

Seele und Unsterblichkeitshoffnung

VON EDMUND RUNGALDIER S. J.

Einleitung

Hat der Mensch eine geistige, unsterbliche Seele? Diese Frage scheint heute obsolet.

In den säkularisierten Gesellschaften des Westens dürfte an die Stelle der Hoffnung auf ein Jenseits die Gewissheit des endgültigen Endes durch den biologischen Tod getreten sein. Die Vorstellung eines „Lebens nach dem Tode“ stößt weitgehend auf Unverständnis.

Auch im Christentum ist die Unsterblichkeitsvorstellung heute nicht unumstritten. Der Begriff der Unsterblichkeit einer dualistisch verstandenen menschlichen Seele wird sogar ausdrücklich verworfen. Der biologische Tod sei im Sinne eines „Ganztodes“ zu verstehen, durch den alles im Menschen stirbt. Mit Berufung auf die Bibel bekämpfen Theologen die Vorstellung der Trennung von Leib und Seele durch den Tod als Relikt aus dem heidnischen Dualismus platonischer Provenienz. Biblisch sei die Lehre, dass der Mensch als Ganzer durch den Tod zugrunde gehe, dass er aber von Gott auch als Ganzer in der Auferstehung auferweckt werde. Die Unsterblichkeit der Seele „als individuelles Los des Menschen nach dem Tode“ ist nach Cullmann eines der größten Missverständnisse des Christentums.¹

Die Überzeugung, dass es unbiblisch sei, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, setzte sich anscheinend auch in katholischen Kreisen durch. Der Ausdruck *anima* ist jedenfalls aus dem *Rituale* und *Missale Romanum* von 1970 verschwunden. Im Hochgebet ist lediglich von der Hoffnung auf Auferstehung die Rede.

Unabhängig von diesen Trends bleibt die Frage nach der Deutung des Todes. Explizit und brisant stellt sie sich Theologen und Seelsorgern immer dann, wenn sie gebeten werden, den Glauben so auszufalten, dass der Tod für den Christen nicht das Letzte ist.

So meint der Berliner Theologe Gestrich, dass es diesbezüglich Versäumnisse der neueren Theologie gibt. Er erinnert an die christliche Botschaft der Überwindung des Todes: „Ist nicht das Christentum von Haus aus als eine einzigartige große Hoffnung über den Tod hinaus in die Welt eingetreten?“²

In philosophischen Kreisen rang man noch im 19. Jahrhundert mit Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele. So hat sich z. B. der Logiker Bernard Bolzano ausführlich mit Unsterblichkeitsbeweisen aus der Einfachheit der Seele befasst. Dann setzte sich allerdings die kantsche Überzeugung durch, dass es keine Möglichkeit gebe, begründete Erkenntnisse über die Seele zu gewinnen. Die Existenz der Seele und ihre Unsterblichkeit seien höchstens als Postulat der praktischen Vernunft akzeptierbar.

Bis vor kurzem galt auch die Leib-Seele-Problematik als Pseudoproblem (siehe Gilbert Ryle). Man sah bereits die Fragestellung der Beziehung zwischen Gehirn und Geist beziehungsweise Leib und Seele als Relikt aus der alten griechischen Philosophie beziehungsweise dem modernen cartesianischen „cogito“. Dessen ungeachtet hat es aber in den letzten Jahrzehnten besonders unter analytischen Philosophen eine Renaissance der Frage nach dem Mentalen, Geistigen oder eben Seelischen gegeben. Mit dem aus dem Englischen entlehnten Terminus „das Selbst“ (*the self*) meint man heute in etwa dasselbe wie mit dem traditionellen Ausdruck „Seele“. Die damit einhergehenden Fragen entsprechen jedenfalls einander und werden im neuen Fach „philosophy of mind“ behandelt.

Die heutige Debatte über das Selbst beziehungsweise die Seele wird aber vorwiegend von physikalistisch und naturalistisch gesinnten Autoren geprägt. Da es unter ihren Prä-

¹ Vgl. *Benedictus Papa, XVI* [J. Ratzinger], Eschatologie, Neuaufgabe Regensburg 2007, 91.

² Ch. Gestrich, Die Seele des Menschen als Gegenstand der christlichen Pflege, in: Beiheft zur BThZ, 24 (2007) 32–43, 34.

müssen selbstverständlich ist, dass mit dem biologischen Tod auch die Person zu existieren aufhört, erübrigt sich die Frage nach der Unsterblichkeit. Man fragt zwar, wann und wie eine menschliche Person zu existieren beginnt und aufhört, sowie was ihre Identitäts- und Persistenzbedingungen sind; nicht aber, ob es für sie ein Leben nach dem Tode gibt.

Da es aber nicht einfach ist, die personale Identität bis in die letzten Details konsistent physikalistisch oder rein naturalistisch zu deuten, und da es nicht einfach ist, auch die sogenannten ‚hard problems‘ des Mentalen physikalisch zufriedenstellend zu beantworten, neigen Denker vereinzelt wieder zu dualistischen Positionen. Viele nehmen eine bestimmte Dualität der Eigenschaften an, nämlich der phänomenal mentalen einerseits und der physikalischen andererseits. Viele vertreten die Ansicht, dass die subjektive Perspektive, die der ersten Person, nicht auf die objektive der dritten Person reduzierbar sei.

Die *Hard-core*-Dualisten vertreten sogar eine Art Substanzdualismus: Mit dem indexikalischen Ausdruck „ich“ bezöge ich mich nicht primär auf meinen Körper, sondern auf meine Seele oder mein geistiges Selbst. Ich sage auch nicht, ich *bin* mein Körper, sondern ich *habe* einen Körper. Wer nun annimmt, dass der Träger der personalen Eigenschaften nicht der menschliche Organismus ist, für den ist die Frage nach dem Überleben des biologischen Todes nicht obsolet. Wegen seiner Prämissen ist es nicht von vornherein sinnlos zu fragen, ob personale Unsterblichkeit möglich ist und wenn ja, wie.

In letzter Zeit meldeten sich sogar Materialisten zur Unsterblichkeitsdebatte. Es sei durchaus denkbar, dass auch ein Materialist eine Unsterblichkeitshoffnung hege, ohne inkonsistent zu sein. Die sogenannten ‚christlichen Materialisten‘ haben Diskussionen ausgelöst, die bereits rein philosophisch – im Rahmen der *philosophy of mind* – interessant sind.

In diesem Beitrag werde ich auf die hier angedeutete aktuelle Debatte kritisch eingehen. Da die Deutung der Unsterblichkeitshoffnung von der vorausgesetzten Ontologie abhängt – vornehmlich von der Ontologie der Zeit – werde ich zunächst zwei heute verbreitete, entgegengesetzte Auffassungen von der Dauer nennen, dann aber auf die aristotelische Auffassung von Zeit Bezug nehmen.

Aristoteles sieht die Zeit in Abhängigkeit von der Veränderung: Wo es keine Veränderungen gibt, da gibt es folglich auch keine Zeit. Wenn man diese Deutung der Zeit auf die Unsterblichkeitshoffnung überträgt, ergibt sich eine wertvolle Alternative zu den heute debattierten Standpunkten.

Ich werde daher einen aktuellen dualistischen Zugang und alternative materialistische Zugänge zur Seele kurz umreißen und dann als dritte die aristotelische Seelenauffassung vorstellen. Da die hylemorphistische Vorstellung des Aristoteles Unsterblichkeit letztlich ausschließt, werde ich ausführlicher auf die Bemühungen des Aquinaten eingehen, den Hylemorphismus zu adaptieren. Subjekt der Unsterblichkeit ist aber auch für Thomas letztlich der auferweckte ganze Mensch. Was zur Herrlichkeit der Gottesschau berufen ist, ist nicht die Seele als Seele, sondern der ganze Mensch. Die typisch aristotelische Auffassung von Zeit und Ewigkeit hilft, auch diese Unsterblichkeitshoffnung des ganzen Menschen konsistenter zu denken.

Ungereimtheiten und Probleme bleiben aber in jedem Fall bestehen.

Ewigkeit und Zeit in der heutigen Debatte

Über die Natur der Zeit und Ewigkeit ist heute unter den Ontologen eine intensive Debatte entbrannt, die auf McTaggarts paradoxe Leugnung der Realität der Zeit zurückgeht. Der eine – von den Naturalisten bevorzugte – Standpunkt richtet sich vornehmlich nach der objektiven Zeit oder Kalenderzeit, und der andere nach der erlebten, subjektiven Zeit.

Die Grundlage für naturalistische Ontologien der Zeit bildet das sogenannte vierdimensionale Raum-Zeit-System, bestehend aus den drei räumlichen Dimensionen und der einen zeitlichen Dimension. Dieses System ermöglicht die Abbildung der Wirklichkeit nicht nur zu einem bestimmten, sondern zu verschiedenen Zeitpunkten. Indem man die zeitliche Erstreckung wie eine räumliche Dimension betrachtet, kann man auch Ereignisse oder Entwicklungen darstellen.

Arbeitet man mit dem vierdimensionalen Raum-Zeit-System, so kann es scheinen, als wäre auch die Wirklichkeit selbst als Ganze nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ausgedehnt. Verständlich wird so die Neigung, von der vierdimensionalen *Raum-Zeit* zu sprechen und anzunehmen, dass die Wirklichkeit selbst vier Dimensionen habe. Man hofft so, einen einheitlichen Schlüssel für die ontologische Deutung der Wirklichkeit zu haben: Alle Entitäten – Dinge und Personen inbegriffen – sind sowohl räumlich als auch zeitlich ausgedehnt.

Die Vertreter derartiger Raum-Zeit-Ontologien, ‚Perdurantisten‘ genannt, neigen dazu, den Fluss der Zeit als rein subjektiv, ja sogar als illusorisch zu verstehen. Objektiv betrachtet seien alle Bereiche, die zukünftigen und die vergangenen, gleich real. Ist alles, wir selbst eingeschlossen, zeitlich ausgedehnt, d. h. aus zeitlichen Abschnitten zusammengesetzt, so kann es letztlich weder Entstehen noch Vergehen im objektiven Sinne geben.

Derartige Zeitauffassungen schließen die Möglichkeit diachroner Identität von vornherein aus. Da alles, also auch die menschliche Person oder das personale Selbst, zeitlich ausgedehnt ist, kann es höchstens eine schwächere Kontinuitätsbeziehung zwischen Phasen oder Abschnitten geben. Im Unterschied zur Identität lässt diese Gradunterschiede zu. Wenn ich zu überleben hoffe, so kann das für Perdurantisten wie David Lewis oder Derek Parfit allenfalls besagen, dass ich hoffe, zeitliche Abschnitte als Nachfolger zu haben, die in einer möglichst starken Kontinuitätsbeziehung zu meinem jetzigen Abschnitt stehen.

Kann es auch Unterbrechungen der Existenz durch die Zeit geben? Der Perdurantist hat keine – und braucht auch keine – eindeutige Antwort auf diese Frage. Sie hängt schließlich von den Kriterien ab, die man für die Kontinuitätsbeziehung wählt. Die Antwort auf die Frage ist also von praktisch-pragmatischen Gesichtspunkten abhängig.

Willard von Orman Quine steht zu den letzten Konsequenzen seines vierdimensionalen perdurantistischen Zuganges. Man könne problemlos raum-zeitlich diskontinuierliche oder unzusammenhängende Gegenstände bilden! Rein theoretisch ist es also einer derartigen Zeitauffassung zufolge durchaus möglich, die eigene Existenz zu unterbrechen und somit mehrmals zu existieren anzufangen. Wir werden sehen, dass sich dies auf bestimmte Deutungen der Unsterblichkeitshoffnung auswirkt.

Dieser perdurantistische Standpunkt wird auch ‚Äternalismus‘ genannt, weil ihm zufolge alles zeitlich ausgedehnt ist und der Fluss der Zeit kein wirklicher ist. Die wissenschaftliche Zugangsweise zur Wirklichkeit legt ihn zwar nahe, erfordert ihn aber nicht.

Der entgegengesetzte Standpunkt, ‚Präsentismus‘ oder auch ‚Aktualismus‘ genannt, nimmt die ontologische Unterscheidung zwischen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ernst: Die Zukunft gibt es noch nicht, und die Vergangenheit gibt es nicht mehr. Real ist die Gegenwart, obwohl diese stets eine andere ist. Wir sind immer im Jetzt, und dieses Jetzt ist einerseits immer ein neues, andererseits doch immer dasselbe Jetzt. Wer zu diesem Standpunkt neigt, wird zwischen den zukünftigen und vergangenen Zeitpunkten auch ontologisch unterscheiden. Dafür haben besonders jene Ontologen Verständnis, die in ihrer Deutung der Zeit das intentionale Handeln des Menschen und seine Voraussetzungen mitberücksichtigen. Sie betonen die Besonderheit des gegenwärtigen Augenblicks. Da dieser sich wegen des Zeitflusses ständig ändert, entzieht er sich der objektiven wissenschaftlichen Einordnung.

Die Berücksichtigung der subjektiven oder indexikalischen Erfahrung des Jetzt ist für die Erklärung von Handlungen unerlässlich. Der Handelnde handelt, sobald er der Überzeugung ist, dass er *hic et nunc* handeln muss, um seine Ziele aufgrund seiner sonstigen Überzeugungen zu verwirklichen. Diese handlungsrelevanten Gegebenheiten sprechen dafür, dass nicht alles zeitlich ausgedehnt ist: Zumindest wir, die Handelnden, gehen mit dem Jetzt mit. Da wir als Handelnde immer im aktuellen, realen Augenblick sind, sind wir nicht aus zeitlichen Abschnitten zusammengesetzt. Demnach sind wir drei- und nicht vierdimensional.

Die Vertreter dieses zweiten Standpunktes argumentieren dafür, dass es besondere temporale indexikalische Tatsachen, *tensed facts*, gibt, wie „Heute ist der 5. November“, „Meine Jugend ist vorbei“ Derartige Tatsachen sind nicht auf objektive Relationen, wie

sie aufgrund der sogenannten Kalenderzeit oder der objektiven Zeitmessung beschrieben werden, reduzierbar.

Der präsentistische oder aktualistische Standpunkt ist mit der Annahme, dass es diachrone Identität gibt, kompatibel. Demnach können menschliche Personen mit sich selbst identisch bleiben, obwohl sie sich ändern. Sie gehen mit dem Fluss der Zeit gleichsam mit und sind immer als Ganze im Jetzt anwesend. Sie sind mit anderen Worten nicht zusammengesetzt aus verschiedenen zeitlichen Abschnitten oder ‚zeitlichen Teilen‘.

Die personale Identität gilt als primitiv oder grundlegend. Sie kann nicht auf eine andere oder schwächere Kontinuitätsrelation reduziert werden. Die üblichen Kriterien der personalen Identität sind hilfreich, Personen als dieselben zu identifizieren und zu reidentifizieren; durch sie wird aber die Identitätsbeziehung nicht konstituiert!

Anwendung auf die Unsterblichkeitsproblematik

Soll man die Unsterblichkeitshoffnung äternalistisch oder aktualistisch/präsentistisch verstehen? Besteht die erhoffte Unsterblichkeit in einer endlosen Ausdehnung in der zeitlichen Dimension oder in einem endlosen Weiterexistieren im Jetzt?

Um die Unsterblichkeit äternalistisch kohärent deuten zu können, versucht man aufzuzeigen, inwiefern es weitere Phasen oder Abschnitte der menschlichen Person oder der menschlichen Seele über den Tod hinaus ins Unendliche geben könnte. Um hingegen den Glauben an die Unsterblichkeit präsentistisch konsistent deuten zu können, muss man aufzeigen, inwiefern die menschliche Person, das Selbst oder die Seele über das Jetzt des Todes im endlos weiterfließenden aktuellen Jetzt weiterexistiert.

Wenn man die Unsterblichkeitsfrage auf die Frage nach einem endlosen Weiterleben einengt, stellen sich Probleme der personalen Identität mit besonderer Virulenz. Man kann ihnen nicht dadurch ausweichen, dass man die Unsterblichkeitshoffnung als reine Hoffnung auf die Auferstehung deutet. Was geschieht nämlich in der Zwischenzeit, zwischen dem Tod und der Auferstehung? Kann es zeitliche Lücken in der personalen Existenz (*interrupted existence*) geben? Wenn ja, worin besteht dann die Kontinuität, die die Identität des Auferweckten mit dem Verstorbenen ermöglichen soll?

Ist man Dualist, so hat man die immaterielle Seele als Identitätsgarant. Lehnt man den Dualismus – aus welchen Gründen auch immer – ab, so befindet man sich in Erklärungsnot. Was garantiert die Identität zwischen der verstorbenen und der auferstandenen Person? Trotz der vielen Einwände gegen jegliche Art von Substanzdualismus gibt es daher – wie bereits angedeutet – unter analytischen Philosophen heute wieder vermehrt Dualisten. Ich erwähne hier Richard Swinburne.

Swinburnes Dualismus

Der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne zählt zu den Substanzdualisten und Gegnern des Perdurantismus. Im Rahmen seiner Ontologie der Zeit ist diachrone Identität möglich; sie ist zudem primitiv.

In seinen Argumenten für den Substanzdualismus geht er von der Unterscheidung zwischen geistigen Eigenschaften und Ereignissen einerseits und physischen andererseits aus. Ihr Träger hat zu den ersten einen privilegierten Zugang, zu den zweiten hingegen notwendigerweise keinen solchen Zugang.

Dass es geistige Eigenschaften und Ereignisse gibt, folgt unmittelbar aus der Erfahrung unserer Wahrnehmungen und absichtlichen Handlungen: Ich habe einen unmittelbaren Zugang zu dem, was ich sehe und was ich absichtlich tue. Dieser Zugang der ersten Person unterscheidet sich von den Zugängen der anderen, auch von jenen der besten Erforscher meines Verhaltens oder Hirns. Was ich sehe und was ich absichtlich tue, erlebe ich unmittelbar: Es ist mir, aber nicht dem Forscher, subjektiv gegeben.

Eine vollkommene Beschreibung aller physischen Eigenschaften würde keine vollkommene Beschreibung der gesamten Wirklichkeit sein – es würden die geistigen Eigenschaften und Ereignisse fehlen. Es ist eine zusätzliche Tatsache jenseits des Ablaufs von

Hirnergebnissen, dass es Schmerzen und Nachbilder gibt, Gedanken und Absichten. Es ist aber auch eine zusätzliche Tatsache, dass der Träger dieser mentalen Gegebenheiten ein ganz bestimmtes ist; das jeweilige Subjekt weiß unmittelbar, in der ersten Person, dass es seine Eigenschaften sind.

Wie in der *philosophy of mind* üblich, arbeitet Swinburne mit Gedankenexperimenten. In seinen Schriften hat er wiederholt die Fragen angesprochen, die sich aus – heute noch irrealen, aber prinzipiell möglichen – chirurgischen Transplantationen von Hemisphären oder ganzen Gehirnen in andere Körper ergäben. Wer überlebte wie und wo? Könnte das allein durch äußere Beobachtungen festgestellt werden? Nein! Das bloße Wissen darüber, was mit dem physischen Substrat oder Träger passiert, sagt noch nicht, wer wo überlebt. Swinburne setzt in seiner Argumentation für den Substanzdualismus hier an: „Folglich muss ich mehr sein als der Stoff, aus dem mein Körper und mein Hirn gemacht sind, ein weiterer wesentlicher, nicht-physischer Teil, dessen Weiterexistieren notwendig ist, damit das Hirn (und der Körper), mit dem er verbunden ist (mit dem er kausal interagiert), mein Hirn (und mein Körper) ist.“³

Swinburne verteidigt in unterschiedlichen Kontexten die Überzeugung, dass es denkbar ist, auch ohne Kontinuität des physischen Teils beziehungsweise des Körpers zu überleben. Die Kontinuität des Körpers sei jedenfalls logisch nicht notwendig für das Überleben. Ob man als Ich überlebt, ist eine weitere Wahrheit über die Welt, zusätzlich zu den Wahrheiten darüber, was mit allen physischen Teilen geschieht. „So lange ich weiterhin Gedanken, Gefühle und Absichten habe, habe ich jede beliebige Operation überlebt – was auch immer mit irgendwelchen physischen Teilen von mir geschieht. So ist meine Seele der wesentliche Teil von mir – ihr Überleben ist notwendig und hinreichend dafür, dass ich überlebe.“⁴ Swinburne steht zu den letzten Konsequenzen seines Dualismus und vertritt auch explizit die Kontingenz der Verbindung von Körper und Seele: Das Existieren als Ich impliziert nicht die Existenz meines Körpers: „Ich bin eine rein geistige Substanz, wesentlich eine Seele.“⁵

Wenn das personale Ich wesentlich mit der Seele und nicht dem Körper gegeben ist, ist die Unsterblichkeit logisch möglich, zumindest nicht widersprüchlich. Swinburne selbst schließt zudem die Auferstehung nicht aus. Es ist aber die weiterdauernde Existenz der Seele nach dem Tode, welche die Auferstehung des Körpers zu einem späteren Zeitpunkt möglich macht.

Trotz seiner differenzierten Ausfaltungen der Argumente für den Substanzdualismus bleiben die gravierenden Einwände gegen die These, dass geistige Eigenschaften als Träger eine rein geistige Substanz brauchen. Ist der Träger nicht doch der lebendige Organismus, der Mensch als Ganzer? Sind die Ergebnisse der neueren Neurowissenschaften nicht doch so überwältigend, dass man für Geistig-Mentales auch ein leibliches Substrat annehmen muss?

Obwohl im Laufe der Jahrhunderte die gläubigen Christen doch weitgehend faktisch Substanzdualisten waren, hielt sich die offizielle Theologie eher zurück. So betont z. B. Karl Rahner: Mit der Unsterblichkeit ist nicht gemeint, „dass es nach dem Tod ‚weitergeht‘, als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen) die Pferde gewechselt wären und dann weitergefahren würde ...“⁶ Nein, der Tod setzt für den ganzen Menschen ein Ende. Im Tod hebt sich die Zeitlichkeit in die Endgültigkeit Gottes auf. Wer stattdessen die Seele weiterdauern lässt, begibt sich – so Rahner – in unüberwindliche Schwierigkeiten des Gedankens und des Vollzugs des christlich Gemeinten. Wir müssen unanschaulich und entmythologisierend denken lernen: „Durch den Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen.“⁷

³ R. Swinburne, *Wodurch ich bin*, in: B. Niederbacher/E. Runggaldier (Hgg.), *Die menschliche Seele – Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt am Main 2006, 41–60.

⁴ Ebd. 51.

⁵ Ebd. 57.

⁶ K. Rahner, *Das Leben der Toten*, in: *Ders., Sämtliche Werke*, Band 12., Freiburg i. Br. 2005, 540.

⁷ Ebd. 541.

Wie sieht der entgegengesetzte Standpunkt aus, der von anti-dualistischen, ja, materialistischen christlichen Philosophen vertreten wird?

„Christian Materialists“

In der aktuellen Unsterblichkeitsdebatte spielen die sogenannten ‚christlichen Materialisten‘ eine nicht zu unterschätzende Rolle. Selbst wenn sie keine eigentliche Identität für das personale Selbst annehmen, bemühen sie sich aufzuzeigen, dass es auch nicht widersprüchlich sei, mit ihren ontologischen Voraussetzungen an die Unsterblichkeit zu glauben. Unsterblichkeit besagt für sie nicht ewiges Weiterexistieren eines seelischen Prinzips, sondern Weiterleben der menschlichen Person nach der Auferstehung der Toten. Die Auferstehung selbst ist allerdings kein natürliches Geschehen, sondern ein durch Gott verursachtes.

Die christlichen Materialisten setzen in der Regel voraus, dass es eine bestimmte – wie auch immer zu postulierende – Kontinuität zwischen der prä-mortalen Körperlichkeit und jener des Auferstandenen gibt. Nimmt man nun an, dass die letzten materiellen Bestandteile der Wirklichkeit nicht durch jeweils neue ersetzt werden, sondern *in infinitum* weiterexistieren, so bestünde das Wunder der Auferstehung darin, dass Gott die *simples*, aus denen der prä-mortale Körper besteht, wieder zusammenfügt und so den ursprünglichen Leib als auferstandenen wieder herstellt. Derartige Vorstellungen wirkten aber schon zu Tertullians Zeit als problematisch. Welche und wie viele *simples* sollen es sein? Und was ist mit denen, die im Laufe der Jahrhunderte in mehreren Körpern vorhanden waren?

Materialistisch gesinnte Ontologen nehmen andererseits an, dass ein und derselbe Körper im Laufe der Zeit alle Bestandteile, alle *simples*, aus denen er besteht, durch neue ersetzen kann; sie können aber nicht alle auf einmal zum selben Zeitpunkt ausgetauscht werden. Gott könne nicht zu ein und demselben Zeitpunkt denselben alten Körper aus vollkommen neuen *simples* neu erschaffen. Dean Zimmerman versucht allerdings die logische Möglichkeit der Identität eines menschlichen Körpers aufzuzeigen, selbst wenn die Kontinuität aller seiner letzten Bestandteile abrupt unterbrochen wurde. Er meint sogar, dass derartige Unterbrechungen die kausale Kontinuität nicht gefährden.⁸ Zimmermann will jedenfalls die Intuition retten, dass der auferstandene Körper aus vollkommen neuen *simples* bestehen und doch mit dem prä-mortalen identisch sein kann.

Für konsequente perdurantistisch eingestellte Materialisten sind schließlich sowohl räumlich als auch zeitlich unterbrochene Gegenstände durchaus möglich. Für die Konstitution von Gegenständen ist raum-zeitliche Kontinuität nicht notwendig. Für den Fall der Auferstehung müssten wir aber dann die Möglichkeit der zeitlichen Nicht-Existenz eines individuellen Lebewesens annehmen: „temporary nonexistence“. Was für Artefakte möglich sein dürfte, scheint aber für Lebewesen ausgeschlossen, dass sie nämlich zweimal zu existieren anfangen.⁹

„Constitution theory“

Einen alternativen Zugang bieten die Vertreter der „Constitution theory“: Obwohl sie sich zu den Materialisten zählen, vertreten sie die These, dass die menschliche Person mit dem Organismus, aus dem sie konstituiert ist, nicht identisch ist. Die Identität durch die Zeit der Person kann also nicht durch irgendeine körperliche Identität gewährleistet sein. Man muss sie somit auch nicht postulieren, um an die Möglichkeit der Auferstehung glauben zu können. Das Wunder der Auferstehung besteht demnach in der Erschaffung eines neuen Körpers, der dieselbe Person gleichsam implementiert.¹⁰

⁸ Vgl. D. Zimmerman, *Materialism and Survival*, in: E. Stump/M. Murray (Hgg.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford 1999, 379–386.

⁹ Vgl. St. T. Davis, *Risen Indeed*. Grand Rapids/MI 1993, 125.

¹⁰ Vgl. K. Corcoran, *Rethinking Human Nature. A Christian Materialist Alternative to the Soul*. Grand Rapids/MI 2006.

Lynne Baker schildert in verschiedenen Schriften die Vorteile eines solchen Zugangs, der im Übrigen auch leichter mit den Ergebnissen der empirischen Forschungen über den Menschen vereinbar ist. Sie kommt ohne viele Annahmen über eine körperliche Kontinuität aus.¹¹ Baker muss allerdings das Postulat der Identität des menschlichen Körpers des Auferstandenen preisgeben. Die auferstandene menschliche Person ist nicht im Besitz des bisherigen, sondern eines neuen Körpers. Das widerspricht grundlegenden Intuitionen, die mit dem Auferstehungsglauben gekoppelt sind, sowie verschiedenen Stellen aus der Schrift. Hoffe ich, zu neuem Leben auferstehen zu können, so hoffe ich, dass ich mit meinem Leib, wenn auch in einer verwandelten Verfasstheit, aufstehe.

Was andererseits für die Preisgabe der Identität des Körpers oder Leibs spricht, sind verschiedene Ungereimtheiten, die sich aus Überlegungen über die wesentlichen Bestimmungen eines organischen Körpers ergeben. Ein Körper in unserem diesseitigen Leben kann z. B. nur ein korruptibler (vergänglicher) Körper sein: Er hat die wesentliche Eigenschaft, früher oder später zu zerfallen. Diese Eigenschaft darf dem verklärten Leib des Auferstandenen nicht zugeschrieben werden, denn dieser ist wesentlich inkorruptibel (unvergänglich).

Die erwähnte Unsterblichkeitsdebatte unter den christlichen Materialisten sowie Dualisten setzt den Äternalismus oder Perdurantismus beziehungsweise den Präsentismus voraus. Diese Auffassungen von der Zeit divergieren von den klassisch aristotelischen, die als Hintergrund für die thomistische Unsterblichkeits- beziehungsweise Auferstehungslehre fungierten. Ich werde also auf diese eingehen und sehen, inwiefern sie uns eine Alternative zu den heute debattierten bieten. Setzt man das aristotelisch thomistische Ewigkeitsverständnis voraus, so kann man die Unsterblichkeitshoffnung als Hoffnung auf die Teilhabe an der Herrlichkeit und Ewigkeit Gottes deuten: Durch den Tod verlässt die menschliche Person die Zeitlichkeit und geht ein in die Beständigkeit und Endgültigkeit des Göttlichen.

So betont der Theologe Rahner: Der Mensch ist dem Zerrinnenden der Zeit nicht restlos ausgeliefert. Die durch die christliche Botschaft verheißene Unsterblichkeit beinhaltet Endgültiges: „Die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott entweder in der endgültigen Entscheidung der Liebe für ihn zu reiner Unmittelbarkeit und Nähe von Angesicht zu Angesicht oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihn zur brennenden Finsternis ewiger Gottlosigkeit.“¹²

Zeit und Ewigkeit im Aristotelismus und Thomismus

Zeit ist für Aristoteles und Thomas das Maß (die Zahl) der Veränderung. Wenn es also keine Veränderung gibt, gibt es auch keine Zeit. Die Ewigkeit ist demnach weder als unendliche vierte Dimension zu verstehen noch als endloses Sich-Fortbewegen des gegenwärtigen Augenblicks. Sie ist schlichtweg Abwesenheit von Veränderung und somit von Zeit. Das Wesen der Zeit ergibt sich aus der Veränderbarkeit und das Wesen der Ewigkeit aus der Unveränderbarkeit (S.th. I, q.10, a.2, c). Es lohnt sich, auf die entsprechende thomistische Auffassung genauer einzugehen.

Gott ist insofern ewig, als Er selbst keine Veränderung kennt und ganz und gar einfach (*simplex*) ist. In ihm gibt es zwar Dauer (*duratio*), aber diese besteht weder in einem Nacheinander von Augenblicken, noch in einer Reihung von Vorher und Nachher.

Ewigkeit als Abwesenheit von Zeit zu denken ist nicht leicht. Auf die bereits damals verbreiteten Einwände gegen diese Auffassung betont Thomas, dass die wesentliche Charakterisierung der Ewigkeit nicht mit der akzidentellen Bestimmung verwechselt werden darf, dass sie keinen Anfang und kein Ende hat. Sie besteht vielmehr in der Be-

¹¹ Vgl. L. Rudder Baker, *Material Persons and the Doctrine of Resurrection*, in: *FaPh* 18 (2001) 151–167.

¹² Rahner, 544.

stimmung, die bereits Boëthius hervorgehoben hat, *ganz zugleich (totum simul)* zu sein (S.th. I, q.10, a.1, c).

Deutet man nun die Unsterblichkeit als Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes, so besteht sie nicht in einem endlosen Weiterleben über den Tod hinaus. Dass ein menschliches Wesen zur Unsterblichkeit und somit zur Ewigkeit in Gott berufen ist, besagt, dass es durch den physischen Tod die Zeitlichkeit als Nacheinander von Augenblicken verlässt, um in das *totum simul* Gottes einzugehen. Es ist dies ein Übergang in ein *Alles zugleich* oder *Ganzes zugleich*. Gott, der in ‚Ewigkeit‘ ist, tut alles *zugleich* und hat alles *zugleich* getan.

Die Erfüllung in der *visio beatifica* der Erlösten besteht in einer Vereinigung (*unio*) mit Gott. Da aber eine vollkommene Angleichung an die Wirklichkeit Gottes für ein Geschöpf ausgeschlossen ist, ist der neue Zustand ein Mittleres zwischen der vollkommenen Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit hier auf Erden. Thomas verwendet für den Zwischenzustand zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit den Ausdruck *aevum* (S.th. I, q.10, a.5, c). Mit *aevum* meint er letztlich die Teilhabe (*participatio*) an der Ewigkeit Gottes: „Aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata ...“ (Comm. Sent. I, d.19, q.2, a.1, ad1).

Es ist gewiss nicht leicht, konsistente Vorstellungen von der Existenzweise von Wesen im *aevum* zu haben. Man fragt sich zudem, was der Träger von Unsterblichkeit im besagten Sinne sein soll. Ist es die vom Körper durch den Tod getrennte Seele, oder der ganze zu neuem Leben auferstandene Mensch?

Wer als konsequenter Aristoteliker glaubt, dass die menschliche Person der beseelte Organismus ist, kann die Unsterblichkeitshoffnung letztlich nur insoweit teilen, als er annimmt, dass die ganze menschliche Person, also auch mit ihrem Leib, zur Auferstehung kommen wird. Was soll aber den organischen Tod überleben, um die Identität des auferstandenen Leibes zu ermöglichen, wenn nicht die menschliche Seele? Wie soll andererseits die menschliche Seele im rein aristotelischen Sinne entkörper existieren oder den Tod überleben können?

Die subsistierende Seele nach Thomas

Aristoteles bestimmt die Seele als die *forma* (εἶδος) eines natürlichen Körpers, dem potentiell Leben zukommt (De Anima II, 1, 412a 21), sowie als sein *actus primus* (πρωτὴ ἐντελεχία), d. h. als seine erste Aktualität (De Anima 412a 29; 412b 5 ff.). Der aus *materia* und *forma* bestehende konkrete Mensch ist aber nicht Ergebnis einer Zusammenfügung zweier Teile, die auch getrennt voneinander existieren könnten. Gerade diese Vorstellung soll der Hylemorphismus ausschließen. Die Seele als *actus* kann nun nicht von dem losgelöst existieren, wovon sie *actus* ist, und die *forma* kann nur als *forma* eines Körpers real sein. Es scheint somit klar, dass die Seele vom Körper nicht trennbar ist (De Anima, 413a 3 ff.). Wie soll denn die menschliche Seele als individuelle *forma substantialis* den organischen Tod eines Organismus überleben können, wenn sie sein Akt ist? Aristoteles betont, dass es nicht sinnvoll ist zu fragen, wie sie eine Einheit bilden: „Deshalb darf man nicht fragen, ob Seele und Leib eins seien, wie man auch nicht fragt, ob das Wachs und seine Form, und überhaupt ob der Stoff jedes Dinges und das, was aus diesem Stoff gebildet ist, eins seien“ (De Anima, 412b 6 f.).

Da aber Thomas ein identitätsgarantierendes Element über den Tod hinaus braucht, peilt er eine Zwischenlösung zwischen Dualismus und aristotelischem Hylemorphismus an. Obwohl Thomas Verständnis für bestimmte dualistische Tendenzen aufbringt, lehnt er den expliziten platonischen Dualismus ab: Der Mensch ist nicht seine Seele. Nicht die Seele lernt oder erkennt, sondern der Mensch aufgrund seiner Seele: „Sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam“ (S.th. I, q.75, a.2, ad 2; siehe auch: In De Anima, I, l.X, nr.152; S.th. I, q.75, a.4, c). Man spricht allerdings häufig so, als ob die Seele der Mensch wäre, weil sie das Wichtigste im Menschen ist (S.th. I, q.75, a.4, ad 1).

Peter Geach verweist in seinem Bemühen, dualistische Interpretationen des *Corpus Thomisticum* zurückzuweisen, auf die Stelle aus dem Kommentar des Korintherbriefs, an der Thomas von seiner Seele explizit sagt, sie sei nicht er selbst: „anima mea non est

ego“ (Kommentar I Kor 15). Geach meint dazu: „If only souls are saved, I am not saved, nor is any man.“¹³

Obwohl also Thomas die Seele nicht substanzdualistisch, sondern doch hylemorphistisch als individuelle *forma substantialis* beziehungsweise als *Akt* des Körpers bestimmt (siehe besonders S.th. I, q.75, a.1, c), nimmt er doch an, dass ein Aspekt an ihr den Tod überdauert. Was über den Tod hinaus subsistiert und somit vom Körper trennbar ist, ist zwar nicht die ganze menschliche Seele, wohl aber jene Seite an ihr, die für die rationalen und geistigen Vollzüge des Menschen verantwortlich ist. Subsistenz und Trennbarkeit charakterisieren nur das seelische Prinzip, das Universelles erkennen und somit Raum und Zeit übersteigen kann. Dieses Prinzip ist zwar nur ein Teil des Ganzen und ist als solches kein Individuum, keine eigentliche Substanz, die unter eine natürliche Art fiel, wohl aber etwas Konkretes, ein „*hoc aliquid*“ (S.th. I, q.75, a.2, ad 1; siehe auch: *Quaestio unica De Anima* in: *Quaest. Disp.*, a.1).

Selbst für Aristoteles scheint – zumindest im 3. Buch von *De Anima* – nicht alles an der menschlichen Seele sterblich zu sein: Das aktive intellektuelle Prinzip, den sogenannten „*intellectus agens*“, bestimmt auch Aristoteles als vom Körper trennbar. Der *intellectus agens* ist aber etwas Überindividuelles. Für dieses Prinzip kennt Aristoteles Prädikate wie „ewig“, „unsterblich“ und eben „trennbar“ (*De Anima*, 430a 10–25).

Thomas sucht nach Stellen in *De Anima*, in denen das Problem der Trennbarkeit dieses Prinzips erwähnt wird, das für die geistigen Erkenntnisakte verantwortlich ist. Thomas zielt darauf ab, den Unterschied zwischen dem „*νοῦς ποιητικὸς*“ und dem Rest der menschlichen Seele zu betonen (In *De Anima*, Nr. 166). Er gesteht zwar, dass die überwiegenden Vermögen der menschlichen Seele insofern nicht trennbar sind, als sie Vermögen des ganzen Menschen sind und nicht seiner Seele allein, betont aber als Ausnahme das intellektuelle Vermögen. Dieses ist anderer Art: „... videtur quod sit alterum genus animae ab aliis partibus animae, idest alterius naturae, et alio modo se habens ...“ (In *De Anima*, Nr. 268).

Das Hauptargument für die Besonderheit des intellektiven Vermögens, das schon vor Aristoteles verbreitet war und im thomistischen Aristotelismus detaillierte Ausformungen erfahren hat, ist *in nuce* folgendes: Da es dem Menschen möglich ist, im Prinzip zu allem einen erkenntnistmäßigen Zugang zu haben und für alles offen zu sein, kann sein Erkenntnisprinzip nicht materiell oder rein körperlich sein. Wäre es nämlich körperlich und räumlich ausgedehnt, müsste es bestimmt sein und wäre somit nicht mehr offen für alles: „... quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ...“ (S.th. I, q.75, a.2, c).

Wie weit es Thomas gelingt, konsistent die These zu verteidigen, dass das intellektuelle Prinzip auch ein vom Körper trennbarer Aspekt der individuellen Seele ist, ist umstritten. Er bemüht sich aber, sowohl die eine These, dass das aktive intellektuelle Prinzip etwas individuell Trennbares, als auch jene, dass sie *forma, actus* des Körpers ist, zu verteidigen. Die Seele ist jedenfalls jenes Moment, wodurch in erster Linie das lebendige Wesen lebt. Sie ist das, wodurch wir Menschen uns nähren, empfinden, uns bewegen und, wodurch wir geistig erkennen, und als solche ist sie die *forma* des Körpers: „*Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis*“ (S.th. I, q.76, a.1, c).

Das *Corpus Thomisticum* ist sehr umfangreich. Man kann darin Stellen finden, in denen Thomas von den unsterblichen Seelen als „*substantiae separatae*“ spricht. Das sind dualistisch gefärbte Stellen. Thomas ist aber konsequent genug, um das Leben dieser Seelen nicht analog zum Leben der menschlichen Individuen hier auf Erden zu bestimmen. Sie existieren im *aevum*, in dem es keine eigentliche Veränderung geben kann. In der Ewigkeit Gottes gibt es nämlich weder Vergangenheit noch Zukunft sowie kein zeitliches Nacheinander. Da dasselbe *per se* für das *aevum* der *animae separatae* gilt, kann es an sich auch keine Veränderung in den Seelen geben, die über den Tod hinaus weiterexistieren. Daraus folgert Thomas auch, dass die getrennten Seelen nicht erkennen, was sich

¹³ P. Geach, What must be true of me if I survive my death?, in: B. Davies (Hg.), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*. Oxford 2000, 724–734, 727.

auf Erden tut. Der Existenzmodus der Seelen schließe gerade wegen der Trennung von der körperlichen veränderlichen Welt aus, dass sie kontingent Geschehendes erkennen können (S.th. I, q.89, a.8, c). Die *animae separatae* haben keine Sinne und können nicht wie Menschen wahrnehmen.

Es ist zu vermuten, dass für Thomas der Zustand zwischen dem individuellen Tod und dem allgemeinen, universellen Judicium (letzten Gericht) mit der allgemeinen Auferstehung der Toten ein großes Problem war: Was sollte als Garant der personalen Identität diese Zwischendauer überbrücken, wenn nicht die Seele?

Wenn andererseits das *aevum per se* Abwesenheit von Zeit besagt, so müssten doch die zwei Ereignisse des Todes als des Eintritts in das *aevum* und der Auferstehung *per se* zusammenfallen. Unterscheiden muss man zwar relativ zu unserem *modus* zu Erleben und Denken hier auf Erden, in der Zeit, aber nicht *per se*. In der Tat plädieren auch heute gewisse Theologen für diese Lösung, für die *per se* Koinzidenz, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven.

In seiner Kritik der These der zeitlichen Koinzidenz des Todes mit der Auferstehung fragt aber Ratzinger: „Kann ein Mensch ganz fertig und am Ende sein, solange seinetwegen noch gelitten wird, solange Schuld, die von ihm ausgeht, auf Erden weiterglimmt und Menschen leiden macht? ...“¹⁴ Ratzinger betont somit die reale Differenz zwischen dem partikulären und dem allgemeinen Judicium am Ende aller Zeit.

Obwohl Thomas immer wieder auf den Unterschied zwischen *per se* und *quoad nos* rekurriert, obwohl er speziell in Bezug auf die Ewigkeit Gottes zwischen dem, was *per se* der Fall ist, und unserer Weise darüber zu sprechen unterscheidet, scheint er eine bestimmte Scheu vor der These zu haben, dass der individuelle Tod mit der Auferstehung *per se* koinzidiert. Ausschlaggebend dafür dürften solche theologische Rücksichten gewesen sein, wie die zuvor genannte.

Wenn es aber ein Dazwischen zwischen dem individuellen Tod und der Auferstehung gibt, so ist es naheliegend, eine Instanz zu postulieren, die die Identität des Verstorbenen mit dem Auferstandenen garantiert. Die Option der *interrupted existence* kam für Thomas offensichtlich nicht in Frage. Sie ist auch sehr fragwürdig. Das dürfte Thomas bewegen haben, so viel Wert auf die Trennbarkeit der intellektiven Seele vom Körper zu legen. Nur wenn ein Aspekt der individuellen Seele den organischen Tod überlebt, garantiert sie die personale Identität des Auferstandenen. Für einen damaligen Aristoteliker konnte es nicht die ganze Seele sein, denn die vegetativen und sensitiven sowie emotionalen seelischen Funktionen sind erwiesenermaßen vom Körper abhängig.

Das eigentliche Subjekt der Unsterblichkeit ist aber auch für Thomas nicht die *anima separata*, sondern der auferstandene ganze Mensch, obwohl die *anima separata*, die Identität des auferstandenen Leibes mit dem prä-mortalen Leib ermöglicht.

Die leibliche Auferstehung

Aristotelisch betrachtet ist der Mensch ein lebendiger Organismus, dem verschiedene Funktionen und Vermögen zukommen. Dazu zählen das sinnliche Fühlen, Wahrnehmen, Wollen und Denken. Die Intentionalität ist eine Grundeigenschaft, die nicht einer getrennten, rein mentalen oder geistigen Wirklichkeit zukäme, sondern dem lebendigen Organismus.

Wer dieses Menschenbild teilt, wird annehmen müssen, dass das eigentliche Subjekt der Unsterblichkeit weder die getrennte Seele, noch ein Aspekt an ihr, sondern der ganze Mensch ist. Er wird somit – wie Thomas es konsequenterweise auch tut – auf die leibliche Auferstehung verweisen und die These vertreten, dass der ganze Mensch zur Herrlichkeit und zur Vollendung in Gott berufen ist. Die *visio beatifica*, die beglückende Gottesschau, kann der Mensch erst durch die Auferstehung desselben Leibes, der gestorben ist, erlangen. Empfindungen und Emotionen sind auch für Thomas we-

¹⁴ *Benedictus* (Papa, XVI) [J. Ratzinger], 151.

sentlich verknüpft mit dem Körper. Ohne Körper könnte eine Seele nichts empfinden und somit auch nicht in vollem Ausmaß glücklich sein.

Der Glaube, dass der ganze Mensch zur Auferstehung gelangen wird, verursachte andererseits von Anfang an Probleme. Wie soll die Leiblichkeit des Auferstandenen aussehen?

Die Auslegung der paulinischen Stellen zur Auferstehung des Fleisches (σαρξ) ist äußerst kontrovers. Einerseits wird das Fleisch als nicht kompatibel mit dem Geist hingestellt („Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben“ 1 Kor 15, 50), andererseits ist der Mensch mit der ganzen Schöpfung zur Erlösung gerufen.

Die Gnosis schien gewisse Hilfen zu bieten, den Auferstehungsglauben bis zu einem bestimmten Ausmaß vernünftig nachvollziehen zu können. Indem auch die Auferstehung des Fleisches geistig interpretiert wurde, verschwand ihr größter Anstoß. Die Auferstehung sei systematisch betrachtet eine Art Überstieg ins Zeitlose, in den Bereich jenseits des geschichtlichen Wandels. Indem wir als Erlöste leben, transzendieren wir bereits jetzt den geschehenden Wandel und nehmen am eigentlichen Präsenz des *totum simul* Gottes teil.

Diese Lehre von der Unsterblichkeit als Teilnahme an der Ewigkeit Gottes wurde von der Kirche angenommen, nicht jedoch ihre Spiritualisierung in der gnostischen Version. Die Kirche hielt an der ‚Auferstehung des Fleisches‘ fest: „Das Nein zu Valentin folgt schließlich aus der Überzeugung von der Treue Gottes zu seiner *ganzen* Schöpfung, die sich in Jesu heilendem Tun nicht zuletzt als Treue zum Leib, zu der von Gott geschaffenen Erde bekundet hat.“¹⁵

Wie soll aber ein auferstandener Leib aussehen? Theologen warnen vor Versuchen, irgendwelche Einzelheiten der Auferstehungswelt auszumachen. Andererseits gilt es auch hier, Widersprüche zu vermeiden. In der neueren Theologie bemüht man sich, die Auferstehung von der Vollendung und Transformation des gesamten Kosmos her zu denken. In der Tat, warum sollte man eine Transformation des Körpers oder Leibes der Auferstandenen in Absehung vom Rest der Wirklichkeit annehmen? Ein ewiges beziehungsloses Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt ist nicht kompatibel – so Rahner – mit einer biblischen Sicht der Gesamtwirklichkeit als Schöpfung Gottes.

Wäre der auferstandene Leib ein Scheinleib, dürfte man nicht von Auferstehung sprechen (S.th. III, q.54, a.1, c). Der auferstandene Leib ist in der katholischen Tradition jedenfalls der integrale Leib mit derselben Natur wie vor dem Tode, aber in einem anderen Zustand, im Zustand der göttlichen *gloria*. Identität schließt Veränderung nicht aus, und diese muss man sich in diesem Fall als tiefgreifend vorstellen. Wie weit darf man aber in der Annahme von qualitativen und sonstigen Veränderungen eines Körpers gehen, ohne dabei seine Identität aufzugeben?

Schluss

Obwohl der Christ in seiner Alltagsfrömmigkeit und Weltsicht zu Dualismen neigte, erteilen die Theologen in der Mehrheit dem Leib-Seele-Dualismus sowie den sonstigen kosmischen Dualismen eine Absage. Die Alternative zum naturalistischen Monismus heißt nicht Unsterblichkeit einer dualistisch verstandenen Seelensubstanz: „Wer die irdische Welt abtut und den vollendeten Menschen spiritualistisch oder wie immer endgültig von dieser Erde wegweist in eine Seligkeit des (angeblich) reinen Geistes, verkürzt und verrät die wahre Wirklichkeit des Menschen, des Kindes dieser Erde.“¹⁶ Aber auch die entgegengesetzten monistischen Auffassungen der Unsterblichkeit, besonders in der Version der ‚Christlichen Materialisten‘, sind problematisch.

In diesem Beitrag habe ich daher an die thomistisch aristotelische Seelenauffassung erinnert, die weder dualistisch noch materialistisch ist, sowie an die aristotelische Auffassung von Zeit: Die Ewigkeit wird weder als ewiges weiterexistierendes Jetzt noch als

¹⁵ Ebd. 141.

¹⁶ Rahner, 521.

endlose Extension nach Art einer unendlichen räumlichen Dimension gedeutet, sondern schlichtweg als Abwesenheit von Zeit.

Diese ontologischen Prämissen erlauben es, Unsterblichkeit weder präsentistisch – als endloses Weiterleben – noch äternalistisch – als unendliche Erstreckung in der Zeit – zu verstehen, sondern als Angleichung und endgültige Aufnahme in die Ewigkeit Gottes, die alles ganz zugleich (*totum simul*) ist. In diesem Zustand gibt es keinen Fluss der Zeit, weder ein Vorher noch ein Nachher, weder Vergangenheit noch Zukunft. Da allerdings die vollkommene Angleichung des Geschöpfes an Gott den Schöpfer unmöglich ist, betont Thomas die *participatio* als Zwischenzustand: das *aevum*. Will man das *aevum* nicht zulassen, muss man entweder eine *interrupted existence* zwischen Tod und Auferstehung oder aber die *Per-se*-Koinzidenz zwischen Tod und Auferstehung annehmen.

Wenn der Substanzdualismus nicht in Frage kommt, ist der Träger von Unsterblichkeit der ganze Mensch, wenn auch mit einem verwandelten Leib – und ohne Veränderbarkeit. Für Thomas ist zwar das seelische Prinzip, welches für die intellektuellen und geistigen Akte verantwortlich ist, vom Körper trennbar. So kann es die Identität zwischen prä-mortalem und auferstandenem Individuum garantieren. Aber eigentliches Subjekt der Unsterblichkeit ist auch für Thomas die ganze menschliche Person mit ihrem auferweckten verklärten Leib.¹⁷

¹⁷ Ergänzende Literatur zur Debatte „Äternalismus/Präsentismus“: R. Le Poidevin/M. MacBeath (Hgg.), *The Philosophy of Time*, Oxford 1993; R. Le Poidevin (Hg.), *Questions of Time and Tense*. Oxford 1998; M. Tooley, *Time, Tense, and Causation*, Oxford 1997; T. Müller, *Arthur Priors Zeitlogik*, Paderborn 2002.