

Sterblichkeit – Unsterblichkeit

Die antike Philosophie und der Tod

Stefan Büttner-von Stülpnagel (Universität Potsdam)

Die erste schriftliche Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit wird in Europa in den homerischen Epen fassbar. Hier mit Beginn des europäischen Denkens finden wir bereits eine klare Reflexion auf Tod und Sterben.

Homers Vorstellung vom Schicksal der Seelen nach dem Tod und der archaischen Hochschätzung des unsterblichen Ruhms sollen darum den Anfang machen.

An zweiter Stelle wird auf Sokrates und seine Relativierung des Sterbens und die relative Bedeutungslosigkeit des Todes im Hinblick auf das gute und d. h. moralisch integre Leben eingegangen.

An dritter Stelle steht Platons Umgang mit der Sterblichkeit unter dem Motto „Philosophieren als Sterben lernen“. Mit Platon etablieren sich die Idee der unsterblichen Seele und der Gedanke des Totengerichts in der europäischen Ideengeschichte.

An vierter Stelle soll auf Aristoteles eingegangen werden, um dessen Folgen für die europäische Seelenlehre herauszustellen. Hier dreht sich die Frage um „individuelle oder überindividuelle Unsterblichkeit der Seele“.

An fünfter Stelle wird die antike Philosophenschule der Stoiker und deren Hochschätzung des Freitods thematisiert, da sich die stoische Schule von nahezu allen folgenden philosophischen Konzepten in dieser Hochschätzung des Freitods unterscheidet: „Durch eigene Hand sterben um der unsterblichen Weltvernunft willen“.

An sechster und letzter Stelle wird mit Epikur die radikale Gegenposition zu den herkömmlichen Unsterblichkeitskonzepten vorgestellt: Bei Epikur geht es vorrangig darum, sich nicht durch die eigene Sterblichkeit ängstigen zu lassen. Die nichtige Furcht vor dem Tod muss um der Erhaltung der Lebenslust willen beseitigt werden.

Generell gilt für alle sechs genannten Theorien, dass sie die Frage von Sterblichkeit und Unsterblichkeit in metaphysischer Perspektive behandeln.¹ Das heißt: Die antike Metaphysik beansprucht, verbindliche Aussagen über Tod und Sterben machen zu

¹ Vgl. dazu Walter Schulz: Zum Problem des Todes. In: Ders.: Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1981.

können, indem sie Tod und Sterben aus der Perspektive der Unsterblichkeit thematisiert.

Allerdings sind die Vorstellungen von Unsterblichkeit von Homer bis Epikur unterschiedlich. Während die archaische Zeit Homers die ‚irdische Unsterblichkeit‘ in Form des Nachruhms als Ideal verherrlicht, rücken mit den Orphikern, dem Pythagoreismus, den Mysterienreligionen sowie den vorsokratischen Philosophen transzendente Formen der Unsterblichkeit ins Zentrum des Denkens, die dann ihrerseits von materialistisch-hedonistischen Theorien wie derjenigen Epikurs kritisiert werden.

1. Homer: Unsterblicher Ruhm – sterbliches Leben

Blicken wir zuerst auf Homer und die archaische Zeit: Im homerischen Epos ist der Ort der Toten der Ort der Schatten.

Die Seelen der Toten führen nur noch ein Dasein in der Unterwelt, das bloß ein blasses Abbild ihres vorherigen Lebens ist. Dieses schattenhaft-abbildhafte Leben erwacht zur Sprache und zum Leben nur, wenn für die Seelen Blut ausgegossen wird. So ruft Odysseus durch ein rituelles Opfer die „Luftgebilde der Toten“ hervor, indem er das Blut geschlachteter Schafe in eine von ihm ausgehobene Grube gießt.

Und nachdem ich flehend die Schar der Toten gesühnet,

Nahm ich die Schaf' und zerschnitt die Gurgeln über der Grube;

Schwarz entströmte das Blut, und aus dem Erebos kamen

Viele Seelen herauf der abgeschiedenen Toten. (Odyssee 11. Gesang 34 ff.)

Der Tod und die sich ihm anschließende Weiterexistenz als Schatten im Hades gelten bei Homer als mindere Form der Existenz (*eidolon*), die nur durch das beigebrachte Blut der Opfertiere eine geliehene und rasch vorübergehende ‚Lebendigkeit‘ wiedererlangt.

Wichtiger und bedeutender als diese Form des Schattendaseins im Totenreich ist für den homerischen Helden der dauerhafte Ruhm über den Tod hinaus. Diese „irdische Unsterblichkeit“ als Ideal des Heldenlebens spricht paradigmatisch Achill gegenüber der Bittgesandtschaft im 9. Buch der Ilias aus:

Meine göttliche Mutter, die silberfüßige Thetis,

Sagt, mich führe zum Tod ein zweifach endendes Schicksal.

*Wenn ich allhier verharrend die Stadt der Troer umkämpfe,
Hin sei die Heimkehr dann; doch blühe mir ewiger Nachruhm.
Aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter,
Dann sei verwelkt mein Ruhm, doch weithin reiche des Lebens
Dauer, und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich.* (Ilias, 9. Gesang 410 ff.)

So spricht Achill, der göttergleiche junge Held vor Troja zu uns. Und es ist klar, welche Wahl er trifft: Er wählt den frühen Tod, um im Gesang der Männer Nachruhm und damit irdische Unsterblichkeit zu erlangen.

Dieses heroische Lebensideal der Ilias wird in der Odyssee korrigiert oder genauer durch ein neues Lebensideal ergänzt. Dort lässt der Odyssee-Dichter Achill selbst den Widerspruch gegen das heroische Lebensideal des Ilias-Dichters formulieren. Als Odysseus den aus der Unterwelt herannahenden Schatten Achills als den einstmals strahlendsten Helden vor Troja rühmt, entgegnet ihm der Schatten des Achill schroff:

„Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.

Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,

Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld baun,

Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen.“ (Odyssee 11. Gesang)

Das sterbliche Leben in Mühe und Schmerz, aber auch in Heimkehr und Freude wird in der Odyssee dem ewigen Ruhm und d. h. zugleich der irdischen Sterblichkeit in der Schlacht, so wie die Ilias sie beschreibt, vorgezogen. Hier entwirft der Odyssee-Dichter ein neues Lebensideal von einem sich in der Welt durch Duldsamkeit und List behauptenden Menschen, für das der listenreiche Odysseus sprichwörtlich geworden ist.

Ungeachtet dieser Differenz in der Bewertung der Lebensform und der Lebensideale bleibt in beiden Epen das Ideal des Lebens der Zustand der Lebendigkeit und nicht der Zustand des Totseins. Und in beiden Epen bleibt das Bild von der Totenwelt identisch. Als Schattenwesen verbringen die Menschen ein verblasstes Dasein nach ihrem Tode.²

Diese Vorstellung vom Tod als Schattendasein ist für die archaische Zeit folgerichtig: Denn wenn es die soziale Anerkennung in der Kultur der Ehre (*shame culture*, wie

² Die Differenz zur christlichen Lehre von einer Erfüllung und Vollendung des Lebens im jenseitigen Leben ist offenkundig.

Dodds die archaische Kultur genannt hat) nicht mehr gibt, weil der Tote aus der Gesellschaft herausgefallen ist, dann kann das Leben nach dem Tod nur als ein schattenhaftes vorgestellt werden. Die mit dem Ruhm verbundene frühe irdische Sterblichkeit wird – im Fall der Heroen – durch die Unsterblichkeit des kulturell-gesellschaftlichen Ruhms kompensiert. Das eigentliche Leben bleibt das irdisch-sterbliche Leben in Ruhm und Glanz im Spiegel der Gesellschaft.

2. Sokrates: Die Bedeutungslosigkeit des Sterbens im Hinblick auf das moralisch gute Leben

In der Gestalt des Sokrates finden wir eine Auffassung vom Tod, bei der der Tod und die sich mit ihm verbindende Sorge und Furcht durch die Frage nach dem richtigen Leben und Sterben relativiert wird. Am Ende seiner Verteidigungsrede vor Gericht – so wie sie uns von Platon fingiert wird – kommt Sokrates angesichts des eigenen Todes auf die Frage zu sprechen, ob der Tod ein Übel sei.

Sokrates verneint diese weit verbreitete Einschätzung vom Tod als Übel, indem er sein Daimonion, seine berühmte innere Stimme, zum Kronzeugen macht. Denn sicher hätte das Daimonion ihn gewarnt, vor Gericht zu erscheinen, wenn es den Tod für ein Übel hielte. Da diese Warnung aber nicht erfolgte, kann der Spruch des Gottes nur lauten: Der Tod ist kein Übel.³

Sokrates verbindet diese Antwort mit zwei unterschiedlichen Vorstellungen vom Tod. Die erste Vorstellung lautet: Der Tod ist wie ein langer traumloser Schlaf. Dann ist er kein Übel, denn wer wünschte sich nicht lang und traumlos zu schlafen.

Die zweite Vorstellung lautet: Der Tod ist eine Auswanderung von hier an einen anderen Ort, wo – hier in ironischer Anknüpfung an die homerische Vorstellung von der Schattenwelt – sich Sokrates mit den Verstorbenen über die Tugend unterhalten könnte. Auch in diesem Fall wäre, träfe die zweite Vorstellung zu, der Tod kein Übel. Denn was kann es besseres geben als einen solchen Tod mit solchen Aussichten zu sterben.

Nach diesem ironisch gefärbten Zwischenschritt lässt Sokrates mit großem Ernst seine Überlegungen zu Sterben und Tod in folgendem Satz gipfeln: *Also müßt auch*

³ Zur Rezeption der Sokratischen Antwort vgl. Cicero: Disputationes Tusculanae I,75. Zur fortwirkenden Autorität des Sokrates in Sachen Tod und Sterben vgl. Epiktet: Handbüchlein der Moral.

ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes und dies eine Richtige im Gemüt halten, daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, noch daß je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden.

Hier ganz am Ende seiner Verteidigungsrede spricht Sokrates das Credo seines Lebens aus: Entscheidend ist für den Mann - heute würden wir hinzufügen – und für die Frau, dass er oder sie ein moralisch gutes Leben führen; gegenüber dem moralisch guten Leben aber verliert das Sterben und der Tod seine Bedeutung. Genau so wie gegenüber dem moralisch guten Leben auch das bloße Leben im Sinn des Überlebens seine definitive Bedeutung verliert.

An dieser Stelle führt Sokrates die wichtige Unterscheidung zwischen dem bloßen Leben im Sinn der Lebensnotwendigkeit und dem guten Leben im Sinn der Moralität in die europäische Philosophie ein, das eine Relativierung des bloßen Lebens aus der Perspektive des Gutseins mit sich bringt. Die Sterblichkeit wird gewissermaßen bedeutungslos angesichts des guten und richtigen Lebens und Handelns.

Sokrates erweist sich mit diesem Credo darüber hinaus als der unerschütterliche Moralist, der die Sicherheit von der absoluten Bedeutung des richtigen Handelns nicht durch metaphysische Überlegungen absichern muss. Nicht-Wissender, der er ist, votiert Sokrates für keine der beiden genannten metaphysischen Vorstellungen vom Tod, sondern weist die Frage nach dem Tod als Gut oder als Übel als unbedeutend im Verhältnis zur Frage nach dem richtigen Leben zurück.

3. Platon: Philosophieren als Sterben lernen

Im Anschluss an Sokrates und zugleich in radikalem Neuansatz gegenüber der Lebenshaltung des Sokrates setzt mit Platon die philosophische Frage nach der Unsterblichkeit der Seele auf einer neuen Stufe ein.⁴ Platon entwirft eine komplexe Metaphysik, um die Unsterblichkeit der Seele und die Begründung ethischer Grundsätze miteinander zu verknüpfen.

Zunächst zu Platons Metaphysik: Platon unterscheidet zwischen Ideen und Erscheinungen. Damit ist gemeint, dass alle Dinge und alle Handlungen in einer

⁴ Auf die vielfach und gegensätzlich verhandelte ‚sokratische Frage‘ soll hier nicht eingegangen werden.

doppelten Perspektive betrachtet werden. Die Idee ist das, was den Dingen oder Handlungen jeweils wesentlich ist. An den Erscheinungen treten darüber hinaus noch Eigenschaften und Verhältnisse auf, die für die Sache nicht wesentlich sind.

Ein Beispiel möge genügen: Die Idee des Elefanten enthält die Lebendigkeit in Kombination mit Vierfüßigkeit, Rüssel und Stoßzähnen. Die jeweiligen geringen Größenunterschiede zwischen den einzelnen Exemplaren oder die jeweilige Grautönung der Haut gehören zur Erscheinungsseite des Elefanten.

Diesen beiden Perspektiven, der Perspektive „Idee“ und der Perspektive „Erscheinung“, sind nun unterschiedliche kognitive Vermögen zugeordnet. Erscheinungen nehmen wir wahr; Ideen denken wir. Sinneseindrücke und Wahrnehmung geben uns Kenntnis über veränderliche und unwesentliche Eigenschaften; Verstand und Vernunft erkennen die unveränderlichen Ideen und deren wesentlichen Zusammenhänge. Insofern unsere Seele, die als Instanz aller dieser Vermögen gilt, wahrnimmt, ist sie vergänglich, weil auf Vergängliches bezogen; insofern sie denkt, ist sie auf Ideen bezogen und insofern ideenartig, einheitlich, mit sich identisch und unvergänglich.

Aus diesem metaphysischen Grund wird eine ethische Forderung abgeleitet: Die Seele soll sich nicht mit dem vielgestaltigen Leib einlassen, da sie durch die Wahrnehmung nur auf Endliches bezogen sein kann. Aus diesem Grund führt Platon eine strikte Trennung von Körper und Seele ein, die in der berühmten Formel vom Körper als dem ‚Grab der Seele‘ gipfelt, bei der durch das Wortspiel „Soma gleich Sema“, beides, Körper und Grab, gleichgesetzt werden. Weil im Denken sich die Seele vom Körper nicht beeinflussen lassen, ja sich geradezu von der Wahrnehmung und damit den Sinnen abwenden soll, um wahrhaft erkennen zu können, ist Denken als solches ein Sterben.

Wenn Sterben aber die Trennung von Körper und Seele ist, dann wird in jedem Denkkakt eine Trennung von Körper und Seele vollzogen. In dieser Zuspitzung formuliert Platon dann den berühmten Satz: *„Und eben dies ist also ist das Geschäft (melete = Sorge, Übung) der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leib (soma).“* (Phaidon 67 d)

Im Zusammenhang des Dialogs *Phaidon* formuliert Platon auch vier Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Sicher ist jedenfalls, dass diese Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nur für denjenigen überzeugend sind, der die ethisch motivierte Transzendenz zu den Ideen schon vollzogen hat.⁵ Die theoretisch-metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind über-individuelle Beweise, die durch das Individuum beglaubigt werden, indem es sich ethisch richtig verhält. So wird der endliche Menschenverstand von der Überzeugung, dass seine Seele unsterblich ist, in seiner Praxis orientiert und geleitet.

Nach den sog. Unsterblichkeitsbeweisen und ihrer Anwendung auf die Lebensführung des Menschen, erzählt Sokrates einen Mythos vom Schicksal der Seelen nach dem Tod, bei der die individuelle Seele ein Leben und eine Wohnstatt nach dem Tod hat. Diese individuelle Unsterblichkeit ist erforderlich, damit es eine letzte Form der Gerechtigkeit gibt. Darum endet die *Politeia*, der Dialog über die Verfassung der Seele und des Staates, der als zentrales Thema Gerechtigkeit hat, folgerichtig ebenfalls mit einem Mythos vom Weg der Seele nach dem Tod. Insbesondere erzählt der Mythos von einem Totengericht, weil nur in einer letzten Instanz die Gerechtigkeit und damit das Gute an und für sich erreicht werden kann.

Richtig verstanden ist es nicht wichtig, ob diese beiden Mythen aus dem *Phaidon* und der *Politeia* wahr sind. Es ist entscheidend, ob die Mythen so viel Plausibilität haben, dass sie den Einzelnen veranlassen, sich von dieser Zukunft der Seele zu einem guten und d.h. moralischen richtigen Leben im Diesseits motivieren lassen. *„Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muß mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muß ein Mann gutes Mutes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu tun haben, und dessen Schmuck und Pflege hat fahren gelassen, als etwas ihn selbst nicht Angehendes und wodurch er nur Übel ärger zu machen befürchtete, jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und*

⁵ Vgl. dazu Walter Schulz: Zum Problem des Todes. In: Ders.: Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1981, S. 147. Sowie Hans-Georg Gadamer: Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons *Phaidon*. In: Ders.: Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II, 187-200.

Wahrheit, so seine Fahrt nach der Unterwelt erwartend, um sie anzutreten, sobald das Schicksal rufen wird.“ (Phaidon 114 d – 115 a)

Das Unsterbliche, die Sphäre der Ideen, ist diejenige Sphäre, die Sein und Erkennbarkeit dem Sterblichen verleiht. Die Sphäre des Unsterblichen erzeugt und erklärt die Sphäre des Sterblichen und gibt ihr dadurch ihren Sinn und ihren Ort als sterbliches Abbild des Unsterblichen.⁶ Durch die Idee der Unsterblichkeit erfährt die Seele im irdischen Leben, dass sie sich in ihrer Sterblichkeit am unsterblichen Leben, und das heißt für Platon, an den Ideen des Guten, Wahren und Schönen zu orientieren hat.

4. Aristoteles: Gibt es eine individuelle oder überindividuelle Unsterblichkeit der Seele?

Aristoteles, der Schüler Platons, übernimmt in seinem Dialog *Eudemos*, so weit er für uns fassbar ist, die platonische Trennung von Leib und Seele und vertritt eine radikal dualistische Position.

Eine gänzlich andere Akzentuierung der Frage des Verhältnisses von Leib und Seele finden sich in den Vorlesungsmanuskripten des Aristoteles, die unter dem Titel *de anima* überliefert sind. Aristoteles analysiert und reflektiert in diesen Texten, ob und inwiefern die Seele eine eigenständige Existenz gegenüber dem Leib haben kann, wenn sie doch nur als auf den Leib bezogen als dessen Einheit gedacht werden kann.

Hier wird die Frage nach dem Status der Seele in den Kontext naturphilosophischer Fragen eingebettet. In den ausführlichen biologisch-physiologischen und erkenntnistheoretischen Argumentationen kommt Aristoteles zu dem Ergebnis, dass die Seele auf den Leib als dessen Einheit so bezogen wird, dass beide nicht ohne einander bestehen können, wie wohl die Seele als Einheit des Ganzen eine steuernde Funktion übernimmt. Aus den vielschichtigen Erwägungen des Aristoteles zum Verhältnis von Leib und Seele kann m. E. zunächst mit Sicherheit nur eine Ablehnung des platonischen Dualismus abgelesen werden.

⁶ Rezeptionsgeschichtlich liegt die Bedeutung Platons darin, der christlichen Auferstehungsgeschichte eine philosophische Stütze und Argumentationsfigur gegeben zu haben.

Im Anschluss an diesen biologisch-psychologischen Argumentationsgänge schließt Aristoteles jedoch eine weitere Überlegung an, die den Modus der Vernunft betrifft. Die Vernunft kommt – so die berühmte Formulierung des Aristoteles - von außen wie durch eine Tür herein. Das heißt, der vernünftige Teil der Seele kann nur als separiert vom Leib gedacht werden, da dieses Vermögen der Seele als von außen kommend auf keine Weise körperlich sein kann. Da die unkörperliche Vernunft von außen kommen muss, ist sie unsterblich und ewig. Sterblichkeit und Unsterblichkeit stehen hier in einem externen und unvermittelten Verhältnis. Die große Schwierigkeit für die Interpretation der aristotelischen Position besteht darin, die biologisch-psychologische Argumentation mit der Argumentation über die externe Stellung der tätigen Vernunft zu verbinden.

Von diesem Aspekt aristotelischen Unsterblichkeitslehre, der besagt, dass nur der vernünftige Teil der Seele unsterblich ist, wird dann die Frage an die islamische und christliche Philosophie und Theologie weitergereicht, ob diese Vernunftseele noch individuell sein kann oder nur eine überindividuelle Vernunftseele ist. In dieser Zuspitzung ergibt sich dann derjenige Konflikt mit der christlichen Lehre vom individuellen Gericht und der individuellen leiblichen Auferstehung, der als Auseinandersetzung mit der averroistischen Seelenlehre in die europäische Denkgeschichte eingegangen ist.⁷

Die Fragestellung aus der aristotelischen Seelenlehre lautet: Ist die Unsterblichkeit der Vernunft als Unsterblichkeit einer allgemeinen Vernunft oder einer individuellen Vernunft zu denken? Haben wir also einen unsterblichen individuellen Teil in uns oder ist das, was wir in uns haben, nur Teil einer überindividuellen Vernunft?

5. Stoa: Durch eigene Hand sterben um der unsterblichen Weltvernunft willen

Die Philosophenschule der Stoa verhält sich zu dieser Frage von individueller oder über-individueller Vernunft nicht einheitlich, wiewohl Positionen, die die Vernunft für über-individuell halten überwiegen. Darauf soll hier nicht eingegangen werden.

⁷ Vgl. dazu Michaela Boehnke: Geschichte der Philosophie II: Philosophie des späten Mittelalters und der Renaissance: Der Streit um die Seele. In: <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Boenke/VL2002s/VL02.htm>

In unserem Zusammenhang ist nur die stoische Konzeption von der Macht der Vernunft von Interesse: Der stoische Weise erweist die Macht der Vernunft dadurch, dass der Weise in der Lage ist, sich selbst zu töten. In der Fähigkeit zur Selbstnegation der eigenen Leiblichkeit, erweist sich die Vernunft auch im Moment des Verlustes ihrer physischen Voraussetzung und damit ihrer selbst als letzte und äußerste Macht des Menschen. Die eigene Sterblichkeit herbeiführen zu können, zeigt die Macht der Vernunft. Diese Vernunft allein ist unsterblich.

Die Macht der Sterblichkeit liegt nach stoischer Auffassung darin, die Sterblichkeit selbst herbeiführen zu können. Allerdings darf die Selbsttötung nur um der Vernunft willen und nicht aus willkürlichen Gründen oder aus Lebensunlust geschehen. Die menschliche Vernunft erweist sich nämlich nur dann als teilhaftig an der unsterblichen Vernunft, wenn sie diese Fähigkeit der Selbsttötung um der allgemeinen Weltvernunft willen vollzieht. Wenn also ein durch die Vernunft geleitetes Weiterleben nicht möglich wäre, dann muss um der Hochachtung der Vernunft willen das Leben aus Vernunftgründen selbst beendet werden.

Unsterblichkeit – im Sinn der Teilhabe an der allgemeinen Weltvernunft – erreicht der stoische Weise im Fall eines Konflikts zwischen bloßer Selbsterhaltung und vernünftiger Selbsterhaltung durch den paradoxen Akt der Selbstvernichtung. Indem der Mensch aufgrund seiner unsterblichen Vernunft in sich die Fähigkeit hat, sich selbst zu töten, erweist sich diese Selbstvernichtungsfähigkeit um der Vernunft willen als das äußerste Kennzeichen der Macht der Vernunft und damit seiner Unsterblichkeit.

6. Epikur: Erhaltung der Lebenslust durch Vermeidung der Todesfurcht

Epikur ist derjenige unter den griechischen Philosophen, der die Idee der Unsterblichkeit am dezidiertesten ablehnt. Der Mensch ist wesentlich sterblich. Der Mensch soll sich – gemäß Epikur - durch diese Sterblichkeit aber nicht in Angst und Schrecken versetzen und in seinem Lebensgefühl beeinträchtigen lassen. Epikurs philosophische Leistung besteht darin, diese Haltung gegenüber Sterben und Tod als erster konsequent argumentativ ausgebaut und in ein System des Hedonismus überführt zu haben.

Epikurs Grundgedanke ist, dass das Leben des Menschen von Lust und dem Streben nach Lust bestimmt ist. Bei dieser Lust handelt es sich um ein angenehmes Leibgefühl, das den Menschen durchströmt und ihn erfüllt. Diese Form der Lust ist Anfang und Ende des seligen Lebens. Diese Lust, genauer diese Zustandslust, wird nun durch jede Form der Unlust verhindert oder vermindert. Also müssen Unlustzustände vermieden oder beseitigt werden, damit Lust sich einstellen kann.

Als Quellen der Unlust identifiziert Epikur Mangelphänomene wie Schmerz, Begierde und Furcht. Die größte Gefahr geht dabei von der Furcht, speziell von der Todesfurcht aus. Der Tod wird geradezu als „das schauerlichste Übel“ bezeichnet. Um also die Ungestörtheit der Lust zu erhalten, gilt es ein Rezept gegen die Furcht vor dem Tod zu finden. Dieses Rezept gegen die Todesfurcht lautet im *Brief an Menoikeus*: „Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.“

Epikurs Strategie zur Überwindung der Todesfurcht besteht darin zu zeigen, dass alle Wahrnehmungen und damit alle bewussten und unbewussten seelischen Regungen an der Existenz des Leibes hängen. Wenn wir leben und wahrnehmen, was dasselbe ist, können wir den Tod nicht wahrnehmen, denn wir leben ja. Ohne Wahrnehmung, also dann, wenn wir tot sind und der Tod da ist, können wir uns auch nicht mehr fürchten, denn dann sind wir ebenfalls nicht mehr da.

Wir müssen uns also nur klar machen, dass die Todesfurcht etwas fürchtet, was als Ereignis des Todes gar nicht wahrnehmbar und damit für den Einzelnen gar nicht fühlbar ist.

Ich fürchte mich also – bei Lichte besehen – vor gar nichts, wenn ich mich vor dem Tode fürchte. Die Furcht vor dem Tod ist etwas Eingebildetes, insofern wir uns vor einem Zustand fürchten, der sich prinzipiell unserer Wahrnehmung entzieht.

Unterfüttert wird diese ethische Einsicht in die Bedeutungslosigkeit des Sterbens und des Todes durch ein lustpsychologisches und ein naturphilosophisches Konzept. Das naturphilosophische Konzept besteht in einer materialistischen Theorie der Seele. Im Dienst dieser These steht auch die epikureische Physik, die einen

materialistischen Atomismus vertritt, bei dem auch die Seele aus Atomen besteht, die sich nach dem Tod vollständig zerstreuen.

Das lustpsychologische Konzept besteht darin, dass es auf die quantitative und zeitliche Erstreckung der Lust überhaupt nicht ankommt. Die Lebensdauer ist irrelevant für die Glückseligkeit: Ein Augenblick des Glücks genügt. Die Endlichkeit und damit die Sterblichkeit des Menschen ist kein Mangel. Ziel der epikureischen Lehre ist der rechte Genuss des Augenblicks, von dem das ganze Leben getragen wird.

Epikur vertritt mit dieser Lustkonzeption die radikale Gegenposition zu allen Konzepten der Unsterblichkeit: Denn neben der Todesfurcht ist eine weitere ernste Bedrohung für die Lebenslust, die Erwartung und die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit. Denn die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit und die Fokussierung auf eine Weiterexistenz nach dem Tode zieht die Konzentration vom Leben und der dem Mensch einzig möglichen Lust und Lusterfüllung im Leben ab. *Darum macht die rechte Einsicht, daß der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens genußreich, indem sie uns nicht eine unbegrenzte Zeit dazugibt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wegnimmt.*

Bei Epikur wird die Unsterblichkeit geradezu zum Störfaktor für den sterblichen Menschen. Es geht in radikaler Zuspitzung darum, die Fiktion von einem unsterblichen Leben, das falsche Hoffnungen, aber auch falsche Ängste in uns erweckt, zu vermeiden und sich in der recht verstandenen Endlichkeit aufzuhalten. Der richtige Umgang mit der eigenen Sterblichkeit besteht nach epikureischer Philosophie in einer ruhigen Gelassenheit (Ataraxie) dem eigenen Sterben gegenüber. Dies ist es auch, was moderne naturalistische Theorien von Sterben und Tod - bei aller Differenz zum epikureischen Minimalismus - mit Epikur verbindet.

Wirkmächtiger als die Position Epikurs sind in der europäischen Geistesgeschichte allerdings die metaphysischen Theorien Platons, Aristoteles und der Stoa gewesen, deren Theorien der Unsterblichkeit im Rahmen christlicher Theologie als einzige anschlussfähig waren.

Erst im 18. Jahrhundert rücken die Konzepte der Unsterblichkeit der Seele aus dem Zentrum des philosophischen Interesses heraus und werden eher als nebensächlich

behandelt. Aufgegeben bleibt uns diese Frage dennoch. Denn wie hat schon Kant, der schärfste und gründlichste Kritiker der traditionellen Unsterblichkeitslehren formuliert: *Wir (können) dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen (...) Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht loß werden können. Auch alle Verächter der Metaphysic, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner Seele denken. (AA XXIX 765)*