



Vereinbarkeit personaler Identität und philosophischer Unsterblichkeit

Authors: Felicitas Holzer
Submitted: 17. December 2014
Published: 18. December 2014
Volume: 1
Issue: 1
Keywords: philosophische Unsterblichkeit, Verlust der Identitätswahrung,
Seele als Substanz, Unsterblichkeit der Seele
DOI: 10.17160/josha.1.1.9

JOSHA

josha.org

**Journal of Science,
Humanities and Arts**

JOSHA is a service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content

Hauptseminar „Philosophische Unsterblichkeit - Beispiele aus Antike, Aufklärung und Idealismus“
Seminarleiter: Prof. Dr. Schmidt S.J.

Vereinbarkeit personaler Identität und philosophischer Unsterblichkeit

von

Felicitas Holzer

Schleißheimerstr. 220
80797 München

Email: felicitasholzer@web.de

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	S. 03
Teil I		
2.	Idealistische und analytische Positionen zur personalen Identität und zur philosophischen Unsterblichkeit	S. 05
2.1	Schellings Dialog „Clara“	S. 05
2.1.1	Die Erhebung des Menschen im Tod	S. 06
2.1.2	Das Wesen des Menschen und die Möglichkeit seiner Unsterblichkeit im Schelling'schen Dialog	S. 07
2.2	Eine Neuauslegung der thomistischen Unsterblichkeitslehre von Eleonore Stump	S. 10
2.3	Die materialistische Möglichkeit der leiblichen Auferstehung von Peter van Inwagen	S. 14
2.4	Christliche und antike Gegenüberstellung von Unsterblichkeit und Auferstehung	S. 16
Teil II		
3.	Die Unsterblichkeit der Seele im Dialog „Phaidon“	S. 19
3.1	Platons und Mendelssohns Argumente für die Unsterblichkeit der Seele	S. 19
3.1.1	Erster Beweis in Anlehnung an die pythagoreische Tradition	S. 19
3.1.2	Zweiter Beweis: Die Seele als das Ewige und Unveränderliche	S. 20
3.2	Die Einwände des Simmias und Kebes und deren Widerlegung durch Sokrates	S. 21
3.2.1	Widerlegung der emergenztheoretischen These des Simmias	S. 22
3.2.2	Widerlegung des Kebes: Die Seele und die Idee des Lebens	S. 23
4.	Eine umfassende These zum Schluss - Fazit	S. 24
Literaturverzeichnis		S. 29

1. Einleitung

Dass der Körper den Tod nicht überlebt, scheint ersichtlich, da der Leichnam eines Verstorbenen nicht mehr mit dem verschiedenen Menschen gleichgesetzt wird. In der griechisch-antiken Tradition verbleibt die „Seele“ (psychê) als „Geist“, „Selbst“ oder „Ich“ des Menschen, welche den körperlichen Tod überleben. Dass diese These in der philosophischen Tradition allerdings nicht kritiklos hingenommen wird, zeigt bereits die jüdisch-christliche Lehre der leiblichen Auferstehung: Die Auferweckung der Körper der Toten durch Gott bedarf formal-logisch keineswegs der Seele als unsterblicher Substanz. Auch die phänomenologische Betonung der Leiblichkeit des Menschen sowie der aristotelische Hylemorphismus, der das Wesen des Menschen in der Zusammensetzung aus Form und Materie sieht, weichen von der traditionellen Lehre Platons (und vom später folgenden Dualismus bei Descartes) deutlich ab.¹

Im ersten Teil dieser Hauptseminararbeit wird auf die Fragestellung was den Wesenskern oder das „Ich“ des Menschen ausmacht mittels einer Übersicht über verschiedene Konzepte zur personalen Identität geantwortet. Erst im Anschluss an die ausführliche Erörterung dieser Frage kann bei der jeweiligen Position ermittelt werden, ob die Unsterblichkeit des „Ich“ überhaupt in Betracht gezogen werden kann.

Die Arbeit beginnt mit Auszügen aus Schellings Dialog „Clara. Über den Zusammenhang der Natur und der Geisterwelt. Ein Gespräch.“, in dem der Mensch ähnlich der phänomenologischen Betrachtungsweise als Einheit aus Geist, Leib und Seele beschrieben wird. Zusätzlich kommt im Schelling'schen System das Moment des lebendigen Umlaufes vor, das heißt alle genannten Bestandteile können nur zusammenwirken und ineinandergreifen, getrennt ergeben sie jedoch weniger als den ganzen Menschen.² Darauf folgt eine Interpretation von Eleonore Stump, die eine thomistisch-dualistische Theorie des Menschen vertritt: Die substantielle Form verliert im Tod lediglich den zu formenden Raum, d.h. die zu formende „Materia prima“. Die Person bleibt allerdings mit der Form identisch und somit postmortal existent.³ Peter van Inwagen lehnt sowohl die Rekonstruktion des Körpers als Identitätskriterium nach dem Tode als auch die platonisch-cartesische Substanz einer dauerhaft existierenden Seele kategorisch ab.

Der erste Teil der Arbeit schließt mit einer Gegenüberstellung der christlichen Tradition bezüglich der personalen Identität und der Auferstehung nach dem Tode und der antiken Tradition der Seele als unsterblicher Substanz.

¹Vgl. Brüntrup/Rugel/Schwartz 2010, 8-10.

²Vgl. Schelling 1922, 54.

³Vgl. Brüntrup/Rugel/Schwartz 2010, 10.

Dieses Vorgehen bildet gleichzeitig die Brücke zum zweiten Teil der Hauptseminararbeit, in dem kurz die Argumente des „Phaidon“ im platonischen Original sowie in der Fassung von Moses Mendelssohn für die Unsterblichkeit der Seele dargelegt werden. Hierbei soll jedoch nicht das analytische Vorgehen (wie bei den philosophischen Positionen des ersten Teils der Seminararbeit) im Vordergrund stehen. Das Interesse gilt vielmehr der Art der Argumentationsweise im platonischen Dialog: Beispielsweise wird die Seele innerhalb einer Argumentationsstruktur mit der Idee des Lebens schlechthin gleichgesetzt und kann ihrer Bestimmung nach die des Toten nicht enthalten, woraus ihre Unsterblichkeit folgt.⁴ Auf diese Weise wird ein analytisches Urteil auf die Wirklichkeit bezogen. Dieses und ähnliche Argumente gilt es in diesem Teil der Arbeit zu extrapolieren, um dem griechisch-antiken ideellen Denken tiefer nachzuspüren. Anschließend werden Simmias und Kebes Einwände unter anderem anhand der Emergenz- sowie Supervenienztheorie geistiger Entitäten systematisch analysiert und auf ihre Berechtigung hin geprüft.

Die in den beiden Teilen als Überblick aufgelisteten philosophischen Positionen über das Wesen des Menschen, die Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele sowie die ausgefeilten Argumente des Platon, Simmias oder Kebes stehen schlussendlich noch unzusammenhängend nebeneinander und bieten dem Leser keinen direkten Anhaltspunkt dafür, eine bestimmte Position einzunehmen. Im Schlusswort möchte ich daher in Anlehnung an Godehard Brüntrup SJ und A. North Whitehead kurz eine panpsychistische und prozessontologische Lösung anschnitten, die einige philosophische Theorien sehr gekonnt integriert, um eine adäquate Lösung für die Frage nach dem Wesen der Seele sowie ihrem Überleben nach dem Tode zu bieten.

⁴Vgl. Hübscher 1948, 8.

Teil I

Idealistische und analytische Positionen zur personalen Identität und zur philosophischen Unsterblichkeit

2.1 Schellings Dialog „Clara“

Anders als im subjektiven Idealismus Fichtes, in dem das „Ich“ zur absoluten Größe gesetzt wird, versucht Schelling in seiner Philosophie die Objektivität zu retten. In concreto bedeutet das eine Gleichstellung der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie, auch als „Ideal-Realismus“ bezeichnet. Die beiden Ansätze im Subjekt (Vernunft) und Objekt (Natur) werden bei Schelling später in seiner Identitätslehre zur Einheit gebracht, indem beide auf eine übergeordnete Einheit der „absoluten Identität“ hingeordnet werden und nur aus dieser begriffen werden können. Das – kantisch gesprochen – noumenale An-sich-Sein bezieht sich bei Schelling auf die absolute Identität. Nur außerhalb dieser Realität bekommt die Subjekt-Objekt-Differenz in der Welt der Erscheinungen eine Bedeutung. Endlichkeit ist demnach nichts anderes als ein „Abfall vom Absoluten“, der durch ein Ablegen aller Differenz wieder zur Einheit mit dem Unendlichen gebracht werden kann. Äquivalent dazu streben die in der Natur erscheinenden Geister nach Ablegung aller Differenz zu ihrer „Selbstheit“.⁵

Diese Weltsicht einer „magischen Einheit, in der einstens Natur und Geist gemeinsam ruhten“⁶ - d.h. das Naturreich wird in das geistige Dasein integriert – ist beim Lesen des Dialoges, der im Hauptteil zwischen einer Frau Clara, einem Arzt und der Ich-Person, hinter der sich Schelling selbst verbirgt⁷, von zentraler Bedeutung. Der aus mehreren Gesprächsformationen bestehende und oft fragmentarisch wirkende Dialog thematisiert das Herauswachsen des Höheren aus dem Niedrigen, bzw. des Übernatürlichen aus dem Natürlichen. Des Weiteren handelt er vom Zustand der Toten nach dem Leben, wie auch vom Weiterleben des Toten in der Seele eines anderen Menschen, was anhand der Figur Clara abgehandelt wird. Die Betonung der Leiblichkeit kommt bei Schelling allerdings nie zu kurz: Sie rückt auf die gleiche Ebene mit der geistigen Komponente des Menschen. Dem Leibe sogar näher als dem Geiste führt er das höchste Element einer Person – die Seele – in ein dreigliedriges Schema ein.⁸

⁵Vgl. Coreth/Ehlen/Schmidt 2008, 36 ff.

⁶Vgl. Schelling 1922, 15.

⁷Schelling 1922, 16.

⁸Vgl. Schelling 1922, 18-20.

2.1.1 Die Erhebung des Menschen im Tod

Im Folgenden werden Auszüge aus dem Dialog zur obigen Konzeption des Menschen als „Selbst“ sowie zur Möglichkeit des Überdauern der Toten in der Ewigkeit dargestellt und kommentiert.

Zu Beginn des Schelling'schen Dialoges sorgen sich die Ich-Person und der Arzt um Clara, die sich ganz in der Person eines Verstorbenen verliert. Dem lyrischen Ich wird bewusst, dass es im menschlichen Naturell liegt, die geistige Komponente beim Tod eines Menschen nicht erlöschen zu lassen und dessen Fortleben durch sein Gedenken in der menschlichen Gemeinschaft zu gewähren:

„Es ist mir wieder klar geworden, wie dieses Leben, das wir jetzt leben, ein ganz einseitiges Leben ist, dass es erst vollendet wäre, wenn jenes höhere Geistige sich mit ihm verbinden könnte, wenn die, die wir Verstorbene nennen, nicht aufhörten mit uns zu leben, sondern nur gleichsam einen anderen Teil der großen Familie ausmachten.“⁹

Die geistige Bestimmung, die dem Menschen eigen ist, betont der Pfarrer im Folgenden, sei nicht von der hiesigen Welt, sondern von einer höheren Welt und äußere sich im menschlichen Gewissen bzw. im Herzen.¹⁰ Das bedeutet für den Menschen, dass seine Unsterblichkeit und Erhöhung im weltlichen gewissenhaften Wirken während seines Lebens besteht, was Clara zum Einwand eines zu schwachen Unsterblichkeitsbegriffes bewegt. Für Clara besteht das Edle im Gemüt des Menschen und dessen Erhöhung in einem Bund mit ewigem Anspruch. Sie entgegnet dem Pfarrer, der den Menschen auf sein Inneres besinnt sieht und Freundschaft und Liebe als eigennützig degradiert, im Dialog wie folgt:

„So glauben Sie also nicht, sagte Clara, dass in Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott selbst nicht auflösen können. [...] aber das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem es gegründet ist, ewig, wie ein Anspruch Gottes.“¹¹

Des Weiteren liefert Schelling einige Textstellen, die auch dem Menschen an sich eine Erhöhung zuschreiben. Nur der tätige, die Kraft seines Inneren (Geistigen) nutzende und mit Kant gesprochen aus Pflicht handelnde Mensch ist überhaupt würdig, im Sinne der oben thematisierten Unsterblichkeit geistig erhoben zu werden.

Es ist durchaus vertretbar, dass die Position Schellings mit der kantischen übereinstimmt, wenn das

⁹Schelling 1922, 27.

¹⁰Vgl. Schelling 1922, 29.

¹¹Schelling 1922, 30.

Tätigsein des Menschen („Dem Tätigen hilft Gott und sieht ihm vieles nach. Es ist unglaublich, wieviel schon in dem Tätigsein an und für sich liegt“¹²) als moralischer Anspruch gedeutet wird: Der innere absolute Anspruch des Menschen – die Einsicht in die unbedingte Anerkennung des Sittengesetzes - ist nicht Teil der Welt der Erscheinungen, sondern einer tieferen noumenalen Wirklichkeit. Das edle, der Erhöhung würdige Gemüt wirkt jedoch nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern zeichnet sich durch die geistige Fähigkeit des Erkennens des Innerlichen im Äußeren aus – sprich ist zur Vergeistigung der Welt der Erscheinungen fähig.¹³

Dieser erste Teil des Dialoges „Clara“ trifft noch nicht den Kern der Diskussion um das „Selbst“ des Menschen und seine tatsächliche Unsterblichkeit, sondern handelt von der Erhöhung des Menschen über eine reine Welt der Erscheinungen und Naturgesetze sowie von den Voraussetzungen, dieser Erhöhung würdig zu sein. Festzuhalten bleibt, dass der Mensch ein vergeistigtes Wesen ist, dass seinen Toten gedenkt bzw. sogar im Erhöhen anderer einen ewigen Bund jenseits aller Physis aufrecht zu erhalten sucht. Der Dialog spielt bereits darauf an, dass der Mensch auf eine das irdische Leben transzendierende Existenz angelegt ist, die schlussendlich im Überdauern des Todes mündet.

2.2.1 Das Wesen des Menschen und die Möglichkeit seiner Unsterblichkeit im Schelling'schen Dialog

Die folgenden Abschnitte (S. 53 ff.) des Schelling'schen Dialoges handeln von der Möglichkeit der philosophischen Unsterblichkeit des *ganzen* Menschen.

Wie eingangs beschrieben leiten Clara und die Ich-Person ein dreigliedriges Schema für das Wesen des Menschen her: Ein Mensch besteht aus Leib und Geist, die einander entgegengesetzt sind. Ihre Vereinigung wird durch „das eigentlich Menschliche im Menschen“¹⁴ - die Seele - gewährt, welche die Mitte zwischen Leib und Geist bildet. Der Mensch als Ganzes kann in verschiedenen Graden leiblich oder vergeistigt sein. Die Verbindung der drei Elemente beschreibt Schelling als dynamisches System:

„Der Geist gibt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geist erhoben; die Seele hängt mit dem Geist zusammen nur, insofern zugleich ein Leib da ist, und mit dem Leib nur, so-

¹²Schelling 1922, 47.

¹³Vgl. Schelling 1922, 69.

¹⁴Schelling 1922, 54.

fern zugleich der Geist da ist; denn wenn einer von beiden fehlte, könnte sie unmöglich als Einheit, d.h. als Seele, gegenwärtig sein. Das Ganze des Menschen stellt also eine Art von lebendigen Umlauf vor, wo immer eins in das andere greift, keins von dem anderen lassen kann, eins das andere fordert.“¹⁵

Im weiteren Verlauf des Gespräches sammeln der Ich-Erzähler, Clara und der Arzt Argumente für und wider die Unsterblichkeit, obwohl sich Schelling der immer nur mittelbaren Einsicht in die Beweise für die philosophische Unsterblichkeit durchaus bewusst ist.

Der erste Gedankenschritt des Dialoges führt zum Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Denn Leib und Geist sind schon zu Lebzeiten kontinuierlichen Veränderungen unterworfen. Das, was unter allen Veränderungen gleich bleibt – das „Selbst“ des Menschen – ist die Seele.¹⁶ Die Gesprächspartner vertreten somit eine endurantistisch-platonische Position einer in der Zeit gleichbleibenden Substanz, die auch nach dem Tode existiert.

Der Ich-Erzähler bringt jedoch berechtigterweise den Einwand vor, dass die Seele in der vorherigen Debatte über das dreigliedrige Schema als vermittelndes Band eingeführt wird, um einen lebendigen Umlauf zu gewähren. Ein Fortleben des Menschen wäre demnach nur durch ein Fortleben aller drei Elemente möglich. Um den Tod trotzdem als Übergang eines physischen in einen geistig geprägten Zustand zu retten, schlägt die Ich-Person vor, dass der ganze Mensch ohne Verlust der Persönlichkeit in den postmortalen Zustand übergeht. Dies impliziert, dass der Seele des Menschen ein neuer Leib (kein physischer) nach dem Tode verliehen werden muss. Die Transzendenz erscheint zudem unproblematisch, da ein Mensch bereits zu Lebzeiten jeden Zustand seiner Existenz durch Verlassen des vorherigen realisiert.¹⁷ Schellings Position wechselt unvermittelt von der antiken Substanzlehre Platons zu einer christlichen Auferstehungsposition in Kombination mit einer dynamisch-perdurantistischen Lehre, in welcher der ganze Mensch als raumzeitlicher Komplex aufgefasst wird (obwohl das Element der Seele natürlich nicht perdurantistisch ausgelegt werden kann).

Die nachfolgenden Seiten widmet Schelling einer genaueren Analyse, wie der Übergang des Lebens in den Tod gedacht werden kann. Festzuhalten bleibt, dass die Ganzheit des Menschen nur den Modus wechselt, in dem sie sich befindet:

„Nun, sagte ich, gleich im Übergang vom Wachen zum Schlafen, und umgekehrt; denn der Umlauf des Lebens selbst wird im Schlaf nicht aufgehoben, sondern nur aus einem Mittel in das andere versetzt.“¹⁸

¹⁵Schelling 1922, 56.

¹⁶Vgl. Schelling 1922, 57.

¹⁷Vgl. Schelling 1922, 59-60.

¹⁸Schelling 1922, 61.

Clara ergänzt diese Sichtweise, um der Vergeistigung des Menschen nach dem Tode gerecht zu werden, mit der These, dass Leib, Geist und Seele bereits im Diesseits eine dipolare Struktur aufweisen: Alle drei Komponenten können einen höheren und niedrigeren Grad an Leiblichkeit und Geistigkeit annehmen. Die geistige Seite des Leibes, die in Zeiten der irdischen Existenz die untergeordnete ist, wird postmortal zur herrschenden. Schelling lässt Clara im weiteren Gespräch die Fragen stellen, ob der Tod nicht doch die komplette Auflösung des Körperlichen ins Geistige darstelle („Der Tod [...] ist doch die Befreiung der inneren Lebensgestalt von der äusseren, die sie unterdrückt hält?“¹⁹) und ob man nicht allen körperlichen Dingen einen Trieb zur Vergeistigung unterstellen könne.²⁰ Daraufhin folgt eine Überleitung zur Schelling'schen Philosophie. Der Ich-Erzähler beginnt den Versuch, Inneres und Äußeres – geistige Welt und Natur bzw. Subjekt und Objekt – als sich gegenseitig bedingend darzustellen: „das Äussere scheint mir das blossе Sein des Inneren, das Innere aber das Seiende in diesem Äusseren zu sein“.²¹ Im Letzten wird die Identitätslehre entfaltet, indem die Aufhebung der Differenz zwischen Innerem und Äußerem zum letzten zu erstrebenden Ziel wird:

„Wenn, sagte ich, das Äussere so ganz von dem Inneren durchdrungen wäre, dass es in sich selbst das Erkennende samt Erkannten hätte, und hinwiederum das Innere so das Äussere in sich gesetzt hätte, dass das Erkennende auch das Erkannte in sich enthielte, und dieses beides zumal wäre ein solches Äusseres samt einem solchen Inneren, so wäre dies ja wohl das allerseligste und vollkommenste Leben zu nennen, und zwischen Äusserem und Innerem kein Unterschied mehr, weil in beiden das nämliche enthalten wäre.“²²

Der letzte Teil des Dialoges widmet sich der Erhöhung des Todes. D.h. im Tode wird nicht nur ein Übergang vollzogen, sondern er stellt vielmehr ein „Erwachen“ aus dem Schläfe des Lebens dar. Der Mensch wird demnach in einen Zustand eines höchsten inneren Lebens versetzt:

„Eben hier zeigt sich das höchste, innere Leben. Alles verkündet an ihnen das innigste Bewusstsein; es ist, als wäre ihr ganzes Wesen in einen Brennpunkt zusammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt.“²³

Der Mensch verinnerlicht, d.h. vergeistigt all das, was ihn während seines Leben zu ihm gemacht hat. Er führt im Tode ein höchstes inneres Leben und findet damit zu sich selbst, seinem Wesens-

¹⁹Schelling 1922, 64.

²⁰Vgl. Schelling 1922, 62-65.

²¹Schelling 1922, 66.

²²Schelling 1922, 67.

²³Schelling 1922, 75.

kern. Dieses Streben besteht schon während des Lebens, wird aber erst beim Hinüberschreiten in den geistigen Zustand vollkommen.²⁴ Anschließend definieren Clara, der Ich-Erzähler und der Arzt das Bewusstsein unserer selbst als geistigen Keim, der unserer Körperlichkeit innewohnt. Sie argumentieren ähnlich wie oben beschrieben, dass wenn im Tode tatsächlich die Seele vom Leibe getrennt würde, eigentlich das persönliche Bewusstsein zerfließen müsste, da der Mensch als Ganzheit und vor allem in seiner Leiblichkeit aufgelöst würde. Der Ich-Erzähler fragt:

„Wie aber, sagte ich, wenn jener anfänglich dunkle Keim in uns ganz in Licht umgewandelt ist, ist dann noch etwas in uns, wodurch wir von Gott unterschieden sind, oder nicht?“²⁵

Allerdings ist solch ein Fortschreiten in die Vollkommenheit mit dem Verschwimmen in Gott nur bedingt gleichzusetzen. Der Mensch verharrt auch im höchsten Zustande in selbstständigem Sein. Schelling untermalt diesen Vorgang mit der Metapher eines Tropfens im Ozean. Der Tropfen bleibt immer noch ein vom Ozean Verschiedenes, obwohl er ganz mit ihm in Einklang steht.²⁶ Das dreigliedrige Schema des Dialoganfangs wird bei dieser dargelegten Auffassung wiederum unterschlagen.

Mit der Position, die im letzten nun vorgestellten Teildialog vertreten wird, tritt die Vorstellung zu Tage, dass die Seele oder das „Selbst“ des Menschen in eigenständiger Weise in Gott nach dem Tode existieren kann. Der Dialog „Clara“ kann somit nur im Kontext seiner Teildialoge und -argumentationen analysiert werden. Schelling zeigt, dass es nicht einfach ist, sich für eine Position zu entscheiden. Ob das Eigentliche des Menschen in der Substanz einer Seele oder in der Ganzheit aus Leib, Geist und Seele liegt, bleibt offen, jedoch stets Grundvoraussetzungen für eine Theorie der philosophischen Unsterblichkeit – die allerdings bei jeder angeschnittenen anthropologischen Variante möglich ist.

2.2 Eine Neuauslegung der thomistischen Unsterblichkeitslehre von Eleonore Stump

Im folgenden Abschnitt wird kurz auf die traditionelle Interpretation der thomistischen Sichtweise, auf die Theorie der philosophischen Unsterblichkeit des Menschen und anschließend detaillierter auf die Interpretation von Eleonore Stump eingegangen.

²⁴Vgl. Schelling 1922, 70.

²⁵Schelling 1922, 78.

²⁶Vgl. Schelling 1922, 79.

Monisten und Materialisten haben hinsichtlich der philosophischen Unsterblichkeitslehre stets das Problem, dass wenn von einer physischen Auferweckung nach dem Tode ausgegangen wird, die Seele als Bindeglied zwischen dem letzten Zustand im Diesseits und der Auferweckung fehlt. Die Unsterblichkeit eines Menschen setzt folglich eine dualistische Theorie voraus, da die materielle Kausalverbindung zwischen Tod und Auferweckung nicht klar ersichtlich ist. Analog dazu weist die thomistische Lehre in ihrer traditionellen Interpretation Schwierigkeiten auf: Thomas Position zufolge ist die Seele die Form des Körpers und ein Mensch ein Wesen, das aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Damit wendet er sich eindeutig gegen den platonischen Dualismus:

„Tier und Mensch gehören nämlich zu den Sinnen- und Naturwesen. Dies wäre aber nicht, wenn der Körper und seine Teile nicht zum Wesen des Menschen und des Tieres gehörten, sondern [...] das ganze Wesen beider die Seele wäre. Die Seele ist nämlich nichts Sinnliches und Materielles.“²⁷

Allerdings ist Thomas von Aquin der Ansicht, dass die Seele in der Lage ist, getrennt vom Körper zwischen irdischem Tod und Auferstehung zu persistieren. Es stellt sich hierbei die Frage, inwieweit das menschliche Wesen in dieser Zeitspanne existiert und wie in der Konsequenz philosophische Unsterblichkeit möglich ist. Denn obige Textstelle lässt den Interpreten annehmen, dass die Seele im Übergang etwas Verschiedenes vom Menschen ist, der zuvor gelebt hat.²⁸

In seinem Sentenzenkommentar schreibt der Aquinat, dass die körperliche Auferstehung für die menschliche Unsterblichkeit unentbehrlich sei. Die unmittelbar nach dem Tode separierte Seele besitzt jedoch einen Geist sowie sinnhaftes und intellektuelles Wissen und ist fähig Einzeldinge und Universalien zu erkennen. Stump nimmt weiterhin an, dass Geist und Fähigkeiten der separierten Seele identisch mit Geist und Fähigkeiten des Menschen zu seinen Lebzeiten sind. Die zu erarbeitende Lösung liegt im Wesen der bei Thomas beschriebenen Seele: Was ist dieses vernunftbegabte Lebewesen, wenn nicht der verstorbene Mensch?

Thomas Theorie lässt es nicht zu, dass abgetrennte Teile eines materiell zusammengesetzten Dinges als Substanz bezeichnet werden. Denn ein solcher Teil erfüllt nur dann seine charakteristische Funktion, wenn er Komponente eines Ganzen ist, bei dessen Konstitution er beteiligt ist. Auf der anderen Seite fällt die thomistische Seele unter die Definition einer Person., die der Aquinat von Boethius übernimmt: Eine Person ist eine individuelle Substanz rationaler Natur.²⁹ Sollte die Seele nicht als

²⁷Summa contra gentiles II.57 in Stump 2010, 83.

²⁸Vgl. Stump 2010, 81-84.

²⁹Für Thomas ist die separierte Seele allerdings zunächst nur ein unabhängig existierendes Ding mit rationalen

Person ausgelegt werden, würde man sich in eine häretische Position begeben. Die separierte Seele müsste bei einer Auferweckung des Menschen aus ihrer Existenz scheiden, da die Verbindung aus Körper und Seele nicht identisch mit der separierten Seele wäre. Ein noch stärkeres Argument für die Ausweglosigkeit einer traditionellen Thomasexegese (die Unannehmlichkeiten, die daraus entstehen, dass ein menschliches Wesen mit dem Tod aufhört zu existieren, da die separierte Seele nicht dieselbe menschliche Person ist) liefert folgende Textstelle:

„[...] Da nun die Seelen mit der Trennung vom Körper zur Herrlichkeit oder zur Strafe fähig sind, so werden sie zugleich entweder das eine oder das andere empfangen. Weder verzögert sich der Lohn für die Guten noch die Strafe für die Bösen bis zu dem Moment, an dem sich ihre Seelen erneut mit den Körpern vereinigen.“³⁰

Die Seele wird auf Grundlage ihrer Taten und Dispositionen des menschlichen Wesens gerichtet, dessen Form sie zu Lebzeiten war. Wäre die separierte Seele nicht identisch mit dem verstorbenen Menschen, hätte der Gerechtigkeitsbegriff beim Richten der Seele keinen Sinn.

Bei Stumps Analyse der Seele als substantielle Form richtet sich das Augenmerk zudem auf die Funktion der Seele bei der Konfiguration des Menschen: Sie ist eine dynamische Form, welche die „Materia prima“ (ungeformte Materie) substantiell formt. Damit ist sie für Thomas das Individuationsprinzip einer Substanz. Er stellt sich gewissermaßen vor, dass Gott jedwede Seele individuell erschafft, um „Materia prima“ zu konfigurieren und um den einzelnen Menschen zu dem zu machen, was er schlussendlich ist.³¹

Stump betont in ihrer Thomas-Exegese, dass die individuelle separierte Seele intrinsische und historische Charakteristika des verstorbenen Menschen besitzt. Beispielsweise hat die Seele die Erinnerungen einer bestimmten Person und es besteht eine Kontinuität der kognitiven Fähigkeiten zwischen Menschen mit Leib und der separierten Seele.³²

Im Weiteren geht die Autorin bei ihrer Interpretation der Natur substantieller Formen davon aus, dass das Ganze (ähnlich wie bei Schelling) mehr als die Summe seiner Teile ist – sprich, das Ganze besitzt emergente Eigenschaften. Dies impliziert, dass Konstitution Thomas zufolge nicht mit Identität gleichgesetzt werden kann. Dinge können akzidentelle Formen annehmen und verlieren und bleiben dennoch die gleichen Entitäten. Ansonsten müsste man dem Aquinaten einen mereologischen Essentialismus (die anthropologische These der Person als Gesamtsumme ihrer materiellen

Fähigkeiten.

³⁰Summa contra gentiles IV.91 in Stump 2010, 86-87.

³¹Vgl. Stump 2010, 90-91.

³²Vgl. Stump 2010, 92-93.

Teile) vorwerfen. Um ihre nun dualistische These zu untermauern, vollzieht Stump den Schritt, dass sie von Thomas Position ausgehend annimmt, dass ein Mensch selbst den Verlust des ganzen Körpers (den sie als Summe akzidenteller Eigenschaften bezeichnen muss) überdauern kann, wenn die substantielle Form – die Seele – persistiert. Allerdings ist der Mensch nicht mit seiner Seele identisch, da Konstitution laut obiger Definition nicht mit Identität übereinstimmt.³³

Stump vollzieht einen geschickten Schachzug, indem sie Konstitution und Identität im Denken unterscheidet: Ein Mensch ist mit seiner Seele nicht identisch, allerdings mit einer individuellen Substanz in der Spezies „vernunftbegabtes Wesen“. Die Seele ist damit kein menschliches Wesen, aber ein menschliches Wesen kann durchaus existieren, wenn es aus einem metaphysischen Teil seiner Form besteht. Den Gedanken weiterverfolgend könnte eine Person auch existieren, wenn sie nur aus ihrem Gehirn und der Form des Gehirns bestünde, natürlich ohne mit ihm identisch zu sein, da das Ganze aus der Konstitution emergiert. In der Folge dieser Neuauslegung hört ein Mensch nach seinem Tode nicht auf zu existieren und die philosophische Unsterblichkeit wäre gewährt.

Allerdings kann man Stump durchaus vorwerfen, dass Thomas zu seiner Zeit sicherlich anderer Meinung gewesen wäre:

„[...] da aber die Seele ein Teil des menschlichen Körpers ist, ist sie nicht der ganze Mensch und meine Seele ist [bin nicht] ich.“³⁴

Für das postmortale Leben des Menschen ist daher die leibliche Auferstehung bzw. Rekonstitution des Körpers von zentraler Bedeutung. Stump behauptet, auf ihrer Interpretation insistierend, dass materielle und kausale Kontinuität der Materie des Menschen zu Lebzeiten und zum Zeitpunkt der Auferstehung von der substantiellen Form gewährleistet wird.³⁵

Es stellt sich in Anbetracht des zuletzt aufgeführten Thomas-Zitats die Frage, ob Stump den Aquinaten nicht doch zu sehr in eine dualistische Ecke drängt. Denn Thomas bezeichnet die Seele ausdrücklich als metaphysischen Teil, der nur im Zusammenspiel mit dem Körper den Menschen als Ganzes zu einem „Ich“ werden lässt. Geht man allerdings von Stumps Exegese der Thomas-Texte bezüglich der „Materia prima“ aus - diese besitzt selbst keine Form und existiert daher nur ihrer Potenz nach - braucht diese nur von derselben Form wie zuvor geformt werden, um wieder zur selben

³³Vgl. Stump 2010, 93-95.

³⁴Commetarium super epistolam I ad Corinthos Kapitel 15, 1.2 in Stump 2010, 95.

³⁵Vgl. Stump 2010, 97-98.

Materie zu werden. Denn in jedem anderen Fall müsste man Thomas vorwerfen, wie es bereits Peter van Inwagen ausgedrückt hat, dass Gott bei der leiblichen Auferweckung eines Menschen „Schnee des letzten Jahres zurückholt“, d.h. eine exakte Rekonstitution der Atome des verstorbenen Menschen vollzogen werden müsste. Laut der Stump'schen Neuauslegung erklärt sich die leibliche Auferstehung als Wiederezusammensetzung metaphysischer Teile – der separierten Seele sowie der „Materia prima“. Diese alternative Position vermeidet die schwierige Übergangssituation zwischen irdischem und jenseitigem Leben, wenn nur die exakte Rekonstitution des Körpers ohne Seele angenommen würde.

2.3 Die materialistische Möglichkeit der leiblichen Auferstehung von Peter van Inwagen

In seinem Aufsatz „Dualismus und Materialismus: Athen und Jerusalem?“ macht es sich Peter van Inwagen zum Ziel, den platonischen bzw. cartesischen Dualismus kritisch zu hinterfragen. Peter van Inwagen würde eine entgegengesetzte Thomas-Interpretation vertreten, als es die Autorin Eleonore Stump tut, da sie Thomas dualistisch uminterpretiert. Van Inwagen orientiert sich systematisch an den Schriften großer Kirchenväter, den großen Glaubensbekenntnissen des ersten Jahrhunderts und der Heiligen Schrift, um die Plausibilität der Annahme einer substantiellen Seele, die postmortal eine eigene Existenz führt, zu hinterfragen.³⁶

Soweit zur Vorgehensweise des Autors. Er beginnt seine Analyse mit einem Auszug aus dem Apostolischen, dem Nicänischen und dem Athanasischen Glaubensbekenntnis. Darin wird die Auferstehung und das Leben der kommenden Welt postuliert. Die leibliche Auferstehung wird zum Zeitpunkt der Ankunft Christi vollzogen. Zunächst gesteht van Inwagen ein, dass in den Texten nichts dazu gesagt wird, ob im Zeitabschnitt zwischen dem Tode und der Auferstehung eine Person als separate Seele existiert. Im nächsten Schritt werden alttestamentarische Textauszüge abgehandelt, die materialistische Züge ausweisen. Als beispielsweise der Fluch auf Adham und Adhamah verkündet wird, spricht Gott:

„Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.“³⁷

Das Thema des Staubes wird an anderen Bibelstellen noch mit dem Element des „Schlafes“ im

³⁶Vgl. van Inwagen 2010, 101-104.

³⁷Gen 3.19 in van Inwagen 2010, 105.

Stauben verbunden. Das Erwachen wird anschließend mit dem ewigen Leben, das wiederum mit einer leiblichen Auferstehung verbunden ist, in einen Kontext gesetzt. Diese Position ist laut van Inwagen nur schwerlich mit der dualistischen Theorie vereinbar: Ein Christ kann kaum glauben, dass wir direkt nach dem Tod als separierte Seele existieren, wenn dieser Zustand als „Schlaf im Staube“ bezeichnet wird.³⁸

In der folgenden Argumentationskette des Autors werden Textstellen des neuen Testaments aufgeführt, die meist pro-dualistisch ausgelegt und nun von van Inwagen materialistisch interpretiert werden. Auf einen Punkt, der schon bei der Exegese des alten Testaments von van Inwagen hervorgehoben wird, soll hier besonders eingegangen werden. Er bezieht sich auf die Textstelle der Geschichte des guten Räubers, in der Jesus sagt „Wahrlich ich sage dir, noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“³⁹. Daraus folgert der Autor, dass sich die noch nicht wiedererweckten Toten ihres Zustandes nicht bewusst sind. Erst zum Zeitpunkt der leiblichen Wiederauferstehung ist sich der Mensch darüber im Klaren, dass seit seinem Tode eine gewisse Zeitspanne vergangen ist. Es kommt dem Wiedererweckten demnach so vor, als sei keine Zeit vergangen – er findet sich nach dem Tode direkt im Paradies vor. Van Inwagen betont, dass dies keinerlei Beweistexte pro oder contra eine dualistische oder materialistische Theorie darstellen, die Anführung des Todes als „Schlaf“ von Paulus allerdings ein plausibles Argument für einen christlichen Materialisten sein kann.⁴⁰

Im letzten Abschnitt seines Aufsatzes geht van Inwagen nochmals auf die Vorzüge und Probleme der beiden konkurrierenden Positionen des Materialismus und Dualismus ein.

Die Attraktivität der dualistischen Theorie (dass die Seele unseren Tod als Substanz, die mit dem verstorbenen Menschen gleichzusetzen ist, überdauert) liegt in folgender Argumentationslinie: Wenn ein biologisches Wesen, wie der Mensch, nur als mereologische Summe seiner Atome stürbe, weiß man aufgrund des Metabolismus, dass man nach einer gewissen Zeitspanne nicht mehr die mereologische Summe der selben Atome zum Todeszeitpunkt sein kann. Die Atome, aus denen man zum Zeitpunkt der Wiederauferstehung zusammengesetzt würde, würden sich nur in gewissem Grade mit den Atomen zum Zeitpunkt des Todes decken. Der Materialist muss anerkennen, dass die Bitte an Gott, ihn zurückzuholen, der Metapher gleicht „den Schnee vom letzten Jahr oder das Licht alter Zeiten zurückzuholen.“⁴¹ Es muss eine kausale Kontinuität zwischen der Materie zum Todeszeitpunkt und der Materie der leiblichen Auferstehung geben. Van Inwagen sieht die einzig mögliche Lösung darin, dass wenn ein Mensch stirbt, die Allmacht Gottes einen Teil des

³⁸Vgl. van Inwagen 2010, 105-106.

³⁹Lukas 23,42.43 in van Inwagen 2010, 111.

⁴⁰Vgl. van Inwagen 2010, 111-112.

⁴¹van Inwagen 2010, 113.

gegenwärtigen Seins aufbewahrt, einen „gymnos kokkos“⁴², der bei der Auferstehung in einen neuen Körper eingekleidet wird. Der Dualist hat es in vielerlei Hinsicht leichter: Er bedarf keiner komplizierten Überbrückungstheorie zwischen Materie zum Todeszeitpunkt und leiblicher Auferstehung, denn der Mensch ist als Seele innerhalb dieser Zeitspanne nicht absent. Trotzdem glaubt der Autor keinesfalls, dass ein Christ auf den Dualismus festgelegt ist. Er beruft sich nochmals ausdrücklich auf die Textstellen, der Mensch sei nur atmender Staub und der Tod ein Schlaf.⁴³

Die Kernaussage des Aufsatzes bezieht sich nicht darauf, den Dualismus faktisch zu widerlegen, sondern anhand ausgewählter Bibelstellen kritisch bezüglich seiner Notwendigkeit zu hinterfragen. Van Inwagen geht es darum, den Materialismus als mögliches Denkschema neben dem von Christen meist propagierten Dualismus als Alternative zu etablieren, um Christen die Freiheit zu überlassen, sich selbst Gedanken darüber zu machen, ob sie Dualisten oder Materialisten sein möchten. In diesem Sinne besteht das Anliegen des Aufsatzes in der Anregung, alternativer Konzepte gewahr zu sein und zu zeigen, dass diese nicht ganz einfach auszuhebeln sind.

2.4 Christliche und antike Gegenüberstellung von Unsterblichkeit und Auferstehung

In Anlehnung an den vorherigen Aufsatz sowie als Überleitung zur Unsterblichkeitslehre Platons und Mendelssohns wird in diesem letzten Abschnitt des ersten Teils der Seminararbeit ein Aufsatz von Oscar Cullmann „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments“ abgehandelt. Wie schon an einigen Stellen des Aufsatzes „Dualismus und Materialismus: Athen und Jerusalem?“ angedeutet, thematisiert auch Cullmann zum einen die Frage, ob der Mensch über Materie oder über die Substanz der Seele definiert werden kann. Zum zweiten wird anhand eines Vergleichs zwischen Sokrates und Jesu Tod gezeigt, wie die heilsgeschichtliche Auffassung und die platonische Sichtweise des Todes divergieren. Die Aussicht und die Hoffnung auf ein ewiges Leben sind beiden Theorien fest verankert.

Ausgehend vom griechischen Unsterblichkeitsglauben, weicht die jüdisch-christliche Tradition vor allem im Johannesevangelium des Neuen Testaments – das den Tod als „letzten Feind“ bezeichnet –

⁴²Das „nackte Samenkorn“ (kokkos) wird von van Inwagen nicht als immaterielle Seele (psychê) ausgelegt, sondern als „belebt mit dem alten Leben Adams“. Das „nackte Samenkorn“ ist demnach nichts Immaterielles, sondern etwas, das zum auferstandenen Körper im selben Verhältnis wie ein Samenkorn zum Weizen steht. Vgl. van Inwagen 2010, 107-108.

⁴³Vgl. van Inwagen 2010, 113-115.

erheblich ab. Alles, was in der christlichen Heilsgeschichte über Tod und ewiges Leben postuliert wird, bezieht sich auf den Glauben an reale Geschehnisse und reale Ereignisse, die sich in der Zeit abspielen. Das ewige Leben knüpft keinesfalls an der griechischen Unsterblichkeitslehre an, denn die Auferstehung der Menschen ist unweigerlich an die Auferstehung Jesu als des „Erstgeborenen von den Toten“ gebunden.⁴⁴

In seinem Vergleich zwischen Sokrates Tod, den Platon im „Phaidon“ schildert, und Jesu Tod hebt Cullmann die wichtigsten Aspekte der beiden Protagonisten zum Zeitpunkt ihres Todes hervor. Für Sokrates ist der Tod ein Befreiungsakt, bei dem die Seele aus dem Kerker des Körpers entweicht. Schon die Beschäftigung mit philosophischen Gedanken zu Lebzeiten dient der Befreiung der Seele und bereitet sie auf das „schöne Wagnis“ des Todes vor. Deshalb geht Sokrates mit Gelassenheit in den Tod, was sich angesichts seiner letzten Worte widerspiegelt: „O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht.“⁴⁵

In den synoptischen Evangelien wird der Tod Jesu hingegen als schmerzhafter Akt geschildert – seine Seele „sei betrübt bis in den Tod“. Jesus fleht zu Gott, ihm es zu ersparen, durch den Tod gehen zu müssen, denn der Tod trennt den Sohn von seinem Gottvater. Jesus kann den Tod nur besiegen, indem er wirklich stirbt und leibhaftig das Leben verliert sowie sich in die Absenz Gottes begibt. Denn in der christlich-jüdischen Lehre stellt das Leben des Leibes bereits das wahre Leben dar. Für sein neues Leben ist ein Schöpfungsakt Gottes notwendig, wohingegen Sokrates Seele keiner Zerstörung unterliegt.⁴⁶

Im weiteren Aufsatz behandelt Cullmann die unterschiedlichen anthropologischen Grundkonstanten der christlichen Auferstehungs- und der griechischen Unsterblichkeitslehre, um zu zeigen, inwiefern die Betonung der Leiblichkeit in beiden Positionen eine Rolle spielt.

Der Tod ist in der christlich-jüdischen Tradition eng mit der Sünde – dem Unnatürlichen und Gottwidrigen – verknüpft. Der Tod ist erst durch sie in die Welt gekommen und kann nur besiegt werden, indem sie gesühnt wird.⁴⁷

Auf der einen Seite steht die mit dem „Fleische“ des Menschen verquickte „Sündenmacht“, die als Todesbringer mit der Sünde Abrahams in den Menschen implementiert wurde. Trotzdem sieht die christliche Lehre im „Leib“ des Menschen einen guten Schöpfungsakt Gottes. Er ist nicht Kerker,

⁴⁴Vgl. Cullman 2010, 13-14.

⁴⁵Phaidon, 118a. Die Menschen, die von einer Krankheit geheilt wurden, opferten dem Asklepios einen Hahn. Daraus kann geschlossen werden, dass das Erdenleben für Sokrates eine Krankheit war, von der ihn der Tod erlöste.

⁴⁶Vgl. Cullman 2010, 14-18.

⁴⁷Vgl. Cullman 2010, 19.

wie in der griechisch-antiken Tradition, sondern vielmehr Tempel. Deshalb stellt der Tod auch etwas Schreckliches dar, da die sichtbare Schöpfung – unser Leib, auch wenn er durch die Sünde verdorben ist – zerstört wird. Cullmann beschreibt diese Tatsache wie folgt:

„Der Gegensatz ist hier nicht, wie für Plato, zwischen leiblicher Erscheinungsform und immaterieller Idee, sondern zwischen der durch die Sünde dem Tode ausgelieferten gegenwärtigen Schöpfung und der von der Sünde befreiten Neuschöpfung, zwischen dem verweslichen fleischlichen Leib und dem unverweslichen Auferstehungsleib.“⁴⁸

Ohne der dualistischen These nachzueifern, kennen die Autoren der neutestamentarischen Texte ebenfalls die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen, zwischen Seele und Leib. Allerdings ist dieses Innere dem Äußeren in keinem Fall, wie in der platonischen Tradition, unterlegen. Der innere Mensch kann zwar laut Altem Testament ohne Leib ein Schattendasein führen, aber der eigentliche Mensch bedarf einer inneren und äußeren Konstitution. Eine noch wichtigere Unterscheidung als zwischen Leib und Seele ist die Unterscheidung zwischen „Fleisch“ (sarx, die oben eingeführte Todesmacht) und „Geist“ (pneuma). Der Geist wird als Antagonist des Fleisches, als von außen in den Menschen hereintretende Lebensmacht und Auferstehungselement Gottes eingeführt. Die Auferstehungsmacht des Heiligen Geistes erfasst den Leib und verwandelt ihn von einem fleischlichen in einen „Geistleib“, so wie er den inneren Menschen schon von Tag zu Tag verwandelt. Die gesamte postmortale Neuschöpfung bezieht sich hiermit auf eine Erlösung des Leibes und der Seele von der Todesmacht des Fleisches und nicht etwa auf die Erlösung der Seele vom Leibe.

Die letzte große Differenz zwischen Dualisten und der christlich-jüdischen Heilsgeschichte betrifft den individuellen Tod eines Menschen. Im Gegensatz zur griechischen Substanzlehre der Seele, bei der jeder Mensch im Todeszeitpunkt vom Kerker des Körpers befreit wird, findet in der christlichen Lehre kein direkter Übergang zwischen Diesseits und Jenseits statt. Der Übergang ist an das gesamte Heilsgeschehen gebunden. Da die Menschen selbst die Sünde nicht besiegen können, muss dies ein anderer – Jesus - für sie tun. Erst dann setzt die Neuschöpfung Gottes ein und Leib sowie Seele können vom verweslichen sündigen Fleische befreit werden.⁴⁹

Cullmanns Aufsatz arbeitet noch einmal pointierter als van Inwagen heraus, welche anthropologische Sichtweise hinter Heilsgeschichte und platonischer Lehre stehen. Die Betonung der Leiblichkeit des Menschen bejaht vielmehr das Diesseits, das reale, von Gott geschaffene Leben und führt

⁴⁸Cullman 2010, 19.

⁴⁹Vgl. Cullman 2010, 20-22.

zu einer Position, die Parallelen zur Schelling'schen Theorie des Menschen als Umlauf aus Geist, Leib und Seele aufweist. Trotz der großen Differenz zur antiken Sichtweise sind alle in diesem ersten Teil aufgeführten Positionen mit der Unsterblichkeitslehre des Menschen (wenn auch nicht unbedingt mit der Unsterblichkeit der Seele) vereinbar.

Teil II

Die Unsterblichkeit der Seele im Dialog „Phaidon“

3.1 Platons und Mendelssohns Argumente für die Unsterblichkeit der Seele

In diesem zweiten Teil wird die klassische Unsterblichkeitslehre Platons im „Phaidon“ bzw. die dualistische Leib-Seele-Auffassung behandelt, indem die zwei großen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sowie die weiterführenden Überlegungen bei den Widerlegungen des Simmias und des Kebes kurz dargestellt und mit Passagen der Neufassung des „Phaidon“ von Mendelssohn ergänzt werden. Hinter der griechischen Leib-Seele-Dichotomie steht die Auffassung, dass aus dem eigenen Erleben des wahren Grundes der Dinge – das Erleben der Ideen – letztendlich die Unsterblichkeit der Seele abgeleitet werden kann. Unserem Leben, der Ordnung oder den Maßstäben für unser Handeln würde es an Sinnhaftigkeit mangeln, wenn nicht die Ideen des Vollkommenen (das Gute, Gerechte etc.) einen unveränderlichen und unvergänglichen Maßstab bildeten.⁵⁰ Diese platonische Auffassung gilt es beim Nachvollziehen der Beweise für die philosophische Unsterblichkeit im Hinterkopf zu behalten.

3.1.1 Erster Beweis in Anlehnung an die pythagoreische Tradition

Der erste Beweis im „Phaidon“ schließt an das pythagoreische Gedankengut der Seelenwanderung an.⁵¹: Alles kann nur aus seinem Gegenteil entstehen. D.h. der Tod muss notwendig aus dem Leben entstehen, sonst würde alles aufhören zu existieren. Folglich kommt den Seelen der Gestorbenen ein Sein zu, dass ihre Präexistenz beweist. Der Protagonist Sokrates kommentiert seinen Gedankengang wie folgt:

„Würde nicht, [...] wenn alles stürbe, was am Leben Anteil hat, nachdem es aber gestorben wäre, das Tote immer in dieser Gestalt bliebe und nicht wieder auflebte, ganz notwendig zuletzt alles tot sein und nichts leben? [...] sondern es gibt in der Tat ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Toten und ein Sein der

⁵⁰Vgl. Hübscher 1948, 9.

⁵¹Vgl. Hübscher 1948, 7.

Seelen der Gestorbenen“⁵²

Im nächsten Schritt tritt die Lehre der Wiedererinnerung hinzu: Wir Menschen besitzen ein Wissen von der Gleichheit an sich, obwohl wir während des irdischen Lebens nur eine unvollkommene Gleichheit der Dinge wahrnehmen können. Dies impliziert für Platon / Sokrates, dass all unsere irdische Erkenntnis eigentliche Ideenerkenntnis ist. Die Seele erinnert sich während des Lebens an die Ideenschau des präexistenten Zustands (anámnesis = Erinnerung). Wenn allerdings das Dasein vor der Geburt plausibel ist, sollte auch ein Dasein nach dem Tode denkbar sein.⁵³ Der Beweis schließt damit, dass zwar der Argumentationspunkt der Wiedererinnerung nur die Präexistenz der Seele beweist, zusammen mit dem Entstehen allen Lebens aus dem Tode allerdings auch die post-mortale Existenz der Seele angenommen werden muss. Ansonsten würde das Leben irgendwann zum Stillstand kommen.

3.1.2 Zweiter Beweis: Die Seele als das Ewige und Unveränderliche

Der zweite große Beweis im „Phaidon“ führt darauf hinaus, dass die Möglichkeit der Vernichtung der Seele nur dann besteht, wenn sie eine zusammengesetzte Substanz ist. Denn nur was aus Teilen konfiguriert ist (wie beispielsweise der menschliche Körper) kann überhaupt aufgelöst werden. Sokrates definiert das immer Gleiche als nicht Zusammengesetztes und das Veränderliche als zusammengesetzt. Die mit den Ideen verwandte Seele und die Ideen selbst (das Unsichtbare) können ersterer Definition, Materie (das Sichtbare) letzterer Definition zugeordnet werden. Somit sind Seele und Ideen einfach und daher unzerstörbar und mit dem Unsterblichen verwandt.⁵⁴ In Anschluss an den Beweis führt Sokrates aus, dass die Seele als Objekt rein geistiger Tätigkeit unveränderlich ist und ihre natürliche Bestimmung sie zur Herrscherin über den Körper macht. Ferner sollte das Ziel jedes Philosophen sein, seine Seele frei von körperlichen Einflüssen zu machen, indem geistige Tätigkeiten kultiviert werden, um zum Kern der Wahrheit – zur Sphäre der Ideen – durchzudringen. Im Tod wird diese Tendenz vollkommen, weshalb er vom Philosophen nicht gefürchtet werden muss.⁵⁵

In Mendelssohns Neufassung des „Phaidon“ betrifft die Fortentwicklung des Beweises nochmals

⁵²Phaidon 72d-e.

⁵³Vgl. Phaidon 74d ff.

⁵⁴Vgl. Phaidon 78c-79b.

⁵⁵Vgl. Phaidon 80a ff.

explizit die einheitsstiftende Funktion der Seele. Denn ohne Bezug zum Einfachen und einheitlich denkenden Wesen könnten der zusammengesetzten Materie keine ewig wahren bzw. unveränderlichen Eigenschaften, wie Vollkommenheit, Schönheit oder Ordnung, zugeschrieben werden. Die Bestandteile sind vergänglich, ihr Wesen aber das immer selbe, was Mendelssohn in einer „Endzweck-Theorie“ hochstilisiert. (Hier wird nicht näher auf die kantianische Komponente des Postulats der Seele bzw. des substantiellen Menschen als Endzweck, die in diesem Abschnitt sicherlich ebenfalls mitschwingt, eingegangen):

„Auch sind sie [die Teile] in dem großen Entwurfe dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden: denn sie sind leblos und ihres Daseyns unbewusst, auch an und für sich zu keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Theile der Schöpfung zu suchen: das Leblose dient dem Lebendigen als Werkzeug [...] Insbesondere gehört unsere Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten.“⁵⁶

3.2 Die Einwände des Simmias und Kebes und deren Widerlegung durch Sokrates

Die Einwände der beiden Gesprächspartner Simmias und Kebes zielen im letzten auf die Notwendigkeit der Existenz einer unsterblichen Seele ab, wobei Simmias Einwand nochmals stärker die Gegenposition einer monistischen Auffassung betont. Kebes Absicht ist eine andere: Er akzeptiert die Präexistenz der Seele und schenkt dem ersten Beweis Sokrates somit Anerkennung, lässt aber die Möglichkeit offen, dass sie vom letzten Körper überdauert wird (was eigentlich durch den zweiten Beweis widerlegt werden sollte).

Der Einwand des Simmias beruht darauf, dass die Seele nicht als eigenständige Substanz angenommen wird, sondern vielmehr als „Stimmung“ des Körpers, die diesen nicht überdauert.⁵⁷ Dieser stärkere Einwand findet unter Emergenztheoretikern und Monisten Zustimmung, denn ein Dualist muss sich durchaus die Frage stellen, inwieweit Körper und Seele bei gleichzeitiger Annahme einer kausal lückenlos geschlossenen Welt überhaupt interagieren können. Seele und Körper sind für den Dualismus in seiner ontologisch stärksten Form substantiell verschieden: Mentales (die Seele) und Materie (der Körper) bedürfen einander nicht. Es lässt sich daher schwerlich eine kausale Wechselwirkung mit Entitäten ganz anderer Art in eine Theorie der kausalen Geschlossenheit der Materie integrieren.^{58 59} Abgesehen von quantenmechanischen Interpretationen analytischer Philosophen,

⁵⁶Mendelssohn 1815, 104 ff. und 122 f.

⁵⁷ Vgl. Phaidon, 91d-e.

⁵⁸Vgl. Brüntrup 2008, 22-23.

welche die dualistische These zu stützen versuchen, bieten Emergenztheoretiker – im „Phaidon“ durch Simmias vertreten – eine Alternative. Diese Position besagt, dass höhere Systemeigenschaften (wie das Mentale) durch das Zusammenwirken der einzelnen materiellen Teile zustande kommen können, jedoch nicht auf diese zu reduzieren sind. Man kombiniert hier eine physikalistische Basisontologie mit Eigenschaften, die zwar keine neuen Entitäten darstellen, aber auch nicht den einzelnen Komponenten zukommen, sondern erst in deren Zusammenwirken erscheinen.⁶⁰ Auf Simmias Einwand angewendet bedeutet das, dass die Stimmung (die Seele) die emergente Eigenschaft der Teile (Saiten, Korpus etc.) der Leier ist.

Eine strenge Form der Emergenztheorie führt zur Supervenienztheorie: Diese besagt im Allgemeinen, dass es keine Änderung mentaler geistiger Zustände geben kann, solange sich die physischen Gegebenheiten nicht ändern. Allerdings stellt sich bei Emergenz sowie Supervenienz ein Problem: Die Analyse der Teile gibt keinen Aufschluss über die emergenten Eigenschaften – es bleibt eine Erklärungslücke. Alles, was uns bleibt sind Korrelationen zwischen mentalen Zuständen und physischen Vorgängen.⁶¹ Weitere Probleme der Theorien werden im Rahmen der Widerlegung des Simmias dargelegt.

3.2.1 Widerlegung der emergenztheoretischen These des Simmias

Sokrates führt im ersten Schritt seiner Widerlegung der Seele als „Stimmung“ des Körpers die bereits vorgebrachten und von Simmias akzeptierten Argumente an, dass die Seele eine Präexistenz – aufgrund der Argumente des ersten Beweises – führt. Eine Stimmung könne jedoch nicht eher vorhanden sein, als die ihr zugrunde liegenden materiellen Bestimmungen.⁶²

Das nächste Argument betrifft die Tugend- und Lasterhaftigkeit der menschlichen Seele. Sokrates argumentiert im „Phaidon“, dass die Stimmung eines Instrumentes in jedem Falle Harmonie bedeute (der Seele kommt Vernunft und Tugend zu, was als Stimmung ausgelegt werden kann). Sokrates propagiert jedoch, dass Seelen auch Laster (Verstimmung) zugesprochen werden können. Dies würde für die Seelen implizieren, dass sie Stimmung der Stimmung oder Verstimmung der Stimmung sein müssten, was aber zu widersinnigen Aussagen führt. Eine Stimmung ist immer harmonisch und

⁵⁹Allerdings bieten hier moderne Analytiker wie Eccles eine Lösung: Geist und Gehirn sind eigenständige Entitäten und können über quantenmechanische Prozesse in Wechselwirkung treten. Diese psycho-physische Wechselbeziehung beruht jedoch auf einem Informationsaustausch und nicht auf mechanischen Prozessen. Vgl. Brüntrup 2008, 46 ff.

⁶⁰Vgl. Brüntrup 2008, 67-68.

⁶¹Vgl. Brüntrup 2008, 69-74.

⁶²Vgl. Phaidon, 91e ff.

integriert das lasterhafte Dasein von Seelen nicht.⁶³

Hierbei sei angemerkt, dass das Argument formal-logisch nicht von Bedeutung ist: Denn dass es lasterhafte Seelen gibt und nicht alle Seelen gleich gut sind, muss Sokrates aus der Erfahrung gewonnen haben. Denn schon Simmias erwidert darauf, ob nicht alle Seelen gleich gut seien (und demnach der Metapher einer Stimmung genügen würden): „So dünkt mich auch, Sokrates“.⁶⁴ Erst im folgenden Text lenkt er ein und gibt Sokrates bezüglich der Heterogenität der Seele recht.

Dagegen erscheint das Anschlussargument im „Phaidon“ das wohl stärkste gegen die emergenztheoretische Überlegungen zu sein, obwohl es ebenfalls aus der Empirie gewonnen werden muss: Die Seele kann laut Sokrates keine Stimmung sein, da diese mit Teilen der Materie nie in Widerspruch steht – d.h. eine Stimmung kann nie entgegen ihrer Saiten klingen. Analog dürfte sich die Seele dem Körper nicht entgegensetzen, was sie jedoch erfahrungsgemäß tut.⁶⁵ Dies knüpft direkt am Problem der Makrodimension nichtreduktiv-physikalistischer Theorien (wie der Emergenztheorie) im Rahmen der Debatte um eine mögliche „Downward Causation“ an. Die emergente Eigenschaft der höheren Ebene ist beispielsweise bei der Emergenz- und Supervenienz einseitig in das kausale Netz der physischen Welt integriert, da sie durch eine bestimmte Konfiguration auf der Mikroebene hervorgebracht wird. Es erscheint jedoch merkwürdig, wenn die emergente Eigenschaft keinerlei Rückwirkung (Downward Causation) auf die Materie der Mikrostruktur hat.⁶⁶ Auf den Dialog bezogen hieße das: Die Seele ist Stimmung des Körpers, kann den Körper jedoch weder lenken noch im widerstreben. Moses Mendelssohn bekräftigt in seiner Fassung des „Phaidon“ nochmals, dass man für das Zusammenhalten aller Teile eines Wesens ein übergeordnetes Ganzes (eine Substanz der Seele) annehmen muss, um separate und sich widerstrebende Tendenzen, Begriffe, Begierden und Neigungen des Körpers zur Einheit zu bringen.⁶⁷ Dies spräche stark für die Annahme einer leitenden Seele bzw. der „Downward Causation“ emergenter Eigenschaften und somit für zwei separate Bereiche des Physischen und Mentalen. Dann stellt sich jedoch aufs Neue das Problem, inwieweit gänzlich verschiedene Substanzen interagieren können. Emergenz und radikaler Dualismus landen im Circulus vitiosus.

3.2.2 Widerlegung des Kebes: Die Seele und die Idee des Lebens

⁶³Vgl. Phaidon, 94a-b.

⁶⁴Phaidon, 94a.

⁶⁵Vgl. Phaidon 94b-e.

⁶⁶Vgl. Brüntrup 2008, 70-72.

⁶⁷Vgl. Mendelssohn 1815, 96 f.

Im Folgenden wird auf den Einwand Kebes eingegangen, dass die Seele zwar viele Körper überdauern könne, dass man aber nicht wisse, ob der letzte Körper bereits erreicht sei und sie anschließend vergehe. Zum einen wird bei Mendelssohn angeführt, dass zwischen „Seyn und Nichtseyn eine entsetzliche Kluft“⁶⁸ besteht, d.h. eine einheitliche Substanz nicht einfach aufgelöst werden kann. (Auf den kantischen Einwand einer möglichen Variation in der Intensität einer Substanz wird nicht weiter eingegangen).

In Platons „Phaidon“ folgt auf Kebes Einwand eine letzte Darlegung der Seele als Einheit und unvergängliche Entität. Diese Darstellung kann als Pointe aller Argumentationsketten im „Phaidon“ angesehen werden, die nochmals intensiv auf das griechisch-platonische Denken der Ideenlehre und auf die Einsicht in die letzten Wahrheiten der Wirklichkeit eingeht. Platon lässt Sokrates den Begriff der Ursache näher erläutern. Dinge scheinen eine Eigenschaft zu besitzen, da sie an der dazu passenden Idee teilhaben. Eine Teilhaberrelation an den Ideen ist eine Ursache dafür, dass wir sie begrifflich fassen können. Nun ist die Seele unweigerlich mit der Idee des Lebens verbunden und Dinge, die ein wesentliches ihnen zukommendes Prädikat an sich haben, können keine Verbindung mit den entgegengesetzten Begriffen – formal laut dem Nicht-Widerspruchsprinzip – eingehen. Daraus folgt, dass die Seele unvergänglich und unsterblich sein muss.⁶⁹ Das formale Argument gegen den letzten Einwand Sokrates problematisiert, dass die Seele erst als Begriff des absoluten Lebens gesetzt wird, um das Merkmal Leben anschließend auf die Wirklichkeit zu beziehen. Damit kann Kebes streng genommen nicht widerlegt werden.⁷⁰ Allerdings schließt Arthur Hübscher in seinem Kommentar zum Dialog recht treffend, dass die Widerlegung Kebes den Kern des griechisch-antiken Denkens darzustellen vermag:

„Die Idee der Seele wird nicht konstruiert, sie steht dem Denkenden aus der Erfahrung des inneren Lebens vor Augen: im Erlebnis des Erkennens, im Vorgang des Wertsuchens und Wertfindens [...] Es ist ein Vorgang wirklicher Begegnung mit dem Seienden – keine Übertragung begrifflicher Elemente auf das Wirkliche, sondern Entfaltung eines Sinngefüges, das von einer Seinserfahrung getragen ist.“⁷¹

4. Eine umfassende These zum Schluss - Fazit

In einem abschließenden Rückblick auf die beiden Teile der Arbeit findet der Leser allein durch die

⁶⁸Mendelssohn 1815, 70.

⁶⁹Vgl. Phaidon, 100b-106e.

⁷⁰Vgl. Hübscher 1948, 8.

⁷¹Hübscher 1948, 8.

Auflistung der einzelnen Positionen keine befriedigende Antwort auf die erste Ausgangsfrage, was das „Selbst“, das „Ich“ des Menschen überhaupt ausmacht. Die Klärung der Frage ist allerdings notwendig, wenn die philosophische Unsterblichkeit ohne Verlust der Identitätswahrung einer Person einhergehen soll.

Auf das „Selbst“ des Menschen wird in den einzelnen Theorien sehr unterschiedlich eingegangen: Von Schelling, der in seinem Dialog „Clara“ zum einen die Annahme der Seele als Substanz vertritt, die den Menschen mehr oder weniger konstituiert, und zum anderen den Menschen als Komposition aus einem dynamischen Umtrieb zwischen Seele, Geist und Leib sieht – über Stump, welche den Menschen thomistisch als Konfiguration aus „Materia prima“ und Form der Seele interpretiert – über die sehr physikalistisch-monistisch geprägte Position von van Inwagen bis hin zur platonisch-cartesischen Tradition des Dualismus, der die Seele und gerade nicht den Körper mit dem Wesen einer Person identifiziert. Doch all diese Theorien haben etwas gemeinsam: Sie sind (in gewissermaßen einfacher oder schwerer) mit einer Unsterblichkeitslehre des Menschen vereinbar – sei es die materiell-körperliche Wiederauferstehung und das ewige Leben oder die rein geistige Unsterblichkeit der Seele, die aus dem Körper befreit wird. Die Unsterblichkeitstheorie muss nur jeweils in eine anthropologische Sichtweise eingebettet werden. Allerdings folgt aus den Theorien keineswegs ein notwendiges Weiterleben nach dem Tode. Es müssen entweder göttliche Wunder in Betracht gezogen werden oder die Unsterblichkeitsargumente weisen selbst Ungereimtheiten auf bzw. liefern kein Argument, warum der ganze Mensch nur als reine Seele ewig bestehen sollte. Selbst dem starken Argument im „Phaidon“ (die Unzerstörbarkeit der Seele aufgrund ihrer Einfachheit und die Einfachheit aufgrund des ordnenden und einheitsstiftenden Moments der Physis) wird mit der These Kants, dass die Seele zwar in der Einheit unzerstörbar ist, in ihrer Intensität aber abnehmen kann, eine Gegenposition geboten⁷². Ich schließe mich dem Königsberger Philosophen des Weiteren daran, dass die Unsterblichkeit der Seele immer nur Postulat sein kann – zwar ein mittels der praktischen Vernunft erkennbares, aber metaphysisches und daher nie theoretisch ableitbares.

Zum Schluss möchte ich kurz den 3,5-Dimensionalismus, einen prozessontologischen Ansatz von Godehard Brüntrup SJ vorstellen, da ich denke, dass dieser Ansatz einige oben genannte Theorien bezüglich der Identität und des „Selbst“ des Menschen geschickt integriert bzw. sogar erweitert und zusammenführt sowie eine elegante und plausible Lösung für ein Leben im Jenseits bietet. Ausgangspunkt der prozessontologischen Sichtweise ist die Kritik am abendländischen Substanzgedanken. Die Prozessontologie in der 3,5D-Variante beabsichtigt den Substanzbegriff auf eine andere

⁷²Vgl. KrV B, 413 ff.

Ebene als derjenigen der Realität zu setzen und dafür den Subjektbegriff einzuführen. Vor allem die auf Whitehead rückführbare Kritik an der klassischen endurantistischen Substanzmetaphysik bemängelt die Substanz als abstraktes und theoretisches Konstrukt, die nicht an der unmittelbaren Erfahrung unserer Welt anknüpft. Es sind vielmehr Prozesse, die unserer Erfahrung zuteil werden. In Anlehnung an Whitehead versucht Brüntrup SJ nun eine Metaphysik „zwischen Heraklit und Parmenides“⁷³ zu etablieren, indem er die perdurantistische 4D-Sicht (jedes konkrete Einzelding, das sich in Raum und Zeit durchhält, kann nie als Ganzes, sondern immer nur im jeweiligen zeitlichen Abschnitt angetroffen werden) und die 3D-Sicht (ein Ding ist eine sich in der Zeit durchhaltende Substanz und erfährt nur akzidentelle Änderungen) kombiniert. Konkret heißt das, dass eine Person oder Entität aus psycho-physischen Ereignissen besteht, die unter Beibehalt einer genetischen Bezogenheit der Elemente bei der Weitergabe bestimmter Charakteristika kausal auseinander hervorgebracht werden.

Der prozesshafte Charakter ist nichts anderes als der Inbegriff des Sterbens und Werdens. Die Konstanz der Vererbung konstituiert eine sich durchhaltende Form (jedoch keine idealisierte Form in aristotelisch-thomistischer Tradition) einer Entität, die sich in einer einzigartigen Perspektive auf das Ganze der Welt äußert. Ein echtes Einzelding repräsentiert – so könnte man es ausdrücken – die Welt von einer Perspektive her. Sein Fortbestand wird allein durch den Fortbestand dieser Perspektive gesichert. In Bezug auf eine Person bedeutet das, dass ein Mensch die Fähigkeit besitzt „Ich“ über einen gewissen Zeitraum zu sagen und so seine Erste-Person-Perspektive auf die Welt bekräftigt. Aus den seriellen Ereignissen, die der Person zugrunde liegen, ergibt sich nie eine numerische Identität einer Person, sondern immer nur eine aus der Vererbung von Charakteristika stammende Genidentität.

Um nicht nur Heraklit, sondern auch der parmenidischen Komponente der Metaphysik gerecht zu werden, geht Brüntrup SJ im Folgenden auf die schöpferische Neuartigkeit (creative transformation) im Whiteheadianischen System ein. Eine Entität bildet sich nicht nur aus der kausalen Vererbungskette der Prozessereignisse, sondern auch durch die kreative Integration (concrecence) zeitloser Gegenstände (abstrakter Formen), die einen dauerhaften Gegenstand konstituieren können. Der Raum der abstrakten Entitäten wird von der Welt bedingt: Die abstrakten Formen bilden ein dynamisches Feld und existieren in Abhängigkeit der konkreten Entitäten. (Man könnte sagen, Platons Theorie der ontologisch primären Ideen sei auf den Kopf gestellt.) Die Konsequenz, die sich für den Prozessontologen aus diesen Annahmen ergibt, ist, dass er Realist in Bezug auf Prozesse und Idealist in Bezug auf Substanzen ist. Somit kann durchaus die These vertreten werden, dass in

⁷³Brüntrup 2010, 246.

einer geistunabhängigen Welt ohne Menschen Substanzen nicht notwendig existieren müssen. Die Kombination aus Substanz-Idealismus und Prozess-Realismus in der intelligiblen Welt des Menschen führt jedoch notwendig zu einer 3,5-Dimensionalität, die beide Aspekte integriert.⁷⁴

Eine weitere Annahme in der Prozessphilosophie, die eine elegante Lösung des Problems der Geist-Körper-Interaktion bei dualistischen Theorien bietet, ist die die Auslegung des Geist-Körper-Verhältnisses als bipolare Struktur. Es gibt danach keine klare Trennungslinie zwischen mentalen und physischen Eigenschaften – diese Trennung ist analog zum Postulat einer Substanz Produkt einer Abstraktion. Der Gedankengang dahinter ist, dass etwas völlig Geistloses nie etwas Geistiges hervorbringen vermag, was Emergenztheoretiker jedoch propagieren. Da die Existenz eines mentalen Bereichs neben einem physischen abgelehnt wird, ist der Prozessontologe gezwungen, eine panpsychistische Position einzunehmen.⁷⁵

Die obige Einführung in die Prozessphilosophie soll nun in einem letzten Schritte eine plausible Antwort auf die Frage geben, ob philosophische Unsterblichkeit und die Wahrung des „Ich“ des Menschen nach dem Tod auch ohne den Substanzgedanken möglich ist. Zum einen hat die Prozessontologie nicht das Problem, dass eine die Zeit überdauernde Seele angenommen werden muss. Damit stellt sich die Frage erst gar nicht, ob der Mensch als *der* Mensch auch ohne eine körperliche Substanz weiterexistieren kann. Es muss lediglich gewährleistet sein, dass der Strom des Bewusstseins, der die Erste-Person-Perspektive hervorbringt, weiter voranschreitet. Das stellt aber genau das Problem dar: Im Moment des Todes bricht diese Kette ab, denn frühere Ereignisse stehen nun nicht mehr in intern-kausaler Relation zu Folgeereignissen und die Perspektive wird nicht mehr gewährleistet. Die Lösung des Problems ist in der oben dargelegten psycho-physischen Bipolarität der menschlichen Entitäten zu finden. Um das „Ich“ des Menschen zu wahren müssen Sinnlichkeit und Erfahrung – sprich eine gewisse Form von Körperlichkeit – vorhanden sein. Es ist aber nicht zwingend notwendig, dass dieser Körper identisch mit dem physischen Körper des Diesseits ist. Es kann sich um einen ganz anderen Körper handeln, den uns Gott nach unserem Tode verleiht. Was jedoch das Leben im Jenseits betrifft, macht Brüntrup SJ einen viel geschickteren Schachzug: Das sich durchhaltende Subjekt der 3D-Sicht (das notwendig ist, wenn unser Leben nicht in Einzelprozesse zerfallen soll) führt immer noch eine zeitliche Existenz. Wenn das Jenseits allerdings als „ein gefüllter Moment, ein ewiges Jetzt“⁷⁶ gedacht wird, ist diese zeitliche Komponente ohne Relevanz. Ohne zeitliches Fortschreiten ist es nicht von Bedeutung, ob wir

⁷⁴Vgl. Brüntrup 2010, 245-263.

⁷⁵Vgl. Brüntrup 2010, 252-257.

⁷⁶Brüntrup 2010, 265.

Substanzen oder Prozesse sind.⁷⁷

Die 3,5D-Ontologie in Anlehnung an Whitehead und Brüntrup SJ bietet hier zwei entscheidende Vorteile: Die Aufrechterhaltung des Kerns des Menschen geschieht nicht mittels eines problematischen Substanzbegriffs, sondern kann prozessontologisch ausgelegt werden, was das Problem einer strikten Identität vor und nach dem Tod des Mensch umgeht. Zweitens kann (muss jedoch nicht) die Prozessontologie mit der philosophischen Unsterblichkeit, genau wie alle anderen Theorien, vereinbart werden, solange die Bipolarität der Materie-Geist-Struktur nicht verletzt wird: Es kann zwar eine Vergeistigung des Menschen nach seinem Tode stattfinden, ein Mindestmaß an Körperlichkeit muss jedoch aufrecht erhalten werden. Die Prozessphilosophie bietet hiermit eine Lösung für die Vereinbarung der philosophischen Unsterblichkeit mit der Wahrung der personalen Identität einer Person im Sinne des „Ich“ bzw. im Sinne der Erste-Person-Perspektive.

⁷⁷Brüntrup 2010, 263-265.

Literaturverzeichnis

I Quellen

Brüntrup, Godehard: 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: Brüntrup G., Rugel M., Schwartz M. (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. [Brüntrup 2010]

Cullman, Oscar: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten? Die Antwort des Neuen Testaments, in: Brüntrup G., Rugel M., Schwartz M. (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. [Cullman 2010]

Mendelssohn, Moses: Phädon. Oder die über die Unsterblichkeit der Seele, hg. v. F. W. Forstmann, Aachen ²1815. [Mendelssohn 1815]

Platon: Phaidon. Aus dem Gr. übers. v. F. Schleiermacher, Stuttgart 2009. [Phaidon]

Stump, Eleonore: Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul, in: Brüntrup G., Rugel M., Schwartz M. (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. [Stump 2010]

Schelling, Friedrich W. J.: Clara. Oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch, hg. v. H. Ehrenberg, Stuttgart 1922. [Schelling 1922]

van Inwagen, Peter: Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?, in: Brüntrup G., Rugel M., Schwartz M. (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. [van Inwagen 2010]

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, ²1787 (III 1-552) [KrV B]

II Sekundärliteratur

Brüntrup, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart ³2008. [Brüntrup 2008]

Brüntrup, G., Rugel, M., Schwartz, M. (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010. [Brüntrup/Rugel/Schwartz 2010]

Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J.: Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart ⁴2008. [Coreth/Ehlen/Schmidt 2008]

Hübscher, Arthur: Phaidon. Oder über die Unsterblichkeit der Seele, München 1948. [Hübscher 1948]