen Extrem, für ihr allzu schnelles Aufgeben, dem „sanften Tod“ nachgebend, kritisiert. Die Medizin wird aber auch als Verbündeter in der Gestaltung eines „guten Todes“ angesehen, denn kaum ein Sterbender würde nicht von den Fortschritten der Medizin am Lebensende profitieren wollen, um das Leiden zumindest symptomatisch zu lindern. Hier kann gefragt werden, ob diese Potentiale adäquat eingesetzt und in eine *humane Intention ohne Vorurteile, die das Handeln verzerren würden*, eingebettet werden – wenn so etwas überhaupt möglich ist.

Der französische Anthropologe Louis-Vincent Thomas lässt seine Analyse der Lage von Sterbenden in der modernen Medizin als Institution und in der westlichen Gesellschaft auf zwei treffenden Sachverhalten pivotieren: zum einen die Unsichtbarmachung („escamotage“) von Sterbenden und Verstorbenen und zum anderen eine zweifache resignative Aufgabe („double jeu de démission“) im gesellschaftlichen Umgang mit Sterben und Tod. Zum ersten gehören die Einsamkeit von Sterbenden – da dieser Umstand verschleiert und von der Sichtbarkeit abgeschottet werden sollte – und das Sterben in Institutionen, vor allem in Krankenhäusern, wo die *Beziehungsarmut* die intendierte räumliche Distanzierung spiegelt. Zur resignativen Aufgabe gehören laut Thomas die soziale Entwurzelung des Todes („désocialisation“), die zu einer Entsolidarisierung mit Sterbenden führt, die auf Distanz gehalten werden und dadurch vereinsamen; hinzu komme eine „Professionalisierung des Todes“, wodurch der Umgang mit Verstorbenen an professionelle Gruppen delegiert wird, statt in der Gemeinde mit Ritualen anzusiedeln (vgl. Thomas 1988⁵: 68-73). Die von Thomas absteckten Koordinaten bilden die Richtschnur für die folgende Argumentation.

2.1 Der sozialanthropologisch-kritische Ausgangspunkt: Einsamkeit und Würde des Sterbenden

„Geteiltes Leben ist ein Leben in Mitendlichkeit.“

(Rainer Marten. *Endlichkeit*, S. 153)

„Ich gieße eine soziale Plastik aus meiner Krankheit. Und ich arbeite am erweiterten Krankheitsprinzip.“

(Christoph Schlingensief. *So schön wie hier kann es im Himmel gar nicht sein*, S. 295)

„Krankenhäuser bedeuten Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, Hoffnung und Verdruss.“

(Paloma Bravo. *Una historia de amores*, S. 57)

Norbert Elias legte mit seiner Schrift *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (2002) eine humanistisch geprägte Kritik an der Verlegung von Sterbenden in Krankenhäuser vor, um sie unsichtbar für die Gesellschaft zu machen. Seine Hauptthese lautet: „Wenn man heute von der »Verdrängung« des Todes spricht, so gebraucht man diesen Begriff, wie mir scheint, in einem doppelten Sinn. Man kann dabei eine »Verdrängung« auf der individuellen und auf der sozialen Ebene im Auge haben [...] Hier begegnet man in einer extremen Form einem allgemeinen Problem unserer Tage – die Unfähigkeit, Sterbenden diejenige Zuneigung zu zeigen, die sie beim Abschied von Menschen am meisten brauchen – eben weil der Tod des Anderen als Mahnzeichen des eigenen Todes erscheint“ (Elias 2002: 16-17). Die Folge ist, dass Sterbende, obwohl sie das Gefühl von Nähe und Zugehörigkeit dringend bräuchten, einsam bleiben, insbesondere dann, wenn sie gemieden werden: „Es ist nicht immer sehr leicht, Menschen auf dem Wege zum Tode zu zeigen, dass sie ihre Bedeutung für andere Menschen nicht verloren haben. Wenn das geschieht, wenn ein Mensch im Sterben fühlen muss, dass er – obwohl noch am Leben – kaum noch Bedeutung für die umgebenden Menschen besitzt, dann ist er wirklich einsam“ (Elias 2002: 66). Man könnte ausgehend von dieser Aussage einerseits argumentieren, dass dieses „Mahnzeichen des eigenen Todes“ als alleiniger Grund zu kurz greift und eher die psychologische Dimension der Verdrängung des Todes darstellt; andererseits, dass es eine unzulässige Generalisierung ist zu behaupten, Sterbende würden grundsätzlich allein gelassen. Es darf angenommen werden, dass der Tod einen vielfältigen Störfaktor in einer geschäftigen Gesellschaft darstellt, die keine adäquate, integrierbare Antwort für die Manifestationen des Todes findet, aber auch, dass

Nahestehende und Begleitende mitleiden und dabei oft hilflos bzw. nicht in der Lage sind, die emotionalen Bedürfnisse des Sterbenden zu erkennen und adäquat darauf einzugehen.

Die These der Einsamkeit der Sterbenden verbindet Elias mit seiner These des nüchternen Umgangs mit dem Sterben und der Beseitigung der Spuren des Todes in seinen Manifestationen: „Niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit wurden Sterbende so hygienisch aus der Sicht der Lebenden hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschafft; niemals zuvor wurden menschliche Leichen so geruchlos und mit solcher technischen Perfektion aus dem Sterbezimmer ins Grab expediert“ (Elias 2002: 29). Diese Haltung würde „eine eigentümliche Verlegenheit der Lebenden in der Gegenwart eines Sterbenden“ (Elias 2002: 29) zum Ausdruck bringen. Der Hauptort, an den Sterbende verdrängt werden, ist das Krankenhaus, eine Institution, der Elias ambivalent gegenübersteht: „Nur die institutionalisierten Routinen der Krankenhäuser geben der Sterbesituation eine gesellschaftliche Gestalt. Sie sind gefühlsarm und tragen viel zur Vereinsamung der Sterbenden bei“ (Elias 2002: 34). Diese Idee setzt er fort in seiner Schrift *Altern und Sterben: Einige soziologische Probleme*: „Auf der Intensivstation eines modernen Hospitals dagegen werden die Sterbenden gemäß dem neuen biophysischen Fachwissen behandelt, aber oft gefühlsneutral; sie können in völliger Einsamkeit sterben“ (Elias 2002: 87-88). An diesem Punkt schwenkt seine Kritik an der Institution Krankenhaus um auf die Ärzteschaft, wobei er sie sogleich soziologisch statt ethisch relativiert: „Ich bin nicht ganz sicher, wieweit sich Ärzte dessen bewusst sind, dass die Beziehungen eines Menschen zu anderen in vielen Fällen auf die Entstehung von Krankheitserscheinungen wie auf den Krankheitsverlauf einen mitbestimmenden Einfluss haben [...] Ich bin mir dessen bewusst, dass Ärzte wenig Zeit haben. Ich weiß auch, daß sie den Menschen und ihren Beziehungen heute bereits mehr Beachtung schenken als früher [...] Noch nicht ist es ganz unnötig zu sagen, daß die Fürsorge für die Menschen zuweilen etwas hinter der Fürsorge für die einzelnen Organe zurückbleibt“ (Elias 2002: 90). Über die soziologisch-historische Kritik hinaus spricht Elias einen wesentlichen anthropologischen Sachverhalt an: Menschen sind schicksalhaft miteinander verwoben und brauchen die gegenseitige Nähe und Würdigung, um nicht zu vereinsamen. Die Gefahr dieser notwendigen Nähe im Sterbeprozess entbehren zu müssen sei heute besonders groß, da das Sterben und der Tod verdrängt und Sterbende in Krankenhäuser verlegt werden, in denen mit ihnen emotional steril umgegangen wird; denn alles, was mit dem nahen Tod zusammenhängt, überfordert und wird daher verdrängt oder sogar abgespalten. Eine Humanisierung der Medizin am Lebensende sollte diese Gefahr des Ausschlusses, der Unsichtbarmachung und der Vereinsamung berücksichtigen und vor allem eine Medizin für die Bedürfnisse der Menschen und nicht nur für Organe und Systeme im Blick haben.

Die rückblickende (selbst-)kritische Perspektive eines dem Tod geweihten Arztes auf das ärztliche Handeln zielt – aus einer humanistischen Intention heraus – in dieselbe Richtung: „Wie wenig wir Ärzte davon verstehen, durch welche Hölle wir die Patienten schicken“ (Kalanithi 2017: 103), und er verdeutlicht dabei scharfsinnig, dass die Patienten eine Art *schwache Rationalität* in ihren Erwartungen zum Ausdruck bringen: „Patienten verlangen

keine Garantie, die Ärzte nicht geben können, sondern menschliche Authentizität [...] Der Angst angesichts der Sterblichkeit kann man mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen nicht beikommen“ (Kalanithi 2017: 130). Die naheliegende Folgerung ist, dass die Bedürfnisse eines todgeweihten Menschen nicht ausschließlich biologischer Natur sind, und dass es für Ärztinnen und Ärzte gilt, die auf sie projizierte Ambivalenz und Verzweiflung *subsidiär* auszuhalten: „Teil der ärztlichen Pflicht besteht darin, sich damit auseinanderzusetzen, was das Leben eines konkreten Patienten lebenswert macht, und genau dies, wenn möglich, zu erhalten. Zu dieser Pflicht gehört es auch einen Patienten in Frieden sterben zu lassen, sollte das nicht möglich sein. Eine solche Macht setzt großes Verantwortungsgefühl voraus, und man muss mit Schuld und Vorwürfen umgehen können“ (Kalanithi 2017:113).

Der schweizerische Jurist und Schriftsteller Peter Noll verfasst seine *Diktate über Sterben und Tod* in seinem letzten Lebensjahr als eine Art philosophisches Tagebuch, geprägt von einer bewundernswerten Geistesgegenwart und einem Gleichmut, wenngleich auch eine etwas verbitterte Gesellschaftskritik im Umgang mit Sterbenden zum Ausdruck kommt: „Heute ist der Tod kein Thema mehr. Es wird zuviel gestorben, seriell, der Tod wird immer häufiger und banaler werden, es wird zuviel gemordet, auch seriell. Der individuelle Tod ist abgeschafft, als überflüssiger Luxus. Zugleich fließt unbewusst die Vorstellung ein, dass es, wenn alle sterben, für den Einzelnen nicht mehr so schlimm sein kann“ (Noll 1987⁴: 133). Hinzu kommt, dass Berührungsängste bei körperlichem Verfall, der den nahenden Tod ankündigt, Sterbende vereinsamen lässt, da sie den Tod spiegeln und eine für die Gesunden schwer erträgliche ästhetische Begebenheit darstellen; was Noll nicht ohne Ironie eindrücklich beschreibt: „Das Sterben ist in erster Linie ein ästhetisches Problem, und zwar für diejenigen, die weiterleben müssen. Der Sterbende sieht hässlich aus, so ganz anders, als man ihn früher kannte [...] Der Sterbende aber führt den Tod vor, der Krebskranke tut es über längere Zeit, zuletzt als lebende Leiche, und das ist ästhetisch – für die meist gezwungenen Zuschauer – schwer zu ertragen[...] Hat der Sterbende die Pflicht, diese Gefühle zu respektieren? Muss er seine eigenen Reste wie Abfall noch wegräumen? Wie lange ist man noch besuchbar? Dafür haben die Ärzte und das Pflegepersonal einen sicheren ästhetischen Instinkt“ (Noll 1987⁴: 69).

Die ambivalente Position der Angehörigen von Sterbenden gegenüber dem Fachgebiet Medizin und gegenüber Ärztinnen und Ärzten ist ebenfalls zu berücksichtigen, wie beispielsweise der Sohn von Susan Sontag in einem vielbeachteten literarischen Bericht zum Ausdruck bringt: „Meine Mutter und ich starrten ihn verständnislos an. Dieses Wort [MDS] sagte beiden nichts. Unsere Verwirrung enttäuschte ihn. Myelodysplastisches Syndrom, so erläuterte er langsam und jedes Wort betonend, als hätte er es mit einer Familie von Dorftrotteln zu tun, sei eine besonders tödliche Form von Blutkrebs [...] Wie viele Ärzte sprach er mit uns, als hätte er Kinder vor sich, aber ohne die Behutsamkeit, mit der ein verständiger Erwachsener im Umgang mit Kindern seine Worte wählt. Stattdessen hielt er uns eine Vorlesung“ (Rieff 2013²: 14-15). Neben dieser Erfahrung kamen während der Erkrankung auch förderliche Arzt-Patient-Beziehungen zustande, Rieff hadert dennoch mit seiner eigenen Hilflosigkeit wie auch mit den Grenzen der Medizin als Wissensgebiet und der

medizinischen Praxeologie im Umgang mit schwer kranken Patienten: „Es stimmt – aus schwierigen Fällen kann man schlecht Gesetze ableiten. Aber Medizin und Recht sind zweierlei, und jeder Krebsfall ist ein schwieriger Fall [...] Ich bin mir nicht sicher, ob die meisten Ärzte genug von der Sache verstehen, um sagen zu können, dass *sie* wirklich das Richtige tun. Wissenschaftler, Kliniker, Weiser – das ist viel verlangt von einem Menschen. Vielleicht zu viel“ (Rieff 2013²: 36). Er greift die Kritik an den Ärzten erneut auf, indem er auf Widersprüche zwischen oberflächlichem Optimismus und nackter Konfrontation hinweist: „Auf der einen Seite das verhältnismäßig optimistische Gerede über das »Leben mit der Krankheit« [...] Auf der anderen Seite die wirklichen – das heißt, die schlechten – Nachrichten, die in einer Mischung aus Labor- und Selbsthilfejargon hier und da eingeschoben werden. So wunderbar sie in anderen Zusammenhängen sein kann – hier wird die Sprache der Hoffnung grotesk. Indem sie die Wirklichkeit verzerrt, verrät sie, ohne es zu wollen, die Hilfesuchenden dadurch, dass sie sie infantilisiert und zu ihnen spricht, als würden sie hinter so viel Gleichmut und Gelassenheit die schrecklichen Dinge tatsächlich nicht sehen, die ihnen bevorstehen oder die sie schon durchmachen“ (Rieff 2013²: 54-55). Rieff bewundert die beruhigende Kraft des ärztlichen Wortes, kritisiert dieses aber als infantilisierend, um am Ende resigniert zu akzeptieren, dass mit diesem Widerspruch aus pragmatischer Sicht vorliebgenommen werden müsse: „Vielleicht ist dies eine der wenigen vorteilhaften Seiten der tiefen (und wahrscheinlich unvermeidlichen) infantilisierenden Asymmetrie im Verhältnis zwischen Arzt und Patient [...] Es ist natürlich leicht über diesen Aspekt der Beziehung zwischen Arzt und Patient zu spotten und darauf hinzuweisen, wie viel Herablassung und Vernachlässigung dabei im Spiel ist – aber ich bin mir überhaupt nicht sicher, ob es einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt und ob mehr Offenheit auf Seiten der Ärzte etwas verbessern würde“ (Rieff 2013²: 122). In der Sichtweise von Rieff gibt es keinen Ausweg aus diesem Dilemma, da sie sowohl *klare Offenheit* bei zugleich *wohlwollender Beschwichtigung* fordert als auch die *Mitteilung der Wahrheit* in einer Weise, die nichts verschleiert und dennoch so empathisch ist, dass das Gegenüber sie annehmen kann – eine übermenschliche Aufgabe, die Widersprüche aufheben muss. Eine „Offenheit“, die Rieff in der Begleitung der Mutter aus Angst und Verunsicherung selbst zu keinem Zeitpunkt wagte und nun in seiner Hilflosigkeit intellektualisierend und mit milden Relativierungen auf die Ärzte projiziert. Genau darauf machte der todkranke Arzt Kalanithi in Bezug auf seinen Beruf aufmerksam: Ärzte müssen mit Unzulänglichkeiten und Vorwürfen umgehen können und sie sogar aushalten.

Der Dirigent und Musikwissenschaftler Peter Gülke berichtet in *Musik und Abschied* über das Sterben seiner Ehefrau und seinen Weg der Trauer. In einer denkwürdigen Passage beschreibt er Licht und Schatten im Umgang mit seiner sterbenden Frau. Diese kann als paradigmatisch für den Umgang mit Patienten im Allgemeinen angesehen werden: „Fleischschau: Sie liegt auf der Intensivstation, an Apparate geschlossen, ein Arm mit Kanülen bestückt, der andere bandagiert, weil sie aus dem Bett gefallen, das Schlüsselbein gebrochen war und ruhiggestellt werden musste. Ich sitze bei ihr, halte ihre Hand und suche im halb abwesenden Gesicht nach Hoffnungszeichen. Laut und leutselig rauscht der Chefarzt

mitsamt Gefolge herein, will Leben in die Bude bringen; Zeit zur Begrüßung von Kranken oder Angehörigen nimmt er sich nicht, tritt ans Bett und stößt an mich, ohne zu reagieren. Kein Blick ins Gesicht der Kranken – es geht um die Krankheit und darum, sie dem Gefolge vorzuführen. Er hebt die Bettdecke, zeigt auf den nackten, gedunsenen Leib, diktiert geschäftig ein paar Worte und ist aus dem Zimmer heraus, ehe ich, halb betäubt, begreife, was geschehen ist. Wo blieb, was so leichtfiele – Zuwendung, Zuspruch? Wie hilfreich dagegen die durch kein Dankeswort abgeltbare Fürsorge anderer – Schwestern, Pfleger, Ärzte! Sind elementare Ausübungen von Humanität überflüssig, wenn zielgenaue Therapien den Kranken auf den Inhaber eines segmenthaft angepeilten Defizits reduzieren?“ (Gülke 2015³: 45). Und im Sinne des umsichtigen Umgangs mit dem kranken Menschen über die organisch lokalisierte Krankheit hinaus fügt Gülke fragend hinzu: „Kann ein Mensch nur an einer Stelle krank sein?“ (Gülke 2015³: 45). Diese Idee des Vorrangs der Person vor den einzelnen Organen, um moralische Urteile in der Medizin bilden zu können, hatte auch Norbert Elias bereits zum Ausdruck gebracht.

Rainer Marten hat die Idee der Mutualisierung des Todes bzw. des *Mit-Seins im Sterben*, die auch von Landsberg, Marcel und Jankélévitch philosophisch untersucht wurde, jedoch mit anderen ontologischen Schwerpunkten, in besonderer Weise als ein „Einander“ ontologisiert. Marten zufolge gehört der eigene Tod nicht dem Sterbenden bzw. Toten allein, sondern allen mit dem Sterbenden bzw. Toten Verbundenen: „Der Gedanke des einander Sterbens geht davon aus, daß Einer nie allein für sich stirbt, sondern zugleich für Andere. Der Gedanke des einander Totseins sieht darauf, wie kein Mensch den Tod je in einer Weise für sich hat, daß er für sich tot wäre“ (Marten 2016²: 152-153). Übertragen auf die im Vorkapitel ausgearbeitete, sich gegenseitig befruchtende Dialektik zwischen Leben und Tod bedeuten „Sterben“ und „Tod“ das *einander Sterben und Totsein*: „Das ist konstitutiv für gelingenden Tod und gelingendes Leben anzusehen: sterben kann nur, wer, indem er stirbt, zugleich jemandem stirbt [...] Im Verbund bedeutet diese Komplementarität: leben kann nur, wer auf eigene Weise Anderen als Sterbenden und Toten zugehört, wie auch sterben und tot sein nur der kann, der auf eigene Weise Lebenden zugehört“ (Marten 2016²: 155). Martens philosophische Aussage zur Beziehung zwischen Mitsein und Tod lautet, dass „wer einem Anderen stirbt, seinen eigenen Tod gefunden hat“ (Marten 2016²: 137), dass aber die Medizin in diesem Kontext die Rolle einer „todesfreundlichen Praxis“ übernehmen sollte. Eine „todesfreundliche Praxis“ bedeutet für Marten, die eigenen apodiktischen Leitsätze zu verlassen und sich der situativen Erleichterung des Sterbens, die in der moralischen Forderung der Mutualität begründet ist, zuzuwenden. Den moralisierenden medizinischen Diskurs am Lebensende kritisiert Marten scharf: „Haben die Mediziner mit sich selbst und ihrer prinzipiell todesfeindlichen Praxis Probleme, machen sie sich deswegen Gedanken, ob Menschen auf Intensivstationen nicht das Recht auf ihren eigenen Tod genommen werde, dann sprechen sie Fragen der »Humanisierung«, des »Ringens mit dem Tod« an, vertreten sie das »Recht auf eigene Agonie«, haben aber nicht menschlichen Tod im Sinn, wie er lebenssteiliges Leben prägt“ (Marten 2016²: 137). Er schließt sich damit der Kritik von Elias an und meint einerseits die Ambivalenz im ärztlichen Beruf, wenn es um Fragen an der Grenze

zum Tod geht, andererseits die berufsständische Sicht der Lebenserhaltung (die im Grunde ein geringfügiges Aufschieben des Todeszeitpunktes bedeutet). Diese ambivalente Haltung ist laut Marten in einer „todesfeindlichen Praxis“ gefangen, denn der Tod als leibsteilig – obwohl am Rande des Lebens stehend – bedeute eine persönliche Auseinandersetzung des Sterbenden mit dem Gedanken, dass er und die ihm Nahestehenden „einander sterben“, und Ärzte dürften sich nicht mit einem vorgeschobenen Ethos über die Entscheidung des Betroffenen stellen. Eine ehrlich und konsequent gemeinte *Humanisierung der Medizin* würde demnach eine partizipative und wohlwollende, todesfreundliche Praxis im Sinne des Sterbenden und seiner Nahestehenden bedeuten – weniger apodiktisch und mehr zuwendend.

Die Kritik an der ärztlichen Praxis, die sich auf die reine Erhaltung des Lebens unter Berufung auf eine seit Hippokrates kaum angepasste Medizinethik bezieht, reißt in philosophischen Kreisen nicht ab. Wilhelm Kamlah schreibt 1976, dem Jahr, in dem er sich das Leben nahm, zur ethischen Begründung des assistierten Suizids, in der kurzen aber wirkungsreichen Schrift *Meditatio mortis*: „Die ärztliche Berufsethik fordert bisher nichts anderes als »Erhaltung des menschlichen Lebens« ohne Rücksicht darauf, ob es sich um bloß biologisches Leben oder lebenswertes und damit menschenwürdiges Leben handelt. Wir gehen aber einer Zeit entgegen, in der es dem Arzt nicht mehr gelingen wird, sich unter Berufung auf den Hippokratischen Eid dieser fundamentalen Unterscheidung zu entziehen [...] Die Einmischung dieser unzuständigen Instanzen hat die Problematik des lebenswerten Lebens lange unheilvoll belastet, darf aber heute dem Arzt nicht mehr als Alibi dazu dienen, daß er sich auf seine Pflicht zurückzieht, unterscheidungslos »Leben zu erhalten«“ (Kamlah 1976: 22).

Der Theologe und Philosoph Jean-Pierre Wils erweitert diese Kritik durch die These: „Niemand sollte einem anderen das Maß seines Leidens auferlegen wollen. Hier ist jeder zu Recht Anwalt in eigener Sache, und wo er dies nicht mehr kann, sollten wir advokatorisch an seine Stelle treten“ (Wils 2007: 37). Dieser Imperativ drückt eine breite Auffassung von der medizinischen Sorge aus: einerseits dem Patienten Autonomie gewähren, ihn respektieren und fördern; andererseits Sorge – im Sinne *medizinischer Fürsorge* – übernehmen, dort wo sie *advokatorisch* erforderlich ist (vgl. Valdés-Stauber 2018b). Wils hebt dabei eine Selbstverständlichkeit hervor, die nach seinem Dafürhalten in einer humanistischen Ganzheitsverklärung des Todes gern übersehen wird: Die Medizin bediene sich verschiedener Techniken, von „Verstehen“ bis zu „Sterbehilfe“ und „Trost“; er argumentiert angesichts der zur Verfügung stehenden Techniken, dass eine Abmilderung der Todesqualen nicht möglich sei, ohne den angemessenen Einsatz der medizinischen Ressourcen, die einen menschlicheren Tod begünstigen könnten: „Einen Tod, der sanfter eintreten soll, als dies oft der Fall ist, kann man sich jedenfalls *ohne* die Assistenz technologisch imprägnierter Heilkunde nur sehr schwer vorstellen. Es ist die gleiche Medizin, allerdings, jeweils mit anderer Intention angewandt, die das Sterben allzu oft unnötig in die Länge zieht und über die Maßen erschwert, es aber auch erleichtern und erträglicher machen kann, so daß die Medizin nicht als Feind, sondern als Verbündeter in der letzten Lebensphase erscheinen mag“ (Wils 2007: 26).

Die Medizin als Wissensgebiet und praktische Wissenschaft befindet sich in einem Spannungsfeld zwischen technischen Möglichkeiten und Erwartungen, die sie praxeologisch versucht in Einklang zu bringen. Wenn Machbarkeit und Angemessenheit unvereinbar zu sein scheinen, kann dies nur über eine medizinethische Reflexion gelingen. Die Ärzteschaft als Berufsstand muss sich demnach bei Fragen des richtigen Handelns in der Grenzsituation des Sterbens von ubiquitären paternalistischen Vorstellungen ihres Tuns distanzieren und zugleich dem Abschied vom Leben angemessene Begegnungen und Interventionen ermöglichen. Sie gerät aufgrund der technischen Möglichkeiten zwangsläufig in eine Dialektik zwischen der Erwartung von lebenserhaltenden und – im Sinne einer Linderung von Leiden – lebensverkürzenden Maßnahmen, die stark emotionalisiert und im ethischen Diskurs hochstilisiert werden, wodurch Ärztinnen und Ärzte aus Gründen des Selbstschutzes nicht selten den Weg einer rein defensiven Medizin wählen. Dabei wünschen sich die Patienten und ihre Angehörigen häufig aufrichtige und mutige Zuwendung, insbesondere dann, wenn die biomedizinischen Möglichkeiten geschmälert sind, wie der selbst schwer krebserkrankte Dramaturg Schlingensiefel zum Ausdruck bringt: „Klar: Diagnose, Prognose, Therapie, es wird beinah aufgeklärt, aber wirklich miteinander gesprochen wird nicht. Dabei könnte man allein dadurch helfen, dass man mit den Menschen spricht, zu Gedanken animiert oder nach Ängsten und Wünschen fragt. Denn dann wäre der Kranke wieder am Prozess beteiligt, dann wäre er aus dieser Statik befreit, die einem die Krankheit aufzuzwingen versucht [...] [Die Wissenschaft] wird sicher ihre Behandlungsmethoden verfeinern und verbessern. Das ist zweifelsohne klar, da werden hier und da noch Dinge gefunden, die man in den Menschen reinschütten kann. Aber mindestens genauso wichtig wäre, den Kranken dabei zu unterstützen, seine eigene Schwelle zu finden und zu beachten“ (Schlingensiefel 2012²: 105 und 215).

Dieses spannungsgeladene Feld der Frage nach dem richtigen medizinischen Handeln am Lebensende verweist auf drei philosophische Sachverhalte: die Frage des natürlichen Todes, die Frage des guten Sterbens und die Frage der Würde am Lebensende. Der *natürliche Tod* ist die Idealvorstellung des sanften Entschlafens ohne medizinische Interventionsnotwendigkeit, nachdem die Lebensenergie von selbst erschöpft ist; diese Vorstellung birgt aber auch die molekularbiologische Idee, dass den Genen des Menschen eine Potentialität innewohnt, die es biotechnologisch auszuschöpfen gilt. Heroische, den Todeszeitpunkt aufschiebende Maßnahmen werden aufgefasst als eine Möglichkeit die „natürlichen“ Grenzen auszuschöpfen, zugleich aber ein Stück weit auszudehnen, das heißt über die genetisch vorgegebenen Grenzen – die ohnehin schwer auszumachen sind – hinauszugehen. Diese Vorstellung kollidiert mit der philosophischen Auffassung, dass, bedingt durch seine wesensbestimmende Sterblichkeit, es für den Menschen *stets an der Zeit ist zu sterben*, das heißt, jeder Zeitpunkt stellt eine Erfüllung unserer ontologischen Bestimmung dar und ist insofern als „natürlich“ zu verstehen. Bereits 1976 wurde die Diskussion über den „natürlichen Tod“ in philosophischen Kreisen als Kritik an der Machbarkeit der Medizintechnik und an der Idee der Beherrschung aufgefasst; stattdessen würde für eine *An- oder Hinnahme des An-der-Zeit-Seins* plädiert, beispielsweise bei

Schwartländer: „Das – mehr noch zukünftige – Problem der modernen Technokratie spricht sich aber vielleicht nirgends schärfer, ja absurder aus als in der Vorstellung von einer »Manipulation des Todes«, wenn diese, direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt, auf »Bewältigung des Todes« zielt. Diese Disposition zur *Bewältigung des Todes* begegnet uns nicht nur im Umkreis der modernen Medizin, sondern ebenso in der gesellschaftspolitischen Leitvorstellung vom »natürlichen Tod«, wie in der Vorstellung vom »weißen Tod«. Der heute geforderte »natürliche Tod« ist in Wahrheit ja der künstlichste Tod, denn er ist die Frucht der kunstvollsten Selbstmanipulation des Menschen und seiner Lebensumstände. Eben darin kann sich humane Förderung des Lebens zeigen; es kann darin aber auch die fragwürdige Intention auf Bewältigung des Todes liegen. Der »weiße Tod« oder der Kliniktod demonstriert, wie menschliches Sterben heute trotz klinisch vollkommener Betreuung immer mehr einer trostlosen Vereinsamung und radikaler Sinnzerstörung ausgeliefert sein kann [...] Die moderne Medizin kann heute selbst in den Vorgang manipulativ eingreifen, dem der Mensch bisher absolut passiv ausgeliefert war, in den des Sterbens und des »Todes«. Darin liegen ihre geradezu revolutionierenden Möglichkeiten für eine Hilfe im Sterben und zur Wiedergewinnung von Leben; darin liegt aber auch die Möglichkeit einer Perversion des Sterbens ins Inhumane“ (Schwartländer 1976a: 10-11). Bewertende Urteile, ob es sich um einen zu frühen oder ungerechten, tragischen oder unzeitigen Tod handelt, sind psychologischer oder moralischer, nicht aber ontologischer Natur. Denn die Ontologie als abstrakte Lehre und das konkrete menschliche Empfinden sind unvereinbar, da sie von unterschiedlichen Annahmen ausgehen und die Ontologie das Leben als personale Existenz nicht erreichen kann.

Die Frage des *guten Sterbens* betrifft klinisch-medizinische und medizinethische Aspekte und es wird auf sehr vielen Ebenen und zwischen unterschiedlichen Bereichen darüber diskutiert: Während in Bezug auf Linderung und Palliativmaßnahmen weitgehend Konsens besteht, ist die Einstellung gegenüber lebenserhaltenden oder zur Linderung in Kauf zu nehmenden lebensverkürzenden Maßnahmen unterschiedlich. Auch hinsichtlich der Indikationsstellung zur Unterlassung von Maßnahmen und bei der Frage des assistierten Suizids gibt es keine Übereinstimmung. Dieter Birnbacher verknüpft die medizinphilosophischen Fragestellungen zur Definition von „natürlichem Tod“ und „gutem Sterben“ folgendermaßen: „Der Begriff des natürlichen Todes ist nicht, wie man erwarten könnte, deskriptiv-naturalistisch, sondern normativ [...] Die über die Ausgrenzung nicht-natürlicher Todesursachen hinausgehenden weiteren Merkmale eines »natürlichen« Todes sind nicht leicht zu bestimmen. Klar ist, dass ein »natürlicher« Tod zugleich einige Merkmale eines *naturwürdigen* Sterbens (eines Sterbens unabhängig von bestimmten medizinischen und anderen kulturellen Mitteln der Lebenserhaltung) enthalten soll, dass er aber diese Mittel nicht kategorisch ausschließt [...] In der Tat gehören einige Merkmale eines »natürlichen Todes« ohne alle medizinische Unterstützung zu den Merkmalen, die in den wie immer pluralen Vorstellungen eines guten Todes übereinstimmend eine Rolle spielen: die Allmählichkeit des Verlöschs der psychischen und physischen Kräfte und die Möglichkeit, sich von den Angehörigen zu verabschieden [...] Die Naturwüchsigkeit des Sterbens sollte allerdings nicht idealisiert

werden. Dass ein Tod ohne alle Inanspruchnahme der Mittel der Medizin ein »guter« und für den Sterbenden wie für sein persönliches Umfeld am ehesten erträglicher Tod ist, ist ein Mythos, dem gelegentlich auch ansonsten urteilssichere Autoren erliegen [...] Das Ideal des natürlichen Todes, wie es heute überwiegend verstanden wird, ist weder das eines von den zivilisatorischen Möglichkeiten völlig unberührten Sterbens noch eines Todes ohne jedwede Krankheit, sondern das eines Sterbens, bei denen die Mittel von Medizin und Technik »im richtigen Maß« zum Einsatz kommen, das heißt ohne ein Übermaß an medizinischer und technischer Intervention“ (Birnbacher 2017: 79-81). Diese Forderung des gesunden medizinischen Verstandes ist zwar eine Idealvorstellung, gewährt aber der medizinischen Praxeologie am Lebensende moralischen Spielraum.

Würde am Lebensende ist ein Begriff, bei dem die interne („subjektive“) und die externe („objektive“) Position gewöhnlich nicht zur Deckung kommen. Hinsichtlich der externen Position gibt es jenseits der gemeinsamen Formulierung eines Gebots des „guten Sterbens“ keine Einheitlichkeit bei der semantischen Besetzung des Begriffes „Würde“ (die beim „guten Sterben“ bewahrt werden sollte), welche im Extremfall einerseits als *Lebenserhalt unter allen Bedingungen* (auch gegen Willensbekundungen des Sterbenden) bei Absehen vom Ausmaß des persönlichen Leidens aufgefasst wird, andererseits als unkritische und voreilige *Sterbehilfe* ausgelegt wird. Wils formuliert die Schwierigkeiten eines Konsenses über die Idee von „Würde“ am Lebensende folgendermaßen: „Daß wir in Würde sterben wollen und sollen, kann man vernünftigerweise nicht bestreiten, aber damit die Menschenwürde nicht zu einer Pathosformel verkommt, muß man auch bereit sein zu erklären, was Menschenwürde heißt und wie ein ihr gemäßes Sterben aussehen soll. Schon bald werden wir dann bemerken, daß außerhalb des Beschwörungsbereichs der Formel der Konsens über ihre Konsequenzen rapide abnimmt“ (Wils 2007: 31-32). In der hier vertretenen Auffassung muss Würde nicht apriorisch verstanden und kategorisch auf den einzelnen Sterbenden angewandt werden, sondern soll einen fein abgestimmten Überlappungsbereich darstellen aus Erste-Person-Perspektive, ärztlicher Sorge unter Hinzuziehung eines Urteils über die Einwilligungsfähigkeit, geltenden rechtlichen Bestimmungen und einem anthropologisch fundierten Menschenbild. *Dieses Menschenbild soll neben Sorge sowohl Selbstgesetzgebung als auch Selbstbestimmung umfassen.*

2.2 Der Sinn einer „Humanisierung der Medizin am Lebensende“

„Der Sterbende ist das trostbedürftigste Wesen, das es gibt [...] Nirgendwo sonst kulminiert seine Trostbedürftigkeit zu einem solchen dringlichen moralischen Appell als in der Situation des Sterbens.“

(Jean-Pierre Wils. *Ars moriendi*, S. 228)

„Ein Leben. Das ist vielleicht ein zu starkes Wort.“

(Don DeLillo. *Der Omega Punkt*, S. 25)

„Das geheimnisvolle Rätsel seines Lebens finden – erfinden.“

(Miguel de Unamuno. *Don Sandalio, Schachspieler*, S. 150)

Die Forderung nach einer *Humanisierung der Medizin am Lebensende* entspringt dem humanistischen Bedürfnis, über den technisch-medizinischen Umgang mit Symptomen und Komplikationen anhand naturwissenschaftlicher und praktischer Herangehensweisen hinaus die sogenannte *psychosoziale* und auch *spirituelle* Dimension des Sterbens einzubeziehen. Ausgangspunkt für diese Forderung sind mehrere diskussionswürdige implizite Prämissen. Erstens wird zwischen biomedizinisch-technischen, psychosozialen und spirituellen Dimensionen relativ scharf unterschieden, wobei dem biomedizinischen Ansatz Vorrang gewährt wird. Zweitens wird von einer allgemeinen Verdrängung des Todes in modernen Gesellschaften ausgegangen. In Verbindung damit steht als dritter Aspekt: die angenommene Einsamkeit von Sterbenden, vor allem in medizinischen Institutionen, insbesondere in aseptischen Krankenhäusern. Viertens wird eine zunehmende Psychologisierung des Sterbens etabliert, die eine gesonderte Professionalisierung des Umganges mit dem Sterben und dem Tod nach sich zieht. Die Schriftstellerin Paloma Bravo drückt diese Idee der Humanisierung eindrücklich, die bereits bei der Anamneseerhebung beginnen sollte, aber gleich dort verfehlt wird: „»Wie alt ist er?« Das ist immer die erste und letzte Frage [...] Über achtzig gibt es kein Einfühlungsvermögen. Nur ein Schulterzucken, ein stummes »Was erwartest du? An irgendetwas muss er ja sterben«. Wenn ich schon hoffen durfte, habe auf die wichtigen Fragen gehofft: wer er ist, wer er noch sein könnte, wie sehr wir ihn lieben würden, ob wir ohne ihn leben könnten“ (Bravo 2022: 11).

Im Lichte soziologischer Untersuchungen müssen die genannten Prämissen von ihrem kategorischen Charakter befreit werden, denn das Sterben und der Tod sind in der Gesellschaft omnipräsent und deren Verlagerung in Krankenhäuser ergeht einerseits aus der

wachsenden Hilflosigkeit ihnen gegenüber, andererseits aus der Überzeugung heraus, die Medizin verfüge über besondere Möglichkeiten, den Todeseintritt hinauszuschieben und das leidvolle Sterben zu lindern. Hinzu kommt die Zuschreibung, dass Angehörige medizinischer Berufe Experten „in Sachen Sterben und Tod“ seien und korrektere Urteile über das noch Machbare, die Prognose sowie die angemessene Balance zwischen kurativen und palliativen Maßnahmen treffen würden. Allerdings gilt es anzuerkennen, dass in einer Kultur der Machbarkeit und des konsequenten Einsatzes der „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer) das Sterben und der Tod eine schwer zu ertragende Hilflosigkeit nach sich ziehen. Aus anthropologischer Sicht ist hervorzuheben, dass jede medizinische und pflegerische Maßnahme *am Sterbenden*, ob biomedizinisch oder apparativ, eine Interaktion, ein *In-Beziehung-Treten* fordert und statt sich mit *etwas*, sich mit *jemandem* zu beschäftigen bedeutet, auch wenn dabei existentielle Themen nicht zwangsläufig explizit angesprochen werden. Somit fließen in jede medizinische Handlung Hinwendung, Berührung, eine Intention der Entlastung sowie Kommunikation, so knapp sie auch ausfallen mag, ein; darin drückt sich eine *humane Handlung* aus, weil sie von Menschen für Menschen in einer asymmetrischen existentiellen Lage ausgeht und ein bestimmtes Menschenbild sowie *Ideale des Gebotenen unter Menschen in asymmetrischer Beziehung* zugrunde legt. Entscheidend ist dabei nicht lediglich die äußere Form der Interaktion seitens der Professionellen der Medizin; maßgebend sind auch die Erwartungen und vor allem die projektiven Momente von Seiten des Sterbenden und dessen Nahestehenden. Dabei meint das *Ideal der Humanisierung der Medizin am Lebensende* eine explizite Hinwendung, in der die *Haltung* der Helfenden als *pathische Hinwendung* aufgefasst wird, wie auch, dass sich das medizinische Personal ausdrücklich mit sogenannten *spirituellen Bedürfnissen* des Sterbenden innerhalb einer *umfassenden Versorgung* befasst. Obwohl mit zunehmender Nähe zum Tod die „terminale Kommunikation“ (Renz) zunehmend symbolisch wird, sollte der Sterbende bis zuletzt „so angesprochen werden, daß er selber noch einmal – wenn irgend möglich – zu Worte kommen und sich in der tiefsten Bedeutung des Wortes *aussprechen* kann“ (Jüngel 1976: 124; Hervorhebung Original).

Dieses Ideal soll im Lichte der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* in seiner starken Lesart (kategorische Anregung zur Aussprache) berücksichtigt werden, aber auch in der schwachen Lesart (nur situativ die Aussprache fördern) unter der Annahme, dass jede pflegerische und medizinische Handlung am Lebensende sowohl an Maßstäben des Zeitaufwands als auch an der *Art des Vollzugs medizinischer und pflegerischer Handlungen am konkreten Menschen* gemessen werden soll. Die sogenannte *humanistische Haltung* trägt demnach klassische Züge der therapeutischen Beziehung: ernst nehmen, würdigen, Ausdrucksraum gewähren, respektieren, Wärme zeigen, Partizipation am Schicksal zum Ausdruck bringen; und in *negativer Positivität*: nicht beschämen, nicht normativ in Beziehung gehen, keine Erwartung an den Sterbenden aufbauen, nicht leiden lassen und vor allem *nicht einsam zurücklassen*, auch wenn jeder und jede *für sich allein* sterben muss.

In einer Mappe von Ricœur, betitelt mit *Vivant jusqu'à la mort* (2007), wurden nach seinem Ableben handschriftliche, unsystematisch verfasste Entwürfe, Skizzen und Rohfassungen

gefunden, die er während der schweren, tödlich verlaufenden Krankheit seiner Ehefrau Mitte der 1990er Jahre erstellt hatte. In diesen, für eine geplante Veröffentlichung zusammengestellten Texten beschäftigt sich Ricœur eher mit einem Verständnis des Sterbens als mit einer Ontologie des Todes; darüber hinaus setzt er den moralischen Wert der Begleitung des Sterbenden vor die psychologische Bedeutung der antizipatorischen Leistungen, denn es komme weniger auf den Tod als solchen an als vielmehr auf das Sterben als *Todeskampf*: „Ich sage, dass die Antizipation der Agonie diejenige ist, die den konkreten Kern der »Todesangst« ausmacht in all der Verwirrung ihrer sich gegenseitig überlagernden Bedeutungen. Deshalb möchte ich mich zunächst mit dieser Idee des Todes als antizipierte Agonie auseinandersetzen“ (Ricœur 2007: 42; Übers. d. Verf.). Bei der begleitenden Haltung dem Sterbenden gegenüber scheint es deshalb wichtiger zu sein, das lebendige Moment in den Mittelpunkt der Beziehung zu setzen, als jegliche antizipatorische Vorstellung der Umstände post-mortem, weil eine Transzendenz damit gemeinsam zu gestalten wäre: „Begleiten ist vielleicht das passendste Wort für die Haltung, bei der sich der Blick auf den Sterbenden als einen Todeskämpfer richtet, der bis zum Tod um sein Leben kämpft, und nicht auf einen Sterbenden, der bald ein Toter sein wird. Man kann von einem Teilen sprechen, trotz des Vorbehalts bezüglich der verschmelzenden Neigung des identifizierenden Teilens. Die Bewegung der Transzendenz – immanente Transzendenz, oh Paradox –, der intimen Transzendenz des Wesentlichen, die die Schleier der Glaubenscodes der konfessionellen Religion zerreißt [...] aber es gibt auch eine rein ethische Dimension, die sich auf die Fähigkeit bezieht, den Kampf des sterbenden Menschen, der noch lebt und bis zum Tod weiterlebt, mit Vorstellungskraft und Sympathie zu begleiten“ (Ricœur 2007: 47 und 52; Übers. d. Verf.).

Unter dem Einfluss der als positiv erlebten Palliativbehandlung seiner Ehefrau überträgt Ricœur diese Idee der Begleitung Sterbender auf die Medizin, die, obwohl sie eine professionelle Distanz wahre (wahren muss), doch die ethische Dimension des *Dabeiseins* verkörpere: „Es gibt sicherlich einen professionellen Aspekt dieser Kultur des mitfühlenden, begleitenden Blicks: ein Gefühlstraining, um die Emotionen zu beherrschen, die zur Verschmelzung neigen; es gibt auch einen deontologischen Aspekt bezüglich der zu beachtenden Verhaltensweisen (unter anderem zwischen diesen beiden Extremen, die sich so schnell annähern, der therapeutischen Verbissenheit und der passiven oder sogar aktiven Euthanasie) [...] Ich komme auf die nicht-medizinische Qualität des Blicks und vor allem der begleitenden Geste zurück. Sie markiert in der Hermeneutik der Palliativmedizin die Verschmelzung von Verständnis und Freundschaft. Das Verständnis richtet sich auf das ausklingende Leben und dessen Rückgriff auf das Wesenhafte. Die Freundschaft hilft nicht nur dem Sterbenden, sondern auch dem Verstehen selbst“ (Ricœur 2007: 47 und 52; Übers. d. Verf.).

2.3 Stufenweise Interventionen am Lebensende: von der Pflege bis zur Kurzzeitpsychotherapie

„Das ökumenische Schicksal des Todes ist ein auf unerklärliche Weise privates Unglück.“

(Vladimir Jankélévitch. *Der Tod*, S. 38)

„Was aber soll der Metastatiker mit seinen Schmerzen anfangen? Hier hört jede mögliche Sinngebung auf, und es bleibt nur das Morphinum.“

(Peter Noll. *Diktate über Sterben und Tod*, S. 41)

Behutsame leibbezogene Pflege am Lebensende ist die basale Weise der bewussten Unterstützung von Sterbenden unter Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse. In einer weiteren Stufe kann die Pflege in eine umfassendere multiprofessionelle *Sterbebegleitung* eingebettet werden: eine Raum gewährende und zuhörende Hinwendung zum Sterbenden, verbunden mit einer konsequenten medizinischen Linderung belastender Symptome wie Schmerz und Atemnot sowie einer bewusst berührenden, behutsamen, das heißt *leibnahen* Pflege. Über die Prinzipien der Pflege von Sterbenden hinaus sind *psychoonkologische Interventionen* zu erwähnen, die Ressourcen und spezifische Reaktionen von Sterbenden in klärenden, unterstützenden, entlastenden und durcharbeitenden Maßnahmen ausgewogen berücksichtigen und nahestehende Menschen einbeziehen. Der Ansatz des *Spiritual Care* fokussiert auf allgemeinmenschliche, besonders aber persönliche existentielle Themen und auf eine grundsätzliche Haltung der Sensibilität für individuelle Bedürfnisse. Darüber hinaus haben sich in der Palliativmedizin empirisch validierte *sinnbasierte Interventionen* als manualisierte Behandlungen wie „Dignity Therapy“ (Chochinov) und „Meaning-Centered Psychotherapy“ (Breitbart) etabliert.

2.3.1 Pflege am Lebensende und Sterbebegleitung

In der Versorgung von Menschen am Lebensende stehen die Palliativmedizin und die Palliativpflege im Vordergrund. Die Palliativmedizin hat keinen kurativen Anspruch, da dies Sterbende häufig überlasten würde und unverhältnismäßig wäre; allerdings bedient sie sich kurativer Maßnahmen, jedoch nicht um den Todeszeitpunkt aufzuschieben, sondern um Linderung zu verschaffen, z. B. durch Palliativbestrahlung bei bestimmten Blutungen von Hohlorganen oder bei Raumforderungen durch Tumore oder Metastasen und Entlastungschirurgie bei belastenden Raumforderungen oder Darmverschluss. Die Hauptanliegen der palliativmedizinischen Interventionen sind Schmerzlinderung,

Verbesserung der Atmung, Reduktion des Hirndruckes, Vermeidung von Harnverhalt bzw. starker Obstipation und Angstreduktion. Die Palliativpflege setzt abhängig von der Krankheitsphase unterschiedliche Schwerpunkte, wodurch die Pflege am Lebensende auch zur Sterbebegleitung wird. In der Palliativbehandlung geht es medizinisch wie pflegerisch vor allem um Symptomkontrolle; in der Palliativ-Care-Phase um Lebensqualität am Lebensende; in der Terminalphase um die Linderung von Schmerz, Atemnot, Agitiertheit und Angst; in der Sterbephase um die maximale Linderung von Symptomen, darunter auch Angst und Delir bis hin zur Einleitung einer medizinisch indizierten und mit dem Betroffenen und seiner Familie abgesprochenen terminalen Sedierung. Die Palliativpflege ist sehr leibnah, das heißt, Linderung, Kommunikation und Entlastung erfolgen durch Berührung.

Das Hauptanliegen behutsamer, leibnaher Pflege am Lebensende ist die Linderung von Schmerzen und beeinträchtigten physiologischen Funktionen durch Körperpflege, da diese sich einerseits wohltuend und kinästhetisch entlastend auswirkt und der zuwendende Körperkontakt andererseits eine averbale Kommunikation ermöglicht. Eine bewusste Pflege am Lebensende ist sinnlich und wird aus der Sicht des Betroffenen nach dem Motto: „Schenk mir deine Hände, damit ich mich spüren kann“ (Mihm & Bopp 2015: 81), in Gang gesetzt. Die zitierten Autorinnen entwickelten eine Systematik der leibbezogenen Pflege als Konvergenz von Grundpflege, Bezugspflege, Physiotherapie, Stimulation der Sinne sowie kinästhetischer Berührung und Wahrnehmung. In der Palliativpflege wird darüber hinaus auf die Linderung bestimmter Symptome geachtet: Schmerzreduktion durch angemessene Lagerung; Reduktion von Atemnot und Schmerzen; Pflege von Druckstellen, offenen Stellen und Stillen von Juckreiz; Behandlung von belastenden Wassereinlagerungen; Besserung der Schlafqualität und Reduktion von Angst. Die Stimulation des Geruchsinns mit entsprechenden emotionalen Anregungen erfolgt durch Aromatherapie. In Konvergenz mit Physiotherapie kann eine wohltuende basale Stimulation erfolgen wie die Anregung des Körpersinns (z. B. durch sanftes Anheben der Extremitäten mit Tüchern); Stimulation des Schwingungssinns (mit Stimme, Händen, Klangschalen oder Vibrationsgeräten); Stimulation des Gleichgewichtssinns (z. B. durch Halten des Kopfes), Aktivierung des Mundbereiches (durch Massage der perioralen Muskeln) (Mihm & Bopp 2015: 83-106) und nicht zuletzt mit psychoaktiver Massage (Kiebgis 2023).

In der Sterbebegleitung werden die pflegerischen Maßnahmen so eingesetzt, dass sie gleichermaßen der Präsenz, der Linderung und der nichtverbalen Kommunikation dienen können. Als Desiderat kann Sterbebegleitung folgendermaßen formuliert werden: „Ich möchte an deiner Seite sein, dir nahe sein, da sein. Ich möchte mich mit meinen Gefühlen und Gedanken, mit meinen Gesten und Worten auf dich einstellen. Ich möchte mich von dir und deinem Schicksal leiten und berühren lassen“ (Specht-Tomann & Tropper 2019⁷: 33). Bei der Sterbebegleitung geht es nicht um die Anwendung von komplexen Kommunikations- und therapeutischen Techniken, sondern um die Bereitschaft, basale körperliche und seelische Bedürfnisse des Sterbenden zu erfragen, zu spüren und zu entdecken, denn „am Ende des Lebens werden die Wünsche einfach und die Bitten klar“ (Specht-Tomann & Tropper 2019⁷: 28); sie können aber nur dann erfasst werden, wenn man sich ohne

vorgefertigte Annahmen in den Betroffenen hineinversetzt, offen zuhört und auf die Körpersprache achtet.

Auf medizinischer Ebene gibt es in der Sterbebegleitung zwei Arten, das „richtige Maß“ zu verfehlen: zum einen durch den minimalistischen Einsatz medizinischer Mittel aus einem therapeutischen Nihilismus angesichts des unausweichlich nahen Todes heraus; zum anderen durch übertriebene Eifrigkeit in der Anwendung medizinischer Maßnahmen aus einer Intention der maximalen Aufschiebung des Todeszeitpunktes heraus, und dabei zu übersehen, dass diese Eifrigkeit wichtigere Bedürfnisse verdecken und eine vermeidbare Belastung bedeuten könnte.

Die Sterbebegleitung als *Begleitung* versucht angemessene Interventionen in Abhängigkeit von den sich wandelnden Bedürfnissen und der psychischen Verfassung des Sterbenden auszumachen. Daher ist der Begriff „Sterbephasen“ in diesem Ansatz von praktischer Relevanz, auch wenn deren Bestimmung eine wachsame Beachtung der sehr individuellen Reaktionen nicht ersetzen dürfte. Hier sei an die nicht zwangsläufig in fester Reihenfolge sich ereignenden Phasen nach Kübler-Ross erinnert: Phase der Verleugnung, der nachdrücklichen Ablehnung, des Verhandels, der Trauer und der Annahme, wobei in jeder Phase spezifische Weisen der Begegnung, des Ansprechens und des *Einbezugs* in Abhängigkeit vom leitenden Affekt und den Weisen der Abwehr zur Geltung kommen. Wird die Sterbebegleitung behutsam, zuhörend, empathisch, ruhig, authentisch, feinfühlig, geduldig, wertschätzend und individuell, statt nach auswendig gelernten Schemata durchgeführt, dann *entsteht Raum für Sinnfragen*, für das Auffangen von Ängsten, für den Ausdruck von Scham und Schuld, für die Bekundung von Hoffnung und für *tragende Interpersonalität*. Diese anthropologisch relevanten Phänomene am Lebensende müssen von Sterbebegleitenden nicht zwangsläufig *therapeutisch* angegangen, sondern können *behutsam aufgegriffen* und *empathisch gespiegelt* werden. Im Sinne einer Symmetrie zwischen Hilfebedürftigen und Hilfespendenden ist es für Sterbebegleitende notwendig auf Psychohygiene und Regenerationsmöglichkeiten zu achten, wie beispielsweise im von Specht-Tomann & Tropper vorgeschlagenen Dekalog von Geboten (2019⁷: 43-46), denn es kann Sterbenden nur geduldig und empathisch geholfen werden, wenn Helfende regelmäßig selbst zu ihrer Mitte kommen dürfen.

Betroffene, wenn sie noch in der Lage sind, ihren Empfindungen Ausdruck zu verleihen, heben die Bedeutung der kleinen Geste als Ausdruck von „Liebe“ im weitesten Sinne, so beispielsweise Christoph Schlingensief: „Und ich habe gespürt, wie gut mir solche Gesten der Wärme tun, wie schön es ist, einen Funken Liebe zu empfangen“ (Schlingensief 2012²: 111). Aber auch Angehörige bedürfen einer Pflege, die im Grunde eine menschliche Zuwendung bedeutet, so wie der Schriftsteller Sergio del Molino als Vater eines sterbenden Sohnes zum Ausdruck bringt: „Für uns sind Krankenschwestern unverzichtbar. Wir haben so viele Stunden miteinander verbracht und sie haben uns so oft weinen sehen, dass so etwas wie eine Freundschaft zwischen uns entstanden ist. In vielerlei Hinsicht intensiver als die intensivste Freundschaft, und in anderer Hinsicht ausgesprochen praktisch und provisorisch

[...] Wie die Kabel und Schläuche, die Pablo [sein an Leukämie erkrankter Sohn, Anm. d. Verf.] stützen, versorgen sie uns mit einer anderen Art von Medizin. Und wie die Kabel und Schläuche, die Pablo stützen, ist ihr eigentliches Ziel nicht, uns zu heilen, sondern uns einen weiteren Tag auf den Beinen zu halten“ (del Molino 2021: 105-106; Übers. d. Verf.). Die Pflege allgemein und insbesondere die von Sterbenden und deren Angehörigen bedeutet schließlich ein gegenseitiges Geben und Empfangen: „Sich sorgen und pflegen heißt geben und bewahren. Pflege ist anstrengend, manchmal undankbar, manchmal unmöglich. Und doch ist es der einzige Weg: Sich sorgen und pflegen heißt, etwas zurückzugeben. Pflegen heißt auch empfangen“ (Bravo 2022: 332).

2.3.2 Psychoonkologische Interventionen und Spiritual Care

Die Psychoonkologie ist eine methodenintegrierende medizinisch-psychologische Disziplin, die sich mit den Bedürfnissen von Menschen in allen Phasen einer Krebserkrankung befasst: Verdacht auf Krebs; Reaktionen auf die Diagnose; Komplikationen durch die Therapie trotz der in sie gesetzten Hoffnungen; Remission und die damit verbundene Rezidivangst, die kontrolliert werden muss; Rezidive, Progression, fortgeschrittenes Krankheitsstadium und Terminalphase sowie Todeskampf (Angenendt et al. 2011²: 53-59). Dabei ist der Krebskranke bzw. der Sterbende nicht als isoliertes Individuum, sondern als Teil eines sich zur internen Reorganisation gedrängten menschlichen Systems zu betrachten. Die psychoonkologische Versorgung basiert auf grundlegenden Annahmen über kognitive, emotionale, volitive und motivationale Strukturen. Tiefenpsychologisch wird weitgehend auf Deutungen verzichtet und die Abwehr gewürdigt; darüber hinaus wird besonderer Wert auf Coping und persönliche und soziale Ressourcen gelegt. Verhaltenstherapeutisch wird auf Lernen am Modell, Reizkontrolle, soziale Kompensation, Relativierung und Kontextualisierung, Umdeutungen und personale semantische Besetzungen sowie auf positive Reattributionen fokussiert. Systemisch treten Fragen zu Altruismus, antizipierender Entlastung für Angehörige, Klärungen mit Nahestehenden und zur Notwendigkeit von Arrangements, nicht zuletzt zur Gewährleistung intensiver Pflege im häuslichen Milieu in den Vordergrund. *Humanistisch* betrachtet geht es vor allem um die Selbsttranszendierung der tragischen Umstände, um die persönliche Besetzung des Begriffes „Hoffnung“, die klärende biographische Rückschau und die Ausarbeitung von haltgebenden Einstellungen bzw. *Einstellungswerten* (vgl. Valdes-Stauber 2022a).

Zwei besondere Momente werden in der Psychoonkologie hervorgehoben: die Angst vor dem Ableben und die Frage nach dem Sinn von Leben, Leiden und Tod. Beide Fragen verweisen auf philosophische Sachverhalte, müssen aber auf personaler Ebene kontextualisiert und sowohl metaphysisch als auch lebensweltlich relevant beantwortet werden. Dabei sind das behutsame Begleiten des assoziativen Erlebens, das Verstärken von Einstellungen als Ressourcen sowie assertives Stehenlassen statt korrigierendes Deuten zentrale Merkmale psychoonkologischer Interventionen. Die Unterscheidung in der Existenzphilosophie zwischen existentieller Angst vor dem Nichts oder Nichtsein und

psychologischer Angst als Furcht vor konkreten Leiden und Widrigkeiten ist in der Psychoonkologie nicht haltbar, denn die Angst erscheint phänomenologisch abwechselnd flottierend, ungerichtet, ergreifend oder an bestimmte Themen gebunden, ohne dass auf die ontologische Ebene dieser Ängste rekurriert werden muss. Zur Würdigung der realen, empirischen Ängste schreibt die Psychoonkologin Sabine Lenz: „Das Todesthema unterscheidet psychoonkologische von anderen psychotherapeutischen Prozessen. Es geht um reale Ängste, deren Ursache nicht zu beheben ist [...] Wir arbeiten mit Menschen, die sich in einem Zustand akuter psychischer Traumatisierung befinden, und mit solchen, die realitätsflüchtig sind, weil sie sonst zusammenbrechen würden [...] Dort wo Krebs zu einer Aufgabe der Akzeptanz von Schicksal wird, helfen wir, innere Einschränkungen zu beheben, die den Weg um ein Vielfaches schwerer machen, als er ist [...] Psychoonkologische Therapie ist sehr oft eine Raumoase in fürchterlicher Zeit. Aus der gegenwärtigen Zeit wird nicht die Hoffnung auf zukünftige Zeit herausgeholt, sondern ein Erleben, das nicht mehr nötig hat, nach der Zeit zu fragen. Über diese punktuellen Erfahrungen, die eine einzige Therapiestunde zu einem Universum an Grund- und Absichtslosigkeit machen, ist allerdings schwerer zu berichten als über die prozesshaften Therapiegeschichten. Sprache kann schlecht erfassen, was jenseits von Sprache geschieht“ (Lenz 2014: 11-12).

Die Ängste am Lebensende – oder das Lebensende antizipierend – beziehen sich stets auf Verluste und damit einhergehend auf Leere, Leiden und Trauer. Diese ängstigenden Verluste äußern sich in Ängsten vor körperlichem Leiden, Abhängigkeit und Ausgeliefertsein, Angst vor dem Verlust der „Identität“ (im Sinne von Selbstverfügbarkeit), Ängste vor dem Nichterreichen wichtiger Lebensziele, vor Einschränkungen, vor Einsamkeit, Angst vor dem Ungewissen und davor, wie es Angehörigen ergehen wird (Jakoby 2016: 21-45). Die Systematisierung der Ängste in drei Verlust-Kategorien könnte das Phänomen „Angst am Lebensende“ greifbarer werden lassen:

- a) *Leibbezogene Ängste*, die den Verlust der körperlichen Kontrolle und damit einhergehend das Ausgeliefertsein ausdrücken: Schmerz, Atemnot, Obstipation; erhebliche Einschränkung der Beweglichkeit bis dahin, das Bett nicht mehr verlassen zu können; Progredienz im Nachlassen der Autonomie und im Kontrollverlust physiologischer Funktionen;
- b) *Intensivierung des Gewahrwerdens von Verlusten*: Haften am schwindenden Ego; Kränkung über das eigene Verschwinden, während andere in einer Welt verbleiben, die sich unbeeindruckt von dem eigenen sterblichen Schicksal fortbewegt; Tod als Verlust zwischenmenschlicher Bindungen und als Verlust der Kommunikationsfähigkeit im einsamen Entschwinden aus dem Leben; Sorge um Nahestehende, die „mich für immer verlieren“; Verlust der Möglichkeit, das Leben zu einer positiven Bilanz zu bringen und Verbitterung über unerreichte Ziele sowie über Versäumtes;
- c) *Postmortal situierte Ängste*: Angst vor der endgültigen Nichtung als Person; Angst vor der ewigen „Finsternis“ und vor dem *Grabschicksal*; Angst vor der möglichen postmortalen Seinsweise, die nicht mehr lebensweltlich sein kann; Angst als Ausdruck

von Hilflosigkeit gegenüber dem Schicksal als Sterbender; Angst vor metaphysischer Vereinsamung, wobei Vereinsamung unterschiedlich symbolisiert wird (z. B. als Individuum in einem entpersonalisierten Ganzen verschwinden, in Quanteninformation oder in Energie).

Anhand dieser drei Kategorien von Angst werden folgende drei idealtypischen Herangehensweisen für deren Bewältigung abgeleitet: sich mit dem eigenen und dem allgemeinmenschlichen Schicksal des Sterbenmüssens aussöhnen; eine Lockerung der Ich-Funktionen und des Festhaltens an Bindungen zulassen und eine Haltung des hinnehmenden sowie von Schuld befreiten Abschiednehmens fördern. Diese Desiderate können, anstelle eines normativen Abarbeitens einer *Aufgabenliste des guten Sterbens*, als Orientierung für psychotherapeutisch orientierte Interventionen am Lebensende dienen. Nahestehende und professionell Begleitende sollen vor allem verlässliche, beruhigende und präsente Gegenüber sein. Sie können versuchen, das Gefühl der Angst abzumildern und sie gehören zu den wenigen, denen dieser Versuch zumindest ansatzweise gelingen könnte. Diese Rolle kommt häufig den Nahestehenden und den Begleitenden in Palliativstationen sowie Hospizeinrichtungen zu, die ihrerseits ebenfalls Stärkung, Trost und emotionale Entlastung brauchen. Menschen, die ihre Nahtoderfahrung beschreiben, berichten bisweilen von der Auflösung ihrer Angst während dieses Geschehnisses, einem Gefühl, das nach Abklingen dieser Grenzerfahrung weiter anhält und mehr Gelassenheit im Lebensvollzug mit sich bringt. Solche archetypisch ablaufenden Erlebnisse können Quellen für die Reduktion von Angst sein, eine Wirkung, die in ähnlicher Weise auch durch angeleitete Meditation erreicht werden kann (Jakoby 2016: 163-210). Was letztlich in der Innenschau eines Sterbenden geschieht, ist womöglich kaum kommunizierbar, bestenfalls symbolisch repräsentierbar.

Aus Sicht der *Existentiellen Psychotherapie* birgt das Thema „Tod“ zahlreiche Symbole. Laut Yalom drückt sich die Todesangst nicht als solche aus, sondern in Gestalt anderer Ängste, Befürchtungen, Phobien und Verhaltensweisen (Yalom 1989¹: 43). Die Annahme, dass Angst im Sinne einer Resomatisierung in den Leib verlagert wird, ist Ausgangspunkt für die Entwicklung und den Einsatz von erlebnisorientierten Verfahren wie Kreativtherapien, Selbstregulationstechniken und Körperarbeit. Körperarbeit und Berührungsmedizin am Lebensende können in vielfältiger Form erfolgen, beispielsweise durch psychoaktive Massage, schmerzlindernde Physiotherapie und Lymphdrainage bis hin zu Yoga, Tai-Chi und Qigong (wenn körperlich noch dazu in der Lage), Atemübungen und Bewegungen im Wasser. Auch wohltuende begleitende Maßnahmen wie Aroma- oder Musiktherapie; schmerzlindernde, selbstberuhigende und Ressourcen aktivierende Imaginationen; Entspannungsverfahren und Achtsamkeits- sowie kinästhetische Übungen. Ziel dieser Therapien ist die Aktivierung von Resilienz durch die Stärkung der Wahrnehmung und der Selbstregulation und durch das Herstellen von leibbezogenem Wohlbefinden (vgl. Angenendt et al. 2011²: 128-159). Solche unterstützenden Maßnahmen werden – gemessen

an der Belastbarkeit, den zur Verfügung stehenden Ressourcen und dem Wunsch der betreffenden Person – angewendet.

Der Psychotherapeut Ralf T. Vogel beschreibt in seinem Buch *Todesthemen in der Psychotherapie* ein Kontinuum in psychotherapeutischen Ansätzen zwischen „restauratio“ (Wiederherstellung) und „mutatio“ (Wandlung), wobei die Betonung der einen Intention eine Auswirkung auf die andere zur Folge haben könne. Im Zentrum der „restauratio“ stehe die Elimination von Symptomen, sodass ein ursprünglicher Zustand erreicht (wiederhergestellt) werden könne; somit käme der Psychotherapie nach dem biologischen Paradigma sowohl eine suppressive als auch eine restitutive Aufgabe zu. Diese Intention entspreche dem unmittelbaren Wunsch des Patienten, sich durch Inanspruchnahme externer Expertise *wiederherstellen zu lassen*, ohne sich auf eine introspektive Tätigkeit einlassen zu müssen. Bei der „mutatio“ gehe es hingegen um die Wandlung der Einstellung der Person während des Heilungsprozesses bzw. um die Wandlung als die Heilung selbst. Die Patienten müssen sich mit der personalen *Bedeutung* der Störung auseinandersetzen, wofür sie sich auf einen Verstehensprozess durch die „entwicklungsfördernde Integration der Störung in die subjektive Geschichte“ (Vogel 2012: 86-87) einlassen müssten. Nach Vogel beinhaltet der Ansatz der „mutatio“ eine Reihe philosophischer Annahmen und unterscheidet in der psychotherapeutischen Arbeit zwischen realitätsbezogener, psychologischer und spiritueller Ebene (vgl. Vogel 2012: 87-90). In der Arbeit mit Menschen, die an einer zum Tode führenden Krankheit leiden, wäre die „mutatio“ insofern erstrebenswert, als ein besonders verdichtetes spirituelles Wachstum an der Schwelle der Grenzsituation schlechthin zu einer „restauratio“ der Seelenruhe gegenüber dem Tod führen könnte; die Gefahr dieser Perspektive ist die naheliegende Normativität, die sie transportiert.

Die spirituelle Ebene wird in der psychoonkologischen Praxis insofern von der psychologischen getrennt, als auf der spirituellen Ebene existentielle Themen behandelt und Transzendenzarbeit angestrebt wird. Der Ansatz des *Spiritual Care* bezieht sich nicht ausschließlich auf eine kontemplative innere Ordnung im Angesicht des Todes, sondern intendiert neben der Förderung einer Innenschau auch die Bewältigung von spezifischen Belastungen: „Was das Selbstgefühl bedroht – Schmerz, Verlust und Verstörung beispielsweise –, sollte bewältigt werden. Ein umfangreiches Instrumentarium psychologischer Interventionen und Bewältigungsprogramme steht zur Verfügung. Wir wollen bewältigen, um nicht überwältigt zu werden, ahnen aber, dass wir in unserer Begrenztheit die Überwältigten sind, auch wenn wir es nicht wahrnehmen wollen“ (Boothe & Frick 2017: 8). Dieser Ansatz der „Bewältigung“ wird in unterschiedlicher Lesart aufgefasst: Fritz Gibbon fasst ihn in der ursprünglichen Bedeutung als „Rettung der Seele“ (also „restauratio“) auf; die Lesart auf Basis des Konzeptes *Palliative Care* beinhaltet, auf angenommene spirituelle Bedürfnisse von Sterbenden einzugehen; weitere Lesarten verstehen den Ansatz beispielsweise als quasi-religiöse Bekehrung oder als normative Suche nach Seelenfrieden, etwa durch Vergebung oder Versöhnung. Empirische Studien zeigen,

dass die genannten Einstellungen stark oszillieren, individuell ausgestaltet sind und in Phasen ablaufen (vgl. Renz et al. 2013).

Eine genuin humanistische Auffassung vertritt die „Forschungsstelle Spiritual Care“ an der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der TU München; der Ansatz des *Spiritual Care* verzichtet auf jede Normativität und auf quasi-religiöse Bekehrungsversuche zugunsten eines Verständnisses von „Seele“ als „Empfänglichkeit“ in der kommunikativen Interaktion: „In Spiritual Care geht es darum, Auge und Ohr für die Ausdrucksformen des seelischen Lebens zu öffnen und ihnen Gestaltungsraum in der Beziehung zu geben“ (Boothe & Frick 2017: 139). Da die Seele als empfängliches personales Lebensprinzip nicht erst in der Nähe zum Tod von Bedeutung ist, bemüht sich der Ansatz des *Spiritual Care* darum, eine rückblickende „spirituelle Anamnese“ als Quelle von ordnenden und transformierenden Ressourcen zu erheben. Spiritualität am Lebensende als ordnende intime Quelle im Angesicht des Aufhören-zu-sein kann aus jeder alltäglichen Handlung heraus entstehen, wie in der Ausübung behutsamer Pflege, im gedulden und nicht beschwichtigenden Zuhören, im Echo der eigenen Erzählung, in der Kadenz des Anreichens von Nahrung und Flüssigkeit, im Umgang mit Scham bei der intimen Pflege und bei Hilflosigkeit mit validierendem Körperkontakt, etwa mit sanftem, assertivem Händedruck. Boothe und Frick beschreiben diese Idee der „Quelle“ folgendermaßen: „Diese spirituelle Dimension besteht in der Qualität der Präsenz, des Zuhörens, der Achtsamkeit. Dies kann gewissermaßen beiläufig geschehen, zum Beispiel bei der Grundpflege oder beim Essensausteilen oder auch beim sogenannten Small Talk, der plötzlich existenzielle Fragen berührt [...] Die Spiritualität der helfenden Berufe wird allmählich als eine Ressource oder Kraftquelle entdeckt, nicht nur, um Patienten besser zu helfen, sondern auch wegen der eigenen spirituellen Basis, der Verbindung der persönlichen Biographie mit der Motivation für einen heilenden Beruf“ (Boothe & Frick 2017: 141). Somit ist „Spiritualität“ keine zusätzlich erworbene psychotherapeutische Fertigkeit, sondern bedeutet Sensibilität und Achtsamkeit für existentielle Fragen zu entwickeln. Diese zum Ausdruck gebrachte Sensibilität kann die Schaffung von innerer Auseinandersetzung in Bewegung setzen: „Spiritual Care ist ein neuer Name für die Fähigkeit der Helferinnen und Helfer, mit Grenzen umzugehen. Diese *Grenzkompetenz* therapeutischer Berufe leuchtet unmittelbar ein, wenn es um Palliative Care geht: es gibt nämlich viel zu tun, wenn nichts mehr zu machen ist“ (Boothe & Frick 2017: 152).

Der würdigende kommunikative Aspekt im *Spiritual Care* verdeutlicht die ordnende und entlastende Bedeutung von Verbalisierungen. Die Narrativität am Lebensende ist von besonderer Tragweite, weil sie aus dem Mitgeteilten – verbal wie leiblich – ordnende erzählerische Gestalten entstehen lässt, die eine bessere Symbolisierung ermöglichen und Orientierung geben, solange das Zustandekommen der wohlgeformten Erzählung kein Selbstzweck bleibt (vgl. Valdés-Stauber 2023). Für das Zustandekommen von Halt gebenden Erzählungen ist aufrichtige Kommunikation notwendig, aber auch gegenseitiges Vertrauen, die Bereitschaft sich aufeinander einzulassen und die begleitende Reflexion des Erzählten. Die Psychoonkologin Sabine Lenz hat für die narrative Herangehensweise an den Prozess des

Sterbens im Lichte der Lebensgeschichte den ansprechenden Begriff „Seelenmesse“ geprägt: „Sie [die Geschichten] verbinden Krebs mit Lebensgeschichten. Denn immer kreuzt die Krankheit eine Biographie, durchschneidet das Thema des Todes ein Lebensband, das sich zuvor um andere Themen gewunden hat, die nun nicht auf einmal hinfällig geworden sind, sondern im Licht des letzten Kapitels noch einmal mit persönlicher Wahrhaftigkeit vorgetragen werden, bevor die Stimme des authentischen Erzählers für immer verstummt. Manchmal ist es aber auch nur meine eigene Stimme, die besessen ist von einer Lebenslogik, die es so nicht gibt und ein Ganzes in einem Netz von Folgerichtigkeit und Schlüssigkeit zu bergen versucht. Aus Trauer auf das Zufällige und zufällig Böse des Lebens konstruiere ich aus den Fund- und Bruchstücken, die mir zugetragen werden, menschenmögliche Zusammenhänge und schreibe Seelenmessen, bevor sie mir zu Staub zerfallen“ (Lenz 2014: 12-13). Diese narrativen Rekonstruktionen spiegeln die Würdigung des Menschenlebens wider, das zwar im Begriff ist zu erlöschen, jedoch in rekonstruierender Intention erzählt und verstanden wird. Sie sind darüber hinaus ein Geschenk an die Nachwelt, indem sie Reflexionen über die eigene Existenz und innere Einstellungen anstoßen. Wenn strukturierte Erzählungen nicht zugänglich sind, bleiben Rituale und Symbole wie brennende Kerzen in der Andacht: „Bei aller Hilflosigkeit der Geste [für einen Verstorbenen eine Kerze anzuzünden] ist die brennende Kerze ein offenes, sprechendes, für alle wahrnehmbares Symbol: Vergänglichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Trauer, wärmende Präsenz, Tod und Lebensfreude ... Vieles, auch Unaussprechliches, brennt in der Kerze“ (Boothe & Frick 2017: 176).

2.3.3 Spezielle psychotherapeutische Settings am Lebensende

Die *Dignity Therapy* wurde erstmals im Jahr 2002 beschrieben. Der Unterschied zu einem bekundeten Würdegefühl besteht darin, dass die *Dignity Therapy* nicht auf einem Affekt basiert, sondern auf einem theoretischen dreidimensionalen Würdemodell. Die Dimensionen des Modells sind das Ergebnis einer qualitativen Analyse von Interviews mit Menschen, die dem Tod nahe waren (Chochinov 2002). Die drei übergeordneten Kategorien sind „Krankheitsbezogene Aspekte“ („körperliche und psychische Symptomlast“, „Grad der Unabhängigkeit“, kognitiv und funktional); „Würde bewahrendes Repertoire“ („Würde bewahrende Perspektiven“ und „Würde bewahrendes Handeln“); das „Inventar sozialer Würde“ (Privatsphäre, Notwendigkeit sozialer Unterstützung, Haltung der Behandelnden, Belastung für andere sein, Sorgen im Hinblick auf die Zeit nach dem Tod). Kernstücke des Würdemodells sind das „Würde bewahrende Repertoire“ und insbesondere die „Würde bewahrenden Perspektiven“. Sie beziehen sich „auf die Ansicht oder die Art, die Welt zu sehen und sind davon bestimmt oder geformt, wer krank ist, und nicht einfach davon, woran diese Person leidet. Jeder hat seinen eigenen Weg, sich widrigen Lebensereignissen oder Umständen zu stellen oder nicht zu stellen. Die psychische oder spirituelle Topographie, von der diese Reaktion vollzogen wird, stellt die Würde bewahrenden Perspektiven dar. Acht spezifische Subthemen gliedern diesen Blickwinkel: Selbstkontinuität, Aufrechterhaltung von

Rollen, Generativität oder Vermächtnis, Bewahrung von Stolz, Hoffnung, Autonomie oder Kontrolle, Akzeptanz sowie Resilienz oder Kampfgeist“ (Chochinov 2017: 34). Den „Würde bewahrenden Perspektiven“ wird das „Würde bewahrende Handeln“ an die Seite gestellt, das „Verhalten und Handlungsweisen meint, die einen Menschen dazu befähigen, einen Umgang mit den sich verändernden Lebensumständen zu finden“ und folgende Themen umfasst: Leben im Moment, Erhalt von Normalität, Streben nach Spirituellem und Wohlbefinden (vgl. Chochinov 2017: 46-50). Um die Grundlage für ein reflektierendes Interview zu gestalten, wurden diese Themen in Leitfragen umgesetzt. Das Thema „Generativität/Vermächtnis“ bekommt einen besonderen Stellenwert, da dadurch narrativ Sinn konstruiert wird. Anhand des Interviews wird ein schriftlicher Bericht verfasst, der Gedanken enthält, welche die Patientinnen und Patienten ihren Liebsten hinterlassen oder als Reflexion für sich behalten wollen (Chochinov 2017: 65). Es handelt sich bei dem Bericht um ein „Generativitätsdokument“, das Reflexionen über das Leben und das, was vom Betroffenen für die Nachwelt bleibt, externalisiert und eine angemessene Form in einem persönlichen Dokument erhält. Chochinov fasst die Bedeutung der *Dignity Therapy* folgendermaßen zusammen: „Obwohl die Würdezentrierte Psychotherapie dem ethischen Vermächtnis, den Lebensrückblicken, persönlichen Narrativen oder anderen existenzialistischen Psychotherapien ähneln kann, unterscheidet sie sich von diesen durch ihre empirische Basis. Die Würdezentrierte Psychotherapie kann das spirituelle und psychische Wohlbefinden fördern, Sinnhaftigkeit sowie Hoffnung wecken, und die Erfahrung des Lebensendes verbessern. Sie kann Menschen dabei unterstützen, sich auf den eigenen Tod vorzubereiten, und in der kurzen Zeit, die ihnen noch verbleiben mag, Trost spenden“ (Chochinov 2017: 14).

Eine weitere empirisch untermauerte existenzanalytische Behandlungsform ist die *Individual Meaning-Centered Psychotherapy for Patients with Advanced Cancer* (IMCP) als Weiterentwicklung der als Gruppentherapie konzipierten *Meaning-Centered Group Psychotherapy* (MCGP); beide Therapieformen sind stark angelehnt an die Logotherapie von Viktor Frankl, die sich mit dem Thema „Sinnsuche“ auseinandersetzt: „Das Erleben von Sinn oder das Gefühl, ein »sinnvolles Leben« geführt zu haben, deutet nach Frankl darauf hin, dass Sinn im Laufe des Lebens sowohl von Augenblick zu Augenblick erfahren und geschaffen wird als auch in eher ontologischer Weise, wenn man über ein gelebtes Leben nachdenkt. Wenn man den Sinn als einen Zustand oder ein Gefühl begreift, das Veränderungen unterworfen ist, dann deutet dies darauf hin, dass der persönliche Sinn durch psychotherapeutisch orientierte Interventionen formbar sein kann. Frankl betrachtete das Leiden auch als potentiell Sprungbrett sowohl für das Bedürfnis nach Sinn als auch für die Sinnfindung. Daher kann die Diagnose einer unheilbaren Krankheit als eine Erfahrung von Leid oder Verzweiflung angesehen werden, die eine Chance für Wachstum und Sinn bietet [...] Ausgehend von diesen Grundsätzen trägt die individuelle sinnzentrierte Psychotherapie dazu bei, das Sinnempfinden der Patienten zu verbessern, indem sie ihnen dabei hilft, die verschiedenen Sinnquellen in ihrem Leben zu verstehen und zu nutzen“ (Breitbart & Poppito 2014: xv-xvi; Übers. d. Verf.). Die Themen, die Breitbart & Poppito behandeln, stellen eine

Schnittmenge aus humanistischen Ansätzen der Psychotherapie und der Existenzanalyse dar: „Wichtige existentielle Konzepte, die in den theoretischen Rahmen von IMCP einbezogen werden, sind unter anderem Todesangst, Freiheit, Verantwortung, Wahlmöglichkeiten, Kreativität, Identität, Authentizität, existentielle Schuld, Transzendenz, Veränderung, Sterblichkeit, Sein und Zeitlichkeit sowie existentielle Isolation. Diese existentiellen Konzepte bilden die Grundlage für die Intervention und werden in erster Linie verwendet, um die Ziele des IMCP in Bezug auf die Suche, Verbindung und Schaffung von Bedeutung zu verstärken“ (Breitbart & Poppito 2014: xvi; Übers. d. Verf.). Die meisten dieser Themen sind auch in der „Existentiellen Psychotherapie“ von Yalom (1989) und in anderen sinnbasierten Therapieformen zu finden. Die IMCP ist als stark strukturierte Kurzzeit-Einzeltherapie über einen Zeitraum von sieben Wochen konzipiert und beinhaltet wöchentlich einstündige themenspezifische Sitzungen, die einem festen Ablauf folgen; zudem werden „Hausaufgaben“ angeboten, die zur Reflexion und Durcharbeitung der Sitzungsthemen anregen können.

Die Theorie der *Transitionsstadien* von Monika Renz stellt einen wesentlich schwächer strukturierten und stärker der Interaktion und Interpretation gewidmeten Ansatz dar als die *Dignity Therapy* und die *Individual Meaning-Centered Psychotherapy*. Die Transitionsstadien beziehen sich auf den letzten Abschnitt des Lebens, wenn der Sterbeprozess in eine Phase der Ich-Auflösung übergeht. Somit handelt es sich bei den Transitionsstadien um ein Modell, das mit Interventionen am äußersten Rand des Lebens verbunden ist. Diese Interventionen basieren auf anderen Strategien und Kommunikationsweisen als jene in der gewöhnlichen Psychotherapie. Der Interventionsansatz von Renz setzt auf eine Kommunikation über symbolische Sprache und archetypische Repräsentationen, die Emotionen in Gang setzen und diese auch verschlüsselt ausdrücken, da nach ihrer Auffassung eine rein verbale Symbolisierung angesichts der radikal veränderten Wahrnehmung von Sterbenden unzulänglich werde und in Anbetracht der Ich-Auflösung – oder zumindest der Ich-Entfernung – nicht angebracht sei, da sie Sterbende nicht mehr erreiche. Anhand einer Kritik der rein biologischen Auffassung von Delir am Lebensende geht Renz von einer „terminalen Kommunikation“ aus, die durch Symbole zustande komme: „In Bezug auf das Sterben sollte man besser von terminaler Kommunikation, auch von gelebter Symbolsprache sprechen. Sterbende denken und erleben nicht mehr immer rational logisch, aber deswegen auch nicht unlogisch verwirrt, sondern analogisch, in Metaphern und Analogien. Dies zu unterscheiden erachte ich als wichtig mit Blick auf die Frage eines würdevollen Umgangs mit diesen Menschen. Die Redeweise „delirant“ geht nicht selten einher mit blankem Nicht-Verstehen und mit Entwertung. Wenn man demgegenüber von Symbolsprache spricht, gibt man solchem Reden einen Sinn und sich selbst die Chance zur Einfühlung. Symbole sind nie zufällig, sondern stehen für eine Energie, ein Thema, einen Wandlungsdruck“ (Renz 2015⁹: 88). Der Vorschlag, eine stadienspezifische Interpretation der dargebotenen Symbolik vorzuschlagen, ist Renz zu verdanken; kurzgesagt in ihren Worten: „Terminale Sprache ist Symbolsprache“ (Renz 2008⁴: 41).

Wie im Kapitel *Abgrenzung des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ von benachbarten Modellen* beschrieben, geht Renz von einer „Transition“ im Sterben als Prozess der progressiven Ich-Distanzierung und Ich-Bereinigung (von der lebenslangen „Prägung“) aus. Dieser Prozess der „Wandlung“ durchlaufe drei Phasen: ein „Davor“ (vor einer Bewusstseinschwelle mit andersartigen Gesetzmäßigkeiten), ein „Hindurch“ (durch die Bewusstseinschwelle mit einer leiblich ausgedrückten und bedrohlich erlebten Konfrontation mit dem „Numinosen“ in Form von „Urangst“) und schließlich ein „Danach“ (eine von allen Prägungen, Bindungen und Urangst befreite Bewusstseinslage, in der eine spirituelle Öffnung stattfindet – ein Übergang vom „Ich“ zum „Sein“). In dieser Wandlung erfolge eine „letzte Reifung“ oder „Nachreifung“, die sich in einer Befreiung, Annahme und spirituellen Öffnung zur Selbsttranszendenz ausdrücke; dieser Prozess geschehe vor allem zwischen dem „Hindurch“ und dem „Danach“: „Und genau das hat zu tun mit Spiritualität, also mit jener hochgeistigen Erfahrung im Zwischen von Mensch und einem Transzendenten, das ich nie begreife, von dem ich mich aber sehr wohl ergreifen lassen kann. *Theo*-logisch gesprochen, stirbt der Mensch in seinem Ich, fällt durch die schauerliche Erfahrung mit dem Numinosen und deren »Gottesentstellung« (ich riskiere hier diesen Begriff, vgl. auch den Ausdruck »Gottesverdunkelung«) hindurch, hinein in Gott. *Ontologisch* gesprochen, ereignet sich hier an der Schwelle und im Durchgang »Gegenübererfahrung«. Danach ist Sein, das Seiende. Der Mensch stirbt in ein atmosphärisches Du, das zugleich das Seiende ist, hinein“ (Renz 2015⁹: 73). Durch die Verwendung ontologischer Begriffe entsteht der Eindruck von Aufgeklärtheit und Ganzsein mit der befreiten Hingabe an ein „Du“; dieses „Du“ meint Renz' Überzeugung nach „Gott“, weshalb Spiritualität keine bloße Transzendenzleistung sei, sondern vor allem das „Aufgehen in Gott“; bei Renz ist Ontologie letztlich eine Metapher für religiöse Annahmen.

Psychotherapeutische Interventionen am Lebensende beruhen nach Renz vor allem auf der Interpretation der „terminalen Symbolsprache“, der Herstellung von Würde und der Förderung von „Nachreifung“ und „spiritueller Öffnung“; sollten ein oder mehrere dieser Prozesse blockiert sein, solle dies als Ausdruck von existentiell Unabgeschlossenem verstanden werden und/oder von erstarrter Angst, die durch aktualisierte Traumatisierungen verursacht werde. Insbesondere die Urangst „im Verlorensein“ und „in der Auseinandersetzung mit dem Numinosen“ solle anhand der leibbezogenen Manifestationen adäquat interpretiert werden, um bestätigende und beruhigende verbale Interventionen begründen zu können. Ein zentraler Begriff im *Transitionsmodell* von Monika Renz ist die „Würde“, die sich in jedem Wandlungsstadium anders darstelle und im „Danach“ sogar unbekannt sei, da es sich in diesem Stadium um eine kaum vermittelbare „Würde im Sein“ handle. Diese Eigenschaft erkläre, weshalb Sterbende distanziert wirkten, und dieser Zusammenhang müsse den Angehörigen erklärt werden. Nach Renz lässt der Sterbeprozess keine aktive Gestaltung der letzten Lebensschritte mehr zu, es handle sich eher um passives Geschehenlassen. Sie deutet diesen Begriff um und attribuiert dem Sterben die Aufgabe der „Kapitulation“, der Befreiung von „Prägungen“, und der Hingabe. Dies sei außerdem ein intensiver „energetischer Prozess“ der Auseinandersetzung. Sterbende seien sehr

empfindlich in der akustischen Wahrnehmung, sodass Tonfall, Kadenz und Klang zu Bedeutungsträgern werden; sie fokussieren auf das Wesentliche, weshalb Banalitäten und Beschwichtigungen unangebracht seien und sich die Kommunikation – auch bei scheinbar komatösen Patienten – auf existentiell bedeutsame Sachverhalte beziehen müsse. Diese Forderung basiert auf der gewagten Annahme, dass Patienten oft deshalb nicht sterben könnten, weil Bedeutsames nicht thematisiert, benannt oder geklärt worden sei. Der fehlende Abschluss drücke sich in einer leibbezogenen Symbolik des Gequältseins aus, denn „das Loslassen, der Kampf um Einwilligung, die Trauer um den Verlust des Lebens und die vielen Demütigungen bedeuten ein Zuviel. Statt diese Demütigungen bewusst zu fühlen, werden sie ins Symbolische verlagert. Der Prozess findet auf halbbewusster Ebene, quasi im Traumbewusstsein, statt“ (Renz 2015⁹: 91). In *Hinübergehen* beschreibt sie spezifische Symbole für die Phasen des „Davor“, des „Hindurch“ und des „Danach“, (Renz 2015⁹: 92-100), beispielsweise:

- a) im „Davor“: Landschaften der Verlorenheit; Durchgangsmotive; Schmutz; erschwerte Reisen; Bewegungserschweren; Dreck; Nacktheit; bedrohliche Wesen; nicht funktionierende Verkabelung; die Erfahrung des Angeschaut-Werdens; Farbkontraste.
- b) im „Hindurch“: heftige körperliche Symptome wie Schmerz, Frieren, Zittern, Schwitzen, starke motorische Unruhe; Erfahrungen des Fallens; stürmische Reisen; Tunnel- und Röhrendurchgangserfahrungen; lähmende Schwere; Gefühl von Überwältigung; Abbruch von Verbindungen zu bis dahin Wichtigem; Erfahrung von Grauen und finsternen Energiequellen.
- c) im „Danach“: Stille; Ruhe; Licht; Freiraum; Heimkehr; Freiheitsgefühl; festliche Zeichen; Geborgenheit; helle Farben; angenehme Klänge; die Empfindung, Teil von Netzwerken zu sein; Überwindung von Spaltungen.

Diese Symbole wurden von Renz aus der empirischen Arbeit mit Sterbenden definiert, systematisch erhoben und klassifiziert. Die eindrucksvolle Kasuistik in *Zeugnisse Sterbender* beschreibt diese Symbolik und wie damit umgegangen werden kann (vgl. Renz 2008⁴: 35-146).

Renz' Sicht auf das Sterben als *Herausfallen-Durchfallen-Hineinfallen* wird in folgendem Zitat anschaulich: „Sterben ist mehr als körperliches Ableben. Selbst, ja gerade im Sterben finden Menschen zu letzter Reifung. Und doch stirbt jeder anders, einmalig seinen Tod [...] Ihre Weise zu erleben und sich auszudrücken ist bisweilen symbolisch. Dann erscheint uns ihre Sprache wie verschlüsselt und doch so aussagekräftig. Durch all das Rätselhafte hindurch geben uns Sterbende Zeugnis von einem existenziellen Durchgang und einem hintergründigen wunderbaren Sein [...] An diesem Endpunkt stellt sich die Frage nach richtig oder falsch nicht mehr, jedenfalls nicht mehr für uns Menschen. Im Sterben gibt es kein »Haben« mehr. Es gibt nicht den guten noch den schlechten Tod, weil alles Sterben Übergang in ein so total anderes ist, daß diesseitige Denkkategorien hinfallen [...] Es gibt letztlich kein Durchfallen, obwohl es bisweilen so erlebt wird. Die Angst des Hindurch hat

zwar viele Gesichter. Man fällt heraus aus allem Vertrauten, hinein in eine Seinswirklichkeit, in der es kein Herausfallen mehr gibt. Durchfallen heißt nur: anderswie Hineinfallen“ (Renz 2008⁴: 13-16); zum anderen wird ihr Gedankengang sichtbar, dass das Sterben als ein Durchlaufen von Phasen eine existentielle Chance darstelle: „Übergang ist Nähe zum Ganzen, Numinosen, Heiligen. Tiefste Regression und letzte Progression zugleich. Deshalb wird hier das fast Unmögliche einer Wandlung, Zentrierung auf das Wesentliche und Einordnung möglich. Prozesse, welche bei funktionstüchtigem Ich nie zugelassen würden! Genau in Todesnähe werden innere Schritte gewagt, die ein Leben lang vermieden wurden. Es entspricht einer inneren Gesetzmäßigkeit, daß dort, wo ein Ich sich seinem Untergang stellt und die totale Bedrohung aushält, das Rettende von innen wie von außen entgegenkommt. Gerade dort, wo sich das Ich übergibt, konstelliert sich das Neue“ (Renz 2008⁴: 72).

2.4 „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ als anthropologische Fundierung psychologischer Interventionen am Lebensende

„Vorausblickend auf den Tod schauen wir zurückblickend auf das Leben.“

(Jean-Pierre Wils. *Das Nachleben der Toten*, S. 169)

„Jetzt muss ich das Sterben wieder ganz neu einüben, weil meine jetzige Subjektivität schliesslich doch am objektiven Befund scheitern wird [...] Die Sinnoasen suche ich mir sorgfältiger als früher.“

(Peter Noll. *Diktate über Sterben und Tod*, S. 63 und 75)

Abschließend wird untersucht, inwiefern Fundamentaldimensionen, die besonders im Angesicht des unausweichlichen nahen Todes aktiviert werden, einen Beitrag zur *Humanisierung der Medizin am Lebensende* leisten könnten. Die zeitgenössische Medizin hat die Grenzen der Machbarkeit so weit ausgedehnt, dass bisweilen ein stufenweises Aufschieben des Todes als selbstverständlich erscheint. Im gegenwärtigen postmodernen Zeitalter besteht nicht sosehr eine „Verdrängung des Todes“, wie oft behauptet wird (vgl. Nassehi & Weber 1988), sondern eine „Verdrängung der Sterbenden“ (Elias 2002) in Krankenhäuser, um die Manifestationen des Sterbens und des Todes aus der Geschäftigkeit der Leistungsgesellschaft zu verbannen, da die eigene Hilflosigkeit gegenüber dem sich ankündigenden Tod sowie das sichtbar werdende geteilte Schicksal der Endlichkeit eine schwer auszuhaltende emotionale und kognitive Dissonanz zum vorherrschenden Gesellschaftsbild entstehen lassen.

Eine sorgende Medizin am Lebensende hat primär die Aufgabe der Linderung und der leibbezogenen Pflege sowie des Haltgebens im Blick und steht damit einer reinen Medikalisierung der Behandlung entgegen, die den Patienten zu einem Objekt der ärztlichen Handlung machen würde. Die Sorge am Lebensende strebt – im Sinne Jaspers' – eine „existentielle Kommunikation“ an, in die sich Helfende und Sterbende als individuelle Existenzen ehrlich und die Freiheit des anderen respektierend hineinbegeben (Jaspers 1986: 51-52). Folgende fünf Aspekte sind für eine sorgende Praxis zu berücksichtigen: die Frage, wie im Hier und Jetzt die Existenz lebendige Räume erschließen kann; die Sorge um den Sterbenden durch behutsame und respektvolle Berührung, beispielsweise über körperbezogene Pflege, ohne verbale Kommunikation zu erzwingen; die personale, nicht zeitbezogene Besetzung der Begriffe „Sinn“ und „Hoffnung“ und deren Verbindung mit dem Begriff „Tod“ als (*ontologisches*) *Geheimnis*; das sensible Mit-Tragen als Herausforderung für Nahestehende; die behutsame Begleitung der individuellen Auseinandersetzung mit grundlegenden Themen des menschlichen Lebens, die im Angesicht des unausweichlich

nahen Todes aktiviert werden. In der sorgenden Medizin steht eine *solidarisch beistehende Haltung* im Vordergrund, die anthropologisch in der Dimension der Interpersonalität begründet ist, während bei psychologischen Interventionen die indikative und symptomorientierte *Bewältigung* etwaiger Ängste und Konflikte Vorrang hat.

Im Folgenden wird versucht zu begründen, dass eine sorgende Medizin am Lebensende mehr als das Abarbeiten von medizinischen Aufgaben ist und daher über Palliativmaßnahmen und die Regelung persönlicher Dinge hinausgeht, nämlich in den Bereich der Anteilnahme, der Solidarität, der impulsgebenden Begleitung und der Förderung einer letzten Chance der „personalen Reifung am Lebensende“ (Renz 2008⁴). Als Beispiel für eine kanonische medizinische Einstellung am Lebensende könnten folgende Feststellungen herangezogen werden: „Palliative Frühintegration kann in Bezug auf Lebensqualität, Symptomkontrolle und Depressivität positive Effekte entfalten. Beim Regeln letzter Dinge ist der Arzt oft Impulsgeber oder steuert, wer aus anderen Berufsgruppen den Patienten darüber hinausgehend beraten oder begleiten sollte. Neben der Notwendigkeit Verfügungen zu treffen, die den eigenen Willen dokumentieren, gilt es auch, Vertreter zu bestimmen, die für den Patienten sprechen dürfen. Außerdem ist an emotionale Hinterlassenschaften (zum Beispiel Briefe oder Videobotschaften mit persönlichen Inhalten) zu denken. Das Regeln letzter Dinge sollte einen höheren Stellenwert in der Versorgung lebenslimitierend erkrankter Patienten erhalten. Palliativmedizinische Angebote können andere Fachrichtungen diesbezüglich entlasten, deren frühes Einbeziehen empfiehlt sich“ (Gottschling & Welsch 2019). Hier werden anthropologische Bedürfnisse, die sich oft, aber nicht ausschließlich in sogenannten „spirituellen Interventionen“ oder „Spiritual Care“ konkretisieren lassen, kaum berücksichtigt; jedoch ist die Medizin im biotechnologischen Sinne am Lebensende „kein Feind, sondern ein Verbündeter“ (Wils 2007: 26), der auf der Lebensseite Mittel der Linderung und der Erleichterung bereitstellt und individuell abgestimmt einsetzt.

Anhand des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ werden die verschiedenen in diesem Kapitel vorgestellten Interventionsmöglichkeiten den unterschiedlichen Konstellationen der Auseinandersetzung zugeordnet. Entscheidend für die Art der Intervention ist der (angenommene) Ausgang der Konfrontation: ein „aufarbeitender Ausgang“ bedeutet persönliche Ressourcen des Sterbenden zu mobilisieren und aus medizinischer Sicht zu validieren, das heißt sie als für den Betroffenen stimmig zu bestätigen; dagegen bedeutet ein „stagnierender Ausgang“ Stillstand oder gar eine regressive Entwicklung, das heißt der Einsatz von Reaktionen, die der Situation nicht angemessen und früheren Stadien der Entwicklung zuzuschreiben sind.

Abbildung 50 zeigt die Systematik der Interventionen in Abhängigkeit von der Qualität der Konfrontation:

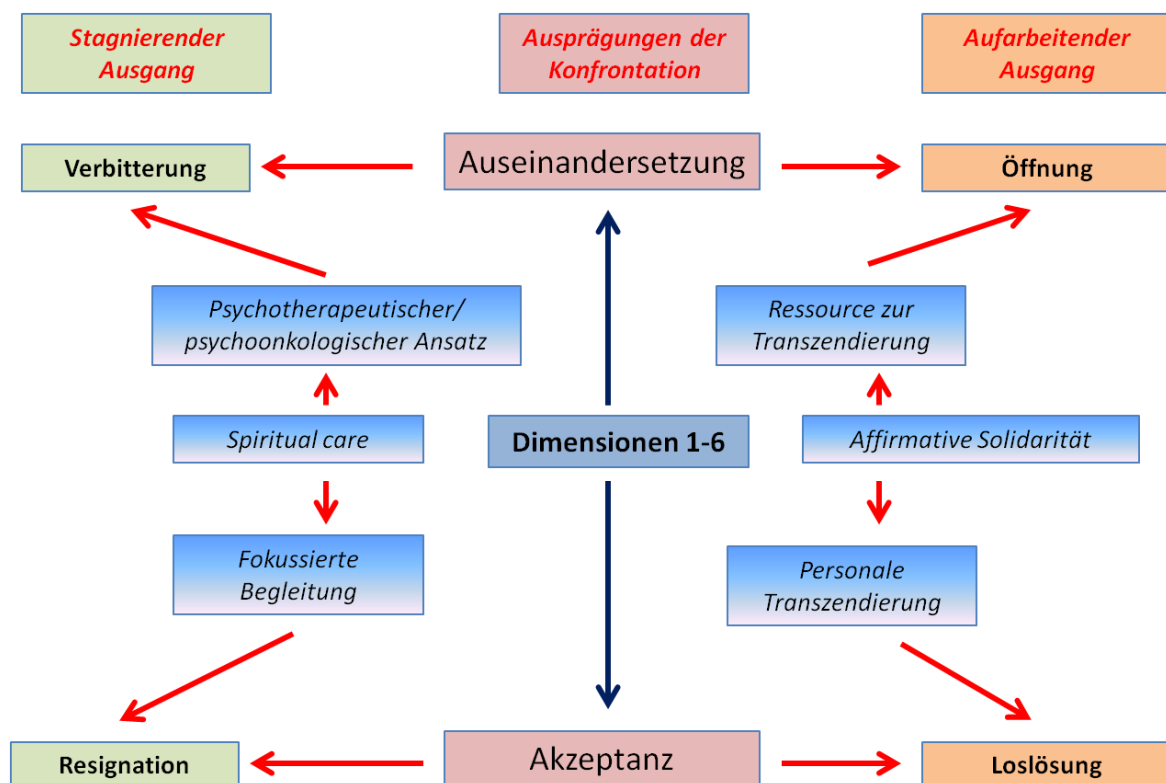


Abbildung 50: Spektrum der Interventionen am Lebensende in Anlehnung an das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“: Eine generelle „psychotherapeutische Einstellung“ ist nicht geboten; vielmehr sollen die Interventionen differenziert gewählt werden. Wird ein „aufarbeitender Ausgang“ festgestellt, dann steht eine „affirmative Solidarität“ im Vordergrund, das heißt die Validierung der Transzendenzversuche entweder in der „aktiven Auseinandersetzung“ oder in der „ruhenden Akzeptanz“. Wenn Auseinandersetzung oder Akzeptanz zu einer Stagnation führen, das heißt wenn sich eine stagnierende Auseinandersetzung als „Verbitterung“ oder eine stagnierende Akzeptanz als „resigniertes Akzeptieren“ zeigt sollten differenzierte Interventionen zum Einsatz kommen. Die Resignation sollte nicht negativ bewertet werden, sondern als *Rückzugsstrategie, um sich zu sammeln* angesehen und mit Validierungen und behutsamen Reflexionsangeboten begleitet werden. Im Falle der Verbitterung werden destruktive Kräfte in Gang gesetzt, die es abzumildern gilt, nicht nur durch das Zeigen von Verständnis, sondern auch durch aktive Bekundungen, durch Angebote zur Entlastung durch Betonung des Hier und Jetzt, durch Reframing und durch Anbieten einer Projektionsfläche für die Verbitterung, die somit abgefedert werden könnte. Dabei sollte von der Normativität eines wohlgeformten Abschieds und von etwaigen nahegelegten Versöhnungen abgesehen werden, da jede Initiative vom Betroffenen selbst ausgehen und nicht moralisch aufgedrängt werden sollte.

Im vorgeschlagenen Schema entsteht durch die Intersektion von zwei Achsen eine Vierfeldertafel. Die horizontale Achse bedeutet, dass die Antworten auf die Fragen jeder Dimension zwei Bedeutungen haben: stärkere Erfüllungsgrade meinen einerseits eine stärkere Auseinandersetzung mit dem erfragten Sachverhalt, ohne diese Auseinandersetzung näher zu bewerten; andererseits einen höheren Grad der Akzeptanz, ebenfalls ohne diese Akzeptanz zu bewerten. Jegliche Bewertung kann nur kontextualisiert in der persönlichen Begegnung und entlang des interaktionellen Prozesses vorgenommen werden. Methodisch ist dabei zu berücksichtigen, dass, obwohl Einstellungen erfragt werden, momentane Befindlichkeiten zum Ausdruck kommen und diese nicht statisch sondern unstatig sind, wie von der Palliativmedizin, der Psychoonkologie, der Sterbebegleitung und dem Spiritual Care bestätigt werden kann: „Jedes Palliativteam kennt die Ambivalenz von Lebenshunger und Todessehnsucht, die bei ein und demselben Menschen vorliegen kann – mit verschiedenen Akzentsetzungen im Verlauf des Tages oder mehrerer Tage oder sogar gleichzeitig, mit der ganzen Gegensätzlichkeit von Leben und Tod“ (Boothe & Frick 2017: 155). „Auseinandersetzung“ und „Akzeptanz“ sind Grenzbegriffe, die in der Grundstruktur der menschlichen Existenz verwurzelt sind und in der realen Arbeit mit Sterbenden psychologisch besetzt und gedeutet werden müssen. Während „Auseinandersetzung“ einen strebenden Pol darstellt, meint „Akzeptanz“ die ruhende Zielerreichung in dem Sinne, dass der „Tod“ nicht als *Ende*, sondern intuitiv als *Ziel* erfasst wird.

Auf beiden Ebenen gibt es eine weitere idealtypische Polarität: die Auseinandersetzung kann in eine Transzendierung der Situation münden (Öffnung) oder sie kann zu einer stagnierenden Haftung an immanenten Bedingungen führen (Verbitterung), wobei eine Wertung des Prozesses mit einfließt. Der sterbende Mensch ist in unterschiedlichem Grade bemüht, sich im Abschiedsprozess einzurichten, auch durch die Möglichkeit der hilflosen Auflehnung. Auf der Ebene der Akzeptanz – ein intuitiv positiv besetzter Begriff – sind ebenfalls zwei Ausprägungen möglich: die „Loslösung“ von der immanentisierten Ego-Zentrierung, die von der Psychologie als Ideal des „Loslassens“ gepriesen wird, wobei im Unklaren bleibt, ob die Fähigkeit des *Loslassens* eine persönliche Gabe oder eine erlernbare Leistung darstellt (aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, ob eine *paideia* der Loslösung möglich ist oder ob sie etwas *Primäres* im Daseinsgrund darstellt); und – als idealtypischer Gegenpol der „Loslösung“ – die „Resignation“, jedoch nicht im psychologischen Sinne als verbittertes Kapitulieren, sondern als anthropologisch angelegte Daseinsweise des schützenden Rückzugs ohne schmerzliche Erwartungen oder zerbrechliche Hoffnungen zu hegen.

Indem der Vierfeldertafel Interventionen zugeordnet werden, wird versucht, das psychologische Handeln am Lebensende anthropologisch zu begründen. Prinzipiell gilt es, aufarbeitende Prozesse zu unterstützen, das heißt psychologisch zu *validieren* im Rahmen der stattfindenden existentiellen Begegnung mit dem Sterbenden. Diese aufarbeitende seelische Bewegung, die bei Sterbenden in Gang kommen kann, wird in der Psychologie als „Ressource“ betrachtet, als *Quelle der Bewältigungskraft*, an die es anzuknüpfen gilt.

Anthropologisch betrachtet beschreiben die Begriffe „Öffnung“ und „Loslösung“ zwei Momente der Transzendierungsmöglichkeit. Als bidirektionales interpersonelles Phänomen sind sie Ausdruck einer *Atmosphäre der Schicksalssolidarität*, die dem Sterbenden ordnende innere Räume eröffnet sowie die Hinterbliebenen in ihrem Existenzvollzug bereichern kann. Diese anthropologische Bedeutung der transzendierenden Aufarbeitung begründet *assertive psychologische Interventionen* bei Sterbenden.

Die proaktiveren psychologischen Interventionen am Lebensende sind am anderen Pol anzutreffen: dort, wo ein *immanentisierender Rückzug* stattfindet. Aus anthropologischer Sicht steht auch hier die Interpersonalität im Vordergrund, da sie dem Gefühl der Einsamkeit entgegenwirkt. Eine etwaige Aufforderung zur Transzendierung sollte zurückhaltend formuliert werden und stets im Einklang mit den Bedürfnissen der sterbenden Person stehen. Im Austausch könnten Milde in der Selbstbewertung, projektive Entlastung, die Erfahrung von Nähe und Sensibilität sowie Impulse zur imaginativen und gefühlsmäßigen Öffnung innerer Gestaltungsräume entstehen. Alle psychoonkologischen, palliativmedizinischen oder spirituellen Ansätze – einschließlich der weiter oben beschriebenen sinnbasierten Kurztherapien – basieren auf dieser grundlegenden anthropologischen Möglichkeit der *zwischenmenschlichen Resonanz*, wenn eine *Verstehensintention* vom Adressaten als aufrichtig empfunden wird. Von zentraler Bedeutung für die behutsame Interaktion ist die Vergegenwärtigung des sich nicht gegenseitig ausschließenden Annehmens des persönlichen sterblichen Schicksals und des Ankämpfens dagegen. Diese, binär betrachtet, sich gegenseitig ausschließenden Einstellungen treten bisweilen konfundiert auf oder manifestieren sich in rasch wechselnder Abfolge. In der Psychoonkologie und im Ansatz des *Spiritual Care* wird dieses Phänomen berücksichtigt: „Die letzten Dinge des Lebens werden im reflektierten Nahkampf mit einer todbringenden Krankheit abgehandelt, und am Ende gewinnen die Betroffenen, indem sie sich ergeben. Es wird erträglicher, sobald sie lernen, sich anzupassen an das, was ist, aber nirgendwo ist die Schere zwischen Müssen und Wollen weiter geöffnet als beim Sterbenmüssen und Nicht-sterben-Wollen“ (Lenz 2014: 10). Der Prozess des Sterbens entwickelt sich sehr individuell, entfernt sich von unserer Logik der binären Selbstverständlichkeiten und ist schließlich verbal nicht mehr kommunizierbar; was bleibt, sind die stille Solidaritätsbekundung durch Präsenz und die sanfte Berührung als wortloses Bemühen um Nähe und Trost.

Die Frage der praktischen Bedeutung des hier vorgestellten Konstruktes betrifft besonders Angehörige von Berufsgruppen, die Sterbende begleiten, deren Anliegen es ist, *Einsamkeit* zu mildern und ein Gefühl von *Solidarität* und *Verständnis* zu vermitteln. Dieses Anliegen entspricht einer *Humanisierung der Medizin am Lebensende*. Das anthropologische Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ und die Ergebnisse der hierzu durchgeführten empirischen Untersuchungen bestätigen die allgegenwärtig intuitiv festgesetzte Notwendigkeit des Abschieds, der Suche nach einem Abschluss und nach Frieden. Das Konstrukt verdeutlicht auch die Bedeutung der Transzendenz des leidvollen „Jetzt“ durch *Permanenzbestrebungen* und die Überlappung von Hinnahme und Widerstand

im Rahmen des Ringens mit der eigenen Endlichkeit. Das Konstrukt veranschaulicht dazu die zwei Richtungen der Zweite-Person-Perspektive: von den Begleitenden hin zum kranken Menschen und – im Sinne einer Ich-dezentrierenden „altruistischen Sorge“ – vom Sterbenden hin zu Nahestehenden und Begleitenden.

Empirische Untersuchungen haben gezeigt, dass spirituelle Erfahrungen am Lebensende in Wechselwirkung mit Angst, Schmerz und Verdrängung auftreten (vgl. Renz et al. 2018). Eine empirische Studie, die sich auf eine Stichprobe von 600 Personen stützt und mittels teilnehmender Beobachtung und interpretativer phänomenologischer Analyse (IPA) durchgeführt wurde (Renz et al. 2013), deutet darauf hin, dass sterbende Patienten einen Übergang in einen anderen Bewusstseinszustand jenseits von Angst, Ego und Schmerz erleben. Diese Vorstellung von einem prozesshaften Übergang kann für Sterbebegleitende eine Ressource bilden: „Das Verständnis des Sterbens als Übergang kann zu einer radikalen Neuinterpretation dessen führen, was Patienten benötigen“ (Renz et al. 2013).

Beistand – von ärztlicher, pflegerischer, sterbebegleitender oder palliativ aufsuchender Seite – ist ein Akt der *Hinwendung* und zugleich der *Zuwendung* in Solidarität und Verständigungsbereitschaft bei gleichzeitigem Absehen von jeglicher normativen Bewertung des Abschieds und so auch von der Richtung, die in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben eingeschlagen wird. Diese humanistische Einstellung entspringt der *Solidarität* als das Gewahrwerden des geteilten sterblichen Schicksals als Ausdruck von Pietät und der existentiellen Verwobenheit aller Beteiligten am Lebensende eines Einzelnen; vor allem aber „aus der tiefen Einsicht in die existentielle Bedürftigkeit und Verwundbarkeit des Menschen“ am Lebensende, denn „im Zustand der Ohnmacht, des Kontrollverlustes, des Bewusstseins der Endlichkeit des Seins ist das Einzige, das bleibt, das Gehalten-Werden in Kommunikation, die Begegnung im Wort“ (Gottschlich 2010: 59 und 72). Es werden Worte gesucht, welche die Sprachlosigkeit des Todes abzumildern versuchen, aber auch eine atmosphärische *Bereitschaft zu verstehen* und eine *Haltung der Schicksalssolidarität* als sterbliche Wesen, die sich ihres Schicksals schmerzlich bewusst sind und sich dafür entscheiden, sich gegenseitig beizustehen, wenn das Einsamkeitsgefühl vermutlich am stärksten ist.

2.5 Zusammenfassung zum Ansatz der Humanisierung der Medizin am Lebensende

„Mein Vater wollte nicht sterben, und logischer- und absurderweise sträubte er sich zu leben.“

(Paloma Bravo. *Una historia de amores*, S. 98)

In diesem Kapitel werden von den zuvor formulierten anthropologischen Thesen zur Auseinandersetzung mit der Bewusstheit des unausweichlichen, personalen Todes logische Konsequenzen für die Praxis abgeleitet, besonders in der Grenzsituation des Sterbens. In erster Linie ist die klinische Medizin, einschließlich der Psychologie, Adressat der Erwartungen und auch Forderungen einer Gesellschaft, die sich zunehmend ambivalent gegenüber der Medizin als Institution und deren Akteuren verhält: zum einen wird alle Hoffnung in die Medizin gesetzt – biomedizinisch, versorgungsmedizinisch und moralisch; zum anderen werden die Medizin und die Einrichtungen, in denen die Versorgung stattfindet (allen voran Krankenhäuser) als kühl, distanziert und als einer Routine verfallen kritisiert; die medizinischen und pflegerischen Einrichtungen werden bisweilen als Orte der Entmenschlichung, der quälenden Überbehandlung oder aber der Aufgabe und zugleich der Vereinsamung am Lebensende gebrandmarkt. Die Medizin als Fachgebiet und das Krankenhaus als deren Austragungsort sind somit Projektionsflächen für einen Zeitgeist, der Sterbende und den Tod im Krankenhaus am besten aufgehoben sieht, um die tiefe Vulnerabilität unseres Wesens und die Hilflosigkeit gegenüber dem Sterben und dem Tod verdrängen zu können. Diese Position ist sehr umstritten, denn der Tod ist allgegenwärtig sichtbar in den Menschen, die Opfer sind von Kriminalität, Kriegen oder Pandemien. Hinzu kommt, dass in Unterhaltungsmedien Todesszenen ein vielfältig verwendetes Motiv darstellen. Diese Überflutung schafft eine innere Distanz, sodass der Tod lediglich als entferntes Ereignis auf einer Theaterbühne wahrgenommen wird. Susan Sontag hat in *Das Leiden der anderen betrachten* dieses Phänomen der Abstumpfung bei visueller Gewöhnung an die Grausamkeit beschrieben. Der Sterbeprozess, das Begleiten von Sterbenden und die Trauer sind in geschäftigen hochentwickelten Gesellschaften eine eher private als eine öffentliche Angelegenheit geworden. Aus dem Zusammentreffen von der Verbannung des Sterbens aus der Öffentlichkeit ins Krankenhaus und der Verlagerung der Trauer in den privaten Bereich ergeben sich drei wichtige Konsequenzen: Sterbende vereinsamen und werden auf Distanz gehalten; Angehörige ziehen sich aus dem öffentlichen Leben zurück und werden in der Trauerphase gemieden sowie auch dazu gedrängt, bald zur Normalität überzugehen, was sich auch in der psychiatrischen Diagnose „pathologische Trauer“ zeigt; Medizinern und Pflegenden wird mit fast übermenschlichen Ansprüchen begegnet, zugleich werden sie für ihr Handeln kritisiert oder gar juristisch belangt, weil es stets zu einem Zuviel oder Zuwenig oder zu einer Falschbehandlung komme, was letztlich bedeutet, dass sie zur Projektionsfläche der Hilflosigkeit von Angehörigen und der Gesellschaft werden. Eine

literarische Aufarbeitung der letzten Lebensmonate von Susan Sontag seitens ihres Sohnes David Rieff bringt diese Ambivalenz und die Gefühlsturbulenzen deutlich zum Ausdruck (vgl. Rieff 2013²).

Mit dem Aufkommen des Palliativansatzes in der Medizin, der Hospizbewegung, der gesellschaftlichen Diskussion über Entscheidungen am Lebensende und der Berücksichtigung der Betroffenenperspektive in medizinischen Extremlagen, vor allem aber durch die stärkere Beachtung der Bedürfnisse von Menschen am Lebensende hat sich eine Bewusstheit für die umsichtige Rolle der Medizin am Lebensende eingestellt, die am deutlichsten im Ansatz des *Spiritual Care* zum Ausdruck kommt. Dieser Ansatz versucht bei Absehen von Normativität – was nicht durchgehend gelingt – dialogisch-klärend, psychologisch-entlastend und durch leibbetonte Pflege auf die vielfältigen Bedürfnisse der Betroffenen einzugehen. Der Ansatz ist zwar nicht dogmatisch und auch nicht wertend, jedoch gibt es Vorstellungen von einem Ideal des *guten Sterbens*, das dazu führt, auf vermeintlich gebotene Aufgaben am Lebensende hinzuweisen: Versöhnungen; aufarbeitender Abschluss offener existentieller Themen; „Loslassen“ von nicht abgeschlossenen Aufgaben und Sehnsüchten, sodass man in Frieden mit sich und der eigenen Lebensgeschichte, den Nahestehenden und auch mit Gott sterben kann. In diesem Sinne bezieht sich die Medizin am Lebensende neben der Palliativversorgung und der Bezugspflege auch auf psychologische Interventionen: um einen Zustand der zumindest teilweisen psychischen Entlastung und des *Abschieds* anzustreben. Die allgemeinen Ansätze der Psychoonkologie und insbesondere der Palliativpsychosomatik beziehen sich auf diese entlastende Intention. Hervorzuheben sind in therapeutischer Hinsicht die strukturierten psychotherapeutischen Programme (meist *daseinsanalytisch* basierte Einzel- und Gruppenkurzzeittherapien), wie sie in diesem Kapitel exemplarisch dargestellt wurden. Neben der Würdigung dieser detailliert ausgearbeiteten Konzepte und auch den durchgeführten wissenschaftlichen Wirksamkeitsstudien, soll ein Ziel der vorliegenden Untersuchung eine Kritik an den anthropologischen Annahmen der Psychologisierung am Lebensende sein.

Widersprüchliche Bedürfnisse und Erwartungen von Sterbenden sollen durch eine sensible Haltung der Solidarität wahrgenommen und würdigend gespiegelt werden, wenn eine Auflösung von krankmachenden Blockaden erforderlich ist. Die persönliche Auseinandersetzung, die hinter den Widersprüchen steht, kann ferner durch vorsichtige Klärungsarbeit zusammen mit aufrichtigen Spiegelungen, die getragen sind von Einfühlungsvermögen in einer *Atmosphäre der Schicksalssolidarität*, gefördert werden. Eine humanistische Haltung am Lebensende bedeutet, auf die innere Welt des kranken Menschen einzugehen und Anschluss zu finden, ohne zu versuchen, den Anderen *allverstehend anzueignen*, *normativ Maßstäbe zu setzen* oder eine *abschließende Aufarbeitung* zu erwarten. Angestrebt wird die von einer solidarischen Haltung getragene Spiegelung des Ringens mit dem Aufhören-zu-sein; diese Intention setzt kleine, wohlwollende Impulse, welche die zunehmend privative Symbolik der Daseinslage am Lebensende respektiert und vor allem in der terminalen Kommunikation darauf eingeht, damit der Sterbende seinen letzten, oft nicht kommunizierbaren Weg mit so viel *Präsenz* wie

nötig und so wenig Aufdrängen wie möglich gehen kann. Zu den Themen am Lebensende gehören die passive Sterbehilfe, die terminale Sedierung und die Beihilfe zum Suizid (durch Nahestehende) bzw. der assistierte Suizid (durch Ärzte). Da ethische Fragen in Verbindung mit dem Sterben und dem Tod nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen und lediglich umrissen und in die Gesamtargumentation eingeordnet werden, wird für ein tieferes Verständnis der Problematik der ethischen Legitimation auf die Arbeiten von Dieter Birnbacher, Jean-Pierre Wils und Hector Wittwer verwiesen. Festzuhalten ist die zunehmende Berücksichtigung der Selbstbestimmungsfähigkeit einwilligungsfähiger Sterbender, wenn die Medizin die Grenze ihrer Linderungsmöglichkeiten erreicht hat und „weiter durchstehen“ als Antwort nicht angemessen erscheint. Rechtsphilosophisch wird keine Rechte-Pflichten-Symmetrie zwischen Patienten und Ärzten gesetzt. Der Theologe und Philosoph Jean-Pierre Wils schlägt den Begriff der „existentiellen Höflichkeit“ vor, wenn bei Vorliegen besonderer Bedingungen und unter medizinischer Expertise ein „sanftes Ableben“ ermöglicht wird als Anerkennung der Grenzen medizinischer Hilfe und wenn Biomedizin und Psychologie keine annehmbaren bzw. entlastenden Antworten mehr zu bieten haben. Dabei wird – Gottschlich folgend – neben Ehrfurcht vor dem Tod auch Achtung für den Leidenden zum Ausdruck gebracht; diese Achtung bedarf allerdings einer Übersetzung auf der Handlungsebene. Die Philosophie und die Theologie sind gefordert, dem gesellschaftlichen Tenor eine analytische Begriffsklärung und einen moralphilosophischen Verstehensrahmen vorzuschlagen, statt von Patienten am Lebensende gewünschte Entscheidungen kategorisch infrage zu stellen. Die empirische Forschung hat inzwischen alle Vorurteile der negativen Folgen einer gut geregelten und redlich durchgeführten Praxis widerlegt und die Versorgungsmedizin hat konkrete Vorschläge für eine juristisch korrekte, menschliche und transparente Praxis vorgelegt (vgl. Borasio et al. 2020²).

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ postuliert Fundamentaldimensionen des Menschen, die in besonderer Weise aktiviert werden bei Vergegenwärtigung einer Erkrankung, die potentiell tödlich sein kann oder unausweichlich zum Tod führen wird. Zu den anthropologischen Annahmen gehört erstens, dass dieser Prozess als *offen* im Ausgang verstanden wird; zweitens, die Antworten auf die Dimensionen *nicht normativ*, sondern anbietend angelegt sein sollen; drittens, *Widersprüche* in den Antworten und Einstellungen als Teil der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod anerkannt werden; viertens, die *Auseinandersetzung* eine *Doppelrichtung* einschlagen darf: als Prozess vs. Zustand oder in offener Bewegung vs. Stagnation. Die aus dem Konstrukt abgeleiteten praxeologischen Korollarien bieten eine Matrix für graduelle Interventionen: je größer die persönliche Öffnungsbereitschaft für die Inhalte der Dimensionen ausfällt, desto entschiedener sollten die Ressourcen durch Affirmationen unterstützt werden; je größer das Ausmaß der Stagnation ausfällt – vor allem in Form von Verbitterung und anderen psychopathologisch relevanten Phänomenen – desto bedeutender werden psychoonkologische Interventionen, die abgestuft an die individuelle Belastbarkeit und die persönlichen Bedürfnisse angepasst sein müssen. Die Berührung des Numinosen bzw. Sakral-Göttlichen ist eine sehr persönliche Erfahrung und stellt letztlich ein

Transzendierungsgeheimnis dar. Das Gebot der Nicht-Normativität eines „guten Sterbens“ ist ein wichtiger Schritt in Richtung einer humanistischen und individualisierten, nicht von Vorurteilen getragenen Medizin am Lebensende, die von Schicksalssolidarität, Präsenzbestreben und resonanzfähiger Fürsorge – auch die Bedürfnisse der Sterbenden aufnehmend – geprägt ist.

VII. Gesamtzusammenfassung und Ausblick

„Die Hoffnung ist der Lohn des Glaubens [...] Wir glauben auch nur das, was wir hoffen, so wie wir nur hoffen, was wir glauben.“

(Miguel de Unamuno. *Das tragische Lebensgefühl*, S. 250)

„Wenngleich Du sechs Fuß unter der Erde liegst, Jojo, bist Du nicht tot.“

(Jacques Brel. *Jojo*. In: *Les Marquises*, Track 10, 1977)

1 Gesamtzusammenfassung

„Wir waren nur einen Hauch vom Nichts entfernt.“

(Paloma Bravo. *Una historia de amores*, S. 128)

Die Konfrontation mit dem Tod ergeht aus der menschlichen Bewusstheit über die eigene Endlichkeit als *Sterbenmüssen*. Diese antizipierte Gewissheit des Sterbenmüssens hat einen Einfluss auf die eigenen Einstellungswerte in der vergegenwärtigenden Gegenwart. Während des Lebensvollzugs hält das Individuum, das vom Tod im unbestimmten Daseinshorizont weiß, bei damit verbundenem Anlass inne und reflektiert mit einer gewissen Distanziertheit über die eigene Endlichkeit. Dies kann einen Einfluss auf die Lebensführung haben, insbesondere, wenn sich die Person in Todesgefahr gesehen hat. Dieses rhapsodische Innehalten in bestimmten Situationen ändert sich in radikaler Weise, wenn eine Person erfährt, dass sie eine Krankheit erleidet, die unausweichlich in den absehbaren Tod mündet. In Abhängigkeit vom Verwendungskontext ist der Begriff „Tod“ mehrdeutig; die analytische Klärung dieser Polysemie stellt eine propädeutische Aufgabe der vorliegenden philosophischen Untersuchung dar. Der Mensch als bewusstseinsfähiges und demnach symbolisierendes Wesen ist sich sowohl seiner „Geburtlichkeit“ als auch seiner „Sterblichkeit“ bewusst. Er versucht eine „Abschiedlichkeit“ für sich zu formulieren, und zwar in antizipatorischer Weise, das heißt wissend um das *Was*, aber – ausgenommen besonderer medizinischen Konstellationen – nicht das *Wann* und *Wie*, sodass er spätestens bei der Konfrontation mit einer potentiell tödlichen Krankheit Wege des Umgangs mit dem nun notwendigen – weil unausweichlich gewordenen – Sterbenmüssen in persönlicher Gestalt erkunden muss. Der Begriff „Tod“ verliert seine allgemeine semantische Bedeutung in dem Moment, in dem der Tod zum eigenen (*je meinen*) Sterben wird als persönliches

Erleiden eines mit der Gattung geteilten Schicksals: das Sterbenmüssen als Gewährwerden der eigenen Endlichkeit als biologische Kreatur. In der Rede über den Tod konfluieren Anthropologie und Ontologie in *befangener* Weise, denn jedes bewussteinsfähige Individuum weiß um das geteilte sterbliche Schicksal und kann daher dieser Gewissheit im Daseinshorizont nicht neutral begegnen, sondern muss sich ihr antizipierend im Futur I und vor allem im Futur II stellen, das heißt, das eigene Leben im *futurum exactum* als beendet vorwegnehmen, um sich im verbleibenden Daseinsvollzug einrichten oder reorientieren zu können.

Das **Hauptanliegen** der vorliegenden, vorwiegend anthropologisch ausgerichteten und ontologisch geprägten Untersuchung besteht darin, die Grundbedingungen für die Auseinandersetzung des Menschen mit dem eigenen Sterbenmüssen zu reflektieren. Diese Auseinandersetzung gründet in der anthropologischen Bestimmung des Menschen als bewussteinsfähiges, symbolisierendes, nach transtemporaler Identität strebendes und proleptisch angelegtes Wesen. Hierzu wird die These aufgestellt, dass, wenn sich eine tödliche Krankheit (eine *Krankheit zum Tode*) aufdrängt und der eigene Tod als notwendig im greifbaren Zeithorizont erscheint, Grunddimensionen des Menschseins im *Modus* der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben als *Aufhören-zu-sein* aktiviert werden. Die **phänomenologische Untersuchung** über die *transzendentalen Bedingungen* der Auseinandersetzung mit dem *Sterbenmüssen*, wenn das *eigene Sterben* sich durch eine Krankheit zum Tode real aufdrängt und unausweichlich im Zeithorizont erscheint, wird entlang von zwei Fragestellungen strukturiert. Erstens: Welche sind die Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen und welche Begriffe dienen zum Aufbau einer schlüssigen philosophisch-thanatologischen Argumentation? Zweitens: Kann ein mehrdimensionaler anthropologischer Raum definiert werden, dessen Dimensionen die fundamentale Struktur der Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterbeprozess und Ableben im Angesicht einer Krankheit zum Tode idealtypisch abbildet?

Diese Fragestellungen werden anhand eines historischen und eines systematischen Ansatzes untersucht. Im *historischen Ansatz* werden die Beiträge von den Vorsokratikern bis Nietzsche erörtert, um danach auf die unterschiedlichen Positionen der letzten 150 Jahre einzugehen (klassische Existenzphilosophie; Philosophen der „Auflehnung gegen den Tod“; neue ontologische Systeme; neue moralphilosophischen Ansätze in Bezug auf den Tod und Philosophie der Hoffnung). Im *systematischen Ansatz* werden die Fragestellungen vor dem Hintergrund des historischen Ansatzes ausgearbeitet: Einerseits die Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen (Fragestellung 1); andererseits die Theorie der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ als mehrdimensionale anthropologische Modellierung (Fragestellung 2). Dieser anthropologischen Argumentation folgt eine ontologisch-anthropologische Ausarbeitung der Transzendierungsversuche der Menschen als Gattung und jedes einzelnen Individuums in der Konfrontation mit seiner anstehenden Nichtigkeit als empirisches Wesen. Die Theoriebildung wird mit der philosophiepraktischen Untersuchung zur Tragweite dieses Konstruktes jeweils für die Lebensführung und für eine Humanisierung der Medizin am Lebensende abgeschlossen.

Der **historische Ansatz** befasst sich mit der Frage, ob – jenseits der religiös geprägten Annahme des Fortbestandes der Person über die unkorumpierbare Seele – die Philosophie ontologische Antworten auf die Frage nach dem Tod als *Seinsauflösung* oder alternativ als *Wechsel der Seinsweise* gegeben hat, wobei diese neue Seinsweise zu bestimmen wäre. Eine erste Annäherung an diese Frage kann über die vorsokratische Metaphysik erfolgen, die eine Rückführung aller Individualitäten zu einem *arkhé*, beispielsweise einem *ápeiron*, voraussetzt. Diese metaphysische Sichtweise wurde in der Philosophiegeschichte durch Alternativannahmen erweitert, etwa durch die Annahme einer Metempsychose; die Annahme eines ausgedehnten Augenblickes in einer ewigen Wiederkehr (Nietzsche) oder die Aufhebung der Quanteninformation eines Individuums im Kosmos nach dem biologischen Zerfall. Eine andere ontologische Herangehensweise bezieht sich auf die Bedeutung des Todeseintritts aus der antizipierenden Perspektive des Abgeschlossenenseins des Daseins, wenn das „Sein“ des „Da-Seins“ nicht mehr „da“ ist. Seit von Kierkegaard der Begriff des *Ernstes* im Zusammenhang mit der Haltung gegenüber dem Tod eingeführt wurde, unterscheidet die klassische Existenzphilosophie zwei Ebenen im menschlichen Leben: das empirische, alltägliche Leben des Daseins und eine übergeordnete, „eigentliche“ Weise, nämlich die *Existenz* (Jaspers folgt dieser Reihenfolge der Begriffe, Heidegger verwendet sie in umgekehrter Reihenfolge). Die Existenz sei zeitlebens *in fieri*, unabgeschlossen, der Mensch sei lebend nicht ganz, erreiche aber sein *Ganzsein*, seine „Essenz“ in dem Moment, in dem seine Existenz aufhöre zu sein, das heißt mit dem Tod; dieser falle zusammen mit dem „Ganzsein“, das – im Vokabular Heideggers – bis dahin lediglich ein *Ganzseinkönnen* war. Das Dasein sei wesentlich ein *Werden*, das sich vor dem Tod als Ganzsein ängstige bei Gewahrwerden seiner *conditio* als *Sein zum Tode*. In ähnlicher Weise unterscheidet Jaspers zwischen „Weltsein des Daseins“ und „Transzendenz der Existenz“, denn als Existenz beziehe sich das Dasein über die Welt hinaus auf das (transzendierende) Sein. Existenz erwache, wenn das gewohnheitsmäßige Dasein der Lebenswelt sich in Grenzsituationen bewähre und einen ontologischen Sprung in eine gehobenere Seinsweise vollziehe, nämlich in die Existenz. Das Dasein ängstigt sich Jaspers zufolge nicht vor dem biologischen Nichtdasein, sondern vor dem existentiellen Nichtsein, das heißt sowohl vor dem „Sprung“ in die unbekannte Seinsweise als auch vor der Transzendenz selbst. An der Grenze zwischen Sterben und Totsein durchbreche das Dasein die Grenzen des Weltseins und erblicke das Sein (wohl die vollkommene Existenz), das Jaspers als „Transzendenz“ bezeichnet, ohne eine religiöse Konnotation zu intendieren. Diese Annahme von zwei ontologischen Weisen, zwei Welten in einer Person, ist schwer verständlich, insbesondere wenn man Kierkegaard folgend zwischen *Furcht* und *Angst* unterscheidet und diesen Begriffen jeweils normativ unterschiedliche Seinsweisen zuschreibt. Sartre schlussfolgert in Abkehr von der deutschen Existenzphilosophie, dass der Tod nicht zu einem Ganzsein ver helfe: der individuelle Tod lasse ein Leben und damit verbundene Lebensprojekte abbrechen; das Leben bleibe also unabgeschlossen, im Stillstand, die Endgültigkeit des Todes sei deshalb eher absurd und eine regelrechte Nichtung. Indem Camus diese Idee als Absurdität der Existenz literarisch ausarbeitet, steckt er die Grenzen ab, innerhalb derer Sinn konstruiert werden solle, ähnlich wie es später Nagel vornimmt. Jankélévitch versucht die Bedeutung des Lebensabschlusses

ontologisch zu deuten, indem er davon ausgeht, dass ein reales Jenseits inexistent sei; die Transzendenz ergebe sich daraus, dass der Mensch gewahr werde, neben dem Sein im Leben und dem Nichtsein im Tod über ein *Gewesensein* zu verfügen, das gewürdigt werden solle: die Tatsache, dass man als *Gewesensein* wirklich empirisch existent war, gelebt, gewirkt und Spuren hinterlassen hat und somit diesem *Gewesensein* eine individuelle Lebensgeschichte attribuiert werden kann. Es bleibt fraglich, ob durch die Annahme der vollständigen Nichtung, des mystischen Ganzseins ohne weitere personale Bedeutung und der Grenz-Transzendenz, deren Entstehung und Entschwinden im Moment des Ablebens selbst zusammenfallen, überhaupt Trost und Hoffnung generiert werden können.

Unbestritten bleibt, dass das empirische Leben als Ganzes mit dem Tod endet, unabhängig davon, ob der Tod als unumkehrbare Nichtung oder als Wechsel in eine andere Seinsweise bzw. als dualistische Trennung einer personalen seelischen Substanz vom biologischen Körper aufgefasst wird. Dieser Tatsache der Auslöschung des *eigenen empirischen Lebens* – aber nicht des Lebens als metaphysische Realität jenseits des empirischen Abschnittes seines Erscheinens, wie von Schopenhauer, Simmel und Feuerbach in unterschiedlicher Weise postuliert – kann mit Resignation, Fatalismus, Hinnahme oder Gleichmut begegnet werden; es kann aber auch eine Position der würdevollen Rebellion gegen dieses Schicksal eingenommen werden, auch wenn das Schicksal des Ablebenmüssens selbst dadurch nicht beeinflusst werden kann. Es bleibt die individuell zu beantwortende Frage, ob eine derart auflehnende Haltung eine kathartische Wirkung zu entfalten vermag. Für Elias Canetti kommt die Auflehnung gegen den Tod und gegen Gott („der Henker“) einem Gebot gleich: „Du sollst nicht sterben“, denn „der Tod ist falsch. Es ist unser Sinn, ihn falsch zu finden“, wenngleich die Grenzen der Auflehnung von ihm anerkannt („ich weiß, dass der Tod schlecht ist. Ich weiß nicht, wodurch er zu ersetzen wäre“) und konstruktiv umgewandelt werden: „Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche“. Jankélévitch erachtet den Tod als absurd, als unrechtmäßig und als Skandal, so banal der Tod aus biologischer Sicht für alle Lebewesen sei: „Der Tod ist etwas Unrechtmäßiges und dürfte nicht geschehen, aber er ist die realste aller Tatsachen. Der Tod ist ein Skandal, und doch ist er ein ganz normales Phänomen. Das Unwiderrufliche eines Daseins, das begonnen hat und nicht aufhören dürfte, kollidiert mit der absurden Unwiderruflichkeit der Vernichtung“ (Jankélévitch 2017: 494). Er akzeptiert jedoch, dass die Tragödie der „Entwertung“ kein genau definierbares Problem oder Rätsel sei, sondern „ein problematisches Mysterium, dessen wir uns durch das Denken bewusst sind, ohne es ergründen zu können“ (Jankélévitch 2017: 515). Mit dieser Einstellung nähert sich Jankélévitch dem Existentialismus an, denn „die Sinnlosigkeit des Aufhörens lässt ihrerseits den Sinn der Dauer zum Vorschein kommen, die schockierende Absurdität des Todes, der Skandal der endgültigen Vernichtung schreibt paradoxerweise den posthumen Sinn des gelebten Lebens fest“ (Jankélévitch 2017: 546-547). Die emotionale Bedeutung der Auflehnung lässt sich in besonderer Weise bei Miguel de Unamuno finden. Seine ganze Philosophie, die wie bei vielen Existentialisten vor allem literarisch zum Ausdruck kommt, geht aus von „Menschen aus Fleisch und Blut, [dem] Menschen, der da geboren wird, leidet und stirbt (vor allem stirbt), der da isst und trinkt und spielt und schläft und denkt und liebt –

[dem] Menschen, den ich vor mir sehe und höre, den Bruder, den wirklichen Bruder“ (Unamuno 1925: 1). Bei der Frage nach der Bedeutung des Todes geht es eigentlich um das Leben, um das mangelhafte Leben, in dem sich jeder von uns auf Dauer einrichten möchte, ganz einfach um des Lebens willen zu leben. Unamunos Protestschrei ist so verständlich, dass man beipflichten könnte trotz der Absurdität der Auflehnung, die ohne Wirkung bleibt, ja bleiben muss: „Diese Begründungen [über die Absurdität der Unsterblichkeit] machen auf mich keinen Eindruck. Es sind ja bloße Gründe, und nicht mit Gründen beruhigt sich das Herz. Ich will eben nicht sterben. Nein, ich will es nicht, und ich will es auch nicht wollen. Ich will immer, immer, immer leben! Und ich will leben, als das gleiche armselige Ich, als das ich mich heute und hier fühle, und eben deshalb quält mich die Frage nach der Fortdauer meiner ganz persönlichen Seele“ (Unamuno 1925: 57).

Die moralische Perspektive befasst sich mit der Frage, ob der Tod ein Übel sei oder aber ein Gut (an sich). Diese Frage ist nicht begrenzt auf die moralischen Schulen der Antike, sondern genießt große Aktualität nicht zuletzt im Rahmen der Frage nach den Grenzen des natürlichen Todes, der Machbarkeit in der Medizin („der manipulierte Tod“) und der Selbstbestimmung in der Entscheidung, dem eigenen Leben ein Ende zu setzen, um nicht zu linderndes Leiden – den eigenen Tod zwangsläufig in Kauf nehmend – auszuschalten („Beihilfe zum Suizid“). Als *absolutes Gut* kann der Tod nur aus einer externalen Perspektive, etwa der Evolutionstheorie im Sinne des Überlebens einer Gattung auf Kosten des Individuums aufgefasst werden. Eine Alternative hierzu ist in der christlichen Mystik zu finden, wie beispielsweise von Teresa von Avila ausgedrückt: „Ich sterbe, weil ich nicht sterbe“, denn sterben bedeute den Übergang zur leibhaftigen Gegenwart Gottes, die sich sodann in einer ewigen Glückseligkeit ausdehne. Die Frage, ob der Tod als *absolutes Übel* aufgefasst werden kann, lässt sich ebenfalls nur aus einer externalen Perspektive beantworten. Etwa wenn von allen Kontingenzen, auch von einem leidvollen Leben abgesehen wird; beispielsweise ausgehend davon, dass am Leben zu sein an sich – das heißt unter allen Umständen – gut ist, da es die Bedingung der Möglichkeit darstellt *überhaupt* wahrnehmen, empfinden, fühlen, handeln oder hoffen zu können. Im Falle des Todes – auch des subjektiv erlösenden Todes – ist dies nicht mehr möglich. Diese Argumentation wurde vor allem von Ernst Nagel vertreten. Eine wenig überzeugende Antwort auf die Frage der philosophischen Bewertung des Todes ist die intuitiv-arithmetische Aufrechnung des Für und Wider in Bezug auf den eigenen Tod. Dabei handelt es sich um eine abstruse Vorstellung, denn es geht bei der Bewertung des Lebens und des Todes nicht um eine Arithmetik, sondern um eine umsichtige Bewertung aus tiefen Überzeugungen, oft in Form eines „Alles oder Nichts“. Die naheliegende vorläufige Antwort wäre, dass der Tod ein Gut oder ein Übel *relativ* zur persönlichen Lage eines Menschen ist. Dieser Auffassung nach wird das Leben grundsätzlich bejaht; doch aus der Erste-Person-Perspektive wird der Tod als einzige Erlösung aus einer qualvollen und womöglich aussichtslosen gesundheitlichen Lage heraus bewertet, die das Verschwinden jeder Grundlage der Möglichkeit weiterzuleben und zu erleben in Kauf nimmt. Diese philosophische Frage verbindet die potentiellen Möglichkeiten

einer rasant sich entwickelnden Biomedizin mit moralischen Kategorien wie Würde, Selbstbestimmung, Freiheit, Respekt, Partizipation und Annahme.

Der historische Ansatz endet mit einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Hoffnung als Propädeutik zu einer Theorie der Transzendierungsversuche des Sterbenmüssens. Durch die progressive Ausarbeitung des Begriffes „Hoffnung“ hat sich eine Art Stufenverständnis entwickelt vom einfachen *Warten auf etwas* über das *Erwarten von etwas* als persönlich bedeutend und das *Hoffen auf dieses etwas*, was mehr Bescheidenheit mit sich bringt, bis hin zur reinen *Hoffnung* oder dem *Hoffen* als Haltung der unbestimmten *Zuversicht*. *Hoffen* als Haltung, die hilft, das Unvermeidliche zu ertragen, ist entweder eine Gabe oder kann durch eine innere Einstellung zustande kommen, also als Ergebnis eines selbstgesetzgeberischen Lernprozesses. Jankélévitch unterscheidet diesbezüglich zwischen *geschlossener Hoffnung* und *offener Zuversicht* (Jankélévitch 2017: 461), zwei Begriffe, die in verdichteter Weise die Unterscheidungen von Marcel, Bollnow und Laín Entralgo zusammenfassen. Sollte der Begriff *Hoffnung* in der Tat eine Erwartung beinhalten, die sich umgehend in eine eigentümliche Verbindung aus Zuversicht und der Akzeptanz dessen, *was kommen mag*, transformiert, dann wäre *Hoffnung* die Möglichkeit des Selbsttrostes, der Integration von Transzendenz in der empirischen Immanenz und des Annehmens des Todes als unlösbares Mysterium. Jankélévitch geht einen letzten und dadurch vordergründig widersprüchlichen Schritt weiter und entdeckt eine Weise der Hoffnung mitten in der Hoffnungslosigkeit: „Verzweifelte Zuversicht bleibt, wenn eine Hoffnung nach der anderen enttäuscht wurde: sie ist die tatsächliche Hoffnung, ohne Hoffnung“ (Jankélévitch 2017: 461).

Der **erste systematische Teil** befasst sich mit den Bedingungen der Möglichkeit einer philosophisch fundierten Rede über den Tod. Hierzu werden drei Abschnitte differenziert, die sich im Sinne eines analytischen Ansatzes mit definitorischen Begriffsbestimmungen befassen: a) systematisch generierte semantische Felder zu „Tod“ und grundlegende thanatologische Begriffsbestimmungen; b) Bedingungen der Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben (Verschränkung von grundlegenden anthropologischen Begriffen: Bewusstsein, Identität, Ich-Selbst, Selbst-Bewusstsein, menschliches Individuum, Subjekt und Person); c) Darstellung von thanatologischen Perspektiven zur progressiven Eingrenzung des anthropologischen Ansatzes: kulturanthropologische, medizinische, psychologische, philosophische und theologische Perspektiven mit ihren jeweiligen Facetten.

Für den Begriff „Person“ eröffnet sich aus philologischer, metaphysischer und empirischer Perspektive ein weites semantisches Feld: von lexikalisch-grammatikalischen und ontologischen bis hin zu anthropologischen und ethischen Bedeutungen. Verwandte Begriffe wie *Identität*, *Ich*, *Selbst*, *Individuum*, *Selbstbewusstsein*, *Subjekt*, *Mensch* und *Personalität* wurden im Laufe der Philosophiegeschichte unterschiedlich gewichtet, je nachdem, welcher dieser Begriffe aus ontologischer oder epistemologischer Perspektive als vorrangig betrachtet wurde. *Identität* ist heute psychologisch geprägt, etwa im Sinne eines Gefühls von

Selbstverständlichkeit der Individualität und eines kohärenten Selbstbildes, das in der Erste-Person-Perspektive als stimmig empfunden wird. Aus philosophischer Sicht wird „Identität“ vorrangig als *diachrone Identität* aufgefasst, bei der die *Identität des Selbst* als Sortal betrachtet werden kann. Jenseits einer Minimalidentität der juristischen Person in Dokumenten kann die These aufgestellt werden, dass der Begriff „Identität“ der Komplexitätsreduktion von „Person“ dient. „Identität“ ist in ihrer Ursprünglichkeit für ein Individuum einerseits etwas Gegebenes, andererseits in ihrer Entstehung etwas diachron Herzustellendes. Identität als *Gegebenes* entspricht der Definition von *Personalität* bzw. *Personsein*, weist deskriptive, evaluative und metaphysische Momente auf und ist zu jedem diachronen Zeitpunkt bestimmbar. Die *diachrone Identität* bildet den Hauptpfeiler für die Theorie der Auseinandersetzung mit dem Tod. „Diachrone Identität“ bedeutet, dass das Individuum sich nicht nur aktual als bestimmbares Ganzes auffasst, sondern auch als sich veränderndes Wesen mit Entwicklungen und Stagnationen und einer einmaligen Lebensgeschichte, die seine empirische Identität ausmacht. Dieses bewusstseinsfähige Individuum, das sich – außer bei schweren psychischen Erkrankungen, die bis in die präreflexive Selbstverständlichkeit eingreifen – seiner biologischen Veränderungen gewahr ist, ist in der Lage, eine Brücke zwischen biographischen Kristallisationen und vorausschauenden Projektionen zu schlagen, das heißt, sich im Hier und Jetzt umsichtig einzurichten. Das rückschauende wie auch das vorausschauende Bewusstsein generiert sowohl deskriptive als auch evaluative Inhalte. Ausgangspunkt für eine Evaluation des gelebten und ungelebten Lebens im Rückblick kann die Erschütterung des selbstverständlichen Daseinsflusses durch Grenzerfahrungen bei sich und Nahestehenden sein, etwa durch die Konfrontation mit einer schweren Krankheit und im Extremfall bei der Gewissheit, an einer tödlichen Krankheit zu leiden.

Das individuelle *Sterbenmüssen* konfrontiert das personale Leben mit der *Endlichkeit seines Seins*, seines historischen und zeitlich begrenzten *Daseins*, aber auch mit der Frage des Sinnes seines Daseins. Die in der vorliegenden Untersuchung vertretene Unterscheidung zwischen der *Gewissheit* des Sterbenmüssens als *Möglichkeit* im Daseinshorizont (Gewissheit-Möglichkeit) und dieser Gewissheit als realisiert, als unausweichliche *Notwendigkeit* des Sterbenmüssens (Gewissheit-Notwendigkeit), kann auf zwei Wesensbestimmungen des Menschen zurückgeführt werden: Der Mensch als *mortalis* ist gewahr, dass er sterblich ist, dass diese Bestimmung seinem Sein latent eingeprägt ist und er deshalb mit dem Tod rechnen muss; dies stellt den Tod außerhalb des Lebens. Der Mensch als *moriturus* rechnet nicht nur mit seinem Tod, sondern ist sich seines Ablebenmüssens gewiss; dies weist auf die Meinigkeit des Sterbens hin; und dieses Bewusstsein drängt ihn dazu, den Tod in das Leben aufzunehmen und wirksam zu integrieren. Da der Mensch ontologisch ein in die Welt „geworfenes Wesen“ ist, muss das menschliche Leben konsequenterweise als *Projekt* aufgefasst werden, als proleptisch auf die Zukunft ausgerichtet, wodurch der Tod zunächst nur eine *Möglichkeit* darstellt (*mortalis*). Wenn der Tod als *notwendig-unausweichlich* vergegenwärtigt wird, installiert sich eine *dramatische Gewissheit der Irreversibilität* (*moriturus*), die zu einer *Neueinrichtung* im noch

verbleibenden Leben drängt. Das Subjekt kann, unabhängig vom jeweiligen biographischen Werden und der Persönlichkeitsstruktur, nur schwer akzeptieren, dass das eigene Leben unausweichlich zu Ende geht, denn ontologisch „strebt“ jedes Sein nach Selbsterhalt, das Bewusstsein nach Kontinuität und das empirische Individuum als Person nach leibseelischem Fortbestand. Den meisten Menschen gelingt es, sich in einer Welt von Selbstverständlichkeiten einzurichten, sodass die Gewissheit der eigenen Endlichkeit in der Geschäftigkeit der Lebenswelt auf ein nüchternes *Wissen* reduziert oder verdrängt wird, wodurch die diffus gefühlte *Gewissheit-Möglichkeit* im Daseinshorizont unbestimmt verortet wird. Durch die Konfrontation mit einer unausweichlichen Bedrohung des Lebens, allem voran einer *Krankheit zum Tode*, wird die *Gewissheit-Möglichkeit* von der *Gewissheit-Notwendigkeit* abgelöst.

Die philosophisch-anthropologische Perspektive stellt eine Konvergenz philosophischer und empirischer Ansätze dar und befasst sich mit der personalen Bedeutung der Grundstruktur des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Gewissheit des Todes, das heißt mit der Tatsache des *Sterbenmüssens* und wie diese Gewissheit sich auf das aktuelle Leben auswirkt; der Tod wird in seinem immateriellen Widerstand als ultimative *essenzlose Grenze* aufgefasst. Eine „Vorbereitung auf den Tod“ in der Weise eines „Sterbenlernens“ ist nicht möglich, da das Sterben ein einmaliges, unumkehrbares und endgültiges Ereignis darstellt und das Lernen der wiederholten Erfahrung bedarf, was nach dem Tod als einmaliges Ereignis *ohne erneuten Anlauf* nicht möglich ist. „Sterbenlernen“ kann dennoch eine fruchtbare Metapher für die Integration des Todes in das Leben sein, um zu einer stimmigeren Lebensführung zu gelangen, wie Kierkegaard eindrucksvoll begründete. Es stellt sich hinsichtlich eines möglichen „Sterbenlernens“ die Frage, unter welchen Umständen ein Individuum die Haltung des *Bereit-Seins* einzunehmen vermag oder ob eine weitgehende Verdrängung im Alltag einsetzt, damit die Lebensaufgaben ohne Störanfälligkeit bewältigt werden können. Die Tatsache, dass die Erfahrung des Todes in der Erste-Person-Perspektive nicht möglich ist, da das hierzu notwendige Subjekt der Erfahrung im Zustand des Totseins ausbleibt, befasst sich die Anthropologie des Todes phänomenologisch mit dem *Bewusstsein des Sterbenmüssens*. Somit können die Erste-Person-Perspektive (innerer Blick auf das Sterbenmüssen), die Zweite-Person-Perspektive (partizipative Begleitung und existentielle Kommunikation mit Sterbenden und Würdigung in der postmortalen Trauer) und die Dritte-Person-Perspektive (sachliches Sich-Befassen mit den biologischen Aspekten des Sterbens und den Manifestationen des Todes, etwa den sterblichen Überresten) differenziert werden. Diese drei Perspektiven finden Ausdruck beispielsweise in Landsbergs Unterscheidung zwischen der Anwesenheit des Todes im Leben – obwohl aktual abwesend – als ontologische Bestimmung und der Würdigung des Verstorbenen als Abwesender, der in den sterblichen Überresten und in der Erinnerung anwesend ist.

Der **zweite systematische Teil** befasst sich mit dem **Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“**. Dieses Konstrukt ist eine anthropologische Annäherung an den Prozess der Konfrontation mit dem Tod, wenn dieser nicht mehr als gewiss-möglich-aufschiebbar in unbestimmter Zukunft, sondern als gewiss-notwendig-unausweichlich

erscheint. Der anthropologische Charakter dieser Annäherung ist begründet in der Annahme einer dem Menschen als Gattung innewohnenden und auf seiner Bewusstseinsfähigkeit basierenden dimensional Grundstruktur, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Das Konstrukt geht von der Annahme aus, dass im Angesicht des Todes ein Prozess der Auseinandersetzung im Menschen in Gang gesetzt wird, der auf dieser mehrdimensionalen Grundstruktur basiert. Nahestehenden und behandelnden Personen könnte das Wissen um diese Struktur helfen, dem Todgeweihten zu vermitteln, dass sie an dieser persönlichen schrittweisen *Verabschiedung* des Da-Seins partizipieren, während die betroffene Person in unterschiedlichem Ausmaß zu *antizipieren* versucht, das heißt, *den perimortalen Szenarien eine symbolische Gestalt zu verleihen, um in der Vorwegnahme damit umgehen und sich existentiell einrichten zu können*. Dieser Weg ist sehr individuell geprägt, denn es drücken sich hier einerseits *Wertvorstellungen*, andererseits eine kristallisierte Biographie als *Daseinswerdegang* aus. Die Aktivierung anthropologischer Dimensionen im Angesicht des unausweichlichen Sterbenmüssens bedeutet in kantischer Lesart, dass die gemeinsame transzendente Struktur des Menschseins empirisch durch individuelle Erfahrung (und Bewertung) realisiert wird. Diese Dialektik zwischen dem ontologisch Allgemeinen und dem Individuellen bedeutet, dass *Fundamentalstrukturen* des Menschseins im Angesicht des unausweichlichen Todes *aktiviert* werden, die aber – einmal aktiviert – unterschiedliche Antworten bei jedem Individuum hervorrufen: zwischen einer bewussten und schließlich annehmenden Antwort über eine Doppelbuchführung bis hin zu passiver Resignation oder radikaler Vermeidung, Rebellion oder gar (aggressiver) Abwehr. Alle diese Reaktionen sind zu würdigen, da dieses Konstrukt *keine Normativität* und *keinen wohlgeformten Abschluss* voraussetzt. Das Fehlen von erwarteten Ergebnissen der Konfrontation ist dahingehend zu bewerten, dass deren *Abwesenheit* für den betreffenden Menschen auch von Bedeutung ist (als signifikantes „Fehl“), eine Bedeutung die interpersonell berücksichtigt werden soll, aber nicht gedeutet werden darf. Denn bei der Sterbebegleitung geht es um eine behutsame und respektvolle Haltung, die auf der Vermittlung von *Partizipation* und *Solidarität* mit dem *Sterbensschicksal* basiert, um dem Sterbenden die existentielle Einsamkeit und die Hilflosigkeit erträglicher zu machen und Impulse zur intimen Transzendenz der aktuellen Grenzsituation anzubieten. Diese Dimensionen werden, ausgehend von der Fähigkeit des Menschen zum Innehalten in seiner Interiorität, deduktiv von sechs präreflexiven anthropologischen Dimensionen abgeleitet; weitere Prämissen dieses deduktiven Schlusses sind die bewusstseinsimmanente Fähigkeit zur Symbolisierung dieser Dimensionen und die anthropologisch begründete Definition der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ als in der Existenz verankerte *Abschiedlichkeit* und *Fähigkeit zur (Neu-)Einrichtung im Dasein*. Wesentliches Merkmal dieses Konstruktes ist eine *verstehende Annäherung an die persönliche Auseinandersetzung mit dem individuellen Aufhören-zu-sein*; „verstehend“ nicht als dechiffrierende Intention, sondern als *Haltung des solidarischen Verstehenwollens*. Dieses Verstehen ist einerseits typologisch, andererseits personenzentriert angelegt, da die Auseinandersetzung in jedem Menschen idiosynkratisch zum Ausdruck kommt.

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ basiert auf zwei Begriffen, die näher analysiert werden: *Antizipation* und *Abschied*. „Antizipation“ wird in ihrer logischen Struktur durch vier Momente definiert: 1. die Vorwegnahme eines intendierten Szenarios; 2. die szenische Vergegenwärtigung des Szenarios; 3. die Bewertung des appräsentierten Szenarios; 4. die motivationalen Konsequenzen der Bewertung für die Lebensführung in Bezug auf den Anlass und auf das Vorlaufen in das Antizipierte. Anhand der Analyse des Abschiedsbegriffes kann behauptet werden, dass *Abschiedlichkeit* ein wesentliches Merkmal des Menschseins darstellt: „Dank einer unter Lebewesen einzigartigen Vorstellungskraft lernten sie allmählich, dieses Ende vorwegnehmend als unvermeidlichen Abschluss jedes menschlichen Lebenslaufs, auch des eigenen, zu erkennen“ (Elias 2002: 40).

„Abschiedlichkeit“ kann in doppeltem Sinne verstanden werden: Der Mensch vergegenwärtigt die Zeit als Abfolge von irreversiblen Übergängen und realisiert die Bedeutung des Einmaligen durch ablösendes Freigeben, den Abschied. Dieser Abschied erlangt absolute und dramatische Bedeutung, wenn der Abschied vom Leben („Daseinsverabschiedung“) aktual wird, sei es für einen nahestehenden Menschen oder subjektbezogen. „Abschied vom Leben“ hat einen konkreten Todesbezug, nämlich dass das Ende der eigenen Existenz ansteht und *an der Zeit* ist, auch wenn es zu *Un-Zeiten* kommt und einen dramatischen Abschied aufzwingt: dramatisch, weil unausweichlich und zugleich unverständlich bis unannehmbar, obwohl er sich unerbittlich aufdrängt. „Abschied vom Leben“ bedeutet mehrerlei: Abschied des Sterbenden vom Leben an sich, von der Welt, von Nahestehenden und von sich selbst. Aber auch Nahestehende müssen sich trotz aller inneren Widerstände verabschieden als Ausdruck einer Symmetrie des Abschieds, eines *Mit-Seins im Sterben* bzw. einer Mutualisierung des Abschieds. Diese Mutualität bedeutet *Partizipation* in der durchhaltenden Begleitung im Abschied oder, aus einem anderen Blickwinkel: die Vermeidung von Einsamkeit, nämlich „Sterbenden diejenige Zuneigung zu zeigen, die sie beim Abschied am meisten brauchen“ (Elias 2002: 17). Schließlich soll „Abschied“ als *paradigmatische Metapher des Unbeschreiblichen* dienen, die einen idealen Zustand im Umgang mit dem Tod verspricht, einen Abschiedsprozess, der in vielfältiger Weise verfehlt werden kann: „Doch »Tod als Abschied« versteht sich als Gedanke, nicht als Abbild und ebenso wenig als Vorbild menschlicher Sterbens- und Todeswirklichkeit. Der anschauliche Gedanke ist gewählt, um den gelingenden menschlichen Tod zu skizzieren [...] Soll sich der Gedanke des Abschieds für die Verständigung über den Tod als brauchbar erweisen können, dann muß sich der Tod als Abschied in jedem menschlichen Tod finden – und sei es als Fehl“ (Marten 2016²: 159). Somit ist der Abschied vom Leben ein offener und kein wohlgeformter Prozess, der am ehesten als *in ihrem Ausgang offene personale Auseinandersetzung mit dem Nicht-mehr-Sein* als empirische Person aufzufassen ist.

Die postulierten präreflexiven *Fundamentaldimensionen des Menschen* als bewusstseinsfähiges und infolgedessen mit Symbolisierungsfähigkeit ausgestattetes Wesen sind: Meinigkeit, Leiblichkeit, Interpersonalität, Zeitlichkeit und Transzendierungsfähigkeit. Daraus lassen sich die im Angesicht des Todes aktivierten Dimensionen ableiten; diese Dimensionen sind zwar latent im Lebensvollzug wirksam, werden aber sozusagen „scharf

geschaltet“, wenn der eigene Tod aufgrund einer Krankheit zum Tode sicher-notwendig-unausweichlich vom Betroffenen vergegenwärtigt wird. Aus der Fundamentaldimension der „Meinigkeit“ wird die perimortale Dimension des *Ablaufes der Daseinszeit* als bezogen auf das personale Aufhören-zu-sein abgeleitet; aus der Fundamentaldimension der „Interpersonalität“ wird die *Altruistische Sorge* als der Ich-dezentrierte Einbezug der Mitleidenden abgeleitet, da man nicht nur selbst stirbt, sondern stets *jemandem stirbt*; aus der Fundamentaldimension der „Zeitlichkeit“ wird die perimortale Dimension des *Ringens um Akzeptanz* abgeleitet, was bedeutet, dass die eigene Daseinszeit unwiederbringlich zu Ende geht; aus der Fundamentaldimension der „Leiblichkeit“ wird die perimortale Dimension der *Versehrten leiblichen Präsenz* als bezogen auf die zunehmende körperliche Gebrechlichkeit, Unselbstständigkeit, Abhängigkeit, Schmerz, Kontrollverlust und Entstellung, abgeleitet; aus der Fundamentaldimension der „Weltlichkeit“ wird die perimortale Dimension der *Daseinsversöhnung*, vor allem im Sinne eines möglichen Sich-Einrichtens in der je meinen Lebenswelt mit dem Schicksal der nun notwendig-unausweichlich gewordenen Endlichkeit, abgeleitet; schließlich wird aus der Fundamentaldimension der „Transzendenz“ bzw. „Transzendierungsfähigkeit“ die besonders bedeutende perimortale Dimension der *Selbsttranszendenz* abgeleitet. Die letzte Dimension meint, eine distanzierende Perspektive gegenüber der leidvollen Situation einzunehmen, um eine Einstellung der Akzeptanz und der Progression im intimen Innenraum entwickeln zu können. Jede Dimension weist zwei Faktoren auf, die aus einer internen Generativität heraus als teilweise komplementäre Facetten dieser Dimensionen aufgefasst werden sollten: I. Selbsttranszendenz (a. Permanenz; b. Metaphysisches Aufgehen); II. Ablauf der Daseinszeit (a. Abschluss; b. Abschiednehmen); III. Altruistische Sorge (a. Hinterlassenschaft; b. Nächstenliebe); IV. Daseinsversöhnung (a. Daseinserfüllung; b. Friede); V. Ringen um Akzeptanz (a. Widerstand; b. Annahme); VI. Versehrte leibliche Präsenz (a. Körperliche Versehrtheit; b. Leiblichkeit als Präsenz). Eine Ausnahme bilden „Widerstand“ und „Annahme“, da sie im Prinzip nicht komplementär sind, sondern sich nach einer binären Logik ausschließend gegenüberstehen, eine Logik die in der Grenzsituation des Sterbens gebrochen wird, wie empirisch festgestellt werden konnte.

Dieses anthropologische Konstrukt wurde bereits für die empirische Forschung operationalisiert, ein Ansatz, der nur approximativ sein kann, denn apriorisch definierte anthropologische Dimensionen erhalten ihre Berechtigung innerhalb einer argumentierten Metaphysik. Die bereits publizierten empirischen Arbeiten werden für die hier vorliegende philosophische Argumentation *reanalysiert*. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung zeigen anhand von vier Stichproben in verschiedenen Altersgruppen – von denen eine der Stichproben aus Sterbenden in Hospizen und Palliativstationen besteht – dass die Bedeutung der Dimensionen und der dazugehörigen Faktoren mit zunehmender Nähe zum Tod (altersbedingt und insbesondere wegen des Leidens an einer tödlichen Erkrankung im letzten Stadium) steigt. Diese *Kriteriumsvalidität* für das Konstrukt kann einerseits als Hinweis dafür interpretiert werden, dass mit zunehmendem Alter und insbesondere in der Nähe des Todes unabhängig vom Alter eine stärkere Auseinandersetzung mit allen Inhalten

der postulierten Dimensionen stattfindet; wie auch andererseits als Hinweis dafür, dass sich mit zunehmender Nähe zum Tod ein höherer Grad an Akzeptanz des Todes einstellt. Ein bemerkenswerter Befund ist die Tatsache, dass sich auf individueller wie auch auf Stichprobenebene die entgegengesetzten Facetten „Widerstand gegen das Sterben“ und „Annahme des Sterbens“ nicht ausschließen müssen, sondern koexistieren können als Ausdruck dafür, dass in Todesnähe eine binäre Logik der Einstellung weitgehend aufgehoben sein kann. Ebenfalls bemerkenswert ist der Befund, dass die genannte Kriteriumsvalidität der zunehmenden Auseinandersetzung mit progressiver Nähe zum Tod zwar mit bestimmten Variablen wie Persönlichkeitszügen zusammenhängen kann, dass aber unter statistischer Kontrolle in multivariaten Modellen die Kriteriumsvalidität robust bleibt. Diese Untersuchung wurde in einer internationalen Fachzeitschrift für Palliativmedizin veröffentlicht (Valdés-Stauber et al. 2021); eine Abwandlung des dort eingesetzten Fragebogens (AFEQT) wurde für die Untersuchung der Auswirkungen der Corona-Pandemie auf Lebenseinstellungen verwendet (Valdés-Stauber et al. 2022) mit dem Ergebnis, dass am Anfang der Pandemie die Bereitschaft zur Akzeptanz des Todes gestiegen ist.

Das Konstrukt „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ wird von anderen benachbarten psychologischen und philosophischen Konstruktionen differenziert; Ähnlichkeiten und Unterschiede werden benannt und begründet. Es handelt sich hierbei insbesondere um die psychologischen Konstrukte der *Sterbephasen* von Elisabeth Kübler-Ross, der *Antizipatorischen Trauer* von Erich Lindemann und der *Übergangsstadien im Wandlungsprozess des Sterbens* von Monika Renz. Aus philosophischer Sicht wurden das *Antizipatorische Bewusstsein* nach Ernst Bloch und die *Immunisierende Antizipation* bei Peter Sloterdijk diskutiert. Im Grenzbereich zwischen Philosophie und Psychotherapie befinden sich die eher philosophischen Konzeptionen des *Lebenssinnes* und der *Absurdität des Lebens* (z. B. Albert Camus und Thomas Nagel) sowie psychologische Konzeptionen wie „Lebensbedeutungen“, „Sources of Meaning“, „Life Attitudes“, „Meaning in Life“, „Significances“, „Wertebasierte Psychotherapie“ (William Breitbart), „Existentielle Psychotherapie“ (Irving Yalom), „Logotherapie (Viktor Frankl) oder „Dignity Therapy“ (Harvey Chochinov); alle diese Ansätze zielen auf die Frage des Sinnes, der nicht allgemein beantwortet werden kann – wegen der Gefahr, das Absurde zu berühren -, sondern individuell im Sinne einer Suche nach Einstellungswerten, die Orientierung und zugleich Halt geben innerhalb der Grenzen einer konkreten Existenz mit ihrer Lebensgeschichte und ihren Erwartungen. Schließlich bestehen literaturwissenschaftliche Ansätze, die Möglichkeiten und Szenarien entwerfen, sowohl fiktional wie real, wobei hier der *vorgängige Tod in der Auto-Thanato-Biographie* (Belhay Kacem) und vor allem die *autodiegetischen Schriften* von Autoren, die wussten, dass sie an einer tödlichen Krankheit leiden (z. B. Harald Brodkey und Wolfgang Herrndorf) sowie *literarische Trauerarbeit* nach dem Verlust einer nahestehenden Person (z. B. Julian Barnes und Joan Didion) die bedeutendsten Perspektiven für die hier vertretene Theorie darstellen. Diese Ansätze entstehen durch die Kombination der Person-Perspektiven und der Dichotomie real vs. fiktional.

Nach der Formulierung und Begründung der Fragestellungen sowie der Darstellung der Methodik werden der historische und der systematische Ansatz konsekutiv ausgearbeitet. Dieser methodische Weg führt zur Formulierung und Begründung des postulierten anthropologischen Konstruktes der „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“. In einem weiteren Schritt werden **von dieser anthropologischen Theorie daseinsbezogene Anwendungsbereiche exploriert**. Zum einen handelt es sich um den Versuch der *Transzendenz der Todesgewissheit*, um so für sich selbst mit dieser Gewissheit umgehen zu können, zum anderen um *praxeologische Einsatzbereiche* der ausgearbeiteten Theorie, um sie für Reflexionen zur Lebensführung sowie zur Humanisierung der Medizin am Lebensende fruchtbar zu machen. Zum Versuch der Transzendenz der Todesgewissheit werden theologische, quantenmechanische, philosophische und literarische Modelle diskutiert, wobei dem literarischen Ansatz der Transzendenz als ästhetischer und einzelfallbezogener Kontrapunkt zu den rationalen und vor allem abstrakt-verallgemeinernden philosophischen Ansätzen mehr Raum gewährt wird. Zu den praxeologischen Einsatzfeldern werden einerseits die Bedeutung des Todes für die Lebensführung durch die rückwirkende Integration der Todesreflexion in das Leben – einschließlich der Bedeutung für den Daseinsmodus der Trauer –, andererseits die Tragweite für die Begründung einer humanistisch geprägten Medizin am Lebensende untersucht, wobei die Frage des assistierten Suizids nicht ausgelassen wird.

Wesentliche **rationale Perspektiven auf die Transzendenz des Todes** eröffnen die Theologie, die Philosophie und neuerdings auch die Quantenmechanik; aber auch die Biologie, die noch innerhalb des empirischen Lebens, z. B. mittels Kryokonservierung und genetischer Manipulation von Krankheitsdispositionen oder Alterungssteuerung versucht, den Zeitpunkt des Todes aufzuschieben. Den esoterischen, spiritistischen und parapsychologischen Perspektiven liegt eine für die Sehnsüchte des Menschen ansprechende Anthropologie zugrunde, die den Erwartungen rationaler Empirie aber kaum gerecht werden kann. Religiös-eschatologische Modelle befassen sich traditionellerweise, ausgehend von einem ontologisch argumentierten Leib-Seele-Dualismus, mit der postmortalen Transzendenz. Neuerdings wagt sich die magisch anmutende Quantenmechanik an die Frage der Unsterblichkeit, indem sie auf die *Permanenz des Individuums als Information* abzielt. Vorstellungen von Paralleluniversen, simultaner Multilokalität, Aufhebung der linearen Kausalität zugunsten einer statistischen Ereignisbegründung und schließlich die Simultanität von physikalischem Sein und Nichtsein unterstützen die Sehnsucht nach einer Fortsetzung des individuellen Seins mit wissenschaftlichen Verheißungen. Biologische Erklärungsmodelle für den Tod stehen im Widerspruch zu den dualistischen Konzeptionen der Theologie. Die metaphysisch ansprechendste biologische Annahme ist die der *Emergenz*, wonach ab einer bestimmten Komplexitätsentwicklung eine neue Funktion entsteht, die sich mit den Kausalitätspfaden der Stufe, aus welcher sie hervorgegangen ist, nicht mehr erklären lässt, da sie einer neuen ontologischen Stufe mit eigenen Gesetzen angehört. So entstehe das Bewusstsein als Emergenz aus der Gehirnkomplicität, verbunden mit einer nicht-biologisch begründbaren präreflexiven Gewissheit der Meinigkeit als Subjekt oder als personales Ich

mit einer signifikanten, einmaligen Lebensgeschichte, einem Selbstbild und einer Werteüberzeugung. Anders verhalten sich die rein dualistischen Modelle, die fast ausschließlich auf der Auffassung vom Menschen als leibseelisches Wesen gründen, wobei in den letzten Jahren anstelle von scheidender „Seele“ die Rede von abtrennbarem und sich selbst tragendem Bewusstsein ist. Die Schwierigkeiten der gegenseitigen kausalen Wirkung von zwei ontologisch unterschiedlichen Substanzen (die stofflich-biologische und die immateriell-seelisch-bewusstseinsbezogene Substanz), die prinzipiell nicht interagieren können, weil sie über keine kausalen Anknüpfungspunkte verfügen, sind seit Descartes bekannt. Diese ontologischen Schwierigkeiten führen entweder zur Ablehnung einer Interaktion, weil die Substanzen inkompatibel sind, oder zur Akzeptanz der Möglichkeit einer (kausalen) Interaktion unter analytischer Ausarbeitung der logisch-metaphysischen Rahmenbedingung für eine dualistische Kompatibilität. Darin besteht der Unterschied zwischen der modernen Theologie und der thanatologischen Philosophie: Während in der Theologie, ausgehend von einem apodiktischen Dualismus, der Tod lediglich als Übergang oder Grenze für eine *transmortale personale Persistenz* aufgefasst wird, geht die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts neue Wege, indem sie diese transmortale Kontinuität nicht als personal, sondern als *entindividualisiert* durch das Aufgehen in einem *kommunalisierenden Universalprinzip* deutet. Wenn es eine Fortsetzung der individuellen Existenz nach dem Tod gibt, wäre dies aus theologischer Sicht eine zeitlose, personalisierte und in den Bedingungen der Lebenswelt inspirierte Unsterblichkeit (leibseelisch, das heißt die Person als Ganzes, oder rein seelisch, das heißt die Person als Entelechie betreffend). Aus philosophischer Sicht wäre die Unsterblichkeit als reine Form des Lebens, als ein Universalbewusstsein oder als das Aufgehen in einem Universalprinzip (wie bei der vorsokratischen Philosophie *arkhé* oder *ápeiron*) entkoppelt von der Individualität und von empirisch-weltlichen Bedingungen. In dieser Weise verhalten sich die komplexen transmortalen Metaphysiken von Simmel, Schopenhauer und Feuerbach, die wegen der radikalen Entindividualisierung und des Verlustes der personalen Essenz klug aber trostlos wirken. Diese Trostlosigkeit ergeht aus der Tatsache, dass trotz der teilweise poetisch anmutenden Darstellung der Unvergänglichkeit ein Verlust der personalen Identität zugunsten eines entpersonalisierten gemeinschaftlichen Prinzips in Kauf genommen werden muss. Bemerkenswert ist die differenzierte metaphysische Anthropologie Feuerbachs, die – wenngleich anders gelagert – latent annähernd dieselben Dimensionen behandelt, wie die in der vorliegenden Untersuchung Vorgesprochenen; dabei betont Feuerbach die Interpersonalität durch den Bund und die Kraft der Liebe, die eine Abkehr vom Fürsichsein fordert und die Bedeutung der Kommunalität hervorhebt.

Die traditionelle philosophische Perspektive auf das Wesen des Todes aus einer vorwiegend ontologischen Position heraus kann ausbalanciert werden durch ***literarische Transzendierungsversuche***, die den Tod auf individueller Ebene konkretisieren. Somit werden die rationalen Versuche der Transzendierung des Todes durch eine narrative

Herangehensweise ergänzt, die sich mit der individuellen Perspektive – mit dem Einzelfall, fiktiv oder real – statt mit dem Abstrakt-Supraindividuellen befasst.

In der vorliegenden Untersuchung wurde eine Systematik entwickelt, bestehend aus der Intersektion der drei Person-Perspektiven und dem realen vs. dem fiktionalen Hintergrund, die sechs Felder generiert, wodurch sich ein breites Spektrum von Blickwinkeln auf die Phänomene Sterben und Tod entfaltet. Wenngleich die Erste- und Zweite-Personenperspektive, die reale Begebenheiten literarisch ausarbeiten, besonders eindrucksvoll sind, weil sie sich auf „Menschen von Fleisch und Blut“, die wirklich gelebt und den Tod erlitten haben, beziehen und somit eine pathische Nähe erzeugen, sind die fiktionalen Perspektiven eine ausgezeichnete Weise, besondere Sterbens- und Todeskonstellationen sowie Auseinandersetzungsmodi über eine Erweiterung von Szenarien und Kontingenzen zu explorieren. In fünf Schritten wurden ausgewählte Werke zur Herausarbeitung latenter anthropologischer Kategorien einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen. Die Durchsicht der hierfür vorgeschlagenen Werke verdeutlichte, dass eine Trennung zwischen den drei Person-Perspektiven in reiner Form nicht möglich ist, insbesondere innerhalb der fiktionalen Perspektive, in welcher die zeitgenössische Literatur die klassischen drei Einheiten der aristotelischen Dramentheorie (Zeit, Ort und Handlung) durchbricht und neben einem Ebenenwechsel auch die Erzählerperspektive wechselhaft sein kann. Die literarische Aufarbeitung von Sterben und Tod ermöglicht identifikatorische Prozesse, vor allem aber macht sie den Ernst des realen Sterbenmüssens anhand konkreter Schicksale bewusst. Versucht man spezifische anthropologische Themen aus jeder Perspektive herauszuarbeiten, ergibt sich eine sehr starke Überlappung dieser Themen, da sie intrinsisch begrenzt sind. Alle Perspektiven lassen vier Funktionen erkennen: die bewertenden rhapsodischen biographischen Rekonstruktionen; die Antizipation von Szenarien des Verfalls; das emotionale und biographische Einbeziehen von Nahestehenden und das reflektierende Beschreiben des Hier und Jetzt im Angesicht des zunehmenden Verfalls und des sich ankündigenden Todes. Eindrucksvoll ist die, bei aller Vielfalt, von allen Autoren intendierte emotionale Verarbeitung des eigenen Verfalls über Angst, Humor, Hinnahme, Rationalisierung, Hoffnung, Verdrängung und Sublimierung sowie das Nebeneinanderbestehen von entgegengesetzten Haltungen, wie beispielsweise sich hoffnungsvoll einer maximalen Behandlung zu unterziehen und zugleich das eigene Schicksal anzunehmen. Die *reale Zweite-Person-Perspektive* befasst sich vor allem mit der literarischen Aufarbeitung von Trauer. In dieser Perspektive kommt die anthropologische Dimension der Interpersonalität mit voller Kraft zum Vorschein: das Mitsein und die Partizipation am Sterbeprozess trotz der getrennten Wege im Angesicht der anstehenden Nichtigkeit des sterbenden Gegenübers. Persönliche Unzulänglichkeit, Depersonalisation, Hilflosigkeit und Schuldgefühle gehören zum Trauerprozess und diese Gefühle beziehen sich sowohl auf die verstorbene nahestehende Person als auch auf die trauernde Person, die sich in der Leere, die der Verlust hinterlässt, in ihrem Da-Sein neu ordnen („das Selbst reorganisieren“) muss. Im Verlust und in der Einsamkeit wird eine *neue existentielle Geographie* erschlossen, die man im Daseinsvollzug betreten, *neu kartographieren* und dabei *Spuren des Gemeinsam abkratzen und einsammeln* (Gülke) muss. Diese „Geographie“ (Barnes, Grossman) wird

jenseits der personalen Welten durch die fiktionale Literatur erweitert, in der manchmal unwahrscheinliche Szenarien bemüht werden, um die Bedeutung von Beziehung während des Sterbeprozesses oder nach dem Ableben der nahestehenden Person auszuloten. Die *Dritte-Person-Perspektive* zeigt die größte Distanz zum Leser und kann deshalb pädagogisch, moralisch, journalistisch und fiktional eingenommen werden. Die Möglichkeiten der fiktionalen Literatur, das Thema „Sterben“ und „Tod“ darzustellen und zu ergründen, scheinen vielfältig zu sein und eröffnen Szenarien, die - in Abhängigkeit von der Bereitschaft, sich erreichen und affizieren zu lassen - zu einer Reflexion der eigenen Existenzbedingungen und der moralischen und metaphysischen Bedeutung des Todes einladen können.

Nach der systematischen Untersuchung der sich aus der Kreuztabelle ergebenden sechs Perspektiven (drei Person-Perspektiven x real vs. fiktional) wird in einem weiteren Unterkapitel das Genre der *Reflexionen von lebenden Toten* beleuchtet. Sie berichten aus ihrer Perspektive auf das abgeschlossene Leben, geben Kommentare über noch Lebende ab und liefern bei potentiell unendlich zur Verfügung stehender Zeit im Grabe mit ihren *Grabeinsichten* und *Totenweisheiten* wichtige Reflexionen aus der Kommunikation zwischen „lebenden Toten“. Dieser literarische Stil ist im lateinamerikanischen *Magischen Realismus* besonders prominent. Die analysierten Werke lassen erkennen, dass dieser Blick literarisch erhabener, besonnener, aufgeklärter und versöhnlicher ausfällt als im empirischen Leben als *lebendiger Lebender* und sogar mit der Möglichkeit verbunden sein kann, im Rückblick Falsches zu korrigieren und Unabgeschlossenes zu vollenden, weil die Grenzen des Denk- und Machbaren literarisch ausgedehnt werden. Bei den lebenden Toten entstehen „Todeswahrheiten“ als nachträgliches Verständnis und als Würdigung von gelebtem und ungelebtem Leben. Dabei verschwinden die Grenzen zwischen Lebenden und Toten; die Toten blicken auf die Lebenden und können sogar Einfluss nehmen, selten aber – wenn überhaupt – umgekehrt. Leben und Tod bleiben dabei separate ontologische Kategorien. Die *lebenden Toten* setzen sich mit denselben existentiellen Themen auseinander wie die Lebenden, darunter vor allem mit Einsamkeit, Versündigung, Schicksal, Grenzerfahrungen, Sprachlosigkeit, Transzendenz, Interpersonalität, Sehnsucht, Gewalt und Trostbedürfnis. Zu den lebensweltlichen Themen zählen darüber hinaus: Familie, Krankheiten, gesellschaftliche Verhältnisse, Kränkungen sowie besondere Ereignisse und Erlebnisse in beiden Welten: die der lebenden Toten und die der lebenden Individuen.

Die literarische Auseinandersetzung mit Sterben und Tod gibt Hinweise auf vielfältige Möglichkeiten, das persönliche Drama der Seinsabnahme und des Abschieds Nahestehender zu transzendieren, das heißt im Innehalten und in der Selbstdistanzierung *Räume der Begegnung und der Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Endlichkeit* herzustellen. Als Ausblick stellt sich die Frage der Möglichkeit einer Transzendierung der Unmittelbarkeit des biologischen Todes durch die literarischen Aufarbeitungen von Schicksalen und durch die literarischen Angebote, den Ernst des Todes für die eigene Existenz zu explorieren, um daraus ein *Daseinszubehör* zu entwickeln. Sterben kann im engeren Sinne nicht gelernt werden, aber dieses Lernen als Metapher – *Sterbenlernen* – könnte die Aneignung eines *reflexiven Daseinszubehörs* in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit und dem eigenen,

personalen Aufhören-zu-sein bedeuten, um eine gewisse *Daseinsataraxie* im Horizont des Sterbenmüssens zu erlangen. Die dichterische Weise, sich dem Phänomen des Todes zu nähern, könnte ein kathartisches Moment der vorgeschlagenen *Daseinsataraxie* als *existentielles Projekt* darstellen.

Zur praxeologischen Tragweite des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“ zählen zunächst die ***Weisen der Integration der Bedeutung des Todes in das Leben***, um dieses sinnhaft auszurichten. Seit Kierkegaard nimmt jedes umfassende philosophische System Bezug auf die Struktur der menschlichen Existenz (weil die Ergebnisse der philosophischen Reflexion direkt aus den Daseinsbedingungen hervorgehen), um diese im Hinblick auf das Aufhören-zu-sein als ein *Vorlaufen in den Tod* hin zu untersuchen. Das „Vorlaufen in den Tod“ meint die sterbliche Bestimmung des Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen, jedoch auch die rückwirkende Bedeutung auf das Leben im Hier und Jetzt als Ausgangspunkt für die Prägung der künftigen Lebensführung. Die Bewusstheit des Todes sollte demnach ein Horizont für die Würdigung sowie die wertebezogene Ausrichtung des Lebens sein und nicht lediglich eine Quelle beständiger Ängstigung und resigniert-pessimistischer Lebenseinstellung. Die Reflexion über das Leben im Allgemeinen (*conditio humana*) und des eigenen Lebens (*vita personalis*) sowie die künftige Lebensführung werden in der Antizipation des Todes durch das Einnehmen der Futur-II-Perspektive (*futurum exactum*, ein Künftiges, das – weil in der Antizipation Vergangenes darstellend – als Ganzes betrachtet werden kann) angestoßen. Diese Reflexion erfolgt ebenfalls rhapsodisch durch die Konfrontation mit dem Tod, vor allem bedingt durch eigene Krankheit, Gefahrensituationen oder Widrigkeiten, oder wenn nahestehende Menschen sich im Sterbeprozess befinden sowie nach deren Ableben in der Trauer um sie. Die Vorschau auf das künftige Leben ab einem reflexiven Indexzeitpunkt wie auch die retrospektive biographische Evaluation sind in moralischer Hinsicht keine arithmetisch zu lösenden Aufgaben, sondern das Ergebnis einer Gesamtbewertung, die sicherlich auch vom Temperament und der Persönlichkeit beeinflusst wird, aber insbesondere von der *wertebasierten Daseinseinrichtung* geprägt wird, die teilweise von der Persönlichkeitsstruktur entkoppelt ist. Den Tod im Daseinshorizont zu vergegenwärtigen kommt einer bewussteren Auseinandersetzung mit der gewohnheitsmäßigen Lebensführung zugute. Psychiatrie und Psychotherapie haben das Todesthema sowohl bei der Suizidprävention und der Krisenintervention im Falle von Suizidalität als auch bei der Auslegung der Angst vor dem Tod als *anthropologische „Letzte Frage“* aufgenommen. Somit bezieht sich das Todesthema in der Psychiatrie und der Psychotherapie nicht ausschließlich auf das Erleben von Menschen mit Persönlichkeitsstörungen, Neurosen, Angststörungen, Depressionen oder Psychosen, sondern auch auf die Angst vor dem Tod als Quelle der Psychopathologie. Das würde bedeuten, dass die latente Angst vor dem Tod an der Wurzel psychopathologischer Phänomene stünde. Nach Yalom ist die Psychopathologie „das Ergebnis ineffektiver Modi der Transzendenz des Todes“ (Yalom 1989: 47) und somit ist diese Unfähigkeit der Transzendenz der Idee des Todes eine Quelle der Angst. Das sei

aufgrund des universellen Anspruches dieser Annahme auf alle psychopathologischen Phänomene anwendbar. Es handelt sich aber um eine gewagte These, die zugleich die Chance beinhaltet, zu verstehen, dass eine Dynamik in Gang gesetzt wird, mit der sich die Angst transzendieren ließe: die Auseinandersetzung mit dem Thema „Tod“ als Katalysator, um authentischer, bewusster und unbeschwerter leben zu können. Yalom belegt diese Auswirkung der Transzendierung des Todes anhand zahlreicher klinischer Beispiele.

Der Ansatz der *Integration der Idee des Todes in das Leben* ist eng verknüpft mit dem Konzept der *Lebenskunst*, denn die Vorstellung des Todes im Daseinshorizont befähigt zu einer existentiellen Selbstachtung bzw. Selbstfürsorge und setzt die Bereitschaft zur Neuorientierung in Gang. Die Antizipation des eigenen Todes kann durch die „Affirmation des *futurum exactum*“ (Spaemann) reflexiv einen wirksamen Einfluss auf den Lebensvollzug ausüben, wenn man die Kierkegaardsche Ernsthaftigkeit vor der Idee des zeitnahen Sterbenkönnens berücksichtigt. Der *Blick in den Innenraum* ist demzufolge ein *Innehalten* im Hier und Jetzt aus einem externen konfrontativen Anlass heraus. Dazu gehört auch das Trauern als schmerzlicher Verlust von *Mitsein*, der bewirken kann, dass der Trauernde durch den Verlust des anderen Teils dieses Mitseins den Tod paradoxerweise symbolisch in Form einer eigentümlichen Depersonalisation erfährt. Wils spricht in diesem Zusammenhang von einer Entzugserfahrung als „Riss im Sein“, der mit trostspendenden Ritualen abgemildert werden könne. Die Trauer ist nicht nur Ausgangspunkt der reorganisierenden Neuorientierung des Trauernden, sondern sie ist auch eine *Würdigung des Verstorbenen als Mitseiender*. Trost zu spenden entspricht einer *Haltung der Verstehensdisposition* und der *Präsenz*, welche die Trauer des Anderen zu lindern versucht, ohne dies wirklich zu vermögen, eine Gegebenheit, die im Sinne der Solidarität aus- und durchgehalten werden sollte. Im aufrichtigen Trost mutiert die Hilflosigkeit in ein Haltegefühl durch bekundete, empfundene und ausgedrückte Präsenz.

Die vorliegende philosophische Untersuchung über die Anthropologie der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod wird abgeschlossen mit der Ableitung von Reflexionen **zur Humanisierung der Medizin am Lebensende bei Beachtung fundamentaler, anthropologisch begründeter Bedürfnisse im Angesicht des Todes**. Technisch hochentwickelte Gesellschaften verhalten sich zunehmend ambivalent gegenüber der Medizin als Institution und deren Akteuren: zum einen wird alle Hoffnung auf einen Todesaufschub bzw. Lebenserhalt in die Medizin gesetzt; zum anderen werden die Medizin und die Krankenhäuser als kühl, gleichgültig, distanziert und bürokratisch kritisiert und sogar als Orte der Entmenschlichung, der quälenden Über- oder gar Fehlbehandlung und der Vereinsamung am Lebensende gebrandmarkt. Sterben, Begleiten von Sterbenden und Trauer werden in hochentwickelten Gesellschaften an Krankenhäuser und Heime delegiert, aber auch als private Angelegenheit angesehen, nicht zuletzt als Folge des Bedürfnisses, den Tod aus dem geschäftigen öffentlichen Leben zu verdrängen. Daraus ergeben sich drei bedeutende Konsequenzen für Sterbende, Angehörige und Behandelnde: Sterbende vereinsamen und werden auf Distanz gehalten, da ihr Zustand eine bedrohliche Atmosphäre entstehen lässt; Angehörige ziehen sich aus dem öffentlichen Leben zurück und werden in

der Trauerphase gemieden sowie auch dazu gedrängt, bald zur Normalität überzugehen; Mediziner und Pflegenden wird mit fast übermenschlichen Ansprüchen begegnet, zugleich werden sie für ihr Handeln kritisiert oder gar juristisch belangt, weil es stets zu einem Zuviel oder Zuwenig oder zu einer Falschbehandlung komme, was letztlich bedeutet, dass sie zur Projektionsfläche der Hilflosigkeit von Angehörigen und der Gesellschaft mit ihren Erwartungen werden, die sich gegenüber dem Sterben und dem Tod grundlegend ambivalent verhalten. Mit dem Aufkommen des Palliativansatzes in der Medizin, der Hospizbewegung, der gesellschaftlichen Diskussion über Entscheidungen am Lebensende und der Berücksichtigung der Betroffenenperspektive in medizinischen Extremlagen – vor allem aber durch die Bewegung innerhalb der Medizin zur Beachtung der Bedürfnisse am Lebensende – hat sich ein Bewusstsein für die umsichtige Rolle der Medizin in Todesnähe entwickelt, die am besten vertreten wird durch den Ansatz des *Spiritual Care*. Dieser Ansatz vertritt die Position des Sterbenden als einmaliges Individuum mit seinen umfassenden Bedürfnissen und versucht bei Absehen von Normativität – was nicht durchgehend gelingt – auf die vielfältigen Bedarfe der Betroffenen dialogisch-klärend, psychologisch-entlastend und durch leibbezogene Pflege einzugehen. Dies ist der Grund, weshalb die Medizin am Lebensende neben der Palliativversorgung und der Bezugspflege auch psychologische Interventionen in den Vordergrund stellt. Sensible Therapeutinnen und Therapeuten, Ärztinnen und Ärzte sowie Pflegende spüren die Notwendigkeit der Hervorhebung der Solidarität und des Auffangens jeglicher Widersprüche der Erste-Person-Perspektive in der Zweite-Person-Perspektive, heißt in der Halt gebenden Kommunikation – verbal wie leibbezogen und atmosphärisch durch *Präsenz*. In der feinfühligsten Klärungsarbeit und im Anwesendsein – physisch wie als Haltung – kann eine wortlose Botschaft der *Schicksalssolidarität* gesendet werden. Eine *humanistische Haltung am Lebensende* bedeutet, anhand eines tieferen Verständnisses der metaphysischen Struktur des Menschseins auf die innere Welt des dem Tod Geweihten im Daseinsmodus der Konfrontation mit dem Tod einzugehen und Anschluss zu finden, ohne zu versuchen, sich *allverstehend* das Gegenüber *anzueignen*, normativ Maßstäbe zu setzen oder eine Bewältigung der aufkommenden Gefühle zu erwarten. Zu den anthropologischen Annahmen gehört, dass dieser Prozess erstens als offen im Ausgang verstanden wird; zweitens, die Antworten auf die Dimensionen nicht normativ verstanden und gedeutet werden; drittens, Widersprüche in den Antworten und Einstellungen als Teil der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod anerkannt werden; viertens, die Auseinandersetzung eine Doppelrichtung einschlägt und auch einschlagen darf: als Prozess vs. Zustand und in Richtung Öffnung vs. Stagnation. Diese von dem Konstrukt abgeleiteten praxeologischen Korollarien bieten eine Matrix für die graduellen Interventionen, sodass je höher die persönliche Öffnung für die Inhalte der Dimensionen ausfällt, desto stärker die Ressourcen affirmativ unterstützt werden sollten. Wenn das Ausmaß der Stagnation sich als psychopathologisch relevant darstellt, vor allem in Form von Verbitterung, Aggression und Rückzug, dann wären psychoonkologische bzw. palliativpsychosomatische Interventionen geboten, die nach dieser qualitativen Modellierung abgestuft und angepasst werden müssten. Im Sterbeprozess selbst, wenn eine verbale Kommunikation kaum mehr möglich ist und die Auflösung des Selbst in den

Vordergrund tritt, wird durch „terminale Kommunikation“ versucht Anschluss herzustellen durch das (wenn nötig monologisierende) Eingehen auf eine Symbolwelt, die Archetypen des Übergangs in den Tod zum Ausdruck bringt.

2 Ausblick

Kurz vor seinem Ableben konstatierte sinngemäß ein Palliativpatient, der an der hier berücksichtigten empirischen Studie zur „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“ teilnahm:

„Jeder bekommt das Jenseits, das er sich selber wünscht und zurechtmacht.“

Eine der ersten Fragen, die bei der Konfrontation mit dem Tod aufkommt, ist die nach dem sich ergebenden Sinn des Todes für das eigene Leben. Der Versuch, eine Antwort hierauf zu finden, kann über eine rückblickende Zusammenschau erfolgen oder unabhängig davon als *akmé* im Sinne eines verdichteten Höhepunkts von Bedeutung werden. Ricœur nähert sich dieser Frage mit dichterischen Worten:

„Kann die Frage nach dem Sinn als eine Zusammenfassung der Existenz gedacht werden, in einer nicht-sukzessiven Zeitlichkeit, in einer kumulativen, dichten Zeitlichkeit, die auf den totalisierenden Augenblick verkürzt wird?“

Paul Ricœur. *Vivant jusqu' à la mort*, S. 81 (Übers. d. Verf.)

Der Tod kann nicht in der Erste-Person-Perspektive erfahren werden, sodass die Phänomenologie des Todes aus dieser Perspektive eine Auseinandersetzung mit dem *Gewahrwerden des Sterbenmüssens* ist. Der Tod ist stumm und macht stumm; er ist nicht erfahrbar, jedoch *im Sterben wird der Tod erlitten*. Über das Erleben des Todes lässt sich nichts empirisch Begründetes sagen, da er weder erfahrbar noch erzählbar ist. Dennoch müssen Worte gefunden werden, die den Tod versprachlichen, um mit ihm umgehen und ihm standhalten zu können. In der vorliegenden Arbeit wird neben dem abstrakt-allgemeinen Zugang der Philosophie auch der individuell-ästhetische Ansatz der Literatur zur Geltung gebracht, die beide zusammen helfen sollen, Worte für das Sterben und den Tod zu finden.

Die Aktivierung bestimmter Dimensionen im Angesicht des nahen Todes ist verknüpft mit dem Prozess der Auseinandersetzung bei *Gewahrwerden des gewiss-notwendig-unausweichlich gewordenen Aufhören-zu-sein nach Bekanntwerden einer zum Tod*

führenden Erkrankung. Die gewählte anthropologische Perspektive gründet in der metaphysischen Annahme einer anthropologischen Grundstruktur: Im Angesicht des Todes werden in spezifischer Weise Fundamentaldimensionen des Menschseins aktiviert. Diese Dimensionen ruhen latent, solange der Tod im Daseinshorizont als gewiss-möglich-aufschiebbar im Sinne einer Gattungsbestimmung steht – als „abwesende Anwesenheit“, die eingraviert ist in unserem biologischen Sein. *Aktualisiert* werden diese Dimensionen durch die einbrechende Gewissheit des eigenen unausweichlichen Sterbenmüssens, wenn sich aufgrund einer unheilbaren Krankheit das Ende des Lebens konkret ankündigt. Durch diese Eingrenzung werden andere Todeskonstellationen von der Untersuchung ausgeschlossen wie Todesurteile, tödliche Unfälle, Umkommen bei Naturkatastrophen, Morde, plötzlicher Tod und Suizid, da sich unter diesen Umständen der Prozess des Sterbens entweder nicht ankündigt oder herbeigeführt wird. Der in dieser Arbeit vertretene thanatologisch-anthropologische Ansatz ist gekennzeichnet durch ontologische Annahmen über die Grundstruktur des Menschseins und universelle Merkmale des Menschen wie Geburtlichkeit, Identität, Symbolisierungsfähigkeit, Abschiedlichkeit, Antizipation, Transzendierung, Trauerfähigkeit, Daseinseinrichtung, Schicksalssolidarität, Verstehensdisposition und bindungsbasiertes Mitsein. Die ontologischen Annahmen werden somit anhand anthropologischer Begriffe ausgedrückt.

Um die postulierte Theorie der *Antizipatorischen Daseinsverabschiedung* abzuleiten und zu untermauern wurde eine umfassende philosophiehistorische Rekonstruktion thanatologischer Beiträge vorgenommen; die Beiträge wurden miteinander abgeglichen und das Ergebnis daraus bildete den Ausgangspunkt für die systematisch ausgearbeitete anthropologische Theorie. Durch die historische Rekonstruktion wurden verschiedene ontologische, epistemologische, sozialphilosophische, logische, psychologische, theologische und anthropologische Beiträge systematisch aufgezeigt und in Verbindung gebracht, die verdeutlichen, dass der Kreis der metaphysischen Annahmen zwar begrenzt ist, diese aber mit der Vielfalt der Ergebnisse der Naturwissenschaften in Verbindung gebracht werden können. Durch diese Verbindung eröffnen sich Perspektiven, die verdeutlichen, dass die philosophische Anthropologie die empirischen Wissenschaften einbeziehen muss, um nachvollziehbar zu sein und nicht rein spekulativ zu bleiben. Diese Verknüpfung zeigt zudem, dass die Naturwissenschaften und die Medizin in ihrer Ausrichtung und ethischen Tragweite durch die philosophische Anthropologie und die Kulturanthropologie eine logische, ontologische und wissenschaftstheoretische Begründung ihrer Annahmen erhalten.

Die Untersuchung wurde durch eine Eingrenzung der Fragestellungen vorstrukturiert: historisch durch die Rekonstruktion und durch das Verbinden der bisherigen philosophischen Beiträge zu der Auffassung von Sterben als Phänomen, das gesondert den Menschen betrifft, und von Tod als Gattungsschicksal; analytisch-klärend für die Generierung von philosophisch-thanatologischen Begriffen und für das Abstecken von semantischen Feldern; und hermeneutisch-anthropologisch für den Aufbau des Konstruktes „Antizipatorische Daseinsverabschiedung“. Das Konstrukt ist mittelbar empirisch gestützt, indem es in

unterschiedlichen Forschungsdesigns operationalisiert, empirisch kontrastiert und mathematisch evaluiert wurde. Durch eine Reanalyse der empirischen Ergebnisse wurde erkennbar, dass auch unter Berücksichtigung von relevanten Kontrollvariablen das Ausmaß der Auseinandersetzung mit den postulierten aktivierten Dimensionen mit zunehmender Todesnähe signifikant zunimmt, insbesondere in der Stichprobe der sterbenden Menschen auf palliativmedizinischen Stationen und in Hospizen. Die kritische Auseinandersetzung mit dem metaphysischen wie auch dem empirisch-quantitativen Ansatz verdeutlicht, dass qualitative Untersuchungsmethoden vermittelt halboffener Interviews, die in der Durchführungsweise der *Grounded Theory* entsprechen, der Erste-Person-Perspektive der subjektiven Erlebens- und Bedeutungsdimension gerechter werden könnten als quantitative Ansätze, sich aber mit diesen verbinden ließen. Dabei wäre eine nuancierte Konvergenz der anthropologischen Aussagen zu erwarten.

Über den empirischen Ansatz hinaus wurde der Versuch unternommen, dem philosophisch-universellen Ansatz dialektisch den ästhetisch-individuellen Ansatz gegenüberzustellen, um so die Komplementarität der beiden Ansätze – allgemein-abstrakt vs. individuell-lebensweltlich – zu untersuchen. Das Ergebnis ist insofern zu beachten, als die philosophisch-anthropologischen Annahmen in der Literatur wiederzufinden sind. Die sensible, detaillierte homo- und heterodiegetische literarische Aufarbeitung der Themen Sterben und Tod - fiktional und real - bereichert die thanatologische Theorie; besonders für die autodiegetische Narration des eigenen Sterbeprozesses und die literarische Aufarbeitung der Trauer um eine verstorbene nahestehende Person. Die verschiedenen Person-Perspektiven eröffnen einen Reichtum an Kontexten, Einsichten, Erlebnissen und Reflexionen über das Leben, das Sterben und den Tod. Im fiktionalen Modus wird darüber hinaus mit Szenarien experimentiert, die es uns ermöglichen, reale lebensweltliche Bedingungen zu überschreiten und dadurch unser Verständnis für die moralischen und persönlichen Bedeutungen von Sterben und Tod zu erweitern. In einem weiteren Schritt konnten diese literaturwissenschaftlichen Ergebnisse zu philosophischen Grundkategorien verdichtet werden, Kategorien, an denen Individuen in unterschiedlichen Graden partizipieren.

Der dialektische Ansatz, den Tod philosophisch-allgemein und literarisch-individuell zu transzendieren, wird ergänzt durch die Distanzierung von der Unmittelbarkeit der Lage als Vorlaufen in den Tod auf Sicht (Immanenz des aktuellen Lebensstroms), wodurch Möglichkeiten ausgelotet werden können, sich im Angesicht des Todes wertorientiert auszurichten und daseinsbezogen einzurichten, statt lediglich auf das Geschehen zu reagieren. Ein außergewöhnlicher Versuch, den Tod zu transzendieren, besteht in der Ausrichtung auf eine postmortale Seinsweise, wobei die hier vorgestellte empirische Untersuchung suggeriert, dass dieses metaphysische postmortale Aufgehen weniger von Bedeutung ist, als im Hier und Jetzt innerhalb des Sterbeprozesses der eigenen Lage mit Würde zu begegnen, so in einer persönlichen Verabschiedung und der Suche nach Ausgewogenheit zwischen Widerstand-Angst und Hinnahme-Serenität sowie in der

altruistischen Sorge um Nahestehende. Die Unterscheidung zwischen der psychologischen Konfrontation mit dem Tod, das heißt auf Bewältigung ausgerichtet und auf Persönlichkeitseigenschaften basierend, und der anthropologischen Konfrontation mit dem Tod, das heißt auf konstituierenden Grundeigenschaften des Menschseins basierend, bedarf weiterer Forschung, beispielsweise zur differenzierten Einordnung von transtemporaler Identität, Personalität und Moralität.

Den Abschluss der Untersuchung bilden Sachverhalte der praktischen Philosophie: zum einen, inwiefern philosophisch-anthropologische Entwürfe – und konkret das vorgeschlagene Konstrukt zum Verständnis der Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben – einen Beitrag zur bewussteren Lebensführung als *Lebenskunst* leisten könnten; zum anderen liefert der vertretene anthropologische Ansatz einen theoretischen Rahmen zur Begründung einer konsequenten Humanisierung der medizinischen Versorgung am Lebensende. Zur „Lebenskunst“ gehört ein aus dem Ernst der Lebensbegrenzung abgeleitetes *Daseinszubehör*, beispielsweise „Sterbenlernen“ als Metapher für das Erreichen einer *Daseinsataraxie* nicht *gegen*, sondern *mit* dem Tod im Daseinshorizont. Eine Humanisierung der Medizin am Lebensende bedeutet im Lichte der hier vertretenen anthropologischen Lesart, einen Weg der *Solidaritätsbekundung* in der Haltung der Präsenz und der Verstehensintention zu finden. Die Frage des Einsatzes von *Sterbetechniken* (in philosophischer Bedeutung nach Wils: die Weisen des Sterbenkönnens und -erleichterns) kann aus praxeologischen und ethischen Gründen nicht mehr ausgeklammert werden, wenn es um die Frage des „sanften Sterbens“ geht. Interventionen am Lebensende sollen allem voran das Einsamkeitsgefühl bei Sterbenden mindern, dabei nicht normativ erfolgen, sondern in sensibler Abstimmung mit den individuellen Bedürfnissen von Sterbenden und Angehörigen, bis hin zur symbolischen Anschlussfähigkeit durch die sogenannte „terminale Kommunikation“.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als philosophischer Beitrag zur kritischen Rekonstruktion der philosophiehistorischen Wurzeln des Verständnisses von Sterben und Tod aus ontologischer und anthropologischer Perspektive. Darüber hinaus befasst sich diese Untersuchung mit der analytischen Klärung propädeutischer und thanatologischer Begriffe zum Verständnis der menschlichen Konstanten und der Auseinandersetzungsdynamik, die im Angesicht des Todes aktiviert werden und nach der hier vertretenen Auffassung eine anthropologische Grundstruktur aufweisen. Wichtiger als die hier vorgeschlagenen Dimensionen – die in anderer Weise gewählt und in eine alternative metaphysische Hierarchie gesetzt werden könnten – ist die anthropologische Grundannahme, dass eine existentielle Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Aufhören-zu-sein als Nichtung der empirischen Person entlang von Fundamentaldimensionen antizipatorisch im Modus des *futurum exactum* geschieht, die auf anthropologische Konstanten verweist und einen Abschied des Da-Seins bahnen könnte. Die anthropologische Perspektive bezieht empirische Ergebnisse aus der Medizin, den Naturwissenschaften, der Psychologie und aus kulturanthropologischen Theorien mit ein und stellt somit einen interdisziplinären Ansatz in

der philosophischen Thanatologie dar. Die untersuchten philosophiehistorischen, begriffsklärenden, ontologischen und anthropologischen Perspektiven führen zu Fragen der praktischen Philosophie, die in der vorliegenden Arbeit eine Brücke zwischen den allgemeinphilosophischen Beiträgen und deren Anwendbarkeit im „empirischen Lebensvollzug“ darstellen, beispielsweise in der Kunst der Lebensführung wie auch in der humanen Begleitung von Sterbenden, weil auf ihre grundlegenden Bedürfnisse partizipierend eingegangen wird. All diesen Ansätzen und Perspektiven ist das im Menschen als bewusstseinsfähiges Wesen angelegte Bedürfnis nach *Transzendenz seiner lebensweltlichen Unmittelbarkeit* gemeinsam. Dieses Streben nach Transzendenz („immanente Transzendenz“) ist nicht begrenzt auf Selbst- und Immanenzdistanzierung, sondern erstreckt sich auf das Streben nach transmortaler Persistenz, was bedeutet, die Persönlichkeit bzw. Identität transtemporal unter annähernd lebensweltlichen Bedingungen zu wahren. Die Untersuchung verschiedener Weisen der Transzendenz – insbesondere der literarischen – zeigt, wie relevant es für den Lebensvollzug ist, eine Möglichkeit zu finden, den Tod in das Leben zu integrieren, und dem Begriff „Hoffnung“ eine individuelle Bedeutung einzuräumen. Nach der Analyse der Transzendenzansätze hat sich gerade der Begriff „Hoffnung“ als reichhaltig für die Begründung von Halt gebenden Einstellungen offenbart; er ist anthropologisch relevant für die Gestaltung der Lebensführung und der Selbstsorge, die Generierung von sogenannten „Einstellungswerten“ (Frankl), in der nicht fatalistischen Konfrontation mit dem eigenen Sterbenmüssen sowie als Stütze gegen die Einsamkeit durch Solidaritätsbekundung, wenn Sterbende versorgt und begleitet werden. Diese Untersuchung soll deshalb dazu einladen, die Anthropologie der Hoffnung und der Zuversicht in Opposition zu den einzelnen Erwartungen in unterschiedlichen Lebenslagen und Grenzsituationen weiter zu explorieren.

VIII. Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2007): *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Die italienische Originalausgabe erschien 1982 unter dem Titel *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* im Verlag Giulio Einaudi editore.

Agamben, Giorgio (2010): *Nacktheiten*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag. Die italienische Originalausgabe erschien 2009 unter dem Titel *Nudità* im Verlag nottetempo, Rom.

Aidt, Naja Marie (2021): *Hat dir der Tod etwas genommen, dann gib's zurück. Carls Buch*. München: Luchterhand. Dänische Originalausgabe erschien 2017 unter dem Titel *Het boek van Carl*.

Alonso Hevia, Sixto (1937): *Epitaph*. In: <https://www.iglesiadeasturias.org/wp-content/uploads/2019/02/Dossier-Seminaristas-ma%CC%81rtires-copia.pdf>, S. 6.

Améry, Jean (1976): *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart: Klett.

Anderson, James R. / Gilles, Alasdair / Lock, Louise C. (2010): *Pan thanatology*. *Current Biology* 20: PR349-R351.

Angehrn, Emil (2018): *Sich zu Ende erzählen? Möglichkeiten und Grenzen einer erzählerischen Annäherung an das eigene Lebensende*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 61-78. Berlin, Boston: de Gruyter.

Angelopoulos, Theo (2008): *Die Ewigkeit und ein Tag*. Arthouse Collection. <https://www.kino-zeit.de/film-kritiken-trailer/die-ewigkeit-und-ein-tag>

Angenendt, Gabriele / Schütze-Kreilkamp, Ursula / Tschuschke, Volker (2011): *Praxis Psychoonkologie. Psychoedukation, Beratung und Therapie*. 2. Aufl. Stuttgart: Haug Verlag

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (2011): *Absicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Intention*, 1957.

Apel, Karl-Otto (1978): *Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?* In: Jürgen Mittelstraß & Manfred Riedel (Hrsg.) *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, S. 407-419. Berlin, New York: de Gruyter.

Ariès, Philippe (1993): *Geschichte des Todes*. München: dtv, 6. Aufl. (1. Aufl. auf Deutsch 1980). Französische Originalausgabe unter dem Titel *L'homme devant la mort*, 1978.

Aristoteles (1995a): *Über die Seele*. In: Philosophische Schriften, Bd. 6. Hamburg: Meiner.

Aristoteles (1995b): *Nikomachische Ethik*. In: Philosophische Schriften, Bd. 3. Hamburg: Meiner.

Arlt, Gerhard (2001): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: J.B. Metzler und C.E. Poeschel Verlag.

Assmann, Jan (2000): *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Augustinus, Aurelius (1979): *Der Gottesstaat*. Erster Band (Buch I-XIV). Paderborn, München, Wien: Schöningh.

Augustinus, Aurelius (2009): *Confessiones / Bekenntnisse* (Latein/Deutsch). Stuttgart: Reclam.

- Auster, Paul (2007): *Die Brooklyn Revue*. Hamburg: Rowohlt. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The Brooklyn Follies*, 2005.
- Bachmann, Ingeborg (2017): *Der Tod wird kommen*. In: *Sämtliche Erzählungen*, 12. Aufl. S. 266-276. München: Piper.
- Baecker, Dirk (2018): *4.0 oder Die Lücke, die der Rechner lässt*. Leipzig: Merve Verlag.
- Baltes, Peter (1991): *Existentielles Handeln. Modelle guten Lebens: Lebenskonzept, Selbstberatung, Kommunizieren, Produzieren und Konsumieren*. Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang.
- Baltes, Peter (1993): *Lebenstechnik. Eine kritische Theorie des Alltags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barbarin, Georges (1938): *Der Tod als Freund*. Stuttgart, Berlin: Deutsche Verlagsanstalt. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Le livre de la mort douce: Comment ne plus redouter l'instant de la mort*, 1937.
- Barnes, Julian (2012): *Flauberts Papagei*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Flaubert's parrot*, 1984.
- Barnes, Julian (2013): *Vom Ende einer Geschichte*. 12. Aufl. München: btb Verlag. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The sense of an ending*, 2011.
- Barnes, Julian (2014): *Eine Geschichte der Welt in 10 ½ Kapiteln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. Englische Originalausgabe unter dem Titel *A history of the world in 10 ½ chapters*, 1989.
- Barnes, Julian (2016): *Lebensstufen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Levels of life*, 2013.
- Barnes, Julian (2017): *Der Zitronentisch*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The lemon table*, 2004.
- Barthes, Roland (1981): *Elemente der Semiotik*. Frankfurt a.M.: Syndikat Verlag. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Éléments de sémiologie*, 1965.
- Barthes, Roland (2006): *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Le degré zéro de l'écriture*, 1953.
- Barthes, Roland (2009): *Journal de deuil*. Paris: Editions du Seuil. Deutsche Übersetzung: *Tagebuch der Trauer* (2010), Hanser Verlag.
- Barthes, Roland (2015): *L'aventure sémiologique*. Paris: Seuil, Points. Ersterscheinung 1988.
- Barthes, Roland (2019): *La préparation du roman*. Cours au Collège de France (1978-1979 et 1979-1980). Paris: Seuil, Points. Ersterscheinung 2008.
- Bataille, Georges (1978): *L'expérience intérieure*. Ersterscheinung 1943. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de (1987): *Ein sanfter Tod*. Hamburg: Rowohlt. Erstveröffentlichung auf Französisch unter dem Titel *Une mort très douce*, 1965.
- Bednarz, Anja (2003): *Den Tod überleben. Deuten und Handeln im Hinblick auf das Sterben eines Anderen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Belshaw, Christopher (1993): *Asymmetry and non-existence*. *Philosophical Studies*, 70: 103-116.
- Bender, Hans & Driesch, Hans (2015): *Parapsychologie*. Frankfurt a.M.: Fischer

- Benedetti, Gaetano (1991): *Todeslandschaften der Seele*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl.
- Benjamin, Walter (1936): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Zeitschrift für Sozialforschung, 5 (1): 40-68.
- Bergmann, Anna (2015): *Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bernhard, Thomas (1988): *Auslöschung -Ein Zerfall*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bernhard, Thomas (1988): *Verstörung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Erstausgabe 1967.
- Bernhard, Thomas (1972): *Frost*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bernhard, Thomas (2009): *Die Autobiographie: Die Ursache. Der Keller. Der Atem. Die Kälte. Ein Kind*. Salzburg: Residenz.
- Berthold, Daniel & Gramm, Jan (2019): *Transferarbeit: Psychotherapeutische Interventionen am Lebensende*. Psychotherapie im Dialog, 20 (1): 32-36
- Bieri, Peter (2007): *Analytische Philosophie des Geistes*. 4. Aufl. Weinheim: Belz Verlag. Ersterscheinung 1981.
- Birnbacher, Dieter (1997): *Fünf Bedingungen für ein akzeptables Todeskriterium*. In: Johann S. Ach & Michael Quante (Hrsg.): *Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Birnbacher, Dieter (2017): *Tod*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Blanchot, Maurice (1994): *L'instant de ma mort*. Saint-Clément de Rivière: Éditions Fata Morgana.
- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bloch, Ernst (1985): *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Ersterscheinung 1975.
- Blumenberg, Hans (2014) *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bock, Thomas / Dörner, Klaus / Naber, Dieter (Hrsg.) (2014): *Anstöße: Zu einer anthropologischen Psychiatrie*. 6. Aufl. Bonn: Psychiatrie Verlag. Ersterscheinung 2004.
- Bollen, Kenneth A. (1989): *Structural equations with latent variables*. New York: Wiley.
- Bollnow, Otto Friedrich (1960): *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer. Ersterscheinung 1955.
- Bollnow, Otto Friedrich (1964): *Der Tod des anderen Menschen*. Universitas, 19: 1257-1264.
- Boothe, Brigitte & Frick, Eckhardt (2017): *Spiritual Care. Über das Leben und Sterben*. Zürich: Orell Füssli Verlag.
- Borasio, Giandomenico/ Jox, Ralf J. / Taupitz, Jochen / Wiesing, Urban (2020): *Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben: Ein verfassungskonformer Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bordt, Michael (2011): *Philosophische Anthropologie*. München, Grünwald: Komplet-Media.
- Boyer, Anne (2021). *Die Unsterblichen*. Berlin: Matthes & Seitz. Englische Erstausgabe 2019 unter dem Titel *The Undying*.

Bravo, Paloma (2022): *Una historia de amores*. Madrid: Contraluz.

Breitbart, William (2020): *Life and death in the age of COVID-19*. Palliat Support Care, 18: 252-253.
<https://doi.org/10.1017/S1478951520000334>.

Breitbart, William / Rosenfeld, Barry / Gibson, Christopher / Pessin, Hayley / Poppito, Shannon / Nelson, Christian / Tomarken, Alexis / Kosinski Timm, Anne / Berg, Amy / Jacobson, Colleen / Sorger, Brooke / Abbey, Jennifer / Olden, Megan (2010): *Meaning-centered group-therapy for patients with advanced cancer. A randomized controlled trial*. Psychooncology, 19: 21-28.

Breitbart, William / Poppito, Shannon / Rosenfeld, Barry / Vickers, Andrew J. / Li, Yuelin / Abbey, Jennifer / Olden, Megan / Pessin, Hayley / Lichtenthal, Wendy / Sjöberg, Daniel / Cassileth, Barrie R. (2012): *Pilot randomized controlled trial of individual meaning centered psychotherapy for patients with advanced cancer*. Journal of Clinical Oncology, 30: 1304-1309.

Breitbart, William & Poppito, Shannon R. (2014): *Individual Meaning-Centered Psychotherapy for patients with advanced cancer. A treatment manual*. New York: Oxford University Press.

Brodkey, Harald (1998): *Die Geschichte meines Todes*. Hamburg: Rowohlt. Englische Originalausgabe unter dem Titel *This wild darkness: The story of my death*, 1996.

Broeckhoven, Diane (2015): *Ein Tag mit Herrn Jules*. 7. Aufl. München: C.H. Beck Verlag. Originalausgabe auf Flämisches unter dem Titel *De buitenkant van Meneer Jules*, 2001.

Buber, Martin (1979): *Ich und Du*. 10. Aufl. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

Buck, Günther (1979): *Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 665-369. München: Fink.

Bueno, Gustavo (1978): *Sobre el concepto de „espacio antropológico“*. El Basilisco, 5: 57-69.

Bühner, Markus (2011): *Einführung in die Test- und Fragebogenkonstruktion*. 3. Aufl. München: Pearson Studium.

Bundesärztekammer, Wissenschaftlicher Beirat (1982): *Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes*. Deutsches Ärzteblatt, 79: 45-55. <https://cdn.aerzteblatt.de/pdf/79/14/a45.pdf>

Bundesärztekammer, Wissenschaftlicher Beirat (2015): *Richtlinie gemäß § 16 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 TPG für die Regeln zur Feststellung des Todes nach § 3 Abs. 1 S. 1 Nr. 2 TPG und die Verfahrensregeln zur Feststellung des endgültigen nicht behebbaren Ausfalls der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms nach § 3 Abs. 2 Nr. 2 TPG, Vierte Fortschreibung*. Deutsches Ärzteblatt, 112: A-1256.
[Deutsches Ärzteblatt: Archiv „Mitteilungen“ \(06.07.2015\) \(aerzteblatt.de\)](https://www.aerzteblatt.de/Archiv/Mitteilungen/06.07.2015) (Zugriff: 02. 07.2021).

Bundesverfassungsgericht (2020): *Leitsätze zum Urteil des 2. Senats vom 20. Februar 2020 (2 BvR 2347/15, 2 BvR 651/16, 2 BvR 1261/16, 2 BvR 1593/16, 2 BvR 2354/16, 2 BvR 2527/16)*
https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Downloads/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.pdf?__blob=publicationFile&v=4 (Zugriff: 22.10.2021).

Camus, Albert (2012): *Caligula*. Paris: Gallimard, Folio plus. Ersterscheinung 1944.

Camus, Albert (2013): *Camus à combat: Editoriaux et articles 1944 à 1947*. Paris: Gallimard, Folio essays.

Camus, Albert (2016): *Der Mythos des Sisyphos*. Hamburg: Rowohlt. 22. Aufl. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.

Camus, Albert (2020): *Der Mensch in der Revolte*. 33. Aufl. Französische Originalausgabe unter dem Titel *L'homme révolté*, 1951.

Camus, Katherine (2009): *Solitaire et solidaire*. Neuilly-sur-Seine: Michel Lafon Publishing.

- Canetti, Elias (1988): *Das Augenspiel (Lebensgeschichte 1931-1937)*. 17. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Canetti, Elias (2014a): *Das Buch gegen den Tod*. Frankfurt a.M.: Fischer. Unvollständige Ersterscheinung auf Spanisch: *Libro de los muertos*; Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Canetti, Elias (2014b): *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. 33. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Canetti, Elias (2015): *Die Fackel im Ohr (Lebensgeschichte 1921-1931)*. 24. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Canetti, Elias (2017a): *Masse und Macht*. 37. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Canetti, Elias (2017b): *Die Blendung*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Capra, Fritjof (2010): *Das Tao der Physik: Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag. Englische Erstveröffentlichung unter dem Titel *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, 1975.
- Capra, Fritjof (1984): *Wendezeit: Bausteine für ein neues Weltbild*. 7. Aufl. München: Scherz Verlag. Englische Erstveröffentlichung unter dem Titel *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, 1982.
- Carrasco-Conde, Ana (2024): *La muerte en común. Sobre la dimensión intersubjetiva del morir*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Catull, Quintus Valerius (1995): *Carmina/ Sämtliche Gedichte*. Stuttgart: Reclam.
- Chochinov, Harvey Max (2002): *Dignity-conserving care: A new model for palliative care*. The Journal of the American Medical Association, Vol. 287(17): 2253–2260.
- Chochinov, Harvey Max (2017): *Würdezentrierte Therapie. Was bleibt-Erinnerungen am Ende des Lebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Dignity Therapy. Final words for final days*, 2012.
- Chochinov, Harvey / Kristjanson Linda J. / Breitbart, William / McClement, / Hack, Thomas F. / Hassard, Tom / Harlos, Mike (2011): *Effect of dignity therapy on distress and end-of-life experience in terminally ill patients: a randomized controlled trial*. The Lancet Oncology, 12: 753-762.
- Cicero, Marcus Tullius (1997): *Tusculanae Disputationes/ Gespräche in Tusculum*. Stuttgart: Reclam.
- Cicero, Marcus Tullius 1992): *Epistulae ad Atticum/ Briefe an Atticus*. Stuttgart: Reclam.
- Cohen, Hermann (1997): *System der Philosophie, Teil I: Logik der reinen Erkenntnis*. Werke, Bd. 6. Hildesheim: Georg Olms Verlag. Ersterscheinung 1902.
- Cohen, Hermann (2005): *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Werke, Bd. 5. Hildesheim: Georg Olms Verlag. Ersterscheinung 1883.
- Condrau, Gion (1991): *Der Mensch und sein Tod: certa moriendi conditio*. 2. Aufl. Zürich: Kreuz Verlag. Ersterscheinung 1984.
- Cooper, Maxwell J.F. (2011): *Near-death experience and out of body phenomenon during torture- a case report*. Torture, 21 (3): 178-181.
- Coors, Michael (2018): *Narrative des guten Sterbens. Zur Normativität narrativer Schemata in der ethischen Diskussion über das Lebensende*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative*.

Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende, S. 197-216. Berlin, Boston: de Gruyter.

Coppes, Christophor (2012): *Der Himmel ist ganz anders*. Grafing bei München: Aquamarin.

Csef, Herbert (1987): Tod und Neurose. Angst, Todestrieb, Objektverlust und Narzissmus auf dem Hintergrund humaner Todeserfahrung. *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie*, 55: 164-173.

Culver, Charles M. & Gert, Bernard (1982): *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*. Oxford : Oxford University Press.

De Levita, David J. (1971): *Der Begriff der Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The concept of identity*, 1965.

del Molino, Sergio (2021): *La hora violeta*. Barcelona: Debolsillo (Penguin Random House).

Delibes, Miguel (1976): *Fünf Stunden mit Mario*. Berlin: Wagenbach. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Cinco horas con Mario*, 1966.

DeLillo, Don (2010): *Der Omega Punkt*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Point Omega*, 2010.

Diamantopoulos Adamantios & Winklhofer Heidi M. (2001): *Index construction with formative indicators: an alternative in scale development*. *Journal of Marketing Research* 38: 269-277.

Didion, Joan (2015): *Das Jahr des magischen Denkens*. 6. Aufl. Berlin: Ullstein. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The year of magical thinking*, 2005.

Didion, Joan (2021): *Wir erzählen uns Geschichten, um zu leben*. Berlin: Ullstein. Englische Originalausgabe in zwei Bänden unter dem Titel *Slouching towards Bethlehem*, 1968 und *The white album*, 1979.

Die Zeit (2016): *Der Traum vom ewigen Leben*. Ausgabe vom 23. März 2016, S. 29-30.

Dilthey, Wilhelm (1981): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a.M: Suhrkamp. Ersterscheinung 1910.

Doering-Manteuffel, Sabine (2011): *Okkultismus: Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken*. München: C.H. Beck.

Domes, Robert (2008): *Nebel im August. Die Lebensgeschichte von Ernst Lossa*. Vorwort: Michael von Cranach. München: cbt/cbj Verlag.

Dörner, Klaus (2001): *Der Gute Arzt*. Stuttgart: Schattauer.

Dorn, Thea (2021): *Trost. Briefe an Max*. 3. Aufl. München: Penguin.

Edwards Jeffrey R. & Bagozzi Richard P. (2000): *On the nature and direction of relationships between constructs and measures*. *Psychological Methods*, 5: 155-174.

Ehrenberg, Rudolf (1946): *Der Lebensablauf: Eine biologisch-metabiologische Vorlesung*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Eissler, Kurt R. (1980): Das archaische Lächeln. In: Jappe, Gemma und Neddelmann, Carl (Hrsg.): *Zur Psychoanalyse der Objektbeziehungen*, S. 241-262.

Eissler, Kurt R. (1992): *Todestrieb, Ambivalenz, Narzissmus*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag. Englischsprachige Originalausgabe unter dem Titel *Death Drive, Ambivalence and Narcissism* in Yale University Press, 1975 erschienen. Erste deutsche Ausgabe: Huber Verlag, 1976.

Elias, Norbert (2002): *Die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Erstausgabe 1982.

Epikur (1986): *Brief an Menoikeus*. In: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Stuttgart: Reclam.

Färber, Christine (2017): „Ich werde sterben, ja, aber es ist noch lange hin (und der Tag wird nie kommen)“ – Die „Exitstrategien“ für Todesangst und Sterbensfurcht in Wolfgang Herrndorfs Arbeit und Struktur. *Limbus. Australisches Jahrbuch für germanistische Literatur- und Kulturwissenschaft*, 10: 37-62.

Fechner, Gustav Theodor (2016): *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*. Berlin: Holzinger. Erstdruck 1836.

Feldman, Fred (1994): *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Oxford: Oxford University Press.

Ferber, Rafael (2003): *Tod*. In: *Philosophische Grundbegriffe 2*. München: C.H. Beck.

Ferrater-Mora, José (1979): *De la material a la razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Ferrater Mora, José (1986): *El ser y la muerte*. Barcelona: Planeta-Agostini. Ersterscheinung 1962. Es gibt eine englische Version: *Being and death. An outline of integrationist philosophy* (1965); Berkeley: University of California Press.

Feuerbach, Ludwig (2020): *Tod und Unsterblichkeit*. Berlin: Boer Verlag.

Fink, Eugen (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg, München: Alber Verlag.

Fischer, Joachim (1995): *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*. In: J. Friedrich, Jürgen & Westermann, Bernd (Hrsg.) (1995): *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, S. 249-280. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Frank, Manfred (1991): *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Frankl, Viktor Emil (1994): *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Frazer, James George (2020): *The belief in immortality and the worship of the death*. 2 Bände. Frankfurt a.M.: Outlook Verlag. Erstausgabe 1913.

French, Christopher C. (2005): *Near-death experiences in cardiac arrest survivors*. *Progress in Brain Research*, 150: 351-367.

Freud, Sigmund (2000): *Trauer und Melancholie*. In: Studienausgabe, Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 193-212. Erstausgabe 1915.

Freud, Sigmund (2000): *Jenseits des Lustprinzips*. In: Studienausgabe, Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 213-272. Erstausgabe 1920.

Frick, Eckhardt (2015): *Psychosomatische Anthropologie*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Frick, Eckhardt & Vogel, Ralf T. (2016): *Den Abschied vom Leben verstehen*. Psychoanalyse und Palliative care. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Frisch, Max (1975): *Mein Name sei Gantenbein*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Fuchs, Thomas (2000): *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Fuchs, Thomas (2016): *Das Gehirn- Ein Beziehungsorgan: eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. 5. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

- Fuhrmann, Manfred (1979): *Persona, ein römischer Rollenbegriff*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 83-106. München: Fink.
- Fulford, Bill K.W.M. / Davies, Martin / Gipps, Richard G.T. / Graham, George / Sadler, John Z. / Stanghellini, Giovanni / Thornton, Timm (2013): *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.
- Fulton, Graham / Madden, Chris / Minichiello, Victor (1996): *The social construction of anticipatory grief*. *Social Science and Medicine*, 9: 1349-1358.
- Gadamer, Hans-Georg (2010): *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gassen, Kurt & Landmann, Michael (Hrsg.) (1993): *Buch des Dankes an Georg Simmel*. 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot. Ersterscheinung 1958.
- Gasser, Georg (2010): *Die Aktualität des Seelenbegriffs*. In: Josef Quitterer & Georg Gasser (Hrsg.): *Die Aktualität des Seelenbegriffe. Interdisziplinäre Zugänge*, S. 9-27. Paderborn: Schöningh.
- Gasser, Georg (2013a): *Zum Verhältnis von personaler Identität und praktischer Rationalität*. In: Georg Gasser & Martina Schmidhuber (Hrsg.): *Personale Identität, Narrativität und Praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*, S. 11-38. Münster: mentis Verlag.
- Gasser, Georg (2013b): *Personale Identität und Sorge um sich selbst*. In: Georg Gasser & Martina Schmidhuber (Hrsg.): *Personale Identität, Narrativität und Praktische Rationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*, S. 267-294. Münster: mentis Verlag.
- Gasser, Georg (2013c): *Hylemorphistische Theorien der Auferstehung. Eine kritische Bestandsaufnahme*. *Theologie und Philosophie (ThPh)*, 88: 536-559.
- Gasser, Georg (2017): *Personale Identität und leibliche Auferstehung*. In: Georg Gasser, Ludwig Jaskolla & Thomas Schärtel (Hrsg.): *Handbuch für analytische Theologie*, S. 611-640. Münster: Aschendorff.
- Gasser, Georg & Stefan, Matthias (2012): *Personal Identity – Complex or simple?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Geach, Peter Thomas (1980): *Reference and generality: an examination of some medieval and modern theories*. 3. Aufl. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Gehlen, Arnold (2016): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. Erstveröffentlichung 1940.
- Gehring, Petra (2013): *Theorien des Todes zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg: Junius Verlag. Ersterscheinung 2010.
- Geiger, Arno (2015): *Der alte König in seinem Exil*. 6. Aufl. München: dtv.
- Genette, Gérard (2010): *Die Erzählung*. 3. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink / UTB. Französische Ersterscheinung unter dem Titel *Discours du récit*, Teil von *Figures III*, 1972.
- Georges, Karl Ernst (1918): *Ausführliches Latein-Deutsches Handwörterbuch*. Band 2: 164 f. Hannover, Leipzig: Hahn'sche Verlagsbuchhandlung. Es gibt aktuelle Auflagen unter dem Titel: *Der neue Georges*, 2019.
- Glaser, Barney G & Strauss, Anselm L. (2017): *The discovery of Grounded Theory. Strategies for qualitative research*. London, New York: Routledge. Ersterscheinung 1967.
- Görke-Sauer, Martina (2006): *Im Land der Trauer. Abschiedsrituale*. Düsseldorf: Patmos.

Gottschlich, Maximilian (2010): *Medizin und Mitgefühl – Die empathische Kommunikation in der Arzt-Patient-Beziehung*. In: Klaus D. Platsch (Hrsg.): *Medizin und Mitgefühl*. Bad Endorf: Institut für Integrale Medizin, S. 51-75.

Gottschling, Sven & Welsch, Katja (2019): *Übers Sterben reden. Wie Kommunikation in schwierigen Situationen gelingt*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Greyson, Bruce (1985): *A typology of near-death experiences*. American Journal of Psychiatry, 142: 967-969.

Grossman, David (2013): *Aus der Zeit fallen*. München: Hanser Verlag. Originalausgabe auf Hebräisch, 2011.

Grover, Dorothy L. (1987): *Death and Life*. Canadian Journal of Philosophy, 17: 711-732.

Gudat, Heike (2018): *Erzählen am Lebensende im Kontext von Palliative Care*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 283-310. Berlin, Boston: de Gruyter.

Gülke, Peter (2015): *Musik und Abschied*. 3. Aufl. Kassel: Bärenreiter Verlag.

Gustafsson, Lars (2007): *Der Tod eines Bienenzüchters*. München: SZ Bibliothek. Erstveröffentlichung auf Deutsch: Hanser Verlag, 1978. Schwedische Originalausgabe unter dem Titel *En biodlares död*, 1978.

Gustafsson, Lars (2006): *Riss in der Mauer. Fünf Romane (Herr Gustafsson persönlich; Wollsachen; Das Familientreffen; Sigismund; Der Tod eines Bienenzüchters)*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Hacker, Katharina (2012): *Die Habenichtse*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Han, Byung-Chul (1998): *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Handke, Peter (2019): *Wunschloses Unglück*. 14. Aufl. Berlin: Suhrkamp. Ersterscheinung 1972.

Haefner, Gerd (2005): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Haushofer, Marlen (1999): *Wir töteten Stella und andere Erzählungen*. München: dtv.

Haushofer, Marlen (2014): *Die Wand*. München: List. Ersterscheinung 1968.

Havel, Václav (1990): *Fernverhör: Ein Gespräch mit Karel Hvízdála*. 5. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

Hegel, Georg W. F. (1988): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner. Ersterscheinung 1802 als Erster Teil des „System der Wissenschaft“.

Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer. Ersterscheinung 1927.

Heidegger, Martin (2007): *Metaphysik*. 16. Aufl. Ersterscheinung 1929. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2010): *Über den Humanismus*. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. Ersterscheinung 1947 zusammen mit Platons Lehre von der Wahrheit; eigenständige Ersterscheinung 1949.

Heimann, Hans (1976): *Bewußtes und Unbewußtes über Tod und Sterben*. In: Johannes Schwartländer (Hrsg.): *Der Mensch und sein Tod*, S. 34-44. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Herrndorf, Wolfgang (2015): *Arbeit und Struktur*. 6. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

- Hitchens, Christopher (2013): *Endlich. Mein Sterben*. München: Pantheon Verlag. Originalausgabe auf Englisch unter dem Titel *Mortality*, 2012.
- Holzhey-Kunz, Alice (1986): *Todestrieb und Sein zum Tode*. Daseinsanalyse, 3: 98-109.
- Hou, Yongmei / Huang, Qin / Prakash, Ravi / Chaudhury, Suprakash (2013): *Infrequent near-death experiences in severe brain injury survivors – A quantitative and qualitative study*. Annals of Indian Academy of Neurology, 16 (1): 75-81.
- Houellebecq, Michel (1998): *Les particules élémentaires*. Paris: Flammarion. Deutsche Fassung: Elementarteilchen. List Verlag, 2006.
- Hügli, Anton (1972): *Zur Geschichte der Todesdeutung. Versuch einer Typologie*. Studia philosophica, 32: 1-28.
- Hugo, Victor (2015): *Der letzte Tag eines Verurteilten*. Köln: Anaconda. Französische Erstveröffentlichung unter dem Titel *Le dernier jour d'un condamné*, 1829.
- Husserl, Edmund (1986): *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner. Originalausgabe 1907.
- Husserl, Edmund (2009): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner. Originalausgabe 1913.
- Husserl, Edmund (2013): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hamburg: Meiner.
- Incardona, Joseph (2015): *Derrière les panneaux il y a des hommes*. Paris: Editions Finitude.
- Indriðason, Arnaldur (2015): *Todeshauch*. Köln: Lübbe. Isländische Ersterscheinung unter dem Titel *Grafarþögn*, 2001.
- Ingrisch, Lotte (2005): *Physik des Jenseits*. 2. Aufl. München: Langen Müller.
- Jakoby, Bernard (2016): *Wie wir die Angst vor dem Sterben überwinden*. München: Heyne.
- Jankélévitch, Vladimir (1994): *Penser la mort?* Paris: Éditions Liana Levi.
- Jankélévitch, Vladimir (2011): *L'irréversibilité et la nostalgie*. Paris: Flammarion, Champs Essais. Erstveröffentlichung 1974.
- Jankélévitch, Vladimir (2017): *La mort*. Paris: Champs essais, Flammarion. Deutsche Ausgabe: *Der Tod*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2017. Französische Ersterscheinung 1977.
- Janzen, RWC / Lambeck, J / Niesen Wolf-Dirk / Erbguth F (2020): Irreversibler Hirnfunktionsausfall – Teil 1: Fallstricke der klinischen Diagnostik. Nervenarzt, 91(8):743-757.
- Jarvis, Cheryl Burke / MacKenzie, Scott B. / Podsakoff, Philip (2003): *A Critical Review of Construct Indicators and Measurement Model Specification in Marketing and Consumer Research*. Journal of Consumer Research, 30(2):199-218.
- Jaspers, Karl (1971): *Psychologie der Weltanschauungen*. 6. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer. Erstveröffentlichung 1919.
- Jaspers, Karl (1973a): *Philosophie II, Existenzerhellung*. 4. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer. Ersterscheinung, 1932.
- Jaspers, Karl (1973b): *Allgemeine Psychopathologie*. 9. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer. Ersterscheinung 1913.
- Jaspers, Karl (1986): *Der Arzt im technischen Zeitalter*. München Zürich: Piper.

Johnen-Thielemann, Ingeborg (2000): *Die letzte Lebenszeit unheilbar Kranker – Definition von Phasen*. Zeitschrift für Palliativmedizin; 1. Jg.: S21; M1.1

Jonas, Hans (1991/1992): *Last und Segen der Sterblichkeit*. Scheidewege-Jahresschrift für skeptisches Denken, 21: 26-40.

Jüngel, Eberhard (1976): *Der Tod als Geheimnis des Lebens*. In: Johannes Schwartländer (Hrsg.): *Der Mensch und sein Tod*, S. 108-125. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jüttemann, Gerd (Hrsg.) (2011): *Biographische Diagnostik*. Lengerich: Pabst.

Kacem, Mehdi Belhaj (2017): *Artaud und die Theorie des Komplotts*. Berlin: Matthes & Seitz. Französische Ersterscheinung unter dem Titel „Artaud et la théorie du complot“; Éditions Tristram, 2015.

Kalanithi, Paul (2017): *Bevor ich jetzt gehe*. München: Albrecht Knaus Verlag (Verlagsgruppe Random House). Englische Erstveröffentlichung unter dem Titel *When Breath Becomes Air*, 2016.

Kamlah, Wilhelm (1976): *Meditatio mortis*. Stuttgart: Klett Verlag.

Kant, Immanuel (1980): *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band III. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Erstveröffentlichung in Riga, 1781.

Kant, Immanuel (2001): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel (2005): *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Meiner.

Kast, Verena (2013): *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*. 4. Aufl. (38. Gesamtauflage). Freiburg: Kreuz Verlag (Herder).

Keller, Werner (1973): *Was gestern noch als Wunder galt. Die Entdeckung geheimnisvoller Kräfte des Menschen*. München: Droemer Knaur.

Kersten, Paul (1978): *Der alltägliche Tod meines Vaters*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Kersten, Paul (1987): *Briefe eines Menschenfressers*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Kersten, Paul (1990): *Abschied von einer Tochter*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Khoshab, Hadi / Seyedbagheri, Seyedhamid / Iranmanesh, Sedigheh et al. (2020): *Near-death experience among Iranian muslim cardiopulmonary resuscitation survivors*. Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research, 25 (5): 414-418.

Kick, Hermes Andreas (2008): *Suizidaler Patient- Perspektiven einer Extremsituation*. NeuroTransmitter; 19: 13-17.

Kiebgis, Gabrielle Mariell (2023): *Lehrbuch der Psychoaktiven Massage (PAM) – Berührung als integrativ-komplementäre Therapie*. Stuttgart: Schattauer.

Kierkegaard, Søren (2004): *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten: An einem Grabe*. Simmerath: Grevenberg Verlag (Ersterscheinung 1952 in Eugen Diederich Verlag). Dänische Ersterscheinung 1845.

Kierkegaard, Søren (2007): *Entweder – Oder*. 9. Aufl. München: dtv. Dänische Ersterscheinung 1842.

Kierkegaard, Søren (2017): *Die Krankheit zum Tode*. In: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst*. 7. Aufl. München: dtv. Dänische Erstveröffentlichung 1849.

Kierkegaard, Søren (2017): *Der Begriff Angst*. In: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst*. 7. Aufl. München: dtv. Dänische Erstveröffentlichung 1844.

- Kierkegaard, Søren (2017): *Furcht und Zittern*. In: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst. 7. Aufl. München: dtv. Dänische Ersterscheinung 1843.
- Kinsky, Esther (2019): *Hain*. Berlin: Suhrkamp.
- Klauk, Tobias & Köppe, Tilmann (2018): *Sterbeerzählungen aus narratologischer Sicht*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 79-96 Berlin, Boston: de Gruyter.
- Klein, Christian (2018): *Vom Ende erzählen – über das Sterben in Biographien*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 97-114 Berlin, Boston: de Gruyter.
- Klein, Manfred (2014): *Antizipation und Noch-Nicht-Sein. Zum Heimatbegriff bei Ernst Bloch*. Hamburg: Disserte Verlag.
- Klemenc-Ketis, Zalica / Kersnik, Janko / Grmec, Stefec (2010): *The effect of carbon dioxide on near-death experiences in out-of-hospital cardiac arrest survivors: a prospective observational study*. Critical Care, 14: R56.
- Knausgård, Karl-Ove (2013): *Sterben*. 11. Aufl. München: Random House. Erstveröffentlichung auf Norwegisch *Min kamp*, Band 1, 2009.
- Konigsberg, Ruth Davies (2011): *The truth about grief: The myth of its five stages and the new science of loss*. Simon & Schuster.
- Kopel, Jonathan (2019): *Near-death experiences in medicine*. Proceedings (Baylor University. Medical Center), 321(1): 163-164.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kron, Thomas (2000): *Georg Simmel als postmoderner Theoretiker?* Simmel Studies 10 (2): 179-219.
- Kron, Thomas & Berger, Pascal (2018): *Leben und Form der Gesellschaft. Zur Lebenssoziologie von Georg Simmel*. In: Heike Delitz, Robert Seyfert & Frithjof Nungesser: *Was ist »Lebenssoziologie«? Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie*, S. 113-135. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1979): *To live until we say good-bye*. New York: Englewood Cliffs.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1995): *Interviews mit Sterbenden*. 20. Aufl. Stuttgart: Kreuz. Englische Originalausgabe unter dem Titel *On death and dying*, 1969.
- Kübler-Ross, Elisabeth (2010): *Was der Tod uns lehren kann*. München: Knaur. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Death: The final stage of growth*, 1969.
- Kugelman, Lothar (1986): *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1999): *Fidélités*. In: Marie-Louise Mallet (Hrsg.): *L'animal autobiographique*, S. 215-230. Paris: Editions Galilée.
- Laín Entralgo, Pedro (1950): *La historia clínica: Historia y teoría del relato patográfico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Laín Entralgo, Pedro (1958): *La empresa de ser hombre*. Madrid: Taurus.
- Laín Entralgo, Pedro (1961): *Teoría y realidad del otro*. Bd. 1 & 2. Madrid: Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, Pedro (1964): *La relación médico-enfermo: Historia y teoría*. Madrid: Revista de Occidente.

- Laín Entralgo (Hrsg.) (1972-1975): *Historia universal de la Medicina*. 7 Bände. Barcelona: Salvat.
- Laín Entralgo, Pedro (1976): *Descargo de conciencia*. Barcelona: Barral.
- Laín Entralgo, Pedro (1978): *La antropología de la esperanza*. Barcelona: Guadarrama.
- Laín Entralgo, Pedro (1984): *La espera y la esperanza*. Madrid: Alianza Editorial. Ersterscheinung in: *Revista de Occidente*, 1957.
- Laín Entralgo, Pedro (1985): *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat.
- Laín Entralgo, Pedro (1992): *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.
- Laín Entralgo, Pedro (1993a): *Creer, esperar, amar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, Pedro (1993b): *Esperanza en tiempos de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, Pedro (1996): *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, Pedro (1997): *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Laín Entralgo, Pedro (1999): *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Nobel.
- Laín Entralgo, Pedro (2001): *La empresa de envejecer*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Lake, James (2019): *The near-death experience (NDE) as an inherited predisposition: Possible genetic, epigenetic, neural and symbolic mechanisms*. *Medical Hypotheses*, 126: 135-148.
- Lämmert, Eberhard (1993): *Bauformen des Erzählens*. 8. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Landmann, Michael (Hrsg.) (1993): *Buch des Dankes an Georg Simmel*. 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Landsberg, Paul Ludwig (1923): *Die Welt des Mittelalters und wir: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*. Köln: F. Cohen.
- Landsberg, Paul Ludwig (1960): *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Klostermann. Erstveröffentlichung 1932.
- Landsberg, Paul Ludwig (2009): *Die Erfahrung des Todes*. Berlin: Matthes & Seitz. Erstveröffentlichung des Werkes auf Spanisch, 1935, dann auf Französisch, 1936; deutsche Erstübersetzung im Vita Nova Verlag, Luzern, 1937.
- Landsberg, Paul Ludwig (2017): *Das moralische Problem der Selbsttötung*. Berlin: Matthes & Seitz. Erstveröffentlichung auf Französisch in der Zeitschrift *Esprit*, 1946; erste deutsche Übersetzung in der Monatsschrift *Hochland*, 1947.
- Lange, Hartmut (2007): *Das Konzert*. München: SZ Bibliothek, Band 70. Erstveröffentlichung 1988.
- Leadbeather, Charles W. (2012): *Das Jenseits. Hellsichtige Beobachtungen*. Grafing: Aquamarin Verlag.
- Lechner, Jörg-Johannes (2019): *Anthropologie des Todes. Philosophisch-anthropologische Analyse der grenzwissenschaftlichen Phänomene Sterben, Tod und Jenseits*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2002): *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Französisch-Deutsch. Hamburg: Meiner.
- Lem, Stanisław (2003): *Solaris*. München: Heyne. 4. Aufl. Polnische Ersterscheinung 1968.
- Lenz, Sabine (2014): *Die Fähigkeit zu sterben. Meine psychologische Arbeit mit Krebskranken*. Hamburg: Rowohlt.

- Lenze, Ulla (2012): *Der kleine Rest des Todes*. Frankfurt a.M.: Frankfurter Verlagsanstalt.
- Lévinas, Emmanuel (1990): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : LGF/ Le livre de poche.
- Lévinas, Emmanuel (2004): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. 4. Aufl. Alber: Freiburg i.Br. / München.
- Lewis, Clive Staples (2019): *Über die Trauer. Der Begleiter für schwere Stunden*. 2. Aufl. Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag. Original auf Englisch unter dem Titel *A grief observed*, 1961.
- Lindemann, Erich (1944): *Simptomatology and management of acute grief*. American Journal of Psychiatry, 101: 141-148.
- Lindemann, Erich (1985): *Jenseits von Trauer. Beiträge zur Krisenbewältigung und Krankheitsvorbeugung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Beyond Grief: Studies in Crises Intervention*, 1979.
- Lifton, Robert J. (1986): *Der Verlust des Todes. Über die Sterblichkeit des Menschen und die Fortdauer des Lebens*. München, Wien: Hanser. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The broken connection. On death and the continuity of life*, 1979.
- Loch, Wolfgang (1959): *Begriff und Funktion der Angst in der Psychoanalyse*. Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, 13: 801–816
- Luhmann, Niklas (1979): *Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 315-345. München: Fink.
- Lukas, Elisabeth (1986): *Logo-Test. Test zur Messung von „innerer Sinnerfüllung“ und „existentieller Frustration“*. Wien: Deuticke Verlag.
- Lukas, Elisabeth (2004): *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*. 3. Aufl. München: Profil-Verlag.
- Macho, Thomas H. (1987): *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Macho, Thomas H. (2000): *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*. In: Jan Assmann (2000) *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, S. 89-120. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maio, Giovanni (2015): *Den kranken Menschen verstehen*. Freiburg: Herder.
- Malick, Terrence (2019): *Ein verborgenes Leben*. Spielfilm. Köln: Pandora Film.
- Mankell, Henning (2000): *Mittsommermord*. Wien: Paul Zsolnay. Schwedische Originalausgabe 1997.
- Mankell, Henning (2015): *Treibsand. Was es heißt, ein Mensch zu sein*. Wien: Paul Zsolnay. Schwedische Originalausgabe unter dem Titel *Kvicksand*, 2014.
- Manrique, Jorge (1947): *Coplas a la muerte de su padre*. Deutsche Übersetzung: *Strophen auf den Tod seines Vaters*. Übersetzt aus dem Spanischen von Robert Curtius. Romanische Forschungen 58./59. Band, 1./2. H.
- Mansfeld, Jaap & Primavesi, Oliver (Hrsg.) (2012): *Die Vorsokratiker*. 2. Aufl. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Marcel, Gabriel (1927): *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Marcel, Gabriel (1949): *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastion Verlag. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Homo viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944.

- Marcel, Gabriel (1957): *Philosophie der Hoffnung. Überwindung des Nihilismus*. München: List.
- Marcel, Gabriel (1959): *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion.
- Marcel, Gabriel (1961): *Das ontologische Geheimnis. Drei Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Marcel, Gabriel (1992): *Le mystère de l'être*. Paris: Aubier. Erstausgabe 1951.
- Marcel, Gabriel (1995): *Etre et avoir*. Paris: Editions Universitaires. Französische Originalausgabe 1935.
- Marcel, Gabriel (2005): *Tu ne mourras pas*. Orbey: Arfuyen. Herausgegeben von Xavier Tilliette.
- Marías, Javier (1996): *Dein Herz so weiß*. Stuttgart: Klett-Cotta. Spanisch Originalausgabe unter dem Titel *Corazón tan blanco*, 1992.
- Marías, Javier (1998): *Morgen in der Schlacht, denk an mich*. München: dtv. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Mañana en la batalla piensa en mí*, 1994.
- Marías, Javier (2000): *Als ich sterblich war*. München: dtv. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Cuando fui mortal*, 1996.
- Marías, Julián (1970): *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente. Es gibt eine englische Übersetzung: *Metaphysical Anthropology* (1971); Pennsylvania State University Press.
- Marías, Julián (1979): *Introducción a la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. Ersterscheinung in: Revista de Occidente, 1949. Es gibt eine deutsche Übersetzung: *Einführung in die Philosophie* (1966); Meisenheim: Verlag Anton Hein.
- Marquard, Odo (1979): *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zu einer aktuellen Diskussion*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 347-369. München: Fink.
- Marquard, Odo & Stierle, Karlheinz (Hrsg.) (1979): *Identität*. München: Fink Verlag.
- Marten, Rainer (2013): *Endlichkeit. Zum Drama von Tod und Leben*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
- Marten, Rainer (2016): *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*. 2. Aufl. Freiburg, München: Karl Alber Verlag. Ersterscheinung 1987 in Schöningh Verlag.
- Marten, Rainer (2017): *Lob der Zweierheit. Ein philosophisches Wagnis*. Alber: Freiburg i. Br. / München.
- Martial, Charlotte / Cassol, Hélène / Charland-Verville, Vanessa et al. (2019): *Neurochemical models of near-death experiences: A large-scale study based on the semantic similarity of written reports*. *Consciousness and Cognition*, 69: 52-69.
- Martial, Charlotte / Fontaine, Géraldine / Gosseries, Olivia et al. (2021): *Losing the self in near-death experiences: The experience of ego-dissolution*. *Brain Sciences*, 11, 929.
- Mas, Salvador (1986): *Simmel o la autoconsciencia de la Modernidad*. In: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, S. 5-26. Barcelona: Ediciones Península.
- Masters, Edgar Lee (1987): *Die Toten von Spoon River*. München: Piper. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Spoon River Anthology*, 1915.
- Mattheus, Bernd (1988): *Georges Bataille. Eine Thanatographie*. 3 Bände. Berlin: Verlag Matthes & Seitz.
- Mauz, Andreas (2018): *Sterbenarrativ und Sterbeerzählung. Beobachtungen und Vorschläge zur Terminologie narrationsbezogener Lebensendforschung*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 19-60 Berlin, Boston: de Gruyter.

- Mayring, Philipp (2002): *Einführung in die Qualitative Sozialforschung*. 5. Aufl. Weinheim, Basel: Beltz Studium.
- Mayring, Philipp (2015): *Qualitative Inhaltsanalyse*. 12. Aufl. Weinheim, Basel: Beltz.
- McGinn, Colin (2005): *Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins*. 3. Aufl. München: Piper. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, 2000.
- Mehnert, Anja / Müller, Diana / Koch, Uwe (2007): *Die Sinnerfassung von sinnbasierten Bewältigungsstrategien und Lebenseinstellungen. Die deutsche Adaptation des Life Attitude Profile-Revised (LAP-R) an einer repräsentativen Stichprobe und Brustkrebspatientinnen*. Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie, 36 (3): 176-188.
- Meier, Gerhard (1997): *Land der Winde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meier, Gerhard (2005): *Ob die Granatbäume blühen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (2018): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, tel. Ersterscheinung 1945.
- Michon, Pierre (1984): *Vies minuscules*. Paris: Gallimard.
- Mihm, Dorothea (2003): *Mit dem Sterben leben: Aus der Praxis der Sterbebegleitung*. Königsfurt: Urania Verlag.
- Mihm, Dorothea (2019): *Verbunden bis zuletzt: Sterbende spirituell begleiten mit heilsamen Ritualen*. München: Arkana.
- Mihm, Dorothea & Bopp, Annette (2015): *Anleitung zum guten Sterben*. München: Goldmann.
- Mihm, Dorothea & Bopp, Annette (2017): *Die sieben Geheimnisse einer buddhistischen Krankenschwester*. 3. Aufl. München: Goldmann.
- Moltmann, Jürgen (1968): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 7. Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Monsó, Susana (2021): *La zarigüeya de Schrödinger: cómo viven y entienden la muerte los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Montaigne, Michel de (2001): *Essais*. Berlin: Insel Verlag.
- Moody, Raymond A. (1989): *Das Licht von drüben. Neue Fragen und Antworten*. 6. Aufl. Hamburg: Rowohlt. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The light beyond. Explorations into the afterlife*, 1988.
- Moody, Raymond A. (1999): *Leben nach dem Tod*. 33. Aufl. Hamburg: Rowohlt. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Life after Life: The investigation of phenomenon-Survival of bodily death*, 1975.
- Morin, Edgar (1976): *L'homme et la mort*. Paris: Éditions du Seuil.
- Moskopp, Dag (2017): *Das Konzept des Hirntodes wurde in Europa zwischen 1952 und 1960 entwickelt. Eine Übersicht zur Historie*. Nervenheilkunde, 33: 197-200.
- Musil, Robert (1994): *Der Mann ohne Eigenschaften*. 2 Bände. Aufl. 25. Hamburg: Rowohlt. Ersterscheinung zwischen 1930 und 1942, vollständig (fünfbändig) mit dem Nachlass erst 1978.
- Nádas, Péter (2020): *Der eigene Tod*. Hamburg: Rowohlt. Ungarische Originalausgabe unter dem Titel *Saját Halál*, 2002.
- Nagel, Thomas (1974): *What Is It Like to Be a Bat?* The Philosophical Review, 83 (4): 435-450.

Nagel, Thomas (2008): *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart: Reclam. 2. Aufl. Englische Originalausgabe unter dem Titel *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, 1987.

Nagel, Thomas (2012): *Letzte Fragen*. 3. Aufl. Hamburg: CEP Europäische Verlagsgesellschaft. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Mortal Questions*, 1979.

Nagel, Thomas (2018): *Der Blick von nirgendwo*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The View from Nowhere*, 1986.

Nassehi, Armin & Weber, Georg (1988): Verdrängung des Todes – Kulturkritisches Vorurteil oder Strukturmerkmal moderner Gesellschaften? Systemtheoretische und wissenschaftssoziologische Überlegungen. *Soziale Welt* 39 (4): 377-396.

Neruda, Pablo (2009): *Das lyrische Werk* (3 Bände). München: Luchterhand.

Nesser, Håkan (2012): *Die Frau mit dem Muttermal*. München: btb. Schwedische Originalausgabe 1996.

Nida-Rümelin, Martine (2006): *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Nietzsche, Friedrich (1986): *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich (2015): *Die fröhliche Wissenschaft*. Band 3 der kritischen Ausgabe von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, S. 343-651. 9. Aufl. München: dtv und Berlin, New York: de Gruyter.

Noll, Peter (1987): *Diktate über Sterben und Tod*. 4. Aufl. München: Piper.

Nussbaum, Martha C. (1989): *Mortal Immortals: Lucretius on Death and on the Voice of Nature*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (2): 303-350.

Oates, Joyce Carol (2011): *Meine Zeit der Trauer*. Frankfurt a.M.: Fischer. Englische Originalausgabe unter dem Titel *A widow's story*, 2011.

Pannenberg, Wolfhart (1979): *Person und Subjekt*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 407-3422. München: Fink.

Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Pasricha, Satwant K. & Stevenson, Ian (1986): *Near-death Experience in South India: A Systematic Survey in Channapatna*. *National Institute of Mental Health & Neuroscience Journal*, 10: 111-18.

Paskow, Alan (1974): *The meaning of my own death*. *International Philosophical Quarterly*, 14: 51-69.

Paulus (54-56 n.Ch.): *Briefe des Paulus an die Korinther*. Brief 1 (Frühjahr 54 oder 55 in Ephesus); Brief 2 (Herbst 55 oder 56 in Makedonien). <https://www.bibelwissenschaft.de/de/bibelkunde/neues-testament/paulinische-briefe/>

Peng-Keller, Simon (2018): *Letzte Worte und weitergehende Geschichten. Vom vielfachen Sinn des Erzählens am Lebensende*. In: Simon Peng-Keller & Andreas Mauz (Hrsg.): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, S. 311-334. Berlin, Boston: de Gruyter.

Peng-Keller, Simon & Mauz, Andreas (Hrsg.) (2018): *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*. *Studies in Spiritual Care*, Band 4. Berlin, Boston: de Gruyter Verlag.

Penrose, Roger (1995): *Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins*. Heidelberg: Spektrum Verlag. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Shadows Of The Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, 1994.

- Peter, Lothar (2016): *Elan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Heri Bergson und Georg Simmel*. In: Lothar Peter: *Umstrittene Moderne*, S. 67-127. Wiesbaden: Springer.
- Pieper, Josef (2012): *Tod und Unsterblichkeit*. 2. Aufl. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, Verlag Butzon & Bercker. Ersterscheinung 1968.
- Piñas Mesa, Antonio (2013): *La filosofía de la esperanza de Pedro Laín Entralgo*. *Facies Domini*, 5: 217-234.
- Plato (2012): *Sämtliche Werke in 4 Bänden*. Insbesondere Bände 1 und 2 (Des Sokrates Verteidigung, Gorgias, Menon und Phaidon). Hamburg: Rowohlt.
- Plessner, Helmut (2003): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Bd. 4 der Gesammelten Schriften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Ersterscheinung 1928.
- Plutarch (1997): *Moralphilosophische Schriften*. Stuttgart: Reclam.
- Pockrandt, Bruno (2006): *Grenzgänge im Angesicht des Todes. Biographische Narrationsanalyse zur Kontingenzverarbeitung*. Kassel: Kassel University Press.
- Popper, Karl & Eccles, John (1989): *Das Ich und sein Gehirn*. 14. Aufl. München: Piper. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, 1977.
- Quante, Michael (Hrsg.) (1999): *Personale Identität*. Paderborn: Schöningh.
- Quante, Michael (2002): *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Radchenko, Pavel (2015): *Zwischen Ende und Endlichkeit. Warum wir unseren Tod weder verdrängen noch beherrschen sollten*. Marburg: Tectum Verlag.
- Randall, Lisa (2009): *Verborgene Universen*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Warped passages: Unraveling the mysteries of the universe's hidden dimensions*, 2005.
- Rapp, C (1995): *Identität, Persistenz und Substantialität: Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*. Freiburg: Alber.
- Reddemann (2018): *Schlussstücke. Gedanken über Vergänglichkeit und Tod*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Reichardt, Philip (2008): *Auf einmal war er nicht mehr da. Ein Sohn, ein Vater, eine Spurensuche*. München: Luchterhand.
- Reker, Gary T. (1992): *The Life Attitude Profile- Revised (LAP-R)*. Peterborough, ON: Student Psychologist Press.
- Reker, Gary (2000): *Theoretical perspective, dimensions, and measurement of existential meaning*. In: Gary Reker & Kerry Chamberlain (eds.): *Exploring Existential Meaning: Optimizing Human Development Across the Life Span*, S. 39–55. Thousand Oaks: Sage.
- Renz, Monika (2007): *Von der Chance, wesentlich zu werden. Reflexionen zu Spiritualität, Reifung und Sterben*. Paderborn: Junfermann.
- Renz, Monika (2008): *Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung*. 4. Aufl. Paderborn: Junfermann. Ersterscheinung 2000.
- Renz, Monika (2014): *Hoffnung und Gnade. Erfahrung von Transzendenz in Leid und Krankheit – Spiritual Care*. Freiburg i.Br.: Kreuz.
- Renz, Monika (2015): *Hinübergehen: Was beim Sterben geschieht. Annäherung an letzte Wahrheiten unseres Lebens*. 9. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder.

Renz, Monika / Schütt Mao, Miriam / Bueche, Daniel / Cerny, Thomas / Strasser, Florian (2013): *Dying is a transition*. American Journal of Hospice & Palliative Care, 30 (3): 283-290.

Renz, Monika / Reichmuth Olivia / Bueche, Daniel / Traichel, Birgit / Schütt Mao, Miriam / Cerny, Thomas / Strasser, Florian (2018): *Fear, pain, denial, and spiritual experiences in dying process*. American Journal of Hospice & Palliative Medicine, 35 (3): 478-91.

Rheinfelder, Hans (1928): *Das Wort „Persona“*. Zeitschrift für romanische Philologie, Beiheft 77: 6 f.

Ricœur, Paul (1975): *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1983): *Temps et récit 1: L' intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1984): *Temps et récit 2: La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1985): *Temps et récit 3: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (2007): *Vivant jusqu' à la mort*. Paris: Éditions du Seuil.

Rieff, David (2013): *Tod einer Untröstlichen*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Swimming in a sea of death*, 2008.

Rilke, Rainer Maria (1998): *Die Gedichte*. Frankfurt a.M., Leipzig: Insel Verlag.

Rilke, Rainer Maria (2004): *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. München: Süddeutsche Zeitung, Bibliothek. Erstausgabe 1910.

Rivas, Manuel (2002): *Las llamadas perdidas – El escape*. Madrid: Alfaguara.

Rodin, Gary / Lo, Christopher / Rydall, Anne / Shnall, Joanna / Malfitano, Carmine / Chiu, Aubrey / Panday, Tania / Watt, Sarah / An, Ekaterina / Madeline Li, Rinat Nissim / Zimmermann, Camilla / Hales, Sarah (2018): *Managing Cancer and Living Meaningfully (CALM): A Randomized Controlled Trial of a Psychological Intervention for Patients With Advanced Cancer*. Journal of Clinical Oncology, 36(23): 2422-2432.

Rosenberg, Jay F. (2009): *Philosophieren*. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The practice of philosophy. A handbook for beginners*, 1984.

Roser, Traugott (2006): *In der Arena des Sterbens. Zur Bedeutung von Sterbegeschichten in der Seelsorge*. In: WzM 58/4 (2006), 329-344

Roser, Traugott (2016): *Was sich hinter „Spiritual Care“ verbirgt*; <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/spiritualitaet/was-sich-hinter-spiritual-care-verbirgt> 16.11.2016, (Zugriff: 10.03.2021).

Roth, Joseph (2006): *Jedermann*. München: Hanser Verlag. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Everyman*, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques (2009): *Les confessions*. Paris: Gallimard. Deutsch: *Bekenntnisse*, Insel Verlag, 1985.

Rousseau, Jean-Jacques (2010): *Émile ou De l'éducation*. Paris: Flammarion. Erstveröffentlichung 1762. Deutsch: *Emile oder Über die Erziehung*, Reclam, 2019.

Rulfo, Juan (1984): *Pedro Páramo*. 14. Aufl. Barcelona: Planeta. Erstveröffentlichung 1953. Deutsche neuere Version (2008) in München: Hanser Verlag.

San Martín, José (2013) *Antropología filosófica I: De la Antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.

San Martín, José (2015): *Antropología filosófica II- Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.

Sartre, Jean-Paul (1972): *Les mains sales*. Erstveröffentlichung 1948. Paris: Gallimard, Folio.

Sartre, Jean-Paul (1973): *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Rowohlt. Französische Originalausgabe unter dem Titel *Conscience de soi et connaissance de soi*, 1948.

Sartre, Jean-Paul (1976): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. Erstveröffentlichung 1943. Deutsch: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt, 1993.

Sartre, Jean-Paul (1993): *La nausée*. Erstveröffentlichung 1938. Paris: Gallimard, Folio.

Sartre, Jean-Paul (1996): *L'existentialisme est un humanisme*. Erstveröffentlichung 1946. Paris: Gallimard, Folio Essais.

Sartre, Jean-Paul (1998a): *Les mots*. Erstveröffentlichung 1964. Paris: Gallimard Folio.

Sartre, Jean-Paul (1998b): *L'idiot de la famille. La vie de Gustave Flaubert*. 3 Bände. Erstveröffentlichung 1971-1972. Paris: Gallimard, nrf.

Sartre, Jean-Paul (2018): *Les mouches*. Erstveröffentlichung 1943. Paris: Gallimard, Folio.

Sartre, Jean-Paul (2019): *Huis clos*. Erstveröffentlichung 1945. Paris: Gallimard, Folio.

Sartre, Jean-Paul (2000): *La putain respectueuse*. Erstveröffentlichung 1947. Paris: Gallimard, Folio.

Schäfer, Daniel (2015): *Der Tod und die Medizin*. Heidelberg: Springer Spektrum.

Schapp, Wilhelm (2004): *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Klostermann. Ersterscheinung 1953.

Scheffold, Katharina / Philipp, Rebecca / Engelmann, Dorit / Schulz-Kindermann, Frank / Rosenberger, Christina / Oechsle, Karin / Härter, Martin / Wegscheider, Karl / Lordick, Florian / Lo, Chris / Hales, Sarah / Rodin, Gary / Mehnert, Anja (2015): *Efficacy of a brief manualized intervention Managing Cancer and Living Meaningfully (CALM) adapted to German cancer care settings: study protocol for a randomized controlled trial*. BMC Cancer, 15:592.

Scheler, Max (1957): *Tod und Fortleben*. In: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 36-49. Bern: Francke.

Schelling, Friedrich Wilhelm (2016): *Philosophie der Offenbarung*. 5. Aufl. Frankfurt a.M: Suhrkamp. Ersterscheinung 1841/1842.

Scherer, Georg (1979): *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Scherer, Georg (2005): *Philosophische Anthropologie*. Bamberg: C.C. Buchner.

Schestov, Lew (2010): *Le pouvoir des Clés*. Paris: Le bruit du temps. Erstveröffentlichung 1928.

Schestov, Lew (2013): *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschekow*. Berlin: Matthes & Seitz.

Schestow, Lew (2015): *Apotheose der Grundlosigkeit und andere Schriften*. Berlin: Matthes & Seitz.

Scheurle, Hans Jürgen (2016): *Das Gehirn ist nicht einsam. Resonanzen zwischen Gehirn, Leib und Umwelt*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Schillinger, Elisabeth (1989): *Das Lächeln des Narren. Eine Geschichte vom Sterben und von der Liebe*. Freiburg: Herder.

Schjeldahl, Peter (2019): *The art of dying. I always said that when my time came I'd want to go fast. But where's the fun in that?* The New Yorker, Personal History section, December 23, 2019.

Schlingensief, Christoph (2012): *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein*. München: btb-Verlag. 1. Auflage in Kiepenhauer & Witsch, 2009.

Schmerschneider Heinz (2021): Ludwig Feuerbach: Philosoph des gesunden Menschenverstandes. Band 7. Halle: Mitteldeutscher Verlag.

Schmid, Wilhelm (1998): *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schneider, Hansjörg (2012): *Nachtbuch für Astrid: Von der Liebe, vom Sterben, vom Tod und von der Trauer darüber, den geliebten Menschen verloren zu haben*. Zürich: Diogenes. Erstausgabe 2000.

Schneider, Robert (2020): *Schlafes Bruder*. 38. Aufl. Stuttgart: Reclam.

Schnell, Tatjana & Becker, Peter (2007): *Der Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn (LeBe)*. Göttingen: Hogrefe.

Schnitzler, Arthur (2016): *Sterben*. 4. Aufl. Berlin: Holzinger (Reproduktion der Ausgabe in Fischer Verlag, 1961). Erstveröffentlichung 1894.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2015): *Philosophische Methoden*. Hamburg: Junius Verlag.

Schopenhauer, Arthur (2015): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bände I und II. 3. Aufl. München: dtv.

Schumacher, Bernhard N. (2015): *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*. Darmstadt: Sonderausgabe. Französische Erstveröffentlichung unter dem Titel *Confrontations avec la mort: La philosophie contemporaine et la question de la mort*, 2005.

Schwartländer, Johannes (Hrsg.) (1976a): *Der Mensch und sein Tod*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schwartländer, Johannes (1976b): *Der Tod und die Würde des Menschen*. In: Johannes Schwartländer (Hrsg.): *Der Mensch und sein Tod*, S.14-33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Seethaler, Robert (2014): *Ein ganzes Leben*. Berlin: Hanser.

Senancour, Étienne Pivert (1984): *Obermann*. Paris: Gallimard. Erstveröffentlichung 1804.

Senf, Wolfgang (2019): „Palliative“ Psychotherapie? Psychotherapie im Dialog, 20(1): 27-31.

Sheets-Johnstone, Maxine (1986): *On the conceptual origin of death*. Philosophy and Phenomenological Research, 47 (1): 31-58.

Shoemaker, Sydney (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press.

Siegel, Carolyn & Weinstein, Lois (1983): *Anticipatory grief reconsidered*. Journal of Psychosocial Oncology, 1 (2): 61-73.

Siméon, Georges (1920): *La naissance et la mort*. Revue de Métaphysique et de Morale, 27: 495-515.

Simmel, Georg (2001): *Metaphysik des Todes*. In: Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1918, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2015): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. 2. Aufl. Gesamtausgabe, Bd. 16, S. 209-425. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2017): *Die Religion*. Gesamtausgabe, Bd. 10. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Erstveröffentlichung 1912.

Singer, Susanne & Brähler, Elmar (2007): *Die „Sense of Coherence-Scale“*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Sloterdijk, Peter (2013): *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Erstveröffentlichung 2009.

Sloterdijk P (2017): *Nach Gott: Glaubens- und Unglaubensversuche*. Berlin: Suhrkamp.

Sontag, Susan (1982): *Ich, etc.* München, Wien: Hanser. Englische Originalausgabe unter dem Titel *I, etcetera*, 1978.

Sontag, Susan (1998): *Todesstation*. Frankfurt a.M.: Fischer. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Death Kit*, 1967.

Sontag, Susan (2002): *Über Fotografie*. München, Wien: Hanser. Englische Originalausgabe unter dem Titel *On photography*, 1977.

Sontag, Susan (2003): *Krankheit als Metapher. Aids und seine Metaphern*. München, Wien: Hanser Verlag. Englische Originalausgabe unter den Titeln *Illness as metaphor*, 1978; *AIDS and its metaphors*, 1988.

Sontag, Susan (2016): *Standpunkt beziehen. Fünf Essays* (Gegen Interpretation; Über Schönheit; Der 11.9.01; Fotografie. Eine kleine Summa; Das Foltern anderer betrachten). 5. Aufl. Stuttgart: Reclam.

Sontag, Susan (2017): *Das Leiden anderer betrachten*. 5. Aufl. München, Wien: Hanser Verlag. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Regarding the pain of Others*, 2003.

Spaemann, Robert (1996): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Specht-Tomann, Monika & Tropper, Doris (2019): *Bis zuletzt an deiner Seite. Begleitung und Pflege schwerkranker und sterbender Menschen*. 7. Aufl. München: mvg Verlag.

Speece, Mark W. & Brent, Sandor B. (1984): *Children's understanding of death: a review of three components of a death concept*. Child Development, 55: 1671-1686.

Spinoza, Baruch (1977): *Die Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Stabenow, Ursula (2022): *Die Auseinandersetzung mit dem persönlichen Lebensende bei sterbenden Menschen – Vergleich zwischen Palliativpatienten und Heimbewohnern anhand eines eigens entwickelten Fragebogens zur „Antizipatorischen Daseinsverabschiedung“*. Abgeschlossene Promotionsschrift. Universität Ulm.

Starobinski, Jean (1979): *Sur quelques formes de critique de la notion d'identité (remarques historiques)*. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*, S. 644-650. München: Fink.

Strawson, Peter F. (1972): *Einzelding und logisches Subjekt*. Stuttgart: Reclam. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Individuals. An essay on descriptive metaphysics*, 1959.

Sturma, Dieter (1997): *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn: Schöningh.

Sweeting, Hellen N. & Gilhooly, Mary (1990): *Anticipatory grief: a review*. Social Science and Medicine, 30 (10): 1073-1080.

Tabucchi, Antonio (2001): *Der Rand des Horizonts*. 4. Aufl. München: dtv. Italienische Originalausgabe unter dem Titel *Il filo dell'orizzonte*, 1988.

Taureck, Bernhard H.F. (2004): *Philosophieren: Sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Teresa von Avila (Santa Teresa de Jesús) (1957): *Castillo interior o Las Moradas* (Wohnungen der inneren Burg). Obras completas (Gesammelte Schriften). 8. Aufl. Madrid: Aguilar.

Theunissen, Michael (1991). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Thies, Christian (2004): *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Thomä, Dieter (2007): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Ersterscheinung 1998.

Thomas, Louis-Vincent (1988): *La mort*. 5. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France.

Thomas von Aquin (1985): *Summe der Theologie (Summa theologiae)*. 3 Bände. Herausgeber und Übersetzer: Joseph Bernhart. Stuttgart: Kröner Verlag.

Tilliette, Xavier (2005): *Préface de Tu ne mourras pas*. Orbey: Arfuyen.

Timmermann, Christopher / Roseman, Leor / Williams, Luke et al. (2018): *DMT models of near-death experience*. *Frontiers in Psychology*, 9: 1424.

Tipler, Frank J. (1995): *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*. München: dtv. Englische Originalausgabe unter dem Titel *The Physics of Immortality*, 1994.

Tolstoi, Leo (2008): *Der Tod des Iwan Iljitsch*. München: Anaconda. Russische Originalausgabe 1886.

Unamuno, Miguel de (1925): *Das tragische Lebensgefühl*. München: Meyer & Jessen Verlag. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1912 (es gibt zahlreiche aktuelle Auflagen, z. B. Madrid: Alianza Editorial, 1986).

Unamuno, Miguel de (1970): *Diario íntimo*. 2. Aufl. Madrid: Escelier.

Unamuno, Miguel de (1982): *Tante Tula*. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein. Übersetzung von 1928. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *La tía Tula*, geschrieben 1907, veröffentlicht 1921.

Unamuno, Miguel de (1987): *Abel Sánchez*. Ravensburg: Verlag Peter Selinka. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Abel Sánchez. Una historia de pasión*, 1928.

Unamuno, Miguel de (1989a): *Ein ganzer Mann*. Ravensburg: Verlag Peter Selinka. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Nada menos que todo und hombre*, erschienen in *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920.

Unamuno, Miguel de (1989b): *Don Sandalio, Schachspieler*. In: *Ein ganzer Mann-Drei Nivolas*. Ravensburg: Verlag Peter Selinka. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, 1931.

Unamuno, Miguel de (1996): *Nebel*. Berlin: Ullstein. Deutsche Übersetzung 1927. Erstveröffentlichung auf Spanisch unter dem Titel *Niebla*, 1914.

Unamuno, Miguel de (1998a): *Eine Liebesgeschichte*. Berlin: Ullstein. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *Una historia de amor*, 1911.

Unamuno, Miguel de (1998b): *Das Martyrium des San Manuel*. Berlin: Ullstein. Spanische Originalausgabe unter dem Titel *San Manuel Bueno, mártir*, 1931.

Val, Tomás (2001): *Palabras de Madera*. Madrid: Espasa.

Valdés-Stauber, Juan (2002): *Antropología y epistemología psiquiátricas*. Oviedo: KRK Ediciones.

Valdés-Stauber, Juan (2011): *Annäherung an eine Theorie der Biographie als narrativ-historische Wesensbestimmung der Person. Ein Versuch aus logischer Perspektive*. Heidelberg: Marsilius Kolleg, 07.-16.02.2011.

Valdés-Stauber, Juan (2016): *Der Mensch an seinen Grenzen – Tragweite von „Grenzsituation“ für die Psychiatrie und Psychotherapie in der Folge von Jaspers*. Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie, 84: 19-27.

Valdés-Stauber, Juan (2017): *Suizidales Verhalten aus anthropologischer Sicht. Dialektik zwischen dem medizinischen und dem philosophischen Paradigma*. Nervenheilkunde, 36: 251-273.

Valdés-Stauber, Juan (2018a): „Verstehen“ in der Psychiatrie – Teil 1. Philosophische Begriffsanalyse. Der Nervenarzt, 9: 1020-1031

Valdés-Stauber, Juan (2018b): „Verstehen“ in der Psychiatrie – Teil 2. Vom Unverständlichen zur Verständigungsdisposition. Der Nervenarzt, 9: 1031-1042

Valdés-Stauber, Juan (2022a): *Thanatologische Begriffsbestimmungen: Beitrag zu einer Humanisierung der Medizin am Lebensende*. Spiritual Care, 11: 46-57.

Valdés-Stauber, Juan (2022b): *Wie hat das Coronavirus unsere Welt der Selbstverständlichkeiten verändert?* In: Thomas Reuster & Peter Schönknecht (Hrsg.): *Brücken zwischen Psychiatrie und Philosophie*, Kapitel 14. Berlin: Springer.

Valdés-Stauber, Juan (2023): *Möglichkeiten und Grenzen des hermeneutisch-narrativen Ansatzes am Lebensende. Beitrag zur Psychotherapie am Lebensende*. Nervenheilkunde, 42 (5): 286-293.

Valdés-Stauber, Juan / Lemanczyk, Rafal / Kilian, Reinhold (2018): *Sources of meaning in family caregivers of terminally ill patients supported by a palliative nursing care team: a naturalistic three-month cohort study*. Palliative and Supportive Care, 16: 246-259.

Valdés-Stauber, Juan / Stabenow, Ursula / Böttinger, Jakob / Kramer, Sarah / Kilian, Reinhold (2021): *Divergent patterns of confrontation with death using the Anticipated Farewell to Existence Questionnaire (AFEQT): a cross-sectional comparative study of four samples with increasing proximity to death*. BMC Palliat Care, 20:125.

Valdés-Stauber, Juan / Böttinger, Jakob / Kramer, Sarah (2022): *Shifting Life Attitudes during the First Lockdown due to COVID-19 Pandemics. A Naturalistic Comparative Study*. Psychology, 13: 233-253.

van Lommel, Pim (2011): *Near-death experiences: the experience of the self as real and not as an illusion*. Annals of the New York Academy of Sciences, 1234: 19-28.

van Lommel, Pim & Jänicke, Bärbel (2011): *Endloses Bewusstsein: Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*. Mannheim: Pathmos.

Vogel, Ralf T. (2012): *Todesthemen in der Psychotherapie. Ein integratives Handbuch zur Arbeit mit Sterben, Tod und Trauer*. Stuttgart: Kohlhammer.

von Gebattel, Viktor Emil (1954): *Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen*. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, S. 128-144. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer.

von Matt, Peter (2015): Nachwort zu Canetti: Das Buch gegen den Tod. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- von Uslar, Detlev (1973): *Ontologische Voraussetzungen der Psychologie*. In: Hans-Georg Gadamer & Paul Vogler P (Hrsg.): *Psychologische Anthropologie*, S. 386-413 . München: dtv Verlag.
- Wagner, Karl (Hrsg.) (2002): *Moderne Erzähltheorie*. Wien: WUV/UTB.
- Wagner, Jan Costin (2003): *Eismond*. Berlin: Eichborn Verlag.
- Walter, Uwe & Brandt, Stephan A. (2019): *Diagnostik des irreversiblen Hirnfunktionsausfalls („Hirntod“)- was ist neu?* Nervenarzt, 90: 1021-1030.
- Ware, Bronnie (2015): *5 Dinge, die Sterbende am meisten bereuen. Einsichten, die Ihr Leben verändern können*. 19. Aufl. München: Goldmann. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Top Five Regrets of the Dying: A Life Transformed by the Dearly Departing*, 2012.
- Weischedel, Wilhelm (1990): *Skeptische Ethik*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weiß, Johannes (2010): *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Whitefish: Kessinger Verlag. Ersterscheinung 1892.
- Werner, Markus (2016): *Bis bald*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Wils, Jean-Pierre (2007): *ars moriendi. Über das Sterben*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Wils, Jean-Pierre (2019): *Das Nachleben der Toten. Philosophie auf der Grenze*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig (2014): *Tractatus logico-philosophicus (logisch-philosophische Abhandlung)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 35. Aufl. Ersterscheinung 1963.
- Wittwer, Héctor (2009): *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor (2014): *Der Tod: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor (2016): *Ist die Erlangung der Unsterblichkeit wünschenswert?* In: Stefan Gosepath & Matthias Remenyi (Hrsg.) »... dass es ein Ende mit mir haben muss«. Vom guten Leben angesichts des Todes, S. 75-103. Münster: Mentis Verlag.
- Wittwer, Héctor / Schäfer, Daniel / Frewer, Andreas (Hrsg.) (2010): *Sterben und Tod. Geschichte-Theorie-Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimer: J.B. Metzler.
- Wong, Paul T.P. (1998): *Meaning-centered counseling. In The Human Quest for Meaning: A Handbook of Psychological Research and Clinical Applications*. Paul T.P. Wong & Prem S. Fry (eds.): The Human Quest for Meaning, pp. 395–435. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Wong, Paul T.P. / Reker, Gary T. / Gesser, Gina (1994): *Death Attitude Profile-Revised: A multidimensional measure of attitudes toward death*. In: *Death anxiety handbook: Research, Instrumentation, and Application*, S. 121-148. Washington DC: Taylor & Francis.
- Wyss, Dieter (1979): *Die Antinomien der Kommunikation und der „Friede“*. In: Constanze Eisenbart (Hrsg.): *Humanökologie und Frieden*, S. 342-372. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wyss, Dieter (1982): *Der kranke Mensch als Partner. Lehrbuch der anthropologisch-integrativen Psychotherapie*. 2 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Yalom, Irvin D. (1989): *Existentielle Psychotherapie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Existential Psychotherapy*, 1980.
- Yalom, Irvin D. (2010): *In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet*. 11. Aufl. München: btb Verlag. Englische Originalausgabe unter dem Titel *Staring at the sun. Overcoming the terror of death*, 2008.

Zacher, Albert (1988): *Kategorien der Lebensgeschichte. Ihre Bedeutung für Psychiatrie und Psychotherapie*. Berlin, Heidelberg: Springer.

Ziegenaus, Anton (1977): *Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?* Münchner Theologischer Zeitschrift, 28: 109-132

Zinnbauer, Markus & Eberl, Markus (2004): *Die Überprüfung von Spezifikation und Güte von Strukturgleichungsmodellen: Verfahren und Anwendungen*. Ludwig-Maximilians- Universität München. Schriften zur Empirischen Forschung und Quantitativen Unternehmensplanung. Heft 21/2004

zu Salm, Christiane (2015): *Dieser Mensch war ich. Nachrufe auf das eigene Leben*. München: Goldmann.