Georg Gasser

Personale Identität und leibliche Auferstehung

1. Hinführung

[1] Im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben." Die lateinische Fassung lautet: „Credo in [...] carnis resurrectionem, vitam aeternam", an welche sich die englische Übersetzung anlehnt, wenn sie von der „resurrection of the body, and the life everlasting" spricht.

[2] Eine metaphysisch-realistische Deutung dieser Glaubensaussage geht mit der Frage einher, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit der Glaube an die Auferstehung des Leibes konsistent gedacht und als metaphysische Möglichkeit ausgewiesen werden kann.[1] Der Reflexion dieser Frage hat sich in den letzten Jahrzehnten vermehrt die analytische Religionsphilosophie angenommen. Ausgehend von unterschiedlichen Deutungen der menschlichen Person[2] und ihren Identitätsbedingungen durch die Zeit sind verschiedene Konzeptionen entwickelt worden, wie leibliche Auferstehung gedacht werden kann.

[3] Ziel dieses Aufsatzes ist es, diese Debatte nachzuzeichnen, die wesentlichen Prinzipien darzulegen und dabei ordnende Schneisen in das Dickicht der Diskussion zu schlagen. Ich beschränke mich dabei auf dreidimensionale Ansätze, während der sogenannte Vier-Dimensionalismus oder gemischte Ansätze aus Platzgründen ausgeklammert werden.[3] Um die metaphysische Frage nach personaler Identität nicht zusätzlich zu verkomplizieren, bleibt ebenfalls eine

1 Diese Deutung unterscheidet sich von jenen Interpretationen, welche die Auferstehung in einem nicht-realistischen, sondern rein symbolischen Sinn verstehen. Siehe für einen Überblick z. B. J. WEBSTER et al., *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, 221–229.

2 Ich werde im Beitrag von menschlichen Individuen anstatt menschlichen Personen sprechen. Mir erscheint letzter Begriff als philosophisch „neutraler".

3 Der Vier-Dimensionalismus behandelt die zeitliche Dimension wie die räumlichen Dimensionen. Existierende Dinge sind folglich nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ausgedehnt. Dieser Ansatz widerspricht zwar unserer Alltagsauffassung materieller Dinge, ist aber durchaus eine elegante Lösung zahlreicher metaphysischer Probleme. Zur Verteidigung einer solchen Deutung menschlicher Personen und ihrer Auferstehung siehe z. B. H. HUDSON, *Materialist Metaphysics*. Eine gemischte Sichtweise mit Elementen aus dem Drei- und Vierdimensionalismus findet sich z. B. in G. BRÜNTRUP, 3,5-Dimensionalismus.

weitere Frage unberücksichtigt, die unmittelbar mit der Auferstehung verbunden ist, nämlich das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit.[4]

[4] Hingegen gehe ich auf Grenzen der analytischen Diskussion ein und versuche diese durch Überlegungen aus der phänomenologischen Tradition aufzubrechen. Die Verknüpfung analytischer Beiträge mit phänomenologischen Überlegungen soll nicht nur dazu beitragen, den Begriff der leiblichen Auferstehung klärend zu reflektieren, sondern soll auch eine Brücke zwischen analytischer Religionsphilosophie und systematischer Theologie schlagen.

2. Begriffsklärungen und Präliminarien

[5] Die Frage, ob leibliche Auferstehung als metaphysische Möglichkeit gedacht werden kann, hängt mit der Identitätsdebatte zusammen. Es geht darum, die Bedingungen zu klären, die gegeben sein müssen, damit ein menschliches Individuum im Diesseits mit einem menschlichen Individuum im Jenseits trotz der damit einhergehenden Veränderungen identisch ist. Dies ist die metaphysische Frage nach personaler Identität. Von diesem *diachronen* bzw. *numerischen Sinn* personaler Identität zu unterscheiden ist personale Identität in einem *biographischen* bzw. *narrativen Sinn*. Biographische Identität fragt danach, durch welche Faktoren und Umstände jemand so wird, wie er bzw. sie ist bzw. sich selbst sieht. Es geht um die Frage nach dem Selbstbild einer Person, aus welchen Quellen sich dieses speist und nach welchen Mustern es strukturiert ist. Personale Identität in diesem Sinn ist primär ein normativer bzw. evaluativer Begriff.[5] Es wird noch zu sehen sein, inwieweit die Begriffe diachroner und biographischer Identität miteinander verknüpft werden können. Sofern nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, geht es im vorliegenden Beitrag um diachrone, nicht um biographische Identität. Schließlich gibt es auch noch *qualitative Identität*: Sie besagt, dass eine Entität in all ihren qualitativen Merkmalen, d. h. ihren Eigenschaften, mit einer anderen Entität übereinstimmt. Zwei Stühle oder Kaninchen können in all ihren Eigenschaften identisch sein, sind aber trotzdem numerisch voneinander zu unterscheiden.

4 Gemäß der Tradition geht Auferstehung mit der Überwindung und Transzendierung von Zeit einher. Diese Auffassung bringt neben der Schwierigkeit, zeitlose Existenz überhaupt zu denken, auch eine Reihe weiterer Fragen mit sich, z. B. wie sich individuelles und universales Gericht zueinander verhalten oder wie ein zeitliches Wesen in die Ewigkeit Gottes aufgenommen werden kann.

5 Zu den verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs „Identität", siehe z. B. M. QUANTE, *Person*, 6ff.

[6] Neben diesen begrifflichen Unterscheidungen des Identitätsbegriffs ist es hilfreich, folgende Präliminarien zu beachten:

Erstens: Die Anwendung der Debatte über personale Identität auf die Frage der Auferstehung soll keinesfalls insinuieren, analytische Religionsphilosophen wollten das Wunder der Auferstehung rationalisieren. Da das Eingreifen Gottes inhärenter Bestandteil der Auferstehungshoffnung ist, wird von Seiten der Religionsphilosophie eine vollständige Erklärung dieses Geschehens weder erwartet noch beansprucht. Der Geheimnischarakter der Auferstehung geht durch metaphysische Erörterungen nicht verloren. Wenn diese aber aufzeigen, dass der Glaube an die leibliche Auferstehung eine metaphysische Möglichkeit ist, so leisten sie einen beträchtlichen Beitrag zum Nachweis der Rationalität des Glaubens. Schließlich wäre es für die Begründung des christlichen Glaubens bedenklich, wenn eine zentrale Glaubensannahme wie die leibliche Auferstehung nicht vom Verdacht, unmöglich zu sein, befreit werden könnte.

[7] Zweitens: Für eine intellektuell redliche Auseinandersetzung mit der christlichen Auferstehungshoffnung genügen metaphysische Überlegungen nicht. Es ist zu berücksichtigen, dass die Frage der Auferstehung in einem theologischen Kontext verankert ist. Dieser ist in Betracht zu ziehen, wenn es um die Beurteilung der Gütemerkmale eines vorgeschlagenen metaphysischen Modells der Auferstehung geht. Ein metaphysischen und theologischen Ansprüchen genügendes Modell der Auferstehung sollte also (i) eine Theorie personaler Identität des menschlichen Individuums im Diesseits und Jenseits bieten, (ii) die leibliche Dimension unserer Existenz als wesentlichen Konstitutionsfaktor menschlichen Daseins mitberücksichtigen und (iii) sich möglichst gut in theologische Überlegungen zu Auferstehung und Eschatologie einzufügen.

3. Das Modell der Neuschaffung

[8] Der bekannte protestantische Dogmatiker Adolf Schlatter schrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts:

„Das Sterben wendet unseren Blick unweigerlich vorwärts auf das, was kommt, und für das uns jetzt gegebene Bewußtsein folgt – nichts. Wir erfahren eine totale Entselbstung, den Entzug dessen, was unser Ich ausmacht, Stillstand unseres Denkens, Stillstand unseres Wollens, nicht nur Entleibung, ebensosehr Entgeistung."[6]

[9] Diese Zitat bringt nicht nur die menschliche Erfahrung des vollkommenen Verloren-Seins angesichts des Todes zum Ausdruck, sondern ist auch beredtes

[6] A. SCHLATTER, *Jesu Gottheit*, 61.

Zeugnis einer theologischen Position, welche insbesondere die protestantische Theologie der Auferstehung im 20. Jahrhundert geprägt hat. Sie besagt, dass vom irdischen Menschen im Tod keine Seele, kein Teil – kurzum nichts – bestehen bleibt. Daher auch die Bezeichnung „Ganztod-Hypothese".[7] Das menschliche Individuum wird im Tod ganz der Verfügungsgewalt Gottes ausgeliefert und zu einem Moment der Erinnerung in seinem Geist. Aus seinem Geist heraus erschafft Gott in der Auferstehung der Toten das verstorbene Individuum neu. So erteilt etwa Wolfhart Pannenberg der Ansicht, dass personale Identität über den Tod hinaus für die Auferstehung vonnöten sei, eine Absage. Er schreibt:

[10] „Die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Schöpfung stellen sich darum dar als der Akt, durch den Gott dem in seiner Ewigkeit bewahrten Dasein der Geschöpfe durch seinen Geist die Form des Fürsichseins wiedergibt. Die Identität der Geschöpfe bedarf dabei keiner Kontinuität ihres Seins auf der Zeitlinie, sondern ist hinlänglich dadurch gesichert, daß ihr Dasein in der ewigen Gegenwart Gottes nicht verloren ist."[8]

[11] Pannenbergs Verweis, dass die Kontinuität des menschlichen Individuums nicht auf einer Zeitlinie fortzudenken ist, kann zugestimmt werden, soll hier aber nicht näher ausgeführt werden. Der entscheidende Punkt ist Pannenbergs Auffassung von Auferstehung als Neuschaffung. Was bedeutet Neuschaffung? Kann Gott aus seinem Geist heraus eine verstorbene Person neu erschaffen oder erschafft er dann nur eine perfekte Kopie davon? Letzteres hätte problematische Konsequenzen: Die Kopie hat nämlich nie auf Erden existiert und die Erfahrungen des irdischen Originals gemacht, sondern hat erst im Jenseits zu existieren begonnen. Die gängige Unterscheidung zwischen diachroner und qualitativer Identität wird aufgehoben, denn der Begriff der Neuschaffung bezieht sich höchstens auf den zweiten Identitätsbegriff.

3.1 Diachrone Identität als Konvention

[12] Es mag an dieser Stelle jemand einwenden, dass Gott vielleicht gar nicht so sehr an diachroner Identität interessiert sei, da qualitative Identität oder eine genügend große Ähnlichkeit zwischen irdischem und auferstandenem Individuum genüge. Auferstehung bedeutet demzufolge Neuschaffung eines qualitativ gleichen oder ähnlichen Individuums im Jenseits. Subjektiv mag Neuschaffung in diesem Sinn dem betroffenen Individuum nicht weiter auffallen, da die Ähnlichkeitsrelation mit dem Vorgänger-Individuum ausreichend groß ist und

7 Einen guten Überblick zur Entwicklung der Ganztod-Hypothese gibt R. C. HENNING, Die protestantische Seele.

8 W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 652.

das Nachfolger-Individuum so behandelt wird als ob es identisch mit dem Vorgänger-Individuum sei. Objektiv lässt sich deswegen aber trotzdem nicht an der Tatsache rütteln, dass jedes irdische menschliche Individuum „den Sprung" ins Jenseits nicht schafft, sondern dort „nur" von einem Nachfolger in seiner Existenz beerbt wird, da es diachrone Identität als bestehenden metaphysischen Sachverhalt nicht gibt.

[13] Ein Verfechter des Modells der Neuschaffung könnte an dieser Stelle einwenden, dass es eben illusionär sei, nach einem solchen metaphysischen Sachverhalt zu suchen. Entscheidend sei gerade einzusehen, dass von diachroner Identität im Sinn einer sich durchhaltenden metaphysischen Tatsache nicht gesprochen werden kann, aber auch nicht müsse, da eine ausreichend große Ähnlichkeit genüge, um von unserem Fortbestehen sinnvoller Weise sprechen zu können.[9] Was als ausreichend große Ähnlichkeit zu gelten habe, liege in der Entscheidung Gottes begründet.

[14] Ein solcher Argumentationszug ist möglich, hat aber zur Folge, dass diachrone Identität zur subjektiven Angelegenheit Gottes erklärt wird. Gott allein entscheidet, welche aufeinander folgenden ähnlichen Individuen als identisch anzusehen sind. Gott kann sich folglich an uns vertraute Identitäts-Kriterien halten, wie psychische und physische Ähnlichkeit, kausale Relationen, Erinnerung usw., aber er muss nicht. Diese Konsequenz dürfte insofern als problematisch erscheinen, als wir im Alltag unsere Urteile diachroner Identität mit dem Hinweis auf vorliegende Sachverhalte zu begründen versuchen. Ein Modell, das Identität durch bestehende Sachverhalte festgelegt sieht, dürfte daher einem Modell vorzuziehen sein, das bei Fragen der Identität und Nicht-Identität letztlich nur auf den Willen Gottes verweist.

3.2 Diachrone Identität als ‚factum brutum'

[15] Neuschaffung lässt sich auch noch anders deuten.[10] Vielleicht genügt es zu sagen, Gott habe die Welt so eingerichtet, dass diachrone Identität eine nicht näher analysierbare grundlegende Relation darstellt. Wenn diachrone Identität nicht im Erfüllt-Sein irgendwelcher Bedingungen besteht, so gibt es auch keine informativen Bedingungen für das Vorliegen bzw. Nicht-Vorliegen diachroner Identität Auf die Frage, worin personale Identität besteht, gibt es nur die Antwort, dass eben personale Identität vorliegt. Personale Identität wird zu einem *factum brutum*, und ist somit jeglicher weiterführenden Erklärung verschlossen.[11]

9 Diese Position ist in der aktuellen Debatte v. a. von D. PARFIT, *Reasons* geprägt.
10 Ich danke Daniel Wehinger und Katherine Dormandy für diesen Hinweis.
11 Vgl. z. B. T. MERRICKS, How to Live Forever, 191–196.

[16] Eine solche Position brächte im Gegensatz zum ersten Verständnis von Neuschaffung den Vorteil mit sich, dass an diachroner Identität als metaphysische Relation festgehalten werden kann, wenngleich dieser Begriff keiner weiteren Explikation mehr zugänglich ist. Dass das auferstandene Individuum die Erinnerungen oder Überzeugungen des verstorbenen Individuums teilt und diesem charakterlich und physisch ähnlich ist, sind zwar gute epistemische Indizien für das Vorliegen personaler Identität, aber sie lassen keinen Schluss zu, dass dies tatsächlich der Fall ist. Um die Auferstehung eines verstorbenen Individuums zu ermöglichen, hat Gott also „nur" darauf zu achten, dass zwischen diesem und einem Individuum im Jenseits diachrone Identität besteht. Neuschaffung in diesem Sinn operiert zwar mit einem metaphysisch robusten Identitätsbegriff, aber das Fehlen jeglicher Begründung und inhaltlicher Ausfaltung desselben dürfte sich als unbefriedigend erweisen, da diese Theorie so gut wie nichts *in puncto* personaler Identität zu erklären vermag. Sofern alternative Modelle personale Identität inhaltlich näher explizieren können, dürften diese gegenüber einem Modell mit einer so geringen Erklärungsleistung zu bevorzugen sein.

4. Das Modell der Zusammenfügung

[17] Eine in der Theologiegeschichte und in der Volksfrömmigkeit sehr verbreitete Auferstehungsvorstellung[12], lässt sich kurz so skizzieren: Das menschliche Individuum besteht aus einem materiellen Körper und aus einer immateriellen Seele. Im Tod kommt es zur Trennung dieser beiden Bestandteile: Der Körper zerfällt in seine materiellen Bestandteile, während die Seele dank Gottes Eingreifen im Zwischenzustand ausharrt. Auferstehung bedeutet die erneute Vereinigung dieser beiden Bestandteile.

[18] Den dualistischen Zug dieses Seelenverständnisses ignorierend, möchte ich den Fokus auf das Konzept der Zusammenfügung des Körpers legen: Wird der menschliche Körper als Aggregat materieller Bestandteile gedeutet, das im Tod zerfällt, so ist es notwendig, dass diese Bestandteile Eingang in den Auferstehungskörper finden, um von demselben Körper sprechen zu können. Und wird das vollständige menschliche Individuum als Zusammenfügung zweier Teile gedacht, so lassen sich irdische Existenz, Tod und leibliche Auferstehung

12 Siehe dazu z. B. die ausführliche Zurückverfolgung dieser Vorstellung von der Antike bis in die Hochscholastik bei C. W. BYNUM, *The Resurrection* und als Beispiel aus dem frühen 20. Jahrhundert das bekannte Dogmatiklehrbuch von L. OTT, *Grundriss*, 584–5.

als ein Zerfalls- und Zusammenfügungsprozess deuten, vergleichbar mit einem Artefakt, das in seine Teile zerlegt und dann wieder zusammengebaut wird.[13]

4.1 Eine interne Schwierigkeit

[19] Eine solche Deutung weist allerdings erhebliche interne Schwierigkeiten auf. Die größte Schwierigkeit dürfte das sogenannte Kannibalismus-Problem[14] sein: Angenommen, ich werde von einem Kannibalen verspeist. Als Folge davon werden die Bestandteile meines Körpers zu Bestandteilen seines Körpers. Wem gehören am Tag der Auferstehung diese Bestandteile? Müssen sie in die Zusammenfügung meines Körpers oder in die des Körpers des Kannibalen einfließen? Eine weniger dramatische Version des Kannibalismus-Problems würde z. B. Organspender betreffen: Sind die gespendeten Organe dem Spender oder dem Empfänger zuzuordnen?

[20] Selbst wenn Gott einfach festlegen würde, wie in solchen Fällen zu verfahren ist, löste eine solche konventionelle Regelung nicht das Problem der fehlenden Körperteile. Wenn Körperteile fehlen, so müsste Gott diese am allgemeinen Auferstehungstag neu erschaffen, da ja ein- und derselbe Körperteil nicht gleichzeitig zwei verschiedenen Individuen angehören kann. Und wenn Gott im Extremfall sogar einen ganzen Körper neu erschaffen müsste – und es sprechen keine prinzipiellen Gründe gegen einen solchen Fall –, dann lässt sich von Zusammenfügung nicht mehr sprechen. Spätestens ein solcher Fall scheint die Auferstehung für das betroffene Individuum unmöglich zu machen. Eine solche Konsequenz ist aber kontra-intuitiv, da die Möglichkeit der Auferstehung dann von externen Sachverhalten, wie der Existenz körperlicher Bestandteile, die niemals Teil eines anderen menschlichen Körpers waren, abhängen würde.[15]

[21] Ein Vertreter des Zusammenfügungsmodells könnte behaupten, dass es für Gott kein sonderliches Problem darstellt, die fehlenden Körperteile oder sogar einen ganzen Körper neu zu schaffen. Der Allmacht Gottes dürfte in der Tat keine Grenze gesetzt sein, dies zu tun. Aber ein solches Handeln Gottes

[13] Die Analogie zu Artefakten verfolgt z. B. D. HERSHENOV, The Metaphysical Problem und speziell auf die Auferstehungstheorie Thomas von Aquins bezogen C. HUGHES, Aquinas.

[14] Für moderne Ohren mag eine solche Diskussion befremdend wirken, aber sie war Generationen von Theologen vertraut. Siehe z. B. C. W. BYNUM, *The Resurrection*, 108–114 und B. NIEDERBACHER, Thomas Aquinas, 156, der diese Diskussion bei Thomas von Aquin nachzeichnet.

[15] Antike Theologen wie z. B. Athenagoras waren sich dieses Problems bewusst. Ihre Lösung bestand daher in der Annahme, dass menschliches Fleisch im Gegensatz zu anderen Nahrungsmitteln nicht vom menschlichen Körper absorbiert werden kann. Siehe C. W. BYNUM, *The Resurrection*, 32–33.

sprengt den Rahmen des Modells der Zusammenfügung. Schließlich ist die Neuschaffung des Körpers etwas anderes als die Zusammenfügung bereits bestehender Bestandteile. Wenn trotz Neuschaffung des Körpers diachrone Identität noch gegeben ist, so würde diese nur von der Seele, und nicht auch vom Körper abhängig sein. Dies würde die Frage aufwerfen, warum überhaupt so viel Aufheben wegen der Zusammensetzung des Körpers gemacht werden soll. Es wäre dann ja naheliegender, wenn Gott einfach im Jenseits einen neuen Körper erschafft anstatt bestehende Bestandteile zusammenzufügen und fehlende Bestandteile zu ersetzen. Diese Exit-Strategie führt nicht zur Stützung, sondern zur Unterminierung des Modells.

4.2 Eine externe Schwierigkeit

[22] Neben dieser internen Schwierigkeit sieht sich das Modell der Zusammenfügung auch noch einem allgemeinen Einwand gegenüber, der aus metaphysischen Überlegungen zur diachronen Identität von Artefakten und Lebewesen stammt.[16] Bei Artefakten liegt es nahe, im Allgemeinen das Modell der Zusammensetzung hinsichtlich diachroner Identität zu akzeptieren. Ein- und dasselbe Artefakt kann zerlegt und später erneut zusammengebaut werden, ohne dass sich dieser Prozess nachhaltig auf seine diachrone Identität auswirkt.

[23] Bei Lebewesen stellt sich die Sachlage aber anders dar. Sie zeichnen sich durch ein inneres Organisations- und Aktivitätsprinzip aus, dank dessen sie von sich aus aktiv sind und sich selbst im Dasein erhalten. Lebewesen tragen selbst dazu bei, ihr Fortbestehen in der Zeit zu sichern. Ihre Struktur und ihre Funktionen ergeben sich aus einer selbsterhaltenden Aktivität heraus, welche als wesentliches metaphysisches Unterscheidungsmerkmal zwischen Lebewesen und anderen Entitäten heranzuziehen ist. Anders ausgedrückt: Lebewesen sind in einem genuinen Sinn tätige Wesen, d. h. ihr Lebendig-Sein drückt sich darin aus, ihre Existenz durch selbstregulatorische Prozesse, die Aufrechterhaltung metabolischer Abläufe und ihrer charakteristischen Lebensäußerungen selbst „fortspinnen" zu können.[17]

[24] Sofern diese Unterscheidung zwischen Lebewesen und Artefakten korrekt ist, endet die Existenz sich selbst erhaltender Entitäten dann, wenn die für sie charakteristischen inneren Momente der Aktivität, Selbstorganisation und Selbsterhaltung verloren gehen.

16 Dieser Argumentationszug findet sich z. B. in den einflussreichen metaphysischen Ansätzen von P. VAN INWAGEN, *Material Beings*; J. HOFFMAN/G. S. ROSENKRANTZ, *Substance* und T. MERRICKS, *Objects and Persons*.

17 Vgl. dazu auch H. STEWARD, *A Metaphysics for Freedom*, Kap. 2, die von einer „up-to-usness" spricht, um tätige von nicht-tätigen Entitäten zu unterscheiden.

[25] In der analytischen Debatte zur diachronen Identität werden diese inneren Momente auch als Beziehungen immanenter Verursachung bezeichnet.[18] Im Lichte obiger Ausführungen besagt immanente Verursachung, dass die Verursachungsbeziehung zwischen den einzelnen Abschnitten der Existenz eines Individuums *durch* das Individuum selbst mitgetragen wird und nicht nur über äußere und vom Individuum verschiedene Entitäten verläuft. Wird immanente Verursachung als Bedingung für diachrone Identität angenommen, dann muss eine selbsterhaltende Entität für alle Abschnitte ihrer Existenz einen direkten kausalen Eigenbeitrag leisten, um als dieselbe weiter existieren zu können.[19] Daher schreibt Eric Olson:

[26] „*You* have to cause *yourself* to continue existing. It isn't something that other beings or outside forces can do for you. They can help, of course [...]. But they can't do the whole job. [...] No being existing tomorrow could be you unless it were caused to exist and to be the way it is then at least in part by your existing and being the way you are now."[20]

[27] Wer diese Bedingung akzeptiert, ist der Ansicht, dass für das Bestehen diachroner Identität eines Lebewesens der bloße Fortbestand seiner materiellen Bestandteile nicht ausreicht. Schließlich ist damit die erforderliche Eigenaktivität des Lebewesens noch nicht automatisch mitgegeben. Die Bedingung der immanenten Verursachung ernst zu nehmen, legt sich nicht nur nahe, wenn über die Metaphysik von Lebewesen nachgedacht wird, sondern auch vor dem Hintergrund unseres Selbstverständnisses als Menschen: Wir erleben uns als aktiv handelnde Wesen, die auf ihre eigene Zukunft ausgerichtet sind.

[28] Diese Überlegungen werfen berechtigte Zweifel am Modell der Zusammenfügung auf. Erstens sind Lebewesen nicht als funktional angeordnete Aggregate materieller Teile, sondern als sich selbst organisierende und im Dasein erhaltende aktive Entitäten zu begreifen. Es spricht einiges dafür, dass sie als solche nicht einfach in ihre Bestandteile zerlegbar und wieder zusammenfügbar sind.

[29] Zweitens – und dies ist der wichtigere Punkt – gibt uns immanente Verursachung als notwendige Bedingung diachroner Identität ein Instrumentarium in die Hand, zwischen deren Bestehen und Nicht-Bestehen unterscheiden zu können. Denn ohne immanente Verursachung bricht die Brücke ab, die uns

18 Vgl. D. W. ZIMMERMAN, Kompatibilität, v. a. 121–122 und E. T. OLSON, Immanent Causation, 56–60.

19 Es sei angemerkt, dass immanente Verursachung nicht notwendigerweise eine raum-zeitliche Abfolge voraussetzt. Sie kann theoretisch auch über raum-zeitliche Lücken hinweg bzw. von der Zeit in die Ewigkeit erfolgen.

20 E. T. OLSON, Immanent Causation, 56.

von einem Abschnitt der Existenz zum nächsten führt. Ohne eine solche Brücke wird personale Identität aber entweder zum *factum brutum* oder zur konventionellen Angelegenheit des göttlichen Ratschlusses. Beide Alternativen erweisen sich, wie bereits aufgezeigt, als unbefriedigend. Dies umso mehr, da wir offenbar über eine gut begründete Bedingung verfügen, welche uns erlaubt, in den meisten Fällen eine klare Antwort bezüglich personaler Identität zu geben.[21] Die Bedingung der immanenten Verursachung sollte daher nicht vorschnell über Bord geworfen werden, wenn es um die Frage der diachronen Identität geht.

[30] Auf die Frage der Auferstehung bezogen stellen diese Überlegungen aber durchaus eine Provokation dar: Wenn immanente Verursachung eine notwendige Bedingung diachroner Identität ist, so folgt daraus, dass ein Individuum mit dem Tod zu existieren aufhört, da im Tod jedes Moment der Selbsterhaltung aufhört. Ist diese, aus metaphysischen Überlegungen, aber auch aus unserem Selbstverständnis gewonnene Bedingung diachroner Identität mit der Auferstehung nicht unvereinbar? Der nächste Abschnitt zeigt, dass dem nicht so ist.

5. Das Modell der Verwandlung

[31] Es wird gemeinhin angenommen, dass ein- und dieselbe Entität im Lauf ihrer Existenz bestimmte Eigenschaften verlieren und andere gewinnen kann. Wir behaupten gemeinhin, dass wir uns in unseren physischen und psychischen Eigenschaften verändern, aber trotzdem dieselben bleiben. Ohne eine genaue Definition einzuführen, möchte ich zwischen den Begriffen der Veränderung und der Verwandlung unterscheiden, indem ich unter „Verwandlung" eine tiefgreifende Form der Veränderung verstehe. Wenn ich meine Haare färbe, verliere oder im Lauf der Zeit toleranter und flexibler werde, so verändere ich mich; wenn ich mich hingegen einer Geschlechtsumwandlung unterziehe oder aufgrund einer Amnesie den Großteil meiner Erinnerungen verliere, so verwandle ich mich. In beiden Fällen bleibe ich derselbe, aber im letzteren Fall weist meine Existenz einen Einschnitt auf, der radikaler und umfassender ist, als die sukzessive und graduelle Veränderung einzelner Eigenschaften von mir.

21 Metaphysisch gesehen lassen sich wohl immer Fälle konstruieren, die eine eindeutige Antwort bezüglich diachroner Identität verunmöglichen, z. B. bei Teilungen mit zwei Nachfolger-Individuen oder bei Unbestimmtheit diachroner Identität. Vor dem Hintergrund einer Theologie der Auferstehung lässt sich aber sagen, dass die Auferstehung dem göttlichen Willen entspricht und daher Gott metaphysisch unklare Fälle nicht zulässt. Die Bedingung der immanenten Verursachung und der Wille Gottes können zusammen als notwendige und hinreichende Bedingungen für personale Identität angenommen werden. Siehe dazu S. T. DAVIS, Resurrection.

[32] Es lässt sich natürlich nachfragen, wie der Übergang von einer Veränderung hin zu einer Verwandlung expliziert werden kann. Diese Frage soll uns an dieser Stelle aber nicht weiter beschäftigen. Es genügt der Hinweis, dass eine Verwandlung das entsprechende Individuum auf umfassende Weise betrifft, während Veränderungen letztlich nur „oberflächlicher Art" sind. Auf die Frage der Auferstehung bezogen, ließe sich dann sagen, dass der Tod ein tiefgreifendes Moment der Diskontinuität in der Existenz des betreffenden Individuums darstellt, aber dank Gottes Eingreifen nicht im Abbruch der Existenz mündet, sondern in deren Verwandlung. Als Gewährsmann einer solchen Deutung kann z. B. der Apostel Paulus angeführt werden, wenn er in 1 Kor 15,42–44 schreibt:

[33] „So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. [...]"

[34] Dieser Abschnitt aus dem Korintherbrief kann als Ausdruck der Hoffnung gelesen werden, dass die Verwandlung des Menschen in der Auferstehung mit einer neuen unvergänglichen Gestalt einhergeht. Sterben bedeutet nicht Abbruch der Existenz im Diesseits und ihre Neuschaffung oder Zusammenfügung im Jenseits, sondern Verwandlung. Die irdische menschliche Existenz, die unter dem Vorzeichen der Vergänglichkeit und des Todes steht, erfährt einen Transformationsprozess, der Unsterblichkeit und Herrlichkeit zur Folge hat. Wird die Bedingung der immanenten Verursachung dabei berücksichtigt, so muss der letzte Augenblick unserer diesseitigen Existenz kausal mit dem ersten Augenblick unserer jenseitigen Existenz verbunden sein. Da das Christentum keine natürliche Unsterblichkeit im Menschen annimmt, lässt sich immanente Verursachung im Augenblick des Todes auf zweifache Weise begreifen: Entweder stattet Gott das menschliche Individuum mit der nicht zur Natur des Menschen gehörenden Fähigkeit aus, im Tod „den Sprung ins Jenseits" zu vollziehen, oder der kausale Eigenbeitrag des betroffenen Individuums schrumpft auf ein bloßes Existieren zusammen und es obliegt gänzlich der Aktivität Gottes, es in das Jenseits „hinein zu verwandeln". Im nächsten Abschnitt gehe ich beiden Interpretationsmöglichkeiten nach und frage, was als Träger der jeweiligen immanenten Verursachungsbeziehung fungieren kann. Je nach materialistischer oder dualistischer Deutung des menschlichen Individuums kommen hierfür entweder der menschliche Körper bzw. Organismus oder aber der menschliche Geist bzw. die menschliche Seele in Frage.

5.1 Die materialistische Deutung

[35] Eine weitverbreitete Deutung des Menschen – der sogenannte Animalismus – besagt, dass wir metaphysisch gesehen Organismen sind. Organismen zeichnen sich dadurch aus, dass sie lebendig sind und während ihrer Existenz ihre Struktur durch Stoffwechsel- und Austauschprozesse mit der Umwelt aufrechterhalten. Bezüglich ihrer Komplexität mögen sich Organismen zwar stark voneinander unterscheiden, nicht aber bezüglich ihrer metaphysischen Natur.[22]

[36] Dies trifft auch auf menschliche Individuen zu. Vertreter des Animalismus betonen, dass diese sich von anderen Lebewesen aufgrund der Fähigkeiten un–terscheiden, selbstbewusst, rational und frei handeln zu können. Diese Fähigkeiten sind bewundernswert und verdienen besondere Beachtung. Aber diese Feststellung darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Fähigkeiten nicht relevant sind, wenn es um die metaphysische Bestimmung des Menschen geht.

[37] Dem Animalismus zufolge existieren wir als Organismen solange wie unsere Lebensprozesse fortdauern. Unsere diachrone Identität besteht in der Kontinuität unserer biologischen Prozesse. Für die Frage der Auferstehung bedeutet dies, dass ein gänzlicher und endgültiger Abbruch unserer biologischen Prozesse samt dem damit verbundenen Zerfall des einstigen Lebewesens unweigerlich das Ende unserer Existenz bedeutet. Peter van Inwagen sieht diese Konsequenz klar und zieht daher den folgerichtigen Schluss:

[38] „It is of course true that men apparently cease to exist [...]. But it contradicts nothing in the creeds to suppose that this is not what really happens, and that God preserves our corpses contrary to all appearance. [...] Perhaps at the moment of each man's death, God removes his corpse and replaces it with a simulacrum which is what is burned or rots."[23]

[39] Die genauen Details von van Inwangens – zugegebenermaßen skurrilen – Theorie müssen an dieser Stelle nicht näher bedacht werden. Nicht übergangen werden sollte aber die grundlegende Einsicht seiner Theorie: Wenn die Identitätsbedingung einer Entität in der Aufrechterhaltung biologischer Prozesse besteht, so kann diese nur diachron identisch sein, solange es nicht zu ihrer Zerstörung durch Tod und Zerfall kommt. Folglich besteht Gottes Aufgabe darin, den sterbenden bzw. verstorbenen Organismus zu erhalten und die Fortführung bzw. Wiederaufnahme seiner Lebensprozesse im Jenseits zu garantieren. Für van Inwagen bewerkstelligt Gott dieses Kunststück, indem er den ster-

22 Vgl. z. B. E. T. Olson, *What Are We ?*, 27.
23 P. van Inwagen, Possibility, 121.

benden bzw. frisch verstorbenen Organismus ins Jenseits schafft und dort ein nahtloser Übergang von den irdischen zu den himmlischen Lebensprozessen stattfindet. Die Bedingung immanenter Verursachung ist insofern gegeben, als das betroffene Individuums nicht zu existieren aufhört und die himmlischen Lebensprozesse an den irdischen anknüpfen, wenngleich der „Sprung ins Jenseits" von Gott bewerkstelligt wird und nicht der Aktivität des Individuums selbst zuzuschreiben ist. Bleibt noch die Frage zu beantworten, was es dann mit dem Leichnam auf sich hat. Van Inwagen schlägt vor anzunehmen, dass Gott das betroffene Individuum im Moment des Todes mit einem perfekten Abbild, sprich dem Leichnam, ersetzt. Zwischen dem Individuum und der Leiche besteht somit keine Beziehung der Kontinuität, sondern nur eine äußere Strukturähnlichkeit.[24]

[40] Was ist von dieser Theorie zu halten? Eine erste Anfrage kann an den verwendeten Organismus-Begriff gestellt werden. Es scheint zum Begriff eines organischen Körpers zu gehören, dass er Stoffwechselprozessen und den damit einhergehenden Alterungs- und Abbauprozessen unterworfen ist. Betreffen diese das auferstandene Individuum aber nicht mehr, so lässt sich fragen, inwieweit dann noch ein Organismus vorliegt oder ob das auferstandene Individuum nicht einer anderen Gattung angehört, da die Verwandlung eines vergänglichen Körpers in einen unvergänglichen Körper einer substantiellen Veränderung und somit einem Identitätsabbruch gleichkommt.[25] Ein Vertreter dieser Theorie könnte diesen Vorwurf durch den Hinweis entkräften, dass sterblich zu sein zwar Teil des Organismus-Begriffs ist und wir unter natürlichen Umständen auch sterben würden, aber es dank Gottes Eingreifen nicht tun. Wir behalten unsere sterbliche Natur bei, aber die damit verknüpften Dispositionen kommen nicht mehr zum Ausdruck. Das Jenseits ist als eine Art „Erweiterung des Diesseits" zu verstehen, wo die negativen Vorzeichen unserer Existenzweise wie Krankheit, Alter, Tod und Zerfall nicht mehr gegeben sind.[26]

[24] Der Vollständigkeit halber sei eine weitere Möglichkeit erwähnt, die Dean Zimmermann vorgeschlagen hat: Gott stattet unseren Organismus (bzw. dessen Bestandteile) mit der Fähigkeit aus, im Augenblick des Todes eine „Knospung" zu vollziehen: Der Organismus „springt" dabei ins Jenseits, das Produkt der Knospung verbleibt als Leichnam auf Erden. Als Vorteile dieser Theorie können gelten, dass Gott keinen Körpertausch im Augenblick des Todes vornehmen muss, dass die Bedingung der immanenten Verursachung deutlich sichtbar ist und dass auch zwischen Organismus und Leichnam eine Art kausale Kontinuität gegeben ist. Für Details siehe D. W. ZIMMERMAN, Kompatibilität und DERS., Bodily Resurrection.

[25] Siehe dazu L. R. BAKER, Personen, 200.

[26] Diese Leseart ist durchaus als Teil der theologischen Tradition zu sehen, wie etwa scholastische Bestimmungen zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes zeigen. Vgl. dazu z. B. L. OTT, *Grundriss*, 585–586.

[41] Eine zweite Anfrage stellt sich angesichts der theologischen Aussage, dass der Mensch Abbild Gottes ist. Diese Aussage ist zugegebenermaßen interpretationsbedürftig, aber es dürfte unumstritten sein, dass Gott in der Tradition personal gedacht wird und sich unser Abbild-Gottes-Sein auf unser Person-Sein bezieht und nicht auf unsere biologische Verfasstheit. Wenn wir gemäß Animalismus aber wesentlich Organismen sind, so stellt das Abbild-Gottes-Sein zwar eine unaufgebbare theologische Bestimmung dar, die aber nicht weiter metaphysisch fundiert ist. Ein solcher Befund dürfte befremdlich wirken, denn warum sollte Gott den Abbildcharakter seiner Geschöpfe nicht in ihrem Wesen zum Ausdruck bringen wollen?

[42] Auf diese Frage könnte man vermutlich antworten, dass es an sich richtig sei, kognitive Fähigkeiten mit dem Personen-Begriff und nicht mit dem Organismus-Begriff zu verknüpfen. Allerdings sind menschliche Individuen als Organismen nicht vollkommen, wenn ihnen gewisse kognitive Fähigkeiten abgehen. Da die Auferstehung aber zur Vollkommenheit führt, wäre es unzureichend, nur diachrone Identität im Sinn der Aufrechterhaltung der Lebensprozesse des Individuums zu garantieren. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass das menschliche Individuum nicht einfach auferweckt, sondern auf vollkommene Weise auferweckt wird, und dazu gehören auch die entsprechenden kognitiven Fähigkeiten, auch wenn diese nicht zur metaphysischen Grundausstattung gehören.

[43] Eine dritte Anfrage betrifft die Plausibilität dieser Theorie. Vertreter dieses Ansatzes scheinen selbst nicht von ihrer Richtigkeit überzeugt zu sein. So schreibt z. B. Dean Zimmerman bezüglich seiner an van Inwagens Modell angelehnten Theorie:

[44] „The model [...] was originally developed as a sort of 'five-finger exercise', an attempt to see whether I could come up with a way to make sense of the resurrection within constraints that made it extremely [...] difficult."[27]

[45] Zimmermans Zitat weist auf den größeren Kontext dieser Theorie hin: Sie soll aufzeigen, dass auch unter schwierigen, weil strikt materialistischen, Voraussetzungen Auferstehung immer noch widerspruchsfrei gedacht werden kann. Anstatt ein theologisch überzeugendes Modell der Auferstehung zu entwerfen, geht es ihm primär darum, dem Einwand zu begegnen, dass eine materialistische Deutung des Menschen seine Auferstehung begrifflich verhindere. Diese Aufgabe dürfte gelungen sein; inwieweit sich die Theorie unter theologischer Rücksicht als attraktiv erweist, liegt an dieser Stelle nicht an mir zu bestimmen.

27 D. W. ZIMMERMAN, Bodily Resurrection, 37.

5.2 Zwischen Materialismus und Dualismus: Die Konstitutionstheorie

[46] Eine sich selbst als materialistisch einstufende Position, die sich vom Animalismus aber in wesentlichen Punkten abhebt, ist die Konstitutionstheorie der menschlichen Person.[28] Konstitution besagt, dass zwei Entitäten unter gewissen Umständen an derselben Raum-Zeit-Stelle vorkommen können, jedoch nicht identisch sind, da sie unterschiedliche Existenz- und Persistenzbedingungen aufweisen. Das klassische Beispiel für Konstitution ist die Einheit von Bronzeklumpen und Bronzestatue. Beide Entitäten kommen an derselben Raum-Zeit-Stelle vor, sind aber nicht identisch, da Bronzestatuen wesentlich über ihr Aussehen und ihre Funktion bestimmt sind, Bronzeklumpen hingegen nicht.

[47] Auf menschliche Personen bezogen, besagt die Konstitutionstheorie: Personen zeichnen sich über ihre Erste Person Perspektive aus. Diese manifestiert sich als Fähigkeit, auf sich selbst als sich selbst referieren zu können, d. h. über Selbstbewusstsein zu verfügen.[29] Alle Entitäten mit einer robusten Erste Person Perspektive sind Personen. Es kann theoretisch menschliche, bionische, elfenhafte oder andersartig strukturierte Personen geben, denn „Person" ist kein biologischer Gattungsbegriff. Was die verschiedenen Personenarten voneinander unterscheidet, ist der Stoff, aus welchem sie gemacht sind: Menschliche Personen haben einen organischen Körper, der es ermöglicht, dass eine Erste Person Perspektive ausgebildet und aufrechterhalten werden kann, und somit eine menschliche Person konstituiert. Der Unterschied zwischen menschlichem Körper und menschlicher Person besteht darin, dass erstere Persistenzbedingungen biologischer Art sind, letztere hingegen an der Ersten Person Perspektive hängen.

[48] Entscheidend für Bakers Konstitutionstheorie ist nun die These, dass es für die Konstitution menschlicher Personen immer eines Körpers bedarf, dieser aber nicht notwendigerweise ein biologischer Körper sein muss.[30] Für die diachrone Identität der menschlichen Person ist es nur erforderlich, dass irgendein Körper die Erste Person Perspektive aufrechterhalten kann. Für die Frage der Auferstehung hat diese These weitreichende Konsequenzen, da der irdische Körper auch zu existieren aufhören kann, solange ein entsprechender Ersatz – der Auferstehungsleib – bereitgestellt wird.

[28] Zu den Details der Konstitutionstheorie siehe L. R. BAKER, *Persons and Bodies*, 29–46.

[29] Baker unterscheidet zwischen robuster und rudimentärer Erste Person Perspektive. Letztere ist die Fähigkeit, eine subjektive Perspektive auf die Welt mit entsprechenden Empfindungen, Wünschen usw. zu haben, aber ohne sich selbst dabei als der Träger dieser Bewusstseinszustände begreifen zu können. Die meisten Tiere haben eine rudimentäre Erste Person Perspektive. Vgl. L. R. BAKER, Christian Materialism, 49.

[30] L. R. BAKER, Christian Materialism, 50

[49] Für Baker ist diese Substitution des Körpers eine Konsequenz, die auch theologisch fundiert ist. Wenn Paulus den irdischen Körper als wesentlich vergänglich, den himmlischen Körper aber als wesentlich unvergänglich bestimmt und beide einander gegenüberstellt, so lässt sich diese Gegenüberstellung nur dann sinnvoll metaphysisch ausbuchstabieren, wenn nicht Identität zwischen beiden Körpern eingefordert wird. Die Verwandlung des irdischen in den himmlischen Leib käme nämlich einer substantiellen Veränderung gleich. Eine solche ist aber nicht weiter gravierend, da das entscheidende Moment unserer Existenz die Erste Person Perspektive ist. Sie legt nicht nur den entscheidenden ontologischen Unterschied zwischen Personen und Nicht-Personen fest, sondern ist auch unabdingbare Voraussetzung für eine sinnvolle Rede in soteriologischen und eschatologischen Kategorien: Sünde, Reue, Erbarmen, Verzeihen, Läuterung, Versöhnung, Dank und Lob beziehen sich nicht auf körperlich-biologische Gegebenheiten, sondern auf eine robuste Erste-Person Perspektive, da sie ohne eine solche nicht möglich wären.[31]

[50] Ist diese Einschätzung korrekt, so weist die Konstitutionstheorie erhebliche Vorteile gegenüber dem Animalismus auf. Erstens hat die Erste Person Perspektive nicht nur theologische, sondern auch metaphysische Relevanz, da sie das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Personen und Nicht-Personen ist. Zweitens lässt sich die menschliche Person als körperliches Wesen konzipieren, ohne deswegen an den Organismus der Spezies *homo sapiens sapiens* als Konstitutionsbasis gebunden zu sein. Daran schließt direkt die weitere Einsicht an, dass es im Kontext der Auferstehung primär nicht um die diachrone Identität als Organismus gehen dürfte, sondern um unsere Identität als menschliche Person, deren Existenzform einen Körper miteinschließt.[32]

[51] Die Konstitutionstheorie ist aber auch nicht frei von möglichen Kritikpunkten. So ließe sich anführen, dass dem Körper eine zu geringe Rolle zugestanden wird. Wenn die Art unseres Körpers sekundär ist, solange seine wesentliche Funktion – die Konstitution der menschlichen Person – gewährleistet ist, dann schiene auch eine körperlose Existenz möglich zu sein, wenn Gott dank seiner Allmacht uns direkt im Dasein erhalten würde. Dann wäre der

31 L. R. BAKER, Personen, 205.

32 Ich weise darauf hin, dass eine der Konstitutionstheorie strukturell sehr ähnliche Position der emergente Dualismus ist. Aus diesem Grund führe ich diese Position nicht eigens an. Sie besagt, dass aufgrund gewisser Konfigurationen und Funktionen des Gehirns in seiner Interaktion mit dem Körper ein bewusstes Selbst entsteht. Dieses ist als immateri-elle Entität aufzufassen. Es ist vom Körper, aus welchem es hervorgeht verschieden, aber trotzdem von diesem abhängig. Siehe zu dieser Position W. HASKER, Emergenter Dualismus.

Körper aber weder notwendige Bedingung für die Konstitution von Personen, noch integraler Bestandteil unserer Existenzweise als Personen.

[52] Ein weiterer Kritikpunkt wirft die Frage auf, ob Bakers Begriff der Ersten Person Perspektive letztlich nicht zu „dünn" ist, um diachrone Identität in einer theologisch interessanten Weise aufrechterhalten zu können. Denn eine inhaltsleere Erste Person Perspektive mag zwar metaphysisch genügen, damit in Bakers Sinn dieselbe Person weiterexistieren kann, aber für eine gelungene Auferstehung reicht dies vermutlich nicht aus. Wenn Auferstehung nämlich mit dem Verlust unseres Selbstverständnisses einhergeht oder eine tiefgreifende Änderung beinhaltet wie einen drastischen Wechsel der Persönlichkeit, so bricht der Zugang zu dem ab, was für uns als handelnde und selbstbewusste Personen unmittelbare Relevanz hat. Schließlich identifizieren wir uns mit unseren Wünschen, Gefühlen und Werten und begreifen uns in deren Lichte als eine bestimmte individuelle Person. Diese Einsicht ist eschatologisch zu berücksichtigen: Sich als Sünder, Büßer, Verzeihender und Dankender zu verstehen, geht mit dem Selbstverständnis einher eine gewisse Person zu sein und sich darauf bejahend oder auch distanzierend beziehen zu können.[33]

[53] In anderen Worten: Unter strikt metaphysischer Rücksicht mag Bakers Bedingung für diachrone Identität genügen. Aber unser Selbstverständnis ist für uns als selbstbewusst handelnde Personen zentral und diese Tatsache muss in der Auferstehung entsprechend mitberücksichtigt werden. Wäre dies nicht der Fall, so ließe sich kein einheitliches Verständnis von irdischer und jenseitiger Existenz bilden. Unsere Existenz würde dann in eine irdische und jenseitige Hälfte zerfallen, unvermittelt nebeneinander stehend, nur verknüpft durch eine inhaltlich leere metaphysische Beziehung diachroner Identität. Wenngleich diachrone und biographische Identität zu unterscheiden sind, sind sie beide zu berücksichtigen, damit Auferstehung theologisch gehaltvoll gedacht werden und einen hoffnungsvollen Ausblick auf unsere jenseitige Existenz bieten kann.

[54] Vermutlich könnte Baker diese Kritik durch einen ähnlichen argumentativen Zug kontern, wie vorher ein Vertreter des Animalismus: Da Auferstehung zur Vollkommenheit führt, wäre es unzureichend, nur diachrone Identität im Sinn einer bloßen Aufrechterhaltung der Ersten Person Perspektive zu denken. Zur Auferstehung im Vollsinn gehört auch die Berücksichtigung der jeweiligen biographischen Identität, in welcher sich in der Auferstehung die Verwandlung vom Sünder hin zum Verklärten vollzieht. Bei diesem Argumentationszug bleibt aber die Frage bestehen, ob die zu vervollkommnenden Aspekte der menschlichen Existenz wesentliche Bestandteile der jeweiligen Theorie sind,

[33] Zum Verhältnis solcher Theorien zu unserem Selbstverständnis als handelnde Personen siehe G. GASSER, Personale Identität, 275–285.

sprich beim Animalismus die kognitiven Fähigkeiten und bei Baker das gewachsene persönliche Selbstverständnis, oder ob sie nur mit der jeweiligen Theorie verknüpft werden können ohne aber zu ihrem Kernbestand zu gehören.

5.3 *Ein Zwischenfazit und einige kurze Überlegungen zum Substanzdualismus*

[55] Welche Ergebnisse lassen sich aus den bisherigen Überlegungen ziehen? Ich halte kurz Folgendes fest:

1. Bakers Argumentation, dass menschliche Personen in körperlicher Form existieren, aber deswegen nicht notwendigerweise an einen biologischen Körper gebunden sein müssen, scheint eine wertvolle Einsicht zu sein.
2. Ebenso ist der Hinweis von Vertretern des Animalismus ernst zu nehmen, dass der Körper integraler Bestandteil der menschlichen Existenz und damit integraler Bestandteil des Auferstehungsgeschehens ist.
3. Die Rede von der Auferstehung des Leibes sollte nicht vorschnell mit einem Austausch des irdischen durch einen himmlischen Körper gleichgesetzt werden.
4. Ein zu „dünner" Begriff personaler diachroner Identität verunmöglicht es, die prä- und postmortale Existenz einer Person als Einheit zu begreifen. Dies unterminiert die Auferstehungshoffnung.

[56] Diesen Überlegungen entsprechend, sollte eine Theorie der Auferstehung folgende Desiderate berücksichtigen:

1. Sie sollte von körperlicher Realisierung sprechen, aber nicht an materialistische bzw. biologische Begrifflichkeiten gebunden sein.
2. Sie sollte die irdische, körperliche Existenzform als wesentliche Ausdrucksform menschlicher Personen berücksichtigen, die sich in der Auferstehung widerspiegelt.
3. Sie sollte das Selbstverständnis einer Person, ihre Persönlichkeit, nicht ausklammern.

[57] Desiderat (1) und (2) schließen einen Substanzdualismus in dem Sinn aus, dass die als immaterielle Entität verstandene menschliche Person nur eine äußere und kontingente Beziehung zu einem Körper aufweist. Wird der Körper nur als ein „Anhängsel" zur Person gedacht, so stellt sich die Frage, welcher Sinn in einer leiblichen Auferstehung überhaupt gesehen werden soll.

[58] Damit ist aber nicht jegliche Form des Substanzdualismus ausgeschlossen. Die Diskussion der Konstitutionstheorie hat gezeigt, dass diese Position selbst in einem nicht unerheblichen Maß dualistische Annahmen beinhaltet.

Eine strukturell ähnliche Position vertritt der bekannte Metaphysiker E. J. Lowe, die er offen als dualistisch bezeichnet: Er vertritt eine nicht-cartesianische dualistische Theorie der menschlichen Person. Der dualistische Teil seiner Theorie besteht darin, dass er klar zwischen unserem Körper als materieller Substanz und unserem Selbst als geistiger Substanz unterscheidet. Als menschliche Personen sind wir geistige Substanzen und als solche einfach, d. h. wir haben keine Teile. Unser Körper hingegen ist als materielle Substanz aus Teilen zusammengesetzt. Der nicht-cartesianische Teil seiner Theorie besteht hingegen darin, dass Lowe unserem Selbst gewisse materielle Eigenschaften zusprechen möchte, wie z. B. ein bestimmtes Gewicht oder eine bestimmte Größe zu haben. Diese Eigenschaftszuschreibungen sind möglich, weil wir mit unserem Körper auf einzigartige Weise verbunden sind, was sich im Normalfall in der willentlichen Kontrolle und im Erfahren unseres Körpers ausdrückt.[34]

[59] Lowe schreibt:

„Perhaps we should see personal 'embodiment' as a unique kind of relationship in its own right, [...]. *Some* relationships, after all, must be primitive and irreducible and we may in the end have to accept that embodiment is one of these."[35]

[60] Lässt sich der Einzigartigkeitscharakter dieser „Einkörperungsbeziehung"[36] der menschlichen Person klarer fassen? Worin unterscheidet sie sich von einer Konstitutionsbeziehung, wie sie zwischen anderen Entitäten besteht? Vielleicht besteht der wesentliche Unterschied zwischen Lowes Einkörperungsbeziehung und Bakers Konstitutionsrelation darin, dass erstere wesentliches Moment der menschlichen Existenz ist, während letztere erheblich vom Kontext abhängig ist. Statuen konstituieren sich nicht einfach durch einen Bronzeklumpen, sondern erst wenn jemand Bronzeklumpen innerhalb eines bestimmten Kontexts auf gewisse Weise formt, etwa in einem Künstleratelier. Ähnlich verhält es sich bei Plastikkarten, die einen Personalausweis, oder bei Papierblättern, die ein Dokument, konstituieren. In diesen Fällen ist der soziale bzw. rechtliche Kontext für das Vorliegen der entsprechenden Konstitutionsbeziehung unabdingbar. Die Einkörperungsbeziehung hingegen ist uns durch unsere Existenzweise mitgegeben; in dieser Welt weisen menschliche Personen eine unmittelbare Beziehung zu ihrem Körper auf, unabhängig vom Kontext, in welchem sie sich gerade befinden.

[34] Siehe E. J. LOWE, Non-Cartesian Dualism, 851–856.
[35] E. J. LOWE, *Introduction*, 37.
[36] Ich übernehme den Ausdruck von T. SCHÄRTL, Auferstehung des Leibes, 67.

[61] Der Einzigkeitscharakter der Einkörperungsbeziehung dürfte zudem darin bestehen, dass – wie Lowe andeutet – wir unseren Körper als etwas Lebendiges wahrnehmen. Wir können ihn (teilweise) direkt kontrollieren und er ist der „Ort unseres Erfahrens" der Wirklichkeit. Einem solchen Verständnis zufolge ist unser Körper nicht eine bloße Ansammlung materieller Bestandteile, weil dadurch der subjektive Aspekt des Erfahrens unseres Körpers und durch unseren Körper nicht eingefangen wird.

[62] Die dualistische Auffassung von Körper und Selbst bzw. Materie und Geist sieht sich dem Problem gegenüber, keine vermittelnden Begriffe zwischen diesen beiden Bereichen der Wirklichkeit mehr zu haben. Dieses Problem dürfte insofern zu einem guten Teil in der analytischen Tradition begründet sein, als diese wesentlich durch die begriffliche Gegenüberstellung von Geist und Materie bzw. Person und Körper bestimmt ist.[37]

[63] Eine Möglichkeit, diese Gegenüberstellung aufzubrechen, stellt die phänomenologische Tradition bereit. Diese Tradition betont ausdrücklich unsere Erfahrung, einen Körper zu haben, und ist um eine Explikation unseres Verhältnisses zu unserem Körper bemüht. Damit bietet sie auch eine Chance, die genannten Desiderate (1) und (2) angemessen benennen zu können und die bisherigen Überlegungen zur Auferstehung auf entscheidende Weise zu erweitern.

5.4 Verwandlung von einer Phänomenologie des Leibes her gedacht

[64] Die Phänomenologie unterscheidet zwischen „Leib" und „Körper".[38] Während mit dem Begriff „Körper" materielle Gegenstände von einem nichtperspektivischen, objektiven Zugang aus bezeichnet werden, soll mit dem Begriff „Leib" das subjektive Erfahren unserer körperlichen Verfasstheit eingefangen werden. Schematisch ausgedrückt steht der Körperbegriff für die naturwis-

[37] Vgl. dazu etwa W. JAWORSKI, Hylomorphism und M. MCGINN, Real Things, welche diese Gegenüberstellung kritisieren und mithilfe des Hylemorphismus zu überwinden versucht. Es sei angemerkt, dass hylemorphistische Auferstehungstheorien in der aktuellen Debatte ebenfalls vertreten werden. Sie ausführlich zu diskutieren würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Eine kritische Bestandsaufnahme aktueller Ansätze findet sich bei G. GASSER, Hylemorphistische Theorien.

[38] Ein klares Plädoyer dafür findet sich bei T. SCHÄRTL, Auferstehung des Leibes. Eine detaillierte Theorie des Leibes unter eschatologischer Rücksicht findet sich bei H. E. HENGSTENBERG, *Der Leib*. Aber bereits in der Antike lassen sich Vorläuferpositionen der Unterscheidung zwischen Körper und Leib ausfindig machen: Augustinus hat, vermutlich inspiriert von Origenes, zumindest zeitweise zwischen „Fleisch und Blut" (caro et sanguis), die das Reich Gottes nicht besitzen werden und dem „Leib" (corpus), der in den Himmel eingeht, unterschieden. Ein Überblick samt Quellenangaben dazu findet sich bei H. J. SIEBEN SJ, Augustins Entwicklung.

senschaftlich beschreibbare Außenseite unserer materiellen Verfasstheit, während der Leibbegriff auf deren subjektive Innenseite verweist. Edmund Husserl schreibt:

[65] „Der Leib wird natürlich auch gesehen wie jedes andere Ding, aber zum Leib wird er nur durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, durch das Einlegen der Schmerzempfindungen usw., kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen."[39]

[66] Ein erster entscheidender Punkt für die Bestimmung des Leibbegriffs ist also die Einsicht, dass der Leib Lokalisationsfeld der Empfindungen eines Subjekts ist und damit immer schon auf das Individuum verweist, das in ihm „inkarniert" ist. Der Leib bildet sozusagen das Zentrum, um das herum sich der egozentrische Raum, das dem Individuum unmittelbar zugängliche indexikalische „Hier", entfaltet.[40] Der Leib ist der Ausgangspunkt, von dem aus das Individuum die Welt und sich selbst in der Welt erfährt; er ist sein „In-der-Welt-Sein" und nicht eine Schicht, die trennend zwischen dem Individuum und der Welt steht. Husserl betont:

[67] „Der Leib, können wir sagen, hat immer Empfindungszustände, und welche besonderen er hat, das hängt von dem zugehörigen System von realen Umständen ab, unter denen er empfindet. Unter den realen Umständen des ‚Stiches' an der und der Leibesstelle tritt im Empfindungsfeld (als Zustandsfeld) die zuständliche Empfindung ‚Stichempfindung' ein [...]."[41]

[68] Dieses Zitat macht auf die beiden Stoßrichtungen der Phänomenologie aufmerksam. Einerseits betont es die Subjektivität und Erste Person Perspektive unserer Empfindungen. Würde man dabei stehen bleiben, so bestünde die Gefahr in einem Idealismus zu enden, welcher die Wirklichkeit als Konstitutionsprodukt eines reinen Subjekts zu denken versucht. Aber Husserl weist auch auf das zugehörige System der realen Umstände hin, welche für die Art und Weise unserer Empfindungen entscheidend sind. Mit unseren Erfahrungen stehen wir stets „in der Welt" und wir erfahren uns von diesem „In-der-Welt-Sein" her. Insofern verweist Subjektivität zwangsläufig auf die Welt und unser Verankert-Sein in ihr. Ein reines Ich oder eine bloße *res cogitans* erweisen sich daher als Abstraktionsprodukte: Weil wir immer „in-der-Welt" sind, existieren wir als leibliche und nicht als leib-lose Wesen. Der Leib ist somit Ausdruck unseres unmittelbar erlebten Weltbezugs.

39 E. HUSSERL, *Husserliana*, 151.
40 Siehe dazu z. B. D. ZAHAVI, *Phänomenologie*, 58–66.
41 E. HUSSERL, *Husserliana*, 155.

[69] Aus diesem Grund unterscheidet sich die Erscheinungsweise des Leibes von der Erscheinungsweise anderer materieller Objekte dahingehend, dass der Leib seinem Träger immer gegenwärtig ist. Anderen Objekten kann ich mich nähern oder entfernen; ich kann sie aus meinem Blickfeld verlieren oder sie können in mein Blickfeld eintreten. Der Leib hingegen ist – wie Merleau-Ponty sich ausdrückt – „stets bei mir und ständig für mich da".[42] Der Leib als das „Hier-Sein" des Individuums in der Welt zeigt sich darin, dass er dem Subjekt unmittelbar zugänglich ist und nicht als räumlicher Gegenstand begriffen wird, der nur kausal mit dem Subjekt verbunden ist. Daher schreibt Merleau-Ponty:

[70] „Denn wenn ich sage, mein Fuß ‚tue mir weh', so will ich damit nicht etwa ihn als Ursache meines Schmerzes im gleichen Sinne, wie es der ihn verletzende Nagel ist, ansprechen, und lediglich als eine nähere Ursache; ich will nicht sagen, der Fuß sei sozusagen der letzte Gegenstand der Außenwelt, hinter dem dann der Schmerz des inneren Sinnes begönne [...] ‚Mein Fuß tut mir weh' – das heißt nicht: ‚Ich denke, mein Fuß ist Ursache des Schmerzes', sondern: ‚Der Schmerz kommt vom Fuß' oder einfacher noch: ‚Mein Fuß schmerzt'."[43]

[71] Mit anderen Worten ließe sich auch sagen, dass der Leib von innen her gespürt wird, während ein Körper als von außen kausal einwirkendes Medium erfahren wird. Dieses Spüren des Leibes als subjektiver Erfahrungsraum weist darauf hin, dass eine Auffassung des menschlichen Individuums als immaterielles, einfaches Subjekt, ähnlich einem Punkt, zu kurz greift. Als leiblich verfasste Wesen sind wir wesentlich ausgedehnt, wenngleich dieses Ausgedehnt-Sein nicht im Sinn des Ausfüllens eines Volumens wie bei materiellen Gegenständen gedacht werden muss, sondern eher als ein Gegenwärtig-Sein einer Person in einem Raum.

[72] Diese Skizzierung des Leibbegriffs zeigt auf, dass nicht zwei, sondern drei ontologische Ebenen bei der Bestimmung des menschlichen Individuums zu unterscheiden sind: Die personale, die leibliche und die körperliche Ebene. Mit Rückgriff auf Bakers Überlegungen zur Erste Person Perspektive lässt sich sagen, dass diese den Kern bildet, um den „herum" sich der Leib „entwickelt", da durch eine Erste Person Perspektive überhaupt erst ein Weltbezug ermöglicht wird. Dieser Bezug wird aber sowohl von der konkreten körperlichen Ausprägung des menschlichen Individuums bestimmt, als auch von den Erfahrungen, welche dieses im Laufe seines Lebens macht, sowie von den Überzeugungen, die es hat. Man könnte auch sagen, dass die gemachten Erfahrungen, eigenen Überzeugungen, akzeptierten Werte usw. den Leib bilden, der sich im Lauf des

42 Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie*, 115.
43 M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie*, 119.

Lebens einer Person entwickelt.[44] Ihr Weltbezug und die damit einhergehenden Erfahrungen sind sozusagen das *fundamentum in re* des Leibs.

[73] Auf diese Weise lässt sich ein Begriff diachroner Identität entwickeln, der jene Einheit der Person zwischen Diesseits und Jenseits erhalten kann, die für die Auferstehungshoffnung entscheidend ist. Dabei muss der Begriff des Leibes nicht ausschließlich für jene Individuen reserviert werden, die im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind und über ein klares Selbstverständnis verfügen. Vielmehr verfügt jedes Individuum, das subjektive Erfahrungen macht, über einen Leib. Auch ein passives Erfahren trägt zur Struktur des Leibes bei, da auch etwas, das einem zustößt und vielleicht die Ebene des bewussten Wahrnehmens oder der Reflexion nicht erreicht, im Leben einer Person nachhaltige Spuren hinterlassen kann.

[74] Zugegebenermaßen bleibt ein solcher Leibbegriff vage. Veranschaulichen lässt er sich vielleicht durch die Zuhilfenahme literarischer Darstellungen, wie beispielsweise Oscar Wildes bekanntem Roman „Das Bildnis des Dorian Grey". Dorians Pakt mit dem Teufel hat zur Folge, dass Grey selbst seine jugendliche Schönheit behält, und sich stattdessen sein Portrait verändert. Das Portrait stellt aber nicht einfach Dorians biologischen Alterungsprozess dar, sondern den Zustand seines Innenlebens. Es bildet sozusagen all das ab, was Dorian erlebt, wie er sein Leben gestaltet und wie es um ihn innerlich bestellt ist. Das Portrait zeigt uns sozusagen den „eigentlichen" Dorian Grey, während sein jugendlicher Körper äußere Fassade bleibt, die den wahren Blick auf ihn und sein „In-der-Welt-Sein" versperrt.[45]

[75] Eschatologisch gewendet ließe sich sagen, dass Dorians Portrait seine eigentliche leibliche Existenz widerspiegelt und damit auch seinen „Stand vor Gott". Seine makellose körperliche Außenseite steht im scharfen Kontrast dazu. Dies bringt durchaus einen Leib-Körper-Dualismus zum Ausdruck. Abgefedert wird dieser Dualismus aber dahingehend, dass der Körper insofern Anteil an der Struktur des Leibes hat und sich darin auch ausdrückt, als diese eine andere wäre, wenn wir einen anderen Körper mit einer anderen Form oder anderen Sinnesorganen hätten. Dann würden sich nämlich auch unsere Erfahrungen und unser Weltbezug – und somit unser Leib – entsprechend ändern.

[44] M. E. passt diese These zu Swinburnes Konzept der Struktur der Seele. Swinburne nimmt für die (dualistisch verstandene) menschliche Seele eine Struktur an, welche sich durch bewährte Annahmen, prägende Wünsche, wichtige Werte etc. bildet. Vgl. R. SWINBURNE, *Evolution*, Kap. 14.

[45] Ähnliche Überlegungen zum Gesicht als Ausdrucksform des Leibes finden sich bei H.E. HENGSTENBERG, *Der Leib*, 200–201.

[76] Auf die Frage der Auferstehung angewendet, bedeuten diese Überlegungen:

(i) Da Individuum und Leib miteinander verschränkt sind, geht die Auferstehung des Individuums mit der Auferstehung seines Leibes einher.
(ii) Die Akzeptanz eines Körper-Leib-Dualismus' ermöglicht es, den Leibbegriff nicht direkt mit materialistischen oder biologischen Begrifflichkeiten zu verknüpfen. Eschatologisch relevant ist nur der Leib, während biologische oder physikalische Bestimmungen unseres Körpers für die Frage der Auferstehung sekundär sind.
(iii) Der Leib erbringt die eingeforderte Verbindung von diachroner mit biographischer Identität. Er ist nicht nur während unseres gesamten Lebens gegenwärtig, sondern bringt auch unser Leben (unsere Geschichte) zum Ausdruck und ist somit der Ausgangspunkt für die Verwandlung des Individuums im Eschaton.

5.5 Ein Einwand und eine kurze Erwiderung

[77] Ich möchte kurz auf einen Einwand gegen den Leibbegriff eingehen. Er besagt, dass die Einführung einer Leib-Körper-Differenzierung letztlich einem Trick gleichkommt: Der ungeliebte, weil schwer in die Auferstehung zu integrierende Begriff des materiellen Köpers wird durch einen vagen und leicht zu handhabenden Leibbegriff ausgetauscht. So schreibt z. B. Ulrich Lüke kritisch im Hinblick auf den eschatologischen Entwurf von Gisbert Greshake.

[78] „Aber was soll das sein, der ganze Mensch, wenn der Körper nicht dazugehört? [...] Der Körper wird wie der Schwanz einer Eidechse abgeworfen [...]. Die Leib-Dimension einerseits weitestgehend zu entmaterialisieren und körperfrei allen naturwissenschaftlich formulierbaren Zeitfragen zu entheben und andererseits in dieser Leib-Dimension gleichwohl die Zeit, Geschichte und Welt des Menschen vor Gott versammelt wissen zu wollen ist keine intellektuell redliche, sondern ‚doppelte Buchführung'."[46]

[79] Lükes eigener Vorschlag scheint letztlich dieser „doppelten Buchführung" aber sehr nahe zu kommen, da er zwar einen Körper-Leib-Dualismus zurückweist, aber dafür die menschliche Seele als Träger und Bewahrer unserer Identität beansprucht. Die Seele wird zu einer Art immateriellen Matrize für die Geschichtlichkeit und Persönlichkeit des menschlichen Individuums; das, was der Begriff des Leibes einfangen soll, findet sich bei Lücke in der konkreten Ausgestaltung der Seele wieder.[47]

[46] U. LÜKE, Auferstehung, 244.
[47] U. LÜKE, Auferstehung, 245–248. Ähnlich lässt sich wohl auch Swinburnes Deutung der Struktur der Seele verstehen.

[80] Zweitens wird in der theologischen Tradition weitgehend von der Bezogenheit der Seele auf die Materie gesprochen. Mithilfe des Leibbegriffs kann diese Bezogenheit der Seele auf die Materie hin deutlicher expliziert werden als mit dem Seelen- und Materiebegriff alleine. Diese Begriffe werden oft missverständlich im Sinn einer immateriellen *res cogitans* und einer physikalisch beschreibbaren *res extensa* bestimmt, deren Aufeinander-Bezogen-Sein nicht mehr vermittelbar ist, sondern als Gegensatz stehen bleibt.

[81] Drittens trägt eine Unterscheidung zwischen Leib und Körper dazu bei, Äquivokationen bezüglich des Körperbegriffs zu vermeiden – etwa wenn es darum geht zu betonen, dass Auferstehung unsere körperliche Existenz einzuschließen hat, aber damit nicht ein materialistisch-biologisch bestimmbarer Körper gemeint ist, sondern die Existenz des ganzen Menschen samt seiner Geschichtlichkeit und seinem Weltbezug.

[82] Offen bleibt natürlich die Frage, wie die Realisierung des Leibes im Jenseits genau zu begreifen ist. Aber darüber Spekulationen anzustellen erscheint müßig und kaum gewinnbringend. Angesichts unseres Erkenntnisstatus genügt es wohl, *ex negativo* dafür zu argumentieren, dass eine materielle bzw. biologische Konzeption des Auferstehungsleibs theologisch fragwürdig bleibt, wie z. B. van Inwagens Theorie deutlich macht. Ein gewisser Dualismus erscheint für ein angemessenes christliches Auferstehungsverständnis wohl unvermeidbar zu sein. Ein solcher Dualismus ist aber weder im Sinn einer platonischen Flucht der Seele aus dem Gefängnis des Körpers zu deuten, noch sollte er als Immunisierung gegenüber naturwissenschaftlichen Bestimmungen des Körpers bzw. als Abwertung einer biologisch verstandenen Körperlichkeit gewertet werden. Ein Leib-Körper-Dualismus bringt vielmehr die Einsicht zum Ausdruck, dass unsere Geschichtlichkeit und unser Verhaftet-Sein in den Umständen dieser Welt unsere Existenz auf entscheidende Weise prägen und sich unser Weltbezug nicht von unserer Existenz abtrennen lässt. Phänomenologische Bestimmungen des Leibbegriffs können diese Tatsachen für die Frage der Auferstehung auf deutlichere Weise fruchtbar machen als physikalisch-biologische Konzeptionen unseres Körpers.

[83] Abschließend sei kurz angedeutet, wie sich die vorgeschlagene Theorie auf zwei theologische Debatten auswirkt, die sich „im Dunstkreis" der Auferstehungsproblematik bewegen:

[84] Bezüglich der Diskussion um das leere Grab nach der Auferstehung Jesu ließe sich sagen, dass es sich um eine Nebendiskussion handelt. Ein volles Grab würde nicht gegen die Auferstehung sprechen, da der Leichnam der körperliche Letztausdruck des menschlichen Individuums ist, aber nicht der Träger dessen

diachroner Identität zwischen Diesseits und Jenseits. Identitätsträger ist ja das menschliche Individuum mit seinem Leib.[48]

[85] Bezüglich der klassischen Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht ließe sich sagen, dass diese als ineinander verschränkt gedacht werden müssen. Wird der Leib durch unsere Erfahrungen, Überzeugungen und sozialen Bezüge strukturiert, so bricht auch im Jenseits der Bezug zu Schöpfung und Schöpfer nicht ab. Folglich wird die Verwandlung des Leibes von den Beziehungen des menschlichen Individuums zu seinen Mitmenschen und zu Gott entscheidend mitgeprägt. Erst wenn alle Menschen im Gericht verwandelt sind, ist auch die Gestaltung eines jeden Auferstehungsleibs endgültig zum Abschluss gekommen.

6. Schluss

[86] Die christliche Lehre der leiblichen Auferstehung stellt eine Herausforderung für unser Denken dar. Wie ist es möglich, dass *wir* mit *unseren* Leibern auferstehen? Ich habe in diesem Beitrag aufgezeigt, dass es eine Reihe unterschiedlicher Modelle gibt, wie die Möglichkeit leiblicher Auferstehung gedacht werden kann. Keines der dargestellten Modelle erweist sich als metaphysisch unmöglich, sondern jedes Modell operiert mit verschiedenen anthropologischen Bestimmungen und damit zusammenhängenden metaphysischen Reflexionen über unsere Identität. Die dargelegten Modelle lassen sich anhand metaphysischer und theologischer Überlegungen als mehr oder weniger überzeugend einstufen.

[87] Das Modell der Verwandlung bietet m. E. den Vorteil, dass eine strikte Identitätsbeziehung gewahrt bleibt. Ein phänomenologisch interpretierter Leibbegriff kann dabei die Rede von der leiblichen Auferstehung dahingehend konkretisieren, als das menschliche Individuum nicht nur unter formal-metaphysischer Rücksicht „den Sprung" ins Jenseits schafft, sondern seine Geschichtlichkeit, sein Weltbezug und seine Beziehungen mit Schöpfung und Schöpfer ebenso ihren Niederschlag finden. Damit berücksichtigt dieses Modell die eingeforderten metaphysischen Standards und theologischen Ansprüche. Es legt (i) eine Theorie personaler Identität zwischen dem menschlichen Individuum im Diesseits und Jenseits dar; es berücksichtigt (ii) die leibliche Dimension als wesentliches Konstitutionsmoment unserer Existenz und fügt sich (iii) gut in theologische Überlegungen zu Auferstehung und Eschatologie ein.

[48] Auch diese Position ist keineswegs neu. Siehe z. B. die Hinweise in J. RATZINGER, *Eschatologie*, 148–149, der auf die *anima-forma-corporis*-Lehre bei Thomas von Aquin verweist.

[88] Dass sich verwandte Positionen zu den dargestellten Auferstehungsmodellen in der Theologiegeschichte wiederfinden, wie die kurzen Hinweise im Beitrag deutlich machen, zeigt, dass die in der analytischen Religionsphilosophie ausgetragene Debatte zur Frage der Auferstehung weder ein geistesgeschichtliches Novum, noch einen intellektuellen Sonderweg darstellt. Vielmehr ist die religionsphilosophische Debatte in den breiten Traditionsstrom einzureihen, der unter dem Diktum des „fides quaerens intellectum" steht. Damit sollte eine hinreichende Anschlussfähigkeit zur systematisch-theologischen Reflexion gegeben sein.[49]

[49] Ich bedanke mich bei Katherine Dormandy und Lukas Kraus für wertvolle Hinweise und kritische Kommentare. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Arbeit im Rahmen des Projekts Nr. 15571 („Analytic Theology") der John Templeton Foundation entstanden ist.

Verwendete Literatur

BAKER, Lynne Rudder: Christian Materialism in a Scientific Age, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011, 1), 47–59, zuletzt geprüft am 24.06.2013.

BAKER, Lynne Rudder: Personen und die Metaphysik der Auferstehung, in: G. Brüntrup/M. Rugel (Hg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010: Kohlhammer, 189–208.

BAKER, Lynne Rudder: *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge und New York 2000: Cambridge UP.

BRÜNTRUP, Godehard: 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozessontologischer Ansatz, in: G. Brüntrup/M. Rugel (Hg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart 2010: Kohlhammer, 245–268.

BYNUM, Caroline Walker: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995: Columbia UP.

DAVIS, Stephen T.: Resurrection, Personal Identity, and the Will of God, in: G. Gasser (Hg.): *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010: Ashgate, 19–31.

GASSER, Georg: Hylemorphistische Theorien der Auferstehung – Eine kritische Bestandsaufnahme, in: *Theologie und Philosophie* 88 (2013, 4), 536–559.

GASSER, Georg: Personale Identität und die Sorge um sich selbst, in: Ders. (Hg.): *Personale Identität, Narrativität und praktische Rationalität. Eine Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*, Münster 2013: Mentis, 267–293.

HASKER, William: Emergenter Dualismus und Auferstehung, in: G. Brüntrup/M. Rugel (Hg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010: Kohlhammer, 165–187.

HENGSTENBERG, Hans Eduard: *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955: Friedrich Pustet.

HENNING, Rudolf Christian: Die protestantische Seele – Der Mensch vor Gott, in: G. Gasser/J. Quitterer (Hg.): *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010: Schöningh, 343–360.

HERSHENOV, David: The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection, in: *Faith and Philosophy* 20 (2003), 24–36.

HOFFMAN, Joshua/ROSENKRANTZ, Gary S.: *Substance. Its Nature and Existence*, London 1997: Routledge.

HUDSON, Hud: *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca 2001: Cornell UP.

HUGHES, Christopher: Aquinas on Continuity and Identity, in: *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 93–108.

HUSSERL, Edmund: *Husserliana, Band IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, hg. von Marly Biemel, Tübingen 1952: Max Niemeyer Verlag.

INWAGEN, Peter van: *Material Beings*, Ithaca 1990: Cornell UP.

INWAGEN, Peter van: The Possibility of Resurrection, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 9 (1978, 2), 114–121.

JAWORSKI, William: Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006), 209–224.

LOWE, Edward J.: *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge/New York 2000: Cambridge UP.

LOWE, Edward J.: Non-Cartesian Dualism, in: J. Heil (Hg.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford 2004: Oxford UP, 851–865.

LÜKE, Ulrich: Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: H. Kessler (Hg.): *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 234–251.

MCGINN, Marie: Real Things and the Mind Body Problem, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 100 (2000), 303–317.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Böhm, Berlin 1966: Walter de Gruyter.

MERRICKS, Trenton: How to Live Forever without Saving Your Soul, in: K. Corcoran (Hg.): *Soul, Body and Survival. Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Ithaca 2001: Cornell UP, 183–200.

MERRICKS, Trenton: *Objects and Persons*, New York 2003: Clarendon Press.

NIEDERBACHER, Bruno: Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: G. Gasser (Hg.): *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010: Ashgate, 146–159.

OLSON, Eric T.: Immanent Causation and Life after Death, in: G. Gasser (Hg.): *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010: Ashgate, 50–66.

OLSON, Eric T.: *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford 2007: Oxford UP.

OTT, Ludwig: *Grundriss der Katholischen Dogmatik*. Achte, verbesserte Auflage, Freiburg im Breisgau 1970: Herder.

PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie*, Göttingen 1993: Vandenhoeck & Ruprecht.

PARFIT, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1987: Clarendon Press.

QUANTE, Michael: *Person*, Berlin 2007: Walter de Gruyter.

RATZINGER, Joseph: *Eschatologie, Tod und ewiges Leben.* 6. Aufl., Regensburg 1990: Pustet (9).

SCHÄRTL, Thomas: Was heißt „Auferstehung des Leibes"?, in: G. Brüntrup/M. Rugel (Hg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010: Kohlhammer, 59–80.

SCHLATTER, Adolf: *Jesu Gottheit und das Kreuz*, Gütersloh 1901: C. Bertelsmann.

SIEBEN, Hermann Josef SJ: Augustins Entwicklung in der Frage der Identität, in: K.-L. Koenen/J. Schuster (Hg.): *Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod*, Münster 2012: Aschendorff (Frankfurter Theologische Studien, 68. Band), 141–182.

STEWARD, Helen: *A Metaphysics for Freedom.*, Oxford 2012: Oxford UP.

SWINBURNE, Richard: *The Evolution of the Soul.* Rev. ed., Oxford 1997: Clarendon Press.

WEBSTER, John/TANNER, Kathryn/TORRANCE, Iain (Hg.): *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007: Oxford UP.

ZAHAVI, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007: Fink.

ZIMMERMAN, Dean W.: Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited, in: G. Gasser (Hg.): *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010: Ashgate, 33–50.

ZIMMERMAN, Dean W.: Die Kompatibilität von Materialismus und Überleben: Das Modell des „Fallenden Aufzugs", in: G. Brüntrup/M. Rugel (Hg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele.*, Stuttgart 2010: Kohlhammer, 117–138.