

Über das Wissen um den eigenen Tod

von Wolfgang Brauner

(erstmal veröffentlicht in: *UNIVERSITAS Online* 2006
<http://www.hirzel.de/universitas/online.htm>)

I.

Wir wissen, dass wir von unserem eigenen Tod nichts wissen – nichts wissen können. Wir wissen nichts von ihm, aber wir werden ihn mit absoluter Gewissheit erfahren. Wir erfahren ihn, obwohl er wegen seiner Unbekanntheit im Grunde gar nicht erfahren werden kann. Diese Paradoxie lässt bereits die Frage nach einem Wissen vom eigenen Tod als verfehlt erscheinen. Denn, so der naheliegende Gedanke, wie soll ich von meinem Tod etwas wissen, wenn ich als Toter überhaupt nichts mehr wissen und keinerlei Erfahrungen mehr machen kann? Wenn jegliches Bewusstsein erloschen ist?

Die Grundüberzeugung vom Nicht-Wissen findet sich bereits im antiken Denken. So vertrat etwa die stoische und epikureische Philosophie die These, der Tod gehe uns als Lebende nichts an, er sei, so Epikur, „nichts, was uns betrifft“¹, denn „wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr“². Das Leben beruhe schließlich auf Empfindung und der Tod sei deren Vernichtung³. Epikurs Schüler Lukrez schließt sich in seinem großen Lehrgedicht *De rerum natura* der Auffassung seines Lehrers an. Für ihn ist die Seele ebenso sterblich wie der Geist und der Körper; mit dem Tod des Körpers sterben auch Geist und Seele, die für die Empfindungen verantwortlich sind⁴. Nach dem Tode werden wir „völlig natürlich, als nunmehr Tote, nichts mehr erleben, nichts mehr mit unseren Sinnen aufnehmen können“⁵. „Folglich berührt uns der Tod nicht, bedeutet auch nicht das Geringste“⁶.

Die moderne Geistesgeschichte, in der sich, Hans Ebeling zufolge, eine „Inversion der Thanatologie“⁷ ereignet hat, ist dem Gedanken des Nicht-Wissens auf verschiedenen Wegen gefolgt. So haben etwa Heidegger und Adorno versucht, die ‚Verhülltheit‘ des Todes zu denken⁸. Ein ganz anderer Denker wie Wittgenstein schreibt in seinem *Tractatus*: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht“⁹. Für ihn ist der menschliche Tod ebenso wie die Unsterblichkeit der Seele ein ‚Rätsel‘. „Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit“¹⁰. Bei dem Schriftsteller Jean Améry, der 1978 Selbstmord beging, liest man: „Es ist schlechterdings nichts zu denken über den Tod [...]. Der Tod ist nichts, ein Nichts, eine Nichtigkeit“¹¹. Ähnlich Elias Canetti: „Es ist nicht

¹ Epikur, *Brief an Menoikeus*, in: ders., Briefe. Sprüche. Werkfragmente, Stuttgart 2000, S. 43.

² Ebd.

³ Ebd. Vgl. Platon, der dieser Auffassung die Lehre von der Seelenwanderung gegenüberstellt (*Apologie des Sokrates*, 40c.) und damit eine grundlegende Alternative des griechisch-antiken Todesdenkens formuliert (siehe M. Rozelaar, *Das Leben mit dem Tode in der Antike*, in: Grenzerfahrung Tod, Frankfurt am Main 1978, S. 93).

⁴ Siehe Lukrez, *Vom Wesen des Weltalls* (*De rerum natura*), Leipzig 1989, III 94ff.

⁵ Ebd., III 840f.

⁶ Ebd., III 830.

⁷ H. Ebeling (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt am Main 1984, S. 12.

⁸ Siehe G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988, S. 194ff.

⁹ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. I, Frankfurt am Main 1984, S. 84 (6.4311).

¹⁰ Ebd. (6.4312).

¹¹ J. Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, München 1991, S. 123.

möglich, sich den eigenen Tod auch nur *vorzustellen*. Es scheint unwirklich. Es ist das Unwirklichste¹². Und selbst zeitgenössische Theologen wie Eberhard Jüngel sprechen vom Tod als dem „Geheimnis des Lebens“¹³.

Nicht zuletzt finden sich in der Kulturgeschichte und der Psychologie Hinweise, die die These stützen, vom eigenen Tod gebe es – zumindest in frühen Phasen der Phylo- bzw. Ontogenese – kein oder wenigstens kein explizites Wissen. So behauptet etwa Jacques Choron, in der Frühgeschichte der Menschheit habe der Mensch noch kein Wissen von seinem Tod als einem endgültigen und unvermeidlichen Geschehen besessen¹⁴. Die ‚Primitiven‘ hätten vielmehr geglaubt, „die Menschen seien unsterblich geschaffen“¹⁵. Die moderne Entwicklungspsychologie ist zu dem Ergebnis gekommen, dass die phasenweise Ausbildung des Sterblichkeitswissens bei Kindern erst ab dem 4. Lebensjahr beginnt und Kinder in den ersten drei Lebensjahren noch „überhaupt keine Vorstellung von der Bedeutung des Todes“¹⁶ haben. Des Weiteren geht sie davon aus, dass Kinder erst im Alter von ca. 9-10 Jahren den Tod als ein Ereignis begreifen, das nicht nur ihre Mitmenschen, sondern auch sie selbst betrifft¹⁷. Schließlich ist auch der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, der Auffassung, dass „der eigene Tod [...] unvorstellbar [ist], und sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabeibleiben“¹⁸. Der Mensch kann seinen eigenen Tod nicht denken, weil er sich nicht als nicht-seiend denken kann, sondern in jedem Denken als Daseiender vorausgesetzt wird. Freud leitet daraus die These ab, dass der Mensch „im Unbewussten [...] von seiner Unsterblichkeit überzeugt“¹⁹ sei. Das ‚Unbewusste‘ „kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den eigenen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können“²⁰.

Der These vom Nicht-Wissen des eigenen Todes steht die Auffassung gegenüber, wonach der eigene Tod ein Phänomen sei, von dem der Mensch durchaus eine Art von Wissen besitze. Mag es auch hinsichtlich der Frage, welcher Art dieses Wissens sei, unterschiedliche Ansätze geben, so ist es doch eine weitverbreitete Überzeugung, dass der Mensch Bewusstsein von seiner eigenen Sterblichkeit und seinem Tod habe. Hierfür gibt es schließlich auch naheliegende Gründe: Ist es nicht für jeden Menschen eine absolute Gewissheit, dass er sterben wird? Hat denn nicht jeder schon einmal an seinen eigenen Tod gedacht? Und ist es nicht ein natürliches, bei vielen Menschen anzutreffendes Phänomen, Angst vor dem eigenen Sterben zu haben? Bedeutet dies nicht auch, dass der Mensch in seiner Angst um seinen eigenen Tod weiß?

Wie ihre Gegenthese lässt sich auch die These vom Wissen des eigenen Todes mit Zeugnissen aus verschiedenen Epochen belegen. Für die griechisch-lateinische Antike und das Mittelalter war die Gewissheit des eigenen Todes ein prägendes Motiv²¹. ‚Mors certa, hora incerta!‘ (‚Der Tod ist gewiss, ungewiss ist nur die Stunde!‘) und ‚Memento mori!‘ (‚Gedenke, dass du

¹² E. Canetti, *Über den Tod*, München 2003, S. 59.

¹³ E. Jüngel, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, in: Grenzerfahrung Tod, Frankfurt am Main 1978, S. 13.

¹⁴ Siehe, J. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967, S. 13ff. Siehe auch U. Mann, *Der Tod in der religiösen Vorstellungswelt der Zeiten und Kulturkreise*, in: Grenzerfahrung Tod, S. 42ff.; T. H. Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt am Main 1987, S. 163ff.; W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969, S. 48.

¹⁵ Choron, a.a.O., S. 14.

¹⁶ Fuchs, a.a.O., S. 119.

¹⁷ Siehe Macho, a.a.O., S. 166ff.; Fuchs, a.a.O., S. 122f.; E. Schwarz, *Die Entwicklung des kindlichen Sterblichkeitswissens*, Vortrag, Päd. Hochschule Nagyköros/Ungarn 2002.

¹⁸ S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt am Main 1982, S. 49.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 56.

²¹ Siehe z.B. A.G. Wildfeuer, *Mors certa, hora incerta! Über die Gewissheit des eigenen Todes als Problem der Philosophie*, 2004 (Manuskriptfassung), S. 1ff.; Choron, a.a.O., S. 31ff.

sterben musst!') fungierten als Sinnsprüche, die das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit fest im Denken und Handeln der Menschen verankerten. Im Mittelalter waren die Menschen mit dem Tod in besonderer Weise vertraut. Dies zeigt sich neben den weit verbreiteten Darstellungen des ‚dance macabre‘, des ‚Totentanzes‘, und dem vielfachen Gebrauch von ‚Sterbebüchlein‘²² auch an der Einstellung der Menschen zum eigenen Tod: sie erwarteten ihn, ahnten ihn voraus und bereiteten sich auf ihn vor²³. Philippe Ariès nennt diesen, den Menschen vertrauten Tod den ‚gezähmten Tod‘²⁴. Gefürchtet wurde nur der ‚mors repentina‘, der ‚plötzliche Tod‘, der ohne Vorankündigung eintritt und so jede Möglichkeit raubt, sich auf den Übergang in das erwartete Jenseits angemessen vorbereiten zu können²⁵.

Das neuzeitliche Denken, in dem das menschliche Subjekt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt, interessiert sich mehr für die anthropologischen Phänomene, die mit dem Tod in Zusammenhang stehen, als für dessen metaphysische Deutung. So werden die Erfahrung bzw. Erfahrbarkeit und das Wissen um den eigenen Tod von verschiedener Seite thematisiert, z.B. von der Philosophie und Psychologie.

Für Kierkegaard ist der Tod ein Gegenstand des Ernstes. Doch nicht der Tod selbst ist das Ernste, sondern ‚der Gedanke an den Tod‘²⁶, das ‚Sich selbst tot denken‘²⁷. Der Mensch wird so gewissermaßen ‚Zeuge [...] seines eigenen Todes‘²⁸. Im Gedanken an den eigenen Tod weiß er um die gleichzeitige Gewissheit und Ungewissheit seines Todes: gewiss ist, dass er eintreten wird und jederzeit eintreten kann, ungewiss ist das Wann und Wie. Aber mehr gibt es von ihm letztendlich dann doch nicht zu wissen: der Tod selbst ‚ist unerklärlich‘²⁹.

Bei Heidegger steht der Tod in einem engen Zusammenhang mit der existenzialen Grundstruktur der ‚Sorge‘ und dem Phänomen der Angst. Aufgrund seiner ‚Sorgestruktur‘ realisiert das Dasein als geworfen-entwerfendes Subjekt drei Strukturmomente: das ‚Schon-sein-(in-der-Welt)‘, das ‚Sich-vorweg-sein‘ und das ‚Sein-bei-(innerweltlich-begegnendem-Seienden)‘³⁰. Das ‚Schon-sein-in-der-Welt‘, die Geworfenheit, enthüllt sich in der Grundbefindlichkeit der Angst, die als Angst vor dem eigenen Tode Angst vor dem In-der-Welt-sein selbst und Angst um den Verlust des Seinkönnens schlechthin ist³¹. Das Strukturmoment des Sich-vorweg-seins ermöglicht das bewusste Vorwegnehmen des eigenen Todes, das ‚Vorlaufen in den Tod‘, der sich damit als ‚eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins‘³² offenbart. In diesem ‚Vorlaufen‘ gewinnt das Dasein schließlich ein ‚eigentliches Sein zum Tode‘ und die Ganzheit seines Seinkönnens³³.

Für Jaspers manifestiert sich das Wissen um den eigenen Tod in der ‚Grenzsituation‘ des Todes. Der eigene Tod wird darin nicht als objektives Faktum, sondern als Möglichkeit und Bedingung von ‚Existenz‘ gewusst. In der Grenzsituation Tod weiß der Mensch um die Unveränderlichkeit dieser Situation, um das ‚absolute Scheitern‘ und um die Bedrohung durch das Nichts³⁴. Begegnet er aber als ‚Existenz‘ der Angst vor dem Nichtsein durch die

²² Siehe A.M. Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989, S. 176f.

²³ Siehe Ph. Ariès, *Geschichte des Todes*, München 1985, S. 13ff.

²⁴ Ebd., S. 42.

²⁵ Ebd., S. 19f. Siehe auch A.J. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, S. 129ff.

²⁶ Kierkegaard, *An einem Grabe*, Ges. Werke Abt. 13/14, Gütersloh 1996, S. 177.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 178.

²⁹ Ebd., S. 203.

³⁰ Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 191ff.

³¹ Ebd., S. 251, 266.

³² Ebd., S. 258f.

³³ Ebd., S. 260ff.

³⁴ Siehe Jaspers, *Philosophie II. Existenzzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 220ff.

Haltung der Tapferkeit, so kann er ‚Vollendung‘ und ‚Geborgenheit‘ im Tod finden³⁵. Darüber hinaus verweist die Grenzsituation des Todes auf einen Bereich des Transzendenten, auf das ‚Umgreifende‘. Das Wissen von diesem Umgreifenden ist ein ‚Innewerden‘ und als solches weder objektiv-rationales Wissen noch mystisches Einswerden, sondern philosophischer Glaube³⁶.

Scheler postuliert in seiner Analyse des Todesbewusstseins ein unmittelbares, von äußerer Erfahrung unabhängiges Wissen von der eigenen Sterblichkeit, eine „intuitive Todesgewissheit“³⁷. Dieses apriorische Wissen liegt jedem menschlichen Erlebnis, also dem Lebensprozess als solchem zugrunde. Es manifestiert sich im Erleben der Gerichtetheit des Lebensprozesses, d.h. im Erleben der „stetigen Aufzehrung des erlebbaren, als zukünftig gegebenen Lebens durch gelebtes Leben“³⁸. Das ‚Erlebnis der Todesrichtung‘ fundiert schließlich auch das Phänomen des Alterns³⁹.

Aus der Psychologie seien zwei bekannte Beispiele genannt, bei denen ein Wissen vom eigenen Tod vorausgesetzt wird. Das eine sind die Untersuchungen der Medizinerin Elisabeth Kübler-Ross zur Situation und zum Verhalten Sterbender⁴⁰. Sie unterscheidet fünf Phasen des Sterbens: Nichtwahrhabenwollen und Isolierung, Zorn, Verhandeln, Depression und Zustimmung. Diese Phasen stellen unterschiedliche Haltungen zum eigenen Sterben dar und implizieren dabei stets ein Wissen um den eigenen Tod.

Das andere Beispiel sind die sog. ‚Nahtod-Erfahrungen‘ (near-death experience), die von einer Reihe von Wissenschaftlern untersucht wurden⁴¹. Menschen, die nach einem eingetretenen klinischen Tod reanimiert wurden, berichteten von ihren Erlebnissen während der Phase ihres klinischen Todes. Ihr ‚Wissen vom eigenen Tod‘ enthält u.a. Schilderungen über das Verlassen ihres Körpers, über ‚Tunnelreisen‘, über universale Glücks- und Wissenserlebnisse oder über Begegnungen mit ‚Lichtwesen‘.

Bei der Frage nach Wissen oder Nicht-Wissen des eigenen Todes zeigt sich somit eine eigenartige Situation: einerseits sieht es so aus, als könne von dem eigenen Tod als einem ‚verhüllten‘ Phänomen nichts gewusst und er – so widersinnig es klingen möge – im Grunde nicht erfahren werden, andererseits scheint aber jeder Mensch doch irgendwie von seinem eigenen Tod zu wissen und zumindest daran kein Zweifel möglich, dass er ihn irgendwann tatsächlich erfahren, also irgendwie von ihm wissen wird. Der eigene Tod wird gewusst und doch nicht gewusst.

Angesichts dieser Antinomie erscheint es sinnvoll, die Frage nach dem Wissen vom eigenen Tod erneut zu stellen. Unsere Abhandlung soll ein erster Schritt in Richtung einer umfassenderen phänomenologischen Untersuchung des Todes sein. Phänomenologisch bedeutet hier, dass Traditionen wie etwa die einer ‚Metaphysik des Todes und der Unsterblichkeit der Seele‘ weitgehend ausgeklammert werden und der Blick sich auf die ‚Sache selbst‘, also auf das Phänomen des eigenen Todes bzw. des Wissens von ihm, richten soll.

Diese Thematik weist letztendlich über eine rein erkenntnistheoretische, das Wesen analysierende Untersuchung hinaus. Die Frage nach dem eigenen Tod stand seit jeher im Kontext der Fragen nach dem Leben und Handeln des Menschen ‚angesichts des Todes‘, nach dem ‚Sterben lernen‘⁴². Grundlage eines solchen Handelns ist jedoch eine wie auch immer

³⁵ Ebd., S. 228f.

³⁶ Siehe Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1981, S. 24ff.

³⁷ Scheler, *Tod und Fortleben*, München 1979, S. 27.

³⁸ Ebd., S. 20.

³⁹ Ebd., S. 20f.

⁴⁰ Siehe E. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Gütersloh 1987.

⁴¹ Siehe z.B. R.A. Moody, *Leben nach dem Tod*, Hamburg 2001; H. Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, Freiburg 1999; E. Elsaesser-Valarino, *Erfahrungen an der Schwelle des Todes*, München 1996.

⁴² Siehe z.B. Choron, a.a.O., S. 31ff.

geartete Erkenntnis über das Wesen des Todes. Erst wenn man weiß oder zu wissen glaubt, was der Tod sei, kann man Möglichkeiten entwickeln, sich ihm gegenüber begründet zu verhalten, z.B. die Todesfurcht überwinden (Platons Sokrates) oder angstbereit in den Tod ‚vorlaufen‘ (Heidegger). Bei der Frage nach dem eigenen Tod zeigt sich somit die Notwendigkeit, die Frage ‚Was kann ich wissen?‘ vor der Frage ‚Was soll ich tun?‘ zu behandeln. Die erkenntnistheoretische Problematik geht allen praktischen Überlegungen zu einem Handeln ‚angesichts des Todes‘ voraus.

II.

Das Wissen um den Tod bzw. den eigenen Tod ist neben anderem sicher auch – zumindest im Kontext einer Thanatologie oder Philosophie des Todes – *begriffliches* Wissen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Phänomen hat zu etlichen Begriffsunterscheidungen und -abgrenzungen geführt. Sie sind für eine genauere Bestimmung des Begriffs des ‚eigenen Todes‘ wichtig. Einige sollen deshalb im folgenden erörtert werden.

Der Begriff ‚Tod‘ meint zunächst zweierlei: den *Sterbevorgang* und das *Totsein*. Der Tod im Sinne des Sterbens lässt sich demnach als ein zeitlich begrenzter Vorgang definieren, der in den zeitlich unbegrenzten Zustand des Todes im Sinne des Totseins führt. Wird etwa beim Tod von der Zeitlosigkeit oder Ewigkeit des Nichtseins – analog zur Zeitlosigkeit oder Unendlichkeit des Nichtseins vor der Geburt – gesprochen, so ist damit nicht das Sterben, sondern der Zustand des Totseins gemeint. Das Sterben ist hingegen thematisiert, wenn etwa in biologischen, medizinischen oder psychologischen Untersuchungen die Veränderung der Körperfunktionen analysiert oder Phasen des Sterbens unterschieden werden (Verringerung des Seh- und Hörvermögens, Herzstillstand, Gehirntod etc. in der Biologie und Medizin; Zorn, Verhandeln, Zustimmung etc. als Sterbephasen in der Psychologie).

Die Unterscheidung des Todes qua Sterben vom Tod qua Totsein erscheint für eine Untersuchung des Begriffs des eigenen Todes aus verschiedenen Gründen angebracht:

(1) Zum einen liegt ein fundamentaler Wesensunterschied zwischen Tod als Sterben und Tod als Totsein in der *Irreversibilität* des letzteren⁴³. Das Sterben lässt sich umkehren, der ‚klinische Tod‘ muss nicht zwangsläufig in den Zustand des Totseins führen, wie die Fälle erfolgreicher Reanimation beweisen. Das Wesen des Totseins hingegen ist, unumkehrbar zu sein. In der Medizin gilt das Merkmal der Irreversibilität als wesentliches Merkmal des menschlichen Todes. Den sog. ‚Hirntod‘ definiert sie als „Tod des Individuums durch Organtod des Gehirns; *irreversibler* Ausfall aller Hirnfunktionen bei evtl. noch aufrechterhaltener Kreislauffunktion“⁴⁴. In diesem Zusammenhang muss auch eine grundsätzliche Kritik an den sog. ‚Nahtod-Erfahrungen‘ erhoben werden. Diesen Berichten ist es aufgrund dieses irreversiblen Charakters schlichtweg unmöglich, vom Tod im Sinne des Totseins zu sprechen, sie können allenfalls ein Phänomen innerhalb des Sterbevorgangs meinen. Die weitverbreitete Rede von ‚Nahtod-Erfahrungen‘ ist daher irreführend und verdunkelt das Todesphänomen. Es wäre hier sinnvoller, von ‚Sterbe-Erfahrungen‘ statt von ‚Nahtod-Erfahrungen‘ zu sprechen.

⁴³ Siehe z.B. Fuchs, a.a.O., S. 21; Macho, a.a.O., S. 27f.

⁴⁴ *Psyhyrembel. Klinisches Wörterbuch mit klinischen Syndromen und Nomina Anatomica*, Berlin/New York 1994, S. 257 [Hervorh. v. mir, W.B.]. Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer definiert den Hirntod als „Zustand der irreversibel erloschenen Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms“ (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer, *Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes*, 3. Fortschreibung 1997 mit Ergänzungen gemäß Transplantationsgesetz (TPG), Stand: 24.07.1998).

(2) Des weiteren ist der Vorgang des Sterbens vorwiegend Gegenstand empirischer Wissenschaften (Biologie, Medizin, Psychologie), während die Deutung des Totseins eher dem Refugium nicht-empirischer Wissenschaften (Philosophie, Theologie) angehört. Das Wissen um den eigenen Tod kann sich demzufolge aus verschiedenen Quellen speisen: für das Verständnis des (eigenen) Sterbevorgangs können die Ergebnisse der Medizin oder Psychologie herangezogen werden, für die Frage nach dem Totsein hingegen stehen verschiedene (metaphysische) Erklärungsmodelle, z.B. aus der Philosophie und Theologie, zur Verfügung. Eine Berücksichtigung dieser Unterscheidungen dürfte zu mehr Klarheit bei der Untersuchung des Todesphänomens führen.

(3) Auch bei der Frage nach der *Erfahrung* des eigenen Todes dient die Unterscheidung von Sterben und Totsein der Grenzziehung. Das Sterben ist eine Art von Erfahrung, eine Erfahrung, die mit Schmerzen, Gefühlen, verschiedenen Bewusstseinszuständen bis zum endgültigen Verlust des Bewusstseins etc. verbunden sein kann, das Totsein hingegen liegt wohl jenseits aller menschlichen (sinnlichen) Erfahrung. Dieser Gedanke tritt auch in Epikurs Diktum vom ‚Tod, der uns nichts angeht‘ und in Wittgensteins These, dass man ‚den Tod nicht erlebe‘, zutage. Gemeint ist in beiden Fällen das Totsein, das jenseits aller Erfahrung liegt, nicht das Sterben. Letzteres ist ein Vorgang, der, obgleich er am Ende des Lebens stattfindet, zum Leben selbst gehört und mit einer Form von Wissen oder Bewusstsein verbunden sein mag, während das Totsein vielleicht mit einer ‚dauerhaften Bewusstlosigkeit ohne Wiedererwachen‘ verglichen werden könnte.

Der Mensch ist das Lebewesen, das um seinen Tod weiß. Das Wissen um den eigenen Tod zeichnet ihn vor allen anderen Lebewesen aus und gibt ihm die Würde, die Pascal mit dem Bild eines ‚denkenden Schilfrohrs‘ veranschaulicht hat⁴⁵. Gegenüber dem Universum, das den Menschen bereits ‚durch einen Wassertropfen‘ töten kann, ist, so Pascal, der Mensch „doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon. Unsere ganze Würde besteht also im Denken“⁴⁶. Im Wissen um den eigenen Tod liegt somit ein wichtiges Kriterium für die Unterscheidung zwischen dem *Tod des Menschen* und dem *Tod nicht-menschlicher Lebewesen*.

Diese Differenz kommt auch in der Alltagssprache und in der von Wissenschaftlern und Philosophen verwendeten Terminologie zum Ausdruck. ‚Sterben‘ wird häufig als ein spezifisch menschliches Geschehen aufgefasst, während beim Tod von Tieren von einem ‚Verenden‘, beim Tod von Pflanzen, einzelnen Organen o.a. von einem ‚Absterben‘ oder ‚Eingehen‘ gesprochen wird. Das personale Geschehen des ‚Sterbens‘ meint dabei nicht nur einen zeitlich eng begrenzten Vorgang am Ende des Lebens, sondern auch eine Haltung, die die gesamte Lebensführung bestimmt (ars moriendi, ‚Sterben lernen‘). In diesem Sinne hat z.B. auch Heidegger den menschlichen Tod charakterisiert. Er ist eine Seinsweise des Daseins, die das Dasein, der Mensch, übernimmt, sobald es existiert. Im Zuge der Bestimmung dieser Seinsweise, dem ‚Sein zum Tode‘⁴⁷, grenzt Heidegger den existenzialen Todesbegriff gegen verwandte Begriffe ab. Der Tod des Menschen ist demnach kein ‚Aufhören‘ im Sinne eines Nicht-mehr-vorhanden-seins (z.B. ‚Der Regen hört auf‘) oder Mit-einem-Ende-vorhanden-seins (‚Der Weg hört auf‘), und auch kein ‚Fertigwerden‘ oder ‚Vollenden‘ (‚Ein Gemälde ist fertig oder vollendet‘)⁴⁸. Der Tod des Menschen ist ebenso wenig ein ‚Verenden‘, dies trifft nur für nicht-menschliche Lebewesen zu. Das faktische, biologische Geschehen am Ende des menschlichen Lebens nennt Heidegger ‚Ableben‘,

⁴⁵ Siehe Pascal, *Pensées*, Darmstadt 1987, S. 167 (Fragment 347)

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Heidegger, a.a.O., S. 251.

⁴⁸ Ebd., S. 244f.

während ‚Sterben‘ der Titel für die Seinsweise des ‚Seins zum Tode‘ ist⁴⁹. Heidegger zufolge ‚stirbt‘ der Mensch also nicht erst oder gar nicht eigentlich bei oder in seinem faktischen ‚Ableben‘.

Im Zusammenhang mit dem menschlichen Tod ist noch eine weitere Unterscheidung zu beachten: die Unterscheidung zwischen dem *Tod des Menschengeschlechts im allgemeinen*, dem *Tod des (konkreten) Anderen* und dem *eigenen Tod*. Der Tod im allgemeinen ist ein Kennzeichen der menschlichen Gattung. Er bestimmt das Menschengeschlecht im Ganzen, ist aber auch im Bewusstsein des Individuums präsent. Das Individuum weiß, dass es als Exemplar der Gattung Mensch endlich und damit sterblich ist. Fraglich bleibt allerdings, inwieweit dieses Wissen tatsächlich für das Bewusstsein vom eigenen Tod und Sterben relevant ist. Tolstoi etwa lässt in seiner Erzählung ‚Der Tod des Iwan Iljitsch‘ die Hauptfigur, Iwan Iljitsch, die Unangemessenheit dieses Wissens für das eigene Sterben-Müssen klar erkennen⁵⁰.

Kierkegaard hat betont, dass der Mensch zugleich er selbst und das Menschengeschlecht ist. Der Tod des Individuums und die Sterblichkeit im allgemeinen stehen so in einem dialektischen Verhältnis zueinander: Mein Tod ist für mich das Wesentlichste und doch zugleich ‚nur‘ ein Fall des allgemeinen Todes. Beide Aspekte müssen, so die Forderung von Walter Schulz, in einem dialektischen Todesbegriff aufeinander bezogen werden⁵¹. In der Tradition von Hegel, Feuerbach und Marx wurde dies durchgeführt und das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem, Individuum und Gattung dahingehend interpretiert, dass die Gattung die ‚Wahrheit‘ des Individuums sei. Der Tod des Individuums ist demnach in der Unsterblichkeit der Gattung ‚aufgehoben‘⁵².

Heidegger hat solchen Konzepten gegenüber eine scharfe Trennung zwischen dem Tod im allgemeinen bzw. dem Tod des Anderen auf der einen Seite und dem je eigenen Tod auf der anderen Seite vollzogen. Für ihn kann der Tod im allgemeinen ebenso wenig wie der Tod des Anderen etwas über ‚meinen Tod‘ aussagen. Ein Grund besteht darin, dass im Erleben des Todes eines anderen Menschen der Verlust dieses Menschen erfahren wird, aber nicht der Tod, wie er für den Sterbenden selbst ist. Der Tod des Anderen ist für diesen ein Seinsverlust, der aber dem Überlebenden prinzipiell unzugänglich bleibt: „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ‚dabei‘“⁵³. Ein anderer Grund liegt in Heideggers Unterscheidung von ‚eigentlicher‘ und ‚uneigentlicher‘ Seinsweise des Daseins. Sich lediglich den Tod im allgemeinen zu vergegenwärtigen, ist eine uneigentliche Weise des Todesbewusstseins, ein Verdecken und Ausweichen vor dem eigenen ‚Sein zum Tode‘. Gleiches gilt für den Tod des Anderen. In seiner Alltäglichkeit nimmt das Dasein den Tod des Anderen als ein innerweltliches Vorkommnis, das es selbst nicht betrifft. Der Tod wird so anonymisiert, er ist der Tod, den *man* stirbt, nicht der eigene Tod. Dieser uneigentlichen Haltung gegenüber dem Tod steht die eigentliche Haltung der Antizipation des eigenen Todes gegenüber. Heidegger beschreibt sie als ein in ‚Entschlossenheit‘ vollzogenes ‚Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit des Daseins‘, d.h. in die Möglichkeit, in der kein besorgendes Verhalten und kein Existieren mehr möglich ist, in der es nichts zu verwirklichen gibt⁵⁴.

⁴⁹ Ebd., S. 247.

⁵⁰ Siehe L. Tolstoi, *Der Tod des Iwan Iljitsch*, Stuttgart 1986, S. 57: „Jenes bekannte Beispiel für Syllogismen, das er in der Logik von Kiesewetter gelernt hatte: Cajus ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich, war ihm sein ganzes Leben hindurch rechtmäßigerweise lediglich als auf Cajus anwendbar vorgekommen, keinesfalls aber auf ihn, Iwan Iljitsch, selber“.

⁵¹ Siehe W. Schulz, *Zum Problem des Todes*, in: *Der Tod in der Moderne*, S.181ff.

⁵² Siehe I. Fetscher, *Der Tod im Lichte des Marxismus*, in: *Grenzerfahrung Tod*, S. 283ff.

⁵³ Heidegger, a.a.O., S. 239.

⁵⁴ Siehe Heidegger, a.a.O., S. 262.

Ausgehend von Heideggers Todesanalyse lassen sich weitere Gründe anführen, die für eine klare Trennung von *Fremdtod* und *Eigentod* sprechen⁵⁵:

(1) Der Tod des Anderen ist für denjenigen, der den Anderen sterben sieht, der Verlust von etwas Innerweltlichem und Innerzeitigem, aber kein ‚Weltverlust‘, d.h. kein Verschwinden der Welt als ganzer. Für den Anderen selbst ist sein Tod hingegen ebenso wie mein Tod für mich der Verlust der Zeitlichkeit und Weltlichkeit als solcher.

(2) Der eigene Tod ist unvertretbar: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen“⁵⁶. Der Tod ist damit „wesensmäßig je der meine“⁵⁷, er vereinzelt das Subjekt, das seinen Tod und sein Sterben selbst bewältigen muss. Aus dieser Tatsache lässt sich folgern, dass ein originäres Wissen vom Tod letztendlich nur dem erfahrenden Subjekt, dem sterbenden Menschen selbst, vorbehalten ist. Das Wissen vom Tod ist damit in gewissem Sinne ‚solipsistisch‘.

(3) Der ‚Solipsismus‘ im Todesbewusstsein ist mit der Differenz zweier Perspektiven, einer ‚Innenperspektive‘ und einer ‚Außenperspektive‘, verbunden. Der eigene Tod wird, wie die eigenen Gefühle, Schmerzen etc. quasi ‚von innen‘ erfahren, während der Tod der Anderen, analog etwa zur Wahrnehmung von Weltdingen, ‚von außen‘ erfahren wird. Mag auch in der Erfahrung des Fremdtodes ein „kümmerliches Verstehen“ des eigenen Todes eingeschlossen sein, wie Eugen Fink meint⁵⁸, so sind doch die genannten Perspektiven prinzipiell verschieden und nicht aufeinander reduzierbar. Dies wurde etwa von dem analytischen Philosophen Thomas Nagel deutlich gemacht⁵⁹. Die Innenperspektive auf den eigenen Tod ist, so Nagel, „eine ganz besondere und in ihrer Art einmalige Einstellung“⁶⁰, in ihr gibt es z.B. das spezifische Bewusstseinserebnis einer „Erwartung des Nichts“⁶¹. Mit der wesenhaften Unterscheidung einer Innen- und einer Außenperspektive ist auch eine grundsätzliche Begrenztheit des wissenschaftlichen Zugangs zum Phänomen des Todes verbunden. Psychologie, Biologie, Medizin oder Soziologie bekommen nur den Tod ‚von außen‘, als ‚von außen betrachtetes Ereignis‘, in den Blick, z.B. als ‚klinischen Tod‘, ‚Hirntod‘, ‚natürlichen Tod‘ etc. Der Tod ist für sie ein empirisches Phänomen wie eine Oberschenkelfraktur oder das Gruppenverhalten von Personen. Das originäre Wesen des Todes, die ‚Sicht von innen‘, bleibt diesen Wissenschaften aber verschlossen. Ähnliches gilt auch für die Untersuchungen der ‚Nahtod-Erfahrungen‘, die allenfalls einen begrenzten Blick ‚von innen‘ auf den Sterbevorgang, nicht auf den Tod bieten können.

III.

Der Versuch einer begrifflichen Erfassung des Todes ist ohne die Analyse der *Erfahrung* des Todes als ihrem vorgängigen phänomenalen Grund kaum denkbar. Erst das unmittelbar erfahrene Phänomen ermöglicht ein originäres Verstehen dessen, was Sterben, der Tod im allgemeinen oder der eigene Tod ist. Doch bereits zu Beginn einer Analyse der Todeserfahrung zeigen sich schier unüberwindliche Schwierigkeiten.

Epikur oder Wittgenstein vertraten die Auffassung, der eigene Tod könne nicht erfahren werden. In diesem Sinne schreibt auch der Philosoph Georg Scherer: „Mein eigener Tod kann mir überhaupt nie Gegenstand der Erfahrung werden. Erfahren hätte ihn nur, wer schon

⁵⁵ Siehe auch E. Fink, *Eigentod und Fremdtod*, in: *Der Tod in der Moderne*, S.146ff.

⁵⁶ Heidegger, a.a.O., S. 240.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Siehe E. Fink, a.a.O., S.148.

⁵⁹ Siehe Th. Nagel: *Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?* in: *Letzte Fragen*, Bodenheim 1996, S. 229ff.; *Der Tod*, ebd., S. 17ff.; *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt am Main 1992, bes. S. 386ff.

⁶⁰ Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, S. 386.

⁶¹ Ebd., S. 390.

gestorben ist und dennoch lebte. Nur er wüsste, was das Sterben und was der Tod ist“⁶². Mögen Scherers und Epikurs Thesen intuitiv eingängig sein, so muss hier doch genauer differenziert werden. Das Sterben als Vorgang ist gewiss eine Erfahrung, die jeder Mensch am Ende seines Lebens macht bzw. machen muss. Dass sie dabei auch Gegenstand des erfahrenden Subjekts sein kann, lassen nicht zuletzt die Untersuchungen über die Sterbephasen (Kübler-Ross) oder über die ‚Nahtod-Erfahrungen‘ erkennen. Letztere zeigen, dass es möglich ist, ‚zu sterben und dennoch zu leben‘, also Auskunft über die Erfahrung des Sterbens zu geben.

Bei der Frage nach der Erfahrung des irreversiblen Totseins hingegen ist die Problematik ungleich schwieriger. Auf sie zielen auch die genannten Einwände z.B. Epikurs. Das menschliche Wissen stößt hier an eine prinzipielle Grenze, die – wird nicht auf Spekulation oder metaphysische Erklärungen zurückgegriffen – letztendlich wohl nur das Eingeständnis der Unwissenheit übrig lässt. Wie es ist, tot zu sein, können wir nicht wissen, das Totsein können wir nicht erfahren. Dies liegt v.a. darin begründet, dass im Totsein kein Subjekt mehr vorhanden ist, auf den sich dieser Zustand bzw. diese Erfahrung beziehen könnte. Die Bedingungen, die uns von ‚Bewusstsein‘, ‚Selbstbewusstsein‘ oder ‚Subjektivität‘ sprechen lassen, sind nicht mehr gegeben: alle biologischen und geistigen Funktionen haben aufgehört. Wir können uns selbst als Tot-Seiende ja nicht einmal denken: es ist in sich logisch widersprüchlich, da dabei stets ein Subjekt vorausgesetzt wird, dessen Existenz aber gleichzeitig verneint wird⁶³. Das Totsein ist also – wenn es denn überhaupt als ‚Zustand‘ oder ‚Erfahrung‘ bezeichnet werden kann – ein anonymer Zustand, eine Erfahrung, die niemand macht; man könnte pointiert sagen: ‚Niemand ist tot, wenn ein Mensch gestorben ist‘.

Der eigene Tod bzw. das eigene Totsein kann nicht erfahren werden. Der Versuch, das Wesen des eigenen Todes zu verstehen, kann sich auf keine originäre Erfahrung stützen. Ist damit jedem derartigen Versuch der Boden entzogen?

Angesichts des Fehlens einer originären Todeserfahrung wurde vielfach auf andere menschliche Erfahrungen zurückgegriffen. Hierzu zählen Erfahrungen wie Schlaf, Traum, Abschied, Sexualität, Bewusstlosigkeit, Geburt, religiös-ekstatische Erlebnisse oder der Tod Anderer⁶⁴. Mittels Analogieschluss von diesen Erlebnissen auf das Phänomen des Todes glaubte man, letzteres näher bestimmen zu können. Dies spiegelt sich auch in der Sprache, in zahlreichen Redewendungen und Metaphern, mit denen Tod und Sterben beschrieben wurden, z.B. als ‚ewiger Schlaf‘, ‚ewige Ruhe‘, ‚Reise‘, ‚Verscheiden‘, ‚Verlassen‘ usw.

Gegen den Rückgriff auf solche Erfahrungen und die dabei angewandte Methode des Analogieschlusses lassen sich eine Reihe berechtigter Einwände erheben⁶⁵. Generell kann man sagen, dass es sich hier um *innerweltliche* Erfahrungen handelt, unter die sich der eigene Tod nicht subsumieren lässt. Die radikale Andersartigkeit des Todes gegenüber innerweltlichen Erfahrungen hat u.a. Heidegger herausgestellt. Für ihn ist der Tod keine Erfahrung innerhalb der Welt, sondern die Erfahrung des Da-Seins- und Weltverlustes als solchem: „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“⁶⁶. Doch auch Heidegger vermag die innere Widersprüchlichkeit, dass das erfahrende Subjekt mit der Erfahrung des Weltverlustes selbst verschwindet, nicht aufzulösen. Die Erfahrung des Weltverlustes ist ein undurchsichtiges anonymes Geschehen.

⁶² Scherer, a.a.O., S. 43.

⁶³ Siehe z.B. Freud, a.a.O., S. 49. Vgl. auch die Kritik an diesem Argument bei P. Edwards, *My death*, in: *The encyclopedia of philosophy*, Vol. 5, New York 1973, S. 416ff.

⁶⁴ Siehe Macho, a.a.O., S. 234ff.

⁶⁵ Ebd., S. 30ff., 234ff.

⁶⁶ Heidegger, a.a.O., S. 236.

Interpersonale Entwürfe wie die von Augustinus, Schelling oder Gabriel Marcel⁶⁷, für die die eigentliche Todeserfahrung nicht in der Erfahrung des eigenen, sondern des Todes anderer Menschen besteht, müssen angesichts der prinzipiellen Andersartigkeit von Fremd- und Eigentod zurückgewiesen werden. Der Tod ‚dessen, den wir lieben‘ (Marcel) ist der schmerzliche Verlust von etwas Innerweltlichem, des geliebten Menschen, nicht aber der Verlust der Welt als ganzer. Mag sich das eigene Subjekt und die Welt durch den Tod des geliebten Menschen auch radikal verändern, so bleiben Ich, Welt und Zeit dennoch bestehen. Der Totalverlust der Welt – der ‚Weltuntergang‘⁶⁸ – ereignet sich nur im eigenen Tod, nicht im Tod Anderer.

Die prinzipielle Kluft zwischen Ich und Anderem verhindert die Identifikation von Eigentod und Fremdtod. Um das Wesen des eigenen Todes erschließen zu können, bleiben wir somit auf unsere je eigenen Erfahrungen angewiesen. Doch welche Erfahrungen können uns hier weiterhelfen? Eine originäre Erfahrung unseres eigenen Totseins ist ausgeschlossen. Erfahrungen wie Traum, Schlaf, Sexualität, Bewusstlosigkeit etc. sind mit charakteristischen Merkmalen des Eigentodes wie Irreversibilität oder Anonymität unvereinbar. Heideggers Erfahrung des Weltverlustes ist ebenso problematisch wie interpersonale Konzepte, die den Tod des Anderen in den Mittelpunkt stellen. Führt der Rückgriff auf Erfahrungen damit in eine Sackgasse?

Heidegger nimmt hier ein anderes anthropologisches Phänomen in Anspruch, das eine Art ursprünglicher Todeserfahrung gewährleisten soll: die *Angst*. Bereits Kierkegaard hat den Gedanken entwickelt, dass der Ursprung der Angst, die er die ‚Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit‘⁶⁹ nennt, ihren Ursprung im ‚Nichts‘ hat: das Nichts ‚gebietet Angst‘⁷⁰. Die Angst wird so gewissermaßen zur Vorwegnahme des Nichts, zu einer antizipatorischen Erfahrung des Nichtseins. In der Antizipation des eigenen Todes, die für Kierkegaard ‚der Ernst‘ ist, wird das Subjekt erst zu einem ‚Selbst‘.

Für Heidegger ist die von ihm als ‚Vorlaufen‘ bezeichnete Antizipation des eigenen Todes in ähnlicher Weise mit der Angst verbunden: ‚Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst‘⁷¹. Der Mensch, das ‚Dasein‘, erfährt im Vorlaufen in den unbestimmten und zugleich gewissen eigenen Tod die ständige Bedrohung, die ihm als dem Wesen, das ‚in das Nichts hineingehalten‘ ist⁷², stets zugrunde liegt. In der Angst ängstet sich der Mensch zugleich vor und um sein In-der-Welt-sein. Er weiß darin – allen logischen Widrigkeiten zum Trotz – von der Möglichkeit, nicht mehr zu sein. Dieses Wissen ist kein theoretisches, objektives Wissen, sondern die subjektive Erfahrung der Angst als einer menschlichen ‚Grundbefindlichkeit‘. Insofern kann hier auch von einer Art Erfahrung des eigenen Todes gesprochen werden.

Die Originarität dieser Erfahrung bleibt jedoch fraglich. Eine Antizipation eines Geschehens oder einer Erfahrung wie dem faktischen Sterben oder Totsein bleibt stets eine sekundäre Erfahrung, wie auch die Phänomene des Traumes, des Schlafes usw. stets sekundäre Erfahrungen sind, die kaum etwas Definitives über den eigenen Tod aussagen können. Inwiefern das angstbereite ‚Vorlaufen‘ also tatsächlich den eigenen Tod vorwegnimmt, bleibt mangels primärer Erfahrung offen.

Für eine andere Art ursprünglicher Erfahrung des eigenen Todes hat sich Max Scheler ausgesprochen. Scheler entwickelt das Konzept einer ‚intuitive(n) Todesgewissheit‘⁷³ und lehnt dabei zunächst das induktive Erfahrungswissen, d.h. eine interpersonale Todeserfahrung

⁶⁷ Siehe Scherer, a.a.O., S. 59ff.

⁶⁸ Ebd., S. 52.

⁶⁹ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 1984, S. 42.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Heidegger, a.a.O., S. 266.

⁷² Siehe Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main 1986, S. 35.

⁷³ Scheler, a.a.O., S. 27.

als Basis des Wissens um den eigenen Tod ab. Der Mensch, so Scheler, habe auch dann eine Gewissheit von seinem eigenen Tod, wenn er niemals den Tod eines anderen Menschen erfahren habe. Diese Gewissheit beruht auf dem eigentümlichen Wesen des Todes. Der Tod ist für Scheler kein empirisches Datum, sondern ein konstitutives Strukturelement alles vitalen Bewusstseins, er gehört „zur Form und zur Struktur, in der uns allein jegliches Leben gegeben ist, unser eigenes wie jedes andere, und dies *von innen und von außen*“⁷⁴. Obwohl er das „Apriori“⁷⁵ aller Empirie ist, wird er dennoch selbst erfahren. Diese unmittelbare, intuitive Erfahrung ist das „Erlebnis der Todesrichtung“⁷⁶, das Scheler auch mit dem Phänomen des ‚Alterns‘ in Verbindung bringt. In dem ‚Erlebnis der Todesrichtung‘ erfährt der Mensch die kontinuierliche Abnahme des noch zu lebenden Lebens und die kontinuierliche Zunahme des bereits gelebten Lebens, d.h. die stetige ‚Aufzehrung‘ des ersteren durch das letztere. Der faktische Tod am Ende des Lebens ist nur die mehr oder weniger zufällige Realisierung jenes Apriori, die unvorhergesehene Bestätigung der intuitiven Todesgewissheit.

An Schelers Konzeption muss Kritik angebracht werden⁷⁷. Ein Hauptproblem ist die Trennung des Todes als Apriori des Lebensprozesses von dem faktischen Tod, dem Sterben und Totsein, das dem Menschen an seinem Lebensende widerfährt. Hier tritt eine fundamentale Wesensverschiedenheit zwischen dem apriorischen und dem faktischen Tod zutage. Die intuitive Todesgewissheit ist das in jedem Augenblick erfahrbare ‚Erlebnis der Todesrichtung‘ und somit weder das einmalige Erlebnis des faktischen Sterbens noch der mysteriöse Zustand des Tot- oder Nichtseins. Sie ist – wie auch das von Scheler herangezogene Phänomen des Alterns – ein innerweltliches und innerzeitiges Erlebnis, aber kein Erleben eines Weltverlustes oder Endens von Zeit. Schelers Todesanalyse arbeitet die apriorischen Bedingungen des Lebensprozesses heraus, sie liefert aber keine Antworten auf die Fragen nach dem Wesen des eigenen Todes qua Sterben oder Totsein⁷⁸.

IV.

Die Erfahrung ist keine zuverlässige Basis für das Wissen um den eigenen Tod. Wir haben keine originäre Erfahrung unseres eigenen Todes und auch der Rekurs auf andere menschliche Erfahrungen oder den Tod Anderer führt nicht weiter. Ist es damit unmöglich, etwas über den eigenen Tod wissen zu können? Ist unser eigener Tod das „Enfant terrible des Denkens schlechthin“⁷⁹, ein ‚Nichts‘, über das wir nur noch schweigen können?

Die Behauptung der Denk- oder Sprachmöglichkeit kann nicht das letzte Wort einer Philosophie des Todes sein. Wir wissen um unseren eigenen Tod, obwohl wir ihn nicht erfahren. Unklar ist jedoch nach wie vor die Art und der Inhalt dieses Wissens. Es handelt sich hier weder um empirisch-induktives Wissen, noch um intuitives Wissen, das dem Lebensprozess als solchem zugrunde liegt. Es kann aus keiner Erfahrung abgeleitet werden, weder aus der Erfahrung des eigenen Sterbens oder des Sterbens Anderer, noch aus Phänomenen wie Angst, Schlaf, Bewusstlosigkeit, Sexualität oder den sog. ‚Nahtod-Erfahrungen‘. Sind damit alle Möglichkeiten, den eigenen Tod erfassen und beschreiben zu können, ausgeschöpft? Welche Auswege bieten sich noch angesichts der dargestellten Problematik?

⁷⁴ Ebd., S. 22.

⁷⁵ Ebd., S. 18.

⁷⁶ Ebd., S. 20.

⁷⁷ Siehe Scherer, a.a.O., S. 47f.; E. Ströker, *Der Tod im Denken Max Schelers*, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern 1975, S. 208ff.

⁷⁸ Siehe auch Ströker, a.a.O., S. 210ff.

⁷⁹ Ströker, a.a.O., S. 212.

Von der Antike bis zur Neuzeit wurde dem Wissen um den eigenen Tod eine eigentümliche *Dialektik* zugeschrieben: einerseits haben wir Gewissheit über unseren Tod, wir wissen, *dass* er kommen wird, andererseits wissen wir aber nicht, *wann* er eintreten wird. *Mors certa, hora incerta!* Diese klassische Formel lässt sich nach dem bisher Erörterten erweitern: wir wissen, dass wir sterben werden, aber wir wissen weder *wann*, noch *wie* er eintreten wird, d.h. die Umstände dieses Geschehens, noch *was* der Tod überhaupt ist, sein Wesen. *Mors certa, hora et accidentia et substantia incerta!*

Die dialektische Zusammenhang von Wissen und Unwissenheit prägt bereits das Denken Sokrates' und die Philosophie des Nikolaus von Kues. Während Sokrates' ‚wissende Unwissenheit‘ im Kontext erkenntnistheoretischer und ethischer Fragen und von Kues' *docta ignorantia* im Kontext der Erkenntnis Gottes steht, findet sich diese Denkfigur auf den menschlichen Tod bezogen bei Augustinus. Dort heißt es: „Incerta omnia, sola mors certa“⁸⁰ (‚Alles ist ungewiss, nur der Tod ist gewiss‘). Der Tod hat somit eine ausgezeichnete Gewissheit, sein Eintreffen ist als unausweichliches Faktum bewusst.

Kierkegaard hat die Dialektik seinen philosophischen Betrachtungen zum Tod zugrundegelegt. In der Rede *An einem Grabe* fordert er den Menschen auf, den Ernst des Todes gewahr zu werden. Er soll „sich selbst tot denken [...], Zeuge sein seines eignen Todes, Zeuge beim Schließen des Sarges, Zeuge wie im Tode alles aufhört, was weltlich und irdisch die Sinne erfüllt: das ist Ernst“⁸¹. Freilich ist es unmöglich, ‚Zeuge seines eigenen Todes zu sein‘. Kierkegaard will auch keine Erkenntnistheorie des Todes entwickeln, sondern vielmehr die ethisch-praktische Relevanz des Denkens an den eigenen Tod herausstreichen. Das Bewusstsein der Endlichkeit soll dem Menschen als Ansporn dienen, seine begrenzte Lebenszeit zu nutzen. Eine *meditatio mortis* ist dabei aber zu vermeiden, da sie dem Tod die Ernsthaftigkeit nimmt. Aus diesem Grund weist Kierkegaard auch Vorstellungen vom Tod als ‚Schlaf‘, ‚Sensenmann‘, ‚Glück‘, ‚Unglück‘, ‚der Sünde Sold‘ etc. zurück. Derartiges Denken ist „Stimmung, [...] kein Ernst“⁸².

Der Tod als Ernst verstanden ist unbestimmbar, ein Rätsel, das als solches nicht zum Gegenstand grüblerischen Nachdenkens werden soll. Um dem Ernst des Todes gerecht zu werden, genügt es, sich die Gewissheit seines Eintreffens und die Ungewissheit hinsichtlich des Zeitpunktes zu vergegenwärtigen. ‚Er wird sicher eintreffen, er wird das menschliche Tun beenden, dies kann jederzeit geschehen‘. Mehr über den eigenen Tod zu wissen, ist weder ratsam, noch erforderlich und letzten Endes auch gar nicht möglich, da der Tod „nichts“⁸³, d.h. schlichtweg „unerkklärlich“⁸⁴ ist.

Kierkegaards Philosophie des Todes zielt auf eine Ethik des Todes, lässt dabei aber erkenntnistheoretische Probleme ungelöst. Fraglich ist beispielsweise, ob die Trennung des Bewusstseins, *dass* der Tod eintreffen wird – das reine ‚Dass-Wissen‘ – vom Bewusstsein, *was* er ist – das ‚Was-, oder ‚Wesens-Wissen‘ – tatsächlich durchführbar und dem Phänomen angemessen ist. Sind Gewissheit und inhaltliches Wissen vom Tod gar zwei verschiedene Bewusstseinsphänomene? Impliziert nicht jedes Wissen um den eigenen Tod eine – wenn auch nur vorläufige oder rudimentäre – Bestimmung des Wesens des Todes? Und ist nicht in Kierkegaards Konzeption selbst eine Bestimmung des Todes enthalten, etwa wenn dieser als ‚Aufhören‘ oder ‚Ende alles menschlichen Tuns‘ definiert wird?

Zu fragen wäre auch, ob es nicht der von Kierkegaard geforderten Relevanz des Todes für das menschliche Leben widerspricht, wenn der Tod letztendlich ‚nichts‘ ist. Wird der Tod nicht

⁸⁰ Augustinus, zit. nach J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1979, S. 290; siehe auch die Hinweise bei Wildfeuer, a.a.O., S. 1.

⁸¹ Kierkegaard, a.a.O., S. 177f.

⁸² Ebd., S. 183.

⁸³ Ebd., S. 200.

⁸⁴ Ebd., S. 203.

vielmehr gerade dadurch für das menschliche Leben bedeutend, dass er in einer mehr oder weniger konkreten Vorstellung, z.B. als ‚Sensenmann‘, als ‚Strafe‘ oder theologisch als ‚der Sünde Sold‘ gefasst wird?

Heideggers ‚Vorlaufen in den Tod‘ schließt ähnlich wie bei Kierkegaard das ‚Denken an den Tod‘ aus. ‚Vorlaufen‘ soll kein Erwarten sein, kein Warten auf etwas, das sich verwirklichen wird und daher in gewisser Weise verfügbar ist. ‚Vorlaufen‘ meint stattdessen ein ‚Näherkommen‘, bei der sich gerade die Unmöglichkeit jedes konkreten Verhaltens, jedes Existierens und jeder Vorstellung, was der Tod sei, offenbart. Der menschliche Tod zeichnet sich für Heidegger damit durch fünf Charakteristika aus: er ist (1) eigenste, (2) unbezügliche, (3) unüberholbare, (4) gewisse und dabei (5) unbestimmte Möglichkeit⁸⁵. In den beiden letztgenannten Wesenszügen kommt die Dialektik des *Mors certa, hora incerta!* zum Ausdruck.

Im ‚Vorlaufen‘ erschließt sich die Gewissheit des je eigenen Todes. Der Tod ist unumgänglich. Diese Gewissheit beruht nicht auf empirischen Feststellungen von begegnenden Todesfällen und ist überhaupt keine Art von Evidenz, wie sie bei innerweltlich Vorhandenem oder auch bei Bewusstseinserebnissen gegeben sein kann. Das ‚Dasein‘ ist sich des Todes nicht als einem faktischen Geschehen gewiss, etwa in der Art, wie ich mir gewiss sein kann, dass ich am 24. Dezember Weihnachten feiern werde. Es hat vielmehr Gewissheit von seinem ‚In-der-Welt-sein‘ und dessen herausgehobenem Bezugspunkt, dem Tod, der als ‚äußerste‘ Möglichkeit eigentlichen Existierens und als Möglichkeit des Ganzseinkönnens verstanden wird.

Der eigene Tod ist gewiss, aber zugleich auch unbestimmt hinsichtlich seines Zeitpunktes. Das ‚Dasein‘ erfährt im Vorlaufen in diese gewisse und unbestimmte Möglichkeit eine ständige Bedrohung, für die es sich öffnet und die es annimmt. Das eigentlich existierende ‚Dasein‘ versucht nicht, die Selbstbedrohung zu eliminieren, sondern erhält sich in ihr und ‚trainiert sich‘ in der Unbestimmtheit, d.h. in der Angst und der Kraft, sie auszuhalten.

Ist Kierkegaards Ausrichtung primär ethisch, so zeichnet sich Heideggers Todesphilosophie durch das Fehlen einer konkreten Ethik des Todes aus. Das ‚Vorlaufen‘ ist gerade ‚Vorlaufen in die Unmöglichkeit jeden Verhaltens‘ und schließt auch jede konkrete Vorstellung hinsichtlich des Wesens des Todes aus. Dies steht aber in Spannung zu der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die als eine ‚ethische Differenz‘ anzusehen ist, und zu Heideggers eigenem Versuch, das Wesen des Todes zu bestimmen. Schließlich ist auch hier zu fragen, ob das im ‚Vorlaufen‘ gewonnene Wissen vom eigenen Tod nicht doch eine mehr oder weniger konkrete Vorstellung des Todes einschließt.

Auf die Dialektik des Wissens um den eigenen Tod haben auch andere Philosophen und Philosophinnen wie Paul Ludwig Landsberg, Walter Schulz oder Elisabeth Ströker aufmerksam gemacht. Der Tod ist ihrer Ansicht nach zugleich anwesend und abwesend – „anwesend in Abwesenheit“⁸⁶ –, das Wissen von ihm ein ‚wissendes Nichtwissen‘. Ihr Verständnis reicht aber über das traditionelle *Mors certa, hora incerta!* hinaus.

Für Landsberg beruhen Gewissheit und Ungewissheit im Todeswissen auf der Erfahrung des Todes des Nächsten⁸⁷. Im Tod des geliebten Nächsten, nicht des ‚Anderen im Allgemeinen‘, erfahren wir die Notwendigkeit unseres Sterbenmüssens. Diese Notwendigkeit ist nicht logischer, sondern symbolischer Ordnung: der sterbende Mitmensch „ist ‚Jedermann‘; und dieser ‚Jedermann‘ stirbt jedes Mal, indem mein Nächster seines einzigartigen Todes stirbt“⁸⁸. Dennoch bleibt der Tod ungewiss und unbekannt. Der Tote ist „abwesend in Anwesenheit“⁸⁹,

⁸⁵ Siehe Heidegger, a.a.O., S. 263ff.; Ebeling, a.a.O., S. 17.

⁸⁶ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt am Main 1973, S. 14.

⁸⁷ Ebd., S. 20ff.

⁸⁸ Ebd., S. 27.

⁸⁹ Ebd., S. 23.

sein Tod ermöglicht allenfalls die „Ahnung eines unbekanntes Landes [...], [...] einer neuen Dimension“⁹⁰, von der wir aber letztendlich nichts wissen.

Für Schulz sind in der ‚Idee der Vergänglichkeit‘, die seiner Auffassung nach den Hintergrund des antiken und modernen Todesdenkens bildet, die beiden Momente der Gewissheit und Ungewissheit des eigenen Todes impliziert⁹¹. Mit dem Denken an die Vergänglichkeit alles Lebendigen wird der Tod als ein notwendiges, unausweichliches Geschehen hingenommen, wobei allerdings nicht der individuelle, konkrete Tod gemeint ist, sondern die allgemeine Vorstellung der Sterblichkeit überhaupt. Das Wissen vom eigenen Tod bleibt damit trotz aller Gewissheit abstrakt und unbestimmt: „die Idee der Vergänglichkeit erklärt nicht, was der Tod an und für sich ist oder gar, ‚was hinter dem Tod steht‘. Sie besagt auch nicht – wenigstens nicht unmittelbar –, wie man sich zum Tod verhalten soll“⁹².

In ihrer Diskussion des Schelerschen Ansatzes betont Ströker, dass jeder ‚intuitiven Todesgewissheit‘ bereits von Beginn an das Wissen, sterben zu *müssen*, mitgegeben ist⁹³. Diese Notwendigkeit liegt aber, entgegen der Auffassung Schelers, gerade nicht in einer abstrakten, Jemeinigkeit und Individualität ausblendenden Wesensschau des Todesphänomens beschlossen. Der Tod ist kein „Wesensfaktum [...], sondern ein Faktum tremendum“⁹⁴. Dies besagt auch, dass der eigene Tod für eine Wesensanalyse nicht erfassbar ist, sein Wesen nicht zu adäquater Gegebenheit kommen kann. Aufgrund der eigentümlichen Dialektik des Todes, „im Bewußtsein anwesend zu sein und nur so lange anwesend sein zu können, als er noch abwesend ist“⁹⁵, bleibt „das pure Was des Todes [...] wesensmäßig verschlossen“⁹⁶.

Den angeführten dialektischen Konzepten von Augustinus bis Elisabeth Ströker ist die Unterscheidung des ‚Dass-Wissens‘ vom ‚Was-Wissen‘ gemeinsam. Der Tod ist gewiss, Zeitpunkt, Umstände und Wesen des Todes sind ungewiss. Zu fragen bleibt jedoch bei diesen Entwürfen, ob die Reduktion auf das Bewusstsein des reinen ‚Dass‘ dem Phänomen des Todeswissens angemessen ist. Unser Wissen um unseren eigenen Tod beinhaltet mehr oder weniger konkrete Vorstellungen. Auf dieser These basieren auch Arbeiten wie die von Werner Fuchs oder Thomas H. Macho.

Fuchs betont in seiner Analyse der modernen Todesbilder, dass das Wissen vom Tod ein konkretes, durch Gesellschaft und Sozialisation bedingtes Wissen ist: „Sterblichkeitswissen tritt nicht als Wissen vom Tode überhaupt auf, sondern immer schon in bestimmten Gestalten“⁹⁷, d.h. in konkreten Bildern und Vorstellungen. Fuchs betrachtet das Todesphänomen unter einer soziokulturellen Perspektive und bemüht sich, die historische Entwicklung von Todesbildern aufzuzeigen. Im Zuge dieser Ausrichtung lehnt er einen allgemeinen Todesbegriff – die Auffassung vom Tod als einer „Konstante, der Geschichte und Gesellschaft nichts anhaben können“⁹⁸ – ab.

Macho nähert sich der Todesthematik von der Frage nach der sprachlichen Bedingtheit unseres Wissens her. Für ihn liegt der Ausweg zwischen der Scylla des Palavers und der Charybdis des Schweigens über den Tod in der metaphorischen Rede, in den vielfältigen Todesmetaphern (Schlaf, Reise, Sensenmann, apokalyptischer Reiter etc.), die sich in der Sprache etabliert haben⁹⁹. Obwohl diesen Metaphern ein Referenzobjekt (die Erfahrung des

⁹⁰ Ebd., S. 32.

⁹¹ Siehe Schulz, *Zum Problem des Todes*, in: *Der Tod in der Moderne*, S. 177ff.

⁹² Ebd., S. 178.

⁹³ Siehe zum folgenden Ströker, a.a.O., S. 208ff.

⁹⁴ Ebd., S. 210.

⁹⁵ Ebd., S. 212.

⁹⁶ Ebd., S. 211.

⁹⁷ Fuchs, a.a.O., S. 117.

⁹⁸ Ebd., S. 20.

⁹⁹ Siehe Macho, a.a.O., bes. S. 7ff., 182ff.

Todes) fehlt, sind sie dennoch nicht sinnlos. Sie sind vielmehr Grenzbegriffe bzw. „absolute Metaphern“ (Hans Blumenberg), die sich nicht zu rationalen Begriffen entmythologisieren lassen. Ihre Verifikationsgrundlage ist der lebensweltliche Motivationshorizont. In ihnen manifestiert sich das ‚Unsaßbare des Saßbaren‘, d.h. Grenzerfahrungen, die zugleich die Grenze allen Verstehens und aller Rationalität markieren.

Ausgangspunkt der Konzeptionen von Fuchs und Macho ist der Pluralismus unserer Todesbilder und –metaphern. Ihr Fokus auf die Pluralität unserer Vorstellungen lässt nun aber wiederum die Frage nach *dem* Tod, dem einen Phänomen, das in den vielfältigen Todesbildern und –metaphern zum Ausdruck kommt, unbeantwortet. Ist der menschliche Tod nicht doch eine Art ‚anthropologischer Konstante‘? Hat er nicht trotz seiner vielfältigen Manifestationen ein allgemeines Wesen? Auch Macho propagiert solch ein allgemeines Wesen: der Tod ist „sozialer Tod“ bzw. „Kommunikationsabbruch“¹⁰⁰. Wie ist aber dann das Verhältnis der Vielen, der Todesbilder, zum Einen, dem Todesphänomen? Und genügt es für eine Philosophie des Todes, den Pluralismus der Sprachspiele festzustellen und diese auf ihren jeweiligen Erfahrungsgehalt zu untersuchen? Müssen wir nicht einen Schritt weiter gehen und aus den Metaphern in einer Art ‚Wesensschau‘ das Gemeinsame ihres Inhaltes herausarbeiten, wenn wir annehmen, dass der Tod etwas ist, das *allen* Menschen *in gleicher Weise* am Ende ihres Lebens (‚Sterben‘) oder nach ihrem Ableben (‚Totsein‘) geschieht?

V.

Das generelle Problem, das sich am Ende unserer Untersuchung abzeichnet und das in einer Philosophie des eigenen Todes eingehender behandelt werden müsste, ist das Verhältnis von Allgemeinheit und Individualität des eigenen Todes, von abstraktem Wesen und konkretem Faktum. Eine genauere Betrachtung dieses Verhältnisses könnte einen Todesbegriff in Aussicht stellen, der (1) der eigentümlichen Gleichzeitigkeit von Wissen und Nicht-Wissen des eigenen Todes, (2) den Differenzen von ‚Sterben‘, ‚Totsein‘, ‚Eigentod‘ und ‚Fremdtod‘, (3) der Tatsache der Unerfahrbarkeit des eigenen Todes und schließlich (4) der Pluralität unserer Todesbilder und –metaphern gerecht wird.

Bei den aufgeführten Denkern ist das Problem von Apriorität und Faktizität, Allgemeinheit und Individualität des eigenen Todes weitgehend ungelöst, wenn nicht gar unbeachtet geblieben. Der Versuch einer Vermittlung dieser Momente findet sich allenfalls in Ansätzen. Für die Protagonisten eines im weitesten Sinne ‚transzendentalen‘ Todesbegriffes wie etwa Heidegger, Scheler oder in neuerer Zeit auch Karl-Otto Apel¹⁰¹ ist die Pluralität der Todesvorstellungen kaum von Bedeutung oder wird als Basis eines originären Todesbewusstseins abgelehnt. Auf der anderen Seite konzentrieren sich Untersuchungen wie die von Macho oder Schütz auf die mannigfaltigen konkreten Vorstellungen, ohne sich den Fragen nach einem allgemeinen Wesen unseres Todes und dem Verhältnis von Mannigfaltigkeit und Singularität zu stellen.

Das Ziel einer noch zu entwickelnden Phänomenologie des eigenen Todes wäre demnach ein dialektischer Todesbegriff, der die Momente der Abstraktheit, Allgemeinheit bzw. Apriorität auf der einen und der Konkretheit, Individualität bzw. Faktizität des eigenen Todes auf der anderen Seite vermittelt. Erforderlich wäre hierbei auch die Ausarbeitung einer phänomenologischen Methode, die diese Vermittlung zu leisten imstande ist.

¹⁰⁰ Ebd., S. 228ff., 408ff.

¹⁰¹ Siehe K.-O. Apel, *Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?*, in: *Der Tod in der Moderne*, S. 226ff.

Als erste Hinweise in diese Richtung könnten die Überlegungen von Walter Schulz und Hermann Schmitz dienen¹⁰². Schulz betont, dass der individuelle Tod und der allgemeine Tod, der dem Menschengeschlecht zukommt, nicht ohne einander zu denken sind¹⁰³. Die Vermittlung dieser beiden Aspekte schließt auch die Vermittlung zwischen Eigentod und Fremdtod, zwischen der existenziellen ‚Innenperspektive‘ und der soziologischen ‚Außenperspektive‘ ein. Allerdings erhält für Schulz das allgemeine Wissen der Sterblichkeit erst durch die Erfahrung des Todes Anderer seine Konkretetheit.

Um eine phänomenologische Methode zu gewinnen, könnten u.a. methodologische Bemerkungen Hermann Schmitz‘ herangezogen werden. In seiner Auseinandersetzung mit Husserls Wesensschau und deren Kritikern macht Schmitz deutlich, dass mit dem Einzelnen, dem einmaligen Phänomen, zugleich das Allgemeine, das Wesen, gegeben ist. Keines von beiden ist vor dem anderen vorhanden, die Erkenntnis dringt „gleichursprünglich, mit *einem* Schlage des Feststellens in die beiden Richtungen des Einmaligen und Allgemeinen vor“¹⁰⁴. Das Einzelne wird nur verstanden auf dem Hintergrund allgemeiner Erkenntnisse, andererseits bilden sich allgemeine Erkenntnisse nur auf der Basis von einzelnen Eindrücken oder Erfahrungen. M.a.W. In der Schau oder im Wissen des Einzelnen wird dessen allgemeines Wesen mitgeschaut oder mitgewusst. Übertragen auf das Problem eines Wissens vom eigenen Tod würde dies bedeuten, dass im Wissen vom individuellen eigenen Tod das allgemeine Wesen des Todes stets mitgewusst wird.

Die Grundthesen einer Phänomenologie des eigenen Todes können nun angegeben werden: Der eigene Tod ist sowohl konkret als auch abstrakt, mein individueller Tod ist zugleich auch der allgemeine Tod, der allen Menschen bevorsteht. Das Wissen vom eigenen Tod gründet sich auf keine Art von Erfahrung, es umschließt aber sowohl ein Wissen von der Unausweichlichkeit des Sterben-Müssens als auch ein Wissen um das allgemeine Wesen des Todes. Dieses ‚Wesens-Wissen‘ hat sich in mannigfaltigen Todesbildern und –metaphern artikuliert.

Um das Wesen des eigenen Todes in einer phänomenologischen Untersuchung herauszuarbeiten, müsste von der Faktizität des Todes, d.h. den vielfältigen Zeugnissen, Todesbildern und –metaphern ausgegangen werden. In einer schrittweisen Abstraktion könnte dann das allgemeine Wesen ‚herauspräpariert‘ werden. Im ersten Schritt wäre eine Typologie der Vorstellungen oder ‚Modelle‘ vom (eigenen) Tod zu erstellen und die jeweiligen ‚Modelle‘ kritisch auf ihre Prämissen hin zu untersuchen. Der zweite Schritt wäre der Versuch, die allgemeinen, diesen Modellen gemeinsamen Charakteristika zu erfassen. In beiden Schritten wäre wiederum eine zweifache Perspektive einzunehmen: einerseits müsste sich der Blick auf das Phänomen des eigenen Todes richten, andererseits auf das Phänomen des Wissens vom eigenen Tod. Schließlich müsste auch hinsichtlich der beiden Phänomene des Sterbens und des Totseins differenziert werden. Das Konzept einer Phänomenologie des eigenen Todes erweist sich somit als ein vielschichtiges Unternehmen, das eine Vielzahl von Aspekten zu berücksichtigen hätte.

¹⁰² Siehe H. Schmitz, *Die Gegenwart*, Bonn 1964, S. 135ff.

¹⁰³ Siehe Schulz, a.a.O., S. 181ff.

¹⁰⁴ Schmitz, a.a.O., S. 136.