

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Inkarnation“

verfasst von / submitted by

Dr. med. univ. Stefan Watzka, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /

A 066 941

degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt /

Masterstudium Philosophie UG2002 von 01.10.2018

degree programme as it appears on
the student record sheet:

Betreut von / Supervisor:

Dr. Robert König

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	6
2 Das Leib-Seele-Verhältnis in der Tradition.....	8
2.1 Descartes, oder: ein dualistischer Auftakt.....	9
2.1.1 <i>Meditationes de Prima Philosophia</i>	9
2.1.2 <i>Discours de la methode</i>	18
2.1.3 <i>Leidenschaften der Seele</i>	22
2.1.4 <i>Würdigung und Kritik</i>	25
2.2 Aristoteles, oder: eine andere Form von Monismus	28
2.2.1 <i>De Anima</i>	28
2.2.2 <i>Metaphysik VII – IX</i>	32
2.2.3 <i>Würdigung und Kritik</i>	37
2.2.4 <i>Aristoteles liest Descartes</i>	39
2.3 Das Neue Testament, oder: das Wort ist Fleisch geworden.....	41
2.3.1 <i>Evangelium nach Johannes</i>	41
2.3.2 <i>Paulusbriefe</i>	46
2.3.3 <i>Synopsis und Kommentar</i>	48
2.3.4 <i>Aristoteles liest Johannes & Paulus</i>	50
2.4 Der Kreis schließt sich: Aristoteles, Johannes & Paulus lesen gemeinsam Descartes....	51
3 Inkarnation als Logifizierung der Materie	53
3.1 Inkarnation als Fortschritt	53
3.1.1 <i>Hegel</i>	54
3.1.2 <i>Teilhard de Chardin</i>	56
3.2 Inkarnation als Embodiment der Theorie	60
4 Inkarnation als Ende der Philosophie, oder: der Anti-Sokrates	64
4.1 Ist bei Inkarnation eine philosophische Reflexion überhaupt noch möglich?.....	65

4.2 Ist Inkarnation das Ende der Philosophie?.....	67
5 Schluss, oder: jenseits von Monismus und Dualismus	69
Literaturverzeichnis	76
Abstract.....	81

Abkürzungsverzeichnis

<i>An.</i>	Aristoteles, <i>De anima</i> ¹
<i>Dis.</i>	Descartes, <i>Discours de la methode</i> ²
<i>Eph.</i>	Paulus, Epheserbrief ³
<i>Gal.</i>	Paulus, <i>Galaterbrief</i> ⁴
<i>Joh.</i>	<i>Evangelium nach Johannes</i> ⁵
<i>Kol.</i>	Paulus, <i>Kolosserbrief</i> ⁶
<i>1 Kor.</i>	Paulus, <i>Erster Korintherbrief</i> ⁷
<i>2 Kor.</i>	Paulus, <i>Zweiter Korintherbrief</i> ⁸
<i>Med.</i>	Descartes, <i>Meditationes de prima philosophia</i> ⁹

¹ Aristoteles, *On the Soul and On Memory and Recollection*, übers. von Joe Sachs, Second printing with minor revisions (Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2004).

² René Descartes, *Discours de la Méthode: Im Anhang: Brief an Picot. Adrien Baillet: Olympica*, Philosophische Bibliothek; 624 (Hamburg: Meiner, 2011).

³ Eberhard Nestle u. a., *Novum Testamentum Graece: griechisch-deutsch*, 28. revidierte Auflage / herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, deutsche Texte: revidierte Fassung der Lutherbibel 2017, revidierte Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2016, 5. korrigierter Druck. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Katholische Bibelanstalt, 2017).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*, Universal-Bibliothek Nr. 2888 (Stuttgart: Reclam, 1986).

<i>Met.</i>	Aristoteles, <i>Metaphysik</i> ¹⁰
<i>Pas.</i>	Descartes, <i>Les Passions de l'âme</i> ¹¹
<i>Röm.</i>	Paulus, <i>Römerbrief</i> ¹²

¹⁰ Aristoteles, *Aristotle's Metaphysics*, übers. von Joe Sachs, 1st Edition (Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002).

¹¹ René Descartes, *Die Passionen der Seele*, Philosophische Bibliothek; 663 (Hamburg: Meiner, 2014).

¹² Nestle u. a., *Novum Testamentum Graece*.

1 Einleitung

Es wird zunehmend deutlich, dass das die westliche Medizin dominierende monistisch-materialistische Modell des menschlichen Körpers zumindest verbesserungsbedürftig ist. Darauf weisen seit langer Zeit nicht nur die unbestreitbaren klinischen Erfolge der Traditionellen Chinesischen Medizin und der westlichen Psychosomatischen Medizin hin, sondern mittlerweile auch kontrollierte Studien, beispielsweise aus der Psychoneuroimmunologie, die mit naturwissenschaftlichen Methoden eine wechselseitige Beeinflussung des materiellen Körpers und der immateriellen Entität ‚Seele/Psyche‘ nachweisen können. Es existiert demnach ‚neben‘ dem materiellen menschlichen Körper noch eine immaterielle Entität, und letztere bildet mit dem materiellen Körper eine irgendwie geartete funktionelle Einheit.

In der urchristlichen Tradition wird das besondere Verhältnis zwischen Körper und Seele mit dem Begriff *Inkarnation* beschrieben. Nach dem Johannes-Evangelium ist „das Wort Fleisch geworden“ (*Joh* 1, 14). In der kanonischen Lesart wird damit die Geburt Jesu Christi als Menschwerdung Gottes bzw. als Inkarnation des *logos* interpretiert. Aufgrund der unterschiedlichen Bedeutungsebenen des griechischen Terminus *logos* kann jedoch die Inkarnation des *logos* als Inkarnation nicht nur Gottes, sondern auch des Urgrunds, des Kosmos, der Weltvernunft, des Worts oder der Rede gelesen werden. Ist nun aber die Inkarnation alleiniges Privileg Jesu Christi, des Sohnes Gottes, oder ist gar der Mensch („Seht, der Mensch!“ *Joh* 19, 5) *per se* eine Inkarnation des *logos*?

Die Reflexion über die grundsätzliche Beziehung von Körper und Seele – in der Philosophie traditionell als Leib-Seele-Problem bezeichnet – beginnt nicht mit der christlichen Offenbarung, sondern wird beispielsweise bereits in der Antike, beispielsweise von Aristoteles, angestellt. Für Aristoteles (vgl. *De Anima*) stellt die Seele die Form (Entelechie) des Körpers dar, was impliziert, dass die Seele zwar nicht identisch mit dem Körper ist, aber auch weder vom Körper getrennt werden kann noch der ‚Steuermann‘ des Körpers ist. Eine konträre Position dazu nimmt hingegen Descartes ein, dessen Leib-Seele-Verständnis sehr maßgeblich für deren Dichotomie in der Neuzeit wurde, und für den Seele und Körper fast vollständig getrennt sind (vgl. *res cogitans* vs. *res extensa*), abgesehen von einer einzigen Schnittstelle, nämlich der Glandula pinealis (Epiphyse) im Gehirn, über die nach Descartes die Seele den Körper beeinflussen soll.

Aristoteles und Descartes sind sich nur darin einig, dass eine Seele überhaupt existiert, was von der materialistischen zeitgenössischen Philosophie und Hirnforschung hingegen abgelehnt wird. Das Johannes-Evangelium repräsentiert in dieser philosophischen Auseinandersetzung eine Mittelposition, die über eine theologische Exegese hinaus noch zu erörtern sein wird.

Aus der Reflexion über den Begriff Inkarnation heraus stellen sich nun folgende Fragen: Was unterscheidet die Inkarnation Jesu Christi von der Inkarnation bzw. vom Leib-Seele-Verständnis bei Aristoteles und Descartes? Überwindet die Inkarnation des Johannes-Evangeliums den Leib-Seele-Dualismus des Menschen *per se*, und wenn ja, wie? Falls das Prinzip der Inkarnation keine Singularität in der Person Jesu Christi, sondern nichts Anderes als die Logifizierung des Menschen bezeichnen soll, kann es dann Abstufungen oder einen Fortschritt der Inkarnation (vgl. Hegel, Teilhard de Chardin) geben? Kann Inkarnation auch als fortschreitendes Embodiment der Theorie verstanden werden? Ist philosophisch verkörperte Praxis vielleicht sogar die ultimative Inkarnation des *logos*? Ist bei vollständiger Inkarnation (Embodiment) eine philosophische Reflexion überhaupt noch möglich und notwendig? Ist die vollständige Inkarnation gar der *Punkt Omega*, zu dem alle Philosophie hinstrebt, mit anderen Worten, ist vollständige Inkarnation das Ende der Philosophie?

Im Rahmen der geplanten Masterarbeit soll zunächst das Leib-Seele-Verständnis des Johannes-Evangeliums und der Apostelgeschichte (Paulusbriefe an die Korinther, der Brief an die Römer, Galater, Kolosser und Epheser) mit den thematisch dazugehörigen Positionen Aristoteles' (*De Anima*, *Metaphysik* VII-IX) und Descartes' (*Meditationes*, *Discours de la methode*, *Leidenschaften der Seele*) verglichen werden. Anschließend soll unter Heranziehung relevanter traditioneller und aktueller Sekundärliteratur eine eigenständige philosophische Position entwickelt werden, mit dem übergeordneten Ziel der Beantwortung der Frage: Wie kann ein Leib-Seele-Verhältnis jenseits von Monismus und Dualismus sinnvoll gedacht werden?

2 Das Leib-Seele-Verhältnis in der Tradition

In der Tradition der Philosophie wurde das Verhältnis von Leib und Seele auf unterschiedlichste Weise dargestellt: während Descartes im Wesentlichen einen strikten (Substanz)Dualismus vertrat, der zur Folge hatte, dass die Seele als das ausdehnungslose immaterielle Prinzip den von ihr komplett wesensfremden Körper steuerte, beinahe wie die Software die Hardware, um eine Metapher aus dem Digitalzeitalter zu gebrauchen, gestaltete Aristoteles das Verhältnis von Leib und Seele ganz analog der Unterscheidung von Substanz und Form. Die Form, das ist die Seele, macht die Substanz, das ist der Körper, erst zum lebendigen Körper, der er ist. Form und Substanz sind so wie Leib und Seele zwar nicht identisch, aber sie sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Der Körper *ist* nicht die Seele bzw. das Leben, aber der Körper *hat* Seele bzw. Leben.¹³ In der Sicht des Evangeliums hingegen *ist* der inkarnierte Christus der *logos*, und hat ihn nicht bloß. Das vom Evangelium proponierte Prinzip der Inkarnation verweist daher auf ein Leib-Seele-Verhältnis jenseits von Monismus und Dualismus, nämlich ein Leib-Seele-Verhältnis, in dem das Körperliche nicht wie beim monistischen Materialismus für sich allein steht, während die Existenz einer immateriellen Entität geleugnet wird, sondern in dem der Körper auf das Immaterielle verweist, indem er Logik und Struktur des Immateriellen buchstäblich *verkörpert*.

Im Folgenden sollen die unterschiedlichen Sichtweisen der Tradition zum Leib-Seele-Verhältnis im Detail herausgearbeitet werden. Da die Philosophie Descartes' unser modernes, naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild mitbegründet hat, soll sie zuerst erörtert werden. Es wird jedenfalls offenkundig werden, dass die Unterschiede in den Sichtweisen mitunter subtil, aber nicht minder bedeutungslos sind. Im Besonderen soll eine argumentative Lanze für das Prinzip der Inkarnation gebrochen werden, das nach unserem Dafürhalten geeignet erscheint, die in der heutigen philosophischen Diskussion scheinbar unvereinbaren Prinzipien von Molinismus und Dualismus zu überwinden.

¹³ Vgl. Giancarlo Movia und Aristotele, „Introduzione“, in *Aristotele: L'anima. Testo greco a fronte*, Bd. 32, Bompiani Testi a Fronte (Milano: Bompiani, 2001), 14.

2.1 Descartes, oder: ein dualistischer Auftakt

René Descartes Zugang zum Leib-Seele-Problem wird in der Literatur üblicherweise als Substanzdualismus bezeichnet.¹⁴ Seine Vorstellungen dazu entwickelt er hauptsächlich in der 6. Meditation der *Meditationes de Prima Philosophia*¹⁵, in Kapitel 4 – 6 des *Discours de la methode*¹⁶ und im ersten Teil der *Passionen der Seele*¹⁷.

2.1.1 Meditationes de Prima Philosophia

In den *Meditationes* nimmt sich Descartes einerseits vor, zu beweisen, dass Körper und Geist zwei getrennt voneinander bestehende Entitäten seien, aber andererseits doch eine *funktionelle* Einheit bilden: „Es wird bewiesen, daß der Geist wirklich vom Körper verschieden ist; und er wird gleichwohl als so eng mit diesem verbunden erwiesen, daß er mit ihm ein einheitliches Ganzes bildet.“ (*Med.* 59). Ausgehend einerseits von der vorher gewonnenen Gewissheit, dass zumindest die sich selbst denken könnende *res cogitans* existiert, und andererseits vom evidenten Vorhandensein bildhafter, somit räumlich ausgedehnter Vorstellungen im *ego cogitans* postuliert Descartes aus pragmatisch-probabilistischen Gründen das Vorhandensein einer *res extensa* in Form eines Körpers, da ja nur auf diese Weise etwas Ausgedehntes in den ausdehnungslosen Geist kommen könnte:

„Gäbe es einen Körper, mit dem mein Geist so innig verbunden ist, daß er nach Belieben in ihn sozusagen Einblick zu nehmen vermag, so wäre es möglich, daß ich durch eben diesen Körper zu bildlichen Vorstellungen körperlicher Gegenstände gelangte. Diese Art des Bewußtseins unterschiede sich dann nur dadurch vom reinen Erkennen, daß der Geist sich beim Erkennen gleichsam auf sich selbst richtet und eine seiner eigenen

¹⁴ Vg. Gregor Betz, *Descartes' „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“: ein systematischer Kommentar*, Reclams Universal-Bibliothek 18828 (Stuttgart: Reclam, 2011), 234–37.

¹⁵ Vgl. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*.

¹⁶ Vgl. Descartes, *Discours de la Méthode: Im Anhang: Brief an Picot. Adrien Baillet: Olympica*.

¹⁷ Vgl. Descartes, *Die Passionen der Seele*.

Vorstellungen betrachtet. Beim bildhaften Vorstellen aber wendet er sich dem Körper zu und schaut in ihm etwas seiner Vorstellung Entsprechendes an, die Vorstellung mag dabei von ihm intellektuell erkannt oder sinnlich wahrgenommen worden sein. Daß das Vorstellen so zustande kommen kann, wenn der Körper existiert, sehe ich leicht ein. Es findet sich dafür keine andere passende Erklärungsart, und so nehme ich als wahrscheinlich an, daß der Körper existiert“. (*Med.* VI, 179f.)

Dazu kommt, dass diese bildhaften Vorstellungen sich dem Geiste unmittelbar und ungefragt aufdrängen, und daher kein willentliches Produkt desselben sein können, zumal ihre räumlich ausgedehnte Natur ja vollkommen verschieden vom ausdehnungslosen Geist ist:

„In Anbetracht der Vorstellungen aller Eigenschaften, die sich meinem Bewußtsein darbieten und die allein ich eigentlich und unmittelbar empfand, glaubte ich nicht ohne Grund gewisse von meinem Bewußtsein durchaus verschiedene Dinge wahrzunehmen, nämlich Körper, von denen jene Vorstellungen ausgingen. Ich merkte nämlich, daß sie ganz ohne mein Zutun sich einstellten, so daß ich, auch wenn ich es wollte, kein Objekt sinnlich hätte auffassen können, das nicht dem Sinnesorgan gegenwärtig gewesen wäre, daß ich es aber sinnlich auffassen *mußte*, wenn es diesem gegenwärtig war.“ (*Med.* VI, 183)

Descartes muss also anerkennen, dass der eigene Körper nicht nur eine untrennbare funktionelle Einheit mit dem denkenden Ich bildet, sondern sogar die Macht hat, dem ausdehnungslosen Bewusstsein sinnliche Vorstellungen aufzuzwingen. Diese untrennbare funktionelle Einheit manifestiert sich auch in der Innenperspektive des reflektierenden Bewusstseins, denn Affektionen des Körpers werden nicht als etwas dem Ich Fremdes, sondern als etwas dem Ich Zugehöriges wahrgenommen¹⁸:

„Nicht ohne Grund war ich auch der Meinung, daß jener Körper, den ich mit besonderem Recht als mein bezeichnete, viel enger zu mir gehörte als irgendein anderer. Von ihm konnte ich mich nicht trennen wie von den andern; in ihm und für ihn fühlte ich alle

¹⁸ Der Patient sagt: „*Ich* habe Schmerzen“, nicht „*Mein Körper* hat Schmerzen“, oder „*Mir* ist schlecht“, nicht „*Meinem Körper* ist schlecht“. Das funktioniert auch in der umgekehrten Richtung: beim klinischen Beispiel des Phantomschmerzes wird vom Ich sogar ein Schmerz erlebt, der in einem nicht mehr vorhandenen Körperteil lokalisiert wird (Vgl. „*Psyhyrembel Online | Phantomschmerz*“, zugegriffen 16. Oktober 2020, <https://www.psyhyrembel.de/Phantomschmerz/T031L/doc/>).

Triebe und Gemütsbewegungen; den Schmerz und den Kitzel der Lust empfand ich in Teilen des Körpers, nicht in etwas außerhalb seiner Liegendem.“ (*Med.* VI, 185)

An diesem Punkt der Argumentation schaltet sich aber jetzt das skeptische Bewusstsein Descartes‘ ein. Aus dem Umstand, dass Sinnestäuschungen über die Sinne und damit über den Körper vermittelt werden, schließt er, dass man dem Körper letztendlich nicht trauen könne:

„Später haben aber allmählich vielerlei Erfahrungen das ungeteilte Zutrauen zu den Sinnesempfindungen erschüttert. Bisweilen erschienen Türme, die von ferne rund aussahen, von nahem viereckig, und mächtige Statuen, die dort oben standen, nahmen sich von unten gesehen gar nicht groß aus, und noch in unzähligen andern derartigen Fällen merkte ich, wie trügerisch das Urteil der äußeren Sinnesempfindungen war; ja nicht bloß der äußeren, auch das der inneren Sinneseindrücke!“ (*Med.* VI, 185f.)

Nicht nur das: auch die Lebhaftigkeit mancher Träume lässt Zweifel daran aufkommen, ob unsere in der Erste-Person-Perspektive wahrgenommenen Sinneseindrücke objektive Realität haben: „Erstens nämlich kann ich alles, was ich wachend zu empfinden glaube, wohl auch im Schlaf erleben.“ (*Med.* VI, 187)¹⁹ Descartes macht sich nun in weiterer Folge, sozusagen *for the sake of argument*, ein methodisches skeptisches Prinzip in Hinblick auf die Existenz Gottes zu eigen: „Zweitens aber kannte ich den Urheber meines Daseins noch nicht oder gab wenigstens vor, ihn nicht zu kennen.“ (*Med.* VI, 187) Im weiteren Verlauf des Arguments springt er nun eher inkonsistent vom Zweifel an der Existenz Gottes zum Zweifel an der Existenz der äußeren Welt: „Zwar sind die sinnlichen Wahrnehmungen unabhängig von meiner Willkür; ich glaubte aber doch nicht schließen zu dürfen, sie gingen von andern Dingen aus als von mir selbst, dank einer Fähigkeit, die ich nur noch nicht kenne und wodurch ich sie hervorbringe.“ (*Med.* VI, 187) In einem

¹⁹ Vgl. dazu das altchinesische Gleichnis von Dschuang Dschou und dem Schmetterlings-Traum: „Einst träumte Dschuang Dschou, daß er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wußte von Dschuang Dschou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Dschuang Dschou. Nun weiß ich nicht, ob Dschuang Dschou geträumt hat, daß er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, daß er Dschuang Dschou sei, obwohl doch zwischen Dschuang Dschou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied ist. So ist es mit der Wandlung der Dinge.“ (Vgl. Zhou Zhuang, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, 16.-18. Tsd. (Düsseldorf: Diederichs, 1972).

weiteren argumentativen Kraftakt – halb Glaubensbekenntnis, halb Syllogismus – führt Descartes nun Gott als veritablen *deus ex machina* wieder in das Argument ein: „Erstens weiß ich, daß alles, was ich klar und deutlich einsehe, von Gott so geschaffen sein könnte, wie es sich mir darstellt; wenn ich daher ein Ding klar und deutlich ohne ein anderes zu erkennen vermag, so genügt dies, um mich zu vergewissern, daß die beiden wirklich verschieden sind, da sie wenigstens jedes für sich von Gott gesetzt werden können.“ (*Med.* VI, 189) Gott wird somit zum Garanten für die Objektivität dessen, was Descartes klar und deutlich sieht, und da Gott „kein Betrüger ist“²⁰, glaubt er nun an die objektive Existenz des klar und deutlich wahrgenommenen denkenden Ichs und des ebenso klar und deutlich wahrgenommenen Körpers:

„Zwar habe ich vielleicht (bald werde ich sagen können: gewiß) einen Körper, mit dem ich aufs innigste verbunden bin. Denn einerseits habe ich doch eine klare und deutliche Vorstellung meiner selbst, sofern ich lediglich denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin; andererseits habe ich eine deutliche Vorstellung vom Körper, sofern er lediglich ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist. Somit ist sicher, daß ich wirklich vom Körper verschieden bin und ohne ihn existieren kann.“ (*Med.* VI, 189)

Entscheidend ist hierbei nicht nur, dass Descartes beweisen will, einen Körper zu haben, sondern auch, von diesem Körper verschieden zu sein. Diese Betonung der Verschiedenheit von Leib und Seele ist zentral für den von Descartes vertretenen sogenannten Substanzdualismus. Gregor Betz rekonstruiert die Argumentation Descartes‘ dahingehend, dass er als denkendes Ich möglicherweise keine materiellen Eigenschaften besitze, einem materiellen Gegenstand aber notwendig materielle Eigenschaften zukämen, woraus folge, dass sein immaterieller Geist nicht notwendig mit einem materiellen Gegenstand identisch sei.²¹

²⁰ Vgl. *Med.* VI, 193

²¹ Vgl. Betz, *Descartes’ „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“*, 225f. Inwieweit dieses von Betz unter Verweis auf Saul Kripkes modallogisches Argument der *notwendigen* Identität zweier miteinander identischer Gegenstände verteidigte Argument Descartes‘ wirklich schlüssig ist, kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter untersucht werden (Vgl. dazu Saul A. Kripke, *Name und Notwendigkeit*, 1. Aufl., 1. [Dr.], Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1056 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993)).

Auch wenn die taktische Aus- und Wiedereinblendung der Existenz Gottes als ein argumentativer Taschenspielertrick erscheint, der keiner formalen Gültigkeitsprüfung standhalten kann, so geht es nach der göttlichen Beglaubigung der dualen Existenz von Körper und Seele doch recht konsistent weiter, denn wenn es *realiter* sinnlich wahrnehmbare und somit räumlich ausgedehnte Dinge gibt, so können diese Wahrnehmungen die wahrnehmende Person nur vermittels eines ebenso räumlich ausgedehnten Mediums, sprich eines Körpers, affizieren:

„Jenes Vermögen [= das Vermögen, die Vorstellungen sinnlicher Dinge zu empfangen; S.W.] muß sich also in einer von mir verschiedenen Substanz finden, in der, wie wir oben sahen, alle jene Realität wirklich oder in noch höherem Grade enthalten sein muß, die als [intentionaler] Gegenstand in den Vorstellungen liegt, welche jenes Vermögen hervorruft. Demnach ist jene Substanz entweder ein Körper oder etwas Körperliches, enthält also der Wirklichkeit nach alles ebenso, wie es in den Vorstellungen objektiv enthalten ist; [...].“ (*Med.* VI, 191)

Auch würde Gott, der – wie wir bereits erfahren haben – kein Betrüger ist, dem beobachtenden Descartes niemals die Existenz einer objektiv nicht vorhandenen körperlichen Welt vorgaukeln:

„Da nun aber Gott kein Betrüger ist, kann er mir jene Vorstellungen offenbar weder selbst eingeben, noch auch mittelbar durch ein anderes Geschöpf, in dem ihre objektive Realität nicht wirklich, sondern nur in überhöhter Form [d. h. als Macht] enthalten wäre. [...] Und folglich gibt es körperliche Dinge.“ (*Med.* VI, 193)

Mit dem Satz „In der Tat hat alles, was die Natur mich lehrt, einen gewissen Grad von Wahrheit“ (*Med.* VI, 193) legt Descartes nun seinen methodischen Skeptizismus *ad acta*. Dass er dabei weniger überzeugt als vielmehr überredet, hat, abgesehen von Notwendigkeiten, die seiner historischen Situation geschuldet sind, wohl auch damit zu tun, dass auch er die Existenz eines Punktes Alpha, aus dem heraus sich alles Weitere entwickelt, ohne die als gegeben angesehene Existenz Gottes nicht voraussetzungslos letztbegründen kann. Descartes geht es in dieser Hinsicht somit auch nicht besser als Aristoteles, der zum Thema der Letztbegründung meinte: „Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche

eintreten und auch so kein Beweis stattdessen.“ (*Met.* 1006a)²² Außerdem gelingt es ihm nicht, die Existenz von etwas anderem außerhalb seines denkenden Ichs plausibel zu begründen. So meint dazu Gregor Betz:

„Streng genommen hat Descartes die These des Dualismus, oder präziser: des Substanzdualismus, also die Behauptung, dass es zwei verschiedene Arten von Dingen gibt, denkende und materielle, die auch jeweils unabhängig voneinander existieren könnten, noch gar nicht begründet. Denn ob es außer Gott und dem (wesentlich nicht-materiellen) Denker überhaupt noch irgend etwas anderes gibt, ist weiterhin eine offene Frage, [...]“²³

Nach dem Beweis der Existenz eines Körpers wendet sich Descartes nun der Darlegung der Eigenschaften dieses Körpers zu. Eine der hervorstechendsten Eigenschaften, die zugleich einen weiteren Beweis seiner Existenz ins Feld führt, ist die Fähigkeit des Körpers, Schmerz zu empfinden: „Nun sagt mir diese Natur aber aufs ausdrücklichste, daß ich einen Körper habe, dessen Wohlbefinden gestört ist, wenn ich Schmerz empfinde; [...]“ (*Med.* VI, 195) Dazu kommt, dass diese Eigenschaften des Körpers in der Erste-Person-Perspektive nicht wie äußere Eigenschaften eines beliebigen Gegenstandes wirken, sondern dass sie dem empfindenden Ich als integrale Bestandteile der Ganz-Person, die als eine psychophysische Einheit auftritt, erscheinen: „Weiter lehrt mich die Natur durch die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, Durstes usw., ich sei meinem Leibe nicht nur zugesellt wie ein Schiffer dem Schiff²⁴, sondern ich sei aufs innigste mit ihm vereint, durchdringe ihn gleichsam und bilde mit ihm ein einheitliches Ganzes.“ (*Med.* VI, 195) Dennoch: obwohl Descartes – und da durchaus in Übereinstimmung mit Aristoteles – die funktionelle Einheit von Körper und Geist sehr wohl anerkennt, vor allem in seiner Erste-Person-Perspektive, beharrt er auf substanziell unterschiedlichen Eigenschaften von Körper und Geist: „[...] denn die Erkenntnis dieser Wahrheit scheint dem Geist allein, nicht aber dem aus Körper und Geist Zusammengesetzten zuzugehören.“ (*Med.* VI, 199) Descartes postuliert nun die Existenz dreier verschiedener und teilweise voneinander unabhängiger Entitäten: den Körper, den

²² Aristoteles, *Philosophische Schriften: in sechs Bänden: 5: Metaphysik* (Hamburg: Meiner, 1995).

²³ Betz, *Descartes' „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“*, 234.

²⁴ Vgl. *An* 413a10

Geist und das aus Körper und Geist Zusammengesetzte. Es ist dieses Zusammengesetzte aus Körper und Geist, dieses Konglomerat aus wesensverschiedenen Entitäten, das eigentlich im Zentrum von Descartes' psychophysischem Parallelismus steht. Man könnte sagen, dass Descartes hier im kleinen Maßstab der Leib-Seele-Beziehung vorexerziert, was Malebranche mit seinem Okkasionalismus²⁵ im großen Maßstab der Welt-Gott-Beziehung ausformulieren wird.

Im weiteren Verlauf der Argumentation entwertet nun Descartes das Körperliche deutlich, zumindest in der Form der sinnlichen Wahrnehmungen: „Die sinnlichen Wahrnehmungen sind mir nämlich eigentlich nur dazu von der Natur verliehen, um dem Geist anzuzeigen, was dem Zusammengesetzten, dessen Teil er ist, zuträglich oder nicht zuträglich ist, und dafür sind sie klar und deutlich genug.“ (*Med.* VI, 199) Man könnte sagen, sinnliche Wahrnehmungen sind nur mehr Indikatoren des regelrechten Funktionierens des Leib-Seele-Konglomerats. Dass damit sinnliche Wahrnehmungen auch teilweise etwas über das regelrechte Funktionieren des körperlosen Geistes aussagen, erscheint jedoch im Gesamtbild der Descartes'schen Argumentation inkonsistent. Der körperliche Anteil des Leib-Seele-Konglomerats wird anschließend noch weiter entwertet, nämlich zu einer Art Maschine: „So kann ich auch den menschlichen Körper als eine Art Maschine ansehen, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut zusammengepaßt ist und auch geistlos all die Bewegungen ausführt, wie sie jetzt unwillkürlich, also ohne den Geist, ablaufen.“ (*Med.* VI, 201f.) Den Einwand, der Körper könne nicht eine reine Maschine sein, da er ja nachweislich auch fehlerhaft agieren könne, und das widerspräche den Naturgesetzen, kontert Descartes mit seiner Uhr-Metapher: „Aber eine Uhr, die aus Rädern und Gewichten besteht, folgt ebenso genau allen Naturgesetzen, ob sie nun verkehrt eingerichtet ist und die Stunden unrichtig anzeigt oder ob sie in allen Stücken dem Wunsch des Meisters entspricht.“ (*Med.* VI, 201) Aber der wesentliche Unterscheid zwischen Körper und Geist, und darauf kommt Descartes am Ende seiner Argumentation wieder zurück, ist der der Teilbarkeit:

„Da bemerke ich nun in erster Linie einen großen Unterschied zwischen Körper und Geist, insofern nämlich der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist aber durchaus

²⁵ Vgl. Sukjae Lee, „Occasionalism“, hg. von Edward N Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>>.

unteilbar ist. [...] Zwar scheint der ganze Geist mit dem ganzen Körper vereint zu sein; verliere ich aber einen Fuß, einen Arm oder einen andern Körperteil, so merke ich doch nicht, daß etwas dem Geist weggenommen worden wäre. [...] Hingegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Ding denken, das ich mir nicht mit Leichtigkeit in Teile zerlegt denken könnte, und so erkenne ich dessen Teilbarkeit. Dies allein würde genügen, mir die gänzliche Verschiedenheit des Geistes vom Körper klarzumachen, wenn ich es nicht schon aus andern Gründen zur Genüge wüßte.“ (*Med.* VI, 205)

Die von Descartes hier vorgestellte und von Betz als *These der realen Unterscheidung*²⁶ bezeichnete Argumentation läuft darauf hinaus, dass das denkende Ich nicht in konsistenter Weise denken kann, dass es selbst geteilt werde, während sich die Teilbarkeit für jeden beliebigen materiellen Körper in konsistenter Weise sehr wohl denken lässt, woraus Descartes neuerlich schließt, dass Körper und Geist komplett voneinander verschieden seien. Als logische Grundprämisse dieser Argumentation identifiziert Betz: »Wenn ich den Satz non-p nicht konsistent denken kann, so ist non-p unmöglich« und damit auch: »Wenn es gewiss ist, dass p, so ist es notwendig, dass p.«²⁷ Diese Annahme ist aber nach Betz fehlerhaft.

Zusammenfassend gesagt, versucht Descartes aus seinem ersten Prinzip des *cogito ergo sum*, das sich im unteilbaren und ausdehnungslosen Geist manifestiert, die notwendige Existenz eines teilbaren und ausgedehnten Körpers herzuleiten, dessen Existenz selbstevident – also klar und deutlich – mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, was durch die vorausgesetzte Existenz Gottes, der zudem kein Betrüger sein kann, ultimativ beglaubigt wird. Zusätzlich versucht er, durch die Darlegung der Unteilbarkeit der *res cogitans* die grundlegende Einheit auch der teilbaren *res extensa* zu unterstreichen, die ja nur vor dem Hintergrund der Einheit oder der Ununterscheidbarkeit der *res cogitans* als deren Negativfolie gedacht werden kann. So erweist sich Descartes' Vorgehensweise letztendlich als Suche nach einem einheitsstiftenden Prinzip.

Die außerpersonelle Realität der Dritte-Person-Perspektive zunächst einmal als teilbare *res extensa* zu denken, erscheint im Rahmen der klassischen Physik, deren

²⁶ Vgl. Betz, *Descartes' „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“*, 228ff.

²⁷ Ebd., 230.

Prinzipien natürlich auch Descartes zur Verfügung standen, durchaus legitim.²⁸ Descartes muss natürlich auch die Realität des in der Erste-Person-Perspektive erfassten geistigen Prinzips erkennen, das ihm abstrakt, unteilbar und ihm Unterschied zur materiellen Realität ausdehnungslos erscheint. Dass er selbst aber auch einen Körper hat, kann er zwar theoretisch-methodisch bezweifeln, aber in der Praxis nicht. Die große Herausforderung, die Descartes meistern will, was ihm aber nicht gelingen wird, ist, die Einheit von zwei scheinbar unvereinbaren Prinzipien, nämlich des körperlichen und geistigen Prinzips vorderhand für seine Person, letztendlich aber für jede menschlichen Person zu erklären. Denn nach Betz führt Descartes' Vorstellung eines denkenden unteilbaren Ich, das mit seinem teilbaren Körper auf das engste verbunden ist und mit ihm kausal interagiert, zu einer Kollision der beiden grundlegenden Thesen der *realen Unterscheidung* und der *kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt*, wobei Descartes laut Gregor Betz offenbar bereit gewesen sei, eher die These der kausalen Geschlossenheit der Welt zu opfern, als seine These der realen Unterscheidung, was jedoch empirisch als widerlegt gilt.²⁹ In der Erste-Person-Perspektive bilden jedenfalls die Wahrnehmungen des Körpers und insbesondere das integrative Körperbewusstsein eine untrennbare funktionelle Einheit mit dem denkenden Ich, mit der denkenden Person. Aus dieser Perspektive heraus besteht schlechterdings kein Unterschied zwischen dem körperlichen Ich und dem seelisch-geistigen Ich.³⁰

²⁸ Die moderne Quantenphysik und insbesondere die Stringtheorie würden einem materiellen Grundcharakter der Realität jedoch nicht mehr bedingungslos zustimmen (Vgl. Anton Zeilinger, *Einsteins Schleier: die neue Welt der Quantenphysik*, 2. Aufl. (München: Beck, 2003)).

²⁹ Vgl. Betz, *Descartes' „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“*, 236f.

³⁰ Es ist jedoch notwendig, zu betonen, dass diese funktionelle Einheit nur im Falle von vollkommener geistiger und körperlicher Gesundheit reibungslos funktioniert, denn bei Krankheitszuständen tritt auf einmal der potenziell teilbare Charakter des Körpers zutage. In dieser Hinsicht muss Descartes zugestimmt werden.

2.1.2 Discours de la methode

Wie im vorherigen Abschnitt dargelegt, zergliedert Descartes im Akt des sich selbst setzenden Denkens die Welt in eine unteilbare *res cogitans* und in eine teilbare *res extensa*. Seine Grundabsicht dabei ist aber nicht so sehr die Unter-Teilung des Seins, sondern die Suche nach einem einheitsstiftenden Prinzip. Für diese Suche muss eine spezifische Methode bemüht werden, und das ist für Descartes der methodische Reduktionismus. So muss zum Beispiel eine Uhr erst in ihre Einzelteile zerlegt und anschließend wieder zusammengesetzt werden, um die einheitsstiftende funktionelle Natur ihres Uhr-Seins erkennen zu können. So erneuert Descartes im vierten Abschnitt seines *Discours* unter Verweis auf sein bekanntes Gedanken-Experiment des *cogito ergo sum* die Vorstellung, ausgehend von einer Innen-Perspektive, die sich das eigene Denken zum kohärenten Objekt seiner Betrachtungen macht, einer prinzipiellen ontologischen Nachrangigkeit seiner körperlichen Existenz. Nur dass sich selbst denken könnende Ich hat unbezweifelbar Realität, während der Körper in solipsistischem Gestus auch weggedacht werden könnte:

„Danach prüfte ich mit Aufmerksamkeit, was ich war, und sah, daß ich so tun konnte, als ob ich keinen Körper hätte und es weder eine Welt noch einen Ort gäbe, an dem ich mich befand. [...] Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz war, deren ganzes Wesen nur darin bestand, zu denken, und die, um zu sein, weder einen Ort benötigt, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt. Deshalb ist dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vollkommen unterschieden vom Körper und ist sogar leichter zu erkennen als er, so daß sie nicht aufhören würde, alles zu sein, was sie ist, selbst wenn es ihn überhaupt nicht gäbe.“ (*Dis.* 59)

Dieses Wegdenken des Körpers funktioniert allerdings nur im solipsistisch denkenden Subjekt. In der realen Lebenswelt funktioniert das nicht: hier lässt sich der Körper beim besten Willen nicht wegdenken. Descartes weiß das sehr wohl und erkennt das auch an. Denn der zusammengesetzte Status des Leib-Seele-Konglomerats Descartes‘ scheint nicht nur Freude zu bereiten. Denn es lässt sich die Existenz des Körpers nicht nur einerseits nicht leugnen, andererseits scheint auch der dem sich selbst wahrnehmenden Ich nachgeordnete Körper dennoch auf dieses Ich rückwirken zu können – sowohl in gutem als auch in schlechtem Sinne. Denn offensichtlich erzeugt der Körper Abhängigkeiten, und eine Abhängigkeit ist laut Descartes ein Mangel. Da Gott *a priori* vollkommen ist und daher keinen Mangel haben kann, kann er auch nicht zusammengesetzt sein, und

kann daher auch keinen Körper haben: „Da ich aber die verstehende Natur bereits an mir sehr klar als von der körperlichen unterschieden erkannt hatte, nun aber betrachtete, daß alle Zusammensetzung Abhängigkeit bezeugt, und daß die Abhängigkeit offenkundig ein Mangel ist, urteilte ich, daß es keine Vollkommenheit in Gott sein konnte, aus diesen beiden Naturen zusammengesetzt zu sein, und daß er es folglich nicht war.“ (*Dis.* 63)

Obwohl Descartes offensichtlich einen strengen Substanzdualismus vertritt, entwickelt er im fünften Abschnitt seines *Discours* dennoch Vorstellungen, die beinahe einem reduktiven Materialismus entsprechen. So beschreibt er eine Stufenhierarchie der Seele, mit einer vegetativen Seele, die für die unbewussten Körperfunktionen zuständig ist, an der unteren Stelle der Hierarchie, und einer denkenden Seele an der oberen Stelle der Hierarchie. Interessant ist dabei die Vorstellung, dass der reine Leib, also die reine Materie, aus sich heraus eine Art rudimentäre Seele, oder besser gesagt eine ‚Steuerungssoftware‘ generieren könnte, was sehr dem modernen Leib-Seele-Verständnis entspricht, das man mit Emergenz umschreiben könnte, andererseits mit der Vorstellung einer vegetativen Seele wohl auf Aristoteles verweist:

„Deshalb gab ich mich damit zufrieden, vorauszusetzen, Gott habe den Körper eines Menschen sowohl hinsichtlich der äußeren Gestalt seiner Glieder als auch den inneren Bau seiner Organe vollständig ähnlich einem der unsrigen gebildet und ihn nur aus der Materie zusammengesetzt, die ich beschrieben hatte, ohne in ihn zu Beginn eine vernünftige Seele, noch irgendetwas anderes zu setzen, das er als vegetative oder sensitive Seele benutzen konnte. Aber ich setze voraus, Gott habe in seinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, das ich bereits erklärt hatte, und dessen Natur ich ganz genau so verstand, wie das, das das Heu erhitzt, wenn man es einschließt, bevor es trocken ist, oder das frische Weine aufwallen läßt, wenn man sie im Traubenmost gären läßt. Denn indem ich die Funktionen prüfte, die in der Folge dessen in diesem Körper sein mussten, fand ich ganz genau all diejenigen, die es in uns geben muß, ohne daß wir an sie denken, und zu denen folglich unsere Seele, d.h. derjenige vom Körper unterschiedene Teil nichts beiträgt, von dem oben gesagt wurde, dass seine Natur nur im Denken besteht. Diese Funktionen sind ganz genau dieselben, über die man sagen kann, daß in ihnen die Tiere ohne Vernunft uns ähnlich sind, ohne daß ich deswegen dort irgendeine von denen hätte finden können, die vom Denken abhängen und deshalb die einzigen sind, die zu uns gehören, insofern wir Menschen sind.“ (*Dis.* 81)

Die autonomen Körperfunktionen werden in dieser Vorstellung vom immateriellen Emergenzprodukt des materiellen Körpers gesteuert, während die höheren Verstandes- und Denkfunktionen, die den Menschen zum Menschen machen – was Descartes nicht müde wird, zu betonen – von der eigentlichen Verstandesseele übernommen werden. Während der Körper und die Verstandesseele von Gott geschaffen sind, ist die vegetative Körperseele ein autonomes Produkt des Körpers selbst: ein „Feuer ohne Licht“, das Gott nur entzündet, aber nicht angefacht hat. Aussagen wie die oben beispielhaft zitierte lassen Zweifel daran aufkommen, wie konsequent Descartes seinen Substanzdualismus gedacht hat, aber eine nähere Analyse der Descartes'schen Motivlage würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

In weiterer Folge geht Descartes der Frage nach, inwieweit nun der Körper dennoch eine Maschine sei:

„[...] dadurch die Lebensgeister auf die Muskeln verteilt, und so die Glieder des Körpers sich auf dementsprechend viele verschiedene Weisen bewegen läßt; und wie sich unsere Körperglieder anlässlich der sich den Sinnen des Körpers präsentierenden Objekte und der inneren Leidenschaften bewegen können, ohne daß der Wille sie leitet. All dies wird denjenigen überhaupt nicht seltsam erscheinen, die wissen, wie viele verschiedene *Automaten* oder selbstbewegliche Maschinen der Einfallsreichtum der Menschen bewerkstelligen kann, der dafür im Vergleich mit der großen Menge an Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und all der anderen Bestandteile im Körper jedes Tieres nur sehr wenige Teile verwendet; und die deshalb diesen Körper als eine von den Händen Gottes hergestellte Maschine betrachten, die unvergleichlich viel wohlgeordneter ist und bewundernswürtere Bewegungen aufweist als irgendeine von denen, die von den Menschen erfunden werden können.“ (*Dis.* 95ff.)

Descartes versucht hier implizit, diejenigen zu widerlegen, die sich am Gedanken, dass der menschliche Körper eine Maschine sei, die ‚unabhängig‘ von der Seele funktioniere, stoßen könnten. Wenn nämlich sogar ein primitiver, von Menschen hergestellter Automat, der im Vergleich zum menschlichen Körper sehr wenige Teile verwende, schon wunderbare Dinge vollbringen können, die denen lebender Körper zum Verwechseln ähnlichsehen, dann der menschliche Körper mit seiner unvergleichlich komplexeren Bauweise erst recht. Mit anderen Worten: eine noch so komplexe Funktionsweise eines Geschöpfes ist laut Descartes keine Widerlegung des Maschinencharakters desselben.

Wenn man so will, antizipiert Descartes hier argumentativ den Turing-Test³¹: wenn man ‚außen‘ keinen funktionellen Unterschied zwischen der Automat-Maschine und der Körper-Maschine feststellen kann, dann gibt es auch ‚innen‘ keinen Unterschied in der Bauweise, sprich, der Körper ist eine Maschine. Ob von der äußerlich identischen Funktion auf eine innerlich identische Verursachung geschlossen werden kann, ist jedoch problematisch. Selbst Descartes erkennt das an, insbesondere wenn er eine Entstehung der Seele durch die Körper-Maschine ausschließt:

„Danach hatte ich die rationale Seele beschrieben und gezeigt, daß sie überhaupt nicht aus der Macht der Materie gewonnen werden kann wie die anderen Dinge, über die ich gesprochen hatte, sondern daß sie ausdrücklich erschaffen werden muß, und weshalb es nicht ausreicht, daß sie im menschlichen Körper untergebracht ist wie ein Steuermann auf seinem Schiff, außer vielleicht um seine Glieder zu bewegen, sondern daß sie notwendigerweise mit ihm enger verbunden und vereint sein muß, um außerdem Empfindungen und Triebe ähnlich den unsrigen zu haben und so einen wahren Menschen zusammenzusetzen.“ (*Dis.* 101)

Andererseits, und hier relativiert er erneut seinen eigenen substanzdualistischen Standpunkt, betont er, dass die Seele zwar nicht vom Körper erzeugt wird, aber dem Körper nicht nur wie der Steuermann dem Schiff beigesellt ist, sondern eng mit diesem verquickt ist. Wie eng, und auf welche Weise, das muss offenbleiben, abgesehen davon, dass diese enge Verquickung wieder gelöst werden kann, und sich im Zeitpunkt des Todes die unsterbliche Seele vom sterblichen Körper trennt: „Wenn man stattdessen weiß, wie sehr sie sich unterscheiden, begreift man die Gründe sehr viel besser, die beweisen, daß unsere Seele eine vollständig vom Körper unabhängige Natur hat, und sie folglich überhaupt nicht dazu verdammt ist, mit ihm zu sterben.“ (*Dis.* 103) Dennoch bleibt unbenommen, dass die Erkenntnis der Unterscheidbarkeit von Seele und Körper eine vorgeschaltete ununterscheidbare Einheit voraussetzt, und diese zugrundeliegende Einheit ist es auch, die von Descartes gesucht wird.

³¹ Vgl. A. M. TURING, „I.—COMPUTING MACHINERY AND INTELLIGENCE“, *Mind* LIX, Nr. 236 (1. Oktober 1950): 433–60, <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.

2.1.3 Leidenschaften der Seele

In seiner Schrift *Les Passions de l'âme* analysiert Descartes neuerlich das Verhältnis von Körper und Seele. Das tut er zunächst unter Verweis darauf, was Körper und Seele voneinander unterscheidet, und das ist die Richtung der jeweiligen gegenseitigen Beeinflussung: da der Körper einen exklusiven Zugang zur Seele hat, wird seine Aktivität von der Seele als Einwirkung auf sie verbucht:

„Außerdem ziehe ich in Betracht, daß wir keinerlei Gegenstand bemerken, der unmittelbarer auf unsere Seele einwirkt als der Körper, mit dem sie verbunden ist. Folglich müssen wir denken, daß gemeinhin das, was in ihr eine Passion ist, in ihm eine Aktion ist. Deshalb gibt es keinen besseren Weg, um zu einer Erkenntnis unserer Passionen zu kommen, als den Unterschied zwischen der Seele und dem Körper zu prüfen, damit wir erkennen, welchem der beiden wir die jeweiligen Funktionen in uns zusprechen müssen.“ (*Pas.* 4)

Andererseits kann bei Descartes nur die Seele ‚denken‘, denn einem nicht-seelischen Agenten verwehrt Descartes jegliche kognitive Funktion: „So haben wir, weil wir überhaupt nicht begreifen, daß ein Körper in irgendeiner Weise denkt, Grund zu glauben, daß alle Arten von Gedanken in uns der Seele zukommen.“ (*Pas.* 4) Es ist also der Körper, der die Seele beeinflusst, aber es ist auch nur die Seele, die denken und die auf ihre Weise den Körper beeinflussen kann, wie noch zu zeigen sein wird. Um nun aufzuzeigen, wie Descartes sich die Beeinflussung des Körpers durch die Seele vorstellt, weist er zunächst Anschauungen zu diesem Thema zurück, die ihm irrig erscheinen. Zu solchen irrigen Anschauungen zählt Descartes unter anderem die Vorstellung, dass die Seele eine Art kalorisches Energiereservoir für den Körper darstellt, das dem lebenden Körper die Wärme gibt, die er zum Leben braucht. Diese Anschauungen ergeben sich aus dem bekannten Umstand, dass der tote, seelenlose Körper eben kalt und nicht mehr warm ist. Es ist aber nach Descartes genau umgekehrt: es ist nicht so, dass der Körper stirbt, weil ihn die Seele nicht mehr wärmt, sondern weil der sterbende Körper von sich aus erkaltet und zerfällt, löst sich schließlich die Seele von ihm:

„Weil man sah, daß alle toten Körper der Wärme und in der Folge der Bewegung beraubt sind, stellte man sich vor, es sei die Abwesenheit der Seele, die die Bewegungen und die Wärme hatte aufhören lassen. So glaubte man ohne Grund, daß unsere natürliche Wärme und alle Bewegungen unseres Körpers von der Seele abhängen, wohingegen man umgekehrt hätte denken müssen, daß sich, wenn man stirbt, die Seele nur löst, weil die

Wärme aufhört und sich die Organe zersetzen, die dazu dienen, den Körper zu bewegen.“
(*Pas.* 5)

Das bedeutet mit anderen Worten, und Descartes formuliert es ganz klar: „Damit wir also diesen Irrtum vermeiden, betrachten wir es so, daß der Tod niemals durch einen Fehler der Seele geschieht, sondern allein, weil sich irgendein Hauptkörperteil zersetzt.“ (*Pas.* 5) Die Seele ist unsterblich, es ist der Körper, der sterblich ist. Damit ist ein Hauptunterschied von Seele und Körper bereits herausgearbeitet: der Körper ist sterbliche *res extensa*, während die Seele unsterbliche *res cogitans* ist. Die Erklärung, wie nun der sterbliche Körper, wie eingangs von Descartes behauptet, auf die unsterbliche Seele einwirken kann, bleibt Descartes allerdings schuldig.

Descartes geht jetzt noch einen Schritt weiter: nicht nur, dass der Körper anfällig und sterblich ist, sondern er ist nichts mehr als eine Maschine und wenn er tot ist, ist er wie eine Maschine oder wie ein Uhrwerk, das kaputt ist: „Wir urteilen, daß der Körper eines lebenden Menschen sich ebensosehr von dem eines toten Menschen unterscheidet wie eine Uhr oder ein anderer Automat [...], wenn sie aufgezogen ist und das körperliche Prinzip der Bewegungen, für die sie eingerichtet ist, mitsamt allem, was für seine Aktion erforderlich ist, in sich hat, von derselben Uhr oder einer anderen Maschine, wenn sie zerbrochen ist und das Prinzip ihrer Bewegung zu wirken aufhört.“ (*Pas.* 5f.) Da aber die Seele – wie wir erfahren haben – nicht die wärmende Energie beisteuert, die die Körper-Maschine zum Funktionieren braucht, muss es ein anderes, autonomes Prinzip der Bewegung geben, das die Körper-Maschine antreibt. Was für ein Prinzip das ist, verrät uns Descartes aber nicht im Detail, aber er gibt uns mit seiner Beschreibung des Lidschluss-Reflexes zumindest ein Beispiel für das autonome Bewegungsprinzip der Körper-Maschine:

„Dies zeigt, daß sich die Augen keineswegs durch die Vermittlung unserer Seele schließen, weil es gegen unseren Willen geschieht, der ihre einzige oder zumindest ihre Hauptaktion ist. Sondern es geschieht deswegen, weil die Maschine unseres Körpers so zusammengesetzt ist, daß die Bewegung dieser Hand gegen unsere Augen in unserem Gehirn eine andere Bewegung hervorruft, die die Lebensgeister in die Muskeln leitet, die die Augenlider sich senken lassen.“ (*Pas.* 12)

Das Wesen der Seele hingegen ist ein ganz anderes, und daher sind Körper und Seele sehr ungleiche Wohngenossen unter demselben Dach. Die unsterbliche Seele kann nämlich „Aktionen“ setzen, also Willensstaten, aber auch „Passionen“ erleiden:

„Nachdem wir so alle allein dem Körper zukommenden Funktionen betrachtet haben, ist leicht zu erkennen, daß als das einzige, was wir unserer Seele zuschreiben müßten, unsere Gedanken übrigbleiben. Von ihnen gibt es vor allem zwei Gattungen, nämlich die Aktionen der Seele und ihre Passionen. Die Funktionen, die ich ihre Aktionen nenne, sind alle unsere Willensakte; denn wir erfahren, daß sie direkt von unserer Seele kommen und nur von ihr abzuhängen scheinen. Genauso kann man umgekehrt allgemein alle Arten von sich in uns findenden Wahrnehmungen oder Erkenntnissen ihre Passionen nennen; denn es ist oft nicht unsere Seele, die sie zu dem macht, was sie sind, und sie widerfahren der Seele immer von Dingen, die durch die Passionen dargestellt werden.“ (*Pas.* 14)

Aus dem vorher Gesagten wird aber klar, und dieser Widerspruch wird Descartes nicht verborgen geblieben sein, dass die Wahrnehmungen und Erkenntnisse, die von außen auf die Seele einwirken, nur über den Körper vermittelt werden können. Die Seele benötigt die Körper-Maschine zwar nicht zu ihrem Überleben, aber sehr wohl zur sinnlichen Wahrnehmung, mit anderen Worten, die Seele mag zwar ohne den Körper existieren können, aber sie muss ohne Körper taub und blind sein. So meint Descartes, nicht ganz ohne eine gewisse Resignation: „Die Erfahrung zeigt auch, daß Passionen zu den Wahrnehmungen zählen, die das enge Bündnis zwischen der Seele und dem Körper **wirr und undurchschaubar** [Hervorhebung S.W.] macht.“ (*Pas.* 20) Descartes' Suche nach dem Einheitsprinzip von Körper und Seele ist also noch immer ergebnislos geblieben.

Descartes holt in weiterer Folge zu einer neuerlichen argumentativen Attacke aus, um das prekäre Verhältnis von Körper und Seele doch noch zu klären. Dazu hält er zunächst fest, dass die Seele komplett mit der gesamten Körper-Maschine und nicht nur mit Teilen von ihr verbunden ist³²:

„Um all dies aber vollkommener einzusehen, ist es nötig, zu wissen, daß die Seele wirklich mit dem gesamten Körper verbunden ist und man eigentlich nicht sagen kann, daß sie sich in irgendeinem seiner Teile unter Ausschluß der anderen aufhält. Denn der Körper ist einer und in gewisser Weise unteilbar im Hinblick auf die Anordnung seiner

³² Vgl. dazu auch *Med.* 59

Organe, die sich solcherart aufeinander beziehen, daß es den gesamten Körper mangelhaft macht, wenn irgendeines von ihnen geraubt wird. Außerdem besitzt die Seele eine Natur, die weder in irgendeiner Beziehung zur Ausdehnung noch zu den Ausmaßen oder zu anderen Eigenschaften der Materie steht, aus denen der Körper zusammengesetzt ist, sondern allein zum gesamten Verband seiner Organe. Dies tritt sowohl daran in Erscheinung, daß man keineswegs begreifen kann, was die Hälfte oder ein Drittel einer Seele sein oder welche Ausdehnung sie einnehmen sollte, als auch daran, daß sie nicht kleiner wird, wenn man irgendeinen Teil des Körpers wegschneidet, sie sich aber völlig von ihm trennt, wenn man den Verband seiner Organe auflöst." (Pas. 21)

Ohne sich eines argumentativen Widerspruchs bewusst zu sein, deklariert Descartes aber nur zwei Seiten weiter die kleine *Glandula pinealis* auf der Rückseite des *Mesencephalons* zum Hauptsitz und zur körperlichen Schaltzentrale der Seele:

„Wir müssen es also so auffassen, daß die Seele ihren Hauptsitz in der kleinen, sich in der Mitte des Gehirns befindenden Drüse hat. Von dort aus strahlt sie durch Vermittlung der Spiritus, der Nerven und sogar des Blutes, das an den Eindrücken teilhat, die die Spiritus empfangen, und sie durch die Arterien in alle Körperglieder bringen kann, auf den gesamten Rest des Körpers aus.“ (Pas. 23)

Auf diese Weise glaubt Descartes, das schwierige Leib-Seele-Problem gelöst zu haben, aber in Wirklichkeit hat er das Leib-Seele-Problem mit seiner Version der in der aktuellen Debatte *Homunculus-Theorie*³³ genannten Theorie nur verlagert: wenn es schon keineswegs klar ist, wie die unsterbliche, unkörperliche Seele mit dem sterblichen Körper interagieren kann, wie könnte es dann klarer sein, wie die unsterbliche, unkörperliche Seele mit der nicht weniger sterblichen und körperlichen *Glandula pinealis* interagiert.

2.1.4 Würdigung und Kritik

René Descartes gilt als der Gründervater der modernen reduktionistischen Naturwissenschaft: durch sein Konstrukt einer nach geometrischen Prinzipien geordneten

³³ Vgl. „Homunculus – APA Dictionary of Psychology“, zugegriffen 16. Oktober 2020, <https://dictionary.apa.org/homunculus>.

Natur, die sich in ausdehnungslose geistige und ausgedehnte körperliche Prinzipien aufteilt, ist er der Wegbereiter einer Naturwissenschaft, die – losgelöst von Einflüssen religiös-mystischer Natur und vom subjektiven Standpunkt des Forschers – die Welt im Inneren und Äußeren vermisst. Nicht nur dass sich das Körperlich-Materielle wie eine Maschine auseinandernehmen und wieder zusammensetzen lässt, sondern es ist auch das analysierende Subjekt, das ausdehnungslos von seiner *view from nowhere*³⁴ die materielle Welt vermisst. Descartes wird damit zum vielleicht nicht ersten, aber zum wirkungsmächtigsten Verfechter des sogenannten objektiven Standpunktes.

Der menschliche Körper steht paradigmatisch im Schnittpunkt dieser Überlegungen. Nirgendwo sonst lässt sich das Zusammenspiel von *res cogitans* und *res extensa* so treffend exemplifizieren, und nirgendwo sonst scheitert diese Aufteilung zugleich so offensichtlich. Descartes selbst verrät wiederholt sein eigenes Vorhaben, nämlich vom Ich ausgehend unbedingte Gewissheit zu erlangen, und dieses unabhängige und ausdehnungslose Ich vom Körper zu trennen. So wird denn sein forciert dualistischer Gestus zum demonstrativen Postulat einer nach geometrischen Gesetzen geordneten Welt, die aber nicht die reale Welt ist, in der der reale körperliche Descartes lebt. Mit anderen Worten: Descartes' Dualismus ist ein transzendentes methodisches Konstrukt, ein Mittel zum Zweck der besseren Erforschung der Welt. Auch wenn Descartes immer wieder die Seele vom Leib trennen will, so kann er dieses Vorhaben nirgendwo durchhalten, denn immer wieder muss er – gegenläufigen Beteuerungen zum Trotz – zugeben, dass Leib und Seele eng verbunden sind, und sei es über die *Glandula pinealis*.

Wenn man nun die Überlegungen Descartes aufgreift, ergibt sich bei einer sehr oberflächlichen Betrachtung ein Bild der widersprüchlichen Überschneidung des Körpers und des Geistes in der *Glandula pinealis*, die zugleich die Materialisierung des Geistes und die auf materieller Basis verstandene Entmaterialisierung des Körpers repräsentiert. Die daraus folgende Negation der Trennung dieser beiden Dinge würde nun eine Unschärfe im Bereich der besagten, ominösen, körperlichen, ausgedehnten anatomischen Struktur verursachen, die eine logische Auflösung der *Glandula Pinealis* als ein halb-

³⁴ Vgl. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, 1. iss. as an Oxford Univ. Press paperback. (New York, NY [u.a.]: Oxford Univ. Press, 1989).

geistiges, und damit eigentlich nicht messbares Produkt zur Folge hat. Diese oberste Schicht aus Widersprüchen soll aber den Philosophen nicht aufhalten, und so muss er tiefer graben, um an des Pudels Kern zu kommen. Wäre nun diese halbmaterielle Struktur nun materiell im eigentlichen Sinne, aber speziell vom Geist beseelt, so würden wir die zweifelhaften physikalischen Eigenschaften beiseite räumen. Denken wir weiter, und beginnen wir ein Gedanken-Experiment. Descartes sagt, der Geist und der Körper seien primär getrennt. Man stelle sich nun vor, Geist und Körper würden jenseits eines großen, auf normalen Wegen nicht überquerbaren Grabens liegen. Um sich nun zu treffen, um damit eine sinnvolle Existenz möglich zu machen, müssen sie den Graben überwinden. Was eignet sich nun am besten dafür? Eine Brücke! Dies ist auch die Lösung, die Descartes möglicherweise mit der *Glandula pinealis* gefunden hat. Sie ist die Brücke zwischen Körper und Geist. Dies würde nun im abstrakten Sinne auch geistige Krankheiten erklären, denn wenn wir annehmen, dass die Brücke nun an einigen Stellen beschädigt ist, und nur ein Teil des Geistes mit dem Körper interagiert, würden damit Teilbereiche der zum Beispiel kognitiven Kompetenz verloren gehen. Natürlich ist der Geist aber immer noch vollständig in seiner immateriellen Existenz vorhanden, da er ja unsterblich ist. Nur merken wir Erdenwesen dies nicht, weil die Brücke, ob nun *Glandula pinealis* oder nicht, einen Schaden erlitten hat, und das volle geistige Potential nicht vom Körper ausgeschöpft werden kann. Dieses Brücken-Prinzip lässt sich aber auf alles Mögliche anwenden, weshalb die *Glandula pinealis* nicht unbedingt unser gesuchtes Verbindungsstück sein muss.

2.2 Aristoteles, oder: eine andere Form von Monismus

Zur Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele hat Aristoteles eine eigenständige Position jenseits von Dualismus und Monismus entwickelt. Aristoteles, der eigentlich primär nicht Philosoph, sondern Naturforscher war, sieht dieses Verhältnis in funktionalen Zusammenhängen, die dem heutigen, mit der modernen Hirnforschung vertrauten Leser, sehr bekannt vorkommen. Kurz gesagt, ist für Aristoteles die (menschliche) Seele das, was dem Körper erst seine Form als (menschlicher) Körper gibt. So wie bei jedem anderen Seienden auch, sind aber Seele und Körper so wie auch Form und Materie untrennbar aufeinander verwiesen. Deshalb können sie nicht nur nicht unabhängig voneinander existieren, sondern sie können überhaupt nicht existieren, genauso, wie es keinen Tag ohne Nacht, oder ein ‚oben‘ ohne ein ‚unten‘ geben kann. Im folgenden Kapitel soll das Konzept des Aristoteles näher erläutert werden.

2.2.1 De Anima

Im zweiten Buch von *De Anima* untersucht Aristoteles unter anderem auch das Verhältnis von Körper und Seele, was klare Rückschlüsse auf das Körperverständnis des Aristoteles erlaubt. Dabei untersucht er zunächst, was allen Seelen gemeinsam ist, und argumentiert, dass die Seele nicht nur die Form des Körpers ist, sondern auch seine *Entelechie*, die Verwirklichung des *Telos*, das er in sich selbst trägt:

„So if one needs to say what is common to every soul, it would be that it is a being-at-work-staying-itself of the first kind of a natural, organized body. And for this reason it is not necessary to seek out whether the soul and body are one, any more than with wax and the shape molded in it, or generally with the material of each thing and that of which it is the material; for even though *one* and *are* are meant in more than one way, the governing sense of each of them is being-at-work-staying-itself.” (*An.* 412b)

Aus diesem Grund sei es auch müßig, danach zu fragen, ob Körper und Seele eins seien, ebenso wie beim Wachs und der Form, in die dieses gegossen sei. Die Seele ist die Vollendung des Körpers, seine Bestimmung, sein Ziel. So meint Hahmann dazu:

„Es ist hingegen problematisch, das Beispiel auch zur Erläuterung des Körpers (analog zum Wachs) zu verstehen. Ganz im Gegenteil unterstreicht Aristoteles im unmittelbar

Folgenden, dass die Seele die Substanz des Körpers ist (und nicht bloß wie die akzidentelle Form des Wachses zu verstehen ist). Die Seele ist somit das, was es für diesen Körper heißt, genau diese Einheit zu sein; sie ist die Vollendung des lebendigen Körpers oder das, was den lebendigen Körper als solchen bestimmt und somit auch erkennbar werden lässt.“³⁵

Hegel hingegen interpretiert diese Passage anders, indem er hier Aristoteles' Betonung der substanziellen Unterschiedlichkeit des dynamischen Rückkopplungsverhältnisses von Ring/Wachs und Seele/Form herauslesen will:

„In jenem Bilde fehlt dies, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der Tat nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu sein. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Substanz der Seele auf, assimiliert sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; [...]. Jenes Gleichnis bezieht sich auf nichts weiter, als daß die Form *nur* an die Seele kommt; aber nicht, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs sein und von außen die Bestimmungen erhalten. Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das Aufnehmen desselben ist nicht wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebenso sehr Aktivität der Seele; [...].“³⁶

Aristoteles fährt nun fort, Beispiele aus der Lebenswelt für seine Vorstellung der Seele als Vollendung des Körpers zu sammeln. So wäre die Seele des Auges, wenn letzteres ein Tier wäre, die Sehfähigkeit des Auges, ohne die das Auge nicht das Auge wäre, sondern nur das Bild eines Auges: „For if the eye were an animal, the soul of it would be its sight, since this is the thinghood of an eye as it is disclosed in speech (and the eye is the material of sight); if its sight were left out it would no longer be an eye, except ambiguously, in the same way as a stone eye or a painted one.” (*An.* 412b20)

³⁵ Andree Hahmann, *Aristoteles' „Über die Seele“: ein systematischer Kommentar*, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19390 (Stuttgart: Reclam, 2016), 79.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke: [in 20 Bänden]: 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 8., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 619 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017), 209.

Analog dazu wäre der (menschliche) Körper – in der Sicht des Aristoteles – ohne Seele kein Körper, sondern nur ein „Leichnam“, wie Hahmann kommentiert:

„In dieser Beziehung ist das Verhältnis zwischen den einzelnen Organen und seelischen Vermögen analog zum Verhältnis der Seele zum ganzen Körper. So kann man die Sehkraft als Seele des Auges verstehen, da das Auge ohne die Sehkraft seine Wirklichkeit als eine auf bestimmte Weise (und zwar organhaft) organisierte Materie verlieren würde. Die Seele ist also in diesem Fall für die bestimmte Organisation des Auges verantwortlich und ohne die spezifische Aktivität wäre das Auge nur noch dem Namen nach ein Auge (tatsächlich könnte es sich aber um ein kunstvoll ausgearbeitetes Glasauge handeln). Dasselbe gilt, wie gesagt, für das ganze Lebewesen. Denn auch hier ist das Lebewesen nach dem Verlust der Seele nur noch dem Namen nach ein Lebewesen, in Wirklichkeit aber ein Leichnam. Aus dieser Bestimmung der Seele, die auf die funktionale Einheit des Lebewesens abzielt, scheint nun aber zu folgen, dass die Seele nicht vom Körper abgetrennt sein kann.“³⁷

Aus diesen Zitaten aus *De Anima* folgen zwei wichtige Punkte, die das Körperversständnis des Aristoteles erläutern: erstens ist auch der lebende Körper einem Telos unterworfen, wie letztlich alles bei Aristoteles, und dieses Telos, das er in sich trägt und das ihm nicht von außen zukommt, und das nur seiner eigenen Vollendung dient, ist die *Seele*. Joe Sachs kommentiert das wie folgt: „The *telos* for the sake of which each living thing does everything it does, on his view, is the wholeness of its own activity, complete in itself and not serving any external purpose.“³⁸ Dabei scheint Aristoteles ganz besonders die Selbstzweckhaftigkeit des Lebens hervorheben zu wollen, wie Joe Sachs unterstreicht: „Living things do not *have* purposes, they *are* purposes.“³⁹ Zweitens, und das folgt aus der Selbstzweckhaftigkeit des sein eigenes Telos in sich tragenden Körpers (vgl. *Entelechie*), bedeutet es, für einen Körper, ein lebender Körper zu sein, wenn er ein beseelter Körper ist: „It is not just that in them body and soul are tightly bound into a whole, but that in them body extends to *mean* ensouled body, and soul draws body up to

³⁷ Hahmann, *Aristoteles' „Über die Seele“*, 81.

³⁸ Joe Sachs, „Introduction“, in *On the Soul and On Memory and Recollection*, Second printing with minor revisions (Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2004), 27.

³⁹ Ebd., 28.

that fullness of meaning.”⁴⁰ Mit der Beseelung erreicht der Körper seine höchste Vollendung und Verwirklichung, und ohne Beseelung verliert der Körper die Potenz des Lebens: „And it is not the body that has lost its soul that is in potency to be alive, but the one that has it, and the seed and fruit are in potency to be certain sorts of bodies.” (*An.* 413a)

Seele und Körper sind bei Aristoteles zwar nicht getrennt, aber auch nicht so verbunden, wie der Seemann mit seinem Schiff verbunden ist, der im Schiff sitzt und das Schiff steuert (vgl. Descartes), das Schiff aber auch jederzeit wieder verlassen kann, sondern bilden eine Einheit wie Form und Substanz, wobei die Form die Entelechie, das heißt, die Vollendung der Substanz ist:

„So it is not difficult to see why the soul, or at least certain parts of it, are not separate from the body, if the soul is of such a nature as to be divided, since for some parts of the body, the soul is the being-at-work-staying-itself of those parts themselves. Nevertheless, nothing prevents some parts from being separate, so long as they are not the being-at-work of any part of the body. But it would be difficult to see [why the soul is not separate from the body] if the soul were the being-at-work of the body in the way that the sailor is of the boat.” (*An.* 413a10)

Dennoch sind Körper und Seele nicht identisch, sondern in einer wechselseitigen Abhängigkeit aufeinander verwiesen, wie Vorder- und Rückseite derselben Medaille, wie Joe Sachs betont: „Together they say that, since the soul is the being-at-work of the body in the way that cutting is the being-at-work of the axe, or seeing is that of the eye, it is not hard to see why the soul is inseparable from the body, though if it were the being-at-work of the body in the way that the sailor is the being-at-work of the boat, that would be hard to see.”⁴¹

⁴⁰ Ebd., 23.

⁴¹ Ebd., 21.

2.2.2 Metaphysik VII – IX

In den Büchern VII-IX der *Metaphysik* befasst sich Aristoteles über weite Strecken mit der Frage, was ein ‚Ding‘ ausmacht, mit anderen Worten, was es ist, was ein Objekt zu dem macht, was es ist. In Buch VIII, und das ist relevant für unseren Kontext, stellt er zunächst fest, dass es bei Lebewesen die Seele ist, die ein Lebewesen zu dem macht, was es ist: „And since the soul of an animal (for this is the thinghood of an ensouled thing) is its thinghood as disclosed in speech, and its form, and what it is for a certain sort of body to be (at any rate, each part of it, if it is defined well, **will not be defined without its activity** [Hervorhebung S.W.], which will not belong to it without perception), either all or some of the parts of the soul are more primary than the whole animal as a composite, and similarly with each particular kind, but the body and its parts are derivative from the thinghood in this sense, and it is not the thinghood but the composite whole that divides up into these as into material.“ (*Met.* 1035b 15 – 22)

Zwei Aspekte fallen dabei auf. Der erste Aspekt ist, dass Aristoteles zunächst den Zusammenhang zwischen Seele, Körper und Körper-Seele und die jeweilige Hierarchie untereinander beschreibt. Anders formuliert: sind die einzelnen Teile wichtiger, da aus ihnen das Ganze entsteht, oder ist es das Ganze, das ‚primär‘ ist, und den einzelnen Teilen erst ihre Wichtigkeit verleiht? Die Seele ist dabei zwar das, was etwas zu dem Ding macht, das es ist, aber für Aristoteles besteht ein Unterschied zwischen der identitätsstiftenden Seele, dem Körper sowie der Verbindung zwischen Körper und Seele, nämlich der Körper-Seele. Das Besondere daran ist, dass es z.B. beim Menschen die Seele ist, die den Menschen zum Menschen macht, aber die Teilbarkeit des menschlichen Körpers ist erst für die Kombination aus Körper und Seele gegeben. Die Seele selbst ist unteilbar, aber der Körper ist teilbar, und die Körper-Seele ist teilbar, sodass zwei Sollbruchstellen entstehen, nämlich des Körpers in seine Einzelteile sowie der Seele vom Körper, aber es ist das Seltsame daran, dass die unteilbare und identitätsstiftende Seele die einzelnen Teile erst zu den Teilen des Ganzen macht, dessen Teile sie sind. Um beim Beispiel des Menschen zu bleiben: es ist das unteilbare und für Aristoteles durch die Seele repräsentierte Mensch-Sein eines menschlichen Körpers, das die menschlichen Organe oder Körperteile eben zu menschlichen Organen und Körperteilen macht. Durch diese subtile Überlegung gelingt es Aristoteles, die zwei offenbar inkompatiblen Konzepte der unteilbaren und unsterblichen Seele und des teilbaren und sterblichen Körpers

miteinander zu verbinden. Zugleich antizipiert er dabei schon die entsprechenden Überlegungen René Descartes⁴².

Ein zweiter – und nicht weniger – wichtiger Aspekt in Aristoteles' Überlegungen ist seine Vorstellung der Aktivität als wichtiges Kriterium der Identität eines Körpers: die Seele stiftet die Identität eines Körpers insofern, als sie seine Aktivität festlegt. Es ist die Aktivität, die ein Anzeichen der Beseelung ist. Ein inaktiver Körper ist demzufolge unbeseelt und daher nicht lebendig. Ein besseres Wort als Aktivität für das, was Aristoteles meint, ist wohl das ins Deutsche unübersetzbare *Telos*, nämlich die Bestimmung eines Körpers im Sinne dessen, wofür er bestimmt ist, was seine Aufgabe ist. In diesem teleologischen Sinne des Aristotelischen Seelenverständnisses ist die Seele das dem beseelten Körper immanente Ziel seiner Existenz. Damit erfüllt die Seele im lebendigen und aktiven Körper insgesamt drei **Funktionen**: sie stiftet Identität, sie verleiht Form, und sie gibt ein *Telos* vor.

Aristoteles ist ein viel zu guter Naturforscher, um nicht zu erkennen, dass auch innerhalb der Teile des Körpers eine Hierarchie besteht: denn das Herz oder das Hirn – wiewohl ‚nur‘ Teile des Körpers – sind für den Rest des Körpers, die Körper-Seele und vielleicht sogar die Seele beinahe wichtiger als die drei letztgenannten: „Now in a sense these are more primary than the composite, but in a sense they are not (for the parts of the body are not capable even of being when they are separated, for something is not the finger of an animal when it is in any condition at all, but that of a corpse is a finger in only an ambiguous sense), and some of them are of equal primacy with the whole, those that are governing and in which the articulation and thinghood primarily are, whether this is (say) the heart or the brain, for it makes no difference which part is of that sort.” (*Met.* 1035b 22 – 30) Auch diese Überlegungen Aristoteles' sind nicht nur physiologisch vollkommen zutreffend, sondern auch überraschend modern, da sie auf die materielle Bedingtheit der Seele bzw. in übertragenem Sinne auch des Geistes hinweisen.

Im weiteren Verlauf seiner Überlegungen greift Aristoteles wieder das schon in *De Anima*⁴³ diskutierte Problem des Zusammenhangs zwischen Form und Material,

⁴² Vgl. Kapitel 2.2

⁴³ Vgl. Aristoteles, *On the Soul and On Memory and Recollection*.

bzw. zwischen Körper und Seele auf. Wenn sich nun ein beliebiger Gegenstand präsentiert, der aus einem bestimmten Material in einer bestimmten Form besteht, wie kann man unterscheiden, welcher Teil des Gegenstands zur Form und welcher zum Material gehört? *Mutatis mutandis* besteht dieses Problem natürlich auch in der Beurteilung des menschlichen Körpers, da wir man den Menschen, der ja aus Körper und Seele besteht, niemals in Körper und Seele getrennt sehen kann:

„One might reasonably be confused about what sort of things are parts of the form, and what sort are parts not of that but of the all-inclusive composite. And yet so long as this is not clear, it is not possible to define any particular thing, since the definition is of the universal and the form; so if it is not clear what sort of parts are present in the manner of material and what sort not, neither will the articulation of the thing be evident. Now it seems clear for all those things that are obviously brought into being in materials different in form, such as a circle in bronze or stone or wood, that the bronze or the wood does not in any way belong to the thinghood of the circle, because of its being separated from them; but nothing prevents those things that are not seen to be separated from being similar to the others, just as if all the circles one had seen were bronze, since nonetheless, the bronze would in no way belong to the form, though it would be difficult to subtract it in one's thinking. For example, the form of a human being always appears in flesh and bones and parts of that sort: are they then also parts of the form and of its articulation? Or are they not, but just material, though because humans are not brought into being in other materials we are unable to separate them?“ (*Met.* 1036a 27 – 1036b 8)

Daher kann man auch nicht feststellen, welcher Teil des Körpers ‚nur‘ Körper ist und welcher Körper-Seele oder gar Seele. Die Beobachtung der Untrennbarkeit von Form und Material ist die Grundlage des Seelenverständnisses von Aristoteles: die Seele ist nicht nur das, was die Identität und das Telos des Menschen bestimmt, sondern auch seine Form.⁴⁴

Aber ist nun die Form das Primäre, was das Ding zu dem macht, was es ist, oder ist das Material das Wichtigere? In der folgenden Passage trifft Aristoteles dazu in

⁴⁴ Vgl. dazu die Darstellung von Geistern in darstellender Kunst und Hollywood-Kino: Geister im Kino sehen immer aus wie eine leere menschliche Form, wie eine durchsichtige Hülle ohne Inhalt (Vgl. *The Canterville Ghost*, Comedy, Fantasy (Metro-Goldwyn-Mayer (MGM), 1945). Streng genommen handelt es sich dabei um die künstlerische Umsetzung einer ur-aristotelischen Vorstellung.

kondensierter Form einige für seinen Standpunkt ganz zentrale Aussagen, und lässt während seiner Argumentation sogar einen Wechsel seiner Perspektive erkennen: „And it is clear too that the soul is the primary independent thing while the body is material, and the human being or animal in general is what is made of both, understood universally; and if it is also true that the soul of Socrates is Socrates, then names such as Socrates or Coriscus have two meanings (for some people mean by them a soul, but others the composite), but if Socrates is simply this soul plus this body, then the particular is just like the universal.” (*Met.* 1037a 5 – 10) Daraus folgt nun zunächst, dass die Seele das Primäre ist, also zumindest ontologischen Vorrang hat, und dass die Seele unabhängig vom Körper ist.⁴⁵ Das ist der dualistische Standpunkt, mit dem später Descartes übereinstimmen wird. Aristoteles stellt sich nun die Frage, wer denn Sokrates sei, um bei seinem Beispiel zu bleiben: ist Sokrates, der eigentliche Sokrates, nur seine Seele, wie einige meinen, die er nicht namentlich nennt⁴⁶, oder seine Seele und sein Körper vereint? Konsequent zu Ende gedacht führen beide Alternativen zu Aporien, denn wenn nur die Seele Sokrates wäre, dann wäre sein Körper jemand oder etwas Anderes, und man könnte jederzeit, ohne etwas Unethisches dabei zu tun, den ‚anderen‘ Körper beliebig manipulieren, denn es ist ja ‚nur‘ ein Körper, und nicht Sokrates. Andererseits, wenn Jesus Christus aus seinem Körper *und* seiner Seele besteht, wurden bei seiner Kreuzigung sein Körper *und* seine Seele gekreuzigt? Ungeachtet aller Aporien scheint Aristoteles jedenfalls der zweiten Alternative zuzuneigen, und hiermit beginnt er den initial dualistischen Standpunkt zu verlassen, nämlich dass der menschliche Körper nicht nur aus der Seele, sondern auch aus dem Körper besteht, was nicht nur ein simpler Umstand ist, sondern geradezu das Definitionskriterium für den menschlichen Körper, der zugleich das Allgemeine bzw. Universale und das Partikulare ist, wie Aristoteles sagt. Der Mensch ist also, und das ist die zentrale Aussage dieser Passage, die gar nicht oft genug betont

⁴⁵ Die radikale Vorstellung, dass der Seele das ontologische Primat zukommt, wird sogar im 20. Jahrhundert vertreten, beispielsweise von Derek Parfit (Vgl. Derek Parfit, „Personal Identity“, *The Philosophical Review* 80, Nr. 1 (1971): 3–27, <https://doi.org/10.2307/2184309>.)

⁴⁶ Man kann trotzdem annehmen, dass er sich dabei wohl unter anderen auch auf Platon bezieht.

werden kann, zugleich das Allgemeine und das Besondere, das Universale und das Partikulare.⁴⁷

Dieser untrennbare Zusammenhang von Form und Material wird von Aristoteles immer wieder betont, so auch in dieser Passage: „For the thinghood of a composite is the form that is in it, and the whole that is made out of that and the material is called an independent thing (such an indwelling form is squashed-in-ness, for a snub nose, or snubness, is made out of that and a nose)—though in the composite independent thing, such as a snub nose or Callias, the material is also included.” (*Met.* 1037a 28 – 1037b) Neuerlich befasst sich Aristoteles mit der Frage, wie der Zusammenhang von Form und Material gedacht werden kann, nämlich entweder als Teilhabe des Materials an der Form, was ein hierarchisches Abhängigkeitsverhältnis impliziert, oder als Ko-Präsenz von Form und Material ‚auf Augenhöhe‘:

„On account of this impasse, some people talk about participation, and are at a loss about what is responsible for participation and what participating is; others talk about co-presence, just as Lycophron says that knowledge is a co-presence of knowing and a soul, while still others say life is a composition or conjunction of a soul with a body. And yet the same formulation applies to everything: for being healthy will be a co-presence or conjunction or composition of a soul and health, and the bronze's being a triangle will be a composition of bronze and triangle, and white will be a composition of a surface and whiteness. And the reason they say these things is that they are looking for a formulation that unites potency and complete being-at-work, plus a difference. But as was said, the highest level of material and the form are one and the same thing, the former potentially, the latter actively, so that looking for what is responsible for their being one is like looking for a cause of one thing; for each of them is a certain one, and what is in potency and what is in activity are in a certain way one thing.” (*Met.* 1045b 8 – 22)

⁴⁷ Das ist vielleicht auch eine tragfähige Definition von Inkarnation, nämlich Inkarnation als die fleischgewordene Vereinigung von Universalem und von Partikularem. Inwieweit das neutestamentliche Inkarnationsverständnis von Aristoteles beeinflusst worden sein könnte oder umgekehrt, lässt sich in diesem Rahmen nicht weiter untersuchen. Es wird jedenfalls aber auch deutlich, dass eine Inkarnationslehre immer zugleich auch eine philosophische Anthropologie sein muss.

Aristoteles lehnt neuerlich sowohl Teilhabe als auch Ko-Präsenz ab, sondern bekräftigt die vollkommene Einheit von Form und Material. Übertragen auf das Leib-Seele-Problem, wird man mit Aristoteles behaupten können, dass die Seele die untrennbar mit dem Körper verbundene Form ist.

2.2.3 Würdigung und Kritik

Es ist das Verdienst Aristoteles', nicht nur den komplizierten Zusammenhang zwischen Körper und Seele, sondern auch das Wesen der Welt und des Seienden im Allgemeinen auf eine nicht-triviale Weise interpretiert zu haben. Trivial wären sämtliche Formen des Monismus – sei es materieller, sei es immaterieller Monismus –, die ein einziges Prinzip dem gesamten Seienden zugrunde legen. Ausgehend von der präzisen Beobachtung der Natur kann Aristoteles der Idee nicht zustimmen, dass natürliche Prozesse, die allesamt eine zeitliche Dimension des Entstehens und des Vergehens aufweisen, auf einem einzigen statischen Prinzip beruhen sollen. Joe Sachs kommentiert das wie folgt:

„All thinking about the way things are is a quest for what is permanent, or at least enduring, among, within, or behind them. For Parmenides and the other Eleatic thinkers, this meant a rejection of all motion as illusory, and a trust in intellect alone as the way to truth. For Thales and the other Ionian thinkers, it meant the positing of some underlying material as the only stable being amid the variety of appearances. Thus the beginning of our philosophic tradition was a search for the inert, and this impulse has never gone away. For Aristotle, such an account of things is never explanatory, since the inert cannot be responsible for its own changes and transformations. There must always be a second kind of source at work in things, and this realization reopens the philosophic task [...].“⁴⁸

So ist Sein die Vereinigung von Entstehen und Vergehen, und im Werden blüht etwas auf, ein Keim, der im Entstehen schon enthalten war, und dazu führt, dass das Entstandene vergeht, damit daraus etwas Neues und Vollkommeneres entsteht. Das ist die Essenz des

⁴⁸ Joe Sachs, „Introduction. I. Ways of Writing and Ways of Being.“, in *Aristotle's Metaphysics*, 1st Edition (Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002), xxv.

Entelechie-Prinzips, das Joe Sachs auf Englisch als „*being-at-work-staying-itself*“ übersetzt. Keinesfalls ist der Kosmos statisch, wie zahlreiche Philosophen vor und nach Aristoteles behauptet haben und behaupten: „The very attempt to posit inertness in the cosmos, the atom, and the gene has disclosed that each of those things can only be at all if it is a being-at-work.“⁴⁹ Es ist daher Aristoteles, der im Westen postuliert, was im Osten die Philosophien des beständigen Wandels schon seit jeher gelehrt haben.

Eine weitere Konsequenz des Entelechie-Prinzips Aristoteles‘ ist die besondere Art und Weise, das Leib-Seele-Problem zu interpretieren. Wenn nun jeder materielle Gegenstand, inklusive des menschlichen Körpers, nicht nur eine zu ihm gehörende Form, sondern auch eine ihm eigene Bestimmung aufweist, dann muss es notwendigerweise so sein, dass nicht nur die Seele identisch mit Form und innerer Entelechie des Körpers ist, sondern auch, dass sich Körper und Seele wechselseitig beeinflussen, wie Giancarlo Movia betont: „[...] è che l’anima intellettiva diffonde, per così dire, il proprio tono spirituale anche sulla dimensione sensibile e corporea dell’uomo.“⁵⁰ Auf der anderen Seite bestreitet Aristoteles die Existenz einer unsterblichen Seele: die Körper-Seele wird mit dem Körper zugrunde gehen, vielleicht bleibt eine immaterielle Geist-Seele erhalten, aber in den vorliegenden Textstellen von Aristoteles gibt es dafür keinen klaren Anhaltspunkt. Dennoch: obwohl die Körper-Seele auf Gedeih und Verderb an den Körper gebunden ist, ist sie selbst immateriell. Sich dies konkret vorzustellen, ist bis heute niemandem zufriedenstellend gelungen. Ansätze dazu, wie das quasi-spirituelle Supervenienz-Konzept⁵¹ oder der Funktionalismus⁵², können allesamt nicht das wesentlich umfassendere Konzept des Aristoteles ausschöpfen:

„If I am a self-enclosed mind, clearly known and clearly distinct from body, the only way to get to anything else like myself is to project it. If the world external to me is extended body, clearly known and clearly lacking everything that I don’t clearly know, the only

⁴⁹ Ebd., xxvi.

⁵⁰ Movia und Aristotele, „Introduzione“, 45.

⁵¹ Vgl. Donald Davidson, *Essays on actions and events* (Oxford [u.a.]: Clarendon Press, 1980), <https://ubdata.univie.ac.at/AC05299074>.

⁵² Vgl. Hilary Putnam, „Minds and Machines“, in *Dimensions of Minds*, hg. von Sidney Hook (New York University Press, 1960), 138–64.

way to make it resemble me is to distort it. But these are highly artificial assumptions to bring to the world, and certainly not necessary ones. A native responsiveness to the things around me shows me my reflection in a thousand ways as more than mind, just as those things show themselves as more than body.”⁵³

2.2.4 Aristoteles liest Descartes

Aristoteles: „Mit Verwunderung nehme ich zur Kenntnis, dass Kollege Descartes viele Jahrhunderte nach mir vergessen zu haben scheint, was ich bereits erkannt hatte: dass die Seele keine eigenständige Existenz hat, sondern Teil des Körpers ist. Wenn ich Teil sage, meine ich nicht etwas vom Körper räumlich Distinktes, wie der Steuermann auf dem Schiff sitzt, sondern etwas, was denselben Ort einnimmt wie der Körper. Es ist also mehr so, als wäre das Schiff selbst der Steuermann bzw. der Steuermann das Schiff. So ist die Seele die Form des Körpers und auch seine innere Bestimmung, und auch seine Steuerung. Es ist daher nicht die *Glandula pinealis* die Brücke zwischen Körper und Seele, wie Kollege Descartes annimmt, sondern die Seele formt und beeinflusst den Körper direkt, ohne eine Brücke zu benötigen. *Ich* bin auch nicht die einsame Seele, die in den Körper wie in eine Hülle oder ein Haus eingesperrt ist, sondern ich und mein Körper sind untrennbar miteinander verbunden, und bilden eine besondere Form der Einheit. Ich sage besondere Form, weil es sich um die Einheit von einer immateriellen und einer materiellen Entität handelt. So ist der Körper eine Einheit von Form und Materie, aber die Materie ist greifbar, die Form nicht. Und dennoch kann keine Materie ohne Form bestehen, und keine Form ohne Materie. Kollege Descartes weiß das genau, und daher sehe ich seine Vorstellung als ein Bemühen an, zwei Reiche des Seienden zum Zwecke der wissenschaftlichen Untersuchung zu unterscheiden. In Wirklichkeit ist der menschliche Körper zugleich die materialisierte Form und die geformte Materie. Ob es darüber hinaus noch eine unsterbliche geistige Kraft gibt, weiß ich nicht, ich nehme es aber an, denn der *logos* steht noch über der Körper-Seele, und wenn Kollege Descartes

⁵³ Sachs, „Introduction“, 7.

mit dem Ich, das denkend existiert, den *logos* meinen sollte, dann hat er recht und unrecht zugleich, denn der *logos* logifiziert, er hat aber kein individuelles Ich.“

2.3 Das Neue Testament, oder: das Wort ist Fleisch geworden

Im folgenden Kapitel wird der Inkarnationsbegriff an seinem üblicherweise erwarteten Ort analysiert, nämlich in der Christlichen Offenbarung. Inkarnation ist aber nur eine weitere Weise, das Leib-Seele-Problem zu beleuchten, in deutlicher Abgrenzung von bisherigen Versuchen in der Philosophiegeschichte. Während Descartes dazu eine vordergründig eindeutig dualistische Position vertritt, kann man Aristoteles mit seiner gleichzeitigen Identität und Diversität von Form und Materie eine holistische Position zuschreiben. Von ganz anderer Art ist der Inkarnationsbegriff des Neuen Testaments, der da besagt, dass ‚das Wort Fleisch geworden sei‘, also in-karniert. Im Kontext der Christlichen Offenbarung gibt es nur Einen, der voll und ganz das fleischgewordene göttliche Wort *ist*, aber prinzipiell ist jedes (menschliche) Geschöpf in Abstufungen fleischgewordenes ‚Wort‘, also fleischgewordener *logos*.

2.3.1 Evangelium nach Johannes

In der Eröffnungssequenz des Evangeliums nach Johannes findet sich bereits der Satz, der das Inkarnationsverständnis des Neuen Testaments am besten zusammenfasst: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (*Joh. 1,14*) Entscheidend sind dabei mehrere Details, die zum vollständigen Verständnis dieses Satzes beitragen: erstens ist das *Wort* der deutschen Übersetzung im griechischen Urtext der *logos*, womit der Bedeutungsumfang der Inkarnation besser abgesteckt ist.⁵⁴ Zweitens wurde aus dem Wort tatsächlich eine körperliche Entität –

⁵⁴ Obwohl mit dem griechischen *logos*, das bekanntlich Weltordnung, Weltvernunft, Urgrund, letztlich Gott, bedeutet, die Aussage des Johannes beinahe triviale Plausibilität gewinnt, ist auch die aus dem *Wort* resultierende Interpretation nicht ohne Attraktivität. Es gibt ja im philosophisch-theologischen Sprachgebrauch das *Schöpferwort*, aber nicht nur dort ist Sprache buchstäblich kreativ, sondern auch in der modernen Sprachphilosophie wird das *Wort* in der heutigen Bedeutung tatsächlich zum Grundbaustein der Welt. Die Untersuchung des interessanten semantischen Zusammenhanges zwischen *logos* als Weltvernunft und *logos* als Wort in der Sprache würde jedoch den Umfang der vorliegenden Untersuchung

Jesus Christus –, der in der Welt wohnte und von der Welt angeschaut und buchstäblich be-griffen wurde. Dieses Anschauen und Be-greifen eines Wortes ist von ganz anderer Qualität als das Anschauen eines Wortes in einem gedruckten Text, denn dort konstituiert sich das Wort aus den einzelnen Buchstaben, und erst im neuroassoziativen Prozess des Lesens wird aus den einzelnen Buchstaben ein Wort. Das Wort, das Jesus Christus *ist*, wird jedoch sofort, unmittelbar und physisch erfasst. Dieses Konzept der Inkarnation eines unkörperlichen Prinzips ist ein Alleinstellungsmerkmal des Christentums, und in seiner radikalen Aufwertung der Körperlichkeit – zumindest des Menschen und Gottessohnes Jesus Christus – im antiken philosophischen Kontext ein Skandal.⁵⁵ Weiters erfahren wir von *Joh. 1,14*, dass Jesus Christus der einzige *Sohn* des Vaters war, dass seine Zeugung ein Akt der Gnade, also ungeschuldet war, und dass dieser Umstand seine Wahrheit war. Dennoch sind auch für den Evangelisten Johannes Körper und Seele („Geist“) von unterschiedlicher Natur:

„Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; und was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist.“ (*Joh. 3,5-6*)

Inkarnation bedeutet ja auch nicht, dass Körper und Seele identisch *sind*, sondern identisch *verfasst*. So spiegelt der Körper (Jesu Christi) die Seele bzw. das Schöpferwort exakt wider, und auch das Schöpferwort ist ein Spiegelbild des Körpers. Allerdings gibt es eine hierarchische Abstufung zwischen dem vollkommen inkarnierten Menschen Jesus Christus, der von ‚oben‘ gekommen ist und auch ‚oben‘ bleibt, und allen anderen Menschen, deren grundsätzliche Inkarniertheit aber andererseits auch nirgendwo geleugnet wird: „Der von oben her kommt, ist über allen. Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. Der vom Himmel kommt, ist über allen.“ (*Joh. 3,31*)

sprengen. Dennoch soll die weitere Auslegung in dieser Untersuchung sich eher dem modernen sprachphilosophischen Begriff des *Wortes* annähern.

⁵⁵ Ohne hier die langwierige und komplizierte Geschichte der Körperlichkeit in der kirchlichen Tradition im Detail aufrollen zu wollen, muss festgestellt werden, dass selbst heute noch dem Christentum extreme Körperfeindlichkeit – zum Teil von einer einschlägigen kirchlichen Tradition und Praxis begünstigt – vorgeworfen wird, was aber dem radikal körperlichen Grundkonzept des Christentums widerspricht.

Der Umstand der Inkarnation wird dann mit dem „Leben“ in Verbindung gebracht. Unter „Leben“ ist wohl die komplette Verwirklichung des seelisch-körperlichen Potentials zu verstehen, und in dieser Hinsicht steht der ‚Sohn‘ dem ‚Vater‘ in nichts nach: „Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.“ (Joh. 5,26) Für die weitere Untersuchung der Inkarnation wird das Leben zum Leitmotiv, sodass man sich zur besseren Vergegenwärtigung der Bedeutung dieser Worte fragen muss, was *Leben*⁵⁶ im Rahmen der Christlichen Offenbarung eigentlich bedeutet. Im eigentlichen Wortsinn ist *Leben* das biologische Leben, in Abgrenzung vom biologischen *Tod*. Im Hinblick darauf, dass Jesus den Menschen, die an ihn glauben, das ewige Leben verspricht, das den biologischen Tod überdauert, ist die biologische Interpretation die naheliegendste Interpretation des *Lebens* im Neuen Testament. Allerdings scheinen sehr zahlreiche Stellen sowohl im Johannes-Evangelium als auch in den Paulus-Briefen (s. unten) darauf hinzudeuten, dass Jesus Christus in der Darstellung der Evangelisten und der Apostel noch ein anderes Leben im Sinne hatte als das rein biologische Leben, das vom Tod nicht gefährdet wird.⁵⁷ Das könnte bedeuten, dass das *Leben* im Sinne der christlichen Offenbarung das vollständige, komplette, ganzheitliche, Körper und Seele erfassende Leben des inkarnierten Christus meint, und damit gewissermaßen das *gute Leben* der antiken Tradition.⁵⁸ Dieses gute Leben ist Jesus Christus selbst, der voll und ganz inkarnierte Gott-Mensch, zu dem alle kommen sollen, die das volle und gute Leben suchen: „Jesus antwortete ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben.“ (Joh. 6,35) Allerdings genügt es nicht, dieses volle Leben in der Person Jesu Christi ‚anzuschauen‘. Um des vollständigen vitalen Potentials des

⁵⁶ Eine ausführliche philosophische Begriffsgeschichte des *Lebens* würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, und wird daher nicht unternommen.

⁵⁷ Auch die reichhaltige Exegese zum *Reich Gottes* (Vgl. Riccardo Lombardi, *Kirche und Reich Gottes* (Rottweil/Neckar: Verl. Aktuelle Texte, 1978), <https://ubdata.univie.ac.at/AC04698333>), das nicht erst im jenseitigen Leben oder nach dem Jüngsten Gericht kommen wird, sondern schon hier und jetzt verwirklicht werden soll, ist ein Beleg dafür, dass die Anliegen des Jesus Christus nicht nur auf das sogenannte *Leben danach* gemünzt waren.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Bibliographisch ergänzte Ausgabe 2015 (Stuttgart: Reclam, 2015), 1097b.

inkarnierten Gott-Menschen teilhaft werden zu können, muss man ihn, der das „Brot“ ist, das vom Himmel gekommen ist, „essen“, also komplett verinnerlichen. Mit anderen Worten: man muss in Seele und Körper so werden wie er, und die vollständigste *imitatio Christi* anstreben, die man sich nur denken kann:

„Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ (*Joh. 6,51*)

Wer nun aber denkt, es genüge, Jesus in seinen äußeren Vollzügen zu imitieren, der irrt sich. Relevant ist der „Geist“, dessen Symbol, aber nur Symbol, der inkarnierte Körper ist. Auch wenn letzterer analog und parallel zum körperlosen Schöpferwort verfasst ist, so besteht sein Wert nicht in sich selbst, sondern in seiner Funktion als Medium der Kommunikation. Man verwechsle daher nicht Signifikat und Signifikand:

„Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben.“ (*Joh. 6,63*)

Und so verweist die körperliche Person Jesu Christi auf Gottvater, den man in Jesus buchstäblich „sehen“ kann: „Jesus aber rief aus: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.“ (*Joh. 12,44-45*)⁵⁹ Nicht nur das: der Weg zum Gottvater verläuft exklusiv über Jesus Christus, und über sonst keinen anderen, denn es ist Jesus Christus, der den „Weg“, die „Wahrheit“ über die Verhältnisse und das gute ganze „Leben“ *verkörpert*:

⁵⁹ Die Sichtbarkeit Gottes war im Kontext der alttestamentarischen Überlieferung kein solches Skandalon wie es unser vom griechisch-platonischen Weltbild geprägtes Gottesverständnis nahelegen würde (Vgl. *Gen 18,1-33*: Abrahams Begegnung mit Gott bei den Eichen von Mamre; in Alfons Deissler, *Neue Jerusalemer Bibel : Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Neu bearb. und erw. Ausg. / dt. hrsg. von Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verb. mit Johannes M. Nützel. [Dt. Übers. des Kommentars und Red.: Ulrich Schütz]. (Freiburg im Breisgau Wien [u.a.]: Herder, 2000). Auch die neueste Exegese suggeriert ein ursprüngliches alttestamentarisches Gottesbild, das deutlich androgen-anthropomorphe Züge zeigt (Vgl. Francesca Stavrakopoulou, *God: An Anatomy* (New York: Knopf Publishing Group, 2022)).

„Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.“ (*Joh. 14,6-7*)

Jesus nimmt nun eine Spezifikation seiner Aussage vor: es ist nicht so, dass er selbst Gottvater *ist*, sondern es ist vielmehr so, dass Gottvater *in ihm ist*, während er selbst in Gottvater ist:

„Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke. Glaub mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist; wenn nicht, dann glaubt aufgrund eben dieser Werke!“ (*Joh. 14,10-11*)

Damit bestätigt er erneut die parallele Verfasstheit von Körper und Seele im inkarnierten Christus, der weder reiner Mensch, noch reiner Gott ist, aber in seiner menschlichen Körperlichkeit komplett identisch zum körperlosen Gottvater ist. Man könnte auch sagen, Jesus und sein ‚Vater‘ sind ihr jeweiliges Spiegelbild. Das Privileg, am ganzen Leben, an der *Wahrheit* teilzuhaben, hat aber nicht nur Jesus bei seinem göttlichen Vater, sondern auch jeder gläubige Mensch, der Jesus nachahmt, der ihn spiegelt, aber, wie gesagt, nicht (nur) in den äußerlichen Vollzügen, sondern vor allem in seiner innerlichen Haltung: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten.“ (*Joh. 15,7*) Und für diese Wahrheit des vollkommen inkarnierten Menschen, der der (noch) nicht vollständig inkarnierten Menschheit den Weg zur größeren Vollkommenheit, zur Ganzheit, zum guten Leben, letztlich zum *Königtum*, weist, ist Jesus in die Welt gekommen, um Zeugnis abzulegen:

„Da sagte Pilatus zu ihm: Also bist du doch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ (*Joh. 18,37*)

So weist Johannes schließlich vermittelt „Jesu Rechenschaft vor dem Vater“, einem zentralen Abschnitt des Johannesevangeliums, darauf hin, was das ewige Leben eigentlich ist, und implizit, dass es das für alle Menschen ist, und nicht nur für Jesus selbst: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (*Joh. 17,3*) Der Glaube an die körperliche Verfasstheit des göttlichen Urgrundes in der Person des Menschen Jesus Christus wird so zur

eigentlichen *Theorie* des ewigen Lebens. Das ewige Leben erlangt, wer die rechte Anschauung erlangt: die Anschauung Gottes und die Anschauung Jesu Christi bzw. seines Körpers, und *mutatis mutandis*, jedes menschlichen Körpers. Das ist das wahre Geheimnis der Inkarnation, nämlich die Adelnung der Menschheit durch den göttlichen Schöpfergeist. So meint Max Scheler treffend:

„Daß im christlichen Erlebnis selbst eine *radikale Umstellung* von Liebe und Erkenntnis, von Wert und Sein vollzogen ist, habe ich an anderer Stelle schon nach einigen Richtungen gezeigt. Ich nannte es die «Bewegungsumkehr» der Liebe, daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren, des μη ον zum οντοσ ον, des Menschen zum selbst nicht liebenden Gott, des Schlechten zum Besseren, sondern die *liebevolle Herablassung* des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. selbst in das *Wesen* des «Höheren», also auch des «Höchsten», d.i. Gottes, aufgenommen wird. Eben dieser Bewegungsumkehr der Liebe liegt aber auch eine neue *Fundierungsart* von Liebe und Erkenntnis und von Wert und Sein zugrunde.“⁶⁰

2.3.2 Paulusbriefe

Der Apostel Paulus befasst sich näher mit dem menschlichen Körper als der Jünger und Evangelist Johannes. Zunächst befasst er sich mit dem Verhältnis von Körper und Gottes Geist. Der Körper ist eine Behausung, ein „Tempel“, in dem Gottes Geist wohnt: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor. 3,16) Das hat für den Besitzer des Tempels, nämlich den Menschen mit seinem Körper, durchaus gewichtige Konsequenzen, denn es ist Gott selbst, dem sein Tempel ‚gehört‘, und nicht der Mensch, der der Tempel ist:

⁶⁰ Max Scheler, „Liebe und Erkenntnis“, in *Von der Ganzheit des Menschen: Ausgewählte Schriften: Liebe, Ethik, Erkenntnis, Leiden, Zukunft, Realität, Soziologie, Philosophie*, hg. von Manfred S. Frings (Bonn: Bouvier Verlag, 1991), 84.

„Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!“ (1 Kor. 6,19-20)

In einer weiteren Variation dieses Themas stellt Paulus das Verhältnis von Körper und Seele auf eine andere Weise dar, bzw. verwendet er eine andere Metapher dafür, nämlich die der (Gesetzes)Tafeln, auf die der Geist Gottes die Botschaft der Wahrheit geschrieben hat: „Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch.“ (2 Kor. 3,3)

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen entwertet jedoch Paulus den Körper, das Fleisch, das nun nicht mehr der Tempel Gottes oder die Gesetzestafel ist, auf der Gott schreibt, sondern etwas, das im Prinzip einen Abfall vom Gesetz symbolisiert: „Wir wissen nämlich, dass das Gesetz selbst vom Geist bestimmt ist; ich aber bin fleischlich, das heißt: verkauft unter die Sünde.“ (Röm. 7,14) Dieser semantische Wandel ist bemerkenswert und spiegelt eine progressive Abwertung wider: vom Tempel, der etwas Erhabenes ist, über die Gesetzestafeln, die schon weniger wert als ein Tempel sind, bis zum ‚sündigen‘ Fleisch, als ob Gott sein Gesetz letztendlich auf Papiermüll verfasst hätte. An diesem Punkt kommt es nun zu einer spektakulären Wende in Paulus‘ Argumentation: Der ‚gewöhnliche‘ Mensch mag ja – im metaphorischen Sinn – eine Art Papiermüll sein, auf dem das gewöhnliche Gesetz niedergeschrieben ist, aber der leibhaftige Jesus Christus ist von ganz anderem Schlag, denn durch seine fleischliche Gestalt wurde in einer doppelten Bewegung nicht nur das sündige Fleisch geadelt, sondern auch die Sünde selbst verdammt: „Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, das tat Gott: Er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdammt die Sünde im Fleisch, damit die Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, in uns erfüllt werde, die wir nun nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.“ (Röm. 8,3-4) Bemerkenswert ist hier auch, dass Gott etwas vermag, was das Gesetz nicht vermag, denn Gott *ist* nicht das Gesetz, sondern steht *über* dem Gesetz.⁶¹ Dennoch bleiben, und das trotz der kosmischen Versöhnungstat Gottes,

⁶¹ Dieser Gedanke allein würde eine ausführliche und tiefgründige Reflexion rechtfertigen, was allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Geist-Seele und Fleisch unversöhnliche Gegensätze: „Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist, der Geist gegen das Fleisch, denn diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr nicht tut, was ihr wollt.“ (*Gal. 5,17*) Und dennoch, wenn es um die Wahrheit geht, ist nicht weltliches Wissen mit seinem ‚leeren Trug‘ gefragt, sondern, und das ist zentral für die Leib-Philosophie des Paulus, der *leibhaftige* Jesus Christus:

„Gebt Acht, dass euch niemand mit seiner Philosophie und leerem Trug einfängt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt berufen, nicht auf Christus! Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt; denn er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten.“ (*Kol. 2,8-10*)

Der leibhaftige Jesus Christus versöhnt mit und in seinem Körper Gottes Geist und das sündige Fleisch, ja mehr noch, er hebt das Gesetz komplett auf, um einen neuen Menschen – und nicht nur sich selbst – zu schaffen, der des Gesetzes nicht (mehr) bedarf:

„Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, in Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile und riss die trennende Wand der Feindschaft in seinem Fleisch nieder. Er hob das Gesetz mit seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in sich zu einem neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib.“ (*Eph. 2,13-16*)

2.3.3 Synopsis und Kommentar

In allen drei Versionen der Inkarnation wird ein unkörperliches von einem körperlichen Prinzip unterschieden, und beide Prinzipien sind obligatorisch vorhanden. In allen drei Versionen wird außerdem von einer mehr oder minder engen Zusammenarbeit des unkörperlichen mit dem körperlichen Prinzip ausgegangen. Der Unterschied zwischen Descartes, Aristoteles und Johannes & Paulus ist aber, *wie* diese Zusammenarbeit erfolgt. Bei Descartes kommunizieren die beiden distinkt aufgefassten Prinzipien über die schmale Brücke der *Glandula pinealis*, und bei Aristoteles besteht die Kommunikation in der unmittelbaren Verzahnung von Form und Substrat. Von ganz anderer Art ist die Kommunikation zwischen körperlichem und unkörperlichem Prinzip

im Neuen Testament: das körperliche Prinzip Jesu Christi (und in Abstufungen von allen menschlichen Wesen) *ist zugleich* das unkörperliche Prinzip des göttlichen Schöpfers, und daher ist die Kommunikation, die ja nichts anderes als eine Weitergabe von Information ist, in der ontologischen Parallelität verwirklicht, ohne jedoch der Materie irgendeine Form zu verleihen. Max Scheler meint dazu:

„Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus (so wie dies z.B. durch Buddha, den großen «Lehrer», durch Platon usw. geschah, oder so wie Gott «in» Moses und seinen Propheten redete und Gesetze gab, auch nicht eine Mitteilung, deren *Inhalt* nur die Existenz eines liebenden und gnädigen Gottes wäre), sondern aller neue Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die *Liebestat* seines Selbsterscheinens in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der «Nachfolge», Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher *Erlöser*, d.h. als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens. Über die personale Gestalt hinaus gibt es nach früh- und echt christlicher Anschauung keinerlei «Idee», keinerlei «Gesetz», keinerlei «Sachwert», keinerlei «Vernunft», an der sie selbst noch zu messen wäre oder mit der sie, um als «heilig» erkennbar zu sein, irgendwie «übereinzustimmen» hätte. Christus «hat» nicht die Wahrheit, er «*ist*» sie, und zwar in seiner vollen Konkretheit. Äußerungen, Reden, Handlungen gelten als wahr, heilig, gut, weil Er, weil Christus es ist, aus dem sie fließen.“⁶²

Man könnte also das Inkarnationsverständnis der Christlichen Offenbarung als Mittelweg zwischen Descartes und Aristoteles verstehen: in der christlichen Inkarnation sind körperliches und unkörperliches Prinzip – wie bei Descartes – zwei komplett distinkte und eigentlich auch voneinander getrennte Entitäten, aber diese beiden Entitäten sind – wie bei Aristoteles – ontologisch parallel zueinander verfasst.

⁶² Scheler, „Liebe und Erkenntnis“, 85.

2.3.4 Aristoteles liest Johannes & Paulus

Aristoteles: „Mit Staunen lese ich nun bei den Kollegen Johannes & Paulus, wie sie sich das Verhältnis von Körper und Seele denken. Meinen Zugang hierzu habe ich bereits dargelegt, und ich sehe nicht, wie meine Darlegung noch verbessert werden könnte, aber tatsächlich haben Johannes & Paulus eine neue, für mich unbegreifliche, Art gefunden, sich Körper und Seele, *logos* und Welt, Geist und Materie zusammenzudenken. Während für mich die Seele die Form des Körpers darstellt, und daher unlöslich mit ihm verbunden ist, postulieren die Kollegen Johannes & Paulus eine *Identität* von *logos* und Materie bzw. von Körper und Seele, zumindest in der Person des Menschen Jesus Christus. Mit anderen Worten: Der körperliche Jesus Christus *ist* zugleich der *logos*, d. h. der ewige und ungeschaffene göttliche Urgrund hat sich in der Person des Menschen Jesus Christus *inkarniert*. Wer den Kollegen Johannes & Paulus zufolge den Menschensohn Jesus Christus anschaut, schaut zugleich den göttlichen Vater an. Ich gebe zu, das ist etwas, was ich nicht verstehen kann, denn wie kann etwas Unsterbliches zugleich etwas Sterbliches sein? Kann die Position von Johannes & Paulus vielleicht metaphorisch oder symbolisch verstanden werden, nämlich dass Jesus Christus nur ein Symbol des Göttlichen und Unendlichen ist? Ich werde das bei nächster Gelegenheit mit den beiden Herren besprechen.“

2.4 Der Kreis schließt sich: Aristoteles, Johannes & Paulus lesen gemeinsam Descartes

Aristoteles: „Meine Herren, gut dass wir darüber sprechen können. Ich neige zwar gar nicht der Ansicht des Kollegen Descartes zu, der – wenn auch in methodischer Absicht – einen distinkten Unterschied von *logos* und Materie beziehungsweise von Körper und Seele behauptet, aber Ihre Ansicht, der inkarnierte, also aus immateriellem Prinzip heraus Materie gewordene Mensch sei *identisch* mit dem immateriellen Prinzip selbst, scheint mir ein noch größerer Irrtum zu sein. Sehr wohl erkenne ich an der Form des Körpers, denn ohne Form kann ein Körper ja nicht bestehen, auch ein immaterielles Prinzip, nämlich eben seine Form oder seine Idee, wie es Meister Platon immer genannt hat, aber diese Form *ist nicht* der Körper, sondern sie ist ihm nur äußerlich.“

Johannes & Paulus: „Sehr geehrter Herr Kollege Aristoteles, es ist uns eine große Ehre, mit einem Wissenschaftler Ihres Ranges debattieren zu dürfen. Ja, wir sind zunächst ganz bei Ihnen: die Vorstellung, die der Kollege Descartes vom menschlichen Körper als einer von der Seele vollkommen oder zumindest weitgehend getrennten *Maschine* hat, ist uns, seit wir in der Gnade und in der Erleuchtung unseres Herrn Jesus Christus sind, vollkommen fremd. Unser Herr Jesus Christus, der gekreuzigt, begraben und von den Toten auferstanden ist, ist mitnichten ein willenloses Vehikel des göttlichen Geistes, sondern er selbst ist zugleich der göttliche Geist. Nicht nur das, er ist nicht nur der Sohn seines Vaters, sondern er *ist* gewissermaßen zugleich selbst der Vater. Im Unterschied zu Ihnen legen wir jedenfalls Wert auf die Feststellung, dass unser Herr Jesus Christus nicht die äußere Form des Vaters hat, sondern dass er selbst der Vater, also der allmächtige Gott ist. Niemals zuvor haben wir in einem menschlichen Wesen zugleich den Urgrund alles Seins geschaut. Wir geben aber zu, dass das eine sehr schwierige Vorstellung ist.“

Aristoteles: „Das ist es in der Tat. Wollen Sie also allen Ernstes behaupten, dass zum Beispiel ein materieller Gegenstand, sagen wir ein Haus, das nach den Plänen eines Architekten gebaut wurde, diese Pläne nicht nur widerspiegelt, sondern diese Pläne oder gar der Architekt selbst tatsächlich *ist*? Das würde nämlich bedeuten, dass die Pläne des Hauses aus Ziegeln, Holzbalken, Mörtel, und so weiter, bestehen würden, oder dass der Architekt zum Haus geworden wäre. Das ist eine absurde Vorstellung. Ebenfalls absurd ist zugegebenermaßen die Vorstellung, dass es für die Erbauung eines Hauses nach Plänen reichen würde, einen Haufen Ziegel übereinanderzustapeln und in diesen Haufen

einfach irgendwelche Pläne in Papierform hineinzuwurfen. Niemand würde hier allen Ernstes behaupten, dass es sich bei diesem Objekt um ein nach Plänen errichtetes Haus handelte.“

Johannes & Paulus: „Herr Kollege Aristoteles, Sie haben sicher recht. Ein nach Plänen gebautes Haus ist nicht zugleich diese Pläne, aber der Körper unseres Herrn Jesus Christus – so wie jeder andere Körper auch – ist auch kein Haus, auch wenn wir in dichterischer Freiheit öfter behauptet haben, er sei das „Haus Gottes“, sondern er ist etwas grundlegend Anderes, eben ein beseeltes menschliches Wesen. Wir glauben nämlich, dass hierin Ihr Denkfehler liegt, nämlich in der irrigen Ansicht, die Natur der unbeseelten und der beseelten Materie sei von gleicher Art. Das ist sie aber nicht. Der Zusammenhang von Form und Materie, zum Beispiel eines Steins, mag so sein, wie Sie das beschreiben, aber das trifft nicht auf Lebewesen zu. Apropos, auch Kollege Descartes scheint nicht ernsthaft der Ansicht gewesen zu sein, der menschliche Körper sei eine *Maschine*, sondern er scheint eher auf der Suche nach einem einheitsstiftenden zugrundeliegenden Prinzip der Welt gewesen zu sein, das jenseits von *logos* und Materie liegt.“

Aristoteles: „Sie behaupten also, der Mensch Jesus Christus sei zugleich der unsterbliche Gott gewesen? Wie konnte er dann am Kreuze sterben? Oder ist er gar nicht gestorben? Götter, die sich in Menschengestalt unter die Sterblichen gemischt haben, kenne ich aus meiner Heimat schon lange. Worin soll dann die Neuheit des Christentums bestehen?

Johannes & Paulus: „Auch wenn es schwer zu verstehen ist: Der Mensch Jesus Christus ist tatsächlich vollwertiger Mensch und zugleich Gott. Das ist der wahre Neue Bund, und die verkörpernde Erkenntnis dieses Bundes ist das Geheimnis des ewigen Lebens. So kommt der ewige Schöpfergott zurück zu seiner geschaffenen Welt, die mit zunehmender Vergeistigung ihrer Vollendung zustrebt.“

3 Inkarnation als Logifizierung der Materie

Mit der Inkarnation ist es zu einer Kombination unterschiedlicher Seinsebenen gekommen. Das geistig-immaterielle Prinzip hat sich mit dem körperlich-materiellen Prinzip verquickt, um eine neue funktionelle Einheit zu bilden. Diese funktionelle Einheit hat logische Implikationen; die reine, amorphe Materie wird zum Operanden einer logischen Relation. Die Frage dabei ist, welches Telos hinter diesem Phänomen steht. In der Geschichte der Philosophie gibt es dazu grundsätzlich zwei verschiedene Positionen: einerseits die Position des zunehmenden Fortschritts, andererseits die aktuellere Position des Embodiments der Theorie. Während die Position des Fortschritts von der impliziten Prämisse ausgeht, dass die materielle Schöpfung unvollkommen und verbesserungswürdig ist, steht die Position des Embodiments der Theorie für ein Emergenz-Prinzip, das auf materieller Basis einen geistig-semantischen Überbau finden will.

3.1 Inkarnation als Fortschritt

Der Fortschrittsgedanke ist der Inkarnation seit Anbeginn innewohnend. Die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi markiert den Beginn des Neuen Bundes, das Angebot, das Gott selbst den Menschen unterbreitet, zur Vergebung ihrer Sünden und zur Beschleunigung der Herankunft des Reiches Gottes. Wenn im geschichtlich verstandenen Diskurs Gottes mit dem Menschen Gott selbst zum Menschen wird, dann ist das ein historischer Moment in dieser Beziehung, der auf ein besseres zukünftiges Ziel hinweist. So ist das Christentum die Fortschrittsreligion schlechthin, im Unterschied zu den anderen Weltreligionen, die tendenziell eher Bestände zu verwalten scheinen, und eine kosmische Harmonie aufrechterhalten wollen. Von der Theologie ist der Fortschrittsgedanke jedoch auch in die Philosophie eingegangen, und einer der Philosophen, der sich in seiner Weltsicht stark dem Fortschritt verschrieben hat, gehört

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, zum Beispiel in seiner *Phänomenologie des Geistes*⁶³. Der zweite Philosoph, der hier beispielgebend erörtert werden soll, ist Teilhard de Jardin, Jesuit, Theologe und Paläontologe, der sich in seinem Werk bemüht, den christlichen Fortschrittsgedanken mit der Evolutionstheorie zu fusionieren.⁶⁴

3.1.1 Hegel

Eine Gesamtdarstellung der Philosophie Hegels im Zusammenhang mit dem Fortschrittsgedanken ist hier nicht möglich, und deshalb wird diesbezüglich auf entsprechende Literatur verwiesen.⁶⁵ Hier sollen nur einige konzeptuelle Grundzüge der Hegelschen Fortschrittskonzeption skizziert werden, die für den Inkarnationsgedanken wesentlich sind. Einer dieser Grundzüge ist die sogenannte *List der Vernunft*. Damit meint er die dialektische Bewegung, in der das Mittel zum Zweck und der Zweck zum Mittel wird, weswegen beide gegeneinander austauschbar sind:

„Daß der Zweck sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht und dasselbe zum Mittel macht, wie auch daß er durch dieses ein anderes bestimmt, kann als *Gewalt* betrachtet werden, insofern der Zweck als von ganz anderer Natur erscheint als das Objekt und die beiden Objekte ebenso gegeneinander selbständige Totalitäten sind.“⁶⁶

Es ist bezeichnend, dass dieser dialektische Prozess von Hegel als ‚gewaltsam‘ beschrieben wird, wodurch er *de facto* aussagt, dass die der dialektisch konzipierten Welt

⁶³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek; 414 (Hamburg: Meiner, 1988).

⁶⁴ Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 4. Auflage., Beck'sche Reihe 1055 (München: Verlag C. H. Beck, 2010).

⁶⁵ Vgl. z. B. Bedřich Loewenstein, *Der Fortschrittsglaube: europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*, 2. erw. und völlig überarb. Ausg. (Darmstadt: WBG, 2015), <https://ubdata.univie.ac.at/AC12289575>.

⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke: [in 20 Bänden]: 6: Wissenschaft der Logik II. 1. T. Die objektive Logik: Zweites Buch; 2. T. Die subjektive Logik*, 11. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 606 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017), 452.

innewohnende Fortschrittsbewegung von außen angestoßen wird. Im Kontext der Inkarnation bedeutet das, dass Inkarnation – also Menschwerdung der göttlichen Vernunft – von einer außer- und überweltlichen Kraft angestoßen und unterhalten wird. Dies ist sicherlich ein Aspekt, der das Diskussionsgleichgewicht zwischen Aristoteles Form-Materie-Schema und dem Menschwerdungs-Schema des Johannes-Evangeliums in Richtung Johannes-Evangelium verschiebt.

Der dialektische Prozess bei Hegel beschreibt die zunehmende Vergeistigung der Welt, bis hin zur Wieder-Erkennung und Wieder-Annahme der Welt durch den göttlichen Schöpfer. So kommt es zu einer zunehmenden Subjektivierung des materiellen Objekts, das im Rahmen der aufsteigenden dialektischen Bewegung auf einer höheren dialektischen Stufe ein jeweils höheres Bewusstsein erlangt:

„Man kann daher von der teleologischen Tätigkeit sagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache sei, daß sie ein Werden des Gewordenen sei, daß in ihr nur das schon Existierende in die Existenz komme usf., d. h. daß überhaupt alle Verhältnisbestimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seins angehören, ihre Unterschiede verloren haben und, was als ein Anderes wie Ende, Folge, Wirkung usf. ausgesprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Bestimmung eines Anderen habe, sondern vielmehr als identisch mit dem einfachen Begriffe gesetzt ist.“⁶⁷

Dieses höhere Bewusstsein entspricht der Inkarnation im Sinne der Fleischwerdung des geistig-immateriellen Prinzips. Im Unterschied zur Johanneischen Konzeption der Inkarnation, die mit der Person Jesu Christi komplett verwirklicht wurde, ist der Inkarnationsprozess der Hegelschen Dialektik ein prozesshaftes Geschehen. Das bedeutet, der Mensch an sich kann also noch nicht vollständig inkarniert sein, ebenso wenig die Schöpfung, aber in Zukunft steuert alles auf eine komplette Inkarnation zu, die dann erreicht sein wird, wenn sich der vom Schöpfergott ausgesandte Geist die komplette Schöpfung wieder angeeignet haben wird.

Es stellt sich nun mit Hegel die Frage, ob der Mensch – buchstäblich wohnhaft in zwei Welten – den Inkarnationsprozess aktiv mitgestalten kann, oder ob er bloßes Objekt

⁶⁷ Ebd., 454f.

äußerer Bestrebungen bleibt. Konsequent durchgedacht, negiert die Selbstbewegung des absoluten Geistes grundsätzlich jegliches Mitbestimmungsrecht vernunftbegabter Lebewesen. Das trifft selbst dann zu, wenn die handelnden Subjekte in ihrer Innenperspektive einen freien Willen haben und freie Entscheidungen treffen können. Um einen solchen Vernunftdeterminismus mit der Idee der Willensfreiheit vereinbaren zu können, bringt Hegel das Prinzip der *List der Vernunft* zur Anwendung, das jedoch die Außen-Determination der dialektischen Weltentwicklung nur noch unterstreicht. Der Fortschritt in der Weltentwicklung im Allgemeinen und in der Geschichte im Speziellen zielt auf ein letztes Telos hin, das die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, das ewige Leben, oder der „Punkt Omega“ Pierre Teilhard de Chardins⁶⁸ sein kann. Die relevante Pointe in der besonderen Inkarnationsvorstellung Hegels ist zweifelsohne der *Prozesscharakter* des Leib-Seele-Verhältnisses, ein Konzept, das bei Descartes, Aristoteles und im Neuen Testament komplett fehlt. Dort ist nämlich das besondere Verhältnis von Leib und Seele ein *fait accompli*, ohne jegliches Veränderungspotential: Die *res cogitans* überblickt die *res extensa*, ist und bleibt aber von letzterer getrennt, Form und Materie bilden eine feste Einheit, und Jesus Christus ist der menschgewordene Gottvater. Bei Hegel ist das nicht so, denn erst am Ende der dialektischen Spirale steht die vollständige Inkarnation, und was bis dahin geschieht, ist nichts anderes als *Evolution*.

3.1.2 Teilhard de Chardin

Der Idee des Fortschritts und der Evolution als Leitmotiv der Inkarnation (Jesu Christi) steht auch Teilhard de Chardin sehr nahe. Als Biologe und Paläontologe mit der Evolutionstheorie bestens vertraut, offeriert er eine spiritualisierte Variante der Evolutionstheorie: „Durch die Inkarnation ist Gott in die Natur herabgestiegen, um sie zu überbeseelen und zu sich zurückzuholen: das ist in seiner Substanz das christliche Dogma.“⁶⁹ Für Teilhard verfolgt Gott mit seiner Inkarnation in der Welt ein klares Ziel,

⁶⁸ Vgl. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*.

⁶⁹ Teilhard De Chardin und Günther Schiwy, *Das Teilhard de Chardin Lesebuch* (Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, 1992), 166.

und das ist die ‚Rückholung‘ der aus sich entäußerten Natur zu sich selbst. Eine Ähnlichkeit mit der Hegelschen Dialektik ist hier sicher nicht zufällig. Was jedoch Teilhards spiritualisiertes Streben nach einer Rückkehr der kosmischen Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf klar von der Evolutionstheorie Darwin’scher Prägung unterscheidet, ist das planvolle Vorgehen der Christokosmischen Evolution im Unterscheid zur biologischen Evolution, die dem Zufallsprinzip und der fortwährenden Adaptation geschuldet ist:

„Ich möchte hier Verständnis dafür wecken, warum ich — ohne jeden Anthropozentrismus und Anthropomorphismus — zu sehen glaube, daß es für das Leben eine Richtung und eine Linie des Fortschritts gibt. — Eine Richtung und Linie, die sich so deutlich abzeichnen, daß die Wissenschaft von morgen — davon bin ich überzeugt — ihre Wirklichkeit allgemein anerkennen wird.“⁷⁰

Ja, die Evolution geht in eine Richtung, und zwar in die Richtung der zunehmenden Vervollkommnung: „Sie gibt eine Richtung — und beweist dadurch, daß die Evolution eine Richtung hat.“⁷¹ Natürlich ist dieser aufsteigende evolutionäre Fortschritt keine ansteigende Gerade, sondern eine dialektische, sich selbst drehende Spirale, bewegt durch den fortwährenden Antrieb aus These, Antithese und Synthese: „Diese Betrachtungsweise ohne Tiefe können und müssen wir künftig meiden. Keine am Boden dahinkriechende Sinuskurve mehr, sondern eine Spirale, die sich kühn in die Höhe schraubt!“⁷²

Nun ist der Geist durch die Inkarnation in diese Welt gekommen, aber, außer für Christus, fristet er ein elendes Dasein im Kerker aus Fleisch und Knochen, aus dem er auszubrechen sucht. Der Körper als Tempel Gottes, wie ihn noch der frühe Paulus gesehen hat, hat ausgedient:

⁷⁰ Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 141.

⁷¹ Ebd., 145.

⁷² Ebd., 147.

„In ihrem tiefsten Innern besteht die lebende Welt aus Bewußtsein, das von Fleisch und Knochen umkleidet ist. Von der Biosphäre bis zur Art ist alles nur eine ungeheure Verzweigung von Seelenleben, das durch alle Formen hindurch sich sucht.“⁷³

Der Geist bricht aus diesem Kerker der Materie aus, in dem er sich aus der Materie Werkzeuge schafft und sich der Materie bedient, um die Materie selbst zu erhöhen:

„Die Welt schaffen, vollenden und entsöhnen, so lesen wir bereits bei Paulus und Johannes, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst. Auf welche Weise eint er sie? Indem er zu einem gewissen Teil in die Dinge eintaucht, indem er sich zum «Element» macht, und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen. Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewußtseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen.“⁷⁴

An diesem Punkt bemüht sich Teilhard de Chardin, den schlechten Ruf zu widerlegen, den die Materie seit jeher in der traditionellen christlichen Überlieferung (zu Unrecht) genießt. Teilhard gesteht zwar ein, dass die Materie durch die Erbsünde ein Gravitationszentrum nach ‚unten‘ sein kann, aber sie kann genauso erheben, und der „Berghang“ sein, auf dem man hinaufsteigen kann, und das durch die kosmische Singularität, die die Inkarnation Jesu Christi darstellt, der damit die Materie veredelt. Der inkarnierte Christus wird zum wahrhaftigen ‚Stein der Weisen‘, der alles, was er berührt, in das ‚Gold‘ der zunehmenden Vergeistigung verwandelt:

„Die Materie ist vor allem nicht nur das Gewicht, das nach unten zieht, der Schlamm, in dem man versinkt, die Dornenhecke, die den Pfad versperrt. In sich selbst, bevor wir überhaupt zu ihr Stellung genommen und unsere Wahl getroffen haben, ist die Materie einfach der Berghang, auf dem man ebensogut hinauf- wie hinabsteigen kann; sie ist die Umgebung, die ebensogut trägt wie nachgibt; sie ist der Wind, der zu Boden wirft oder emporreißt. Ihrer Natur nach und infolge der Erbsünde stellt sie allerdings einen dauernden Sog zum Zerfall dar. Sie schließt aber ebenfalls ihrer Natur nach und infolge

⁷³ Ebd., 151.

⁷⁴ Ebd., 305.

der Menschwerdung Christi eine Hilfe — einen Stachel oder eine Anziehung — zum Mehr-Sein in sich, womit sie den «fomes peccati» [Zunder der Sünde] ausgleicht oder sogar überwindet.“⁷⁵

Noch einmal betont Teilhard aber, dass diese Aufgabe der aufstrebenden Spiritualisierung der Welt nicht nur ein alleiniges Werk des inkarnierten Christus sein kann, sondern dass auch jeder Mensch, der ja auch gewissermaßen inkarniert ist, durch die Treue zu sich selbst, zu seiner geistig-körperlichen Verfasstheit, *nolens volens* seinen Beitrag leisten muss. Mit anderen Worten, wir Menschen arbeiten alle im ‚Weinberg des Herrn‘, nämlich insofern, als jeder Mensch, der schöpferisch etwas weiterbringt, zugleich die ganze Welt weiterbringt. So sind alle Menschen mehr oder minder Werkzeuge des über die Materie wieder zu sich selbst findenden Gottes:

„So muß der Mensch im gegenwärtigen Leben nicht nur folgsam und fügsam sein; er muß vom natürlichsten Bezirk seiner selbst her in Treue ein Werk, ein «opus» schaffen, in das etwas von allen Elementen der Erde Eingang findet. *Er schafft sich seine Seele* während der ganzen Dauer seiner irdischen Tage. Gleichzeitig aber arbeitet er an einem andern Werk, einem andern «opus» mit, das die Perspektiven seines persönlichen Erfolges unendlich übersteigt, sie aber streng auf sich ausrichtet: an der Vollendung der Welt.“⁷⁶

So können wir Menschen durch unser geheiltes und heiligendes Werk an der Materie hier und jetzt tatsächlich das Reich Gottes verwirklichen: „Durch unser persönliches Bemühen um Vergeistigung trägt also die Welt, von aller Materie ausgehend, allmählich das zusammen, was aus ihr das Himmlische Jerusalem oder die Neue Erde machen wird.“^{77,78}

⁷⁵ De Chardin und Schiwy, *Das Teilhard de Chardin Lesebuch*, 21.

⁷⁶ Ebd., 128.

⁷⁷ Ebd., 129.

⁷⁸ Eine moderne, technologischere Version der Vorstellung vom „Punkt Omega“ liefert Ray Kurzweil, wenn er meint, am Ende des menschlich-technischen Fortschritts ‚wache das Universum auf‘ (Vgl. Ray Kurzweil, *The Singularity Is near: When Humans Transcend Biology*, 1. publ., 6. [Dr.]. (New York, NY: Viking, 2005).

3.2 Inkarnation als Embodiment der Theorie

Die Embodiment-Theorie ist eine neuere Theorie aus der Kognitiven Philosophie, die sich mit dem Leib-Seele-Verhältnis unter Einbeziehung neuester Erkenntnisse aus Neuropsychologie und Computerwissenschaften befasst.⁷⁹ Die Pointe dieses neuen Ansatzes ist, dass die Embodiment-Theorie den kognitiven Dualismus, der ein ‚denkendes Prinzip‘, eingebettet wie eine Software in die Hardware Gehirn, postuliert, ablehnt, und stattdessen den gesamten Körper, nicht nur das Gehirn, und unter Umständen sogar die Umwelt der denkenden Person in den Erkenntnisprozess miteinbezieht: „The brain is not a computer, or not the seat of cognition.“⁸⁰ Die Ausformulierung dieser grundsätzlichen Denkfigur führt zu den unterschiedlichsten Deduktionen dieser Theorie, reichend von eher Geist-zentrierten Ansätzen, durchaus Reminiszenzen an Positionen aus Deutschem Idealismus und Phänomenologie, bis zu Körper-zentrierten Ansätzen. So sieht Andy Clark, einer der Pioniere der Embodiment-Theorie, eine signifikante Spannung zwischen diesen Ansätzen:

“[...] there is a potential tension between two strands of thought prominent in this recent literature. One of those strands depicts the body as special, and the fine details of a creature’s embodiment as a major constraint on the nature of its mind: a kind of new-wave body-centrism. The other depicts the body as just one element in a kind of equal-partners dance between brain, body and world, with the nature of the mind fixed by the overall balance thus achieved: a kind of extended functionalism (now with an even broader canvas for multiple realizability than ever before).”⁸¹

Andy Clark neigt in seiner Sicht eher den Geist-zentrierten Ansätzen zu, die in ihrer *Extended Mind*-Variante des Funktionalismus sogar Werkzeuge des Menschen, wie Hämmer, Nägel, aber auch Computer zu Extensionen des menschlichen Geistes machen,

⁷⁹ Für eine vollständige Übersicht zum Thema der *Embodied Cognition* vgl. Lawrence Shapiro und Shannon Spaulding, „Embodied Cognition“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition>.

⁸⁰ Ebd., 1.

⁸¹ Andy Clark, „Pressing the Flesh: A Tension in the Study of the Embodied, Embedded Mind?“, *Philosophy and phenomenological research* 76 (2008): 37, <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00114.x>.

die den spezifischen Beitrag des Körpers zur Erkenntnis auch vollwertig ersetzen können, wodurch ein *Cyborg* möglich wird.⁸² Andere Autoren sind hingegen der Ansicht, dass die unterschiedlichen Beiträge, die der Körper zum menschlichen Bewusstsein im Allgemeinen und zur Sinneserkenntnis im Speziellen leistet, nicht ersetzbar sind.⁸³ Auch Umberto Galimberti sieht eine unauflösbare Übereinstimmung zwischen dem Körper und dem menschlichen Ich, ja sogar zwischen dem Wort, das notwendig mit körperlichen Mitteln ausgeformt und phoniert werden muss, bevor es zu einem Bestandteil kognitiver Operationen werden kann, und dem Denk- und Erkenntnisprozess:

“Ogni mio atto rivela infatti che la mia presenza è corporea e che il corpo è la modalità del mio apparire. Questo organismo, questa realtà carnale, i tratti di questo viso, il senso di questa parola portata da questa voce non sono le espressioni esteriori di un Io trascendentale e nascosto, ma sono io, così come il mio volto non è un’immagine di me, ma sono io stesso. Nel corpo, infatti, c’è perfetta identità tra essere e apparire, e accettare questa identità è la prima condizione dell’equilibrio. Non esiste un pensiero al di fuori della parola che lo esprime, perché, solo abitando il mondo della parola, il pensiero può risvegliarsi e farsi parola. Allo stesso modo non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nella realizzazione della sua esistenza. Se non si accetta la totalità di questa presenza e la sua ambivalenza, è impossibile accedere alla comprensione della realtà umana e all’ordine dei suoi progetti.”⁸⁴

Obwohl bei oberflächlicher Betrachtung sehr ähnlich, sind jedoch die Unterschiede zwischen dem traditionellen philosophischen Leib-Seele-Verhältnis in seinen unterschiedlichen Ausformulierungen und der modernen Embodiment-Theorie nicht trivial. Mit anderen Worten, sind Descartes, Aristoteles und Johannes & Paulus keine Vorläufer der Embodiment-Theorie. Auch ist die Inkarnation kein Embodiment im Sinne der genannten Theorie, und das aus den folgenden noch darzulegenden Gründen.

⁸² Vgl. Andy Clark, „What ‘Extended Me’ knows“, *Synthese (Dordrecht)* 192 (2015): 3775, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0719-z>; Liam P. Dempsey und Itay Shani, „Stressing the Flesh: In Defense of Strong Embodied Cognition“, *Philos Phenomenol Res* 86 (2013): 617, <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00553.x>.

⁸³ Vgl. Dempsey und Shani, „Stressing the Flesh: In Defense of Strong Embodied Cognition“.

⁸⁴ Umberto Galimberti, *Il corpo*, 24^o edizione (Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2018), 292f.

Renè Descartes ist mit seinem nahezu komplett dualistisch geprägten Leib-Seele-Verständnis am unverdächtigsten als Vorreiter der Embodiment-Theorie, obwohl sein die Glandula pinealis betreffendes Brückenmodell der Leib-Seele-Relation durchaus als eine minimalistische Variante der Embodiment-Theorie aufgefasst werden könnte:

„Wir müssen es also so auffassen, daß die Seele ihren Hauptsitz in der kleinen, sich in der Mitte des Gehirns befindenden Drüse hat. Von dort aus strahlt sie durch Vermittlung der Spiritus, der Nerven und sogar des Blutes, das an den Eindrücken teilhat, die die Spiritus empfangen, und sie durch die Arterien in alle Körperteile bringen kann, auf den gesamten Rest des Körpers aus.“ (*Pas.* 23)

Bei Aristoteles ist die Seele die Form, die die amorphe biologische Materie erst zum menschlichen Körper macht, und zwar unabhängig von seiner Erkenntnisleistung. Bei der Embodiment-Theorie hingegen, und zwar sowohl in ihrer starken, Körper-zentrierten, als auch in ihrer schwachen, Geist-zentrierten Variante, geht es um die Frage, welche materiellen Instrumente die menschliche Erkenntnis und der menschliche Denkprozess nutzen: entweder nur den biologischen gesamten Körper – und nicht nur das Gehirn –, oder den Körper *und* seine Werkzeuge sowie seine Umgebung. Mit der identifikationsstiftenden Form der Körperseele hat dieses Konzept nichts zu tun, denn die Theorie formt bei Aristoteles quasi die Praxis, während in der Embodiment-Theorie die (körperliche) Praxis die Theorie formt, ganz ähnlich, wie es Karl Marx in anderem Zusammenhang formuliert hat:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.“⁸⁵

Bei der Inkarnation Gott-Vaters in der Person des Menschen Jesus Christus hingegen besteht das Leib-Seele-Verhältnis in der Analogie zum Produkt-Produzenten-Verhältnis. So erlaubt die vollständige Erkenntnis des Menschen Jesus Christus in einer Art von

⁸⁵ Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, Bd. 13, Marx-Engels-Werke (Berlin: Dietz, 1971), 8.

reverse engineering den Rückschluss auf sein schaffendes Prinzip, Gott-Vater. Wer Jesus sieht, sieht seinen Vater, wer Jesus folgt, folgt Gott. Die Wahrheit des Kosmos ist gänzlich in Jesus Christus *verkörpert*, und insofern fällt seine Inkarnation tatsächlich in den Bereich der Embodiment-Theorie, aber im Unterschied zu letzterer erkennt die göttliche Wahrheit des Kosmos, wer Jesus Christus *anschaut*, und nicht wer von ihm angeschaut wird.⁸⁶ So wird die göttliche Inkarnation zur ultimativen Theorie.

⁸⁶ Dass unserer Theorie zufolge nicht nur Jesus Christus inkarniert ist, sondern bis zu einem gewissen Anteil alles Geschaffene, tut diesen prinzipiellen Überlegungen keinen Abbruch.

4 Inkarnation als Ende der Philosophie, oder: der Anti-Sokrates

Konsequent zu Ende gedacht, wird die Fleischwerdung des *logos* erhebliche Konsequenzen für das Selbstverständnis der Philosophie haben. Dazu muss zunächst einmal festgestellt werden, was *Philosophie* überhaupt ist, frei nach der Feststellung Karl Jaspers: „Was Philosophie sei und was sie wert sei, ist umstritten“.⁸⁷ Wie auch immer man die griechisch-europäische Tradition und die außereuropäischen Traditionen der Philosophie mit ihrem jeweiligen Alleinstellungsmerkmal bewerten möchte⁸⁸, gibt es Kriterien, die den philosophischen Diskurs kennzeichnen. Diese Kriterien bewerten philosophische Werke bzw. Philosophen in Anlehnung an Franz Martin Wimmer nach dem Inhalt und nach der Form ihrer Werke:

„Bezüglich des *Inhalts* kann Philosophie ausgehend von einem (okzidental) traditionellen Verständnis damit charakterisiert werden, dass es sich um die Behandlung von *ontologischen* oder *erkenntnistheoretischen* oder *wert- und normentheoretischen* Fragen handelt. Es geht somit entweder um die Frage, *was wirklich ist*; oder darum, *was erkennbar ist*; oder drittens um die *Begründung von Normen und Werten*.“⁸⁹

Wesentlicher für den hier dargelegten Zusammenhang ist die Frage, in welcher Form Philosophie zustande kommt. Ein philosophischer Diskurs liegt dann vor, wenn „*Begriffe definiert, Argumente entwickelt, Methoden des Erkenntnisgewinns und der Irrtumsvermeidung reflektiert*“⁹⁰ werden. Man könnte diese als die *logozentrische* Variante des philosophischen Diskurses bezeichnen, in Abgrenzung von einer anderen, eher *poetisch-bildhaften* Variante, die nach Paul Feyerabend einen gemeinsamen Ursprung mit der logozentrischen Variante aufweist:

⁸⁷ Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, 2. Auflage (München Zürich: Piper, 1997), 33.

⁸⁸ Vgl. dazu Standardwerke der interkulturellen Philosophie, z. B. von Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung* (Wien: WUV, 2004). oder auch die Bachelorarbeit von Stefan Watzka, *Mechanismen des philosophischen Diskurses in der Erzählung „Der Garten der Pfade, die sich verzweigen“ von Jorge Luis Borges*, Institut für Philosophie, Universität Wien, WS 2015/2016

⁸⁹ Ebd., 26.

⁹⁰ Ebd., 26.

„Mit dem Angriff von Xenophanes [...] und Heraklit [...] spaltet sich die einheitliche Lehre früherer Zeiten in *Philosophie*, die rein begrifflich vorgeht und das Bilderdenken früherer Epochen ausradieren will, und *Poesie* (Lyrik, Drama etc.), die fortfährt, die alten Mittel zur Darlegung auch der neuen Ideen einzusetzen. *Beide* erheben den Anspruch, praktische Anleitung, sittliche Führung, *wahren Bericht* zu geben.“⁹¹

Ein weiterer Aspekt der *Philosophie* ist ihre handlungstheoretische Dimension, und damit wäre die Anschlussfähigkeit zur Inkarnationsdebatte hergestellt. Philosophie verwirklicht sich nämlich auch in der Tätigkeit des Philosophierens:

„Jede Philosophie definiert sich selbst durch ihre Verwirklichung. Was Philosophie sei, das muß man versuchen. Dann ist Philosophie in eins der *Vollzug* [Hervorhebung S.W.] des lebendigen Gedankens und die Besinnung auf diese Gedanken (die Reflexion) oder das Tun und das Darüberreden. Aus dem eigenen Versuch heraus erst kann man wahrnehmen, was in der Welt als Philosophie uns begegnet.“⁹²

Ja, sogar mehr als das: in der *sarkozentrischen* Variante realisiert sich der philosophische Diskurs durch den Philosophen selbst, das bedeutet, der Philosoph selbst *ist* zugleich der philosophische Diskurs. Ist unter solchen Bedingungen Philosophie überhaupt noch möglich?

4.1 Ist bei Inkarnation eine philosophische Reflexion überhaupt noch möglich?

Während der inhaltliche Aspekt der Philosophie von der sarkozentrischen Sichtweise unberührt bleibt, ist der formale Aspekt im Sinne der logozentrischen Philosophie ultimativ in Frage gestellt. Mit philosophischer Reflexion ist üblicherweise die grundlegende Welterkundung und Weltinterpretation mit den Mitteln der dissoziierenden logischen Analyse gemeint. Philosophie im Sinne des Logozentrismus bedeutet so letztlich die Fortführung des Descartes'schen Dualismus durch eine Perpetuierung des Leib-Seele(Geist)-Dualismus, wie vom französischen

⁹¹ Paul Feyerabend, *Naturphilosophie*, 1. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), 85.

⁹² Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, 36f.

Poststrukturalismus weithin kritisiert wurde⁹³. Bei Descartes ist es die vom Körper weitestgehend isolierte *res cogitans*, die eine Synthese zwischen der vielgestaltigen physischen Realität, der *res extensa*, und dem *logos* herzustellen sucht. Diese Operation geht vom *logos* aus, wird der Welt ordnend übergestülpt, um dann dialektisch zum *logos* zurückzukehren. Begonnen hat die logozentrische philosophische Reflexion jedoch nicht mit Descartes, sondern mit Sokrates, dem Gründervater der europäischen Philosophie. Sokrates hat eine zusätzliche Reflexionsebene in die Einheit von Leib und Seele des Menschen eingezogen, und hat damit die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt zerstört, das heißt, am Anfang gab es keinen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Seele und Leib, zwischen Absicht und Handlung. So hat Sokrates den Menschen dem Menschen entfremdet um damit „den anderen zur äußersten Schande zu treiben: sich zu widersprechen“⁹⁴, wie Roland Barthes bemerkt hat. Auch Galimberti teilt diese Sichtweise:

„Quest'origine è rintracciabile nella cultura greca, e precisamente in quel momento in cui la specificità dell'uomo è sottratta all'ambivalenza delle sue espressioni corporee, per essere riassunta in quell'*unità ideale*, la *psiche*, che da Platone in poi, per tutto l'Occidente, il luogo di riconoscimento dell'unità del soggetto, della sua *identità*. Ma questo luogo di identificazione contiene già il principio della *separazione*, perché, come coscienza di sé, la psiche incomincia a pensarsi *per sé*, e quindi a separarsi dalla propria corporeità. *La prima operazione metafisica è stata un'operazione psicologica.*“⁹⁵

Diese logozentrische dialektische Bewegung hat der Inkarnierte nicht notwendig, denn in ihm sind *logos* und Welt eins, da der *logos* Fleisch geworden ist. So verwandelt sich die logozentrische philosophische Reflexion im Sarkozentrismus in die Praxis seiner selbst – *be yourself* im wahrsten Sinne des Wortes. Dem *logos* kommt man einerseits durch rechtes – körperbewusstes – Handeln näher, wie von Nietzsche empfohlen („Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner besten Weisheit.“⁹⁶), andererseits durch die

⁹³ Vgl. Roland Barthes, *Die Lust am Text*, Erstausg., 1. Aufl., Bibliothek Suhrkamp 378 (Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verl., 1974).

⁹⁴ Ebd., 8.

⁹⁵ Galimberti, *Il corpo*, 22.

⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Stuttgart: Reclam, 1990), 28.

rechte Anschauung: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (*Joh. 17,3*) So ist die Inkarnation tatsächlich das Ende der ausschließlich logozentrischen philosophischen Reflexion.

4.2 Ist Inkarnation das Ende der Philosophie?

Die Frage muss anders gestellt werden, nämlich: ist der Begriff Philosophie koextensiv mit dem Begriff der logischen Reflexion, oder gibt es Überlappungen und/oder Überschreitungen mit anderen Bereichen? Mit anderen Worten: kann es eine Philosophie jenseits der Logik geben, eine Philosophie, deren Suche bereits an ihr Ende gekommen ist? Hat nicht der Inkarnierte den Punkt Omega erreicht, an dem die amorphe aufnahmebereite Materie komplett vom *logos* durchdrungen ist, und an dem andererseits der *logos* Fleisch geworden ist? Für die logozentrisch orientierte Philosophie mag das in der Tat zutreffen, denn sie bedarf ausschließlich der körperlosen philosophischen Reflexion. Aber kann eine Reflexion überhaupt körperlos sein? Gibt es eine *view from nowhere*⁹⁷ des Philosophen? Die Theoretiker der Embodiment-Theorie⁹⁸ und Thomas Nagel bestreiten das, denn eine vollkommen körperlose Reflexion ist eine Illusion. Die Voraussetzung für menschliche Reflexion – denn nur eine solche kann es geben – war immer schon die Fleischwerdung. Die Inkarnation ist damit zugleich Grundlage, Fortführung und Ende der Philosophie. In der poetisch-bildhaften Variante der Philosophie bedient sich diese zum Beispiel der sprachlosen reinen Anschauung, kann aber auch als Philosophie im philosophischen Mythos, wie z. B. im Gilgamesch-Epos⁹⁹, oder in philosophisch inspirierter Belletristik¹⁰⁰ die philosophische Botschaft unmittelbar

⁹⁷ Vgl. Nagel, *The view from nowhere*.

⁹⁸ z. B. Dempsey und Shani, „Stressing the Flesh: In Defense of Strong Embodied Cognition“.

⁹⁹ Vgl. Hartmut Schmökel, *Das Gilgamesch-Epos* (Stuttgart: Kohlhammer, 1966).

¹⁰⁰ Vgl. z. B. Jorge Luis Borges, „Der Garten der Pfade, die sich verzweigen“, in *Gesammelte Werke. 5: Erzählungen: 1. Universalgeschichte der Niedertracht. Fiktionen. Das Aleph*, [Neuaufl.] (München; Wien: Hanser, 2000), 161–73.

– ohne logisch-sprachliche Vermittlung – übermitteln. Aber: kann man sich selbst überhaupt trauen? Ist der inkarnierte *logos* in uns ein Kompass, der stark genug ist? Und ist die Inkarnation überhaupt schon vollständig?

5 Schluss, oder: jenseits von Monismus und Dualismus

Die Frage der Inkarnation steht an der Wurzel des jeweiligen Weltbildes. Je nachdem, ob man eine Inkarnation als gegeben annimmt, für bloß möglich hält oder komplett ablehnt, wird sich die grundlegende Orientierung in der Welt ergeben. Dabei stellt sich zunächst die prinzipielle Frage, was Inkarnation denn überhaupt ist. In den vorangegangenen Ausführungen wurden Beantwortungsversuche unterschiedlicher geographischer und zeitlicher Provenienz und vonseiten unterschiedlicher Philosophen – Aristoteles, Johannes & Paulus, Descartes, Hegel, Teilhard de Chardin, Embodiment-Theoretiker, Poststrukturalisten – dargelegt, ohne jedoch die Inkarnation vollständig erfasst zu haben. In einer abstrakt metaphysischen Sichtweise könnte man Inkarnation als Lösung des Individuationsproblems sehen wollen, nämlich wie aus dem Allgemeinen das einzelne Individuum werden kann, aber diese Sichtweise greift vermutlich zu kurz.

Der gemeinsame Nenner aller dieser Versuche ist jedenfalls die Beimischung immaterieller – geistiger – Elemente zur belebten Materie (des menschlichen Körpers) oder zur unbelebten Materie einer Maschine (siehe weiter unten). Wie stark das jeweilige materielle und immaterielle Element gewichtet ist, bestimmt dann, ob der jeweilige Ansatz eher monistisch oder dualistisch konzipiert ist. Dazu kommt, dass je nach den herrschenden intellektuellen Moden abwechselnd eher dem immateriellen oder dem materiellen Element Priorität und Hoheit über das jeweilige andere Element eingeräumt wird. Eine weitere Frage, die im Laufe der Jahrtausende diskutiert wurde, ist, ob dieses Mischungsverhältnis zwischen materiellen und immateriellen Elementen im menschlichen Körper eine einmal festgelegte Konstante ist, oder ob sich dabei eine Dynamik zeigt, und wenn ja, bei wem. Für Johannes & Paulus ist nur der Mensch Jesus Christus vollständig inkarniert, also eine 1:1-Entsprechung zwischen göttlichem Urgrund und menschlich-körperlicher Realität, während alle anderen Menschen zu einem geringeren Grad inkarniert sind, den ‚Inkarnationsgrad‘ aber erhöhen können durch die Schau und die aktive Nachfolge Jesu Christi. Für Descartes ist der Inkarnationsgrad konstant und bleibt auch konstant, während für die Fortschrittstheoretiker Hegel und Teilhard de Chardin – getreu dem Neuen Testament – der Inkarnationsgrad individuell und kosmisch zu steigen scheint, um in der Zukunft ein Maximum und Optimum zu erreichen.

Eine weitere Nuance des althergebrachten Leib-Seele-Problems stellt die gegenwärtig heftig geführte Debatte zum sogenannten Trans- und Posthumanismus dar.¹⁰¹ Dabei handelt es sich im Grunde um die philosophische und technische Ausarbeitung der Vorstellung, dass der Mensch etwas ist, „das überwunden werden soll“¹⁰², wie seinerzeit schon Friedrich Nietzsche postuliert hat. Die konkrete Ausformulierung dieses Gedankens erstreckt sich von *enhancements*, das heißt Optimierungen des bestehenden menschlichen Körpers ‚aus Fleisch und Blut‘ (= Transhumanismus) bis hin zum (kompletten) Ersatz der biologischen Materie durch unbelebte Maschinenteile (= Posthumanismus). Transhumanismus ist, um es mit den Worten Nick Bostroms zu sagen, „[...] the bold view that humans should exploit technological inventions that improve, lengthen, and yes, possibly change the lives of human kind.“¹⁰³ In einer 2019 publizierten Übersichtsarbeit listet die katholische Moraltheologin Renée Mirkes¹⁰⁴ dabei folgende grundsätzliche Optimierungsmöglichkeiten des bestehenden Menschen auf: Optimierung des Zentralnervensystems, Optimierung des Körpers, genetisches Engineering, und Antiaging-Technologien.¹⁰⁵ Alle diese Optimierungstechnologien zielen darauf ab, das bestehende biologische Konstrukt ‚Mensch‘ zu verbessern, aber essenziell nicht in Frage zu stellen. Radikalere Ansätze im Rahmen des Posthumanismus hingegen identifizieren die ‚wertvolle‘ Essenz des Menschen mit seiner immateriell-kognitiven *Person*, und nicht

¹⁰¹ Vgl. Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, 2., überarbeitete Auflage., Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2019).

¹⁰² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 6.

¹⁰³ Nick Bostrom, „Transhumanist Values“, *Journal of Philosophical Research* 30, Nr. 9999 (2005): 3, https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26.

¹⁰⁴ Vgl. Renée Mirkes, „Transhumanist Medicine: Can We Direct Its Power to the Service of Human Dignity?“, *The Linacre Quarterly* 86, Nr. 1 (Februar 2019): 115–26, <https://doi.org/10.1177/0024363919838134>.

¹⁰⁵ Eine übersichtliche Darstellung der Kritik am Transhumanismus aus Sicht der katholischen Moraltheologie kann in der oben zitierten Arbeit Renée Mirkes‘ ebenfalls gefunden werden.

mit seinem fehlerhaft konstruierten, letztlich ‚wertlosen‘ biologischen Körper.¹⁰⁶ Deshalb werde es der technische Fortschritt in Zukunft ermöglichen, die menschliche Person verlustfrei *in silico* zu transferieren, um dann anschließend den ‚wertlosen‘ biologischen menschlichen Körper durch ‚höherwertigere‘ unbelebte Maschinenteile ersetzen zu können. So entsteht ein *Cyborg*, ein ‚Maschinenmensch‘, der einem herkömmlichen Menschen aus Fleisch und Blut gleichwertig sein soll, wie Donna Haraway in ihrem eigentlich im feministischen Kontext angesiedelten Essay *A Cyborg Manifesto*¹⁰⁷ postuliert. Dass ein *Cyborg* streng genommen ebenfalls *inkarniert* ist, verleiht der ganzen Diskussion eine ironische Pointe.

Allen genannten Positionen zum Leib-Seele-Problem ist gemeinsam, dass sie dessen ganzheitliche Natur nicht erfasst haben, sondern jeweils nur einen Teilaspekt herausgegriffen und verabsolutiert haben. Das Konzept der erweiterten Inkarnation, also der Inkarnation nicht nur Jesu Christi, sondern jedes Menschen, ist hingegen eine ganzheitliche Sichtweise. Wie nämlich nicht nur die moderne Medizin – beispielsweise mit dem neueren Forschungsgebiet der Psychoneuroimmunologie¹⁰⁸ –, sondern auch schon die Traditionelle Chinesische Medizin¹⁰⁹, gezeigt haben, sind *immateriell* und *materiell* unterschiedliche Modi derselben Seinsweise. Das medizinisch und naturwissenschaftlich inspirierte moderne Inkarnationskonzept bewegt sich daher weg vom Essentialismus und hin zum Funktionalismus. Leib und Seele sind somit *prima vista* distinkte *Funktionen* des inkarnierten Leib-Seele-Kontinuums, aber als solche sind sie

¹⁰⁶ Hinter dieser modernen Vorstellung stehen antike manichäisch-gnostische Positionen, die anscheinend zu den Grundbestandteilen des westlichen Denkens gehören (siehe dazu die nachfolgende Diskussion).

¹⁰⁷ Vgl. Donna Jeanne Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 149–82, <http://archive.org/details/simianscyborgswo0000hara>.

¹⁰⁸ Vgl. Robert Ader und Nicholas Cohen, „Behaviorally Conditioned Immunosuppression“, *Psychosomatic Medicine* 37, Nr. 4 (1975), https://journals.lww.com/psychosomaticmedicine/Fulltext/1975/07000/Behaviorally_Conditioned_Immunosuppression.7.aspx.

¹⁰⁹ Vgl. Yuqun Liao, *Traditional Chinese Medicine*, 3. Aufl. (New York: Cambridge University Press, 2011).

real und nicht nur als Emergenz der jeweiligen anderen Funktionsqualität zu verstehen. So sind die Funktionsmodalitäten *Leib* und *Seele* in der Tat notwendig aufeinander verwiesen. Das meint wohl auch Umberto Galimberti, wenn er von der *Ambivalenz* des Körpers¹¹⁰ spricht, d. h. im Grunde von seiner Wertigkeit sowohl im Bereich des Materiellen als auch des Immateriellen. So schreibt er:

„Fattasi carico della *logica della separazione*, inaugurata dalla disgiunzione platonica tra corporeo e ideale, la psicologia, se vuol esser coerente con sé stessa, non può parlare del corpo se non *impropriamente*, se non per un'infedeltà al suo statuto scientifico, a meno che per "corpo" non intenda l'*idea di corpo* che come scienza s'è data. Ma se il corpo anatomico, a cui questa idea si riduce dopo che lo psichico è stato *separato* e autonomizzato, non è il luogo in cui la psicologia si riconosce, allora del corpo la psicologia potrà parlare *propriamente* solo se si pronuncia *contro* sé stessa, contro lo *statuto della separazione*, che è poi quell'origine metafisica da cui la psicologia è nata, ha fondato sé stessa come scienza, e ancora si conserva.“¹¹¹

Den simultanen Funktionscharakter von Leib und Seele anzusprechen, ist nicht nur eine Konzession an pragmatische Überlegungen zur Überwindung des sogenannten „Mythos des Warums“¹¹², der in der Geschichte der Wissenschaft die Frage nach dem *Warum?* vor der Frage nach dem *Was?* privilegiert hat, sondern auch eine Anerkennung ihrer jeweiligen tatsächlichen Existenz, die sie aber vollständig dem jeweils komplementären Seinsmodus zu verdanken hat. Man könnte es auch so formulieren: nicht nur ‚erdet‘ der materielle Seinsmodus den immateriellen, der dadurch in das raumzeitliche Kausalgefüge eingebettet wird, sondern auch umgekehrt ‚adelt‘ der immaterielle Seinsmodus (= Seele, Geist, *logos*) den materiellen Seinsmodus (= Materie, menschlicher Körper), der damit eine Funktionserweiterung erfährt. Der letztere Umstand ist besonders wichtig im Hinblick auf die Diskussion mit dem Trans- und Posthumanismus. Die Botschaft von der Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus, des exemplarisch zum Menschen gewordenen Schöpfergottes, kann heute auch als eine

¹¹⁰ Vgl. Galimberti, *Il corpo*.

¹¹¹ Ebd., 23.

¹¹² Vgl. Paul Watzlawick, John H. Weakland, und Richard Fisch, *Lösungen: Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, 9. unver. Aufl. 2020 Edition (Bern: Hogrefe AG, 2019), 122ff.

Absage an trans- und posthumanistische Optimierungstendenzen gelesen werden. Der von Gott geschaffene Mensch ist bereits so ‚gut geraten‘, dass er grundsätzlich keiner weiteren Optimierung bedarf, zumindest nicht permanent, denn das ‚krumme Holz‘ wurde bereits durch das Beste veredelt, was man sich vorstellen kann, nämlich Gottes Geist. Es kann wohl sein, dass der Mensch zur in ihm angelegten Reife erst gelangen muss, wie eine Knospe, die erst aufblühen muss, und von daher rechtfertigt sich der im (christlichen) Inkarnationskonzept verankerte Fortschrittsgedanke, der sich aber nicht nur dort findet, wie Friedrich Nietzsche, der mit seinem „Werde der, der Du bist“¹¹³ Pindar zitiert, erahnen lässt. Es macht einen konzeptuellen Unterschied, ob etwas, das sich in einem unausgereiften Stadium befindet, noch ausreifen muss, sozusagen seiner *Entelechie* folgend, oder ob etwas bereits Ausgereiftes einer optimierenden Metamorphose unterzogen werden soll. Das in dieser Arbeit untersuchte Inkarnationsverständnis geht von der ersteren Annahme aus, nämlich dass im Menschen als Anlage bereits das Beste aus beiden Welten, nämlich der immateriellen und materiellen Welt, angelegt ist, wiewohl die edlen Anlagen individuell und kollektiv da und dort noch zur Ausreifung gelangen müssen. Der eingangs erwähnte ‚Inkarnationsgrad‘ ist in Wahrheit der Grad seiner phänotypischen Ausprägung, um eine Analogie zur Genetik bemühen zu wollen. Der Trans- und Posthumanismus hingegen will den Menschen – wie er ist und wie er sein kann – tendenziell entwerten, wenn er die Konstruktion eines komplett neuen Menschen fordert und sogar in letzter Konsequenz den Menschen in den buchstäblichen ‚Geist in der Maschine‘ transformieren will. Inkarnation hingegen erteilt den immer allgegenwärtigeren Abwertungstendenzen des Menschen¹¹⁴ eine klare Absage, da Inkarnation dem Menschen, wie er ist, bereits die

¹¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce homo, Wie man wird, was man ist* (Project Gutenberg), zugegriffen 29. November 2022, <http://www.gutenberg.org/ebooks/7202>.

¹¹⁴ Diese finden sich nicht nur in der Trans- und Posthumanismuskussion, sondern zum Beispiel auch in radikalen ökologistischen und antinatalistischen Positionen, die sich eine Lösung der Klimakrise *in extremis* auch ohne Menschheit vorstellen können (Vgl. Seth Wynes und Kimberly A Nicholas, „The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions“, *Environmental Research Letters* 12, Nr. 7 (12. Juli 2017): 074024, <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa7541>).

höchste (End)Bestimmung zuweist. Die Vorstellung von der Inkarnation ist so die eigentliche philosophische Basis des Humanismus.

Konsequenz eines erweiterten Inkarnationsverständnisses wird auch eine Weiterentwicklung und Annäherung der beiden heute konträr einander gegenüberstehenden Standpunkte des Mainstream-Christentums mit seinem ausgeprägten Dualismus – verbunden mit einer unversöhnlichen Abwertung des materiellen Seinsmodus – und dem reduktionistischen monistischen Materialismus, der überhaupt nichts Immaterielles anerkennen will, sein. In Richtung Christentum sei gesagt, dass der auf untergründigen manichäischen Tendenzen beruhende christliche Dualismus¹¹⁵ sowohl von der offiziellen kirchlichen Dogmatik zumindest nicht geleugnet wurde als auch von kirchenfeindlichen Kreisen der Kirche immer angelastet wurde und wird. In Wahrheit könnte nichts entfernter von der Wahrheit des Evangeliums des inkarnierten Jesus Christus sein, dessen radikale *Körperlichkeit* bis heute in der christlichen Lehre nicht ausreichend gewürdigt wurde, wie auch Max Scheler meint:

„Diese Erscheinung ist freilich nur ein Glied in der noch weit universelleren Tatsache, daß es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das *originär und spontan* aus dem *christlichen Erlebnis* heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals, oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen, gekommen ist. Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine «christliche Philosophie», sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht.“¹¹⁶

Eine christliche Philosophie der Zukunft wird kompensatorisch den materiellen Modus der Seinswirklichkeit stärker berücksichtigen müssen, um eine wahre Auferstehung des Fleisches erzielen zu können. In Richtung reduktionistischer Materialismus sei hingegen gesagt, dass dessen argumentative Position *in nuce* bereits von Leibniz widerlegt wurde:

„Andererseits muß man gestehen, daß die Vorstellungen, und Alles, was von ihnen abhängt, aus mechanischen Gründen, dergleichen körperliche Gestalten und Bewegungen

¹¹⁵ Vgl. Johannes Van Oort, „Augustin und der Manichäismus“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46, Nr. 2 (1994): 126–42.

¹¹⁶ Scheler, „Liebe und Erkenntnis“, 83.

sind, unmöglich erklärt werden können. Man stelle sich eine Maschine vor, deren Structur so eingerichtet sei, daß sie zu denken, zu fühlen und überhaupt vorzustellen vermöge und lasse sie unter Beibehaltung derselben Verhältnisse so anwachsen, daß man hinein, wie in das Gebäude einer Mühle eintreten kann. Dies vorausgesetzt, wird man bei Besichtigung des Innern nichts Anderes finden, als etliche Triebwerke, deren eins das andere bewegt, aber gar nichts, was hinreichen würde, den Grund irgend einer Vorstellung abzugeben. Die letztere gehört ausschließlich der einfachen Substanz an, nicht der zusammengesetzten, und dort, nicht hier, muß man sie suchen. Auch sind Vorstellungen und ihre Veränderungen zugleich das Einzige, was man in der einfachen Substanz antrifft.“¹¹⁷

Eine Inkarnationslehre der Zukunft wird darauf verzichten, nach der Realität des immateriellen oder materiellen Seinsmodus zu forschen, da beide Modi zur selben Seinswirklichkeit gehören, ebensowenig, wie es Sinn machen würde, im Rahmen des Welle-Teilchen-Dualismus nach einer ontologischen Priorität entweder der Welle oder des Teilchens zu fahnden. Die Inkarnation des Jesus Christus ist ein Weckruf, der uns daran erinnert, dass die Materie nicht geistlos und der Geist nicht immateriell ist. Der fleischgewordene Gott will, dass wir ihn anschauen, dass wir uns *in nuce* darin im Spiegel erkennen, und dass wir ihm folgen, um uns der Ganzheit und Allumfasstheit der Seinswirklichkeit bewusst zu sein, auf dass wir jedem Menschen, der neu das Licht der Welt erblickt, zurufen können: „Et incarnatus est...“

¹¹⁷ „Leibnitz’ Monadologie, by Gottfried Wilhelm Leibniz—A Project Gutenberg eBook“, Sektion 17, zugegriffen 9. Jänner 2020, <https://www.gutenberg.org/files/39441/39441-h/39441-h.htm>.

Literaturverzeichnis

Ader, Robert, und Nicholas Cohen. „Behaviorally Conditioned Immunosuppression“. *Psychosomatic Medicine* 37, Nr. 4 (1975). https://journals.lww.com/psychosomaticmedicine/Fulltext/1975/07000/Behaviorally_Conditioned_Immunosuppression.7.aspx.

Aristoteles. *Aristotle's Metaphysics*. Übersetzt von Joe Sachs. 1st Edition. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002.

———. *Nikomachische Ethik*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 2015. Stuttgart: Reclam, 2015.

———. *On the Soul and On Memory and Recollection*. Übersetzt von Joe Sachs. Second printing with minor revisions. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2004.

———. *Philosophische Schriften: in sechs Bänden: 5: Metaphysik*. Hamburg: Meiner, 1995.

Barthes, Roland. *Die Lust am Text*. Erstausg., 1. Aufl.. Bibliothek Suhrkamp 378. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verl., 1974.

Betz, Gregor. *Descartes' „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“: ein systematischer Kommentar*. Reclams Universal-Bibliothek 18828. Stuttgart: Reclam, 2011.

Borges, Jorge Luis. „Der Garten der Pfade, die sich verzweigen“. In *Gesammelte Werke. 5: Erzählungen: 1. Universalgeschichte der Niedertracht. Fiktionen. Das Aleph*, [Neuausg.], 161–73. München ; Wien: Hanser, 2000.

Bostrom, Nick. „Transhumanist Values“. *Journal of Philosophical Research* 30, Nr. 9999 (2005): 3–14. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26.

Clark, Andy. „Pressing the Flesh: A Tension in the Study of the Embodied, Embedded Mind?“ *Philosophy and phenomenological research* 76 (2008): 59. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00114.x>.

———. „What ‘Extended Me’ knows“. *Synthese (Dordrecht)* 192 (2015): 3775. <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0719-z>.

Davidson, Donald. *Essays on actions and events*. Oxford [u.a.]: Clarendon Press, 1980.

<https://ubdata.univie.ac.at/AC05299074>.

De Chardin, Teilhard, und Günther Schiwy. *Das Teilhard de Chardin Lesebuch*. Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, 1992.

Deissler, Alfons. *Neue Jerusalemer Bibel : Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*. Neu bearb. und erw. Ausg. / dt. hrsg. von Alfons Deissler und Anton Vögtle in Verb. mit Johannes M. Nützel. [Dt. Übers. des Kommentars und Red.: Ulrich Schütz]. Freiburg im Breisgau Wien [u.a.]: Herder, 2000.

Dempsey, Liam P., und Itay Shani. „Stressing the Flesh: In Defense of Strong Embodied Cognition“. *Philos Phenomenol Res* 86 (2013): 617. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2011.00553.x>.

Descartes, René. *Die Passionen der Seele*. Philosophische Bibliothek; 663. Hamburg: Meiner, 2014.

———. *Discours de la Méthode: Im Anhang: Brief an Picot. Adrien Baillet: Olympica*. Philosophische Bibliothek; 624. Hamburg: Meiner, 2011.

———. *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Universal-Bibliothek Nr. 2888. Stuttgart: Reclam, 1986.

Feyerabend, Paul. *Naturphilosophie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Galimberti, Umberto. *Il corpo*. 24° edizione. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2018.

Hahmann, Andree. *Aristoteles' „Über die Seele“: ein systematischer Kommentar*. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19390. Stuttgart: Reclam, 2016.

Haraway, Donna Jeanne. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“. In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 149–82. New York: Routledge, 1991. <http://archive.org/details/simianscyborgswo0000hara>.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Philosophische Bibliothek; 414. Hamburg: Meiner, 1988.

———. *Werke: [in 20 Bänden]: 6: Wissenschaft der Logik II. 1. T. Die objektive Logik: Zweites Buch; 2. T. Die subjektive Logik*. 11. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 606. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

———. *Werke : [in 20 Bänden] : 19 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. 8. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 619. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.*

„Homunculus – APA Dictionary of Psychology“. Zugriffen 16. Oktober 2020. <https://dictionary.apa.org/homunculus>.

Jaspers, Karl. *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. 2. Auflage. München Zürich: Piper, 1997.

Kripke, Saul A. *Name und Notwendigkeit*. 1. Aufl., 1. [Dr.]. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1056. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Kurzweil, Ray. *The Singularity Is near: When Humans Transcend Biology*. 1. publ., 6. [Dr.]. New York, NY: Viking, 2005.

Lee, Sukjae. „Occasionalism“. Herausgegeben von Edward N Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>>.

„Leibnitz’ Monadologie, by Gottfried Wilhelm Leibniz—A Project Gutenberg eBook“. Zugriffen 9. Jänner 2020. <https://www.gutenberg.org/files/39441/39441-h/39441-h.htm>.

Liao, Yuqun. *Traditional Chinese Medicine*. 3. Aufl. New York: Cambridge University Press, 2011.

Loewenstein, Bedřich. *Der Fortschrittsglaube: europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*. 2. erw. und Völlig überarb. Ausg. Darmstadt: WBG, 2015. <https://ubdata.univie.ac.at/AC12289575>.

Loh, Janina. *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. 2., Überarbeitete Auflage. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2019.

Lombardi, Riccardo. *Kirche und Reich Gottes*. Rottweil/Neckar: Verl. Aktuelle Texte, 1978. <https://ubdata.univie.ac.at/AC04698333>.

Marx, Karl. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, 13:7–160. Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz, 1971.

Mirkes, Renée. „Transhumanist Medicine: Can We Direct Its Power to the Service of Human Dignity?“ *The Linacre Quarterly* 86, Nr. 1 (Februar 2019): 115–26. <https://doi.org/10.1177/0024363919838134>.

Movia, Giancarlo und Aristotele. „Introduzione“. In *Aristotele: L'anima. Testo greco a fronte*, Bd. 32. Bompiani Testi a Fronte. Milano: Bompiani, 2001.

Nagel, Thomas. *The view from nowhere*. 1. iss. as an Oxford Univ. Press paperback. New York, NY [u.a.]: Oxford Univ. Press, 1989.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Iōannēs D. Karabidopulos, Carlo Maria Martini, Bruce Manning Metzger, Holger Strutwolf, und Institut für Neutestamentliche Textforschung. *Novum Testamentum Graece: griechisch-deutsch*. 28. revidierte Auflage / herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, Deutsche Texte: revidierte Fassung der Lutherbibel 2017, Revidierte Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2016, 5. korrigierter Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Katholische Bibelanstalt, 2017.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Reclam, 1990.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo, Wie man wird, was man ist*. Project Gutenberg. Zugriffen 29. November 2022. <http://www.gutenberg.org/ebooks/7202>.

Parfit, Derek. „Personal Identity“. *The Philosophical Review* 80, Nr. 1 (1971): 3–27. <https://doi.org/10.2307/2184309>.

„Psyhyrembel Online | Phantomschmerz“. Zugriffen 16. Oktober 2020. <https://www.psyhyrembel.de/Phantomschmerz/T031L/doc/>.

Putnam, Hilary. „Minds and Machines“. In *Dimensions of Minds*, herausgegeben von Sidney Hook, 138–64. New York University Press, 1960.

Sachs, Joe. „Introduction“. In *On the Soul and On Memory and Recollection*, Second printing with minor revisions. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2004.

———. „Introduction. I. Ways of Writing and Ways of Being.“ In *Aristotle's Metaphysics*, 1st Edition. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002.

Scheler, Max. „Liebe und Erkenntnis“. In *Von der Ganzheit des Menschen: Ausgewählte Schriften: Liebe, Ethik, Erkenntnis, Leiden, Zukunft, Realität, Soziologie, Philosophie*, herausgegeben von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag, 1991.

Schmökel, Hartmut. *Das Gilgamesch-Epos*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.

Shapiro, Lawrence, und Shannon Spaulding. „Embodied Cognition“. In *The Stanford*

Encyclopedia of Philosophy, Winter Edition 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition>.

Stavrakopoulou, Francesca. *God: An Anatomy*. New York: Knopf Publishing Group, 2022.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Der Mensch im Kosmos*. 4. Auflage. Beck'sche Reihe 1055. München: Verlag C. H. Beck, 2010.

The Canterville Ghost. Comedy, Fantasy. Metro-Goldwyn-Mayer (MGM), 1945.

TURING, A. M. „I.—COMPUTING MACHINERY AND INTELLIGENCE“. *Mind* LIX, Nr. 236 (1. Oktober 1950): 433–60. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.

Van Oort, Johannes. „Augustin und der Manichäismus“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46, Nr. 2 (1994): 126–42.

Watzlawick, Paul, John H. Weakland, und Richard Fisch. *Lösungen: Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*. 9. unver. Aufl. 2020 Edition. Bern: Hogrefe AG, 2019.

Wimmer, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung*. Wien: WUV, 2004.

Wynes, Seth, und Kimberly A Nicholas. „The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions“. *Environmental Research Letters* 12, Nr. 7 (12. Juli 2017): 074024. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa7541>.

Zeilinger, Anton. *Einsteins Schleier: die neue Welt der Quantenphysik*. 2. Aufl. München: Beck, 2003.

Zhuang, Zhou. *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. 16.-18. Tsd. Düsseldorf: Diederichs, 1972.

Abstract

Zahlreiche neuere Erkenntnisse aus der Biomedizin bestätigen, dass neben dem materiellen Körper noch ein immaterielles Prinzip existieren muss, das mit dem materiellen Körper eine funktionelle Einheit bildet. In der christlichen Tradition wird das besondere Verhältnis zwischen materiellem Körper und immaterieller Seele mit dem Begriff *Inkarnation* beschrieben (Vgl. Joh 1, 14), womit eigentlich die Geburt Jesu Christi als Menschwerdung Gottes bzw. als Inkarnation des *logos* gemeint ist.

Im Rahmen dieser Masterarbeit wird das Leib-Seele-Verständnis der christlichen Offenbarung mit den jeweiligen Positionen Aristoteles' und Descartes' verglichen. Die Reflexion über das grundsätzliche Verständnis der Beziehung von Körper und Seele beginnt nämlich nicht mit der christlichen Offenbarung, sondern wird bereits von Aristoteles angestellt, für den die Seele die Form des Körpers darstellt. Eine konträre Position dazu nimmt hingegen Descartes ein, für den Seele und Körper fast vollständig getrennt sind. Aus der Reflexion über den Begriff Inkarnation heraus werden folgende Fragen beantwortet: Was unterscheidet die Inkarnation Jesu Christi von der Inkarnation bzw. vom Leib-Seele-Verständnis bei Aristoteles und Descartes? Überwindet die Inkarnation des Johannes-Evangeliums den Leib-Seele-Dualismus des Menschen *per se*, und wenn ja, wie? Falls das Prinzip der Inkarnation keine Singularität in der Person Jesu Christi, sondern nichts Anderes als die Logifizierung des Menschen bezeichnet, kann es dann Abstufungen oder einen Fortschritt der Inkarnation geben?

Zusammenfassend will diese Masterarbeit einen Weg weisen, wie das Leib-Seele-Verhältnis jenseits von Monismus und Dualismus sinnvoll gedacht werden kann. Die Implikationen für die aktuelle Trans- und Posthumanismusdebatte werden dabei ausführlich gewürdigt.