

Subjektive Wahrheit und Ausnahme-Existenz (II)

— Ein Problem zwischen Philosophie und Theologie —

von

Sueo Takeda

§4. Das Nichts und die Eigentlichkeit der Existenz.

Verfallen, Heimatlosigkeit, Abyssus.

Woher kommt die Existenz? Wohin geht die Existenz? Können wir für die Tatsache, daß wir wirklich leben, die Herkunft und das Woher des Lebens erklären? Wir sind aus unseren Eltern geboren, aber wie zufällig und willkürlich ist es, daß wir von den Eltern unser Leben erhalten haben! Wenn ein Junge, der des sich Selbst bewußt wurde, folgende Frage stellt, können wir solche Frage als antimoralisch bestimmen? "Hat mein Vater mich denn geliebt, als er mich zeugte? Hat er mich denn um meinetwillen erzeugt? Er kannte mich doch gar nicht, er hat ja nicht einmal gewußt, welches Geschlechtes ich sein würde, er hat vielleicht überhaupt nicht an mich gedacht, in jenem Augenblick der Leidenschaft, die vielleicht nur vom Weine herrührte, und in dem er mir vielleicht bloß die Neigung zum Trunke vererbte. Das sind seine ganzen Wohltaten an mir".¹⁾ Kierkegaard stellt einen Mann einer Firma dar,²⁾ der an einer Möglichkeit geklebt hat. Eine Nacht wurde er von seinen bösen Freunden verführt, betrunken ging er zur Prostituierten und übernachtete dort eine Nacht. Aber seit diesem Tag klebte er an einer seltsamen Möglichkeit, daß sein Kind durch diese Tat mit einer unbekanntem Prostituierten in die Welt kommen könnte. Er wanderte seitdem in den Straßen und starrte auf die Gesichter der Kinder, ob hier sein Kind, nämlich ein ihm ähnliches Kind sei oder nicht. Auf dieser einen Möglichkeit, sehr seltsamen aber nicht verneigbaren Möglichkeit, zur Wirklichkeit zu werden, auf dieser Möglichkeit klebte sein Leben. Kierkegaard stellt diese Geschichte in der Beziehung mit seinem Vater und auch mit dem Problem des Christentums dar, aber diese Geschichte läßt uns auch eine Zufälligkeit des Menschenlebens nachdenken. Wie zufällig und unverständlich ist der Grund, daß der Mensch in die Welt als In = der = Welt = sein kommt und hier und jetzt (hic et nunc) so zu sein kann! Pascal bringt hier eine existenzial tiefe Frage hervor: "Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison

pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduit de qui ce lien et ce temps a-t-il été destiné à moi ? Memoria hospites unius diei praeteruntis".³⁾ Mit dieser Frage geschieht die Existenz, das Dasein in dem Menschen und fragt für sich selbst nach seinem Woher. Und die Existenz findet dort die ganze Zufälligkeit, sein wirkliches, unbegründetes und unverständliches Leben. So setzt die Existenz für diese existenziale Frage sich selbst erst auf diesem Dasein als der Tatsache. Daß ich hier und jetzt (hic et nunc) so lebe, auf dieser Tatsache, auf diesem nackten Daß, auf dieser Faktizität, beginnt das existenziale Bewußtsein sein Denken. Woher kam die Existenz ? Kann die Existenz für diese Tatsache antworten ? Heidegger und Sartre stellen das Bild der Existenz im Nichts dar. Damit will die Existenzphilosophie für die Frage nach dem Woher der Existenz mit dem Nichts antworten.

Die Existenz kann das Woher nicht verstehen. Ja, die Existenz *ist* eigentlich im Nichts. Die unchristliche Existenzphilosophie oder der Existenzialismus, der mit den Worte Nietzsches "Gott ist tot !" getauft ist, meint nicht mehr, das Woher der Existenz durch Gott erklären zu können. Die Existenz ist die nackte Tatsache, hier und jetzt zu sein, ohne Grund zufällig. Die Existenzia geht der Essentia vor. Die Existenzphilosophie Sartre's geht davon ab. Heidegger spricht über die Geworfenheit des Daseins im Nichts. Daraus entwickelt sich seine hervorragende Analytik des Daseins. Er stellt scharf dar, daß die Existenz, die ins Nichts geworfen ist, seine Eigentlichkeit verlor und "das Man" wurde, und er nennt diese Situation des Daseins das Verfallen. "Das Man" eignet nicht das Gewiße, sondern redet über das Ungewiße, das Bodenlose, das die Wahrheit Verdeckende, und davon es nachredet und weiterredet. Hier breitet sich das Hörensagen oder Angelesen im Geschriebenen als dem Schreiben. So bedeutet alles hier die Bodenlosigkeit. "Das Man" läuft auch immer nach dem etwas Neuen und bleibt nicht ruhig an derselben Sache. So hat "das Man" die Neugier, Zerstreung und Aufenthaltlosigkeit und ist in der Zweideutigkeit durch Vernehen. Das Dasein macht sich selbst durchschnittlich (Durchschnittlichkeit), und eben (Einebnung), verliert sich selbst und senkt sich in der Öffentlichkeit, hat keine Verantwortlichkeit für seine Tat (Entlastung), kommt leicht den anderen entgegen (Entgegenkommen). All diese Verhaltung des Daseins kommt daraus, daß das Dasein im Nichts verfällt und sich selbst verloren hat. So hat hier die Existenz, die auf der Sorge für eigene Seinsweise steht, sich selbst verloren und sie ist "Dasein ohne Existenz" (Jaspers) geworden. Hier machen das Dasein, welches im Menschen geschieht, und die Existenz, welche mit sich selbst bezieht und fragt nach ihrem Woher und Wohin, getrennte Begriffe. Eigentlich ist das Dasein "Da"-sein, und dieses Da zeigt die Geworfenheit und die Situation des Menschen, nämlich in das Nichts als die Tatsache, als das nackte Sein geworfen, also umgekehrt wird der Existenz ihr Selbstbewußtsein, ihre verlorenen Eigentlichkeit aus dem Verfallen im Nichts wieder herstellen zu wollen, aus dem Selbstbewußtsein

ihrer Geworfenheit postulieren. Nun kommt es zur Frage, wie das Dasein aus dem sich selbst das verlorene Ich, aus der Sich-entfremdung sein eigentliches Selbst wiederherstellen kann.

Heidegger spricht über den Ruf des Gewissens. Das Dasein muß für das Dasein sein eigenstes Selbst zu seinem Seinkönnen aufrufen. Nämlich: "Der vorrufendes Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, d. h. schuldig ist".⁴⁾ Der Rückruf des Gewissens bei Heidegger bedeutet nicht das bloß moralische Gewissen. Das ist der existenziale ... nach Heidegger, ontologische ... Aufruf zum Selbstbewußtsein der Eigentlichkeit. Die Philosophie Heideggers ist schwer zu verstehen, aber mir scheint sie, in der Wiederherstellung der Eigentlichkeit der Existenz das ontologische Begreifen der Mystik des Seins zu sein. Seine Philosophie ist der Aufruf zum Bewußtsein der Eigentlichkeit für die Existenz, die sich verfällt, im Nichts geworfen ist und ihr eigentliches Selbst verloren ist. Was Heidegger Heimatlosigkeit oder Bodenlosigkeit nennt, das ist das Wecken aus der verirrtten Lebensweise und dem verfehlten Seinsverständnisse des Daseins, welches die Heimat der Seele i. e. die Eigentlichkeit verloren und in "das Man" verfallen ist. Eigentlich muß die Philosophie solches Wecken für die Menschen sein. Platon meint unter der Philosophie Eros nach Idea und sagt über die Erinnerung (Anamnesis). Das ist ganz identisch mit der Meinung Heideggers und das ist der eigentliche Weg der abendländischen Philosophie. Ja, nicht nur in der abendländischen Philosophie, sondern auch in der morgenländischen ist die Sache dieselbe. Die Hauptfrage des Menschen ist, das eigentliche Ich, das wahre Selbst, die Eigentlichkeit, wiederherstellen und es festzuhalten. Was der chinesische Philosoph Mencius "Seele" (心) nennt, das ist die Eigentlichkeit des Menschen, und er warnt Freilassen der Seele (放心) und sagt über das Festhalten der Seele (存心), das bedeutet die Warnung vor dem Festhalten der Eigentlichkeit. Auch Zen-Buddhismus sagt: "Buddhismus zu lernen ist sich Selbst zu lernen", dieses Wort können wir als das Wecken des eigentlichen Selbst interpretieren. Alle Philosophie hat ihre Bestimmung in dem griechischen Wort "γνώθη σ'αυτον". Das wahre Ich, das eigentliche Ich, die Selbigkeit, die Eigentlichkeit, diese müssen wir fest begreifen, indem wir der Situation des Verfallens entfliehen. Aber hier kehrt das Problem zum Anfangspunkt zurück. Denn, um das wahre Ich zu erkennen, müssen wir den Grund unserer Entstehung, das Woher wissen. Wenn die Existenzphilosophie sagt, daß die Existenz ins Nichts geworfen ist, kann und will sie die Frage nach dem Woher nicht beantworten. Die Existenzphilosophie kann nicht antworten, soweit sie am Da des Daseins klebt, auf der nackten Faktizität bleibt und aus dem Nichts an sich das Woher nicht findet. Nur kann die Existenzphilosophie versuchen, das Nichts zu begreifen und es übergehen. Wenn das Woher ganz das Nichts ist, muß man sich mit dem Nichts auseinandersetzen. Auf welche Weise kann die Existenz das Nichts verstehen und begreifen?

Schon im Altertum sieht ein griechischer Philosoph ein, daß man über das Nichts nicht sprechen kann, denn, wenn man darüber spricht, ist das schon das Sein. Aber moderne Existenzphilosophie versucht, das Nichts existenzial zu begreifen. In der Tat kann man das Nichts nicht in der Seinsweise des Vorhandenseins begreifen. So erklärt Heidegger vortrefflich das Wesen des Nichts in der Aktion der Nichtung. Durch diese Nichtung des Nichts wird das Seiende als das Seiende offenbart. Nämlich: "Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts."⁵⁾ Durch die Nichtung des Nichts steht das Dasein dem Seienden gegenüber und transzendiert es. Darin besteht die Freiheit des Daseins.

Heideggers Erklärung über das Nichts ist tief und schwer zu verstehen, aber sie scheint mir ein wenig Wortschwulst oder Wortspiel zu sein. Kann die Existenz, die im Nichts geworfen ist, mit der Philosophie Heideggers das Nichts überwinden und den Lebenssinn begreifen? Heidegger spricht von der Entschlossenheit, aber wofür ist diese Entschlossenheit? Er spricht über den Ruf des Gewissens nach der Eigentlichkeit, aber kommt das, was die verfallene Existenz wecken läßt, nur aus der Existenz selbst oder aus dem, was über der Existenz ist? Klingt der Ruf in dem Nichts nur aus der Existenz selbst?

Heidegger sagt über die Angst, die der Existenz das Nichts offenbart. Die Angst hat, verschieden von der Furcht, keinen Gegenstand. Die Furcht hat den Gegenstand, wovor sie fürchtet. Aber die Angst hat keinen Gegenstand, wovor die Existenz ängstlich ist. Diese Erklärung und existenziale Hochschätzung von Angst, die er von Kierkegaard erbt, ist die vortreffliche Eigentümlichkeit der Existenzphilosophie und man kann solche Eigentümlichkeit in dem früheren Idealismus nicht finden. In der Angst hat die Existenz keinen Halt und das Seiende entgleitet aus uns. So offenbart die Angst das Nichts. In der Offenbarkeit des Nichts begegnet die Existenz mit den Seienden und kann die Frage stellen; "warum ist das Seiende und?". So entsteht hier die Metaphysik. Also die Offenbarkeit des Nichts in der Angst bedeutet an sich das Grundgeschehen des Daseins. Diese ursprüngliche Angst ist im Dasein zumeist niedergehalten. Die Angst ist da, aber sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein, aber am wenigsten durch das ängstliche und betriebsame Dasein, und am sichersten durch das verwegene Dasein. So zeigt die Angst die letzte Größe des Daseins. Dieses Wort Heideggers zeigt, daß es da in der Welt sehr wenig solche Menschen gibt, die auf der Eigentlichkeit stehen und die Metaphysik (die Philosophie) haben. Aber kann die Metaphysik, die im Dasein so geschah, den Lebenssinn des Daseins feststellen?

Wir können in Bezug auf das Nichts auf viele Weise denken. Erstens: das Nichts ist in der Angst offenbart und in seiner Nichtung offenbart es das Seiende. Hier ist das Nichts sozusagen der Grund des Seienden. Zweitens: das Nichts wird als der tiefe Abyssus verstanden, welcher die Existenz in sich hereinzieht und sie

zugrunde gehen läßt. Hier ist das Nichts der dunkle, unheimliche Abyssus oder Abgrund, es ist das unverständliche, die Existenz zittern lassende Dunkel oder der Hohlraum, es ist die absurde, unüberschreitbare, unüberwindbare Finsternis. Es läßt das Menschsein sich verzweifelnd und zugrunde gehen. Wenn das Menschsein mit diesem Nichts sich begegnet, verliert es den Lebenssinn und wird in den Wahnsinn oder Selbstmord getrieben, wie Nietzsche sagt. Hier ist die schreckliche Nichtung des Nichts nicht solches, welches in der ontologischen Durchsichtigkeit Heideggers das Seiende offenbart, nämlich mit dem Sein selbst identisch ist, sondern es ist der schreckliche Hohlraum oder der bodenlose Abgrund, der die Existenz in sich absorbiert und hereinzieht. Solches Nichts ist der Existenz das wichtigste Problem und sie muß es überwinden. Drittens: das Nichts wird noch in heller und durchsichtiger Weise verstanden. Es wird als das Nicht-sein gegen Sein, nicht als $\tilde{\omega}\kappa \delta\nu$, sondern vielmehr als $\mu\eta \delta\nu$ verstanden. Es wird als die Möglichkeit, die noch nicht zu $\delta\nu$ wird, also als "Potenz" (Schelling) verstanden. Wenn das Nichts, welches als die Möglichkeit noch nicht wird und als die Potenzialität zu $\omega\delta$ ist, die Wirklichkeit wird, dann wird $\mu\eta \delta\nu$ zu $\delta\nu$. Wir können das Nichts, woraus Gott die Welt schuf, als solches $\mu\eta \delta\nu$ meinen. Aber solches $\mu\eta \delta\nu$ ist noch das Nicht-seiende, aber nicht das Nichts selbst. Also wir müssen an das Nichts vor der Schöpfung Gottes, an das ganzen Nichts denken, aber wie ist solches? Der orientalische Zen-Buddhismus scheint mir, gründlich den Gegensatz von Nichts und Sein zu überwinden und das absolute Nichts i. e. das Nichts vor dem Gegensatz von Sein und Nichts begreifen zu wollen. Das ist sozusagen das Nichts vor Gottes Schöpfung der Welt und die Welt bevor der Beziehung von Gott und Menschen. Ich habe keine Fähigkeit, über den Zen-Buddhismus zu sprechen, aber ich kann nicht verstehen, wie unser Sollen aus solchem Nichts kommt i. e. aus dem absoluten Sein, welches vor der Logik, vor dem Gegensatz von Subjekt und Objekt steht.

Können wir das Nichts vor der Schöpfung Gottes, ja, die Welt vor dem Sein Gottes selbst denken? Wenn wir für die Frage nach dem Woher der Existenz mit dem Nichts oder mit dem Schöpfungswillen Gottes antworten, könnten wir doch für die Frage nach dem weiteren Woher nicht antworten? Kant sagt darüber im wunderbar existenzialen Bewußtsein wie folgt: "Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen; daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willens etwas ist: *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen."⁶⁾

Obzwar der Mensch nach dem letzten Grund, absoluten letzten Grund forscht, kann er doch das Woher des Menschen, das Woher Gottes selbst nicht beantworten. Kant findet eben diesen Abyssus und redet daher klug über die menschliche Vernunft und ihre Grenze, und lehrt, in dieser Grenze zu bleiben. Soweit der Mensch auf dem Standpunkte der Vernunft steht, endete das Problem damit. Aber die moderne Existenz steht dem Nichts nicht als theoretischem Problem gegenüber. Die Existenz ist in das Nichts hereingezogen und ins Nichts geworfen. Die Existenz ist das endliche und kraftlose Seiende. Aber wenn die Existenz auf irgendeine Weise aus diesem Nichts nicht entflieht, von der Angst und Verzweiflung, in diesen Abyssus des Nichts hineinzugucken, nicht ausweicht, ihr eigentliches Selbst nicht feststellt und den Lebenssinn nicht begreift, so bleibt ihr nur der Weg zur Katastrophe übrig. Die moderne Existenz kann nicht nur mit der Vernunft das Problem lösen, sondern sie wettet als das ganze Seiende um sich selbst. Sie ist das der Grenzsituation gegenüberstehende Seiende. So ist der modernen Existenz das Problem aufgegeben, sich mit dem Nichts auseinanderzusetzen und den Nihilismus überzuwinden.

Aber hier wird auch ein Weg offen. Denn, wenn die Existenz die Auseinandersetzung mit dem Nichts als das eigene wichtige Problem in vollem Selbstbewußtsein erforscht, dann ist sie schon als solches Seiende, welches aus dem verfallenen Selbst sich selbst wiederherstellt, nicht als bloßer Mensch bleibt, sondern als das im Menschen das Dasein geschehene Seiende metaphysische Frage stellt. Dann ist der Mensch nicht bloß der Mensch als das Lebewesen, sondern er ist eben die sich bewußte Existenz, das im Menschen das Dasein geschehene Seiende. Wie ich schon gesagt habe, fängt sich die Philosophie mit dem Geschehen des Daseins an und dieses Dasein ist nicht mehr das bloße Lebewesen, welches von dem Affen sich evolutionierte und quantitativ höher als der Affe geworden ist. Was hier geschah, ist die qualitative Umdrehung *μεταβολή*. Diese Umdrehung selbst kommt nicht aus dem Nichts. Denn, durch diese Umdrehung, durch dieses Geschehen des Daseins will die Existenz sich selbst wiederherstellen, aber das Nichts ist solches, welches immer der Existenz gegenübersteht, sie in die Finsternis hereinzieht und gegen die Existenz Nichtung macht. Die Existenz widersteht der Nichtung des Nichts und fragt an ihn. Damit ist sie als das dem Nichts Widerstehende ihre Subjektivität schon ein Schritt wiederherstellt. Soweit hier eine Feststellung der eigenen Subjektivität ist, ist die Existenz nicht das bloß ins Nichts geworfene Seiende. Wie kann solches Geschehen des Daseins im Menschen, solche erste Wiederherstellung der Subjektivität in der Existenz, aus dem Nichts kommen? So kommt die Wiederherstellung der Subjektivität der Existenz eben aus der Existenz selbst, sie muß nicht aus dem Nichts, sondern aus der Existenz selbst geschehen. Hierin können wir den Weg zur Eigentlichkeit der Existenz finden. Die Eigentlichkeit wird nicht wiederhergestellt, soweit die Existenz im Nichts ertrunken und hineingezogen ist. Die Existenz muß dem Nichts gegenüber ihre Eigentlichkeit in sich selbst finden. Wie kann man solche

Existenz, ihre Eigentlichkeit wiederherstellen zu wollen, bloß als das Seiende, welches zufälligerweise ohne Grund ins Nichts geworfen ist, meinen? Das Woher der Existenz soll nicht das bloße Nichts sein, sondern da muß irgend etwas sein. Sonst wie geschieht der Wille, eigenes Leben zu verehren und mit Ernst zu leben? Daß ich nicht in anderem Ort, sondern eben hier, nicht in anderer Zeit, sondern eben jetzt, so existiere, hat diese Tatsache bloß aus dem Zufall, wie bloß gefallener Würfel, unsinnig bestanden? Kann ich als die Existenz mich selbst so ansehen, als ob ich ein Stein oder ein gefallener Würfel wäre? Das kann ich nicht, sondern ich muß hier Etwas finden. Das Woher der Existenz muß statt des bloßen Nichts *Etwas* sein, die Existenz muß nicht aus dem Nichts, sondern aus *Etwas*, durch *Etwas* geschehen. Aber was ist dieses Etwas? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch weiter nach dem Wohin der Existenz fragen.

Anmerkungen

- 1) F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff.
- 2) S. Kierkegaard, Stadien aus des Lebens Weg, "Eine Möglichkeit".
- 3) B. Pascal, Pensée, 205.
- 4) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 287.
- 5) M. Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 31.
- 6) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft: Die transzendente Dialektik, Drittes Hauptstück, Das Ideal der reinen Vernunft, Fünfter Abschnitt, Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes. (B. 641)

§ 5. Das Wohin der Existenz. (I)

Das Problem des Todes. Heidegger und Zen-Buddhismus.

Die Frage nach dem Woher der Existenz verbindet sich unmittelbar auch mit der Frage nach dem Wohin der Existenz. Woher kommt die Existenz und wohin geht sie? Dieses Wohin ist eben das Problem des Todes der Existenz und ist auch das Problem des Vorher oder Nachher des Todes. Was ist der Tod? In der Tat ist das Problem des Todes das schrecklichste, aber der Existenz unvermeidliche, grundsätzliche Problem. Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, daß alle Philosophien und alle Religionen aus diesem Problem kommen und um dieses Problem sich drehen. In der Tat ist der Mensch allein solches Seiende, über den Tod spekulieren zu können, und vielleicht werde andere Tiere, andere Lebewesen unwissend sterben und vergehen. Das Tier hat anders als der Mensch die instinktartige Furcht vor dem Sterben, aber es hat nicht solches Verhalten, das Sterben vorher zu verstehen und zu begreifen. Irgendein Tier zeigt die traurige und entsagte Haltung gegen das Sterben, wenn ihm das Sterben nahe kommt, doch hat es nicht das Denken über das Sterben. Das kann nur der Mensch, den Tod verstehen und sich aneignen wollen und daher auch Selbstmord zu begehen. Aber können wir wirklich den Tod verstehen und begreifen? Hier möchte ich wieder die existenziale Erhellung des

Todes von Heidegger befolgen.

Heidegger unterscheidet den Tod von dem Sterben. Jederman weiß, daß er in irgendeiner Zeit sterben muß. Jederman meint nicht, daß er ewig leben kann. Aber weiß man in diesem Fall wirklich, was der Tod ist? Ist der Tod im Bewußtsein des solchen Menschen klar, der in "das Man" verfallen ist? Man weiß das Sterben, man weiß, wie dieser oder jener gestorben ist. Jeden Tag und jede Zeit stirbt dieser oder jener nahe Verwandte oder Unverwandte. Man begleitet die Leichenfeier, man sieht die Leiche. So weiß das Dasein, daß "man stirbt". Aber in diesem Fall ist das Subjekt "man", d. h. hier stirbt "das Man", aber nicht sich Selbst. "Das Man stirbt" bedeutet "im allgemeinen stirbt der Mensch", aber dann bedeutet "das Man" in Wirklichkeit "niemand", und selbst sterbe nicht. So meint man, der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Ja, man weiß, daß dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende stirbt, Unbekannte sterben täglich und stündlich. Aber man meint, "ich werde in irgendeiner Zeit sterben, doch vorläufig stirbt 'das Man', aber ich selbst noch nicht". So ist der Tod für die verfallene Existenz der unbestimmte, niemandem gehörige, vorläufig auch nicht mir gehörige Tod. Soweit man den Tod als solchen versteht, sieht man ihn nur als bloßes Sterben. Hier bedeutet der Tod das Sterben des anderen Menschen, das Sterben des allgemeinen Mans, und in Wirklichkeit bedeutet der Tod als das verdeckende Ausweichen das niemandem gehörige Sterben. Hier meint man, "jeder stirbt, auch er stirbt, aber ich sterbe noch nicht". Soweit "Noch nicht" an dem Sterben klebt, denkt man nicht das Problem des Todes als das eigene Problem des eigentlichen Selbst, man weicht dem Problem aus, verdeckt und läßt es in die Ferne schieben. Hier bedeutet der Tod bloßer Fall, das Dasein ist in der Flucht vor dem Tode. Die Existenz, die aus dem Tode flüchtet und diesem Problem des Todes ausweicht, kann nicht den Lebenssinn verstehen, die Seinsweise des eigentlichen Selbst finden. Soweit die Existenz den Tod in die Ferne schiebt, schiebt sie auch das Leben selbst in die Ferne.

Aber der Mensch ist das endliche Seiende, er muß gewiß sterben. Die Existenz kann niemals vor dem Tode flüchten, den Tod in die Ferne schieben und ihn vergessen. Daß die Existenz lebt, das bedeutet eben das, daß sie vor dem Tode steht. Die Existenz ist "Sein zum Tode". Der Tod ist für die Existenz ihr eigenes, in sie dringendes Problem. Durch das Bewußtsein der Gewißheit und Dringlichkeit des Todes kann die Existenz zu ihrer Eigentlichkeit zurückkehren. Denn der Tod ist mir die unvermeidliche und unvertretbare Tatsache, niemand kann ihn für mich vertreten, hier muß eben ich selbst sterben. Meine Schuld kann von dem andern bezahlt werden. Ich kann im Klassenzimmer auf den Namensaufruf des Lehrers anstatt meiner meinen Freund antworten lassen. Aber meinen Tod kann niemand anstatt meiner vertreten. Der Sterbende ist eben ich selbst, das unersetzliche Ich selbst. So müßte der Mensch an den Seinssinn des Ich selbst denken, wenn er vor dem Tode steht.

Aber kann die Existenz den Tod wahrhaftig verstehen und sich eignen? Die

Existenz kann es nicht, weil die Existenz nicht bis an den Tod reichen und den Tod nicht erfahren kann. Wenn die Existenz an den Tod reichte, ist sie nicht mehr die Existenz. Die Existenz kann nicht bis an ihres Ende reichen. Da ist immer der Ausstand. Aber dieser Ausstand ist keineswegs solches, welches noch nicht vorsteht, sondern das Ende der Existenz bevorsteht, nämlich es ist der Bevorstand. Soweit die Existenz existiert, ist ihr Ende "noch nicht" und zugleich bevorsteht. Die Existenz muß dieses bevorstandene Ende auf sich selbst übernehmen. Das ist die bevorestandene, aber unreichbare Möglichkeit. Also der Tod offenbart sich für die Existenz als Seinkönnen, die Möglichkeit als die gänzliche Unmöglichkeit, d. h. als "die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit".¹⁾ Aber die Existenz, die in das Man sich verfallen ist, sagt in ihrer Alltätlichkeit, trotzdem sie faktisch vor den Tod geworfen ist, "der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht", und so nimmt die Existenz verdeckende, ausweichende Verhaltung. Sie meint; der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht, und so wird der Tod hinausgeschoben auf ein "später einmal" und zwar unter Berufung auf das sog. "allgemeine Ermessen". Aber die Existenz, die zur Eigentlichkeit zurückkehren soll, steht unter der ständigen Bedrohung des unbestimmbaren Wann des Todes, und hier hat sie die Angst. In der Angst befindet sich die Existenz vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit ihrer Existenz. In der Angst erschließt die äußerste Möglichkeit und die Existenz wird vereinzelt, denn die Existenz ist immer das Vorlaufen zum Seinkönnen. So fasst Heidegger die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode zusammen wie folgt: "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man = selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode."²⁾

Wird der Tod überwunden? Durch das vorlaufende Verstehen und unter der ständigen Bedrohung des Todes wird die Existenz seines unvertretbaren, vereinzelt Selbst bewußt, und aus dem Grunde seines eigensten Seins fordert die Existenz das eigentliche Seinkönnen. Die Existenz ist gefordert, aus dem Man zu sich selbst, zur Eigentlichkeit zurückzukehren. Aber die Existenz verliert in der Öffentlichkeit des Man im Gerede sich selbst, auch überhört die Existenz im Hinhören auf Andere sich selbst. Dieses Hinhören auf das Man muß die Existenz brechen, sie muß hören auf das Rufen aus sich selbst. Das ist der Ruf des Gewissens. Dann wird für die Existenz die Wahl und das Entschließen zum eigenen Sein gefordert. Heidegger nennt es die Entschlossenheit. Durch diesen Ruf des Gewissens wird die Existenz zu sich selbst angerufen und wird sich bewußt der Bedeutungslosigkeit des Man, das auf das öffentliche Ansehen erpicht ist. Und das Selbst wird, dieser Unterkunft und dieses Verstecks im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht. Dann wird die Existenz bewußt, daß sie die Schuld hat, nämlich sie wird wissen, daß

sie aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihr selbst zurückholen soll, d. h. schuldig ist.

Hat die Philosophie Heideggers den Tod überwunden ? Nein. Eigentlich ist die Absicht seiner Philosophie nicht darin, den Tod zu überwinden. Seine Philosophie ist weder Ethik noch Religionsphilosophie, sondern sie ist Ontologie. Sie analysiert und stellt die Phase des Menschseins phänomenologisch dar, und aus der Frage nach dem Menschsein i. e. dem Sein des Daseins erhellt sie die Frage nach dem Sinn des Seins selbst, aber sie zielt nicht darauf ab, die ethische Disziplin oder die Anweisung zur Lebensweise des Menschen zu geben. Heidegger nennt die Entschlossenheit als "das verschweigene, angstbereite Sichertwerfen auf das eigenste Schuldigsein"³⁾ und diese Entschlossenheit, diese Schuld und dieser Ruf des Gewissens zeigen zwar das Seinkönnen der Existenz, aber sie sind nicht die konkrete Anweisung zur Lebensweise. Heidegger ist durchaus Ontolog, aber nicht Theolog, und von dem Standpunkte der Existenz oder des Daseins allein kann er die Überwindung des Todes nicht berühren, geschweige denn das Problem des Nachdem des Todes. Trotz seines bunten Ausdrucks kann ich nicht verstehen, wie ich in dem konkreten alltäglichen Leben meine Lebensweise, meine Seinsweise vor dem Tode begreifen soll. Aus der Erklärung der Seinwelt allein kommt die Sollenwelt nicht heraus.

Die Interpreten der Philosophie Heideggers in Japan sagen, daß zwischen dem Gedanken Heideggers und dem des Zen-Buddhismus etwas Gemeinsames ist. Mir scheint es auch so, daß zwischen beiden etwas Ähnliches zu sein. Hier ist eine Erklärung des Vortrags Heideggers.⁴⁾ Dieser Vortrag wurde in seiner Heimat Meßkirch gehalten, nämlich am 2. Mai 1964 im Martinsaal beim Meßkircher Schultreffen, unter dem Titel "Über Abraham A Santa Clara". In diesem Vortrag redet Heidegger über die Predigt von Abraham a Santa Clara während der Wiener Pestmonate. Abraham a Santa Clara sagt : "Ich habe gesehen, daß der Tod ein Mäher, der mit seiner Sensen nicht allein abschneidet den niedrigen Klee, sondern auch das hochwachsende Gras ; ich habe gesehen, daß der Tod ein Gärtner, der nicht allein die auf der Erde kriechenden Veigelein abbrockt, sondern auch die hinaufsteigenden Rittersporen ; ich habe gesehen, daß der Tod ein Donnerkeil, der nicht allein trifft die durchsichtigen Strohhütten, sondern auch die durchleuchtigsten Häuser der Monarchen Ich habe gesehen die Leiber, nicht die Leiber ; ich will sagen, die, Körper, nicht die Körper ; ich will sagen, die Beiner, nicht die Beiner ; ich will sagen den Staub, nicht den Staub ; ich will sagen das Nichts der gekrönten Kaiser und Monarchen." Auf diese gräßliche Darstellung zeigt Abraham a Santa Clara den Verfall vom lebendigen Leib zum toten Körper, von diesem zum bloßen Gerippe, von diesem zum Staub, von diesem zum Nichts. Hierher gehört auch das einprägsame Bild vom Menschen, das er durch folgende Worte zeichnet : "Der Mensch dieses fünf Fuß lange Nichts." Nun erklärt Heidegger diese Worte : "Diese Worte enthalten etwas sich Widersprechendes ; denn das Nichts hat keine Ausdehnung, es

kann also auch nicht 'fünf Fuß lang' sein. Aber gerade dieser Widerspruch zwischen dem Nichts und der Länge von fünf Fuß sagt die Wahrheit: Irdische Größe und das Nichtige ihrer Bedeutung gehören zusammen," Diese Interpretation Heideggers hat gewiß das Gemeinsame mit dem Zen-Buddhismus. Prof. Nishitani erklärt es wie folgt: "To men of Zen, however, this phrase may sound almost like Zen. But Zen would then contrive further to turn the interpretation advocated by most Christians, including, perhaps, Abraham a Santa Clara himself. This turn-about would be made possible by breaking through the Nothingness here mentioned and by opening beyond it a still deeper dimension of the Nothingness, Here, a turn-about must necessarily occur. Standing on this new dimension, Zen approaches the same phrase, 'man this five foot long Nothingness', from the opposite direction, so that it is now taken up in a wholly new light, the accent being put on the 'five foot long' instead of the 'Nothingness'. It would then further become possible to come back from the length of five feet to dust, not dust; I will say bones, not bones; I will say corpses, not corpses; I will say living bodies with flesh and blood. The 'five foot long Nothingness' is, as such, a five foot long living body.". So erklärt Nishitani das Nichts im Zen-Buddhismus: "The Nothingness in Zen does not mean, of course, that which is conceived of merely as something opposite to Being. It lies beyond the alternative of 'to be' and 'not to be'". Also das Nichts in Zen-Buddhismus liegt über dem Gegensatz von Nichts und Sein, und das ist die absolute Affirmation in der absoluten Freiheit, so sagt Nishitani.

Nun zitiert Heidegger in diesem Vortrag noch die Worte von Abraham a Santa Clara. Abraham sagt: "Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt." Heidegger erklärt diese Worte: "Dies will sagen; Wer sich von den irdischen Dingen löst, bevor der Tod kommt, der hört nicht auf, zu sein, wenn es zu Ende geht." Nishitani sagt darüber, daß diese Worte ganz Zen-Buddhistisch ist. Er sagt wie folgt: "This sentence (Heidegger's comments on the word of Santa Clara) would not sound strange, if it had come from the mouth of a man of Zen. In fact, the same thought, in literally the same of expression, has been pronounced, we suppose, by a great member of Zen teachers. There is, for instance, a well-known Japanese, waka (kurze Dichtung) of Shido Bunan, a Zen master of the seventeenth century: 'Become a dead man, remaining alive: become thoroughly dead; then do what you like, according to your own mind; all your works then are good'. The first part of the poem: 'To become a dead, remaining alive,' is an exhortation toward the Great Death as is so called in Zen. The latter part indicates the mode of man's being in satori (Erleuchtung), a life of work, absolutely free. The poem expresses that the way to satori ist through the Great Death."

Zen-Buddhismus sagt: "Durch großen Tod, kann man wirklich leben!" Das bedeutet; die absolute Verneinung des kleinen Ich ist die absolute Affirmation zur eigenen Eigentlichkeit zurückzukehren, und das ist die Überwindung und Transzendenz

des Todes, das ist auch eben Satori i. e. das durchsichtige Bewußtsein oder Begreifen des Ursprungs von allen Dingen. Das ist die Situation, weder an dem Tode noch an dem Leben nicht anzukleben, das ist die tiefe Einsicht oder Satori; "Ich verirre mich nicht beim Leben oder beim Tode, weil im Leben und im Tode da Buddha ist". Zen-Meister sagt: "Ich schaue, daß Leben und Tod nämlich Nehan (Nirvana) ist d. h. die Situation des Satori oder des Paradieses; so möge ich nicht Leben und Tod, auch wünsche ich nicht Nehan, erst dann kann ich von dem Leben und Tode mich entfernen." Auch sagt ein Zen-Meister: "Ich schaue jetzt schon den Tod, ehe ich noch das Leben verlasse, ich schaue jetzt schon das Leben, ehe ich noch den Tod verlasse," Hier ist die Situation der Transzendenz von dem Leben und Tode in der durchsichtigen Einsicht der strengen Tatsachen, daß ich jede Stunde lebe und jede Stunde sterbe, also daß im Leben Tod da ist und im Tode Leben da ist. Wir könnten diese Situation wie folgt interpretieren: im Leben den Tod zu sehen bedeutet das Begreifen der Eigentlichkeit in der vorlaufenden Entschlossenheit, also, das ist das Verhalten, den Tod zu transzendieren durch das vorlaufende Übernehmen des Todes auf sich selbst, m. a. W. das ist die tiefe Einsicht, daß die lebendige Existenz nämlich das Sein zum Tode ist.

Heidegger zitiert in diesem Vortrag noch weiter die Worte von Abraham a Santa Clara: "Kommt her ihr silberweißen Schwanen, die ihr mit euren Flügeln, dem Schnee zum Trutz, auf dem Wasser herumrudert," und er interpretiert: "Um dieses Bild recht zu schauen, müssen wir beachten, was Abraham a Santa Clara sonst vom Schnee sagt. Er stellt die Frage: 'Weißt du dann nicht, das menschliche Leben gleich sei einem Schnee und einem Klee, so beide nicht dauerhaft?' Jederman weiß: der Schnee löst sich im Wasser auf und schwindet weg. Die Schwäne dagegen bewahren gerade mit ihrem Gefieder ein reines Weiß. Sie tragen so den Schnee gleichsam über die Wasser hin. Schwimmend lassen sie ihn darin nicht versinken. Die Bewegung der weißen Schwäne über den Wassern ist das Bild für das Unvergängliche im Vergänglichsten." Diese Interpretation Heideggers hat das Gemeinsame mit der absoluten Affirmation des Zen-Buddhismus, im Vergänglichen das Unvergängliche zu schauen: so sagt Nishitani.

Es ist die wichtigste Sache für die Eigentlichkeit der Existenz, den Tod als "je meiner" auf sich selbst zu nehmen und im Leben den Tod zu sehen, wie Heidegger sagt: "Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmäßig je der Meine".⁵⁾ R. M. Rilke dichtet:

Sieh so ist Tod im Leben. Beides läuft
so durcheinander, wie in einem Teppich
die Fäden laufen

Wenn jemand stirbt, nicht das allein ist Tod.
Tod ist, wenn einer gar nicht sterben kann.
Vieles ist Tod; man kann es nicht begraben.

In uns ist täglich Sterben und Geburt.⁶⁾

Ferner dichtet Rilke über den großen, erfüllten Tod :

Der große Tod, den jeder in sich hat,

das ist die Frucht, um die sich alles dreht.⁷⁾

Wie wir oben gesehen haben, wollen alle großen Denker und Dichter, ohne den Tod zu vergessen und vor dem Tode zu entfliehen, den Tod und das Leben affirmierend, in der absoluten Affirmation über die Verneinung die Wahrheit schauen. Zen-Buddhismus begreift damit die Wirklichkeit an sich, wie die Worte des Zen-Meisters; "Die Augen finden sich waagrecht, die Nase senkrecht". oder "Die Weide ist grün, die Blume ist rot" es ausdrückt, und Zen-Buddhismus nennt solche Situation der großen Affirmation, die das Absolute begreift, als Satori (Erleuchtung). Bei der Zeit des Lebens durchaus im ganzen Leben zu leben und bei der Zeit des Sterbens durchaus im ganzen Sterben zu sterben, das ist die Verhaltung des Erleuchtungsbewusstseins. Jeder Moment, jeder Augenblick ist die absolute Tatsache, ist die Jetztzeit. Außer diesem Jetzt gibt es nirgends Leben und Tod. Außer dem gegenwärtigen Moment das Leben zu forschen, außer dem Augenblick vor dem Tode zu fürchten, das ist die Handlung des dummen Menschen. Im jetzigen Leben wahrhaftig zu leben und im jetzigen Sterben wahrhaftig zu sterben, das ist der Weg, Leben und Tod transzendieren zu können. Zen-Buddhismus lehrt so und will durch den großen Tod in das absolute Leben wieder aufleben. Das sei der Weg, im großen Tode das große Leben zu finden. Gegen den Tod Ausflüchte nicht zu suchen, den Tod nicht zu vergessen, den Tod nicht zu verachten, den Tod umsonst sich nicht zu fürchten, das Leben und den Tod als momentane Situation zu erkennen und an dem Leben und Tode sich nicht zu kleben, das Leben ernst zu leben, den Tod ernst zu sterben, diese seien die Erleuchtung des Zen-Buddhismus und der Weg der Überwindung des Todes.

Ich bin nicht befähigt, Zen-Buddhismus zu kritisieren. Meine Kenntnisse über Zen-Buddhismus sind seicht, ich habe keine tiefe Erfahrung der Übung des Zen-Buddhismus. Aber ich habe viele Fragen an den Zen-Buddhismus und weiß nicht, wie Zen-Meister darauf antworten. Erstens kann ich nicht verstehen, wie kommt aus der absoluten Affirmation das Sollen heraus. Wir Menschen sind in der relativen Welt. Wir sind in den dualistischen Gegensätze, zu tun mögen und nicht zu tun sollen. Wie können wir wahrhaftig leben, über diese dualistischen Gegensätze zu transzendieren? Bedeutet wahrhaftig zu leben das, jenseits des Guten und Bösen zu stehen? Wie kann der endliche Mensch alles wie Gott affirmieren und sich rechtfertigen? Zen-Meister würde wohl für diese Frage sagen, das komme aus dem beschränkten Gesichtspunkte wie dem niedrigen Hinayana-Buddhismus. Aber wir können nicht im alltäglichen Leben die dualistische Welt der Gegensätze, das mag zu tun und das soll nicht zu tun, verneinen und unbeachtet lassen. Wie kommt das Sollen aus der Seinswelt der absoluten Affirmation, die über den Gegensatz von

Sein und Nichts transzendiert, heraus? Das Sollen besteht zwischen zwei Dimensionen, zwischen höherem und niedrigem Sein. Wie kommt das Sollen, das soll nicht tun, das muß zu tun, aus dem gleichdimensionalen Sein? Von dem niedrigen Sein nach dem höheren Sein zu beabsichtigen, darin besteht das Sollen. Wie kommt das Sollen, das nicht für Gott, sondern gerade für uns Menschen wichtig ist, aus dem Sein der absoluten Affirmation heraus? Ist das Sein, welches das Sollen nicht herausleiten kann, nicht die leere, dünkelfhafte Erleuchtung?

Zweitens möchte ich fragen: ob wir den Tod ruhig auf uns selbst nehmen können? Den Tod als die Heimkehr zu sehen und ruhig zu sterben, das scheint uns als große Tat. Aber kann ich ertragen, beim Sterben in dem leeren Nichts mich selbst schwinden zu lassen? Eigentlich sei es Dummheit oder Illusion, an der Welt nach dem Tode zu kleben und um sie sich zu bekümmern. Aber kann ich es ertragen, mich selbst in dem bodenlosen Nichts, sei es auch das Sein der absoluten Affirmation, doch sei es Nichts selbst, in solchem Nichts schwinden zu lassen? Eigentlich lobte man in Japan solche Verhaltung, an dem Sterben sich nicht zu kleben und vor dem Tode sich nicht zu fürchten. Aber kommt diese Verhaltung nicht daraus, das Problem des Todes ernst nicht zu denken, m. a. W. das Leben selbst ernst nicht hochzuschätzen? In solchem Gedanken, den leichten Selbstmord, die ruhige Selbstvernichtung zu loben, gibt es nicht den Fehler, allzu einfach, allzu leicht das Leben zu behandeln? Wurde der Tod eigentlich durch den Zen-Buddhismus überwunden? Denkt Zen-Buddhismus tief über das Nachher des Todes, über die Welt nach dem Tode? Ist solche Frage an sich der Irrtum oder Un-erleuchtung? Ja, für den Mann, der das absolute Nichts durch durchsichtige Augen sieht, sei das Besprechen über das Nachher des Todes der Irrtum oder das Ankleben, das sei nicht Transzendieren. Das sei das niederdimensionale Unterscheiden von Leben und Tod, das sei das Kleben an dem Leben. Aber wenn mein Selbst, dieses unvertretbare Selbst in dem leeren Nichts verschwindet, dann welche Bedeutung hat das Selbst? Wenn das Leben selbst, ernst zu leben, in dem Nichts affirmiert wird, im Nichts ruhig bleibt, wozu kommt der Mensch in die Welt? Wenn man sagt, das sei auch das Nichts, man müßte die Tatsache als Tatsache affirmieren, dann wie bestimmt diese Affirmation die alltäglichen Taten? Ist hier die Überwindung des Todes, das Nachher des Todes ernst gedacht? Ich kann noch nicht vieles verstehen. So will ich noch weiter wissen, was die Philosophie mir scheint, der Zen-Buddhismus ist nicht Religion, sondern er ist auch die Philosophie und die Religion über dieses Problem sagt.

Anmerkungen

- 1) M. Heidegger, Sein und Zeit. S. 250.
- 2) Sein und Zeit. S. 266.
- 3) Sein und Zeit. S. 297.
- 4) The Eastern Buddhist. vol. 1. no. 2. september 1966. Two Addresses by Martin

Heidegger.

- 5) Sein und Zeit. S. 240.
- 6) R. M. Rilke, Die weiße Fürstin. (Rainer Maria Rilke, Sämtliche Werke. 6 Bde. Insel Verlag). I, S. 225.
- 7) R. M. Rilke, Das Stunden-Buch. I, S. 347.

§ 6. Das Wohin der Existenz. (II)

Die Überwindung des Todes. Sokrates und Jesus.

In Bezug auf das Problem, was die Philosophie und das Christentum über den Tod und das Sein nach dem Tode lehrt, erörtert O. Cullmann, im Vergleichen des Todes des Sokrates mit dem Jesu, über die Unsterblichkeit der Seele oder die Auferstehung der Toten. Das ist sein Vortrag¹⁾ an der Harvard Universität vom April 1955, aber diese Gedanken sind publiziert in der Schweiz, und dieser Vortrag ist lehrreich und interessant, aber auch fraglich. Ich möchte nach seiner Andeutung den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele von der Philosophie bei Sokrates und den Gedanken der Auferstehung der Toten bei Jesu und Paulus beobachten.

Der Tod des Sokrates und der Tod Jesu bilden einen auffallenden Gegensatz. Die Verhaltung gegen den Tod bei ihnen ist sehr verschieden und kontrastisch; Sokrates lehrt bis zu seinem Tode seinen Jüngern ruhig die Unsterblichkeit der Seele und trank gelassen den Giftsbecher und in stiller Haltung ging in den Tod. Aber Jesus betete in Gethsemane mit dem Schweiß wie Blutstropfen und rief mit lauter Stimme am Kreuz "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" und starb. Woher kommt der Unterschied der Haltung zwischen den beiden? Ich muß nun erstens beobachten, wie der Tod bei beiden verstanden ist.

Wir können den Zustand der Todesstrafe des Sokrates in Platons Werk "Phaidon" schön sehen. Sokrates läßt nach der Verkündigung der Vollstreckung des Todesurteils seine verklagte Frau Xanthippe und sein Söhnchen nach Hause führen und dann erzählt er seinen Jungern ruhig über seine Philosophie des Todes. Warum fürchtet er nicht den Tod? Denn nach ihm sind die Götter unsere Hüter und wir Menschen sind eine von den Herden der Götter; er glaubt, durch das Sterben zuerst zu andern Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu verstorbenen Menschen, die besser sind als die hiesigen; er ist der frohen Hoffnung, daß es etwas gibt für die Verstorbenen und zwar etwas weit Besseres für die Guten als für die Schlechten. Nämlich Sokrates ist der Meinung, ein Mann, welcher wahrhaft philosophisch sein Leben vollbracht, müßte getrost sein, wenn er im Begriff ist zu sterben, und der frohen Hoffnung, daß er dort Gutes in vollem Maß erlangen werde, wenn er gestorben ist. Der Tod ist die Trennung der Seele von dem Leibe, und in dem Denken wird etwas von dem Seienden zu der Seele offenbar. Und die Seele denkt am besten, wenn sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen läßt und, soviel wie irgend möglich, ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem

Sienden nachgeht. Nämlich der kann doch jenes am reinsten ausrichten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jedem geht, ohne das Gesicht mit anzuwenden beim Denken noch irgend einen anderen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern sich des reinen Denkens allein bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, soviel wie möglich geschieden von Augen und Ohren und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht Wahrheit und Einsicht erlangen läßt, wenn er mit dabei ist. Ja, es ist ein solcher, der, wenn irgend einer, das Wahre treffen wird. Und dies heißt eben Tod; Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe. Und sie zu lösen streben immer am meisten, nur allein die wahrhaft Philosophierenden. Also eben dies ist das Geschäft der Philosophen: Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe. Wenn man nur wahrhaft ein Weisheitsliebender ist, wird er dieses gar stark glauben, daß er nirgend anders die Wahrheit rein antreffen werde als nur in der Unterwelt, also wäre es nicht große Unvernunft, wenn ein solcher den Tod fürchtete und nicht freudig in die Unterwelt gehen sollte? So wendet sich Sokrates feststellend, daß er nichts tun darf, was der Philosophie zuwider wäre und der Erlösung und Reinigung durch sie, dorthin, der Philosophie folgend, wie sie führt. Was bedeutet es? Sokrates erklärt: "Das will ich dir sagen. Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend, und gezwungen, wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und indem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, wie er ordentlich eine Lust ist, so daß der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift, um gebunden zu werden; wie ich nun sage, die Lernbegierigen erkennen, daß, indem die Philosophie in solcher Beschaffenheit ihre Seele annimmt, sie ihr gelinde zuspricht und versucht, sie zu lösen."²⁾

Aber im Grunde dieser Überzeugung des Sokrates muß, wie er selbst sagt, die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt sein. Nämlich: "Diesen Tod aber und diese Auflösung des Leibes, welche der Seele den Untergang bringt, wisse nur keiner, denn es sei unmöglich, daß irgend einer von uns ihn fühle; wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem, der über den Tod guten Mutes ist, gesagt werden, daß er nicht auf eine unverständige Weise mutig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, daß die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist; wo nicht, so muß jeder, der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sein, ob sie nicht gerade in dieser Trennung von dem Leibe ganz und gar untergehen werde".³⁾ Daher will Sokrates nämlich Platon selbst die Unsterblichkeit der Seele beweisen.

Erstens behauptet Sokrates, daß unser Lernen nichts anders als Wiedererinnerung ist. Nämlich, wenn das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art sind, müssen sie vorher gewesen sein, und was wir davon wissen, kommt nicht nur aus

unseren irdischen Erfahrung. Bevor wir als Menschen geboren sind, hatten unsere Seelen die Erkenntnis davon bekommen, also wir erinnern wieder, was wir früher gelernt haben. Wir müßten deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam. Nun beruht alles Werden und Vergehen auf einem Übergang von gegensätzlichen Zuständen ; auf den Schlaf erfolgt das Wachen, auf das Wachen der Schlaf, aus dem Kalten entsteht das Warme, aus dem Warmen wieder Kaltes usw.. Genau so sterben die Lebenden, und aus den Toten entstehen die Lebenden. Also, wenn die Seele auch vorher schon ist, und wenn sie, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgend andersher kommt als aus dem Tode und dem Gestorbensein, wie sollte sie denn nicht notwendig, auch nachdem sie gestorben ist, sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll ? So ist die Seele unendlich und unsterblich. Platon hat eine Seelenwanderungslehre. Die Seele des Menschen gleicht dem Wasser, vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechselnd. Die Seele ist auch einfach. Ein Aufhören gibt es nur dort, wo es ein Auflösen in Bestandteile gibt, und das wieder gibt es nur dort, wo Körper sind. Aber die Seele ist nicht von dieser Art, sondern sie hat die Verwandtschaft mit den Ideen. Sie ist etwas Eingestaltiges, sie bleibt immer gleich, kennt nicht ein Zufießen und Abfließen. Die Seele heißt auch Leben, und Leben ist Selbstbewegung. Selbstbewegung jedoch muß immer unsterblich sein. Hörte sie auf, dann hörte auch alle Fremdbewegung auf, weil diese letztlich auf das Sichselbstbewegende, das Psychische zurückgeht. Das aber heißt, daß der ganze Himmel und der Weltprozeß überhaupt zum Stillstand kommen. Darum müssen wir annehmen, daß die Seele unsterblich ist. Tod ist Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe. Und sie lösen streben immer am meisten nur allein die wahrhaft Philosophierenden. Eben dies ist das Geschäft der Philosophen.

Platon beschreibt so die Unsterblichkeit der Seele nicht nur in "Phaidon", sondern auch in "Phaidros" "Der Staat" "Die Gesetze" usw.. Es ist klar, daß diese Lehre von Sokrates kommt. Hier ist nicht der Ort, Platons Unsterblichkeitslehre der Seele ausführlich zu erörtern. Hier ist es wichtig, daß Sokrates mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele still und ruhig in den Tod ging. Er überzeugte gewiß, daß unsere Seelen unsterblich und unvergänglich sind und in Wahrheit in der Unterwelt (Hades) sein werden, so trank er den Schierlingsbecher in Ruhe und Gelassenheit. Aber können wir, gewöhnliche Leute, mit solcher Überzeugung ruhig sterben ? Simmias selbst, der die Lehre des Sokrates bei der Todesstunde zuhörte, sagt ; "Jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte". Hier zeigt sich die Angst des Menschen vor dem Tode, welche sogar durch die Logik, durch die

Philosophie noch unauslöschlich ist. Sokrates antwortet Simmias; "Nicht nur das Problem der Unsterblichkeit der Seele, sondern auch ersten Voraussetzungen, daß das eigentlich Gleiche existiert, müßt ihr noch genauer in Erwägung ziehen, wenn sie euch auch zuverlässig sind und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesetzt habt, dann werdet ihr auch dem Logos folgen, soweit nur irgend ein Mensch ihn verfolgen kann." Sokrates hat gänzlich Zutrauen zum Logos. "Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Logos zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich, was mir mit diesem übereinstimmen scheint, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst; was aber nicht, setze ich als nicht wahr".⁴⁾

Aber können wir in Bezug auf die Grenzsituation der Existenz i. e. den Tod, weiter das Nachdem des Todes, das Wohin des Menschen wissen? Ist der Logos für dieses Problem den Menschen absolutlich fehlerfreies Licht? Ist nicht das folgende Wort von Simmias sinnvoll? "Also will ich dir sagen, was für Zweifel ich habe. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ungefähr wie du: daß etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch gar schwer; daß aber, was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen, bis einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, einen gar weichlichen Menschen verrät. Denn eines muß man doch in diesen Dingen erreichen: entweder lernen oder erfinden, wie es damit steht, oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen (Logos) darüber nehmen und darauf wie auf einem Brette versuchen, durch das Leben zu schwimmen, wenn einer nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann".⁵⁾ Wir sollen trotz des Zutrauens zum Logos nicht vergessen, daß der Logos wie das Brett ist, womit wir gefährlich auf der See schwimmen. Auch die Philosophie ist nicht das sichere Schiff, worauf wir absolut vertrauen können. Ist nicht auch die Philosophie das Abenteuer für das Problem des Todes, für eine Grenzsituation des Menschen? Können wir nicht die menschliche Schwäche oder Hilfslosigkeit, nur mit dem Zutrauen zur Philosophie allein in den Tod nicht gehen zu können, verneinen?

Im Vergleich mit der Verhaltung des Sokrates, ruhig in den Tod zu gehen, macht die Verhaltung Jesu gegen den Tod den scharfen Kontrast. Während Sokrates seine Familie nach Hause gehen ließ und mit seinen Freunden über die Philosophie erörternd ruhig in den Tod ging, fürchtete sich Jesus und war traurig vor seinem Tode. Als er in Gethsemane zu Gott betete, bat er um Hilfe nicht nur Gott, sondern auch seine Jünger. Er sagte zu den Jüngern: "Tief betrübt ist meine Seele bis zum Tode; bleibt hier und haltet euch wach mit mir!" Er unterbrach sein Gebet und ging zu den Jüngern wieder und wieder, verlangte von den Jüngern Wache zu halten. Während Sokrates seinen Jüngern über die Unsterblichkeit der Seele ruhig erzählt, fürchtet Jesus vor dem Tode, bittet die Jünger, ihn nicht allein zu lassen.

Sein Gebet zeigt stark die Furcht des Menschen vor dem Tode, das wird in Lukas dargestellt wie folgt: "Und als er in angstvollen Seelenkampf geraten war, betete er noch inbrünstiger; und sein Schweiß wurde wie Blutstropfen, die zur Erde niederfielen".⁶⁾ Auch in Hebräer: "Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebete und flehentliche Bitten mit lautem Schreien und Tränen vor den gebracht, der ihn vom Tode zu erretten vermochte".⁷⁾ Während Sokrates gegen die Bitte des Jüngers, sich nicht zu übereilen, weil bis zur Vollstreckung des Todesurteils noch Zeit wäre, seinen Jüngern erwiderte: "ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein wenig später trinke, als nur, daß ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte und sparen wollte, wo nichts mehr ist", und dann den Becher ansetzte und ganz frisch und unverdrossen austrank, betete Jesus in Gethsemane zu Gott; "Mein Vater, wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" und am Kreuz rief er mit lauter Stimme aus: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Also, wie wurde das Christentum, welches aus solchem Tode Jesu entstanden ist, zur Erlösungsmacht der Menschen? Der Tod des Sokrates gab dem Jungen Platon Platon wurde B. C. 427 geboren und Sokrates starb B. C. 399 den entscheidenden Einfluß. Es ist klar, daß die Lehre des Sokrates und die beim Tode gezeigte Praxis seiner Philosophie dem empfindsamen Jungen Platon den entscheidenden Einfluß gab und ihn zur Philosophie wenden ließ. Genau so ist der Tod Jesu die entscheidende Tatsache und der Ausgangspunkt des Christentums. Aber wie verschieden ist das Todesbild zwischen beiden! Was wurde denn beim Tode Jesu der Ausgangspunkt des Christentums? Was bedeutet der Tod im Christentum?

Das Christentum behandelt nicht einfach das Sterben als die notwendige, natürliche Erscheinung für die Menschen als Lebewesen. Das Problem des Todes verbindet sich beim Christentum mit dem Begriff der Sünde. Der Tod kam in die Welt mit der Sünde hinein, welche Adam erst gegen Gott beging und dann alle Menschen begehen. Paulus sagt: "Darum, gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, weil sie ja alle gesündigt haben".⁸⁾ So ist der Tod nicht bloße Naturerscheinung, sondern er bedeutet das Gericht. Die christliche Existenz ist nicht bloß der Schuldhabende, sondern sie ist eben der Sünder selbst. Wenn der Mensch Gott verneint, auf Gott stehen will, meint, allein alles tun zu können, des Gottes nicht bedarf, von Gott entfernt in Verbrechen und Begierde sich befindet, so ist er eben der Sünder. Was er als Ersatz für solche Sünde bezahlen muß, das ist das Sterben. Beim Sterben steht der Mensch vor dem Gericht Gottes. Die Seele geht nicht ruhig durch das Sterben in die Unterwelt (Hades), sondern dort ist die Hölle und das Gericht. So müssen wir sagen, daß, was wir fürchten, ist nicht das Sterben, sondern Gott (K. Barth). Und diese Furcht vor dem Tode wird zur Furcht, daß unsere Seelen nicht gerettet werden.

Aber hier meldet das Christentum das Ungewöhnliche, nämlich meldet die Bibel, daß den Tod, wovor Jesus selbst furchtete, Jesus überwindet hat, noch klarer gesagt, daß Jesus Christus auferstanden ist. So sagt die Bibel: "Der (Jesus Christus) hat die Macht des Todes vernichtet, dafür aber Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch die Heilsbotschaft".⁹⁾ Und durch diese Auferstehung Jesu Christi wird die Auferstehung des Menschen versprochen. "Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen. Denn weil der Tod durch einen Menschen gekommen ist, erfolgt auch die Auferstehung der Toten durch einen Menschen. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle wieder zum Leben gebracht werden".¹⁰⁾ Also der Tod Jesu bedeutet nicht die Niederlage oder den Untergang, sondern ist eben die Überwindung des Todes und der Sieg. Daher sagt Paulus: "Verschlungen ist der Tod in Sieg," und singt die Hymne des Sieges: "Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?"¹¹⁾

Der Tod bei Jesu bedeutet nicht "den Tod als Freund", wie bei Sokrates. Die Überwindung des Todes bei Jesu geschieht nicht durch das Fortleben als unsterbliche Seele, wie bei Sokrates. Jesus mußte wahrhaft in die Region des Todes, des Nichts, in die von Gott verlassenen Region eintreten, mußte wirklich durch das Sterben in die von dem Leben verschiedene Region der Zerstörung des Lebens eintreten. Und dann ist er als das neue Leben auferstanden. Bei Sokrates wird der Tod der Seele von dem Tode des Leibes unterschieden und er meint, daß das wahre Leben, die Seele selbst nicht stirbt, wenn auch der Leib stirbt. Aber im Christentum bedeutet der Tod des Leibes auch die Zerstörung des Lebens, welches von Gott geschaffen ist. Und die Auferstehung bedeutet nicht bloß das Fortleben der Seele in der anderen Welt, sondern sie ist die Auferstehung des Leibes. Gerade durch diese Auferstehung wird selbst der Tod, der letzte Feind Gottes "in den Feuersee geworfen".¹²⁾ Was ist die Auferstehung des Leibes? Das bedeutet nicht, im früheren Leibe wieder zum Leben zu kommen. Paulus sagt: "'Aber', wird mancher fragen, 'wie werden die Toten auferweckt, und mit was für einem Leibe erscheinen sie?' Du Tor! der Same, den du säst, bekommt doch auch nur dann Leben, wenn er zuvor erstorben ist; und was du säen magst: du säst damit doch nicht schon den Leib, der erst noch entstehen wird, sondern ein nacktes Samenkorn, zum Beispiel von Weizen oder von sonst einem Gewächs. Gott aber gibt ihm einen Leib nach seinem Belieben, und zwar einer jeden Samenart einen besonderen Leib. Auch gibt es himmlische Leiber und irdische Leiber; aber andersartig ist die Herrlichkeit der himmlischen, andersartig die der irdischen Leiber. Ebenso verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten: Es wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit; es wird gesät in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird ein seelischer Leib, auferweckt ein geistlicher Leib".¹³⁾

Nun gibt das Wort Jesu den Christen die Hoffnung der Überwindung des Todes. Jesus nämlich sagt: "Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich

glaubt, wird leben, wenn er auch stirbt, und wer da lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben !”¹⁴⁾ Hier ist klar, daß der Unglaubende nicht gerettet wird. Nämlich, die Toten stehen nach dem Sterben vor dem Gericht, und dann werden gewisse Toten zum letzten Tod verurteilt. Dieser Tod ist gerade “der zweite Tod”,¹⁵⁾ er ist das wahre Verderben. Niemandem ist der erste Tod (ein Begriff kontra den zweiten Tod) i. e. der biologische Tod unvermeidlich, aber das ist keineswegs das wahre Verderben. Der Christ stirbt den ersten Tod, aber stirbt keineswegs den zweiten Tod, er kann auf die Auferstehung und die Ehre hoffen. Wann geschieht diese Auferstehung ? Die Bibel meldet sie “in letzter Zeit”, und das ist das Geheimnis des Christentums. Paulus sagt : “Sieht, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wohl aber werden wir alle verwandelt werden, im Nu, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenstoß ; denn die Posaune wird erschallen, und sofort werden die Toten in Unvergänglichkeit auferweckt werden, und wir werden verwandelt werden. Denn dieser vergängliche Leib muß die Unvergänglichkeit anziehen, und dieser sterbliche Leib muß die Unsterblichkeit anziehen”.¹⁶⁾ Hier ist die Hoffnung des Christen, die Hoffnung zur Wiederkunft Christi. “Unser Bürgertum dagegen ist im Himmel, von wo wir auch den Herrn Jesus Christus als Retter erwarten, der unsern niedrigen Leib umwandeln wird zur Gleichgestalt mit seinem Herrlichkeitsleibe vermöge der Kraft, mit der er auch alle Dinge sich zu unterwerfen vermag”.¹⁷⁾ Hier ist die Hoffnung des Christen, die Hoffnung auf das Gottes Reich, auf den “neuen Himmel und eine neue Erde”.¹⁸⁾

Ich habe die Überwindung des Todes, das Nachdem des Todes, das Wohin der Existenz, den Tod des Sokrates und Jesu als Beispiel zitierend, betrachtet. In der Tat ist das Problem des Todes der Ausgangspunkt und Endpunkt aller Philosophie und Religion. Das Problem des Todes, das Problem des Nachdem des Todes läßt die Existenz vor dem fürchtbaren Abyssus stehen. Wir können dieses Problem weder vermeiden noch einfach vorbeigehen oder vernachlässigen. Philipp, der König von Mazedonien, befahl seinem Sklaven, jeden Tag ihm zuzurufen, wenn er in sein Zimmer hineinging ; “Philipp, vergiß nicht, daß du sterben muß !” Wer dem Wort “memento mori” (vergiß nicht das Sterben !) ernst zuhört, der allein kann die Leidenschaft der Forschung nach der subjektiven Wahrheit haben. Wenn man dieses Wort vergißt, verliert man im Verfallensein Selbst. Man sagt, es wäre Dummheit, den Tod zu fürchten oder das Problem des Todes so wichtig zu halten; man könnte den Tod mit etwas Größerem, z. B. mit der höchsten Pflicht oder mit der Treue für das Vaterland überwinden und die Furcht vor dem Tode verlassen. Diese Meinungen kommen aus dem Gedanken, daß man in der Pflicht oder im Staat eine Ewigkeit über den Tod finden könnte. Aber die irdischen Dingen gehen vorbei, die Staaten steigen auf und ab. Durch diese Sachen allein kann man den Weg, das Problem des Todes zu lösen, nicht finden. Man denke auch, ruhig in den Tod gehen zu können, indem man denkt, daß der Tod das Zurückkehren zur eigentlichen Natur,

zum eigentlichen Nichts sei. Besonders in der orientalischen Lebensanschauung bedeutet die Erleuchtung das, den Tod als das Zurückkehren zur Natur zu denken. Aber was ist die eigentliche Natur? Sie ist einerseits die Welt des Seins und andererseits auch die Welt des eigentlichen Nichts. Aber kann ich das ertragen, in solches Nichts zurückzukehren, mich selbst in das Nichts verschwinden zu lassen? Den Gedanken: eigentlich gibt es Nichts, also durch den Tod bleibt nichts mehr, mein Leben selbst wird wie das imaginäre Bild bedeutungslos; kann ich solchen Gedanken ertragen? Kann man die Furcht gegen Leerheit, horror vacui, verneinen? Wenn alles in Leerheit, in Nichts verschwindet, müßte man sagen: "O Nichtigkeit der Nichtigkeiten! O Nichtigkeit der Nichtigkeiten: alles ist nichtig.!"¹⁹⁾ Also ist die Geburt auf die Welt selbst nicht bedeutungslos? Denke man vielmehr nicht, daß es besser wäre, nicht auf diese Welt gekommen zu sein? Schallt folgende Worte für unser leeres Leben nicht?: "Wenn jemand Vater von hundert Kinder würde und viele Jahre lebte, so daß die Zahl seiner Lebenstage groß wäre, er aber nicht dazu käme, seines Lebens froh zu werden, und ihm sogar kein Begräbnis zuteil würde, so sage ich: Besser als er ist ein Totgeborener daran. Denn ein solcher kommt als ein Nichts auf die Welt und geht im Dunkel hinweg, und sein Name bleibt mit Dunkel bedeckt; auch hat er die Sonne nicht gesehen und weiß nichts von ihr; aber in Beziehung auf Ruhe hat er einen Vorzug vor jenem. Ja, wenn jemand auch zweimal tausend Jahre lebte, ohne jedoch seines Lebens froh zu werden: fährt nicht alles dahin an denselben Ort?"²⁰⁾

Niemand kann das Sterben vermeiden. Das ist ja wirklich die schreckliche Sache. Ich, der ich lebe, muß notwendig sterben. Angenommen, daß ich mich an einem Klub, an einer Gruppe, z. B. an einem Schach-Klub oder an einem politischen Verein angeschlossen hätte, wenn ich diese Teilhaberschaft bereue und nicht in dieser Bestimmung bleiben will, dann kann ich austreten. Obzwar ich dabei diesem Klub das Strafgeld bezahlen müßte oder von ihm stark bestraft würde, könnte ich doch davon austreten und nicht mehr darin bleiben. Aber ich kann nicht aus meinem Leben die Bestimmung des Todes beiseitesetzen. Wie tief ich bereue, muß ich doch unter der Bestimmung des Todes stehen. Da ich einmal geboren bin, muß ich notwendig sterben. Ich denke an meine Todesstunde an irgend einem Tage. Mein Atem beschleunigte sich, ich keuchte vor Todesschmerz, Medizin würde in mein Blutgefäß injiziert, das Oxygengas würde mir gegeben, der Arzt stände bei mir, meine Familie sah mich an starr mit Tränen; Ach, in dieser Stunde, was würde ich wünschen, wonach würde ich das Heil suchen? Wenn ich in die Finsternis des ewigen Nichts verschwindete, könnte ich das ertragen? Im Augenblick des Sterbens, worauf könnte ich mich verlassen? Ich kann nicht ruhig, getrennt von meiner Familie, in den Tod gehen, wie Sokrates. Vielmehr würde ich bei dem Sterben die Hände meiner Familie hart ergreifen. Ich bin ein schwacher Mensch und eben darum muß ich Etwas über den Tod hinaus suchen. Aber wenn ich auch stark schreie und

weine, verlöscht mein irdisches Leben im Lauf der Zeit. So muß ich an die Vergänglichkeit meines kurzen Lebens im Lauf der unendlich langen Zeit denken. Eigentlich setzt mein Ausgangsproblem, meine Frage nach dem Woher und Wohin der Existenz, das Problem der Zeit voraus. Die Frage nach dem Woher und Wohin der Existenz entsteht aus dem Begriff der Zeit. Also, was ist die Zeit? Welche Bedeutung hat die Zeit für die Existenz? Ich möchte nun dieses Problem betrachten.

Anmerkungen

- 1) Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*
- 2) Platon, *Phaidon*. 82 E.
- 3) *Phaidon*, 88 B.
- 4) *Phaidon*, 100 E.
- 5) *Phaidon*, 85 C-D.
- 6) Lukas, 22; 44.
- 7) Hebräer, 5:7.
- 8) Römer, 5:12.
- 9) II Timotheus, 1:10.
- 10) I Korinther, 15:20-22.
- 11) I Korinther, 15:55.
- 12) Die Offenbarung, 20:14.
- 13) I Korinther, 15:35-44.
- 14) Johannes, 11:25.
- 15) Die Offenbarung, 2:11.
- 16) I Korinther, 15:51-53.
- 17) Philipper, 3:20-21.
- 18) II Petrus, 3:13.
- 19) Der Prediger, 1:2.
- 20) Der Prediger, 6:3-6.

— Fortsetzung folgt —

附 記

本稿は先に発表したものの続編である。筆者は本稿を photocopy でボルノー教授(チュービンゲン)に送ったところ、長文の手紙を頂き、詳細な批判と強い同感の意を述べてこられた。筆者はこれにはげまされて、さらに多くのドイツの教授達に本稿を送ろうと旧稿ではあるがあえて印刷に附することにしたのである。