

Hylemorphistische Theorien der Auferstehung

Eine kritische Bestandsaufnahme

VON GEORG GASSER

1. Das wachsende Interesse am Hylemorphismus

Innerhalb der analytischen Philosophie lässt sich seit einigen Jahrzehnten ein deutlicher Anstieg philosophischer Abhandlungen mit explizit metaphysischem Inhalt zu ausgesprochen unterschiedlichen Fragestellungen beobachten.¹ Vor dem Hintergrund eines solchen, metaphysischen Fragestellungen gegenüber sehr aufgeschlossenen Klimas wird dem Hylemorphismus nicht primär ein philosophiehistorisches, sondern ein systematisches Interesse entgegengebracht. Hierfür mag es einen zusätzlichen Grund geben, der mit der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie zu tun hat. Charakteristisch für die neuzeitliche Bestimmung der menschlichen Person seit Descartes ist die Gegenüberstellung von Geist und Materie.² Diese Gegenüberstellung führt, grob skizziert, zum Problem, dass wir nicht mehr auf überzeugende Weise unserer Alltagserfahrung gerecht werden können, in welcher wir uns als einheitliche Wesen erleben, die gleichermaßen geistige und körperliche Akte vollziehen.³

Der Hylemorphismus hingegen operiert nicht mit der ontologischen Gegenüberstellung von Körper und Geist beziehungsweise Leib und Seele, sondern geht von der Kategorie der Substanz aus, welche metaphysisch mit Hilfe der Konstitutionsprinzipien „Form“ und „Materie“ beziehungsweise „Seele“ und „Körper“ analysiert werden kann. Die menschliche Person ist nicht als mereologische Summe ihrer materiellen und mentalen Bestandteile aufzufassen, die nachträglich zu einer *synthesis post factum* zusammengefügt werden. Ausgangspunkt für die ontologische Analyse des Menschen ist vielmehr die ganze menschliche Person mit ihren charakteristischen Fähigkeiten und Vollzügen. So schreibt zum Beispiel Edmund Runggaldier:

Accepting aristotelian substances as basic entities is part of a strategy to avoid on the one hand naturalistic/physicalistic monism and, on the other hand, dualism. Taking them as basic or primitive, we do not have to reduce them to some complexes of ulti-

¹ Siehe zum Beispiel *M. Loux/D. Zimmerman* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, New York 2003.

² *W. Jaworski*, *Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind*, in: *PACPA* 80 (2006) 209–224, 209, spricht zum Beispiel ausdrücklich vom Mind-Body-Problem als „Cartesian legacy“.

³ Eine übersichtliche Darstellung dieser Dualität unserer Erfahrung findet sich zum Beispiel bei *G. Brüntrup*, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3. Aufl., Stuttgart 2008, 8–9.

mates of analysis or to construct them out of these ultimates. Substances as basic entities are not identical with their stuff and can be subjects of both bodily and intentional attributes.⁴

Dieses Zitat verdeutlicht, worin Vertreter des Hylemorphismus dessen Vorzüge sehen: Indem die menschliche Person als grundlegende metaphysische Einheit mit den für sie typischen Vollzügen vegetativer, sensitiver und kognitiver Art gedeutet wird, muss der Hylemorphismus nicht erklären, wie die menschliche Person als aus mentalen oder physikalischen „Teilen“ zusammengesetzt gedacht werden kann. Trotz ihrer Verschiedenartigkeit gründen vegetative, sensitive und rationale Vollzüge in demselben Subjekt wie ihr Träger. Zur metaphysischen Gegenüberstellung von Leib und Seele beziehungsweise körperlichen und mentalen Vollzügen kann es daher gar nicht kommen.

Eine solche einheitliche Deutung der menschlichen Person scheint der christlichen Auferstehungshoffnung unmittelbar entgegenzukommen. Schließlich betont das Vierte Laterankonzil: „[...] qui omnes cum suis propriis resurgunt corporibus, quae nunc gestant [...]“⁵. Der Glaube an die Auferstehung setzt voraus, dass wir als dieselben in *leiblicher Form* auferstehen werden. Die Lehre der leiblichen Auferstehung behauptet also in Übereinstimmung mit einer hylemorphistischen Deutung der menschlichen Person, dass die „ganze“ und „einheitliche“ menschliche Person mit ihren körperlichen und geistigen Vollzügen gleichermaßen im Blick zu behalten und in die Auferstehung einzuschließen ist.⁶

2. Theologische und philosophische Fragestellungen zur leiblichen Auferstehung

Wie viele zentrale philosophische und theologische Begriffe, so ist auch der Begriff der leiblichen Auferstehung interpretationsbedürftig. Einige Interpretationslinien, die sinnvollerweise unterschieden werden können, seien kurz angedeutet:

Religionsgeschichtlich mag danach gefragt werden, wie sich die christliche Auferstehungshoffnung innerhalb jüdischer, platonischer oder gnostischer Kontexte entwickelt hat und zu welchen inhaltlichen Verschiebungen es in Bezug auf Begriffe wie „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung der Toten“ gekommen ist.⁷

⁴ E. Runggaldier, The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism, in: B. Niederbacher/E. Runggaldier (Hgg.), Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?, Frankfurt am Main 2006, 221–248, 227.

⁵ H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, herausgegeben von P. Hünermann, Freiburg i. Br. 2005, 801.

⁶ Diesen Punkt betont zum Beispiel ausdrücklich J. Ratzinger, Eschatologie, Tod und ewiges Leben. 6. Auflage, Regensburg 1990, 127–133.

⁷ Siehe zum Beispiel H. Kessler, Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, Abschnitt II.

Transzendental-anthropologisch mag danach gefragt werden, ob der Mensch seiner inneren Struktur nach nicht so angelegt ist, dass ihm ein Fragen und Hoffen über seinen eigenen Tod hinaus eigen ist und die Lehre der leiblichen Auferstehung eine mögliche Antwort auf dieses dem Menschen inhärente Hoffen gibt.

Dogmatisch mag die leibliche Auferstehung als Zum-Ziel-Kommen einer erlösungsbedürftigen Schöpfung gedeutet werden. Gott löst sein Versprechen ein, den Menschen nicht angesichts der Bedrohung durch ungerechtes Leid und Tod zu verlassen, sondern ihn in seiner ganzen leibhaften Existenz und Würde anzuerkennen.

Gerade der zweite und dritte Zugang weisen „die Denkmöglichkeit Gottes als rettende Wirklichkeit für die Toten“⁸ als etwas Vernünftiges und Sinnvolles aus. Damit ist aber nur gezeigt, dass die Hoffnung der Auferstehung für sich genommen eine vernünftige Denkmöglichkeit ist.

Religionsphilosophisch ist damit aber weiterhin die Frage offen, ob diese Hoffnung auch *konsistent* gedacht werden kann und somit prinzipiell einlösbar ist. Die Beantwortung dieser Frage hat mit den metaphysischen Voraussetzungen zu tun, welche mit dem Auferstehungsglauben einhergehen – speziell mit der Frage nach der Wahrung personaler Identität zwischen irdischer und eschatologischer Existenz. Gerade angesichts verschiedener Anfragen von religionskritischer Seite, ob leibliche Auferstehung letztlich nicht als ein reines Wunschdenken zu entlarven ist, kommt der metaphysischen Frage nach personaler Identität eine größere Bedeutung zu, als ihr oftmals in theologischen Kreisen zugestanden wird.

3. Die leibliche Auferstehung als metaphysische Herausforderung

Die metaphysische Herausforderung für den Auferstehungsglauben lautet also: Wie lässt sich durchgehende personale Identität der irdischen mit der auferstandenen Person denken? Dabei ist im Blick zu behalten, dass die Lehre der leiblichen Auferstehung nicht nur besagt, dass *wir* auferstehen und nach dem Tod irgendeinen Leib empfangen werden, sondern dass es *unser* irdischer Leib – wenngleich in verwandelter Form – sein wird, mit dem wir auferstehen werden. Der Leib ist nicht als „Hinzugabe“ zur Seele am Tag der Auferstehung zu denken, sondern als wesentliches Element der Konstitution der menschlichen Person. Weder eine originalgetreue Kopie unseres irdischen Leibes noch ein *ex nihilo* erschaffener neuer Leib dürften dann aber genügen, um den eigentlichen Kern der christlichen Auferstehungshoffnung zu erfassen.

⁸ H. Kessler, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*, in: *Ders.* (Hg.), *Auferstehung der Toten*, Darmstadt 2004, 296–321, 299.

Diese Einsicht wirft auf bestimmte theologische Ansätze, wie die in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts favorisierte Ganztod-Hypothese,⁹ ein problematisches Licht. Wenn der Mensch im Tod vollkommen vernichtet und Auferstehung als Neuschöpfung gedacht wird, so lässt sich mit Josef Ratzinger einwenden: „Auferstehung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definitiv endet.“¹⁰

Drastischer als Ratzinger formuliert es Theodor Mahlmann: „Identität ohne Kontinuität, jene gesichert nur durch Gottes Neuschöpfung und vor allem, diese nur gesichert durch Gottes Gedächtnis: das ist ein im wörtlichen Sinne uneigentliches Individuum – eine leere Metapher.“¹¹

Worauf Ratzinger und Mahlmann hinweisen, ist ein metaphysisches Prinzip, das zu berücksichtigen ist, wenn personale Identität im Tod nicht abbrechen soll. In der analytischen Metaphysik ist es als Irreversibilitätsprinzip¹² bekannt. Es lässt sich folgendermaßen formulieren: (Irr) Jede Entität, die zu existieren aufhört, ist unwiederbringlich verloren und kann zu einem späteren Zeitpunkt nicht wieder zu existieren beginnen.

Der bekannte Metaphysiker Peter van Inwagen illustriert (Irr) anhand folgenden Beispiels, wobei der materialistische Unterton in seiner Deutung der menschlichen Person an dieser Stelle übergangen werden kann:

Suppose, then, that God proposes to raise Socrates from the dead. How shall even omnipotence bring back a particular person who lived long ago and has returned to the dust? – whose former atoms have been, for millennia, spread pretty evenly throughout the biosphere? [...] From the point of view of the materialist, it looks as if asking God to bring Socrates back is like asking him to bring back the snows of yesteryear or the light of other days. For what can even omnipotence do but reassemble? What else is there to do? And reassembly is not enough [...].¹³

Peter van Inwagen macht deutlich, dass die Rede von der leiblichen Auferstehung mehr voraussetzt als irgendeine Rekonstruktion des Leibes. Eine solche genüge nicht, um *dieselbe* Person wieder ins Dasein zu bringen, sondern würde lediglich zur Erschaffung einer originalgetreuen Kopie führen – ähnlich einem Kunstwerk, das zwar aus den Stücken des zerstör-

⁹ Einen guten Überblick über die Entwicklung dieses Ansatzes findet sich bei R. C. Henning, Die protestantische Seele – Der Mensch vor Gott, in: G. Gasser/J. Quitterer (Hgg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 343–360.

¹⁰ Ratzinger, Eschatologie, 217.

¹¹ T. Mahlmann, Auferstehung der Toten und ewiges Leben, in: K. Stock (Hg.), Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, Gütersloh 1994, 108–131, Anmerkung 27.

¹² Siehe dazu E. Olson, Immanent Causation and Life after Death, in: G. Gasser (Hg.), Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, Farnham 2010, 50–66, 51–53. Olson argumentiert, dass dieses Prinzip jeder plausiblen Theorie der Persistenz zugrunde gelegt werden muss.

¹³ P. van Inwagen, Resurrection, in: E. Craig (Hg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy. Cornwall 1998, 295–296.

ten Originals nachgebaut wird, aber trotzdem als Kopie eine vom Original verschiedene Entwicklungsgeschichte aufweist. (Irr) sollte also nicht ignoriert werden, wenn die christliche Lehre der leiblichen Auferstehung gegen den Einwand der Inkonsistenz verteidigt werden soll. Daher erscheint es mir bedenklich, wenn solche metaphysische Überlegungen „als höchst zweitrangig bzw. als v[on] nur situativer Bedeutung“¹⁴ erachtet werden. Es kann durchaus der Ansicht zugestimmt werden, dass unter systematisch-theologischer Rücksicht Auferstehung primär im Kontext der Heilsgeschichte und der inneren Vollendung der Schöpfung durch Gottes Heilshandeln zu verankern ist und dass daher die bedeutenden Modelle der Auferstehung bei Ratzinger, Rahner, Greshake, Vorgrimler u. a. Leib und Seele primär in relationalen und communionalen Begriffen als ein Beziehungsgeschehen zwischen Mensch, Gott und menschlicher Geschichte ausbuchstabieren.¹⁵

Eine solche Bestimmung impliziert aber nicht, dass die Frage nach unserer Identität bloß zweitrangig sei. Angebracht wäre es, diese Frage als den dogmatischen Erfordernissen vorgelagert beziehungsweise zugrunde liegend einzuordnen. Zweitrangig ist diese Frage insofern nicht, als eine metaphysische Analyse aufzuzeigen hat, dass sich leibliche Auferstehung widerspruchsfrei denken lässt und welche Rolle die verwendeten Begrifflichkeiten von Leib und Seele im vorgeschlagenen Modell der Auferstehung einnehmen. Andernfalls bliebe der Verdacht bestehen, dass die verwendeten Begriffe bloße Chiffren wären, welche die Notwendigkeit personaler Identität für die Auferstehung andeuteten, ohne aber dann diese Notwendigkeit näher zu explizieren – und damit eine wesentliche Begründungsaufgabe einer intellektuell redlichen theologischen Verantwortung des christlichen Auferstehungsglaubens nicht leisteten.

Für eine solche Begründungsaufgabe findet die Theologie wertvolle Vorarbeiten in der analytischen Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte. Die in der Zwischenzeit auf einem hohen technischen Niveau ausgetragene Debatte muss vonseiten der Theologie nicht in all ihren Details verfolgt werden. Eine gewisse Kenntnis der Diskussionslage samt ihrer Begrifflichkeiten scheint allerdings für die systematische Theologie aus den soeben genannten Gründen lohnend und auch erforderlich zu sein. Die folgenden Überlegungen wollen hierfür einen Beitrag leisten, indem sie aktuelle hylemorphistische Modelle auf ihre Tragfähigkeit hinsichtlich der Auferstehungshoffnung kritisch untersuchen.

¹⁴ G. Greshake, Auferstehung der Toten. Systematisch-theologisch, in: LThK, 3. Auflage (1993), 1202–1206, 1203.

¹⁵ Einen Überblick mit entsprechenden Stellenverweisen bieten zum Beispiel H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie, Freiburg i. Br. 1980, 151–155; U. Lüke, Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: H. Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten, Darmstadt 2004, 234–251; und J. Wohlmut, Anthropologische Dimensionen christlicher Eschatologie, in: ThQ 187 (2007) 132–145, 136–139.

4. Die Explikation des Problems: Die *anima separata* und personale Identität über den Tod hinaus

Thomas von Aquin schreibt zur Auferstehung des Leibes in der *Summa contra Gentiles*:

Wie im zweiten Buch [Kap. 79] gezeigt wurde, sind die Seelen der Menschen unsterblich. Daher existieren sie, nachdem die Körper zerfallen sind, abgetrennt von diesen. Ebenso ist es offensichtlich, wie in Buch II [Kap. 83,68] dargelegt, dass die Seele naturgemäß mit dem Körper vereint ist: Denn die Seele ist gemäß ihrem Wesen die Form des Körpers. Daher ist es gegen die Natur der Seele, ohne Körper zu sein. Nichts, was gegen die Natur ist, kann ewig bestehen. Aus diesem Grund wird die Seele nicht ewig ohne den Körper existieren. Da sie aber ewig existiert, ist es notwendig, dass sie erneut mit dem Körper verbunden wird, und das bedeutet aufzuerstehen. Die Unsterblichkeit der Seelen scheint daher eine zukünftige Auferstehung der Körper zu verlangen.¹⁶

Thomas' Argument lässt sich folgendermaßen darstellen:

- 1) Im Tod kommt es zu einer Trennung von Form und Materie beziehungsweise Seele und Körper.
- 2) Als *anima separata* zu existieren ist für die Seele nicht natürlich, da sie als Form des Körpers auf dessen Konfiguration ausgerichtet ist.
- 3) Wenn etwas auf nicht natürliche Weise existiert, dann kann es nicht ewig auf diese Weise existieren.
- 4) Nun ist die Seele aber unsterblich und existiert nach dem Tod als *anima separata* weiter, wohingegen der Körper sterblich ist und zerfällt.
- 5) Also wird die Seele nicht ewig als *anima separata* existieren, sondern erneut mit ihrem Körper vereint werden.

Vor dem Hintergrund der hylemorphistischen Deutung der menschlichen Person als Einheit von Seele und Leib stellt sich die Frage: Lässt sich auf konsistente Weise behaupten, dass zum Beispiel Sokrates eine metaphysische Einheit von Form und Materie ist und trotzdem zwischen Tod und Auferstehung nur in Form eines dieser beiden metaphysischen Komponenten, nämlich als *Seele* weiterexistiert? Lässt sich sagen, dass die naturgemäße Einheit des Sokrates im Tod zwar zerbricht, aber Sokrates trotzdem auf eine ihm nicht naturgemäße Weise weiterexistiert?

Thomas von Aquin legt nahe, diese Fragen mit einem Nein zu beantworten, da die menschliche Person nicht identisch mit ihrer Seele ist. So heißt es zum Beispiel im Sentenzenkommentar:

Die Seele Abrahams ist nicht, genau gesprochen, Abraham selbst, sondern ein Teil von ihm. [...] Daher wäre das Leben der Seele Abrahams nicht ausreichend dafür, dass Abraham lebte oder dafür, dass der Gott Abrahams der Gott eines Lebenden sei, sondern dafür wäre es notwendig, dass das Ganze, die Einheit, nämlich Seele und Körper existierten.¹⁷

¹⁶ *Thomas von Aquin*, S.c.G. IV, 79, 10.

¹⁷ *Thomas von Aquin*, Sent. IV, 43, 1, 1, 1 ad 2.

Gemäß diesen Aussagen scheint Thomas von Aquin der Ansicht zu sein, dass der Tod des Sokrates sein unwiederbringliches Ende bedeutet, da nur Sokrates' Seele nach dem Tod weiterexistiert, aber Sokrates' Seele nicht Sokrates selbst ist.¹⁸ Angesichts von (Irr) scheint der Argumentationsspielraum zugunsten einer hylemorphistischen Theorie der leiblichen Auferstehung gegen null zu schrumpfen: Wenn Sokrates nicht seine Seele ist, und nach Sokrates' Tod nur seine Seele fortexistiert, dann scheint es offensichtlich zu sein, dass Sokrates, einmal gestorben, nicht mehr als derselbe ins Dasein zurückgeholt werden kann. Ein allmächtiger Gott kann – wie Peter van Inwagen betont – eine perfekte Kopie des irdischen Sokrates für das Jenseits schaffen, was aber nicht dazu ausreicht, um von der Auferstehung des irdischen Sokrates zu sprechen. Welche Argumentationsstrategien bleiben also dem Vertreter eines hylemorphistischen Modells der Auferstehung angesichts der Annahme, dass die menschliche Person gestorben und ihr irdischer Körper zerstört worden ist? Ich diskutiere im Folgenden vier Möglichkeiten zur Beantwortung dieser Frage.

4.1 Strategie I: Das Irreversibilitätsprinzip gilt nicht uneingeschränkt

Eine erste Strategie besteht darin, (Irr) nur einen begrenzten Geltungsbereich zuzugestehen und die Persistenz einer Entität mit Unterbrechungen („gappy existence“) als Möglichkeit anzuerkennen. David Hershenov verteidigt zum Beispiel diese Strategie und bemüht für seine Argumentation folgendes Gedankenexperiment: Eine zu t_1 gekaufte Pistole wird zu t_2 von ihrem Besitzer in ihre Teile zerlegt und diese werden aufbewahrt. Schließlich baut der Besitzer die Pistole zu t_3 erneut aus den Originalteilen zusammen. Gemäß Hershenov liegt es nahe anzunehmen, dass die zu t_3 zusammengebaute Pistole das Original von t_1 ist: Sie besteht aus denselben Teilen wie die Pistole zu t_1 , die Teile wurden originalgetreu zusammengebaut, und die Funktion der Pistole zu t_3 unterscheidet sich nicht von der Funktion der Pistole zu t_1 . Zwischen der Pistole zu t_1 und zu t_3 gibt es somit keinen Unterschied, und daher kann laut Hershenov von derselben Pistole gesprochen werden. Weil diese in der Zeitspanne von t_1 zu t_3 unterbrochene Persistenz aufweist, zeigt dieses Beispiel auf, dass (Irr) nicht uneingeschränkt gültig ist. In Analogie dazu lässt sich für Hershenov dafür argumentieren, dass auch das Leben einer menschlichen Person eine Unterbrechung zwischen Tod und Auferstehung aufweisen kann. Eine solche Unterbrechung sollte nicht als problematischer angesehen

¹⁸ Es sei angemerkt, dass die Position des Thomas von Aquin detaillierter ist als hier dargestellt, aber die Details für den vorliegenden Artikel sekundär sind. Zu den Details siehe B. Niederbacher, Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: Gasser (Hg.), Personal Identity and Resurrection, 146–159.

hen werden als die Zerlegung und und Wiederherstellung eines Artefakts.¹⁹

Diese Argumentation lebt von der Annahme, dass eine Entität, sofern ihre einzelnen Komponenten erhalten bleiben und wieder richtig zusammengesetzt werden, nach einer Unterbrechung ihrer Existenz wieder ins Dasein zurückgeführt werden kann. Auf die menschliche Person übertragen hieße das: Sokrates hört mit dem Tod auf zu existieren, während seine Seele weiterlebt. Durch den Tod verliert die ihn konstituierende Materie zwar ihre spezifische Konfiguration, aber sie verschwindet nicht aus dem Dasein, da die materiellen Bestandteile des Körpers ja weiterexistieren. Daher ist es möglich, diese wieder zusammenzuführen und dadurch Sokrates in das Dasein zurückzurufen, indem seine Seele die entsprechende Materie erneut konfiguriert.

Wie ist diese Argumentation zu beurteilen? Wer die Debatte zu den Persistenzbedingungen von Artefakten und Lebewesen einigermaßen kennt, wird Hershenovs und Hughes' Überlegungen kaum überzeugend finden. Die meisten Metaphysiker sind der Ansicht, dass sich die Persistenzbedingungen von Artefakten und Lebewesen grundlegend unterscheiden, spätestens wenn wir es mit höher entwickelten und bewusstseinsfähigen Lebewesen zu tun haben.²⁰ Es gibt gute Gründe für diese Mehrheitsmeinung.

Erstens liegt es nahe anzunehmen, dass die Persistenzbedingungen von Lebewesen in Lebewesen selbst grundgelegt sind, wohingegen dies bei Artefakten nicht der Fall ist. Gerade vor hylemorphistischem Hintergrund wird dem Lebewesen mit seiner Seele ein ihm innewohnendes Lebensprinzip zugeschrieben, das für seine charakteristischen regulativen und strukturierenden Funktionen verantwortlich ist, während Artefakten ein solches inneres Prinzip fehlt. Die Struktur und die Funktionen eines Artefakts werden vielmehr von außen durch den Konstrukteur in das Artefakt „hineingelegt“. Artefakte sind im Hinblick auf ihre Erzeugung vom Konstrukteur *bewusstseinsabhängig*; sie entstehen nicht von selbst. Zweitens scheinen sie auch in Bezug auf ihre Persistenz bewusstseinsabhängig zu sein. Artefakte werden für einen bestimmten Zweck hergestellt, und diese Abhängigkeit von der Intentionalität des Konstrukteurs kann auf ihr Fortbestehen ausgedehnt werden. Wenn sich nämlich die ursprüngliche Zwecksetzung ändert, so ändert sich damit auch die Art des Artefakts. Angenommen, aufgrund einer allgemeinen Amnesie könnte niemand mehr Waschmaschinen als solche erkennen. Als Folge davon würden Waschmaschinen fortan als Aufbewahrungsorte für Gegenstände benutzt, die vor Nässe geschützt werden

¹⁹ Siehe D. Hershenov, The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection, in: FaPh 20 (2003) 24–36, 34. Vgl. auch C. Hughes, Aquinas on Continuity and Identity, in: Mediaeval Philosophy and Theology 6 (1997) 93–108.

²⁰ Der Begriff „Lebewesen“ soll in der Folge nur „bewusstseinsfähige Lebewesen“ bezeichnen. Bei einfachen Formen des Lebens ist m.E. eine Abgrenzung zu Artefakten schwer zu ziehen.

sollen. Die Funktion von Waschmaschinen würde sich dadurch grundlegend ändern; daher erscheint es auch sinnvoll, nicht mehr von Waschmaschinen zu sprechen, sondern von Geräten zur Aufbewahrung nässeempfindlicher Gegenstände. Waschmaschinen würden aufhören zu existieren, da sich ihre Persistenzbedingungen durch die neue Zwecksetzung verändert hätten. Entscheidend für ihre Benutzer wäre nun nicht mehr, dass sie gut waschen, sondern dass sie Feuchtigkeit abhalten könnten. Christof Rapp unterstreicht eine solche Argumentation, wenn er schreibt: „In Absehung von unseren Zwecken betrachtet, wären Artefakte nichts weiter als Akkumulationen oder Aggregate ihrer materiellen Bestandteile.“²¹ Ähnlich spricht auch Christian Kanzian von einer „kontinuierlichen Abhängigkeit nicht-natürlicher Arten von mindestens einem Bewusstsein [...]“.²²

Anders ausgedrückt: Die Persistenzbedingungen von Artefakten sind im Gegensatz zu jenen von Lebewesen konventionell festlegbar. Sind diese Überlegungen korrekt, so erweist sich der Analogieschluss von Artefakten auf Lebewesen hinsichtlich der Zurückweisung von (Irr) als verfehlt. Artefakte können unterbrochene Persistenz aufweisen, da ihre Persistenzbedingungen konventioneller Art sind, während dies bei Lebewesen nicht der Fall ist. Christina van Dyke schreibt eine solche Sichtweise auch Thomas von Aquin zu, da er laut ihrer Deutung die Gültigkeit von (Irr) nur auf natürliche Substanzen, also Lebewesen, bezieht. Sie schreibt:

It seems clear that – in the light of Aquinas’s claim that artefacts and natural things possess differing identity conditions – we should thus take PNR [principle of non-repeatability, Anm. G. Gasser] as meant to refer only to natural substances [...].²³

Wenig später fährt sie fort:

For Aquinas, the key feature which sets living organisms apart from artefacts is that living beings (and not artefacts) possess a unifying principle of life – an *esse* – which seems impossible to restore to an organism once it has lost it.²⁴

Als Fazit dieser Diskussion halte ich fest, dass eine Zurückweisung der Gültigkeit von (Irr) nicht überzeugen kann, wenn es um die Persistenz von höher entwickelten Lebewesen beziehungsweise im vorliegenden Fall um die Frage der leiblichen Auferstehung menschlicher Personen geht. Hershenov mag dahingehend zuzustimmen sein, dass (Irr) nicht als allgemein gültig angesehen werden sollte. Aber es gibt gute Gründe, die Ungültigkeit von (Irr) auf den Bereich der Artefakte zu beschränken. Im Hinblick auf ein überzeugendes Modell der leiblichen Auferstehung scheint (Irr) hingegen berücksichtigt werden zu müssen – es sei denn, jemand liebäugelt mit der

²¹ C. Rapp, Identität, Persistenz und Substantialität: Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i. Br. 1995, 487.

²² C. Kanzian, Artefakte, in: *Metaphysica* 7/2 (2006) 131–158, 138.

²³ C. van Dyke, Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability: Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection, in: *RelSt* 43/4 (2007) 373–394, 381.

²⁴ Van Dyke, Human Identity, 382.

These, dass wir in Gottes Augen eine Art Artefakt sind und Gott folglich konventionell personale Identität festlegen kann. Wenn jemand diese These aber nicht teilt, sondern am ontologischen Unterschied von Artefakten und Lebewesen festhalten möchte, wird er das Argumentationsziel der Strategie I als verfehlt ansehen.

4.2 Strategie II: Die *anima separata* als Träger immanent-kausaler Beziehungen

Wenn (Irr) gilt, so ist es naheliegend, dieses Prinzip im Zusammenhang mit der Annahme immanent-kausaler Beziehungen (= immanente Verursachung) zu sehen. Diese Annahme besagt, dass ein Lebewesen einen kausalen Eigenbeitrag zu seiner Fortexistenz leisten muss. Die einzelnen Existenzabschnitte einer menschlichen Person müssen also solcher Art sein, dass zwischen dem vorhergehenden und dem darauf folgenden Abschnitt direkte kausale Beziehungen bestehen, die nicht außerhalb der Person über andere, numerisch verschiedene Entitäten verlaufen dürfen. Folglich darf zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Sokrates keine vollständige Unterbrechung in seinen kausalen Beziehungen bestehen, sondern der irdische Sokrates muss in ausreichender Form kausal (mit-)verantwortlich für den ersten Augenblick der Existenz des auferstandenen Sokrates sein.²⁵ Dean Zimmerman schreibt:

[...] a mere blueprint [...] is causal contribution of a sort; but there the causal chain passes through God's mind; it doesn't remain at all times 'immanent' with respect to the processes going on inside a living human body.²⁶

Eric Olson unterstreicht diesen Punkt:

You have to cause *yourself* to continue existing. It isn't something that other beings or outside forces can do for you. They can help, of course. [...] But they can't do the whole job. [...] No being existing tomorrow could be you unless it were caused to exist and to be the way it is then at least in part by your existing and being the way you are now.²⁷

Es genügt also weder, dass Gott eine Blaupause einer verstorbenen irdischen menschlichen Person anfertigt, um anhand dieser Blaupause die Person im Jenseits neu zu schaffen, noch genügt es, dass nur Entitäten, die von der betreffenden Person verschieden sind, für deren Existenz verantwortlich sind. Kausale Beiträge dieser Art reichen deswegen nicht aus, da es vonseiten des betroffenen Individuums kein eigenes Moment des aktiven Zutuns zur Fortführung der eigenen Existenz gibt.

²⁵ Es sei an dieser Stelle kurz angemerkt, dass immanent-kausale Beziehungen über raumzeitliche Lücken hinweg denkbar sind. Immanent-kausale Beziehungen sind nicht notwendig an raumzeitliche Kontinuität gebunden.

²⁶ D. Zimmerman, The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model, in: FaPh 16 (1998) 194–212, 195.

²⁷ Olson, Immanent Causation, 56.

Diese Überlegungen explizieren, weshalb die Ganztod-Hypothese nicht nur angesichts einer Aufgabe von (Irr), sondern auch bei einer Nichtbeachtung der Bedingung immanenter Verursachung als problematisch angesehen werden sollte. Die Motivation für diese Position – nämlich dass Auferstehung nichts in der menschlichen Natur Grundgelegtes ist – kann durchaus geteilt werden, aber es muss deswegen nicht das Kind mit dem Bad ausgeschüttet werden. Es kann davon gesprochen werden, dass letztlich Gott uns im Dasein erhält, aber Gott muss uns dabei so ausstatten, dass die Bedingung immanenter Verursachung erfüllt ist. Die Rede davon, dass wir mit dem Tod gänzlich vergehen, aber „im Gedächtnis Gottes für die Auferstehung gesichert seien“ genügt nicht, um personale Identität über den Tod hinaus zu gewährleisten. Alles, was Gott dann schaffen würde, wäre eine qualitativ gleiche, aber vom Original numerisch verschiedene Person. Was Original und Kopie verbinden würde, wäre ein perfekter Abgleich in allen physischen und psychologischen Merkmalen, eine direkte Verbindung zwischen beiden wäre jedoch nicht gegeben.

Van Dyke bemüht sich explizit, ihren hylemorphistischen Ansatz vor dem Hintergrund der immanent-kausalen Bedingung personaler Identität zu explizieren. Sie interpretiert das Auferstehungsmodell des Thomas von Aquin so, dass die *anima separata* immanente Verursachung garantiert. Dabei bezieht sie sich insbesondere auf folgende Passage in der *Summa contra Gentiles*:

Es ist klar, dass die rationale Seele in ihren Vollzügen die Materie übersteigt; ihr kommt nämlich ein Vollzug zu, der unabhängig von einem körperlichen Organ ausgeführt wird, das Verstehen. Daher ist ihr Sein (esse) nicht nur in der Verbindung mit der Materie. Ihr Sein, das jenes des Kompositums (von Materie und Form) war, bleibt daher in ihr selbst, nach der Auflösung des Körpers. Und dem wiederhergestellten Körper in der Auferstehung wird dasselbe Sein zuteil, das in der Seele blieb.²⁸

Die Seele als Form des Körpers bewahrt das „esse“ der verstorbenen irdischen Person im Dasein und kann damit, so van Dyke, die erforderliche immanente Verursachung aufrechterhalten. Die strukturierende und konfigurierende Kraft der Seele bleibt bestehen, da die Seele unabhängig vom Körper als subsistierende Entität fortbesteht.²⁹ Sobald die Seele in der Auferstehung erneut Materie konfiguriert, wird sie wieder zur inhärenten Form der auferstandenen Person. Indem die Seele sozusagen beides, inhärente Form einer menschlichen Person und subsistierende Entität ist,³⁰ der jeweils

²⁸ *Thomas von Aquin*, S.c.G. IV, 81.

²⁹ Siehe dazu zum Beispiel *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 75, art. 2.

³⁰ Es wird kontrovers diskutiert, inwieweit die Existenz der Seele unter dieser doppelten Rücksicht konsistent gedacht werden kann. Zur Erläuterung und Verteidigung dieses Standpunkts siehe zum Beispiel *G. Klima*, Thomistic „Monism“ vs. Cartesian „Dualism“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 10 (2007) 92–112, 103–108; und *G. Klima*, Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect, in: *Philosophical Investigations* 32/2 (2009) 163–182, 169–171. Für die vorliegende Debatte tut dies aber nichts zur Sache.

dasselbe „esse“ zukommt, kann davon gesprochen werden, dass die konfigurierenden Vermögen der Seele von Sokrates, die Sokrates zu Sokrates machen, nach seinem irdischen Tod nicht zu existieren aufhören, sondern nur nicht mehr materiell konfiguriert sind. Da Sokrates' *anima separata* und mit ihr auch sein „esse“ weiterexistiert, bricht die immanente Verursachung – und damit auch personale Identität – zwischen dem irdischen und dem himmlischen Sokrates nicht ab. Van Dyke schreibt:

David's body was the way it was at death primarily because of David's structuring, vivifying, life-preserving soul, and David's resurrected body is the way it is primarily because of the same soul, whose existence continues uninterrupted throughout earthly life, death, and the bodily resurrection.³¹

Wie überzeugend ist diese Argumentation? Klar ist, dass der *anima separata* allein die Aufgabe zufällt, menschliche Persistenz zu garantieren. Van Dyke argumentiert dafür, die *anima separata* nicht als die menschliche Person anzusehen, sondern als einen substanziellen Teil davon. Wenngleich sie im Gegensatz zum menschlichen Körper als unabhängige Entität existieren kann, unterscheidet sie sich insofern unter metaphysischer Rücksicht von einer menschlichen Person, als die menschliche Seele nicht unter einen Spezies- und Genus-Begriff fällt und somit keine Substanz *stricto sensu* ist. Sokrates als menschliche Person erfüllt hingegen die Bedingungen einer Substanz *stricto sensu*, da er (i) als Person (metaphysisch) unabhängig von anderen Entitäten existiert und (ii) unter die Spezies „Mensch“ und unter das Genus „Lebewesen“ fällt. Die menschliche Seele hingegen erfüllt als *anima separata* nur Bedingung (i), nicht aber Bedingung (ii). Van Dyke schreibt:

This discussion seems to indicate rather strongly that Aquinas believes that the one substance relevant to an account of human nature is the composite of form and matter, rather than the rational soul.³²

Die *anima separata* ist gemäß dieser Interpretation ein substanzieller Teil von Sokrates, der unter metaphysischer Rücksicht eine Sonderstellung einnimmt: Sie kann zwar – ähnlich einer Substanz – unabhängig von anderen Entitäten existieren, aber trotzdem fällt sie nicht in die Kategorie der Substanz und darf daher nicht mit der menschlichen Person selbst verwechselt werden.

Es ist diese offensichtliche Unterscheidung zwischen menschlicher Seele und menschlicher Person, die es m. E. zweifelhaft macht, ob die Fortexistenz der menschlichen Seele genügt, um die identitätsbewahrende Bedingung der immanenten Verursachung zu erfüllen. Zweifelsohne ist die menschliche Seele als substanzielle Form auf engste Weise mit Sokrates ver-

³¹ Van Dyke, *Human Identity*, 389.

³² C. van Dyke, *Not Properly a Person*, in: *FaPh* 26 (2009) 186–204, 192. In diesem Artikel setzt sich die Autorin insbesondere mit dem sogenannten „Thomistic substance dualism“ auseinander und argumentiert gegen die Deutung, die rationale Seele sei bei Thomas als immaterielle Substanz und als menschliche Person zu verstehen.

bunden. Diese enge Verbindung soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sokrates' Seele von der Person Sokrates verschieden ist. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Entitäten, die verschiedenen ontologischen Kategorien angehören. Der kausale Verlauf zwischen dem irdischen und dem himmlischen Sokrates führt folglich über eine von Sokrates verschiedene Entität und scheint daher als extern einzustufen zu sein. Wie das zuvor von Zimmerman angeführte Zitat deutlich macht, ließe sich dies zwar als gewisser kausaler Beitrag bewerten, aber eben nicht als Beitrag der richtigen Art. Denn wenn die *anima separata* nicht mit der betreffenden menschlichen Person identisch ist, so ist Letztere nicht selbst für den ersten Moment ihrer leiblichen Auferstehung kausal (mit-)verantwortlich, sondern „nur“ ihre Seele. Damit ist aber die Bedingung der immanenten Verursachung nicht erfüllt. Wenn die Person Sokrates im Zwischenzustand nicht existiert, dann kann sie auch keinen kausalen Beitrag zu ihrer Fortexistenz leisten. Insofern dürfte auch Strategie II ihr Argumentationsziel verfehlt haben.

4.3 Strategie III: Zwischen *anima separata* und menschlicher Person besteht eine Konstitutionsbeziehung

Die vorangegangene Diskussion legt nahe, dass die *anima separata* „auf bestimmte Weise“ mit der irdischen Person als identisch angesehen werden sollte, um die Bedingung der immanenten Verursachung erfüllen zu können. Einen solchen Vorschlag macht Eleonore Stump in ihrer Interpretation des hylemorphistischen Modells der Auferstehung.³³

Der Kerngedanke von Stumps Interpretation besteht in der Annahme einer Konstitutionsbeziehung zwischen der *anima separata* und der menschlichen Person. Die Konstitutionsbeziehung soll gewährleisten, dass beides behauptet werden kann, nämlich dass (i) die menschliche Person nach dem Tod nicht zu existieren aufhört, und dass (ii) die *anima separata* nicht *simpliciter* mit der menschlichen Person identifiziert werden kann.³⁴

Die Konstitutionsbeziehung menschlicher Personen³⁵ lässt sich folgendermaßen veranschaulichen: Es gibt einen menschlichen Organismus O, der eine menschliche Person H konstituiert. H ist eine menschliche Person, da ihr eine voll entwickelte Erste-Person-Perspektive zukommt, während ihr Organismus sich durch die seiner Art entsprechenden lebenserhaltenden biologischen Funktionen auszeichnet. O und H kommen an derselben

³³ Siehe E. Stump, Auferstehung, Wiederezusammensetzung und Rekonstitution: Thomas von Aquin über die Seele, in: G. Brüntrup/M. Ruggel/M. Schwartz (Hgg.), Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 81–100, 84–89.

³⁴ Somit unterscheidet sich Stumps Interpretation des Verhältnisses von menschlicher Person und *anima separata* von derjenigen von Dykes. Stump ist aber bemüht zu betonen, dass die *anima separata* nicht schlechthin, d. h. ohne nähere Qualifizierungen, mit der menschlichen Person zu identifizieren, sondern ihr Verhältnis mit Hilfe der Konstitutionsbeziehung zu explizieren ist.

³⁵ Zu den genauen Details der Konstitutionsbeziehung siehe L. R. Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000, 29–46.

Raum-Zeit-Stelle vor, und sie bilden eine Einheit, aber sie sind nicht identisch, denn O kann auch dann existieren, wenn es H nicht (mehr) gibt, etwa wenn bei O aufgrund einer Fehlfunktion im Gehirn die Ausbildung einer robusten Erste-Person-Perspektive und der damit zusammenhängenden kognitiven Fähigkeiten nicht (mehr) gewährleistet ist. In einem solchen Szenario existiert O *qua* Lebewesen weiter, wohingegen es nicht mehr zur Konstitution der Person kommt. H und O weisen also verschiedene Persistenzbedingungen auf und stehen daher nicht in einem Identitäts-, sondern in einem Konstitutionsverhältnis zueinander. Wer eine Konstitutionsmetaphysik vertritt, behauptet also, dass an derselben Raum-Zeit-Stelle zwei numerisch verschiedene Entitäten eine *Einheit* bilden können. Konstitution wird somit als eine stärkere Relation verstanden als bloße raum-zeitliche Koinzidenz zweier Entitäten und als eine schwächere Relation als numerische Identität.³⁶ Auf das Verhältnis von menschlicher Person und ihren metaphysischen Konstituenten übertragen, behauptet Stump im Lichte dieser Überlegungen,

[...] dass eine bestimmte Substanz selbst den Verlust einiger ihrer metaphysischen Komponenten überlebt, gesetzt, die verbleibenden Konstituenten können eigenständig existieren und sind für die Existenz der Substanz hinreichend³⁷.

Wenig später fährt sie fort:

Der Position des Aquinaten zufolge kann ein menschliches Wesen selbst den Verlust seines ganzen Körpers überleben, wenn die substantielle Form bleibt. [...] Sokrates kann weiterexistieren, wenn alles, was von ihm bleibt, die separierte Seele ist. Es folgt jedoch nicht, dass Sokrates mit seiner Seele identisch ist, da Konstitution nicht Identität ist.³⁸

Stump plädiert also dafür, Sokrates' *anima separata* als Konstitutionsbasis für die Konstitution von Sokrates anzusehen. Somit ist Sokrates' *anima separata* hinreichend für die Existenz von Sokrates selbst. Wie der menschliche Organismus und die menschliche Person, so stehen auch die *anima separata* einer Person und die menschliche Person im Zwischenzustand in einem Konstitutionsverhältnis zueinander. Da die *anima separata* ohne Körper existiert, existiert auch die durch sie konstituierte menschliche Person ohne Körper – wenngleich diese Existenzweise nicht der natürlichen Existenzform menschlicher Personen entspricht.³⁹

Wie ist Stumps Vorschlag zu bewerten? Meines Erachtens lässt sich dafür argumentieren, die Bedingung immanenter Verursachung im Rahmen einer Konstitutionsmetaphysik als erfüllt anzusehen, da die Eigenschaften, die der Konstitutionsbasis zukommen, auch der konstituierten Entität zuge-

³⁶ Baker, *Persons and Bodies*, 58, betont diesen Punkt, wenn sie schreibt: „Constitution is a relation of genuine unity that stops short of identity. During the period that *x* constitutes *y*, there are not two separate things.“

³⁷ Stump, *Auferstehung*, 94.

³⁸ Ebd.

³⁹ Siehe ebd. 95.

sprochen werden können. Wenn die Seele einer menschlichen Person deren Konstitutionsbasis ist, so lässt sich sagen, dass die immanent-kausalen Beziehungen der Seele an die durch sie konstituierte Person „mitverliehen“ werden. Wenn gilt, dass bestimmte Eigenschaften einer Person, wie materielle Beschaffenheit, Größe oder Gewicht, direkt dem sie konstituierenden Organismus zukommen, aber aufgrund der Konstitutionsbeziehung auch als Eigenschaften der Person ausgesagt werden können,⁴⁰ so gilt ebenfalls, dass personale Identität zwar unmittelbar Sokrates' Seele zukommt, aber auch von Sokrates selbst ausgesagt werden kann, da die Seele ihm diese „mitverleiht“. Obwohl die Seele von Sokrates und Sokrates selbst der Art nach verschieden sind, bestehen keine Unterschiede in ihren Identitätsbedingungen, da die Identitätsbedingungen der Seele jene der Person mit konstituieren. Selbst wenn dieses Argument überzeugt, so gibt es doch eine Reihe von Problemen, die mit einer Konstitutionsmetaphysik einhergehen. Ich nenne zwei dieser Probleme: das sogenannte Too-Many-Thinkers-Problem und einen zumindest impliziten Dualismus.

Ich beginne mit dem ersten Problem: Gemäß Stumps Interpretation sind wir verpflichtet zu sagen, dass nicht nur die *anima separata*, sondern auch die menschliche Person den Tod überlebt. Es gibt also zwei Entitäten, die weiter existieren. Stump sieht diese Sachlage, wenn sie schreibt:

Für Thomas ist die separierte Seele ein unabhängig existierendes Ding mit rationalen Fähigkeiten. Wenn die separierte Seele des Sokrates also nicht Sokrates ist, wer ist sie dann?⁴¹

Diese Frage lässt sich in abgewandelter Form auch so stellen: Wenn es die *anima separata* des Sokrates und die Person Sokrates gibt, wer ist dann der Träger der Vollzüge im Zwischenzustand? Wenn Sokrates' *anima separata* und Sokrates denselben Akt vollziehen, zum Beispiel die Anschauung Gottes, oder dasselbe erleiden, etwa eine reinigende Verwandlung, so gibt es zwei Entitäten als Träger dieses Akts beziehungsweise dieses Geschehens. Dies scheint aber eine Entität zu viel zu sein – daher das Too-Many-Thinkers-Problem.⁴²

Die naheliegenden Lösungsmöglichkeiten für dieses Problem erweisen sich als nicht besonders befriedigend: Erstens lässt sich dafür argumentieren, dass die *anima separata* der eigentliche Träger dieser Vollzüge ist und dass diese Vollzüge der konstituierten Person nur auf derivative Weise zugesprochen werden können. Dies legt aber den Verdacht nahe, dass die menschliche Person zu einer Art Epiphänomen degradiert wird, dem die entsprechenden Vollzüge nur indirekt zugesprochen werden können.

⁴⁰ Siehe Baker, *Persons and Bodies*, 46–58; und E. J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge 2000, 16.

⁴¹ Stump, *Auferstehung*, 86.

⁴² Siehe zum Beispiel E. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford 2007, 60–65.

Zweitens lässt sich dafür argumentieren, dass nur der menschlichen Person die Fähigkeit zukommt, diese Akte zu vollziehen, da nur eine Person die „richtige“ Entität dafür ist. Dann lässt sich aber fragen, weshalb dem so sein soll. Dass nur eine Person als „die richtige Entität“ in Frage komme, ist eine Behauptung ohne argumentativen Unterbau. Und Stumps Konstitutionsmetaphysik scheint einen solchen Unterbau nicht leisten zu können, denn wenn die Seele die menschliche Person zwar konstituiert und ihre Natur bestimmt, dann aber an den getätigten Vollzügen nicht direkt beteiligt ist, so stellt sich die Frage, welcher Unterschied zwischen Seele und menschlicher Person diese Bevorzugung der Person rechtfertigen kann. Schließlich scheint es im Zwischenzustand keinen erkennbaren Unterschied zwischen beiden zu geben. Zudem war der Ausgangspunkt der Überlegung, dass es hinsichtlich der Identitätsbedingungen der menschlichen Person möglich ist, diese dank Konstitution von der Seele auf die Person zu übertragen, weswegen – selbst wenn die Person der eigentliche Träger eines Vollzugs oder einer Verwandlung wäre – auch die umgekehrte Übertragungsrichtung nicht ausgeschlossen werden sollte. Und gute Gründe für einen Ausschluss sehe ich nicht.

Drittens bestünde noch die Möglichkeit anzunehmen, dass jeweils nur Seele und Person zusammen die zur Diskussion stehenden Akte vollziehen können. Gemäß eines solchen Kooperationsmodells gäbe es immer noch eine von der menschlichen Person verschiedene Entität, ihre Seele, welche die Gedanken der betreffenden Person mit-denkt, ihre Überzeugungen ebenfalls teilt, und ihre Schlussfolgerungen mit-zieht. Ein solches Modell hat m.E. nicht nur eine sehr geringe Plausibilität, sondern hat auch zur Folge, dass menschliche Personen die für sie spezifischen Vollzüge nicht allein zu tun imstande sind. Stets bedarf es der Kooperation der Seele.

Keine dieser drei Lösungsmöglichkeiten erweist sich als besonders attraktiv. Das Too-Many-Thinkers-Problem ergibt sich aus der engen metaphysischen Beziehung zwischen jenen Entitäten, die durch die Konstitutionsbeziehung aufeinander bezogen sind, und ist somit der Konstitutionsmetaphysik inhärent. Es macht deutlich, dass der Preis für die Wahl dieses metaphysischen Ansatzes doch höher zu veranschlagen sein dürfte, als es zuweilen scheint. Es bleibt letztlich die Frage offen, wie es möglich ist, dass unter identischen Umständen und trotz identischer Konfiguration und Zusammensetzung der Teile zwei voneinander verschiedene Entitäten eine Einheit bilden und doch Träger unterschiedlicher Vollzüge sein können.

Nun zum zweiten zuvor angesprochenen Problem, dem impliziten Dualismus in Stumps Interpretation: Gemäß ihrer Position lebt die menschliche Person Sokrates nach ihrem Tod in nichtkörperlicher Form weiter. Es gibt also eine bestimmte Phase in Sokrates' Existenz, in welcher er körperlos existiert. Daraus folgt, dass es keine notwendige Eigenschaft menschlicher Personen ist, körperlich zu existieren. Dies wirft die Frage auf, welchen Vorteil Stumps Ansatz letzten Endes gegenüber einer offen substanzdualis-

tischen Deutung der menschlichen Person verbuchen kann. Der Hinweis, dass die Seele – und damit auch die menschliche Person – auf Materie hin ausgerichtet ist und ein körperloser Zustand nicht ihr natürlicher Zustand ist, tut nichts zur Sache. Ob sie ohne Körper in ihrer Existenzweise beeinträchtigt beziehungsweise eine solche Existenzform als ihrer Natur nicht angemessen anzusehen ist, stellt eine weitere philosophisch-anthropologische Frage dar, die von der metaphysischen Frage, unter welchen Bedingungen personale Identität gewahrt bleibt, zu unterscheiden ist. Faktum ist, dass die durch die *anima separata* konstituierte menschliche Person ohne Körper existieren kann. Mehr würde auch eine substanzdualistische Deutung nicht behaupten.

Wenngleich Stumps Interpretation ein Fortschritt in der Lösung des Identitätsproblems gegenüber van Dykes Ansatz zugestanden werden mag, sieht sie sich anderen schwerwiegenden Problemen gegenüber. Das Too-Many-Thinkers-Problem ist ein inhärentes Problem der Konstitutionsmetaphysik menschlicher Personen. Zudem treten mehr dualistische Züge zutage, als Stump vermutlich lieb sein dürfte, da letztlich eine klare Abgrenzung von substanzdualistischen Positionen nicht mehr gegeben ist. Insofern scheint mir auch Strategie III als Misserfolg zu deuten zu sein.

4.4 Strategie IV: Zwischen anima separata und menschlicher Person besteht eine Beziehung numerischer Selbigkeit ohne Identität

Abschließend möchte ich eine mögliche Alternative⁴³ zur Konstitutionsrelation diskutieren. Soweit ich sehe, ist diese Alternative noch nicht für die Verhältnisklärung von *anima separata* und menschlicher Person im Zwischenzustand herangezogen worden. Die Diskussion dieser Alternative erweist sich aber aus mehreren Gründen als wichtig: Einerseits stellt sie eine weitere Option neben einer Konstitutionsmetaphysik zur Verhältnisbestimmung zweier Entitäten an derselben Raum-Zeit-Stelle dar. Andererseits hat diese Relation innerhalb eines anderen theologischen Kontexts, nämlich der Trinitätstheologie, bereits Anwendung gefunden. Schließlich sollte mit dieser vierten Alternative die gesamte Bandbreite möglicher Verhältnisklärungen von *anima separata* und menschlicher Person im Zwischenzustand im Hinblick auf personale Identität und Auferstehung abgedeckt sein.⁴⁴

Die Alternative zur Konstitutionsrelation ist die Relation (akzidenteller) numerischer Selbigkeit („accidental sameness“). Einer ihrer prominenten

⁴³ Ich danke Ryan Byerly für die Anregung, diesen Ansatz ernst zu nehmen.

⁴⁴ Eine weitere Möglichkeit bestünde noch darin zu behaupten, dass es sich bei personaler Identität nicht um einen „Entweder-oder-Sachverhalt“ handelt, sondern auch „teilweises“ Überleben möglich ist – nämlich das Überleben der Seele als ein Teil der menschlichen Person. Vgl. dazu R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, 387–390. Dies führt aber zu einer anders gelagerten Debatte personaler Identität mit ihren eigenen Problemen, die ich hier ausklammern möchte.

Vertreter ist der Religionsphilosoph Michael C. Rea. Er argumentiert dafür, dass zwei Entitäten (i) dieselbe Raum-Zeit-Stelle einnehmen können, (ii) nicht miteinander identisch sind, aber (iii) trotzdem davon gesprochen werden kann, dass nur eine Entität an der besagten Raum-Zeit-Stelle vorkommt und nicht zwei Entitäten.⁴⁵ Auf den ersten Blick scheint dies widersprüchlich zu sein: Wie soll es möglich sein, Ko-Lokalisation und Nichtidentität zweier Gegenstände wie zum Beispiel einer Bronzestatue und eines Bronzeklumpens zu behaupten, ohne von der Existenz zweier Entitäten sprechen zu müssen?

Numerische Selbigkeit besagt, dass sich an derselben Raum-Zeit-Stelle zwei Gegenstände befinden können, welche unter numerischer, aber nicht unter qualitativer Rücksicht eine Entität sind. Numerisch handelt es sich um eine materielle Entität, welche aber unter formaler Rücksicht in zweierlei Hinsicht bestimmt werden kann – als Bronzeclumpen und als Bronzestatue.

Rea schreibt: „[...] if a and b are accidentally the same, then they are ‚one in number‘, though [...] they are not ‚one in being‘.“⁴⁶

Rea führt somit zwischen numerischer Identität und Konstitution als weitere mögliche Relation numerische Selbigkeit ein. Numerische Selbigkeit ist schwächer als numerische Identität, aber stärker als Konstitution. Wäre eine an einer Raum-Zeit-Stelle vorliegende Entität der Zahl und der Natur nach eine, so wäre numerische Identität gegeben; würde hingegen weder der Zahl noch der Natur nach eine Entität vorliegen, so bestünde Konstitution. Während für Baker zwischen numerischer Identität und Konstitution keine weiteren Relationen existieren, siedelt Rea dort numerische Selbigkeit an.

Der Ausdruck „numerische Selbigkeit“ mag verwirrend wirken, da im deutschen Sprachgebrauch normalerweise nur zwischen „Selbigkeit“ im Sinne numerischer Identität und „Gleichheit“ im Sinne qualitativer Identität, aber numerischer Verschiedenheit unterschieden wird. Im Englischen lässt sich deutlicher zwischen „numerical identity“, „qualitative identity“ und „(numerical/accidental) sameness“ unterscheiden. In Ermangelung eines besseren Begriffs möchte ich stipulativ den Ausdruck „numerische Selbigkeit“ im Folgenden nicht im Sinne numerischer Identität verstanden wissen, sondern, wie Rea sich ausdrückt, als „one in number‘ though not ‚one in being‘.“⁴⁷

⁴⁵ Siehe M. C. Rea, *Sameness without Identity. An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*, in: *Ratio XI* (1998) 316–328. Er verweist auf Aristoteles als Ahnherrn dieser Theorie und auf verschiedene Belegstellen im *Corpus Aristotelicum*. Es sei angemerkt, dass die Theorie numerischer Selbigkeit nicht mit der Theorie relativer Identität zu verwechseln ist, da Rea letztere Theorie letztlich als gescheitert ansieht. Vgl. dazu M. C. Rea, *Relative Identity and the Doctrine of the Trinity*, in: *Philosophia Christi 5/2* (2003) 431–445.

⁴⁶ Rea, *Sameness*, 320.

⁴⁷ Th. Schärfl, *Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie*, in: *ZKTh 135/1* (2013) 26–50, 33–38, verwendet den Begriff „konstitutionelle Selbigkeit“. Ich bevorzuge allerdings den

Vertreter numerischer Selbigkeit machen darauf aufmerksam, dass die Annahme dieser Relation bei näherem Hinsehen weniger seltsam ist, als es zunächst erscheinen mag. Im alltäglichen Beschreiben und Zählen von Gegenständen ist es nicht ungewöhnlich zu behaupten, dass sich dort ein Bronzeklumpen befindet, der auch eine Statue ist, oder dass ein Gegenstand eine Statue und ein Bronzeklumpen ist, ohne deswegen zwingenderweise die Existenz zweier verschiedener Dinge an besagter Raum-Zeit-Stelle anzunehmen. Jeff Brower und Michael Rea betonen diesen Punkt:

[...] common sense does not always count by identity. If you sell a piano, you won't charge for the piano and for the lump of wood, ivory, and metal that constitutes it. As a fan of common sense, you will probably believe that there are pianos and lumps, and that the persistence conditions of pianos differ from the persistence conditions of lumps. Still, for sales purposes, and so for common sense counting purposes, pianos and their constitutive lumps are counted as one material object.⁴⁸

Für Brower und Rea unterscheiden sich das Klavier und die Summe seiner Bestandteile nicht *materialiter*, da die Materie des Klaviers auch die Materie seiner einzelnen Bestandteile ist. Sehr wohl aber unterscheiden sie sich *formaliter*, da die Entstehungs- und Persistenzbedingungen des Klaviers von jenen seiner Teile verschieden sind. Daher besteht zwischen dem Klavier und der Summe seiner Bestandteile numerische Selbigkeit: Beide Gegenstände können unter einer bestimmten Rücksicht als eine Entität gezählt werden, auch wenn sie nicht numerisch identisch sind.

Um welche Rücksicht handelt es sich dabei? Für die Beantwortung dieser Frage ist es erforderlich, Identitätsaussagen angesichts dieser Theorie neu zu interpretieren: Die Kopula in Identitätsbehauptungen ist im Normalfall kein „ist“ numerischer Identität, sondern ein „ist“ numerischer Selbigkeit ohne numerische Identität. Mit dieser Neu-Interpretation der Kopula ist eine spezifische Theorie des Zählens von Entitäten verbunden. Zu unterscheiden ist zwischen sortalen Bestimmungen, welche die Zählweise numerischer Identität erlauben, und solcher, welche diese Zählweise nicht erlauben. Im Sinne numerischer Identität zählen wir nur maximal allgemeine sortale Bestimmungen wie zum Beispiel „Entität“ oder „Seiendes“, da diese Bestimmungen nicht näher unter formaler Rücksicht spezifiziert werden können. Gegenstände wie Metallklumpen, Klaviere und Statuen hingegen fallen unter sortale Bestimmungen, die mit der Zählweise numerischer Selbigkeit einhergehen. Wenn also danach gefragt wird, wie viele Dinge an einer Raum-Zeit-Stelle vorkommen, so ist darauf zu achten, was mit „Ding“ gemeint ist. Bezieht sich dieser Ausdruck auf „Entität“ oder „Seiendes“, so kann von einer einzigen Entität gesprochen werden. Bezieht sich dieser Ausdruck aber auf Gegenstände wie „Statue“ oder „Metallklumpen“, so besteht zwischen ih-

Begriff „numerische Selbigkeit“, um eine Verwechslung mit der Konstitutionsrelation zu vermeiden.

⁴⁸ J. Brower/M. C. Rea, *Material Constitution and the Trinity*, in: *FaPh* 22 (2005) 57–76, 62.

nen numerische Selbigkeit, da sie unter verschiedene sortale Bestimmungen fallen, und somit muss von zwei Dingen gesprochen werden.⁴⁹

Verdeutlichen wir uns diese Überlegungen anhand eines Beispiels:

- 1) Die Statue x ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 2) Der Klumpen z ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 3) Wenn x identisch mit y an S ist und z identisch mit y an S ist, dann sind x und z an S identisch.
- 4) Also ist die Statue x identisch mit dem Klumpen z.

Gemäß obiger Darstellung ist Schluss (4) jedoch falsch, da Prämisse (3) nicht aus der Theorie numerischer Selbigkeit folgt. Die Statue x und der Klumpen z sind zwar insofern numerisch identisch, als es nur eine einzige Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S gibt, die zugleich als Statue und als Klumpen strukturiert ist. Aber da „Statue“ und „Klumpen“ unter verschiedene sortale Bestimmungen fallen, darf aus (3) nicht geschlossen werden, dass x als Statue und z als Klumpen numerisch identisch sind.

Soweit die Darlegung dieser metaphysischen Theorie. Inwieweit hilft sie, das hier diskutierte Problem in den Griff zu bekommen? Wenn zwischen *anima separata* und der menschlichen Person numerische Selbigkeit angenommen wird, lässt sich sagen, dass die *anima separata* und die menschliche Person insofern eine (immaterielle) Entität sind, als ihnen dasselbe *esse* zukommt. Die menschliche Person existiert im Zwischenzustand ohne Körper, und daher ist sie *materialiter* mit der *anima separata* identisch, d. h., die menschliche Person weist keine zusätzlichen „Teile“ mehr auf, welche einen Unterschied zur Seele markieren würden. Die menschliche Person ist aber *formaliter* von der Seele verschieden, da eine Seele zu sein nicht dasselbe ist wie eine menschliche Person zu sein. Folglich existiert die menschliche Person im Zwischenzustand unter materieller Rücksicht als *anima separata*, aber sie ist eine solche nicht unter formaler Rücksicht. Analog zum obigen Beispiel lässt sich sagen:

- 1) Die *anima separata* x ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 2) Die Person z ist identisch mit der Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S.
- 3) Wenn x identisch mit y an S ist und z identisch mit y an S ist, dann sind x und z an S identisch.
- 4) Also ist die *anima separata* x identisch mit der Person z.

Erneut kann Prämisse (3) als vorschnell zurückgewiesen werden. Die *anima separata* und die entsprechende Person sind zwar insofern numerisch identisch, als es nur eine (immaterielle) Entität y an der Raum-Zeit-Stelle S gibt; aber da die *anima separata* als Form einer menschlichen Person unter eine andere sortale Bestimmung fällt als die menschliche Person selbst, sind x und z nicht numerisch identisch, sondern stehen zueinander in der Relation numerischer Selbigkeit.

⁴⁹ Siehe *Brower/Rea*, *Material Constitution*, 63.

Es lässt sich also zum einen behaupten, dass personale Identität über den biologischen Tod hinaus gewährleistet ist, da mit der Existenz der *anima separata* auch die Existenz der menschlichen Person einhergeht (im Sinne von Stumps Interpretation), und zum anderen kann daran festgehalten werden, dass die menschliche Person nicht die *anima separata* ist (im Sinne von van Dykes Interpretation). Schließlich lassen sich dadurch auch die einander widersprechenden Stellen im *corpus Thomisticum*, auf welche sich die hier behandelten Autoren als Belegstellen beziehen, in einen konsistenten Rahmen einordnen. Numerische Selbigkeit erweist sich somit als eine interessante Option für eine hylemorphistische Theorie der Auferstehung.

Ein Kritiker mag einwenden, dass diese Überlegungen einem Taschenspielertrick ähneln, der nur durch das Postulieren einer technisch äußerst komplexen metaphysischen Relation funktioniert. Ein Ausblick in die Theologiegeschichte zeigt allerdings, dass diese Relation keine Erfindung moderner analytischer Metaphysik ist, sondern bereits im Hinblick auf die Konsistenz des Trinitätsdogmas „ein Gott – drei Personen“ vor geraumer Zeit entwickelt wurde.⁵⁰ Thomas Schärfl weist darauf hin, dass etwa Anselm von Canterburys bekanntes Nil-Beispiel als analoge Explikation der Trinität nach dem Schema der numerischen Selbigkeitsrelation funktioniert.⁵¹ Anselms Beispiel lässt sich folgendermaßen aufschlüsseln:

- 1) Die Quelle ist der Nil.
- 2) Der Flussverlauf ist der Nil.
- 3) Die Mündung ist der Nil.
- 4) Aber: Die Quelle ist nicht der Flussverlauf; der Flussverlauf ist nicht die Mündung und die Mündung ist nicht die Quelle.

Erneut gilt: Der Schluss (4) ist nur dann gültig, wenn (1)–(3) nicht im Sinne numerischer Identität gelesen werden, sondern im Sinne numerischer Selbigkeit. Dann lässt sich einerseits von einer einzigen Entität – dem Nil – sprechen, und andererseits von drei verschiedenen Flussabschnitten, die sich ihrer Natur nach unterscheiden. In Analogie dazu kann von einem Gott und drei göttlichen Personen gesprochen werden.

Dieser Verweis auf Anselm zeigt, dass komplexe metaphysische Spekulationen auch innerhalb theologisch-systematischer Überlegungen herangezogen werden. Allerdings ist der Einwand des Kritikers noch nicht ausgeräumt. Die Frage, inwieweit die Annahme numerischer Selbigkeit zu überzeugen vermag, bleibt bestehen. Das attraktive Moment der Verhältnisbestimmung von *anima separata* und menschlicher Person im Sinne numerischer Selbigkeit besteht mit Sicherheit darin, das Too-Many-Thinkers-

⁵⁰ Es sei darauf hingewiesen, dass Brower und Rea numerische Selbigkeit ebenfalls auf das Trinitätsdogma anwenden.

⁵¹ Siehe Schärfl, Trinität, 36–38.

Problem im Konstitutionsmodell ebenso zu vermeiden wie eine direkte Identifikation der Seele mit der Person.

Die Vermeidung dieser Probleme wird m. E. allerdings mit Hilfe einer Art „doppelter Semantik“ erkaufte. Aussagen numerischer Identität lassen sich nur dann formulieren, wenn keine spezifizierenden Ausdrücke verwendet werden. Sobald hingegen näher bestimmt wird, um welche Art von Entität es sich handelt, gilt es, gemäß den verwendeten sortalen Bestimmungen zwischen Dingen zu unterscheiden, die zueinander numerische Selbigkeit aufweisen. Die Behauptung, dass nur eine einzige Entität vorliegt, ist nur so lange gültig, als diese nicht näher als *anima separata* oder als menschliche Person spezifiziert wird, sondern man es beim maximal allgemeinen Ausdruck „Entität“ belässt. Je nach Kontext mag dies durchaus legitim sein. Fraglich ist allerdings, ob es sich dann noch um Beschreibungen vorgängiger metaphysischer Sachverhalte handelt oder ob diese nicht vielmehr von der jeweiligen Theorie und den darin verwendeten Begriffen abhängig sind. Ähnlich verhält es sich im Grunde auch mit Anselms Nil-Beispiel: Je nach Kontext beziehungsweise Theorie über Flüsse lässt sich vom einen Nil sprechen, der sich auf dreifache Weise unterteilen lässt, oder von Quelle, Fluss und Mündung als drei voneinander verschiedenen Entitäten, die darin übereinkommen, dieselbe Materie zu haben – nämlich Nilwasser.

Wenn nun von *anima separata* und menschlicher Person gesagt wird, dass beiden dasselbe *esse* als Materie zukommt, und sie sich der Form nach in *anima separata* und menschlicher Person unterscheiden, so legt dieses Verständnis entweder nahe, die *anima separata* unter metaphysischer Rücksicht auf derselben Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln⁵², oder aber, *anima separata* und menschliche Person als zwei mögliche Beschreibungsweisen ein und derselben Entität anzusehen⁵³. Diese Interpretationsmöglichkeiten stoßen sich aber am Hylemorphismus. Zum einen ist die Seele nicht als eine eigenständige Entität zu interpretieren, die auf derselben metaphysischen Ebene wie die menschliche Person anzusiedeln ist, da sie als deren Konfigurationsprinzip fungiert. Zum anderen ist die Seele als Konfigurationsprinzip der menschlichen Person in einem metaphysisch robusten Sinne zu verstehen und nicht nur als eine zulässige Beschreibungsweise der menschlichen Person im Zwischenzustand. Soweit ich also sehe, läuft die Relation numerischer Selbigkeit nicht nur Gefahr, einer metaphysisch antirealistischen Leseart sehr nahezukommen,⁵⁴ sondern – was noch schwerer wiegt – sie kann auch keine überzeugende Verhältnisbestimmung von *anima separata* und menschlicher Person explizieren.

⁵² Im klassischen Beispiel von Bronzestatue und Bronzeklumpen ließe sich sagen, dass beide materielle Entitäten sind und somit in dieselbe Kategorie fallen.

⁵³ Im klassischen Beispiel von Bronzestatue und Bronzeklumpen ließe sich sagen, dass nur eine materielle Entität vorliegt, die je nach Kontext aber auf zweifache Weise beschrieben werden kann.

⁵⁴ Eine solche antirealistische Deutung entspricht nicht der Absicht ihrer Vertreter. Vgl. *Rea*, *Relative Identity*.

5. Resümee

Als erstes Ergebnis der Untersuchung lässt sich festhalten, dass das Verhältnis zwischen *anima separata* und menschlicher Person ein systemimmanentes Problem hylemorphistischer Auferstehungsmodelle darstellt, welches deren Vertreter oft zu unterschätzen scheinen. Die Analyse der aktuellen Diskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie hat deutlich gemacht, dass das Desiderat der Konsistenz als eine Minimalbedingung für eine theologisch verantwortbare Explikation der leiblichen Auferstehung innerhalb des Hylemorphismus nicht so einfach zu erreichen ist. Dies bemerkt auch Edmund Runggaldier:

So gesehen gelingt es Thomas nicht, auf philosophisch überzeugende und innerlich kohärente Weise die aristotelisch hylemorphische Deutung der Seele mit der christlichen Unsterblichkeitshoffnung in Einklang zu bringen.⁵⁵

Die ungeklärte Frage nach dem Verhältnis zwischen *anima separata* und menschlicher Person verweist zudem auf ein zweites Ergebnis der Untersuchung, welches sich als ein allgemeineres Problem für den Hylemorphismus präsentiert. Ich habe eingangs betont, dass viele Sympathisanten des Hylemorphismus die Vermeidung einer (post-)kartesianischen Gegenüberstellung von Körper und Geist als wesentlichen Vorteil erachten. Wenn im Hylemorphismus die menschliche Seele aber eine klare metaphysische Vorrangstellung gegenüber dem Körper (beziehungsweise der Materie) einnimmt, so trägt dies einen dualistischen Zug in hylemorphistische Ansätze hinein. Unabhängig davon, ob die *anima separata* mit der menschlichen Person identifiziert wird oder nicht, ist es offensichtlich, dass die Bedingungen personaler Identität allein an die diachrone Identität der im Zwischenzustand existierenden Seele geknüpft sind. Insofern stellt sich die Frage, inwiefern der Körper für die metaphysische Frage nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen personaler Identität überhaupt eine Rolle spielt. Beteuerungen, dass gemäß dem Hylemorphismus die menschliche Person ohne Körper auf unnatürliche oder inferiore Weise existiert und daher auch der Körper für unsere personale Identität unabdingbar sei, mögen diesen Ansatz durchaus von einem starken Substanzdualismus unterscheiden. Aber diese Beteuerungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die menschliche Person körperlos existieren kann. Und dies ist der metaphysisch relevante Punkt. An dieser Stelle wird ein Vertreter des Hylemorphismus Rede und Antwort stehen müssen, ob seine Metaphysik der menschlichen Person letztlich nicht doch mehr Strukturähnlichkeiten mit substanzdualistischen Modellen aufweist, als er zugeben möchte.

⁵⁵ E. Runggaldier, Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphische Einheit von Leib und Seele, in: K. L. Koenen/J. Schuster (Hgg.), Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod, Münster 2012, 95–123, 108.

Diese Frage sollten übrigens auch Theologen ernst nehmen. Innerhalb der theologischen Diskussion zur Auferstehung lässt sich nämlich eine gewisse Tendenz der Entmaterialisierung des Leibbegriffs, und damit einhergehend auch des Personenbegriffs, feststellen. Ratzinger zum Beispiel erweitert den Begriff der Seele dahingehend, dass er mehr oder weniger mit dem Begriff der ganzen Person samt ihrer leiblichen Struktur gleichzusetzen ist.⁵⁶ Greshake stellt die Frage, ob der Begriff der Seele nicht in dem Sinne aufgebrochen werden könnte und sollte, dass er Leiblichkeit miteinschließt und somit den ganzen Menschen bezeichnet.⁵⁷

Ulrich Lücke spricht angesichts dieser Vorschläge nicht ohne Recht von einer Tendenz zur Spiritualisierung und Entmaterialisierung des Leibes, der von der Seele beinahe ununterscheidbar wird.⁵⁸ Lücke kritisiert diese Spiritualisierungstendenz – aber eine solche muss nicht unbedingt als Immunisierung gegenüber naturwissenschaftlichen Bestimmungen des Körpers oder als Abwertung einer biologisch verstandenen Körperlichkeit betrachtet werden. Sie kann auch die Einsicht in sich tragen, dass phänomenologische Bestimmungen des Leibbegriffs letztlich für ein theologisches Modell der Auferstehung angemessener sind als physikalisch-biologische Konzeptionen.⁵⁹

Eine solche Erweiterung beziehungsweise Neuinterpretation des Seelen- und Leibbegriffs trägt zwar den zentralen Gedanken des Hylemorphismus in sich, dass der ganze Mensch als Einheit von Leib und Seele zu denken ist. Aber der klassische Rahmen des Hylemorphismus wird dadurch aufgesprengt und mit systemfremden Elementen angereichert. Theologisch mögen die Gründe hierfür durchaus gerechtfertigt sein. Der vorliegende Beitrag hat aber aufgezeigt, dass es bereits vorgängig theologischer Überlegungen gute philosophische Gründe gibt, dem Hylemorphismus als geeignetem Modell für die Deutung der leiblichen Auferstehung kritisch gegenüberzustellen.⁶⁰

⁵⁶ Siehe Ratzinger, *Eschatologie*, 1990, 149.

⁵⁷ Siehe G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 275.

⁵⁸ Siehe Lücke, *Auferstehung*, 243–245.

⁵⁹ Siehe Th. Schärfl, *Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology*, in: G. Gasser (Hg.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010, 103–125.

⁶⁰ Lukas Kraus, Johannes Grössl und Bruno Niederbacher SJ bin ich für wertvolle Hinweise und kritische Anmerkungen dankbar. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Publikation mit Unterstützung des Projekts #15571 („Analytic Theology“) der John Templeton Foundation entstanden ist.