

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 1-2

Artikel: Vorlaufen in den Tod : Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der transformatio mystica

Autor: Wolz-Gottwald, Eckard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761227>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ECKARD WOLZ-GOTTWALD

Vorlaufen in den Tod

Heideggers Philosophie des Todes im Lichte der *transformatio mystica*

Wenn es einen Tod im Leben gäbe und sich in diesem Selbstwiderspruch Subjekte selbst für tot erklärten, so könnten sich hierdurch durchaus interessante Probleme für Kriminalromane ergeben.¹ Der Tod ist nach Hans Ebeling als Ende des Lebens zu verstehen. Wenn Martin Heidegger trotzdem von einem «Vorlaufen in den Tod» als Phänomen des *Lebens* spricht, so scheint nur noch die Ironie die geeignete Methode, um solcher Paradoxie adäquat begegnen zu können.

Der ironische Angang von Heideggers Philosophie des Todes, mit der sich Ebeling durchaus in einer Linie mit namhaften Philosophen wie Edmund Husserl² oder Max Horkheimer³ sehen kann, zeigt jedoch nur die eine Seite der Interpretation. Es ist Hans Ebeling, der die Vorstellung eines Todes mitten im Leben auch als «Kardinalfehler» in der Philosophie Martin Heideggers bezeichnet⁴ und diesem Phänomen so zwar eine negative, jedoch eine zentrale Bedeutung beimißt.

Den Kardinalfehler, den der Interpret zu orten glaubt, macht Heidegger selbst allerdings zu einem alles entscheidenden Kriterium für das Verständnis seiner philosophischen Intention. So schreibt Heidegger zehn Jahre nach

¹ Siehe EBELING, Hans, Heidegger. Geschichte einer Täuschung, Würzburg 1990, 49.

² Husserl schrieb in diesem Sinne, daß sich der Tod diese tiefsinnigen Interpretationen Heideggers nur «schwerlich gefallen lassen» würde. HUSSERL, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934–1937, Husserliana Bd. XXIX, Dordrecht 1993, 332.

³ Von Max Horkheimer ist in paralleler Weise die Aussage überliefert, daß Luddendorff die Menschen wohl besser vor den Tod gestellt habe, als dies Heidegger besorgen konnte. Siehe ADORNO, Theodor W.; Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt a.M. 1964, 114–115.

⁴ Siehe EBELING, Hans, «Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort», in: Martin HEIDEGGER: Innen- und Außenansichten, Frankfurt a.M. 1989, 33–57, hier: 38 (Forum für Philosophie).

der Publikation von *Sein und Zeit*, daß gerade die Mißdeutungen in bezug auf das «Sein zum Tode» als deutlichstes Zeichen dafür angesehen werden könnten, daß hier ein «Unvermögen» vorliege, die «dortige Fragestellung nachzuvollziehen»⁵. Mit der Philosophie des Todes scheint eine der grundlegenden Fragestellungen von *Sein und Zeit* verbunden. Nur durch den Nachvollzug des «Vorlaufens in den Tod» könne derjenige Horizont in den Blick kommen, aus dem zu verstehen sei, nach was in *Sein und Zeit* gefragt werde, um was es in diesem ersten großen Hauptwerk Heideggers überhaupt gehe.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob und inwieweit Heideggers Philosophie des Todes ausschließlich im Kontext von *Sein und Zeit* interpretiert werden muß, oder ob ein Phänomen gemeint ist, das über den Rahmen existenzphilosophischen Denkens hinausweist. Ein erster Hinweis auf die Notwendigkeit eines umfassenderen Interpretationshorizontes liegt dann vor, wenn von Heidegger selbst der Gedanke des Todes im Leben in den späteren Werken mit großer Beständigkeit immer wieder aufgegriffen wird.⁶

Der Interpretationshorizont scheint noch mehr erweitert werden zu müssen, wenn Heidegger, im Unterschied zu *Sein und Zeit*, später den Gedanken vom Tod im Leben im Rückbezug auf die abendländische Geistesgeschichte entwickelt. So verweist er in einem in den Jahren 1959 und 1960 gehaltenen Vortrag auf den Hölderlin-Vers «Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.»⁷ In einer zehn Jahre später in Messkirch vorgetragenen Rede entfaltet Heidegger seinen Gedanken anhand eines Ausspruches des augustinischen Mystikers Abraham a Santa Clara. «Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt.»⁸ Das «Sein zum Tode» weist so nicht nur in das Zentrum der Philosophie von *Sein und Zeit*. Heidegger scheint ein Phänomen in sein Denken aufgenommen

⁵ HEIDEGGER, Martin, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe (GA) Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989, 283. Spätestens Ende der dreißiger Jahre muß Heidegger erkennen, wie gerade dieses Phänomen in seiner inneren, für das Phänomen konstitutiven Widersprüchlichkeit von der Rezeption mißverstanden wird. So betont er in den *Beiträgen* in der Analyse des «Seyns zum Tode», daß hier keinesfalls eine Verneinung des Seyns gemeint sei, sondern es darum gehe, seine «vollwesentliche Bejahbarkeit» zu stiften. Heidegger schreibt hier in diesem Sinne, daß bis dahin noch niemand das für *Sein und Zeit* so zentrale Phänomen weder «geahnt» noch gar «nachzudenken» gewagt habe (ebd. 283–284).

⁶ Auch in den späteren Analysen behält Heidegger eine paradoxe Grundstruktur bei. So will der Tod das «Da-sein als den gegenwärtigen Grund» eröffnen (DERS., ebd. 285–286), oder der Tod wird an anderer Stelle als die «noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen» bezeichnet (DERS., Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 187). Um sich von einem bloßen Denken oder nur Vergegenwärtigen des Todes abzusetzen, betont Heidegger die Fähigkeit, «den Tod als Tod» zu vermögen (DERS., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 151) oder spricht von der «Wanderschaft zum Tode» (DERS., Unterwegs zur Sprache, GA 12, 20).

⁷ DERS., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, GA 4, 165.

⁸ DERS., «Über Abraham a Santa Clara», in: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch, Frankfurt 1969, 46–57, hier: 54.

zu haben, das er durchaus in der Dichtung Hölderlins oder in der Mystik eines Abraham a Santa Clara wiederentdecken zu können glaubt.

Ein Versuch der Interpretation von Heideggers Philosophie des Todes, wie er hier unternommen werden soll, muß zunächst in einem ersten Kapitel die wesentlichen Strukturen im Kontext von Heideggers Denken selbst untersuchen. Ein zweites Kapitel kann dann zeigen, daß die Rede von einem Tod im Leben, in jeweils differenziertem Kontext, in der Geschichte der Philosophien und Religionen immer wieder aufzuweisen ist. Besonders sticht hier jedoch das Phänomen des Sterbens als einem im Leben stattfindenden transformierenden Wandlungsprozeß in der abendländischen wie auch morgenländischen Mystik hervor, wie dies Heidegger selbst mit seinem Verweis auf Abraham a Santa Clara schon angedeutet hatte. Ein abschließendes drittes Kapitel will somit versuchen, Heideggers Philosophie des Todes aus der Perspektive einer in dieser Weise verstandenen *transformatio mystica* zu verstehen und so seiner Philosophie des Todes den Verständnishorizont einer Philosophie des Wandels zu ursprünglichem Leben zu eröffnen.

I. Das «Vorlaufen in den Tod» als existenzphilosophisches Phänomen

Der Tod im Leben ist in *Sein und Zeit* meist mit der Rede vom «Vorlaufen in den Tod» oder dem «Sein zum Tode» verbunden.⁹ Wenn mit diesem Sprachgebrauch nicht das Sterben am Ende des Lebens gemeint ist, so ist zunächst zu fragen, wer oder was hier zu sterben hat. Das «Vorlaufen in den Tod» ist als «äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe» des Menschen bestimmt, in der «jede Versteifung auf die je erreichte Existenz» zerbreche.¹⁰ Wenn Heidegger hier von Selbstaufgabe spricht, so versteht er das Selbst, das aufzugeben ist, das somit zu sterben hat, in einer ganz bestimmten Weise: Das Selbst als die Versteifung auf die je erreichte Existenz hat zu sterben. Es stirbt der Zustand der Sicherheit, die dem Menschen die Einbindung in die Selbstverständlichkeiten des «Man», in die Strukturen des Alltags verschafft. Es stirbt somit auch der existentielle Halt, den der Mensch in solcher Eingebundenheit erfährt.

Dieser Tod des Selbst, des Haltes, der Sicherheiten, durch die sich der Mensch zunächst und zumeist definiert, ist jedoch keineswegs negativ bestimmt. Der Tod nichtet, gleichzeitig befreit er jedoch. Dies gilt, wenn die Selbstverständlichkeiten und der Halt des Alltags als zufällig, als von außen übernommene Möglichkeiten verstanden sind. Dieses Sterben befreit den Menschen von der «Verfallenheit an die <Welt>» oder, in anderer Formulierung, von der «Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten», indem es diese Bindungen an die Zufälligkeiten nichtet, die gerade sein alltägliches Sein ausmachen.

⁹ DERS., *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15. Aufl.), GA 2, §§ 53 und 74.

¹⁰ Ebd. 264, 350.

Der Tod als äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe wirft den Menschen mit aller Radikalität auf die Endlichkeit seiner Existenz zurück. Der Tod «vereinzelt das Dasein auf es selbst.»¹¹ Dem Menschen wird es in dieser Weise unmöglich gemacht, sich aus dem äußeren Seienden zu verstehen. Der Tod als äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe kann dann jedoch umschlagen. Der Mensch ist, falls er sich seinem *Sein zum Tode* stellt, auf sich selbst zurückgeworfen und somit auf seine eigenste Seinsmöglichkeit verwiesen. Der Tod als Selbstaufgabe kann so das Leben des eigenen Schicksals eröffnen, das Bewußtwerden eigentlicher Existenz. Das Einlassen auf den Weg des «Vorlaufens in den Tod» stellt das gegenwärtig gelebte Leben mit aller Radikalität in Frage, so daß die «*eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*» als die eine, notwendige Lebens- und Seinsmöglichkeit aufleuchten kann.¹²

Eine wichtige Unterscheidung wird jetzt erst möglich, die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, zwischen der Identifikation mit den Versteifungen je erreichter Existenz und der jedem Menschen eigensten Möglichkeit des *unum necessarium*. Es handelt sich keineswegs um eine Notwendigkeit, in die er blind und machtlos geworfen wäre, sondern um das *eine Notwendige*, das er bewußt und selbstverantwortlich als *seine* Möglichkeit erkennen und zu übernehmen vermag.

So dreht sich die passiv-empfangende Grundhaltung des beschriebenen Todesphänomens in den komplementären Gegensatz um. Dieser Notwendigkeit ist der Mensch nicht als willenloses Objekt ausgesetzt, wie ein führungsloses Schiff auf dem offenen Meer. Er kann die Endlichkeit ergreifen, in eigentlicher Entschlossenheit sich dieser seiner Möglichkeit mit der ganzen Kraft seiner Existenz stellen und so einen Weg aus der endlosen Mannigfaltigkeit der je zufällig sich anbietenden Möglichkeiten finden.

Heidegger will kaum abstreiten, daß auch die geistig Gestorbenen, wie alle anderen Menschen, einmal auch leiblich sterben müssen. Sie sterben jedoch anders.¹³ Das «Sein zum Tode» umgreift auch den Tod am Ende des Lebens und läßt ihn in einem völlig neuen Lichte erscheinen. Der leibliche Tod hat für sie nicht nur eine andere Bedeutung, sondern auch ein anderes Sein. Auch für das alltägliche Bewußtsein ist der leibliche Tod in gewisser Weise gegenwärtig. Heidegger spricht hier vom «alltäglichen Sein zum Tode», das er mit der Aussage: «Man stirbt am Ende auch einmal» charakterisiert. Gerade hierdurch wird jedoch deutlich, daß der Mensch des Alltags sich vom Tod selbst nicht betreffen läßt. Der Tod trifft das Man und somit

¹¹ Ebd. 263–264, 349–350. Siehe hierzu auch die parallele Formulierung, wenn das «Freisein für den Tod ... die Existenz in ihre Endlichkeit» stoße (ebd. 384, 507).

¹² Ebd. 250, 333. Siehe hierzu auch folgendes Zitat: «Das Vorlaufen (in den Tod) erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, d.h. als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*» (ebd. 263/349).

¹³ Siehe hierzu ebd. 251–260, 333–345.

letztlich niemanden. Der Mensch, so Heidegger, wird «beruhigt über den Tod» und befindet sich so doch in der ständigen «Flucht vor ihm.» Mit der Beruhigung vor der Betroffenheit vor dem Tod steht er auch vor der endlosen Mannigfaltigkeit der zufällig ihm begegnenden Möglichkeiten.

Erst im konkret erfahrenen «Sein zum Tode», in der Lösung von allen Gebundenheiten an die alltäglichen Möglichkeiten, wird der Mensch der Einzigkeit seiner ursprünglichen Existenz bewußt. Erst im eigentlichen «Sein zum Tode» kann er seine Unbetroffenheit vor dem Tod aufgeben und sich auf die Endlichkeit seiner eigentlichen Existenz mit aller Kraft einlassen. Das «Sein zum Tode» meint den «Tod im Leben zu sterben».

Der in dieser Weise beschriebene Tod im Leben meint zwar zunächst einen philosophischen Reflexionsprozeß, auf dem das zunächst und zumeist gelebte Leben als uneigentlich erkannt wird, so daß der Mensch sich um seine eigenste Möglichkeit zu bemühen beginnt, um dann, sobald Eigentlichkeit in entsprechender Klarheit bewußt ist, sich eben für diese zu entscheiden. Daß es hier jedoch *nicht* nur um ein rationales «Entscheiden» oder «Wählen» geht, darauf wird unter anderem hingewiesen, wenn Uneigentlichkeit als «Verfallenheit» oder «Verlorenheit» charakterisiert ist. Der Mensch ist so in die Welt nicht nur eingebunden, sondern auch innerlich an sie gebunden. Selbst wenn das eine Notwendige eigentlicher Existenz voll rational erkannt und bewußt wäre, so ist damit noch lange nicht ausgemacht, daß die Gebundenheit an die alltäglichen Denk- und Seinsstrukturen gelöst und die eigentliche Möglichkeit ergriffen, gewählt und realisiert werden könnte. Durch einen einmaligen rationalen Entschluß oder die Wahl einer bestimmten Lebensmöglichkeit wäre Eigentlichkeit zwar gedacht, aber wohl kaum schon im konkreten Leben umgesetzt und verwirklicht.

Die Rede vom «Vorlaufen in den Tod» weist somit keinesfalls nur auf eine Reflexion oder nur ein Nachdenken über den Tod. Es geht um den Prozeß, der die Logik des Denkens nicht ausschließt, vielmehr sie einschließend über sie hinausweist. Das «Vorlaufen in den Tod» impliziert die Loslösung von der inneren Gebundenheit an die Strukturen des Alltagslebens. Es geht um das Bewußtsein der Notwendigkeit des Denkens und Handelns, in welcher der Mensch nicht nur seine eigenste Möglichkeit weiß, sondern vor allem auch in und aus ihr zu leben versteht. Der Mensch ist sich nicht nur seiner Vergänglichkeit an sich bewußt. Er hat sie gegenwärtig zu leben.

Das «Vorlaufen in den Tod» muß Transformation meinen, die den Menschen in seiner ganzen Existenz umfaßt.¹⁴ Heideggers Philosophie des Todes erscheint so als Philosophie des Wandels zu einem ursprünglichen Leben. Philosophie wird zur Lebensform. Sie beschreibt und analysiert nicht

¹⁴ Severin Müller interpretiert in diesem Sinne, daß die Radikalität der Todesanalyse «auch das Auge auf die abgründige Tiefe der Verwandlung» lenke, «welche sich im Tod» ereigne (MÜLLER, Severin, «Martin Heidegger: Weltnacht und Vorläufigkeit des Denkens», in: HALDER, Alois u.a. [Hgg.], *Sein und Schein der Religion*, Düsseldorf 1983, 297–341, hier: 314).

nur die Phänomene Tod und Leben, sie steht mitten im Leben und schöpft hieraus ihre wesentlichen Impulse.

Anhand dieser Analyse mag deutlich werden, daß es sich bei dem Prozeß der Selbstaufgabe im «Vorlaufen in den Tod» nur eingeschränkt um eine Form von Philosophie im Sinne herkömmlicher akademischer Wissenschaft handelt. Hier scheint der Punkt erreicht, der auf der einen Seite als «Kardinalfehler» von *Sein und Zeit* bezeichnet wurde, den aber auch auf der anderen Seite Heidegger selbst bei den Rezipienten immer wieder als nicht verstanden reklamierte. Daß es sich hierbei in gewisser Weise jedoch nicht nur um ein spezifisches Problem in Heideggers Denken handelt, mag ein kurzer Blick in die Philosophie- und Religionsgeschichte zeigen.

II. Zum Tod im Leben in der Philosophie- und Religionsgeschichte

Um das Gesagte einordnen und verstehen zu können, erscheint es hilfreich, nach möglichen Parallelen in der Geschichte der Philosophien und Religionen zu suchen, ohne voreilige Gleichsetzungen vorzunehmen.¹⁵ Schon bei Platon bedeutete das echte Philosophieren, sterben zu lernen.¹⁶ Fichte spricht von einem Absterben des alten Lebens, um in dieser Weise neues Leben wiederzuerlangen¹⁷, Hegel von dem Leben, das den Tod in sich erträgt, um so das Leben des Geistes zu gewinnen.¹⁸ Als Hinweis aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts sei Max Scheler erwähnt, der die Perspektive

¹⁵ Es erscheint so durchaus als gewagt, wenn Josef Manser in pointierter Weise betont, daß, über Heidegger hinaus, der Tod im Leben «eine mehr oder weniger bewußte Erfahrung in der ganzen jüdisch-christlichen Tradition» meine. MANSER, Josef, «Wer mich zum Freunde hat, dem kann's nicht fehlen.» «Ars moriendi heute», in: *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, hrsg. von H. Wagner, Freiburg i.Br. 1989, 67–98, hier: 73–74.

¹⁶ «In der Tat also, o Simmias, trachten die richtig Philosophierenden danach, zu sterben, und der Tod ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar.» PLATON, Phaidon 67e. Siehe hierzu auch: WOHLFART, Günter, Philosophieren – sterben lernen, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987) 317–326.

¹⁷ «... und daß unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als eine leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wieder bekommen. Doch ist dies das, der Endlichkeit nie abzunehmende, Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt sie zum Leben.» FICHTE, Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Gesamtausgabe Werkeband 9, Stuttgart 1995, 64.

¹⁸ «Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.» HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke, Hg. H. Glockner, Stuttgart 1927–1939, Bd. 13, 149.

eines Lebens angesichts des Todes beschreibt und so den Tod mitten in das Leben hinein Holt.¹⁹

Aber nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch der Religion wird das Thema des Todes im Leben immer wieder aufgegriffen. Schon für Paulus war der Tod nicht nur der Inbegriff von Verderben und Untergang, dem alle aufgrund der Sünde unterworfen seien.²⁰ Dies gilt besonders dann, wenn er vom täglichen Sterben spricht, das letztlich über den Tod am Ende hinausgeht und ihn umgreift.²¹ Die geläufige Theologie konzentrierte sich jedoch vor allem auf ein Verständnis des Todes als Folge der Sünde und interessierte sich mehr für das, was nach dem Tod kommt. Wenn Karl Rahner gerade dies beklagt und von einem Sterben des Todes mitten im Leben spricht²², so scheint dies für die Wiederentdeckung auch der anderen Seite christlicher Religion in der Theologie der Gegenwart zu sprechen.²³

Diese Hinweise aus der abendländischen Philosophie- und Religionsgeschichte weisen hin auf die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Tod schon mitten im Leben, die oft über die bloße Reflexion und das Bewußtwerden des Sterbens hinausgeht. Es ist jedoch zu fragen, ob in dieser Weise schon ein Phänomen in den Blick gerückt ist, wie es Heidegger mit dem «Vorlaufen in den Tod» oder dem «Sein zum Tode» aufzeigen wollte.

Die Suche nach Belegen für das Sterben eines Todes mitten im Leben darf nicht bei den Protagonisten der Geistesgeschichte halt machen, sondern muß sich auch auf Randerscheinungen erstrecken, wie sie vor allem in der philosophischen und religiösen Mystik zu finden sind. Es kann hier je-

¹⁹ « ... wenn und soweit der Tod selbst gegeben ist: wenn und soweit der Mensch nicht nur weiß und urteilt, er werde sterben, sondern «angesichts» des Todes lebt.» SCHELER, Max, «Tod und Fortleben», in: Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1, Bern 1957 (2. Aufl.), 47.

²⁰ Siehe v.a. Röm 5,12–21.

²¹ Vgl. 1Kor 15,30. Siehe hierzu GRESHAKE, G., Bemühungen um eine Theologie des Sterbens, in: *Concilium* 10 (1974) 270–278, insb. 275.

²² «Aber eben weil wir den Tod im Leben sterben, weil wir dauernd lassen, dauernd Abschied nehmen, dauernd durchschauen auf das Ende hin, dauernd enttäuscht werden, ... darum sterben wir durch das ganze Leben hindurch und ist das, was wir Tod nennen, eigentlich das Ende des Todes ...». RAHNER, Karl, Zur Theologie des Todes, Freiburg i.Br. 1958, 76–77.

²³ «Sterben ist nicht eindeutig negativ zu bestimmen ... es kann auch aktiv geleitete Tat sein ... Diese Tat ist freilich nicht auf den Augenblick des physischen «Ablebens» beschränkt, sie vollzieht sich vielmehr während des ganzen Lebens; Sterben ist ein wesentliches Moment des Lebensvollzuges.» NOCKE, Franz-Josef, Liebe, Tod und Auferstehung, München 1978, 131. Manser spricht von dem «Sein-zum-Ende» als einem zum menschlichen Dasein gehörenden Existenzial (MANSER, *Ars moriendi*, 73–74 [Anm.15]). Siehe auch DERS., «Tod und Ewiges Leben in der Sicht des christlichen Glaubens», in: Stichwort Tod, Frankfurt 1979, 143–145, sowie KELLER, Albert, Zeit, Tod, Ewigkeit – Der Tod als Lebensaufgabe, Innsbruck 1981 (Rabanus-Maurus-Akademie).

doch keine Mystik gemeint sein, in deren Zentrum paranormale Erfahrungen oder Visionen transzendenter Welten stehen. Es kann auch nicht um Wege der Weltflucht und der Verschmelzung mit einem jenseitigen Absoluten gehen, wofür der Begriff Mystik des öfteren Verwendung findet. Heideggers Rede vom «Vorlaufen in den Tod» oder dem «Sein zum Tode» hiermit in Verbindung zu bringen, müßte von vornherein als wenig hilfreich angesehen werden.

Gemeint ist eine Mystik, wie sie in allen Weltkulturen aufzuweisen ist, die gerade nicht die Flucht aus der Welt, sondern eine Vertiefung und ein neues Verständnis eines wahrhaftigen Lebens in der Welt als Perspektive hat.²⁴ Der Tod im Leben ist dann als *transformatio mystica* verstanden, als Wandel des Denkens, Glaubens und Lebens, als Loslösung von der Gebundenheit an die Welt und Öffnung für ein ursprüngliches Leben.

Für den christlichen Kulturkreis sei zunächst Angelus Silesius genannt, der ein geistliches Sterben beschreibt, das zu einem neuen Leben führt:

«Das geistliche Sterben:

Stirb, ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,

Wenn du nu sterben sollst, sonst möchtest du verderben.»²⁵

Von hier aus eröffnet sich auch das breite Feld außerchristlicher Mystik mit ihren überraschend parallelen Formulierungen.²⁶ Schon in der indischen Mystik des ersten vorchristlichen Jahrtausends ist der Erleuchtete beschrieben, der einerseits tot sei, andererseits hierdurch jedoch gerade aus einem un-

²⁴ Entgegen der heute weitverbreiteten Meinung, haben die großen Mystiker die Notwendigkeit des Weltbezuges aller echten Mystik immer wieder betont. Einige Beispiele seien genannt: Richard v. St. Viktor wendet sich explizit gegen diejenigen, die glauben, daß das «Niedere» der Sinnlichkeit, des körperlichen oder der Rationalität unwürdig sei, unter die «Einsicht» zu fallen. All dies sei in die kontemplative Schau Gottes zu integrieren (siehe RICHARD VON ST. VICTOR, Benjamin Major, PL 196, 67 C). Meister Eckhart stellt fest, da es einmal so ist, daß der Mensch in diesem Leben nicht ohne Tätigkeit sein könne, die nun einmal zum Menschsein gehöre, könne er sich letztendlich nicht von der Welt abwenden. Der Mensch solle es darum lernen, «seinen Gott in allen Dingen zu haben und unbehindert zu bleiben in allen Werken und an allen Stätten» (siehe MEISTER ECKHART, Deutsche Werke (DW), hrsg. von J. Quint, Bd. V, Stuttgart, 211, 8–9. Auch Jan van Ruysbroec spricht gegen den Zustand den Quietismus immer wieder von der Notwendigkeit eines «wirkenden Lebens» (siehe JAN VAN RUYSBROEC, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und kleinere Schriften, hrsg. von F.M. Huebner, Leipzig 1924).

²⁵ ANGELUS SILESIUS, Cherubinischer Wandersmann, Viertes Buch, Spruch 77, Sämtliche Poetische Werke, Bd. 3, hrsg. von L. Held, München 1924.

²⁶ Siehe hierzu WOLZ-GOTTWALD, Eckard, Das Phänomen des «geistigen Todes» bei Yājñavalkya und Meister Eckhart, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 40 (1988) 251–258.

sterblichen Leben zu schöpfen versteht.²⁷ Diese Vorstellung findet sich immer wieder in der indischen Tradition, vom älteren Buddhismus bis zum Advaita-Vedânta eines Shankara.²⁸ Sie kulminiert dann gleichsam im 20. Jahrhundert in den Worten des Ramana Maharshi: «Sterben kann ich nicht, das habe ich schon hinter mir, wie einer das Kindsein oder das Jungsein.»²⁹

Aber auch die japanische Mystik wäre zu erwähnen, wobei das Phänomen des Großen Todes der zenbuddhistischen Tradition hervorsteht, durch den der Mensch zu erleuchtetem Leben erwacht.³⁰ Die Reihe kann zuletzt mit einem Beleg aus der islamischen Mystik eines Kabir oder Rumi vervollständigt werden, für die die Formulierung eines «Stirb, bevor du stirbst!» als prägend angesehen werden kann.³¹

Paradigmatisch sei jedoch Meister Eckhart hervorgehoben, durch den die philosophische Mystik christlicher Provenienz zu einem wichtigen Höhepunkt kam. Es ist gerade Meister Eckhart, der den Menschen beschreibt, der Gott schauen soll: «Er soll tot sein.» An anderer Stelle ist das Phänomen weiter erläutert: «Der Mensch ist tot aller Welt und lebt in Gott und Gott in

²⁷ Siehe hierzu z.B. die Ausführungen des altindischen Philosophen Yājñyavalkya: «So wie eine Schlangenhaut auf einem Ameisenhaufen tot und abgeworfen liegen mag, so wahrlich liegt dieser Körper (des Erleuchteten). Aber dieses Körperlose, dieses Unsterbliche, dieses Leben ist nur das Absolute (brahman), ist fürwahr Licht.» Brihadâraṇyaka-Upanishad, 4.4.7.

²⁸ Siehe hierzu OBERHAMMER, Gerhard (Hg.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*, Wien 1995, insb. 9–26, 181–200 und 211–230.

²⁹ Ramana Maharshi zit. in SAHER, P.J., *Indische Weisheit und das Abendland. Religionsphilosophische Parallelen*, Meisenheim a.G. 1965, 224.

³⁰ Der Zen-Meister Shin-ichi Hisamatsu formuliert so den Grundgedanken des Zen, daß der Schüler «einmal den Großen Tod abstirbt und dadurch wieder zum Leben erwacht.» HISAMATSU, Shin-ichi, «Eine Erläuterung des Lin-chi Zen», in: OHASHI, Ryôsuke (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg i.Br.-München 1990, 232–235, hier: 233. Siehe hierzu auch die Interpretation von Günter Wohlfart: «Den Tod in uns lebendig werden lassen, den Tod in unser Leben aufzunehmen, das ist der Tod des Todes.» WOHLFART, Günter, «Leben lernen – sterben lernen. Bemerkungen eines Laien zum Zen-Weg», in: MALL, Ram Adhar/LOHMAR, Dieter (Hgg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam-Atlanta 1993, 227–243, hier: 238. Von ihr scheint dann die Kyôto-Schule der modernen japanischen Philosophie beeinflusst, wenn hier die Rede vom «Tod-in-eins-mit-Leben» aufzuweisen ist. So die Ausdrucksweise von Hajime Tanabe (in: OHASHI [Hg.], *Kyôto-Schule*, 211). Zuletzt erschien diesbezüglich sogar der konkret durchgeführte Vergleich zwischen Heideggers Begriff vom «Sein zum Tode» und parallelen Phänomenen bei Dogen durch den Kyôto-Philosophen Arifuku. (ARIFUKU, Kogaku, *Heidegger und Dogen. Der Begriff «Sein zum Tode» und die Idee der «Unzweiheit von Leben und Tod»*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994) 233–247.

³¹ Kabir schreibt in diesem Sinne: «Nur wer den Tod schon hier im Leben fand, kann ihn ertragen und vor ihm bestehen.» Kabir zit. in MOOREN, Thomas, *Purusha – der messerscharfe Weg zum Selbst*, Würzburg/Altenberge 1993, 59.

ihm.»³² Die *transformatio mystica*³³ als ein Sterben mitten im Leben kann von vornherein keinen biologischen Tod meinen, obwohl sie diesen auch betrifft und in einem neuen Lichte erscheinen läßt.

Meister Eckhart spricht davon, daß der Mensch «völlig in Gott umgeformt und in ihn verwandelt» werde.³⁴ Die *transformatio mystica* weist auf einen existentiellen Wandel mitten im Leben. Der Mensch des Alltags wird als existentiell an die Welt gebunden beschrieben. Sein Denken, sein Handeln, ja sein Sein und Leben erscheinen verdunkelt. Diese Verdunklung meint nicht mangelndes Wissen oder mangelnde Kenntnis, sondern eine Verdunklung des Lebens und des Seins, die – in Erweiterung des Begriffs – im christlichen Kontext als Sünde bezeichnet wird.

Meister Eckhart nennt diese Gebundenheit an die Sünde den «Schleier der Abhängigkeit an niedere und weltliche Dinge»³⁵. Der Mensch versteht im allgemeinen nicht in ursprünglicher Weise zu leben, und dies gerade durch seine innere Gebundenheit an die weltlichen Dinge. Der Tod meint dann Wandlung als Loslösung solcher Abhängigkeit und Gebundenheit, eine Loslösung auch vom Festhalten am herkömmlichen Leben.³⁶

Die *transformatio mystica* mag durchaus als ein Weg beschrieben werden, der mit einem Wandel in der Anschauung, in der Haltung zur Welt oder mit einem Weg der folgerichtigen Argumentation, also einem Weg der Reflexion und des Denkens beginnt.³⁷ Der Prozeß der Transformation meint dann jedoch, über jede Verstandeserkenntnis hinaus, die Loslösung von der Ge-

³² MEISTER ECKHART, DW II, 364,5 und ebd. 80,3 (s. Anm. 24).

³³ Zu Eckharts Lehre von der *transformatio mystica* siehe insbesondere MANSSTETTEN, Reiner, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Freiburg i.Br./München 1993, 463–602.

³⁴ MEISTER ECKHART, DW II, 475,5–12. Vgl. auch DERS., DW I, 110.8–111.2 (s. Anm. 32).

³⁵ DERS., *Lateinische Werke*, hrsg. von E. Benz u.a., Bd. I, Stuttgart 1964, 593, 11. Andere Autoren verwenden parallele Motive und Bilder. Am anschaulichsten formuliert Johannes Tauler, der von der «Neigung zu den Geschöpfen» als einer «dicken, groben Haut» oder einem «Fell» spricht, das den Menschen zunächst an einem ursprünglichen Erkennen und Leben hindere. Siehe: *Die Predigten Taulers*, hrsg. von F. Vetter, Berlin 1910, 21–23.

³⁶ Manser denkt im Sinn der *transformatio mystica*, wenn er den Tod im Leben wie folgt beschreibt: «Sterben lernen fängt an in der Bereitschaft, immer mehr von der Habenhaltung zur Seinshaltung überzugehen. Sterben lernen wir, wenn wir loslassen können, uns nicht nur an das Leben klammern und unser Leben nicht als unseren Besitz betrachten.» MANSER, *Ars moriendi*, 89 (s. Anm. 15).

³⁷ Siehe hierzu in bezug auf Meister Eckhart: WOLZ-GOTTWALD, Eckard, Übung und Gnade auf dem Weg zur «Gottesgeburt» bei Meister Eckhart, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987) 147–159, insb. 151–152. Zur gleichen Problematik bei Hugo von St. Viktor siehe: DERS., *Oculus triplex – Das dreifache Auge der Erkenntnis*, in: *Communio* 23 (1994) 248–259, insb.: 150–251.

bundenheit der Sünde, ohne die eine Rede von einem Sterben mitten im Leben ihren eigentlichen Sinn verlieren müßte.

Tod meint dann den Tod des herkömmlichen Lebens und des herkömmlichen Todes, und hierdurch gerade das Freiwerden für ein neues Leben. Die Philosophie des Todes schlägt um in eine Philosophie des Lebens. Es geht um ein ursprüngliches Leben, das in der christlichen Mystik als ein Leben aus Gott verstanden ist. Im folgenden soll versucht werden, Heideggers Philosophie des Todes aus der Perspektive eines solchen Sterbens im Leben zu interpretieren, wie es in der *transformatio mystica* ihren Ausdruck gefunden hat.

III. Der mystische Aspekt in Heideggers Philosophie des Todes

Heidegger entwickelte seine Philosophie des Seins zum Tode in *Sein und Zeit* oder in den Beiträgen zwar ohne historische Bezugnahme in phänomenologischer Analyse. Die Annahme, daß seine Vorstellungen von Kierkegaard, Rilke, Tolstoi³⁸ oder auch Hölderlin³⁹ beeinflußt worden seien, mag jedoch plausibel erscheinen. Darüber hinaus muß eine Interpretation aus der Perspektive der *transformatio mystica* zunächst gewagt wirken.

Interessanterweise konnten jedoch Interpreten, die in irgendeiner Weise der philosophischen Mystik nahe standen, Heideggers Philosophie des Todes meist ein durchaus positives Verständnis abgewinnen.⁴⁰ Sein später Verweis auf den Mystiker Abraham a Santa Clara wirkt zwar eher beiläufig. Daß Heidegger jedoch nicht nur die Strukturen buddhistischer Philoso-

³⁸ Diese Namen nennt Karl Lehmann in seiner schon in den dreißiger Jahren durchgeführten Analyse (LEHMANN, Karl: Der Tod bei Heidegger und Jaspers, Heidelberg 1938, 69–73). Lehmann stellt jedoch gleichzeitig auch eine besondere Nähe diesbezüglicher Beschreibungen zur Theologie fest (siehe ebd. 74–82).

³⁹ Hierauf läßt nicht nur Heideggers eigener Verweis aus späterer Zeit schließen. Vor allem die Untersuchung von Gert Hofmann zeigt Hölderlins Ansatz einer deubendigen Deutung des Todes» und weist so dementsprechende Perspektiven der Interpretation (HOFMANN, Gert, Dionysos Archemythos. Hölderlins transzendente Poiesis, Tübingen/Basel 1996, insb. 237–252).

⁴⁰ Siehe z.B. VETTER, Helmuth, «Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung – Hermeneutische Beobachtungen», in: JAIN, Elenor/MARGREITER, Reinhard (Hgg.), Probleme philosophischer Mystik, St. Augustin 1991, 307–321, hier: 316–317. Besondere Bedeutung ist vor allem den Analysen der modernen, dem Zen-Buddhismus nahestehenden japanischen Philosophie beizumessen. Siehe z.B. den schon in den 20er Jahren publizierten Aufsatz von TANABE, Hajime, «Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens», in: BUCHNER, Hartmut (Hg.), Japan und Heidegger, Sigmaringen 1989, 89–108; NISHITANI, Keiji, «Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Messkircher Ansprachen von Martin Heidegger», in: ebd., 147–158, hier: 156; OHASHI, Ryôsuke, Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger, München 1975, 147.

phie⁴¹, sondern gerade auch der christlichen Mystik des Mittelalters⁴² schon beim Entwurf von *Sein und Zeit* in den zwanziger Jahren hinreichend bekannt waren, kann nach dem Stand der heutigen Forschung als gesichert angesehen werden. Hierin mag eine Erklärung gefunden werden, daß es gerade der Mystiker Meister Eckhart ist, von dem Heidegger sagt, daß dessen Denken ihn von früh auf begleitet hätte und so zu den Wurzeln seiner eigenen Philosophie gezählt werden müsse.⁴³ Es ist somit durchaus auch aus Sicht der historischen Sachlage nicht unbegründet, das von Heidegger beschriebene Paradox eines Todes mitten im Leben aus dem Kontext der philosophischen Mystik zu interpretieren und in dieser Weise dem Phänomen einen wichtigen Verständnishorizont zu eröffnen.

Der Satz Meister Eckharts von der völligen Umformung und Verwandlung des Menschen in Gott wurde in der Bulle des Papstes Johannes XXII. im Jahre 1329 als häretisch verdammt.⁴⁴ Im 20. Jahrhundert wird, in diesem Fall durch den philosophischen Interpreten, Heideggers Rede vom «Vorlaufen in den Tod» als «Kardinalfehler» verurteilt. Die Gründe mögen jeweilig höchst unterschiedlich zu beurteilen sein. Vielleicht scheint jedoch gerade hier zwischen dem Mystiker des Hochmittelalters und dem Philosophen der Gegenwart eine Verbindung auf, die schon John D. Caputo zu der These verleitete, daß genau das, was Heideggers Kritiker an ihm kritisieren, sich als die «mystische Dimension» erweise.⁴⁵ Diesen mystischen Aspekt in Heideggers Denken gilt es im folgenden an seiner Philosophie des Todes aufzuzeigen.

In fast allen Kulturen erscheint Mystik, selbst in ihrer philosophischen Form, rückgebunden in einen religiösen, auf das Heil des Menschen ausgerichteten Kontext. *Sein und Zeit*, und somit auch die hier verankerte Philosophie des Todes, ist dagegen in der erkenntnisbegründenden Grundintention der Konzeption einer Fundamentalontologie verfaßt.

Die christlichen Mystiker sprachen und schrieben für Menschen, die sich im christlichen Bereich auf der spirituellen Suche nach Gott sahen.⁴⁶

⁴¹ Siehe hierzu vor allem die neue Untersuchung von PARKES, Graham, «Heidegger and Japanese thought. How much did he know and when did he know it?» in: Martin Heidegger. Critical Assessments, ed. by Chr. Macan, London 1992, 377–406.

⁴² Siehe hierzu vor allem KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley u.a. 1993, aber auch CAPUTO, John D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens/Ohio 1978.

⁴³ Siehe den Brief von Heidegger an Jaspers vom 12.8.1949, in: BIEMEL, Walter/SANER, Hans (Hgg.), *Heidegger, Martin/Jaspers, Karl: Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt u.a., 181–182.

⁴⁴ Siehe Artikel 10 der genannten Bulle in: Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. von J. Quint, München 1963, 451.

⁴⁵ CAPUTO, *Mystical Element* 31 (s. Anm. 42).

⁴⁶ In den asiatischen Mystiken ist dagegen eher von der Befreiung von der Wiedergeburt die Rede.

Meist lebten sie in einem Kloster oder einer ähnlichen religiösen Einrichtung und übten dort eine religiöse Praxis. Heideggers Vorlesungen richteten sich dagegen an einen Hörerkreis von Philosophen, die sich dagegen eher um den denkenden Weg philosophischer Reflexion bemühten. Weniger Sätze religiöser und heiliger Schriften, sondern Grundsätze der Logik bildeten immer wieder den Ausgangspunkt seiner Ausführungen.⁴⁷

Bei aller Verschiedenheit des historischen Kontextes zeigt die Philosophie Heideggers jedoch auch eine gewisse Nähe zur philosophischen Mystik, die in dem mit dem «Vorlaufen in den Tod» beschriebenen Prozeß in besonderer Klarheit hervortritt. Die Mystiker bemühen sich meist zu Beginn des spirituellen Weges um die Bewußtheit der existentiellen Gebundenheit des alltäglichen Lebens. Diese Gebundenheit ist im christlichen Bereich Sünde genannt.⁴⁸

Obwohl Heidegger keineswegs von Sünde spricht⁴⁹, so geht jedoch auch er von einem verdunkelten alltäglichen Erkennen und Sein aus. Dieser Mangel resultiert aus der «Versteifung auf die je erreichte Existenz», aus der Identifikation mit dem Man oder aus der Uneigentlichkeit der «Verfallenheit» oder die «Verlorenheit» an die Welt. Der Mensch des Alltags, in solcher Verfallenheit im Man «zerstreut», ist nicht er selbst, da «die Anderen in der Weise des Man sein Handeln und Denken übernommen haben.»⁵⁰

Der so beschriebene Mangel weist durchaus auch auf ein Defizit rationalen Erkennens. Die Wurzel dieses Mangel kann jedoch keineswegs in zu geringen intellektuellen Fähigkeiten liegen. Die Rede von einer «Versteifung», von «Verfallenheit» oder der «Verlorenheit» deuten auf eine innere, existentielle Gebundenheit, welche die gesamte Existenz des Menschen einschließt.

Den jeweilig verschiedenen Phänomenen scheint jedoch eine gemeinsame Wurzel zugrunde zu liegen, die Meister Eckhart mit der Rede vom «Schleier der Abhängigkeit an niedere und weltliche Dinge» treffend auf den Punkt bringt. Verbindend scheint eine jeweilig zugrundeliegende existentielle Gebundenheit, die nicht nur einen Mangel an Bewußtsein und Erkenntnis, sondern eine Verdunklung des Lebens schlechthin meint.

Der mystische Tod weist nun auf die Befreiung von dem Schleier solcher Abhängigkeit und Gebundenheit, der inneren Gebundenheit an die

⁴⁷ Siehe hierzu CAPUTO, *Mystical Element* 1978, 30 (s. Anm. 42), oder auch PAX, Clyde, *Companion Thinkers. Martin Heidegger and Saint John of the Cross*, in: *Philosophy Today* 29 (1985) 230–244, hier: 242.

⁴⁸ In asiatischen Religionen ist vor allem die Rede vom «Durst nach den Dingen» oder der «Verstrickung in die Wiedergeburt» bekannt.

⁴⁹ Dies gilt für die Phase von *Sein und Zeit*, keineswegs jedoch für die durch die Arbeit an religionsphilosophischen und mystischen Themen geprägte Zeit der frühen Freiburger Jahre. Siehe hier zum Beispiel HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, z.B. 264–265.

⁵⁰ Siehe DERS., *Sein und Zeit*, 129, 172.

Dinge. Über die Möglichkeiten denkender Reflexion und eines machenden Handelns hinaus ist ein existentieller Wandel der *transformatio mystica* beschrieben, in welcher der Mensch, völlig in Gott umgeformt, von seiner bisherigen Existenz losläßt.

Wenn Heidegger im «Vorlaufen in den Tod» die «äußerste Möglichkeit der Selbstaufgabe» sieht, so scheint auch er einen Prozeß der Loslösung von der Verfallenheit an die Welt, die Loslösung von solcher Gebundenheit, der Gebundenheit uneigentlicher Existenz zu analysieren. Der Mensch hat sich nach Heidegger im radikalen und äußersten Sinne selbst aufzugeben, um so, durch den Tod seiner selbst, die existentielle Gebundenheit an die Versteifungen der uneigentlichen Existenz zu lösen. Der Weg des Wegräumens der Verdeckungen, wie Heidegger in *Sein und Zeit* schreibt, erweist sich so als ein «Zerbrechen der Verstellungen», mit denen sich der Mensch sich «gegen sich selbst abriegelt.»⁵¹ Gerade im «Vorlaufen in den Tod» geht auch Heidegger einen Aspekt seiner Philosophie an, der sich der rationalen Verfügbarkeit folgerichtiger Argumentation zu entziehen scheint. Das Sterben als existentieller Wandel läßt sich nicht argumentativ herbeiführen.⁵²

Wenn in Aufdeckung der alltäglichen, existentiellen Gebundenheit des Menschen und dem Umschlagpunkt des Todes, als einer über denkende Argumentation hinausweisenden Lösung von dieser Gebundenheit, die Wege der Mystik und der Philosophie Heideggers für einen Moment zu konvergieren schienen, so eröffnen sich mit dem auf den Tod folgenden Aufgang des neuen Lebens doch wieder jeweilig höchst verschiedene Welten. Wenn nun ein Leben aus Gott⁵³ oder bei Heidegger die eigentliche Existenz als «eigentliche, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit» aufbricht, so wird die ganze Verschiedenheit der Ansätze deutlich.

Bei aller Unterschiedenheit ist jedoch jeweilig wiederum auch hier ein Bewußtwerden des eigentlichen und ursprünglichen Lebens beschrieben, die Rückkehr zu dem eigentlichen Ursprung des Menschen, durch die sich im Nachhinein der im allgemeinen vorzufindende Zustand als die gebundene Verfallsform eines ursprünglichen Lebens erweist.

Genau hierin mag dann auch der Schlüssel dafür gefunden werden, daß mit dem Tod nicht alles aufhört. Der Tod findet nicht nur mitten im Leben statt. Er bedeutet Leben schlechthin. Durch den Tod findet der Mensch erst zu einem ursprünglich verstandenen Leben. Der Tod betrifft den Menschen, wie er zunächst und zumeist lebt. Und dieses alltägliche Leben ist im «Schleier der Abhängigkeit» oder der Uneigentlichkeit des an das Man ver-

⁵¹ Ebd., 129, 172–173.

⁵² Deswegen erscheint es Heidegger auch wichtig, nicht nur zu betonen, daß diese eigene Existenz aus dem Menschen selbst zu schöpfen sei, daß sie von ihm zu wählen ist. Heidegger spricht gleichfalls auch von einem «Finden», einem «Übernehmen», einem «Ererben» oder sogar von einem «Gezwungen werden».

⁵³ Die Mystiken asiatischer Provenienz haben hier höchst unterschiedliche Konzeptionen entwickelt, vom Einswerden mit *brahman* bis zum Eingehen ins *nirvana*.

fallenen Seins verdunkelt. Der Tod beseitigt den Schleier durch einen den ganzen Menschen erfassenden Loslösungs- und Befreiungsprozeß. Die Loslösung betrifft das Festhalten an dem herkömmlichen Leben, den Tod des herkömmlichen Lebens und verändert so auch den mit diesem Leben verbundenen biologischen Tod. Es geht dann nicht nur darum, klarer erkennen zu können, sondern auch um ein Leben in ursprünglicher Bewußtheit.

Es handelt sich hier jeweils um ein Denken, das einerseits über Religion als Glauben an eine transzendente Realität hinausweist, das aber auch die Philosophie übersteigt, die im Entwurf theoretischer Analysen und der Begründung von Erkenntnis ihre Aufgabe als erschöpft sieht. Es geht um Ansätze von Transformation, eines Wandels, der auch das Leben des Philosophen selbst betrifft. Es geht in jeweilig mehr oder weniger pointierter Radikalität um einen existentiellen Wandel zu einem ursprünglichen Leben, der als Tod mitten im Leben beschrieben ist. Die Philosophie des Todes wird zur Philosophie des Lebens, in welcher das «Sterben lernen» ein «Leben lernen» bedeutet⁵⁴, die «ars moriendi» zur «ars vivendi» wird⁵⁵.

Hierin mag der mystische Aspekt in Heideggers Denken festzumachen sein, der einerseits deutlich werden läßt, in welcher Weise Heideggers Denken schon in *Sein und Zeit* über die allgemeine Praxis akademisch-wissenschaftlichen Philosophierens hinausdrängt. Andererseits mag so jedoch auch für den transformativen Aspekt in Heideggers Denken ein Verständnishorizont eröffnet werden, für das «Vorlaufen in den Tod» als *Wandel zur Bewußtheit ursprünglichen Lebens*.

⁵⁴ Siehe hierzu MANSER, *Ars moriendi* 75 (s. Anm. 15).

⁵⁵ Siehe ebd. 90 und 93. Der Tod wird so nach Wohlfart zum «entscheidenden Ereignis des Lebens.» Nicht werde das wahre Leben nach dem Tode «nachgelebt», sondern der Tod als «beglückender Tod des Selbst» ins Leben «vorgeholt» (WOHLFART, Günter, *Gelassenheit*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990) 153–364, hier: 356 und 358).