

Dietrich Korsch

Vom Ende der Pflicht

Gedanken über Autonomie und Unsterblichkeit*

Kantisch gelesen, ist dieser Titel eine glatte Unmöglichkeit. Die Pflicht hat kein Ende, sie ist die Gestalt durchgehaltener Autonomie, und wenn man sich zur Annahme der Idee der Unsterblichkeit befugt sehen will, dann resultiert diese gerade aus der Unendlichkeit der pflichtbewussten Autonomie. Trotz preußischer Hintergründe hält das hessische Beamtenrecht von Autonomie nichts und sieht – pflichtmäßig – zu einem kontingenten Zeitpunkt eine Entpflichtung vor, die ein kantianisch geprägtes Bewusstsein vor die Frage stellt, was eigentlich jenseits der Pflicht bleibt. Eine unbestimmte Autonomie als private Beliebigkeit? Eine illusionäre Unsterblichkeit als schlechte Kompensation realen Vergessenwerdens? Es ist ja tatsächlich so, dass mehr oder weniger zufällige biographische Umstände die Aufmerksamkeit auf gar nicht so zufällige Sachverhalte lenken, und so ist es mir auch ergangen. Ein kleiner Bericht in Form von ein paar Gedanken zum Thema soll hier gegeben werden.

I.

Als es für den platonischen Sokrates, wie wir im Phaidon erfahren, endgültig ans Sterben geht, bittet er seine Freunde, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, wie man es für eine überstandene Krankheit tut. Man hat manchmal darüber gerätselt, was diese Bitte bedeuten soll. Will Sokrates dem Gott der Heilkunst für die zuverlässige Wirkung des Giftes danken, das ihn nach und nach lähmt? Geht es um die Befreiung von der Todesangst, die nun überwunden ist? Oder möchte der Ritus der Volksfrömmigkeit die philosophische Theorie erden, so wie der Mythos die Spekulation mit Anschaulichkeit bereichert? Wie dem auch sei: Vorausgesetzt ist die Überzeugung, dass es etwas gibt, das bleibt – die unsterbliche Seele. Doch wie soll man sich diese denken?

Normalerweise unterscheidet man in Platons kunstvollem Dialog drei oder vier Beweisansätze für die Unsterblichkeit der Seele, und die Zuordnung derselben zueinander wie auch die Bewertung der Schlüssigkeit jedes einzelnen oder des Zusammenhangs aller fällt höchst verschieden aus. Mir ist es jetzt nicht um eine Einzeldiskussion zu tun, sondern um den Versuch einer deutenden Zusammenschau der Argumente, die, wie mir scheint, eine überaus hohe Triftigkeit der Überlegungen ans Licht bringt.¹

Das erste platonische Argument kann man das Übergangsargument nennen.² Alles, was lebt, so formuliert es Sokrates, geht nicht nur dem Tode entgegen, sondern geht in ihn ein; so dass man sagen kann: Der Tod wird aus dem Leben. Woraus nun aber wird das Leben? Wenn die Aufteilung von Leben und Tod vollständig ist – und was sollte dazwischen stehen können? –, dann muss man

schlussfolgern, dass umgekehrt das Leben nur aus dem Tod entstehen kann. In diesem Fall aber stellt sich die Frage, was es denn sein mag, das im Ausgang vom Leben durch den Weg in den Tod hinein für das erneute Werden des Lebens zuständig ist. Offenbar muss es sich um eine Instanz handeln, die für das Leben vor dem Tod und das Leben aus dem Tod zuständig ist. Und wir müssen von dieser Instanz wissen – so wahr wir selbst leben –, ja, wir müssen deren Macht noch im Tod annehmen, also ihre Unzerstörbarkeit durch den Tod unterstellen. Diese Macht des Lebens, an der wir selbst partizipieren, das ist das, was wir »Seele« nennen können.

Die erste Deutung dieses Arguments versteht dessen Pointe in der Beschreibung eines Kreislaufes, den das Leben bildet. Wenn Leben nicht aufhört, obwohl es den Tod gibt, dann muss man in der Tat mit einem Prinzip des Lebens rechnen. Doch diese Deutung, so plausibel sie ist, hält unser Wissen um diesen Sachverhalt zu unbestimmt. Denn, so könnte man einwenden, es muss ja doch um mehr gehen als um die Beschreibung eines bloßen Lebensprinzips in objektiver Fassung. Nehmen wir also unser eigenes Beteiligtsein an dem Vornehmen dieser Unterscheidung von Leben und Tod in die Überlegung auf, dann können wir sagen: Es ist unser Bewusstsein, das diese Differenz zu statuieren imstande ist. Wir selbst sind in diesen Unterschied involviert und unterliegen dem Rhythmus von Leben und Tod – und wir sind zugleich von diesem Unterschied unterschieden und damit nicht gänzlich dem Tod unterworfen. Aber was ist dann dieses zur Unterscheidung von Leben und Tod fähige Bewusstsein? Woher gewinnt dieses Bewusstsein (in dem sich die »Seele« uns selbst zeigt) seine Identität? Dem Unterschied von Seele und Leib, der das Merkmal der Vergänglichkeit an sich trägt, kann sie ja nicht entstammen.

Diese Frage lässt gut verstehen, warum auch Platon an diesen ersten – oftmals unterschätzten, gleichwohl elementaren – Beweis weitere Argumentationen anschließt. Sein zweites Argument³ lautet: Es muss für unser Bewusstsein (also: die uns empfindsame Seite der Seele) eine eigene Identitäts-Instanz geben, die dem Wechsel des Endlichen (mit der Konsequenz des Todes) nicht unterworfen ist. Unsere Seele steht also nicht nur in der Beziehung zum Leib, sondern auch zu derjenigen Dimension, von der aus Einheit in der Vielfalt zu konstatieren ist. Oder anders gesagt: in Beziehung zu der Instanz, die selbst den Unterschied von Leben und Tod (im Leben!) zu schematisieren erlaubt – und die uns dadurch befähigt, überhaupt etwas als etwas von etwas anderem zu unterscheiden. Diese Beziehung, und das ist schon der dritte Überlegungsgang Platons,⁴ muss nun näher so beschrieben werden, dass unsere Seele dieser Einheits-Instanz verwandt ist, ohne mit ihr identisch zu sein. Die Ähnlichkeit besteht darin, von dem Gesichtspunkt der Einheit Gebrauch machen zu können; die unterscheidende Eigenart darin, dies am Ort einer selbst erfahrenen Differenz zu tun.

* Abschiedsvorlesung an der Universität Marburg am 7. juli 2014.

1) Zur Auslegung vgl. Dorothea Frede, Platons »Phaidon«. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Darmstadt 2005.

2) Platon, Phaidon 70d–72c. Platon, Werke in 8 Bänden, hrsg. v. G. Eigler, Bd. 3, Darmstadt 2001, 46–53.

3) Platon, Phaidon 72c–77a. A. a. O., 53–67.

4) Platon, Phaidon 77b–84b. A. a. O., 66–95.

Wenn wir diese am Phänomen des Bewusstseins so kurz zusammengefassten Überlegungen Platons in eine seinem eigenen Text nähere Redeweise zurückübersetzen, dann heißt das: Die Seele verfügt über die ihr eigentümlichen Fähigkeiten durch die Anschauung der Ideen als der Einheits-Gesichtspunkte. Und sie ist selbst den Ideen ähnlich, ohne ihrerseits den Charakter einer Idee anzunehmen. Doch diese traditionelle platonisierende Sprache suggeriert allzu leicht, es gehe um die Feststellung von irgendwelchen Sachverhalten – und nicht um die Aufklärung innerer Selbstvollzüge. Sofern sie dies aber leistet, bleibt Platons Philosophie auch für uns Heutige von Interesse.

Nach diesen Erwägungen Platons, die wesentlich auf dem ersten Argument der Unterscheidung von Leben und Tod beruhen und die ihm nachfolgend die Konsequenzen dieser Unterscheidung ausdenken, folgen im Phaidon zwei auffallend breit diskutierte Einwände der Sokrates-Schüler Simmias und Kebes und deren Beantwortung durch ihren Lehrer.⁵ Sie sind für uns darum von Bedeutung, weil in ihnen Merkmale der Seele zur Sprache kommen, die möglicherweise über die platonische Konzeption selbst hinausweisen. Der erste Einwand fragt, ob man sich die Seele nicht etwa wie eine harmonische Stimmung des Leibes – analog zur Stimmung eines Instruments – vorstellen könnte; also als etwas, das kein eigenes Selbstsein hat, sondern sozusagen eine Funktion des Körpers darstellt. Demgegenüber betont der platonische Sokrates mit aller Emphase die Identität der Seele als eigene Instanz – tut das aber vorwiegend so, dass er die Schlüssigkeit der Harmonieannahme widerlegt. Der zweite Einwand richtet sich gegen die absolute Beharrlichkeit der Seele. Wenn sie denn durchaus als Prinzip des Lebens gilt – kann man dann ausschließen, dass sich ihre lebenserhaltende Kraft einmal erschöpft? Auch hier plädiert Platon für eine Unbedingtheit der Seele, auch hier vorwiegend mit defensiver Kritik am Einwand. Identität und Unbedingtheit der Seele – das sind zwei Momente, die ganz offensichtlich noch nicht aus ihrer Zuordnung zum einheitsstiftenden Potential der Ideen selbst einsichtig zu machen sind; das wird uns nachher weiter beschäftigen.

Es passt zu dieser relativen Offenheit am Schluss des Phaidon, dass Sokrates einen ausführlichen Mythos über das Geschick der Seele nach dem Tode anfügt; einen Mythos, der vor allem das philosophische Leben motivieren und mit Zukunftsaussicht versehen soll.⁶ Denn so sehr die Annäherung an die Eigenart der Seele durch ihre Zuordnung zur Instanz der Einheits-Stiftung (oder der Ideen, wie man sagt) erfolgt – und woraus sich ergibt, dass sie dem Tod nicht unterworfen ist –, so wenig ist dadurch schon das Verhältnis erklärt, in dem die Seele selbst zum Leib steht, also dem Ort, an dem sie tatsächlich in beziehungsformiger Differenz lebt. Mit harter philosophischer Argumentation ist erst einmal nicht mehr errungen als die Einsicht in den Sachverhalt, dass unser Bewusstsein (als die Vollzugsgestalt von »Seele«) nicht mit dem Tod des Leibes zu Ende geht. Die Bedingungen der Existenz der Seele aber bleiben in so hohem Maße undurchschaut, dass dann auch mit der Notwendigkeit der Seelenwanderung als einer Wiederverkörperung gerechnet werden muss und es überdies unentschieden bleibt, ob und wann und durch welche Mittel diese höhere Notwendigkeit der Reinkarnation, die doch dem innersten Wesen der Seele zu widersprechen scheint, jemals ein Ende finden könnte. Moralische Untadeligkeit jedenfalls kann schon deshalb kein Maßstab sein, weil sie selbst dem Aktionsbereich eines Lebens im Leib abgerungen werden muss. Die Individualität des Bewusstseins lässt sich so

nicht wirklich behaupten; sie stammt de facto aus ihrer Verleiblichung im sterblichen Körper.

Diesem am Ende doch übrigbleibenden Zwielficht ist denn auch die Notwendigkeit des Mythos geschuldet, also einer Veranschaulichung des Unanschaulichen. Und auf diese Linie gehört auch die – ja durchaus sympathische – Ironie im Phaidon, die die Gespräche und Kommentare der Beteiligten, des Sokrates zumal, auch bei diesem ernstesten aller Themen durchzieht. Da kann dann auch, ganz bedeutungslos, dem Asklepios ein Hahn geopfert werden.

Die platonische Einsicht in den Charakter der Seele, an den Vollzügen des Bewusstseins nachvollziehbar, kann gar nicht hoch genug gerühmt werden. Für sie spricht, auch im Wissen um die offenen Stellen ihrer Durchführung, die anthropologische Plausibilität, unser eigenes Selbstsein in der Welt gegenüber der Welt verstehen zu lehren. Darum verwundert es nicht, dass die Platon verdankte Selbstauffassung auch im Christentum zu einem durchlaufenden Moment im Verständnis des Menschen von sich selbst geriet. Fast unmerklich wurden die biblischen und die platonischen Dualisierungen ineinander geschoben – das wäre ein eigenes Thema. Allerdings bleibt in der Tat noch weiterer Klärungsbedarf, auch an systematisch wichtigen Punkten. Einmal ist die Eigenart der Individualität der Seele zu klären, die sich nicht nur ihrer raumzeitlichen Vereinzelung verdanken darf. Sodann gilt es, die Identität der Seele zu bestimmen, also ihre Unabhängigkeit vom Leib, die gleichwohl als leiboffen zu verstehen ist. Schließlich geht es um die Unbedingtheit, die im Selbstvollzug der Seele selbst zu bemerken ist.

II.

Den Charakter der Individualität der Seele stark gemacht zu haben, das ist das unwiderrufliche Vermächtnis Immanuel Kants. Sein Argument baut sich, ganz grob umrissen, in zwei Schritten auf, einem kritischen und einem konstruktiven. Zunächst gilt, in Kritik der rationalistischen Metaphysik, dass es von der Seele keine vollzugsunabhängige Anschauung geben kann. Das ist der Ertrag des Paralogismenkapitels in der Kritik der reinen Vernunft.⁷ Unser Bewusstsein ist so sehr auf seinen tätigen Vollzug konzentriert, dass es sich abgesehen davon gar nicht haben kann. Insofern kann dem Bewusstsein als Vollzugsgestalt der Seele kein theoretisch fixierbarer Status zukommen. Diese scheinbare Restriktion ist aber nichts anderes als der Verweis auf eine kategorial eigentümliche Stellung des Bewusstseins. Es ist eben nicht wie ein Sachverhalt gegeben, den man neben andere Sachverhalte stellen könnte. Bei der spezifisch menschlichen Einheit von Seele und Leib geht es nicht um die Durchdringung oder Verbindung von Substanzen, sondern um Modi des Selbstvollzuges in der Welt.

Ebendarum muss nun aber ein konstruktiver Schritt sich anschließen, und der muss als ein in der Welt stattfindendes Selbstbestimmen durchgeführt werden, das sich gleichwohl ihren Beschreibungsgesetzen nicht fügt. Dieses Selbstbestimmen findet seinen Ausdruck im Handeln, also einem bewussten und planmäßigen Einwirken auf die uns immer schon umgebende und durchdringende Welt. Die Pointe von Kants Aufstellungen besteht in der Einsicht, dass es stets um eine Selbstbestimmung im Verhältnis zur Welt geht, dass sich die Regeln dieser Selbstbestimmung aber eigenem Recht verdanken. Wir werden den Zusammenhang mit der sinnlichen Realität nicht los, wie sie sich in unserer leiblichen

5) Platon, Phaidon, 84c–95a. A. a. O., 94–129.

6) Platon, Phaidon, 107c–115a. A. a. O., 170–197.

7) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 399–432. Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956, 341–361.

Existenz uns selbst inkorporiert hat; wir müssen uns insofern gerade um unserer Selbstbestimmung willen zu ihr verhalten. Aber wir können uns der Freiheit dieser Selbstbestimmung nur vergewissern, wenn wir uns in den Bestimmungsgründen unseres Verhaltens, unserer bewussten Handlungen, nicht von ihr abhängig machen.

Wie aber lässt sich diese Unabhängigkeit vollziehen? Nun, daraus, dass dem Weltverhältnis ein Selbstverhältnis vorausgedacht wird, das handlungsleitenden Charakter besitzt. So sehr jede Handlung aufgrund ihrer raumzeitlichen Umstände individualisierend wirkt – man kann jede Stelle im Raum-Zeit-Kontinuum nur einmal besetzen –, so sehr muss doch, diesem vereinzeln Moment entgegen, die Konstanz und Kontinuität – also die individuelle Identität – des Bewusstseins festgehalten werden, das die Handlung verantwortet. Das kann aber nur dadurch geschehen, dass sich das handelnde Bewusstsein an sich selbst seiner ihm eigenen Regelmäßigkeit versichert; einer Regelmäßigkeit, die es im Befolgen der Regel selbst vollzieht. Der Maßstab dieser Regelmäßigkeit ist aber nichts anderes als die Möglichkeit, eine freie Handlung an die nächste anzuschließen; und dieser Möglichkeit einer Fortsetzung von freien Handlungen kann man sich nur gewiss sein, wenn man ein Gesetz des Handelns ins Auge fasst, das für alle möglichen Handlungen gilt, das also dem Test potentieller Allgemeinheit unterworfen werden kann. Diese auf der möglichen Allgemeinheit von Handlungen gründende, das Individuum seiner Unabhängigkeit versichernde Regel heißt bei Kant, wie längst zu bemerken war, das Sittengesetz; und der kategorische Imperativ zeigt, wie man sich in jedem Einzelfall darauf beziehen kann.⁸

Das also ist die konstruktive Seite in Kants Auffassung von der Seele, wie sie dann in der Kritik der praktischen Vernunft durchgeführt wird. Ohne ihren Status als in der Welt existierend irgend zu leugnen – ja, in Wahrheit ihn zutiefst bestätigend! –, nimmt Kant die fundamentale Unterscheidung vor, dem Weltverhältnis des Bewusstseins ein Selbstverhältnis vorzuordnen. Darin sind abermals zwei Aspekte zu unterscheiden. Einmal: Dieses Bewusstsein versichert sich seiner Eigenständigkeit dadurch, dass es als weltunabhängige Regel des Verhaltens in Anspruch genommen wird. Der Modus dieses Sich-Verhaltens besteht darin, sich auf die Möglichkeiten allgemeinen Handelns zu besinnen; und damit ist sowohl das Verhältnis zu eigenen späteren Handlungen als auch das Verhältnis zu allen möglichen Handlungen aller anderer Handlungs-subjekte gemeint – eben das allgemeine Gesetz. Und ihm zu folgen, darin besteht die Pflicht, die zugleich eine Treue gegen sich selbst darstellt. Der andere Aspekt ist dieser: Als Resultat der Selbstbestimmung kommt doch eben ein Handeln in der Welt heraus. Das sittliche Handeln kann sich darum gar nicht aus der Welt entfernen; im Gegenteil: Gerade als sittliches Handeln bestätigt es seine Eigenart, in der Welt von der Welt unabhängig zu sein.⁹

Allerdings kommen durch diese Komplexität auch neue Herausforderungen auf Kants Theorie zu. Es sind im Wesentlichen zwei Momente. Erstens gilt: Kontinuität und Stabilität des regelhaften sittlichen Handelns sind immer wieder neu zu erringen. Sie sind im Charakter der Regelmäßigkeit des Sittengesetzes nicht schon vorgegeben, sondern sie sind den Verlockungen, die Regel des Handelns aus der sinnlichen Welt zu entnehmen, stets abzutrotzen. Pflicht muss sich gegen Neigung durchsetzen. Insofern ist die sittlich fundierte Selbstständigkeit der Seele immer auch ein in der eigenen Empfindung angefochtenes, wiewohl nicht grundsätzlich negierbares, Selbstverhältnis. Das andere Moment bezieht

sich nicht auf die Ausgangslage des Handelns, sondern auf seinen Erfolg. Wenn denn in der Welt sittlich gehandelt werden muss, um die eigene Freiheit nicht zu verraten, dann muss auch die sittliche Gestaltung der Welt möglich sein. Anders gesagt: Wer seiner Freiheit entspricht, der will und soll auch etwas davon haben. Pflicht darf nicht ins Leere führen (also etwa von der Welt absondern), sondern muss sich, schon um die eigene Ausgangssituation nicht zu unterlaufen, in der Welt bewähren. Doch es lassen sich die Erfolge der Pflicht gar nicht so schematisieren, dass sie am Anfang der Handlung schon als solche gewiss werden könnten. Weder ist die eigene Zuverlässigkeit sittlichen Entscheidens vor den Momenten des Entscheidens gewiss – noch lässt sich die definitive Koordination meiner Handlungen mit der (potentiell) aller anderer Menschen vorab sicherstellen – noch haben wir die prinzipielle Gewissheit, dass die Bedingungen der Welt überhaupt und insgesamt unserer Selbstbestimmung entsprechen. Und doch müssen wir genau das annehmen, um an uns selbst nicht irre zu werden.

Kants Verheißung der Freiheit des Bewusstseins, der Unabhängigkeit der Seele in der Welt führt darum zwei notwendige Annahmen mit sich, die sich nicht umgehen lassen: die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes.¹⁰ Unsterblichkeit der Seele heißt dann: Die unsere Freiheit verbürgende Pflicht ist unbedingt. Das Gewicht ihrer Geltung im Leben ist unendlich. Und darum kann auch die Dauer dieser Verpflichtung nicht zeitlich eingegrenzt werden – wodurch sollte das auch möglich sein? Allerdings ist damit auch die Permanenz der Pflicht als Vollzug gesetzt. Die Freiheit des Subjekts besteht in ihrer permanent über Handlungen zu schematisierenden Selbstbestimmung. Die andere Annahme ist die der Existenz Gottes. Denn es muss eine Instanz gedacht werden, die für die über unsere endliche Erfahrung hinausgehende Koordination von Sittlichkeit und ihrem Erfolg in der Glückseligkeit verantwortlich ist – also für das Zusammenstimmen von sittlicher und sinnlicher Welt. Die Gottesidee ergibt sich als strenge Konsequenz der sittlichen Selbstauffassung; sie ist das Pendant der eigenen Unsterblichkeit.

Ziehen wir ein Zwischenfazit. Kant hat es vermocht, das Prinzip der Individualität der Seele so aufzufassen, dass ihr Einzelsein sich zwar im Kontext der sinnlichen Welt vollzieht, sich aber diesem nicht verdankt. Individualisierung findet im Handeln statt, aber der Grund der Individualität besteht in der Wahl und im Vollzug der Handlung. Dass dieses Modell dann auf Dauer gestellt werden muss, ist Chance und Beschwernis genug – ob man sich eine solche Form der Unsterblichkeit wünschen kann, erscheint doch fraglich. Aber, so würde Kant sagen, aufs subjektive Wünschen kommt es auch nicht an.

Allerdings tauchen an dieser Stelle auch die Schwierigkeiten von Kants Konzeption auf, jenseits der Frage nach der Wünschbarkeit. Denn sein Gedanke der Unsterblichkeit der Seele setzt die Permanenz des Entscheidens voraus. Diese aber hängt, in ihrer konkreten Durchführung, von der Existenz der Welt als dem Gesamthorizont des Sinnlichen ab. So sehr also über die Verortung der Freiheit des Bewusstseins im Handeln eine strikte Unabhängigkeit von der Welt schematisiert ist, so sehr ist, sekundär betrachtet, der Handlungsbezug doch auch Ausdruck einer subtilen Abhängigkeit. Das Prinzip der Identität der Seele ist damit noch nicht so berücksichtigt, dass es alle konstitutiven Anteile der Fremdbestimmung losgeworden wäre. Und das Prinzip der Unbedingtheit bleibt insofern unterbestimmt, als der Selbstbezug in der sittlichen Selbstbestimmung nur als stets gegeben, als »Faktum der Vernunft« gewertet werden muss,¹¹ dessen Unbedingtheit in nichts anderem als der

8) Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O., Bd. 6, 41–74.

9) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., Bd. 6, 186–191.

10) A. a. O., 252–266.

11) A. a. O., 141 f.

Permanenz seines Vollzuges besteht. Lässt sich der Weg, den Kant eingeschlagen hat, auch über ihn hinaus fortsetzen?

Vergewissern wir uns der Bedingungen, unter denen wir den Gedanken weiterführen. So sehr Kants Einsicht in den Charakter der Seele als reiner Vollzug ihrer selbst unwiderruflich ist, so wenig kann doch das Ende seiner Konstruktion überzeugen. Denn wenn man tatsächlich mit einer sozusagen asymptotischen Annäherung von Sittlichkeit und Glückseligkeit rechnen darf, für deren realen Erfolg Gott einsteht, dann muss Gott auch am Anfang dieser gemeinsamen Reihe von Sittlichkeit und Sinnlichkeit stehen. Als dieser Anfang aber ist er unerkennbar – das ist der Preis für die über das Phänomen des Willens laufende Entsubstantialisierung der Seele. Wir müssten also danach fragen, ob und wie sich ein humaner Selbstvollzug in einer ursprünglichen Verbindung mit Gott denken lässt, aus der sich sowohl das sittliche Wollen als auch die natürliche Vorstellung der Welt ergeben.

III.

Diesen Weg hat Ludwig Feuerbach in seiner frühen Schrift »Gedanken über Tod und Unsterblichkeit« aus dem Jahr 1830 eingeschlagen – ein glänzender Text, der die sorgfältige Lektüre lohnt. Hier darf er schon wegen des Untertitels dieses Vortrags nicht fehlen. Feuerbachs Argumentation lässt sich auf drei systematische Überlegungen konzentrieren.

Die erste besagt: Wenn der Mensch ein endliches Wesen ist, dann gibt es auch ein unendliches Wesen.¹² Damit wird einerseits die kantische Vorgabe ratifiziert, die Seele auf die Endlichkeit als den operationalen Horizont ihrer Aktionen zu beschränken. Doch nun nicht so, als sei die sinnliche Welt das Indiz oder gar der Auslöser der Endlichkeit. Denn damit wäre zu viel und zu wenig zugleich behauptet. Der Sinnenwelt würde nämlich so eine konstitutive Stelle eingeräumt, die sie gar nicht einnehmen kann, weil man zwischen dem humanen Endlichen in seinem Selbstbewusstsein und dem gegenständlichen Endlichen kategorial unterscheiden muss; würde nur ein Endliches ein anderes Endliches beschränken, dann wäre die Behauptung einer eigentümlichen menschlichen Endlichkeit reine Anmaßung. Und diese Behauptung ließe sich dann konsequenterweise auch nicht durchhalten, sondern erführe sich im Tod als negiert. Das heißt nun andererseits, dass das wesentliche und ursprüngliche Gegenüber der humanen Endlichkeit das unendliche Wesen ist. Darin steckt genau dann keine Grenzüberschreitung in eine transzendente Hinterwelt, wenn das endliche Wesen darauf verzichtet, gegenüber dem Unendlichen etwas Bleibendes sein zu wollen. Vielmehr nimmt sich die humane Endlichkeit darauf zurück, Moment des Unendlichen zu sein.

Darin steckt allerdings, dass man sich das Unendliche auch nur so denken kann, dass es zugleich am Ort des Endlichen präsent ist. Das unendliche Wesen oder Gott ist selbst so beschaffen, dass es sich im Gegenüber des Endlichen zugleich hat und darstellt – und zumal in der Gestalt des Endlichen, das auf seine eigene Selbstbehauptung gegenüber dem Unendlichen Verzicht leistet. Feuerbach kritisiert damit die empiristische Rückseite der Behauptung humaner Endlichkeit, nach der das einzelne menschliche Wesen an sich selbst etwas Beständiges sei, nicht im Namen einer durch den Tod vermittelten sinnlichen Endlichkeit, sondern durch seine Beziehung auf Gott, das unendliche Wesen.

Erst an zweiter Stelle kommt nun die sinnliche Welt, die Welt, in der wir leben, ins Spiel. Das ist der nächste Knoten in Feuerbachs Überlegungen.¹³ Denn wenn der Mensch vorzüglich durch sein Verhältnis zum unendlichen Wesen bestimmt ist, dann muss für die reale Gestalt seiner Endlichkeit eine andere, weitere Ordnung in Anspruch genommen werden. Ein Menschenwesen, dessen Selbstsein allein durch sein Verhältnis zu Gott zu begreifen wäre, wäre ein anderer, zweiter Gott; es besäße noch keine selbständige Endlichkeit. Hier spielen Raum und Zeit als die Koordinaten der Endlichkeit ihre eigene Rolle. Die endliche Existenz, deren Begriff durch das Verhältnis zum Unendlichen sich herleitet, muss nun auch so etwas wie eine eigene Darstellung ihrer Endlichkeit vornehmen – und diese Konsequenz drückt sich in der Verleiblichung aus. Auf seinen eigenen Leib bezogen, gewinnt das menschliche Dasein einen Ausdrucks- und Gestaltungsraum, der ihm insbesondere eigentümlich ist. Man muss sogar sagen, meint Feuerbach, dass jedem endlichen Wesen aufgrund dieser Darstellungsordnung genau und nur sein eigener Leib zukommt. Die materielle, biochemische Seite menschlicher Existenz besteht nicht in der Weise einer beliebigen, zufälligen Agglomeration von natürlichen Elementen, sondern hat ihr Wesen eben nur darin, von der jeweiligen individuellen Endlichkeit her verstanden zu werden. Der Leib ist Ausdruck unserer Endlichkeit, nicht deren Inbegriff.

Die durch den Bezug zum Unendlichen konstituierte Endlichkeit des Menschen, die sich in seinem Leib auf ihm eigene Art zur Darstellung bringt – das ist das Ergebnis des zweiten Überlegungsgangs. Der dritte, der sich anschließt, formuliert nun das Problem von Tod und Unsterblichkeit auf neue Art und Weise. Gemäß Feuerbachs genauer Betrachtung muss man jetzt sagen: Der Tod ist der vollendete Vollzug der humanen Endlichkeit und zugleich der Gewinn der Unsterblichkeit.¹⁴ Das ist aber auch noch etwas näher auszuführen.

Der Tod als das Ende leiblichen Lebens ist das Ende der raumzeitlichen Darstellung endlichen Menschenwesens. Damit verliert ein jedes menschliches Individuum seinen Anteil an der raumzeitlichen Ordnung, der es lebend zugehört. Die biochemische Gestaltveränderung von Molekülen und Atomen des toten Körpers im Zusammenhang der Natur insgesamt sichert überhaupt keine Weiterexistenz, wenn denn die Bestimmtheit individueller Existenz an den individuellen Leib gebunden ist. Allerdings ist der Tod des Leibes nicht schon der Tod überhaupt als das Zuendegehen jeglicher humaner Individualitätsvorstellung. Jenseits des Todes gilt weiter die Bestimmung zur Endlichkeit im Gegenüber des unendlichen Wesens – die ist ja nicht erst durch die Naturseite des Menschenlebens konstituiert. Noch mehr muss man sagen: Im Tod wird der endliche Mensch zum dauernden Gegenüber Gottes, er wird »wie Gott«, und genau das ist die ihm spezifische Weise der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit ist der aktuelle Eingang ins unendliche Wesen, dem der Mensch immer schon zugehört; der Tod vereint die Identität und die Negation des endlichen Subjekts. Nur in der Gestalt seiner Negation vollendet sich die Identität des endlichen Menschenwesens, darin aber ist sie unwidersprechlich.

Feuerbach hat es vermocht, in dieser Schrift so etwas wie eine existenziale Beziehung des endlichen Menschseins zum Unendlichen, also zu Gott oder dem Absoluten, aufzudecken – eine Beziehung, die nicht unter dem Diktat einer die Endlichkeit stiftenden Sinnlichkeit steht. Er hat damit die über den Willen und seine Autonomie verlaufende Selbsterfassung humaner Freiheit bei Kant auf einer tieferen Ebene zum Thema gemacht. Und er hat auch zei-

12) Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Werke in 6 Bänden, hrsg. v. E. Thies, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1975, 96–130.

13) A. a. O., 130–197.

14) A. a. O., 197–232.254–269.

gen können, inwiefern die natürliche Selbstdarstellung individuellen humanen Lebens sich der Sinnlichkeit des je eigenen Leibes bedienen kann und bedienen muss. Damit hat er die Aufgabe, die Identität der Seele genauer zu begründen, auf eine vorbildliche Weise erfüllt.

Angesichts dieser Leistung muss die Kritik einigermaßen subtil ausfallen; sie ist dennoch nötig und wichtig. Ihren Ankerpunkt hat sie in Feuerbachs Verständnis des Todes als der Einheit von Konstitution und Negation humaner Identität. So sehr zu würdigen ist, dass die Vereinzelung im eigenen Leib nur die Darstellung der durchs Unendliche gesetzten humanen Individualität ist, so sehr fehlt doch dem menschlichen Einzelwesen eine unbedingte Beharrlichkeit durch den Tod hindurch. Was ist das endliche Wesen nach dem Ende seiner Endlichkeit? Unsterblichkeit ist, genau besehen, nur Eingang in die Unendlichkeit des Absoluten. Und das wesentliche Merkmal des Unendlichen ist für Feuerbach seine Selbstdarstellung in seinem Anderen, das heißt: dem Anderen insgesamt oder der Natur. Anders gesagt: Auch als von Gott bestimmte Individualität ist das menschliche Einzelsein ein Moment der Natur als des Anderen Gottes. Eine kategoriale Unterscheidung zwischen dem auf Gott bezogenen humanen Einzelsein und dem Bezug Gottes zur Natur und dem Eingang der Natur in Gott nimmt Feuerbach nicht vor – und das ist dann auch, schon hier in dieser frühen Schrift zu ahnen, der Ansatzpunkt für die Transformation des Gottesgedankens in einen umfassenden Naturbegriff in Feuerbachs Spätwerk. Wie lässt sich nun, auf der Spur dieser Kritik an Feuerbach, die noch ausstehende Unbedingtheit der Seele denken, das letzte nötige und unerlässliche Merkmal ihrer Unsterblichkeit?

Vergewissern wir uns noch einmal der Bedingungen, an denen wir uns weiter orientieren müssen. Bei Platon hatten wir gesehen, dass das Vornehmen der Unterscheidung von Leben und Tod auf die Frage nach der Instanz führt, die eine solche Unterscheidung ermöglicht. Es muss sich um eine Instanz der Beharrlichkeit handeln, selbst dem Wandel nicht unterworfen, aber für das Leben unter den Bedingungen der Endlichkeit maßgebend. Und die Seele muss daran Anteil haben, ja potentiell selbst in diese Welt des Beständigen eingehen; dabei wird sie allerdings ihre Individualität aufgeben müssen. Darum bleibt fraglich, ob sie am Ende eine eigene Identität jenseits ihrer Funktion in der Seelenwanderung oder Wiederverkörperung besitzt und inwiefern ihr dann eine Unbedingtheit zugesprochen werden kann.

Kant hatte die Individualität der Seele außer Frage gestellt. Sie verdankt ihr Wesen ihrem Selbstvollzug in der Form des reinen Willens, der sich in der Welt gegenüber der Welt artikuliert. Das hatte freilich zur Folge, dass sich die Reinheit des Willens doch auch sekundär immer in einem abgrenzenden Bezug zur sinnlichen Welt bewegt, so dass sich die Frage nach der schließlichen Einheit beider Dimensionen stellt – und das war dann der Ort für die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Gibt es eine Identität der Seele vor ihrem impliziten Weltverhältnis? Gibt es eine Unbedingtheit, die ihr selbst zugehört?

Bei Feuerbach konnten wir den Versuch beobachten, das Wesen der menschlichen Seele aus dem implizit mitgesetzten Weltverhältnis herauszunehmen. Ihre Endlichkeit bestimmt sich nicht im Handeln, sondern im existentialen Bezug zum Unendlichen; alles Sein, Leben und Handeln des endlichen Wesens ist von diesem Merkmal her zu verstehen, das mit der Existenz im Verhältnis zum unendlichen Wesen selbst gesetzt ist. Damit ist die Identität des Endlichen festgestellt, und der Tod ist die Vollendung dieses Einzelseins im unbeschränkten Eingang ins Absolute. Allerdings erscheint die Individualität so nur als Aspekt endlichen Lebens, und zwischen der Leiblichkeit als dem Darstellungsmedium des

Endlichen und seinem Wesen kann nicht mehr unterschieden werden.

Kommen wir von der Beobachtung des Unterscheidens her zu einer Möglichkeit, Individualität, Identität und Unbedingtheit der Seele ins Auge zu fassen – also die Merkmale ihrer Unsterblichkeit?

IV.

Ich nehme den Ausgang für die nun abschließenden Überlegungen bei Dieter Henrichs ursprünglicher Einsicht in die Verfasstheit des Selbstbewusstseins.¹⁵ Selbstbewusstsein ist danach zu verstehen als Vorgang der Selbstunterscheidung und der Selbstbeziehung. »Ich weiß um mich«: Dieser Satz enthält den Unterschied von »ich« und »mich«, grammatischem Subjekt und Objekt bei identischem Referenten. Ich muss den Unterschied machen, um ihn dann im ausgesprochenen Satz aufheben zu können. Nur dann kann ich überhaupt etwas aussagen. Das meint der Ausdruck »Selbstunterscheidung«. Wenn es sich allerdings so verhält, dann tritt ein neues Phänomen ins Bewusstsein. Nämlich die Tatsache, dass das »mich«, auf das »ich« mich beziehe, nicht durch mein Beziehen selbst erst gesetzt sein kann. Dann hätte ich nämlich gar nichts gesagt, sondern das »ich« nur einfach wiederholt. Das spricht nun aber dafür, dass es sich beim Selbstbewusstsein um ein wesentlich komplexeres Gebilde handelt, als man gemeinhin unterstellt. Das Selbstbewusstsein ist selbst schon eine Differenzeinheit; im Selbstbewusstsein steht das Ich in einem Bezug zu Anderem, genauer: zum Anderen seiner selbst. Dieses Andere seiner selbst tritt im Modus des Gegebenseins auf, nicht des Selbsterzeugens. Dem Selbstbewusstsein wohnt also ein Moment des Faktischen inne, das auch durch die Selbstbeziehung nicht wieder aufgehoben werden kann. Das Selbstbewusstsein bleibt von einer inneren Differenz bestimmt.

Diese eigentlich ganz einfache Einsicht besitzt nun weitreichende Konsequenzen. Denn zum einen ermöglicht sie es dem Selbstbewusstsein, analog zum Anderen seiner selbst Anderes überhaupt zu verstehen – ein wichtiger Gedanke für die Erklärung, wie wir selbst grundsätzlich in die Lage kommen, Anderes als Anderes zu begreifen. Das geht aber nur, und das ist die zweite Konsequenz, wenn das Andere meiner selbst eine eigene Ordnung des Andersseins mit sich führt, auf die ich mich zugleich beziehe, wenn ich auf mich selbst referiere. Diese andere Ordnung ist die meines Leibes, der das innere Gegenüber in mir selbst ist, der aber gleichzeitig als sinnlicher Organismus in einem Zusammenhang mit anderen Leibern in einer gemeinsamen äußeren Welt steht. Leibliches Selbstbewusstsein, das wäre also eine zusammenfassende Formulierung für das Phänomen, dass sich das Selbstbewusstsein selbst begegnet, wenn es sich selbst begreift. Die letzte Konsequenz, die sich aus diesem Gedanken ergibt, besagt, dass man von hier aus auch ein Schema der Wissenschaften entfalten kann, also der methodischen Weltzugänge, in dem das Wissen von der Welt mit dem Wissen um die Menschen in ihr und mit dem Wissen eines jeden Menschen von sich selbst verbunden werden kann. Diese Theorie des leiblichen Selbstbewusstseins ist also alles andere als eine psychologische Binnensicht einzelner Subjekte.

Nun gibt es freilich im Zentrum dieser Überlegungen, die sich an Henrich anschließen, einen blinden Fleck, und darauf soll sich jetzt die Aufmerksamkeit richten. So zutreffend es ist, das Selbstbewusstsein als Einheit von Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung

¹⁵ Dieter Henrich, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt a. M. 2007.

hung zu beschreiben, und so reichhaltig die Folgen sind: Dem Funktionieren dieses Modells ist ein Muster unterlegt, das noch aufzuklären ist. Wie soll man es sich denn vorstellen, dass die Beziehung zum Anderen meiner selbst eine *Selbstbeziehung* ist und nicht einfach eine Beziehung zu *etwas* anderem? Worin also wurzelt die reflexive Kompetenz des Selbstbewusstseins? Diese Frage ist es, die uns auf das noch gesuchte Merkmal der Unbedingtheit der Seele führt.

Zunächst ist einfach zuzugeben, dass es für den Ausgang vom Selbstbewusstsein als dem Grund alles möglichen Wissens keine systematische Alternative gibt. Wir könnten schon beim kantischen Ausdruck ansetzen, dass ich zu jedem Gedanken hinzudenken kann (und muss), dass ihn das Bewusstsein »ich denke« begleiten kann, also das, was Kant die transzendente Apperzeption genannt hat. In der Figur des Selbstbewusstseins als leibliches Selbstbewusstsein, wie ich sie eben umrissen habe, kommt dieser Sachverhalt nur noch einmal in konzentrierter Weise zum Ausdruck; das »ich denke« begleitet nicht nur, es gründet auch die Gedanken. Insofern ist das erfolgreich operierende Selbstbewusstsein unhintergebar.

Könnte man sich also deshalb mit dem Faktum dieser Unhintergebarkeit begnügen? Nein. Denn damit ist die Folgerung noch nicht auszuschließen, dass das Selbstbewusstsein zwar der unwidersprechliche Ausgang alles Bewusstseins ist, dass sich seine Vollendung aber erst durch seine Anwendung auf anderes einstellt. Das Selbstbewusstsein könnte gewissermaßen eine leere Matrix sein, die erst durch ihren Gebrauch (z. B. in den Wissenschaften) ihren grundlegenden Status unter Beweis stellt und damit ihre Konkretion gewinnt. Dann wäre es aber von seinem Erfolg abhängig – und am Ende gar nicht mehr von einem funktionalen Umweg zu unterscheiden, den die Intention der Weltbeherrschung einschlägt, um geschickter zum Ziel zu kommen: Selbstbewusstsein als Strategie der Evolution, sozusagen, oder als Wille zur Macht. Damit aber würde ein flagranter Selbstwiderspruch eintreten: Das unhintergebare Selbstbewusstsein, das uns unserer Eigenart vergewissert, wird zu einem Moment in einem anonymen Gesamtprozess.

Will man diese Konsequenz abwenden, dann muss man die Verfasstheit des Selbstbewusstseins auf eine eigene Art deuten; und wir dürfen eine Deutung vornehmen, weil wir eine Differenz schon im Selbstbewusstsein vorfinden. Die Richtung dieser Deutung allerdings muss sich von der Situation der Anwendung zurückwenden auf eine intensiviertere Selbstdeutung. Die entscheidende Einsicht besteht darin, das Faktum, dass wir vom Selbstbewusstsein stets ausgehen müssen, als Ausdruck seiner Unbedingtheit zu verstehen; als »prinzipielles Faktum«, so könnte man mit dem Frankfurter Philosophen Wolfgang Cramer sagen.¹⁶ Wenn wir diesen Sachverhalt deuten wollen, dann müssen wir einen Begriff verwenden, der die Unbedingtheit genau zum Ausdruck bringt – und dafür kommt gar kein anderer Begriff in Frage als der Gottesbegriff. Dann können wir sagen: In der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins ist Gott mitgesetzt; Gott ist der Grund der Unbedingtheit des Selbstbewusstseins – und das nicht erst auf der Stufe seines Daseins als leibliches Selbstbewusstsein und seiner Anwendung in der Welt auf die Welt und andere Menschen, sondern in seiner innersten Verfasstheit als Selbst-Reflexivität. In einer etwas gegenständlichen Sprache ausgedrückt: Gott wendet den Menschen sich selbst zu. Die sprachliche Unschärfe des Reflexivpronomens in diesem Ausdruck ist sachgemäß: Indem Gott den Menschen mit sich, dem Menschen, vertraut macht, macht er ihn mit sich, mit Gott, vertraut. Oder anders gesagt: Gott erweist sich als der Grund der innersten Selbst-

beziehung des Menschen – und infolgedessen als der Grund des gesamten menschlichen Weltumgangs. In dieser Weise ist Gott der Grund humaner Autonomie, der Grund der Freiheit.

Wenn man aber Gott als diesen Grund der Unbedingtheit im Selbstbewusstsein denken muss, dann kann auch die Beziehung Gottes zum Selbstbewusstsein nicht von irgendwelchen Maßgaben abhängen; dann ist auch das menschliche Selbstbewusstsein in Gott mitgesetzt. Anders gesagt: Es gehört zum Selbstvollzug des göttlichen Wesens, dass es sich, indem es sich auf sich selbst bezieht, auf anderes bezieht, d. h. den Menschen auf der innersten Stufe seines Selbstseins als sein Anderes bestimmt. Oder, noch knapper gesagt: Es gibt keine Menschenlosigkeit Gottes.¹⁷

Allerdings kann dieser Sachverhalt nur deutend erkannt werden. Denn zwischen den beiden Sätzen, dass das Selbstbewusstsein den unhintergebaren Ausgangspunkt von allem darstellt und dass sich in der Reflexivität des Selbstbewusstseins seine Unbedingtheit im Verhältnis zu Gott zeigt, liegt eine deutende Wendung des Bewusstseins vor: Weg von dem faktischen Anfangen mit sich selbst hin zu einer Besinnung auf die eigene Verfasstheit. Erst in dieser Besinnung – die freilich nötig ist, wenn man die Unbestimmtheit des faktischen Selbstbewusstseins nicht auf sich beruhen lassen will – findet die Vertiefung von Faktizität in Unbedingtheit statt. Und erst wer diese Besinnung mitvollzieht, kann sich selbst als aus der Beziehung zu Gott lebend verstehen.

Zu dieser Besinnung anzuregen, ist der Sinn religiöser Verkündigung, der die Rede von Gott eigentümlich ist. Sie kann in verschiedenen Formationen stattfinden. Einen schlüssigen logischen Zusammenhang vermag die christliche Lehre zu entfalten. Darum kann diese kleine Wendung, dass Gott den Menschen sich zuwendet, geradezu als archimedischer Punkt der gesamten Dogmatik verstanden werden. Das sei mit ein paar Hinweisen erläutert.

Wenn sich Gott als Grund humaner Selbstbeziehung erweist, dann muss Gott als ein solches Gegenüber gedacht werden, das in Beziehung zu anderem steht, ohne dass er selbst von anderem abhängig wird oder uns von sich abhängig macht. Das verlangt aber, Gott als in sich freies Beziehungswesen zu denken; die Ausführung dieses Gedankens nimmt die Trinitätslehre vor. – Zugleich gilt, dass Gott in einer wesentlichen Beziehung zum Menschen steht. Diese kann nun nicht wie ein vorgegebenes Wesensmerkmal Gottes erscheinen, sondern muss als von ihm selbst gesetzt verstanden werden. Gott ist also aufgrund seiner eigenen autonomen Entscheidung das Wesen, das in der Beziehung zum Menschen lebt. Das ist der Sachgehalt der Erählungslehre. – Den Menschen als von Gott unterschiedenes Beziehungswesen gibt es nur in der Weise leiblichen Selbstbewusstseins, wie wir gesehen haben. Wenn aber die leibliche Existenz der Ausdruck humanen Selbstseins ist, dann kann auch die Ordnung, der sich die Leiblichkeit als Organismus verdankt, nur von Gott her verstanden werden: der Ansatz der Schöpfungslehre. – Der im leiblichen Selbstbewusstsein lebende Mensch sieht sich in seiner eigenen Autonomie vor die Aufgabe gestellt, seine Bestimmung richtig zu deuten. Wenn man also mit einer Bestimmung des Menschen von Gott her rechnet, dann muss sie sich auch gegen eine humane Fehlorientierung seiner Freiheit behaupten: Das ist der Schlüssel zur Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung, von Glaube und Rechtfertigung.

Es versteht sich von selbst, dass sich dieser ganze dogmatisch auszuförmulierende Zusammenhang erst ergibt, wenn ebendiese besondere, intensive Beziehung zwischen dem sündigen, seine Freiheit verfehlenden Menschen und dem gnädigen, die humane Autonomie neu gründenden Gott sich tatsächlich eingestellt hat.

¹⁶ Wolfgang Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung*, Stuttgart 1954, 65.

¹⁷ Karl Barth, *KD IV/3*, 133.

Darum ist die Geschichte Jesu Christi, wie sie in der Christologie veranschaulicht wird, der entscheidende Ankerpunkt für die subjekttheoretische Deutung des menschlichen Selbstseins als leibliches Selbstbewusstsein.

Von dieser Konstellation her haben wir nun die Möglichkeit, auch ein Verständnis der Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen, das den Kriterien Genüge tut, die sich aus der philosophischen Tradition nahelegen. Die Unbedingtheit der Selbstbeziehung ist dabei der Grund, aus dem die Identität des Selbstbewusstseins in der Individualität seiner leiblichen Existenz hervorgeht. Das sei in der Abfolge dieser Stufen jetzt noch einmal im Einzelnen betrachtet.

Das unmittelbare Selbstbewusstsein besitzt seine Unbedingtheit darin und daher, dass es den Charakter seiner Reflexivität Gott verdankt. Damit ist die Bedingung erfüllt, dass es für die Seele einen identischen Bezugspunkt gibt, der von der Welt unterschieden, aber auf die Welt bezogen ist. Denn dieser Charakter der Reflexivität stellt sich erstens als leibliches Selbstbewusstsein dar, das die innere Differenz des Menschenlebens, die die Tradition am Thema des Verhältnisses von Leib und Seele erörtert, integriert. Damit ist das Merkmal der Individualität erfüllt. Die Reflexivität des Sich-Verstehens in der Welt ist aber zweitens die Voraussetzung der Welterkenntnis und des Weltumgangs, sofern Anderes als Anderes erfahren und bearbeitet wird. Damit wird die Rückbezüglichkeit des Wesens der Seele auf die Welt festgehalten.

Liest man den Zusammenhang, in dem die Seele steht (und in dem sie überhaupt sie selbst ist), in dieser Richtung, dann wird klar, dass das leibliche Selbstbewusstsein unter den Bedingungen endlich-irdischer Existenz die unerlässliche, unvermeidliche Folge der inneren, autonomen Bestimmung des Selbstbewusstseins ist. Daraus erwächst der Seele die Pflicht, dieses Leben zu erfüllen. Der Pflichtbegriff bezieht sich demnach nicht erst auf das im Handeln sich vollendende Wollen, sondern auf das elementare Faktum der eigenen Existenz. Wir müssen unser Leben führen. Das ist die Pflicht.

Umgekehrt freilich heißt das: Der Tod als das Ende des Leibes ist zwar das Ende der Pflicht, aber nicht die Auslöschung des unmittelbaren Selbstbewusstseins und seiner Bestimmung, so gewiss dieses im Gegenüber Gottes gründet. Vielmehr bleibt das unmittelbare Selbstbewusstsein, die gestiftete Reflexivität der Seele, die unendliche Autonomie, durch ihren Bezug auf Gott auf diesen hin ausgerichtet; nun nicht mehr im Existieren und Handeln, sondern, wie eine alte Tradition schon immer meinte, im Anschauen, im ungetrübten Innesein Gottes. Zugespitzt gilt darum und in diesem Sinne, dass sich im Tod als dem Ende der Pflicht die Reinheit des Gottesverhältnisses aufbaut.

Im Licht dieser Überlegungen lässt sich nun auch verstehen, was mit ewigem Leben und was mit Auferstehung der Toten (oder

besser: der Auferweckung des Fleisches) gemeint sein kann. Von einem *ewigen Leben* kann und muss man demnach auch schon im leiblichen Leben reden; nicht nur aus dem schlichten logischen Grund, dass eine postmortal beginnende Ewigkeit alles andere als ewig wäre. Sondern vor allem deshalb, weil die Unbedingtheit des Selbstbewusstseins von Gott her auch im leiblichen Leben zur Darstellung kommt. Sie wird nicht negiert, wenn der Leib dem Tod verfällt, sie wird von der Pflicht, ihre Existenz zu vollziehen, zu ungetrübtem Selbstsein befreit. Insofern kann der Tod als Befreiung verstanden werden. Die Vorstellung von der *Auferweckung des Fleisches* hält daran fest, dass die Leiblichkeit das von Gott gesetzte Medium des Selbstbewusstseins darstellt; wer also an die Auferweckung des Fleisches glaubt, überlässt es dem im unmittelbaren Selbstbewusstsein als Gegenüber präsenten Gott, diese Intention der Leiblichkeit auch auf andere Weise als im diesseitig-leiblichen Leben zu erfüllen. Darin wäre dann ein Überschuss im Verhältnis zum ewigen Leben zu sehen: Auferstehungsleben ist ewiges Leben in der Weise seiner – sagen wir: himmlischen – Selbstdarstellung. Und dazu passen ja all die frommen und schönen Bilder vom musikerfüllten Himmelreich. Aber eben als Konsequenz ewigen Lebens, das in der untrennbaren Bezogenheit der Seele auf Gott von Gott her seine Erfüllung besitzt.

Das Bild vom Himmelreich veranschaulicht: Es gibt ein Leben nach der Pflicht, und im Ende der pflichtmäßigen Berufstätigkeit leuchtet das tröstliche Licht vom Ende der Pflicht zur Existenz überhaupt auf, dem Eingang in den reinen Grund von Autonomie. Ebendiese Einsicht gibt aber Anlass genug, sich heute wie jeden Tag unseres Daseins mit anderen zusammen daran zu erfreuen, das leibliche Leben in der gemeinsamen Welt in der Gewissheit ewigen Lebens zur Darstellung zu bringen.

Abstract

The idea of immortality is a concept that philosophy and theology have dealt with for centuries. This essay shows that immortality must not be regarded as an attribute of the soul considered a substance, as is sometimes suggested, at least not in Plato, Kant, and Feuerbach. Instead, the notion of immortality indicates an undeniable problem that resists solution. Following the prominent conceptions of these philosophers, the problem becomes more and more distinct: from an epistemological to a moral to an existential frame of discussion. Finally, Christian theology is shown to answer the challenge of thinking immortality: God is the most interior aspect of self-relation. Therefore self-relation does not end in dying. What ends is the obligation to lead our life out of our own power.