

NIEDERBACHER, BRUNO / RUNGALDIER, EDMUND (HGG.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Frankfurt am Main [u.a.]: Ontos Verlag 2006. 249 S., ISBN 10: 3-938793-34-1; ISBN 13: 978-3-938793-34-3.

Wie gehören Leib und Seele zusammen? Diese Frage ist wohl so alt wie die Menschheit. Im zweiten Schöpfungsbericht der Bibel heißt es, dass Gott den Leib des Menschen aus Erde vom Ackerboden gebildet hat. Ein lebendiges Wesen wird dieser aber erst durch den Lebensodem Gottes (Gen 2,7). Entgegen einer möglichen dualistischen Deutung der Schöpfungserzählung sind für den biblischen Menschen Leib und Seele untrennbar. Der hebräische Begriff ‚ruach‘ bezeichnet sowohl den Atem des Menschen wie auch den Lebensatem, den Gott den Menschen einhauchte; ‚nefesh‘, Seele, steht im AT auch für den belebten Körper und das Blut. Das Herz und die Quelle der Emotionen und Gedanken werden mit dem Begriff ‚laev‘ bezeichnet. Der alttestamentliche Mensch ist davon überzeugt, dass mit dem Körper auch die Seele zerfallen würde. Der Bericht der Genesis kann als ein Versuch gelesen werden, zu erklären, wie die Gemeinschaft von Leib und Seele geschlossen wird. Der biblische Text bildet den Auftakt einer Debatte, die sich durch die gesamte Geistesgeschichte zieht und bis heute andauert. Dabei wurden ganz unterschiedliche Lösungsstrategien entwickelt.

Dualistische Menschenbilder, wie sie in der Philosophiegeschichte immer wieder vertreten wurden (in der Antike von Platon angesichts des Todes, im Mittelalter z.B. von Hildegard von Bingen, in der Neuzeit von René Descartes und im 20. Jahrhundert von Karl Popper und John Eccles), erfreuen sich gegenwärtig keiner besonderen Beliebtheit. Vielen zeitgenössischen Philosophen gilt der materialistische Monismus als überzeugendere Lösung des Leib-Seele-Problems, nicht zuletzt, weil das Problem der Interaktion eine unausweichliche Konsequenz der dualistischen Konzeptionen ist. Geist und Körper müssen in einer besonderen Relation stehen, wenn sie real verschiedene Substanzen sind, aber zusammen einen Menschen konstituieren. Auf die Frage, wo Geist und Körper aufeinander einwirken, verweist Descartes an mehreren Stellen auf die Zirbeldrüse. Sie wird von ihm als „Sitz der Seele“ (AT III, 19, 47f., 263) bezeichnet. Wie kann der Geist, der nur noch denkend ist, in einem bestimmten Körperteil angesiedelt sein? Wie kann etwas, das nicht ausgedehnt ist, in etwas Ausgedehntem lokalisiert sein?

Im Westen verdanken wir der Vorherrschaft des Dualismus im Denken die Erschließung des Reichs der Seele. Mit Hans Jonas können wir auch von einer „Vertiefung der Seele selbst durch die unablässige Reflexion“ (Jonas, H.: *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1993, 23) sprechen. Es sind aber auch die Schattenseiten zu nennen: Ein Blick in die Philosophiegeschichte zeigt, dass eine gewisse Geringschätzung der Natur, manchmal auch Verachtung, durch den sich ihr überlegen fühlenden Geist zum Erbe des metaphysischen Dualismus gehört. Innenleben und Außenleben, Leib und Seele, Geist und Materie, können nur mit großer Mühe zusammengebracht werden. Die Teile eines Ganzen haben sich gegenseitig entfremdet. Greifbar ist diese gegenseitige Entfremdung in der cartesischen Aufspaltung von *res cogitans* und *res extensa*. Alles Ausgedehnte ist für Descartes mathematisierbar. Den Naturwissenschaften, die seit der Neuzeit einen Siegeszug angetreten haben, ist die Körperwelt, die jeder Innerlichkeit entblößt ist, zum Alleinbesitz überantwortet worden. Damit hat sich die Philosophie von ihrem Mitspracherecht im Hinblick auf die Natur dispensiert und sich nur noch auf die Bebauung des Bewusstseinsfeldes zurückzogen. Der deutsche Idealismus erblühte auf dieser geretteten Hälfte des dualistischen Erbes. Die Trennung in Geistes- und Naturwissenschaften ist seitdem zementiert und unhinterfragt. Die Philosophie, die eigentlich über dem Unterschied stehen müsste (Jonas, H.: 24), hat sich auf die Seite der Geisteswissenschaften geschlagen, und hat es seitdem nicht mehr mit dem Ganzen zu tun. Der Dualismus stellt für Christen, die vom biblischen Menschenbild geprägt sind, und für Denker, denen die Einheit der menschlichen Person eine Herzensangelegenheit ist, eine Herausforderung dar.

Dieser Herausforderung stellten sich die Teilnehmer einer hochkarätig besetzten internationalen Tagung zum Thema „Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?“ vom 24.–27. Februar 2006 in Matrei (bei Innsbruck). Die Tagung war Teil des

Forschungsschwerpunktes „Naturalismus und die menschliche Person“ des Fachbereichs für Religionsphilosophie in Innsbruck und stellte gleichzeitig die Zweijahresta-  
 gung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger PhilosophiedozentInnen an theologischen Fakultäten dar. Man stelle sich hier z. B. die Frage, warum überhaupt dualistische Positionen vertreten werden, ob Christen, die an die Auferstehung der Toten glauben, den Menschen dualistisch verstehen, und ob Naturalisten und Dualisten ein problematisches Körperverständnis teilen. Dualistische Positionen wurden etwa von Richard Swinburne (Oxford) und Uwe Meixner (Saarbrücken) vertreten. Für eine vermittelnde Position traten u. a. die Mediävistin Eleonore Stump (St. Louis) und Michael-Thomas Liske (Passau) ein. Der Münchener Michael Bordt S. J. ging der Frage nach, welche Art von Dualismus Platon vertreten hat.

Nun liegt der Tagungsbd. vor, der Beiträge von Uwe Meixner (The Indispensability of the Soul), Richard Swinburne (Wodurch ich ich bin – Eine Verteidigung des Substanzdualismus), Josef Quitterer (Ich bin keine geistige Substanz), Anselm Winfried Müller (Der neue Person-Begriff: Dualistischer Wolf im bioethischen Schafspelz), Michael Bordt (Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons Phaidon), Uwe Voigt (Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt), Eleonore Stump (Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul) Marianne Scharck (Der aristotelische Begriff des Lebewesens), Michael-Thomas Liske (Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?) und Edmund Runggaldier (The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism) vereinigt. Die Aufsätze sind in Deutsch und Englisch verfasst.

Der von Bruno Niederbacher und Edmund Runggaldier herausgegebene Sammelbd. ist in drei Kap. unterteilt und setzt sich mit alten und neuen dualistischen Konzeptionen auseinander. Im ersten Teil des Buches kommen zeitgenössische Vertreter dualistischer Positionen, aber auch ihre direkten Kritiker zu Wort. Der zweite Teil beleuchtet Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin von einer unbekannteren Seite. Im dritten Teil kommen Autoren zu Wort, die sowohl naturalistische als auch dualistische Sichtweisen vermeiden wollen und sich dafür auf das Seelenkonzept des Aristoteles berufen.

Das erste Kap. beginnt mit einem Beitrag von Uwe Meixner, der betont, dass die Annahme, der Mensch habe eine Seele, für den christlichen Auferstehungsglauben unverzichtbar sei. Er fragt, worin die Kontinuität zu finden sei, damit jemand im Diesseits und Jenseits dieselbe Person sei. Wird die Kontinuität dem Körper zugeschrieben, so ergibt sich ein offenkundiges Problem: Der Körper zerfällt. In den Worten der Genesis heißt das: „Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück“ (Gen 3,19). Außerdem stellt sich die Frage, was mit den Menschen ist, deren Körper z. B. durch die Atombombe vollständig zerstört wurden. Meixner ist der Ansicht, dass es weniger Schwierigkeiten im Verständnis der Auferstehung gäbe, wenn man davon ausginge, dass die menschliche Seele die Kontinuität gewährleiste. Für Beschreibungs- und Erklärungszwecke hält Meixner die Annahme der Existenz einer Seele für unverzichtbar. Es gebe gute Gründe, von der Seele zu sprechen. Richard Swinburne vertritt einen Dualismus der Substanzen. Der Mensch bestehe aus zwei Substanzen: dem physischen Körper und der nicht-physischen Seele, die dafür konstitutiv sei, dass ich ich sei. Josef Quitterer setzt sich kritisch mit Swinburne auseinander. Er stimmt Swinburne zu, dass physische Kontinuität nicht hinreichend für diachrone personale Identität sei. Fraglich sei Swinburnes Position, dass physische Identität nicht notwendig für diachrone personale Identität sei. Quitterer selbst vertritt ein aristotelisches Seelenverständnis, das seiner Meinung nach auch eine zureichende Begründung transtemporaler Identität bei Abwesenheit aktueller geistiger Aktivität liefere. Anselm Winfried Müller setzt sich mit dem für die moderne Anthropologie und Bioethik zentralen Begriff der Person auseinander, der seit der Antike in der abendländischen Kultur ein Grundbegriff der philosophischen Anthropologie und damit ein Grundbegriff des menschlichen Selbstverständnisses ist. Je nachdem, welchem Personbegriff man den Vorzug gibt, entscheidet sich auch der Standpunkt in der Frage nach dem Schutz menschlichen Lebens. Müller kritisiert philosophische Entwürfe, nach denen jemand ein Mensch sein könne, ohne eine Person zu sein. Eine Person wird in der gegenwärtigen Diskussion von einigen Autoren ausschließlich darüber

definiert, dass sie rationale Fähigkeiten besitzt. Ein Mensch kann, muss aber nicht diese rationale Fähigkeiten besitzen, d. h. Mensch- und Personsein fallen in einem bewusstseinstheoretischen Personverständnis im Gefolge von John Locke auseinander. Der Mensch ist nicht qua Menschsein auch Person. Wir haben es also mit einem Dualismus von Mensch- und Personsein zu tun. Müller weist auf begriffliche Schwierigkeiten bewusstseinstheoretischer Personkonzepte hin. Auch wenn es Menschen gibt, denen die Fähigkeit der Rationalität aktuell fehlt, könne man sie nicht als Menschen identifizieren, ohne auf die Rationalität Bezug zu nehmen. In allen Stadien des menschlichen Lebens sei Rationalität präsent. Dies gilt, so Müller, auch dann, wenn sie entweder noch nicht vorliege oder nicht mehr aktiviert werden könne.

Im zweiten Kap. geht *Michael Bordt* der Frage nach, ob Platon tatsächlich Dualist war, was in den meisten Kommentaren zu Platon als ausgemachte Sache gilt. Insbesondere stützt sich Bordt in seiner Untersuchung auf Platons dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Hier werde nicht ein Körper-Seele-Dualismus eingeführt, sondern eine metaphysische These von zwei Bereichen von Wirklichkeit: auf der einen Seite der Bereich der einfachen Dinge, die unveränderlich, unzerstörbar und nur mit dem Verstand erfassbar sind, auf der anderen Seite der Bereich der zusammengesetzten Dinge, die sich verändern, vergehen und wahrnehmbar sind. Innerhalb der skizzierten Metaphysik lasse sich der verbreitete Körper-Seele-Dualismus nicht begründen. Als Gegenposition zum cartesischen Dualismus beruft sich *Uwe Voigt* auf Aristoteles. Insbesondere geht Voigt der Frage nach, ob es konsistent ist, wenn Aristoteles einerseits von der Seele als *forma corporis* bzw. als erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers spricht und andererseits die Abtrennbarkeit des *nous* postuliert. Voigt betont in seinem Beitrag, dass Aristoteles einen nicht-cartesischen Dualismus gebraucht habe, um zu zeigen, dass der aktive Geist nicht naturalisieren lasse. Das Denken des heiligen Thomas ist bekanntlich wesentlich von Aristoteles beeinflusst. Diesen verbindet er in seiner Anthropologie mit dem christlichen Menschenbild. Da der Mensch nach Thomas ein Wesen ist, in dem sich zwei unvollständige Substanzen, nämlich Leib und Seele, miteinander verbinden, um eine vollständige, einzelne Natur, ein *suppositum rationale*, zu bilden, kann er nach Thomas als ein auf der Grenze zwischen Materiellem und Geistigem situiertes Wesen bezeichnet werden. Thomas bestimmt die Seele als substantielle, einzige und totale Form des Leibes. Sie ist das einzige Prinzip des ganzen vegetativen, sensitiven und intellektuellen menschlichen Lebens. Als Christ stellt sich für Thomas ein besonderes Problem: ob und wie die menschliche Seele nach dem Tod ohne Körper existieren kann. *Eleonore Stump* fragt, ob die thomasische Lösung kohärent sei, und liefert eine Interpretation, wie man mit Thomas von der leiblichen Auferstehung sprechen könne.

Das dritte Kap. beginnt mit einem Aufsatz von *Marianne Scharke*, der als einziger der hier versammelten Aufsätze nicht in Matri vorgetragen wurde. Scharke setzt sich mit dem aristotelischen Begriff des Lebewesens auseinander und stellt dies der cartesianischen Auffassung gegenüber. Innerhalb der cartesianischen Ontologie von Körper und Geist ließen sich Lebewesen keineswegs problemlos einordnen. Nämlich man aristotelische Substanzen bzw. Kontinuanten an, sähe dies anders aus. Man könnte Lebewesen als Kontinuanten bestimmen und ihre wesentliche Bestimmung darin sehen, dass sie leben. Zunächst klärt Scharke, was es bedeutet, „am Leben zu sein“, wozu sie die Persistenz von Lebewesen von der Persistenz von Dingen unterscheiden muss. Dann erläutert Scharke die Bedeutung von „leben“ als Tätigsein und greift hierzu auf das aristotelische Verständnis zurück und stellt dies dem cartesianischen Denken gegenüber. *Michael-Thomas Liske* erläutert in seinem Beitrag zunächst die in der gegenwärtigen Diskussion um das Leib-Seele-Problem immer wieder vertretenen Positionen: Die Identitätstheorie (starker Physikalismus), die Supervenienztheorie (schwacher Physikalismus) und schließlich der Dualismus. Die gängige Opposition von physikalistischen und dualistischen Positionen will Liske durch den Aufweis einer Zwischenposition aufbrechen, die er im Anschluss an Aristoteles entwickelt und die sich sowohl von einem Eigenschaftsdualismus als auch von einer naturalen Supervenienztheorie unterscheidet. Für eine aristotelische Zwischenposition tritt auch *Edmund Runggaldier* ein, der darauf aufmerksam macht, dass Physikalisten und Dualisten ein Verständnis des Körpers teilen, welches sich aus der Physik ergebe. Für naturwissenschaftliche und theoretische Zwecke können nach

Runggaldier physikalistische und naturalistische Ontologien ausreichend sein; sie greifen aber als Deutungsmuster des Menschen, der Zwecke verfolgt, handelt und sich als derselbe erlebt, zu kurz. Runggaldier macht hier die aristotelische Sichtweise des Menschen als Substanz bzw. Kontinuant stark, die auch unseren Alltagsannahmen über diachrone Identität, Agentenkausalität und Indexikalität gerecht werde.

Es scheint heute nicht besonders in Mode zu sein, von der Seele zu sprechen. Reduktionistischer und nichtreduktionistischer Materialismus laufen dagegen an und versuchen, die der Seele zugeschriebenen Zustände als physiologische zu erweisen. In Standardführungen zur Psychologie (etwa von Zimbardo oder Atkinson) kommt man bei der Definition des Faches ohne den Seelenbegriff aus und auch die christliche Theologie scheint (aufgrund eines pastoral begründeten Opportunismus und auf Kosten ihrer religiösen Substanz) weitgehend darauf zu verzichten, von der Seele zu sprechen. Nicht zuletzt deshalb ist die Auseinandersetzung mit dem Thema „Seele“ in dem Sammelbd. von Runggaldier und Niederbacher sehr aufschlussreich. Durch den Rückgriff auf Autoren wie Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin wird auf sehr positive Weise deutlich, dass die Philosophie des Geistes nicht nur eine Disziplin des 20. Jhdts. ist, die allenfalls noch bei Descartes wichtige Grundlagen hat. Sehr erhellend ist, dass diese „alten Meister“ von einer für viele unbekanntenen Seite gezeigt werden. Für medizinische und therapeutische Ansätze und die Begründung ethischer Normen haben die jeweiligen anthropologischen Prämissen weitreichende Folgen. Sehr erfreulich ist es, dass im Hinblick auf die aktuelle Leib-Seele- bzw. mind brain-Debatte von vielen der hier versammelten Autoren nach einer aristotelischen Antwort gesucht wird. Etwas zu kurz kommt die Frage, was der Hylemorphismus im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft nicht lösen kann und ob wir von Geist und Seele noch im selben Sinne sprechen können wie in Antike und Mittelalter. Insgesamt ist es unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum Leib-Seele-Problem ein herausragendes Buch, das unbedingt wahrgenommen und gelesen werden sollte.

M. KNAUF

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh 2007. 211 S., ISBN 978-3-506-76328-0.

Höhn (= H.) schließt mit seinen Überlegungen an den von Habermas eingeführten Begriff „postsäkular“ und dessen Revision des modernen Säkularisierungstheorems an. In einer „postreligiösen“ Zeit kommt nicht das Ende, sondern eine ambivalente und fruchtbare „Dispersion“ des Religiösen, in der sich das „Christentum als religiös pluralitätsfähig erweisen kann“ (9–11). Vier Kap. wollen erstens eine kritische Phänomenologie der Religion, zweitens „Kriterien authentischer Religiosität“, drittens „Fallstudien zur Dispersion der Religion“ in postsäkularer Kultur, und viertens eine „transversale Theologie der Religionen“ vorstellen, um ein theologisches Plädoyer für die „postsäkulare Tugend“, Vernunft anzunehmen, vorzutragen.

„I. Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion“ (13–56): Mit der neuen postsäkularen Lebendigkeit von Religion ist diese noch nicht angemessen als Religion erfasst, wenn sie mit Habermas lediglich als moralisch relevant wahrgenommen wird (21–24); der „Begriff der Säkularisierung als kulturdiagnostische Schlüsselkategorie“ lässt sich ebenso wenig verabschieden wie als „Alleinerklärung“ einsetzen (25–35). Eine Dispersionstheorie der Religion stellt ihren gewandelten Fortbestand im Säkularen fest und beschreibt, inwiefern „die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion zurücktritt“ (35–50). H. macht die Unterscheidung christlichen Glaubens von religionsförmigen Phänomenen stark (50–56).

„II. Authentische Religiosität? Rekonstruktion – Identität – Kritik“ (57–85): Soziologische und theologische Religionstheorien bedürfen eines präzisen Religionsbegriffs, um Phänomen, Vergleich und Kritik zu formulieren. Dazu entwirft H. einen existentialpragmatischen Begriff einer vierfach relationalen existentialen Grundsituation (Endlichkeit des Subjekts, befristet-zukunftsungewisse Zeit, gesellschaftliche Konkurrenz um Lebenschancen, Erschöpfbarkeit der Naturressourcen: 66–67), mit denen die großen Fragen der Existenz aufgeworfen sind. Diese stellen sich sinnvoll nur dann, wenn die