

Auferstehung denken

Metaphysische Hintergrundfragen

Thomas Schärfl

Vielleicht wirkt es naiv oder rückwärtsgewandt, die theologischen Fragen, die sich um das Problem der Auferstehung Jesu und um individual-eschatologische Themen ranken, mit *metaphysischen* Fragen zu konfrontieren. Aber diese Fragen ergeben sich aus einer sehr einfachen hermeneutischen Perspektive. Wer fragt: „Was ist Auferstehung?“ und darauf nicht nur eine Rezitation biblischer Erzählungen erwartet, wer noch dazu systematisch-theologisch an der Möglichkeit von Auferstehung interessiert ist und danach fragt, was an Ostern „wirklich passiert“ ist, der wird früher oder später auf die Pfade metaphysischer Fragestellungen gelenkt. Es ist der Ausdruck „wirklich“, der dies tut, sofern er uns dazu anleitet, den Auferstehungsbegriff mit unserem Wirklichkeitsverständnis in Einklang zu bringen.

I. Das Problem der Denkmöglichkeit

Aber gerade der Topos des Wirklichkeitsverständnisses macht den Zugang zu dem, was „Auferstehung“ meint, ungemein prekär: Denn wenn man nach einer Überschrift für die leitende metaphysische Weltdeutung der Gegenwart sucht, so wird man sie nicht anders als „naturalistisch“ nennen können. Was meint „naturalistisch“? Ein Katalog von Basistheoremen, die der kanadische Religionskritiker Kai Nielsen aufgestellt hat¹, kann helfen, eine Ahnung davon zu erhalten, was eine naturalistische Weltdeutung ausmacht. Die wichtigsten Leitsätze lauten:

- 1) *Es gibt nichts außerhalb der physischen Natur.*
- 2) *Alles, was es gibt, ist physischer Natur oder ist zumindest von der Art, dass es mit der physischen Natur zusammenhängt.*
- 3) *Es gibt keine übernatürliche Wirklichkeit, keine geistig-ätherischen Wesen oder irgendwelche unabhängigen, rein mentalen Wirklichkeiten.*
- 4) *Alle Objekte sind physische Objekte.*
- 5) *Menschliche Handlungen sind einzelne Ereignisse. Der Grund, weswegen diese Handlungen ausgeführt werden, ist unter einer anderen Beschreibung jedoch die Ursache dafür, dass sie auftreten.*

Auf den ersten Blick scheinen manche der Grundsätze selbst für einen Theisten zustimmungsfähig zu sein; manche anderen bedürfen einer Präzision. Wieder

andere werden auf offene Kritik stoßen - wie etwa gleich der allererste Satz. Aber das Problem, das der Naturalismus aufgibt, besteht genau in dieser Vielschichtigkeit in der Auslegbarkeit seiner Grundsätze. Denn bis zu einem gewissen Grad ist eine naturalistische Weltsicht mit dem Theismus vereinbar. Im Grunde sind Satz 1) und Satz 5) des oben genannten Katalogs die eigentlich problematischen Schnittstellen: Da für einen Theisten Gott eine außerphysikalische Realität ist, ist Satz 1) für den Theismus nicht akzeptabel. Ob andererseits die in Satz 5) aufgehobene Trennung von Ursache und Grund, die in mancher Hinsicht der Motor dafür ist, den Menschen als geistig-personales und als körperliches Wesen, als Subjekt und Gegenstand gleichermaßen zu beschreiben, nicht auch zu höchst problematischen Konsequenzen führt, ist eine eigene, andere Frage.

Die eigentliche Problematik des Naturalismus kommt erst dann zutage, wenn er seine Rolle als wissenschaftspraktisches Orientierungsparadigma, das in bestimmten Grenzen einen wohlbestimmten Sinn hat, überschreitet. Das ist etwa der Fall, wenn Kai Nielsen im Blick auf theistische „Jenseitsvorstellungen“ - insbesondere mit Blick auf die Hoffnung auf Auferstehung - zu folgendem Urteil kommt:

„Das Verständnis solcher Geschichten hängt davon ab, dass sie unterbestimmt bleiben. Je mehr wir sie - während wir sie stur buchstäblich verstehen - zu füllen versuchen, desto problematischer werden sie, desto weniger kohärent werden sie erscheinen. (Philosophen sprechen gerne von den ‚Grenzen des Verstehens‘, aber wir haben keine klare Vorstellung davon, wovon sie eigentlich sprechen). Nun, vielleicht sind keine Widersprüche in ihren Beschreibungen impliziert; problematische oder zweifelhafte Kohärenz ja, Widersprüche nein, oder wenigstens: vielleicht nein. (Überhaupt lässt sich nicht ohne Weiteres sagen, was inkonsistent ist und was nicht.) Wo nicht gleich Annahmen über einen körperlosen Zustand durch die Hintertür hereinschleichen, um das Selbst von einem Körper zum anderen zu befördern, da scheint körperliche Auferstehung eigentlich nur eine Art obskurer logischer Möglichkeit zu sein.“²

Aber warum sollte der Auferstehungsgedanke lediglich eine obskure logische Möglichkeit sein? Ist nicht bereits viel gewonnen, wenn wir feststellen können, dass Auferstehung immerhin „denkmöglich“ ist? Niensens Verdikt ruht auf einer bestimmten Lesart auf, die einem Auferstehungskonzept eine Art Dualismus unterstellt: Um die Identitäts- und Kontinuitäts-Lücke zu füllen, die den Tod von einem postmortalen Leben trennt, müsse man eine *unkörperliche Seele* oder eine *entkörperte Person* in Rechnung stellen, die eben diesen Zusammenhang garantieren könne. Gegenüber dieser Konzeption hat Nielsen, wie nicht anders zu erwarten, gewaltige Vorbehalte.³

Nielsen spricht davon, dass das Konzept einer „disembodied person“ (einer körperlosen Person) logisch möglich, aber metaphysisch unmöglich sei. Damit rührt er an den entscheidenden, aber auch heftig umstrittenen Punkt in der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Naturalismus: Der Begriff des „metaphysisch Möglichen“ wird im Naturalismus von den Baugesetzen

unserer Welt - und das sind in erster Linie jene Baugesetze, die auf dem Hintergrund der naturwissenschaftlichen Welterklärung extrapoliert werden können - her entfaltet. Aber die eingeschränkte Bezugnahme auf die naturwissenschaftliche Welterklärung bei der Entfaltung des Möglichen ist eine unbotmäßige Restriktion. Was Nielsen unter „metaphysischer Möglichkeit“ versteht, ist zunächst einfach nur das „naturgesetzlich Mögliche“. Eine weitaus ältere - bisweilen als rationalistisch gescholtene - kontinentaleuropäische Tradition (in der Spur von Leibniz etwa) würde das metaphysisch Mögliche mit dem begrifflich Möglichen gleichsetzen und ein philosophisches Veto erst da einlegen, wo ein Konzept an begriffliche Unmöglichkeiten stößt. Diese Ansicht hält an der Auffassung fest, dass uns die naturwissenschaftliche Weltbeschreibung nicht alles über unsere Welt und Wirklichkeit sagt, dass sie vielleicht auf einem Akt methodischer Restriktion beruht, der so lange sein Recht und seine Vorzüge besitzt, als er unserer Vernunft in Hinsicht auf eine bestimmte Weise der Orientierung in der Welt dient.

Gegenüber allen naturalistischen Einwänden wollen die folgenden Überlegungen daran festhalten, dass a) Auferstehung eine metaphysische Möglichkeit darstellt und dass b) das Auferstehungskonzept nicht notwendig an das Konzept einer entkörpernten Person gebunden sein muss, wenn wir die Ausdrücke „Person“ und „körperliche Existenz“ nicht von vornherein in einem restringierten Sinn verstehen.

II. Das Problem der Evidenz

Aber vielleicht ist die reine Frage nach der Denkbarkeit von Auferstehung zu flach, theologisch vielleicht zu uninteressant. Müssten wir nicht - gerade wenn wir fundamentaltheologisch interessiert sind - Gründe dafür finden, warum wir am Auferstehungsgedanken festhalten wollen? Aber von welcher Art sollte diese Evidenz sein? Wird beispielsweise die *probabilistische* Argumentationsstrategie, die Richard Swinburne entworfen hat⁴, der eben formulierten Anfrage einerseits und dem Gehalt des Auferstehungsglaubens andererseits gerecht? Genügt es zu sagen, dass die Auferstehung Jesu dann sehr wahrscheinlich ist, wenn die Existenz eines gütigen und sich den Menschen in menschlicher Gestalt offenbarenden Gottes wahrscheinlich ist? Aber Wahrscheinlichkeitsargumente verbürgen nicht jene Sicherheit, die wir unter dem Siegel der „Gewissheit“ gerade im Horizont des religiösen Glaubens anstreben.

Bietet eine erstphilosophische Begründung des Auferstehungsglaubens, wie sie Hansjürgen Verweyen vorgelegt hat, eine bessere Strategie - ein Aufweis, der besagen will, dass wir in den Bann des Auferstehungsglaubens gezogen werden, wenn wir den Auferstehungsbegriff selbst einer Relecture unterziehen und das, was der Auferstehungsglaube uns sagen will, am Schicksal und am Kreuz Jesu *sehen* lernen⁵: nämlich dass da mitten in der Vielzahl falscher Bilder ein wahres Bild des Absoluten aufgerichtet wurde, das im Ausstreichen aller Bilder das

einzig wahre und authentische Bild des Absoluten darstellt? Aber auch Verweyens Ansatz ist zumindest in dem Sinne kapriziös, als er a) nicht nur den Auferstehungsbegriff hermeneutisch durch einen vollkommen anderen Begriff ersetzt („Bild des Absoluten sein“) und als er b) dem Kreuz eine eindeutige, objektive Evidenz ansinnt, die auch den Glaubenden späterer Generationen eine unverbrüchliche Gewissheit zu vermitteln vermag. Dass ein hermeneutischer und auch sozusagen evidenz-ästhetischer Graben zwischen Kreuz und Auferstehung liegt, dass das Kreuz für sich viel zu ambivalent ist, um jene objektive Evidenz zu verbürgen, kommt hier nicht in den Blick.

Wenn es also *weder* eine probabilistische Argumentation ist, die den Auferstehungsglauben wie eine wissenschaftliche Hypothese zu behandeln scheint, *noch* das Aufspüren einer objektiven Evidenz sein wird, worauf wir uns stützen können, welche Richtung sollen wir dann einschlagen? Vielleicht ist es hilfreich, in Hinsicht auf die hier zu verhandelnde Frage eine Bemerkung Ludwig Wittgensteins aufzugreifen:

„Was neigt auch mich zu dem Glauben an die Auferstehung Christi hin? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken. – Ist er nicht auferstanden, so ist er im Grab verwest, wie jeder Mensch. Er ist tot und verwest. Dann ist er ein Lehrer, wie jeder andere und kann mir nicht mehr helfen; und wir sind wieder verwaist und allein. Und könnten uns mit der Weisheit und Spekulation begnügen. Wir sind gleichsam in einer Hölle, wo wir nur träumen können, und vom Himmel, durch eine Decke gleichsam, abgeschlossen. Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich Gewißheit – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewißheit ist der Glaube. Und der Glaube an das, was mein Herz, meine Seele braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muß erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben. Oder: Es ist die Liebe, was die Auferstehung glaubt. Man könnte sagen: Die erlösende Liebe glaubt auch an die Auferstehung; hält auch an der Auferstehung fest. Was den Zweifel bekämpft, ist gleichsam die Erlösung. Das Festhalten an ihr muß das Festhalten an diesem Glauben sein. Das heißt also: sei erst erlöst und halte an Deiner Erlösung (halte Deine Erlösung) fest – dann wirst Du sehen, daß Du an diesem Glauben festhältst.“⁶

Dieser sehr verdichtete Gedankengang verweist uns von vornherein auf ein existenzielles Terrain: Wenn ich weiß, was Erlösung bedeutet, werde ich verstehen können, was Auferstehung meint. Die Gewissheitsdimension wird nur durch die Liebe erschlossen. Die Liebe, die dem unruhigen Herzen – hier knüpft Wittgenstein implicite an Augustinus an – Ruhe verschafft, ist es letztlich, die den Glauben an die Auferstehung als glaubwürdig und gewiss begreifen kann. Diese etwas poetisch anmutende Formulierung lässt sich vielleicht sogar hermeneutisch fruchtbar machen: Der Glaube an die Auferstehung ist perspektivisch; es gibt vielleicht kein geradlinig realistisches Verständnis, keine befriedigende Übersetzung für das in Rede stehende Konzept. Was gemeint ist, erschließt sich

einem Vorverständnis aus der Perspektive der Erlösungshoffnung. Und dieses Vorverständnis eröffnet den Blick auf die Evidenzen des Auferstehungsglaubens: Die Liebe weiß den Unterschied zwischen Leben und Tod als Grundlage ihrer Gewissheit zu nehmen. Weil sie das Leben will und bejaht, findet sie ihre Evidenz in dem Satz „Jesus lebt“ gerade dadurch, dass sie als Liebe *unbedingt* wollen muss und will, dass Jesus lebt. Diese Logik der Liebe ist eine Logik absoluter Affirmation, die in der „existenziellen“ Basiscodierung des Gegensatzpaares „Tod“ und „Leben“ das entscheidende Bewährungskriterium ihrer Unbedingtheit findet: Die Liebe, die sich den Blick auf die Imagination von Erlösung gestattet, „weiß“ um die Unbedingtheit des Lebens und die Evidenz einer Botschaft, die vom Leben handelt. Was das Neue Testament vielstimmig als „Ostern“ darstellt, ist die narrativ-konfessorische Ausdrucksgestalt des Satzes: „Jesus lebt.“ Der Unterschied zwischen Tod und Leben mag auf einer planen begrifflichen Ebene schwer auszubuchstabieren sein; aber er ist in einer Perspektive der Liebe, die nach Erlösung sich ausstreckt, vollkommen verstehbar: Leben bedeutet - ein Adressat der Liebe einer Person zu sein und gleichzeitig die Fähigkeit zu besitzen, den Anderen seinerseits zu lieben bzw. liebend anzuerkennen. Am *Leben* Jesu hängt der ganze Sinn der Botschaft der Auferstehung. Wenn Jesus als der Christus verkündet werden soll, kann er nicht im Tod geblieben sein.

Der Begriff des „Lebens“ ist sicher schwer zu fassen, vielleicht auch gar nicht erschöpfend zu bestimmen. In einer Perspektive der Erlösungshoffnung ist dieser Begriff ein Basisbegriff, von sich aus vollkommen einsichtig, in seinem Gegensatz zum Tod eindeutig bestimmt: Der Tote kann nicht mehr echter Adressat meiner Liebe sein und kann schon gar nicht sich dazu entscheiden oder entscheiden haben, mich zu lieben. Wenn die Liebe also über den Tod hinaus liebt, „weiß“ sie mehr, sie bezeugt das Leben.

Gleichwohl wird es - aus fundamentaltheologischen Gründen - nicht überzeugen, sich mit dieser Perspektive allein, aus der heraus sich sozusagen ein transzendentaler Auferstehungsgedanke entfalten lässt, zu begnügen. Es bleibt nämlich die Frage - eine Frage, die von einer begrifflichen Warte, einer begrifflichen Logik sozusagen ausgeht -, ob sich das, was die Perspektive der Erlösung hofft und die Logik der Liebe als unbedingt gewiss einsieht, auch denken lässt. Nur wenn das Erhoffte nicht nur nicht

Der Autor

*Thomas Schärtl, Dr. theol., M.A. (phil.), geb. 1969 in Vohenstrauß, Bayern, ist seit 2006 Assistant Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington D.C. Er studierte Theologie und Philosophie in Regensburg, München, Tübingen und Münster. Zu seinen Forschungsinteressen gehören die Trinitätstheologie, der Gottesbegriff und die göttlichen Attribute, religiöse Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, christliche Anthropologie, Hermeneutik, Eschatologie und Metaphysik. Veröffentlichungen u.a.: *Jenseits von Innen und Außen. Ludwig Wittgensteins Beitrag zu einer nichtdualistischen Philosophie des Geistes* (Münster 2000); *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott* (Regensburg 2003); *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart des religiösen Glaubens* (Regensburg 2004). Anschrift: School of Theology and Religious Studies, The Catholic University of America, Caldwell Hall 403, 620 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20064, USA. E-Mail-Adresse: SCHARTL@cua.edu.*

unverständlich, sondern auch denkbar ist, wenn das als gewiss Eingesehene im echten Sinne auch möglich ist, dann ist es um die *Glaubwürdigkeit* der Auferstehungsbotschaft nicht schlecht bestellt. Denkbarkeit liefert keine Evidenz; Denkbarkeit zeigt nur an, dass das Erhoffte auch eine echte Möglichkeit ist.

Dennoch ist *Denkbarkeit* ein wichtiges Kriterium. Die Denkbarkeit als Glaubwürdigkeitskriterium aufzugeben, arbeitet den religionskritischen Vorbehalten naturalistischer Weltdeutungen zu. Was „Auferstehung“ meint, mag bis zu einem gewissen Grad unanschaulich sein, gleichwohl wäre die fundamentaltheologische Arbeit zu Ende, noch ehe sie begonnen hat, wenn sich Auferstehung als „unvorstellbar“ bzw. undenkbar erweisen sollte.

Aber was heißt „Auferstehung“? Was „weiß“ eine Logik der Liebe – ein „Wissen“, das sich auch als denkbar erweisen sollte? Ein formaler, den Begriff des Lebens explizierender Vorschlag könnte lauten: Auferstehung meint die tatsächliche Existenz einer Person trotz des Bruches, den der Tod darstellt; die Rede von „Existenz“ schließt über eine fundamentale ontologische Bedeutung hinausgehend auch ein, dass die in Rede stehende Person in einer Relation zu anderen Personen stehen kann und all jene Charakteristika besitzt, die das Personsein einer Person ausmachen. Es mag eine Frage weiterführender, hier kaum skizzierbarer Diskussionen sein, exakt zu bestimmen, welche Charakteristika das sein mögen. Aber – und diese Andeutung *e contrario* mag genügen – kann etwas lebendig genannt werden, wenn es nicht kognitive, aktive und interaktive Kapazitäten besitzt?

III. Das metaphysische Problem: Restitution – Transformation – materielle Realisation

Die klassische Theologie wusste und suchte „Auferstehung“ daher nicht ohne Grund in metaphysischen Begriffen auszubuchstabieren. Einen prominenten Nachhall dieser Bemühungen finden wir in den schultheologischen Manualien der Systematischen Theologie. Auch wenn die Klarheit der Begrifflichkeit uns heute *zu klar* (und auch *zu strohdürr*) erscheinen mag und auch wenn das scheinbar klar Definierte auf unsere Rückfrage hin gar nicht mehr so eindeutig erscheinen wird, so bietet sich die klassische, geradezu zum Topos gewordene „metaphysische Übersetzung“ als Ausgangspunkt für die anzustrebenden Überlegungen an:

„Die Auferstehung Christi schließt in untheilbarer Einheit ein doppeltes Moment in sich: die Wiederherstellung seines leiblichen Lebens durch die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, und die Verklärung des Leibes und seines Lebens, so zwar, daß erstere durch letztere als eine zweite höhere Geburt Christi, d. h. als Beginn eines neuen höheren Lebens erscheint.“⁷

Diese von Matthias J. Scheeben stammende Definition weist weit hinter mittelalterliche Überlegungen zurück in Auferstehungskonzepte, die wir angedeutet

schon bei den lateinischen Kirchenvätern finden. Gleichwohl versucht diese Definition die Vielstimmigkeit⁸ der Tradition auf einen einzigen Begriff zu bringen – und handelt sich damit eine gewaltige Inkonsistenz ein. Denn Scheeben versucht (wie viele Exponenten der Tradition vor ihm), die Begriffe der *Restitution* und der *Transformation* zusammenzuspannen: Im Modell der Wiedervereinigung von Leib und Seele findet sich das Echo des *Restitutionsbegriffes* von Auferstehung. Im Begriff der *Verwandlung* bzw. *Verklärung* lässt sich der *Transformationsbegriff* von Auferstehung entdecken. Der erste spielt mit dem Gedanken der wieder gewonnenen *Integrität*, der zweite mit dem Gedanken des Übergangs auf eine höhere Ebene. Das Insistieren auf einem Begriff der Integrität ist verständlich, wenn man dahinter das Festhalten an der Leiblichkeit der Auferstehung (also eine antignostische und antispiritualistische Tendenz) zu entdecken vermag. Der Begriff selbst aber ist heillos unterbestimmt und vielleicht nur mit großen Mühen bestimmbar.⁹

Das bemühte Leib-Seele-Vereinigungs-Schema gibt dabei noch größere Rätsel auf: Wer eine *Anima-separata*-Konzeption vertritt, muss an irgendeiner Stelle dualistisch (und zwar im Grunde substanzdualistisch) argumentieren¹⁰ und handelt sich damit Probleme ein, die in einer einfachen Frage kulminieren, die noch vor allen üblichen Anfragen an den Leib-Seele-Dualismus (wie: Interaktion und Up- bzw. Downward-Causation) liegen: Warum verbleibt eine *Seelensubstanz* nach dem Tod nicht einfach in einem körperlosen Zustand? Warum soll diese Entität überhaupt in oder mit einem Körper existieren; oder (verschärft) warum sollte diese Entität überhaupt je in einem verkörperten Zustand existiert haben? Traditionelle Antworten auf diese Frage waren bemüht, den körperlosen Zustand einer Seele als *defizitär* einzustufen.¹¹ Aber was gewinnt eine „eingekörperte“ Seele an substanziellen Eigenschaften, wenn sie als *anima separata* bereits über kognitive Kapazitäten und Aktionsfähigkeit verfügen sollte?

Die entscheidende Schwachstelle des dualistischen Anwegs liegt aber vermutlich in der schlichten Tatsache, dass er die Integritätsproblematik nur verschiebt: Es wird zwar behauptet, dass die Seele für die Integrität bzw. Wiederherstellung der Integrität bürgen könne; sobald die Seele aber als eine (wenn auch nur phasenweise) eigene Entität erachtet wird, stellt sich die Integritätsproblematik auch gegenüber der Seele. Die platonisierende Rede von einer *Einfachheit* und *Unwandelbarkeit* der Seele beantwortet diese Frage nicht, sondern umgeht sie durch eine definitorische Immunisierungsstrategie, die die Seelensubstanz am Ende zu einer ziemlich mysteriösen (und damit auch unzugänglichen) Entität stilisiert. Angesichts dieser Aporien bleibt uns zunächst kein anderer Weg, als zum Begriff der Integrität zurückzukehren und nach einem neuen Modell der Bestimmung von Integrität Ausschau zu halten.

Eine Alternative zur eben skizzierten Modellbildung wäre ein mereologischer Ansatzpunkt: ein Verständnis einer endlichen Person als einer Ganzheit, die aus Teilen besteht. Diese Sichtweise setzt damit ein, dass sie den Menschen als komplexes Gebilde, als lebendigen Organismus betrachtet und von dort her die Kriterien von *Integrität* zu bestimmen versucht. Aber bereits dann, wenn wir erste

Schritte auf diesem Terrain zu machen versuchen, stellen sich heillose begriffliche Schwierigkeiten ein: Es ist schon problematisch genug, *Integritätsfragen* im Hinblick auf leblose oder artifizielle Gegenstände beantworten zu wollen¹²; aber es ist geradezu aussichtslos, Integrität bei lebendigen Organismen, die ständig Teile verlieren und wieder andere akkumulieren und assimilieren, bestimmen zu wollen, ohne dabei Zuflucht bei einem Begriff von *Struktur* oder *Form* zu suchen, der mehr oder weniger in der Tradition des Aristoteles steht.

Da die Integrität eines lebendigen Organismus kaum „von unten her“, d.h. aus der Perspektive der Summierung der Teile bestimmt werden kann, können wir das Integritätsproblem – wenn überhaupt – nur lösen, wenn wir zugestehen, dass ein Organismus nur deshalb über Integrität verfügt, weil eine *Struktur* die Teile „von oben her“ zusammenhält. Dann wird aber das, was die Restitutionstheorie will – nämlich das *Wiederzusammenfügen* der mit dem Tod verlorenen, verwehten oder verwüsteten *Teile* – zu einer müßigen oder sinnlosen Forderung. Denn was so eine Restitution erbrächte, wäre nur die *Kopie* eines bestimmten Zustandes einer vormaligen, lebendigen Entität.

Die Schwierigkeiten, den Integritätsbegriff ohne Aporien bestimmen zu wollen, lassen Zweifel an einem Restitutionsbegriff von Auferstehung aufkommen. Wer an einer Denkbarkeit von Auferstehung ohne alle Absurditäten festhalten will¹³, muss früher oder später eine *Transformationstheorie* von Auferstehung vertreten. Für dieses Auferstehungskonzept ist nicht der Integritätsbegriff, sondern der Identitätsbegriff entscheidend, der – fasst man ihn nicht rigide¹⁴ auf – durchaus eine höhere kriterielle Flexibilität besitzt als der Integritätsbegriff. Dabei ist zu beachten, dass der Identitätsbegriff um zwei einander stützende Kriterien herumdrapiert werden muss, um tauglich zu sein: um das Kriterium der *Kontinuität* und das Kriterium der *Ähnlichkeit*.¹⁵ Wir können die Identität einer Person im Wandel der Zeit dadurch bestimmen, dass wir beide Kriterien – einander stützend oder gelegentlich substituierend – zur Anwendung bringen.

Aber auf welchen „Feldern“ sind wir gehalten, die genannten Kriterien zur Anwendung zu bringen? Die Diskussionen um den schwierigen Begriff der personalen Identität haben gezeigt, dass weder eine Fokussierung auf rein physische und körperliche Eigenschaften noch eine Konzentration auf rein mentale Eigenschaften oder Zustände genügt, auch die Mischung beider Kriterien allein dürfte nicht ausreichen; es sind Fälle denkbar, in denen auch das *Zeugnis Anderer* in Rechnung gestellt werden muss, um vermeintliche Kontinuitätsbrüche an anderer Stelle zu überbrücken. Die innere Dynamik des Identitätskonzepts macht es auch denkbar, dass Kriterien sich nicht nur überkreuzen, sondern in Extremfällen auch substituieren können: Auch wenn jemand sein Gedächtnis und seine kognitiven Kapazitäten vollkommen verloren hat, identifizieren wir ihn (etwa anhand körperlicher Kriterien); umgekehrt sprechen wir jemandem Identität zu, auch wenn er sich körperlich massiv verändert hat.

Eine dynamische Handhabung des Identitätsbegriffs – dynamisch deshalb, weil wir uns nicht auf ein Kriterium und ein Feld exklusiv stützen müssen – erlaubt es, den Gedanken der Auferstehung als Transformation widerspruchsfrei zu denken.

Allerdings ist dabei das Kontinuitätskriterium ein ausgesprochen prekäres Problem: *Wenn wir einen vollständigen Kontinuitätsbruch in der Existenz einer Person zwischen Tod und neuem Leben einräumen, bricht der Identitätsbegriff in sich zusammen, und wir werden auf den letztlich absurden Restitutionsbegriff zurückgeworfen.* Die einzige konsistente Lösung kann daher nur darin bestehen, Auferstehung als „Transformation“ im Tod zu denken.¹⁶ Wir können dies in der Sprache moderner Ontologie so formulieren: Im Augenblick des Todes einer Person *P1* in einer Welt *w1* „taucht“ eine Person *P2* in einer Welt *w2* auf, die sich aufgrund des Ähnlichkeits- und Kontinuitätskriteriums als mit *P1* identisch erweist. Obwohl in *w1* der Leichnam der Person *P1* im Grab verwest, kann *P2* mit *P1* identisch sein, wenn wir Identitätskriterien zulassen, die - betrachtet man die Angelegenheit von einem zeitseitigen Standpunkt aus - einen Sprung der Identität erlauben: Weil *P2* der Person *P1*, anders als der im Grab liegende Leichnam, ähnlicher ist und weil es eine (beispielsweise mentale) Kontinuitätsrelation zwischen *P1* und *P2* gibt, deshalb kann der Leichnam im Tod nicht mehr mit der Person *P1* identisch sein.¹⁷

Zugegeben: Zu einem gewissen Grad ist die Lösung dualistisch, wenn wir einen ontologischen Statusunterschied zwischen einer Struktur bzw. einer Form und dem Strukturierten bzw. Geformten einräumen. Denn - und das mag die sogenannte *Material-Constitution-Debatte* gezeigt haben¹⁸ - eine Struktur ist mit ihrer materiellen Realisierung nicht identisch. Die Beziehung zwischen einer Struktur und einem materiellen Substrat ist die der Realisation oder der Konstitution (und keine andere). So etwas zu sagen bedeutet aber nicht zu behaupten, es könnte unrealisierte Strukturen geben (in einem vollen Sinne von „es gibt“). Das wäre in der Tat eine ontologisch verarmte Wiederaufnahme der klassischen *Anima-separata-Theorie*. Der entscheidende Punkt ist ein anderer: Wenn es denkbar ist, dass eine Struktur in verschiedenen Substraten realisierbar ist, dann ist es auch denkbar, dass die materielle Realisation einer Person *P2* in *w2* eine andere ist als die von *P1* in *w1* und dass *P2* trotzdem mit *P1* identisch ist, weil die Struktur sozusagen „dieselbe“ bleibt (also in Hinsicht auf Ähnlichkeit und Kontinuität einschlägige Kriterien erfüllt).¹⁹

Aber bleibt dann nicht doch das Problem, dass wir den Leichnam sozusagen zum ontologischen Restmüll erklären? Diese Frage, sehen wir genauer zu, kann so nur aus der Perspektive der Restitutionstheorie gestellt werden. Die Systematische Theologie unserer Tage sollte aber aufhören, sich mit einer bei Licht betrachtet reichlich absurden oder heillos verwickelten Konzeption weiter zu quälen. Weil und wenn der Leichnam nicht mehr mit der in der in Rede stehenden Person identisch ist, warum sollte er uns überhaupt jenseits der Pietät, die im Leichnam noch die Spuren des Gewesenen erblickt, noch interessieren? Einem solchen Interesse müsste gesagt werden: „Ihr sucht den Lebenden bei den Toten.“ Und dort werden wir ihn sicher auch nicht finden.

Aber ist das dann nicht doch nur eine subtile Ausrede für eine christianisierte Form des Spiritualismus? Auch diese Frage kann nur gestellt werden, wenn man im Leichnam den Körper und im Körper den Leib erblickt. Die vermeintliche

Äquivalenzreihe „Leichnam“ - „Körper“ - „Leib“ ist aber hoch problematisch. Wie Philosophien in phänomenologischer Tradition schlüssig gezeigt haben mögen, so ist Leiblichkeit eine Verfassung des endlichen *Geistes* - sie ist die *Exteriorität*²⁰ des endlichen Geistes, seine Passivität, seine Affizierbarkeit, sein Gerufen- und Bezogensein; sie gehört damit auf jene Ebene, die oben tentativ als „Form“ und „Struktur“ bezeichnet wurde.

So bleibt noch die Frage nach dem tragenden Grund der *Kontinuität* zu beantworten: Wir können über das Feld einer bloß mentalen Kontinuität hinausgehen, wenn wir eine *bezeugte* Identität - bezogen auf Kontinuität und Ähnlichkeit - in Rechnung stellen. Aber wer könnte dieser „eschatologisch verlässliche“ Zeuge sein? Hier kommt ein unabdingbar theologisches Motiv des Auferstehungsgedankens ins Spiel: Die Denkbarekeit des Auferstehungsbegriffes erhöht sich beträchtlich, wenn wir es zulassen, Gott als den privilegierten Zeugen unserer Identität und damit als den tragenden Grund von Kontinuität zu benennen - aber nicht so, dass daraus ein *Deus-ex-machina*-Argument würde. Soll Letzteres verhindert werden, dann muss Gott als der schon immer präsenste Grund von Identität gegeben sein. Aber wie ist dies zu denken? Die Suche nach einer Antwort führt uns zurück auf die Spur idealistischer Anverwandlungen der klassischen Unsterblichkeitslehre²¹: Weil endliche Subjekte immer schon „in Gott hineingetaucht“ sind, weil wir immer schon an seinem absoluten Leben partizipieren, kann eine Transformation im Augenblick des Todes gedacht werden, die „von oben her“ getragen wird.

Fügen wir die bisherigen Teile zu einem Ganzen zusammen, so lässt sich sagen: 1) Wenn wir Auferstehung als *Transformation im Tod* denken, ist Auferstehung konsistent denkbar. 2) Wenn wir uns endgültig vom kruden Konzept der Restitution verabschieden und dabei Einsichten der *Material-Constitution*-Debatte kritisch bewahren, wird Auferstehung denkbar, ohne wie ein bloßes Mirakel, ein Zauberkunststückchen der Allmacht Gottes zu erscheinen. 3) Und wenn wir in der Spur idealistischer und phänomenologischer Philosophie unsere Leiblichkeit als die *Passibilität* endlicher Subjektivität, die ihrerseits in ihrer Identität immer schon partizipativ in Gott gründet, zu denken wagen, dann müssen wir uns keine Gedanken mehr machen, wie voll oder wie leer die Gräber der Auferstandenen sind, weil wir dort ohnedies nur Leichname, aber keine Personen, keine geistbegabten und auf Andere hin eröffneten Subjekte finden würden.

¹ Vgl. hierzu Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, Amherst/New York 1996, 35.

² Kai Nielsen, *Naturalism and Religion*, Amherst/New York 1981, 81 (Übersetzung TS).

³ Vgl. Nielsen, *Naturalism and Religion*, aaO., 93.

⁴ Vgl. Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford/New York 2003, 9-31, 201-203.

⁵ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl., Regensburg 2000, hier bes. die sog. Osterthesen: 341-347.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: Werkausgabe, Bd. 8., Frankfurt am Main 1990, 445-573, hier 495f.

⁷ Matthias J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 3. Bd., Freiburg i. B. 1882 (ND 1925), 303.

⁸ Zur Vielstimmigkeit vgl. die instruktiven Darstellungen bei Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New York 1995.

⁹ Peter Simons, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford 1987 u.ö., 326-335.

¹⁰ Eine explizite Repristinierung dualistischer Modelle für eschatologische Fragen findet sich in der Gegenwartsphilosophie besonders bei Richard Swinburne und neuerdings bei Uwe Meixner, der die Linien eschatologisch auszieht, die er auf dem Forum rein metaphysischer Überlegungen schon skizziert hatte. Vgl. Uwe Meixner, *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004; vgl. auch Richard Swinburne, *Personal Identity: The Dualist Theory*, in: Sidney Shoemaker/Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford 1984, 1-66. Zu weiteren Adaptionenversuchen und zur Diskussion vgl. John W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism-Debate*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 1989 (ND 2000).

¹¹ Zur Wiederaufnahme derartiger Kategorien vgl. Stephen T. Davis, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*, Grand Rapids 1993.

¹² Zur Diskussion vgl. Trenton Merricks, *Objects and Persons*, Oxford 2001, bes. 2-29. Vgl. dazu auch Peter Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca/New York 1990, bes. 81-97.

¹³ Vgl. hierzu John Perry, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis 1978. Ferner Ted Peters, *Resurrection. The Conceptual Challenge*, in: ders./Robert John Russell/Michael Welker (Hg.): *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2002, 297-321.

¹⁴ Es ist meines Erachtens eine zu rigide Fassung von Identität, die Parfit zu einer Elimination des Identitätsbegriffes veranlasst hat. Vgl. hierzu Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984 (ND 1986), bes. 281-306.

¹⁵ Ein dynamisches Konzept von Identität stellt die zum modernen Klassiker avancierte so genannte *Closest-Continuer*-Theorie von Robert Nozick dar; vgl. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, 43-70. Zur Diskussion vgl. auch Harold Noonan, *Personal Identity*, London/New York 1989, 154-162, 233-254.

¹⁶ Vgl. Ulrich Lüke, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, in: Stimmen der Zeit 216 (1998), 45-54. Vgl. dazu insges. auch Hans Kessler, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*, in: ders. (Hg.): *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 296-321, bes. 306-311.

¹⁷ Vgl. dazu auch Hud Hudson, *A Materialistic Metaphysics of the Human Person*, Ithaca/London 2001, 167-192.

¹⁸ Vgl. weiterführend Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000. Zur Diskussion vgl. auch Christopher M. Brown, *Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles about Material Objects*, London/New York, bes. 16-47.

¹⁹ Die dazugehörigen Detailfragen wurden in der Tradition unter dem Stichwort „Auferstehungsleib“ verhandelt. Bemerkenswert ist hier der LThK-Beitrag des jungen Joseph Ratzinger, der sich für eine sehr offene Fassung des Grundsatzes materieller Realisation ausspricht und damit im Grunde nicht nur mit einem kruden Materialismus, sondern auch mit einer zu kurzatmigen Realisationstheorie bricht. Vgl. Joseph Ratzinger, Art. *Auferstehungsleib*, in: LThK², Bd. 1, Sp. 1052f.

²⁰ Vgl. dazu die an Levinas anknüpfenden Überlegungen von Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005, 183f.

²¹ Vgl. Georg W.F. Hegel, *Die vollendete Religion - nach der Vorlesung von 1824*, in: ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die vollendete Religion, neu hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995, 99-176, hier 140. Vgl. zudem Johann G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. II: Zur theoretischen Philosophie II, Berlin 1971, 165-319, hier 317f.