

Gibt es ein Leben nach dem Tod?

Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit¹

Von Josef Seifert, Liechtenstein

Der Tod und die Frage nach Unsterblichkeit

»Sein oder Nichtsein? Das ist die Frage.« So läßt Shakespeare Hamlet angesichts des Todes sprechen. Hamlet sagt nicht, die Frage nach einem Leben nach dem Tode sei »eine Frage« oder es sei »hier die Frage«, wie Schlegel-Tieck übersetzen; er sagt vielmehr, das Sein oder Nichtsein des Menschen nach dem Tod, das sei »die Frage«. Auch Augustinus antwortet der Vernunft in seinen *Selbstgesprächen*, von allen Dingen, die er nicht wisse, sei es dies, was er am liebsten und in erster Linie erkennen wolle: »ob ich unsterblich bin«.² Der große französische Philosoph und Mathematiker des 17. Jahrhunderts, Blaise Pascal, sagt, die Alternative von Unsterblichkeit oder Nichtsein nach dem Tod, betreffe »unser Alles oder Nichts« und geißelt scharf das Desinteresse, in dem die meisten Menschen durch Zerstreungen und Jagd nach Reichtum oder Ehre diese Urfrage vergessen. Auf Unsterblichkeit zielt, so sagt Augustinus, alles Glücksstreben des Menschen. Denn wie sollte den Namen Glück ein Zustand verdienen, an dessen Verlängerung uns nichts liegt?

Und auch ein in vielem Augustinus so konträr entgegengesetzter Denker wie Friedrich Nietzsche formuliert im Grunde denselben Gedanken, wenn er sagt: »Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit –, will tiefe, tiefe Ewigkeit!«

Diese Urfrage des Menschen nach einem Jenseits, nach einem Leben nach dem Tode stellt sich aber dem Menschen nicht im Raume einer paradiesischen Harmonie, sondern auf dem Hintergrund einer doppelten Bedrohung. Aus diesem Grund wird die eigene Unsterblichkeit von den einen bezweifelt oder verworfen, anderen wiederum erscheint die nicht bezweifelte Unsterblichkeit im furchtbaren Dunkel der Angst oder gar der Verzweiflung. Sokrates spielt in der *Apologie* auf eine Form und einen Grund dieser Verzweiflung an, wenn er sagt, die ungerechten Menschen wollen sich zugleich des Lebens und ihrer Ungerechtigkeit entledigen. Aus diesem

¹ Öffentlicher Vortrag, gehalten am 7. November 1988 in Schaan im Fürstentum Liechtenstein an der Internationalen Akademie für Philosophie.

² Siehe Augustinus, *Soliloquia* II, 1,1.

und anderen Gründen der Ablehnung des Selbst, das sie haben, und des Seinwollens eines Selbst, das sie nicht sein können, fallen viele in den furchtbaren Zwiespalt der Verzweiflung in ihren vielfältigen Gestalten, die S. Kierkegaard beschreibt.³ Der Zweifel an der Unsterblichkeit, der diese Frage für uns Menschen so drängend macht, wird uns erweckt, weil der Tod unausweichlich auf uns selber und auf die von uns geliebten Menschen zukommt. Angesichts dieser unerbittlichen Tatsache des eigenen Sterbens wird nicht nur Unsterblichkeit, sondern werden wir selber uns, wie Augustinus nach dem Tod seines geliebten Freundes schreibt, »zur großen Frage«:

»Der Schmerz darüber verfinsterte mein Herz, und was immer mir vor Augen kam, war stets ein Bild des Todes. Die Heimat sogar wurde mir zur Folter, das Vaterhaus war mir eine merkwürdige Qual. Alles gemeinsame Erleben hatte sich nunmehr, da mein Freund tot war, zur furchtbaren Marter für mich gewandelt. Mein Auge suchte ihn überall zu erspähen, doch es stieß nirgends auf ihn. Alle Dinge begann ich zu hassen; denn sie bargen ihn ja nicht und konnten mir nicht sagen: 'Schau, er wird kommen', so wie es war, als er noch lebte, wenn er gerade abwesend war. Mir selbst ward ich zu einer großen Frage geworden.«⁴

Diese »große Frage« angesichts des Todes, die unser Sein selbst betrifft, geht zunächst davon aus, daß wir oft das fühlen, was Rilke in einem Gedicht beschreibt: »Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt – obdachlos – die Unvergänglichkeit«.⁵ Obdachlos nächtigt die Sehnsucht nach Unvergänglichkeit in unserm Herzen, weil eben *Sterblichkeit* und nicht *Unsterblichkeit* unser Los zu sein scheint.

Vielleicht würden die noch folgenden tieferen metaphysischen Überlegungen über den Tod als ständigen Seins- und Lebensverlust, der uns das ganze Leben begleitet, keinen so großen Eindruck auf uns machen, wenn nicht das menschliche Bewußtsein so unendlich eng an den Leib gebunden wäre und wenn das Ende unserer leiblichen Existenz nicht so klar vor uns stünde, wenn immer wir einen Toten sehen, an einem Grabe stehen oder mit Hamlet einen Totenschädel betrachten, an dem noch vor kurzem lächelnde Lippen hingen? Wie zahllose Erfahrungen zeigen, ist unser Bewußtsein innig mit dem Körper verknüpft, sowohl mit dem Nervensystem als auch mit dem erlebten Leib. Wie soll es da die offensichtliche Destruktion des Körpers im Tod, seine Auflösung, seine Verwandlung in Staub und Asche, überdauern? Zeigen nicht Bewußtlosigkeit und die Geistesstörungen, die aus den verschiedensten Erkrankungen und Verletzungen des Gehirns entspringen, daß unser Bewußtsein einfach eine Funktion, ein Epiphänomen des Leibes und jedenfalls an die Vorgänge in ihm notwendig geknüpft ist? Als solcherart ans Hirn und damit an den ganzen Leib, von dem dieses seinerseits

³ Siehe S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*.

⁴ Siehe A. Augustinus, *Confessiones* IV, 2. Übers. v. H. Endrös (München, 1963). Im letzten Satz wurde das im Original stehende 'quaestio' als Frage, nicht wie von Endrös, als Problem übersetzt.

⁵ Der volle Wortlaut dieses Gedichts ist:

Berge ruhen, von Sternen überprächtigt; Aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt – obdachlos – die Unvergänglichkeit.

abhängt, gebunden, kann unser Bewußtsein aber, wie es scheint, niemals den Tod überleben.

Die Ratlosigkeit im Anblick des Todes betrifft jedoch nicht nur die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Gehirn und Nervensystem sowie von den für deren Leistungen vorausgesetzten Organfunktionen, sondern steigert sich, sobald wir an das Phänomen denken, das Merleau-Ponty und andere Denker als den »gelebten Leib« bezeichneten. Die elementarsten und tiefsten Erlebnisse und Akte des Menschen, die Liebe, sein sittliches Handeln, Sprechen, Lachen und Weinen, das Lächeln eines Kindes – sie alle sind anscheinend untrennbar mit dem *erfahrenen* Leib und dem leiblichen Ausdruck verknüpft. Selbst wenn es also eine Seele gibt, die vom Körper verschieden ist und diesen überdauert, müßte doch das menschliche Leben in seiner Menschlichkeit vom Tod zutiefst betroffen und getroffen sein. Wie soll es die enge, von uns stets aufs neue erlebte Leib-Seele-Einheit vorstellbar, ja auch nur denkbar erscheinen lassen, daß es ein Leben nach dem Tode, nach dem Zerfall dieses Leibes, des Ortes allen menschlichen Lebens und Weltbezugs, gibt?

Diese bittere Konsequenz wird noch verschärft, wenn wir an die biologische und psychologische, bis in unsere geistigsten Tätigkeiten hinein wahrnehmbare Struktur menschlichen Bewußtseins denken – an den »organischen Lebensrhythmus«, der es prägt:⁶ Wir erwachen, wir ermüden, wir spannen uns an und ermatten, wir wachsen an Kraft und Energie und nehmen ab; unser ganzes Leben erscheint so als ein Zyklus von der Geburt über die Fülle der Kraft bis zum Altern. In diesem Rhythmus hat der Tod seine natürliche Stelle, so daß wir mit Goethe sagen müssen: »Und solange du das nicht hast, dieses 'Stirb und Werde', bist du nur ein trüber Gast auf dieser dunklen Erde.«

Ja die zeitliche Struktur unseres Daseins selbst ist der Grund für jenen Gegensatz zur Unvergänglichkeit im Menschen. »Mein sind die Jahre nicht, die mir die Zeit genommen«, sagt Gryphius. Von Jahr zu Jahr, von Monat zu Monat, von Stunde zu Stunde, ja von jedem Bruchteil einer Sekunde zum nächsten wird uns das Dasein, das Leben und Erleben stets aufs neue entrissen, so daß wir als zeitliche Wesen ineinemfort sterben und vom Nichts bedroht zu sein scheinen, nicht erst am Ende unseres Lebens.⁷

Denkt man diesen Gedanken bis zu seinem Ende, muß man noch radikaler fragen, ob wirklich die Frage nach Unsterblichkeit *die* Frage des Menschen ist und ob wir nicht vielmehr mit M. Heidegger den Menschen als ein »Sein zum Tode« fassen müssen. Wenn aber das Sterben als radikaler Seins- und Lebensverlust schon in unsere zeitliche Existenz eingeschrieben und mitten im Leben angesiedelt ist, kann uns der Tod dann überraschen, kann er dann als etwas Befremdliches, tragisch von außen ins Leben Einbrechendes erscheinen, wie Augustinus ihn schildert, wobei er zugegebenermaßen dem natürlichen Empfinden Ausdruck verleiht? Muß aber nicht nüchternere Überlegung zeigen, daß der Tod für ein

⁶ Siehe dazu D. v. Hildebrand, »Die Unsterblichkeit der Seele«, in: *Die Menschheit am Scheideweg*, hrsg. v. K. Mertens (Regensburg, 1955), S. 25 ff., bes. 28 ff.

⁷ Siehe dazu Augustinus, *Confessiones*, Buch XI. Siehe auch J. Seifert, *Essere e Persona* (Mailand, 1989), Kap. x.

Wesen ganz natürlich ist, das in der Zeit zu existieren anhebt und in der Zeit ist? Kann ein offenbar zeitlich beginnendes menschliches Bewußtsein, das sich auch ausschließlich in der Zeit und Geschichte entfaltet, dem jeden Tag sein Leben hinwegteilt und hinwegstirbt, überhaupt ewig sein? Ist es nicht sogar metaphysisch notwendig, daß der Mensch wieder in der Zeit vergehen wird, wie er in ihr begann?

So scheint es, daß wir ein »Sein zum Tode« sind, wie Heidegger behauptet. Ja es scheint nicht nur, daß wir – um mit Gabriel Marcel zu sprechen, der Heideggers Formulierung vom »Sein zum Tode« in zwei Möglichkeiten aufgespalten hat – ein »être vers al mort« sind, ein Sein, das sich auf den Tod zubewegt, sondern auch ein »être pour la mort«, ein Wesen, das für den Tod bestimmt ist, dessen zeitlich und historisch sich wandelndes Leben naturgemäß mit der Auslöschung des Bewußtseins im Tode endet und im so verstandenen Tod und Nichts »seine äußerste Seinsmöglichkeit« erreicht, um mit einem nicht durch Klarheit hervorstechenden Wort Heideggers zu sprechen.

Noch ein Wort zur zweiten dunklen Seite der Frage nach Unsterblichkeit, der »Furcht vor etwas nach dem Tode«, von der Hamlet spricht, und der Verzweiflung. Nicht an einem Leben nach dem Tode als solchem liegt uns ja, wenn dieses ein bloßes Schattendasein oder gar furchtbar sein sollte wie das Schicksal des Tantalus oder Sisyphus im Hades der Griechen oder gar wie jenes der Verzweifelten und Verdammten, von denen Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* spricht. Vielmehr muß ein sinnvolles und hoffnungswürdiges Leben nach dem Tode ein glückliches, erfülltes, wertvolles Leben sein. Kann darüber die Vernunft irgendetwas erkennen?

Die Elemente eines philosophischen Unsterblichkeitsbeweises

So muß jeder philosophische Nachweis der Unsterblichkeit zumindest die folgenden Schwierigkeiten lösen:

1. Wie kann das menschliche Bewußtsein den Tod überdauern, da es doch vom menschlichen Leib, der im Tod unwiderrufflich zerstört wird, untrennbar erscheint?
2. Wie kann man die Behauptung menschlichen Seins nach dem Tode und menschlicher Unsterblichkeit angesichts der Tatsache rechtfertigen, daß menschliches Sein und Bewußtsein wesenhaft zeitlich und also von Natur aus auf den Tod hingeeordnet erscheinen?
3. Kann man einen positiven und beglückenden Inhalt des Lebens nach dem Tode anstatt eines schrecklichen philosophisch nachweisen und womöglich Wege aufzeigen, diese positive Ewigkeit des Lebens nach dem Tode zu erreichen?

Wir sprechen im folgenden von Unsterblichkeit als Philosophen, d.h. wir bemühen uns um eine Antwort auf diese Frage mit den reinen Mitteln und Methoden der Vernunft, nicht des Glaubens. Manche von uns sind vielleicht keine Christen, und das vernünftige Nachdenken ist der einzige Weg, den sie in Beant-

wortung der Frage nach einem Leben nach dem Tode wählen können. Für sie nimmt Philosophie die zentrale Bedeutung an, die Platon ihr zuschreibt. Sie wird der einzige Weg der Erleuchtung über die wichtigsten menschlichen Fragen und die einzige Hilfe zur Vorbereitung auf das Sterben. Aber auch für jene von uns, die den beglückenden Glauben an den Tod und die Auferstehung Christi besitzen, ist das philosophische Nachdenken über diese Frage wichtig. Denn ohne die der Vernunft zugänglichen Gründe für die Unsterblichkeit der Seele zu bedenken und nach Möglichkeit zu verstehen, wird auch der Glaube leicht leer und kann vor allem den vielfältigen Hindernissen und Bedrohungen, denen er besonders heute ausgesetzt ist, nur schwer standhalten.

Nur unter Voraussetzung personaler Identität und einer geistigen Seele ist unsterbliches Leben sinnvoll und möglich

Ein Leben nach dem Tod ist für den Menschen nur dann sinnvoll, wenn er als *dasselbe Individuum*, das er in seinem Leben ist, auch nach dem Tod lebt. Da aber der Körper im Tod zerfällt und damit auch der von innen erlebte Leib undenkbar wird, es sei denn, er werde einmal wunderbar neu zum Leben erweckt, ist klar, daß von Unsterblichkeit der menschlichen Person nur dann philosophisch die Rede sein kann, wenn das menschliche Bewußtsein einer Geistseele inhäriert bzw. wenn es eine Seele gibt, die vom menschlichen Körper real und substantiell verschieden ist. Denn offenkundig müßte ein menschliches bewußtes Leben, das nur in Funktionen des Leibes bestünde oder von ihnen abhinge, durch das Zerstörtwerden aller leiblichen Funktionen im Tod und durch den Zerfall des Leibes-Leichnams ebenfalls erlöschen. Daher ist die philosophische Frage nach Unsterblichkeit untrennbar von der nach der menschlichen Seele.

In gewissem Sinne gilt das auch für den Gläubigen, da ja die Auferstehung nicht unmittelbar im Moment des Todes erfolgt, so daß man, ohne die Existenz der Seele anzunehmen, mit manchen Theologen einen »Ganztod« annehmen müßte, eine Auffassung, gegen die vieles eingewandt werden muß.⁸

Außerdem kann auch nur ein geistiges Wesen, eine Seele, die weder mit der Materie des Körpers identisch noch ein bloßes Produkt materieller Vorgänge ist⁹, jene ontologische Eigenständigkeit und Würde begründen, die für Unsterblichkeit vorausgesetzt ist. Denn die Vernunft des Menschen, Erkenntnis sowohl als auch der Wille, setzt die Existenz einer geistigen Seele voraus. Das werden folgende Überlegungen erhellen.

⁸ Mit der Ganztodthese habe ich mich andernorts auseinandergesetzt. Siehe J. Seifert, »Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie«, in *Franziskanische Studien*, 60 (1978), S. 289–310. Siehe auch J. Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die philosophische Diskussion der Gegenwart. Eine systematisch-kritische Analyse* (Darmstadt, 1989).

⁹ und die auch nicht mit einem bloßen »transzendentalen Subjekt« identifiziert werden darf, sondern ein real-lebendiges, konkretes Sein besitzen muß, wie hier nicht näher ausgeführt werden kann.

Argumente für die Existenz einer geistigen menschlichen Seele

Nehmen wir eine einfache Erkenntnis zum Ausgangspunkt, wie jene, daß ich existiere oder daß dasselbe Urteil nicht zugleich wahr und falsch sein kann oder daß eine Farbe notwendig Ausdehnung voraussetzt. Diese Erkenntnisse, die uns unbezweifelbar gewiß gegeben sind, schließen ein, daß der Inhalt dieser Erkenntnisse vom tatsächlichen Bestehen der entsprechenden Sachverhalte abhängt. Weil ich wirklich existiere, kann ich diese Tatsache auch mit Gewißheit erkennen. Weil es in der Natur der Farbe liegt, Ausdehnung vorzusetzen, kann dies erst Gegenstand einleuchtender Erkenntnis werden, usf. Wenn deshalb unser Bewußtsein und Erkennen mit physiologischen und chemisch-elektrischen Vorgängen im Gehirn identisch wäre, dann könnte ich niemals etwas wissen, denn dann würde der Inhalt meines Erkennens nicht mehr von der Natur der Sachen abhängen, die geistig vor meinem erkennenden Blick stünden, sondern gleichsam von »hinten« von rein chemisch-elektrischen Hirnprozessen abhängig sein. Nicht die Sachen selbst könnten jemals in einem Erkenntnisstreit entscheiden, sondern die rein materiellen Ursachen im Gehirn, die von Naturgesetzen und materiellen Impulsen abhängen. Erkenntnis wäre unter dieser Voraussetzung zunichte. Denn damit diese möglich sei, muß sie von der Natur des erkannten Gegenstands, an dem sie teilhat, abhängen, und von der Eigenart des erkannten Seienden bestimmt werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn das Bewußtsein mit Gehirnprozessen identisch oder auch nur ein Begleitphänomen der Materie wäre.

Denn dann wäre ja in der Diskussion einer Frage, etwa des Materialismus gegenüber der Anerkennung der Seele, niemals die Wirklichkeit das Maß, sondern der eine Gesprächspartner wäre durch die Prozesse in seinem Hirn gezwungen, Materialist zu sein, der andere, diesen zu verwerfen. Und niemand könnte entscheiden, ob seine Überzeugung wahr wäre, ja niemand könnte auch nur einen sinnvollen Wahrheitsanspruch erheben, da sein Geist seit Ewigkeit durch die materiellen Abläufe in Natur und Hirn determiniert wäre. Und ein Geist, der von solcher Programmierung abhinge, könnte niemals seine Erkenntnis kritisch prüfen oder rechtfertigen. Aber es gibt evidente Erkenntnis, wie die obigen Beispiele zeigen und also muß ein Materialismus, der der Subjektivität keinerlei Macht gegenüber der Materie einräumt, falsch sein.

Man wird unschwer sehen, daß dasselbe erst recht für jeden freien Akt gilt. Wenn eine Tat das Resultat von elektrisch-chemischen Gehirnprozessen wäre, wäre sie nicht frei und stünde ebensowenig in unserer Macht wie die atomaren Prozesse und Bewegungen in den Gestirnen. Wir sind uns aber mit unbezweifelbarer Gewißheit der Tatsache der Freiheit bewußt. Wir wissen, daß wir Wahrheit suchen, nach ihr forschen oder auch uns zerstreuen und nicht um sie kümmern können und daß dies in unserer Macht liegt. Wir wissen, daß wir ein uns angebotenes Bestechungsgeld, um einen Freund zu verraten, annehmen oder auch ablehnen können. Damit erkennen wir, daß unsere eigenen Handlungen in unserer

eigenen Macht liegen und wir deshalb für sie verantwortlich sind. Denn wir sind, wie Aristoteles sich ausdrückt, »Herren ihres Seins und ihres Nichtseins«. ¹⁰

»Denn wir tun vieles, was wir, wenn wir es nicht wollten, überhaupt nicht täten. Dazu gehört als erstes das Wollen selbst; denn wenn wir es wollen, ist es, wenn wir es nicht wollen, ist es nicht; denn wir würden nicht wollen, wenn wir nicht wollten... Es gibt also unseren freien Willen, und er tut, was wir durch das Wollen tun, was nicht geschähe, wenn wir es nicht wollten.«, wie Augustinus sagt. ¹¹ Es leuchtet ein, daß ein freies Wollen unmöglich bloß Wirkung oder Begleitphänomen von Gehirnvorgängen und erst recht nicht mit diesen identisch sein kann. Denn um frei zu sein, muß ein Akt eben von mir selbst abhängen und darf von keinem Faktor außer mir selbst letztendlich bestimmt sein.

Aber wieso soll »ich selbst« nicht vielleicht doch mit einem Mikroteilchen in meinem Gehirn oder einer Serie von Gehirnvorgängen identisch sein? Wieso sollte dies undenkbar sein?

An dieser Stelle gewinnen wir weitere Erkenntnisse über Erkennen und Wollen, wenn wir nur eingehender die Frage nach deren Subjekt betrachten. Stellen wir uns – in Abwandlung eines Gedankens von Leibniz – vor, daß wir in eine Maschine oder in das Gehirn mit seinen Billionen von Neuronen und deren Billionen über Billionen Teilen, Dendriten usf. eintreten und die zerebralen raumzeitlichen Bewegungsmuster, die aus einer Unzahl verschiedener Kombinationen von Sequenzen elektrisch-chemischer Natur bestehen, beobachten könnten. Vollziehen wir dieses Gedankenexperiment, so sehen wir mit Leibniz ein, daß das »ich selber«, das erkennt oder will, unmöglich mit diesen vielen Teilen oder mit nicht mit einander identischen Vorgängen identifiziert werden darf. Denn um zu denken und zu erkennen, bedarf es eines einfachen Seins in dem Sinne, daß es nicht einen Teil außerhalb des anderen hat. Ein solches aus vielen nicht-identischen Teilen bestehendes Wesen wie das Gehirn kann Unglaubliches leisten, aber unmöglich sich selber denken oder irgendetwas erkennen. Warum nicht? Weil alle Eigenschaften und Kompositionen, deren Träger die Materie sein kann, nicht jene erstaunliche Leistung erklären können, die wir in jedem Erkennen oder Denken vorfinden: daß nämlich ein und dasselbe unteilbare und mit sich identische Selbst in unzähligen Erkenntnissen und Erlebnissen als Subjekt gegenwärtig ist, erkennt und will. Wir erfahren dies täglich und erstaunen doch nicht darüber, daß das eine, mit sich identische und aus keinerlei Teilen bestehende Ich denkt und will und in Myriaden anderer Erlebnisse präsent ist.

Der Nobelpreisträger für Medizin und Gehirnforschung Sir John Eccles bemerkt, daß nicht einmal eine Analogie zu diesem einfachen, unsichtbaren und unteilbaren Subjekt menschlichen Erlebens im Gehirn auffindbar ist, etwa eine zentrale Schaltstelle, zu der alle Ströme und Gehirnvorgänge hingeleitet würden.

Von ähnlichen Überlegungen ausgehend kamen Platon im *Phaidon* und mit ihm die große abendländische Tradition der Philosophie zur Überzeugung, daß es eine

¹⁰ Siehe Aristoteles, *Eudemische Ethik*, II,vi,9, 1223b 7ff. (eigene Übersetzung, J. S.).

¹¹ Siehe Augustinus, *De Civitate Dei*, V, x (eigene Übersetzung, J. S.).

Seele, ein unsichtbares, geistiges Subjekt von bewundernswerter Einfachheit im Menschen gibt, einen Geist, der sich nicht auf die Materie reduzieren läßt.

Ist die Existenz einer geistigen Seele allein schon Beweis der Unsterblichkeit?

Schon auf Grund dieser Erkenntnis kam Platon im *Phaidon* zu dem Schluß, daß die menschliche Seele unsterblich ist. Denn der Tod und die Vernichtung eines Wesens sei immer seine Auflösung und die Trennung seiner Bestandteile. Wenn wir einen Tisch zerstören, dann zerhacken wir ihn und trennen die einzelnen Stücke, Teilchen oder Moleküle und Atome von einander, und so verschwindet er. So können alle materiellen Dinge zugrundegehen, und der leib-seelische Mensch kann sterben, d. h. seine Seele kann sich vom Leib trennen. Die Seele hingegen besitzt ein unsichtbares und einfaches geistiges Sein. Sie hat keine Teile und ist deshalb unzerstörbar. Also kann die Seele im Tode nicht zugrundegehen. So lautet eines der platonischen Argumente für Unsterblichkeit.

Dieses platonische Argument für die Unsterblichkeit – so eindrucksvoll es ist – scheint jedoch weder zwingend noch, für sich alleine genommen, überzeugend. Zwar gestehen wir Platon voll und ganz zu, daß die Präsenz einer geistigen Seele im Menschen die notwendige Voraussetzung für seine Existenz nach der Zerstörung des Leibes ist. Denn der Leib wird ja gleichsam vor unseren Augen funktionsunfähig und zerfällt. Angesichts dieser entsetzlichen Tatsache sind wir alle versucht, mit den Gesprächspartnern des Sokrates zu befürchten, daß die Seele im Tod »wie ein Windhauch und Rauch zerstiebe und verfliege und nirgends mehr auch nur die Spur von Sein besitze«. ¹²

Wenn hingegen das Bewußtsein bei aller Leibgebundenheit, in der wir es erfahren, nicht Funktion des Gehirns und auch nicht mit diesem identisch ist und wenn es ferner, wie wir gefunden haben, eine geistige Substanz, ein Wesen gibt, das wir Seele nennen und das in sich Bestand hat – dann ist es zumindest denkbar und prinzipiell möglich, daß der Tod nicht mit dem Aufhören des Bewußtseins verknüpft ist.

Warum aber finden wir das von Platon eingeführte und später von Augustinus, Thomas und vielen Philosophen bis zu Kant als überzeugend erachtete Argument für Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele nicht zwingend?

1. Erstens sichert es nicht einmal die erste grundlegendste Voraussetzung persönlicher Unsterblichkeit, die unendliche Fortdauer und absolute Unzerstörbarkeit des persönlichen Selbst völlig. Zwar mag es beweisen – und das ist viel –, daß die Seele nicht durch irgendeine innerweltliche Ursache zerstört werden kann. Aber es beweist nicht, daß es keine andere metaphysische Vernichtung des einfachen Seins der Seele geben könnte. Denn wenn die Seele kontingent ist und weder notwendig existiert noch von Gott unabhängig ist, dann müssen wir Duns

¹² Siehe Platon, *Phaidon* 70a, 77b.

Scotus und anderen franziskanischen Philosophen darin recht geben, daß die Seele auch durch Gott, wie sie von ihm geschaffen und im Sein erhalten werden muß, um zu existieren, so auch vernichtet werden könnte, wenn es keine anderen Gründe außer ihrer Einfachheit gäbe, aus denen dies ausgeschlossen wäre.¹³

2. Zweitens wäre selbst beim Vorliegen des Beweises der ersten Bedingung der Unsterblichkeit durch den Nachweis der Existenz der Seele noch keineswegs eine zweite Bedingung für sinnvolle Unsterblichkeit bewiesen, nämlich die Fortdauer *bewußten* menschlichen Lebens. Denn, entgegen Descartes' Behauptungen, wissen wir durch die Erfahrung des Schlafes, die vielen Stufen des Wachseins, der Ohnmacht, des Unbewußten usf., daß die Seele trotz ihrer geistigen Einfachheit des Bewußtseines beraubt sein kann und nicht immer denkt, wie Descartes behauptet. Daher kann die verbreitete Idee eines ewigen Todesschlafes nicht durch den Beweis der Einfachheit der Seele als solchem widerlegt werden. Damit kann aber der Beweis aus der einfachen Existenz der Seele als solcher nicht ausreichende Grundlage eines sinnvollen Unsterblichkeitsbeweises sein, der ja ein Leben, und zwar ein bewußtes Leben, nach dem Tode dartun muß.

3. Drittens erweist dieses Argument nicht ein drittes, und zwar das allerwichtigste, Element eines sinnvollen unsterblichen Lebens, nämlich den positiven Inhalt desselben. Denn ohne den beglückenden Inhalt des Lebens nach dem Tode nützt uns unsere Unsterblichkeit buchstäblich nichts. Wenn wir diese Grenzen des erwähnten platonischen Arguments aus der Einfachheit der Seele erkennen, müssen wir nach anderen und tieferen Argumenten suchen, die übrigens auch im *Phaidon* und anderen Werken Platons zu finden sind. Suchen wir also nach einem besseren Argument!

Die Ewigkeitsgerichtetheit des menschlichen Lebens

In dieser Absicht fragen wir zunächst, ob die Kennzeichnung des menschlichen Seins als »Sein zum Tode«, die zweifellos vielen biologischen, psychologischen und anderen zeitlichen Aspekten des menschlichen Lebens entspricht, auch dem Menschen als geistiger Person gerecht wird.

Ein Blick auf das Leben des Menschen enthüllt in der Tat neben dem vitalen Lebensrhythmus des »Stirb und Werde« einen ganz anderen geistigen Lebensrhythmus, den Platon in die folgenden Worte gefaßt hat:

»Wenn sie (die Seele) aber . . . eine Betrachtung anstellt, dann wendet sie sich . . . nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit weilt sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen, läßt alles Schwanken (Zeitliche) hinter sich . . . und diesen Vorgang nennt man Vernunftkenntnis.«¹⁴

¹³ Zu dieser Begründung der komplexen Position des Duns Scotus vgl. Sofia Vanni Rovighi, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* (Mailand, 1936), S. 197ff., bes. S. 231–232.

¹⁴ Siehe Platon, *Phaidon*, xxvii, 79 dff.

In jeder Erkenntnis, selbst derjenigen, die historische Ereignisse zum Gegenstand hat, streben wir nach Wahrheit, die selber nichts Zeitliches und Vergängliches ist. Dies gilt erst recht für jede Allgemeinerkenntnis als solche, die etwa die Kühe nicht hier und jetzt, sondern in ihrer allgemeinen Natur betrifft. Noch klarer tritt dies dort hervor, wo auch der Gegenstand unserer Erkenntnis notwendig zeitlos und ewig ist und keiner Evolution oder genetischen Mutation unterworfen sein kann, wie die Objekte der Mathematik oder die Gegenstände philosophischen Nachdenkens. So transzendiert der Mensch seine Zeitlichkeit in seiner Hinordnung auf Wahrheit.

Dasselbe gilt erst recht vom Bemühen um die Erkenntnis des ewigen Ursprungs aller Dinge und allen Seins, von dem schon Platon und Aristoteles sprechen. Jede philosophische und religiöse Gotteserkenntnis hebt den Menschen über die Schranken des rein Zeitlichen.

Auch im Sittlichen wird selbst der Atheist zugeben, daß er niemals bloß hier und jetzt einer sittlichen Forderung Folge leistet, wenn er sich weigert, um Geldes oder um Machtdruckes willen einen unschuldigen Menschen zu ermorden oder ein unschuldigtes Kind abzutreiben und Glied um Glied zu zerstückeln (wie dies 50 Millionen Mal pro Jahr in der »humanen« Welt von heute geschieht). Der sittlich Handelnde, den Recht oder Wahrheit verpflichten, will dasselbe in jeder Situation tun. Darin und in der Stimme des sittlichen Gewissens ist der Mensch also auch mit etwas ewig Gültigem konfrontiert, mit dem Atem des Ewigen, wie Kierkegaard über das Gewissen sagt. Der Mensch nimmt gleichsam in der sittlichen Handlung, selbst wenn sie unmittelbar nur mit zeitlichem Geschehen, etwa dem Naziterror, beschäftigt ist, doch zugleich zu etwas Ewigem Stellung.

Dies zeigt sich gleichfalls deutlich in der Tatsache, daß sittliche Schuld nicht einfach verjährt und daß die moralische Verantwortung ihrem Wesen nach auf ein Gericht bezogen ist, ohne das der beste Mensch und ein menschlicher Teufel in derselben Weise wie eine Maus oder eine Ratte dahingehen ohne jeden Unterschied in ihrem Schicksal. Wäre dies das Ende menschlichen Lebens, gäbe es keine Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt. Dies war seit Platon eines der Hauptargumente für die philosophische Begründung der Unsterblichkeit und nahm in den franziskanischen Philosophenschulen des 14. Jahrhunderts die Schlüsselstellung unter den vielen Unsterblichkeitsbeweisen ein.¹⁵

Noch Kant, der in der Neuzeit alle philosophischen Unsterblichkeitsbeweise, die bis ins 18. Jhd. von der überwiegenden Zahl von Philosophen vertreten wurden, am nachhaltigsten erschütterte, bemerkt, daß die retributive Gerechtigkeit von Lohn (und Strafe, von der Kant nicht handelt) drei Bedingungen im ewigen Richter voraussetze: Allwissenheit, damit er das Ausmaß von Schuld und Verdienst gerecht abmessen könne, Allmacht, damit keine Macht sich dem Vollzug seines Urteils entgegensetzen könne, und Allgüte, ohne die keiner das Recht hätte, letzter sittlicher Richter eines Menschen zu sein.

¹⁵ Siehe Sofia Vanni Rovighi, *opus cit.*

Weit über den Bezug auf jenseitigen Lohn hinaus besitzt das sittlich Gute jedoch in sich selbst einen positiven Widerschein der Harmonie, des Friedens und der Schönheit einer ewigen Ordnung.

Auf Grund der vorangegangenen Überlegungen zeigt sich ein vielfältiger Bezug zum Ewigen im Erkennen und Handeln des Menschen.

Ähnliches gilt von der Kunst, von der Religion und von anderen Bereichen menschlichen Lebens, die ebenfalls nur sinnvoll sind, wenn der Tod nicht das Ende des Lebens bedeutet.

Hier sei vor allem auf die Liebe zu anderen Menschen verwiesen, von der Gabriel Marcel zeigte, daß von ihr gilt: »aimer quelqu'un c'est lui dire: tu ne mourras pas.« (Jemanden lieben heißt ihm sagen: du wirst niemals sterben.) Warum? Sowohl die Bejahung der anderen Person und ihres ewig gültigen Wertes, ihrer Würde, die sie in sich als Person besitzt, als auch die Sehnsucht nach Einheit verlangen die Existenz des geliebten Wesens nach dem Tod, wenn nicht durch den Tod der Liebe und Treue in ihrem Innersten tragisch widersprochen werden soll.

Wenn wir ferner an den von Liebe untrennbaren Wunsch nach dem Glück des Geliebten und auch an die eigene Sehnsucht nach Glück denken, so finden wir mit Augustinus, daß die Sehnsucht nach Glück notwendig auch Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist. Denn ein Zustand, an dessen Verlängerung uns nichts läge und den wir eines Tages als sinnvollerweise zu beenden ansehen könnten, wäre nicht zu recht als Glück zu bezeichnen. Wenn wir deshalb wirklich Glück ersehnen, wie wir schon in der Einleitung im Anschluß an Nietzsche hervorhoben, ersehnen wir notwendig auch Unsterblichkeit.

So ist unser Leben eindeutig in solcher Weise auf Unsterblichkeit ausgerichtet, daß wir ohne dieselbe zu einem tragischen und den innersten Sinn unserer Existenz bedrohenden Widerspruch verurteilt wären. Ein im Tod verendender Mensch wäre gleichsam im Leben wie im Tod ein Widerspruch.

Verfallen wir aber nicht, wenn wir von der Sinnforderung nach Ganzheit des Lebensinnes und der zentralsten Werte des Lebens auf Unsterblichkeit und ein von Sinn und Wert erfülltes Leben nach dem Tode schließen, einem bloßen Wunschenken? Wird hier nicht der Wunsch Vater des Gedankens und solches billiges Wunschenken hernach mit philosophischer Sanktion ausgestattet? So würden nicht nur Marx und Engels oder Nietzsche einwenden, sondern auch jene, die das Sinnstreben allein darin erfüllt sehen, daß die Vergangenheit selber und Gottes Wissen alles vergangene Gute und Schlechte bewahren.

Um diese Frage zu beantworten, müßten wir den radikalen Unterschied zwischen einem subjektiven oder willkürlichen oder auch perversen Wunsch und einer objektiven metaphysischen Sinnforderung machen. Wenn z. B. eine Cordelia und eine Goneril, wie sie Shakespeare im *King Lear* schildert, also eine bewegend gute und eine abstoßend böse Frau, nach ihrem Tode gleich wie eine Maus kein Leben hätten, bliebe eine Forderung nach Gerechtigkeit und Sinn unerfüllt, die im Wesen und Wert der Dinge gründet. Wir können uns hier Iwan Karamasoffs entsinnen, der die Eintrittskarte zum Himmel zurückweisen will, solange auch nur die Tränen eines einzigen unschuldig und grausam gemarterten Kindes ungesühnt bleiben.

(Daß er darin recht hätte, daß auch in der Ewigkeit eine solche Gerechtigkeit nicht zu realisieren ist, wird hier nicht behauptet.) Iwan sieht die letzte, die Fundamente allen Seins und Sinnes betreffende Ernsthaftigkeit der Frage eines metaphysischen Sinnwiderspruchs, wie er nur auf der Ebene personaler Existenz und bewußten Lebens möglich ist. Er ist bereit, auf den Himmel zu verzichten, auf die höchste persönliche Erfüllung – wenn ein solcher Widerspruch unaufgelöst bestehen bleibt. Er sieht Sinn und Rechtfertigung des Daseins selbst in Frage gestellt, wenn solche Sinnwidersprüche bestehen, wie sie den von uns skizzierten Unsterblichkeitsargumenten zugrundeliegen. Daß die zentralen Sinn- und Wertgehalte des personalen Seins objektiv Erfüllung verlangen, entspringt nicht einem subjektiven Wunschenken, sondern wird von einer objektiven Erkenntnis entdeckt: Ohne die Erfüllung der letzten Sinnforderungen wäre »die Welt eine Fabel, von einem Narren erzählt«, wie Shakespeares Macbeth sagt.

Ist aber mit dem Hinweis auf die Verletzung einer solchen Sinnforderung durch ein Verenden ohne ein Leben nach dem Tod und ohne die Erfüllung der positiven Bestimmung des bewußten menschlichen Lebens erwiesen, daß es tatsächlich ein Leben nach dem Tode gibt? Keineswegs! Denn noch könnte der Philosoph ja mit Schopenhauer einwenden, daß der Weltwille ein böser sei und jedenfalls an der Zerstörung aller Dinge und allen Sinnes in der Welt Vergnügen fände. Noch könnte ja unser Dasein absurd sein.

Grund der philosophischen Hoffnung auf Unsterblichkeit und Unsterblichkeitsbeweise

Daß das Leben des Menschen nicht absurd ist, könnte letzten Endes nur durch den Beweis des Triumphes des Guten und des Sinnes in der Wirklichkeit bewiesen werden. Aber wie ließe sich ein solcher Beweis führen? Letzten Endes und in vollkommener Weise nur durch den Beweis der Existenz Gottes. Denn wenn Descartes meinte, selbst die Glaubwürdigkeit der Sinneswahrnehmung ließe sich nur durch Gott und das Ausschalten der Möglichkeit eines allmächtigen Betrügers rechtfertigen, so gilt dies erst recht für die Frage nach dem letzten Sieg oder der Ohnmacht des Guten und des Sinnes in der Wirklichkeit.

Wenn also jemand an die Existenz Gottes glaubt oder wenn – wie ich meine – ein philosophischer Beweis für die Existenz eines unendlich guten personalen Gottes, über den hinaus nichts Größeres sein und gedacht werden kann, möglich ist, dann lassen sich die vorhergehenden Schritte zu einem schlüssigen Beweis vereinen. Ein solches Argument hätte folgende logische Struktur:

1. Prämisse: Ohne ein Leben nach dem Tode bestünde ein absurder Sinnwiderspruch und wäre die Welt chaotisch. 2. Prämisse: In der Welt herrschen Sinn und Güte, weil Gott ist. Also gibt es ein Leben nach dem Tode.

Die zweite Prämisse dieses Beweises, daß es nämlich einen Sieg des Sinnes gibt, ließe sich auch noch anders erhärten, wenn auch nicht letztlich beweisen: Schon bevor wir an Gott denken, lebt im Innern des Guten und Wahren eine »frohe

Botschaft«, wie Hildebrand in seinem Unsterblichkeitsaufsatz sagt. Marcel spricht von einer prophetischen Stimme der Liebe und Treue, die nicht lügen kann. Wie soll die Verheißung einer Ewigkeit, die im Innersten der sinnvollsten und sogar sittlich geforderten Akte lebt, ohne die der Mensch nicht menschlich sein kann, wie Liebe und Gerechtigkeit, eine Lüge sein? Wie soll das Wahrste im menschlichen Leben, das uns Unsterblichkeit verheißt, wenn wir ihm treu sind, lügen? Das ist unmöglich und wäre eine Option gegen sich selbst, eine Option, die letztlich niemand, der nach Glück, Erkenntnis, Wahrheit, Liebe strebt, überhaupt vollziehen kann.

Wenn die zweite Prämisse dieses Beweises – sei es durch einen Gottesbeweis in letztbegründeter Weise, sei es durch eine Art ontologisches Argument für die Wahrheit der frohen Botschaft der Werte und zentralen personalen Akte aus deren innerer Wahrheit – feststeht, hat das Argument viele Vorteile vor anderen. Insbesondere erlaubt es, auf eine bewußte und sinnerfüllte – gerechterweise glück erfüllte oder strafende – jenseitige Welt und auf ein personales individuelles Leben nach dem Tode zu schließen.

Das »einfache« und umfassende Argument Anselms für die Unsterblichkeit

Ähnlich wie Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert den einfachsten Gottesbeweis entwickelt hat, hat er im *Monologion* auch den einfachsten Unsterblichkeitsbeweis entdeckt, der gleichsam beide Prämissen des erörterten Beweises und beide Formen, die zweite Prämisse zu erhärten, in einem großen Gedanken verbindet. Er sagt, es gehöre zur Natur des menschlichen Geistes, daß er die höheren von den niedrigeren Gütern unterscheiden und ein höchstes Gut, Gott, erkennen kann. Wie er erkennt, daß es ein höchstes Gut gibt, versteht er auch, daß kein Gut mehr um seiner selbst willen geliebt und verehrt werden soll als dieses Gut.

1. Deshalb erfüllt er die höchste Gerechtigkeit, wenn er Gott, das höchste Gut, über alle endlichen Güter liebt, und wird im höchsten Maß ungerecht, wenn er es verachtet.

2. In der Liebe aber ersehnt er Einheit mit dem höchsten Gut und zwar ewige, unzerstörbare Einheit, wie sie allein die Liebe erfüllen kann.

3. Da aber die Liebe gut und gerecht ist, soll sie belohnt werden, wenn es Gerechtigkeit in der Welt geben soll.

4. Wie aber soll die Liebe zum unendlichen Gut belohnt werden? Jeder andere Lohn außer der unzerstörbaren Einheit mit dem geliebten höchsten Gut wäre dem Liebenden eine Qual, also wäre es eine Strafe, wenn Gott die Guttheit der Liebe zu Ihm mit irgendeinem anderen Gut belohnen wollte außer mit der ewigen Vereinigung mit Ihm.

5. Deshalb ist es unmöglich und würde der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe widersprechen, wenn der Mensch sterblich wäre.

6. Ist jedoch der Mensch unter dieser Voraussetzung sterblich, wenn er Gott ablehnt und die Liebe, auf Grund deren und für die hin er unsterblich ist, nicht besitzt? Anselm antwortet: Auch dann ist er nicht sterblich, nicht nur weil er mit dem unsterblichen guten Menschen dieselbe menschliche Natur teilt und deshalb dieselben Eigenschaften teilt wie dieser, sondern auch deshalb, weil es ungerecht wäre, eine Person, die einmal ungerecht und böse Stellung gegen das ewige Gut eingenommen hat, nur mit dem Nichtsein zu bestrafen. Denn dieser Zustand – derselbe, in dem unendlich viele mögliche und mit keiner Schuld befleckte Geschöpfe ewig verbleiben – wäre keine angemessene Strafe, kein Zur-Verantwortung-Gezogen-Werden. Deshalb kann das unsterbliche Leben der mit Vernunft und Freiheit begabten Kreatur nur entweder Seligkeit mit Gott oder ewige Verdammnis sein.

So argumentiert Anselm im wohl umfassendsten und tiefsten Argument für Unsterblichkeit, dem wir hier nicht weiter nachgehen können. Sein Beweis verbindet beide Prämissen unseres Hauptarguments und vertieft seine Vorteile.

Die Grenzen philosophischer Unsterblichkeitsbeweise

Bisher haben wir von der Größe philosophisch-vernünftiger Unsterblichkeitsargumente gehandelt. Jetzt gilt es, deren Grenzen zu erkennen. Wie angedeutet wurde, kann der Philosoph mit den Mitteln der Vernunft die Tatsache der Unsterblichkeit erkennen und die Tatsache, daß ein Triumph des Guten in der Wirklichkeit existiert und deshalb die sittliche und metaphysische Ordnung wiederhergestellt werden muß, die Guten belohnt, die Bösen bestraft und alle übrigen letzten Sinnforderungen, ohne die die Welt keine *raison d'être* hätte, erfüllt werden müssen.

Aber der Philosoph kann sich nicht vermessen, zu wissen, ob der Zustand der gebrochenen Welt, der Schuld, des Bösen, in dem wir alle uns bewegen, solcherart ist, daß die Erfüllung des innersten Sehnsens und objektiven Abzielens der Person auf ewiges Glück erfüllt werden kann. Er kann nicht ausschließen, daß – wie Platon in ergreifenden Worten im *Phaidon* schreibt – nur ein göttliches Wort, ein göttlicher *logos*, uns in die Lage versetzt, den Weg der für unsterbliches Glück notwendigen Reinigung und Erlösung zu weisen. Der Philosoph weiß auch nicht, ob dafür außer dem gerechten Leben noch eine göttliche Gnade nötig ist. Deshalb kann er bei aller Größe philosophischer Erkenntnis der Unsterblichkeit des Menschen, die uns erlaubt zu wissen, daß der Mensch unsterblich ist, die Osterbotschaft niemals ersetzen.