

Alexander Lohmer. *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen.* Paderborn u.a.: Schöningh 1997. 308 S., DM 68,-. ISBN 3-506-75245-6.

Die vorliegende, an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation entstandene Untersuchung verfolgt eine doppelte Zielsetzung. Zum einen intendiert der bereits durch seine philosophische Dissertation (Alexander Lohmer/Peter Wust, *Gewißheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie.* Paderborn u.a. 1995) für diese Thematik ausgewiesene Verfasser eine philosophiehistorische Darstellung und Interpretation der Todesreflexionen bedeutender Existenzphilosophen im Hinblick auf deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Zum anderen soll der Ertrag dieser Analysen schließlich durch den Aufweis ihrer Relevanz für eine christliche Eschatologie innerhalb eines Fragenbereiches binnentheologischer Systematik fruchtbar gemacht werden. Für die Verbindung dieser beiden Anliegen spricht in der Tat einiges: Wie die Existenzphilosophie mit ihrem bedeutendsten geistigen Vorläufer Kierkegaard in einer vom christlichen Glauben her bestimmten Selbsterfahrung wurzelt, so bleiben auch heutige Bemühungen der Glaubensvermittlung insofern auf den Dialog mit der Existenzphilosophie verwiesen, als in kaum einer anderen Denkrichtung unseres Jahrhunderts die gegenwärtige Situation des Menschen so unmittelbar zum Ausdruck kommt.

Die Bedeutung, die den Reflexionen der Existenzphilosophen für das Problem des Todes zukommt, macht der Verfasser bewußt, indem er sie von den diesbezüglichen Antworten der unmittelbar im Vorfeld der Existenzphilosophie liegenden Lebensphilosophie absetzt. Im ersten Hauptteil der Untersuchung werden die Bestimmungsmomente des lebensphilosophischen Todesverständnisses in Abschnitten, die jeweils einzelnen Vertretern gewidmet sind, herausgearbeitet (Nietzsche, Klages, Spengler, Eucken, Simmel; im Hinblick auf die Vielzahl der vorgestellten Autoren ist es merkwürdig, daß auf Bergson als einen der hervorragenden Exponenten der Lebensphilosophie nicht ebenso ausführlich eingegangen wird); in einer kritischen Synthese wird die Unzulänglichkeit der lebensphilosophischen Antworten auf die Todesfrage deutlich: Indem die Lebensphilosophen den individuellen Tod in der Unaufhörlichkeit des kosmischen Lebensstroms aufgehoben sehen, verkennen sie die existentielle Ernsthaftigkeit des Todes für den je Einzelnen und können daher Phänomene wie das Leiden an der eigenen Sterblichkeit oder am Tod des Anderen nicht sinnvoll integrieren.

Als eine unmittelbar von der individuellen Erfahrungswirklichkeit des Todes ausgehende philosophische Reflexion interpretiert der Verfasser nun die diesbezüglichen Überlegungen der Existenzphilosophen. In Anbetracht insbesondere der weltanschaulichen Differenzen der unter diesem Titel subsumierten Denker ist die gewählte Vorgangsweise der abschnittweisen Darlegung des Todesverständnisses einzelner Autoren durch stete Rückinterpretation in den Gesamtzusammenhang des jeweiligen Denkens sinnvoll.

Auf dem Hintergrund der gängigen philosophiegeschichtlichen Zuordnung ist es zunächst überraschend, daß als erster Vertreter eines existentialphilosophischen Todesverständnisses Max Scheler präsentiert wird, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Verfasser in seiner abschließenden Zusammenschau Scheler nicht in den Vergleich zwischen den Todeskonzeptionen der im weiteren behandelten Autoren einbezieht. Die Auseinandersetzung mit Schelers Gedanken zu Tod und Fortleben, insbesondere im Hinblick auf deren Entwicklung in den verschiedenen Phasen seines Denkens, bietet sich aber geradezu als Problemexposition zu der im letzten Teil der Studie behandelten theologischen Fragestellung an. Die existenzstiftende Bedeutung des Todes macht der Verfasser an den dahingehenden Überlegungen Heideggers deutlich, nach denen der Mensch erst im »Vorlaufen« zum je eigenen Tod aus der »Verfallenheit an das Man« zur »Eigentlichkeit« des Daseins finde. Demgegenüber deuten Sartre und Camus den Tod als die Negation jeder Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz, weil darin deren Zukunftslosigkeit und damit letztlich die Absurdität allen Seins zum Ausdruck komme. Im Gegensatz dazu affirmiert Gabriel Marcel die sinnstiftende Bedeutung des Glaubens an ein Leben über den Tod hinaus: Nur unter der Annahme ihrer Ewigkeit

erhalten die menschlichen Grundakte von Liebe und Treue jenen Unbedingtheitsanspruch, der in der bedingungslosen Hingabe an das personale Gegenüber des Anderen vorausgesetzt ist, durch die der Mensch im Selbstwertungsprozeß den Seinsmodus des Habens auf denjenigen des Seins hin überwinden kann. Im Zusammenhang mit der von Marcel vorgenommenen Rückbindung der Todesproblematik an die Bedeutung des Anderen für das eigene Sein könnte auf vergleichbare, aus der kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Todesverständnis hervorgegangene Überlegungen, z.B. zum »Tod des Anderen« bei Emmanuel Lévinas, »Sterben für...«, in: Ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München 1995. 239–251, verwiesen werden, deren Erwähnung man bereits im Kapitel »Der Tod des Anderen in der Philosophie Heideggers« vermißt. Jaspers zählt den Tod zu jenen Grenzsituationen, die dem Menschen eine Transzendenzerfahrung eröffnen, von der her aber die Frage nach einem tatsächlichen Weiterleben über den Tod hinaus nicht entschieden werden kann. Auch für Peter Wust ist die Annahme eines Lebens nach dem Tod nicht primär das Ergebnis einer rationalen Argumentation, als vielmehr das Wagnis eines Glaubensaktes, dessen Gewißheit in der Hoffnung auf die Liebe Gottes beruht.

Rückblickend gruppiert der Verfasser die referierten existentialistischen Todesdeutungen in nihilistische (Sartre, Camus), sinnbejahende (Heidegger, Jaspers) und hoffnungsvoll-christliche (Marcel, Wust), wobei er in dieser Aufeinanderfolge zugleich eine Zunahme der Bedeutung von Bezogenheit auf den Anderen, Gottesglaube und Hoffnung auf ein Fortleben konstatiert. In der die Todeskonzeptionen aller Existenzdenker verbindenden Gemeinsamkeit, die in der Ablehnung eines jeglichen Leib-Seele Dualismus besteht, sieht Lohner nun eine Anfrage an die christliche Theologie. Insbesondere an Schelers später Distanzierung von der christlichen Jenseitshoffnung, aber auch an der Tatsache, daß ein durchgängig christlicher Denker wie Wust die Thematik des Fortlebens nur am Rande behandelt, zeigt sich die Unvereinbarkeit des existentialphilosophischen Todesverständnisses mit der damaligen offiziellen kirchlichen Eschatologie, die den Glauben an eine Weiterexistenz über den Tod hinaus mit der letztlich auf den platonischen Gedanken einer unsterblichen Seele zurückgehenden Vorstellung von einer (zumindest übergangsweise) vom Leib getrennten Geistseele (»anima separata«) begründete und damit zumindest implizit eine dualistische Anthropologie voraussetzte. Um die Konsequenz einer aus der Ablehnung des anthropologischen Dualismus resultierenden Zurückweisung auch der Möglichkeit jedes Lebens nach dem Tod zu vermeiden, fragt der Verfasser schließlich nach theologischen Reflexionsmodellen, die dem in der Existenzphilosophie zum Ausdruck kommenden Bewußtsein vom Tod des ganzen Menschen Rechnung tragen. Die naheliegende Alternative von Karl Barths »Ganztodtheorie«, nach der die Auferstehung als völlige Neuschöpfung des Menschen zu verstehen ist, kann das Problem der personalen Identität zwischen dem Verstorbenen und dem Auferweckten nicht überzeugend lösen. Dies gelingt nach der Überzeugung des Verfassers erst in der von Gisbert Greshake vertretenen These von der »Auferstehung im Tode«, deren Vorzüge in der Verbindung von biblischem Befund, theologischer Tradition (v.a. Thomas von Aquin) und gegenwärtigem Selbstverständnis des Menschen liegen.

Wenn man die Intention der Verbindung von philosophiegeschichtlicher und fundamentaltheologischer Fragestellung als die Stärke von Lohners Untersuchung würdigt, so sind darin zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten angesprochen. Bei einer derart weitgespannten Thematik sind Anfragen an die Gewichtung von Einzelaspekten nahezu unvermeidbar. Diesbezüglich ist beispielsweise ein Ungleichgewicht zwischen dem über siebzig Seiten umfassenden Kapitel über die Lebensphilosophen und den ganzen fünf Seiten zu konstatieren, die der Verfasser Kierkegaard einräumt, zumal letzterer nicht nur wie die Lebensphilosophen als Kontrastfolie, sondern als unmittelbarer Vorläufer des existentialphilosophischen Todesverständnisses eingeführt wird. Hinsichtlich der Breite der für die Fragestellung der Studie zu berücksichtigenden Problemzusammenhänge greift der Verfasser notgedrungen auf Vorarbeiten in der Sekundärliteratur zurück, was aber beispielsweise zur Folge hat, daß der Überblick über die Begriffsgeschichte der »anima separata« in der christlichen Tradition nicht aus den Quellen erarbeitet, sondern größtenteils nach dem Referat Greshakes zusammengefaßt wird, also in doppelter Brechung vorliegt. Schließlich bleiben auch im

Hinblick auf die Gliederung der Untersuchung offene Fragen: Es ist nicht unmittelbar einsichtig, worin die vom Verfasser im Vorwort angekündigte »innere Logik« besteht, nach der die Abschnitte über einzelne Existenzphilosophen aufeinanderfolgen, zumal die systematische Zusammenschau von deren Todeskonzeptionen im Epilog nach einer anderen Reihung geschieht. Diese wenigen kritischen Bemerkungen sollen aber keineswegs die unübersehbaren Vorzüge von Lohners Studie in Frage stellen. Es liegt hier eine erste und mit ebensoviel Quellenkenntnis wie Einfühlungsvermögen erarbeitete Gesamtdarstellung eines für das Verständnis der Existenzphilosophie und somit auch des gegenwärtigen Selbstbewußtseins zentralen Themenkomplexes vor, dessen Relevanz für den innertheologischen Diskurs der Verfasser überzeugend bewußt zu machen vermochte.

Martin Thurner