

STEPHAN HERZBERG

Ist der Tod ein Übel?

Ein Blick auf die Gegenwartsphilosophie

1. Der Mensch und seine Sterblichkeit

Wir sind es gewohnt, „Sterblichkeit“ (*mortalitas*) als ein spezifisches Merkmal des Menschseins aufzufassen: Wenn die alten Griechen von „den Sterblichen“ reden, meinen sie gewöhnlich niemand anderen als die Menschen. Das delphische „Erkenne dich selbst“ (*gnôthi seauton*) ruft zur Erkenntnis wie auch zur Anerkennung der eigenen Sterblichkeit (*thnêtos ôn*) auf und damit zur Einsicht in den unüberbrückbaren Abstand zwischen den unsterblichen Göttern und den sterblichen Menschen.¹ Und auch der „letzte Römer“ A.M.S. Boethius antwortet auf die Frage, was der Mensch sei, zunächst einmal, dass er ein vernünftiges und sterbliches Lebewesen sei.² Hans Jonas hat hier mit Recht von einer „anthropozentrischen Gebanntheit des Blicks“³ gesprochen: Das Los der Sterblichkeit, so Jonas, teilen wir mit unseren Mitgeschöpfen, alles Leben ist sterblich, Tod und Leben sind gebietsgleich.⁴ Etwas differenzierter sagt Aristoteles in seinen *Parva Naturalia*, dass Geburt und Tod (*genesis kai thanatos*) allen *Lebewesen* (*zôa*), d.h. allen Tieren, gemeinsam sind⁵; während bei den Pflanzen das Vergehen (*phthora*) „Verdorren“ (*auansis*) heißt, heißt es bei den Tieren „Tod“ (*thanatos*).⁶ Beim Tod, der für Aristoteles aufgrund des Verlusts der natürlichen Wärme eintritt⁷, lässt sich zwischen einem gewaltsamen und einem natürlichen Tod unterscheiden.⁸

„Sterblichkeit“ ist also eine Eigenschaft, die allen Mitgliedern der Spezies ‚Mensch‘ nicht aufgrund ihres Menschseins, sondern aufgrund der Gattung ‚Lebewesen‘ zukommt, zu der die Spezies ‚Mensch‘ gehört. Alle Menschen sind aufgrund ihres Seins als

Lebewesen sterblich. Es handelt sich, etwas technischer formuliert, um eine Eigenschaft von Organismen. Deren eigentümliche Weise zu sein besteht im *stoffwechselnden* Leben.⁹ Hier handelt es sich um eine *dynamische* Persistenz im Unterschied zu einer statischen oder starren: Der entscheidende Unterschied zwischen Lebewesen und Dingen ist, so Marianne Schark, „dass die anatomische Struktur des Körpers eines Lebewesens durch einen kontinuierlichen Fluss von Molekülen hindurch persistiert. Dabei ist dieser Fluss an Molekülen durch den Körper des Lebewesens nichts Akzidentelles. Vielmehr macht die kontinuierliche Regeneration der organischen Körperteile das Wesen der Persistenz von Lebewesen aus [...] Lebewesen dagegen überdauern den kontinuierlichen Fluss der Moleküle nicht nur, sie benötigen ihn auch zum Persistieren.“¹⁰ Diese Abhängigkeit vom beständigen Stoffaustausch mit der Umwelt weist auf ein wesentliches Merkmal aller Lebewesen hin: ihre *Nicht-Autarkie* und die daraus folgende *Bedürftigkeit*. Die Macht, die Welt zu benutzen, so Hans Jonas, „dieses einzigartige Vorrecht des Lebens, hat ihre genaue Kehrseite in dem Zwang, sie benutzen zu müssen, bei Strafe des Seinsverlustes.“¹¹ Damit zeigt sich nach Jonas, dass der Tod tief im Leben selbst verwurzelt ist, beide sind miteinander verschwistert. Das Lebewesen muss stets von neuem das drohende eigene Nichtsein abwehren, sich im Sein behaupten und damit auch bejahen; die Gefahr des Aufhörens begleitet die Organismen von Anfang an.¹² Damit ist Sein „zu einer Aufgabe geworden statt eines gegebenen Zustands, zu einer Möglichkeit, die immer aufs neue zu verwirklichen ist, im Widerstreit mit seinem immer präsenten Gegenteil, dem Nichtsein, das es am Ende doch unentrinnbar verschlingen wird.“¹³

An dieser Stelle ist es hilfreich, mit Héctor Wittwer zwischen der Sterblichkeit als *Disposition*, „die Lebewesen notwendigerweise zukommt“, und dem Tod als *Ereignis*, „durch welches das Leben eines Organismus zu einem bestimmten Zeitpunkt beendet wird“, zu unterscheiden.¹⁴ Weiterhin ist es sinnvoll, mit Hans Jonas zwei Bedeutungen zu unterscheiden, die in unserem Begriff von „sterblich“ zusammenfließen: (a) Jedes Lebewesen *kann* jederzeit sterben und ist „der permanenten Möglichkeit des Todes ausgesetzt“ (Tod durch Krankheit, Mangel an Nahrung oder durch Gewalt). (b) Jedes Lebewesen *muss* irgendwann einmal sterben, kann also „der letztendlichen Notwendigkeit des Todes nicht enttrinnen“ (Tod als Endpunkt des Alterns).¹⁵

Was den Menschen unter allen Lebewesen auszeichnet, ist nicht die Sterblichkeit als solche, sondern vielmehr das *Wissen* um die eigene Sterblichkeit, der Mensch ist sich seiner Sterblichkeit bewusst: Er weiß zum einen, dass er jederzeit sterben kann, zum anderen weiß er, dass er irgendwann sterben muss (*incerta omnia, sola mors certa*).¹⁶ (Man kann hier die Frage stellen, woher der Mensch denn dies weiß, ob dieses Wissen ein intuitives, erfahrungsunabhängiges ist oder nicht.¹⁷) Dieses „Beieinander von Sicherheit und Unsicherheit“, der Gewissheit des eigenen Sterbens und der Ungewissheit des Zeitpunkts des eigenen Todes, ist, wie Josef Pieper hervorhebt, das zentrale Thema des Philosophierens, verstanden als „Überdenken des Todes“ (*commentatio mortis*)¹⁸, „Sterben lernen“ (*mori discere*) und „sich gewöhnen an das Sterben“ (*consuesci mori*), ein Verständnis von Philosophie, das auf Sokrates (*meletê thanatou*) zurückgeht.¹⁹ Angesichts der Unentrinnbarkeit des Todes (*necessitas moriendi*), seiner Allgegenwart (*media vita in morte sumus*), seiner absoluten Endgültigkeit sowie der Ungewissheit der letzten Stunde (*mors certa, hora incerta*), rät uns die *ars moriendi* zum Leben in der Gegenwart: Wir sollen jeden Tag als unseren letzten ansehen und unser gegenwärtiges Leben aus der Perspektive der eigenen Sterbestunde betrachten.²⁰ Der Tod konfrontiert uns mit unserem Leben im Ganzen im Unterschied zu den einzelnen Zielen und Belangen, in die wir uns selbst immer wieder zerstreuen und manchmal auch verlieren.²¹ Der Gedanke an einen baldigen Tod lässt uns die Frage stellen, wie wir unser Leben gelebt haben wollen, auf was für eine Art von Leben wir einmal zurückblicken wollen. Eine solche gesammelte Haltung befähigt uns zu einem reflektierten, auf die wirklich wichtigen und wertvollen Dinge ausgerichteten und konzentrierten Leben²², das wir, insofern wir Personen sind, in unserer letzten Stunde auch bejahen und bewusst beschließen können. Das „Überdenken des Todes“ und das „Sterben lernen“ ist daher für das gelungene Leben unverzichtbar²³; zu einem ‚geprüften Leben‘²⁴ gehört wesentlich das Nachdenken über den Tod.

2. Verschiedene Einstellungen zum Tod

Der Mensch zeichnet sich unter allen Lebewesen aber nicht nur dadurch aus, dass er um seine Sterblichkeit weiß. Insofern er um

sie weiß und sie nicht verdrängt, muss er sich auch in irgendeiner Weise *zu ihr verhalten*. Dieses genuin *praktische* Verhältnis zur eigenen Sterblichkeit bzw. zum eigenen Tod, zeigt sich zunächst in bestimmten affektiven Reaktionen, wie etwa in Furcht, Gelassenheit oder in „guter Hoffnung“²⁵, vielleicht auch in Heiterkeit gegenüber dem eigenen Tod. Diese beruhen jeweils auf einer wertenden Stellungnahme. Hier lassen sich verschiedene Positionen unterscheiden:

- (A) Der Tod ist notwendig ein Übel, d.h. jederzeit etwas Schlechtes, etwas, das nicht sein sollte und eigentlich beseitigt werden müsste.²⁶
- (B) Der Tod ist notwendig kein Übel, d.h. er ist niemals ein Übel, vielmehr ist er an sich etwas Gutes.²⁷
- (C) Der Tod ist nicht notwendig ein Übel, d.h. nicht jederzeit ein Übel, er *kann* ein Übel sein, muss es aber nicht sein.²⁸
- (D) Dem Tod kann weder ein positiver noch ein negativer Wert zugeschrieben werden. Er hat für den Menschen keinerlei Bedeutung.²⁹

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es zu klären, welche der unter (A) bis (D) aufgeführten Positionen aus philosophischer Sicht die höchste Plausibilität verdient und aus welchen Gründen. Die verbreitete, vor-philosophische Auffassung lautet, dass der Tod, trotz seines inneren Zusammenhangs mit dem Leben, ein Übel ist, „weil mit seinem Eintreten all das Gute ein Ende hat, das uns das Leben bietet.“³⁰ Josef Pieper drückt das noch drastischer aus: Nach der Meinung des schlichten, durchschnittlichen Verstandes ist „der Tod nicht nur ein Übel [...], sondern das Schlimmste, das uns überhaupt begegnen kann.“³¹ Diese Auffassung äußert sich in der unter uns Menschen verbreiteten Furcht vor dem Tod. Der Gegenstand dieser Furcht ist aber nicht, so Ernst Tugendhat, das Wissen um die allgemeine Eigenschaft oder Disposition der Sterblichkeit, sondern, „dass man glaubt, dass man *bald* sterben wird“³², „der Gedanke, gleich oder bald nicht mehr zu leben.“³³ Diese Furcht bezieht sich auf ein konkretes *Ereignis*, den Tod, der aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar bevorsteht. Wir verhalten uns zum Tod, so Tugendhat, immer von einem bestimmten Standpunkt innerhalb unseres Lebens. Entscheidend für unser Verhalten zum Tod ist die angenommene Wahrscheinlichkeit seiner Nähe.³⁴ Eine solche Furcht vor dem Tod setzt das Verfügen über Sprache und Zeitbewusstsein voraus; „man muß das Wort ‚bald‘ verstehen.“³⁵

Daher handelt es sich um eine spezifisch menschliche Furcht, die nach Tugendhat sowohl von dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit als auch von der vegetativen Todesangst, die in lebensbedrohenden Situationen auftritt, zu unterscheiden ist.³⁶ Doch warum betrachten wir in den meisten Fällen unseren baldigen Tod als ein Übel? Warum wollen wir einen Aufschub?

Man könnte schon an dieser Stelle die Frage stellen, ob eine solche Furcht begründet ist, ob sie nicht auf einer falschen Einstellung gegenüber der Natur und dem Natürlichen beruht, ob überhaupt der menschliche „Protest“ gegen den Tod (Karl Rahner) gerechtfertigt ist. Wissen wir nicht schon immer, dass wir als Geborene jederzeit sterben können *und* irgendwann einmal sterben müssen? Gehört der Tod nicht gerade zum Leben dazu? Ist der Tod nicht gerade etwas ganz Natürliches? Seneca berichtet von dem berühmten Historiker Bassus, der dem Tod nahe ist: „er sagt, ebenso sei töricht, wer den Tod fürchte, wie, wer das Alter. Denn wie das Alter auf die Jugend folgt, so der Tod auf das Alter: leben hat nicht wollen, wer sterben nicht will. Das Leben nämlich ist unter der Bedingung des Todes gegeben, auf diesen hin geht man: ihn zu fürchten, ist daher Art eines Unverständigen, weil man auf Gewisses wartet, Ungewisses fürchtet.“³⁷

Einer solchen naturalistischen Sichtweise, die unsere Furcht und unseren Protest gegenüber dem Tod für ungerechtfertigt erklärt, könnte, von unterschiedlichen philosophischen Zugängen her, Folgendes entgegnet werden: (a) Wenn Leib und Seele, wie der klassische Hylemorphismus lehrt³⁸, eine wesentliche Einheit bilden, beide auf ihre Weise den einen lebendigen Menschen konstituieren und diese Einheit „von Natur“ (d.h. „von Schöpfungs wegen“) besteht³⁹, der Tod nun aber die Trennung von Leib und Seele und damit die Zerstörung einer solchen wesentlichen Einheit ist, dann ist er als ein Übel aufzufassen, als etwas wider die Natur: „er muß, als die Auseinanderreißung von etwas, das von Natur zusammengehört, eine Zerstörung genannt werden, ein Unglück, eine Katastrophe.“⁴⁰ Der Tod, so Pieper, „ist nicht ein neutrales Naturgeschehen und erst recht keine Befreiung der Seele aus der Gefangenschaft des Leibes, sondern er ist die gewaltsame Zerreißung einer lebendigen Einheit, die Zerstörung des wirklichen Menschen.“⁴¹

(b) Dem Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen ist es eigen, wegen eines Ziels zu handeln.⁴² Als Wesen mit einem Zeit-

und Zukunftsbewusstsein verfolgt er nicht nur partikuläre Zwecke innerhalb des eigenen Lebens, deren bestmögliche Realisierung er überlegt, vielmehr ist er auch auf sein Leben als Ganzes bezogen: „Sein Leben wird ihm zum ‚Endzweck‘, er muß sich um sein Leben sorgen.“⁴³ Für den Menschen stellt sich damit die zentrale Frage, wie er leben soll, wie zu leben gut ist.⁴⁴ In der klassischen Ethik wird diese Frage als die Frage nach dem letzten Ziel des menschlichen Handelns (*finis ultimus*) diskutiert. Ohne ein solches letztes Ziel, um dessentwillen man letztlich alles andere unternimmt und das dem eigenen Leben eine Form gibt, wäre das eigene Leben ohne Sinn, unser Streben wäre, wie Aristoteles sagt, „leer und vergeblich“.⁴⁵ In unserem Aussein auf Ziele erfahren wir allerdings immer wieder unsere eigenen Grenzen und unsere Ohnmacht. Die Welt ist oftmals nicht so, wie wir sie uns wünschen, es geschieht nicht immer das, was wir wollen, Handlungen misslingen, Absichten werden vereitelt. Angesichts von Faktoren, die wir nicht beeinflussen können, erleben wir die *Unverfügbarkeit* des eigenen Lebens. „Es gibt“, so sagt Ernst Tugendhat treffend, „kein Aussein auf Ziele ohne die Erfahrung der Kontingenz.“⁴⁶ Im Hinblick auf diese handlungstheoretisch aufweisbare Kontingenz nimmt der Tod eine besondere Stellung ein: „Der Tod ist der herausragende Fall dieser Erfahrungen von Grenze und Ohnmacht. Vor dem Tod steht das egozentrische Wollen so fassungslos, weil bei ihm die Ohnmacht nicht nur das Wie der Zukunft betrifft, sondern diese selbst, ihr Ende.“⁴⁷ Aus der Perspektive des handelnden Menschen erscheint es daher als vernünftig, den Tod als Übel anzusehen.⁴⁸ Er verhindert, dass wir unsere Absichten realisieren können, und macht überhaupt unserem Aussein auf Ziele ein Ende.

Jede der gerade zu Wort gekommenen Positionen kann eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen und ist nicht schlechthin kontraintuitiv: Auf der einen Seite gehört der Tod notwendig zum Leben von Lebewesen und scheint etwas Natürliches zu sein, auf der anderen Seite ist er sowohl aus der Perspektive der Metaphysik menschlicher Personen als auch aus der Perspektive des handelnden Menschen etwas Sinnwidriges, Verstörendes und scheint gerade wider die Natur des Menschen zu sein. Die kurze Gegenüberstellung macht deutlich, dass die Frage, ob der Tod ein Übel ist, in dieser Form nicht schlicht bejaht oder verneint werden kann.⁴⁹ Um diesen Widerstreit aufzulösen, werde ich die *quaestio disputata*

anhand der oben unterschiedenen, präziser formulierten Positionen (A) bis (D) diskutieren.

3. Der Tod als ein Übel: Thomas Nagels Kritik an der epikureischen Position

Für das gegenwärtige philosophische Nachdenken über den Tod spielt auf die eine oder andere Weise die Position Epikurs, wonach der Tod für den Menschen keinerlei Bedeutung hat und die Furcht vor ihm unbegründet ist, eine zentrale Rolle. Aufgrund seiner Nichterfahrbarkeit kann ihm weder ein positiver noch ein negativer Wert zugeschrieben werden (Position D). In einer oft zitierten Passage heißt es: „Gewöhne dich aber daran, zu glauben, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, weil alles Gute und Schlechte in der Wahrnehmung liegt. Der Tod aber ist gerade die Aufhebung der Wahrnehmung. Daher macht die richtige Erkenntnis, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, die Sterblichkeit des Lebens erst zu etwas, das wir genießen können, nicht indem sie eine unendliche Zeit (zum Leben hinzufügt), sondern indem sie das Streben nach Unsterblichkeit aufhebt. Denn es gibt nichts Schreckliches im Leben für den, der vollständig erfasst hat, dass nichts Schreckliches in dem Nichtleben liegt. Daher redet der einfältig, der sagt, dass er den Tod nicht fürchte, weil er Schmerzen bringen werde, wenn er da ist, sondern dass er ihn fürchte, weil er jetzt als ein in der Zukunft bevorstehender schmerzt. Denn was keine Beschwerden bereitet, solange es gegenwärtig ist, das bereitet, wenn man es erwartet, allenfalls überflüssigen Schmerz. Das furchterregendste Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns, denn wenn wir existieren, ist der Tod nicht anwesend, wenn aber der Tod anwesend ist, dann existieren wir nicht. Daher ist er weder für die Lebenden noch für die Toten von Bedeutung. Denn für die einen hat er keine Bedeutung, und die anderen existieren nicht mehr.“⁵⁰

Epikurs Argument liegt eine sensualistische Theorie des Guten zugrunde: Alles Gute und Schlechte liegt in der Wahrnehmung oder Empfindung; nichts ist gut außer der Lust und alles andere hat nur einen Wert für uns, wenn es mit einer Lustempfindung verbunden ist. Nun aber ist der Tod die Aufhebung der Wahrnehmung. Also kann der Tod kein Übel für uns sein. Mehr noch: Er hat überhaupt keine Bedeutung für uns⁵¹ und folglich weder einen

negativen noch einen positiven Wert für uns, weil er kein möglicher Gegenstand einer Wahrnehmung oder Empfindung ist: Solange wir als empfindungsfähige Wesen da sind, ist der Tod nicht da. Wenn aber der Tod da ist, sind wir mit unserer Empfindungsfähigkeit nicht mehr da, also kein Subjekt, das Schmerz oder Lust, Qualen oder Freuden empfinden könnte.⁵² Leben und Tod verpassen sich gewissermaßen. Epikurs Argument basiert auf der Annahme, dass sich der Mensch im Tod ins Nichts auflöst: Mit der Auflösung des Gesamtaggregats löst sich auch die Seele, so die atomistische Annahme, in ihre Seelenatome auf und verliert ihre Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit.⁵³ Epikurs Argument ist also in seine atomistische Physik eingebettet und letztlich von deren Plausibilität abhängig.

Anstatt direkt in eine Diskussion über die Plausibilität dieser Hintergrundtheorie einzutreten, oder, noch grundsätzlicher, die Frage nach der Unzerstörbarkeit der menschlichen Geistseele oder gar die Frage nach einem jenseitigen Leben zu behandeln, ist es aussichtsreicher, erst einmal die sensualistische Theorie des Guten anzugreifen: Ist ein Widerfahrnis x (z.B. ein Verlust, eine körperliche Schädigung etc.) nur dann ein Übel für eine Person y , wenn y dieses x auch als Übel *erfährt* oder darunter bewusst leidet und dieses Erleiden als körperlich-seelisches Widerfahrnis datierbar und lokalisierbar ist? Genau diese Voraussetzung kritisiert Thomas Nagel in seinem Aufsatz „Death“ (1970). Ihm geht es um die Frage, „ob der Tod an sich selbst etwas Schlechtes ist, wie groß dieses Übel gegebenenfalls ist, und von welcher Art.“⁵⁴ Wenn der Tod ein Übel ist, dann, so Nagel, nicht aufgrund bestimmter Qualitäten, die einem vermeintlichen Zustand des Totseins positiv zukommen würden, „sondern allein aufgrund dessen, was er uns raubt“.⁵⁵ Mit seinem Eintreten hat all das Gute ein Ende, das uns das *bewusste* Leben bietet (Wahrnehmen, Wünschen, Handeln und Denken). Sieht man, so die für seine Argumentation zentrale These, sowohl von den Komponenten ab, die die Qualität des Lebens steigern, als auch von denen, die sie minimieren, so ist das, was übrig bleibt, „nicht bloß *neutral*, es ist entschieden positiv [emphatically positive]. Deshalb ist das Leben lebenswert, selbst wenn sich die üblen Erlebnisse häufen und die guten so dürftig sind, daß sie allein keinen Ausgleich schaffen können. Den Ausschlag zum Positiven gibt dann die Erfahrung selbst, und nicht einer ihrer Inhalte.“⁵⁶ Das bewusste Lebendigkeit selbst, unabhängig von bestimmten Inhal-

ten (Gütern), ist schon *an sich* ein Gut; der Tod ist dann *an sich* ein Übel (Position A).⁵⁷ Was wir also am Tod ablehnen, ist nicht irgendein Zustand wie etwa der, vollständig ohne Bewusstsein zu sein, sondern der absolute und unwiederbringliche Verlust des Lebens (*loss of life*). „Soll die Auffassung überhaupt einen guten Sinn ergeben, daß es schlecht ist zu sterben, so deshalb, weil das Leben etwas Gutes ist und der Tod der entsprechende Verlust oder Mangel. Zu sterben ist nicht etwa schlecht aufgrund positiv damit einhergehender Qualitäten, sondern aufgrund des negativen Sachverhalts, daß da vormals etwas Wünschenswertes war, das uns der Tod genommen hat.“⁵⁸

Um seine Position, dass der Tod an sich oder jederzeit ein Übel ist, zu verteidigen, versucht Nagel, drei mögliche Arten von *Einwänden* zu entkräften: (i) Kann für einen Menschen überhaupt etwas schlecht sein, ohne ihm unangenehm zu sein? Kann es Übel geben, die allein darin bestehen, dass etwas Gutes fehlt oder verloren geht, dabei aber niemanden voraussetzen, dem dieser Verlust etwas ausmacht, der unter diesem Verlust leidet? (ii) Welchem bedauernswerten Subjekt soll man das Übel des Todes zuschreiben und zu welchem Zeitpunkt soll es von diesem Übel betroffen sein? (iii) Ist es wirklich gerechtfertigt, gegenüber der posthumen Nichtexistenz eine andere Einstellung einzunehmen als gegenüber der pränatalen Nichtexistenz?⁵⁹

Wenn es sich hier tatsächlich um stichhaltige Einwände handeln würde, müssten sie sich, so Nagel, auch auf viele andere vermeintliche Übel anwenden lassen. Das ist aber, wie Nagel zeigt, gerade *nicht* der Fall. Ad (i): Es gilt gerade nicht von allem, was wir für einen Menschen als gut oder schlecht ansehen, dass es gut oder schlecht ist allein aufgrund des Zustands, in dem sich dieser Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt befindet, er muss nicht unbedingt aktuell darunter leiden. Wenn eine Person von einem Freund betrogen oder verspottet wird, ohne davon zu wissen und folglich ohne darunter zu leiden, würden wir das dennoch als ein Übel für diese Person ansehen. Nagel weist damit die sensualistische These zurück, das Gute oder Schlechte liege allein in der Empfindung. Er führt die Dimension der Zeit an: Oft müssen wir die Biographie eines Menschen kennen, müssen ein gegenwärtiges Widerfahrnis in den Zusammenhang seines Lebens einordnen, um beurteilen zu können, ob es ein Übel für ihn ist oder nicht: „Häufig müssen wir erst seine Geschichte kennen, um sagen zu können, ob

etwas ein Unglück für ihn ist oder nicht, vor allem, wenn es sich darum handelt, daß sich seine Situation verschlechtert oder daß er einen Verlust oder Schaden erlitten hat. Ja, in einigen Fällen ist es hierfür sogar ziemlich uninteressant, wie es ihm momentan gerade geht“.⁶⁰ Ad (ii): Aus der Zurückweisung der sensualistischen Voraussetzung folgt, dass das Subjekt „fast jeden Glücks oder Unglücks eine Person ist, die nicht durch den kategorischen Zustand, in dem sie sich im betreffenden Augenblick befindet, sondern durch die Geschichte ihres Lebens und all das, was ihr in diesem Leben *möglich* ist, identifiziert wird“.⁶¹ Nagel führt hier als Beispiel eine intelligente Person an, die aufgrund einer Hirnverletzung in den Geisteszustand eines zufriedenen Säuglings zurückfällt. Das wäre nach allgemeiner Auffassung nicht nur ein Unglück für Verwandte und Freunde, sondern in erster Linie für die Person selbst. Das Subjekt dieses Übels ist, so Nagel, die intelligente, erwachsene Person, die in diesen Zustand zurückgefallen ist. Auch wenn ihr dieser Zustand nichts ausmacht, bedauern wir sie, und zwar als Person mit dieser Geschichte, diesen Anlagen und Fähigkeiten. Ad (iii): Wenn aber diese Person nicht unter ihrem Zustand leidet (ausreichend Nahrung und Wärme, trockene Windel etc.) und dieser Zustand der Art nach identisch ist mit dem Zustand, in dem sich diese Person im Alter von drei Monaten befunden hat, stellt sich die Frage, warum unsere Einstellungen gegenüber beiden Zuständen so verschieden sind. Diesem Einwand liegt, so Nagel, eine falsche Annahme über die zeitliche Beziehung zwischen dem Subjekt des Übels und den verantwortlichen äußeren Umständen zugrunde: „Hören wir also auf, uns ausschließlich auf das überdimensionale Baby vor uns zu konzentrieren, und denken wir an den, der er einmal war, und daran, wer er in diesen Tagen hätte sein *können*, dann ist sein Rückfall in diesen Zustand und der abrupte Abbruch seines natürlichen Erwachsenenlebens der klare Fall einer Katastrophe.“⁶²

Was gut oder schlecht für den Menschen sein kann, so Nagels Fazit, kann also nicht auf nichtrelationale Eigenschaften der Person, die sie zu einem bestimmten Zeitpunkt hat, beschränkt werden. Es gibt vielmehr auch Güter und Übel, die irreduzibel relational sind und die weder zu ihren Lebzeiten eintreten müssen noch an dem Ort, wo sich die Person befindet (z.B. Täuschung, Verachtung, Betrug, Nichteinhaltung eines Versprechens). Nagel wendet sich gegen eine auf Lust- bzw. Leidzustände verengte Theorie des

Guten und macht auf die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit aufmerksam, sich auf seine eigene Zukunft zu beziehen: „Für einen Menschen kann etwas nicht nur schlecht (oder gut) sein, weil er fähig ist zu leiden (oder sich zu erfreuen), sondern weil er auch Hoffnungen hat, die in Erfüllung oder nicht in Erfüllung gehen *könnten*, und Anlagen, die er entfalten oder nicht entfalten könnte.“⁶³

Damit ist gezeigt: Für die These, dass der Tod ein Übel ist, stellt es kein Problem dar, dass man dieses Übel nicht innerhalb des betreffenden Lebens datieren und lokalisieren kann. Es gibt Übel, die darin bestehen, dass jemandem etwas Gutes verloren geht oder ihm ein Schaden zugefügt wird, ohne dass ihm ein solches Widerfahrnis etwas ausmacht oder er darunter leidet. Der Tod, so könnte man sagen, ist der denkbar schlimmste Fall eines solchen Übels. Wir bedauern den verstorbenen Menschen, der sein Leben verloren hat. Genauer: Es ist das *Faktum*, dass sein Leben aufgehört hat und unwiederbringlich zu Ende ist, was sein Unglück ausmacht.⁶⁴ Unsere unterschiedlichen Einstellungen zur Zeit vor unserer Geburt und zur Zeit nach unserem Tod sind also (gegen Lukrez) gut begründet: Die „Zeit nach unserem Tod“, so Nagel, „ist die Zeit, die uns der Tod *raubt* [...] Deshalb führt der Tod stets zum Verlust *irgendeiner* Lebensspanne, die sein Opfer noch erlebt *hätte*, wäre es nicht zu dieser oder einer früheren Zeit gestorben.“⁶⁵

Damit ist aber noch nicht gezeigt, dass der Tod *jederzeit* (oder ‚an sich‘) ein Übel ist (Position A). Die größte Schwierigkeit für diese Position lässt sich in die Frage fassen: Ist die Nichtverwirklichung der Möglichkeit, dass das Leben kontinuierlich fort dauert, in jedem Falle ein Unglück? Hängt das nicht davon ab, was vom Weiterleben überhaupt noch zu erhoffen ist?⁶⁶ Auch wenn der Tod in jungen Jahren, so Nagel, zweifellos eine Tragödie ist, so folgt daraus noch nicht, dass für einen alten Menschen der Tod nur ein unbedeutender Verlust wäre. Die Tatsache, dass es schlechter ist, in jungen Jahren als im hohen Alter zu sterben, nimmt dem Tod des alten Menschen nichts von seinem Schrecken.⁶⁷

Das Leben macht uns schon immer, so Nagel, mit all dem Guten vertraut, das der Tod uns raubt. Wir können den Wert dieses Guten erkennen und sein Ausmaß hängt zum Teil davon ab, wie lange es dauert. Nagel unterscheidet zwei Perspektiven: Aus der externen Perspektive ist jedes Leben endlich und der Tod unausweichlich. Aus der internen Perspektive, der Perspektive des Bewusstseins,

das jeder vom eigenen Erleben hat, findet sich jeder Mensch als das Subjekt eines Lebens, „dem eine unbestimmte und nicht mit Notwendigkeit befristete Zukunft offensteht. Wie unvermeidlich der Tod auch sei, löscht er aus dieser Perspektive auf abrupte Weise all das mögliche Gute aus [abrupt cancellation], das andernfalls in unbestimmtem Umfang hätte eintreten *können*.“⁶⁸ Aus der Tatsache, dass unser Tod mit unserem Leben innerlich verknüpft und unvermeidlich ist, folgt nicht, dass es nicht gut wäre, weiterzuleben.⁶⁹

Fassen wir zusammen: Nagel kann auf überzeugende Weise deutlich machen, dass die sensualistische Theorie des Guten, auf der die epikureische Position beruht, falsch ist. Es ist widerspruchsfrei denkbar, dass der Tod für den Menschen ein Übel ist. Problematisch ist allerdings, dass er, ohne jede weitere Begründung, annimmt, dass das bewusste Leben an sich, unabhängig von einzelnen Inhalten, ein Gut ist. Daraus folgt: Weil der Tod der entsprechende Verlust ist, das unwiderrufliche Aufhören des bewussten Lebens, ist er *an sich* oder jederzeit ein Übel. Doch damit kann Nagel der unbestreitbaren Ambivalenz des Lebens (Überdruß, Last etc.)⁷⁰ und auch den vielfältigen Aspekten des Todes⁷¹ nicht gerecht werden. Es kann bezweifelt werden, ob der Tod *jederzeit* (und in allen Hinsichten) ein Übel ist und das Leben dem Tod immer vorzuziehen ist. Nagels Position scheint darüber hinaus die Konsequenz zu haben, dass es auch besser ist, immer zu leben, d.h. unsterblich zu sein.⁷² Sollen wir uns wünschen, ein endloses *menschliches* Leben zu führen, ein Leben ohne Tod? Das kann, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, mit guten Gründen bestritten werden.

4. Die Ambivalenz des Todes bei Bernard Williams

Bernard Williams vertritt in seinem inzwischen klassischen Aufsatz „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“ (1973) die These, dass der Tod nicht notwendig ein Übel ist (Position C), und zwar nicht nur in den Fällen, wo er unerträglichen Leiden ein Ende setzt, sondern in dem *engeren Sinn*, „daß es etwas Gutes sein kann, nicht zu lange zu leben.“⁷³ Diese These lässt sich präziser fassen mit Hilfe seiner Unterscheidung zwischen den Begriffen „Sterblichkeit“ und „Tod“. Beiden kann gleichzeitig und

bei gleichen Rahmenbedingungen – das ist die Pointe bei Williams – ein *unterschiedlicher* Wert zukommen.⁷⁴ (a) Nach Williams ist es gut, dass wir nicht unsterblich sind, d.h. dass wir irgendwann einmal sterben müssen; die Unsterblichkeit wäre für uns Menschen unerträglich. Die Sterblichkeit ist also ein Gut. (b) Gleichzeitig *kann* der Tod bei gleichen Rahmenbedingungen etwas Furchtbares sein, ein Übel (gegen Epikur und Lukrez), und zwar entweder dann, wenn er zu früh kommt und mich daran hindert, meine *kategorischen* Wünsche zu realisieren, was meinem Leben Erfüllung und Sinn verleiht, oder dann, wenn er zu spät kommt und mir die kategorischen Wünsche ausgegangen sind, wodurch ich mein Leben als leer und erstarrt erlebe. Im Folgenden werde ich beide Teile seiner These genauer erläutern.

Ad (a): Dass Sterblichkeit ein Gut ist, darauf weist die fiktive literarische Gestalt der Elina Makropulos hin, die Williams einem Stück von Karel Capek entnimmt. Der Vater dieser Frau, ein Hofarzt, hatte an ihr ein Lebenselixier ausprobiert. Sie ist zur Zeit der Handlung 342 Jahre alt, genauer: Sie führt seit 300 Jahren das Leben einer 42-Jährigen. Ihr endloses Leben im Alter von 42 Jahren ist von Langeweile, Gleichgültigkeit und Kälte gekennzeichnet. Schließlich weigert sie sich, das Elixier wieder einzunehmen und stirbt. Diese fiktive Erzählung deutet nach Williams darauf hin, dass der Tod nicht notwendig ein Übel ist, dass es gut sein kann, nicht zu lange zu leben. Die Langeweile und Sinnlosigkeit, unter der Elina Makropulos leidet, ist nämlich nicht in kontingenten Umständen oder Charaktereigenschaften begründet, sondern (hauptsächlich) im menschlichen Charakter als solchem. Sie hat, so Williams, „bereits alles, was einem Menschen von 42 widerfahren und sinnvoll erscheinen kann, erlebt [...] Oder vielmehr: Sie hat schon alles erlebt, was eine Frau mit bestimmtem Charakter begreifen kann. Denn EM hat einen bestimmten Charakter und ist anscheinend tatsächlich stets ungefähr die gleiche Person geblieben, wenn man von den immer weiter zunehmenden Erinnerungen an frühere Zeiten und zweifellos auch von einigen Stiländerungen zur Anpassung an die verstreichenden Jahrhunderte absieht.“⁷⁵ Ein solches endloses Leben *muss* früher oder später erstarren: Entweder ihre Erlebnisse nehmen mit der Zeit eine Gleichförmigkeit an, so dass ihr nichts anderes übrig bleibt, als eine solche Wiederkehr des für sie immer Gleichen zu akzeptieren. Oder aber die Erlebnisse bleiben verschiedenartig und abwechslungsreich, dann *kann* die

Unveränderlichkeit des Charakters, wie dieser einer auf ewig 42-Jährigen zukommen müsste, nur so erklärt werden, dass die vielfältigen Erlebnisse sie nicht mehr berühren, dass sie, „entrückt und zurückgezogen“, ein unbeteiligter Beobachter des Weltgeschehens wird.⁷⁶ In einem solchen Leben gibt es keine Neuheit mehr, es ist vollkommen erstarrt. Es ist kein Sinn mehr erkennbar, es weiterzuführen.

Dieses fiktive Szenario macht deutlich, dass ein Leben ohne Tod nicht wünschenswert ist. Es gibt, so Williams, keine Gründe, die dafür sprechen, „auf ewig ein menschliches Leben führen zu wollen.“⁷⁷ Das Ergebnis dieses Gedankenexperiments ließe sich durch andere literarische Beispiele noch weiter untermauern.⁷⁸ Für den, dessen Leben unbegrenzt wäre, der eine endlose Zukunft vor sich hätte, wäre die Zeit nicht kostbar, Entscheidungen würden ihre Bedeutsamkeit und ihren Ernst verlieren (es wäre nicht mehr sinnvoll, von „Lebensentscheidungen“ zu sprechen), weil alles wiederholbar und revidierbar wäre, schließlich ginge all die Vielfalt des Lebens in einer grauen Gleichförmigkeit und Eintönigkeit unter.⁷⁹ Daraus lässt sich folgern, so Héctor Wittwer, „dass wir der Begrenztheit unserer Lebenszeit die Fähigkeit verdanken, Menschen, Erlebnisse, Dinge und Augenblicke zu schätzen und sie für bedeutsam zu halten.“⁸⁰ Man kann das noch zuspitzen: Da für den Unsterblichen nichts wirklich von Bedeutung wäre, ihm nichts wirklich am Herzen liegen würde (im Unterschied zu den Sterblichen), würde es sich für ihn nicht lohnen, überhaupt tätig zu sein. Alles wäre revidierbar, nichts würde endgültig über sein Schicksal entscheiden.⁸¹ Daraus lässt sich folgern, dass Sterblichkeit eine Bedingung dafür ist, dass wir überhaupt handeln: Ohne das Wissen, dass wir einmal sterben müssen, würden wir nichts wirklich wichtig nehmen, keine höheren Ziele verfolgen, uns nicht um die bestmögliche Realisierung eines Ziels bemühen, keine Absichten fassen. Handeln können wir, als Menschen, aber nur aufgrund von Absichten.⁸² Würden wir endlos leben, würden wir unser Vermögen zum Entscheiden und Handeln niemals entfalten (müssen⁸³), sondern könnten interesselos dahindämmern, in eine Lethargie versinken.

Letztlich wäre unsere persönliche Identität gefährdet: „Hohes Alter“, so Hans Jonas, „bedeutet beim Menschen eine lange Vergangenheit, die der Geist in seine Gegenwart mit einbegreifen muß als das Substrat seiner persönlichen Identität. Die Vergangenheit in uns wächst allezeit, mit ihrer Last von Wissen und Meinungen und

Gefühlen und Entscheidungen und erworbenem Können und angenommenen Gewohnheiten und, natürlich, von Dingen über Dingen, die entweder erinnert oder, selbst wenn vergessen, doch irgendwie verzeichnet sind. Der Platz für all das ist finit [...] Die schlichte Wahrheit unserer Endlichkeit ist die, daß uns endloses Fortexistieren (durch welche Mittel auch immer) nur möglich wäre um den Preis, entweder die Vergangenheit und damit unsere wahre Identität zu verlieren, oder nur in der Vergangenheit und damit ohne wirkliche Gegenwart zu leben.“⁸⁴

Ad (b): Gegen Epikur und Lukrez, die zu beweisen versuchen, dass der Tod niemals ein Übel ist⁸⁵ (es gibt niemanden, für den der Tod ein Übel ist, und es gibt keinen Zeitpunkt, zu dem Sterben ein Übel bedeutet, d.h. ob früher oder später, ist bedeutungslos), zeigt Williams auf, dass der Tod (unter bestimmten Bedingungen) durchaus als ein Übel betrachtet werden kann und oftmals ein längeres Leben besser ist als ein kürzeres.⁸⁶ Williams begründet seine Position aus der Perspektive des Handelnden mit seinen Wünschen (*perspective of the wanting agent*), indem er zwei Arten von Wünschen unterscheidet: (i) *Bedingte* Wünsche (*conditional desires*): Diese stehen unter der Bedingung, dass man weiterhin lebt, d.h. es wird etwas gewünscht nur unter der Voraussetzung, dass man am Leben sein wird („wenn ich am Leben bleiben werde, dann wünsche ich mir...“). (ii) *Unbedingte* oder *kategorische* Wünsche (*categorical desires*): Wenn wir solche Wünsche haben, dann haben wir mit ihnen auch einen Grund, den Tod zu vermeiden und gegen ihn zu kämpfen. „Etwas wollen heißt in ebendem Maße auch Grund haben, sich dem zu widersetzen, was den Besitz dieses Dings ausschließt; und der Tod ist gewiß etwas, das sehr viele Dinge ausschließt, die man sich wünscht.“⁸⁷ Solche Wünsche gehen in ihrem Gehalt über das bloße Leben oder Überleben hinaus, sie beziehen sich auf eine Form der Glückseligkeit. Sie sind uns so wichtig oder liegen uns so sehr am Herzen, dass sie zu haben unabhängig davon ist, ob man noch am Leben sein wird oder nicht, vielmehr gilt umgekehrt: Man will weiter am Leben bleiben, weil man solche Wünsche hat und sie realisieren will. Die kategorischen Wünsche haben die Kraft, den Wunsch, weiter am Leben zu bleiben, aufrechtzuerhalten.⁸⁸ (Damit möchte Williams nicht die Existenz, den Wert und die grundlegende Notwendigkeit des Selbsterhaltungstriebts bestreiten.⁸⁹) Der kategorische Wunsch selbst, so Williams, stellt hier einen Grund dafür dar, den Tod zu

vermeiden, weil die eigene Existenz für die Realisierung dieses Wunsches als notwendig angesehen wird. Nach Williams sind nicht alle unsere Wünsche bedingte, nicht alle stehen unter der Bedingung, dass wir weiterhin am Leben sein werden, vielmehr sind einige Wünsche völlig kategorisch.

Aus der Perspektive des Handelnden, der solche kategorischen Wünsche hat, ist es daher vernünftig (d.h. er hat einen guten Grund dafür), den Tod als Übel anzusehen.⁹⁰ Der Unterschied zu Nagel besteht darin, dass für Williams die Gründe, den Tod als Übel zu betrachten, auf kategorischen Wünschen beruhen.⁹¹ Bei Nagel dagegen spielt diese Art von Wünschen keine Rolle für die Frage, ob der Tod ein Übel ist, weil er einfach voraussetzt, dass das (bewusste) Leben selbst ein Gut ist und wir damit immer schon vertraut sind.

Es gibt also, gegen Epikur und Lukrez, einen vollkommen kohärenten Grund, den Tod als Übel anzusehen und ein längeres Leben einem kürzeren Leben vorzuziehen. Doch das bedeutet für Williams gerade nicht, wie wir schon gesehen haben, dass wir auch gute Gründe dafür haben, für immer leben zu wollen. Anhand von Elina Makropulos hat sich gezeigt, dass ein solches Leben gerade nicht wünschenswert ist. Ihrem Leben sind die kategorischen Wünsche ausgegangen, es hat seinen Sinn verloren.

Fassen wir zusammen: Die Sterblichkeit ist für Williams etwas Gutes; es gibt keine guten Gründe dafür, ein endloses menschliches Leben führen zu wollen. Wäre das Leben nicht begrenzt, hätte nichts für uns eine Bedeutung. Gleichzeitig *kann* der Tod ein Übel sein, nämlich dann, wenn er uns daran hindert, unsere kategorischen Wünsche zu realisieren, und so verhindert, dass wir unser Leben als sinnvoll erleben. Aus dieser Perspektive sehen wir den Tod als etwas an, das vermieden werden muss. Die Einsicht, so Héctor Wittwer, dass es besser ist, sterblich als unsterblich zu sein, ist also durchaus mit dem Wunsch vereinbar, das eigene Leben zu verlängern.⁹² Gehen uns aber die kategorischen Wünsche aus, dann kann der Tod auch als etwas Gutes betrachtet werden. Der Tod ist nach Williams nicht unbedingt ein Übel. Das Problem ist allerdings, dass der Tod in der Regel entweder zu früh oder zu spät kommt. Ein Segen ist es deshalb, „alt und lebenssatt“ zu sterben (Gen 25,8).⁹³

Der Tod als solcher, das hat die Auseinandersetzung mit Williams gezeigt, ist aus der Perspektive des Handelnden etwas durch

und durch Ambivalentes: Indem der Tod meiner Lebenszeit eine Grenze zieht, schafft er einen Raum, in dem überhaupt etwas für mich bedeutsam und sinnerfüllend werden kann. Erst vor dem Hintergrund einer begrenzten Lebenszeit, erst in einem Leben *sub specie mortis*, kann sich die menschliche Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit in ihren unterschiedlichen Dimensionen entfalten. Erst hier wird die Zeit zu etwas Kostbarem und gewinnt für die verschiedenen Phasen des Lebens eine spezifische Bedeutung (vgl. Koh 3,1-8). Gleichzeitig kann der Tod der größte Zerstörer von Lebenssinn sein, wenn er unsere Pläne und Absichten zunichte macht und uns an der Verwirklichung unserer Lebensziele hindert, an der Realisierung dessen, was uns vor allem anderen wichtig ist und uns am Herzen liegt. Der Tod wird hier zu einer Bedrohung, der wir ohnmächtig gegenüberstehen.

5. Ein eschatologischer Ausblick

In der Position von Bernard Williams treten die verschiedenen Aspekte des Todes deutlich hervor. Mit Hilfe seiner Unterscheidung zwischen bedingten und kategorischen Wünschen kann er gegen Epikur und Lukrez zeigen, dass es einen guten Grund dafür gibt, den Tod als Übel anzusehen. Im Unterschied zu Nagel gelingt ihm das, ohne dass sich aus seiner Position unannehmbare Konsequenzen ergeben würden. In einem Punkt aber, der über unsere *quaestio disputata* hinausführt und den ich nur noch kurz behandeln kann, möchte ich Williams widersprechen. Dieser Punkt betrifft Williams Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines jenseitigen Lebens.

Anhand der Figur Elena Makropulos konnte Williams zeigen, dass ein endloses Leben in *dieser* Welt die auf kategorischen Wünschen beruhende Hoffnung auf ein ewiges Leben nicht erfüllen kann.⁹⁴ Viele aber, die auf Unsterblichkeit hoffen, haben nichts Derartiges vor Augen, da ihre Hoffnung keinem ewigen Leben in *dieser* Welt gilt. Ihre Hoffnung bezieht sich auf ein Weiterleben nach dem Tod. Wenn ein solches *jenseitiges* ewiges Leben nicht von den Merkmalen der Langeweile, der Gleichgültigkeit, der Kälte und Erstarrung betroffen sein soll, die sich an Elena Makropoulos ablesen lassen, dann muss dieses jenseitige Leben *hinreichend verschieden* sein vom diesseitigen Leben und es muss, so Williams

später, dennoch *mein* Leben sein, das mir außerdem die Aussicht auf die Erfüllung eines Interesses bietet. Dass ein jenseitiges Leben hinreichend verschieden sein kann von unserem Erdenleben, um die Gefahr erstarrter Langeweile abzuwenden, bezweifelt Williams allerdings: „In Wirklichkeit aber ist diese Hoffnung [...] nach dem Vorbild einer durchaus vertrauten, unermüdlichen, rastlosen oder unentwegten Tätigkeit oder Befriedigung konzipiert, und was in der einen oder anderen Hinsicht EM's Problem war, bleibt als solches auch bestehen.“⁹⁵ Welche Art Tätigkeit könnte die Langeweile abwenden? Was könnte die Langeweile undenkbar machen? Was wäre in jedem Augenblick fesselnd? „Aber wenn jemand einen Charakter hat und behält“, so Williams Antwort, „so gibt es keinen Grund zu der Annahme, es könne so etwas geben.“⁹⁶ Auch die Annahme einer höchsten geistigen Tätigkeit, die einen in jedem Augenblick ganz und gar fesselt, eine „platonische Selbstversenkung, in der die Betrachtung des Zeitlosen und Unpersönlichen selbst zeitlos und unpersönlich erscheint“, ist für Williams kein Ausweg.⁹⁷

Hier möchte ich – wenn auch nur skizzenhaft – entgegenen, dass durchaus eine geistige Tätigkeit denkbar ist, die sowohl aufgrund ihres inhaltlichen Reichtums jeden Augenblick fesselnd ist als auch als *meine* Tätigkeit, als Tätigkeit dieses Menschen mit diesem besonderen Charakter, verstanden werden kann. Das zukünftige Leben besteht nach Thomas von Aquin ganz in der Betrachtung (*contemplatio*)⁹⁸, die das Wesen Gottes zum ‚Gegenstand‘ hat. Gott wird als die Fülle des Guten (*bonum universale*), als unausschöpfbares Geheimnis, gedacht, der als ein solcher das Streben des Menschen vollkommen stillt und das menschliche Sein umfassend vollendet.⁹⁹ Der Wille, so Thomas, ist von Natur aus auf dieses *bonum universale* ausgerichtet. Eine solche natürliche Willensausrichtung bedeutet, dass der Mensch immer schon über sich selbst hinaus auf etwas Transzendentes hin geöffnet ist¹⁰⁰; „er hungert“, als geistiges Wesen, „nach ‚dem Ganzen‘, nach der Fülle schlechthin.“¹⁰¹ Dieses umfassende Gut, dessen Erlangen die endgültige Vollendung unseres Lebens, die vollkommene Glückseligkeit (*beatitudo perfecta*), bedeutet, wird „tätig empfangen“; Glückseligkeit ist auch auf dieser höchsten Stufe ein Tätigsein.¹⁰² Untrennbar mit diesem inneren Reichtum der Gotteserkenntnis ist ein *personales* Element verbunden: Es geht um die Vollendung *meines* Daseins, und zwar im Ganzen.¹⁰³ Dieses hat in der Sterbestunde durch mich als Person

seine „finale Gestalteinheit“¹⁰⁴ gefunden. In dieser finalen Gestalteinheit, mit der ich mein irdisches Dasein besiegelt habe, geht mein Leben in die Ewigkeit ein. Einen Charakter zu haben und ein Selbst zu sein, muss einem ewigen Leben in diesem Sinn nicht im Weg stehen.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Wolfgang Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Frankfurt a. M. 1975, 22: „Die Grundbedeutung des Begriffs des ‚Menschlichen‘ offenbart sich von seinem Ursprung in der Religion des delphischen Gottes her als das *Sterbliche*. Das Sterbliche in seinem Abstand, seiner Begrenztheit vor dem unsterblichen Gott, das eben ist das ‚Menschliche‘.“
- ² *Consolatio Philosophiae* I 6.p. Z.34-35 (ed. Moreschini): „Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? scio, et id me esse confiteor.“
- ³ Vgl. Hans Jonas, „Last und Segen der Sterblichkeit“, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1994, 81.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ *De respiratione* 478b22f. Zum Ganzen vgl. Richard A. H. King, *Aristotle on Life and Death*, London 2001.
- ⁶ *De respiratione* 479b3f.
- ⁷ *De juventute* 469b19f.
- ⁸ *De respiratione* 478b25-29: „Gewaltsam ist er, wenn seine Ursache außerhalb, natürlich, wenn sie im Lebewesen selbst liegt und der Zustand des betroffenen Teils derselbe wie von Anfang an und nicht ein erworbener krankhafter Zustand ist“ (Übers. Dönt); 479a32-b3: „Tod und Vergehen sind, wenn diese gewaltsam herbeigeführt werden, das Verlöschen und das Ersticken des Warmen (dieses kann ja aus beiden genannten Gründen vergehen). Natürlicher Tod ist das Ersticken eben dieses Warmen, wenn es sich aufgrund der Länge der Lebenszeit und deshalb, weil das Ende erreicht worden ist, vollzieht“ (Übers. Dönt).
- ⁹ Vgl. Hans Jonas, „Last und Segen der Sterblichkeit“, 82f.
- ¹⁰ Marianne Scharck, „Der aristotelische Begriff des Lebewesens“, in: Bruno Niederbacher / Edmund Runggaldier (Hg.): *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Heusenstamm 2006, 175-196, hier: 183f.
- ¹¹ Hans Jonas, „Last und Segen der Sterblichkeit“, 85.
- ¹² Ebd. 83, 86f.
- ¹³ Ebd. 86.
- ¹⁴ Héctor Wittwer, „Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung“, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision?*, Göttingen 2004, 19-58, hier: 35.

- ¹⁵ Hans Jonas, „Last und Segen der Sterblichkeit“, 81f., 93. Vgl. auch Héctor Wittwer, „Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung“, 22f. Wittwer unterscheidet zwischen der Sterblichkeit im Sinne von *Tötbarkeit* und der Sterblichkeit im Sinne von *Alterssterblichkeit*: „Tötbarkeit“ bezeichnet die Eigenschaft, dass das Leben eines Organismus jederzeit „durch innere oder äußere schädliche Faktoren beendet werden kann“, während „Alterssterblichkeit“ die Eigenschaft bezeichnet, dass ein Organismus „bei völliger Abwesenheit pathogener lebensfeindlicher Faktoren allein aufgrund seines Alterungsprozesses irgendwann sterben muss.“ Jonas weist darauf hin, dass es sich beim Altern nicht um ein universales Charakteristikum des Lebens handelt (93).
- ¹⁶ Josef Pieper zitiert hier Augustins *Sermones*: „Sobald ein Mensch geboren ist, sogleich muß es notwendig heißen: Er kommt nicht davon“ (*Tod und Unsterblichkeit*, Kevelaer 2012, 20). Vgl. auch Seneca, *Epistulae morales* IV 30,10: „Das Leben nämlich ist unter der Bedingung des Todes gegeben, auf diesen hin geht man“.
- ¹⁷ Vgl. hierzu Bernard N. Schumacher, Art. „Philosophie“, in: Héctor Wittwer / Daniel Schäfer / Andreas Frewer (Hg.): *Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, Stuttgart/Weimar 2010, 28-39, hier: 29f. Vgl. auch Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 19: „Es spricht in der Tat vieles dafür, daß diese Gewißheit des eigenen Todes völlig unabhängig ist von jeder äußeren Erfahrung. Max Scheler hat diese Meinung mit großer Entschiedenheit ausgesprochen: ‚Ein Mensch wüßte in irgendeiner Form und Weise, daß ihn der Tod ereilen wird, auch wenn er das einzige Lebewesen auf Erden wäre.‘“
- ¹⁸ Ebd. 20.
- ¹⁹ Zu dieser Begrifflichkeit und zum Ganzen vgl. Friedo Ricken, „*Ars moriendi* – zu Ursprung und Wirkungsgeschichte der Rede von der Sterbekunst“, in: Franz-Josef Bormann / Gian Domenico Borasio (Hg.), *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin/Boston 2012, 309-324. Vgl. auch Josef Schuster, „Selbstbestimmt leben, in Würde sterben. Die Bedeutung existentieller und spiritueller Fragen in der Sterbebegleitung“, in: *Frankfurter Forum für gesellschafts- und gesundheitspolitische Grundsatzfragen* 10 (2014), 10-17.
- ²⁰ Vgl. Friedo Ricken, „*Ars moriendi*“, 317f.
- ²¹ Vgl. Ernst Tugendhat, „Über den Tod“, 81: „Im Verhalten zum Tod – dem Ende meines *Lebens* – werde ich meines Lebens ansichtig.“ Vgl. auch Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 97, 104f.
- ²² Vgl. Psalm 90,12: „Unsere Tage zu zählen lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“
- ²³ Vgl. Friedo Ricken, „*Ars moriendi*“, 316: „Die *ars moriendi* ist zugleich die *ars vivendi*; gut leben kann nur, wer gelernt hat zu sterben.“
- ²⁴ Vgl. Platon, *Apologie* 38a5f.
- ²⁵ Vgl. Platon, *Phaidon* 64a1.
- ²⁶ Vgl. Thomas Nagel, „Death“, in: *Nous* (1970), dt.: „Der Tod“, in: ders., *Letzte Fragen. Mortal Questions*, hg. v. Michael Gebauer, Hamburg 2012, 17-28. Auf Nagel werde ich im Abschnitt 3 genauer eingehen.
- ²⁷ Eine solche Position wird einerseits von denen vertreten, die in der eigenen Existenz einen Fluch sehen, etwas, das nicht sein sollte (Schopenhauer). Das Allerbeste sei, erst gar nicht geboren zu sein, das Zweitbeste aber, bald zu ster-

- ben. Andererseits könnte man eine solche Position auch mit dem Platonismus in Verbindung bringen: Der Tod sei kein Übel, sondern eher ein Gut, weil durch die Trennung der Seele vom Leib der Menschen vom ‚uneigentlichen‘, körperlichen Leben befreit und zum eigentlichen, wahren Leben geführt werde (hierzu genauer: Johannes Brachtendorf, „Sterben – ein anthropologischer Konflikt *sui generis*?“, in: Franz-Josef Bormann / Gian Domenico Borasio (Hg.), *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin/Boston 2012, 257-270, hier: 258f.). Im Gegensatz zu solchen Positionen, die das irdisch-körperliche Leben dermaßen abwerten, sagt Thomas von Aquin in aller Klarheit: „Unter allen menschlichen Übeln ist das schlimmste der Tod“ (zitiert nach Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 55). Ich werde im Folgenden auf die Position B nicht weiter eingehen.
- ²⁸ Vgl. Bernard Williams, „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“, in: ders., *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, London 1973; dt.: „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, in: ders., *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Stuttgart 1978, 133-162. Auf Williams werde ich im Abschnitt 4 genauer eingehen.
- ²⁹ Vgl. Epikur, *Brief an Menoikeus* 124f.; Lukrez, *De rerum natura* 830ff.; vgl. auch Stephen E. Rosenbaum, „How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986) 217-225. Auf Epikur werde ich im Abschnitt 3 genauer eingehen. Man könnte die epikureische und die platonische Position zu einer gemeinsamen zusammenfassen, weil beide letztlich vertreten, dass der Tod kein Übel ist. Das ist korrekt. Es ist aber dennoch Folgendes zu unterscheiden: Nach Platon ist der Tod kein Übel, sondern eher ein Gut (körperlose Fortexistenz der Seele), nach Epikur ist der Tod kein Übel und mehr nicht. Um ein Gut zu sein, müsste er als Gut erfahrbar sein, was aber aufgrund der Auflösung der Seele im Tod gerade nicht möglich ist.
- ³⁰ Thomas Nagel, *Der Tod*, 18.
- ³¹ Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 54. Und er schreibt weiter: „Auch diese Meinung läßt sich zwar leicht auf solche Weise zu einer prinzipiellen These radikalieren, daß sie falsch wird. Dennoch weiß jeder sich im Recht, wenn er sich nicht darin beirren läßt, daß ‚jemandem den Tod wünschen‘ nicht heißt, ihm etwas Gutes wünschen, sondern etwas Böses.“
- ³² Ernst Tugendhat, „Über den Tod“, in: ders., *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt a.M. 2001, 67-90, hier: 69.
- ³³ Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 100.
- ³⁴ Vgl. Ernst Tugendhat, „Über den Tod“, 69.
- ³⁵ Ebd. 70.
- ³⁶ Ebd. 70f.
- ³⁷ Seneca, *Epistulae Morales* IV 30, 10 (Übers. Rosenbach).
- ³⁸ Hierzu genauer Stephan Herzberg, „Was ist Aristotelischer Hylemorphismus?“ (im Erscheinen).
- ³⁹ Vgl. Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 42-46.
- ⁴⁰ Ebd. 46.
- ⁴¹ Ebd. 62. Hier muss man auch Augustinus anführen, der bei allem platonischen Einfluss den Tod als Übel ansieht, als etwas wider die Natur, da er die innige Verbindung von Leib und Seele auseinander reiße. Vgl. Johannes Brachtendorf, „Sterben – ein anthropologischer Konflikt *sui generis*?“, 263f.

- ⁴² Vgl. Thomas von Aquin, STh I-II q.1 a.1 c.: „Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.“
- ⁴³ Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 35.
- ⁴⁴ Vgl. Platon, *Politeia* 352d6-7; *Gorgias* 500c3.
- ⁴⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a21.
- ⁴⁶ Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 98.
- ⁴⁷ Ebd. 99.
- ⁴⁸ Vgl. Bernard Williams, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Lange- weile der Unsterblichkeit“, 138.
- ⁴⁹ Vgl. auch Josef Pieper, der in Bezug auf die Frage, ob der Tod wider die Natur des Menschen ist, schreibt: „...wer darauf mit einem glatten Ja oder Nein ant- worten wollte, sich schon nicht mehr im Einklang befände mit der inneren Er- fahrung des Menschen. Man muß sich hier, im Gegenteil, auf eine äußerste Komplikation gefaßt machen; diese Komplikation hat ihren Grund im Sachver- halt selbst“ (*Tod und Unsterblichkeit*, 51).
- ⁵⁰ Epikur, *Brief an Menoikeus* 124-125. (Übers. Rapp).
- ⁵¹ Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* III 830: „Nichts geht also der Tod uns an und reicht an uns nirgends“ (nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum). (Übers. Büchner)
- ⁵² Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* III 884ff.: „Daher entrüstet er sich, daß sterblich er wurde geschaffen, und sieht nicht, daß im wahren Tod kein anderes Ich ist, das zu trauern imstand wär' lebend, daß es vernichtet und das stehend hat Schmerz, daß es liegend zerfleischt und verbrannt wird.“ (Übers. Büchner)
- ⁵³ Vgl. Christof Rapp, „Einleitung“, in: *Epikur. Ausgewählte Schriften*, übersetzt und herausgegeben von Christof Rapp, Stuttgart 2010, XXIV.
- ⁵⁴ Thomas Nagel, „Der Tod“, 17.
- ⁵⁵ Ebd. 17f. Zur Kritik an einer solchen Redeweise (deprive etc.), die nahelegt, dass das Subjekt erhalten bleibt, vgl. Ernst Tugendhat, „Über den Tod“, 75f.
- ⁵⁶ Ebd. 18. Vgl. auch Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170a19f.
- ⁵⁷ Zur Kritik an dieser These, die Nagel nicht weiter begründet, vgl. Ernst Tu- gendhat, „Über den Tod“, 77-80.
- ⁵⁸ Ebd. 20.
- ⁵⁹ Ebd. 20f.
- ⁶⁰ Ebd. 21.
- ⁶¹ Ebd. 22.
- ⁶² Ebd. 23.
- ⁶³ Ebd. 23f.
- ⁶⁴ Ebd. 24.
- ⁶⁵ Ebd. 25.
- ⁶⁶ Ebd. 25f.
- ⁶⁷ Ebd. 27.
- ⁶⁸ Ebd. 27f.
- ⁶⁹ Ebd. 28.
- ⁷⁰ Ernst Tugendhat („Über den Tod“, 78) führt gegen Nagel das Phänomen des Überdrusses an: Menschen können sich den Tod wünschen, weil ihnen das Le- ben, auch ohne Übel, unerträglich erscheint. Wenn aber das bewusste Leben schon als solches wünschenswert wäre, wie Nagel behauptet, dürfte es dieses Phänomen gar nicht geben.
- ⁷¹ Vgl. etwa Josef Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, 69.

- ⁷² Vgl. Bernard Williams, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, 144; vgl. auch Ernst Tugendhat, „Über den Tod“, 80: „Man müßte es dann auch vorziehen, daß das Leben gar kein Ende hätte.“
- ⁷³ Bernard Williams, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, 134.
- ⁷⁴ Ebd. 133. Vgl. auch Héctor Wittwer, „Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung“, 35.
- ⁷⁵ Ebd. 146.
- ⁷⁶ Ebd. 146. Nimmt man eine Person an, deren Charakter von Anfang an kalt, zurückgezogen und erstarrt ist und der daher die Langeweile nichts ausmachen würde, kann man, so Williams, die Frage stellen, warum diese Person ein solches endloses Leben überhaupt wollen sollte (147).
- ⁷⁷ Ebd. 145.
- ⁷⁸ Vgl. Héctor Wittwer, „Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung“, 29-34.
- ⁷⁹ Ebd. 30f.
- ⁸⁰ Ebd. 31f.
- ⁸¹ Ebd. 33.
- ⁸² Vgl. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart ⁵2013, 116.
- ⁸³ Wir können, so Friedo Ricken, zwischen verschiedenen möglichen Handlungen wählen, „aber wir können nicht wählen, ob wir überhaupt wählen sollen“ (ebd. 13).
- ⁸⁴ Hans Jonas, „Last und Segen der Sterblichkeit“, 98f.
- ⁸⁵ Im Unterschied zu Williams fasse ich, wie ich weiter oben schon vermerkte, Epikurs Position als eine Indifferenzthese auf und grenze sie von Positionen ab, für die der Tod notwendig kein Übel, sondern vielmehr ein Gut ist.
- ⁸⁶ Dass die zeitliche Dauer für ein gelungenes Leben nicht ohne Bedeutung ist, vermerkt auch Aristoteles. Er fügt seiner inhaltlichen Bestimmung des höchsten Guts in *Nikomachische Ethik* I 6 hinzu: „in einem ganzen Leben“. „Denn“, so seine Erläuterung, „eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, auch nicht ein Tag. So macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit keinen selig und glücklich“ (1098a18-20; Übers. Wolf).
- ⁸⁷ Bernard Williams, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, 138.
- ⁸⁸ Ebd. 139.
- ⁸⁹ Ebd. 140: „die Menschheit würde gewiß aussterben, wenn der Wunsch zu leben nicht stärker wäre als irgendwelche wahrgenommenen Gründe, die dafür sprechen, daß man am Leben bleibt.“
- ⁹⁰ Ebd. 138.
- ⁹¹ Ebd. 142.
- ⁹² Vgl. Héctor Wittwer, „Risiken und Nebenwirkungen der Lebensverlängerung“, 36.
- ⁹³ Vgl. zum „Tod zur rechten Zeit“ genauer Walter Groß, „Zum alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Sterben und Tod“, in: Franz-Josef Bormann / Gian Domenico Borasio (Hg.), *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin/Boston 2012, 465-480, hier: 477: „Dem Tod eines lebenssatten Menschen entspricht die Vorstellung, dass es eine im Vorhinein festgelegte ideale Fülle an Lebenstagen als Gabe Gottes für einen Menschen

gibt. Gott verheißt seinem Volk für den Fall des Gehorsams: „Ich werde die Zahl deiner Tage voll *machen*“ (Ex 23,26).“

⁹⁴ Bernard Williams, „Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit“, 148.

⁹⁵ Ebd. 153.

⁹⁶ Ebd. 154.

⁹⁷ Ebd. 156.

⁹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, STh I-II q.3 a.5.

⁹⁹ Vgl. STh I-II q.2 a.8.

¹⁰⁰ Vgl. Wolfgang Kluxen, „Glück und Glücksteilhab. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin“, in: Günther Bien (Hg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart 1978, 77-91, hier: 82.

¹⁰¹ Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, München ³1962, 66.

¹⁰² Ebd. 50-56.

¹⁰³ Vgl. STh I-II q.3 a.4 ad3: „Im vollkommenen Glück wird der ganze Mensch vervollkommnet, aber in seinem niedrigeren Teil durch ein Überfließen vom höheren.“

¹⁰⁴ Vgl. Gerd Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart ³2000, 233: „In dieser kämen die Grundentscheidungen eines Menschen, in denen sich ausdrückte, wer er sein will, und damit sein innerstes und einmaliges Lebensprojekt ins Ziel, d.h. zu definitiver Geltung [...] der Tod ist das Ende des geschichtlichen Lebens, jedoch nicht die Vernichtung des Selbst, sondern dessen Verewigung.“