

UDO THIEL

Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode im England des 18. Jahrhunderts

Die Debatten, die im England des 18. Jahrhunderts über die Unsterblichkeit der Seele und das Leben nach dem Tode geführt wurden, haben offensichtlich eine lange Vorgeschichte, die weit über diesen geographischen und zeitlichen Rahmen hinausgeht. Auf diese Vorgeschichte kann im gegenwärtigen Kontext nicht eingegangen werden. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich vielmehr auf eine ganze bestimmte Entwicklung, die das schwierige Verhältnis der im 18. Jahrhundert wirkmächtiger werdenden materialistischen Auffassungen von der menschlichen Seele zur Theologie betrifft. Denn der psychologische Materialismus scheint mit der theologischen Dogmatik der Zeit unvereinbar zu sein. Kann man, wenn man eine immaterielle Seele ablehnt, noch von einem Leben nach dem Tode sprechen? Oder muss man, wenn man die immaterielle Seele aufgibt, auch die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode aufgeben und damit ein wesentliches Dogma der christlichen Lehre? Die meisten englischen Materialisten, so radikal sie sich auch sonst gaben, wollten die christliche Religion aber keineswegs aufgeben. In diesem Bezug auf die christliche Religion besteht das ‚objektive Interesse‘ ihrer Untersuchungen zur Frage der Unsterblichkeit und eines zukünftigen Lebens. Die Herausforderung bestand für sie darin, die christliche Religion und damit auch den Gedanken eines zukünftigen Lebens mit dem psychologischen Materialismus kompatibel zu machen. Die Materialisten mussten versuchen, diesen Gedanken so zu gestalten, dass er einer immateriellen Seele nicht bedarf. Dieser Versuch bestand kurz gesagt darin, dass man die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben ganz auf die materielle Seite verlagerte, das heißt auf die Auferstehung des Leibes bezog.¹

Da die christliche Vorstellung von einem zukünftigen Leben beinhaltet, dass der ganze Mensch leben werde, gehört zu ihr ohnehin nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch die Auferstehung des Leibes.² Darüber hinaus macht die christliche Vorstellung von einem zukünftigen Leben eine metaphysische Annahme über Identität. Die Identität des Menschen, als

¹ Vgl. zu dieser Verlagerung auf die Lehre von der Auferstehung des Leibes William Rounseville Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Philadelphia 1864, 502-503.

² Vgl. hierzu beispielsweise Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments*, in: Godehard Brüntrup, Matthias Rugel, Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 13-24; hier 13-14. Der Sammelband verbindet die alte Frage nach der Auferstehung mit der neueren analytischen Debatte über Identitätskriterien von Personen. Eine Verbindung der Auferstehungsproblematik mit der der Identitätskriterien bestand allerdings bereits spätestens im 17. und 18. Jahrhundert, wie aus dem vorliegenden Beitrag hervorgeht.

aus Seele und Leib bestehendem Wesen, muss für die Möglichkeit gerechter göttlicher Strafen im anderen Leben vorausgesetzt sein. Dies scheint zu bedeuten, dass wir bei der Auferstehung nicht nur dieselbe Seele, sondern auch denselben Körper wie in diesem Leben haben müssen. Was die Seele betrifft, so wurde meist auf ihre immaterielle und damit unveränderbare Natur als Garantie für ihre Identität verwiesen. Dass aber auch der Leib bei der Auferstehung derselbe wie in diesem Leben sein müsse, betont im 17. Jahrhundert John Pearson in seinem wichtigen und überaus einflussreichen Werk *An Exposition of the Creed*. Dieses Buch erschien zuerst 1659 und wurde in den folgenden zwei Jahrhunderten vielfach neu aufgelegt und gilt als die vollständigste Darstellung der anglikanischen dogmatischen Theologie.

Pearson weist darauf hin, dass schon der Begriff der Auferstehung, der ‚re-surrection‘, enthalte, dass es sich bei der Auferstehung nicht nur um dieselbe Seele, sondern auch um denselben Leib wie in diesem Leben handeln müsse. Wenn entweder derselbe Leib mit einer anderen Seele vereinigt werde, oder die Seele mit einem andern Leib, dann handele es sich nicht um die Auferstehung desselben Menschen.³ Und da göttliche Strafen oder Belohnungen sich auf sowohl auf den Körper als auch auf die Seele beziehen, könnten diese Belohnungen und Strafen nicht gerecht sein, wenn der Leib bei der Auferstehung ein anderer wäre als in diesem Leben.⁴

Für christliche Materialisten reduziert sich die Konzeption vom Leben nach dem Tode wie angedeutet auf die Auferstehung. Wenn der Mensch ganz und gar Materie ist, dann beruht die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben auf dem für sie einzig übrig gebliebenen materiellen Bestandteil. Die christlichen Materialisten müssen daher die Auferstehung des Leibes oder des rein materiell verstandenen Menschen als Garant für ein zukünftiges Leben betrachten. Dadurch, dass die Berufungsmöglichkeit auf eine unsterbliche, immaterielle und damit über die Zeit hinweg identische Seele wegfällt, wird aber die Frage, wodurch sich die Identität des menschlichen Leibes oder überhaupt eines Körpers konstituiert, essentiell. Da der Leib ständiger Veränderung unterworfen ist, scheinen materialistische Konzeptionen eines Lebens nach dem Tode auf wackligen Beinen zu stehen. Dies wurde von den zahlreichen Gegnern materialistischer Metaphysik auch immer wieder vorgetragen. Der wohl wichtigste materialistische Denker in der

³ “If either the same body should be joyned to another soul, or the same soul united to another body, it would not be the resurrection of the same man“ (John Pearson, *An Exposition of the Creed*, London 1659, 758).

⁴ “That which shall receive the reward, and be lyable to the punishment, is not onely the soul but the body; it stands not therefore with the nature of a just retribution, that he which sinned in one body should be punished in another, he which pleased God in his own flesh should see God with other eyes” (ebd., 762).

zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Philosoph, Naturwissenschaftler und Theologe Joseph Priestley, berichtet von diesen kritischen Fragen, die anti-materialistische Denker vorbringen.⁵

In ihren Versuchen, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, beziehen sich die Materialisten im 18. Jahrhundert auf unterschiedliche Konzeptionen der Identität des Leibes bei der Auferstehung, die zum Teil bereits im 17. Jahrhundert diskutiert worden waren, ohne dass diese Konzeptionen in einem Zusammenhang mit materialistischen Ansätzen gestanden hätten. Denn auch für Denker, die des Materialismus ganz unverdächtig sind, wie etwa John Pearson, muss die Identität des Leibes bei der Auferstehung ja garantiert sein. Für die Materialisten waren diese Überlegungen ein Anknüpfungspunkt, um ihre Konzeptionen vom Leben nach dem Tode plausibel zu machen.

I. Die Identität des Leibes bei der Auferstehung in den Debatten des 17. Jahrhunderts

Die theologischen Debatten zur Auferstehung des Leibes im 17. Jahrhundert stehen in einem engen Zusammenhang mit Disputen metaphysischer Art über die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Körper überhaupt ihre diachrone Identität erhalten können. Wie oben angedeutet muss die Metaphysik der Identität geklärt werden, damit man einen mit der Vernunft jedenfalls vereinbaren Begriff vom Leben nach dem Tode entwickeln kann. Es ging darum zu erklären, wodurch der Leib, der sich bei der Auferstehung mit der Seele vereinigt, derselbe Leib wie in diesem Leben bleibt. Hierzu gab es im England des 17. Jahrhunderts im Wesentlichen folgende Positionen.⁶ Laut einer extremen und oft als nicht plausibel angesehenen Auffassung muss der Leib bei der Auferstehung aus numerisch denselben Teilchen bestehen wie der Leib in diesem Leben. Dafür argumentierten offenbar Denker wie Thomas Browne in *Religio medici* und sein Kritiker Alexander Ross.⁷ Wäre der Leib bei der Auferstehung nicht in diesem strikten Sinne mit

⁵ Man habe behauptet, sagt Priestley, “that if all our hopes of a future life rest upon the doctrine of a *resurrection*, we place it on a foundation that is very precarious”. Denn nach dem Tode “the body putrefies, and the parts that composed it are dispersed, and form other bodies, which have an equal claim to the same resurrection ... And where, they say can be the propriety of rewards and punishments, if the man that rises again be not identically *the same* with the man that acted and died?” (Joseph Priestley, *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, London 1777, 156).

⁶ Zu unterschiedlichen Ansätzen im 17. Jahrhundert, körperliche Identität zu erklären, die nicht auf den Kontext der Auferstehungsdebatte eingeschränkt sind, vgl. Udo Thiel, Individuation, in Daniel Garber und Michael Ayers (Hg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge 1998, Bd. 1, 212-262. Vgl. im selben Band auch Udo Thiel, ‘Personal Identity’, 868-912. Vgl. auch Udo Thiel, Religion and Materialist Metaphysics: Some Aspects of the Debate about the Resurrection of the Body in Eighteenth-Century Britain, in: Ruth Savage (Hg.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, Oxford 2012, 90-111, hier 92-98.

⁷ Alexander Ross, *Medicus Medicatus: Or the Physician’s Religion Cured, by a Lenitive or Gentle Potion: With some Animadversions upon Sir Kenelme Digby’s Observations on Religio Medici*, London 1645, 98-9. Vgl. auch Sir Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), in Sir Thomas Browne, *The Major Works*, hg. v. C. A. Patrides, Harmondsworth 1977, 59-161, hier 120-1.

dem Leib in diesem Leben identisch, so meinen diese Denker, dann handelte es sich nicht um Auferstehung, sondern um eine Seelenwanderung in einen anderen Körper.⁸ Unter denjenigen, die diese Auffassung von der notwendigen Identität aller körperlichen Teilchen bei der Auferstehung zurückwiesen, gab es verschiedene Positionen dazu, welche Aspekte oder Teile des Körpers für seine diachrone Identität wesentlich seien. Einige, wie Humphry Hody, beriefen sich auf eine Analogie zum organischen Wachstum und auf die biblische Samen-Analogie.⁹ Andere vertraten die Auffassung, dass für die Identität des Leibes bei der Auferstehung nur dies erforderlich sei, dass Materie mit derselben Seele vereinigt werde (die von einigen als ‚Form‘, von anderen als vollständige Substanz aufgefasst wurde). Robert Boyle beispielsweise, der Begründer der modernen Chemie und Verfasser mehrerer theologischer Schriften, vertrat diese Position. Die materielle Komposition und Struktur des Körpers seien für die Identität des Leibes bei der Auferstehung gar nicht relevant.¹⁰ Obwohl Vertreter dieser Auffassung verbal an der Lehre von der Identität des Leibes festhalten, ist diese Position im Grunde eine kaum verschleierte Version der dem anglikanischen Dogma widersprechenden Auffassung, dass die Identität des Leibes nicht für die Identität des Menschen bei der Auferstehung erforderlich sei. Hierfür konnte man sich auf die Paulus-Briefe berufen, wonach der natürliche Körper bei der Auferstehung in einen geistigen oder ‚spirituellen‘ Leib verwandelt werde (I Kor xv 44). Wenn es sich bei der Auferstehung um einen ‚geistigen‘ Leib handeln soll, dann ist er offensichtlich in einem ganz wesentlichen Sinne nicht mit dem Leib identisch, den wir in diesem Leben haben.¹¹ Diese Denker konzedierten, dass die Auferstehung zwar den Leib betreffe, argumentierten aber, dass, da das göttliche Urteil sich nur auf die Seele beziehe, die Identität des Leibes bei der Auferstehung nicht erforderlich sei.¹²

⁸ Ross, *Medicus Medicatus* (wie Anm. 7), 108-9.

⁹ Humphry Hody, *The Resurrection of the (Same) Body Asserted*, London 1694, 187-188.

¹⁰ “In regard that the *human soul* is the form of man — so that, whatever duly organised portion of matter it is united to, it therewith constitutes the same man — the import of the *resurrection* is fulfilled in this, that after death there shall be another state, wherein the soul shall no longer persevere in its separate condition” (Robert Boyle, *Some Physico-Theological Considerations about the Possibility of the Resurrection*, in: Robert Boyle, *Selected Philosophical Papers*, hg. von M. A. Stewart, Manchester 1979, 192-208, hier 206).

¹¹ Ralph Cudworth beispielsweise betont diesen Aspekt, indem er sagt, dass der Leib bei der Auferstehung ‘gereinigt’ werde und „transformed into a spiritual and heavenly body“. Daher gilt für Cudworth, dass “the *Christian Mystery, of the Resurrection of Life*, consisteth not in the Souls being reunited to these Vile Rags of Mortality, these *Groß Bodies* of ours (such as now they are) but in having them *changed into the Likeness of Christ's Glorious Body*, and in *this Mortal's putting on Immortality*” (Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* London 1678, 799).

¹² Arthur Bury, der diese Position vertritt, schreibt: “If Human justice punish an old crime, though between the act and the discovery every particle of the body be chang'd, because the same soul makes him the same person; how can we doubt but Divine justice may at the resurrection do the same?” (Arthur Bury, *The Naked Gospel*, London 1690, 71).

Die Auffassung, der gemäß anders als bei der Autorität Pearson die Identität des Leibes bei der Auferstehung nicht verlangt wird, vertrat auch John Locke. Locke wandte sich allerdings auch gegen die traditionelle Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele, der gemäß diese einfach aus der immateriellen Natur der seelischen Substanz deduziert werden könne. Schon früh kritisiert Locke diesen „üblichen Beweis“ für die Unsterblichkeit der Seele, in dem wie folgt argumentiert werde. Materielle Wesen könnten nicht denken, also sei die Seele immateriell; und eine immaterielle Substanz könne auf natürliche Weise nicht zerstört werden; also sei die Seele ihrer Natur nach unsterblich. Locke wendet ein, dass Unsterblichkeit nicht eine „bloße substantielle Existenz und Dauer“ bedeute, wie es der „übliche Beweis“ aber annehme, sondern einen „Zustand der Empfindungsfähigkeit“ (*sensibility*) involviere, das heißt die Seele müsse sich in einem Zustand des Bewusstseins von Glückseligkeit oder Elend befinden können. Andernfalls, so könnte man hinzufügen, macht auch göttliche Belohnung oder Strafe keinen Sinn. Wenn man die bloße Existenz der Seele nach dem Tode nachgewiesen habe, habe man daher noch nicht gezeigt, dass sie Glück und Elend empfinden könne.¹³ Von Unsterblichkeit in dem für das Leben nach dem Tode relevanten Sinne könnte dann noch nicht gesprochen werden.

Darüber hinaus argumentiert Locke im *Essay Concerning Human Understanding*, dass es weder für Fragen der Moral noch für solche der Religion, und damit für die nach der Unsterblichkeit und des Lebens nach dem Tode, überhaupt erforderlich sei, die Immaterialität der Seele philosophisch bewiesen zu haben.¹⁴ Locke geht sogar noch weiter und argumentiert, für die Philosophie der Folgezeit durchaus folgeschwer, dass der Gedanke einer ‚denkenden Materie‘ keinen Widerspruch enthalte, und dass es Gott gewiss möglich sei, einer angemessen organisierten

¹³ So argumentiert Locke bereits in einer Tagebuch-Eintragung von 1682. „The usuall physicall prooffe (as I may soe call it) of the immortality of the soule is this, Matter cannot thinke ergo the soule is immateriall, noe thing can naturally destroy an immateriall thing ergo the soule is naturally immortall ... But methinks if I may be permitted to say soe neither of these speake to the point in question and perfectly mistake immortality whereby is not meant a state of bare substantiall existense and duration but *a state of sensibility*. For that way that they use of proveing the soul immortal will as well prove the body soe too. For since noething can naturally destroy a materiall substance more then immateriall, the body will naturally endure as well as the soule for ever [...] Whatsoever shall establish the existense of the soule will not therefor prove its being in a state of happynesse or misery, since tis evident that perception is noe more necessary to its being then motion is to the being of body (Locke, Tagebuch-Eintragung vom 20. Februar 1682, in John Locke, *An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his Journals*, hg. von R. I. Aaron und Jocelyn Gibb, Oxford 1936, 121-123 (Hervorhebungen U.T)).

¹⁴ “All the great ends of Morality and Religion, are well enough secured, without philosophical Proofs of the Soul's Immateriality” (John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, hg. Von Peter H. Nidditch, Oxford 1975, Buch IV. Kap. iii. Paragraph 6). Auch David Hartley, der zwar eine naturalistische Erklärung der Funktionen des menschlichen Geistes anstrebt und für Materialisten des 18. Jahrhunderts ein wichtiger Bezugspunkt ist, sich aber keineswegs für den Materialismus ausspricht, spielt die Verbindung von Immaterialität und Unsterblichkeit herunter: “it is most worthy of notice, that the immateriality of the soul has little or no connexion with its immortality” (David Hartley, *Observations on Man*, London 1749, Bd. 1, 512).

materiellen Substanz Denkfähigkeit zukommen zu lassen.¹⁵ Damit unterminiert Locke auch die erste Prämisse des „üblichen Beweises“ für die Unsterblichkeit.

Da Locke für eine Konzeption des Lebens nach dem Tode weder die Identität einer immateriellen seelischen Substanz noch die Identität des Leibes für erforderlich hält, stellt sich die Frage, wie es um seine Konzeption des Lebens nach dem Tode bestellt ist. Denn als gläubiger Christ will auch Locke an dieser Vorstellung festhalten. Für diese beruft er sich auf seine neue Theorie der Person.¹⁶ Die Person bestimmt Locke weder durch die Seele als Substanz, noch durch den menschlichen Körper, sondern durch das Bewusstsein von Gedanken und Handlungen. Der Begriff der *sensibility* in der zitierten Tagebuchnotiz gibt einen Hinweis auf das Gemeinte. Die Person ist etwas, das mein eigenes Bewusstsein durch die Selbstzuschreibung von Gedanken und Handlungen erst schafft und das nicht durch die denkende Substanz schon vorgegeben ist. Das Bewusstsein, das zur Empfindungsfähigkeit oder *sensibility* gehört, ist das Gewahrsein von Handlungen, Gedanken, von Schmerz und Freude; erst dadurch bin ich überhaupt eine Person. Die Identitätsbedingungen, die für eine plausible Konzeption des Lebens nach dem Tode erfüllt werden müssen, beziehen sich auf die so verstandene Person, nicht auf die denkende Substanz oder Seele und nicht auf den Leib. Und das heißt: Das gegenwärtige und das zukünftige Leben wird durch dieses Bewusstsein eine einheitliche und identische Person. Denn es wird ein einheitliches Bewusstsein von den Gedanken und Handlungen geben: Das Bewusstsein der göttlichen Strafe oder Belohnung wird derselben Person angehören, die sich in diesem Leben durch das Bewusstsein von den Handlungen konstituiert hat, die dann Gegenstand des göttlichen Urteils werden.¹⁷

Daher müsse der Leib bei der Auferstehung auch nicht mit dem Leib aus diesem Leben identisch sein, obwohl Locke nicht leugnen will, dass wir mit einem Leib auferstehen werden. Es werde sich allein dadurch um ‚meinen‘ Leib handeln, dass er zu derselben Person gehört, das heißt zu dem Ich, dem eine Einheit von Gedanken, Empfindungen und Handlungen eignet. Für sich genommen brauche dem Leib keine Identität über die Zeit hinweg zuzukommen, die ihm ja auch in diesem Leben nicht zukomme.¹⁸ Da die Identität der Seele, als Substanz, auch nicht für ein

¹⁵ “It ... [is], in respect of our Notions, not much more remote from our Comprehension to conceive, that GOD can, if he pleases, superadd to Matter a Faculty of Thinking, than that he should superadd to it another Substance, with a Faculty of Thinking” (Locke, *Essay* (wie Anm. 14), IV.iii.6).

¹⁶ Vgl. ausführlich zu dieser Theorie Udo Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford 2014, 97-150.

¹⁷ Locke, *Essay* (wie Anm. 14), II. xxvii.26.

¹⁸ “The body he had, and did things in at five or fifteen, was no doubt his body, as much as that which he did things in at fifty was his body, though his body were not the very same body at those different ages: and so will the body,

Leben nach dem Tode erforderlich ist, braucht Locke sich auch nicht auf die Immaterialität der Seele nach dem Tode festzulegen.¹⁹ Nur um unsere Identität als Person gehe es bei der Auferstehung.²⁰ Locke streitet sogar ab, dass im Neuen Testament überhaupt von einer Auferstehung des Leibes die Rede sei oder gar von der Identität des Leibes bei der Auferstehung.²¹ Vielmehr werde dort von der Auferstehung „derselben Personen“ gesprochen.²²

II. Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode um 1700

Lockes Bestimmung der Person und ihrer Identität durch den Begriff des Bewusstseins verhält sich neutral gegenüber der Frage nach dem Wesen der Seele oder der denkenden Substanz und ist mithin sowohl mit immaterialistischen als auch mit materialistischen Positionen über den Geist oder die Seele vereinbar.²³ Es waren allerdings vornehmlich materialistische Denker, die sich im 18. Jahrhundert in einem positiven Sinne auf Locke beriefen. Der bereits erwähnte Joseph Priestley beispielsweise meinte, Lockes Position „was not far from proper materialism“.²⁴

Angesichts der prinzipiellen Vereinbarkeit von Lockes Auffassung vom Leben nach dem Tode mit einer materialistischen Metaphysik überrascht es auch nicht, dass sich Materialisten gerne der Lockeschen Position bedienten, wenn sie versuchten, die Vorstellung von einem zukünftigen Leben auf materialistischer Grundlage plausibel zu machen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts akzeptiert beispielsweise der materialistische Denker Henry Layton Lockes Konzeption der

which he shall have after the resurrection, be his body, though it be not the very same with that which he had at five, or fifteen, or fifty” (Locke, *The Works of John Locke*, hg. v. Edmund Law, New Edition, London 1823, 10 Bde, Bd. 4, 308).

¹⁹ “It suffices, that all the dead shall be raised, and every one appear and answer for the things done in this life” (ebd., 312).

²⁰ “And thus we may be able without any difficulty to conceive, *the same Person* at the Resurrection, though in a Body not exactly in make or parts the same which he had here, the same consciousness going along with the Soul that inhabits it” (Locke, *Essay* (wie Anm. 14), II.xxvii.15; Hervorhebung U.T.). Vgl. Zur Diskussion über Lockes Auffassung zur Auferstehung auch Maria-Cristina Pitassi, *Une résurrection pour quel corps et pour quel humanité? La réponse lockienne entre philosophie, exégèse et théologie*, in: *Rivista di storia della filosofia* (1998), 45-61.

²¹ “I do not remember in any place of the New Testament (where the general resurrection at the last day is spoken of) any such expression as the resurrection of the body, much less of the same body” (Works [wie Anm. 18]), Bd. 4, 304).

²² “The scripture being express, that *the same persons* should be raised and appear before the judgment-seat of Christ” (ebd., 324; Hervorhebung UT). Locke zweifelt zwar nicht daran, “that the dead shall be raised with bodies”, weist aber darauf hin, dass, wenn Paulus “speaks of the resurrection, he says, you, and not your bodies. I.Cor.vi.14” (ebd., 304).

²³ Wenn hier von ‚Immaterialismus‘ bzw. ‚immaterialistischen‘ Positionen die Rede ist, ist damit nur die These gemeint, dass die menschliche Seele eine immaterielle Substanz sei.

²⁴ Priestley, *Disquisitions* (wie Anm. 5), 221.

Auferstehung, wonach dieselbe Person auferstehe und dasselbe Bewusstsein die diachrone Identität der Person bei der Auferstehung garantiere.²⁵ Denker wie Layton wollen weiterhin eine numerische Identität bei der Auferstehung behaupten, doch bezieht sich die Identität nicht auf den Leib, sondern auf die Person. Da Materie sich ständig verändere und da man stillschweigend die – sehr problematische – Auffassung der immaterialistischen Kritiker akzeptiert, dass Identität mit Veränderung nicht vereinbar sei, zieht man sich auf die Lockesche Position zurück, die zwar nicht genuin materialistisch, aber doch mit einer materialistischen Position vereinbar ist. Wir werden sehen, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert auch Joseph Priestley die Lockesche Konzeption in sein System einzubauen versucht.

Anders argumentiert zu Beginn des 18. Jahrhunderts der Materialist William Coward, wenn er die Auffassung zu verteidigen sucht, dass numerische Identität des Leibes für die Auferstehung nicht verlangt werde.²⁶ Man brauche nur eine Ähnlichkeitsbeziehung oder eine „specific identity“, keine numerische Identität anzunehmen.²⁷ Dabei bleibt allerdings unklar, welcher Grad von Ähnlichkeit laut Coward für gerechte göttliche Strafen oder Belohnung ausreichend sein soll. Ohne in diesem Zusammenhang auf weitere Details von Cowards Argumentation eingehen zu können, sei angemerkt, dass sich Coward wie andere auf die bereits erwähnte Vergeistigung unseres Leibes bei der Auferstehung und die entsprechenden Bibelstellen (I Kor xv, 44) beruft, um zu zeigen, dass es sich bei der Auferstehung nicht um denselben, numerisch identischen Leib wie in diesem Leben handeln könne.²⁸ Auch hier betont er die Ähnlichkeitsbeziehung zum Leib in diesem Leben als Kriterium dafür, dass der Leib im zukünftigen Leben mit dem in diesem Leben wesentlich verknüpft sei.²⁹ Was immer wir uns genau unter dieser Vergeistigung des Körpers vorzustellen haben, Coward besteht darauf, dass es sich immer noch um ein materielles

²⁵ “There shall arise and accrue to the same Person the same Sensation, Perception, Understanding, Memory and Conscience that he had before in the Time of his former Life. So as mr. Locke seems to be in the right, when Fol. 183 of his said Book he teaches, That it is the same consciousness which at the resurrection makes the same person’ (Henry Layton, Observations upon a Short Treatise, Writen by Mr. Timothy Manlove: Intituled, The Immortality of the Soul Asserted, London 1698, 126).

²⁶ William Coward, Second Thoughts concerning the Human Soul (London 1702); Coward, Further Thoughts concerning the Human Soul (London 1703).

²⁷ “A *Specific Identity* is sufficient, not a *Numerical*, as to all the particles Man’s Body was compounded of, when he died. Where by the by, do not mistake me as if I excluded a *Numerical Difference*, for what are *specifically* the *same* must be *Numerically Different*; nor do I take *Body* as a *part of Man* contradistinct to his Soul, but for a *Living Man*, when I apply it to Man’ (Coward, Further Thoughts (wie Anm. 26), 85-6).

²⁸ Vgl. hierzu Thiel, Early Modern Subject (wie Anm. 16), 90-93 und Thiel, Religion and Materialist Metaphysics (wie Anm. 6), 99-101.

²⁹ “The *Similitude* of the same Man, compos’d of Spiritualiz’d Flesh, seems to be sufficient” (Coward, Second Thoughts (wie Anm. 26), 434; Hervorhebung U.T.).

Wesen handeln werde, nicht etwa um eine immaterielle Entität.³⁰ Diese Vergeistigung des Leibes beeinträchtigt daher keineswegs die Art von Identität, die für gerechten Lohn und Strafe erforderlich sei.³¹

III. Joseph Priestleys Materialismus und Konzeption des Lebens nach dem Tode

Im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde der psychologische Materialismus dank Entwicklungen in der Physiologie und einer damit zusammenhängenden Entstehung eines neuen dynamischen Materie-Begriffs immer mehr zu einer wirkmächtigen Kraft in der Philosophie des Geistes.³² Einer der wichtigsten und bekanntesten materialistischen Denker aus dieser Zeit ist der bereits zitierte Joseph Priestley. Im Gegensatz zu vielen anderen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die ihren Materialismus thesenhaft oder als Doktrin vortragen, geht Priestley argumentativ vor und erörtert ausführlich das Für und Wider, geht auf Einwände ein, analysiert Probleme der Gegenposition und stellt einen Bezug zu den Wissenschaften seiner Zeit her.

Priestley hält den christlichen Glauben mit dem Materialismus nicht nur für vereinbar, sondern er behauptet sogar, dass das wahre Christentum materialistisch sei. Der Gedanke einer den Körper überlebenden immateriellen Seele sei dem Christentum ursprünglich ganz fremd gewesen und erst später aus der orientalischen und griechischen Philosophie in das christliche Denken eingeführt worden.³³ Allerdings erkennt Priestley, wie eingangs angedeutet, die Herausforderung für einen christlichen Materialisten, die darin besteht, eine konsistente Konzeption des Lebens nach dem Tode zu entwickeln. Und er sieht, dass eine solche Konzeption nur über die Lehre von der Auferstehung gelingen kann.

In seinem materialistischen Hauptwerk *Disquisitions relating to Matter and Spirit* von 1777 argumentiert Priestley für zwei Erklärungen der Auferstehung des Leibes, die beide nicht genuin materialistisch sind und auf Denker zurückgehen, die keine Materialisten sind. Erstens bezieht er

³⁰ “But I tell you still, that it will be your *Body*, and not a *Spirit*, or *Spiritual Substance*, that will be so raised and spiritualiz’d” (Coward, *Second Thoughts* (wie Anm. 26), 428-9).

³¹ “So that the Change here meant, seems no ways to infer a Change of Man into some other different Being or Creature, but only from a State of Imperfection to one of great Perfection, *i.e. From a Natural Body to a Spiritual Body*, Man still retaining Body as when living upon Earth” (Coward, *Second Thoughts* (wie Anm. 26), 439).

³² Zu dieser Entwicklung vgl. John W. Yolton, *Thinking Matter*, Oxford 1983; Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford 1990.

³³ “The common opinion of the soul of man surviving the body was ... introduced to christianity from the Oriental and Greek philosophy, which in many respects exceedingly altered and debased the true christian system” (Priestley, *Disquisitions* (wie Anm. 5), 156). Vgl. zu Priestley auch Thiel, *Religion and Materialist Metaphysics* (wie Anm. 6), 101-106.

sich auf seine "eigene Meinung", dass der Leib bei der Auferstehung derselbe sei wie in diesem Leben.³⁴ Für diese Auffassung verweist Priestley vor allem auf die Keim-Theorie von Charles Bonnet.³⁵ Bonnets Konzeption der Auferstehung und der Identität des Leibes ist Teil eines komplexen naturalistischen Systems, das er in seinem Riesenwerk *La Palingénésie philosophique* (1769), vorstellt.³⁶ Sein System und schöpft aus einer Vielzahl naturwissenschaftlicher, psychologischer und metaphysischer Quellen, und es ist nicht unwesentlich vom (des Materialismus unverdächtigen) System eines Leibniz beeinflusst, auch wenn Bonnet diesen in Bezug auf einzelne Punkte scharf kritisiert.³⁷

Ein Aspekt von Bonnets allgemeiner Theorie der Lebewesen, die er in seinem System entwickelt, ist direkt für das Thema der Auferstehung relevant. So wie es Seelen in allen Lebewesen gebe, meint Bonnet, bestehe der Körper jedes Lebewesens aus individuellen „Keimen“, die für diesen wesentlich seien und die unzerstörbar bei allen Veränderungen des Körpers beharrten. Auch dem menschlichen Leib sind daher solche Keime zuzuschreiben. Diese haben u.a. auch die Funktion, die Identität des physischen Selbst bei der Auferstehung des Leibes zu garantieren. Die Verbindung zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zustand nach dem Tode ist damit für Bonnet von ganz natürlicher Art. Belohnungen und Strafen im zukünftigen Leben sind hiernach einfach Resultat einer natürlichen Verknüpfung zwischen den beiden Stadien im Leben eines Menschen. Genaugenommen bestraft Gott gar nicht, sondern er hat vielmehr eine Ordnung geschaffen, in der Tugend Quelle des Guten und Laster Quelle des Bösen sei.³⁸ Durch Bonnets Keim-Theorie wird die Auferstehung als Wirkung von Naturgesetzen erklärbar und ist kein übernatürliches Mysterium mehr.³⁹

Schon vor Bonnet hat der englische Philosoph Isaac Watts in seinen *Philosophical Essays* von 1733 eine ähnliche Theorie vorgetragen, auf die sich Priestley ebenfalls bezieht. Watts führt den Begriff von wesentlichen oder samenartigen Teilchen ein, eine Vorstellung, die auch dem oben

³⁴ Priestley, *Disquisitions* (wie Anm. 5), 156

³⁵ Ebd., 161.

³⁶ Charles Bonnet, *La Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans*, 2 Bde., Genf 1769. Vgl. auch Bonnets *Essai analytique sur les facultés de l'ame*, Kopenhagen 1760; *Essai de psychologie; ou Considerations sur les opérations de l'ame, sur l'habitude et sur l'éducation*, London 1755. Zu Bonnets Behandlung der personalen Identität gibt es noch nicht viel Literatur. Relevant ist beispielsweise Lorin Andersons *Charles Bonnet and the Order of the Known*, Dordrecht 1982, 105-111

³⁷ Vgl. Olivier Rieppel, *The Reception of Leibniz's Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720-1793)*, in: *Journal of the History of Biology* 21 (1988), 119-145.

³⁸ Bonnet, *Palingénésie* (wie Anm. 36), Bd. 1, 313.

³⁹ Bonnet, *Essai analytique* (wie Anm. 36), § 743; Bonnet, *Palingénésie* (wie Anm. 36), Bd. 1, 311-12.

erwähnten Gedanken Humphry Hodys ähnelt, der sich auf die biblische Samen-Analogie beruft.⁴⁰ Watts ist nach eigenem Bekunden eher ein eklektischer als ein systematischer Denker.⁴¹ Die *Philosophical Essays* enthalten ausführliche kritische Auseinandersetzungen mit vielen philosophischen Positionen insbesondere von Locke, obwohl er sich allgemein auch sehr positiv über Locke als Denker äußert. Andererseits preist er die Cartesianische Philosophie des Geistes, folgt aber nicht dem cartesianischen, sondern dem Newtonschen System, was die materielle Welt betrifft. Seine Konzeption vom Leben nach dem Tode entwickelt Watts in Auseinandersetzung mit Locke. Er ist mit Locke insofern einig, als auch er meint, es könne sich bei der Auferstehung nicht in dem Sinne um denselben Leib wie in diesem Leben handeln, dass alle materiellen Teilchen identisch wären.⁴² Doch im Gegensatz zu Locke insistiert Watts, dass es sich in einem bestimmten Sinne bei der Auferstehung doch um denselben Leib wie in diesem Leben handeln müsse, denn der Apostel Paulus sage, dass der Leib bei der Auferstehung in einigen, wenn auch nicht in allen Hinsichten mit dem Leib aus diesem Leben identisch sei.⁴³ Obwohl der Leib bei der Auferstehung unzerstörbar sei und im Sinne des glorreichen Leibes Christi geschaffen werde, handele es sich dennoch um denselben Leib in dem Sinne, dass es schon in diesem Leben einige dem individuellen menschlichen Körper wesentliche samenartige ursprüngliche Teilchen gebe, von Watts auch *stamina* oder „staminal particles“ genannt, die sich nie verändern und die es uns daher erlauben, mit Recht nicht nur im Laufe dieses Lebens, sondern auch bei der Auferstehung von demselben Leib zu sprechen. Und wenn dieser mit derselben Seele vereinigt werde, sei der auferstandene Mensch dieselbe Person, die gestorben sei. Watts behauptet nicht, einen Beweis für seine Theorie zu haben, hält sie jedoch wenigstens für „sehr wahrscheinlich“. Sie ist für ihn eine Hypothese, ein Modell, mittels dessen wir die diachrone Identität des menschlichen Leibes in diesem und im zukünftigen Leben erklären können, ohne behaupten zu müssen, wir wüssten genau, welche Teilchen im menschlichen Körper diese Funktion als *stamina* erfüllen.⁴⁴

Priestley bezieht sich auf Watts und Bonnets Theorien von ‚Keimen‘ oder samenartigen Teilchen als eine einzige oder einheitliche Theorie, die es erlaubt, den Glauben an die Identität des Leibes bei der Auferstehung rational zu begründen. Er ist davon überzeugt, dass man im strengen Sinne

⁴⁰ Isaac Watts, *Philosophical Essays on Various Subjects ... With Remarks on Mr. Locke's Essay on the Human Understanding*, London 1733; zitiert nach ³1742 (Nachdruck, Bristol 1990). Watts behandelt das Thema der Auferstehung des Leibes auf den Seiten 183-195.

⁴¹ Watts, *Philosophical Essays* (wie Anm. 40), v-viii.

⁴² “It cannot be the very same Body in all the Particles or Atoms of it which were united to the Soul in this World, that shall be raised and united to it in the Resurrection” (ebd., 188).

⁴³ Ebd., 184, 190.

⁴⁴ Ebd., 190-191.

von demselben Leib bei der Auferstehung sprechen könne, nicht in Bezug auf alles, was ihm äußerlich etwa durch Ernährung zugekommen sei, aber doch in Bezug auf die *stamina* oder die Teilchen, die zur Keimzelle des organischen Leibes gehörten.⁴⁵ Priestley gibt den spekulativen Charakter dieser Lehre zu, betont aber auch die Tatsache, dass diese Lehre bei Bonnet von naturwissenschaftlichen Untersuchungen ausgeht.⁴⁶ Darüber hinaus behauptet er, dass eine Theorie der leiblichen Identität im Sinne von *stamina* oder ‚Keimen‘ ganz und gar mit den Äußerungen des Paulus über die Auferstehung übereinstimme, wenn dieser die Auferstehung mit einer Wiederbelebung eines Samens vergleiche, der gesät wurde und scheinbar verstorben sei. Denn der Keim oder der Samen sterbe nicht, und in unserem zukünftigen Zustand nach dem Tod können wir so verschieden von unserem gegenwärtigen Zustand sein wie die Pflanze von dem Samen und doch wesentlich dieselben sein.⁴⁷

Obwohl Priestley einerseits die naturalistische Erklärung im Sinne von Bonnets Keimen und Watts *stamina* akzeptiert und es als seine „eigene Meinung“ darstellt, dass der Leib bei der Auferstehung mit dem in diesem Leben identisch sei, fügt er eine zweite Konzeption der Auferstehung hinzu, für diejenigen, wie er sagt, die der Keimtheorie skeptisch gegenüberstehen mögen.⁴⁸ Denn auch die Auffassung, dass es keine leibliche Identität bei der Auferstehung gebe, sei durchaus vereinbar mit einem Zustand zukünftiger Strafen und Belohnungen. Dieses wie auch unsere Hoffnungen und Befürchtungen diesbezüglich seien nicht von einer solchen Identität abhängig.⁴⁹ Priestley argumentiert, dass leibliche Identität bei der Auferstehung zwar möglich, aber nicht notwendig für eine sinnvolle Konzeption des Lebens nach dem Tode sei. Sollte man die naturalistische Erklärung leiblicher Identität bei der Auferstehung, wie sie bei Bonnet vorliegt, nicht akzeptieren können, dann sei es sinnvoll, auf Lockes Lösung des Problems zurückzugreifen. Denn Locke erkläre die Möglichkeit personaler Identität bei der Auferstehung,

⁴⁵ “I doubt not but that, in the proper sense of the word, *the same body* that dies shall rise again, not with everything that is *adventitious* and *extraneous* (as all that we receive by nutrition) but with the same *stamina*, or those particles that really belonged to the *germ* of the organical body. And there can be no proof that these particles are ever properly destroyed, or interchanged. This opinion was advanced by Dr. Watts, and no man can say that it is unphilosophical” (Priestley, *Disquisitions* (wie Anm. 5), 161).

⁴⁶ “That excellent philosopher Mr. Bonnet supposes (and advances a variety of arguments from new and curious experiments on the reproduction of the parts of animals to prove) that all the *germs* of future plants, organical bodies of all kinds, and the reproducible parts of them, were really contained in the first germ [...]. Those who laugh at the mere mention of such a thing have certainly a small share of *natural science*, which indeed generally accompanies conceit and dogmatism” (ebd., 161-2).

⁴⁷ “For the *germ* does not die, and in our future transformation we may be as different from what we are in our present state, as the *plant* is from the *seed*, or the *butterfly* from the *egg*, and yet be essentially the same” (ebd., 162).

⁴⁸ Ebd., 161.

⁴⁹ “The propriety of rewards and punishments, with our hopes and fears derived from them, do not at all depend on such a kind of identity” (ebd., 157).

ohne dabei die Identität des Leibes einzubeziehen. Und so argumentiert Priestley, Locke folgend, dass das Ich, selbst wenn seine materielle Substanz sich vollkommen veränderte, so dass eine „complete change of the man“ vorläge, es dank der Kontinuität des Bewusstseins doch dieselbe Person bliebe.⁵⁰ Schließlich komme es nur auf diese personale Identität an, wenn es um Verantwortlichkeit für und Zuschreibung von Handlungen gehe.⁵¹ Es sei die personale Identität, nicht die Identität des Menschen, die als Grundlage für unsere Hoffnungen und Befürchtungen mit Blick auf die Zukunft fungieren solle.⁵²

Priestley meint demnach, dass die Lehre von der Auferstehung und damit die des Lebens nach dem Tode für den Materialisten kein Problem darstelle, denn man könne diese Lehren auf zwei unterschiedliche und doch kompatible Weisen plausibel machen, einmal durch die Erklärung, die sich auf angenommene Keime oder *stamina* beruft, und einmal im Sinne Lockes durch Berufung auf die Kontinuität des Bewusstseins. Die Tatsache jedoch, dass Priestley nicht in der Lage zu sein scheint, eine genuin materialistische Erklärung zu liefern und sich stattdessen auf Theorien beruft, die gleichermaßen mit materialistischen und immaterialistischen Auffassungen von der menschlichen Seele vereinbar sind, deutet darauf hin, dass er trotz aller gegenteiliger Versicherungen sich dessen bewusst ist, dass das Thema ein Problem für den Materialismus darstellt. Wenn sein Kritiker Richard Price ihn diesbezüglich zur Rede stellt, weigert sich Priestley dementsprechend, darauf überhaupt detailliert einzugehen. Er verteidigt nicht Bonnet, Watts oder Locke und weist lediglich darauf hin, dass er hinsichtlich dieses Themas offen über Prinzipien spekuliere, die nicht seine eigenen seien, und die Stärke des Arguments gerne dem Urteil des Lesers überlasse.⁵³

IV. Die „Nicht-Existenz“ von Identität und das Leben nach dem Tode: Thomas Cooper

Priestleys heute kaum bekannter philosophischer Schüler Thomas Cooper (1759-1839) entwickelt in einer umfangreichen Abhandlung zum Identitätsthema von 1787 eine radikalere Erklärung der Auferstehung als sein Vorgänger, indem er die Implikationen der materialistischen

⁵⁰ Ebd., 159.

⁵¹ “As far as the idea of identity is requisite as a foundation for rewards and punishments, the *sameness and continuity of consciousness* seems to be the only circumstance attended to by us” (ebd.).

⁵² Ebd., 158. Vgl. Auch folgenden Passus: ‘In this case, were any person fully persuaded, that every particle of which he consisted should be changed, he would, nevertheless, consider himself as being the *same person* to-morrow, that he was yesterday, and the same twenty years hence, that he was twenty years ago; and, I doubt not, he would feel himself concerned as for a *future self*, and regulate his conduct accordingly’ (ebd. 159).

⁵³ Priestley, in: A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity, in a Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley, London 1778, 75, 109.

Position für die Auferstehungslehre akzeptiert und sie in diese zu integrieren versucht.⁵⁴ Wie Priestley ist Cooper der Meinung, dass der psychologische Materialismus nicht nur gute Metaphysik sei, sondern auch im christlichen Evangelium vom Begründer des Christentums vertreten werde.⁵⁵ Er behauptet, dass die Lehre der Heiligen Schrift über die Auferstehung mit der Konzeption einer separaten, immateriellen und unsterblichen Seele unvereinbar sei.⁵⁶ Laut Cooper braucht man für den Glauben an ein Leben nach dem Tode nicht nur nicht den Begriff einer immateriellen Seele, sondern auch nicht den Gedanken, dass der Leib bei der Auferstehung derselbe wie in diesem Leben sei.

Coopers philosophische Hauptthese ist hier, dass es Identität von Gegenständen und Personen gar nicht gebe (und nicht geben könne). Während William Coward zu Beginn des 18. Jahrhunderts argumentiert hatte, dass Identität bei der Auferstehung möglich, aber nicht erforderlich sei, gilt für Cooper gegen Ende des Jahrhunderts, dass Identität weder möglich noch erforderlich sei. Denn diese „non-existence“ der Identität müsse nicht die Sorge beeinflussen, die wir uns über unser zukünftiges Leben machen.⁵⁷ Die philosophische These basiert auf einem problematischen Aspekt von Coopers Definition von Identität. Diese bestimmt er nämlich als etwas, das jegliche Veränderung ausschließe.⁵⁸ Dieses Verständnis von Identität war im 18. Jahrhundert wie bereits angedeutet sowohl bei Materialisten als auch bei Immaterialisten weit verbreitet – und auch David Hume war dieser Auffassung. Damit versperrt man sich offensichtlich die Möglichkeit, überhaupt von Identität von materiell aufgefassten Gegenständen und Personen sprechen zu können. Als Materialist muss Cooper dann behaupten, dass Substanzen strenggenommen die Eigenschaft diachroner Identität nicht zukommen könne.⁵⁹ Wenn wir umgangssprachlich dennoch Gegenständen Identität zuschrieben, so gehe unsere

⁵⁴ Thomas Cooper, *Tracts, Ethical, Theological, and Political*, London 1787, 305-464; Nachdruck in Udo Thiel (Hg.), *Philosophical Writings of Thomas Cooper*, Bristol 2001, 3 Bde, hier Band 1. Zu Cooper vgl. Udo Thiel, 'Introduction', in ebd., Bd 1, v-xix.

⁵⁵ Coopers Vorwort zu seiner Ausgabe von F.J.V. Broussais, *On Irritation and Insanity*, Columbia, South Carolina, 1831, viii.

⁵⁶ "The Scripture Doctrine of the resurrection is what is now called materialism: and [...] it is inconsistent with the notion of a separate, immaterial and immortal soul". Thomas Cooper, *The Scripture Doctrine of Materialism* Philadelphia, 1823. Nachdruck in Coopers Ausgabe von F.J.V Broussais's *On Irritation and Insanity* (Columbia, South Carolina, 1831), 301-329, hier. 310.

⁵⁷ Cooper, *Tracts* (wie Anm. 54), 356 und 454. Zu einer Diskussion von Coopers allgemeiner Theorie der Identität vgl. Udo Thiel, *Locke and Eighteenth-Century Materialist Conceptions of Personal Identity*, in: *The Locke Newsletter* 29 (1998), 59-83. Siehe auch Thiel, *Religion and Materialist Metaphysics* (wie Anm. 6), 107-110.

⁵⁸ Cooper, *Tracts* (wie Anm. 54), 308, 435.

⁵⁹ Ebd., 356.

Evidenz für eine solche Zuschreibung nie über teilweise Ähnlichkeit hinaus.⁶⁰ Kurz, für Cooper involviert die These von der leiblichen Identität unüberwindbare systematische Probleme, und sie stehe zudem im Widerspruch zur Heiligen Schrift.⁶¹

Dementsprechend weist Cooper alle ihm bekannten Versuche zurück, die Vorstellung von einer Identität bei der Auferstehung plausibel zu machen, und geht besonders auf die hier diskutierten Positionen von Locke, Bonnet, Watts und Priestley ein. Lockes Unterscheidung zwischen der Identität des Menschen und der Identität der Person weist Cooper zurück und argumentiert, dass Bewusstsein eine Eigenschaft einer materiellen Struktur sei und materielle Strukturen wie menschliche Gehirne ständig der Veränderung unterworfen seien; daher könne das Bewusstsein, das zu dieser materiellen Struktur gehöre, auch nicht über die Zeit hinweg identisch bleiben⁶² - eine problematische These. In ähnlicher Weise argumentiert Cooper gegen die Auffassung, dass die „Organisation“ der materiellen Teile in einem Lebewesen die Identität des Menschen oder der Person bei der Auferstehung konstituiere. Denn es könne keine identische Struktur oder Organisation bei ständiger Veränderung der Teile, die organisiert oder strukturiert werden, geben⁶³ - ebenfalls eine problematische These. Bonnets Keimen und Watts' *stamina* ergeht es in Coopers Analyse nicht besser. Bonnets „prä-existierende Keime“ seien obscure Entitäten, die von Bonnet in die „Welt der Mutmaßungen“ eingeführt worden seien. Sie hätten ebenso wie Watts' *stamina* einen sehr zweifelhaften Anspruch auf reale Existenz.⁶⁴ Und da Cooper weder die Erklärungen von Bonnet/Watts noch die von Locke akzeptiert, sieht er auch keinen Grund, Priestleys Konzeption zu akzeptieren, dessen diesbezügliche „Hypothese“ er ganz richtig als eine

⁶⁰ Ebd., 355, 373.

⁶¹ Ebd. 438-439. Das systematische Problem besteht für Cooper darin, dass es sich, wie man sich die Auferstehung auch vorstellen mag, jedenfalls nicht um einen ganz unveränderten Leib handeln werde. „But whatever is changed, however it be changed, or in whatever degree, cannot be said to remain the same, and therefore at the resurrection, in all probability, we shall not (accurately speaking) rise the same persons, that at any former time we were“ (ebd. 452-453). Dies verweist wieder auf die Tatsache, dass das systematische Problem eigentlich in Coopers eigener Konzeption von Identität liegt, gemäß der Identität mit jeglicher Veränderung unvereinbar ist.

⁶² Ebd. 430-431.

⁶³ „For new organs are either perpetually forming or old ones decaying, both in animals and vegetables: additions, diminutions, obstructions or alterations are perpetually going forward. But the organization of an animal or vegetable is compounded of its several organs; and these being perpetually altering, the aggregate cannot remain unaltered“ (ebd. 384).

⁶⁴ Ebd. 431-432. Selbst wenn diese Keime existierten, könnten sie nicht Identität konstituieren: „For the new properties at first induced by the stimulus of the male secretion on the irritable embryo, and the subsequent perpetual increase and change of properties, will render its future identity still more hypothetical than its present existence. Neither is it possible to avoid the conclusions deducible from actual phenomena, respecting the perpetual alteration these germs ... must undergo“ (ebd. 432-433).

„Kombination“ von Lockes Theorie der personalen Identität und Watts‘ Theorie der Identität des Menschen ansieht.⁶⁵

Wie angedeutet hält Cooper seine Auffassung von der “Nicht-Existenz” der Identität nicht für ein Problem für seinen Glauben an die Auferstehung. Identität sei weder für gerechte Belohnungen und Strafen noch für unsere gegenwärtige Sorge um das zukünftige Leben erforderlich. Cooper spricht daher von einer “non-necessity of identity toward future existence”.⁶⁶ Er meint vielmehr, dass die Auferstehung am besten durch seine Hypothese von der „Nicht-Existenz“ der Identität erklärt werden könne. Seine Argumentation erinnert hier teilweise an Aspekte, die uns bereits bei William Coward begegnet sind. Damit göttliche Strafen und Belohnungen gerecht sein könnten, meint Cooper, bedürfe es keiner Identität, sondern nur einer Ähnlichkeit zwischen der Person bei der Auferstehung und in diesem Leben. Allgemein gelte, dass uns keine Grundlage zur Verfügung stehe, auf der wir mehr als Ähnlichkeit über einen Menschen zu verschiedenen Zeitpunkten seiner Existenz aussagen könnten.⁶⁷ Freilich setzt Coopers Formulierung, die von „dieser Existenz“ spricht, also von ein und derselben Existenz zu verschiedenen Zeitpunkten, die von ihm verbal negierte Identität schon voraus. Für Cooper ist Ähnlichkeit aber auch eine der Relationen, die für die Rationalität meiner Sorge um das Leben nach dem Tode relevant sind. Denn ein hoher Grad von Ähnlichkeit bedeute immerhin eine Annäherung an die Identität; und diese Ähnlichkeit reiche auch in diesem Leben dafür aus, dass ein Mensch sich heute um den Menschen, der er morgen sein wird, besorge.⁶⁸ Andere relevante Relationen betreffen (1) Abhängigkeit und (2) psychologische Kontinuität.

Zu (1) führt Cooper zunächst aus, dass auch in diesem Leben gelte, dass der Mensch von einem Tag zum anderen zwar nicht in einem strengen Sinne identisch bleibe, dass aber ein Mensch morgen in seiner Existenz von dem Menschen heute abhängig sei. Entsprechendes gelte für das Leben nach dem Tode: Obwohl wir im zukünftigen Leben nicht dieselben Personen sein werden, wird die zukünftige Existenz jedoch zu der in diesem Leben in einer Abhängigkeitsrelation stehen.⁶⁹ Darum gebe es in diesem Leben auch genug Gründe, sich um das

⁶⁵ Ebd. 353.

⁶⁶ Ebd., 454, vgl. 458.

⁶⁷ “Similarity is all that a reasonable being, deciding according to evidence, can actually predicate in any case of the existence of a living human creature, at any two moments of that existence” (ebd. 456).

⁶⁸ “The approximation to identity, *i. e.* the *high degree of similarity* between the two men ... [is] sufficient to make one care about the other: and in fact they do so” (ebd. 463; Hervorhebung U.T.).

⁶⁹ “As the man of to-morrow, though not in all points the same with, yet *depends for his existence* upon the man of to-day, there is sufficient reason to care about him” (ebd. 462; Hervorhebung U.T.).

Leben nach dem Tode zu sorgen. Denn der gegenwärtige Mensch wisse, dass ein zukünftiges Wesen, dessen Existenz von seiner gegenwärtigen Existenz abhängt, für die Handlungen des gegenwärtigen Menschen belohnt oder bestraft werden wird, und sei daher auch motiviert, in diesem Leben das moralisch Richtige zu tun und sich vom Schlechten abzuwenden.⁷⁰ Wir antizipieren, so könnte man sagen, die zukünftige Person in einer Weise, *als ob* sie mit unserer gegenwärtigen Person identisch wäre. Schließlich versucht Cooper die hier relevante Abhängigkeitsrelation zu präzisieren, indem er darauf hinweist, dass diese stärker bzw. enger oder näher sein müsse als die, die zwischen mir und anderen von mir abhängigen Personen besteht, etwa zu meinen eigenen Kindern.⁷¹

Zu (2) sagt Cooper, dass so, wie ein Mensch morgen sich an die Handlungen des heutigen Menschen erinnern werde, er sich nach dem Tode an die Handlungen in diesem Leben erinnern werde. Da er wisse, dass diese Handlungen ihm aus diesem Grunde in der Zukunft zugeschrieben werden und die Konsequenzen die zukünftige Person betreffen werden, könnten die Handlungen ihm nicht gleichgültig sein.⁷² Hier ist es wichtig festzuhalten, dass für Cooper die Erinnerungsrelation zwar den heutigen mit dem morgigen Menschen verknüpft, aber keineswegs eine Identität konstituiert.

Coopers Erklärung der Auferstehung und damit seiner Konzeption des Lebens nach dem Tode kann offensichtlich nicht überzeugen. Trotz der angesprochenen Präzisierungsversuche erklärt er die relevante Abhängigkeitsrelation nicht genau und ausführlich genug. Auch seine Berufung auf einen hohen Grad von Ähnlichkeit lässt wie schon bei William Coward zu Beginn des 18. Jahrhunderts offen, wie welcher Grad von Ähnlichkeit genau erforderlich ist, damit eine Sorge um das Leben nach dem Tode rational begründet sein kann. Ein Hauptproblem bezieht sich wie bereits erwähnt auf seine Konzeption der Identität, indem er wie die meisten seiner immaterialistischen Gegner und auch die meisten Materialisten meint, diachrone Identität sei selbst mit bloß teilweiser Veränderung nicht vereinbar.

⁷⁰ "A good man knowing that a future being, whose existence depends upon his, will therefore be *punished or rewarded* as the actions of the present man (whose habits and associations will be propagated) deserve, will have a sufficient motive to do right and abstain from wrong" (ebd., 463; Hervorhebung U. T.).

⁷¹ "The man of a twelvemonth hence, or some more indefinitely long period, depending for his existence and properties on the man of to-day, is nearer to the latter considerably, with respect to the interest the latter has in him, than the children of this man of to-day, and yet the children of a person, though at the utmost only half his, furnish very strong motives to care and anxiety concerning them, and a guard upon a man's present conduct, in consideration of the effect it will have upon their future happiness" (ebd. 464-465).

⁷² "The man of to-morrow possessing a *reminiscence* of the actions of the man to-day, and knowing that those actions will be referred to him, both by himself and others, they cannot be indifferent to the man to-day, who looks forward to the properties of the man to-morrow" (ebd., 462-463; Hervorhebung U.T.).

V. Schluss

Die materialistische Diskussion über das Leben nach dem Tode ist offensichtlich gegen Ende des 18. Jahrhunderts in eine Sackgasse geraten, indem sie sich wie im Falle Coopers in eine aussichtslose Situation hineinargumentiert hat, die verlangt, eine Konzeption des zukünftigen Lebens zu entwickeln, ohne sich auf diachrone Identität berufen zu können. Natürlich gab es auch trotz Cooper und anderen weiterhin philosophische Verteidigungsversuche der Lehre von der Auferstehung. Dabei scheinen die verfügbaren Argumente für und wider die leibliche Identität bei der Auferstehung um die Jahrhundertwende bereits erschöpft gewesen zu sein. Man berief sich meist auf altbekannte Spekulationen. Samuel Drew beispielsweise bezieht sich 1809 wieder positiv auf Isaac Watts' *staminal particles*.⁷³ Schließlich argumentiert aber W. R. Alger in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dass die Versuche von Materialisten, das Leben nach dem Tode zu erklären, von vornherein zum Scheitern verurteilt seien. Wenn man den Materialismus akzeptiere, schreibt Alger nicht ganz zu Unrecht, solle man auch die Implikationen akzeptieren und die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode ganz und gar zurückweisen: „Once admit that the body is all, its dissolution a total death, and you are gone forever“.⁷⁴

Abstract

Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Verhältnis materialistischer Theorien des menschlichen Geistes zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bzw. zu Konzeptionen des Lebens nach dem Tode. Die meisten englischen Materialisten hielten am Christentum fest und suchten dieses und damit auch den Gedanken eines zukünftigen Lebens mit dem psychologischen Materialismus kompatibel zu machen. Da man die Immaterialität und natürliche Unsterblichkeit der Seele ablehnte, sah man sich gezwungen, die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben ganz auf die materielle Seite zu verlagern, das heißt auf die Auferstehung des Leibes zu beziehen. Da die christliche Vorstellung von einem zukünftigen Leben die Identität des Menschen für die Möglichkeit gerechter göttlicher Strafen im anderen Leben voraussetzt, gerät für die Materialisten die Frage nach der Identität des Leibes bei der Auferstehung ins Zentrum der Erörterungen. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt auf den Versuchen Joseph Priestleys und seines kaum bekannten philosophischen Schülers Thomas Cooper, dieses Problem anzugehen. Dabei zeigt sich, dass die materialistische Diskussion sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts in eine Sackgasse manövriert, indem sie wie im Falle Coopers einerseits an der traditionellen Konzeption des zukünftigen Lebens festhalten will, aber andererseits leugnet, dass die theologisch geforderte Identität überhaupt möglich sei.

⁷³ Samuel Drew, *An Essay on the Identity and General Resurrection of the Human Body*, London 1809, 237-264. „The sameness of our future Bodies must be constituted by some Germ or Stamen“ (237), denn „that in which sameness consists must remain immovable also“ (247).

⁷⁴ Alger, *Critical History* (wie Anm. 1), 503.

This paper examines how materialist theories of the mind relate to the doctrine of the immortality of the soul and to conceptions of a future life after death. Most English materialists remained Christian and attempted to make their materialism compatible with Christianity and the notion of a future life. As they rejected the idea of an immaterial and naturally immortal soul, materialists had to argue that the hope for a future life rests totally on the material part of man, and, that is, on the resurrection of the body. To ensure that divine rewards and punishments be just, the Christian idea of a future life involves the notion of the identity of man at the resurrection. Therefore, for Christian materialists the question of what constitutes the identity of the body at the resurrection becomes central. The focus of this paper is on the attempts by Joseph Priestley and his little known philosophical pupil Thomas Cooper to deal with this issue. It becomes apparent that at the end of the eighteenth century the materialist debates arrive at an impasse. This is evident in the case of Cooper who wants to hold on to the idea of a future life but denies that the identity demanded by theology is even possible.

Prof. Dr. Udo Thiel, Institut für Philosophie, Karl-Franzens-Universität Graz, Heinrichstraße 33, 8010 Graz, Austria. E-Mail: udo.thiel@uni-graz.at