

Der Tod des andern Menschen *

Das Problem des Todes, das in der Philosophie der neueren Zeit ganz am Rande gestanden hatte, ja als bedrängende Wirklichkeit überhaupt nicht da zu sein schien, ist in dem unmittelbar auf die Nöte und Schwierigkeiten des eignen Lebens bezogenen Denken der Existenzphilosophie mit Nachdruck in den Mittelpunkt ihres gesamten Philosophierens gestellt worden. Ihre klassische Darstellung hat diese Problematik, nach dem bedeutsamen Ansatz bei Simmel, dann bei Heidegger gefunden, und zwar in dem berühmten Kapitel seines Hauptwerks über „das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode“ (S. 235 ff.). Aber es handelt sich bei Heidegger wie bei der Existenzphilosophie allgemein ausschließlich um den eignen Tod, der dem Menschen unausweichlich bevorsteht und dessen Bedrohung das Leben in seine äußerste Entschiedenheit hineinzwingt. Der Tod des andern Menschen und vor allem der des nahe verbundenen andern Menschen blieb außerhalb der Betrachtung. Und doch scheint mir hier ein Problem von nicht minderer Bedeutung vorzuliegen, nicht nur als der namenlose Schmerz, der darin den zurückgebliebenen andern Menschen überfällt, sondern als eine Erfahrung, die für das Verständnis des gesamten menschlichen Lebens von entscheidender Wichtigkeit ist.

Heidegger geht in dem genannten Kapitel zwar auch vom Sterben des andern Menschen aus. Aber er benutzt es nur verdeutlichend zur Abhebung, um daran deutlich zu machen, daß das von ihm ins Auge gefaßte Todesproblem, der Tod als eine jederzeit drohende Möglichkeit des eignen Lebens, am Miterleben des fremden Sterbens nicht zu fassen ist. Seine Untersuchung zielt von vornherein in eine ganz andre Richtung. Trotzdem ist es zweckmäßig, die ersten Schritte des Weges in Anlehnung an den Heideggerschen Gedanken- [1257/1258] gang zu vollziehen, um daran zugleich die abweichende Richtung des eignen Fortgangs deutlicher hervortreten zu lassen.

Das Sterben, das wir am andern Menschen erfahren, so setzt Heidegger ein, erscheint als ein „Umschlag“ von einer Seinsart in die andre, und zwar von der des Lebendig-seins (genauer: des „Daseins“ bei Heidegger) in die der Leblosigkeit. Trotzdem, so fährt Heidegger fort, ist die durch den Tod hervorgerufene Leblosigkeit etwas andres als die Dinghaftigkeit eines andern leblosen Gegenstands. Das gilt schon vom toten Tier. Es ist als „verendet“ bezogen auf den vorhergehenden Zustand der Lebendigkeit. Auch im tierischen Leichnam ist das Nicht-mehr im Sinne des Bezogen-seins auf das frühere Leben unmittelbar anschaulich gegenwärtig. Und insofern wir uns verbunden fühlen auch mit dem außermenschlichen Leben, spüren wir das tote Tier als etwas, das uns angeht. Wir spüren unwiderstehlich das Mitleid.

Beim verstorbenen Menschen aber gilt diese Verbundenheit im besonderen Maße. Die „sterblichen Überreste“ des andern Menschen sind nicht ein Ding unter andern Dingen, sondern der hinterbliebene Leib dieses Verstorbenen, der mit besonderer Pietät behandelt wird, wie sie sich in den ausgebildeten Formen seiner Bestattung auswirkt und sich dann weiterhin auch auf das Grab überträgt, das besondere Pflege erfährt. Schon Vico hat seinerzeit das Auszeichnende des Menschen zu bestimmen versucht, indem er das lateinische Wort „homo“ von „humus“, dem Boden, ableitet, also das den Mensch vom Tier Unterscheidende darin sieht, daß er seine Toten in der Erde bestattet.

* Erschienen in der Zeitschrift Universitas, 19. Jahrg. 1964., Heft 12, S. 1257-1264. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt..

Aber man verfehlt das Problem, wenn man die Aufmerksamkeit nur auf den verbliebenen Leichnam richtet oder auf das verbleibende Grab, auf das sich die Pietät überträgt. Das Entscheidende ist vielmehr der Verlust, den der Hinterbliebene durch den Tod des nahen Menschen erfahren hat. Und hier muß die Frage einsetzen. Was bedeutet dieser Verlust in dem Leben des Zurückgebliebenen? Heidegger weist an der entscheidenden Stelle, an der er seinen eignen, das „Sein-zum-Tode“ schärfer ins Auge fassenden Gedankengang abhebt, darauf hin, daß der im Sterben des andern Menschen erfahrene Verlust etwas grundsätzlich anderes ist als der selber erfahrene „Seinsverlust“, den der Mensch in seinem Tode erleidet. Und das ist zweifellos richtig. Der Mensch erfährt im Sterben des „andern Menschen nicht denjenigen Verlust des (eigenen) Daseins, um das er im Angesicht seines eignen Todes bangt, und kann daraus auch nur in einem sehr beschränkten Maß etwas für die Auseinan- [1258/1259] dersetzung mit dem ihm selber drohenden Tod lernen. Trotzdem ist auch dieser Tod, wenn auch in einer ganz andern Form, als ein echter Seinsverlust zu begreifen, wenn auch nicht als Verlust „des“ Seins im Sinne des Daseins, sondern als Verlust an Sein, als ein innerer Wesens- und Substanzverlust. Und diesen Sinn des inneren Seinsverlustes gilt es herauszuarbeiten.

Zuvor sind vorbereitend einige Abgrenzungen vorzunehmen. Der Verlust, den der Mensch im Tode des andern Menschen erfährt, und der Schmerz, der ihn dabei durchzittert, ist nicht zu verwechseln mit der Teilnahme, die ihn beim Sterben des andern Menschen ergreift. Das ist ein Mitleiden mit dessen Leiden, ein unmittelbares Mitfühlen mit dessen Sterben. Dieses ergreift ihn auch bei einem ganz fremden Menschen, an dessen Sterben er teilnimmt, auch wenn er ihn vorher gar nicht gekannt hat, wenn sein Tod also auch gar keinen Verlust in seinem Leben bedeuten kann. Das beruht auf dem unmittelbaren Mitfühlen mit dem Leiden jeden andern Lebens, auch noch bei dem eines Tiers, wenn der Grad des Ergriffenwerdens natürlich auch bei einem persönlich nahestehenden Menschen wesentlich stärker ist. Wir unterscheiden also zwischen der Teilnahme am Sterben und dem Verlust durch den Tod des andern Menschen. Und nur von diesem zweiten ist hier die Rede.

Ebensowenig handelt es sich hier um das existentielle Erschrecken beim Tod des andern Menschen, wie es etwa in der Legende von der Erleuchtung Buddhas berichtet wird oder wie Rilke es nach dem Fresco auf dem Campo Santo in Pisa in der „Legende von den drei Lebendigen und den drei Toten“ schildert. „Der unwissende Alltagsmensch, der doch selbst dem Tode unterworfen ist“, so heißt es bei Buddha, „empfindet, wenn er einen Toten sieht, Unbehagen, Scham, Ekel, indem er die Nutzenanwendung auf sich selbst macht. Auch ich bin dem Tode unterworfen.“ Was hier den Menschen ergreift, ist ja nicht, daß dieser bestimmte andre Mensch gestorben ist, den er ja gar nicht gekannt hat und den er darum auch gar nicht vermischen kann, sondern die Mahnung des Todes überhaupt, der ihn bei diesem Anblick ergreift.

Etwas völlig andres aber ist der Verlust, den ich beim Tode eines bestimmten mir nahestehenden Menschen erfahre. Hierbei ist das Erfahren der Todesstunde und der Anblick des hinterbliebenen Leichnams nicht entscheidend, ja überhaupt nicht einmal wichtig, weil sie zum Erlebnis des Verlustes selber gar nichts beitragen können. Der Verlust betrifft mich in der gleichen Weise, auch wenn ich gar nicht dabeigewesen bin. Das unmittelbare räumliche Dabei- [1259/1260] sein hat nur eine subjektiv steigernde Wirkung, kann ein Aufwühlen des ganzen Menschen herbeiführen, das den Verlust um so eindringlicher zum Bewußtsein führt. Dem aber, was diesen Verlust selbst ausmacht, kann es nichts hinzufügen.

Hier entspringt dann die Frage: Was bedeutet dieser Verlust? Wir fragen dabei nicht nur im unmittelbaren Sinn: Was bedeutet dieser bestimmte Verlust im Leben dieses bestimmten einzelnen Menschen, sondern wir fragen darüber hinaus im allgemeinen anthropologischen Sinn: Was bedeutet es für das Verständnis des menschlichen Lebens überhaupt, daß in ihm solche Verluste eintreten?

Wenn wir diese Frage beantworten wollen und dabei in einem umsichtigeren Vorgehen die Gefahren einer voreiligen eignen Deutung vermeiden wollen, ist es angebracht, von den unmittelbaren Zeugnissen auszugehen, von den Äußerungen, die von den Menschen unter dem Eindruck eines sie tief betreffenden Todesfalls getan sind. Dahin gehören zunächst die Selbstzeugnisse der unmittelbar Betroffenen, in denen diese sich mit dem Schicksal dieses Verlustes auseinandersetzen und diesen, soweit es im Augenblick schon in ihren Kräften steht, zu deuten versuchen. Wir denken etwa an Lessings verhaltene Worte, in denen sich das Bewußtsein ausspricht, in einer völlig entleerten Welt zurückgeblieben zu sein: „Ich freue mich, daß mir viel dergleichen Erfahrungen nicht mehr übrig sein können zu machen, und bin ganz leicht“, leicht nämlich in dem Bewußtsein, daß nach einem solchen Verlust nichts mehr zu verlieren übriggeblieben ist. Oder wir denken an Goethes Wort nach dem Tode Karl Augusts: „In jeder großen Trennung liegt ein Keim von Wahnsinn; man muß sich hüten, ihn nachdenklich auszubrüten und zu pflegen.“ Und da ist dann die Arbeit für ihn das einzige, was ihn Trost finden läßt, weil es ihn vor der völligen inneren Zerrüttung bewahrt. Dem tritt dann bei anderen die Mahnung gegenüber, den Schmerz nicht zu unterdrücken, sondern ihn ganz auf sich zu nehmen, wenn es sich in ihm um eine metaphysische Erfahrung handelt, wenn auch im schmerzlichsten Sinn. Hier denken wir vor allem an Sprangers letzten Aufsatz über das metaphysische Leid, in dem er sich mannhaft mit diesen Erfahrungen auseinandersetzt und auch das Leid selber noch als metaphysisches Heimweh deutet. „Echtes Heimweh zu unterdrücken“, so schreibt er hier, „ist nicht möglich. Es ist aber auch nicht recht. Denn im Heimweh leuchtet etwas vom Adel, das heißt der höheren Abkunft und der schönsten ‚Veredlung‘ der Menschenseele auf.“ [1260/1261

Nicht minder wichtig sind aber die Zeugnisse, die in sogenannten Kondolenzbriefen enthalten sind, also aus Versuchen einer teilnehmenden Hilfe, die nahe Freunde dem vom Verlust Betroffenen zu leisten versuchen und in denen sie ihm helfen wollen, mit dem Verlust fertig zu werden, Worte des Zuspruchs also, in denen sie auch von ihrer Seite her diesen Verlust zu deuten unternehmen. Rilke hat vor allem solche verstehenden Beileidsbriefe zu schreiben verstanden. Ich halte mich hier an den einen, wohl den bedeutendsten, den Brief an die Gräfin Sizzo vom Dreikönigstag 1923. Solche Briefe sind keine Trostbriefe im üblichen Sinn. Er weist es entschieden ab, trösten zu wollen, denn, so betont er, „aller Trost ist trübe“. Hiermit weist er auf einen entscheidenden Punkt dieses Problems hin. Es kommt nicht darauf an, auf die alle Wunden heilende Zeit zu verweisen, die alles Schwere wieder vergessen mache. „Selbst die Zeit ‚tröstet‘ ja nicht, wie man oberflächlich sagt, sie räumt höchstens ein, sie ordnet.“ Es kommt vielmehr im genauen Gegenteil darauf an, sich dem Vergessen entgegenzustellen und den Verlust in seiner ganzen Schwere in das Leben hineinzunehmen. So betont Rilke die Forderung, die durch einen solchen Verlust an uns gerichtet ist. „Ein solcher Verlust ist, je tiefer er uns trifft und je heftiger er uns angeht, desto mehr eine Aufgabe, das nun im Verlorensein hoffnungslos Betonte neu, anders und endgültig in Besitz zu nehmen: dies ist dann unendliche Leistung, die alles Negative, das dem Schmerz anhaftet, ... auf der Stelle überwindet, dies ist tätiger, innen-wirkender Schmerz, der einzige, der Sinn hat und unserer würdig ist.“

Soweit werden wir Rilke ohne Vorbehalt folgen können. Aber wenn er diese Aufgabe dann weiter zu deuten versucht und sie dahin ausspricht, „so starb nur, was mir starb, sozusagen in mein eigenes Herz hinein“, wenn er hier also im Zusammenhang seiner allgemein formulierten Aufgabe der Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares eine eigne Metaphysik des Tot-seins entwickelt, so werden wir hier vorsichtiger sein müssen. Uns geht es hier lediglich um eine rein anthropologische Analyse, nämlich um die Frage, was in diesem unserm diesseitigen Leben ein solcher Tod bedeutet, und dabei müssen wir von allen metaphysischen Ausdeutungen des Todes, insbesondere von allen Jenseits-Vorstellungen mit der Möglichkeit eines

Wiedersehens und einer Wiedervereinigung nach dem Tode, auch von allen Vorstellungen einer bleibenden persönlichen Gegenwart des Verstorbenen im Leben ebenso sehr absehen wie von den Rilkeschen Deutungen. Der ganze Umkreis der Religionsgeschichte und [1261/1262] der Völkerkunde mit seinem reichhaltigen und tiefsinnigen Material liegt außerhalb unserer gegenwärtigen Betrachtungen.

So fragen wir einfach danach, was durch den Tod eines nahen Menschen im Leben des Zurückgebliebenen geschieht. Wir hatten dies Geschehen bisher unbestimmt als einen Verlust bezeichnet. Aber es ist ein Verlust besonderer und ausgezeichneter Art, und es kommt darauf an, das Wesen dieses Verlustes in seiner existentiellen Bedeutung zu begreifen. Dazu ist es nötig, ihn von andern und weniger entscheidenden Weisen des Verlustes abzuheben.

Ich verliere etwas, das heißt zunächst: ein Ding, das ich besessen habe, kommt mir abhanden, und ich vermisse es nachher. Und ich kann es dann unter Umständen auch wiederfinden. Der Verlust ist etwas wie Unachtsamkeit. Der Verlust kann auch dadurch entstehen, daß mir etwas von außen her entrissen wird. So gibt es Verluste an Hab und Gut. Und ich kann dann wiederum den Verlust durch eigene Anstrengung auszugleichen versuchen, indem ich das verlorene Ding ersetze.

Aber nicht jedes Ding kann ich ersetzen. Diese Möglichkeit hört auf, wo ich mit dem betreffenden Ding durch eine einmalige Beziehung, etwa durch seinen Erinnerungswert, verbunden bin. Dann hinterläßt der Verlust eine Lücke, die nicht wieder geschlossen werden kann, sondern die eine bleibende Verarmung meines Lebens bedeutet.

Mehr aber als der Verlust eines einzelnen Dings treffen mich die umfassenderen Verluste, wie der Verlust meiner gesamten Habe, etwa durch Feuersbrunst oder durch politische Ereignisse. Hier werde ich in der Gesamtheit meines Daseins betroffen und muß, soweit es geht, wieder von vorn anfangen, mir ein geordnetes Leben aufzubauen.

Darüber hinaus aber gibt es Verluste, in meinem eigenen leiblichen Dasein. Ich kann eins meiner Gliedmaßen oder eins meiner Sinnesorgane verlieren, etwa mein Augenlicht. Und das bedeutet naturgemäß eine erhebliche Reduktion meiner gesamten Lebensmöglichkeiten.

Aber allen diesen Verlusten gegenüber gibt es die existentielle Erfahrung, daß irgend etwas Letztes in mir ist, das durch alle diese leichteren oder schwereren Verluste nicht betroffen werden kann, sondern das erst darin in seiner letzten Entschiedenheit hervortritt. Das eben ist es, was die Existenzphilosophie mit ihrem Begriff der Existenz im strengen Sinn bezeichnet.

Aber von allen diesen Formen eines größeren oder kleineren [1262/1263] Verlustes, der den Menschen treffen kann, unterscheidet sich der Verlust, der ihn im Tod eines nahe verbundenen Menschen trifft. Hier wird nicht erst die Existenz in ihrer ganzen Schärfe hervorgerufen, sondern die Existenz wird in ihrer Intensität geschwächt. Der Verlust eines nahen Menschen ist nicht ein Verlust innerhalb der Welt, sondern ein Verlust an Welt überhaupt und damit ein Verlust an der eigenen Substanz dessen, der den Verlust erleidet. Und insofern rührt der Verlust des nahen Menschen unmittelbar an die eigene Existenz. Er bedeutet einen echten Seinsverlust.

So wird aus der Welt nicht ein einzelnes, und sei es noch so wichtiges und wertvolles Glied herausgerissen, sondern die Welt selber wird verändert. Die Welt selber verarmt, und in ihr zugleich der Mensch, der dieser Welt zugeordnet ist. Der Hinterbliebene wohnt nicht mehr in der gleichen Weise in seiner Welt. Und in dieser Hinfalligkeit ist er ein so erschütternder Anblick.

Um diesen Tatbestand zu begreifen, setzt man am besten bei dem Gedanken ein, den Binswanger in sehr tiefsinniger Weise über den Raum des liebenden Miteinanderseins entwickelt hat. Im liebevollen Zusammenleben beengen die Menschen sich keineswegs gegenseitig, indem der eine dem andern Raum wegnimmt, sondern sie schaffen sich erst einander einen

Raum, „sie erzeugen sich“, mit Rilke zu sprechen, „gegenseitig unaufhörlich Raum und Weite und Freiheit“. Es ist ein gemeinsamer Raum, in dem sie dann zusammen leben. Das gilt nicht nur von der ehelichen Liebe, obgleich es hier am deutlichsten hervortritt, sondern von jeder Form freundschaftlicher Verbundenheit. Es handelt sich nicht nur um ein sich in sich selbst genügendes Gefühl, sondern die Verbundenheit greift tätig darüber hinaus und schafft eine Welt des gemeinsamen Lebens, des gemeinsamen Planens und Handelns.

Wenn man dies bedenkt, versteht man, was geschieht, wenn der eine Teil gestorben ist; denn jetzt tritt der umgekehrte Vorgang ein: der gemeinsam aufgebaute Lebensraum bricht wieder zusammen. Der Spielraum des Handelns wird eingengt, nachdem mit der Möglichkeit der Zusammenarbeit auch die Möglichkeit der Arbeit des Einzelnen hinfällig geworden ist. Ja, das gilt nicht nur im unmittelbar praktischen Sinn für die Tätigkeit in der Welt, sondern auch im bloß anschauenden und empfindenden Verhalten. Weil jede Freude einen Teilhaber braucht, mit dem man sich freut, weil jedes Verständnis und jede Erkenntnis immer einen andern braucht, der dies mitverstehend aufnimmt, so wird der Umkreis der konkret erfahrenen Welt eingengt. Die eignen Lebens- und Erlebnismöglichkeiten [1263/1264] schrumpfen zusammen. Die Wohnlichkeit der Welt bricht zusammen, wie dies Minkowski so erschütternd gezeigt hat. Der Hinterbliebene wohnt nicht mehr in seiner Welt und dem Sinn, wie das Wohnen eine tiefe Wesensbestimmung des Menschen ausmacht, als die wahre Weise seiner Verwurzelung in der Welt. Er hat seinen festen Stand verloren. Und die Welt um ihn ist unwohnlich geworden, öde und leer. Aber diese Leere heißt grade nicht Vergrößerung seines Spielraums, sondern Beraubung der Möglichkeiten und dadurch Beendigung. Der Mensch findet nichts mehr, an das er sich halten könnte. So bricht die Leere über ihm zusammen. Der Mensch ist einsam geworden. Und einsam heißt hier: er ist weltlos geworden.

Darum ist der Tod des nahen Menschen wirklich ein „Seinsverlust“ - zwar nicht unmittelbar Verlust des eignen Lebens, aber Verlust am eignen Leben, ein Verlust an der eigenen Substanz. Der Mensch „schrumpft“ im Tode des nahen Menschen. Und insofern ist das Sterben des nahen Menschen immer schon ein gutes Stück eignen Sterbens. „Nicht er war tot, sondern ich“, so fand ich einmal treffend die Erfahrung dieses Schmerzes ausgedrückt. Der Zustand, in dem sich der Hinterbliebene vorfindet, ist in der Tat ein eignes Tot-sein.

Daher das ergreifende Schicksal derer, die im hohen Alter allein zurückgeblieben sind. Alle Menschen, die ihnen nahe gestanden hatten, sind gestorben. Das heißt nicht einfach, daß sie bei jedem neuen Tod an das bevorstehende eigne Ende erinnert würden. Es heißt in einem tieferen Sinn, daß die Welt, in der sie gelebt haben, immer mehr dahinschwindet. Sie werden weltloser mit jedem neuen Tod. Sie schwinden selbst im Sterben des anderen dahin. Daher die unendliche Melancholie dieser einsam gewordenen Menschen. Die Welt schwindet um sie dahin. Neue Bindungen - und mit ihnen neue Lebensmöglichkeiten - können sie nicht mehr eingehen. Und wenn sie einen Halt noch haben, so ist es in einer Weise, die sich von allen irdischen Bindungen schon gelöst hat.