DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Transhumanismus und Theologie in der eschatologischen Arena. Zugleich ein Beitrag zum Disput über die Auferstehung.

verfasst von | submitted by

Alexander Pachta-Reyhofen

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

Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 780 011
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of study as it appears on the student record sheet:	Katholische Theologie
Betreut von | Supervisor:	Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Abstract

Deutsch

Der Transhumanismus in seinen verschiedenen Strömungen kann theologisch als rivalisierende säkulare Eschatologie, die dem Einzelnen Hoffnung auf ein Leben in Fülle schenken will, verstanden werden. Diese transhumanistischen Eschatologien, die ihre Verheißungen mittels bestehender und zukünftiger Technologien umsetzen wollen, in deren Entwicklung zurzeit massive finanzielle Mittel investiert werden, stellen für das theologische Denken über die Vollendung des Einzelnen eine neue Herausforderung dar und zwingt es zu einer Evaluierung der eigenen Plausibilität und Kohärenz. In der vorliegenden Arbeit werden dementsprechend in einem ersten Teil die Ziele und Mittel der transhumanistischen Individualeschatologie untersucht, der aktuelle Forschungsstand zur eschatologischen Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus in der deutsch- und englischsprachigen Theologie erhoben und eine Beurteilung der Stärken und Schwächen transhumanistischer Eschatologie sowie eine Einschätzung des sachgerechten Umgangs mit ihr geboten. Der zweite Teil der Arbeit widmet sich dem binnentheologischen Disput über die Auferstehung der Toten als maßgeblichem Hoffnungsinhalt des christlichen Glaubens. Nach einer Sondierung der markanten personaleschatologischen Entwürfe der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, wenden sich die folgenden Kapitel vor allem der aktuellen religionsphilosophischen Debatte zu den Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung und der ebenso virulenten theologischen Debatte über die Ostererscheinungen und das leere Grab zu, um hier jeweils unterscheidend zentrale modelltheoretische Anhaltspunkt für einen eigenen eschatologischen Entwurf im Zeitalter des Transhumanismus zu sammeln. Im dritten Teil wird dieser angesichts der rivalisierenden transhumanistischen Eschatologien fundamentaltheologisch plausibilisierte und durch den Ertrag der religionsphilosophischen und theologischen Untersuchung dogmatisch fundierte Entwurf in Anlehnung an den neutestamentlichen Sprachgebrauch skizziert. Dabei wird besonders darauf Wert gelegt, die Grenzen des Wissbaren epistemologisch sachgerecht zu achten, ohne deswegen der Hoffnung für die gesamte Schöpfung unbegründete Grenzen zu ziehen. Dieser Entwurf versteht sich somit als ein eigenständiges und reflektiertes Votum für eine aktualisierte Form des klassischen personaleschatologischen Modells mit Zwischenzustand und allgemeiner Auferstehung der Toten bei der Vollendung der Welt.

Englisch

Transhumanism in its various currents can be understood theologically as a rival secular eschatology that wants to give the individual hope for a life in abundance. It seeks to realize this promise by means of existing and future technologies, in whose development massive financial resources are currently being invested. This poses a new challenge to theological thinking about the eschatological perfection of the individual, forcing it to evaluate its own plausibility and coherence. Accordingly, the first part of this dissertation examines the aims and means of transhumanist individual eschatology, surveys the current state of research on transhumanism as rival eschatology in German- and English-speaking theology and offers an assessment of its strengths and weaknesses as well as an evaluation of the appropriate way to deal with it. The second part of the dissertation is devoted to the internal theological dispute about the resurrection of the dead as the central hope of Christian faith. First some prominent eschatological proposals of 20th century German-language theology are explored. The focus then turns to the current debate in analytic philosophy of religion on the metaphysics of resurrection. The next chapter dives into the equally lively theological debate on the Easter apparitions and the empty tomb and its implications for a theology of resurrection. In the third and final part of the dissertation I argue for the external plausibility and dogmatic coherence of my own eschatological model in the age of transhumanism. In elaborating this model based on the language of the New Testament, particular emphasis is placed on respecting the limits of the knowable in an epistemologically appropriate manner, while avoiding limiting the scope of hope for the whole of God's creation. This proposal claims that an updated version of the classical eschatological model with an intermediate state and general resurrection of the dead at the consummation of the world is not only best suited for a credible theology in the age of transhumanism, but also best integrates the salient philosophical and theological points raised in the previous discussion.

Inhaltsverzeichnis

Abstract **1**

Deutsch 1

Englisch 2

Inhaltsverzeichnis **3**

Allgemeine Einleitung **13**

I. Hinführung 13

II. Transhumanismus und Theologie 15

1. Was ist der Transhumanismus? 15

2. Theologische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus 16

III. Eigener Ansatz 18

1. Forschungsfrage 18

2. Begründung des gewählten Ansatzes 19

3. Methode 20

4. Gliederung 21

A. Der Transhumanismus als rivalisierende säkulare Eschatologie **23**

I. Die Herausforderung: der Transhumanismus stellt sich vor 23

Einleitung: Zielsetzung, Methode, Gliederung 23

1. Erste Annäherung: Begriffe, Ziele, Mittel laut *Transhumanist FAQ* 26

a. Begriffe 26

b. Ziele 29

Gesundheitsspanne 29

Glück durch gesteigerte Fähigkeiten und mehr Kontrolle 31

c. Mittel 32

Biotechnologie 32

Nanotechnologie 33
Superintelligenz 34
Mind uploading 34
Kryonik 36
Singularität 36
2. Kurzer geschichtlicher Überblick zum Transhumanismus 37
a. Vorgeschichte: Mythen, Philosophen und Visionäre 37
b. Geschichte: die Erfolgsstory 38
c. Gegenwart und Zukunft: Auflösung oder Durchdringung? 40
3. Ausgewählte Vertreter des Transhumanismus 42
a. Max More und die gesteigerte Fleischlichkeit 42
b. Nick Bostrom und die Analogie von posthumaner und postmortaler Existenz 46
c. Anders Sandberg und die morphologische Freiheit 50
d. Ray Kurzweil und die erhoffte Verschmelzung des Menschen mit KI 52
e. Aubrey de Grey und das endlose biologische Leben 57
f. Stefan Lorenz Sorgner und der schwache, nihilistische Transhumanismus 60
4. Fazit 65
a. Pluralität und Einheit des Transhumanismus 65
b. Brennpunkte transhumanistischer Eschatologie 67
II. Die Entgegnung: Stellungnahmen aus der Theologie 71
Einleitung: Eingrenzung, Methode, Gliederung 71
1. Die Anfänge der eschatologisch-theologischen Auseinandersetzung 73
a. Journal of Evolution and Technology, Special Issue: Religion and Transhumanism 73
b. Eric Parens und das „gratitude/creativity framework“ 75
c. Der weitere Verlauf der Auseinandersetzung 76
2. Die theologische Diskussion im englischsprachigen Raum 76

a. Die christlichen Transhumanisten: Redding und Mercer 76

Micah Redding: Vom Biblizismus zum Transhumanismus 76

Calvin Mercer: Eschatologische Auferstehung als technologische Errungenschaft 78

b. Die aufgeschlossenen Kritiker: Cole-Turner, Peters und Green 81

Ron Cole-Turner: Echte Transformation durch Selbstentsagung statt Selbstverherrlichung 81

Ted Peters: Proleptische Ethik statt transhumanistischer Sündenvergessenheit 86

Brian Patrick Green: Bestimmtheit statt Unbestimmtheit und Heiligkeit vor Macht 91

c. Die zurückhaltenden Kritiker: Waters, Deane-Drummond, Daly und Burdett .. 94

Todd D.W. Daly: Der selbstverwirklichende Fluch eines Lebens *sicut deus* 95

Celia Deane-Drummond: Die Selbstwidersprüche säkularer Eschatologien 97

Brent Waters: Die transhumanistische Flucht aus Gottes guter Endlichkeit ... 100

Michael Burdett: Hoffnung auf Begegnung statt einsamer Selbstentgrenzung 103

d. Die gelassenen Thomisten: Oderberg, Boyer & Meadows, Eberl, Baggot 105

e. Die skeptischen Ratzingerianer: Corby, Lipowicz und Gaitán 108

Paschal M. Corby: Vertrauende Liebe statt hoffnungslos überfordernder Selbsterlösung 109

Markus Lipowicz: Sich empfangen und verschenken statt sich machen und besitzen 112

Leandro Gaitán: Leben in Fülle mit Gott statt der leeren Hülse der Unsterblichkeit 113

f. Die unversöhnlichen Erzfeinde: Hart, Gallaher, Dumsday 116

David B. Hart: Körperachtung oder -verachtung angesichts der kommenden Herrlichkeit? 116

Brandon Gallaher: Transhumanismus als satanische Inversion der Vergöttlichung 117

Travis Dumsday: Die innere Verwandtschaft von Transhumanismus und dunkler Magie 119

g. Zusammenfassung 120

3. Die theologische Diskussion im deutschsprachigen Raum 126

a. Artikel und Aufsätze: soteriologisch-eschatologische Fehler des Transhumanismus 126

b. Monographien 128

Klaus Müller: Die Endlichkeit als theologische Ressource würdigen 128

Caroline Helmus: Lernbereite Kritik transhumanistischer Grundannahmen 130

Oliver Dürr: Eschatologische Vollendlichkeit statt transhumanistischer Unendlichkeit 132

c. Zusammenfassung 137

4. Fazit 139

III. Eigene Bewertung der transhumanistischen Eschatologie und anschließende Überlegungen zu einem ausgewogenen Umgang mit ihr 141

Einleitung: Zielsetzung und Gliederung 141

1. Würdigung der Stärken transhumanistischer Eschatologie 142

a. Treue zur Erde 142

b. Optimismus und Hoffnung für den Einzelnen 142

c. Greifbarkeit und Machbarkeit 143

d. Die beste verfügbare Option? 144

e. Zusammenfassung 145

2. Philosophische Kritik der intrinsischen selbstzerstörerischen Schwächen 145

a. Unentrinnbare Verletzbarkeit 146

b. Bedrohte Relationalität 147

c. Verlorene Zukunft 148

d. Selbstverneinende Freiheit 149

e. Fortbestand des Bösen 150

f. Verzweifelte Überforderung 151
g. Zwischenbilanz 152
3. Theologische Kritik der entscheidenden formalen und inhaltlichen Schwäche 153
a. Die Endlichkeit aufheben: Unendlichkeit oder Vollendung? 154
Christliche Hoffnung auf Endgültigkeit und Vollkommenheit 154
Vollendung: ewige Ruhe oder ewiges Leben? 154
Gott und sein Gericht 155
Über das Verhältnis von *futurum* und *adventus* 157
b. Göttlich werden: Selbsterfüllung oder Selbstentleerung? Macht oder Liebe? 157
Liebe als Leerstelle transhumanistischer Eschatologie 158
Vergöttlichung im Sinne des wahren Gottes: selbsthingebende Liebe 158
Macht als Lehrstelle transhumanistischer Eschatologie? 159
Vergöttlichung im Sohn: der Primat des Sich-Empfangens und -Hingebens 161
Über den Beitrag des *created co-creator* zur eschatologischen Vollendung 162
c. Zwischenbilanz 163
4. Praxis: Vorschlag für eine christliche Haltung zum Transhumanismus 164
a. Kooperation vor Konfrontation und Koexistenz 164
b. Unverhandelbare Bedingungen 165
Weltanschauliche Relativierung 166
Agnostische Offenheit für die Gottesfrage 167
Ethische Prinzipien 167
Achtung der metaphysischen Konstituenten der menschlichen Natur 167
c. Plädoyer für die Möglichkeit eines agnostischen, moderaten und pragmatischen Transhumanismus 168
Transhumanismus ohne Atheismus? 169
Über die mögliche Stabilität moderater Formen des Transhumanismus 170
Transhumanismus und Ideologie 170

Wider die maximalisierende Essentialisierung des Transhumanismus 171
d. Pastoraltheologische Gründe 172
Strategische Vorüberlegungen 172
Besiegen oder gewinnen? 173
e. Zusammenfassung 174
5. Fazit und Problemüberhänge 174
a. Der umstrittene Tod 175
b. Das seelenlose Christentum 176
c. Der eschatologische Materialismus 177

B. Aktuelle Theorieangebote zur Vollendung des Einzelnen 178
Einleitung und Methodologie 178
1. Aufbau 178
2. Einschränkungen 179
I. Die Entwicklung der Eschatologie im 20. Jahrhundert 182
1. Evangelische Neubewertung von Tod, Seele und Auferstehung 182
2. Bemerkenswerte Beiträge katholischer Theologen 186
a. Romano Guardini (1885–1968) und die phänomenologische Vertiefung der Lehre von den letzten Dingen 186
b. Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und die alles bestimmende Auferstehungsgnade 188
c. Karl Rahner (1904–1984) und die Endgültigkeit der Freiheit im Tod 192
d. Gisbert Greshake (1933–) und die Auferstehung im Tod 199
e. Joseph Ratzinger (1927–2022) und der theo-logische Realismus des ewigen Lebens 206
3. Parteiischer Rückblick 217
II. Einblick in die aktuelle religionsphilosophische Debatte zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung 219

1. Sinn, Zweck und Grenzen der religionsphilosophischen Analyse.....219
2. Kursorischer Überblick und Bewertung der verschiedenen Positionen 223
a. Funktionale Typologisierung: Wie kann man als derselbe auferstehen?.....223
Modellgruppe 1: *Gappy existence* ohne subjektive Kontinuität.....223
Modellgruppe 2: Keine *gappy existence* dank subjektiver Kontinuität.....224
Bewertung.....227
b. Ontologische Typologisierung: Wie ist der Mensch, der auferstehen soll, beschaffen? 228
Materialismus, Dualismus und vermittelnde Positionen 228
Kann es vermittelnde Positionen tatsächlich geben?.....230
3. Vertiefende Einblicke in hylemorphistische Modelle.....231
a. Aristotelischer Hylemorphismus und die Auferstehung im Tod 233
Zur Erinnerung: Grundlagen des Hylemorphismus.....233
Thomas Schärtl und das Weichenstellungsmodell 235
Matthias Remenyi und das Modell des Gestaltwandels 240
James T. Turner, Jr. und das fortbestehende Lebewesen.....246
b. Thomistischer Hylemorphismus und die anima separata 250
Zur Erinnerung: Thomas von Aquin und die Seele als *forma subsistens* 250
Stephen Yates und die Verteidigung der *anima separata* 252
Die aktuelle thomistische Debatte zum Verhältnis von *anima separata* und Person.....257
4. Fazit.....261
a. Die Grenzen des Wissbaren 261
b. Votum für das Modell des teilweisen Existenzabbruchs bei teilweiser Kontinuität 262
c. Konsequenzen des Votums 265
d. Einwände und Antworten auf die Einwände 265
e. Überhangfragen.....267

III. Sondierung der gegenwärtigen theologischen Forschung zur Hoffnung auf Auferstehung 268
1. Über die Vollendung der einen und ganzen Schöpfung 269
a. Die Vollendung der nicht-menschlichen, materiellen Welt 269
b. Ulrich Lükes Sorge um das Schicksal der diesseitigen Materie 270
c. Antonio Nitrolas Besinnung auf die Parusie als Inhalt der Jenseitshoffnung 271
d. Gregor Etzelmüller und die Forderungen des Verkörperungsparadigmas 273
e. Zwischenfazit 276
2. Die Debatte um die Ostererscheinungen und ihre theologische Bedeutung 277
a. Exegetische und theologische Voraussetzungen 277
b. Die Erscheinungen des Auferstandenen als Erkenntnisquelle für die Auferstehung 278
Der Erweis der Identität, Totalität und Transformation 279
Die Distanz zwischen den Erscheinungserzählungen und der Auferstehungswirklichkeit 280
c. Zusammenfassung 282
3. Die Debatte um das leere Grab 282
a. M. Remenyi und die theologische Bedeutungslosigkeit des leeren Grabes 284
b. Thomas P. Fößel und die theologische Bedeutsamkeit des „leeren Grabes“ 288
c. Julia Drube und die theologische Bedeutsamkeit des leeren Grabes 291
4. Fazit 295
a. Zusammenfassung 295
b. Die komplementäre theologische Valenz der Erscheinungen und des leeren Grabes 297
c. Vollendung der Schöpfung zwischen Physizismus und Spiritualismus 298
d. Besprochene und erzählte Welt 299
e. Epistemische Konsequenz: hoffender Agnostizismus 300
f. Modelltheoretische Konsequenz: Votum für das klassische Modell 301

5. Überleitung 301

C. Christliche Eschatologie im Zeitalter des Transhumanismus 303

Einleitung 303

1. Zielsetzung 303

2. Aufbau 304

I. Impulse aus der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus 305

1. Die zwei Stränge des Transhumanismus 305

2. Applikation auf die eschatologischen Problemfelder 306

a. Der Tod: Notwendig, aber nicht hinreichend 306

b. Die Seele: Individuierte formelle Identität 308

c. Auferstehungsleiblichkeit: Nicht nur ein Leib, sondern mein Leib 310

3. Fazit 313

II. Impulse aus einer Relecture des neutestamentlichen Befunds 314

1. Zwei Aussagereihen zum ‚Dass': Auferstehung der Toten und Sein mit Christus 315

a. Synoptische Evangelien: Jesu Bekenntnis zur Auferstehungshoffnung und die Verheißung des sofortigen Heils im Paradies 315

b. Paulusbriefe: Plurale Vorstellungen und christologische Zentrierung 319

c. Ergebnis 321

2. Aussagen über das ‚Wie': Paulus über Identität und Transformation 322

a. Untersuchung von 1 Kor 15,35-58: Verwandlung oder Neuerschaffung? 322

b. Ergebnis 325

3. Die Lebenden, die Toten und der Lebende 326

a. „Er ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden!" 326

b. „Ich war tot, doch siehe, ich lebe in alle Ewigkeit!" 327

c. „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten!" 330

4. Fazit 332

III. Ein eschatologischer Entwurf für das Zeitalter des Transhumanismus 333
1. Hermeneutische Vorbemerkungen 333
2. Über den prekären Status der Individualeschatologie 335
a. Die Aporie der obsoleten Auferstehung 335
b. Der notwendige Perspektivwechsel 337
c. Die Antizipation und Individuation des Osterheils 337
3. Der Tod als reale Aporie 339
a. Wider die Bagatellisierung des Todes 339
b. Wider die Verabsolutierung des Todes 341
c. Die unauflösliche Spannung des Totseins 341
4. Die Seele im Zwischenzustand als eschato-logisches Pendant zur Aporie des Todes 342
a. Die anima separata als sachgerechter (un-)logischer Begriff 342
b. Über die Wurzeln des Widerspruchs und die heilende Ohnmacht der anima separata 343
c. Das Übermaß des von Gott kommenden Lebens 344
d. Theologische Verwandtschaftsbeziehungen dieses Modells 345
5. Die Auferstehung als Leben in Fülle und in vollendeter Leiblichkeit 346
a. Die Ereignishaftigkeit der gnadenhaften Auferstehung 347
b. Die einmalige Auferstehung als Entelechie des Lebens 348
c. Das Auferstehungsleben als unangefochtenes Leben im Vollsinn 348
d. Die vollendete Relationalität der Auferstandenen 349
e. Die eschatologische Teilhabe an der Herrschaft 350
f. Die Frage der Materialität des Auferstehungsleibes 351
g. Ausblick: Zur gesteigerten Fleischlichkeit des Auferstehungsleibes 353
Bibliographie 358
Abkürzungsverzeichnis 388

Allgemeine Einleitung

I. Hinführung

> "Theology!" said Mr Straik with profound contempt. "It's not theology I'm talking about, young man, but the Lord Jesus. Theology is talk – eyewash – a smoke screen – a game for rich men. It wasn't in lecture rooms I found the Lord Jesus. It was in the coal pits, and beside the coffin of my daughter. If they think that Theology is a sort of cotton wool which will keep them safe in the great and terrible day, they'll find their mistake. For, mark my words, this thing is going to happen. The Kingdom is going to arrive: in this world: in this country. The powers of science are an instrument. An irresistible instrument, as all of us in the NICE [National Institute of Co-ordinated Experiments] know. […]" […] Then, suddenly lowering his voice, Straik added: "The *real* resurrection is even now taking place. The real life everlasting. Here in this world. You will see it."[1]

> Sometimes Straik addressed him […] about resurrection. "Neither a historical fact nor a fable, young man," he said, "but a prophecy. All the miracles – shadows of things to come. Get rid of false spirituality. It is all going to happen, here in this world, in the only world there is. What did the Master tell us? Heal the sick, cast out devils, raise the dead. We shall. The Son of Man – that is, Man himself, full grown – has power to judge the world – to distribute life without end, and punishment without end. You shall see. Here and now."[2]

Bereits 1945 legte C.S. Lewis im dritten und letzten Teil seiner *Space Trilogy*, *That Hideous Strength*, der Figur des abtrünnigen Pastors Reverend Straik das Programm einer säkularen Eschatologie in den Mund, die durch die erhofften Errungenschaften von Wissenschaft und Technologie heraufbeschworen wurde. Die Auferstehung, einst nur als göttliche Heilstat denkbar und damit die exklusive Domäne des Glaubens und der Theologie, steht in dieser Erzählung in der Gefahr, dem Bereich des Machbaren zugeschlagen zu werden. Zwölf Jahre später gab Julian Huxley, erster Generaldirektor der UNESCO und Präsident der *British Humanist Association*, dieser imaginierten säkularen Eschatologie einen Namen: Transhumanismus[3]. Die Rivalität war geboren: Transhumanismus und Theologie würden notwendigerweise in der eschatologischen Arena aufeinandertreffen.

War das NICE als hochdotierte Institution zur Verwirklichung des transhumanistischen Traumes bei C.S. Lewis noch Fiktion, so sind solche Organisationen und Unternehmen heute Realität. Private und – vor allem in Blick auf militärische Anwendungen – staatlich finanzierte Forschungsprojekte und Unternehmen investieren kolossale finanzielle Mittel in die Entwicklung von *man machine interfaces*, *whole brain emulation* bzw. *mind*

[1] C.S. LEWIS, That Hideous Strength, in: The Space Trilogy, London 2013, 343–718, hier 416–417.
[2] Ebd., 465.
[3] Zur Geschichte des Transhumanismus, vgl. *infra* S. 37–42.

uploading und von Technologien zur radikalen Lebensverlängerung. Der Journalist Mark O'Connell hat in einer Feldstudie mit unterschiedlichen Anhängern des Transhumanismus – Vordenker, Forscher, Aktivisten und Selbstexperimentierer – gesprochen. Sein Eindruck stimmt mit den Befürchtungen von Lewis überein:

> Wasn't transhumanism precisely that: a wholesale projection of the formative relationship with God onto the figure of Science? Wasn't all of it – brain uploading, radical life extension, cryonics, the Singularity – a postscript to the oldest narratives? I wrote in my notebook: "All stories begin in our endings."[4]

Wie kann die Theologie auf die Ansprüche dieses neuen Rivalen, der ihre eschatologische Hausmacht in Frage stellt und ihre ureigensten Themen kolonisiert, reagieren? Es steht viel auf dem Spiel. Schließlich handelt es sich nicht nur um einen akademischen Lehrstreit oder um einen egogetriebenen Kampf um die weltanschauliche Deutungshoheit. Wer mit wachem Blick auf die Entwicklung in Kirche und Gesellschaft schaut, merkt: Die Verunsicherung ist groß. Auch ohne Transhumanismus. Ist das christliche Narrativ heute überhaupt noch fähig Orientierung und Hoffnung zu schenken? Ist die im Glauben verankerte Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben intellektuell und existentiell belastbar? Diese Fragen treiben selbst engagierte Gläubige um. Der Transhumanismus verstärkt diese Verunsicherung zusätzlich: Sollte man nicht doch eher auf die hier und jetzt umsetzbare technologische Veränderung und Verbesserung der Welt und des Menschen setzen, statt auf die unverifizierbaren Verheißungen Gottes zu vertrauen? Müssten wir unser eigenes Schicksal nicht viel proaktiver in die Hand nehmen? Wieso sollten wir uns mit der menschlichen Natur und all ihren Unzulänglichkeiten zufriedengeben bzw. passiv auf die jenseitige Vollendung warten?

Die transhumanistische Eschatologie hat bereits, einfach nur durch das Verbreiten ihres Diskurses massive Auswirkungen. Selbst wenn all ihre Versprechen sich als unrealisierbar entpuppen und Zukunftsmusik bleiben sollten, so gilt dennoch:

> „Menschenbilder werden von Menschen gemacht, der Blick in den Spiegel ist immer *unser* Blick. Wenn dieser Blick zu kulturell verfestigten Schemata führt, gewinnen diese faktische

[4] Mark O'CONNELL, To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death, London [2]2018, 2009. Vgl. ebd., 62: „The idea of whole brain emulation – which was, in effect, the liberation from matter, from the physical world – seemed to me an extreme example of the way in which science, or the belief in scientific progress, was replacing religion as the vector of deep cultural desires and delusions. Beneath the talk of future technologies, I could hear the murmur of ancient ideas. We were talking about the transmigration of souls, eternal return, reincarnation. Nothing is ever new. Nothing ever truly dies, but is reborn in a new form, a new language, a new substrate. We were talking about immortality: the extraction of the essence of the person from the decaying structure of the body, the same basic deal humanity had been dreaming of closing since at least as far back as Gilgamesh."

> und normative Kraft, auch ohne gleich von Missbrauch und totalitärer Durchsetzung zu sprechen: Menschen *erzeugen* Menschenbilder und *orientieren sich an* Menschenbildern. Über diesen Mechanismus können Menschenbilder einen *selbsterfüllenden* Charakter erwerben: Wenn wir uns kollektiv als determinierte Zellhaufen verstehen, dann sind wir auch solche, weil keine andere Perspektive noch vertreten wird. Wenn wir kollektiv Menschen als Sklaven des Gehirns verstehen, dann machen wir uns zu solchen. Wenn Menschen sich kollektiv als digitale Maschinen begreifen, dann werden sie solche.“[5]

Die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Transhumanismus oder zumindest die Auseinandersetzung der Theologie mit dem Transhumanismus ist mit der fortschreitenden Umsetzung dieses Projekts immer dringlicher geworden. Sie wird seit Beginn des Jahrtausends auch in zunehmender Intensität geführt. In dem unlängst veröffentlichten vatikanischen Schreiben zur künstlichen Intelligenz, *Antiqua et Nova* (2025), fand der Transhumanismus sogar zum ersten Mal explizit Eingang in ein römisches Kuriendokument[6]. Es ist also Zeit für erste Bilanzierungen und einen Blick nach vorne.

II. Transhumanismus und Theologie

1. Was ist der Transhumanismus?

‚Transhumanismus‘ ist ein Sammelbegriff für eine teils heterogene weltanschauliche, philosophische, ethische und praktische Bewegung, die auch mit Begriffen wie Posthumanismus, *human enhancement* und Biotechnologie in Verbindung gebracht werden muss, und die es sich zum Ziel gesetzt hat, das menschliche Leben mit Hilfe von Technologie radikal zu verbessern[7]. Der zum Transhumanismus hinzuzurechnende technologische Posthumanismus bezeichnet dabei diejenige transhumanistische Strömung, die die Spezies Mensch nicht nur verbessern, sondern gänzlich überwinden will[8]. Davon

---

[5] Armin GRUNWALD, Wer bist du, Mensch? Eine alte Frage vor neuen Herausforderungen, in: Armin GRUNWALD (Hg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021, 9–38, hier 17. (Hervorhebung im Original)

[6] Vgl. Dikasterium für die Glaubenslehre und Dikasterium für die Kultur und die Bildung, Antiqua et Nova. Note über das Verhältnis von künstlicher Intelligenz und menschlicher Intelligenz, Rom 2025, Anm. 9: „Transhumanisten behaupten, dass der technologische Fortschritt es dem Menschen ermöglichen wird, über seine biologischen Grenzen hinauszugehen und sowohl seine physischen als auch seine kognitiven Fähigkeiten zu verbessern. Posthumanisten hingegen behaupten, dass diese Fortschritte die menschliche Identität schließlich so verändern werden, dass der Mensch nicht mehr als wahrhaft „menschlich“ angesehen werden kann. Beide Positionen beruhen auf einer grundsätzlich negativen Wahrnehmung der Körperlichkeit, die eher als Hindernis denn als integraler Bestandteil der menschlichen Identität gesehen wird, die auch dazu aufgerufen ist, an der vollen Verwirklichung der Person teilzunehmen. Eine solch negative Sichtweise steht im Widerspruch zu einem korrekten Verständnis der Menschenwürde.“

[7] Eine detaillierte Darstellung des Transhumanismus findet sich in Kapitel 1 des ersten Hauptteils der vorliegenden Arbeit, vgl. *infra* S. 23–70.

[8] Einen ähnlichen Gebrauch der Begriffe ‚Transhumanismus‘ und ‚Posthumanismus‘ findet sich u.a. in der

strikt zu unterscheiden ist der sogenannte kritische Posthumanismus oder auch Cyborg-Posthumanismus, der sich mit völlig anders gelagerten Anliegen beschäftigt und daher in der vorliegenden Arbeit nicht bearbeitet wird[9].

2. Theologische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus

Ungefähr mit Beginn des Jahrtausends rückte der Transhumanismus und die von ihm gepriesenen Technologien, samt der damit einhergehenden Gefahren, ins Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit[10]. Das führte rasch auch zur akademischen Auseinandersetzung mit diesem neuen Phänomen. Die Theologie ließ nicht lange auf sich warten. Theologische Beiträge zu den (sozial-) ethischen Problemen[11], die mit dem transhumanistischen Projekt einhergehen, als auch kritische Untersuchungen zum transhumanistischen Weltbild oder zu seinen geistlichen Wurzeln und seiner theologiegeschichtlichen Einordnung[12], oft auch als christliche Häresie betrachtet[13], lieferten wertvolle Einsichten. Hinzu kamen unzählige

noch öfter zu zitierenden Arbeit von Oliver DÜRR, Homo Novus: Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Technikтheologie (Studia Oecumenica Friburgensia 108), Münster 2022, 106: „Eine entsprechend „optimierte" Zukunft strebt der Transhumanismus entweder biologisch oder postbiologisch an: Im biologisch orientierten Transhumanismus steht das Präfix „Trans-" für das Transformieren (im Sinne einer Veränderung, Verbesserung, eines *enhancements*) des Menschen. Im postbiologisch orientierten Transhumanismus steht dasselbe Präfix für das Transzendieren (im Sinne einer Überwindung, Abschaffung, eines Hinter-sich-Lassens) des Menschen in seiner gegenwärtigen Gestalt des Menschseins." Vgl. ebd. auch XV, Anm. 3 und 69, Anm. 26.

[9] Vgl. Jennifer J. THWEATT-BATES, Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman, Farnham 2012. Thweatt-Bates arbeitet im Laufe ihrer Untersuchung zu den zwei radikal verschiedenen Visionen des kritischen Cyborgposthumanismus und des transhumanistisch-technologischen Posthumanismus die einzelnen Unterschiede genau heraus. Man kann ihre Ergebnisse schlagwortartig wie folgt zusammenfassen: Der von Donna Harraway initiierte Cyborgposthumanismus sei feministisch, queer, postkolonial, ökologisch, partikulär und verkörpert, während der transhumanistische Posthumanismus als liberal, rationalistisch, männlich, universalistisch und dualistisch zu kennzeichnen sei.

[10] Vgl. Jürgen HABERMAS, Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Berlin 2001; Mihail C. ROCO / William S. BAINBRIDGE (Hg.), Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science, Arlington, VA 2002; Leon KASS, Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics, San Francisco 2002; Francis FUKUYAMA, Transhumanism, in: Foreign Policy (2004), 42–43.

[11] Vgl. u.a. Cory Andrew LABRECQUE, In Saecula Saeculorum: Transhumanist Philosophy, Biogerontology, and the Roman Catholic Magisterium on the Ethics of Radical Life Extension (Ph.D.), Canada 2010; Gerald MCKENNY, Biotechnology, Human Nature, and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics), Cambridge 2018; United States Conference of Catholic Bishops, Doctrinal Note on the Moral Limits to Technological Manipulation of the Human Body, Washington, DC 2023.

[12] Vgl. Johannes HOFF, Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation, Freiburg im Breisgau 2021; Oliver DÜRR, Transhumanismus – Traum oder Alptraum?, Freiburg im Breisgau 2023.

[13] Vgl. u.a. Erik DAVIS, TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information, Berkeley, CA ^{2}2015; Jeffrey C. PUGH, The Disappearing Human: Gnostic Dreams in a Transhumanist World, in: Religions 8/5 (2017), 1–10; Stanislas DEPREZ, Le transhumanisme est-il une gnose ?, in: Revue d'ethique et de theologie morale 302 (2019), 29–41; Stefano ABBATE, Transhumanismo y Gnosis: Un Paralelismo, in: Scientia et Fides 10 (2022), 197–217; dagegen aber z.B. Oliver KRÜGER, Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism, in: JET 14 (2005), 77–89; Mathias WIRTH, Doketisch, pelagianisch, sarkisch? Transhumanismus und technologische Modifikationen des Körpers in einer theologischen Perspektive, in: NZST 60 (2018), 142–167.

Publikationen, die sich, zwar von einem jüdisch-christlich geprägten Menschenbild getragen, aber aus nichttheologischer Perspektive, kritisch mit dem Transhumanismus auseinandersetzen. Das geschah in der Form interdisziplinärer Sammelbände[14], spezifischer Monographien[15] oder einzelner Zeitschriftenartikel[16].

Man kann sich dem Transhumanismus theologisch also aus verschiedenen Perspektiven nähern. Die Auseinandersetzung wird aus guten Gründen besonders im Bereich der Ethik und Sozial- und Umweltethik, der politischen Theologie, der Pastoraltheologie, als auch der Schöpfungstheologie und Anthropologie intensiv geführt. Aber auch aus eschatologischer Perspektive gibt es eine wachsende theologische Literatur zum Transhumanismus. Ihrer bislang noch nicht bewerkstelligten umfassenden Sichtung und Einordnung ist in der vorliegenden Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet[17].

---

[14] Vgl. u.a. Andreas WOYKE u.a. (Hg.), Die Debatte über „Human Enhancement“: Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen (Science Studies), Bielefeld 2010; Gebhard FÜRST / Dietmar MIETH (Hg.), Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen, Paderborn 2012; Hava TIROSH-SAMUELSON / Kenneth L. MOSSMAN, Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism, Frankfurt am Main 2012; Theo BOER / Richard FISCHER (Hg.), Human Enhancement: Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective, Strasbourg 2013; Dierk SPREEN u.a., Kritik des Transhumanismus: Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft (Kulturen der Gesellschaft), Bielefeld 2018; Christopher HRYNKOW (Hg.), Spiritualities, ethics, and implications of human enhancement and artificial intelligence, Wilmington, DE 2019; Stephan HERZBERG / Heinrich WATZKA (Hg.), Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung, Berlin 2020; Michael BAGGOT u.a. (Hg.), Enhancement Fit for Humanity: Perspectives on Emerging Technologies, London 2021; Armin GRUNWALD (Hg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021; Tim WILLMANN / Amine EL MALEQ (Hg.), Sterben 2.0: (Trans-) Humanistische Perspektiven zwischen Cyberspace, Mind Uploading und Kryonik, Berlin 2022. Über weite Strecken nichttheologisch ist auch Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022.

[15] Vgl. u.a. Michael HAUSKELLER, Better Humans? Understanding the Enhancement Project, London 2014; Felix HÜTTEMANN / Kevin LIGGIERI, Die Grenze Mensch: Diskurse des Transhumanismus (Edition Kulturwissenschaft), Bielefeld 2017; Thomas FUCHS, Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, Berlin 2020; Moritz RIESEWIECK / Hans BLOCK, Die digitale Seele. Unsterblich werden im Zeitalter Künstlicher Intelligenz, München 2020; Anna PUZIO, Über-Menschen: Philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus, Bielefeld 2022; Gabriel FRANKE, Künstliche Intelligenz, Transhumanismus und menschliche Personalität, Darmstadt 2022.

[16] Vgl. u.a. Hava TIROSH-SAMUELSON, Transhumanism as a Secularist Faith, in: Zygon 47 (2012), 710–734; Nelson R. KELLOGG, Cybernetic Immortality and its Discontents, in: Theology and Science 13 (2015), 162–174; Robert M GERACI, A tale of two futures: Techno-eschatology in the US and India, in: Social Compass 63 (2016), 319–334; Eduardo R. CRUZ, The Human and Beyond: Transhumanism, Historicity, Humanness, in: Theology and Science 19 (2021), 363–378; Georg GASSER, Leibliche Existenz und die Vision des Mind-Uploading, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 365–387; Pablo GARCÍA-BARRANQUERO, Transhumanist Immortality: Understanding the Dream as a Nightmare, in: Scientia et Fides 9 (2021), 177–196; Benedikt Paul GÖCKE / Anna SINDERMANN, Ein Leben ohne Schmerz? Eine kritische Analyse transhumanistischer Anliegen zur technologischen Überwindung von Schmerzen, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 26–54; Dominik BÄR, Kant und der Transhumanismus. Deontologische Perspektiven für den „Neuen Menschen“?, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 144 (2022), 344–366.

[17] Vgl. *infra* S. 71–140.

III. Eigener Ansatz

1. Forschungsfrage

Meine eigene Forschungsfrage siedelt sich in der Personaleschatologie an: Wie sind die unterschiedlichen säkularen Eschatologien des Transhumanismus aus theologischer Perspektive zu beurteilen und welche Folgen hat die kritische Berücksichtigung dieser säkularen Rivalen auf den binnentheologischen Disput zur fundamentaltheologischen Plausibilität und dogmatischen Valenz der aktuell gebräuchlichen personaleschatologischen Modelle? Diese Forschungsfrage bindet also die *ad extra* mit dem Transhumanismus aufzunehmende Auseinandersetzung an eine *ad intra* auszutragende Auseinandersetzung zur Theologie des Todes, des Zwischenzustands und der Auferstehung. Aufgabe der Theologie ist es ja, den überlieferten Glauben kontextsensibel und in konstruktiv kritischem Dialog mit den je aktuellen weltanschaulichen Überzeugungen neu zu durchdenken und auf den Begriff zu bringen.

Hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den – wie sich herausstellen wird – zwei Hauptformen transhumanistischer Eschatologie, lautet meine These, dass sich diese sowohl für sich genommen als auch im Vergleich zur christlichen Eschatologie als unzulänglich und sogar destruktiv erweisen[18]. In pastoraltheologischer Perspektive werde ich für eine vorsichtige Annäherung an einen de-eschatologisierten, zumindest agnostischen, ethisch robusten und authentisch humanistischen Transhumanismus plädieren[19].

Die binnentheologische Auseinandersetzung betreffend, meine ich, dass die Auseinandersetzung mit der rivalisierenden Eschatologie des Transhumanismus der Theologie einen willkommenen Anstoß gibt, die im 20. Jahrhundert popularisierten Modelle des Ganztods (protestantisch) und der Auferstehung im Tod (katholisch) einer erneuerten und vertieften Beurteilung zu unterziehen. Dazu stelle ich die These auf, dass ein metaphysisch und theologisch reflektiertes und durch neue Einsichten aktualisiertes, aber letztlich klassisches personaleschatologische Modell, das mit dem Konzept der *anima separata* und der endzeitlichen Auferstehung operiert, sowohl fundamentaltheologisch als auch dogmatisch am ehesten überzeugt[20].

[18] Vgl. *infra* S. 145–163.
[19] Vgl. *infra* S. 164–174.
[20] Vgl. *infra* S. 178–357.

2. Begründung des gewählten Ansatzes

Warum will sich die vorliegende Arbeit allgemein aus eschatologischer und spezifisch aus personaleschatologischer Perspektive mit dem Transhumanismus auseinandersetzen? Dafür können zwei Hauptgründe angeführt werden.

Erstens versteht sich der Transhumanismus selbst als Hoffnungslehre. Wie noch eingehender erläutert wird, begnügt er sich nicht mit der praktischen Umsetzung technologischer Verbesserungen des Menschen, sondern sieht sich auch in der Pflicht, auf der ideologisch-weltanschaulichen Ebene, teilweise explizit gegen die Religionen und insbesondere gegen das Christentum, seine Vision für ein nicht länger vom Tod bedrohtes Leben in Fülle zu verteidigen. Das wurde schon beim ersten akademischen Treffen zwischen Transhumanisten und Theologen im Jahr 2005 beiderseits festgestellt[21]. Man kommt also nicht umhin, dem Transhumanismus nicht nur auf der praktisch-ethischen, sondern auch auf der dogmatisch-weltanschaulichen Ebene zu begegnen[22]. Im Vergleich zu allen anderen säkularen Eschatologien, zeichnet sich der Transhumanismus in seinem Selbstanspruch dadurch aus, dass er nicht nur der Menschheit von morgen, sondern auch dem jetzt lebenden einzelnen Menschen die Aussicht auf ein Leben in Fülle schenken will: Du könntest womöglich schon vom technologischen Fortschritt profitieren und nie sterben müssen, so die Verheißung. Diese einzigartige *personal*eschatologische Perspektive des Transhumanismus verdient es in einer Monographie theologisch rezipiert und reflektiert zu werden, was meines Wissens bislang noch nicht geschehen ist. Nur die im Transhumanismus insbesondere mit dem Konzept der Singularität ebenfalls vertretene *universal*eschatologische Perspektive wurde theologisch präzise und umfassend behandelt und kritisiert[23]. Diese Lücke soll mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden.

Zweitens aber bietet die Eschatologie aufgrund ihres Gegenstands auch formal-strukturell den Vorteil, nach vorne gerichtet zu denken. Im Vergleich zur Schöpfungslehre und der in ihr verankerten theologischen Anthropologie tritt die Eschatologie offener und

---

[21] Vgl. *infra* S. 73–75.

[22] Vgl. Simeon ZAHL, Engineering Desire: Biotechnological Enhancement as Theological Problem, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 216–228, hier 216: „I argue that biotechnological enhancement of human beings (BTE) is a phenomenon whose theological significance goes well beyond ethical questions about which forms of BTE should be approved or resisted by Christians. Although such questions are important, in what follows I suggest that BTE also raises fundamental theological questions about salvation and sanctification in light of creaturely materiality and embodiment. The result, I propose, is that BTE is, in several respects, a matter of dogmatic rather than just ethical significance for Christian theology."

[23] Vgl. DÜRR, Homo Novus.

dynamischer auf, insofern sie eher das ‚noch nicht' als das ‚schon da' im Blick hat. Mit anderen Worten: Theologische Anthropologie im Horizont der Eschatologie ist prinzipiell ausgerichtet auf das Werden des Menschen, und daher in einem gewissen Sinn entwicklungsfreundlich, während sie im Horizont der Schöpfungstheologie sich eher auf das besinnt, was uns von Gott her vorgeben ist, und deswegen strukturell konservativer ist. Der Transhumanismus setzt nun aber auf eine technologisch getriebene Weiterentwicklung des Menschen. Die Chancen für einen fruchtbaren Dialog zwischen Transhumanismus und Theologie sind daher aus der eschatologischen Perspektive größer als aus der schöpfungstheologischen, wo man wohl schneller in eine direkte Konfrontation gerät.

3. Methode

Die gewählte Methode ist eine systematische. Es besteht also kein *primäres* Interesse an ideen- und theologiegeschichtlichen Rekonstruktionen oder an der umfassenden Deutung bestimmter Autoren. Solche Fragen werden demnach nur insofern behandelt, als sie der Erschließung der systematischen Sachfrage dienen. Im Verlauf der Arbeit werden in diesem Sinne eine gewisse Anzahl von Autoren in je eigenen Abschnitten untersucht: Im ersten Hauptteil sind es sechs Transhumanisten und mehr als 20 Theologen, die sich mit dem Transhumanismus beschäftigt haben; im zweiten Hauptteil werden jeweils fünf eschatologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts und fünf aktuelle religionsphilosophische Modelle analysiert, sowie sechs gegenwärtige theologische Stellungnahmen. Dazu kommen unzählige Autoren, deren Positionen etwas kursorischer referiert werden.

Ein mit dieser Methode einhergehende Risiko besteht zunächst darin, dass diese breite Streuung auf Kosten der inhaltlichen Tiefe gehen könnte. Ganz vermeiden lässt es sich wohl nicht, und das systematische Interesse rechtfertigt diesen Preis auch bis zu einem gewissen Grad. Durch präzise Tiefenbohrungen wird jedenfalls versucht, diesem Risiko entgegenzusteuern. Umgekehrt birgt ein solcher systematischer Ansatz immer die Gefahr, für die Sachfrage wesentliche Autoren und Stellungnahmen ungewollt außer Acht zu lassen. In dieser Hinsicht sei natürlich zugestanden, dass man in jedem Kapitel auch noch mehr und andere Autoren zu Wort kommen hätte lassen können. Eine Auswahl ist *per definitionem* immer unvollständig. Das dient nicht nur der Lesbarkeit, sondern auch dem erhofften Forschungsertrag, der eben in der systematisierenden und sachgerechten – also weder unter- noch überkomplexen – Erfassung des zu bewältigenden Problems und in der adäquaten Fokussierung der Lösung liegt. Angesichts der im Vorfeld zur Verfassung der

vorliegenden Studie geleisteten Forschungsarbeit besteht m.E. die berechtigte Hoffnung, dass alle wesentlichen Aspekte und Voten Berücksichtigung gefunden haben.

Die in den einzelnen Kapiteln zur Anwendung kommende Methode, rekonstruktiv oder argumentativ, wird in ihren Einzelheiten jeweils zu Beginn eines Kapitels dargelegt.

4. Gliederung

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste widmet sich der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus, während sich der zweite mit dem binnentheologischen Disput zur Personaleschatologie beschäftigt. Der dritte Teil bündelt die Ergebnisse der beiden vorausgehenden Teile und lässt sie in einen eigenen personaleschatologischen Entwurf für das Zeitalter des Transhumanismus einfließen.

Im Teil A., *Der Transhumanismus als rivalisierende säkulare Eschatologie*, wird im ersten Kapitel zunächst anhand eines weithin anerkannten transhumanistischen Grundlagendokuments und dann mithilfe von sechs transhumanistischen Autoren ein differenziertes Gesamtbild des Transhumanismus und seiner eschatologischen Ansprüche gezeichnet. Das zweite Kapitel bietet eine umfassende Rekonstruktion der deutsch- und englischsprachigen theologischen Stellungnahmen zum Transhumanismus als säkularer Eschatologie. Im dritten Kapitel formuliere ich schließlich meine eigene Bewertung der transhumanistischen Eschatologie und begründe mein Votum für eine an gewisse Bedingungen geknüpfte mögliche Kooperation mit dem Transhumanismus. Zuletzt werden die Überhangfragen, die zum zweiten Teil überleiten, gestellt: Wie kann die Theologie überzeugend von Tod und Auferstehung reden? Bedarf sie dazu einer Rehabilitierung der über den Tod hinaus fortbestehenden Seele?

Teil B., *Aktuelle Theorieangebote zur Vollendung des Einzelnen*, besteht ebenfalls aus drei Kapiteln. Der Zweck dieses zweiten Teils liegt in der Sondierung und Beurteilung der zur Verfügung stehenden Antworten auf die am Schluss des ersten Teils gestellten Fragen. Dabei wird der zeittheoretische Aspekt ausgeklammert. Als Grundlage für alle folgenden Überlegungen werden im ersten Kapitel die wesentlichen Meilensteine der Entwicklung der deutschsprachigen Eschatologie im 20. Jahrhundert nachgezeichnet. Das zweite Kapitel widmet sich der aktuellen religionsphilosophischen Debatte zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung. Im dritten Kapitel werden die wesentlichen, auf der theologischen Ebene relevanten Argumente für eine reflektierte Stellungnahme zu

den zur Disposition stehenden personaleschatologischen Modellen untersucht. Das Hauptaugenmerk gilt hier der Deutung der Osterevangelien, wobei zwischen den Erscheinungserzählungen und den Erzählungen vom leeren Grab unterschieden wird.

Der dritte und wesentlich kürzere Teil C., *Christliche Eschatologie im Zeitalter des Transhumanismus*, unterteilt sich wiederum in drei Kapitel. Das erste Kapitel greift die für meinen eigenen personaleschatologischen Entwurf wertvollen Impulse aus der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus in seinen beiden Hauptsträngen auf. Das zweite Kapitel widmet sich einer interessegeleiteten Relecture des neutestamentlichen Befunds zu den Fragen von Tod, Zwischenzustand und Auferstehung. Das dritte Kapitel, schließlich, bietet eine detaillierte Skizze meines Entwurfs. Dieser versteht sich als argumentiertes Votum 1° für ein nuanciertes Verständnis des Todes als modelltheoretisch bestimmender Wirklichkeit, der 2° begrifflich am besten mit der zwischenzeitlichen *anima separata* entsprochen werden kann, so dass 3° der durch das leere Grab begründeten Hoffnung für die gesamte, auch materielle Schöpfung, durch die Vorstellung der endzeitlichen Auferstehung bei der Vollendung von Geschichte und Welt am Jüngsten Tag Rechnung getragen werden kann.

A. Der Transhumanismus als rivalisierende säkulare Eschatologie

I. Die Herausforderung: der Transhumanismus stellt sich vor

Einleitung: Zielsetzung, Methode, Gliederung

In diesem Kapitel soll die rivalisierende transhumanistische Eschatologie vorgestellt werden. Es geht in erster Linie um die Frage: Was ist der Transhumanismus, was will er und wie gedenkt er sein(e) Ziel(e) zu erreichen? Es wird hier keine umfassende Darstellung des Transhumanismus angestrebt, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde und bereits bewerkstelligt wurde[1], sondern eine gebündelte Einführung in die für den Fortgang dieser dogmatisch-eschatologisch ausgerichteten Arbeit relevanten Aspekte geboten. Dabei werden andere, an sich höchst interessante und bedenkenswerte Aspekte des Transhumanismus, etwa (sozial-) ethischer, politischer, technischer oder sonstiger Natur, bewusst ausgeblendet. Neben dieser Fokussierung, sollen zwei weitere methodologische Weichenstellungen zum Tragen kommen.

Erstens werden in diesem Kapitel nur Transhumanisten zu Wort kommen. Nicht eine externe Wahrnehmung, sondern die Eigenperspektive soll die Darstellung leiten. Natürlich ist das nur begrenzt möglich, sind doch die Auswahl der Autoren, Texte und Zitate und die Art und Weise, wie diese wiedergeben werden, schon ein Eingriff und eine Deutung. Es soll aber dennoch eine sinngetreue Darstellung angestrebt werden, so dass die zu Wort kommenden transhumanistischen Autoren sich wiedererkennen würden. Diese Methode soll dazu dienen, dem Leser das Vergnügen des O-Tons transhumanistischer Autoren zu bieten und Verzerrungen durch eine stellungnehmende oder wertende Darstellung möglichst zu vermeiden. Es wird daher auf Sekundärliteratur und auf Publikationen *über* den Transhumanismus verzichtet.

Zweitens soll einer immer wieder vorgebrachten Kritik an ebengenannten Einführungen und Studien, gerade auch theologischer Natur, Rechnung getragen werden[2].

[1] Vgl. z.B. Oliver KRÜGER, Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus, Freiburg im Breisgau [2]2019; Janina LOH, Trans- und Posthumanismus zur Einführung (Zur Einführung), Hamburg [2]2019; Bernd KLEINE-GUNK / Stefan Lorenz SORGNER, Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023.

[2] Vgl. Russell BLACKFORD, Trite Truths about Technology: A Reply to Ted Peters, in: William GRASSIE /

Diese Kritik lautet dahingehend, dass leider zu oft die Pluralität transhumanistischer Positionen nicht genügend berücksichtigt werde. Statt vorschneller Verallgemeinerungen und Vereinfachungen, sei es sinnvoller einzelne transhumanistische Thesen oder Autoren eingehender zu besprechen, um zu einer objektiveren Darstellung zu gelangen. Diesem Desiderat soll hiermit nachgekommen werden.

Beide Punkte führen jedoch zu einer methodologischen Schwierigkeit: Wer gilt als transhumanistischer Autor? Es bietet sich an, konzentrisch vorzugehen. Man beginnt am besten mit einem engen Zugehörigkeitskriterium, und zwar der Selbstzuordnung, die oft mit einer Tätigkeit in institutionalisierten transhumanistischen Kreisen und Organisationen einhergeht[3]. Transhumanist ist also in erster Linie, wer sich selbst so bezeichnet und zur transhumanistischen *community* dazugehört. Dabei ist darauf achtzugeben, dass eine Publikation in einem von Transhumanisten herausgegebenen Sammelband oder in einer transhumanistischen wissenschaftlichen Zeitschrift, wie etwa dem *Journal of Evolution and Technology* (JET), nicht notwendigerweise bedeutet, dass man transhumanistischen Thesen anhängt. Es kommen dort auch Kritiker oder mehr oder weniger neutrale Beobachter zu Wort. Der erste Kreis, beruhend auf Selbstzuschreibung, bietet eine gute Ausgangslage, um ausgehend von den dort vertretenen Thesen, jene Autoren auszumachen, die einige oder sogar viele transhumanistische Positionen teilen, ohne sich selbst als Transhumanisten zu bezeichnen. Ein berühmtes Beispiel ist Aubrey de Grey, der sich selbst nicht Transhumanist nennt[4], aber eng mit transhumanistischen Kreisen vernetzt ist[5] und eine große thematische Überschneidung mit transhumanistischen Thesen aufweist. Nicht umsonst wird er daher immer wieder als Transhumanist identifiziert. Auch Ray Kurzweil nennt sich nicht Transhumanist, sondern *Singularitarian*[6]. Nichtsdestotrotz liest sich z.B.

Gregory HANSELL (Hg.), H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 176–188, hier 177–178; Benedikt Paul GÖCKE, Helmus, Caroline: Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie, in: Theologische Revue 117 (2021), 1–3, hier 2.

[3] Liste bekannter transhumanistischer Organisationen: Humanity+ (vormals World Transhumanist Association), Extropy Institute, IEET (Institute for Ethics and Emerging Technologies), Terasem, Alcor etc.

[4] Vgl. Newton LEE, Brave New World of Transhumanism, in: Newton LEE (Hg.), The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 3–48, hier 5: „In a 2015 interview by the 2045 Strategic Social Initiative, TV anchor Olesya Yermakova asked SENS Research Foundation cofounder Aubrey de Grey, "Do you consider yourself a Transhumanist?" And de Grey replied. "Not really. No. I really just consider myself a completely boring medical researcher. just want to stop people from getting sick"."

[5] De Grey ist executive advisor von Humanity+, vgl. https://www.humanityplus.org/leadership [Stand 22.11.2022] und war laut dem transhumanistischen Internetportal hpluspedia auch IEET Fellow und Alcor Advisory Board Member, vgl. https://hpluspedia.org/wiki/Aubrey_de_Grey [Stand 22.11.2022]

[6] Vgl. Ray KURZWEIL, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, New York 2005, 369–390.

die Danksagung zu Beginn seines Buches *The Singularity Is Near* wie ein *Who is who* des Transhumanismus[7]. Diese Autoren gehören also in einem weiteren Sinn durchaus zur transhumanistischen *community* und verteidigen auch transhumanistische Thesen.

Beruhend auf dieser Methode konnte ich eine ausführliche Liste führender Transhumanisten erstellen[8]. Aus dieser Liste mussten dann einige Autoren ausgewählt werden. Dabei war darauf zu achten, dass mittels dieser Auswahl 1° ein möglichst breites Spektrum transhumanistischer Positionen abgedeckt, 2° ein angemessenes Reflexionsniveaus erreicht, 3° renommierte und einflussreiche Autoren als solche identifiziert und 4° eine fokussierte Darstellung der für diese Arbeit relevanten Themen ermöglicht werden. Autoren, deren Veröffentlichungen akademischen Standards nicht entsprechen, oder die zu wenig publiziert haben bzw. deren Publikationen zu wenig rezipiert wurden, oder auch solche, deren Hauptfokus auf rein technischen, ethischen oder politischen Themen liegt, wurden demgemäß weggelassen. Ferner galt es auch dieses Kapitel kompakt und gut lesbar zu gestalten und nicht unnötig in die Länge zu ziehen. Schließlich blieben sechs einschlägige Autoren, die sich für eine eingehendere Untersuchung empfahlen: Nick Bostrom, Aubrey de Grey, Ray Kurzweil, Max More, Anders Sandberg und Stefan Lorenz Sorgner.

Bevor diese Autoren im dritten Abschnitt dieses Kapitels explizit zu Wort kommen, erscheint es jedoch sinnvoll in einem ersten Abschnitt zentrale Begriffe, Ziele und Mittel des Transhumanismus vorzustellen und dann im zweiten Abschnitt einen kurzen Überblick zu seiner Geschichte zu bieten. Um dabei der gewählten Methode der Eigenperspektive treu zu bleiben, wird hierfür hauptsächlich die quasioffizielle Einführung in den Transhumanismus herangezogen: das sogenannte *Transhumanist FAQ*[9]. Es handelt sich dabei um ein laufend aktualisiertes Dokument der transhumanistischen Organisation *Humanity+*, ehemals *World Transhumanist Association*, die für sich beanspruchen kann am ehesten an das heranzukommen, was man ein allgemein anerkanntes Sprachrohr des Transhumanismus nennen könnte. Dieses Dokument geht auf die Zusammenarbeit

[7] Vgl. ebd., xv–xvii.
[8] Diese Liste enthält u.a. William Sims Bainbridge, Russell Blackford, Nick Bostrom, Damien Broderick, Andy Clark, George Dvorsky, Steve Fuller, Ben Goertzel, Aubrey de Grey, Robert Hanson, John Harris, James Hughes, Randal Koene, Ray Kurzweil, Michael LaTorra, Ralph Merkle, Andy Miah, Max More, Michael R. Rose, Martine Rothblatt, Anders Sandberg, Julian Savulescu, Stephan Lorenz Sorgner, David A. Sinclair, Natacha Vita-More, Mark Walker, Kevin Warwick, Simon Young, Eliezer Yudkowsky.
[9] Humanity+, Transhumanist FAQ 3.0, in: Humanity+, Stand: 21.11.2024, https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq. FAQ steht für *Frequently Asked Questions*.

unzähliger selbsterklärter Transhumanisten zurück[10] und kann daher als maßgeblicher Anhaltspunkt für einen ersten Überblick gelten[11]. Man findet dort auch eine kurze geschichtliche Selbstdarstellung und -einordnung des Transhumanismus. Da das *Transhumanist FAQ* in seiner aktuellen Onlineversion keine Seitenzahlen besitzt, wird aus einer älteren PDF-Version[12] zitiert, die jedoch, zumindest in den hier relevanten Abschnitten, inhaltlich keine nennenswerten Unterschiede aufweist[13].

1. Erste Annäherung: Begriffe, Ziele, Mittel laut *Transhumanist FAQ*

a. Begriffe

Zurück zur Ausgangsfrage dieses Kapitels: Was ist der Transhumanismus? Einen ersten Anhaltspunkt bietet die doppelte Definition, die man zu Beginn des *Transhumanist FAQ* findet:

> „We formally define it as follows: (1) The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities. (2) The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies.“ [14]

Laut dieser Eigendarstellung weist der Transhumanismus zwei Aspekte auf: Erstens einen engagierten, proaktiven Aspekt, im Sinne einer Bewegung, der es darum geht, sowohl auf ideologischer Ebene, durch Meinungsbildung und Lobbying, als auch auf praktischer Ebene, durch Forschung und den Einsatz von Technologie, gegen das Altern und für die starke Verbesserung menschlicher Fähigkeiten einzutreten. Diese Bewegung wird, zweitens, durch einen reflexiven, analytischen Aspekt im Sinn einer Wissenschaft, die die möglichen Konsequenzen und ethischen Implikationen der geförderten Technologien untersucht, ergänzt. Aus dieser doppelten Definition des Transhumanismus ergibt sich eine

[10] In der Einleitung findet man eine große Anzahl der Mitarbeiter namentlich erwähnt. Einige sind von meiner ursprünglichen Liste in Frage kommender Autoren bereits bekannt.
[11] Das entspricht dem Anspruch dieses Dokumentes, das ganz am Ende folgende Bemerkung enthält: „The Transhumanist FAQ was conceived as an attempt to develop a broadly based consensus articulation of the basics of responsible transhumanism. The aim was a text that could serve both as a guide to those new to the field and as a reference work for more seasoned participants.“
[12] Nick BOSTROM u.a., The Transhumanist FAQ. A General Introduction. Version 2.1, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2003, https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf.
[13] Der größte Unterschied liegt in der unterschiedlichen Anordnung der einzelnen, inhaltlich weitgehend unveränderten Abschnitte.
[14] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 4.

gewisse innere Spannung, da er als aktive Bewegung etwas befürwortet und herbeisehnt, was er als neutrale Wissenschaft kritisch sehen kann. Grundsätzlich wird diese Spannung allerdings zugunsten der ideologischen Bewegung gelöst, insofern die Analyse der Risiken und ethischen Gefahren nicht eine grundsätzliche Infragestellung des transhumanistischen Projektes darstellt, sondern vor allem dazu dient, die Bewegung in sicheren und verantwortbaren Bahnen zu leiten. Nicht das ‚Ob', sondern das ‚Wie' soll überdacht werden:

> „In light of how superabundant the human benefits of technology can ultimately be, it matters less that we obtain all of these benefits in their precisely most optimal form, and more that we obtain them at all. For many practical purposes, it makes sense to adopt the rule of thumb that we should act so as to maximize the probability of an *acceptable* outcome, one in which we attain some (reasonably broad) realization of our potential; or, to put it in negative terms, that we should act so as to minimize net existential risk."[15]

Darüber hinaus gehen Transhumanisten davon aus, dass nur der technologische Fortschritt selbst die Lösungen für die teilweise von ihm verursachten – entweder bereits existierenden oder zu erwartenden – Probleme und Risiken liefern kann. Nicht ein weniger, sondern ein mehr an Technologie, bzw. bessere Technologie, biete die Lösung[16]. Die beiden Aspekte der ursprünglichen Definition können daher gebündelt und in eine einheitliche Definition gefasst werden, die den Primat des Transhumanismus als Bewegung festhält, ohne sein reflexives Element zu minimisieren: „Transhumanism is a philosophical and cultural movement concerned with promoting responsible ways of using technology to enhance human capacities and to increase the scope of human flourishing."[17]

In den angeführten Zitaten fällt auf, wie oft das Wort *human* vorkommt: *human condition, enhance human capacities*[18] *(2x), human limitations, human benefits, human flourishing*. In der Tat sieht sich der Transhumanismus zumindest teilweise als Fortführung des Humanismus[19], setzt jedoch den Akzent auf das menschliche Verlangen und Potential nach Selbstübersteigerung und kombiniert diese mit dem Rekurs auf technologische Hilfe:

> „We can […] use technological means that will eventually enable us to move beyond what some would think of as "human". It is not our human shape or the details of our current

[15] Ebd., 27. Zum Thema *existential risk* vgl. ebd., 22–27.
[16] Vgl. z.B. Ebd., 29: „Transhumanists propose a much more realistic alternative: not to retreat to an imagined past, but to press ahead as intelligently as we can. The environmental problems that technology creates are problems of intermediary, inefficient technology."
[17] Ebd., 45.
[18] Der charakteristische Begriff *human enhancement* kommt im *Transhumanist FAQ* in Substantivform zwar nicht vor, wohl aber so wie hier in Verbform.
[19] Vgl. BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 4.

> human biology that define what is valuable about us, but rather our aspirations and ideals, our experiences, and the kinds of lives we lead."[20]

Hier scheint erneut eine innere Spannung auf, da die Verbesserung des menschlichen Lebens zu einer Überwindung ebendieses Menschseins führen kann. In der Tat ist der Begriff des *posthuman* zentral für das transhumanistische Selbstverständnis:

> „It is sometimes useful to talk about possible future beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to be no longer unambiguously human by our current standards. The standard word for such beings is "posthuman". […] Many transhumanists wish to follow life paths which would, sooner or later, require growing into posthuman persons […]. It seems likely that the simple fact of living an indefinitely long, healthy, active life would take anyone to posthumanity if they went on accumulating memories, skills, and intelligence."[21]

Durch Ausdrücke wie „beyond what some would think of as human" oder „no longer unambigously human by our current standards", vermeidet der *Transhumanist FAQ* es, sich darauf festzulegen, ob die angestrebte Lebensform letztlich menschlich oder eben posthuman sei. Das hängt selbstverständlich mit der Unschärfe des Begriffs „human" zusammen. Für den *Transhumanist FAQ* steht fest, dass die menschliche Natur sich nicht auf Biologie limitieren lasse, bzw. darüber hinaus prinzipiell überhaupt nicht von unserer biologischen Form abhänge. Dabei unterscheidet er zwischen unserer faktischen menschlichen Natur und dem, was wir positiv als menschlich schätzen.

> „The important thing is not to be human but to be humane. […] If there is value in being human, it does not comes [sic!] from being "normal" or "natural", but from having within us the raw material for being humane […]. Trying to preserve "humanness," rather than cultivating humaneness, would idolize the bad along with the good. One might say that if "human" is what we are, then "humane" is what we, as humans, wish we were. Human nature is not a bad place to start that journey, but we can't fulfill that potential if we reject any progress past the starting point."[22]

Um unser Menschsein voll zu realisieren, müssen wir unsere allzu begrenzte und anfällige menschliche Natur übersteigen. Es gehe also positiv darum, das Menschliche am Menschen zu retten bzw. zu vervollkommnen, wobei dieser menschliche Kern, die *humaneness*, nicht an unsere aktuelle biologische Form gebunden sei.

Nachdem die Eigendefinition des Transhumanismus und des *posthuman* erläutert wurde, müssen noch die Begriffe *transhuman* und *transhumanist* geklärt werden: „In its

[20] Ebd., 4.
[21] Ebd., 5.
[22] Ebd., 36.

contemporary usage, "transhuman" refers to an intermediary form between the human and the posthuman." [23] Dieser Begriff sei, so bekennt der *Transhumanist FAQ*, allerdings so weit, dass er letztlich alle Menschen betreffen könnte, die sich moderner Medizin und Technologie bedienen[24]. Ein solcher *transhuman* sei daher keineswegs notwendigerweise ein Transhumanist. „A transhumanist is simply someone who advocates transhumanism."[25] Das bedeutet im Umkehrschluss allerdings, dass ein bekennender Transhumanist sich sehr wohl als *transhuman* begreift, da er als Befürworter des Transhumanismus proaktiv und mit sich selbst beginnend versucht, mit den bereits zur Verfügung stehenden Mitteln seine Gesundheit und seine menschlichen Fähigkeiten zu verbessern[26].

Zusammenfassend kann der Transhumanismus als Zweck-Mittel-Relation begriffen werden: Um den Zweck der Verbesserung unserer Lebensbedingungen zu erreichen, wird als Mittel die Technologie beworben. In den nächsten beiden Absätzen sollen daher dieser Zweck und dieses Mittel in ihren verschiedenen Aspekten ausbuchstabiert werden.

b. Ziele

Gesundheitsspanne

Das erste Ziel des Transhumanismus ist die Verlängerung der Lebensdauer, genauer: die signifikante bis radikale Verlängerung der menschlichen Gesundheitsspanne. „When transhumanists say they want to extend lifespans, what they mean is that they want to extend healthspans."[27] Dieses Ziel ist insofern das erste, als es das dringendste sei:

> „The non-disposability of persons partially accounts for a certain sense of urgency that is common among transhumanists. On average, 150,000 men, women, and children die every day, often in miserable conditions. In order to give as many people as possible the chance of a posthuman existence – or even just a decent human existence – it is paramount that technological development, in at least some fields, is pursued with maximal speed. When it comes to life-extension and its various enabling technologies, a delay of a single week equals one million avoidable premature deaths"[28].

Dabei stelle die verlängerte Gesundheitsspanne keinen Selbstzweck dar, sondern soll andere, intrinsisch wertvolle Verbesserungen ermöglichen:

> „The goal is more healthy, happy, productive years. Ideally, everybody should have the right to choose when and how to die – or not to die. Transhumanists want to live longer because

[23] Ebd., 6.
[24] Ebd.
[25] Ebd.
[26] Vgl. ebd., 51.
[27] Ebd., 30.
[28] Ebd., 31.

> they want to do, learn, and experience more; have more fun and spend more time with loved ones; continue to grow and mature beyond the paltry eight decades allotted to us by our evolutionary past".[29]

Das eigentliche Ziel sei daher kein unendliches, also zeitlich verstandenes ewiges Leben, sondern ein Leben in Fülle, im Sinne eines Glücks, das nicht vergeht[30]. Ob ein wortwörtlich *unendliches* Leben prinzipiell möglich sei, gilt unter Transhumanisten als ungeklärt, wenn auch unwahrscheinlich[31]. Ganz pragmatisch habe man sich also mit den erreichbaren Zielen einer möglichst langen Gesundheitsspanne und der weitestgehenden Kontrolle über den Todeszeitpunkt zu begnügen. In der Tat, wie in obigem Zitat deutlich geworden ist – „everybody should have the right to choose when and how to die"–, stellt die freie Entscheidung über den Zeitpunkt und die Art des Todes ein transhumanistisches Desiderat dar[32]. Um dieses Ziel zu erreichen, müsse aber zunächst einmal daran gearbeitet werden die Gesundheitsspanne immer weiter zu verlängern. Dabei sei nicht nur die technologisch-praktische Entwicklung von Bedeutung, sondern auch die weltanschaulich-theoretische. Transhumanisten sollten diesbezüglich den Kampf gegen die ideologische Rechtfertigung oder Verklärung des Todes, den sogenannten *deathism*, aufnehmen.

> „Until recently there was absolutely nothing anybody could do about it [=death], and it made some degree of sense then to create comforting philosophies according to which dying of old age is a fine thing ("deathism"). If such beliefs were once relatively harmless, and perhaps even provided some therapeutic benefit, they have now outlived their purpose. Today, we can foresee the possibility of eventually abolishing aging and we have the option of taking active measures to stay alive until then, through life extension techniques and, as a last resort, cryonics. This makes the illusions of deathist philosophies dangerous, indeed fatal, since they teach helplessness and encourage passivity."[33]

Um über den Tod zu siegen, müsse man sich darin einig werden, dass er überhaupt besiegbar sei und dass dieser Sieg dringlich und notwendig sei, um menschliches Glück zu

---

[29] Ebd., 34.

[30] Vgl. ebd., 34: „Have you ever been so happy that you felt like melting into tears? Has there been a moment in your life of such depth and sublimity that the rest of existence seemed like dull, gray slumber from which you had only just woken up? […] And you might have thought to yourself, "It ought to be like this always. Why can't this last forever?" Well, maybe – just maybe – it could."

[31] Vgl. ebd., 37: „It may turn out to be impossible to live forever, strictly speaking, even for those who are lucky enough to survive to such a time when technology has been perfected, and even under ideal conditions. […] The heat death of the universe is thus a matter of some personal concern to optimistic transhumanists! It is too early to tell whether our days are necessarily numbered. Cosmology and fundamental physics are still incomplete and in theoretical flux […]. We have to live with this uncertainty, along with the much greater uncertainty about whether any of us will manage to avoid dying prematurely, before technology has become mature."

[32] Vgl. auch ebd.: „The transhumanist position on the ethics of death is crystal clear: death should be voluntary."

[33] Ebd., 37.

erreichen. Allerdings, wie bereits gesagt, könne dieser Sieg allein das Glück nicht garantieren. Dazu bedürfe es mehr.

Glück durch gesteigerte Fähigkeiten und mehr Kontrolle

In der Tat, die vom Transhumanismus beworbene Verbesserung des Menschen begnügt sich nicht mit einer verlängerten Gesundheitsspanne. Im schlimmsten Fall könnte die lange Lebensdauer ja sogar zu Langweile und Lebensmüdigkeit führen. Dass dies laut *Transhumanist FAQ* kein unentrinnbares Schicksal sein müsse, sondern technologisch gelöst werden könnte, belegt folgendes längeres Zitat auf eindringliche Art und Weise:

> „Would it be boring to live for an indefinitely long time in a greatly improved world? […] Admittedly, material improvements to the environment may not, in themselves, be sufficient to bring about lasting happiness. […] In some ways, human minds and brains are just not designed to be happy. Fortunately, there are several potential viewpoints from which to go about addressing this challenge. […] Our intelligence enables us to desire new things, such as art, science, and mathematics. If at any point in your indefinitely long life you become bored with the greatly improved world, it may only indicate that the time has come to bump up your intelligence another increment. If the human brain has a "set point" of happiness to which it returns, maybe this is a design flaw and should be fixed […]. [I]f we're doing new things, learning, growing more intelligent, and we still aren't happy, for no better reason than that our cognitive architecture is badly designed, then perhaps it is time to redesign it. […] Fundamentally, there is no reason why pleasure, excitement, profound wellbeing and simple joy at being alive could not become the natural, default state of mind for all who desire it."[34]

Wenn Leben in Fülle das Ziel sei, dann bedürfe der Mensch auch weitgehender qualitativer Verbesserungen, wie bereits in der eingangs besprochenen Definition des Transhumanismus erklärt wurde: „developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities"[35]. So seien Verbesserungen physischer, kognitiver, emotionaler und eventuell sogar moralischer und spiritueller Natur notwendig, um z.B. die oben erwähnte, in transhumanistischer Perspektive bedauerliche menschliche Eigenschaft, nie dauerhaft zufrieden sein zu können, endgültig loszuwerden. Das Glück soll durch gesteigerte Leistungsfähigkeit, durch mehr Wissen und größere Intelligenz, durch genauere und tiefgreifendere Kontrolle über den Körper und die eigenen Gefühle, durch neue und reichhaltigere positive Emotionen und einen gestärkten Willen erreicht werden[36]. Bislang unbekannte sensorische Erfahrungen und direktere zwischenmenschliche Kommunikation könnten zu diesem Glück beitragen[37]. Dass dieses erstrebte Glück nicht in einem –

[34] Ebd., 52–53.
[35] Ebd., 4.
[36] Vgl. ebd., 5.
[37] Vgl. ebd., 6.

wahrscheinlich illusorischen – Zustand der endgültigen Vollkommenheit, sondern in der selbstgemachten und diesseitigen Erfüllung unserer Träume liege[38], scheint für viele Transhumanisten klar zu sein:

> „‘Perfection’ is a vague and treacherous word. There is considerable disagreement among transhumanists about what kind of perfection is attainable and desirable, either in theory or in practice. It is probably wiser to speak of improving the world, rather than making it ‘perfect’.“[39]

Selbst wenn Glücksvorstellungen individuell variieren und der *Transhumanist FAQ* daher eine genaue Definition vermeidet, hängt das Glück in transhumanistischer Sicht sichtlich an zwei Faktoren. Die beiden Schlüssel zum Glück seien 1° gesteigerte Fähigkeiten (*capacities*) und 2° ein Mehr an Kontrolle: „use technology to extend their mental and physical capacities and to improve their control over their own lives“[40]. Für Transhumanisten steht fest, dass nur Technologie diese beiden Schlüssel den Menschen in die Hand geben könne. Wie das möglich sein soll, wird im folgenden Absatz erörtert.

c. Mittel

Die im *Transhumanist FAQ* vorgeschlagenen technologischen Mittel, die es ermöglichen könnten, die transhumanistischen Ziele zu verwirklichen, können in drei große Kategorien gefasst werden: Biotechnologie, Nanotechnologie und Computer- bzw. Informationstechnologie, wobei diese letztere sowohl den Bereich der Künstlichen Intelligenz und damit der Superintelligenz als auch das *uploading* umfasst. Zusätzlich müssen noch die Kryonik und die Singularität besprochen werden.

<u>Biotechnologie</u>

Mit den verschiedenen Biotechnologien[41], wie der Gentechnik und ihren Anwendungen, oder dem Klonen, weiß sich der Transhumanismus einerseits auf einem technologisch bereits relativ weit entwickelten und vielversprechendem, andererseits aber auch ethisch heiklem Gebiet. Der Eugenikverdacht liege angesichts der Vorschläge zur

[38] Vgl. ebd., 46: „Unlike most religious believers, however, transhumanists seek to make their dreams come true in this world, by relying not on supernatural powers or divine intervention but on rational thinking and empiricism, through continued scientific, technological, economic, and human development. Some of the prospects that used to be the exclusive thunder of the religious institutions, such as very long lifespan, unfading bliss, and godlike intelligence, are being discussed by transhumanists as hypothetical future engineering achievements.“
[39] Ebd., 52.
[40] Ebd., 31.
[41] Vgl. ebd., 7–9.

genetischen Verbesserung zukünftiger Generationen nahe. Dies schade dem Ruf des Transhumanismus[42]. Transhumanisten rechnen allerdings damit, dass die medizinischen und humanbiologischen Fortschritte unaufhaltbar seien und daher unweigerlich nicht nur immer bessere Therapien, sondern auch immer tiefgreifendere Verbesserungen der menschlichen Natur bieten werden. Diese *enhancements* beschränken sich dabei keineswegs auf die körperliche Leistungsfähigkeit, sondern könnten auch die intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten steigern und womöglich das Altern selbst als biologischen Prozess zuerst verlangsamen, dann stoppen und schließlich sogar rückgängig machen.

Nanotechnologie

Während etliche Biotechnologien heute bereits fest etabliert sind und Forscher laufend neue Erfolge feiern, bleibe die Nanotechnologie, die auf Ideen von Eric Drexler und Robert A. Freitas Jr. zurückgeht, fürs erste noch Zukunftsmusik[43]. Worum geht es?

> „Molecular nanotechnology is an anticipated manufacturing technology that will make it possible to build complex three-dimensional structures to atomic specification using chemical reactions directed by nonbiological machinery. In molecular manufacturing, each atom would go to a selected place, bonding with other atoms in a precisely designated manner. Nanotechnology promises to give us thorough control of the structure of matter.“[44]

Diese erhoffte Technologie würde auf sogenannten *Assemblers* basieren, also mikroskopischen, oder genauergenommen nanoskopischen, computergesteuerten Baumaschinen mit Roboterarmen, die einzelne Moleküle fassen könnten[45]. Die Nanotechnologie der Zukunft würde uns damit nicht nur eine weitgehende Kontrolle über die Umwelt geben sowie die Art und Weise, wie wir Dinge produzieren, revolutionieren, sondern es uns auch ermöglichen, den menschlichen Körper auf molekularer Ebene laufend zu reparieren und zu erneuern[46].

---

[42] Vgl. ebd., 21–22.
[43] Vgl. ebd., 11: „While it seems fairly well established that molecular nanotechnology is in principle possible, it is harder to determine how long it will take to develop. A common guess among the cognoscenti is that the first assembler may be built around the year 2018, give or take a decade, but there is large scope for diverging opinion on the upper side of that estimate.“ Diese Jahreszahl findet sich erstaunlicherweise auch in der aktuellen Onlineversion des *Transhumanist FAQ* wieder [Stand 22. 12. 2024]. Vgl. auch ebd. 48-50.
[44] Ebd., 9.
[45] Vgl. ebd., 9–11.
[46] Vgl. ebd., 10.

Superintelligenz

Eine weitere mindestens genauso tiefgreifende und revolutionäre technologische Errungenschaft wäre die Entwicklung einer Superintelligenz. Dabei handle es sich um eine Künstliche Intelligenz (KI), die der menschlichen weitaus überlegen wäre:

> „A superintelligent intellect […] is one that has the capacity to radically outperform the best human brains in practically every field, including scientific creativity, general wisdom, and social skills."[47]

Ob eine solche Superintelligenz dem menschlichen Gehirn nachgebaut, oder auf ganz anderen Prinzipien aufbauend entwickelt werde, sei offen[48]. Transhumanisten seien sich aber einig, dass sie wohl die letzte menschliche Erfindung darstellen würde:

> „Creating superintelligence may be the last invention that humans will ever need to make, since superintelligences could themselves take care of further scientific and technological development. They would do so more effectively than humans. Biological humanity would no longer be the smartest life form on the block."[49]

Neben dieser Vision einer künstlichen Superintelligenz, gibt es aber auch die Vorstellung gesteigerter menschlicher Intelligenz, so dass einzelne Personen durch pharmakologische oder computertechnologische Mittel, wie z.B. der Vernetzung von Gehirn und Computer oder dem *mind uploading* den Superintelligenzstatus erreichen könnten[50].

Mind uploading

Das *mind ploading* stellt jene transhumanistische Zukunftsvision dar, die die Fantasie vieler Menschen sicherlich am meisten befeuert und zugleich viele Kritiker wahrscheinlich auch am meisten befremdet. Was bezeichnet dieser Ausdruck?

> „Uploading (sometimes called "downloading", "mind uploading" or "brain reconstruction"[51]) is the process of transferring an intellect from a biological brain to a computer. One way of doing this might be by first scanning the synaptic structure of a particular brain and then implementing the same computations in an electronic medium. […] An alternative hypothetical uploading method would proceed more gradually: one neuron could be replaced by an implant or by a simulation in a computer outside of the body. Then another neuron, and so on, until eventually the whole cortex has been replaced and the person's thinking is implemented on entirely artificial hardware."[52]

---

[47] Ebd., 12.
[48] Vgl. ebd., 13.
[49] Ebd., 13.
[50] Vgl. ebd., 14.
[51] Selbst wenn er im *Transhumanism FAQ* nicht vorkommt, findet man in der einschlägigen Literatur auch oft den Ausdruck *whole brain emulation*.
[52] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 17.

Je nach Technologie könnte der Transferprozess auf eine Festplatte entweder destruktiv oder nicht destruktiv sein, je nachdem ob das Gehirn beim Scan zerstört werde oder nicht. Damit ein solches Vorhaben gelingen könnte, was unter Transhumanisten nicht unbestritten sei[53], müssten sowohl eine Reihe technologischer Bedingungen erfüllt sein – von der Erstellung ausreichend detaillierter Gehirnscans, über genügend leistungsstarke Rechner, bis hin zur geeigneten Software für das Laufen des Gehirnprogramms usf. – als auch bedeutende neurowissenschaftliche Fortschritte in unserem Verständnis der Funktionsweise des Gehirns und seiner Komponenten gemacht werden[54]. Darüber hinaus stellen sich etliche philosophische und ethische Fragen zur persönlichen Identität. Die geistesphilosophische Grundvoraussetzung für eine prinzipielle Machbarkeit des *uploadings* stelle die Sicht dar, dass das Bewusstsein und die persönliche Identität letztlich ein Informationsmuster (*information pattern*) seien bzw. darauf reduzierbar seien:

> „A widely accepted position is that you survive so long as certain information patterns are conserved, such as your memories, values, attitudes, and emotional dispositions, and so long as there is causal continuity so that earlier stages of yourself help determine later stages of yourself. […] For the continuation of personhood, on this view, it matters little whether you are implemented on a silicon chip inside a computer or in that gray [sic!], cheesy lump inside your skull, assuming both implementations are conscious."[55]

Das Informationsmuster, das man sei, könnte also auf beliebigem Material implementiert werden. Damit ginge auch die Möglichkeit einher, mehrere Kopien zu erstellen, z.B. aus Sicherheitsgründen, als *back up*, um möglicherweise so lange leben zu können, wie das Universum existiert. Das würde wieder philosophische, aber auch rechtliche Fragen aufwerfen: Welche Kopie(n) bin ich? Wem gehört mein Eigentum? Etc. Die Vorteile einer solchen Existenz seien dennoch unabweisbar. Neben der ungeheuren Langlebigkeit, seien auch viele anderen Formen der Verbesserung und Erweiterung denkbar. Der *Transhumanist FAQ* bemüht sich dabei den oft erhobenen Vorwurf der Leibvergessenheit zu entkräften. Ein *upload* müsse keineswegs *disembodied* sein, sondern könne sowohl simulierte virtuelle Körper als auch Roboterkörper besitzen[56]. Unter Transhumanisten ist die Vorstellung des *uploads* jedoch durchaus umstritten[57].

---

[53] Vgl. ebd., 18.
[54] Vgl. ebd., 17.
[55] Ebd., 17–18.
[56] Vgl. für den ganzen Absatz ebd., 18–19.
[57] Vgl. u.a. Nicholas AGAR, Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No!, in: JET 22 (2011), 23–36; Mark WALKER, Personal Identity and Uploading, in: JET 22 (2011), 37–51; Martine ROTHBLATT, The Terasem Mind Uploading Experiment, in: International Journal of Machine Consciousness 4 (2012), 141–158; Randal

Kryonik

Die Kryonik stelle nicht direkt ein Mittel zur Verbesserung der menschlichen Natur dar, sondern lediglich eine Übergangslösung, bis die erhofften technologischen Mittel zur Verfügung stehen[58].

> „Cryonics is an experimental medical procedure that seeks to save lives by placing in lowtemperature storage persons who cannot be treated with current medical procedures and who have been declared legally dead, in the hope that technological progress will eventually make it possible to revive them. For cryonics to work today, it is not necessary that we can currently reanimate cryopreserved patients (which we cannot). All that is needed is that we can preserve patients in a state sufficiently intact that some possible technology, developed in the future, will one day be able to repair the freezing damage and reverse the original cause of deanimation."[59]

Es handle sich also um eine, angesichts des derzeit noch unentrinnbaren Todes, verzweifelte Wette auf die Technologie und die Menschheit der Zukunft. Sollte es eines Tages Superintelligenz und Nanotechnologie geben, dann könne man damit rechnen, dass es möglich sein wird, kryonisierte Menschen oder Gehirne wiederzubeleben, um ihnen die dann zur Verfügung stehenden Mittel zur Verlängerung der Gesundheitsspanne angedeihen zu lassen. Allerdings genüge die erhoffte prinzipielle technologische Möglichkeit nicht, da es nicht ausgemacht sei, dass von dieser Möglichkeit tatsächlich zu unseren Gunsten Gebrauch gemacht werden wird, sei es aus mangelndem Interesse – warum sollte die Menschheit bzw. die Postmenschheit der Zukunft uns wiederbeleben wollen? –, oder aus sonstigen nicht vorhersehbaren Gründen, wie z.B. der Pleite meines Kryonikanbieters[60].

Singularität

Zum Schluss dieses Überblicks zu den beworbenen technologischen Mitteln, muss noch der unter Transhumanisten vieldiskutierte Begriff der Singularität erwähnt werden. Dieser bezeichne ein mögliches zukünftiges Ereignis, das weder ein reines Mittel noch ein bewusst angestrebtes Ziel, sondern eher ein unentrinnbares Schicksal darstelle.

> „Some thinkers conjecture that there will be a point in the future when the rate of technological development becomes so rapid that the progress-curve becomes nearly vertical. Within a very brief time (months, days, or even just hours), the world might be transformed

A. KOENE, Uploading to Substrate-Independent Minds [1993], in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 146–156; Ralph C. MERKLE, Uploading [1993], in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 157–164; Russell BLACKFORD / Damien BRODERICK (Hg.), Intelligence unbound: the future of uploaded and machine minds, Chichester 2014.

[58] Der größte Kryonikanbieter, *Alcor Life Extension*, hat derzeit ca. 200 kryokonservierte „Patienten": https://www.alcor.org/2022/12/alcors-200th-patient-was-received-in-september-2022/ [Stand 15.12.2022]

[59] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 15–16.

[60] Vgl. ebd., 16.

> almost beyond recognition. This hypothetical point is referred to as the singularity. The most likely cause of a singularity would be the creation of some form of rapidly self-enhancing greater-than-human intelligence."[61]

Ausgehend von den Überlegungen von Vernor Vinge, wird von einer *intelligence explosion* gesprochen, wo ein KI-System die nächste, leistungsstärkere KI entwickle, die ihrerseits wieder eine neue, bessere KI hervorbringe, usf. Wohin die Reise schlussendlich gehe, sei aus unserer heutigen, begrenzten Sicht weitgehend unerkennbar. Damit stellt die Singularität den viel diskutierten Horizont transhumanistischer Vorstellungen dar[62].

2. Kurzer geschichtlicher Überblick zum Transhumanismus

a. Vorgeschichte: Mythen, Philosophen und Visionäre

Die Darstellung der Vorgeschichte des Transhumanismus hat sich im Laufe der Jahre zu einer quasi-kanonischen Form verfestigt, so dass man sie mehr oder weniger gleichlautend in zahlreichen transhumanistischen (aber auch transhumanismuskritischen) Publikationen wiederfindet[63]. Die klassische Abfolge von Autoren und Werken hebt wahlweise mit antiken Mythologien (Figuren wie Gilgamesch, Prometheus, Dädalus etc.) oder mit der Renaissance und dem Humanismus an. Dabei wird immer wieder festgehalten, dass der erste Beleg für den Wortstamm „transhuman" bereits im Jahre 1320 bei Dante, der für die Beschreibung des Aufstiegs ins Paradies das Verb *trasumanar* erfand (*La Divina Commedia*, Paradiso I, 70), gefunden werden könne. Dann geht der Reigen weiter, angefangen mit Giovanni Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*, 1486), über Francis Bacon (*Novum organum*, 1620), Julien Offray de La Mettrie (*L'homme machine*, 1747), Nicolas de Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*

---

[61] Ebd., 19.

[62] David CHALMERS, The Singularity: A Philosophical Analysis, in: Journal of Consciousness Studies 17 (2010), 7–65; Vgl. Amnon H. EDEN u.a. (Hg.), Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment, Heidelberg Berlin 2012; Eric STEINHART, The Singularity Beyond Philosophy of Mind, in: Journal of Consciousness Studies 19 (2012), 131–137; Vernor VINGE, Technological Singularity, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 365–375; Anders SANDBERG, An Overview of Models of Technological Singularity, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 376–394; David BRIN u.a., A Critical Discussion of Vinge's Singularity Concept, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 395–417; Für einen Vergleich mit Teilhard de Chardins Begriff des Omegapunkts, vgl. Eric STEINHART, Teilhard de Chardin and Transhumanism, in: JET 20 (2008), 1–22.

[63] Vgl. z.B. BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 38–43; Nick BOSTROM, A History of Transhumanist Thought, in: JET 14 (2005), 1–25; Max MORE, The Philosophy of Transhumanism, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 3–17, hier 8–12; Natasha VITA-MORE, History of Transhumanism, in: Newton LEE (Hg.), The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 49–62; Bernd KLEINE-GUNK, Transhumanismus - Wie alles anfing, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 19–39.

humain, 1795 posthum), Charles Darwin (*On the Origin of Species*, 1859) und anderen, bis hin zu Nikolai Fedorov (*Filosofija obščego dela – Philosophie der gemeinsamen Sache*, 1906), J.B.S. Haldane (*Daedalus or Science and the Future,* 1924), J.D. Bernal (*The World, the Flesh and the Devil*, 1929), Pierre Teilhard de Chardin (*L'avenir de l'homme*, 1946) und schließlich Julian Huxley, bei dem man zum ersten Mal den Begriff „*transhumanism*" finde (*New Bottles for New Wine*, 1957):

> „The human species can, if it wishes, transcend itself - not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. "I believe in transhumanism": once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny."[64]

Nach Huxley werden meist Marvin Minsky (*Steps Toward Artificial Intelligence*, 1961), Robert Ettinger (*The Prospect of Immortality*, 1964), Eric Drexler (*Engines of Creation*, 1986), F.M. Esfandiary (bekannt als FM-2030, *Are you a Transhuman?*, 1989), Hans Moravec *(Mind Children*, 1989), Vernor Vinge (*The Coming Technological Singularity*, 1993) und Ray Kurzweil (*The Age of Spiritual Machines*, 1999) erwähnt, wobei die letztgenannten Autoren wahlweise als direkte Vorreiter oder bereits als frühe Transhumanisten betrachtet werden.

b. Geschichte: die Erfolgsstory

Die ursprüngliche Form des Transhumanismus stellt der sogenannte „*Extropianism*"[65] dar. Diese Bewegung hat sich in den späten 1980er Jahren ausgehend von Kalifornien (Silicon Valley, Los Angeles) um Leute wie Max More und dessen Ehefrau Natasha Vita-More herausgebildet, und über die *extropy* Emailliste, die Zeitschrift *Extropy: The Journal of Transhumanist Thought* und die vom *Extropy Institute* organisierten Konferenzen verbreitet[66]. Ende der 1990er Jahre gründeten Nick Bostrom und David Pearce die *World Transhumanist Association* (WTA) als Vereinigung aller transhumanistischen Gruppierungen, um ihren Anliegen mehr Gewicht und Seriosität zu verleihen und ein gewisses Wild-West-Image loszuwerden. Im Rahmen der WTA konnte Anfang der 2000er die erste Version des *Transhumanist FAQ* verfasst und das *Journal of Transhumanism*,

[64] Neuabdruck in Julian HUXLEY, Transhumanism, in: Journal of Humanistic Psychology 8 (1968), 73–76, hier 76.
[65] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 44.
[66] Vgl. VITA-MORE, History of Transhumanism, 51–53.

später *Journal of Evolution and Technology* (JET) und seit 2020 *Journal of Ethics and Emerging Technologies* (JEET), ins Leben gerufen werden[67]. Gemeinsam mit James Hughes, der zur Strömung des „*Democratic Transhumanism*“[68] gerechnet werden kann, gründete Bostrom 2004 dann das *Institute for Ethics and Emerging Technologies* (IEET), ein bis heute aktiver transhumanistischer Think-tank. Ein Jahr später entstand an der Universität Oxford das *Future of Humanity Institute* mit Bostrom als Gründer. Er verfolgte damit die von ihm eingeschlagene Richtung der immer stärkeren Betonung der Risiken zukünftiger Technologien und der damit notwendig einhergehenden Forschung zur Vorbeugung selbstgemachter Katastrophen weiter[69]. Im Zuge der Bemühungen, den Einfluss zu erweitern und in der Gesellschaft besser anerkannt zu werden, wurde die WTA 2008 in *Humanity+* umbenannt[70]. Zu derselben Zeit erreichte auch die transhumanistische Strömung des „*Singularitarianism*“[71] durch Ray Kurzweil allgemeine Bekanntheit. So war 2008 auch das Gründungsjahr der sogenannten *Singularity University*. Im Jahr darauf entstand auf Betreiben Aubrey de Greys die *SENS Research Foundation*.

Insgesamt kann man mit George Dvorsky, einem ehemaligen Vorsitzenden des IEET, sagen, dass die späten 2000er und frühen 2010er Jahre das goldene Zeitalter des Transhumanismus waren[72]. Die damalige Vitalität der Bewegung, das Interesse privater und öffentlicher Geldgeber und die generelle optimistische Euphorie vor der Finanzkrise 2008 sicherten dem Transhumanismus eine maximale öffentliche Aufmerksamkeit. Mit dem Ruhm kam allerdings auch der Gegenwind. Die ersten breitenwirksamen kritischen Aufsätze zum Transhumanismus erschienen[73]. Dennoch: Der Erfolg kann sich sehen lassen. Viele der Annahmen und Anliegen des Transhumanismus sind inzwischen weit verbreitet und werden längst nicht nur in der einsamen Ecke der transhumanistischen Literatur besprochen. Der Kampf gegen das Altern (Stichwort: *longevity*), KI und bald auch Mensch-Maschine-*Interfaces* (Neuralink) sind, wie viele andere erwähnte Ziele und Mittel,

---

[67] Vgl. BOSTROM, A History of Transhumanist Thought, 11–13.
[68] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 44.
[69] Vgl. Nick BOSTROM, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies, Oxford ²2016.
[70] Vgl. VITA-MORE, History of Transhumanism, 53; vgl. auch Robert RANISCH / Stefan Lorenz SORGNER, Introducing Post- and Transhumanism, in: Robert RANISCH / Stefan Lorenz SORGNER (Hg.), Post- and Transhumanism: An Introduction, Frankfurt am Main 2014, 7–27, hier 13: „However, in recent years the motif of the transhuman or posthuman has more and more disappeared from the transhumanist agenda, a trend which might be related to the rebranding of the WTA to Humanity+.“
[71] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 44.
[72] Vgl. George DVORSKY, What Ever Happened to the Transhumanists?, in: Gizmodo, Stand: 01.08.2022, https://gizmodo.com/what-happened-to-transhumanism-in-2022-life-extension-1849199492.
[73] Vgl. KASS, Life, Liberty and the Defense of Dignity; FUKUYAMA, Transhumanism.

in den Mainstream eingegangen. So sieht es auch Vita-More: „Transhumanism's time has arrived. […] The earlies [sic!] ideas, terms, and themes transhumanists have been writing and talking about for three decades have become mainstream."[74]

c. Gegenwart und Zukunft: Auflösung oder Durchdringung?

Trotz zahlreicher aktueller Publikationen *über* den Transhumanismus, scheint es jedoch, dass die Bewegung selbst an Dynamik und Vitalität verloren hat: „What was once a piercing roar has retreated to barely discernible background noise."[75] Ehemals aktive Think-tanks und Zeitschriften haben ihre Aktivitäten entweder eingestellt oder zurückgefahren[76]. Es scheint einen gewissen Vitalitätsverlust zu geben.

> „The reason we don't talk about transhumanism as much as we used to is that much of it has become a bit normal—at least as far as the technology goes, as Anders Sandberg, a senior research fellow from the Future of Humanity Institute at the University of Oxford, told me. "We are living in a partially transhuman world." At the same time, however, the transhumanist idea to "deliberately embrace the change and try to aim for such a future has not become mainstream," Sandberg said."[77]

Ist der Transhumanismus also schon wieder Schnee von gestern?

Eine solche Schlussfolgerung wäre sicherlich voreilig, selbst wenn es wahrscheinlich ist, dass seine Glanzzeit als eigene, mehr oder weniger organisierte Bewegung eher in der Vergangenheit zu suchen ist. Die explizit transhumanistische Euphorie der vergangenen Jahre ist vielleicht verflogen. Dafür sind mehrere Faktoren verantwortlich. Einerseits kann man in der Gesellschaft einen stark wachsenden Zukunftspessimismus beobachten, was u.a. auf die immer bedrohlichere Umweltkrise und die damit einhergehenden geopolitischen Veränderungen, aber auch auf die wenig erfreulichen wirtschaftlichen Aussichten und die demographischen Herausforderungen zurückzuführen ist. Andererseits konstatiert man eine weitverbreitete anhaltende Skepsis der Wissenschaft und Technik gegenüber, die sich z.B. im für einige Beobachter überraschend starken Widerstand gegen die neuen Impfstoffe im Rahmen der Coronapandemie, aber auch in den vielen

---

[74] VITA-MORE, History of Transhumanism, 59; Vgl. schon 2003 BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 5: „Transhumanism is entering the mainstream culture today, as increasing numbers of scientists, scientifically literate philosophers, and social thinkers are beginning to take seriously the range of possibilities that transhumanism encompasses."

[75] Vgl. DVORSKY, What Ever Happened to the Transhumanists?

[76] Vgl. ebd.: „Some of the transhumanist groups that emerged in the 1990s and 2000s still exist or evolved into new forms, and while a strong pro-transhumanist subculture remains, the larger public seems detached and largely disinterested. But that's not to say that these groups, or the transhumanist movement in general, didn't have an impact."

[77] Ebd.

dystopischen Science-Fiction-Filmen ausdrückt. Manche dieser Filme thematisieren übrigens echte Risiken, auf die auch Spezialisten hinweisen, so wie z.B. die Anfälligkeit für Computerviren und Trojaner, wenn man Chips oder andere vernetzte Implantate in den eigenen Körper einbauen lässt, von einer gänzlich digitalen Existenz als *upload* ganz zu schweigen[78].

Diese und ähnliche Entwicklungen nehmen dem transhumanistischen Optimismus unbestreitbar Wind aus den Segeln. Nichtsdestotrotz kann man mit guten Gründen behaupten, dass durch den technologischen Fortschritt und den kulturellen Wandel viele ursprünglich transhumanistische Anschauungen heute in der allgemeinen Meinung verbreiteter sind als noch vor einigen Jahren. So schreibt der Historiker und Bestsellerautor Yuval Noah Harari in seinem Buch *Homo Deus* in einem Abschnitt mit dem Titel *The Last Days of Death*[79], dass selbst wenn die Ankündigungen von Transhumanisten zum baldigen Sieg über den Tod höchstwahrscheinlich maßlos überzogen und unrealistisch seien, der wissenschaftlich-technologische Kampf gegen den Tod eine sehr reale Tatsache der nahen Zukunft sein wird:

> „Hence even if we don't achieve immortality in our lifetime, the war against death is likely to be the flagship project of the coming century. When you take into account our belief in the sanctity of human life, add the dynamics of the scientific establishment, and top it all with the needs for capitalist economy, a relentless war against death seems inevitable. […] As long as people die of something, we will strive to overcome it."[80]

Die wildesten Ideen haben sich zwar (noch) nicht durchgesetzt, aber andere, vergleichsweise moderat wirkende, sind nicht nur salonfähig geworden, sondern vor allem in der Umsetzung begriffen. Dabei haben sie meist ihr transhumanistisches Etikett weitgehend abgestreift. Die zugrundeliegende transhumanistische Agenda[81] aber gewinnt an Einfluss.

---

[78] Im Film *Upgrade* von Leigh Whannell aus 2018 übernimmt z.B. eine durch Chipimplantat mit dem Nervensystem der Hauptfigur verbundene superintelligente KI die Kontrolle über dessen Körper und lässt ihn schließlich gegen seinen Willen zum Mörder werden. Solche und ähnliche Szenarien, die das Zerstörungspotenzial von KI thematisieren sind nicht nur in der Unterhaltungsindustrie sehr weit verbreitet.
[79] Vgl. Yuval Noah HARARI, Homo Deus: A Brief History of Tomorrow, London 2017, 24–34.
[80] Ebd., 32.
[81] Vgl. BOSTROM, A History of Transhumanist Thought, 10: „Transhumanism does not depend on the feasibility of such radical technologies. Virtual reality; preimplantation genetic diagnosis; genetic engineering; pharmaceuticals that improve memory, concentration, wakefulness, and mood; performance-enhancing drugs; cosmetic surgery; sex change operations; prosthetics; anti-aging medicine; closer human-computer interfaces: these technologies are already here or can be expected within the next few decades. […] The transhumanist agenda, which is to make such enhancement options safely available to all persons, will become increasingly relevant and practical in the coming years".

Das ist sicherlich nicht zuletzt dem tatkräftigen und dollarstarken Engagement bekannter Tech-Milliardäre der Silicon Valley zu verdanken[82]. Neben Peter Thiel[83] muss hier vor allem Elon Musk, bekennender Transhumanist, genannt werden. Seine weitverzweigten und auf den ersten Blick zusammenhangslosen Investitionen und Unternehmen fügen sich nur vor dem Hintergrund seiner transhumanistischen Überzeugungen in ein einheitliches und sinnvolles Gesamtbild[84]. Hier werden transhumanistische Ideen gezielt verwirklicht.

Mit einer umgemünzten Formulierung von Karl Rahner könnte man sagen: Wir sind im Zeitalter des anonymen und impliziten Transhumanismus angekommen. Damit ist die theologische Auseinandersetzung mit dieser Bewegung und ihrer Weltanschauung keineswegs gegenstandslos geworden, sondern vielleicht sogar notwendiger denn je.

3. Ausgewählte Vertreter des Transhumanismus

In der Einleitung zu diesem Kapitel wurden sechs ausgewählte transhumanistische Autoren aufgezählt. Sie stehen für verschiedene Strömungen im Transhumanismus und zeichnen sich durch ihren Einfluss aus. In der folgenden Darstellung ihrer Ideen soll auf diejenigen Aspekte, die für die Auseinandersetzung mit der christlichen Eschatologie relevant sind, fokussiert werden. Bei inhaltlichen Überschneidungen wird die jeweilige Thematik nur bei einem Autor beleuchtet, um unnötige Wiederholungen so gut es geht zu vermeiden. Die Reihenfolge der Autoren ergibt sich vor allem aus der Berücksichtigung ebensolcher thematischen Kriterien.

a. Max More und die gesteigerte Fleischlichkeit

Als langjähriger Leiter des *Extropy Institute* und des marktführenden Kryonisierungsanbieters *Alcor Life Extension Foundation* gilt Max More als eine der emblematischsten Figuren der transhumanistischen Bewegung. Seine dezidiert liberale Philosophie des Transhumanismus hat er das erste Mal im Jahr 1990, als er sich auch programmatisch von O'Connor auf More umbenannte, als *Principles of Extropy* formuliert.

> „The Principles of Extropy consist of a handful of principles (or values or perspectives) that codify proactive, life-affirming, and life-promoting ideals supportive of transhumanism. […

[82] Vgl. KLEINE-GUNK, Transhumanismus - Wie alles anfing, 36–39.
[83] Vgl. Bernd KLEINE-GUNK, Der Pate: Peter Thiel, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 53–58.
[84] Vgl. Bernd KLEINE-GUNK, Der Macher: Elon Musk, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 71–78, hier 71.

> They] included the principles of perpetual progress, self-transformation, practical optimism, intelligent technology, open society, self-direction, and rational thinking."[85]

Kennzeichnend für seine Weltanschauung ist das erstgenannte Prinzip des unendlichen Fortschritts, welches auch im Schlagwort *extropy* anklingt. Das von More anvisierte Ziel ist dynamisch und nicht statisch. Es geht ihm um ständige Veränderung und kontinuierliche Verbesserung, nicht um das Erreichen eines utopischen Zustands der Vollkommenheit[86]. Der Weg ist das Ziel, oder Leben heißt Veränderung, so etwa könnte man seine Lebensphilosophie zusammenfassen, die sich als lebensbejahend und lebensfördernd ausgibt. Was zählt, sei dass wir die Grenzen und Begrenzungen der menschlichen Natur aufbrechen und zurücklassen, dass wir uns nicht resigniert mit der in vielerlei Hinsicht unbefriedigenden aktuellen Form unserer Existenz abfinden. Da wir das reine Zufallsprodukt evolutionärer Prozesse seien, könne unsere Natur könne keinen normativen Wert beanspruchen, so dass nichts gegen, aber viel für die radikale Veränderung der menschlichen Natur spreche[87].

Angesichts der Tatsache, dass frühe Kritiker seine Unzufriedenheit mit den Unzulänglichkeiten des Körpers als gnostische Körperfeindlichkeit ausgelegt hätten, betont More immer wieder, dass seine Position keineswegs eine Verachtung oder Negierung der Körperlichkeit, sondern deren Intensivierung und Steigerung anstrebe:

> „Critics have made a flying leap from the idea of being dissatisfied with the body to hating it, despising it, or loathing it. In reality, transhumanism doesn't find the biological human body disgusting or frightening. It does find it to be a marvelous yet flawed piece of engineering. It could hardly be otherwise, given that it was designed by a blind watchmaker, as Richard Dawkins put it. True transhumanism does seek to enable each of us to alter and improve (by our own standards) the human body and champions morphological freedom. Rather than denying the body, transhumanists typically want to choose its form and be able to inhabit different bodies, including virtual bodies."[88]

In einem Beitrag mit dem suggestiven Titel „*The Enhanced Carnality of Post-Biological Life*"[89] beschreibt More wie post-biologische virtuelle oder künstliche Körper neue und intensivere Sinneserfahrungen und Gefühle bieten könnten, also nicht ein Weniger, sondern

---

[85] MORE, The Philosophy of Transhumanism, 5.
[86] Vgl. ebd., 14: „Transhumanism reflects the Enlightenment commitment to meliorism […]. Nothing about this implies that the goal is to reach a final, perfect state. The contrary view is made explicit in the transhumanist concept of extropy – a process of perpetual progress, not a static state. […] Transhumanists seek not utopia, but perpetual progress – a never-ending movement toward the ever-distant goal of extropia."
[87] Vgl. ebd., 4.
[88] Ebd., 15. Zum Begriff *morphological freedom,* vgl. Anders Sandberg, *infra* S. 50–52.
[89] Max MORE, The Enhanced Carnality of Post-Biological Life, in: Russell BLACKFORD / Damien BRODERICK (Hg.), Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds, Chichester 2014, 222–230.

ein Mehr an Körperlichkeit bedeuten würden. Gleichzeitig könne man auf diese Weise auch mehr Kontrolle und Freiheit erlangen und dem Determinismus unserer evolutionär geformten biologischen Natur entkommen:

> „The appeal of altering ourselves with technology and eventually becoming post-biological lies precisely in the desire to move further away from mechanism toward self-control and freedom. Humans remain far too mechanical, too externally determined. […] We call ourselves free, yet consider how little we can directly sense of the inner workings of our bodies and brains. Our hormones and neurotransmitters push us around setting our moods, altering our energy levels, making us sleepy, slow, and stupid.“ [90]

More sehnt sich laut eigenem Bekunden nicht nach Körperlosigkeit, sondern nach einer besseren Form der Körpererfahrung, nach einer erfüllten, freien, selbstbeherrschten Körperlichkeit, die mit dem Geist in Einklang stehe, nach einem geistig durchdrungenen und gelichteten Körper und einem durchschaubaren und kontrollierbaren Gehirn.

Bei seinen Ausführungen ist sich More der religiösen und spezifisch christlichen Anklänge seiner Vorstellungen bewusst, grenzt sich aber auch eindeutig ab: „Transhumanism could be described […] as a type of nonreligious philosophy of life that rejects faith, worship and the supernatural“[91]. Der Transhumanismus gibt sich hier, ganz in der Tradition der Aufklärung, betont religionskritisch. Nicht umsonst sieht More in den Anfeindungen seitens christlich-religiöser Kritiker unterschiedlicher Couleur ein Zeichen dafür, dass diese den Transhumanismus auch als Konkurrenten bzw. Rivalen wahrnehmen:

> „A[n …] irony accompanies the mocking criticism that often comes from those who preach the truth of a post-mortem heavenly existence as “spirits” or disembodied “souls.” There are those who deride the goal of becoming post-biological, despite its clear pragmatic benefits and basis in real science and technology, while they believe in an utterly non-physical realm for which there is no scientific evidence. Virtual bodies are not heavenly bodies, but perhaps they are sufficiently similar in some ways to offend the adherents to pre-scientific worldviews. At least some of these individuals – those especially infected by the Platonic, Gnostic, and Pauline influences on Christianity – look forward to being released from what they see as the disgusting, corrupting influences of carnality. They may see the potentially endlessly extended senses and experiences of post-biological life as the very opposite of the pure existence of the “afterlife”.“ [92]

Je nach theologischem Verständnis der Verfasstheit postmortaler Existenz sei die gesteigerte postbiologische Fleischlichkeit transhumanistischer Vorstellungen den eigenen christlich-religiösen Hoffnungen entweder gefährlich ähnlich („*heavenly bodies*“) oder völlig zuwider („*disembodied souls*“). Weit davon entfernt, mit dem körperfeindlichen

[90] Ebd., 228.
[91] MORE, The Philosophy of Transhumanism, 4.
[92] MORE, The Enhanced Carnality, 227.

gnostischen Strom des Christentums gemeinsame Sache zu machen, identifiziert sich More eher mit der körperbejahenden Einstellung, die sich aus der Hoffnung auf einen verherrlichten Auferstehungsleib ergebe. Geistige Vollzüge bedürften letztlich immer einer Form von Körperlichkeit und Materie[93].

Über diese eschatologische Ähnlichkeit bzw. Antagonismus hinaus, sieht More allerdings auch die mögliche Koexistenz transhumanistischer und christlicher Vorstellungen, eventuell sogar die zukünftige Kooperation zwischen Transhumanisten und Christen. Diesseitige Verbesserungshoffnungen seien keine Konkurrenz für jenseitige Vollendungshoffnungen, so der Grundtenor Mores in einem Vortrag, in dem er vor einem katholischen Publikum um die Unterstützung der katholischen Kirche im transhumanistischen Kampf gegen das Altern wirbt[94]. Dabei beruft er sich auf die Pro-Life-Einstellung der Kirche, auf den Schöpfungsauftrag, mittels Vernunft und persönlichem Einsatz dem Gedeihen des Lebens auf Erden zu dienen, auf die biblische Erwähnung und Wertschätzung des hohen Alters der Patriarchen und nicht zuletzt auf die Heilungs- und Auferweckungswunder Jesu, die zentraler Bestandteil seiner Sendung seien, und mit zum Grund für den kirchlichen Einsatz gegen Krankheit und Leid geworden seien. Von der lehramtlichen Anerkennung der Evolutionslehre leitet er die religiöse und moralische Bedeutungslosigkeit der faktischen maximalen menschlichen Lebensspanne ab. Sie sei nicht gottgewollt, sondern eben evolutionäres Zufallsprodukt und als solches auch für Katholiken nicht bindend. Schließlich biete ein längeres Leben auch mehr Möglichkeiten zu Akten der Buße und der Gottes- und Nächstenliebe:

> „From a specifically Christian perspective, extending the maximum healthy life span of humans beyond the current limit of around 123 years would have another major benefit: It would give us more time to develop virtue, to do good works, to serve God, and to save souls. […] Few of even the most optimistic transhumanists expect the world to ever be perfect. To the extent that the world remains imperfect—and far inferior to Heaven—a longer existence in the physical world might perhaps be regarded as a milder form of purgatory.“[95]

Wie ernsthaft diese Schlussbemerkungen gemeint sind, sei dahingestellt. Viele seiner Argumente scheinen dennoch bedenkenswert.

---

[93] Vgl. ebd., 229.
[94] Vgl. Max MORE, Why Catholics Should Support the Transhumanist Goal of Extended Life, in: Max More's Strategic Philosophy, Stand: 09.09.2009, http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/09/why-catholics-should-support.html: „I will argue that Catholics should adopt a generally favorable attitude toward transhumanism and, especially, the pursuit of greatly extended maximum life spans."
[95] Ebd.

b. Nick Bostrom und die Analogie von posthumaner und postmortaler Existenz

Als Philosophieprofessor in Oxford und langjähriger Leiter des dort angesiedelten *Future of Humanity Institute* (2005-2024) ist Nick Bostrom das akademische Aushängeschild des angelsächsischen Transhumanismus. Auch wenn er in letzter Zeit besorgt auf die lebens- und menschheitsbedrohenden Risiken, die mit dem transhumanistischen Projekt und vor allem mit einer superintelligenten KI verbunden seien, hinweist[96], so bleibt er dennoch seinen philosophisch-weltanschaulichen Grundannahmen und Visionen bis heute treu. Sein letztes Buch, *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World*, das weitgehend auf seinen früheren transhumanistischen Publikationen aufbaut, stellt die Frage nach dem Sinn des Lebens in einer technologisch reifen, sogenannten „plastic utopia" bzw. „plastic world", in der alle Probleme gelöst und alle Wünsche sofort umsetzbar wären[97]. Die dort angeführte Liste möglicher zukünftiger Technologien, die das ermöglichen sollen, liest sich wie die entsprechende Passage aus dem *Transhumanist FAQ*, inklusive Nanotechnologie, Superintelligenz, Abschaffung des Alterns, Reanimation von Kryonikpatienten, kognitives und emotionales Enhancement, *mind uploading* etc.[98] Kurz: Es geht um das Leben und seinen Sinn als *posthuman*[99].

Eine der leitenden philosophischen Grundannahmen Bostroms betrifft die sogenannte Substratunabhängigkeit des Bewusstseins und des Geistes. Sie bestimmt sowohl seine jüngsten Überlegungen zum moralisch-rechtlichen Status sogenannter digitaler Existenzen als auch die in einer seiner ersten breitenwirksamen Publikationen verteidigten These, dass wir aller Wahrscheinlichkeit nach in einer Computersimulation leben[100]. Dort schreibt er über die Substratunabhängigkeit des Bewusstseins:

---

[96] Vgl. BOSTROM, Superintelligence. Vgl. O'CONNELL, To Be a Machine, 80: „"I wouldn't describe myself these days as a transhumanist," Nick told me one evening over dinner at an Indian restaurant near the Future of Humanity Institute."

[97] Vgl. Nick BOSTROM, Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World, Washington, DC 2024, 196–207.

[98] Vgl. ebd., 61–64.

[99] Vgl. ebd., 411: „[W]e're imagining a possible future condition in which humanity has attained technological maturity; one where, consequently, we have a basically unlimited ability to reshape our own minds and bodies, and where human labor is redundant in the sense that machines can perform every functional task better than humans can. We may wonder how various human values would fare in such a scenario; and, in particular, we might wonder what could give our lives meaning at this post-instrumental stage of development."

[100] Vgl. Nick BOSTROM, Are You Living in a Computer Simulation?, in: Simulation Argument, Stand: 2003, https://www.simulation-argument.com/simulation.pdf. Bostrom errechnet, ausgehend von drei möglichen Hypothesen, dass diejenige am wahrscheinlichsten ist, nach der wir die durch Computersimulation wiederbelebten Vorfahren einer posthumanen Zivilisation sind. Darauf aufbauend, spekuliert er – halbernsthaft – über den gottähnlichen Status, den diese posthumanen Intelligenzen uns gegenüber hätten (sie

> „A common assumption in the philosophy of mind is that of *substrate-independence*. The idea is that mental states can supervene on any of a broad class of physical substrates. Provided a system implements the right sort of computational structures and processes, it can be associated with conscious experiences. It is not an essential property of consciousness that it is implemented on carbon-based biological neural networks inside a cranium: silicon-based processors inside a computer could in principle do the trick as well.“[101]

Bostrom ist von der prinzipiellen technischen, aber auch metaphysischen Möglichkeit des *uploadings* und der *whole brain emulation* überzeugt[102]. Bewusstsein und Empfindungsvermögen (*sentience*) seien nicht auf biologisch verfasste Menschen beschränkt. Daraus ergebe sich auch die notwendige Anerkennung der Würde posthumaner Existenzen[103]. Generell sei es nicht die Artzugehörigkeit, die den Wert einer Existenz ausmache und unsere Verpflichtung ihr Wohlbefinden zu fördern begründe:

> „Transhumanism advocates the well-being of all sentience, whether in artificial intellects, humans, and non-human animals (including extraterrestrial species, if there are any). […] In order to prepare for a time when the human species may start branching out in various directions, we need to start now to strongly encourage the development of moral sentiments that are broad enough to encompass within the sphere of moral concern sentiences that are constituted differently from ourselves.“ [104]

Die Thesen der Substratunabhängigkeit und der post- bzw. non-humanen Würde, dienen zur Untermauerung der zentralen These, dass es für die meisten Menschen wünschenswert wäre posthuman zu werden[105]. Posthuman definiert Bostrom so, dass man zumindest eine zentrale posthumane Fähigkeit besitzen müsse, um als *posthuman* zu gelten, wobei eine solche Fähigkeit entweder 1° die signifikant verlängerte Gesundheitsspanne oder 2° stark gesteigerte kognitive Fähigkeiten oder 3° deutlich besseres emotionales Wohlbefinden sei[106]. Um die Attraktivität posthumaner Existenz greifbar zu machen,

---

hätten uns ja erschaffen und wären bezüglich der simulierten Welt, in der wir leben, allwissend und allmächtig), als auch über die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Rationalität eines religiösen Glaubens an Götter und an ein Leben nach dem Tod.

[101] Ebd., 2; Vgl. Nick BOSTROM / Carl SHULMAN, Propositions Concerning Digital Minds and Society. Version 1.10, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2022, 1, https://nickbostrom.com/propositions.pdf.

[102] Vgl. BOSTROM, Superintelligence, 35–43.

[103] Vgl. Nick BOSTROM, In Defense of Posthuman Dignity, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.), H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 55–66.

[104] Nick BOSTROM, Transhumanist Values, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2005, 12–13, https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf.

[105] Vgl. Nick BOSTROM, Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 28–53, hier 29: „The claim is that for most current human beings, there are possible posthuman modes of being such that it could be good for these humans to become posthuman in one of those ways.“

[106] Vgl. ebd., 28–29; vgl. auch Nick BOSTROM, Letter from Utopia. Version 3.3, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2020, 3–5, https://nickbostrom.com/utopia.pdf. In diesem Text erklärt Bostrom auch die Reihenfolge dieser drei Kriterien: zuerst müsse man sich Zeit verschaffen, also das Altern besiegen; dann, in

bemüht sich Bostrom immer wieder um ein paradoxes Sowohl-als-auch[107]: Einerseits übersteige die Radikalität der erhofften Verbesserungen alles Denkbare, andererseits soll die Verwandlung schrittweise und sozusagen schmerzlos und unbemerkt verlaufen. So schreibt er in einem fiktiven Brief aus der Zukunft:

> „You could say I am happy, that I feel good. That I feel surpassing bliss and delight. Yes, but these are words to describe human experience. […] What I feel is as far beyond feelings as what I think is beyond thoughts. Oh, I wish I could show you what I have in mind! If I could but share one second with you! But you don't have to understand what I think and feel. If only you bear in mind what is possible within the human realm, you have enough to get started in the right direction, one step at a time. At no point will you encounter a wall of blinding light. At no point will you have to jettison yourself over a precipice. As you advance, the horizon will recede. The transformation is profound, yes, but it can be as gradual as the process that grew the baby you were into the adult you think you are."[108]

Das Ziel sei radikal anders, als alles, was wir jetzt kennen, aber der Weg dorthin soll behutsam und schrittweise begangen werden[109].

Das im Hintergrund lauernde Problem ist natürlich das der persönlichen Identität. Werde ich die radikale Veränderung, die mich zu einer posthumanen Existenz überführen wird, überleben, so dass das posthumane Wesen noch ich sein werde? Nur wenn die Kontinuität der Identität sichergestellt werden könne, sei die These haltbar, dass es wünschenswert sei, posthuman zu werden. Zur Lösung dieses Problems bietet Bostrom zwei klassische transhumanistische Analogien an: erstens, wie in obigem Zitat, die des Erwachsenwerdens, und zweitens, die der religiösen Vorstellungen des Übergangs zur postmortalen Existenz. Der suggestive Vergleich mit dem Erwachsenwerden als natürlichem Prozess einer tiefgreifenden Veränderung, der zwar mit dem Verlust etlicher identitätsstiftender Merkmale und Fähigkeiten einhergehe, aber dennoch die Kontinuität der persönlichen Identität nach landläufiger Meinung nicht bedrohe, lege nahe, dass es nicht nur möglich, sondern wie beim Erwachsenwerden sogar gewinnbringend sein könne, posthuman zu werden[110]. Ähnlich verhalte es sich mit dem religiös motivierten Glauben an eine postmortale und daher in gewissem Sinne posthumane Existenz: Trotz der radikalen

einem zweiten Schritt, müsse man sein Verständnis des eigenen Körpers und Gehirns vertiefen; damit könne es dann, drittens, möglich werden durch dieses neue Wissen zielführende technologische Eingriffe in der eigenen emotionalen Architektur vorzunehmen, so dass man schließlich ein fabriziertes perfektes Wohlbefinden, absolutes Vergnügen und vollkommenes Glück erreichen könne.

[107] Vgl. BOSTROM, Why I Want to be a Posthuman, 32–40; BOSTROM, A History of Transhumanist Thought, 10; BOSTROM, Transhumanist Values, 3; BOSTROM, Posthuman Dignity, 55,61.

[108] BOSTROM, Letter from Utopia, 3.

[109] Vgl. BOSTROM, Transhumanist Values, 9: „careful, incremental exploration of the posthuman realm".

[110] Vgl. BOSTROM, Why I Want to be a Posthuman, 41–42.

Veränderung, die der Tod bedeute, rechne man nicht nur mit einer Kontinuität des Subjekts, sondern hoffe auch, dass es für dieses Subjekt etwas Gutes und Erstrebenswertes sei derart verwandelt zu werden[111]. Dabei betont Bostrom, dass die Schwierigkeit bezüglich der persönlichen Identität für Transhumanisten nicht größer sei als für Christen. Je nachdem wie man die Identität postmortaler Existenz bewerte, müsse man auch für die posthumane Existenz zumindest die grundsätzliche Möglichkeit einer Kontinuität postulieren oder eben gleich skeptisch beurteilen.

> „Depending on what our views are about what constitutes personal identity, it could be that certain modes of being, while possible, are not possible for us, because any being of such a kind would be so different from us that they could not be us. Concerns of this kind are familiar from theological discussions of the afterlife. In Christian theology, some souls will be allowed by God to go to heaven after their time as corporal creatures is over. Before being admitted to heaven, the souls would undergo a purification process in which they would lose many of their previous bodily attributes. Skeptics [sic!] may doubt that the resulting minds would be sufficiently similar to our current minds for it to be possible for them to be the same person. A similar predicament arises within transhumanism: if the mode of being of a posthuman being is radically different from that of a human being, then we may doubt whether a posthuman being could be the same person as a human being, even if the posthuman being originated from a human being."[112]

Schlussendlich scheint die Frage der Kontinuität der persönlichen Identität im Laufe des Transformationsprozesses zum *posthuman* für Bostrom aus heutiger Sicht unentscheidbar, da wir über eine etwaige posthumane Existenzweise genauso wenig wüssten wie über eine etwaige postmortale Existenzweise. Man werde in beiden Fällen sehen müssen. Und sollte es sich tatsächlich als unmöglich erweisen posthuman zu *werden*, da man den Transformationsprozess nicht ohne Identitätsverlust durchmachen könne, so könne man immer noch daran arbeiten, dass unsere Nachkommen von Anfang an posthuman *seien*, wenn diese neue Existenzform bessere Lebensbedingungen als unsere menschliche biete[113].

Bevor es allerdings so weit komme, müsse zuerst der Kampf gegen das Altern und den Tod aufgenommen und gewonnen werden: „In the developed world, aging is currently the number one killer. Aging is also the biggest cause of illness, disability and dementia. […] Anti-aging medicine is, therefore, a key transhumanist priority."[114] Der Tod sei keineswegs ein unentrinnbares Schicksal, das man resigniert hinnehmen müsse, sondern – gegen

[111] Vgl. ebd., 43: „Many people who hold religious beliefs are already accustomed to the prospect of an extremely radical transformation into a kind of posthuman being, which is expected to take place after the termination of their current physical incarnation. Most of those who hold such a view also hold that the transformation could be very good for the person who is transformed."
[112] BOSTROM, Transhumanist Values, 8.
[113] Vgl. ebd., 9.
[114] Ebd., 13.

jegliche Form von *deathism* – inakzeptabel. Wissenschaft und Technik böten uns nunmehr die Möglichkeit, endlich etwas dagegen zu unternehmen, wenn wir nur wollten[115].

c. Anders Sandberg und die morphologische Freiheit

Anders Sandberg, langjähriger enger Mitarbeiter von Nick Bostrom im *Future of Humanity Institute*, stammt wie dieser aus Schweden und widmet sich ebenfalls der philosophischen Begründung transhumanistischer Anliegen, ohne dabei die möglichen Risiken aus den Augen zu verlieren.

Sein bekanntester Aufsatz definiert und verteidigt den für den Transhumanismus zentralen Begriff des *morphological freedom*: „What is morphological freedom? I would view it as an extension of one's right to one's body, not just self-ownership but also the right to modify oneself according to one's desires."[116] In der liberalen Linie vieler Transhumanisten macht sich Sandberg für ein uneingeschränktes Recht jedes Menschen, sich selbst zu verändern, stark[117]. Es gebe keine stichhaltigen Gründe jemandem dieses Recht zu verweigern, schon gar nicht der Verweis auf eine normative menschliche Natur, da es dem Menschen entspreche, frei über sich zu verfügen und den Wunsch nach Veränderung zu verspüren[118]. Menschen seien unabgeschlossene Wesen, die nach stetem Wachstum und andauernder Verbesserung trachten[119]. Diese der morphologischen Freiheit zugrundeliegende Idee der Wandelbarkeit der menschlichen Natur erachtet Sandberg für so zentral, dass sie als Unterscheidungsmerkmal dafür tauge, ob jemand tatsächlich Transhumanist sei oder nicht[120]. Auch seine Definition des Transhumanismus lehnt sich an

---

[115] Vgl. Nick BOSTROM, The Fable of the Dragon-Tyrant, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2005, https://nickbostrom.com/fable/dragon.pdf.

[116] Anders SANDBERG, Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 56–64, hier 56; Vgl. Anders SANDBERG, Morphological freedom and the limits to transforming the body, in: Cristina LINDENMEYER (Hg.), L'humain et ses prothèses : Savoirs et pratiques du corps transformé (CNRS Alpha), Paris 2019, 189–207.

[117] Vgl. Nick Bostroms verwandten Begriff der „autopotency" in BOSTROM, Deep Utopia, 197.

[118] Vgl. SANDBERG, Morphological Freedom, 60: „A common criticism against ideas of morphological freedom is that there exists a natural human nature that is disrupted by morphological freedom. But even if one accepts the idea of a particular human nature this nature seems to include self-definition and a will to change as important aspects; a humanity without these traits would be unlike any human culture ever encountered. It is rather denying these traits to oneself or others that would go against human nature."

[119] Vgl. ebd.: „We change as humans not because we are unhappy about who we are, but rather because we desire to become better. Self-transformation is not a search for some imaginary state of perfection, as is sometimes suggested, but rather an open-ended process. As we grow as people our ideals and values also grow and change."

[120] Vgl. Anders SANDBERG, Transhumanism and the Meaning of Life, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 3–22, hier 19 (Endnote n.1): „I will hence use the term "transhumanism" in a broad sense of thinkers who agree on the changeability of the current human condition, rather than in the narrow sense of people calling themselves transhumanists."

diese Idee an: „I would define transhumanism as the view that the human condition is not unchanging, that it can and should be questioned and changed, and that we can use applied reason to do this.“[121] Darüber hinaus gebe es kaum gemeinsame transhumanistische Werte oder Ziele, die allgemein anerkannt und angestrebt werden[122]. Es sei jedoch möglich, drei verschiedene Richtungen auszumachen:

> „[T]ranshumanism as a way of improving one's own life (what I call "individual transhumanism"), transhumanism as a project dedicated to the betterment of humanity ("terrestrial transhumanism"), and transhumanism as a project with the purpose of achieving the potential of life in the universe ("cosmist transhumanism")“[123].

Zwischen diesen Richtungen können Spannungen entstehen, z.B. in Fragen der Risikobereitschaft bei der Entwicklung neuer Technologien. So könne die individuelle Perspektive, die notwendigerweise kurzfristig orientiert sei, dazu führen, unvernünftige Risiken für die zukünftige Menschheit bzw. das Universum eingehen zu wollen[124].

Ganz im Sinne eines selbstkritischen Transhumanismus beschäftigt sich Sandberg, obwohl er der Idee des *mind uploads* via *whole brain emulation* grundsätzlich aufgeschlossen gegenübersteht, auch mit schwierigen ethischen Fragen, die mit diesem Projekt einhergehen[125]. Dabei weist er auch mit großer Hellsichtigkeit auf die inhärente Vulnerabilität digitaler Existenzen hin:

> „Brain emulations are extremely vulnerable by default: the software and data constituting them and their mental states can be erased or changed by anybody with access to the system on which they are running. Their bodies are not self-contained and their survival is dependent upon hardware they might not have causal control over. They can also be subjected to undetectable violations such as illicit copying. From an emulation perspective, software security is identical to personal security. Emulations also have a problematic privacy situation, since not only their behaviour can be perfectly documented by the very system they are running on, but also their complete brain states are open for inspection.“[126]

Die Existenz als Software oder Emulation, eigentlich als Heilmittel gegen die Verwundbarkeit unserer biologischen Existenzform gedacht, erweise sich, wenn man

---

[121] Anders SANDBERG / Antonio Javier Diéguez LUCENA, Looking to the future of technology and human being. An interview with Anders Sandberg, in: Contrastes: revista internacional de filosofía 25 (2020), 143–158, hier 146.
[122] Vgl. SANDBERG, Transhumanism and the Meaning of Life, 5: „Indeed, transhumanism in general may lack key parts of a belief system. Transhumanism might simply be in favor of a set of instrumental methods for achieving ambitious aims, but not provide any real value theory or purpose.“
[123] Ebd., 4.
[124] Vgl. Anders Sandberg: The State of Transhumanism, Youtubekanal des Houston Centre for Humanity and the Common Good 2020.
[125] Vgl. Anders SANDBERG, Ethics of brain emulations, in: Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence 26 (2014), 439–457.
[126] Ebd., 452.

nichts dagegen tue, als eine besonders ungeschützte. Man sei dem Einblick und Zugriff Fremder ausgesetzt, könne also wie ein offenes Buch gelesen oder überschrieben werden. Auch die Unabhängigkeit von einem bestimmten Körper könne sich als Schwäche entpuppen, da man keine unveräußerliche Beziehung zu seinem Substrat habe und dieses womöglich selbst auch nicht schützen könne. Softwaresicherheit (Verschlüsselung) könne allerdings Abhilfe schaffen und die Vulnerabilität der digitalen Existenz einhegen[127].

Eine für die eschatologische Perspektive interessante Frage, die Sandberg in einem Beitrag aus 2015 diskutiert, betrifft den Zusammenhang von Lebenssinn und Sterblichkeit. Gegen Kritiker des Zieles der unbegrenzten Lebensspanne, die behaupten ein endloses Leben sei notwendigerweise langweilig, gibt er nicht nur zu bedenken, dass auch ein langweiliges Leben sinnvoll sein könne, sondern vor allem auch, dass ein zeitlich begrenztes Leben letztlich unweigerlich sinnlos sein müsse:

> „There is Leo Tolstoy's argument that for life to be meaningful, there must be something worth doing, but actions with impermanent effects on the world do not eventually matter; thus for life to have meaning requires some ability to have permanent effects. This is sometimes seen as an argument for an immortal soul (or God's eternal remembrance). However, transhumanism can claim that the argument merely shows that we should aim for an infinite lifespan: souls may not be needed. Indeed, one could see it as an argument for why we must strive for vastly extended lifespans and expansion into the universe for our lives to have any meaning. Transhumanism might be what enables us to lead truly meaningful lives in a physical universe."[128]

Ein vergängliches Leben könne nicht sinnvoll sein, so die explizite erste Prämisse. Die unausgesprochene zweite Prämisse besagt, dem naturalistisch-reduktionistischen Weltbild folgend, dass empirisch nicht feststellbare Entitäten kein solides Fundament darstellen können. Die innerweltliche unbegrenzte Lebensspanne werde so zum dringend nötigen funktionalen Äquivalent der religiösen Vorstellung einer unsterblichen Seele bzw. eines Fortbestehens in Gottes Erinnerung und solle daher als notwendige Bedingung für wahren Lebenssinn betrachtet werden. Der Transhumanismus biete also die Möglichkeit in einer säkularen Weltanschauung die Sinnfrage am Leben zu erhalten.

d. Ray Kurzweil und die erhoffte Verschmelzung des Menschen mit KI

Im Unterschied zu Bostrom und Sandberg, die auch die Risiken des transhumanistischen Projekts untersuchen, gibt sich der langjährige Leiter der technischen Entwicklung bei

[127] Vgl. ebd., 452.
[128] SANDBERG, Transhumanism and the Meaning of Life, 8.

Google, Ray Kurzweil, als unverbesserlicher Optimist. In seinen beiden Bestsellerbüchern, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology* (2005)[129] und *The Singularity is Nearer: When we Merge with AI* (2024)[130], entwirft Kurzweil Zukunftsszenarien und macht datierte Prognosen zu den einzelnen von ihm vorhergesagten Entwicklungsschritten. Er bezeichnet sich als Singularitarianer[131], als jemand der mit der Singularität rechne und sich auf jene Zukunft ausrichte, da die unweigerlich exponentiell wachsende technologische Entwicklung das menschliches Leben, so wie wir es kennen, radikal und definitiv zum Besseren verwandeln werde[132].

Diese Verwandlung beträfe in erster Linie unsere Intelligenz. Sie ist in Kurzweils Weltanschauung das wichtigste und höchste, was es gibt, Ausdruck des Lebens schlechthin. Dementsprechend stelle die Sättigung des Universums mit Intelligenz das endgültige Ziel des Lebens dar. Seine nichtreligiöse, singularitarianische Philosophie und die grandiose Vision, die ihn belebe, beschreibt Kurzweil folgendermaßen:

> „In my view the purpose of life—and of our lives—is to create and appreciate ever-greater knowledge, to move toward greater "order." […] As I see it the purpose of the universe reflects the same purpose as our lives: to move toward greater intelligence and knowledge. Our human intelligence and our technology form the cutting edge of this expanding intelligence […]. Having reached a tipping point, we will within this century be ready to infuse our solar system with our intelligence through self-replicating nonbiological intelligence. It will then spread out to the rest of the universe.“[133]

Dass Intelligenz und Wissen den höchsten Wert besäßen, beruhe auf ihrer Eigenschaft die materielle Welt zu transzendieren. Dabei sieht Kurzweil Intelligenz und Wissen als Muster (*pattern*), das unabhängig von der es tragenden Materie existiere und sie übersteige[134]. Leben, Bewusstsein, Intelligenz, Person, das Ich, all das seien letztlich die Zeit überdauernde Muster[135]. Überhaupt sei alles Wertvolle Muster, auch Schönheit und Liebe.

---

[129] KURZWEIL, The Singularity Is Near.
[130] Ray KURZWEIL, The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI, New York 2024. Das neue Buch enthält im Vergleich zum ersten Buch, zumindest auf weltanschaulich-philosophischer Ebene, wenig Neues. Ich werde daher vor allem aus dem ersten, inzwischen klassisch gewordenen Buch zitieren.
[131] Vgl. KURZWEIL, The Singularity Is Near, 369–390: Kapitel 7 „Ich bin ein Singularitarian“ [sic!]
[132] Vgl. ebd., 7: „What, then, is the Singularity? It's a future period during which the pace of technological change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversibly transformed.“
[133] Ebd., 372.
[134] Vgl. ebd., 388: „Although I have been called a materialist, I regard myself as a "patternist," It's through the emergent powers of the pattern that we transcend. Since the material stuff of which we are made turns over quickly, it is the transcendent power of our patterns that persists. […] It is the persistence and power of patterns that support life and intelligence. The pattern is far more important than the material stuff that constitutes it.“
[135] Vgl. ebd., 386: „My personal philosophy remains based on patternism—I am principally a pattern that persists in time. I am an evolving pattern, and I can influence the course of the evolution of my pattern.“

Die Sättigung des Universums mit solchen, die Materie transzendierenden, Mustern könne daher mit einer Vergeistigung allen Seins verglichen werden. Der unerreichbare Fluchtpunkt dieses Prozesses sei in einem gewissen Sinn göttlich[136], was aber nicht bedeute, dass die Zivilisation der Zukunft nicht-menschlich oder gar unmenschlich sein werde. Auch nichtbiologische Intelligenzformen würden immer menschlich bleiben, weil sie von unserer Menschheit abstammen würden.[137]

Auf individueller Ebene verspricht sich Kurzweil für die kommenden Jahrzehnte, womöglich noch zu seinen Lebtagen, gewaltige Veränderungen:

> "The Singularity will allow us to transcend these limitations of our biological bodies and brains. We will gain power over our fates. Our mortality will be in our own hands. We will be able to live as long as we want (a subtly different statement from saying we will live forever). We will fully understand human thinking and will vastly extend and expand its reach. By the end of this century, the nonbiological portion of our intelligence will be trillions of trillions of times more powerful than unaided human intelligence. We are now in the early stages of this transition."[138]

Um zu diesem verheißenen Punkt zu gelangen, setzt Kurzweil auf drei technologische Revolutionen: Gentechnik (Biotechnologie), Nanotechnologie und Robotik, wobei Robotik, bzw. genaugenommen eine starke KI[139], die mit Abstand wichtigste sei: „R represents the most significant transformation, because intelligence is the most powerful "force" in the universe. Intelligence, if sufficiently advanced, is, well, smart enough to

---

[136] Vgl. ebd., 389: „In a sense, we can say that the Singularity will ultimately infuse the universe with spirit. Evolution moves toward greater complexity, greater elegance, greater knowledge, greater intelligence, greater beauty, greater creativity, and greater levels of subtle attributes such as love. In every monotheistic tradition God is likewise described as all of these qualities, only without any limitation: infinite knowledge, infinite intelligence, infinite beauty, infinite creativity, infinite love, and so on. Of course, even the accelerating growth of evolution never achieves an infinite level, but as it explodes exponentially it certainly moves rapidly in that direction. So evolution moves inexorably toward this conception of God, although never quite reaching this ideal. We can regard, therefore, the freeing of our thinking from the severe limitations of its biological form to be an essentially spiritual undertaking."

[137] Vgl. ebd., 30: „Most important, the intelligence that will emerge will continue to represent the human civilization, which is already a human-machine civilization. In other words, future machines will be human, even if they are not biological. […] Most of the intelligence of our civilization will ultimately be nonbiological. […] However, to address often-expressed concerns, this does not imply the end of biological intelligence, even if it is thrown from its perch of evolutionary superiority. Even the nonbiological forms will be derived from biological design. Our civilization will remain human—indeed, in many ways it will be more exemplary of what we regard as human than it is today, although our understanding of the term will move beyond its biological origins."

[138] Ebd., 9.

[139] Vgl. ebd., 260: „While the R in GNR stands for robotics, the real issue involved here is strong AI (artificial intelligence that exceeds human intelligence). The standard reason for emphasizing robotics in this formulation is that intelligence needs an embodiment, a physical presence, to affect the world. I disagree with the emphasis on physical presence, however, for I believe that the central concern is intelligence. Intelligence will inherently find a way to influence the world, including creating its own means for embodiment and physical manipulation."

anticipate and overcome any obstacles that stand in its path."[140] Biotechnologie könne zwar helfen die Zeit zu überbrücken, bis eine superintelligente KI und eine reife Nanotechnologie zur Verfügung stünden[141], sei aber inhärent limitiert in ihren möglichen Wirkungen[142].

Letztendlich müssten wir also unsere biologische Verankerung zurücklassen und neue Existenzformen erfinden, wenn wir in den Genuss aller Vorzüge, die die Zukunft bieten werde, gelangen wollten. Es werde also zu einer graduellen Ersetzung unseres Körpers durch künstliche Prothesen kommen. Der Körper als Medium der Kommunikation und der Lust sei allerdings notwendig und daher als solcher nicht einfach abkömmlich:

> „Let's consider where we are, circa early 2030s. We've eliminated the heart, lungs, red and white blood cells, platelets, pancreas, thyroid and all the hormone-producing organs, kidneys, bladder, liver, lower esophagus, stomach, small intestines, large intestines, and bowel. What we have left at this point is the skeleton, skin, sex organs, sensory organs, mouth and upper esophagus, and brain. […] Interlinking nanobots will one day provide the ability to augment and ultimately replace the skeleton through a gradual and noninvasive process. […] We will not notice the absence of many of our organs, such as the liver and pancreas, since we do not directly experience their operation. But the skin, which includes our primary and secondary sex organs, may prove to be an organ we will actually want to keep, or we may at least want to maintain its vital functions of communication and pleasure. However, we will ultimately be able to improve on the skin with new nanoengineered supple materials that will provide greater protection from physical and thermal environmental effects while enhancing our capacity for intimate communication. The same observation holds for the mouth and upper esophagus, which constitute the remaining aspects of the digestive system that we use to experience the act of eating."[143]

In weiterer Folge beschreibt Kurzweil den Körper 3.0 als ein technologisches Produkt, das der – durch *upload* nunmehr nichtbiologischen – Intelligenz absolut unterworfen bzw. verfügbar sei. Dementsprechend könne der Körper nach Lust und Laune in Sekunden verändert oder überhaupt ausgewechselt werden, und zwar sowohl in der simulierten

---

[140] Ebd., 206. Diese Betonung der Rolle von KI tritt im neuen Buch, angesichts der spektakulären jüngsten Fortschritte auf diesem Gebiet, noch stärker hervor. Vgl. KURZWEIL, The Singularity Is Nearer, 11–72.

[141] Vgl. das Interview mit Kurzweil in Roman BRINZANIK / Tobias HÜLSWITT, Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie, Berlin 2010, 18: „Schon mit dem heutigen Wissen können selbst Angehörige meiner Generation in fünfzehn Jahren noch bei guter Verfassung sein. Ich nenne das Brücke eins. Danach wird es möglich werden, unsere Biochemie zu reprogrammieren und unser biologisches Programm durch Biotechnologie zu modifizieren, das ist Brücke zwei. Dies wird uns wiederum lange genug leben lassen, um Brücke drei zu erreichen. Und dann werden uns die Nanotechnologie und Nanoroboter in unserem Körper dazu befähigen, ewig zu leben."

[142] Vgl. KURZWEIL, The Singularity Is Near, 227: „As important as the biotechnology revolution discussed above will be, once its methods are fully mature, limits will be encountered in biology itself. Although biological systems are remarkable in their cleverness, we have also discovered that they are dramatically suboptimal. […] Biology will never be able to match what we will be capable of engineering once we fully understand biology's principles of operation."

[143] Ebd., 307.

virtual reality als auch, dank molekularer Nanotechnologie, in der physischen Realität. Das beinhaltete auch die Möglichkeit mehrere Körper gleichzeitig zu bewohnen, und sogar mehrere Bewusstseinsströme, inklusive den anderer Personen, zu erleben[144]. Man werde also nie gänzlich körperlos sein, auch wenn man nicht an einen bestimmten Körper gebunden sein werde. Diese volle Verfügbarkeit und Freiheit werde es endlich ermöglichen, der oder die zu sein, die man sein wolle:

> „Once our brains are backed up on a more advanced digital substrate, our self-modification powers can be fully realized. Our behaviors can align with our values, and our lives will not be marred and cut short by the failings of our biology. Finally, humans can be truly responsible for who we are."[145]

Wie sehr in diesem Szenario noch von selbst und anderen gesprochen werden könne, sei allerdings nicht ganz klar, so wie überhaupt die Frage des (Selbst-) Bewusstseins nichtbiologischer Intelligenz ein philosophisch prinzipiell unlösbares Problem darstelle[146]. Auch die Frage, ob man durch *upload* für immer leben könne, beantwortet Kurzweil vorsichtig. Es hänge davon ab, was man mit leben und sterben meine, da es letztlich nicht feststellbar sei, ob meine hochgeladenen und digital unsterblichen Informationen (*mind file*) mit meinem biologischen Ich ident seien oder nicht[147]. In jüngerer Zeit hat Kurzweil diesbezüglich eine abgewandelte Form von David Chalmers Panprotopsychismus angenommen[148]. Dieser Theorie zufolge wohne allem Seienden die Fähigkeit zum Bewusstsein inne, sie müsse nur durch genügend Komplexität geweckt werden[149]. Kurzweil verbindet diese Theorie mit den Ergebnissen neurowissenschaftliche Untersuchungen an Patienten, bei denen die beiden Gehirnhälften unfallbedingt voneinander abgetrennt worden seien. In diesen Fällen habe man feststellen können, dass das Ich sozusagen mit zwei getrennten Gehirnen funktionieren könne, ohne seine Identität zu verlieren[150]. Daraus ergebe sich die für Kurzweil plausible These, dass mein Bewusstsein sich über mein biologisches Hirn hinaus auch auf damit online vernetzte virtuelle Neuronen und sogar über mehrere Kopien meines neuronalen Musters ausspannen

[144] Vgl. ebd., 310–320.
[145] KURZWEIL, The Singularity Is Nearer, 109.
[146] Zu dieser und der folgenden Frage vgl. auch KURZWEIL, The Singularity Is Near, 198–202; 376–387; 458–469.
[147] Vgl. ebd., 324–326.
[148] Vgl. KURZWEIL, The Singularity Is Nearer, 80.
[149] Vgl. ebd., 81.
[150] Vgl. ebd., 89.

könnte[151]. Das könnte selbst für autonome digitale Zwillinge gelten, also *mind uploads*, denen dann eine autonome Weiterentwicklung zugestanden werde:

> „If we set a You 2 loose in the world – free to follow a different path from "You" – its information-pattern identity would diverge, but since this would be a gradual and continual process, there's a chance that your subjective consciousness could span both simultaneously. I suspect that, based on the theory of panprotopsychism, our subjective consciousness is tied to information-as-identity and would thus somehow encompass all copies of information that were once identical to your own."[152]

Wie immer man diese Hypothese bewerte, dürfe man jedenfalls nicht vergessen, dass auch ein digital erweitertes bzw. auf einer Festplatte gesichertes Bewusstsein deswegen nicht schon unsterblich sei. Auch und gerade digital gespeicherte Informationen könnten obsolet werden, wenn z.B. die Speicherformate nicht aktualisiert würden, oder sonstwie zerstört und unbrauchbar werden. Ein digitales könne daher nur so lange überleben, als es, oder jemand anders, sich darum kümmere: „[W]e can only live for as long as we care about ourselves"[153].

Diese und andere Schwierigkeiten könnten und sollten jedoch den Lauf der Dinge nicht aufhalten, da dieser der unentrinnbaren Gesetzmäßigkeit der technologischen Entwicklung und der *law of accelerating returns* unterworfen sei[154] und wir lediglich die Möglichkeit und die Verantwortung hätten, diese Entwicklung bestmöglich zu steuern. „We have a moral imperative to realize this promise of new technologies while mitigating the peril."[155]

e. Aubrey de Grey und das endlose biologische Leben

Im Gegensatz zu Kurzweil, der vor allem auf KI und *mind uploading* setzt und von der Biotechnologie nicht allzu viel erwartet, hat der bekannte Biogerontologe Aubrey de Grey sich der Suche nach Mitteln biologischer Unsterblichkeit verschrieben[156]. Selbst wenn seine Aussagen und Prognosen auch innerhalb der transhumanistischen bzw. *life extension*

---

[151] Vgl. ebd., 90–94.
[152] Ebd., 94.
[153] KURZWEIL, The Singularity Is Near, 330.
[154] Vgl. ebd., 35–110.
[155] KURZWEIL, The Singularity Is Nearer, 285.
[156] Vgl. Aubrey DE GREY / Michael RAE, Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime, New York 2008, 36: „While many of my colleagues viewed biogerontology as a phenomenon to study for the sake of understanding it, I saw aging for the humanitarian crisis that it is, the toll of tens of thousands of dead every day ringing in my ears. Abandoning my first career in artificial intelligence research, I had committed my life not just to alleviating the worst of the morbidity and mortality of age-related disease, but to putting an end to the entire horror show. I'd dedicated myself to the "engineering of negligible senescence," […] — to the end of aging."

community teilweise stark kritisiert werden[157], so hat er doch maßgeblich dazu beigetragen die Idee zu popularisieren, dass Altern eine Krankheit sei, die bekämpft werden müsse und könne. Er kann daher als – bis heute sehr aktiver – Pionier der *Anti-aging*-Bewegung gesehen werden. Ihm geht es darum das Altern als solches auszusetzen. Das sei seiner Ansicht nach möglich, da das Altern kein notwendiger bzw. zweckmäßiger Prozess sei, sondern nur die ungewollte Anhäufung von Schäden:

> „There is no ticking time bomb—just the accumulation of damage. Aging of the body, just like aging of a car or a house, is merely a maintenance problem. And of course, we have hundred-year-old cars and (in Europe anyway!) thousand-year-old buildings still functioning as well as when they were built—despite the fact that they were not designed to last even a fraction of that length of time. At the very least, the precedent of cars and houses gives cause for cautious optimism that aging can be postponed indefinitely by sufficiently thorough and frequent maintenance.“[158]

Auch wenn man eingestehen müsse, dass die faktische Komplexität des Körpers und die Tatsache, dass wir ihn nicht selbst designt haben, nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten darstellen und zu Vorsicht mahnen[159], so sei diese Körper-Maschine-Analogie zumindest im Prinzip unbestreitbar gültig, da sie weder reduktionistisch sei, noch die Existenz des Geistes verneine[160].

Wie die meisten Transhumanisten, hofft de Grey, dass wir eines Tages genug Wissen und Technologie besitzen, um altersbedingte physische und geistige Verfallserscheinungen endlos (*indefinitely*) vermeiden zu können[161]. Dieses Ziel soll durch die Durchführung eines von ihm entwickelten siebengliedrigen Plans, den er SENS – *Strategies for Engineered Negligible Senescence*[162] – nennt, zur Behebung aller möglichen Gründe für den Alterungsprozess der Körperzellen, erreicht werden. Dabei sei es nicht notwendig, alle

---

[157] Vgl. Pete ESTEP, The Evidence-based Pursuit of Radical Life Extension, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 25–37, hier 31–32; Michael R. ROSE, Immortalist Fictions and Strategies, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.), The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 196–204.

[158] DE GREY/RAE, Ending Aging, 21.

[159] Vgl. ebd., 22; 326.

[160] Vgl. Aubrey DE GREY, Radical Life Extension: Technological Aspects, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 13–24, hier 17: „An objection sometimes raised in response to the above is that it rests on the allegedly questionable assumption that the human body is “just a machine.” It must be emphasized once again that nothing here makes any claims for or against the existence of nonphysical aspects of the individual; the only thing being discussed is the status of the physical human body.“

[161] Vgl. DE GREY/RAE, Ending Aging, 45.

[162] Vgl. ebd., 11; 32–45.

Faktoren vollständig zu beherrschen, um eine gute Chance auf ein zumindest grundsätzlich endloses Leben zu haben:

> "If we can make rejuvenation therapies work well enough to give us time to make them work better, that will give us enough additional time to make them work better still, which will. . . you get the idea. This will allow us to escape age-related decline indefinitely, however old we become in purely chronological terms. I think the term "longevity escape velocity" (LEV) sums that up pretty well."[163]

Gepaart mit dieser Idee der *longevity escape velocity* stelle SENS also bereits heute ein funktionales Äquivalent zur faktischen Beseitigung des Alterns dar[164].

Trotz des Versuchs sich realistisch und bodenständig zu geben und rhetorisch zu deeskalieren, um vor überzogenen Erwartungen zu warnen[165], führt de Greys Vertrauen in Wissenschaft und Technik doch immer wieder in die Nähe des Traums vom ewigen Leben, im Sinn einer zwar nicht qualitativen Unendlichkeit, aber immerhin einer quantitativen Endlosigkeit. Um dies zu erreichen, so meint er, müsse man lediglich die natürliche, also nicht unfallbedingte, sondern altersbedingte Sterbewahrscheinlichkeit für alle Menschen auf das Niveau eines heutigen jungen Menschen aus wohlhabenden westlichen Verhältnissen bringen.

> „As things stand, the chance of dying in the coming year if someone is no longer an infant but is under the age of 30 is under 0.1 percent—less than one in a thousand—just so long as that person lives in a reasonably affluent neighborhood in an industrialized nation (World Health Organization 2004). That means, roughly speaking, that once the risk of death from aging is reduced to the levels that apply to people in those circumstances (in other words, to as near zero as makes no difference), the average person in such societies can expect to live at least 1,000 years—unless, of course, the risk of death from causes not related to age rises, either chronically or because of a catastrophic event."[166]

Habe man dieses Stadium erst einmal erreicht, sei es mehr als wahrscheinlich, dass man technologisch in der Lage sein werde, auch alle anderen unfallsbedingten Todesursachen zu beseitigen, inklusive solcher die heute als unabwendbares Schicksal gesehen werden

---

[163] Ebd., 330.
[164] Vgl. ebd., 333–334.
[165] Vgl. DE GREY, Radical Life Extension, 14: „The primacy of aging as an inescapable killer inclines many people to conflate the defeat of aging with the total defeat of death. […] It should be made clear that those who overinterpret the goals of antiaging researchers are not entirely to blame for that overinterpretation. This tendency to exaggerate the objectives and claims of antiaging researchers is embedded in the entire "life extension" discourse. But more importantly, there is a consistent tendency in media coverage of such research toward emphasizing the longevity gains rather than the health gains."
[166] Ebd., 22.

müssen, wie etwa ein Supernova und andere kosmische Katastrophen[167]. De Grey tut sich sichtlich schwer seinen gewollten bodenständigen Realismus konsequent durchzuhalten.

Das bedeutet allerdings nicht, dass er eine transhumanistische Zukunft jenseits des biologischen Körpers sieht. Dementsprechend bietet ein alternatives Szenario zum *mind uploading*, das seiner biologischen Vision der Lebensverlängerung treu bleibt. Bei dieser Art des *mind transfers* soll im Labor durch Zellkultur ein organisches menschliches Hirn hergestellt werden, dessen synaptische Verbindungen mit denen des zuvor gescannten Originalhirns identisch seien. Sobald dieses Hirn dann in einem ebenso *in vitro* gewachsenen Körper eingesetzt und durch langsame Erwärmung aufgeweckt werde, ergebe sich von selbst, so de Grey, rein aus der materiell identischen Beschaffenheit dieses Hirns mit seinem neuronalen Netzwerk, die Identität des kognitiven Zustands. Dieser Rückgriff auf biologische Materie umgehe die meisten der mit dem *mind uploading* verbundenen Schwierigkeiten und setze kein theoretisches Verständnis der Emergenz kognitiver Zustände voraus[168]. Das ist natürlich alles Zukunftsmusik, weshalb Aubrey de Grey auf Kryonik setzt, um seine Chancen zu erhöhen eines Tages, mittels dieser oder anderer Technologien, in den Genuss des endlosen Lebens zu kommen[169].

f. Stefan Lorenz Sorgner und der schwache, nihilistische Transhumanismus

Der zurzeit wahrscheinlich aktivste und bekannteste Vertreter des Transhumanismus im deutschsprachigen Raum ist der Philosoph Stefan Lorenz Sorgner. Er bezeichnet sich selbst als Anhänger eines „schwachen Transhumanismus“[170] bzw. einer „schwache[n] Form des Transhumanismus“[171], wobei diese Qualifizierung sich sowohl auf die bevorzugten Mittel und Ziele als auch auf den erhobenen Geltungs- und Weltgestaltungsanspruch bezieht. Um dies zu verstehen, muss man von seiner Definition des Transhumanismus ausgehen:

> „Das entscheidende Merkmal des Transhumanismus ist die Bejahung des Gebrauchs von neuen Technologien zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit der Entstehung des Trans-bzw. Posthumanen, sodass die Evolution nicht mehr nur von der natürlichen Selektion (*natural selection*) abhängt, sondern auch die menschliche Selektion (*human selection*)

[167] Vgl. ebd., 24: „[I]ndividuals could still expect to live billions of years, not thousands. Forget nearby supernovae: it's a very, very good bet that if civilization lasts even 10,000 more years we will have developed technology to "defuse" stars before they explode, to move the earth out of the way, to build adequate shields, or in some other way to survive a supernova […]."
[168] Vgl. Aubrey DE GREY, The War on Aging, in: Immortality Institute (Hg.), The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans, Buenos Aires 2004, 29–45, hier 39–40.
[169] Vgl. www.lifespan.io/news/aubrey-de-grey-on-levf-and-robust-mouse-rejuvenation/ [Stand 24.11.2024]
[170] Stefan Lorenz SORGNER, Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt"!?, Freiburg im Breisgau 2016, 12.
[171] Ebd., 33.

> richtungsweisend eingreifen kann. […] Die starke Bejahung auch von radikalen Enhancement-Technologien ist das charakteristische Merkmal des Transhumanismus und stellt wohl den innovativsten Aspekt der Bewegung dar. Transhumanisten bejahen insbesondere das Enhancement von emotionalen, physiologischen und intellektuellen Fähigkeiten und die Verlängerung des *health span*, also der Gesundheitsspanne“[172].

Wie auch der *Transhumanist FAQ*, versteht Sorgner den Transhumanen als Zwischenform zum Posthumanen, wobei es unter Transhumanisten offen sei, was den Posthumanen definiere und ob er noch zur menschlichen Art gehöre oder nicht[173]. Die unter Transhumanisten weithin geteilte Motivation sich für die Entstehung des Posthumanen einzusetzen, gründe einerseits in der Sorge ums Überleben der Menschheit, und andererseits in dem Wunsch nach einem guten Leben[174] bzw. erhöhter subjektiver Lebensqualität[175]. Dass diese angestrebten Ziele des reinen Überlebens bzw. der gesteigerten Lebensqualität für Sorgner zu kurz greifen, wird noch erörtert werden. Was die Mittel angeht, unterscheidet er zwischen einem kohlenstoffbasierten und einem siliziumbasierten Transhumanismus[176]. Ersterer setze auf Biotechnologie, Gentechnik und Pharmakologie, letzterer auf KI und *mind uploading*. Sorgner hält den biologischen, kohlenstoffbasierten Transhumanismus für realistischer und vielversprechender:

> „Aus meiner Sicht ist jedoch ein Kohlenstoff-basierter Transhumanismus und ein damit sich ergebendes Verständnis des Posthumanen konsistenter und wahrscheinlicher hinsichtlich der Fragestellungen nach den Möglichkeiten der menschlichen Weiterentwicklung.“[177]

In jüngerer Zeit hat sich Sorgner auch für Cyborgtechnologien ausgesprochen[178] und betont, dass Menschen eigentlich immer schon Cyborgs gewesen seien[179]. Beim Cyborg

---

[172] Ebd., 28.
[173] Vgl. ebd., 17–18; 71–73.
[174] Vgl. ebd., 10: Transhumanisten gehen davon aus „dass der angemessene Einsatz von Techniken auch die Wahrscheinlichkeit erhöht, die Grenzen des Menschseins zu erweitern, was in unserem Interesse wäre, da auf diese Weise auch die Wahrscheinlichkeit, ein gutes Leben zu führe, gefördert wird. Transhumanisten gehen davon aus, dass der Mensch durch evolutionäre Prozesse entstanden ist und er auch aussterben könnte, wenn ihm die beständige Neuanpassung an die sich andauernd verändernden Umweltbedingungen nicht gelingt.“
[175] Vgl. ebd., 29: „Der entscheidende Grund für Transhumanisten, die Überwindung des Menschen zu bejahen, liegt darin, dass sie davon ausgehen, dass durch eine Verbesserung der emotionalen, physiologischen und intellektuellen Fähigkeiten und der Verlängerung der Gesundheitsspanne (*health span*) auch die individuelle Wahrnehmung der eigenen Lebensqualität erhöht wird.“
[176] Vgl. ebd., 76.
[177] Ebd., 77 Vgl. auch 138-139.
[178] Vgl. Stefan Lorenz SORGNER, We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies and an Ethics of Transhumanism, Bristol 2022, 6–10; 22–29.
[179] Vgl. ebd., 9: „Our turning into cyborgs is a development which has taken place since we became Homo sapiens. Acquiring a language is the first human upgrade. Parents turn us into cyborgs by teaching us a language. The term ‘cyborg’ means cybernetic organism. The word cyber comes from the Ancient Greek κυβερνήτης, which means helmsman or pilot. So a cyborg is a governed, a steered organism. By being upgraded with language, we are being steered by our parents. Education is all about steering children.“

bleibe die biologische Existenzform, im Sinne des schwachen Transhumanismus, das Substrat, das lediglich mit technologischen Implantierungen und Prothesen verbessert und erweitert werde. Die Cyborgisierung sei also keineswegs mit der Vorstellung des *mind uploading* vergleichbar, die Sorgner für höchst zweifelhaft hält, da es keinerlei Anzeichen dafür gebe, dass nichtbiologisches Leben und Bewusstsein überhaupt möglich sei[180]. Leben scheint ein rein organisches, kohlenstoffbasiertes Phänomen zu sein. Die Idee der Kryonik sei hingegen prinzipiell umsetzbar, wenn auch weit hergeholt[181].

Die Unterscheidung von kohlenstoff- und siliziumbasiertem Transhumanismus werfe Fragen über die zugrundeliegende Anthropologie auf. Grundsätzlich sei es ja so, dass

> „die meisten Transhumanisten von einer naturalistischen, nicht-dualistischen bzw. relationalen Anthropologie ausgehen, was impliziert, dass sie ein Menschenbild für unplausibel erachten, gemäß dem Menschen aus einer immateriellen Seele und einem materiellen Körper bestehen“ [182].

Gelte dieses nicht-dualistische Menschenbild auch für den siliziumbasierten Transhumanismus, oder könne man hier eine Inkohärenz feststellen, da das *mind uploading* von einer möglichen Trennung von Körper und Geist ausgehe? Sorgner bestreitet einen impliziten Substanzdualismus. Es handle sich um eine Software-Hardware-Unterscheidung innerhalb einer diesseitigen, materialistischen Weltanschauung. Voraussetzung dafür sei lediglich eine funktionalistische Geistesphilosophie[183]. Daraus ergebe sich ferner, dass

> „die Möglichkeit der Erlangung von personaler Unsterblichkeit, sowohl im Sinne des Nicht-sterben-könnens als auch im Sinne des Nicht-sterben-müssens, noch nicht einmal auf

[180] Vgl. ebd., 10: „My main reason why I regard the possibility of mind uploading as highly problematic is that we have no reason to believe that life can exist on a silicon basis. Computer viruses are self- replicating entities, but they do not have a metabolism for gaining energy, which is a central feature for other living entities. We have no indication for believing that digital life can even be possible. As uploaded personalities we would still want to be alive, and being alive also seems to be a necessary prerequisite for having consciousness or self- consciousness, too. All of these reflections indicate that mind uploading is a highly dubitable procedure. I cannot exclude that it will eventually be possible, but our current scientific basis does not provide us with a strong reason for regarding it as a likely option. This is the reason why I compare it to the medieval angels argument. Kurzweil's reflection on mind uploading turns this procedure into a quasi-religious claim which I find highly problematic as well as implausible.“

[181] Vgl. ebd., 173: „In a world without a hope for an everlasting afterlife, death is final. […] Something needs to be done. Here, cryonics becomes relevant. Cryonics provides us with a hope, even if there is no other hope, given the current state of medicine […]. Cryonics offers a minute chance of coming back to life, even though you must have been clinically dead for cryonics to be an applicable option for you. Cryonics does not demand the existence of an immaterial world, a world outside of time and space, but it is a technical option which could work in principle. There have been successful trials on some animals. Still, the idea sounds more like science fiction than like proper science, as it seems to involve the possibility of resurrecting someone after that person was clinically dead.“ Sorgner dürfte der Einzige der hier vorgestellten Transhumanisten sein, der keinen Kryonisierungsvertrag abgeschlossen hat. Alle anderen sind Kunden bei Alcor.

[182] SORGNER, Die gefährlichste Idee der Welt!?, 10.

[183] Vgl. ebd., 76–77.

> konsistente Weise gedacht werden [könne], weshalb ernstzunehmende Transhumanisten nicht von einer tatsächlichen Unsterblichkeit ausgehen."[184]

Wann immer Transhumanisten dennoch von Unsterblichkeit sprächen, sei dies meist nur aufmerksamkeitsheischende Rhetorik[185].

Sorgners kohlenstoffbasierte schwache Form des Transhumanismus bevorzugt also bescheidenere Ziele und Mittel als der siliziumbasierte. Allerdings beschränkt sich die Qualifizierung „schwach" nicht auf das erhoffte Ergebnis und die technische Umsetzung. Sie hat auch eine epistemologische Seite. In seinem Bemühen, den ursprünglich anglo-amerikanischen, technologischen Transhumanismus mit der kontinental-europäischen, literarisch-philosophischen Tradition des Posthumanismus zu verbinden, gelangt Sorgner zu dem von ihm so genannten Metahumanismus[186]. Im Sinne des *pensiero debole* Vattimos[187] will er, angesichts der unter Transhumanisten verbreiteten rationalistischen Tendenz, den Vernunftbegriff auf das bescheidenere Niveau einer rein pragmatischen, instrumentalen Vernunft hinunterschrauben. Unter Berufung auf Nietzsche und Foucault[188] soll der Vernunft die Wahrheitsfähigkeit abgesprochen werden, um sie vor universalistischen Ansprüchen zu bewahren und so die Versuchung illiberaler Anwendungen zu vermeiden[189].

> „Eine starke Form des Transhumanismus vertritt dabei, dass eine moralische, aber keine gesetzliche Pflicht zur Verbesserung besteht […]. Eine schwache Form des Transhumanismus hingegen bejaht ausschließlich, dass Verbesserungstechniken bei vielen Menschen die Wahrscheinlichkeit auf ein gutes Leben erhöhen. Diese Einschätzung teile ich."[190]

Dabei will sich Sorgner, bei aller Vernunftbescheidenheit bzw. -bescheidung, nicht mit dem unhinterfragten Wunsch nach besserer Lebensqualität zufriedengeben, sondern eine transhumanistische Sinnphilosophie entwickeln, also plausible Gründe zu Tage fördern, warum man den Posthumanen entwickeln wollen sollte[191]. Zusätzlich zu dem von Bostrom

---

[184] Ebd., 10.
[185] Vgl. ebd., 11: „Im Fall der Unsterblichkeits-Rhetorik handelt es sich um ein Aufmerksam-machen auf die Bedeutung einer verlängerten Lebensspanne."
[186] Vgl. ebd., 81–84.
[187] Vgl. ebd., 106.
[188] Vgl. ebd., 95–99.
[189] Vgl. ebd., 100–108.
[190] Ebd., 139.
[191] Vgl. ebd., 134: „Transhumanisten haben bislang nicht auf einen Lebenssinn verwiesen, warum sie die Werte vertreten, die sie hochhalten, und warum das Posthumane entstehen soll. Diesbezüglich wurde meist nur von der Förderung der Lebensqualität gesprochen."

popularisierten Topos des Erwachsenwerdens[192], beruft er sich, explizit gegen die christliche Jenseitshoffnung, vor allem auch auf Friedrich Nietzsche und dessen Theorie des Übermenschen als letzten Sinn der Erde[193]. Ohne eine solche Sinn-stiftende Fundierung könne der Transhumanismus keine ernsthafte Alternative zur christlich-religiösen Weltanschauung bieten. Denn „die fundamentalen, menschlichen Fragen, die die letzten Dinge (Tod, Gericht, Gott, Unsterblichkeit) betreffen, werden mit Hilfe biotechnologischer Entwicklungen nicht beantwortet werden und auch nicht verschwinden“[194].

Philosophisch aufgeladen, entwickle der Transhumanismus sein volles Potential: „Handelt es sich […] beim Transhumanismus um die gefährlichste Idee der Welt? Wenn man an eine unsterbliche, immaterielle Seele glaubt, dann ist dies sehr wahrscheinlich.“[195] Der Transhumanismus gibt sich bei Sorgner letztlich als atheistisch-naturalistisches Gegennarrativ zum Christentum und sogar spezifisch zum katholischen Glauben. Dessen Wahrheitsanspruch könne zwar nicht falsifiziert werden, aber in der Konfrontation mit einem stringenten naturalistischen Transhumanismus immerhin unplausibel erscheinen[196]. Es sei zwar rein logisch möglich, religiöser Transhumanist zu sein, aber laut Sorgner sollte man als Transhumanist eine nicht-dualistische, diesseitig orientierte Lebensphilosophie, ohne unsterbliche Seele und ohne persönliches, postmortales Leben, bevorzugen[197].

Zusammenfassend kann man sagen, dass Sorgner einen anti-utopischen, betont realistischen, karbonbasierten Transhumanismus vertritt[198], der den Sinn des Lebens nicht

---

[192] Vgl. ebd., 28; 36; 38.
[193] Vgl. ebd., 137–138: „Ich vermute, dass das transhumanistische Konzept des Posthumanen nicht ganz nachvollzogen werden kann, ohne seinen Sinn-stiftenden Charakter zu berücksichtigen. […] Ich bezweifle, dass viele Transhumanisten dieser Vermutung zustimmen würden. Wahrscheinlich würden sie eine Vermischung von naturwissenschaftlichen und religiösen Kategorien befürchten. Ich denke jedoch, dass eine Anerkennung des Aspekts, dass das Posthumane eine Sinn-stiftende Bedeutung hat, der im Unterschied zum christlichen Jenseitskonzept auf naturwissenschaftlichen Hoffnungen, der Hochschätzung der Sinnenwelt und einem immanenten Ziel beruht, das Konzept des Posthumanen sogar noch stärker machen kann. Nietzsche erkannte und anerkannte den Übermenschen als Sinn der Erde. Aus meiner Sicht kann auch die Bedeutung des Posthumanen nur verstanden werden, wenn man anerkennt, dass es sich um ein Sinn-stiftendes Konzept handelt, dass naturwissenschaftlich ausgerichteten Menschen einen Lebenssinn gibt.“
[194] Ebd., 139.
[195] Ebd., 196.
[196] Vgl. SORGNER, We Have Always Been Cyborgs, 182: „It is possible that Catholicism is true. At least, it is a possible interpretation of the world. So far, many transhumanists, who have a naturalist inclination, do not believe this to be the case, as they rely only on empirically accessible information. As Catholicism demands an afterlife and an empirically nonaccessible God, these are seen by naturalists as entities whose existence does not need to be posited, as there is no evidence for their existence. Still, it is not the case that their claim can be falsified. They can be rendered implausible, but not falsified. The preceding narratives claim that the claim of the existence of a monotheistic God is implausible, as it demands the existence of empirically non- accessible entities, but not that it is false.“
[197] Vgl. ebd.
[198] Vgl. ebd., 165–171.

in einer illusorischen Unsterblichkeit, die doch immer nur ein billiger Abklatsch christlicher Jenseitshoffnung sein könne, sondern im nietzscheanischen *amor fati* sucht[199]. Damit sei der Transhumanismus grundsätzlich atheistisch und nihilistisch und daher pessimistisch. Er weise dennoch eine positive Einstellung rationaler und technologisch vermittelter leidlindernder Weltgestaltung auf und strebe somit das Bestmögliche an.[200]

4. Fazit

a. Pluralität und Einheit des Transhumanismus

Einerseits sollte hinreichend klar geworden sein, dass der Transhumanismus keineswegs eine einheitliche, sondern eine plurale Bewegung mit unterschiedlichen zugrundeliegenden Weltanschauungen darstellt. Diese Vielfalt teilt er, wie im nächsten Kapitel deutlich werden wird, mit der rivalisierenden christlichen Eschatologie. Auf die grundlegende Frage nach dem Sinn des Lebens geben Transhumanisten unterschiedliche Antworten: Von der Negierung eines solches Sinnes und dem damit einhergehenden Streben nach schlichtem Wohlbefinden bis hin zu grandiosen Vorstellungen des geistigen Erwachens des Universums als Zielpunkt der Evolution, über die technologisch vermittelte Glückseligkeit in verschiedenen Spielarten, findet man alles Mögliche. Auch die näherliegenden, spezifisch transhumanistischen Ziele, wie die Verlängerung der Gesundheitsspanne und die Verbesserung der menschlichen Natur, werden intensiv diskutiert: Was ist wünschenswert? Was ist machbar? Was ist dringender? Die bevorzugten technologischen Mittel, um diese Ziele zu erreichen, variieren ebenfalls.

Die von Sorgner getroffene Unterscheidung in zwei Stränge, den kohlenstoffbasierten und den siliziumbasierten Transhumanismus, erscheint hier besonders hilfreich. Die Vertreter des ersteren setzen auf Biotechnologie (Gentechnik und Pharmakologie) und Cyborgisierung, und damit auf einen biologischen Transhumanismus, der sich nicht endgültig vom verkörperten Menschsein verabschiedet. Die Befürworter des zweiteren hoffen durch KI, *mind uploading* und Nanotechnologie, im Sinne eines anorganischen Transhumanismus auf radikalere Entwicklungen. Diese Unterscheidung entspricht m.E. einem sinnvollen Gebrauch der Unterscheidung zwischen Trans- und Posthumanismus[201].

---

[199] Vgl. ebd., 171–184.
[200] Vgl. ebd., 11–21.
[201] Vgl. Oliver KRÜGER, „Tod, wo ist Dein Stachel?“ Unsterblichkeitsutopien des Post- und Transhumanismus, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 195–208, hier 197–199.

Diese beiden Stränge stellen auch für die Theologie unterschiedliche Herausforderungen dar und werden daher nicht dieselben Anfragen hervorrufen. Im Bereich der Personaleschatologie virulente Themen, wie etwa die wesentliche Leiblichkeit des Menschen als auch die Bedeutung des eigenen Leibes für die personale Identität, werden hier sicherlich differenziert beurteilt werden müssen.

Andererseits kann man aber auch gemeinsame Denkmuster und Überzeugungen, weithin geteilte Annahmen und Anliegen, gewisse grundsätzliche Einstellungen und Haltungen ausmachen. Diese sollen der Übersichtlichkeit halber in zehn Punkten aufgezählt werden, wobei diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Sie soll aber im weiteren Verlauf der Arbeit als Anhaltspunkt dienen:

1) Transhumanisten sind mit dem *status quo* der körperlich, psychisch und kognitiv begrenzten, in vielerlei Hinsicht unvollkommenen, oftmals leidenden, todgeweihten Menschheit unzufrieden und sehnen sich nach besseren Lebensbedingungen, neuen Möglichkeiten und größerem Glück.
2) Transhumanisten stehen der Technologie und dem Fortschritt prinzipiell aufgeschlossen gegenüber. Auch wenn sie sich über mögliche Fehlentwicklungen Sorgen machen, suchen sie die Lösung im technologischen Fortschritt selbst[202]. Das Mittel schlechthin zum Erreichen einer besseren Zukunft ist daher die Technologie.
3) Transhumanisten haben den Willen ihre eigene Zukunft, und teilweise auch die der Menschheit, in die Hand zu nehmen und sie nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, was durch Technologie möglich sein soll. Sie zeichnen sich daher durch eine proaktive, tatkräftige Haltung aus.
4) Transhumanisten teilen die Ansicht, dass die faktisch existierende menschliche Natur als Produkt der blinden Evolution keinen Anspruch auf Normativität erheben könne und als solche weder schützens- noch bewahrenswert sei. Diese Ansicht beruht meist auf einer naturalistisch-materialistischen Weltanschauung.
5) Transhumanisten wollen dementsprechend, zumindest für sich selbst, von der technologisch ermöglichten und moralisch legitimierten Option Gebrauch machen, ihre körperlich und psychisch verfasste menschliche Natur zu verändern und zu verbessern. Warum nicht auch auf eine radikale Art und Weise?

[202] Vgl. Mark WALKER, Ship of Fools: Why Transhumanism Is the Best Bet to Prevent the Extinction of Civilization, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.), H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 94–111.

6) Transhumanisten streben dabei nach Glück, im Sinne eines besseren und erfüllteren Lebens mit gesteigerter Lebensqualität. Das sei zwar nicht unbedingt der letzte Sinn der Existenz, aber das höchste technologisch erreichbare Ziel, so dass es überaus sinnvoll sei, sich für das Erreichen dieses Glücks einzusetzen.
7) Transhumanisten teilen die Überzeugung, dass die – idealerweise endlose – Verlängerung der Gesundheitsspanne die erste und dringlichste Voraussetzung für das Glück sei. Der praktische und theoretische Kampf gegen das Sterben-Müssen habe absolute Priorität, auch wenn echte Unsterblichkeit unerreichbar bleibe. Transhumanisten glauben dementsprechend, dass der Tod immer frei gewählt werden können soll und uns nicht einfach widerfahren dürfe.
8) Transhumanisten sehen das physisch-sensorische, kognitive und emotionale Enhancement als zweite Voraussetzung für ein glückliches Leben, da es dem tiefen menschlichen Verlangen nach Grenzenlosigkeit entspreche. Die Körperlichkeit soll dabei nicht negiert, sondern intensiviert, erweitert und verfügbar gemacht werden.
9) Transhumanisten begreifen die Dauerhaftigkeit des Glücks als die dritte Voraussetzung für seine Verwirklichung. Diese Dauerhaftigkeit scheint nur, ganz im Sinne des Meliorismus, als konstante Steigerung, Verbesserung und Erweiterung greifbar.
10) Transhumanisten verstehen die größtmögliche Kontrolle über uns und unsere Umwelt als den ultimativen Schlüssel zum Glück[203]. Im Verlangen nach freier Selbstbestimmung, definiert als Freiheit von allen Zwängen und Begrenzungen der Natur, konzentrieren sich alle transhumanistischen Sehnsüchte und Hoffnungen.

b. Brennpunkte transhumanistischer Eschatologie

Die obige Zusammenfassung des transhumanistischen Minimalkonsenses in zehn Punkten deutet auf die eschatologische Dimension dieses Projektes hin. Es handelt sich beim Transhumanismus um eine Hoffnungslehre, sowohl für die Menschheit von Morgen als auch für den Einzelnen. Wie weit diese Hoffnung reicht, wie sie das Moment der Kontinuität mit dem der Verwandlung verbindet und welche Anknüpfungspunkte sie für die christliche Eschatologie bietet, das soll hier nochmals kurz anhand der sechs untersuchten Autoren und ihrer jeweiligen Vorstellungen dargelegt werden.

[203] Vgl. James HUGHES, Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future, Cambridge, MA 2004, 9: „[C]ontrol over the conditions of life is the path to happiness".

1) Max More vertritt mit seinem Extropianismus die Vision einer grenzenlosen Steigerung, die nicht davor zurückscheut, den biologischen Körper, der als begrenzend empfunden wird, zurückzulassen, um in postbiologischen Verkörperungen neue und vor allem intensivere Sinneserfahrungen machen. Die gesteigerte Fleischlichkeit gehe dabei mit einer maximalen Kontrolle über unseren Körper, unsere Gefühle und Gemütszustände einher. Die gewollte Nähe zu christlichen Vorstellungen einer paradiesischen Gelichtetheit des Körpers, der sich ganz dem Geist fügt, ist nicht zu übersehen.
2) Nick Bostrom beschäftigt sich eingehend mit dem Paradox des Posthumanwerdens, das sowohl radikale Veränderung, die rhetorisch mit eschatologisch-transzendenten Bildern jenseits dessen, was mit unseren Worten ausgesagt werden kann, beschworen wird, als auch bleibende Identität voraussetze. Die Verknüpfung beider Aspekte soll über die schrittweise Verwandlung gelingen, so dass sich ontologisch nie ein identitätsbedrohender breiter Graben auftue. Anfragen von christlichen Kritikern, die den Verlust der menschlichen Natur und der personalen Identität monieren, antwortet Bostrom mit der Rückfrage bezüglich des Übergangs zur postmortalen Existenz, der mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen habe.
3) Anders Sandberg sieht die in unserer Freiheit (inklusive morphologischer Freiheit) grundgelegte Möglichkeit eines sinnvollen Lebens durch die Vergänglichkeit unserer sterblichen Natur zutiefst bedroht, da der Tod alles zunichtemache. Dementsprechend sei unendliches Leben eine notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit von Sinn. Dieses sinnstiftende oder -ermöglichende unendliche Leben werde von Religionen im Jenseits erhofft, aber der Transhumanismus biete die prinzipiell sicherere, weil diesseitige Perspektive einer technologischen Unendlichkeit. Dennoch wäre auch ein digitales unendliche Leben stets bedroht.
4) Ray Kurzweil setzt ganz auf die superintelligente KI der Zukunft, die die Singularität herbeiführen und damit nicht nur alle Probleme der Menschheit lösen und ihre Begrenzungen aufheben werde, sondern auch zur eschatologischen (?) Sättigung des Universums mit Intelligenz führen werde. Damit weist Kurzweils Vision einen stark teleologischen Zug auf, der obwohl nichtreligiös, an christliche Vorstellungen (vgl. 1 Kor 15,28: „Gott wird alles in allem sein“) erinnert. Auch dass in dieser posthumanen Zukunft der Begriff der – als substratunabhängiges Muster verstandenen – Identität aufgebrochen wird, hat christlich eschatologische Anklänge (perichoretischer *communio*-Charakter der Vollendung).

5) Aubrey de Grey unterscheidet sich von den vorangehenden Autoren durch sein Festhalten an der biologischen Verkörperung, auch wenn man mittels *mind transfer* den Körper tauschen können sollte. Dennoch steht sein organischer Transhumanismus den anderen, was das grandiose Ausmaß seiner Vision angeht, um nichts nach. Mittels des Konzepts der *longevity escape velocity* verheißt er dem jetzt lebenden Einzelnen, die Möglichkeit niemals sterben zu müssen bzw. den Tod endlos hinauszuzögern und ewig jung zu bleiben. Sollte es dafür knapp werden, weil der technologische Fortschritt sich verzögere, biete die Kryonik Hoffnung.
6) Stefan Lorenz Sorgner gibt sich betont bescheidener als die anderen Autoren und deeschatologisiert damit den Transhumanismus gewissermaßen. Andererseits fasst er ihn als eine potente Hoffnungslehre für Atheisten auf, die sozusagen aus der grundsätzlich hoffnungslosen Situation des Menschen das Bestmögliche machen wolle und könne. Damit meint Sorgner endlich eine ernstzunehmende und robuste techno-philosophische Ideologie in Händen zu haben, die der christlichen Eschatologie die Stirn bieten könne.

Insgesamt gibt sich die technologische Eschatologie des Transhumanismus also betont säkular und diesseitig orientiert. Sie hebt einerseits die Machbarkeit der besseren und glücklicheren Zukunft des Einzelnen, wie der Menschheit insgesamt, hervor. Andererseits vertraut sie hoffend auf die Leistungsstärke des technologischen Fortschritts. Dieses Vertrauen werde durch die technologische Erfolgsstory der letzten Jahrhunderte und vor allem Jahrzehnte legitimiert, weshalb die meisten Transhumanisten ihre Eschatologie mit ungebremst triumphalistischer Überzeugung vortragen. Die Technologie werde nicht enttäuschen. Nur die Menschen selber könnten durch mangelnden Willen (*deathism,* übertriebene ethische Bedenken) oder unkluge Entscheidungen (insbesondere im Bereich der KI-Programmierung) die glänzende Zukunft verdunkeln.

Was ergibt sich daraus für die Frage nach der Konkurrenz bzw. der Rivalität mit der christlichen Vollendungshoffnung? *Erstens* einmal muss der Transhumanismus als rivalisierende säkulare Eschatologie ernst genommen werden. Prinzipiell wäre zwar eine Koexistenz oder sogar Komplementarität von diesseitig-transhumanistischer und jenseitig-christlicher Hoffnung denkbar – das Verhältnis zu religiösen Jenseitshoffnungen ist unter Transhumanisten tatsächlich umstritten –, aber die hier vorgestellten transhumanistischen Denker hängen allesamt einem atheistisch-naturalistischen Weltbild an und haben für Religion, zumindest in ihrer theistischen Form wenig übrig. *Zweitens* bedarf es einer

philosophisch-theologischen Auseinandersetzung mit den eschatologischen Vorstellungen des Transhumanismus. Dieser greift immer wieder, mehr oder weniger explizit, auf christlich-theologische Begriffe zurück oder stellt Vergleiche mit diesen an, meist in kritischer Absicht. Das nächste Kapitel soll dem komplexen Verhältnis zwischen diesen rivalisierenden Eschatologien aus christlicher Perspektive nachgehen.

II. Die Entgegnung: Stellungnahmen aus der Theologie

Einleitung: Eingrenzung, Methode, Gliederung

Nimmt man die Metapher des Ringens in der eschatologischen Arena wieder auf, so stellt dieses zweite Kapitel, nach der Präsentation der transhumanistischen Herausforderer, den Einzug der christlichen Kontrahenten dar. Wie im ersten Kapitel, so gibt es auch hier Einschränkungen: Es kann unmöglich eine Rekonstruktion der gesamten christlich-theologischen Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus angestrebt werden, was angesichts der Zielsetzung dieser Arbeit auch sinnlos wäre. Es macht allerdings durchaus Sinn, sich mit Fokus auf personaleschatologische Fragestellungen einen guten Überblick zur aktuellen systematisch-theologischen Diskussion im deutsch- und englischsprachigen Raum zu verschaffen, da eine solche Darstellung dieser seit ungefähr zwanzig Jahren andauernden Debatte meines Wissens bislang nicht vorgelegt wurde[204].

Damit ist klar, dass dieses Kapitel von der Methode her rekonstruktiv ausgerichtet ist, also lediglich in geordneter und strukturierter Form wiedergeben will, was von christlichen Theologen in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus mit Blick auf die erhoffte Vollendung des einzelnen Menschen gesagt wurde. Meine eigene Beurteilung dieser Auseinandersetzung und ihrer Protagonisten wird dann im nächsten Kapitel erfolgen.

Trotz der Fokussierung auf eschatologische Fragen muss dabei allerdings auch der weitere Rahmen berücksichtigt werden. Wer der Vollendung des Menschen nachgeht, wird unweigerlich auch Fragen nach dem Wesen des Menschen und seines Strebens nach Heil begegnen. Eschatologie kann also nicht unabhängig von Soteriologie und theologischer Anthropologie betrieben werden. Bedenkt man ferner die grundlegende Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit in der christlichen Anthropologie, dann wird einem klar, dass auch Christologie und Theo-logie zumindest ansatzweise miteinbezogen werden müssen. Die Soteriologie, wiederum, kann nicht ohne die Rede von der göttlichen Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes auskommen, und so muss letztlich die gesamte dogmatisch ausgerichtete Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus berücksichtigt werden. Die

[204] Einen sehr kurzen Überblick zur englischsprachigen Debatte findet man lediglich bei Mikael LEIDENHAG, Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism, in: Religion Compass 14 (2020), e12377, hier 4–6. Zur deutschsprachigen theologischen Debatte ohne eschatologischen Fokus: Frederike van OORSCHOT, Theologische Positionen zu Transhumanismus und KI – ein Überblick, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75 (2023), 139–151.

Herausforderung liegt also darin, diesen Verflechtungen Genüge zu tun und dabei dennoch den eschatologischen Fokus nicht aus den Augen zu verlieren.

Im Folgenden soll also versucht werden, einen möglichst prägnanten Überblick zu den teilweise sehr unterschiedlichen theologischen Beurteilungen des Transhumanismus in den letzten zwanzig Jahren zu bieten. Dabei wird zuerst auf die einschlägige englischsprachige Literatur eingegangen, dann auf die deutschsprachige. Diese Vorgehensweise bietet sich aus chronologischen Gründen an, da im anglo-amerikanischen Raum die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus als rivalisierende Eschatologie um das Jahr 2005 anhebt, während man im deutschsprachigen Raum, von Ausnahmen abgesehen, auf das Jahr 2018 warten muss.

Nach einer kurzen Ouvertüre, die ein bisschen Licht auf die nachfolgende Debatte wirft, werden die englischsprachigen Hauptakteure, nach Lagern geordnet, einzeln vorgestellt. Die Einordnung in verschiedene theologische Lager beruht einerseits auf der jeweiligen Gesamteinstellung zum Transhumanismus, und andererseits auf konfessionellen Differenzen und der Zugehörigkeit zu einzelnen theologischen Traditionen. Die vertretenen Meinungen decken dabei alles ab, was man sich vorstellen kann, von enthusiastischer „Taufe des Transhumanismus“ bis hin zu dessen völliger Verteufelung:

1) Die christlichen Transhumanisten
2) Die aufgeschlossenen Kritiker
3) Die zurückhaltenden Kritiker
4) Die gelassenen Thomisten
5) Die skeptischen Ratzingerianer
6) Die unversöhnlichen Erzfeinde

Diese Kategorisierung kann auf die deutschsprachige Literatur so nicht angewandt werden, weil man hier noch keine derartige Lagerbildung erkennen kann. Das beruht sowohl auf dem geringeren Umfang der Diskussion, die erst seit Kurzem und mit weniger Teilnehmern geführt wird, als auch auf der Art und Weise wie hierzulande Theologie betrieben wird.

1. Die Anfänge der eschatologisch-theologischen Auseinandersetzung

a. Journal of Evolution and Technology, Special Issue: Religion and Transhumanism

Man kann mit gutem Recht behaupten, dass die in der 2005 erschienenen Sonderausgabe des transhumanistischen *Journal of Evolution and Technology* dokumentierten Begegnungen zwischen Transhumanisten und Theologen die akademische Auseinandersetzung zwischen Transhumanismus und Christentum als rivalisierende Eschatologien eingeläutet haben[205].

In der Einleitung durch die beiden Herausgeber erfährt man, dass schon bei einem Workshop 2004 in Oxford, an dem sowohl führende Vertreter des Transhumanismus als auch christliche Theologen teilnahmen, die grundsätzliche Differenz zwischen den transhumanistischen Zielen der digitalen Unsterblichkeit und der radikalen Lebensverlängerung, einerseits, und dem christlichen Begriff des ewigen Lebens, andererseits, eindeutig benannt wurden: „Here concern expressed about the notion of technological immortality was explored arguing that the stated transhumanist goal of extending life span is different than the idea of eternal life or not dying.“[206] Übereinstimmungen und Unterschiede in den eschatologischen Visionen wurden im Rahmen ersten Kontakte bereits in den Jahren 2003 bis 2005 klar abgesteckt:

> „Transhumanism and religion share a common longing for transformation. Both live in the tension of the ‘now and not yet’, believing in a narrative that says there is a possibility of a better world waiting for us to experience it. This represents an eschatological focus, not satisfied with the present and waiting in hope for the final stage of our human evolution. In the end both have a longing for Eden, that all will be well. However this longing for eternity represents two different futures, one where the posthuman directs the creative process and another where “God” directs the outcome.“[207]

---

[205] Vgl. Heidi CAMPBELL / Mark WALKER (Hg.), Religion and Transhumanism Special Issue, in: JET 14 (2005). Im selben Jahr widmet die theologische Zeitschrift *Dialog* eine Nummer dem Thema „Hybrids & Human Integrity: Christian Anthropology and the Post-Human Future“, wo zum ersten Mal auf den Transhumanismus Bezug genommen wird, in: Dialog 44 (2005), 337-395.

[206] Heidi CAMPBELL / Mark WALKER, Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation, in: JET 14 (2005), i–xv, hier iii.

[207] Ebd., xi. Siehe auch den frühen Artikel von Michael W. DELASHMUTT, A Better Life Through Information Technology? The Techno-Theological Eschatology of Posthuman Speculative Science, in: Zygon 41 (2006), 267–288, hier 276: „Like the Christian kingdom of God, which exists as a partial reality in the present and a full reality in the future, the techno-kingdom of posthuman speculative science is read as an emerging reality that will be consummated in a not-too-distant future. Though a posthuman eschatology wrestles with similar themes present within Christian eschatology, a Christian eschatology is ever aware that the fulfilment of its hope lies in the hands of the God who is in control of history, in contrast to a posthuman eschatology that places the onus of control upon human technologies.“ Ebd., 285: „Posthuman eschatological hopes are at best for a radical extension of life. Yet the postponement of death is quite different from the idea of death being conquered, or vanquished, as a whole.“

Trotz formaler Ähnlichkeiten bestünden also, sowohl was das Ziel als auch was die Mittel und Akteure zum Erreichen dieses Zieles angeht, tiefgründige Unterschiede zwischen Transhumanismus und (christlicher[208]) Religion.

In seinem Beitrag skizziert der Philosoph Patrick D. Hopkins dementsprechend die für ihn vorhersehbaren Konturen der kommenden Auseinandersetzung. Dabei unterscheidet er zwischen einem niedrigen und einem hohen Transhumanismus. Während ersterer eine Form des Supermenschentums anstrebe und damit nicht viel mehr zu bieten habe, als die Vorstellung ein griechischer Gott zu werden, ginge es im letzteren um mehr:

> „While certainly it would include goals such as higher cognitive functioning, immortality, and increased power, it would do so with an eye toward something more than just exaggerated consumerism and power-over, something about seeking the Ultimate.“[209]

Hopkins attestiert dem Transhumanismus in seiner besten Version ein authentisches Verlangen nach Transzendenz, das sich nicht damit zufriedengebe den Menschen nur als Tier und Zufallsprodukt der Evolution zu verstehen[210]. Im Gegensatz zum Buddhismus, wo es darum gehe, das Verlangen zu überwinden, stünde das Christentum, das die Erfüllung unserer tiefsten Sehnsüchte verspreche, dem transhumanistischen Ansatz durchaus nahe, auch wenn es diese Erfüllung nur von Gott erwarte und eine technologische Transzendenz als völlig ungenügend betrachten müsse[211]. Nichtsdestotrotz, oder vielleicht auch deswegen, sei es absehbar, dass Christen den Transhumanismus als Gefahr wahrnehmen und als Götzenkult und Pseudoreligion kritisieren werden. Laut Hopkins werden sie nicht nur die – aus ihrer Sicht – faktische Unmöglichkeit, echte Transzendenz durch Technik zu erreichen, sondern vor allem den zugrundeliegenden, moralisch verwerflichen Hochmut und die sündhafte Anmaßung „Gott zu spielen“, anprangern[212]. „Expect to see more and more references to Eve’s hunger for knowledge and autonomy, the Tower of Babel, and Satan’s fall.“[213] Das beantworte freilich noch nicht die Frage nach der Legitimität des Vorhabens, als vernunftbegabte Wesen Gottes Plan durch unsere technologischen Fähigkeiten zu erfüllen oder zumindest dazu beizusteuern. „The issue will be how to draw

[208] Vgl. CAMPBELL/WALKER, Religion and Transhumanism, xiii: „Although this volume was intended to explore the relations between religion and transhumanism, the reader will find that Christianity is discussed almost exclusively“.
[209] Patrick D. HOPKINS, Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike, in: JET 14 (2005), 13–28, hier 19.
[210] Vgl. ebd., 17.
[211] Vgl. ebd., 22.
[212] Vgl. ebd., 24.
[213] Ebd., 23.

the line between technology that assists us in living as God would want and technology that moves us away from God."[214] Neben der Konkurrenz, gebe es also auch Platz für eine gewisse Komplementarität. Schlussendlich hänge das Verhältnis von Religion und Transhumanismus und insbesondere von Christentum und Transhumanismus stark davon ab, wie man die menschliche Natur sehe: als etwas Fixes und Fertiges (laut Hopkins die römisch-katholische Position) oder als etwas Wandelbares und daher Veränderbares (laut Hopkins die liberal protestantische Sicht)[215].

b. Eric Parens und das „gratitude/creativity framework"

Soll man die menschliche Natur in erster Linie als eine Gabe Gottes, die es dankend anzunehmen und zu bewahren gilt, verstehen, oder als eine Aufgabe, die uns von Gott gestellt wird und die wir, sein Schöpfungshandeln ebenbildlich nachahmend, kreativ fortzuschreiben haben? Da diese von Hopkins zuletzt aufgeworfene Problematik im weiteren Verlauf der Diskussion tatsächlich immer wieder auftauchen wird, sei hier auf einen wegweisenden Artikel, ebenfalls aus dem Jahr 2005, aufmerksam gemacht. Der Bioethiker Eric Parens hat, in einem ähnlichen Kontext, die Unterscheidung zwischen zwei weitgehend prärational geprägten Grundeinstellungen zum Leben geliefert:

> „When we observe scholars and others debate about "enhancement technologies", I believe that we often see people who have at least for the moment adopted either the gratitude or creativity framework, as I am calling them. As one side emphasizes our obligation to remember that life is a gift and that we need to learn to let things be, the other emphasizes our obligation to transform that gift and to exhibit our creativity."[216]

Beide idealtypischen Haltungen, die der Dankbarkeit und die der Kreativität, lägen natürlich in der Realität nur selten in Reinform vor. Es gehe aber vor allem darum, sich bewusst zu machen, dass man aller Wahrscheinlichkeit nach, wie die meisten Menschen, eine erfahrungs- und erziehungsbedingte präreflexive Grundeinstellung habe, und dass diese nicht die einzig denk- und ehrbare sei. Laut Parens hätten sogar beide biblische und theologische Wurzeln, seien also beide religiös legitimiert und fänden sich daher sowohl unter säkularen Denkern als auch unter Theologen wieder[217].

---

[214] Ebd., 24.
[215] Vgl. ebd., 26.
[216] Erik PARENS, Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate, in: Hastings Center Report 35 (2005), 34–41, hier 37–38. Vgl. Erik PARENS, Creativity, gratitude, and the enhancement debate, in: Judy ILLES (Hg.), Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy, Oxford 2004, 75–86.
[217] Vgl. PARENS, Authenticity and Ambivalence, 38.

c. Der weitere Verlauf der Auseinandersetzung

Nach 2005 kann man die wesentlichen Stationen der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus als rivalisierender Eschatologie exemplarisch durch einige Sammelbände illustrieren: *Future Perfect?* (Erstausgabe 2006)[218], *Religion and the Implications of Radical Life Extension* (2009)[219], *Transhumanism and Transcendence* (2011)[220], *Religion and Transhumanism* (2015)[221], *Designobjekt Mensch* (2018)[222], *Religious Transhumanism and Its Critics* (2022)[223] und *Seele digital* (2022)[224]. Im Folgenden wird nun unter anderem auf diese Publikationen zurückgegriffen werden, um einen informierten Überblick zum aktuellen Stand der Diskussion zu erreichen.

2. Die theologische Diskussion im englischsprachigen Raum

a. Die christlichen Transhumanisten: Redding und Mercer

Die Anfänge eines sich als christlich bezeichnenden Transhumanismus können im Internet anscheinend bis ins Jahr 2001 zu James McLean Ledford zurückverfolgt werden[225]. Allerdings war es Micah Redding der 2013 den Anstoß zur Gründung der *Christian Transhumanist Association* gab[226].

Micah Redding: Vom Biblizismus zum Transhumanismus

Der christliche Transhumanismus habe die Aufgabe, im Sinne der Pastoral bzw. der Evangelisation, als glaubwürdiger Dialogpartner eine Brücke zu der wachsenden transhumanistischen Community zu bauen. Darüber hinaus macht Redding aber auch spezifisch theologische Gründe für seinen christlichen Transhumanismus geltend. Er

[218] Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.), Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London ²2010.
[219] Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009.
[220] Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011.
[221] Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015.
[222] Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018.
[223] Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022.
[224] JANSEN/KLEIN (Hg.), Seele digital.
[225] Vgl. David C. WINYARD, Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations, Blacksburg, VA 2016, 136–137.
[226] Vgl. History of the CTA, in: Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future, Stand: 12.04.2023, https://www.christiantranshumanism.org/history/.

betont, gegen jede Form von theologischem Eskapismus, der die Welt und ihre Geschichte als eschatologisch irrelevant sich selbst überlassen wollte, dass Christen, mit dem Vaterunser gesprochen, das Reich Gottes auf Erden und nicht nur im Himmel erwarteten[227]. Unter Verweis auf die Zentralität der Inkarnation, der Auferstehung und der Wiederkunft Christi, hebt Redding die typisch christliche Hoffnung für dieses unser physisches Leben und, damit einhergehend, für dieses unser physisches Universum hervor[228]. Dabei komme dem menschlichen Handeln, seiner Kreativität und insbesondere der Technologie eine Schlüsselrolle in der Verwirklichung dieser Hoffnung zu.

Als biblische Untermauerung dieser positiven Technikтheologie verweist Redding auf drei Bilder bzw. Themen:

1) Schöpfung: Wenn Gott durch den Schöpfungsauftrag in Gen 1 den Menschen allgemein die Verantwortung für die Erde übertrage, dann werde diese in Gen 2 als Bearbeitung des Gartens Eden sozusagen proto-technologisch qualifiziert. Der Mensch sei, als *imago Dei*, dazu bestimmt in Partnerschaft mit Gott und in der Nachahmung seines schöpferischen Handelns, als *created co-creator*, durch Wissenschaft und Technik die Welt ihrem eschatologischen Ziel näherzubringen[229].
2) Heil: Die Erzählung der Sintflut biete als Pointe, dass Rettung und Heil durch den, und darauf komme es an, *sowohl* von Gott gewollten und geleiteten *als auch* von Menschen technisch-handwerklich ausgeführten Bau der Arche, kämen. Gott schenke, biblisch gesprochen, sein Heil durch den Bund, also durch menschliches Mitwirken, das sich wesentlich auch technologisch realisiere[230].
3) Erfüllung: Die eschatologische Stadt, das himmlische Jerusalem, in dem sowohl der Garten Eden als auch der Tempel seine Erfüllung finden, sei der perfekte Ausdruck für die Harmonie, die im endgültigen Bund Gottes mit den Menschen zwischen göttlicher Schöpfung und menschlichem Werk herrsche. Allerdings müsse die Diskontinuität der eschatologischen Wirklichkeit, die durch das Bild der vom Himmel herabkommenden Stadt betont werde, durch eine schöpfungstheologisch

[227] Vgl. Micah REDDING, Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith, in: Newton LEE (Hg.), The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 777–794, hier 782.
[228] Vgl. ebd., 779–783.
[229] Vgl. Micah REDDING, Why Christian Transhumanism?, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 113–128, hier 117–118. Zum Begriff des *created co-creator* und der dabei zu bedenkenden Grenzen aufgrund von menschlichen Endlichkeit und Sündhaftigkeit vgl. Philip HEFNER, The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism, in: Dialog 48 (2009), 158–167.
[230] Vgl. REDDING, Why Christian Transhumanism?, 118–120.

> und christologisch fundierte Kontinuität der Welt ausgeglichen werden. Sonst gelange man in die Aporien gewisser trans- bzw. posthumanistischer Szenarien, in denen die eschatologische Zukunft nicht mehr wirklich *unsere* Zukunft sei[231].

Auch die von Redding suggerierte Vorstellung, dass Gott die Auferstehung und das ewige Leben durch menschliche Technologie verwirklichen könnte[232], so dass seine Verheißungen innerweltlich, also in unserer materiellen, physischen Welt, realisiert würden, stützt sich auf eine möglichst buchstäbliche Lesart der Bibel, nach der die allgemeine Totenauferweckung ein irdisch-geschichtliches Ereignis darstelle[233].

Calvin Mercer: Eschatologische Auferstehung als technologische Errungenschaft

Während Micah Redding kein Akademiker ist, ist Calvin Mercer, der an der *East Carolina University* lehrt, Autor und Herausgeber zahlreicher wissenschaftlicher Publikationen im Bereich Transhumanismus und Religion[234]. Im Unterschied zu Redding, der eher suggestiv bleibt, malt Mercer seine transhumanistisch-theologische Vorstellung einer technologisch vermittelten Auferstehung auch ziemlich genau aus. Den beiden Hauptsträngen des Transhumanismus entsprechend, reflektiert er die potenzielle theologische Bedeutung der siliziumbasierten, posthumanen Vision des *mind uploads* und der kohlenstoffbasierten Hoffnung, mittels Kryonik und anderer Technologien einen radikal transformierten Körper zu erhalten. Dabei geht Mercer von einer antidualistischen, verkörperten Anthropologie aus. Daher sei die eschatologische Vollendung notwendigerweise körperlich. Es gehe also um Auferstehung und nicht lediglich um die Unsterblichkeit der Seele[235].

Das *mind uploading* bzw. die *whole brain emulation* betreffend, leitet Mercer von den paulinischen Antithesen in 1 Kor 15 ab, dass der menschliche Körper sich radikal wandeln könne, ohne deswegen die Kontinuität der personalen Identität[236] zu gefährden:

---

[231] Ebd., 121–123.
[232] Vgl. The Resurrection is Technological, in: Micah Redding: Faith and the Future of Humanity, Stand: 12.04.2023, https://www.micahredding.com/blog/the-resurrection-is-technological/.
[233] Vgl. REDDING, Christian Transhumanism, 783: „Reading the Biblical story as literally as possible, the ultimate future is that evil empires fall, death is overcome, the world is renewed, and rich and poor alike are invited into heaven on Earth."
[234] Vgl. MAHER/MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension; Calvin MERCER / Derek F. MAHER (Hg.), Transhumanism and the Body: The World Religions Speak, New York 2014; MERCER/TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism; Tracy J. TROTHEN / Calvin MERCER (Hg.), Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality, New York 2017.
[235] Vgl. Calvin MERCER, Whole Brain Emulation Requires Enhanced Theology, and a "Handmaiden", in: Theology and Science 13 (2015), 175–186, hier 177.
[236] Vgl. ebd., 179.

> „The point that the post-resurrection body is qualitatively different from the "flesh and blood" body can be useful in thinking about whole brain emulation. Of course, Paul's culturally conditioned reflections are not necessarily directly relevant for the world of nanotechnology and uploading. But I do find his theological imagination both interesting and potentially supportive of new and creative ways to theologically envision the body in the approaching world of enhancement technology."[237]

Es sei also theologisch zulässig, einen nichtbiologischen, z.B. virtuellen oder künstlichen Körper, als Verwirklichung des eschatologischen, glorreichen Körpers zu begreifen. Als Reaktion auf den diesbezüglich kritischeren Theologen Ted Peters, der noch eingehend besprochen werden wird, meint Mercer:

> „Peters does not think a transhumanist scenario can meet the eschatological promise of God. But if it turns out that a posthuman entity, whether an upload or superintelligence, can have a body, albeit qualitatively different from the familiar flesh and blood body, and can have personhood, then why could not the promise of God apply?"[238]

Für den Begriff der Auferstehung seien Körper und Körperlichkeit zwar unabdingbar, aber die paulinische Vision des Auferstehungsleibes, der radikal anders und doch identitätswahrend sei, gestatte es, über unsere natürliche Verkörperung hinaus, auch alternative, technologisch produzierte Körper als Kandidaten für den Auferstehungsleib ins Auge zu fassen. Damit gebe es keinen unüberwindbaren *theologischen* Einwand gegen das *mind uploading*[239], was allerdings andere Einwände, technologischer oder philosophischer Natur, nicht ausschließe. So bestehe etwa das Duplizierungsproblem: Wie könne die personale Identität bewahrt werden, wenn ein *upload* beliebig oft kopiert werden könne?[240] Auch das wissenschaftlich stets wachsende Verständnis der engen Verflechtung von Gehirn und Körper, und damit der Untrennbarkeit von Selbst und Körper (*embodied cognition*), lasse die Durchführbarkeit eines *uploads* der Person fraglich erscheinen[241].

Wie schaut es mit Kryonik aus? Ausgehend von der Idee des Menschen als *created co-creator*, argumentiert Mercer für die grundsätzliche theologische Möglichkeit auch Kryonik als die Realisierung der christlichen Auferstehungshoffnung zu verstehen. Dazu müsse man zuerst diese Hoffnung analysieren. Sie sei durch drei Wesensmerkmale charakterisiert: 1° Körperlichkeit, 2° Verwandlung und 3° Kontinuität der persönlichen

---

[237] Ebd., 178.
[238] Calvin MERCER, Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism, in: Dialog 54 (2015), 27–33, hier 30.
[239] Vgl. MERCER, Whole Brain Emulation, 180.
[240] Vgl. ebd., 181–182.
[241] Vgl. Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN, Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism, Basingstoke 2021, 167–169.

Identität[242]. Das könne man mit dem Kryonikprojekt vergleichen: Auch dort bestehe die Hoffnung auf einen wiederbelebten, 1° verwandelten 2° Körper, in dem 3° man sich wiederfinde[243]. Die Frage sei nur, ob es sich um eine Auferweckung wie bei Lazarus (*resuscitation*) oder um eine echte, transformative Auferstehung wie bei Christus (*resurrection*) handle[244]. Das hänge letztlich nur davon ab, wie radikal die Verbesserungen seien, die man dem wiederzubelebenden Körper in Zukunft angedeihen lassen könne[245].

> „Transformative resurrection means we die and are raised to new, redesigned, revitalized, and enhanced life. As we have seen, Paul's term for this resurrected life is *soma pneumatikon*, spiritual body. […] The believer's raised body, modeled [sic!] after the resurrected Christ, is believed to be imperishable, glorious, and powerful. […] A feasible religious interpretation is that cryonics provides the technological means for how God accomplishes transformational resurrection."[246]

Auf einige wahrscheinliche Einwände eingehend, wie etwa die verengend individualeschatologische Sicht oder auch die unentrinnbare Diesseitigkeit dieser Vision, gesteht Mercer, dass eine solche positive theologische Beurteilung transhumanistischer Zukunftsszenarien, die diese als gültige Realisierungen eschatologischer Hoffnung interpretiere, die christliche Theologie zwinge, weitgehend umzudenken[247]. Das betreffe u.a. die Beurteilung des Todes: Statt ihn als *die* theologisch bedeutsame Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zu verstehen, werde man in Zukunft vielleicht ein anderes Verständnis des (technologisch vermittelten, möglicherweise graduellen) Übergangs zum ewigen Leben haben[248]. Den Einwand, dass die moralische Anfälligkeit des Menschen technologisch nicht zu lösen sei, so dass ein transhumanistisches Paradies außer Reichweite bleibe, lässt Mercer gelten. Er gibt zu, keine zufriedenstellende Antwort parat zu haben:

> „The transhumanist future, which may include the restoration of cryopreserved people, is anything but guaranteed to bring in an age of bliss. […] Cryopreserving and restoring a Hitler simply perpetuates evil. We know of no indisputable response to this concern. […] One can

[242] Vgl. Calvin MERCER, Resurrection of the Body and Cryonics, in: Religions 8 (2017), 96, hier 2–4.
[243] Vgl. ebd., 5–6.
[244] Vgl. MERCER/TROTHEN, Religion and the Technological Future, 149–150.
[245] Vgl. MERCER, Resurrection of the Body and Cryonics, 6.
[246] MERCER/TROTHEN, Religion and the Technological Future, 152.
[247] Vgl. MERCER, Resurrection of the Body and Cryonics, 7: „Nothing about the unfolding world of radical human enhancement is going to fit cleanly into biblical or systematic theology, traditionally interpreted. Extreme enhancement is going to stretch doctrines if Christianity proves capable of embracing the developments."
[248] Vgl. MERCER/TROTHEN, Religion and the Technological Future, 167: „An objection to interpreting mind uploading as transformational resurrection is that eternal (i.e., resurrected) life and indefinite existence in a digital substrate are different in that resurrection is to eternal life and mind uploading is a continuation of this life. That is true. However, if people start living for hundreds or thousands of years, then notions of the life to come will surely be reinterpreted. Very possibly, death—as we think of it now—as the dividing line between this life and the life to come could recede to the background." Vgl. MERCER, Whole Brain Emulation, 179.

> hope that moral and spiritual enhancements will bring us closer to a more virtuous, if not sinless, future by the time we are able to restore cryopreserved individuals. […] Basing the future prospects of the world on this hope may very well sound scary and unlikely, so the objection is a legitimate one.“ [249]

Mercers Position und Projekt einer „TechPlus Theology“[250] gründet auf der Überzeugung, dass die moderaten und radikalen Enhancements ohnehin kommen würden, so dass es keinen Sinn mache, sich ihnen zu verweigern. Vielmehr gehe es darum, die trans- und posthumane Zukunft möglichst werteorientiert zu gestalten. Christliche Theologie hätte die Aufgabe, diese Entwicklungen mutig zu begleiten, statt sich ihnen zu widersetzen[251].

b. Die aufgeschlossenen Kritiker: Cole-Turner, Peters und Green

Das Lager der aufgeschlossenen, *tech*-freundlichen Kritiker, das zu den akademisch produktivsten Polen der Debatte gehört, bringt dem Transhumanismus mitunter ebenfalls Sympathien entgegen. Von strengeren Kritikern müssen sie sich daher manchmal auch den Vorwurf gefallen lassen, zu den christlichen Transhumanisten zu gehören[252].

Ron Cole-Turner: Echte Transformation durch Selbstentsagung statt Selbstverherrlichung

Ronald (Ron) Cole-Turner ist Theologieprofessor und geweihter Pastor und bezeichnet sich selbst als progressiver Protestant in calvinistischer Tradition[253]. Seine Beiträge sind sowohl, weil er in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus auf soteriologische und eschatologische Fragen fokussiert, als auch aufgrund der Art und Weise, wie er dies tut, für die vorliegende Arbeit höchst relevant. Bei aller Kritik am Transhumanismus, deutet er ihn auch als produktive Herausforderung für die christliche Eschatologie[254]. Cole-Turner erinnert diesbezüglich gerne an die christlichen, soteriologisch-eschatologischen Wurzeln des Wortes Transhumanismus in Dantes *trasumanar* und führt aus, dass das Christentum als der ursprüngliche, eigentliche Transhumanismus verstanden werden müsse und sich dank des säkularen Transhumanismus neu auf dieses Selbstverständnis besinnen solle[255]:

[249] MERCER/TROTHEN, Religion and the Technological Future, 154.
[250] Ebd., 216.
[251] Vgl. ebd., 219.
[252] Vgl. Sandra A. HAM, Spirituality in Christian Transhumanism: Commentary on Cole-Turner, Green, and Cannon, in: Theology and Science 14 (2016), 202–217.
[253] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors), New York 2009, 51–61, hier 51.
[254] Vgl. ebd.
[255] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists, in: Dialog 54 (2015), 20–26, hier 20–22.

> „We have transhumanists to thank for picking up a word we were not using, electrifying it, and now handing it back to us in the form of questions. […] If today's transhumanists have good questions, what about their answers? Is their version of transhumanism useful or acceptable to Christian theology today? No, at least not in its usual form. There is quite a difference between Dante's *trasumanar* and today's transhumanist agenda."[256]

Es geht ihm also darum, angesichts der transhumanistischen Herausforderung, nicht nur dessen Schwachstellen zu benennen, sondern auch diejenigen Elemente der christlichen Heils- und Vollendungslehre zu aktivieren, die das authentische Verwandlungspotential des Menschen betonen und damit eine plausible und relevante Antwort bieten könnten[257].

Was sind nun laut Cole-Turner die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem technologisch-säkularen und dem christlich-religiösen Transhumanismus? Die Gemeinsamkeiten seien in Wahrheit nur terminologisch, da zwar beide Transformation erstreben, aber darunter etwas radikal anderes verstehen würden[258]. Nur hätten in der Praxis leider viele Christen eschatologische Vorstellungen, die denen der Transhumanisten faktisch nahe kämen[259]. Demgegenüber, und im Gegensatz zu Mercer, betont er, unter Rückgriff auf Karl Rahner[260], die fundamentale ontologische Differenz zwischen jeder innerweltlichen Zukunft, mit den in ihr denkbaren technologischen Errungenschaften, und der im Glauben erhofften absoluten Zukunft Gottes[261]. Diese eschatologische Differenz zwischen den nächsten und den letzten Dingen gründe in der Schöpfungsdifferenz und sei daher unendlich groß, was jede Konkurrenz ausschließe und damit ein unüberbietbar enges,

---

[256] Ebd., 22; Vgl. Ronald COLE-TURNER, Steps toward a Theology of Christian Transhumanism, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 129–142, hier 129–130: „To be clear, I believe that Christianity and secular transhumanism are incompatible and cannot be put together. To be a Christian is to affirm certain convictions that are at odds with secular transhumanism. No fusion between the two can be intellectually coherent. The legitimacy of "Christian Transhumanism" must arise, if at all, not from tweaks or glosses layered on top of secular transhumanism, but from the heart of Christian theology itself. If in the end Christians embrace views of human enhancement technology that resemble somewhat the views of secular transhumanism, they will have arrived at these conclusions for theological reasons."

[257] Vgl. z.B. Ronald COLE-TURNER, Theosis and Human Enhancement, in: Theology and Science 16 (2018), 330–342, hier 331: „Our account of *theosis* is tilted in advance by a question that lurks behind the text at every step: Given the context of human enhancement technology and its power to shape cultures and congregations alike, what most needs to be said in a limited space about *theosis*?"

[258] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Introduction: The Transhumanist Challenge, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 1–18, hier 9: „Christianity and transhumanism share the notion that the self is being transformed to the point where it will no longer be the same self. But Christianity and transhumanism could not be more different in how they view the goal of transformation."

[259] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Von der Theologie zum Transhumanismus und zurück, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 293–307, hier 302.

[260] Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie der Zukunft, München 1971, 177–228.

[261] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Eschatology and the Technologies of Human Enhancement, in: Interpretation 70 (2016), 21–33, hier 27–28.

ineinandergreifendes Verhältnis dieser beiden Zukunftsweisen ermögliche[262]. Aus dieser grundlegenden Differenz folge der qualitative Unterschied zwischen echter transzendenter Unsterblichkeit und jeglicher sogenannten technologischen Unsterblichkeit, die immer nur relative Langlebigkeit bezeichne[263]. Sie dies einmal klargestellt, eröffne sich aus der eschatologischen Perspektive auf Welt und Menschen, die grundsätzliche Möglichkeit einer positiven Beurteilung innerweltlicher, technologischen Veränderung:

> „Christian theology is intrinsically predisposed to accept the idea that even now, while still on their way toward final transformation, all creatures are inherently open to smaller transformations. Eschatological faith is open to the prospect of the technological modification of the natural world, including human individuals and the human species. Here, indeed, is perhaps the practical test of the true radicalism of eschatological faith. Christian faith and hope that are truly open to the ultimate future as final consummation should also be open to the proximate future as intramundane change.“[264]

Das Christentum sei also offen für Enhancements, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass man diese nicht verabsolutiere, noch sich mit ihnen zufrieden gebe[265], sondern sie „*als Modell oder Zeichen*“ [266] der viel radikaleren Transformation des ewigen Heils begreife.

Diese grundsätzliche Möglichkeit einer positiven Beurteilung bedeute allerdings keineswegs, dass jedes innerweltliche Veränderungsprojekt gutzuheißen bzw. zeichenfähig sei. Zwischen der christlichen und der transhumanistischen Zukunftsvision gebe es nämlich gravierende inhaltliche Unterschiede.

> „Der Hauptunterschied zwischen den christlichen und transhumanistischen Zukunftshoffnungen liegt […] in ihrer Definition des Gedeihens der Menschheit. Der Transhumanist strebt nach der Entfaltung der Menschheit durch die Überwindung biologischer Grenzen, um das eigene Selbst zu verbessern und auszudehnen. Der Christ bekennt, dass die menschliche Entfaltung mit der Selbst-Entleerung beginnt, um das eigene Selbst in einem Transformationsprozess zu überwinden, der so radikal ist, dass, um es mit Dantes Worten zu sagen: „*significar per verba non si poria*“.“[267]

---

[262] Vgl. ebd., 27: „The difference between these futures is not based on their coming at a different place in the temporal order or in the sequence of coming events. It is not that the last things come just after everything else. The difference is ontological and theological, not sequential or historical. For this reason the difference between *next things* and *last things* could not be more profound or fundamental. And for the same reason, the relationship between them could not be more intimate.“

[263] Vgl. COLE-TURNER, Extreme Longevity Research, 52.

[264] COLE-TURNER, Eschatology and the Technologies of Human Enhancement, 32.

[265] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Transhumanism and Christianity, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 193–203, hier 200: „Christian theology finds fault with transhumanism not because it says that human beings should be enhanced but because it holds too limited a view of human transformation.“

[266] COLE-TURNER, Von der Theologie zum Transhumanismus und zurück, 303. (Hervorhebung im Original)

[267] Ebd., 303.

Diese diametral entgegengesetzten Konzeptionen von Gedeihen, Verherrlichung, Vollendung und Vergöttlichung des Menschen, sind ein Topos auf den Cole-Turner oft zu sprechen kommt. Während der Transhumanismus uns die technologische Erfüllung all unserer Wünsche und ein ewiges Leben ohne Tod verheiße, verlange das Christentum, ebendiese Wünsche aufzugeben und den Tod anzunehmen, um zum wahren Leben zu gelangen[268]. Das impliziere keineswegs eine Verneinung dieser Welt und ihrer Bedeutung: Der fleischgewordene Schöpfer sei auch der Erlöser und die erhoffte neue Schöpfung sei daher auch keine andere, sondern eben diese Schöpfung. „We are not saved from the world, either through disembodiment or escape from destruction, but in and with the transformation of the whole creation."[269] Das habe zur Folge, dass die eschatologische Differenz zwischen unserem innerweltlichem Handeln und Werden (*becoming*) einerseits, und dem göttlichem Tun und Kommen (*coming*) andererseits, keine zusammenhangslose Trennung bedeute. Christliches Heil, das hier und jetzt beginne und eschatologisch vollendet werde, beruhe daher auf Umkehr, d.h. auf der Entsagung der Ichhaftigkeit und dem Verzicht auf den eigenen Willen, um Gottes Willen zu tun und ihm Raum zu geben[270].

> „The paradox at the heart of Christianity is that by losing our lives, we gain true life. This is perhaps the sharpest point of divergence between Christianity and transhumanism. On the basis of this difference, Christian theology is driven to make a criticism of transhumanism that is difficult to state with subtlety or graciousness. But it must be said that according to Christian theology, transhumanists seem both human-centered and self-centered."[271]

Die Vergöttlichung, um die es Christen gehe, die sogenannte *Theosis*, die Cole-Turner gern thematisiert, weil sie das Heil als tiefgreifende Verwandlung verstehe, weise vier charakteristische Eigenschaften auf, die angesichts des transhumanistischen Verständnisses der Vergöttlichung betont werden müssten: Erstens sei echte *Theosis* immer *Kenosis*, also Selbstentleerung und nicht -erfüllung[272]; zweitens sei sie stets gemeinschaftlich, betreffe also das Heil der ganzen Menschheit in Christus; drittens sei sie kosmisch und vollende sich mit der ganzen Schöpfung im neuen Himmel und der neuen Erde[273]; viertens sei

---

[268] Vgl. COLE-TURNER, Extreme Longevity Research, 58–59.
[269] COLE-TURNER, Transhumanism and Christianity, 198.
[270] Vgl. ebd., 197–198.
[271] Ebd., 198.
[272] Vgl. COLE-TURNER, Theosis and Human Enhancement, 333: „To be like God is to be self-emptying. And if so, then it is precisely here that we find defined more sharply than anywhere else the radical contrast between biblical *theosis* and current secular views of human enhancement, especially as advanced by today's transhumanists. Secular enhancement has to do with protecting the self and expanding its powers or capacities beyond the limits of our biology. *Theosis* points us in the opposite direction. Self-protection and self-expansion are replaced by self-emptying."
[273] Vgl. ebd., 334.

Theosis mit Gregor von Nyssa als *Epektasis*, also als ewig fortschreitend, zu begreifen[274]. In einem späteren Artikel vertieft Cole-Turner diesen letzten Punkt und stellt den Zusammenhang mit der grundlegenden Relationalität der *Theosis* als Teilhabe an Gottes unendlichem Wesen und an den innergöttlichen Beziehungen der Dreifaltigkeit noch deutlicher heraus[275]. Daraus ergebe sich auch die anthropologische Unbestimmtheit der erhofften Vollendung, da es unmöglich sei, diese göttlich-eschatologische Realität zu erkennen[276], was zur Folge habe, dass man nicht versuchen dürfe, anzugeben, worin menschliche Vollendung genau bestehe bzw. wie sie aussehen werde[277]. Diese Unwissenheit, sei allerdings keine Richtungslosigkeit. Im Gegenteil, die eschatologisch erhoffte Vollendung in Gott biete wertvolle Orientierung, weswegen der von Cole-Turner geforderte echte christliche Transhumanismus dringend der Eschatologie bedürfe: „Without an eschatology, Christian transhumanism can begin to look like secular eschatology, with endless change going in no particular direction.“ [278]

Worin bestünden nun die theologischen Herausforderungen angesichts des Transhumanismus? Neben der bereits erwähnten Neubesinnung auf das Verwandlungs- und Vergöttlichungsnarrativ im Christentum, beschäftigt sich Cole-Turner auch mit den Möglichkeitsbedingungen personaler Vollendung. Während die klassische Theologie verschiedene Versionen eines Leib-Seele-Dualismus vertreten habe, seien zeitgenössische Theologen geneigt, den Menschen als verkörperte Person ohne Seele zu denken[279]. Dabei spiele die Frage des Zwischenzustands und der Wahrung der personalen Identität eine wesentliche Rolle. In klassischer Theologie führe sie unweigerlich zu der einen oder anderen Form des Dualismus:

> „But what happens to the individual during the “interim state” between death and resurrection? […] Those who argue that the interim self is “asleep” are dualists, albeit of a

[274] Vgl. ebd., 336.
[275] Vgl. Ronald COLE-TURNER, Techne and Teleios: A Christian Perspective on the Incarnation and Human Enhancement Technology, in: Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality 28 (2022), 175–184, hier 181–82.
[276] 1 Joh 3,2: „Noch ist nicht offenbart worden, was wir sein werden.“
[277] Vgl. COLE-TURNER, Techne and Teleios, 183: „If it is true that Christianity (at least in the interpretation offered here) negates all anthropological definitions of the meaning, goal, ideal, or “perfection” of humanity, then theology’s contribution to the debate over the goal of enhancement is to say that there is no goal. This conclusion, if inconvenient, is inevitable if we take seriously the radically transformative nature of grace. For if it is true that God the Creator is transforming us in ways that we cannot understand, in ways that in fact have no limit as God has no limit, then we find ourselves facing the impossibility of offering a theologically-based anthropological definition of the human goal or the meaning of “perfection.” […] This means that Christians do not know the meaning of human perfection. But what we do know means that we cannot accept other definitions. Our “nothing” vacates all alternatives.“
[278] COLE-TURNER, Theology of Christian Transhumanism, 139.
[279] Vgl. COLE-TURNER, Extreme Longevity Research, 54–57.

> milder sort than those who say the interim self is conscious. While strong or extreme dualism (the soul can live without the body) is rejected by Christianity, a weaker form of dualism (the soul can be stored through the death/resurrection hiatus) almost inevitably slips back in."[280]

Demgegenüber würden manche anti-dualistischen Theologen heute ein Kontinuitäts- und Identitätsprinzip im Menschen verneinen, so dass Gott „uns" zwar aus seinem Gedächtnis *neu* erschaffen werde, aber zugleich, durch die Auffüllung des neuen Bewusstseins mit Erinnerungen des Verstorbenen, eine, wenn auch nicht tatsächliche, zumindest subjektiv erfahrene Kontinuität schenken werde[281]. Die Theologie stehe hier vor denselben Problemen wie gewisse Spielarten des Transhumanismus: Wenn das Ich und der Körper ident seien, dann müsse man in beiden Fällen darauf achten, dass das Ich in der tiefgreifenden Verwandlung des unsterblich werdenden Körpers nicht verloren gehe[282]. Allerdings bestehe zwischen der Realisierung technologischer und theologischer Unsterblichkeit, wie immer diese letzte auch gedacht sein möge, stets ein grundlegender und entscheidender Unterschied, und zwar in der Ausgangslage:

> „Technology begins with the starting point that nothing is immortal unless it is rescued from decay and ultimately from entropy. Religion begins with the belief that something (either the soul *and* God, or at least God) is immortal at the outset and, as creator, God has the power both to recreate and eternally sustain what would otherwise be lost."[283]

Da, wo der säkulare Transhumanismus, in und ausgehend von einer gänzlich vergänglichen Welt, aus eigener Kraft eine Form von Unvergänglichkeit schaffen müsse, hoffe Religion, dass die bereits existierende göttliche Unvergänglichkeit das Vergängliche retten werde.

Ted Peters: Proleptische Ethik statt transhumanistischer Sündenvergessenheit

In gewisser Hinsicht kann man Ted Peters als das lutherische Pendant zu Ron Cole-Turner bezeichnen. Der langjährige, inzwischen emeritierte, Professor für Systematische Theologie ist Pastor der *Evangelical Lutheran Church in America* und positioniert sich ebenfalls als tech-freundlicher Kritiker des Transhumanismus. Trotz seiner Sympathie für den optimistischen Enthusiasmus und den kreativen Ehrgeiz vieler Transhumanisten[284] und

[280] Ebd., 55–56.
[281] Vgl. ebd., 56–57.
[282] Vgl. ebd., 57: „A key question facing both biological and theological immortality is how to balance the requirements for continuity and change. If the body is unchanged, it cannot be given extended, much less eternal, life, but if the self and the body are one, and the body is wholly changed in a way that threatens continuity, then the self is not immortal but replaced by another, perhaps by a series of others."
[283] Ebd., 56.
[284] Vgl. Ted PETERS, Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 63–86, hier 64: „What I like about the technoenthusiasts among us is

seines (seltenen) Gebrauchs der Wendung „christlicher Transhumanist“[285], gehört er keineswegs in das gleichnamige Lager. Peters ist sich grundlegender Differenzen, insbesondere soteriologischer und eschatologischer Natur, bewusst.

Peters attestiert dem Transhumanismus in erster Linie eine gravierende Sündenvergessenheit. Das führe zu unrealistischen Einschätzungen dessen, was durch Technologie an tatsächlicher Verbesserung der *conditio humana* überhaupt erreicht werden könne[286]. Diese Fehleinschätzung beruhe auf einer gnostischen Weltanschauung, die glaube, man könne menschliche Unzulänglichkeit durch Wissen beheben. Doch nach christlicher Überzeugung liege das eigentliche Problem nicht im mangelhaften Intellekt, sondern im Willen, der zur Sünde und zum Bösen neige[287]. Dass technologischer Fortschritt und gesteigerte Intelligenz dieses grundlegende moralische Problem des Menschen nicht zu lösen vermögen, könne man anschaulich am Beispiel des Computervirus illustrieren: So wie die frühen Utopien des Internets, werden auch die erträumten transhumanistischen Paradiese an der menschlichen Zerstörungswut scheitern[288]. Daher sei im Christentum, im Unterschied zum Transhumanismus, nicht Wissen, sondern Liebe, das höchste Gut[289].

---

the unapologetic extravagance of their vision. I like their zeal for transformation. I like their celebration of the new. Without knowing it, they are manifesting an important dimension of the image of God (imago Dei) within our civilization: the dimension of creativity and transformativity.“

[285] Vgl. Ted PETERS, Theologians Testing Transhumanism, in: Theology and Science 13 (2015), 130–149, hier 131: „Despite my moral cautions, I find inspiring the audacity of transhumanism’s promethean enthusiasm for transforming our world into a better place. A positive vision of the future, I have long argued, is the starting-point for a healthy and transformatory ethic. On this one point, I could imagine a new animal: the Christian transhumanist.“

[286] Vgl. PETERS, Progress and Provolution, 64: „Yet a level of naïveté here risks a loss of realism. Good physical health, increased intelligence, and even the immortality of either the body or the mind would constitute a transformation, to be sure. […] It would mark progress. It would lead to something new. And yet an item of looming significance is missing from this vision: a realistic appreciation for the depth and pervasiveness of what theologians call *sin*. As sinful creatures, we humans never lose our capacity to tarnish what is shiny, to undo what has been done, to corrupt what is pure.“ (Hervorhebung im Original)

[287] Vgl. Ted PETERS, The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian, in: Scientia et Fides 7 (2019), 97–117, hier 112: „H+ is actually a form of Gnosticism. […] During New Testament times, the followers of Jesus sensed that something was askew in the Gnostic belief system. The fundamental reason for human estrangement is not ignorance, said the Christians. Rather, it is sin. Even when we humans have all the knowledge necessary, we can still decide to pursue evil. The human problem is in the will, not the mind. Gaining knowledge does not insure redemption from sin or rescue from evil. Nor would superintelligence redeem us from sin or rescue us from evil. If anything, advanced intelligence would only provide increased opportunity for perversion, exploitation, and violence.“

[288] Vgl. PETERS, Theologians Testing Transhumanism, 140; PETERS, Progress and Provolution, 81: „The invention of the computer virus is an invention with one sole purpose: to destroy. Despite the benefits or even blessings of computer connections around the world, something at work in the human mind leads to the development of brute and unmitigated destruction. No increase in human intelligence or advance in technology will alter this ever-lurking human proclivity.“

[289] Vgl. Ted PETERS, Boarding the Transhumanist Train: How Far Should the Christian Ride?, in: Newton LEE (Hg.), The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 795–804, hier 799.

Peters plädiert in Anbetracht dieser Tatsachen für eine Neubesinnung auf die Verknüpfung von Sünde und Tod und auf die damit zusammenhängende Untrennbarkeit der Erlösung von diesen beiden Übeln[290]. Durch die Auferstehung Christi sei uns das umfassende Heil als Befreiung von Sünde und Tod erwirkt worden, so dass wir im Auferstandenen, im Neuen Adam, unser wahres, sündenloses und unsterbliches Menschsein erkennen können: „Theologically, we should define what it means to be human in light of the resurrection from the dead and a life purged of the blemishes of sin."[291]

Damit sei aber auch eine eindeutig zukunftsorientierte und eschatologische Ausrichtung der theologischen Anthropologie gegeben:

> „To be truly human […] is to participate with Jesus Christ in the forgiveness of sin and the resurrection of the dead. We temporal creatures still subject to death are on the way, so to speak, to becoming who we truly are. The anticipatory impulse throbbing in the human spirit today looks forward to our full quiddity in the *imago Dei*. Theologically, we look for the *imago Dei* not in the first Adam and Eve back in the Garden of Eden, but rather in the New Adam, Jesus Christ, returning on the clouds with power and glory."[292]

Um dieser eschatologischen Ausrichtung gänzlich Rechnung zu tragen, schlägt Peters dann auch vor, in Abwandlung von der *recapitulatio* des Irenäus eher von der *praecapitulatio* zu sprechen[293]. Mit dieser christologisch-eschatologischen Anthropologie habe man die Erklärung für das menschliche Bedürfnis nach Steigerung, das als *anticipatory impulse* verstanden wird. Unter Bezug auf den *anticipatory impulse* könne auch eine proleptische Ethik entworfen werden, in der der Mensch als *created co-creator* seiner Verantwortung ganz und gar nachkommen müsse, ohne dabei zu vergessen, dass die wahre Verwandlung als geschenktes Heil nur von Gott kommen könne[294]. Theologische Kritik am Transhumanismus müsse daher in der Eschatologie und nicht in der Protologie wurzeln:

> „If a theologian would become critical of a transhumanist, it would not be in defense of what has been. Rather, it would be because of a naiveté in thinking that we could accomplish with technology a transformation that can be achieved only by the eschatological act of a gracious and loving God."[295]

---

[290] Vgl. Ted PETERS, Imago Dei, DNA, and the Transhuman Way, in: Theology and Science 16 (2018), 353–362, hier 358.
[291] Ebd., 355.
[292] Ebd., 353.
[293] Vgl. ebd., 355: „Instead of recapitulation I suggest we think of Christ's work as *pre*capitulation. Christ establishes ahead of time what it is that will define who we as humans shall be." (Hervorhebung im Original)
[294] Vgl. ebd., 360.
[295] Ted PETERS, Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.), H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 147–

Diese Kritik aus eschatologischer Perspektive könne durch die von Jürgen Moltmann popularisierte Unterscheidung zwischen *futurum* und *adventus* erläutert werden. „Whereas futurum provides an image of the future that can result from present trends, adventus provides a vision of a future that only God can make happen.“[296]

Dabei setzt Peters wiederum bei der Überwindung der Sünde an, was nur von Gott her möglich sei. Er betont also in erster Linie die moralische und nicht die metaphysische Differenz zwischen der gegenwärtigen Welt und der Neuen Schöpfung.

> „Human transformation and the eradication of our propensity to obstruct and destruct can only be accomplished by a divine act of grace, by *adventus*. If we have strictly *futurum* with which to work, we will carry our crippled state of nature right into the post-human future.“[297]

Das eschatologische Problem schlechthin ist für Peters das Problem der Sünde[298]. Jede menschgemachte Zukunft trage sie unentrinnbar mit sich, nur die gottgemachte könne frei von ihr gedacht werden. Die von der Sünde geprägte Existenz müsse den Tod, als Läuterung verstanden[299], erleiden, um in das neue sündenfreie Leben einzutreten[300]. Insofern können verlängerte Lebensspannen und andere Enhancements, dort wo der Mensch seiner Rolle als *created co-creator* gerecht werde und bestimmten ethischen

175, hier 148; Vgl. „The Eschatological Proviso“ in Ted PETERS, Homo Deus or Frankenstein’s Monster? Religious Transhumanism and Its Critics, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 3–30, hier 21–22.

[296] PETERS, Transhumanism and the Posthuman Future, 161.

[297] PETERS, Theologians Testing Transhumanism, 144.

[298] Vgl. PETERS, Transhumanism and the Posthuman Future, 173: „No amount of increased intelligence will redeem us from what the theologians call *sin*. I call this the *eschatological problem*. I ask: how do we get there from here? If we in the human race have been responsible for selfishness, economic injustice, and environmental degradation, how can we then become capable of benevolence, economic justice, and ecological health? How can a leopard change its spots? What transhumanists are hoping for is *adventus*, but they have only *futurum* to work with. God has promised some of what appears in the transhumanist vision. But the transformation of the human heart so that it exudes benevolence and justice requires divine grace. The advent of the new creation will require much more than what our evolutionary history by itself can deliver. It will require God’s transforming power.“ (Hervorhebung im Original)

[299] Vgl. ebd.: „The New Testament […] presumes we will pass through death to the new life God promises. Eternal life is not the same thing as extended life. […] Even if genetic enhancement and nanotechnology are able to increase human longevity or even lead to cybernetic immortality, the uploaded self-consciousness will still need to pass through the purgatorial cleansing of death and resurrection.“

[300] Vgl. PETERS, Imago Dei, DNA, and the Transhuman Way, 357: „Christian soteriology requires passing through death, not avoiding it.“ Ähnlich z.B. auch Nigel M. de S. CAMERON / Amy Michelle DEBAETS, Be Careful What You Wish For? Radical Life Extension coram Deo: A Reformed Protestant Perspective, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 39–49, hier 44: „We were created for life and not for death, and the battle against death is ongoing. Yet death is also the gateway to heaven and an eternal life that will transcend the experience of being in this world. […] The irony, as will be evident, of a Christian perspective on RLE is that while it is a good and proper thing to engage in the preservation of health and the prolongation of life, the net effect for the individual believer will be to put off the experience of death and, with it, the entry into eternal life.“

Maßstäben genüge[301], zwar als Segen Gottes, aber nicht als Heil (*salvation*) gewertet werden[302]. Dieses bestehe in der Gegenwart Gottes, die allein die Erfüllung der menschlichen Sehnsüchte bringen könne[303]. Enhancements seien daher im besten Fall ein Vorgeschmack, niemals jedoch ein Ersatz für die eschatologische Vollendung[304]. Das transhumanistische Projekt einer technologischen Eschatologie sei daher immer zutiefst unrealistisch[305], könne aber bis zu einem gewissen Punkt mit dem Christentum vereinbar sein. Dort, wo posthumane Visionen jedoch die menschliche Natur opfern wollen, um ein Gott zu werden, müssten sich die Wege trennen[306]. Heil sei christlich gesehen nämlich Teilhabe an der göttlichen Natur (*theosis*), aber nicht Gottwerdung (*theopoiesis*), und insofern sei christliche Hoffnung fundamental anderer Art als der Traum vom *Homo deus*[307]. Ferner müsse, wie bereits erwähnt, die christliche Soteriologie und Eschatologie an den Neuen Adam gebunden werden, an den menschgewordenen Gott, der, um unseres Heiles Willen, den Tod erlitten hat, so dass die Vergöttlichung des Menschen nur in der restlosen Annahme dieser sterblichen menschlichen Natur und nicht in der Flucht von ihr erreichbar sei[308].

Vor welche Herausforderungen stellt der Transhumanismus nun die Theologie? Erstens sei es dringend, eine eschatologisch fundierte, proleptische Ethik zu entwickeln. Aus der Verheißung unserer tiefgreifenden Verwandlung und der neuen Schöpfung, in der Tod und Leid überwunden sein werden, ergebe sich die Pflicht, diese mit Weisheit, Klugheit und

---

[301] Vgl. Ted PETERS, Perfect Humans or Trans-Humans?, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.), Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London [2]2010, 15–32, hier 19–21.
[302] Ted PETERS, Afterword: Theological, Spiritual, and Ethical Reflections on Radical Life Extension, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 155–168, hier 167.
[303] Vgl. Ted PETERS, Radical life extension, cybernetic immortality, and techno-salvation. Really?, in: Dialog 57 (2018), 250–256, hier 254.
[304] Vgl. Ted PETERS, Longevity Research: Theological Implications, in: Theology and Science 17 (2019), 157–160, hier 160.
[305] Vgl. PETERS, Perfect Humans or Trans-Humans?, 21.
[306] Vgl. PETERS, Boarding the Transhumanist Train, 804: „The transhumanist train has pulled out of the station and is headed toward techno-utopia. Just how far down this track will the Christian rider want to go? I recommend Christians travel a few stops seated side-by-side with our secular transhumanist friends. If the locomotive of GNR enhances human flourishing and even extends the human life span, such technological achievements should be welcomed and even celebrated. However, when H+ engineers brag about their messianic powers of transformation through technology, Christian ride-alongs should become skeptical. No amount of technological innovation can inspire compassionate love or sanctify the human spirit. […] The transhumanist movement offers Christian individuals and churches an opportunity to become stewards of innovation, pressing technology into the service of making this world a better place. But when the transhumanist conductor announces that the stop after the next is posthuman perfection, it's time for the Christian to disembark."
[307] Vgl. PETERS, Imago Dei, DNA, and the Transhuman Way, 356–358.
[308] Vgl. ebd., 359.

Gerechtigkeit in unserem Tun vorwegnehmen[309]. Weiters sei es notwendig, sich neu dem Begriff der Seele zuzuwenden, da vor allem die Vision der kybernetischen Unsterblichkeit und ihre Anthropologie, gekennzeichnet durch einen biologischem (Hirn-) Reduktionismus und den Patternismus, die Theologie fordern, Position zu beziehen[310]. „Among the challenges of trans-humanism is the question put to the theological community: just what do we mean by the soul? And what do we mean by related concepts such as spirit or resurrection?"[311] Da der Substanzdualismus und die Vorstellung einer unsterblichen Seele – laut Peters: völlig zurecht – weitgehend verworfen worden seien, hätten eine Vielzahl konkurrierender Vorstellungen in der Theologie Platz gefunden: theistischer Materialismus, emergenter Dualismus, nonreduktiver Physikalismus[312]. Wie immer man die Frage nach der metaphysischen Beschaffenheit der Seele letztlich beantworte, sei es wichtig, ihren relationalen und integrativen Charakter[313] zu betonen:

> „The substance dualism which dominated Western culture since the Enlightenment is becoming effete in general, not just in theology. We are understanding more clearly what has probably been true all along, namely, reality is itself relational in structure. […] The soul is not an independent entity, let alone an independent spiritual substance. Rather, the term *soul* is a symbolic placeholder, so to speak, to identify that dimension of who we are that connects us with God. If Jesus identifies the soul with our eternal destiny, and if God and only God's action is responsible for that eternal destiny, then the case for the soul as inclusive of our relationship to God seems to be made. Theologically, this would be the case regardless of the metaphysics that describe how it is the case."[314]

Ohne sich metaphysisch festzulegen, schlägt Peters vor, die paulinische Trichotomie von Leib, Seele und Geist aufzugreifen, weil mit ihr die Beziehung zu Gott als grundlegende Dimension des Menschen verdeutlicht werden könne[315]. Gegenüber dem siliziumbasierten Transhumanismus komme es vor allem darauf an, sowohl dem Reduktionismus, der den Menschen auf seinen Geist (*mind*) und diesen auf das Gehirn reduziere, als auch dem Dualismus, der den Menschen in unabhängige Teile zerlege, zu wehren[316].

Brian Patrick Green: Bestimmtheit statt Unbestimmtheit und Heiligkeit vor Macht

Brian Patrick Green ist katholischer Moraltheologe und Direktor des Instituts für Technikethik am *Makkula Center for Applied Ethics* an der jesuitischen *Santa Clara*

[309] Vgl. PETERS, Perfect Humans or Trans-Humans?, 29–32.
[310] Vgl. Ted PETERS, The Soul of Trans-Humanism, in: Dialog 44 (2005), 381–395, hier 384–385.
[311] Ebd., 386.
[312] Vgl. ebd., 386–391.
[313] Die Seele integriere alle Dimensionen des Menschen in dessen Personsein (*personhood*). Vgl. ebd., 393.
[314] Ebd., 393. (Hervorhebung im Original)
[315] Vgl. ebd., 392–393.
[316] Vgl. ebd., 394.

University, die mitten in der Silicon Valley, Hochburg globaler Hi-Tech-Kultur und Geburtsort des Transhumanismus, liegt. Man merkt seinen Veröffentlichungen an, wie sehr es ihm am Herzen liegt zu, dieser technoprogressiven Kultur Brücken zu bauen und das Bild der Katholischen Kirche als *tech*-feindlich zu korrigieren[317]. Wie alle bisher besprochenen Autoren, pflegt er zu transhumanistischen Kreisen Kontakte und sucht den Dialog mit ihnen, um auch gemeinsames Terrain ausfindig zu machen[318]. Im Gegensatz zu den christlichen Transhumanisten wie Redding und Mercer, benennt er allerdings auch grundlegende Differenzen ganz klar: „Ultimately, the goal of some transhumanists is to become god-like in power: immortal, omnipotent, omniscient, creators of new worlds, and so on. This religious, and perhaps Satanic, impulse rightly should raise alarms.“[319] So sehr er technologischem Fortschritt und einer gewissen *tech*-euphorischen Kultur aufgeschlossen gegenübersteht, so sehr kritisiert er den ideologischen Überbau des Transhumanismus und ortet dort die Gefahr der Vergötzung von Technologie und Macht[320]. Es geht ihm also darum, die unaufhaltbare technologische Entwicklung, gerade auch im Bereich des Human Enhancements, aus christlich-ethischer Perspektive unerschrocken zu begleiten[321].

Wenn Greens Überlegungen daher vor allem moraltheologischer Natur sind, können sie dennoch auch für einen eschatologischen Ansatz Interessantes beitragen. So leitet er die Unmöglichkeit einer materiellen, biologischen oder kybernetischen Unsterblichkeit aus der elementaren Unmöglichkeit menschlicher Allmacht ab[322]. Unsterblichkeit ohne Gott sei

---

[317] Vgl. Brian Patrick GREEN, The Catholic Church and Technological Progress: Past, Present, and Future, in: Religions 8 (2017), 106, hier 12: „Within contemporary Christianity there is a spectrum of responses towards technology, ranging from the radically optimistic progressivism of the Mormon transhumanists to the technological skepticism of the Amish. Where is the Catholic Church on this spectrum, and furthermore, where *should* it be? Historically speaking, in practice, the Church has been extremely technologically optimistic and progressive, perhaps more so than any other organization in the history of planet. […] I believe that Christians should be a particular kind of techno-progressive, specifically one which seeks to use technology for the sake of human development.” (Hervorhebung im Original)

[318] Vgl. Brian Patrick GREEN, Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions, in: Theology and Science 13 (2015), 187–201, hier 197: „The best reason to extend human life is for the sake of love of God and neighbor. […] If transhumanists can agree with Christians on just the secular part of that, then there are clear paths forward for communication and perhaps even common cause.”

[319] Brian Patrick GREEN, A Roman Catholic View. Technological Progress? Yes. Transhumanism? No., in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 143–160, hier 147.

[320] Vgl. ebd., 150.

[321] Vgl. Brian Patrick GREEN, A Response to Noreen Herzfeld: Metaphysics, Death, and the Future, in: Theology and Science 14 (2016), 93–98, hier 96.

[322] Vgl. GREEN, Transhumanism and Roman Catholicism, 193: „Immortality would require omnipotence because so much power is already on the side of death. Entropy drags everything towards heat death. […] One must be more powerful than death, more powerful than nature, more powerful than the laws of nature.

daher unmöglich, wohingegen Lebensverlängerung möglich und aus katholischer Sicht auch legitim sei[323]. Ob es z.B. auch möglich sei, den menschlichen Körper und sein Gehirn schrittweise entweder durch funktional äquivalente künstliche Prothesen oder durch künstlich hergestellte biologische Transplantate zu ersetzen und zu verbessern, müsse experimentell erst noch geklärt werden[324]. Je nach theologischer Tradition und metaphysischer Sichtweise würden solche grundlegenden Eingriffe in den menschlichen Körper dann unterschiedlich bewertet werden, z.B. die Frage betreffend, ob es sich noch um Menschen handeln würde[325]. In eschatologischer Hinsicht wäre mit Blick auf den Auferstehungsleib zu fragen, was mit diesen Prothesen passieren würde, bzw. ob und wie eventuelle Verbesserungen und Ergänzungen in die Auferstehung eingehen würden:

> „This might seem silly; after all, we know from Jesus that a resurrected body is not like a regular body. Presumably it will be a very fine body, in any case. But what if our body is not as good as we would like it to be? What if we had plastic surgery in life, and our resurrected body lacks those enhancements? What if our new components make us "better" than God would raise us to be? What if Heaven is just a poor imitation of the utopia we are constructing—and some feel we are living in—right now?"[326]

Es stelle sich also die Frage, ob der stete Verbesserungsdrang uns nicht unweigerlich dazu führe Gott und sein Werk zu beurteilen und ob uns solch ein Urteil zustehe. Green rückt diese Einstellung in die Nähe des in Gen 3 beschriebenen Verlangens wie Gott zu sein und Gut und Böse selbst zu unterscheiden[327]. Dabei eröffnen sich durch eine aristotelisch-thomistische Deutung mittels Akt und Potenz interessante Perspektiven:

> „Transhumanism seeks to extend this evolutionary trend toward lack of natural specificity and toward indeterminacy. In Thomistic/Aristotelian terms, the movement of the transhuman toward potency and away from actuality is not necessarily a gain in ontological stature, but instead could be a reduction. It can be interpreted as movement toward the feralness and wildness of indeterminacy, and away from being like God, who is actuality (Being) itself.

One must be able to write the laws of nature. True immortality requires omnipotence. Omnipotence, however, is an impossible goal for humanity."

[323] Vgl. ebd., 189: „The Catholic Church opposes using immoral means to extend life, but for simple life extension as a goal in itself, there is no objection."

[324] Vgl. GREEN, A Response to Noreen Herzfeld, 94.

[325] Vgl. Brian Patrick GREEN, Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 201–215, hier 207: „Where does quantity change quality? Where does biology become metaphysics? Where do we cross the threshold between actualizing potentials we have always had and becoming new kinds of beings? […] Different schools of natural law will vary in how they understand transhumans to be "different" from humans. Rationalist natural law theorists might find transhumans to be no different at all from normal humans because both possess a rational faculty that is understood as the seat of moral relevance. In contrast, physicalist natural law theorists might find transhumans and regular humans to be very different, because the body itself has normative teleologies built into it."

[326] GREEN, A Response to Noreen Herzfeld, 96.

[327] Vgl. ebd., 96.

> […] It may be helpful to recall the story of the Garden of Eden and the Fall. […] The power to "know" or to think that one knows and decides good and evil—to be indeterminate and free of limits, whether in the human or transhuman case—can be interpreted as making us worse off [than] we are. Is transhumanism merely continuing the Fall? By choosing to "improve" upon nature, one effectively denies the goodness of God's providence."[328]

Paradoxerweise können ein Mehr an Möglichkeiten, erweiterte (Wahl-) Freiheit und größere Unbestimmtheit auch als ontologische Minderung – theologisch gesprochen: als Fall – gedeutet werden. Das Problem sei also nicht, wie Gott sein zu wollen, sondern wie man diese Göttlichkeit und ihre Nachahmung verstehe. Laut Green beinhalte der Begriff des Göttlichen zumindest zwei Komponenten, die idealerweise komplementär gedacht werden sollten: Heiligkeit und Macht. Erstere sei ohne letztere zwar wirkungslos, letztere ohne erstere aber (selbst-) zerstörerisch, sodass man die Reihenfolge beachten müsse und Heiligkeit vor Macht stellen solle[329]. In der richtigen heiligmäßigen Nachahmung göttlicher Macht spiele Technologie aber durchaus eine Rolle:

> „The Bible clearly states that God is an artificer (*technites*, Wis. 7:22, 8:5–6, Heb. 11:10) and Jesus is a builder (*tektonos*, Matt 13:55, and *tekton* Mark 6:3). And therefore we can imitate God's power not only through tapping into the holiness of God, but also through science and technology."[330]

Das Problem des Transhumanismus sei, dass er nach technologisch vermittelter Macht ohne Heiligkeit strebe. Wie Gott es Adam und Eva in der Genesiserzählung vorhergesagt habe, führe das aber unweigerlich in den Tod. Jetzt, wo unsere Macht durch Technik scheinbar grenzenlos wachse, sei diese Warnung vor der todbringenden Eigenschaft unheiliger Macht aktueller denn je[331].

c. Die zurückhaltenden Kritiker: Waters, Deane-Drummond, Daly und Burdett

Der Unterschied zwischen den zurückhaltenden und den soeben besprochenen aufgeschlossenen Kritikern ist nicht einfach festzunageln und soll auch nicht überbewertet werden. Oft geht es weniger um inhaltliche Differenzen, beide Lager kritisieren den Transhumanismus, sondern mehr um Gewichtungen, den Tonfall und gemeinsame Netzwerke[332]. Ein wesentlicher Unterschied betrifft die theologische Ausrichtung: Wer

[328] GREEN, Transhumanism and Catholic Natural Law, 211.
[329] Vgl. Brian Patrick GREEN, The Technology of Holiness: A Response to Hava Tirosh-Samuelson, in: Theology and Science 16 (2018), 223–228, hier 224.
[330] Ebd., 224.
[331] Vgl. ebd., 226.
[332] So gehörten etwa Deane-Drummond, Waters und Burdett gemeinsam zum dreijährigen Forschungsprojekt *Human Flourishing in a Technological World: A Christian Perspective*. Vgl. Jens ZIMMERMANN, Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023.

eher die vorgegebene Kreatürlichkeit betont, wird sich zurückhaltender zeigen, als wer in erster Linie das eschatologische Ziel der Vergöttlichung thematisiert[333].

Todd D.W. Daly: Der selbstverwirklichende Fluch eines Lebens *sicut deus*

Todd Daly ist Professor für Systematische Theologie und Ethik am *Urbana Theological Seminary*. Sein Hauptaugenmerk gilt den theologischen Fragen, die durch Technologien zur Lebensverlängerung und den Kampf gegen das Altern aufgeworfen werden. Seine Überlegungen gehen dabei von Cole-Turners Arbeiten aus, dessen Bemühungen gemeinsames Terrain mit dem Transhumanismus zu finden er auch rezipiert[334]. Sein eigener Ansatz wurzelt allerdings mehr in einer christologisch zentrierten *Imago-Dei*-Anthropologie unter Berufung auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer. Seine Ausführungen kreisen daher um die Kernbegriffe von Verkörperung (*embodiment*) und Begrenztheit (*limitedness*)[335].

Daly sieht im transhumanistischen Projekt der radikalen Lebensverlängerung mehr Ähnlichkeiten mit einer erhofften Rückkehr nach Eden als mit einem Vorgriff auf die eschatologische Vollendung[336]. In der Geschichte des Christentums identifiziert er zwei weitgehend entgegengesetzte Visionen dieses Vorhabens der Rückkehr ins Paradies.

So beschreibe, erstens, Athanasius von Alexandrien den Wüstenvater Antonius, der in widrigen Lebensumständen das beachtliche Alter von 105 Jahren erreicht haben soll, als nachzuahmendes Beispiel für die christliche Aufgabe, durch asketische Übungen, die ursprüngliche Herrschaft Gottes über die Seele, und in weiterer Folge die Herrschaft der Seele über den Leib, wiederherzustellen. Ziel dieser stark verkörperten Spiritualität sei es gewesen, zum Stand Adams vor dem Fall zurückzukehren, also zumindest teilweise die

[333] Vgl. Michael BURDETT / Victoria LORRIMAR, Deification and Creaturehood in an Age of Enhancement, in: Theology and Science 16 (2018), 247–250, hier 248: „Scholars are often polarized and emphasize one pole of the creaturehood–deification divide over the other. This is detrimental to a robust theological anthropology and limits the theological import in the human enhancement debates." In diesem Artikel werden Calvin Mercer, Ron Cole-Turner, Ted Peters und Todd Daly als Autoren genannt, die sich mit dem Transhumanismus aus der Perspektive der Vergöttlichung beschäftigt haben (ebd., 250), während Celia Deane-Drummond, Brent Waters und Michael Burdett mit der Betonung der Kreatürlichkeit in Verbindung gebracht werden (ebd., 247). Siehe auch Eugenia TORRANCE, Acquiring Incorruption: Maximian Theosis and Scientific Transhumanism, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 177–186.

[334] Vgl. Todd T. W. DALY, Life-Extension in Transhumanist and Christian Perspectives: Consonance and Conflict, in: JET 14 (2005), 57–75.

[335] Vgl. Todd T.W. DALY, Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 83–96.

[336] Vgl. Todd T.W. DALY, Chasing Methuselah: Transhumanism and Christian Theosis in Critical Perspective, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 131–144, hier 134–135.

ursprüngliche paradiesische Integrität und damit auch die stärkere Bewahrung vor Tod und Verfall wiederzuerlangen. Athanasius habe diese Revitalisierung allerdings nur als einen Nebeneffekt und nicht als das eigentliche Ziel, das in der Vereinigung mit Gott bestünde, verstanden[337].

Viele Jahrhunderte später habe Francis Bacon ebenfalls die Folgen der Ursünde heilen und, basierend auf einem buchstäblichen Verständnis der Genesiserzählung, zum ursprünglichen Stand Adams zurückkehren wollen. Im Unterschied zu den Wüstenvätern habe er dieses Ziel allerdings nicht durch Askese, sondern durch die Unterwerfung der Natur und des Körpers mittels Wissenschaft und Technik erreichen wollen, was ihn zu einem Vorreiter der modernen Medizin und Biotechnologie mache[338]. Der Unterschied zwischen beiden Herangehensweisen könne folgendermaßen beschrieben werden:

> „It could be said that if Bacon sought to regain Eden by working *against* the body, the Desert Fathers sought this return by working *with* it or even *through* it. Though Bacon viewed slowing aging as a primary good necessary to pursuing one's duties in life, Athanasius and Antony saw attenuated aging as an incarnational by-product of moral discipline. If Bacon sought to reorder the fallen world through a new practical science guided by charity, the Desert Fathers were content to reorder the fallen body and soul."[339]

Theologisch gesehen seien beide Ansätze unzureichend, weil sie zu sehr auf den ersten Adam und nicht genug auf den letzten Adam, Christus, achten. Mit Karl Barth blickt Daly daher auf Jesus Christus als den wahren Menschen, von dem her die einzig gültigen Maßstäbe für eine adäquate Beurteilung menschlicher Verkörperung, Begrenztheit und Sterblichkeit gewonnen werden können. Diese christologische Anthropologie lehre uns, dass verkörperte Endlichkeit ein gottgewolltes Gut sei, ohne dass daraus bestimmte Angaben zur Länge dieses Lebens gefolgert werden könnten[340]. Allerdings könne man sehr wohl von Christi Tod ableiten, dass der endgültige Sieg über den Tod nur durch das Erleiden des Todes möglich sei, und dass der Sinn des Lebens als Gottes gute Gabe nur darin liegen könne es ihm zurückzuschenken[341].

Diesbezüglich betont Daly, dass das eigentliche Ziel des Transhumanismus ohnehin nicht so sehr der Sieg über den Tod, als dessen Zähmung und Verfügbarmachung sei:

---

[337] Vgl. Todd T. W. DALY, Chasing Methuselah: Theology, the Body, and Slowing Human Aging, Eugene, OR 2021, 89–113.
[338] Vgl. ebd., 68–88.
[339] Ebd., 106. (Hervorhebung im Original)
[340] Vgl. ebd., 114–116; DALY, Diagnosing Death, 89: „ Apart from sin, the limits placed on an individual by God and other human creatures are received as a gift of God's grace."
[341] Vgl. DALY, Life-Extension, 71–74.

„Domesticating death appears much closer to what transhumanists want. […] This desired outcome is not killing death, but rather bringing it within the realm of human choice. […] Transhumanists generally aim at choice rather than the annihilation of death.“[342] Dieser Wille den Tod verfügbar zu machen, beruhe auf dem für Transhumanisten fundamentalen Wert menschlicher Freiheit, verstanden sowohl als Selbstbestimmung als auch als Wahlfreiheit[343]. Damit entpuppe sich der Transhumanismus allerdings als Neuauflage genau derjenigen Ursünde, durch die der Tod in die Welt gekommen sei. Mit Dietrich Bonhoeffer versteht Daly die Ursünde als verfehlten Willen, wie Gott sein zu wollen, sodass der sündige Mensch sein Dasein als *imago Dei* gegen eine Existenz *sicut deus* vertauscht habe. Erstere sei gekennzeichnet durch die Annahme der eigenen Kreatürlichkeit und Begrenztheit als Bedingung eines Lebens in freier Hingabe an Gott und den Nächsten[344]. Das Dasein *sicut deus* sei hingegen im Selbstwiderspruch verfangen, wie Gott sein zu wollen, obwohl man doch nur ein endliches Geschöpf sei:

> „In this fallen state, humanity rejects its own creatureliness, its own dependency on God and others. […] Having rejected his creatureliness, Adam is incapable of receiving life from God, who is both the center and the boundary of human existence, because Adam himself now occupies that center, living out of his own resources and his own knowledge of good and evil. Life can no longer be graciously received, but instead takes the form of a command. Moreover, now that Adam has gained the knowledge that he must die, he is plagued with an unquenchable thirst for life. […] Adam now *must* live. Yet, having become his own god, Adam despairs because he must secure life out of his own resources, out of his own isolation.“[345]

Gerade im Zurückweisen der eigenen Begrenztheit werde diese zu einer erdrückenden Last, gerade im Aufbegehren gegen die Sterblichkeit werde diese zum entrinnbaren Schicksal. Die Ironie des ganzen transhumanistischen Projektes wie Gott sein zu wollen, liege darin, dass diejenigen, die dieses Projekt verfolgen, *eo ipso* bereits im Stande der gefallen Menschheit *sicut deus* gefangen seien[346].

Celia Deane-Drummond: Die Selbstwidersprüche säkularer Eschatologien

Deane-Drummond ist eine katholische Theologin und Naturwissenschaftlerin, die sich seit vielen Jahren für den Dialog zwischen diesen Disziplinen einsetzt. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich Bioethik, theologische Anthropologie und

[342] DALY, Diagnosing Death, 85.
[343] Vgl. ebd., 85–86.
[344] Vgl. ebd., 89.
[345] Ebd., 91–92. (Hervorhebung im Original)
[346] Vgl. ebd., 93.

Ökotheologie. Sie hat sich früh mit dem Transhumanismus auseinandergesetzt[347] und ihm gegenüber von Anfang an eine dezidiert kritische Position eingenommen, die sie bis heute verteidigt[348]. Diese sich von moderaten Kritikern absetzende Position wurzle in ihrer, im weiteren Sinne, ökofeministischen Theologie, die Körperlichkeit und Verbundenheit einen höheren Wert beimesse, als das in einer geistzentrierten Theologie der Fall sei[349].

Wie seien nun Transhumanismus und das Streben nach technologischen Enhancements zu begreifen? Mit Zygmunt Bauman[350] identifiziert Deane-Drummond zwei treibende Kräfte jeder Kultur: 1° der Kampf ums Überleben und gegen den Tod; 2° das Verlangen nach Unsterblichkeit über den Tod hinaus. Transhumanismus und Enhancements stünden in einem komplexen Verhältnis zu diesen beiden Kräften, weil sie einerseits versuchen das Leben zu verlängern und den Augenblick des Todes hinauszuzögern, sich aber gleichzeitig auch als „a quest for a secularized immortality"[351] verstünden. Man wolle also den Tod abschaffen und eine Form von Unsterblichkeit ohne Tod erreichen. Statt zur Abschaffung des Todes führe das aber oft nur zur eugenischen und euthanasierenden Abschaffung des sterblichen Menschen. Ohnehin könne man, durch die Postmoderne beeinflusst, gar keine dauerhaft ansprechende Vision der Unsterblichkeit mehr bieten, bzw. sei die Vorstellung einer ewigen Vollkommenheit in postmodernem Kontext undenkbar geworden, sodass der

---

[347] Vgl. Celia DEANE-DRUMMOND, Future Perfect? God, the Transhuman Future and the Quest for Immortality, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.), Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London [2]2010, 168–182. [Erstveröffentlichung 2006].

[348] Vgl. Celia DEANE-DRUMMOND, Resurrection and the Transhumanist Promise, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 371–386, hier 371: „Religious transhumanists find such developments benign or positively helpful […]. I find myself far more critical of transhumanist rhetoric and what I perceive as an exaggeration of likely benefits". [Dieser Satz stellt einen der wenigen Änderungen in dieser mit dem soeben zitierten Beitrag weitgehend identischen Veröffentlichung dar.] Ted Peters verweist in seinem Beitrag zu diesem Sammelband auf eine Bemerkung von Deane-Drummond, die deren unterschiedliche Einstellung zum Transhumanismus belegt: „On the other hand, transhumanism critic, theologian Celia Deane-Drummond warns that I am too cozy with the movement. "I am more wary of the slide from enhancement to transhumanism than are authors such as Ted Peters."" PETERS, Homo Deus or Frankenstein's Monster?, Anm. 68.

[349] Vgl. Celia DEANE-DRUMMOND, Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transhuman Projects, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 115–130, hier 122–123: „It also seems reasonable to suggest that those theologians who will find disembodied aspirations of transhumanism and its variants the most attractive will be those who adhere to metaphors of God filtered through mental activity and imagery, rather than bodily nature. Human image bearing then becomes connected to the image of God by expressing a form of creative superintelligence. Humans share in this intelligence by becoming cocreators with God. Conversely, those theologians who have been influenced by, for example, feminist thinking or ecotheology are more likely to object, given the focus of these theologies on interconnectedness and bodily nature, alongside appropriate recognition of the differences between men, women, and other animals."

[350] Vgl. Zygmunt BAUMAN, Mortality, Immortality, and Other Life Strategies, Cambridge 1992.

[351] DEANE-DRUMMOND, Future Perfect?, 168.

Begriff der Unsterblichkeit selbst sozusagen vergänglich geworden sei[352]. Der Transhumanismus sei daher eine selbstwidersprüchliche und unmögliche säkularisierte Eschatologie[353]:

> „Certainly, a secular eschatology that seeks to claim immortality for itself, while paradoxically undermining any basis for it through *either* a straightforward denial of mortality in modernity *or* mortality's fusion with immortality in postmodernity, will inevitably fail to satisfy the human desire for transcendence that Bauman has correctly identified as being what culture is about."[354]

Mit der christlichen Eschatologie und ihrer Hoffnung auf ein unverlierbares Leben in Fülle habe diese alternative Eschatologie eines endlosen Lebens jedenfalls nichts gemein. Der Transhumanismus sehe den Tod bloß als zu überwindendes Übel und begreife dementsprechend die erhoffte Zukunft nur als ein unterschiedsloses Mehr vom Gleichen, an das man sich in der Sorge um sich selbst verzweifelt festklammere. Das Christentum, hingegen, biete die Vision einer von Gott kommenden, die Sünde besiegenden, alles auch vergangene Leid rechtfertigenden Vollkommenheit, die durch die Teilhabe an der göttlichen Natur erlangt werden könne[355]. Diese von Gott kommende Zukunft müsse dabei nicht einfach nur passiv erwartet werden, sondern könne durch die von Gott geschenkten Tugenden bereits anfänglich realisiert werden:

> „All of these virtues are capable of becoming grace-laden; that is, capable of being enhanced by the work of the Holy Spirit. Virtues are, in other words, ways of expressing in practical terms that aspect of Christian eschatology that is both now and not yet. It is now in the sense that such virtues are sought in this life and geared to make a difference to that life. It is not yet in the sense that such virtues are the beginnings of the breaking in of the future reign of God that expresses radical discontinuity with the present world."[356]

Das Bindeglied zwischen dem hier und jetzt und dem Eschaton sei also in einer gnadentheologisch recht verstandenen Tugendlehre zu suchen[357].

Im Kontext dieser Gegenüberstellung transhumanistischer und christlicher Eschatologie, stellt sich Deane-Drummond, wie schon Cole-Turner und Peters, die Frage

---

[352] Vgl. ebd., 172–173.

[353] Deane-Drummond verwendet verschiedene Formulierungen anscheinend unterschiedlos: „secular eschatology" (ebd., 174), „secularist eschatology" (ebd., 175), „secularist visions of eschatology" (ebd., 178), „implicit secularized eschatology" (ebd., 181).

[354] DEANE-DRUMMOND, Future Perfect?, 174. (Hervorhebung im Original)

[355] Vgl. ebd., 175–180.

[356] Ebd., 178.

[357] Vgl. ebd., 179: „Aquinas recognized elements of continuity with human nature, but also pointed to receiving virtues as gifts from the Holy Spirit that are bound up with an eschatological vision of the future. It is such pneumatological enhancement that needs to become the true goal of humanity, for it is directed not so much towards self-centred desires, as towards the perfection of Christ in God."

nach der adäquaten theologischen Beschreibung des Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität im Augenblick des Todes. Ähnlich wie jene scheint sie die Seele als Träger der Kontinuität zu verwerfen und die Lösung im Bereich der Relationalität zu suchen:

> A traditional belief in the soul that somehow flies away from the body at the moment of death no longer seems tenable. There are two other theological alternatives offered here; one is that God recreates the identity of the dead, the other is that the dead live on in the memory of God […]. Antje Jackelén argues, instead, for a third alternative, that the self is preserved in relation to God, not so much through self-conservation, as selfreception."[358]

Ohne ihre Vorstellung genauer auszuführen oder eine Antwort auf ihre Frage zu bieten, betont Deane-Drummond jedenfalls zwei theologische Minimalanforderungen. Einerseits sei, bei aller notwendigen Überwindung des Selbst, mit Jürgen Moltmann an einem Mindestmaß an Kontinuität, dass in der liebenden Beziehung zu Gott zu suchen sei, festzuhalten. Andererseits sei eine Form von materieller Auferstehung unabdingbar, wolle man die Körperlichkeit des Menschen und seine Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung nicht aus den Augen verlieren[359].

Brent Waters: Die transhumanistische Flucht aus Gottes guter Endlichkeit

Waters war langjähriger Professor für Christliche Sozialethik am *Garrett Evangelical Theological Seminary* und beschäftigt sich intensiv mit Fragen an der Schnittstelle von Theologie, Ethik und Technologie. Wie Cole-Turner ist auch er geweihter Pastor der *United Church of Christ*. Ähnlich wie Daly, knüpft Waters seine kritischen Überlegungen zum Transhumanismus und seiner „unique quest for personal immortality"[360] vor allem an den Begriff der Kreatürlichkeit, der für ihn sowohl Körperlichkeit als auch Endlichkeit, und damit auch Gebürtlichkeit und Sterblichkeit impliziere.

> „The particular challenge in response to transhumanism, therefore, is not to remain human but to remain creaturely, which by definition is to be finite and mortal, and therefore inescapably embodied. It is in and through their bodies that human creatures give and receive life, and in and through their bodies that they are in fellowship with one another and with their Creator."[361]

Zwischen transhumanistischer und christlicher Weltanschauung gebe es lediglich oberflächliche Gemeinsamkeiten des soteriologischen und eschatologischen Narrativs der

[358] Ebd., 174.
[359] Vgl. ebd., 175.
[360] Brent WATERS, Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 163–175, hier 166.
[361] Ebd., 171.

Verwandlung[362]. Dahinter würden sich allerdings tiefgreifende Differenzen verbergen. So verstünden Transhumanisten jede materielle Beschränkung als unerträgliche Knechtschaft des freien Willens und den Tod als schändlichen Angriff auf die menschliche Würde[363]. Letztlich hätten Transhumanisten eine platonisierende Anthropologie, der zufolge der Geist (*mind*), als der eigentliche Träger der persönlichen Identität, in einem unannehmbar endlichen und sterblichen Körper gefangen bzw. unglücklicherweise von ihm abhängig sei. Alle erdenklichen Bemühungen diesen Körper zu verbessern oder ihn zugunsten dauerhafterer Substrate zu verlassen seien allerdings vergeblich, weil Transhumanisten aufgrund ihrer materialistischen Weltanschauung gar keine Möglichkeit hätten, ein Entkommen von der Vergänglichkeit alles Seins auch nur zu denken. So seien sie in ihrer selbstkonstruierten, widersprüchlichen Anthropologie gefangen. Diese sei nämlich gleichzeitig pelagianisch – unter dem Zwang der Selbsterlösung stehend – und manichäisch – jegliche Verkörperung als heillos begrenzt verachtend[364]. Waters spricht von einer „anthropological captivity"[365], von einem unlösbaren Dilemma, in dem der zuvor selbstbewusst eingeforderte Materialismus schließlich unweigerlich zur Verzweiflung führe[366].

Als deutlichstes Symptom dieser irrigen Anthropologie und des sie treibenden Strebens nach persönlicher Unsterblichkeit müsse man das beredte transhumanistische Schweigen zum Thema Nachkommenschaft deuten. Mit Hannah Arendt[367] versteht Waters Natalität oder Gebürtlichkeit als eines der grundlegendsten Merkmale des Menschen. Mit ihr könne die Sterblichkeit angenommen werden, insofern sich in der Geburt eines Kindes Hoffnung und die Möglichkeit für Neues manifestiere. Nur wenn das verzweifelte Verlangen zu überleben zum alles bestimmenden Faktor werde und die narzisstische Illusion der individuellen Autonomie um sich greife, verliere die Natalität ihren Verheißungscharakter. Replizierung desselben und des Selbst (*replication*) und nicht Fortpflanzung (*procreation*) werde zum reproduktiven Ideal[368]. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der

[362] Vgl. ebd., 164.
[363] Vgl. Brent WATERS, Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 291–302, hier 295–296.
[364] Vgl. Brent WATERS, Saving Us from Ourselves: Christology, Anthropology and the Seduction of Posthuman Medicine, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.), Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London [2]2010, 183–195, hier 190–193.
[365] Ebd., 193.
[366] Vgl. ebd., 192.
[367] Vgl. Hannah ARENDT, The Human Condition, Chicago [2]1998.
[368] Vgl. WATERS, Flesh Made Data, 297–298.

Gemeinschaft, auch über Generationen hinweg, gehe verloren[369]. „Despite their futuristic rhetoric, posthumanists are merely attempting to impose a tyranny of the present over the future.“[370].

„In contrast, Christian anthropology may be characterized *as redemptively materialist and non-dualist*.“[371] Im Unterschied zum Transhumanismus bejahe das Christentum die Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen als unaufgebbare Wesensmerkmale seines kreatürlichen Seins. Diese endliche und sterbliche Menschheit werde als solche durch Gott gerettet. Durch die Menschwerdung Gottes, die in der Auferstehung Christi kulminiere, und durch den damit gegebenen Eintritt des Ewigen ins Zeitliche, sei diese endliche und sterbliche Natur gerettet und die vergängliche Schöpfung erlöst worden. In diesem Sinne sei christliche Hoffnung nicht auf Unsterblichkeit, als Negierung der Sterblichkeit, sondern auf Ewigkeit, als deren Transzendierung, ausgerichtet. Christliches Heil sei nicht als Rettung *von* der Endlichkeit und Sterblichkeit, sondern als deren endgültige Bejahung und Rechtfertigung, als deren Aufnahme in die Ewigkeit Gottes zu verstehen[372]. „Finitude and embodiment are genuinely celebrated because it is through these means that the temporal and the eternal are mediated in the Incarnation.“[373] Nur in der Ewigkeit könnten auch alle einander folgenden Generationen, die Menschheit durch die Zeit hindurch, zur endgültigen Gemeinschaft finden[374]. Was die Frage der Seele betreffe, merkt Waters lediglich an, dass der einzig richtige Ausdruck für eine die Endlichkeit bejahende Eschatologie die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes sei. Eine Hoffnung, hingegen, die auf die unsterbliche Seele setze, verneine die materielle Schöpfung und deren Vollendbarkeit[375].

---

[369] Vgl. WATERS, Whose Salvation? Which Eschatology?, 173: „Yet to ignore or denigrate the significance of natality is to reject the underlying unity and equality that both binds and liberates generations over time.“
[370] WATERS, Flesh Made Data, 301.
[371] WATERS, Saving Us from Ourselves, 193. (Hervorhebung im Original)
[372] Vgl. ebd., 191;193. Siehe auch WATERS, Whose Salvation? Which Eschatology?, 172: „For Christians, death is a real fate, but it is not to be either feared or loved, for in Christ death it has already been overcome and redeemed within eternity. Consequently, what separates Christian from posthuman eschatology is that the latter seeks immortality while the former awaits eternity. Transformation does not consist of greatly extended longevity culminating in virtual immortality, but of a temporal finitude and mortality that have already been transcended by eternity. It is the finitude and mortality of being human and human being that are affirmed by the Incarnation. This is not a condition from which creatures need rescuing, for it is only as finite and mortal creatures that they are saved.“
[373] WATERS, Saving Us from Ourselves, 191. Zu der daraus folgenden christlichen Bejahung des Alltäglichen und Gewöhnlichen, vgl. Brent WATERS, Remaining Focused: Human Flourishing and the Mundane in the Emergent Technoculture, in: Jens ZIMMERMANN (Hg.), Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023, 131–150.
[374] Vgl. WATERS, Saving Us from Ourselves, 194.
[375] Vgl. ebd., 193: „This is why Christians place (or should place) their hope in the resurrection of the body instead of the immortal soul, for the former represents the completion of creation while the latter negates it.“

Michael Burdett: Hoffnung auf Begegnung statt einsamer Selbstentgrenzung

Der junge protestantische Theologe Michael S. Burdett, der zurzeit an der Universität von Nottingham lehrt, hat sich in einer Monographie intensiv mit dem Thema Transhumanismus und Eschatologie auseinandergesetzt[376]. Dabei geht er methodologisch gesehen, sehr historisch vor und erforscht sowohl die Vorgeschichte des Transhumanismus als auch bedeutende theologische und philosophische Entwürfe des 20. Jahrhunderts zu Technologie und Zukunft (Pierre Teilhard de Chardin, Jacques Ellul, Martin Heidegger). Inhaltlich orientiert sich sein eschatologischer Ansatz einerseits an den Arbeiten von Richard Kearney[377] und Eberhard Jüngel[378] zu einem Verständnis Gottes als Gott der Möglichkeit, und andererseits an Jürgen Moltmanns Unterscheidung von *futurum* und *adventus*[379] und seiner Betonung der Verheißungen Gottes[380].

In seiner Kritik am Transhumanismus beanstandet Burdett in erster Linie dessen verkürztes Verständnis der Zukunft. Wenn die transhumanistische Zukunft vor allem zu gestalten sei, wenn sie davon abhänge, was wir planen und technisch verwirklichen könnten, dann sei sie letztlich immer nur eine Extrapolation der Gegenwart, ein das Heute auf Morgen ausdehnendes *futurum*[381]. Dabei hege der Transhumanismus insgeheim ein tiefes Verlangen nach *adventus*, nach einer Zu-kunft, die hoffnungsspendend auf uns zu kommt. Er hoffe, dass die Endzeit nicht einfach nur das Ende des Universums in einer unpersönlichen kosmischen Katastrophe, wie etwa dem *Big Crunch*, besiegle, sondern das Erwachen noch unbekannter, transhumaner Nachfahren, die kommen werden, bringe:

> „Transhumanism grows out of this anxiety at being alone in a meaningless universe […]. So, what transhumanism is really pointing to in their hopes for a transhuman race that might just make it beyond these cosmological catastrophes is that we really desire our work to be ultimately meaningful and that we really hope for a future 'where someone faces us'. […] The transhuman future reveals this aversion to a 'faceless future' and, thus, drives home the

[376] Michael S. BURDETT, Eschatology and the Technological Future, New York 2015.
[377] Vgl. Richard KEARNEY, The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion, Bloomington, IN 2001.
[378] Vgl. Eberhard JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Evangelische Theologie 29 (1969), 417–442; Eberhard JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ^{8}2010.
[379] Vgl. Jürgen MOLTMANN, Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie, Darmstadt ^{2}2005.
[380] Vgl. Jürgen MOLTMANN, Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh ^{14}2005.
[381] Vgl. BURDETT, Eschatology and the Technological Future, 203: „Transhumanism falls prey to a stunted ontology. This ontology, as we have seen, depends purely upon the present and the actual to construct the future. Whereas transhumanism is, in one sense, entirely about the future, its construction of that future is ontologically grounded in the past and the present: […] the future is an extension of present actuality. It is a technological *futurum*."

> powerful hope in a future which derives from *adventus* rather than one which relies upon *futurum*."[382]

Trotz dieser geheimen Sehnsucht nach einem endzeitlichen personalen Gegenüber, komme die interpersonale Dimension im Transhumanismus meist viel zu kurz. Der Andere als Gegenüber falle in den meisten transhumanistischen Visionen dem hemmungslosen Streben nach der Überwindung aller Begrenzungen zum Opfer. Transhumanistische Transzendenz sei überwiegend Selbsttranszendenz, also die Beseitigung aller dem Individuum gesetzten Grenzen, angefangen mit dem Tod, den es zu überwinden gelte, und dem Körper, den man zurücklassen könne. Wie stehe es dann aber mit dem Leben in Gemeinschaft, das unweigerlich Begrenzungen für das Individuum mit sich bringe?

> „If transhumanists are serious about a future race of peoples who live together then there needs to be some talk about the limits others place on us as something which will not be going away unless they propose that this future community never interacts. Does the transhumanist also suggest that others are to be treated as a limit to our self-actualisation? Are other people meant to be 'transcended' along with the rest of our environment?"[383]

Der Transhumanismus entpuppe sich in seinen anthropologischen Annahmen, die unsere unentrinnbare Sterblichkeit, unsere konstitutive Körperlichkeit und unsere relationale Verwiesenheit auf andere nicht berücksichtigen, als unrealistisch, und könne die von ihm erhoffte Zukunft nicht hervorbringen[384].

Demgegenüber erkenne christliche Hoffnung unsere Kreatürlichkeit und Begrenztheit an und verneine weder den Tod[385] noch den Körper, und schon gar nicht unser Bedürfnis nach Gemeinschaft[386]. Sie könne dies, weil sie auf Gottes Gnade setze, auf seine Verheißungen und seine Möglichkeiten, die in Jesu Tod am Kreuz und in seiner Auferstehung bestätigt worden seien[387]. „Our ultimate hope is not in a future state of worldly affairs derivative from the world, but in God who gifts new possibilities to

---

[382] Ebd., 238.
[383] Ebd., 240.
[384] Vgl. ebd., 238–241.
[385] Zur unterschiedlichen Einschätzung des Todes in Transhumanismus und christlicher Theologie, vgl. auch Michael BURDETT, Death and Glory in a Technological World, in: Jens ZIMMERMANN (Hg.), Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023, 271–290.
[386] Vgl. BURDETT, Eschatology and the Technological Future, 241: „The Christian message, in acknowledging our finitude and creatureliness, upholds this communal life as it is bodily lived. […] True transcendence bears the mark of limit where that limit is both bodily and in the community of others."
[387] Vgl. ebd., 225: „The resurrection is the kernel of the Christian hope for it reveals God's bringing new life and new possibilities to a world which is fraught with suffering and death. God in Christ does not abandon humanity and creation in this fallen state where it is surrounded and moving towards nothingness, but shows love for this world by entering into those darkest places bringing redemption and resurrection."

humanity and the world where we are snatched from nothingness and brought to life."[388] Zukunft, die auf der Verheißung eines freien Gottes beruhe, sei letztlich genauso unableitbar wie das Geschehen einer interpersonalen Begegnung[389]. Darüber hinaus sei die Kategorie der Beziehung überhaupt der hermeneutische Rahmen, in dem Zukunft christlich verstanden werden könne:

> „When promise is used as a hermeneutic to understand the future it means that, in some way, those virtues within the promise are ascribed ultimate value: trust, love and faithfulness. What I am claiming is distinct about a Christian future is that in order to understand the future we must look to the interaction between persons. A Christian appeal to promise makes interpersonal interactions ultimate as it stresses our ultimate origin and end in the triune God who is first community and hence makes all of reality relational."[390]

Auf die Frage ob und wie der Mensch zur Ankunft dieser, auf Gottes Verheißungen und Handeln beruhenden, erhofften Zukunft beitragen könne, laute die Antwort daher: In dem er vertraue und in Treue liebe. Menschliche Arbeit im Sinne des *created co-creator* habe echten Wert und sei eschatologisch bedeutsam, müsse sich aber immer Gottes unvorhersehbarer Zukunft beugen und sich vor Augen halten, dass ohne ihn keine echte Verwandlung und Erlösung möglich sei[391]. Sollte das transhumanistische Narrativ dazu bereit sein, bzw. insofern es unter diesen Bedingungen verstanden werde, könne es mitunter in das christliche integriert werden[392].

d. Die gelassenen Thomisten: Oderberg, Boyer & Meadows, Eberl, Baggot u.a.

Für deutschsprachige Leser, die mit der Arbeit angelsächsischer Thomisten weniger vertraut sind, stellt die reine Tatsache, dass ihnen ein eigener Abschnitt gewidmet wird, vielleicht eine gewisse Überraschung dar. Diese Überraschung wird vermutlich nur wachsen, wenn man entdeckt, dass einige Vertreter dieser besonders katholisch-konservativ geltenden Denkschule mitunter unerwartet gelassen auf die

[388] Ebd., 217.
[389] Vgl. ebd., 224.
[390] Ebd., 226.
[391] Vgl. ebd., 242.
[392] Vgl. ebd., 242–243. „Is there a problem with these narratives of the Ultra-Human or the transhuman? I would say there is not, so long as we do not ascribe ultimate value to them. It does show a real human proclivity towards transcendence which can help us to understand that we yearn for someone like Christ. But, the Christian hope, ultimately, does not derive from our own abilities to transcend ourselves. Yes, God can work through these technologies to build his kingdom, but they shouldn't eclipse from whence our hope really derives. […] It is when transhumanism becomes our ultimate narrative, when it becomes religious, that we have real need for concern."

transhumanistischen Visionen radikaler Enhancements reagieren[393]. Da die Argumente der verschiedenen Autoren einerseits relativ ähnlich und andererseits nicht direkt eschatologisch ausgerichtet sind, wir hier nur einen kurzen Gesamtüberblick gegeben.

Das Hauptargument, das von angelsächsischen Thomisten angesichts der transhumanistischen Herausforderung gebracht wird, will auf die Frage antworten, ob es metaphysisch denkbar sei, dass eine transhumane oder posthumane Spezies entstehe, also eine neue Form intelligenten Lebens, die nicht menschlich wäre. Dieses Argument wurde z.B. von David Oderberg konzis formuliert:

> „Would these sorts of transcendent powers make for a new species? My answer is the old Aristotelian-Scholastic maxim: *plus vel minus non mutat speciem*. No difference of degree could ever change the species. Knowing more, living longer, being stronger . . . none of these could ever turn a human into a non-human, or be that in virtue of which one being was human and another not. All would be rational animals, humans in the true metaphysical sense regardless of how we classified them based on narrow biology alone.“[394]

Es sei metaphysisch unmöglich eine neue Spezies suprarationaler, personaler Wesen zu erzeugen. Das thomistische Argument geht dabei von der klassischen Definition des Menschen als *animal rationale* aus. Solange ein Wesen einerseits *animal*, also ein verkörpertes Lebewesen mit Sinneswahrnehmung, und andererseits *rationale*, also vernunftbegabt, sei, könne es nur ein Mensch sein, unabhängig von seinem äußerlichen Erscheinen oder seiner biologischen Konstitution. Dabei könne entweder die Animalität, grob gesprochen, die physischen Fähigkeiten, oder aber die Rationalität, also die kognitiven und volitiven Fähigkeiten, verbessert werden. Nur dürfe man weder die eine noch die andere im Prozess der Verbesserung verlieren. Rationalität ohne Animalität sei für uns ohnehin unerreichbar, da in der Hierarchie des Seienden die einzigen körperlosen rationalen Wesen Engel, also reine Geister seien[395]. Selbst nichtbiologische Formen der Verkörperung fielen daher noch in die Kategorie der Animalität, so sie noch im vollen

[393] Die Gelassenheit betrifft die metaphysische Frage der menschlichen Natur und seine übernatürliche Ausrichtung auf Gott. Was die ideologisch und ethisch bedenklichen Aspekte des Transhumanismus angeht, werden diese von Thomisten genau so kritisch beurteilt, wie von den meisten anderen Kritikern. Vgl. Steven J. JENSEN, The Roots of Transhumanism, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.), Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 162–185. Für eine trotz klarer Benennung problematischer Voraussetzungen, dennoch dialogfreundliche Analyse vgl. Michael BAGGOT, A Thomistic Assessment of Contemporary Transhumanism as a Postmodern, Secular, Liberal Movement, in: Michael BAGGOT u.a. (Hg.), Enhancement Fit for Humanity: Perspectives on Emerging Technologies, London 2021, 129–176.

[394] David S. ODERBERG, Could There Be a Superhuman Species?, in: The Southern Journal of Philosophy 52 (2014), 206–226, hier 222.

[395] Vgl. ebd., 221–224.

Sinne rational, also vernunftbegabt und damit personhaft seien[396]. Damit wäre selbst eine siliziumbasierte Existenz als *upload* metaphysisch gesehen noch körperlich und animalisch, wenn man diese Begriffe so versteht, dass es sich auch dann noch um ein mit (künstlichen) Sinnen ausgestattetes Lebewesen handle[397].

Boyer und Meadows verfeinern das Argument unter Verwendung des Akt-Potenz-Schemas und der logischen Vollständigkeit der Teilung des Genus *animal* in rational und irrational. Jedes Enhancement, das eine bestehende Fähigkeit einfach nur verbessere, egal wie radikal und spektakulär, sei nichts anderes als die Aktualisierung einer in Menschen bereits schlummernden Potentialität. Um eine neue Spezies hervorzubringen, also etwas das noch nicht potenziell in der menschlichen Natur angelegt war, müsste zur Rationalität eine völlig neue Fähigkeit hinzugefügt werden. Eine echt posthumane Spezies müsste weder vernunftlos noch einfach nur vernunftbegabt, sondern ein drittes innerhalb des Genus *animal* sein. Aus thomistischer Sicht sei aber nicht einsichtig, wie das möglich sein solle, da doch die Unterscheidung in *rationale* und *irrationale* den Genus *animal* erschöpfe. Die einzige Möglichkeit, die menschliche Natur zu verlassen, wäre die Zerstörung der Vernunftbegabung bzw. der materiellen Disposition für diese und damit die Rückkehr zum vernunftlosen Tier[398]. Von diesem Extremfall abgesehen, seien, so auch Michael Baggot, selbst radikale Enhancements nur qualitative, nicht aber substanzielle Veränderungen[399].

> „Thomistic philosophy thus helps to clarify that, while technology might bring about significant adjustments in the appearances and ability of the enhanced, such individuals

[396] Vgl. z.B. auch John H. BOYER / Geoffrey MEADOWS, Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.), Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 186–197, hier 186–187: „The aim of this paper is to show that transhumanism, while revolutionary in aims, presents nothing new in terms of ontological reality. Human enhancement technologies will not destroy human nature. Future individuals with enhanced capabilities will still be fully human. […] We will argue that future man, if he is to be considered a person, must retain rationality. Thus the classical definition of man as a rational animal will still hold true. […] The alleged "posthumans" will still be rational. They will still be moral. The rules of ethics will not be altered."

[397] Vgl. ODERBERG, Could There Be a Superhuman Species?, Anm. 45: „Even if we grant that some futuristic technology could preserve a person's identity via 'uploading,' the person would not have turned into a new species of embodied (or at least spatio-temporally located) rational being that was not at the same time an animal. For the person to be remotely capable of functioning, she would need some kind of body to enable her to interact with the world and with other persons. She would need perceptual organs, without which she would not be able to take in the data required for even basic mental operations. If the 'upload' really were a person, she would have to be capable of sensory, affective, and volitional behavior. The sort of body able to make that possible would have to possess the basic features of any animal body, no matter the specific differences from a typical human body made of biological material. I can see no more reason for denying that such a person were one of us".

[398] Vgl. BOYER/MEADOWS, Teacher of Transhumanity?, 191–195.

[399] Vgl. Michael BAGGOT, A Thomistic Proposal to Move Beyond the Posthuman and Toward Human Perfection, in: Relectiones (2022), 85–108, hier 96: „Yet, even major changes to the phenotype of man would not transform him into a different species. […] In short, the biological changes that transhumanists promote are alterations of quality and not of substance."

would remain members of the same species of rational animals, with the same rights and duties of all other humans.“[400]

Auf diesem Verständnis der metaphysischen Möglichkeiten aufbauend[401], versucht Jason Eberl die verschiedenen Formen des Enhancements: kognitiv, physisch, emotional und moralisch, dahingehend zu bewerten, ob und wie sie einem authentisch menschlichen Gedeihen (*human flourishing*) dienlich seien könnten. Unter der Voraussetzung, dass sie mit lauterer Absicht und auf eine ethisch und sozialethisch vertretbarere Weise umgesetzt werden, und dass dabei die Selbstwirksamkeit (*agency*) bewahrt werde, seien kognitive und physische Enhancements mit dem natürlichen Streben nach Vollkommenheit vereinbar[402]. Für emotionale und moralische Enhancements gelte das nicht, da sie die Grundlagen moralisch bedeutsamer Handlungsfreiheit zu unterlaufen drohen[403].

e. Die skeptischen Ratzingerianer: Corby, Lipowicz und Gaitán

Eine zweite Gruppe dezidiert katholischer und tendenziell sicherlich auch konservativerer Kritiker wird von den Ratzingerianern gebildet. Dieser im deutschsprachigen Raum wenig gebräuchliche Begriff wird hier in erster Linie auf Arbeiten angewandt, die sich explizit auf Joseph Ratzinger als theologischen Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus berufen. Leandro Gaitán wird trotz mangelnder Bezugnahme auf Ratzinger aufgrund seiner theologischen Affinität mit den beiden anderen Autoren ebenfalls zu diesem Lager gezählt.

[400] Ebd., 98. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Benedikt Paul Göcke, der von einer biologischen und nicht metaphysischen Definition des Menschen ausgeht, weswegen sein Argument auch nur für den moderaten Transhumanismus Geltung beansprucht. Vgl. Benedikt Paul GÖCKE, Christian Cyborgs: A Plea For a Moderate Transhumanism, in: Faith and Philosophy 34 (2017), 347–364, hier 358: „Since the moderate transhumanist agenda does not intend to change *homo sapiens* in a way that results in a new species, but only intends to enhance *homo sapiens*, and since moderate transhumanism does not intend to change the fact that human beings are freely acting subjects of experience, I conclude that there is no convincing Christian argument against the quantitative enhancement of features that are good for human subjects.“

[401] Vgl. Jason T. EBERL, A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.), Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 198–225, hier 207: „The aim of a human enhancement, on this view, is not to create a new species—so-called “posthumans”—but rather to facilitate human persons to become the most fully actualized “rational animals” we can be by building upon the inherent potentialities of our extant nature.“

[402] So plädiert z.B. der Molekularbiologe und thomistische Theologe Nicanor Austriaco für die Legitimität gewisser therapeutischer Enhancements mittels CRISPR-Cas9, die auch über die aktuelle biologische menschliche Form hinausgehen würden. Vgl. Nicanor Pier Giorgio AUSTRIACO, Healthier than Healthy: The Moral Case for Therapeutic Enhancement, in: The National Catholic Bioethics Quarterly 17 (2017), 43–49.

[403] Vgl. EBERL, A Thomistic Appraisal, 208–218.

Paschal M. Corby: Vertrauende Liebe statt hoffnungslos überfordernder Selbsterlösung

Die Hauptthese, die Paschal Corby in seiner Monographie zum Transhumanismus verteidigt, lautet: „[T]he transhumanist dream, despite its veneer of hope, is in reality a manifestation of a deep despair for humanity“[404]. Die transhumanistische Vollendungshoffnung sei zum Scheitern verurteilt, da eine säkularisierte Hoffnung, eine Hoffnung ohne Gott, gar keine Hoffnung mehr sei, weil es nichts zu erhoffen gebe, das über das Selbstgemachte hinausgehe, weil es keinen Sinn und Zweck gebe, wenn alles nur Produkt des Zufalls sei, weil es keine Liebe und keinen mich Liebenden gebe, die in der Lage seien, trotz allen Leides, die Güte der Welt und des Lebens zu garantieren und auch vergangene Ungerechtigkeit wiedergutzumachen[405].

> „Ratzinger asserts that there is something profoundly irrational and deceptive in the secularization of Christian hope. The absolutization of historical processes, of human ingenuity and technical power, in which the future depends on our efforts alone, means that there is essentially nothing left to hope for.“[406]

Diese atheistisch-moderne Weltanschauung des *faciendum* mit ihrer einhergehenden säkularisierten Hoffnung, die eigentlich verzweifelte Hoffnungslosigkeit sei, finde im transhumanistischen Streben nach Unsterblichkeit ihren tiefsten Ausdruck[407].

Dieser verfehlten transhumanistischen Vision stellt Corby die Theologie der Hoffnung Ratzingers entgegen. Letztlich gebe es nur zwei entgegengesetzte Hoffnungsweisen, nur zwei Wege, um mit der menschlichen Begrenztheit und Abhängigkeit umzugehen[408]: Entweder man folge der Logik der Macht und versuche, weil man auf sich allein gestellt sei, aus eigenen Kräften diese Grenzen zu überwinden und das Ich end- und ziellos auszudehnen, oder man folge der Logik der Liebe und vertraue sich einer rettenden Liebe an, sodass nicht Selbstausdehnung, sondern Selbstübergabe der Schlüssel zum Heil werde[409]. Allerdings sei nur der zweite Weg zielführend:

---

[404] Paschal M. CORBY, The Hope and Despair of Human Bioenhancement: A Virtual Dialogue between the Oxford Transhumanists and Joseph Ratzinger, Eugene, OR 2019, 112. [Seitenangaben betreffen das PDF Dokument des Ebooks]
[405] Vgl. ebd., 108–112.
[406] Ebd., 110.
[407] Vgl. ebd., 163: „It is in its quest for immortality that transhumanism's despair, and its rejection of the human condition, is most pronounced.“
[408] Vgl. ebd., 151. Corby verweist hier auf Ratzingers schöpfungstheologische Einsicht, dass die Grundwahrheit über den Menschen seine Abhängigkeit sei, und dass daher nur Liebe den Menschen erlösen könne, weil nur sie fähig sei, Abhängigkeit in Freiheit zu umzuwandeln. Vgl. Joseph RATZINGER, Herkunft und Bestimmung: Schöpfungslehre – Anthropologie – Mariologie, Bd. 5 (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften), Freiburg im Breisgau 2021, 97.
[409] Vgl. CORBY, The Hope and Despair of Human Bioenhancement, 167–171.

> „In choosing the pattern of power, the transhumanist attempt to assume control over life runs up against a fundamental truth of our human nature: we cannot give ourselves immortality, and we are not enhanced by always grasping for more. Rather, we are fulfilled by a love that is bestowed upon us, transforming us and enabling us to love in return.“[410]

Die Logik der Macht und der selbstgenügsamen Unabhängigkeit sei eine Form der Werkgerechtigkeit: „In this sense Ratzinger likens the quest for immortality to justification by works, in which "man wants to construct a little immortality of his own," fashioning his life as "a self-sufficient totality" [Eschatology, 99].“[411] Darüber hinaus, sei die Einstellung, immer nur mehr zu wollen und die fortwährende Ausdehnung des Selbst und des Lebens zum höchsten Ziel zu erklären, Zeichen eines unwürdigen und verzweifelten Kleinmuts, der die Größe des menschlichen Verlangens nach Gott und seine Berufung zur Gemeinschaft mit ihm verkenne.

> „In light of the human capacity for transcendence, he [Ratzinger] speaks pointedly against the insufficiency of "more of this life" to satisfy our aspirations. Indeed, he considers the quest for an earthly utopia as a mutilation of our human nature, a denial of our greatness and as robbing us of real hope.“ [412]

Der Mensch könne sich nicht einfach nur mit mehr von demselben Leben zufriedengeben, so schön es auch sei. Er verlange nach mehr, nach echter Transzendenz. Wenn das zeitliche Leben alles sei, dann werde es zu einem Albtraum. Die ziellose Fortexistenz könne unmöglich der erfüllende Sinn des Lebens sein[413].

---

[410] Ebd., 171.
[411] Ebd.
[412] Ebd., 163.
[413] Vgl. ebd., 168: „Ratzinger echoes the thought of Aquinas: "If a thing be ordained to another as to its end, its last end cannot consist in the preservation of its being" [STh, I-II, q. 2, a.5]. Or as Pieper translates: "The allaying of the thirst cannot consist simply in the mere continued existence of the thirster" [Pieper, Happiness and Contemplation, 36]. Accordingly, Ratzinger considers an eternal recurrence of the same a form of damnation, an absurdity […]. Instead, we are created for transcendence. We seek to escape the immanent and the temporal. We yearn for something more.“ Corby zitiert hier auch die berühmte Osterpredigt von Ratzinger/Benedikt XVI vom 3. April 2010: „Irgendwo, so haben die Menschen immer wieder gedacht, müsse es doch das Kraut gegen den Tod geben. Irgendwann müsse sich die Medizin nicht nur gegen diese oder jene Krankheit finden lassen, sondern gegen das eigentliche Verhängnis – gegen den Tod. Es müsse doch die Medizin der Unsterblichkeit geben. Die Menschen sind gerade auch heute auf der Suche nach diesem Kräutlein. Auch die heutige Medizin sucht zwar nicht gerade den Tod auszuschalten, aber möglichst viele seiner Ursachen zu beseitigen, ihn immer weiter hinauszuschieben. Immer mehr und längeres Leben zu geben. Aber denken wir einmal nach, wie wäre das eigentlich, wenn es gelänge, vielleicht zwar nicht den Tod ganz auszuschalten, aber ihn endlos hinauszuschieben, ein Alter von mehreren hundert Jahren zu erreichen? Wäre das gut? Die Menschheit würde überaltern, für Jugend würde es keinen Platz mehr geben. Die Fähigkeit zum Neuen würde erlöschen, und ein endloses Leben würde kein Paradies, sondern eher eine Verdammnis sein. Das wirkliche Kräutlein gegen den Tod müßte anders sein. Es dürfte nicht einfach endlose Verlängerung dieses jetzigen Lebens bringen. Es müßte unser Leben von innen her umarbeiten. Es müßte in uns ein neues Leben schaffen, das wirklich ewigkeitsfähig ist: Es müßte uns auf eine Weise umgestalten, daß es mit dem Tod nicht aufhören, sondern erst vollends beginnen würde.“ www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale.html [Stand 03.04.2025]

Das Verlangen nach Transzendenz sei allerdings, recht verstanden, nicht die Frucht der Angst vor dem Tod, sondern werde im Menschen erweckt durch Erfahrungen der Liebe und der Gemeinschaft, in denen er etwas koste, einen Vorgeschmack von etwas bekomme, nach dem er sich dann unendlich sehne. Die Sehnsucht nach ewigem Leben entspringe den zeitlichen und vergänglichen Erfahrungen der Liebe, insbesondere der Liebe Christi, die auf eine Erfüllung drängen, auf eine Fülle der Gemeinschaft, die nicht vergehe.

> „A Christian fear of death does not flow from a belief in annihilation, but precisely from the belief that we are incomplete and yearn for something more. We cannot bear the idea of not having a future. We have tasted immortality through our experiences of love and communion and will not be satisfied with anything less.“[414]

Leben und Tod seien nicht einfach nur biologische Tatsachen, die wissenschaftlich erschlossen werden können, sondern Leben bedeute vor allem Gemeinschaft, während Tod Verschlossenheit und Gefangensein im Ich sei[415]. Das habe einerseits zur Folge, dass wahres Leben nur von einem anderen her, in der Liebe und der Gemeinschaft, die der andere gewähre, gefunden werden könne. Und zwar könne die ersehnte Ewigkeit nur in der Gemeinschaft mit Gott bestehen, weil nur Gottes Liebe unvergänglich sei, sodass christliche Hoffnung auf ein Leben gerichtet sei, das in und aus der Zuwendung Gottes, in und aus seinem Erinnern, das letzte Wirklichkeit sei, Bestand habe[416]. Andererseits habe dieses Verständnis von Leben und Tod als Gemeinschaft bzw. Verschlossenheit, hier und jetzt Auswirkungen auf die Art und Weise wie wir unser Leben gestalten. „In this context, the transhumanist quest for lifespan extension is not only revealed as a misinterpretation of our hope for the future, but as a dehumanization of our lives here and now.“[417]

---

[414] Ebd., 170; Vgl. ebd., 169: „Immortal life does not consist in an extension of the experiences of this life, but in a personal communion of love with God in Jesus Christ. Through an encounter with Christ we discover what true life is (see John 14:6), and our yearning for eternity is awakened. Thus, as Ratzinger asserts: “The desire for immortality does not arise from the fundamentally unsatisfying enclosed existence of the isolated self, but from the experience of love, of communion, of the Thou” [Ratzinger, Eschatology, 94]. In other words, it is not the frustration of a life cut short that sets us yearning for more, but rather the foretaste of a love that promises eternity.“

[415] Vgl. CORBY, The Hope and Despair of Human Bioenhancement, 171: „There is an immortality in love that is incomprehensible to the scientific mentality that can only think in linear terms of “more of the same.” Positivist categories cannot plumb the depths of life’s goodness and meaning. They are unequal to the task of determining the contours of a fulfilled life and of answering the aspirations of the human heart.“

[416] Vgl. ebd., 169: „Our hope of living on in another can only be assured if God remembers us. “Only he remains; only his thought is reality. And this is precisely the hopeful certainty that biblical faith intends to offer: the Eternal One remembers man; man lives in God’s remembering and, thus, lives truly as himself, for God’s remembrance is not a shadow but reality” [What Comes After Death, 258].“

[417] Ebd., 163.

Markus Lipowicz: Sich empfangen und verschenken statt sich machen und besitzen

In seinem Beitrag wendet sich Markus Lipowicz entschlossen gegen jene Theologen die das transhumanistische Projekt gelassen sehen[418] oder sich bemühen Brücken zu bauen oder gar eine Form des christlichen Transhumanismus zu legitimieren. Dabei greift er vor allem Paul Benedikt Göckes Plädoyer für einen moderaten Transhumanismus[419] an.

Transhumanismus und Christentum schlössen sich gegenseitig aus, weil sie auf entgegengesetzten weltanschaulichen Prämissen beruhen[420]. Das naturalistische Weltbild des Transhumanismus lasse weder für ein normatives Wesen des Menschen noch für einen *telos* der Evolution Platz[421]. Die weltanschauliche Opposition zum Christentum kristallisiere sich in der Verneinung der Existenz der Seele als göttlichen Abdruck im Menschen.

> „Since there is no scientifically credible evidence for any transcendent imprint that would bestow our human existence with a divine heritage, we are neither obliged to preserve our contemporary "nature," nor do we have to remain faithful to the morals of a normative system whose anthropological and ethical credibility stands and falls with the conviction in the existence of a soul."[422]

Ohne Gott seien Welt und Mensch keine Gabe, die es zu bewahren gelte, sondern lediglich zu formende Materie. Lipowicz übernimmt Ratzingers Analyse der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit, die von der Kontemplation des mit Sinn gesättigten Seins, in dem man den Schöpfergott erahne, übergegangen sei zur freien Selbstgestaltung eines dem sinnlosen Zufall entsprungenen Daseins, in dem der selbstgemachte zukünftige Neue Mensch Gott sein werde. Der Transhumanismus könne in letzter Konsequenz als radikale Form dieses neuzeitlichen Denkens begriffen werden. Die treibende Kraft dieses modernen Projekts, durch Technologie wie Gott zu werden, sei der Drang nach Freiheit. Allerdings

[418] Mit explizitem Verweis auf den oben präsentierten thomistischen Zugang von BOYER/MEADOWS, Teacher of Transhumanity?
[419] Vgl. GÖCKE, Christian Cyborgs.
[420] Vgl. Markus LIPOWICZ, Transhumanism and Christianity: A Ratzingerian Approach to the Concept of Biotechnological Human Enhancement, in: Religion and Theology 27 (2020), 47–73, hier 50: „My general argument will be that […] the Christian faith […] remains structurally incompatible with the techno-progressive agenda of transhumanism whose philosophical premises rely on the rejection of Christian anthropology."
[421] Vgl. ebd., 56.
[422] Ebd., 51; Vgl. ebd., 56: „Göcke utterly discounts the ultimate reason why most techno-progressive thinkers so vehemently reject the Christian image of the human which rests on the conviction of the existence of the soul – a concept that remains indispensable for an appropriate understanding of Christian anthropology. In other words: just as much as the techno-progressive agenda relies on a naturalistic world view which rejects the existence of an intangible quality that would define the essence of being human, the Christian image of humankind, on the other hand, cannot be separated from its faith in the divine imprint, the soul."

handle es sich um eine als radikale Unabhängigkeit (miss-) verstandene Freiheit, und damit um eine götzenhafte, ja teuflische Verkehrung des christlichen Gottesbildes[423].

Diesem modernen und transhumanistischen Irrweg, stellt Lipowicz mit Ratzinger nun Christus als den wahren posthumanen, neuen Menschen entgegen, der, in vollkommener trinitarischer Relationalität und Selbstverschenkung, den nächsten evolutionären Schritt über das vorläufige Leben (*bios*) hinaus in das endgültige Leben (*zoe*) hinein vollziehe[424].

> „Christ transcends the limits of the human's biological nature – however, not through replacing the biological body by technological artifacts, not through becoming an "immortal cyborg," but through introducing a qualitatively new understanding of life […]. Therefore, Jesus Christ is "the true man, the man of the future" – but not through self-empowerment, but through selflessness, self-emptying which is the ultimate key for overcoming our limitations deriving from our human – all too human, as one might add – self-centeredness. Hence, Christianity can be recognised as a kind of posthumanism in the sense that it urges us to follow the selfless God-man in order to overcome our human limitations."[425]

Dieser Übergang ins wahre Leben könne nur durch einen Christus gleichgestaltenden Tod hindurch gelingen, da man in einem solchen Sterben die Liebe, die das wahre Leben sei, höher schätze als das bloße Leben. Nur so, nur wenn die Liebe stärker sei als das Leben, könne sie sich auch stärker als der Tod erweisen. Der Tod sei also Bedingung für das ewige Leben, weil man in ihm ganz aus und über sich heraustrete, sich aus den Grenzen des Ich, aus dem Selbstbesitz des Lebens, in die reine Relationalität Gottes hineinbegebe[426].

Leandro Gaitán: Leben in Fülle mit Gott statt der leeren Hülse der Unsterblichkeit

Der oft an der Grenze zur Theologie arbeitende christliche Philosoph Leandro Gaitán versteht den Transhumanismus und sein Projekt der unbegrenzten Lebensverlängerung, exemplifiziert in der Idee des *mind uploading*, als „alternative secular eschatology"[427]. Unabhängig von dessen konkreter Realisierbarkeit, geht es dem Autor darum, die grundlegende Unvereinbarkeit dieser säkularen Eschatologie mit der christlichen herauszustellen. Dazu bedient er sich Karl Löwiths Gegenüberstellung von Christus und Prometheus als den zwei westlichen Grundformen des Umgangs mit Leid und der damit

[423] Vgl. LIPOWICZ, Transhumanism and Christianity, 58–63.
[424] Vgl. ebd., 64–68.
[425] Ebd., 68.
[426] Vgl. ebd., 69–71.
[427] Leandro GAITÁN, Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology, in: Theology and Science 17 (2019), 403–416, hier 404.

einhergehenden Gegenüberstellung von Gabe und Macht als den zwei konkurrierenden Kernbegriffen entgegengesetzter Weltanschauungen[428].

> „The myth of Prometheus rejects the logic of *gift*, because its logic is that of *power*. There is no *gift*, because there is no *creator-donor*. Faith in Christ and the Promethean view are mutually exclusive paths. On the one hand, the Promethean approach relies on a strictly materialist view of human beings, denying the possibility of an ulterior existence after death. On the other hand, the Christian approach consists in the belief that God has given being to human beings, and that He has stamped in us a supernatural purpose, a calling to meet Him. In other words, while Prometheus seeks to escape from death, faith in Christ gives death meaning. Briefly, the difference between faith in Christ and the myth of Prometheus is that the former consists in the faith in God-made-man, while the latter consists in the opposite view, namely the faith in man-made-God.“[429]

Diese Alternative zwischen transhumanistisch-säkularer und christlicher Eschatologie könne man auch mit den Wortpaaren immanent-transzendent und horizontal-vertikal beschreiben. Dabei stelle sich die transhumanistische Hoffnung sowohl als körper- und geistvergessen heraus, da sie den Körper ersetzen wolle und den Geist auf das Gehirn reduziere[430]. Darüber hinaus erweise sie sich, im Gegensatz zur christlichen Hoffnung, trotz gegenteiliger Beteuerungen, letztlich als individualistisch und mitleidlos, weil sie für die vorangegangen bereits verstorbenen Menschen nichts zu bieten habe. „Nothing can be done with those who remained on the road, one needs to simply forget them and to continue with the fast-paced race towards self-divinization.“[431]

Ausgehend von Charles Taylor und Rémi Brague kennzeichnet Gaitán die Moderne als säkulares Zeitalter, dass im Begriffspaar Herrschaft und Emanzipation sein Kernanliegen auf den Punkt gebracht sehe, sodass eine immanente, technologisch errungene Unsterblichkeit das logische Hauptanliegen dieser Epoche darstelle, da in ihr sowohl Herrschaft – in Form von Kontrolle über Leben und Tod – als auch Emanzipation – in Form der Beseitigung Gottes als Spender ewigen Lebens – zu ihrem Ziel gelangen. Dementsprechend versteht er das transhumanistische *mind-uploading*-Projekt als Gipfel der säkularen Moderne[432].

[428] Vgl. ebd., 407–408.
[429] Ebd., 409. (Hervorhebung im Original)
[430] Vgl. ebd., 409–410.
[431] Ebd., 411.
[432] Vgl. ebd., 411–412.

Allerdings beruhe dieses Projekt auf einem Missverständnis bzw. auf einer Fehldeutung menschlicher Sehnsucht. Mit C. S. Lewis erinnert Gaitán daran, dass Unsterblichkeit und ewiges Leben in Fülle nicht dasselbe seien.

> „What man desires is not immortality *per se*, but the content of immortal life, that is, the direct and complete experience of God, who, at least in the frame of the Christian tradition, can be called *Life* in the most comprehensive sense of the term. Thus, following Lewis, if mind uploading were possible, we could be *immortal*, but we would have the same longing for God as when we were mortal. We could become real supermen, yet even then we could not avoid wondering: is this all?"[433]

Christlich gedacht sei Unsterblichkeit nur ein Nebenprodukt der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott. Erstere von letzterer trennen zu wollen, sei nicht nur unrealistisch, sondern auch unbefriedigend[434]. Schlimmer noch: Die von säkularen Transhumanisten intendierte gottlose Unsterblichkeit, also die Trennung des zukünftigen Lebens von Gott, sei theologisch der eigentliche Tod oder auch die Hölle.

> „From a Christian perspective, then, a secular eschatology based on the indefinite prolongation of life encloses us in death. […] In this context, secular eschatology would be the closest thing to the concept of Hell and the proof that there is no human solution to the mystery of death."[435]

Das Einzige, was man auf diesem Wege erreichen könnte, wäre ein endloses Leben im Tod[436].

---

[433] Ebd., 412. (Hervorhebung im Original)

[434] Vgl. ebd., 413: „The secular eschatology gives rise to a separation that constitutes the culmination of the modern tendency to establish dichotomies: it is the separation between immortality and God. Modernity not only separates man from God, reason from faith, nature from grace, and science from religion (among others), but, if led to its paroxysm, it also separates immortal life from its divine content, making of immortality an immanent value."

[435] Ebd., 413.

[436] Ähnlich argumentiert der lutherische Theologe und Bioethiker Gilbert Meilaender, den auch Paschal M. Corby in seiner ratzingerianischen Studie zum Transhumanismus immer wieder zitiert. Vgl. Gilbert MEILAENDER, Should We Live Forever? The Ethical Ambiguities of Aging, Grand Rapids, MI 2013, 36: „For Aquinas — as for the Christian tradition on which he drew — what human beings hope for is a lasting union with the God who has shared our vulnerability and overcome it. Only the beauty and goodness of this God can catch the heart and hold it still, answering its deepest desire. Such Christian hope for beatitude is not a desire for more of this life, wonderful though it is; nor is it a desire even for a "complete life," however precisely we picture its shape; nor is it a desire for any human or posthuman future that we ourselves might fashion. Only if we were to stifle the human eros for God could we suppose that an extended longevity of our own making could ever lead us to imagine that we had arrived at the desired goal. The relentless temporality of human life means that we are always incomplete, always *in viatoribus*, always on the way. Hope is the virtue that sustains us on the way toward the divine beauty and goodness — protecting us against a presumption which supposes that any of us could here and now become a *comprehensor*, as if an indefinitely extended earthly life, whether organic or virtual, could quench our longing." Siehe auch ebd., 51: „We should, though, be clear about one important point: The restless heart longs to live forever because it longs for God — not vice versa. To live an indefinitely prolonged life but never to see God, to be always on the way but with no *telos* that gives a point to the journey, might be pleasant in many ways, but it could not satisfy the heart's deepest desire."

f. Die unversöhnlichen Erzfeinde: Hart, Gallaher, Dumsday

Das letzte und auch kritischste Lager der englischsprachigen theologischen Diskussion zum Transhumanismus ist das seiner unversöhnlichen Erzfeinde. Es wird ausschließlich von zur Orthodoxie konvertierten angelsächsischen Theologen gebildet.

David B. Hart: Körperachtung oder -verachtung angesichts der kommenden Herrlichkeit?

Anlässlich eines Symposiums zur Theologie des Leibes des damals kürzlich verstorbenen Papstes Johannes Paul II., betonte der orthodoxe Theologe Hart mit ungebremster Vehemenz und beißendem Humor[437] den absoluten Widerspruch zwischen christlichem und transhumanistischem Welt- und Menschenbild.

> „The vision of the human that John Paul articulates and the vision of the "transhuman" to which the still nascent technology of genetic manipulation has given rise are divided not by a difference in practical or ethical philosophy, but by an irreconcilable hostility between two religions, two metaphysics, two worlds—at the last, two gods."[438]

Die einzige Gemeinsamkeit zwischen diesen beiden Weltanschauungen liege in der Ernsthaftigkeit, mit der dem natürlichen Verlangen nach Vergöttlichung nachgegangen werde[439]. Das jeweilige Verständnis davon, worin diese bestehe oder wie sie zu erreichen sei, könnten nicht gegensätzlicher gedacht werden, weil die zugrundeliegende Anthropologie gegensätzlicher nicht sein könne[440].

Christliche Anthropologie sehe den Menschen als ein leibseelisches Ganzes, in dem der Körper niemals nur physischer Organismus sei, sondern Erscheinung, Ausdruck und Anlass der Seele, die wiederum die einende, belebende und formende Kraft des Leibes sei und dem ganzen körperlichen Leben des Menschen seine übernatürliche Würde und seine Berufung zur Einigung mit Gott schenke[441]. Nur von dieser Berufung zur Vergöttlichung her könne der Mensch auch in seiner gegenwärtigen gebrochenen Existenz recht verstanden werden, nur vom eschatologischen Ziel her könne er entziffert werden, und nur so könne die absolute Würde jedes Menschen anerkannt werden, weil auch im unvollkommensten –

[437] Vgl. David Bentley HART, The Anti-Theology of the Body, in: The New Atlantis 9 (2005), 65–73, hier 67: „The far antipodes of John Paul's vision of the human, I suppose, are to be found at the lunatic fringe of bioethics, in that fanatically "neo-Darwinist" movement that has crystallized around the name of "transhumanism." A satirist with a genius for the morbid could scarcely have invented a faction more depressingly sickly […]. […] Many of the more deliriously visionary of the transhumanists envisage a day when we will be free to alter and enhance ourselves at will, unconstrained by law or shame or anything resembling good taste".
[438] Ebd., 71.
[439] Vgl. ebd., 70.
[440] Vgl. ebd., 70–72.
[441] Vgl. ebd., 66–67.

behinderten – Körper bereits die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes angelegt sei[442]. Die kommende Herrlichkeit schenke bereits hier und jetzt Würde und fordere Achtung.

Demgegenüber sehe der Transhumanismus in seinem dogmatischen Materialismus den Menschen nur als ein evolutionäres Zufallsprodukt, das beliebig manipuliert werden könne bzw. durch eugenische Maßnahmen sogar verbessert werden müsse, wolle man göttlich werden. Die absehbare Tendenz zur Zwangseugenik liege in der einfachen Tatsache begründet, dass nur diejenigen, die meinen bestimmen zu dürfen, wer ein Recht auf Leben habe und wer nicht, also nur die moralisch schlimmsten, sich auf diesem Feld betätigen würden[443]. Der Einzelne, insbesondere der Schwache, werde daher unweigerlich dem Wohl der zukünftigen Spezies geopfert werden[444]. Die technologische Möglichkeit der zukünftigen Verbesserung nähre die Verachtung für den unvollkommenen Körper. So stehe der end- und rücksichtslose transhumanistische Kampf gegen jegliche Unzulänglichkeit in völligem Gegensatz zur liebevollen Sorge um jeden Menschen, die das Christentum charakterisiere[445].

> „Between these two orders of vision there can be no fruitful commerce, no modification of perspectives, no debate, indeed no "conversation." All that can ever span the divide between them is the occasional miraculous movement of conversion or the occasional tragic movement of apostasy."[446]

Brandon Gallaher: Transhumanismus als satanische Inversion der Vergöttlichung

Wie schon David B. Hart scheut auch Brandon Gallaher, Theologieprofessor und orthodoxer Diakon, eindeutige Urteile nicht:

---

[442] Vgl. ebd., 71: „John Paul's anthropology is what a certain sort of Orthodox theologian might call a "theandric" humanism. "Life in the Spirit," the most impressive of the texts collected in the *Theology of the Body*, is to a large extent an attempt to descry the true form of man by looking to the end towards which he is called, so that the glory of his eschatological horizon, so to speak, might cast its radiance back upon the life he lives in via here below. Thus, for John Paul, the earthly body in all its frailty and indigence and limitation is always already on the way to the glorious body of resurrection of which Paul speaks; the mortal body is already the seed of the divinized and immortal body of the Kingdom; the weakness of the flesh is already, potentially, the strength of "the body full of power"; the earthly Adam is already joined to the glory of the last Adam, the risen and living Christ. For the late pope, divine humanity is not something that in a simple sense lies beyond the human; it does not reside in some future, post-human race to which the good of the present must be offered up; it is instead a glory hidden in the depths of every person, even the least of us—even "defectives" and "morons" and "genetic inferiors," if you will— waiting to be revealed, a beauty and dignity and power of such magnificence and splendor that, could we see it now, it would move us either to worship or to terror."

[443] Vgl. ebd., 69: „Decisions regarding who should or should not live can, by definition, be made only by those who believe such decisions *should* be made; and therein lies the horror that nothing can ever exorcise from the ideology behind human bioengineering." (Hervorhebung im Original)

[444] Vgl. ebd., 67–70.

[445] Vgl. ebd., 72.

[446] Ebd., 73.

> „Transhumanism is Satanic. When I write this I am not being provocative, let alone vaguely metaphorical. It is meant literally and with the strongest realism. This ideology, alternatively, new 'religion' or 'religious philosophy', of transhumanism, from an Eastern Orthodox perspective, is a systematic elaboration of what various Russian religious thinkers following Dostoevsky called the Luciferan 'religion' of 'Mangodhood' (*chelovekobozhestvo* and *chelovekobozhie*) which is characterised by self-worship or the self-deification of humanity. Mangodhood, it was held, with the man-god or superman as its climax, was Satanic in structure and inspiration. It is the mirror inverse of salvation, which is called, in Patristic teaching, *theosis* or *theopoiesis* (divinization/deification)."[447]

In Anlehnung an Sergei Bulgakov beschreibt Gallaher den Versuch der selbstgemachten Vergöttlichung als satanischen Pantheismus, da hier der geschaffene Mensch, die Schöpfungsdifferenz vergessend und den Sündenfall wiederholend, sich selbst als einzig und absolut setze und die für ihn doch nur als Gabe mögliche Göttlichkeit auf eigene Faust ergreifen wolle. Da dies ein selbstwidersprüchliches Unterfangen sei, ende ein solcher Versuch notwendigerweise mit dem Rückfall ins Nichts[448].

Ein untrügliches Zeichen für dieses verfehlte Streben sei der Fokus auf Intelligenz, der den Transhumanismus charakterisiere[449]. Man wolle die langsame Reifung des Herzens durch Askese, Sakramente und Gebet, und die geduldige Aneignung von Weisheit durch Betrachtung, Demut und Gehorsam, durch äußerliche Prozesse ersetzen. Um die Frucht des Baums des Lebens und des Baums der Erkenntnis segensbringend essen zu können, müsse man aber die richtige innere Einstellung erlangt haben, so dass eine vermeintliche technisch vermittelte Abkürzung unweigerlich zum Scheitern verurteilt sei[450].

> „Two paths of divinisation are set before contemporary humanity. One is the way of death and evil, the technological *theosis* of transhumanism, symbolised by the brain. The other is the way of life and good, the *theosis* of classical Christianity and the Fathers enshrined in Eastern Orthodoxy, symbolised by the heart."[451]

Das bedeute zwar nicht unbedingt, dass jede Form von biotechnologischer Verbesserung verdammt werden müsse, aber diese dürfe sich nicht anmaßen, als Ersatz für die

---

[447] Brandon GALLAHER, Godmanhood vs Mangodhood: An Eastern Orthodox Response to Transhumanism, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 200–215, hier 200–201; Vgl. auch Brandon GALLAHER, Technological Theosis? An Eastern Orthodox Critique of Religious Transhumanism, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 161–182, hier 161: „In transhumanism, Satan tempts us with an alternative to God, namely, ourselves."
[448] Vgl. GALLAHER, Godmanhood vs Mangodhood, 202–207.
[449] Vgl. ebd., 207: „The relentless focus on 'intelligence', human or artificial, is ultimately what reveals the true diabolical shape of transhumanism."
[450] Vgl. ebd., 211–214.
[451] Ebd., 214.

geistgewirkte Reifung des Herzens, worin die eigentliche Vergöttlichung bestehe, gelten zu wollen[452].

Travis Dumsday: Die innere Verwandtschaft von Transhumanismus und dunkler Magie

Um den gegenwärtigen Transhumanismus zu beurteilen, kehrt Dumsday zur Kritik Sergei Bulgakovs am christlich motivierten Projekt des russischen Denkers Nikolai Fedorov zurück, der durch Technologie zu einer verkörperten Unsterblichkeit des Menschen gelangen wollte. Der Sieg Gottes über den Tod werde laut Fedorov durch menschgemachte Technologie errungen werden, wobei es hierzu nicht ausreiche die Lebenden vor dem Tod zu bewahren, sondern darüber hinaus auch alle unsere bereits verstorbenen Vorfahren wiederauferweckt werden müssen[453]. Für Bulgakov sei dies ein unmögliches Vorhaben, da man höchstens den Leichnam wiederbeleben, keineswegs aber die verstorbene Person als solche, d.h. als idente leibseelische Einheit, wiederherstellen, geschweige denn in Herrlichkeit auferstehen lassen könnte[454]. Darüber hinaus bedürfte ein solches Unternehmen der Fähigkeit, Körper und Geist wieder zu vereinen, etwas dass nur Gott, aber kein Technologie vollbringen könne.

> „Bulgakov goes on to argue that anything more than that—that is, anything more than the formation of material simulacra of the deceased, even simulacra showing signs of what we would think of as "life"—would in principle have to involve not technology but *theurgy*. And that, even if efficacious in theory, would be even worse. There are good reasons why magic is forbidden in scripture."[455]

Der für Dumsday eigentlich interessante Punkt an Bulgakovs Kritik ist dieser letzte: Da technologische Unsterblichkeit und Auferstehung zwar unmöglich seien, das menschliche Verlangen nach ihnen aber nicht zum Schweigen gebracht werden könne, sei es wahrscheinlich, dass die frustrierten Menschen sich dunkler Magie zuwenden würden. Dies

---

[452] Vgl. ebd., 215: „If there is to be a form of biotechnological enhancement that leads to life and good and does not end in the Satanic lies of Mangodhood, death, then it will only come through the ancient wisdom of Godmanhood being both clearly articulated and then creatively put into critical conversation with the practitioners of the various techniques of biotech. Theologians need to talk to technologists. Mt Athos needs to meet Silicon Valley."

[453] Vgl. Travis DUMSDAY, Sergius Bulgakov's Critique of N. F. Fedorov's Technologized Resurrection (and Why It Still Matters for the Christian Dialogue with Transhumanism), in: Zygon 55 (2020), 853–874, hier 855: „Fedorov thinks of that defeat as total, with humans no longer subjected to death and with our dead ancestors brought back to life. Moreover he envisions it as something to be realized by human technological advancement working in accordance with divine providence but *not* with special divine intervention. The eschaton will involve the return of the dead to life, in accordance with God's plan as revealed in scripture, but God will accomplish this through human technology rather than miracles. It is our job as human beings to realize the divine plan through joint action among ourselves, directed toward this common task." Vgl. auch ebd., 859.

[454] Vgl. DUMSDAY, Bulgakov's Critique, 862–864.

[455] Ebd., 864. (Hervorhebung im Original)

sei auch heute eine mögliche Entwicklung, umso mehr, als es denkbar sei, dass der gegenwärtige Materialismus, angesichts der Forschung zu Nahtoderfahrungen und dem in ihnen implizierten Überleben des Bewusstseins über den biologischen Tod hinaus, sich irgendwann als wissenschaftlich unhaltbar erweisen werde[456]. Sollte es zu dieser wissenschaftlich fundierten Öffnung auf die geistige Realität kommen, sei zu erwarten, dass Transhumanisten, nach dem Scheitern ihres technologischen Projekts, sich alternativen spirituellen Praktiken zur Sicherung der Unsterblichkeit zuwenden werden.

> „To such transhumanists, forcibly uprooted from materialism but unwilling to consider Judeo-Christian theism, spiritual systems holding out the prospect of methods that will *supplement* human technology in the quest of controlling death are liable to seem immensely appealing. In other words, this brand of transhumanist is liable to fall into precisely the trap that Bulgakov so strenuously warns against, namely, a turn to sorcery as an aid to (or replacement of?) technology in the quest to gain control over death. And, it is in this future context that Bulgakov's critique of Fedorov will prove to be of especial relevance, insofar as he foresaw to some degree the connections between technological methods of overcoming death (which will inevitably fail), and older, darker methods, also doomed to failure but entailing far worse spiritual consequences for those making the attempt."[457]

Der Wille den Tod mittels Technologie unter Kontrolle zu bringen sei innerlich verwandt mit dem seit Menschengedenken gemachten Versuch, sich auf dem Wege der Magie dunkler Kräfte zu bedienen, um Unsterblichkeit zu erlangen.

g. Zusammenfassung

Bis auf die christlichen Transhumanisten im ersten Lager, sind sich eigentlich alle besprochenen Theologen und Theologinnen einig, dass der Transhumanismus als säkulare Eschatologie, insbesondere in seinem Streben nach innerweltlicher Unsterblichkeit bzw. unbegrenzter Langlebigkeit und selbstgemachter Göttlichkeit, zutiefst unrealistisch und zudem theologisch völlig verfehlt sei. Dabei schrecken auch moderate Kritiker nicht davor zurück, den oft zu beobachtenden egozentrischen und selbstherrlichen Impetus als sündhaft-teuflisch anzuprangern. Unter gewissen Bedingungen, also wenn der Transhumanismus etwa seinen eschatologischen Geltungsanspruch aufgebe und in seinem Streben neu ausgerichtet werde auf die Liebe als höchstes Ziel, das allem anderen erst Wert verleihe, halten viele Vertreter der Lager 2 bis 4 den Transhumanismus allerdings trotz ihrer Vorbehalte für integrierbar, etwa im Sinn einer recht verstandenen Theologie des *created co-creator* oder einer zeichenhaften Antizipation der von Gott kommenden

[456] Ebd., 865–870.
[457] Ebd., 870. (Hervorhebung im Original)

Vollendung. Im Lager 5 und 6 geht man hingegen von einem radikalen und unüberwindbaren Gegensatz aus, so dass der Transhumanismus hier als unheilbar gelten muss, weil vom Ansatz her verkehrt.

Der Übersicht halber sollen hier nun die wesentlichen Anliegen jedes Lagers geordnet in aller Kürze festgehalten werden. Dabei sollen im Wesentlichen jeweils drei Fragen beantwortet werden: 1° Mit welchen Begriffen kann die prägende theologische Denkform dieses Lagers umrissen werden? 2° Welche Problemanzeigen ortet man im Transhumanismus? 3° Welche Problemüberhänge wurden gegebenenfalls auch für die christliche Theologie formuliert?

1) Die christlichen Transhumanisten:

Ad 1: Redding und Mercers theologische Denkform ist hauptsächlich eschatologisch orientiert. Ihnen geht es darum, dass der Mensch als *created co-creator* Gottes Auftrag erfüllt, wenn er die göttlichen Verheißungen zur eschatologischen Vollendung technologisch zu verwirklichen sucht. Dabei betonen sie vor allem die Materialität des Heils, also die erhoffte Vollendung dieser körperlichen, irdischen Existenz. „Dein Reich komme, wie im Himmel *so auf Erden.*" Dabei komme es weniger darauf an, ob der Körper natürlich oder künstlich sei, sondern vor allem, dass bei aller tiefgreifenden Verwandlung die Identität der Person gewahrt werde.

Ad 2: Das gravierendste Problem für die transhumanistische Eschatologie sei, dass man die Sünde und die Neigung zum Bösen in die Neue Schöpfung hineinzutragen drohe.

Ad 3: Für das Christentum bestehe die Herausforderung vor allem darin, den Mut zu haben seine Glaubensinhalte zu aktualisieren, um den unaufhaltbaren technologischen Fortschritt und die neuen Herausforderungen theologisch begleiten zu können.

2) Die aufgeschlossenen Kritiker:

Ad 1: Auch ihre theologische Denkform ist in erster Linie eschatologisch ausgerichtet, so dass die zugrundeliegende Christologie den Akzent eher auf Tod und Auferstehung Jesu legt, denn auf die Menschwerdung. Allerdings besteht für sie kein Zweifel daran, dass eine wie immer geartete transhumanistische Unsterblichkeit mit dem christlich erhofften ewigen Leben nichts gemein habe. Zwischen diesem und dem nächsten Leben bestehe sowohl eine ontologische Differenz, die letztlich in der Schöpfungsdifferenz gründe, als auch eine soteriologische Differenz, in der Befreiung von der Macht der

Sünde. Keine menschgemachte Zukunft (*futurum*) könne je an die von Gott kommende, gnadenhaft geschenkte Zukunft (*adventus*) herankommen. Technologischer Fortschritt und innerweltliche Errungenschaften könnten also nur unter bestimmten Bedingungen als zeichenhafte Antizipierungen des Eschatons gelten, als ein Vorgeschmack des erhofften Heils, das nur in der Gemeinschaft mit Gott gefunden werden könne. Aus diesem Verhältnis von diesem Leben zum nächsten ergebe sich ein *anticipatory impulse* der dem Menschen als *created co-creator* innewohne und diesen in die Verantwortung nehme, die Welt als Vorgeschmack der von Gott kommenden Erfüllung zu gestalten.

Ad 2: Dem Transhumanismus werden aufgrund dieser Überlegungen viele Probleme attestiert. Ihm stehe nur das *futurum* zur Verfügung, also lediglich die Möglichkeit, mehr von demselben zu bieten, aber ohne ontologische Steigerung. Im Gegenteil, seine Fixierung auf mehr Wahlmöglichkeiten und weniger vorgegebene Bestimmtheit entpuppe sich im Akt-Potenz-Schema sogar als ontologische Minderung. Der Transhumanismus denke zu gering vom Menschen und seiner Erfüllung. Insofern er nach egozentrischer Selbstvervollkommnung und -erfüllung strebe, statt nach christusförmiger Selbstentäußerung und -entleerung, huldige er einer teuflischen Vergötzung der Macht und verkenne die nur in der selbstlosen Liebe zu findende wahre Erfüllung und Vergöttlichung. In diesem verfehlten Streben nach Macht ohne Heiligkeit vergesse der Transhumanismus die mit der Macht proportional wachsende Zerstörungskraft der Sünde und irre sich, wenn er meine, dem Tod entrinnen zu können, ohne von der Sünde befreit zu werden.

Ad 3: Das Christentum hingegen habe neben dem Imageproblem, als *tech*-skeptisch zu gelten und daher kein glaubwürdiger Dialogpartner für die technoenthusiastische Gegenwartskultur zu sein, vor allem das theologische Problem der Seele. Da man diesen Begriff, zumindest in seiner ontologischen Dimension, aus der Theologie gebannt habe, stehe man vor der Schwierigkeit, die Identität des Auferstehungsleibes bzw. der auferstanden Person mit unserer jetzigen Existenz zu sichern.

3) Die zurückhaltenden Kritiker:

Ad 1: Bis auf Burdett gehen die zurückhaltendenden Kritiker im Vergleich zu den aufgeschlossenen Kritikern weniger eschatologisch und mehr schöpfungstheologisch vor. Auch christologisch betonen sie stärker die Inkarnation. Zu den wichtigen Begriffen zählen Kreatürlichkeit, Endlichkeit, Körperlichkeit, Natalität und Mortalität.

Durch die Menschwerdung, aber auch die Auferstehung, sei die verkörperte Endlichkeit des Menschen als gottgewolltes Gut bestätigt. Die endgültige menschliche Wesensgestalt stehe zwar noch aus, sei aber in Christi Auferstehung bereits aufgeschienen. Dank der Menschwerdung, wo das Ewige ins Zeitliche eingetreten sei, werde die materielle und endliche Realität also solche gerettet. Christen erhoffen also nicht die Rettung von der Endlichkeit, sondern in und durch die Endlichkeit. Dieses Heil werde sich erfüllen in dem interpersonalen Geschehen der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Menschliches Handeln als *created co-creator* verwirkliche sich daher vor allem in – diesem Heil entsprechenden – beziehungsfördernden Tugenden.

Ad 2: Das Problem des Transhumanismus liege demnach darin, dass er, statt in Vertrauen und Liebe auf Beziehungen und Gemeinschaft zu bauen, in seinem Bestreben alle Begrenzungen zu überwinden, logischerweise auch den Mitmenschen (und Gott), als dem Ego gesetzte Grenze, überwinden müsse, so dass seine haltlose Selbsttranszendenz unweigerlich in eine tödliche Einsamkeit führe. Damit erweise sich der Transhumanismus ironischerweise – kann er doch als versuchte Rückkehr ins prälapsarische Paradis verstanden werden – als Neuauflage der Ursünde, die in der selbstwidersprüchlichen Verneinung der eigenen Kreatürlichkeit und ontologisch-soteriologischen Abhängigkeit bestehe. Man wolle wie Gott sein und vergesse dabei, dass man doch nur Geschöpf sei. Dieser Unabhängigkeitswille verdamme also dazu, sein Überleben aus eigenen Kräften zu sichern, was unweigerlich überfordere und daher zum Scheitern verurteilt sei, so dass man sich letztlich nur mehr verzweifelt ans todgeweihte Leben festklammern könne. Aus dem selbstgewählten Gefängnis des reduktiven Materialismus könne man nicht entkommen. Was bleibe, sei die Tyrannei der endlos zu bewahrenden Gegenwart über die sonst unverfügbare Zukunft.

Ad 3: Wie bei den aufgeschlossenen Kritikern besteht das Hauptproblem des Christentums im Verlust des traditionellen Seelenbegriffs, der in Kauf genommen wurde, um die Einheit der Person und seine Körperlichkeit zu stärken. Damit stelle sich auch hier wieder die Frage nach dem postmortalen Kontinuitätsprinzip.

4) Die gelassenen Thomisten:

Ad 1: Das Lager der gelassenen Thomisten konzentriert sich auf die Frage der metaphysischen Beschaffenheit des Menschen, der klassisch als *animal rationale*

begriffen wird. Statt grundlegender moralischer Anfragen an den Transhumanismus, wenden sie sich spezifischen ethischen Fragen zu den einzelnen Enhancements zu.

Ad 2: Das Problem des Transhumanismus liege vor allem in der metaphysischen Unmöglichkeit seines Projekts, neue Formen posthumaner Existenz zu schaffen. Solange diese Lebensformen vernunftbegabt und im weitesten Sinn verkörpert seien, werde es sich immer nur um Menschen handeln. Der Transhumanismus könne also lediglich bereits vorhandene menschliche Potentialitäten aktualisieren, ohne die Menschheit je zu transzendieren. Die einzige Möglichkeit der Überwindung des Menschseins bestehe im ontologischen Sturz ins rein Animalische, sollte die Vernunftbegabung verloren gehen. Der einzig mögliche *posthuman* sei ein *prehuman*.

Ad 3: In der Diskussion zum Transhumanismus machen diese Thomisten keine spezifischen theologischen Probleme aus. Die sonst so problematische Seele gehört bei ihnen als *forma corporis* zur begrifflichen Standardausrüstung.

5) Die skeptischen Ratzingerianer:

Ad 1: In diesem Lager gehört der Begriff der Seele ebenfalls zu den wichtigen Bestimmungselementen christlicher Anthropologie und Eschatologie. Er wird hier allerdings stärker relational verstanden. Generell wird die theozentrische Dimension menschlicher Existenz und seiner eschatologischen Bestimmung besonders betont – so sehr, dass der Gedanke der Unsterblichkeit nur in Verbindung mit Gott überhaupt sinnvoll sei. Der Mensch sehne sich in erster Linie nach Gott und seiner Liebe, nicht nach Unsterblichkeit. Nur weil man diese Liebe gekostet habe, möchte man in dieser Liebe ewig leben. Menschen verlangen nicht nach Unsterblichkeit, weil sie endlos weiterleben wollen oder Angst vor dem Tod hätten, sondern weil sie bei Gott sein wollen. Nur in der Gemeinschaft mit Gott könne der Mensch seine Erfüllung finden, weil nur die unverlierbare und bleibend Halt gebende Liebe Gottes wahres Heil und Leben in Fülle bedeuten könne. Nur in der christusförmigen Selbstübergabe an diese Liebe erfahre der Mensch echte Entgrenzung. Damit sei man vor eine Wahl gestellt: Entweder man wähle die Logik der Liebe und des (ewigen) Lebens als Gabe, oder man wähle die Logik der Macht und der Selbsterhaltung.

Ad 2: Das Problem des Transhumanismus sei, in Analogie zur pharisäischen Werkgerechtigkeit, die unselige Entscheidung für die Logik des Machens und der Macht, für die Logik der Unabhängigkeit und der Selbstausdehnung, was unweigerlich

auf Kosten der Liebe und des demütig empfangenen Sinns geschehe. Die vom Transhumanismus angestrebte selbstgemachte Unsterblichkeit entpuppe sich als zutiefst hoffnungslose, weil sinnlose, leere Hülse: als lieb- und daher auch leb- und letztlich inhaltslose Unsterblichkeit. Diese leere Unsterblichkeit entspreche damit auf bedrückende Weise dem theologischen Begriff des (ewigen) Todes und der Hölle.

Ad 3: Das Problem des Christentums sei die Versuchung, den Transhumanismus zumindest teilweise integrieren zu wollen, was aufgrund der radikalen Gegensätzlichkeit ohne Selbstverrat jedoch unmöglich sei.

6) Die unversöhnlichen Erzfeinde:

Ad 1: In diesem letzten Lager wird ebenfalls der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Transhumanismus und Christentum betont, und zwar auf drastische Art. Die theologische Perspektive ist hier auch weitgehend eschatologisch ausgerichtet. Der in leibseelischer Einheit gedachte Mensch wird im Licht seiner eschatologischen Auferstehungsherrlichkeit gesehen. Diese Auferstehung sei als gnadenhaftes Geschehen zu verstehen, das im menschlichen Herzen bereits in diesem Leben seinen Anfang nehme.

Ad 2: Der Transhumanismus sei von seiner Wurzel her problematisch, weil er in einem buchstäblichen Sinn satanisch sei. Satanisch sei nämlich der Wille zu selbstherrlicher, antitrinitarischer (gemeinschaftsloser), menschenverachtender Göttlichkeit. In diesem teuflisch verkehrten macht- und wissensfixierten Spiegelbild echter Vergöttlichung werde das Geschöpf – letztlich pantheistisch – zur absoluten und alleinigen Wirklichkeit erklärt. Die Technologie sei nur ein Mittel zur Macht, dem in logischer Konsequenz auch andere, dunklere Mittel folgen könnten, sollte sie sich – was vorauszusehen sei – als unfähig erweisen, den Tod zu besiegen.

Ad 3: Auf Seiten der christlichen Theologie werden keine Probleme erwähnt.

Schematisch etwa vereinfachend könnte man nun – rückblickend – das durchschrittene Panorama der englischsprachigen theologischen Diskussion auch an konfessionellen Kriterien festmachen: Während man am pro-transhumanistischen Ende des Spektrums, im Lager der christlichen Transhumanisten, nur progressive Protestanten findet, formt sich das dezidiert anti-transhumanistische Lager der Erzfeinde exklusiv aus konservativen Orthodoxen. Dazwischen, in den Lagern 2 und 3 der aufgeschlossenen und

zurückhaltenden Kritiker, liegen diverse Schattierungen zunehmend konservativer Protestanten und vereinzelter Katholiken, während die Lager 4 und 5 der gelassenen Thomisten und der skeptischen Ratzingerianer zu 100% katholisch gefärbt sind. Das entspricht mehr oder weniger der in der Ouvertüre zitierten frühen Prognose des Philosophen Patrick D. Hopkins[458]. Mit dieser anekdotischen Schlussbemerkung ist es jetzt höchste Zeit sich der deutschsprachigen Diskussion zum Transhumanismus zuzuwenden.

3. Die theologische Diskussion im deutschsprachigen Raum

Im deutschsprachigen Raum begann die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus generell viel später als im englischsprachigen[459]. Das betrifft daher auch spezifisch Studien aus eschatologischer Perspektive. Davor wurden natürlich bereits einzelne Themen, die mit dem Transhumanismus in Verbindung gebracht werden können, theologisch beleuchtet und dabei meist kritisch beurteilt[460], aber so richtig in Fahrt kam die Diskussion hierzulande erst um das Jahr 2018. Das noch vorzustellende Buch von Klaus Müller aus 2011 ist diesbezüglich typisch, kommt dort das Wort Transhumanismus noch gar nicht vor[461]. Dementsprechend fällt dieser Abschnitt wesentlich kürzer als der vorige aus. Nach einem Überblick zu den eschatologisch-soteriologischen Beiträgen, die viele aus der englischsprachigen Literatur schon bekannte Einsichten bestätigen, fokussiert die Darstellung in chronologischer Reihenfolge auf drei relevante Monographien.

a. Artikel und Aufsätze: soteriologisch-eschatologische Fehler des Transhumanismus

Generell erkennen auch etliche deutschsprachige Autoren zwischen Transhumanismus und Christentum strukturelle Ähnlichkeiten (Verwandlung, Vollendung etc.), gemeinsame Topoi (Leidminderung, Überwindung des Todes etc.) und vergleichbare Sehnsüchte (Heil,

---

[458] Vgl. *supra* S. 74–75.

[459] Vgl. z.B. Oliver DÜRR, Sie rufen: „Friede! Friede!“, aber da ist kein Friede, Eine christliche Kritik des Transhumanismus in Zeiten von COVID-19, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 557–583, hier 572: „Die Literatur zu einer philosophischen (insbesondere technikphilosophischen, leibphänomenologischen, humanbiologischen, psychologischen und geistesphilosophischen), wissenschaftstheoretischen und soziologischen Kritik am Transhumanismus und der ihm zugrundeliegenden Wirklichkeitsauffassung ist in den letzten Jahrzehnten rapide gewachsen. […] Auffällig ist ein Mangel (vor allem im deutschsprachigen Raum) an explizit theologischer Reflexion über den Transhumanismus“.

[460] Vgl. WIRTH, Doketisch, pelagianisch, sarkisch?, 148–149: „Zwar ist das Thema Transhumanismus in der theologischen Debatte bisher wenig vorgekommen, allerdings bezieht sich die theologisch-anthropologische Debatte oft kritisch auf einzelne Aspekte transhumaner Visionen, ohne sie immer in einen expliziten Bezug zu diesem Programm zu setzen. Besonders neuere katholisch-theologische Stellungnahmen immunisieren sich sogleich gegen ein konstruktives Gespräch mit dem Transhumanismus, in dem Ketzerhüter verteilt werden und der Transhumanismus als Neuauflage klassischer Häresien verstanden wird.“

[461] Vgl. Klaus MÜLLER, Endlich unsterblich: zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011.

Leben in Fülle etc.)[462]. Diese werden allerdings meist als bloß „formale Gemeinsamkeiten“[463] gesehen, die letztlich „auf Äquivokationen beruhen“[464].

Der Transhumanismus greife mit seinem Selbstoptimierungsstreben, seinem Leistungsdenken und seiner Diesseitigkeit zu kurz und verkenne die tiefsten Sehnsüchte der Menschen[465]. *Erstens* werde, trotz aller technologischer Optimierung, der auf sich allein gestellte Mensch immer noch der alte Sünder bleiben. *Zweitens* komme keine innerweltliche Unsterblichkeit, als rein quantitative – womöglich endlose – Verlängerung der Existenz, an das von Gott verheißene, qualitativ andere, herrliche Leben heran. *Drittens* könne wirkliches Heil nicht selbstgemacht sein, sondern müsse gnadenhaft geschenkt werden[466]. Das ergebe sich aus der Einsicht, dass Heil oder Leben in Fülle nur in der Liebe gefunden werden könne:

> „Heil oder Leben in Fülle heißt also Leben in Liebe. Wenn Gott als die unbedingte Anerkennung und Liebe den Menschen das Angebot eines Lebens in Fülle eröffnet, impliziert dies gleichzeitig, dass der Mensch sich nicht durch sein eigenes Schaffen selbst erlösen kann. Er ist darauf angewiesen, dass ihm diese Anerkennung geschenkt wird. In der Theologie wird dies unter dem Begriff „Gnade“ zusammengefasst“[467].

Die unverlierbare Liebe sei aber in dieser vergänglichen Welt nicht endgültig als Heil zu besitzen. „In diesem Sinne ist Heil eine eschatologische Größe. Es ist die Verheißung, dass Gott seine Zusage der Liebe zu den Menschen auch im Tod einhält und die bleibende Gemeinschaft mit den Menschen verwirklichen wird.“[468] *Viertens* könne der radikale Transhumanismus mit seinen *mind-uploading*-Szenarien das Überleben des Individuums nicht sichern[469]. Das könne nur der christliche Seelenbegriff leisten[470].

---

[462] Vgl. WIRTH, Doketisch, pelagianisch, sarkisch?, 144–147; 162–165; Wilfried STURM, Transhumanismus und Digitalisierung. Theologisch-anthropologische Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 425–451, hier 437.
[463] STURM, Transhumanismus und Digitalisierung, 437.
[464] DÜRR, Sie rufen: „Friede! Friede!“, 560.
[465] Vgl. Tristan Samuel DITTRICH, Transhumanistisches Glücksstreben und christliche Heilshoffnung. Ein Vergleich, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 452–474, hier 470–473.
[466] Vgl. STURM, Transhumanismus und Digitalisierung, 438–439.
[467] DITTRICH, Transhumanistisches Glücksstreben, 466.
[468] Ebd., 473.
[469] Vgl. Georg GASSER, Transfer meines Ichs? Identitätstheoretische Überlegungen zu Mind Uploading und digitaler Existenz, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 39–68; Marcus KNAUP, Mind Uploading? Eine philosophische Kritik, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 85–107.
[470] Vgl. Elis EICHENER / Niklas PEUCKMANN, Mind uploading als Seele 4.0? Trauerkultur in Zeiten der Digitalisierung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 65 (2021), 114–127, hier 121: „Hier deutet sich der Hauptunterschied zum christlich verstandenen Seelenbegriff an: Dieser verspricht das Weiterleben des

Um theologisch akzeptabel zu sein, müsste sich der Transhumanismus der göttlichen Bestimmung des Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe unterordnen und ihr dienen[471].

> „Ein christlicher Transhumanismus würde die Grenze dort setzen, wo die oben genannten metaphysischen Eigenschaften des Menschseins berührt werden. Folglich müsste jede Technologie abgelehnt werden, die (a) verhindert, dass sich der Mensch als Beziehungswesen entwickeln kann, (b) verhindert, dass sich der Mensch als moralisches Subjekt entwickeln kann, (c) verhindert, dass der Mensch in der Lage ist einen Gottesbegriff zu denken.“[472]

Enhancements und technologische Erweiterungen des menschlichen Leibes seien also nur in dem Maße annehmbar, als sie sich bescheiden, lediglich nützliche, relative Verbesserungen innerhalb einer erlösungsbedürftigen Welt zu bleiben. Sollten sie aber soteriologisch aufgeladen und eschatologisch überhöht werden, „im Bewusstsein, dass es sich um Mittel zur Realisierung der Vollendung der Welt und zur Realisierung des tatsächlich Guten handelt“, dann seien sie „eindeutig abzulehnen“[473]. Das Problem sei nämlich, „dass die posthumanistische Eschatologie keine transmundane Gerichtsinstanz kennt, die innerweltliches kulturelles Handeln relativieren und so vor totalitären Tendenzen schützen könnte.“ [474] Innerweltliche Vollendung – egal ob realisiert oder nur intendiert – trage unvermeidbar totalitäre Züge, weil sie alles Unvollendete nicht gelten lassen könne.

b. Monographien

Klaus Müller: Die Endlichkeit als theologische Ressource würdigen

Auch wenn das Wort Transhumanismus in seinem 2011 erschienenen Essay über *Cyberphilosophy*[475] nicht vorkommt, kann der katholische Theologe und Priester Klaus

---

diesseitigen Individuums trotz des tiefen Einschnitts des Todes. Dabei muss er nicht auf die Selbstheit des Menschen verzichten, vielmehr betont er das Bei-sich-selbst-Bleiben im Wandel […]. Diesen Anspruch scheint der Transhumanismus nicht erfüllen zu können. Er bietet nicht nur keine Identität über den Tod hinaus, sondern verlangt schlimmstenfalls sogar die Verabschiedung des Menschlichen.“

[471] Vgl. Johannes GRÖSSL, Verbesserung oder Zerstörung der menschlichen Natur? Eine theologische Evaluation des Transhumanismus, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 339–361, hier 340: „Der Mensch ist von Gott erschaffen worden, um in eine liebende Beziehung mit seinem Schöpfer und seinen Mitgeschöpfen eintreten zu können. […] Die zweite These dieses Aufsatzes lautet daher, dass die transhumanistische Agenda aus christlicher Sicht nur in dem Maße unterstützt werden kann, insofern sie dazu beiträgt, dass der Mensch die von Gott intendierten Ziele für ihn erreichen kann, und in dem Maße abgelehnt werden muss, insofern sie diese Ziele gefährdet oder verunmöglicht.“

[472] Ebd., 347.

[473] Markus MÜHLING, Das iKalb, Relationalität und der ausgedehnte Leib. Theologische Perspektiven auf Post- und Transhumanismus, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 127–145, hier 145. „Vollendung ist […] eine eschatische, keine prä-eschatische Sache.“ Ebd.

[474] Ebd.

[475] MÜLLER, Endlich unsterblich.

Müller zu den ersten gezählt werden, die sich im deutschsprachigen Raum aus christlich-theologischer Perspektive mit der transhumanistischen Herausforderung auseinandergesetzt haben. Er bezieht sich dabei vor allem auf frühe Transhumanisten wie Eric Drexler, Hans Moravec, Ray Kurzweil und Max More.

Müller diagnostiziert in der aufkommenden Kultur der Selbstvervollkommnung und der mit ihr einhergehenden Selbsterhaltungspanik[476] eine gravierende Wesensvergessenheit. Mit Blaise Pascal verteidigt er

> „die These, dass die menschliche Wesensverfassung in konstitutivem Zusammenhang mit der Kategorie der Endlichkeit steht. Daraus folgt aber dann: Auch Selbsterhaltung geschieht nur dann menschengemäß, wenn sie sich auf einen endlichen Umfang in Mitteln wie Zielen einlässt.“[477]

Der Mensch sei endlich, was sich in seiner Leiblichkeit äußere, und nur in der Annahme dieser Endlichkeit könne er sein Glück und seine Vollkommenheit finden. Das aber bedeute, dass, im Sinne einer *ars moriendi*, die vertrauend gelassene Annahme des Todes, der als Vollendung des Lebens begriffen werde, eine Bedingung für ein gelungenes Leben darstelle[478]. Das sei letztlich nur im Glauben an Christus möglich[479], doch auch philosophisch schon einsichtig zu machen[480]. Christlich verstanden sei der Tod jedenfalls nicht einfach nur der Feind, sondern auch der Grund für die Kostbarkeit des Lebens in jedem seiner Augenblicke[481].

> „Mensch ist der Mensch erst, wenn er weiß, wie randständig, wie überflüssig, wie vergänglich er ist. Erst dadurch wird das Leben bedeutsam. Nur das, was es gibt, obwohl es es absolut nicht geben müsste, kann kostbar sein. Nur das, was jetzt ist, vorher aber nicht war und nachher nie mehr wieder sein wird, zählt etwas im Jetzt. Das Leben eines, einer jeden

---

[476] Vgl. ebd., 12–13.

[477] Ebd., 26. Siehe auch Ebd., 30: Pascals „Warnung vor dem „zu viel“ […] gemahnt an die dem Menschen wesentliche Endlichkeit – und dass das Gelingen oder Scheitern eines Lebens daran hängt, ob eine und einer zu diesem Konstitutivum bewussten Lebens ein affirmatives Verhältnis findet oder nicht.“

[478] Vgl. MÜLLER, Endlich unsterblich, 47: „Zu gelungener Subjektivität und einem bewusst geführten Leben gehört konstitutiv ein affirmatives Verhältnis zur Endlichkeit und eine ihr entsprechende limitierte Selbsterhaltung, traditionell gesprochen: die Kompetenz einer ars moriendi.“

[479] Vgl. ebd., 153: „Nur im Horizont der Überzeugung von einer solchen transzendenten, von oben kommenden Bejahung – also Seinsbestätigung – vermögen Sterbliche jener Selbsterhaltungspanik zu entkommen, in die jede auf sich allein gestellte kontingente Existenz notwendig gerät. Selbst der subtilsten Anthropotechnik gelingt es nicht, das Ärgernis des Todes aus der Welt zu schaffen. Mit ihm einverstanden sein kann nur, wer sich mitsamt seinem Ende im Letzten eingeborgen weiß in eine Wirklichkeit, die ihrerseits solcher Kontingenz nicht unterliegt.“

[480] Vgl. ebd., 48–57.

[481] Vgl. ebd., 54: „Der Tod macht das Leben ganz und das für Immer-gewesen-sein-Werden schenkt ihm eine unvertretbare Einmaligkeit und Würde. Das christliche „Memento mori“ vergällt nicht die Freude am Dasein, sondern macht dieses in einem tiefen Sinn wirklich, weil es einen Menschen einverstanden sein können lässt damit, dass es endlich ist und dass es ihm genommen wird, ohne die Angst haben zu müssen, dadurch werde alles verloren sein.“

> von uns ist singulär. Das ist das Glück der Endlichkeit. Und Gott bestätigt das, indem er selber einer von uns wird.“ [482]

Durch die Inkarnation Gottes werde die Endlichkeit inklusive Tod als gut bestätigt und zum Ort der göttlichen Offenbarung und Selbstmitteilung gemacht. Damit stehe das Christentum quer zu jeder Philosophie, die Endlichkeit und Tod leugnen oder überwinden wolle[483].

Nun könne man die aufkommende Cyberphilosophie aber als inkarnationsfeindliche Neuauflage der Gnosis verstehen, wenn auch ohne Askese und Anstrengung[484]. Ihr Heilsversprechen sei allerdings radikal diesseitig, sodass man von einer „Immanenz-Eschatologie“[485] sprechen könne, die an die Apokalyptik von Joachim von Fiore erinnere.

> „Genau diese eschatologisch-apokalyptische Ambition ist der gesamten Cybertheorie als strukturelles Grundmuster eingeschrieben: Sie wird von einem rapiden Zug in Richtung Zukunft bestimmt der beansprucht, das Bisherige nicht irgendwann als Besseres zu erhoffen, sondern jetzt besser zu machen, also das unaufgeklärt theologische Jenseits in ein technisch erzeugtes immanentes Diesseits zu übersetzen. Die Cyberphilosophy ist ein einziges glühendes Versprechen der unmittelbar bevorstehenden Heraufkunft eines Reiches des Geistes“.[486]

Gegen die lineare Unendlichkeit solcher Vollendungshoffnungen, müsse also christlicherseits die zu-Ende-kommende „Endlichkeit [als] *die* theologische Ressource schlechthin“[487] erkannt werden.

Caroline Helmus: Lernbereite Kritik transhumanistischer Grundannahmen

Obwohl die katholische Theologin Caroline Helmus den Transhumanismus nicht eschatologisch, sondern aus der Perspektive der theologischen Anthropologie bearbeitet hat, lohnt sich ein kurzer Blick in ihre 2020 veröffentlichte Dissertation[488].

Zunächst einmal erscheinen mir der Grund und das Ziel ihrer Studie als sinnvoll und auf diese Arbeit übertragbar. So sei es, unabhängig davon wie realistisch transhumanistische Vorstellungen tatsächlich seien, jedenfalls lohnend sich mit ihnen zu beschäftigen, weil die zugrundeliegende Einstellung bereits jetzt weite Teile des gesellschaftlichen Diskurses

[482] Ebd., 59.
[483] Vgl. ebd., 61.
[484] Vgl; ebd., 64–79.
[485] Ebd., 110.
[486] Ebd., 109.
[487] Ebd., 61. (Hervorhebung im Original)
[488] Caroline HELMUS, Transhumanismus - der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie (Ratio fidei 72), Regensburg 2020.

beeinflusse. Dabei bestehe das Ziel darin, sowohl zum Transhumanismus kritisch Position zu beziehen als auch eigene Leerstellen in der Theologie selbstreflexiv zu überdenken[489].

Inhaltlich arbeitet Helmus, nach einer Beschreibung des Transhumanismus, zunächst dessen philosophische Grundannahmen heraus: Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und Funktionalismus[490]. Darauf aufbauend skizziert sie die transhumanistische Anthropologie und identifiziert schließlich vier Bereiche, die für die theologisch-anthropologische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus von Bedeutung seien: die Relationalität des Personseins, das Gebrochensein der menschlichen Existenz, die Freiheit des Menschen und der menschliche Körper über den *bios* hinaus[491].

Helmus kommt zu dem Schluss, dass die Relationalität als die primäre Schwachstelle des technizistisch-funktionalistischen Menschenbildes des Transhumanismus betrachtet werden müsse, da hier Beziehung zu anderen weitgehend nur als freiheitsbedrohender Kontrollverlust gesehen werde, der durch Abgrenzung zu beheben sei[492]. Zum zweiten Bereich sei anzumerken, dass „die Dimension des Gebrochenseins insgesamt biologisch reduziert" werde und mit einer „Fokussierung auf die Biologie als Kontingenzerfahrung"[493] einhergehe. Die transhumanistische Hoffnung, dieses Gebrochensein durch den Einsatz von Technologie zu überwinden, sei allerdings zum Scheitern verurteilt, da auch nichtbiologische Existenzweisen fundamental verletzlich, endlich und damit sterblich blieben[494]. Das Thema Freiheit betreffend, sei ein Paradox zu bemerken, da das verkündete Ziel eines Mehr an Freiheit und Kontrolle im Widerspruch zum Determinismus stehe, den sowohl das dem Transhumanismus zugrundeliegende reduktionistisch-naturalistische Menschenbild als auch das weit verbreitete Narrativ eines verselbstständigten technologischen Fortschrittsprozesses nahelegen. Letztlich könne man im Transhumanismus also nur von Handlungs-, nicht aber von Willensfreiheit sprechen[495]. Was die Körperlichkeit angeht, müsse man zwar das reduktiv dingliche Körperverständnis

[489] Vgl. ebd., 13–18.
[490] Vgl. ebd., 69–84. Vgl. Ralph Stefan WEIR, Transhumanismus und die Metaphysik der menschlichen Person, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 225–258: „Transhumanistische Technologien greifen für gewöhnlich auf drei naturalistische metaphysische Annahmen zurück: Physikalismus, Computationalismus und die Kontinuitätstheorie der Identität."
[491] Vgl. HELMUS, Der neue (Unter-)Gang des Menschen?, 267–379.
[492] Vgl. ebd., 279–284.
[493] Ebd., 302–303.
[494] Vgl. ebd., 302–308.
[495] Vgl. ebd., 338–347.

des Transhumanismus kritisieren[496], könne aber auch von dessen neuem, erweiterten Körperverständnis[497] lernen und dieses theologisch gewinnbringend rezipieren:

> „Die nicht nur in der Theologie vorherrschende Bestimmung des Körpers als biologischer Körper soll von ihrer Bestimmung her umformuliert werden, um so zu einer Neuorientierung bzw. Erweiterung der Körperdefinition zu kommen. Körper kann formal als ‚Vergegenwärtigung eines Daseins' begriffen werden […]. Sicherlich kann man der Definition vorwerfen, dass sie völlig unbestimmt, abstrakt und geschichtslos ist – aber genau dies ist zugleich ihr stärkster Vorteil. Das Moment der Unbestimmtheit macht es möglich, Körperpraxen und Körperbilder mit einzuschließen, die bei einem rein biologischen Körperbegriff nicht inkludiert sind. Zudem lässt er ein Höchstmaß an autonomer Freiheit zu."[498]

Insgesamt könne man jedoch, trotz theologischer Lernbereitschaft, festhalten, dass das transhumanistische Menschenbild aus christlicher Perspektive „keine Hoffnung darstellt, die verantwortet werden kann"[499].

Oliver Dürr: Eschatologische Vollendlichkeit statt transhumanistischer Unendlichkeit

Die für meine eigene Arbeit sicherlich bedeutsamste Studie zum Transhumanismus aus christlich-eschatologischer Perspektive hat der reformierte Schweizer Theologe Oliver Dürr kürzlich vorgelegt[500]. Seine gründlich recherchierten und sehr umfassend angelegten Doktorarbeit verdient eine eingehende Betrachtung.

Angesichts des Transhumanismus als „Symptom der imaginativen Tiefenstrukturen der (westlichen) Gesellschaften" habe die christliche Theologie die Aufgabe, „ihr Glaubensgut für die digitale Gegenwart neu zu formulieren" [501]. Sie sei, in der Tat, durch diese weit verbreitete, oft nur implizite, rivalisierende Weltanschauung, mit ihrem eigenen Heilsversprechen und einer immanentisierten Vollendungshoffnung[502], herausgefordert:

---

[496] Vgl. ebd., 367: „Die Huldigung eines vollkommenen Körpers, eines Körpers der Perfektion, verleiht dem Körper Produktcharakter und rückt die Perfektion als mögliche Handlungsdimension in den Mittelpunkt. Denn wenn der Körper ein Ding, ein Produkt ist, ist er verfügbar und unterliegt Herstellungsprozessen, die modifiziert werden können. Der Körper ist entsprechend etwas zum Subjekt beliebig Hinzukommendes, sein Besitz."

[497] Vgl. ebd., 368: „Der Körper wird aber nicht als solcher, auch nicht als biologischer an sich, abgelehnt. Auch aus transhumanistischer Perspektive ist es notwendig, sich als verkörpertes Subjekt wahrzunehmen, Körper zu sein und diesen zu haben, ist essentiell." Siehe auch ebd., 124: „In der Tat ist es also so, dass kein Transhumanist ‚Verkörperung' ablehnt, vielmehr sei sie notwendig für das Dasein, nur der Körperbegriff verschiebt sich radikal im Vergleich zu dem bisher tradierten Körperverständnis."

[498] HELMUS, Der neue (Unter-)Gang des Menschen?, 377.

[499] Ebd., 385.

[500] DÜRR, Homo Novus.

[501] Ebd., XVI. Dürr beschäftigt sich dabei „nicht nur mit den spezifischen Vorstellungen einzelner Trans- oder Posthumanisten […], sondern vor allem auch mit dem Transhumanismus als kulturellem Phänomen der zeitgenössischen Imagination, dessen Einflussbereich weit über die nominellen Grenzen Transhumanismus [sic!] hinausreicht". Ebd., 63.

[502] Vgl. DÜRR, Homo Novus, 125–126.

„Der Transhumanismus konfrontiert die christliche Eschatologie mit dem konkreten Anliegen einer Rettung des Endlichen. Er behauptet die Möglichkeit einer Rettung des einzelnen Menschen unter den Bedingungen des Diesseits und unterstellt gleichzeitig dem christlichen Glauben, er verrate diesen Menschen durch seine transzendenzorientierte jenseitige Eschatologie. Diese kritische Rückfrage erfordert eine vergleichende Diskussion transhumanistischer und christlicher Endzeitvorstellungen“ [503].

Was nun zuerst die Untersuchung der transhumanistischen Hoffnung angeht, richtet sich Dürrs „Kritik zunächst einmal auf einen dezidiert und exklusiv innerweltlich, säkularistisch, materialistisch bzw. physikalistisch verstandenen Transhumanismus“ und klammert daher „dezidiert pro-metaphysische (und spezifisch: christliche) Zugänge zum Transhumanismus und Vermittlungsversuche mit seinen Anliegen“[504] aus. Weiters beziehe sich diese Kritik eher auf die transhumanistische Begleitphilosophie und weniger auf die Technologien als solche[505]. Es sollen also die im Projekt der Moderne angelegten weltanschaulichen Prämissen[506] des Transhumanismus folgerichtig bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt werden. Das Ergebnis sei eindeutig: „Eine zentrale These der vorliegenden Studie lautet entsprechend: *Ein metaphysisch zu Ende gedachter Transhumanismus mündet notwendig in einen nihilistischen Posthumanismus*.“[507] Der atheistische Transhumanismus könne also sein Heilsversprechen nicht einlösen, sondern führe, ganz im Gegenteil, zur Zerstörung des Menschen: „Die Lösung des Transhumanismus ist die *Selbstüberwindung des Menschen – seine Selbstabschaffung zum Zwecke seiner Selbsterhaltung*.“[508] Zu Ende gedacht, sei der Transhumanismus damit grundlegend selbstwidersprüchlich. Das bestätige sich auch in biopolitischer Perspektive: Das Versprechen der, durch Technologie ermöglichten, gesteigerten individuellen Freiheit kippe, durch die technokratische Logik, nach der man Entscheidungen zunehmend an KI delegiere, unweigerlich in Freiheitsverlust um. Der Gipfel dieser Entwicklung sei in der Vision der technologischen Singularität mit ihrer allmächtigen und zukunftsbestimmenden

[503] Ebd., 147.
[504] Ebd., 62.
[505] Vgl. ebd., 10–11, Anm. 22: „Damit ist bereits angedeutet, dass die folgende Kritik sich in weiten Teilen eher auf die transhumanistische Deutung technologischer Entwicklungen und Möglichkeiten und auf seine Pläne zum Einsatz dieser Technologien bezieht als auf sie selbst. Freilich wird zum Teil auch und gerade die innere Dynamik und Ambivalenz von Technologien kritisch beleuchtet“.
[506] Vor allem Kapitel 6 und 7 zielen darauf ab, zu zeigen, wie viele der unannehmbaren Aspekte des Transhumanismus Früchte einer langen Entwicklung der Moderne seien. Vgl. ebd., 171–261.
[507] Ebd., 107. (Hervorhebung im Original)
[508] Ebd., 327 (Hervorhebung im Original); Vgl. ebd., 333: „Die dialektische Rede von einer notwendigen Selbstaufhebung des Menschen als konkretes Programm des Transhumanismus deutet eine Grenze an, die deutlich macht, dass ein radikaler Transhumanismus vor dem Hintergrund seiner metaphysischen Vorannahmen nihilistisch im objektiven Sinne ist, das heißt sowohl theoretisch als auch praktisch den menschlichen Geist und die menschliche Freiheit annihiliert.“

Superintelligenz veranschaulicht[509]. Dieser blinde Glaube an die erwartete zukünftige Technologie als Heilsbringerin könne auch, im Sinne einer „innerweltliche[n] Religion", als „existenziellen Bindung an den technologischen Gott des Transhumanismus" verstanden werden, so dass „hier von einem innerweltlichen Gottes-Surrogat bzw. einem „Götzen" gesprochen"[510] werden könne. Daraus ergebe sich zusammenfassend eine Kritik am Transhumanismus, die in drei Punkten formuliert werden könne:

> „erstens eine Kritik des transhumanistischen Fortschrittsoptimismus; zweitens eine Kritik der transhumanistischen Idealisierung der Möglichkeiten der chronologischen (und das heißt homogenen und leeren) Zukunft; und drittens eine Kritik der transhumanistischen Instrumentalisierung und Preisgabe des Menschlichen und Endlichen im Hier und Jetzt auf dem Weg in die imaginierte Zukunft."[511]

Auf Seiten der christlichen Theologie bestehe die Schwierigkeit darin, zwischen der „Tendenz zu einer jenseitsfixierten Eschatologie […], die mit der geschichtlich-materiellen Welt kaum mehr etwas anfangen kann" und der „umgekehrte[n] Tendenz einer verdiesseitigten und selbstsäkularisierten Eschatologie, die der Welt über das Geschichtlich-Materielle hinaus kaum mehr etwas zu bieten hat" [512] zu navigieren, um dem Transhumanismus eine nicht nur plausible, sondern auch politisch tragfähige Eschatologie als spezifisch christliche Weltanschauung inklusive Weltgestaltungsprogramm entgegenzustellen[513]. Die Hauptthese wird hier in voller Länge zitiert:

> „Im Blick auf die Inkarnation, das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi offenbart sich dem christlichen Glauben, dass die endliche, begrenzte und fragmentarische Schöpfung eine Zukunft hat, die nicht in ihrer Überwindung, Abschaffung und letztlich ihrem Tod liegt, sondern in ihrer Vollendung und eschatologischen Rechtfertigung in Gott.

---

[509] Vgl. DÜRR, Homo Novus, 263–332. Zu demselben Schluss kommt auch Klaus Müller, vgl. Klaus MÜLLER, Zwischen Traum und Trauma: Über Programme der Menschenoptimierung, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 271–291, hier 290: „Die avancierte Neurologie und ihre Seitendisziplinen sind nichts anderes als der Versuch, die Eschatologie – die Hoffnung auf ein vollendetes, geglücktes Leben – ganz ins Diesseits zu ziehen. Politisch wurde das bereits mehrfach versucht – und endete jedes Mal im Horror […]. Die digitale Variante kommt dem gegenüber auf Samtpfoten daher, totalitär aber ist im Kern auch sie."

[510] DÜRR, Homo Novus, 123; Vgl. ebd., 315: „Im biopolitischen Programm des Transhumanismus tritt die divinisierte Menschheit als *homo novus* in der Singularität auf und beerbt den überweltlichen Gott und seine Kirche. Die „Transzendenz" der techno-politisch vergöttlichten Menschheit wird im Transhumanismus in die evolutive Zukunft projiziert. Es handelt sich dabei um eine sich dynamisch-stabilisierende prozessuale Utopie, welche durch die Erweckung einer technologischen Superintelligenz grundsätzlich erreichbar scheint, sofern sich der Mensch der Technik vollends und willig anvertraut."

[511] DÜRR, Homo Novus, 427.

[512] Ebd., 8; Vgl. ebd., 9: „Dabei gewinnt der Transhumanismus seine Plausibilität in unserer technologisch gesättigten Gegenwart dadurch, dass er seine Zukunftsvisionen in der nüchternen Sprache und der nachvollziehbaren Bildwelt von Wissenschaft, Medizin und Technik und zugleich als konkret antizipierbare Möglichkeiten der unmittelbaren Zukunft formuliert. Dagegen wirken die religiösen Heilsvorstellungen einer jenseitigen Erlösung, durch welche die christliche Eschatologie gemeinhin charakterisiert ist, gleichsam abstrakt, spekulativ und dünn."

[513] Vgl. DÜRR, Homo Novus, 21–22.

> Während transhumanistische Zukunftsvisionen das Endliche rein innerweltlich-quantitativ bis zur Unendlichkeit steigern und verbessern wollen, rechnet der christliche Glaube vielmehr mit einer qualitativ-endgültigen Vollendung des Endlichen – gegen die *transhumanistische Unendlichkeit* wird hier die *theologische Vollendlichkeit* gestellt. Jenseits bloß imaginativer und weltanschaulicher Konkurrenzkämpfe der Seinsauslegung ist es gerade die im christlichen Glauben kultivierte metaphysische Offenheit für einen schöpferisch-transzendenten Grund alles Seienden, welche zur Bedingung der Möglichkeit einer vollendeten Bergung des Endlichen wird […]. Genau aus diesem Grund kann der Transhumanismus in seiner innerweltlich-geschlossenen Wirklichkeitsauffassung dasselbe nicht leisten."[514]

Dürr will weniger eschatologische Einzelfragen beantworten, als eine grundlegende fundamentaleschatologische Verhältnisbestimmung von Diesseits und Jenseits liefern[515]. Dazu argumentiert er schöpfungstheologisch und christologisch: Das im Lichte der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus recht verstandene Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung erlaube es, diese als „Selbstausdruck des trinitarischen Gottes in Gestalt einer nichtidentischen Wiederholung im Anderen seiner selbst" [516] zu begreifen, und damit als „prinzipiell personalisierbar und eschatologisch zur vollendeten Hypostasierung bestimmt"[517]. Das Geschöpf müsse daher ganz es selbst werden, um Ausdruck der Transzendenz Gottes zu sein, also gerade nicht seine Endlichkeit verneinen oder zurücklassen, sondern sie vollends annehmen. „Diese Transzendenz Gottes läuft also auf eine Vollendung des Endlichen in seiner Endlichkeit (Vollendlichkeit) hinaus." [518]

> „In der Auferstehung Jesu Christi wird bestätigt, was bereits schöpfungsontologisch grundgelegt wurde, und real vorweggenommen, was sich für die gesamte geschöpfliche Wirklichkeit eschatologisch realisieren wird: ewiges, unverlierbares und personales Leben. […] Es geht hier um ein menschliches Leben, das nicht von seiner Geschöpflichkeit befreit werden muss, sondern gerade darum, in der Geschöpflichkeit vollendet, verherrlicht und vergöttlicht werden zu können." [519]

Diese christologisch-ekklesiologische Vollendung der endlichen Schöpfung bedürfe der, durch die Gnade ermöglichten, Mitwirkung der Menschen. Dabei müsse die

---

[514] Ebd., 22. (Hervorhebung im Original)
[515] Vgl. ebd., 162: „Über die Beschäftigung mit dem zentralen eschatologischen Problem des Todes hinaus soll nun ein Katalog von Fragen dazu dienen, das Weltbild und gleichsam das politisch-theologische Profil der christlichen und transhumanistischen Eschatologien zu schärfen. Diese Fragen sind folgende: Wie wird das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bestimmt? Was geschieht mit der Endlichkeit? Damit verbunden: Wohin bzw. woraufhin läuft die Geschichte zu? Hat sie ein Ziel? Wenn ja, welches? Wie (falls überhaupt) wird infolgedessen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit gedacht? Wie wird der Modus der Realisierung der Zukunft imaginiert? Wer ist das Subjekt der Geschichte? Wer treibt sie vorwärts, wer handelt? Welches sind die Mittel zur Realisierung derselben?"
[516] Ebd., 395; Vgl. ebd., 419: „Das Sein der Schöpfung ist das geschaffene Sein des ungeschaffenen Gottes selbst."
[517] DÜRR, Homo Novus, 382.
[518] Ebd., 373.
[519] Ebd., 417.

christologische Trias von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung in Anschlag gebracht werden: „Entsprechend wird die Rede von eschatologischer Kontinuität im Sinne der christlichen Weltsicht über das *Kreuz* gebrochen und der Kontinuität wird eine unhintergehbare Diskontinuität dialektisch gegenübergestellt."[520] Allerdings „zeigt sich in der Auferstehung Jesu Christi die noch grundlegendere Bestätigung und Bejahung der Schöpfung, die durch dieses Kreuz eben erlöst und nicht zerstört wurde"[521]. Was zerstört werde „ist nicht der ontologische Bestand der Schöpfung, sondern ihr sündhafter *Zustand*"[522]. Dabei dürfe man nicht vermessen glauben, die Vollendung als solche, also das Eschatische[523], selbst herbeiführen zu können, sondern müsse das eigene Handeln im Sinne eines sakramentalen Projektivismus[524] unter eschatologischen Vorbehalt stellen[525]. Von da „können auch alle wirklichen technischen Errungenschaften, Artefakte und Fortschritte des Menschen (zumindest potenziell und äußerst behutsam) sakramental gedeutet und verstanden werden". Allerdings seien sie

> „unter einem epistemischen Vorbehalt zu betrachten, der dem eschatologischen Vorbehalt allen menschlichen Wirkens entspricht: Sie partizipieren zwar an dem von ihnen Bezeichneten, aber als Zeichen verweisen sie immer auch über sich selbst hinaus auf das, was sie nicht sind, und verweisen damit notwendig auch auf ihre eigene Begrenztheit und Unvollkommenheit im Vergleich zu dem Bezeichneten. Gleichwohl dürfen die menschliche Freiheit und Arbeit, insofern sie technologisch verwirklicht werden, auch nicht unterschätzt werden."[526]

Menschen könnten also dann an der eschatologischen Transformation der Wirklichkeit mitwirken, wenn sie sich ihrer in Christus offenbarten „trinitarischen Struktur […] von Selbsthingabe und Selbstempfängnis in der Liebe"[527] anverwandeln und diese wiederum

---

[520] Ebd., 421. (Hervorhebung im Original)
[521] Ebd., 422.
[522] Ebd., 421. (Hervorhebung im Original)
[523] Vgl. ebd., 57, Anm. 96: „in Anlehnung an Ingolf Dalferths Differenzierung zwischen „Eschatischem" und „Eschatologischem" […]. Das Eschatische bezeichnet die ultimative und unverfügbar bleibende Zukunft Gottes, während das Eschatologische alles meint, was dieses Letztgültige in der Gegenwart bereits antizipiert. Diese konzeptionelle Differenzierung lässt sich jedoch aus menschlicher Perspektive nur abstrakt und nicht konkret einlösen."
[524] Vgl. ebd., 425–453.
[525] Vgl. ebd., 439: „Im strengen Sinne muss gesagt werden: *Der Mensch baut nicht das Reich Gottes, sondern er baut für das Reich Gottes.* Alles, was der Mensch tut, muss eschatologisch qualifiziert werden. Die Einsicht in die Vorläufigkeit menschlicher Handlungen, Projekte und Programme bewahrt die christliche Weltsicht vor der Vermessenheit eines pesudo-eschatischen [sic!] Aktivismus." (Hervorhebung im Original)
[526] Ebd., 443.
[527] Ebd., 470. Für eine ähnliche Beschreibung der Vollendung des Menschen, vgl. James M. CHILDS JR., Beyond the Boundaries of Current Human Nature: Some Theological and Ethical Reflections on Transhumanism, in: Dialog 54 (2015), 8–19, hier 16: „If the fulfillment of our humanity as image of God is realized in the resurrection at the arrival the kingdom of God, then the resurrection of Jesus as a real human being must also be the revelation of true eschatological *imago* humanity, the prolepsis of our destiny. This

freilegen. In der hier und jetzt verwirklichten Agape-Liebe sei die neue, vergöttlichte Schöpfung gegenwärtig. Genau dies sei der Sinn und Auftrag der Kirche[528].

Zusammenfassend könne man also behaupten, dass nur eine sachgemäß entfaltete christliche Eschatologie das leisten könne, was der Transhumanismus vergebens verspreche, weil ihm die metaphysischen Bedingungen dafür schlichtweg fehlen: „die *Rettung und Vollendung des Endlichen, Konkreten, Einzelnen in seiner singulären Qualität*“[529]. Nur dort, wo der transzendente Gott als im Endlichen anwesend und dieses daher sakramental verstanden werde, könne dies vernünftig erhofft werden[530]. Nur so könne Vergöttlichung geschehen, ohne das Menschsein zu verneinen, sondern es in der Entfaltung seiner Personhaftigkeit zu vollenden[531]. Man finde also paradoxerweise, trotz der Schwelle des Todes, im Christentum eine größere Kontinuität der Person in ihrer Vollendung als im Transhumanismus[532].

c. Zusammenfassung

Selbst wenn die deutschsprachige theologische Diskussion zum Transhumanismus wesentlich jünger und daher notwendigerweise auch begrenzter ausfällt, kann man doch feststellen, dass viele der aus der englischsprachigen Literatur bekannten Argumente hier ebenfalls auftauchen. Dank qualitativ hochwertiger Arbeiten konnte so in kurzer Zeit ein ähnliches Reflexionsniveau erreicht werden. Das Panorama reicht hier von wohlwollend kritisch – also bereit unter gewissen Bedingungen Brücken zum Transhumanismus zu

---

revelation of authentic *imago* humanity in the risen Christ reveals the fulfillment of community with God and each other in the bonds of love, analogous to the community of love in the perichoretic unity of the Trinity.“

[528] Vgl. DÜRR, Homo Novus, 465–476.

[529] Ebd., 482. (Hervorhebung im Original)

[530] Vgl. ebd., 487: „Hier zeichnen sich die Konturen des apophatisch-kataphatischen, analogisch qualifizierten, asymmetrischen und partizipativ-sakramentalen Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung, Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz, Allgemeinem und Konkretem ab, welche die Sichtweise des christlichen Glaubens bestimmen. Im Blick auf die Endlichkeit kann theologisch gesagt werden: *Das Ende des Endlichen ist seine Vollendung als Endliches in Gott.* Alles Endliche ist aus Gott dem Schöpfer, besteht in ihm und findet in ihm sein Ziel (vgl. Apg 17,28; Kol 1,16 f).“ (Hervorhebung im Original)

[531] Vgl. ebd., 489: „Die theologische Rede vom Göttlichen im Menschlichen eröffnet die Perspektive auf eine Vollendung der Endlichkeit als deren Hypostasierung. Paradigma solchen Personseins ist Jesus Christus, der Auferstandene und Erhöhte. Hier erhellt sich die Rede von der Vergöttlichung (Θεωσις) des Menschen im Gottmenschentum, die im Letzten die Vergöttlichung der gesamten Schöpfung gemeinsam mit dem Menschen bedeutet (vgl. 1 Kor 15,28). Der Mensch kann menschlicher Gott sein, das heißt: Gott auf menschliche Weise, und das wiederum heißt: vergöttlichte Schöpfung.“

[532] Vgl. ebd., 357: „Während die transhumanistische Rede von der Neuschöpfung in der technologischen Singularität eine radikale Diskontinuität (einer letztlich innerweltlich verhafteten Kontinuität) betont, sieht der christliche Glaube in der Auferstehung Jesu Christi und im Blick auf die biblische Tradition gute Gründe für die Annahme einer (wie auch immer gearteten) Kontinuität in der Diskontinuität von Schöpfung und Neuschöpfung“.

bauen – bis stark ablehnend. Die Schwächen der transhumanistischen Weltanschauung werden insgesamt klar benannt und hier in acht Punkten zusammengefasst:

1) Naive Sündenvergessenheit bzw. Mangel an Realismus angesichts der menschlichen Gebrochenheit.
2) Verfehltes Freiheitsverständnis und strukturelle Anfälligkeit für totalitäre Entwicklungen.
3) Unselige Tendenz zu einem neuen Subjekt-Objekt-Dualismus von Wille und Körper durch die Verdinglichung des perfektionierbaren Körpers.
4) Hoffnungslose Selbsterhaltungspanik aufgrund der Unfähigkeit ein positives Verhältnis zur konstitutiven Endlichkeit des Menschen zu finden.
5) Inhärente Widersprüchlichkeit der Selbstabschaffung des Menschen zum Zwecke seiner Selbsterhaltung.
6) Radikale Unzulänglichkeit der rein quantitativ-linearen, leeren Zukunft einer innerweltlichen Unendlichkeit.
7) Fehlende Berücksichtigung der Relationalität – und damit der Liebe – als zentralen Inhalts des Lebens in Fülle und seines damit einhergehenden Geschenkcharakters.
8) Mangelnde Garantie für die Kontinuität der Identität im „eschatologischen“ Wandel.

Insbesondere Klaus Müller und Oliver Dürr weisen demgegenüber auf die reichen theologischen Ressourcen des Christentums in Bezug auf die Rettung des Endlichen als solchen hin. Dank der bergenden Liebe des dreifaltigen Gottes und seiner schöpfungstheologisch angelegten und christologisch verwirklichten Anwesenheit im Endlichen, könne das kontingente, einmalige, endliche Geschöpf seine qualitative Vollendung als ein Zu-Ende-Kommen seiner selbst als Endlichem erhoffen. Diese von Gott geschenkte Vollendlichkeit des Geschöpfs schließe dabei dessen gnadenhaft ermöglichtes, zeichenhaft antizipatorisches Handeln nicht aus, sondern ein. Damit könne das Christentum das bieten, was der Transhumanismus, allen Behauptungen zum Trotz, niemals liefern können werde, nämlich eine begründete Hoffnung für das Endliche, an der die Menschen, ohne überfordernden Leistungsdruck, als freie und verantwortliche Subjekte auch mitwirken können. Wie genau die in Christi Auferstehung eingeläutete Bergung des Endlichen für den Einzelnen möglich sein soll, wird von ihnen jedoch nicht thematisiert.

4. Fazit

Am Ende dieses Kapitels angelangt, darf die berechtigte Hoffnung gehegt werden, dass alle wesentlichen Argumente vorgebracht wurden, so dass ein informiertes und ausgewogenes Urteil über den Transhumanismus als rivalisierende säkulare Eschatologie gefällt werden kann. Mein persönlich verantwortetes Urteil soll nun im dritten und letzten Kapitel dieses ersten Teils der vorliegenden Arbeit dargelegt und begründet werden.

So viel sei aber schon vorweggesagt: Abgesehen von den Stellungnahmen der christlichen Transhumanisten, die ich für höchst fragwürdig halte, stimme ich, im Großen und Ganzen, den meisten in diesem Kapitel vorgetragenen Einschätzungen, zumindest auf der dogmatischen Ebene, zu. Denn, auch wenn ich die englischsprachige Literatur in sechs Lager unterteilt habe, so sind sich doch alle englischsprachigen Kritiker (Lager 2 bis 6), aber auch die deutschsprachigen einig, dass der Transhumanismus als Eschatologie fehlgeleitet und zum Scheitern verurteilt sei. Der Ton und die Gewichtung der einzelnen Aspekte variieren und über die richtige pastorale Einstellung besteht viel Uneinigkeit: Soll man dem Transhumanismus mehr oder weniger versöhnlich, mit einer ausgestreckten Hand begegnen, um ihn theologisch zu begleiten und zu domestizieren, oder ist nur der entschiedene Widerspruch zielführend? Diese unterschiedliche Einschätzung der angemessenen Haltung, darf aber nicht die weitgehende Übereinstimmung in dogmatischer Hinsicht vergessen lassen.

Letztlich betonen alle christlichen Kritiker, dass es ohne Gott keine Hoffnung geben könne. Das liege sowohl an der ontologischen Schöpfungsdifferenz und dem damit einhergehenden Wesensunterschied zwischen relativer und absoluter Zukunft als auch am soteriologischen Problem der Sünde, das durch menschliche Anstrengung nicht zu lösen sei, sondern durch die versuchte Selbsterlösung nur verschlimmert werde. Alle Kritiker teilen fernen die Einschätzung, dass der transhumanistische Begriff der selbstherrlichen Vergöttlichung das genaue Gegenteil des christlichen Begriffs der trinitarisch-christologischen Theosis, der auf Liebe und Gemeinschaft fuße, darstelle. Sie sind sich auch einig, dass nur die Annahme der eigenen Endlichkeit als Gottes gute Gabe, die durch Menschwerdung und Auferstehung bestätigt wurde, und das hoffende Vertrauen auf Gott als Vollender zielführend sei. Hoffnung sei nur dann berechtigt und sinnvoll, wenn sie Hoffnung für mich als sterbliches und endliches Geschöpf sei, wenn sie also eine begründete Perspektive biete, wie meine Endlichkeit als solche vollendet werden könne.

Die transhumanistische Eschatologie scheitere somit nicht nur an dem mangelnden Realismus einzelner überzogener Versprechen, die sie nicht einlösen könne, sondern vor allem an dem grundsätzlichen Problem, dass sie Hoffnung nur unter der Bedingung denken könne, dass die Endlichkeit abgeschafft werde. Dadurch werde aber der Mensch, das endliche Wesen, abgeschafft und damit die Hoffnung für diesen begraben.

Die theologische Reaktion auf den Transhumanismus und seine eschatologischen Ansprüche hat sich damit, sowohl im englischsprachigen als auch im deutschsprachigen Raum, m.E. als überaus treffend und weitestgehend geglückt erwiesen. Man kann sich nur darüber freuen, dass die Theologie ihre Ressourcen so überzeugend und glaubhaft nutzen und in einer reichen und pluralen Literatur zugänglich machen konnte. Das erlaubt es mir, im nächsten Kapitel meine eigene Bewertung zu formulieren und zu begründen.

III. Eigene Bewertung der transhumanistischen Eschatologie und anschließende Überlegungen zu einem ausgewogenen Umgang mit ihr

Einleitung: Zielsetzung und Gliederung

Der Transhumanismus ist m.E. als rivalisierende Eschatologie der christlichen Hoffnungslehre, zumindest auf theoretischer Ebene[533], eindeutig unterlegen[534]. In diesem Kapitel soll dieses Urteil nun in drei Schritten zusammenfassend begründet werden. Im Sinne einer lernbereiten Theologie und einer Hermeneutik des Wohlwollens sollen in ersten Schritt die Stärken des Transhumanismus als säkularer Eschatologie gewürdigt werden. Die neben der Lernbereitschaft und dem Wohlwollen ebenso wichtige christliche Verpflichtung zur Wahrheit führt dann, zweitens, dazu, die intrinsischen Schwächen und Inkonsistenzen der transhumanistischen Eschatologie klar zu benennen. In einem dritten Schritt soll dann auch seine relative Schwäche bzw. Unzulänglichkeit im Vergleich zur christlichen Vollendungshoffnung dargelegt werden. Es geht dabei stets um die Frage, ob der Transhumanismus in seinen verschiedenen Formen es schafft, eine tragfähige Hoffnungsperspektive zu eröffnen. Mit anderen Worten: Taugt der Transhumanismus als Eschatologie? Der Problemstellung der vorliegenden Arbeit folgend, geht es also *nicht* um eine Gesamtbeurteilung des Transhumanismus, sondern *nur* um die Beurteilung seiner Fähigkeit, dem Einzelnen eine begründete Hoffnung auf Erfüllung zu schenken.

Dass nicht alle vorzubringenden Kritikpunkte auch jeden der vorgestellten transhumanistischen Entwürfe treffen, ist nach dem bisher Gesagten klar. Insbesondere Sorgners schwacher Transhumanismus versucht sich von überzogenen Ansprüchen abzugrenzen und gibt sich daher bescheidener und in diesem Sinne nicht direkt eschatologisch. Nichtsdestotrotz, oder gerade deswegen, sieht er sich als Alternative zur christlichen Eschatologie, der es eben an jener Bescheidenheit mangle. Auch eine nicht-eschatologische, rein futurologische Weltanschauung kann funktional die Rolle einer Eschatologie spielen, in dem sie Letztes durch Vorletztes verdrängt und dadurch den eschatologischen Horizont verdeckt.

---

[533] „Theoretisch“ steht hier in Abgrenzung zur möglichen faktischen Anziehungskraft, die der Transhumanismus als säkulare Hoffnungslehre in unseren westlichen Gesellschaften ausüben könnte. Leider setzen sich in der Geschichte bekanntlich nicht nur die logisch konsistenten und inhaltlich vernünftigen Weltanschauungen durch.

[534] Teile dieses Kapitels wurden in abgewandelter Form bereits in einem Artikel veröffentlicht: Xandro PACHTA-REYHOFEN, Flucht nach vorn. Der Transhumanismus und das Problem der Sehnsucht, in: IKaZ Communio 53 (2024), 193–202.

Sind der rivalisierenden Eschatologie einmal ihre Grenzen aufgezeigt worden, muss die Frage gestellt werden, welche Haltung dem in die Schranken gewiesenen Transhumanismus gegenüber eingenommen werden soll. Dieser praktische und pastorale Aspekt wird im vierten Abschnitt dieses Kapitels behandelt. Zu guter Letzt sollen, bereits zum zweiten Hauptteil dieser Arbeit überleitend, die in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus aufgedeckten Schwachstellen der christlichen Personaleschatologie als Problemüberhänge benannt werden.

1. Würdigung der Stärken transhumanistischer Eschatologie

a. Treue zur Erde

In gewisser Hinsicht sind der betonte Naturalismus und der Materialismus transhumanistischer Entwürfe auch aus christlicher Perspektive zunächst einmal eine Stärke. In ihnen drückt sich eine Treue zur Erde und zu unserer materiellen, körperlichen Beschaffenheit aus. Selbst anscheinend körpervergessene Szenarien wie das *mind uploading* bleiben der materiellen Welt treu, geht es doch darum, ein besseres physisches Substrat für das – meist emergent gedachte – Bewusstsein zu finden.

Christlich gewandt kann man hier mit Micah Redding die genuin biblische, antieskapistische Verheißung des Heils für die Erde, die sich eschatologisch nicht einfach in den Himmel verflüchtigen wird, wiederkennen. Schöpfung, Menschwerdung und Auferstehung begründen diese christliche Hoffnung für ein Heil, das nicht nur den Geist oder die Seele, sondern auch den Leib und die Erde betrifft. Natürlich muss man aber auch kritisch anmerken, dass ein einseitiger theologischer Akzent auf das Deszendenzmotiv der Inkarnation – Gott steigt vom Himmel herab und begibt sich in Geschichte und Welt – die Gesamtperspektive verfälscht. Die mit dem Motiv der Himmelfahrt Christi angedeutete, über die rein diesseitige, irdische Dimension hinausgehende transzendente Vollendung, wird dabei unzulässigerweise verschwiegen.

b. Optimismus und Hoffnung für den Einzelnen

Mit den wohlwollenden Kritikern (Cole-Turner, Peters, Green) kann man auch den tatkräftigen Optimismus und gestalterischen Elan des Transhumanismus grundsätzlich einmal begrüßen. In einer Zeit, in der viele Leute für die Zukunft der Menschheit und des Planeten nur schwarzsehen, ist eine solche hoffnungsstiftende Einstellung durchaus willkommen zu heißen. Es ist auch positiv zu bewerten, wenn im Gegensatz zu manchen

Formen des säkularen Humanismus, das Entwicklungspotential des Menschen wahrgenommen und seine Veränderungsfähigkeit betont wird, der *status quo* der Menschheit also nicht als Fatalität hingenommen wird. Im Transhumanismus wird der zutiefst menschliche Widerstand gegen unsere Vergänglichkeit und die Sehnsucht nach einem Leben in Fülle ernstgenommen und nicht als Illusion verworfen. Solange dabei die Eigenschaften, die seine Würde begründen, nicht gefährdet werden[535], ist meines Erachtens aus christlicher Sicht auch kein prinzipielles Veto gegen die Weiterentwicklung des Menschen zu erheben. Wo diese Bedingung nicht erfüllt, und eine posthumane Existenz angestrebt wird, gilt die im nächsten Abschnitt vorzubringende Kritik.

Im Unterschied zu anderen säkularen Eschatologien, die, wie etwa der Marxismus-Kommunismus, den einzelnen jetzt lebenden Menschen auf dem Altar der noch ausstehenden Zukunft und der kommenden Menschheit geopfert haben, will der Transhumanismus mit seinem ausgeprägten Individualismus auch dem Einzelnen Hoffnung schenken. Nicht nur die zukünftige Menschheit, sondern auch der jetzt lebende Mensch soll in den Genuss eines besseren, glücklicheren und sinnvolleren Lebens kommen. Da der Tod diesbezüglich ein beträchtliches Hindernis darzustellen scheint, soll nichts unversucht bleiben, um ihn zumindest endlos hinauszuzögern. Dass dieses Hoffen wider alle Hoffnung nicht nur vergeblich, sondern auch nicht zielführend ist, wird noch zur Sprache kommen. Nichtsdestotrotz kann der anti-nihilistische Impetus des Transhumanismus erst einmal gewürdigt werden.

c. Greifbarkeit und Machbarkeit

Eine unbestreitbare Stärke transhumanistischer Eschatologie stellt die Greifbarkeit ihrer erhofften Zukunft dar. Der Transhumanismus will keine ferne, jenseitige und unverifizierbare Erfüllung nach dem Tod, mit dem womöglich alles vorbei sein wird, sondern hier und jetzt, in dieser Welt und in diesem Leben eine greifbare Steigerung. Dass dabei Vollkommenheit nicht auf dem Menü steht, sondern lediglich eine relative Besserung, wird bereitwillig in Kauf genommen. Ein Spatz in der Hand ist besser als eine Taube auf dem Dach. Die transhumanistische Eschatologie meidet die Idee eines unrealistischen Perfektionismus, da Perfektion bekanntermaßen nicht von dieser Welt ist, und gibt sich stattdessen als ein realistischer Meliorismus, der einen steten und ewig

[535] Zur Frage, welche Eigenschaften das sind, vgl. *infra* S. 165–168.

unabgeschlossenen Prozess der Steigerung und Verbesserung erhofft und sich dafür auch einsetzt.

Mit der Greifbarkeit geht auch die versprochene Machbarkeit einher. Man will sich nicht auf jemanden anderen verlassen müssen, schon gar nicht, wenn dieser andere der unsichtbare Gott ist, sondern selbst sein Schicksal in die Hand nehmen. Jeder ist seines Glückes Schmied. Damit schließt man im Prinzip das Eingreifen Gottes nicht kategorisch aus, aber man verlässt sich eben nicht darauf, weil es als zu unsicher oder als unverifizierbar gilt. Diese eigenverantwortliche und antifatalistische Einstellung ist auch aus christlicher Perspektive grundsätzlich positiv zu beurteilen.

d. Die beste verfügbare Option?

Um dem Transhumanismus gerecht zu werden und seine Stärken als Eschatologie zu würdigen, muss man auch die geistesgeschichtliche Situation bedenken, in der er entstanden ist. Die transhumanistische Bewegung ist zumindest anfangs in einem geistigen Umfeld gewachsen, in dem die Existenz eines theistisch verstandenen Gottes mehr als fragwürdig geworden war. Obwohl es, wie bereits erläutert, auch religiöse und sogar christliche Transhumanisten gibt, lautet die – teils wahrscheinlich unhinterfragte – Grundannahme eines Großteils der Transhumanisten: Es gibt keinen Gott, auf den wir zählen können, und wir sind auf uns allein gestellt[536]. Der säkulare Transhumanismus ist somit für dieses spätmoderne, westliche Welt- und Menschenbild keineswegs verantwortlich, sondern er findet es einfach vor. Wie sehr er es bejaht, bzw. ob dieses Bejahen Teil seiner Identität ist, sei fürs erste dahingestellt[537]. Jedenfalls ist beachtlich, dass er trotz dieser hoffnungslosen Ausgangslage den Mut aufbringt eine Hoffnungsperspektive entwickeln zu wollen. Er setzt der grundsätzlichen Hoffnungslosigkeit einer Weltanschauung, die nicht mit Gott rechnet, ein – wie noch deutlich werden wird: letztlich vergebliches – „Dennoch" entgegen. Das hat etwas Bewundernswertes.

Man kann sich daher die Frage stellen, ob der Transhumanismus mit dem geistig-weltanschaulich zur Verfügung stehenden Material das Beste macht. Anders gefragt: Wenn

[536] Der prominente transhumanistische Autor James Hughes veröffentlichte 2007 die Ergebnisse einer Umfrage unter selbsterklärten Transhumanisten, laut der etwa 2/3 sich als Atheisten oder Agnostiker bezeichneten. Vgl. James HUGHES, The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future, in: Global Spiral 8 (2007), 1–39, hier 5. Zu dem letzten Drittel religiöser Transhumanisten müsste man nachforschen, wie sehr deren religiöse Überzeugungen tatsächlich theistisch sind und ob sie den Transhumanismus als Eschatologie verstehen.
[537] Vgl. *infra* S. 168–172.

man nicht an einen erlösenden Gott glaubt, sodass man keinen Grund zu echter Hoffnung sieht, kann dann der Transhumanismus als die beste verfügbare Option gelten? Das Argument kann zumindest gemacht werden, dass der Transhumanismus zwar nicht ewiges Leben in Fülle bieten kann, aber immerhin zukunftsöffnend wirkt und damit die Hoffnung – vorübergehend – am Leben erhält. Die Frage ist nur: Um welchen Preis? Oder anders gefragt: Ist eine illusorische Hoffnung noch Hoffnung?

e. Zusammenfassung

In der Auseinandersetzung in der eschatologischen Arena kann der Transhumanismus gegenüber dem Christentum vor allem mit seiner Treue zur Erde und seiner antifatalistischen Greifbarkeit und Machbarkeit punkten. Konkrete Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten ermächtigen den Menschen sein eigenes Schicksal verantwortungsbewusst in die Hand zu nehmen. Darüber hinaus kann man ihm auch seinen anti-nihilistischen Optimismus zugutehalten. Das Versprechen nichts unversucht zu lassen, um dieses innerweltliche Leben – das einzige, das wir kennen – zu verlängern und zu verbessern, bezeugt dabei oftmals einen selbstlosen Einsatz, der über die eigenen Interessen hinausweist. Ob die teils sicherlich guten Absichten genügen, um den Transhumanismus als alternative Eschatologie zu rechtfertigen, darf jedoch bezweifelt werden.

2. Philosophische Kritik der intrinsischen selbstzerstörerischen Schwächen

In diesem Abschnitt will ich auf die zerstörerischen Konsequenzen der, m.E. unentrinnbaren, Selbstwidersprüchlichkeit des Transhumanismus hinweisen. Die hier vorgebrachte Kritik ist eine rein philosophische, insofern sie nur auf Vernunftargumente rekurriert und den Transhumanismus nicht mit der christlichen Eschatologie vergleicht, sondern ihn nur auf seine innere Konsistenz hin befragt. Damit sollte diese Kritik auch nichtchristlichen bzw. nichtreligiösen Diskursteilnehmern zugänglich sein.

Der Transhumanismus leidet, nicht zuletzt aufgrund seiner eschatologischen Überhöhung, an zahlreichen intrinsischen Problemen, die ihn als tragfähige Hoffnungslehre disqualifizieren. Der im vorigen Kapitel geleistete Überblick zur christlichen Kritik aus dogmatisch-eschatologischer Perspektive hat neben theologischen Einsichten auch etliche dieser philosophischen Konstruktionsfehler, blinden Flecken und Gefahrenpotentiale zu Tage gefördert. Ohne hier alle dort vorgetragenen Einwände wiederzugeben, soll vor allem der Zusammenhang zwischen zwei fundamentalen Problemanzeigen verdeutlicht werden:

Die Vergeblichkeit und die Destruktivität transhumanistischer Eschatologie bedingen sich gegenseitig.

Angesichts der erwähnten, von Transhumanisten zumindest methodisch akzeptierten Ausgangslage einer Welt ohne Gott, sind die an Technologie und menschliche Kraft gestellten Erwartungen heillos überzogen und die Versprechen grundsätzlich uneinlösbar, was unweigerlich in bittere Desillusion führen muss. Wie bereits erahnt werden kann und in diesem Kapitel gezeigt werden soll, stellt es sich bei eingehender Betrachtung heraus, dass es schlichtweg unmöglich ist, innerweltlich einen Zustand zu erreichen, der für sich beanspruchen kann, tragfähiger Grund echter Hoffnung für den Menschen zu sein.

Nun könnte man meinen, es schade nicht, das Unmögliche zumindest versucht zu haben. Diese nachsichtige Beurteilung der Vergeblichkeit transhumanistischer Bemühungen vernachlässigt allerdings das mit ihr verknüpfte Selbstzerstörungspotential, auf das z.B. Dürr mit Nachdruck hingewiesen hat[538]. Aller Voraussicht nach würde der Versuch, eine transhumanistische Eschatologie umzusetzen, aufgrund ihrer unrealistischen Annahmen und Ziele nach hinten losgehen und in vielen Fällen das Gegenteil dessen produzieren, was sie verspricht: weniger Freiheit, weniger Selbstbesitz, weniger Glück und schließlich weniger vom Leben. Dieser Teufelskreis uneinlösbarer Versprechen und bedrohlicher Konsequenzen soll anhand einiger Beispiele illustriert werden.

a. Unentrinnbare Verletzbarkeit

Selbst Transhumanisten wissen, dass es unmöglich ist, durch Technologie und *human enhancement* der menschlichen Gebrechlichkeit und Verletzbarkeit zu entkommen. Jeder technologische Fortschritt bringt auch neue Anfälligkeiten mit sich, wovon jeder ein Lied singen kann, der sich schon einmal über nichtfunktionierende elektronische Geräte oder unverlässliche Internetverbindungen geärgert hat. Dabei erweist sich die radikalste transhumanistische Vision, das *mind uploading*, als die anfälligste, worauf schon Anders Sandberg hingewiesen hat[539]. Die posthumane Existenz als siliziumbasierte Emulation führt nicht nur zu gesteigerter Verletzbarkeit (Programmierfehler, Computerviren, Hacking, Datendiebstahl etc.), sondern auch in neue Abhängigkeiten (von Programmierern, KI, Wartung des Servers, Energie etc.) und schließlich zu weniger Kontrolle und Selbstbesitz (mein Code wäre für jede Person mit autorisiertem oder unautorisiertem

[538] Vgl. s*upra* S. 133.
[539] Vgl. *supra* S. 51.

Zugriff einsehbar, so dass selbst meine Gedanken äußerlich zugänglich wären). Generell ist zu vermerken, dass selbst hochpotente trans- oder posthumane Wesen in vielerlei Hinsicht verletzbar und leidanfällig wären[540]:

- insofern sie körperlich existieren, ist ihre körperliche Integrität immer gefährdet, unabhängig davon, ob ihre Körperlichkeit biologisch oder virtuell imaginiert wird;
- insofern sie von einem physischen Substrat abhängen, ob karbon- oder siliziumbasiert, sind sie dem Zerfall aller komplexen Objekte ausgeliefert;
- insofern sie mit Bewusstsein ausgestattet sind, sind sie anfällig für Angst vor Verletzung und Gefahr, als auch für andere negative Emotionen;
- insofern sie sich an Dinge, Personen oder Werte binden und sie schätzen, sind sie relational und emotional verwundbar, können enttäuscht werden etc.

Kurzum, unserer vielschichtigen Verletzbarkeit können wir selbst durch technologische Errungenschaften und *human enhancements* nicht entrinnen.

b. Bedrohte Relationalität

Die einzige Lösung, um zumindest einigen Aspekten dieser auch für *posthumans* geltende konstitutiven Verletzbarkeit zu entkommen, wäre die absolute Isolation und Autarkie, also der Verzicht auf jegliche Beziehung und Bindung[541]. Je isolierter und unabhängiger, umso sicherer und geschützter ist man vor negativer Fremdeinwirkung. Der Weg zur eschatologischen Unverletzbarkeit und Erhabenheit führt in diesem Szenario durch das dunkle Tal der Einsamkeit und emotionalen Kälte. Allerdings wird die für das Selbstverständnis und Wohlergehen des Menschen so wichtige Relationalität nicht nur durch das vergebliche Streben nach Unverwundbarkeit bedroht, sondern auch durch das grundlegende transhumanistische Verlangen Grenzen und Begrenzungen im Namen der Freiheit zu überwinden. Burdett fragt diesbezüglich pointiert, ob der Mitmensch (oder wohl eher Mit-*posthuman*) und die Gesellschaft als solche, die meiner Freiheit unvermeidlich Grenzen setzen, auch gleich mitüberwunden werden sollen[542]. Entgrenzung und Leben in Beziehung passen schlecht zusammen.

[540] Vgl. für diesen ganzen Absatz Mark COECKELBERGH, Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons, in: JET 22 (2011), 1–9.
[541] Vgl. ebd., 7.
[542] Vgl. *supra* S. 104. Siehe auch Helmus u.a.

Wenn also Selbstentfaltung in erster Linie als individualistische Selbstbehauptung und Selbstausdehnung verstanden wird, verliert man die relationale und gemeinschaftliche Dimension des Lebens aus den Augen. Es wundert daher nicht, dass sie sich in transhumanistischen eschatologischen Visionen, wie sie etwa Bostrom in seinem *Letter from Utopia* ausmalt[543], kaum wiederfindet. Das gilt, unter umgekehrten Vorzeichen, auch für die auf ersten Blick komplett anders gelagerten, radikal gemeinschaftlich angelegten Zukunftsträume verschmelzender Bewusstseinsströme oder kollektiver Intelligenz, wie man sie z.B. in Kurzweils grandiosem Entwurf findet. Dort verschwindet der Einzelne letztlich und geht in einer neuen Entität auf, so dass von Beziehung auch keine Rede mehr sein kann. Dieser mangelnde Realismus, der die fundamentale Bedeutung von Beziehung und Gemeinschaft, sowie von gegenseitiger Abhängigkeit und Komplementarität verkennt[544], verstärkt die unselige menschliche Tendenz zur Ichhaftigkeit und untermauert sie ideologisch. Das Herz geht auf Kosten des Gehirns verloren und die Fähigkeit bzw. Möglichkeit zu lieben wird dem Drang nach Macht, Wissen und Kontrolle geopfert.

c. Verlorene Zukunft

Die fehlende Selbstbescheidung drückt sich auch darin aus, dass Hoffnung in transhumanistischer Perspektive meist nicht mehr an die Geburt eines Kindes und die Generationenfolge gebunden ist, sondern an den eigenen Fortbestand. Die Fixierung auf die zu überwindende Mortalität lässt logisch entsprechende Natalität völlig im Dunkeln. Der Mensch als wesentlich gebürtliches Wesen wird ausgeblendet. Es kommt daher nicht von ungefähr, wenn das Klonen bzw. technologisch kontrollierte Formen der Embryoherstellung das reproduktive Ideal vieler Transhumanisten darstellen, da hier der Zufall, das unverfügbare Ereignis und die unerwartete Neuigkeit auf ein Minimum reduziert werden. Wenn es schon einen neuen Menschen nach oder außer mir geben muss, so soll er doch wenigstens nach meinem Willen und nach meinem Abbild geschaffen werden, so lautet in etwa die transhumanistische Einstellung zur Generationenfolge.

---

[543] Vgl. *supra* S. 48.

[544] Vgl. Heinrich WATZKA / Stephan HERZBERG, Einleitung, in: Stephan HERZBERG / Heinrich WATZKA (Hg.), Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung, Berlin 2020, 1–25, hier 16: „Transhumanisten zeigen ein auffälliges Desinteresse an Fragen der sozialen Interaktion und Organisation, der Sprache, Kommunikation, Erziehung und Politik, als ob Personen im Labor entstünden und sich beliebig umprogrammieren ließen. Wenn man berücksichtigt, wie viel für unsere Existenz von der natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt, in der wir aufwachsen, abhängt, ist es doch erstaunlich, dass man sich entscheidende qualitative Verbesserungen allein von gezielten Veränderungen des biologischen Substrats oder dessen Substitution verspricht."

Dass es dadurch zu einer Tyrannei der Gegenwart über die Zukunft, des Bestehenden über das Entstehende kommt, darauf haben viele Kritiker (Waters, Burdett etc.) hingewiesen, nicht zuletzt auch Benedikt XVI[545]. Morgen soll das reine Produkt von Heute, von meiner heutigen Planung und Umsetzung sein. Paradoxerweise mündet also der transhumanistische Traum einer besseren Zukunft in die Abschaffung der Zukunft als solcher. Zukunft wird ihres Potentials Unerwartetes und Neues hervorzubringen beraubt und auf die Ausdehnung der Gegenwart reduziert, die der Ausdehnung des Selbst entspricht. Die einzige Hoffnung dieser Kannibalisierung der Zukunft durch die Gegenwart zu entkommen, liegt in der KI, die uns mit fremden, nicht menschgemachten Innovationen und Neuheiten überraschen könnte.

d. Selbstverneinende Freiheit

Das fehlgeleitete transhumanistische Vertrauen auf die KI als (Er-) Lösung kommt auch beim selbstwidersprüchlichen Charakter des transhumanistischen Freiheitsverständnisses und seinen dystopischen Folgen zum Tragen. Freiheit wird im Transhumanismus meist als Autonomie verstanden. Diese ergibt sich aus der Kombination von unbegrenzter Wahlfreiheit und Selbstbestimmung (*morphological freedom*) einerseits, und größtmöglicher Kontrolle über den Körper samt Emotionen und über das eigene Schicksal andererseits. Ob unbegrenzte Wahlfreiheit wirklich eine Steigerung bedeutet, darf man u.a. mit Green bezweifeln, der darauf hingewiesen hat, dass die sich daraus ergebende Unbestimmtheit auch als ontologische Minderung gewertet werden kann. Anders formuliert: Der einseitige Fokus auf vermehrte Wahlfreiheit führt zu einem Verlust an tatsächlichem, gestaltgebendem Freiheitsvollzug. Wie Helmus betont, liegt das auch daran, dass die bekundete liberale Grundausrichtung im logischen Widerspruch sowohl zum reduktionistisch-naturalistischen Determinismus des transhumanistischen Welt- und Menschenbildes als auch zum beinahe naturgesetzlichen Fortschrittsdenken steht, dem man bei manchen Transhumanisten begegnet.

Als noch gravierender dürfte sich die Tatsache herausstellen, dass die angestrebte vollständige Kontrolle über den eigenen Körper und all seine Prozesse nur durch den Einsatz von Technologie und insbesondere KI erreicht werden kann. Im Namen größerer Autonomie begibt man sich in eine neue, umfassende Abhängigkeit. Entscheidungen

[545] Vgl. *supra* S. 110.

werden an die rechnerische Vernunft der Algorithmen delegiert[546]. Menschliches Handeln soll nicht auf der unberechenbaren und leicht beeinflussbaren Freiheit des Subjekts, sondern auf der zielsicheren und verlässlichen Rationalität der KI beruhen. Freiheit ist damit eine unnötige Interferenz und Gefahrenquelle, die uns stets vom besten Lösungsweg abzubringen droht. Nicht die persönlich verantwortete freie Entscheidung, sondern das unzweideutige und unanfechtbare Ergebnis einer auf Optimierung ausgelegten Berechnung soll die Grundlage jeglicher Handlung liefern. Das gilt sowohl für den Einzelnen, der z.B. seine Lebenserwartung maximieren will[547], als auch für die Organisation der Gesellschaft. Persönliche Verantwortung wird an effizientere anonyme Systeme abgegeben. Dürr hat diesbezüglich auf den – allen liberalen Beteuerungen zum Trotz – inhärenten totalitären Gestaltungsdrang des Transhumanismus hingewiesen[548]. Statt gesteigerte Freiheit zu bieten, führt die transhumanistische Eschatologie in eine fremdgesteuerte Dystopie.

e. Fortbestand des Bösen

Das soeben erwähnte Problem der anfälligen menschlichen Freiheit, das sich immer wieder in (selbst-) zerstörerischem Verhalten bewahrheitet, führt zum ungelösten Problem des Bösen, insbesondere des menschlich verursachten Leides und der damit einhergehenden Schuld. Wie sollen wir damit umgehen? Die Abschaffung der Freiheit selbst stellt eine mögliche Lösung dar, um dieses *malum* zu beseitigen, aber keine wünschenswerte, selbst für Transhumanisten. Auch in Szenarien, in denen die eigenen Entscheidungen an eine effizientere KI abgeben werden, bleibt ja die Möglichkeit, diese nicht zu berücksichtigen bzw. sich ihr zu widersetzen und somit die Fähigkeit, sich frei zu ihnen zu verhalten, sie also zu bejahen oder zu verneinen[549].

Daraus ergibt sich ein weiteres Problem transhumanistischer Eschatologien: Die menschliche Neigung zum Bösen wird mit ihrem Tross an Leid und Schmerz direkt in das erhoffte technologisch vermittelte Paradies hineingetragen. Die Ausdehnung der Gegenwart bedeutet eben auch das Fortbestehen der moralischen Gebrochenheit, die den Menschen kennzeichnet. Der Tod, dem man entkommen will, bietet mitunter noch die

[546] Vgl. auch Jochen SAUTERMEISTER, Grenzenlose Optimierung?, in: IKaZ Communio 48 (2019), 138–148, hier 143.
[547] Vgl. Miles KLEE, Millionaire Biohacker Says Algorithm Runs His Life: „My Mind No Longer Decides“, in: Rolling Stone, 11.09.2023, https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/bryan-johnson-anti-aging-blueprint-algorithm-1234821163/ [zuletzt abgerufen am 19.03.2025].
[548] Vgl. *supra* S. 134.
[549] Ist dies nicht mehr der Fall, entpuppt sich der *posthuman* einfach als *prehuman*.

äußerste Grenze, die dem Bösen gesetzt wird. Verschwindet diese, kann es sein, dass man ihm end- und heillos ausgeliefert sein wird, auch wenn in den meisten Szenarien die Möglichkeit des selbstbestimmten Exitus bestehen bleibt und sogar erwünscht wird. So oder so, die Flucht in den Tod, um dem Bösen in mir und um mich zu entkommen, ist ein schwacher Trost. Was dem Transhumanismus wirklich fehlt, ist eine Perspektive der Befreiung vom Bösen, also der Vergebung von Schuld und des Richtens bzw. der Wiedergutmachung von erlittenem Unrecht. Dieser insbesondere von Peters monierte Konstruktionsfehler wird auch von (christlichen) Transhumanisten eingestanden[550].

Darüber hinaus gibt es auch gute Gründe zu befürchten, dass sich das Problem des menschlich verursachten Leides durch den Transhumanismus noch verstärkt. Ohne allen Transhumanisten moralisch verwerfliche Motivationen zu unterstellen, kann man mit Hart und Green doch von einem gewissen negativen Selektionseffekt ausgehen: Die in transhumanistischen Kreisen verbreitete einseitige Fixierung auf Macht und Selbstentfaltung könnte dazu führen, dass die transhumanistische Zukunft durch überproportional viele Egozentriker und Narzissten entworfen und verwirklicht wird. Diese Überlegung kann natürlich auch dahingehend gewendet werden, dass sie die Dringlichkeit einer christlichen Begleitung dieser entstehenden Zukunft unterstreicht.

f. Verzweifelte Überforderung

Von der moralischen Gebrochenheit des Einzelnen abgesehen, kann aber auch argumentiert werden, dass das transhumanistische Projekt eines selbstgemachten Lebens in Fülle strukturell fehlgeleitet ist und deswegen in destruktive Bahnen führt, selbst wenn – oder vielleicht sogar: gerade wenn – es von ethisch hochgesinnten Idealisten verfolgt und umgesetzt werden würde. Das ist deswegen der Fall, weil der auf sich allein gestellte Mensch sich im Transhumanismus eine übermenschliche Last aufbürdet. Er will aus eigener Kraft gegen die Macht des Todes ankämpfen. Mehr noch: Er will das Schicksal der gesamten Menschheit in die Hand nehmen und die Evolution selbst leiten, statt sie dem Zufall der Natur zu überlassen. Man wird angesichts dieser Haltung, die meint alles verstehen, alles voraussehen und alles kontrollieren zu können, und sei es mithilfe von KI, nicht zu Unrecht von Hybris sprechen. Aber es geht nicht nur um den Vorwurf der Hybris als schuldhafte Selbstverherrlichung, sondern vor allem um die damit gegebene tragische

[550] Vgl. Mercer *supra* S. 80.

Selbstüberschätzung, die zu einer voraussehbaren Überforderung führt, die nur in einer physischen, psychischen und geistigen Erschöpfung enden kann.

Man kann hier eine gefährliche Unausgeglichenheit zwischen *creativity* und *gratitude*, zwischen Aktivität und Passivität feststellen. Wenn der Dankbarkeitspol, der das Gegebene dankend annimmt und wertschätzt, zugunsten des Gestaltungspoles aufgegeben wird, so dass nur das selbst Gestaltete gilt, gelangt der Mensch unweigerlich in die zermalmenden Mühlen konstanter Überforderung. Es gibt keine Möglichkeit der Erholung, keinen Raum der Entlastung. In Anlehnung an Jean-Paul Sartre kann man sagen: Der Mensch ist im Transhumanismus dazu verdammt, seine Welt, sein eigenes Wesen und seine Zukunft selbst zu erschaffen. Dass eine derartige Überforderung nicht nur in Erschöpfung, sondern darüber hinaus auch in Verzweiflung umschlagen kann, darauf hat u.a. Daly hingewiesen. Auch hier erweist sich der transhumanistische Traum vom besseren Leben als trügerisch.

g. Zwischenbilanz

Die philosophische Beurteilung der intrinsischen Schwächen des Transhumanismus führt zu dem Schluss, dass er sich übernimmt, wenn er sich als Eschatologie ins Rennen bringt. Aus fünf verschiedenen Perspektiven wurde gezeigt, dass der Versuch eines technologisch vermittelten und innerweltlichen Lebens in Fülle notwendigerweise zum Scheitern verurteilt ist. Mit dem bereits erwähnten Philosophen Patrick D. Hopkins kann diese unmögliche Quadratur des Kreises unter dem Gesichtspunkt des unstillbaren menschlichen Verlangens nach Mehr auf den Punkt gebracht werden:

> „Saving ourselves by changing ourselves runs into a paradox involving human nature and identity. To the extent that we stay human throughout a technological change (trying to satisfy our desires), we are unlikely to save ourselves because we will retain a deep-seated human discontent. To the extent that we eliminate that problem by employing more radical technologies to produce more radical change, we will not save us, because we will cease being the individuals and even kind of beings that were motivated to transform in the first place.“ [551]

Wie man es auch dreht und wendet, wir können unserer Endlichkeit nicht entkommen. Sie wurde uns in die Wiege gelegt, ob wir es wollen oder nicht. Der Versuch sich selbst zu retten erinnert an die Lügengeschichten des Baron von Münchhausen, der sich mit der eigenen Hand am eigenen Haarzopf aus dem Sumpf herausgezogen haben will.

[551] Patrick D. HOPKINS, A Salvation Paradox for Transhumanism: SAVING You versus Saving YOU, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 71–81, hier 79.

Schlimmer noch: Der verzweifelte Versuch, das Unmögliche möglich zu machen schlägt in sein Gegenteil um, sodass das Mögliche unmöglich wird. Der Traum wird zum Alptraum. Sollte das transhumanistische Projekt tatsächlich verwirklicht werden, stünde der einzelne Mensch und die Gesellschaft als Ganze am Ende schlechter da als zuvor. Damit fällt auch die Antwort auf die Frage, ob der Transhumanismus nicht zumindest die beste verfügbare Option in einer Welt ohne Gott darstellen könnte, eindeutig aus: Nein, selbst wenn auch sonst nichts Hoffnung bieten würde, wäre es immer noch besser diese Hoffnungslosigkeit anzunehmen, statt sich der selbstzerstörerischen Illusion eines technologisch vermittelten Lebens in Fülle hinzugeben. Dieser Wahn führt nur zu beziehungsarmer Einsamkeit, selbstgezimmerter Zukunftslosigkeit, KI-getriebenem Freiheitsverlust und verzweifelter Überforderung, ohne das Ärgernis der Verletzbarkeit oder das Problem des Bösen lösen zu können.

3. Theologische Kritik der entscheidenden formalen und inhaltlichen Schwäche

Der Transhumanismus als rivalisierende Eschatologie kann nicht nur philosophisch als inkonsistent und selbstzerstörerisch kritisiert werden. Seine intrinsischen Schwächen und Baufehler lassen ihn vor allem auch im theologischen Vergleich zur christlichen Hoffnungslehre unbefriedigend und kleinmütig aussehen. Das gilt sowohl formal als auch inhaltlich. In beiderlei Hinsicht gehen transhumanistische und christliche Anschauungen weitgehend auseinander. Die christliche ist aber realistischer und daher glaubwürdiger.

Formal stellt sich jeder Eschatologie die Frage nach dem Wie, also nach den Heilsmöglichkeiten für unsere Endlichkeit. Was muss mit ihr geschehen, damit wir nicht an ihr verzweifeln? Oder anders gefragt: Wie steht unsere Vergänglichkeit zur erhofften Unvergänglichkeit? Transhumanismus und Christentum sind sich einig: Die vergängliche Endlichkeit muss aufgehoben werden. Nur: In welchem Sinn? Bedeutet aufheben überwinden oder bergen?

Inhaltlich muss eine Eschatologie ebenfalls eine Hoffnungsperspektive eröffnen. Worin soll denn das erhoffte Heil, das unvergängliche Leben in Fülle bestehen? Was ist überhaupt menschlich erfüllend? Transhumanisten und Christen sind sich auch hier anfänglich einig, wenn sie sagen, der Mensch sehne sich danach göttlich zu werden. Wieder steht die Frage im Raum: In welchem Sinn? Bedeutet Göttlichkeit Macht oder Liebe? Wie verhalten sich diese beiden Attribute im vergöttlichten Menschen zueinander?

a. Die Endlichkeit aufheben: Unendlichkeit oder Vollendung?

Christliche Hoffnung auf Endgültigkeit und Vollkommenheit

Was das formale Verhältnis von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit angeht, haben viele hier besprochene Theologen (Cole-Turner, Waters, Müller, Dürr) bereits auf den grundlegenden Unterschied hingewiesen: Da wo der Transhumanismus zur Erlangung der Unvergänglichkeit nur eine potenziell endlose, innerweltliche und quantitative Steigerung denken kann, setzt das Christentum auf eine qualitative und transzendente Vollendung, im Sinne sowohl eines Ankommens und als auch eines Ganz-Werdens. Die Endlichkeit wird nicht einfach nur negiert oder überwunden, sondern bejaht und ins Ziel gebracht. Statt auf eine lineare Unendlichkeit, hoffen wir auf eine abschließende und vollendende Endgültigkeit. Dürr nennt diese, der transhumanistischen Unendlichkeit entgegengestellte, christliche Hoffnung die theologische Vollendlichkeit[552].

Es ist leicht einzusehen, warum die christliche Hoffnung einer vollendeten Gestalt des Endlichen der transhumanistischen Hoffnung endlosen Fortschreitens überlegen ist. Der christliche Glaube hofft auf ein Ziel, ein Sein bei Gott, in dem wir nicht nur, wie in einem sicheren Hafen, geborgen und geschützt, der steten Vorläufigkeit dieser Existenz endgültig enthoben sein werden, sondern in dem wir auch über alles Bruchstückhafte und Unabgeschlossene hinaus, vollends zu uns selbst gekommen, vollendet und vollkommen sein werden. Wir hoffen also auf eine Vollendung in einem zweifachen Sinn: Endgültigkeit und Vollkommenheit. Dabei bleibt der Mensch ganz Mensch, oder besser: er wird gerade dadurch ganz Mensch. Das bedeutet, dass er als begrenzter und endlicher Mensch vollendet wird und so seine Sehnsucht nach Ewigkeit Erfüllung findet. Der Mensch wächst über sich selbst hinaus und bleibt doch derselbe[553].

Vollendung: ewige Ruhe oder ewiges Leben?

Bedeutet dieser Zustand der Endgültigkeit und Vollkommenheit Stillstand, Stasis? Es stimmt zwar, wie Transhumanisten nicht müde werden zu betonen, dass Leben, so wie wir es kennen, Bewegung und Veränderung ist. Das bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass diese Bewegung und Veränderung nur nach dem Modell der quantitativen Bewegung der newtonschen Physik verstanden werden müssen. Laut dem Trägheitsprinzip verharrt

[552] Vgl. s*upra* S. 135.
[553] Vgl. auch Gerald MCKENNY, Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 177–192, hier 183–185.

ein Körper endlos in gleichförmiger linearer Bewegung, solange[554] keine anderen Kräfte auf ihn einwirken. Das imaginäre Ideal von Bewegung und Veränderung ist in diesem Paradigma die Unendlichkeit, also das endlose Verharren in einem Zustand und damit die potenziell endlos-unendliche Bewegung. Für Prozesse und lebende Organismen eignet sich allerdings ein anderer, qualitativer Bewegungs- und Veränderungsbegriff, der auf Aristoteles zurückgeht, besser. Bewegung wird hier als ein zielgerichtetes Ganzes, als ein teleologischer Prozess, durch den sich ein Wesen entfaltet und vollendet, verstanden. Statt einer endlosen Linie, beschreibt diese Bewegung einen Bogen, mit einem Anfangs- und einem Endpunkt. Die Ruhe des Endpunktes ist dabei qualitativ zu unterscheiden von der des Anfangspunktes. War man anfangs im Zustand reinen Mangels, ist man am Ende durch den Bewegungs- und Veränderungsprozess angereichert und gesättigt in einem Zustand der Fülle. Das Ideal ist hier nicht die unendliche Fortbewegung, sondern das Ankommen. Im durchlaufenen Prozess hat sich die ontologische ärmere Potentialität in ontologisch dichtere Aktualität verwandelt. Die erhoffte ewige Ruhe wäre demnach als volle Aktualisierung der Potentialitäten des Lebens auch eine – für uns wohl unvorstellbare – Vollendung des Lebens: Nicht weniger, sondern mehr Leben, und zwar nicht trotz, sondern wegen der zu Ende gekommenen Bewegung im Sinne eines vollendeten Prozesses[555].

Gott und sein Gericht

Damit ein solches Verständnis des Lebens, das auf endgültige Bestimmtheit und qualitative Vollkommenheit ausgelegt ist, auch Hoffnung spenden kann, bedarf es allerdings eines allmächtigen Gottes und seines Gerichts. Das liegt einerseits daran, dass Menschen ihr Ziel in der Regel verfehlen oder nur bedingt erreichen, so dass der Bogen oft abgebrochen oder verformt wird. Da Vollkommenheit nicht von dieser Welt und nur Gott im vollen Sinn gut (vgl. Mk 10,18) ist, bleibt vieles unabgeschlossen und unvollkommen. Andererseits muss man bedenken, dass selbst ein vollendeter Bogen aus sich heraus keine Möglichkeit besitzt, seiner zu-Ende-gekommenen Gestalt Bestand zu verleihen. Das Unvollkommene kann nicht von sich aus vollkommen werden (weshalb der Transhumanismus ja auf Perfektion als Ziel verzichtet und sich im Sinne des Meliorismus mit relativer Besserung begnügt) und das Zeitliche kann nicht von sich aus verewigt werden (weshalb bedachte Transhumanisten wie Sorgner sich durchaus bewusst sind, dass echte

[554] Zur jüngeren Debatte zur richtigen Übersetzung des lateinischen *quatenus*, vgl. Daniel HOEK, Forced Changes Only: A New Take on the Law of Inertia, in: Philosophy of Science 90 (2023), 60–76.
[555] Die Gedanken zu den zwei Bewegungsbegriffen greifen auf Überlegungen des französischen Philosophen Martin Steffens zurück. Vgl. Martin STEFFENS, L'Éternité reçue, Paris 2017, 92–106.

Unsterblichkeit ohne Gott gar nicht einmal konsistent gedacht werden kann). Wir stehen vor einer doppelten unüberwindbaren Schranke, die in der Sprache der Theologie mit den Begriffen der Erlösungsbedürftigkeit (auf die besonders Peters hinweist) und der Schöpfungsdifferenz (u.a. von Cole-Turner in Erinnerung gerufen) umschrieben wird. Kein Mensch kann aus eigener Kraft diese soteriologische und ontologische Hürde nehmen.

> „Together, these doctrines provide a kind of metaphysical shorthand for the conviction that quests for human perfectibility will always fail, that there is a worm in the apple and we cannot get outside the apple any more than we can become the Creator."[556]

Nur der heilige und allmächtige Gott, „der allein die Unsterblichkeit besitzt" (1 Tim 6,16), ist in der Lage zu garantieren,

- dass alles innerweltlich unvollendet und bruchstückhaft Gebliebene eine gnadenhafte Vollendung erfahren kann,
- dass die im Leben durch eigene Sünde Entstellten und die durch fremdes Unrecht Verletzten sowohl Reinigung als auch Heilung erfahren können,
- dass am Ende das Recht über das Unrecht, das Gute über das Böse, die Liebe über den Hass siegen werden,
- und dass alles Zu-Ende-Gekommene und Vollendete als solches Bestand erhält und nicht im Tod versinkt.

Gott der Richter, so hoffen wir, wird die Welt, die Geschichte und jeden einzelnen Menschen im doppelten Sinn richten: Gerechtigkeit herstellen und reparierend-vollendend Leben in Fülle schenken. Es geht nicht um quantitativ mehr Leben, sondern um ein Siegel, das das Leben soteriologisch und ontologisch qualitativ vollendet und dem vollendeten Leben die Unverlierbarkeit gewährt.

Dieser Sachverhalt wurde u.a. von Peters und Burdett anhand der bekannten Unterscheidung von *futurum* und *adventus* (Moltmann) thematisiert. „What transhumanists are hoping for is *adventus*, but they have only *futurum* to work with."[557] Hoffnung bedarf über das homogene *futurum* hinaus auch eines unableitbaren *adventus*, eines vollendenden, erlösenden, heilenden, vergebenden und schöpferischen Kommens Gottes. Der ewige Gott muss die zeitliche Existenz als solche bergen. Das *futurum* selbst ist, genau wie Vergangenheit und Gegenwart, erlösungs- und vollendungsbedürftig.

---

[556] ZAHL, Engineering Desire, 227.
[557] PETERS, Transhumanism and the Posthuman Future, 173.

Über das Verhältnis von *futurum* und *adventus*

Daraus ergibt sich die Frage, wie denn das *futurum*, die innerweltliche Zukunft, sich zum *adventus*, der eschatologischen Zukunft verhält und ob es sozusagen Brücken von der relativen zur absoluten Zukunft gibt. Oder anders formuliert: Hat das *futurum* irgendeine Bedeutung für den *adventus*, oder ist die eschatologische Differenz, die in der Schöpfungsdifferenz und der Heiligkeit Gottes gründet, zu groß, um eine irgendwie geartete Verhältnismäßigkeit zu erlauben? Eine klassische und bleibend überzeugende Antwort lautet bekanntlich: Die Differenz ist nicht zu groß, sondern groß genug, nämlich unendlich, um gleichzeitig eine unendliche Nähe zu begründen. Die absolute Transzendenz der eschatologischen Vollendung begründet ihre mögliche Immanenz. Damit ist die innerweltliche Zukunft des *futurum* keineswegs entwertet, sondern relativiert, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes: Sie bezieht ihren Wert von ihrer Relation zur absoluten Zukunft Gottes. Diese Relation kann am besten sakramental verstanden werden, also im Modus der Zeichenhaftigkeit (Cole-Turner, Peters, Dürr). Alle diesseitigen, innerweltlichen Errungenschaften bleiben vorläufig und können nur zeichenhaft auf die eschatologische Zukunft hinweisen und sie ausdrücken, ohne sie je erreichen oder sich mit ihr als solcher identifizieren zu können. Im besten Fall können sie, wie Brot und Wein in der Eucharistie, die Materie des Sakraments liefern.

Welche innerweltlichen Taten und Werke Zeichencharakter besitzen können und in diesem Sinne eschatologisch bedeutsam sind, wird im nächsten Absatz erläutert werden, wo es um den Inhalt der göttlichen Zukunft geht. Nicht berührt werden mit diesen Überlegungen allerdings die Modalitäten und ontologischen Voraussetzungen für die Überführung des Zeitlichen ins Ewige, des *futurum* in den *adventus*. Wie kann das Zeichenhafte bewahrt und in die bezeichnete Wirklichkeit eingeführt werden? Wie kann der Mensch über den Tod als Endpunkt des innerweltlichen Lebensprozesses hinaus, sozusagen als abgeschlossener Bogen, ewigen Bestand empfangen? Hier kommt der von einigen Autoren erwähnte, dann aber meist fallengelassene Begriff der Seele ins Spiel. Ist sie die Brücke vom Zeitlichen ins Ewige? Über diese Fragen wird im zweiten Hauptteil noch nachgedacht werden müssen.

b. Göttlich werden: Selbsterfüllung oder Selbstentleerung? Macht oder Liebe?

Formal muss sich das Endliche also weder aufgeben noch aufheben, sondern wird als zu-Ende-gekommenes und ganz-gemachtes Endliches in Gottes Ewigkeit aufgehoben.

Damit bleibt noch die Frage nach der inhaltlichen Erfüllung. Worin besteht das erhoffte göttliche oder gottähnliche Leben, die Vergöttlichung? Was ist für den Menschen die Vollendung und das höchste Gut, das Leben in Fülle? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt auch die Antwort auf die Frage der Zeichenfähigkeit innerweltlicher Handlungen und Errungenschaften ab, da es zumindest eine analoge Entsprechung zwischen Zeichen und Bezeichnetem geben muss.

Liebe als Leerstelle transhumanistischer Eschatologie

In Übereinstimmung mit den meisten der besprochenen Theologen setzt meine inhaltliche Kritik des Transhumanismus als Eschatologie in erster Linie bei der Liebe an. Fast alle transhumanistischen Schriften zur Verbesserung des Menschen, die ich gelesen habe, sprechen von physischem, kognitivem und emotionalem Enhancement. Die Liebe, wobei dieser Begriff hier mehr meint als nur eine Emotion, wird kaum erwähnt. Dieser sowohl aus philosophischer als auch theologischer Perspektive zentrale Begriff schlechthin, wenn es um erfülltes Leben geht, wird ausgeblendet. Diese Leerstelle transhumanistischer Hoffnungsperspektiven bedeutet natürlich nicht, dass damit die Liebe als fundamentales Element menschlicher Erfüllung verneint wird – die Hoffnung auf ein längeres, gesünderes, kognitiv und emotional verbessertes Leben steht nicht *per se* im Widerspruch zur Vollendung in der Liebe –, aber sie wird auch nicht gefördert. Man könnte von einer soteriologisch-eschatologischen Themenverfehlung sprechen.

Vergöttlichung im Sinne des wahren Gottes: selbsthingebende Liebe

Die Frage lautet ja: Worin findet der Mensch sein Glück, seinen Sinn, seine Erfüllung und höchste Entfaltung? Wie dargelegt wurde, kreist die transhumanistische Antwort um den Begriff der Freiheit, die als Unabhängigkeit, Autonomie und Wahlfreiheit verstanden wird. Freiheit soll durch Macht und Kontrolle errungen werden. Und Macht wiederum fußt auf Wissen. Wissen, Macht, Freiheit. Dieses zugrundeliegende Ideal ist dem eines heidnisch-mythologischen Gottes nachempfunden: Man will tun und lassen können, was man will und wie man will, unbegrenzt und ungehemmt. Diese Vorstellung des Lebens in Fülle spiegelt ein gewisses Gottesbild. Aus christlicher Perspektive wird man betonen müssen: Dieses Gottesbild ist ein Götze, ein Trugbild, ein sündhaft verkehrtes und entstelltes Bild des wahren Gottes. Hinter dem falschen Menschenbild steht ein falsches Gottesbild. Der in Jesus Christus offenbarte lebendige Gott ist dreifaltige Liebe, Relationalität, Gemeinschaft, Selbsthingabe. „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,16) und diese Liebe offenbart sich in der Hingabe (vgl. Joh 3,16).

Das Streben nach Selbstverherrlichung und Selbstbehauptung ist demnach ein Irrweg, der nicht zur Göttlichkeit hinführt, sondern von ihr wegführt. Echte Gottesebenbildlichkeit, echte Vergöttlichung verwirklicht sich in der liebenden Selbsthingabe und -entleerung. Mit Cole-Turner kann diese trinitätstheologische Einsicht kurz und bündig auf den Punkt gebracht werden: *Theosis* ist *Kenosis*[558]. Etwas ausführlicher formuliert Ratzinger:

> „Im Licht der christlichen Gotteserfahrung wird sichtbar, dass die unumschränkte Beliebigkeit des Alles-Könnens einen Götzen zum Modell hat und nicht Gott. Der wirkliche Gott ist Selbstbindung in dreifaltiger Liebe und so die reine Freiheit. Dieses Gottes Bild zu sein, »zu werden wie er«, ist des Menschen Berufung. Der Mensch ist nicht unübersteiglich in seine Endlichkeit eingeschlossen. Gewiss, er muss zunächst seine Endlichkeit anzunehmen lernen. Er muss anerkennen, dass er nicht autark und nicht autonom ist. Er muss die Lüge der Beziehungslosigkeit und der Beliebigkeit aufgeben. Er muss Ja sagen zu seiner Bedürftigkeit, Ja zum anderen, Ja zur Schöpfung, Ja zur Grenze und zur Weisung seines eigenen Wesens. Frei ist noch nicht, wer bloß zwischen Beliebigem wählen kann. Frei ist nur, wer die Maße seines Tuns allein von innen her nimmt und keinem äußerem Zwang zu gehorchen braucht. Frei ist darum, wer mit seinem Wesen eins geworden ist, eins mit der Wahrheit selbst. Denn wer eins ist mit der Wahrheit, handelt nicht mehr nach äußeren Notwendigkeiten und Zwängen; in ihm sind Wesen, Wollen und Tun zur Deckung gelangt. Auf diese Weise kann der Mensch im Endlichen das Unendliche berühren, sich ihm verbinden und so, gerade in der Anerkennung der Grenze, selbst unendlich werden.“ [559]

Recht verstanden, besteht zwischen Freiheit und Bindung, zwischen Selbstbesitz und liebender Abhängigkeit kein Widerspruch. In Wahrheit fallen sie ineinander. Echte Freiheit, echte Erfüllung, echte Vergöttlichung des Menschen realisiert sich in der Annahme seiner endlichen Natur, in der sich der dreifaltige Gott spiegelt. Der Mensch ist auf Liebe ausgelegt. In der Selbstbindung und Selbsthingabe wahrer Liebe findet er zu sich selbst und zu seiner Erfüllung. Die menschliche Vollendung ist ekstatisch. Genaugenommen sehnt sich der Mensch daher nur deswegen nach persönlicher Unsterblichkeit und ewigem Leben, weil er sich nach unverlierbarer Gemeinschaft mit Gott, der Liebe ist, sehnt (Corby, Gaitán). Ohne Liebe, ohne Gott, den allein man absolut vorbehaltlos lieben kann und darf, wäre die Unsterblichkeit sinnlos, leer und öde.

<u>Macht als Lehrstelle transhumanistischer Eschatologie?</u>

Die hier besprochenen Ratzingerianer haben von zwei entgegengesetzten und unversöhnlichen Sichtweisen in Bezug auf die Vollendungshoffnung gesprochen:

- man folge entweder der Logik der Macht oder der Logik der Liebe (Corby),

[558] Vgl. *supra* S. 84.
[559] Joseph RATZINGER, Freiheit und Befreiung: Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«, in: Auferstehung und Ewiges Leben (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 562–581, hier 581.

- man setze entweder auf Werk- oder auf Glaubensgerechtigkeit (Corby),
- man strebe entweder nach *bios* oder nach *zoè*, nach Leben als Selbstbesitz oder nach Leben als Selbstverschenkung (Lipowicz),
- man habe entweder Prometheus oder Christus zum Vorbild (Gaitán),
- man hoffe entweder auf Vergöttlichung als Tat oder als Gabe (Gaitán) usf.

So sehr diese Gegenüberstellungen durch ihre plakative und einprägsame Konzentrierung punkten, so sehr greifen sie m.E. auch zu kurz. Erstens, weil die *Theosis* über die *Kenosis* schließlich in die *Hypsosis* führt, so dass die Fokalisierung auf die reine Selbstentleerung der vollen, etwa im Philipperhymnus entfalteten, Dynamik des Christusgeschehens und des Lebens in seiner Nachfolge nicht gerecht wird. Zweitens, weil der Dankbarkeitspol nicht in umgekehrter Einseitigkeit auf Kosten des Kreativitätspols betont werden darf[560]. Oder um die Analogie mit der Glaubens- und Werkgerechtigkeit aufzugreifen: Ja, „aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft - Gott hat es geschenkt -, nicht aus Werken, damit keiner sich rühmen kann“ (Eph 2,8-9), aber „der Glaube für sich allein ist tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat“ (Jak 2,17). Drittens, und für die hier anstehende Diskussion viel wichtiger: Die *Selbst*entleerung und *Selbst*hingabe bedarf zuvor eines Selbst, das entleert und hingegeben werden kann. Teilhard de Chardin formuliert elegant:

> „*Nemo dat quod non habet*. Ohne Weihrauchkörner kein Wohlgeruch. Kein Opfer ohne Opfergabe. Wie könnte der Mensch sich Gott hingeben, wenn er nicht lebte? Welchen Besitz könnte er durch Loslösung vergeistigen, wenn seine Hände leer wären? […] So entwickelt euch denn und nehmt von der Welt Besitz, *um zu sein [pour être]*. Habt ihr das erreicht, dann entsagt euch selbst und willigt ein, abzunehmen, *um dem andern zu gehören [pour être à l'autre]*.“[561]

Herrschaft, Machtausübung und Besitzergreifung, Selbstentfaltung und Selbstbesitz stehen nicht im Widerspruch zu liebender Hingabe und Selbstentleerung. Der Schöpfungsauftrag in Gen 1,28 ist nun einmal ein doppelter: „Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie.“ Er verweist die Menschen nicht nur auf Liebe, Gemeinschaft und Fruchtbarkeit, sondern auch auf Herrschaft und Technik. Man darf das eine nicht gegen das andere ausspielen, sondern muss die Komplementarität beider Aufträge betonen. Vielleicht verstanden die Autoren der Bibel hier archetypisch die Ausrichtung auf Liebe und

[560] Vgl. z.B. Michael BURDETT / Victoria LORRIMAR, Creatures Bound for Glory: Biotechnological Enhancement and Visions of Human Flourishing, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 241–253.
[561] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, Der göttliche Bereich, Olten ^{3}1963, 101–102. (Hervorhebung im Original; französischer Originaltext in eckigen Klammern von mir zur Verdeutlichung hinzugefügt)

Gemeinschaft als weiblich und die Ausrichtung auf Macht und Tat als männlich. Brian Patrick Green hat das Ganze nochmals leicht abgewandelt so zu fassen versucht, dass er die Gottesebenbildlichkeit sowohl im Bereich der Heiligkeit als auch der Macht verortete[562]. Im Sinne einer lernbereiten Theologie kann hier von einer transhumanistischen Lehrstelle gesprochen werden: Die Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus erinnert die christliche Theologie daran, dass Gott nicht nur Liebe ist und dass Vergöttlichung daher nicht nur unter dem Begriff der Liebe verhandelt werden darf.

Vergöttlichung im Sohn: der Primat des Sich-Empfangens und -Hingebens

Weil Gott uns zuerst geliebt hat und wir nur aus der Liebe schöpfend unseren Nächsten lieben können und sollen (vgl. 1 Joh 4,10-11), steht allerdings fest, dass Heil immer Gnade ist und unsere eigenen Werke dem Glauben nachgeordnet sind. Es gibt daher erstens den Primat des Empfangens über das Tun[563], der auch aus der unhintergehbaren Natalität des Menschen (Waters/Arendt) abgeleitet werden kann. Zweitens gibt es, in der Form einer Finalursache, den Primat der Hingabe des zuvor Empfangenen – und in weiterer Folge Entfalteten – über die Selbstverwirklichung, den Primat der Selbstverschenkung über den Selbstbesitz, ohne jedoch zu vergessen, dass dieser Verlust des eigenen Lebens zu seinem endgültigen Besitz führt (vgl. Mk 8,35 u.a.). Insofern diese Selbsthingabe im Tod letztlich erlitten wird, und so die Form der Zustimmung zu etwas nimmt, das uns ohnehin widerfährt, kann man, drittens, von einem übergeordneten generellen Primat der Passivität über die Aktivität sprechen[564]. Um ans Ziel zu gelangen, zählt das (Sich-)Empfangen, Schenken und Loslassen mehr als das Tun, Besitzen und Bewahren. Dieser dreifache Primat begründet jedoch keinen Monismus und daher auch keine einseitige Gegenüberstellung, wie sie von den Ratzingerianern teilweise betrieben wird.

In letzter Konsequenz geht dieser Primat der Passivität auf die gerade in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus nicht zu überschätzende Tatsache zurück, dass die Vergöttlichung, christlich gedacht, eine Sohnwerdung ist und sich in der Gleichgestaltung mit Christus, dem menschgewordenen ewigen Sohn Gottes verwirklicht. Der neutestamentliche Glaube verheißt uns zwar die „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4), aber das vollzieht sich nicht auf eine unbestimmt theistische Art und Weise, sondern trinitätstheologisch genau bestimmt: Durch das Wirken des Heiligen Geistes

[562] Vgl. *supra* S. 94.
[563] Vgl. Hans-Dieter MUTSCHLER, Technisierung des Menschlichen, in: HK 64 (2010), 103–106.
[564] Vgl. TEILHARD DE CHARDIN, Der göttliche Bereich, 67.

werden wir vom Vater als Söhne im Sohn gesetzt (vgl. Röm 8,15). Dass die zweite göttliche Person sich uns als Sohn offenbart, bedeutet, dass es möglich ist, sich einerseits zu empfangen und damit nicht die Ursache seiner selbst zu sein, und andererseits doch wahrhaft Gott zu sein. *Analog* dazu heißt Vergöttlichung als Sohnwerdung, infolge der Inkarnation und im Licht der Weihnachts- und Osterevangelien, dass es möglich ist, göttlich zu werden, ohne dass dabei unsere Kreatürlichkeit (wir sind nicht Ursache unserer selbst) geleugnet und unsere Endlichkeit (wir sind begrenzt und klein und müssen unser Leben im Augenblick des Todes in die Hände Gottes des Vaters legen) negiert wird. Eine trinitätstheologisch und christologisch fundierte Soteriologie führt zu der Einsicht, dass echte Vergöttlichung und der Primat der Passivität, des Sich-Empfangens, des Loslassens etc. sich nicht aus- sondern einschließen: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten“ (Ps 82,6, vgl. Joh 10,34). Als solche sind wir aber, ganz im Sinne des Gleichnisses von den Talenten, zu höchster Aktivität berufen.

Über den Beitrag des *created co-creator* zur eschatologischen Vollendung

Dieser Sachverhalt wird mit dem Begriff des *created co-creator* (Redding, Mercer, Peters, Burdett) gewürdigt. Auch Papst Franziskus hat vom Menschen als Mit-Schöpfer gesprochen[565]. Der Mensch kann und soll an der Vollendung der Schöpfung mitwirken[566]. Dabei ist zwischen der *perfectio operis* und der *perfectio operantis* zu unterscheiden[567]. Was letztere angeht, also die innere Vollendung des Menschen, gilt die Kategorie der Heiligkeit, die in der Liebe besteht. Der Mensch arbeitet an seiner Vollendung, indem er in den Tugenden wächst (Deane-Drummond), insbesondere in denjenigen, die der Beziehung zu Gott und zum Nächsten dienen: Vertrauen, Treue, Liebe (Burdett) etc. Was nun die *perfectio operis*, die Mitwirkung an der Vollendung der äußeren Welt angeht, darf man sich das nicht naiv so vorstellen, als ob man direkt die Neue Schöpfung erschaffen würde. Diese steht unter eschatologischem Vorbehalt und ist uns entzogen. Nur auf der Ebene des Zeichens können wir versuchen die Welt so zu gestalten, dass sie den göttlichen Verheißungen entspricht. Das bedeutet in etwa, dass alles, was dem Gedeihen des Lebens

[565] Vgl. Papst FRANZISKUS, Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise, München [2]2020, 11: „Im Schöpfungsbericht der Genesis befiehlt Gott Adam und Eva, fruchtbar zu sein. Die Menschheit hat den Auftrag, die Schöpfung zu verwandeln, aufzubauen und sich untertan zu machen in dem positiven Sinn, aus ihr und mit ihr zu erschaffen. Was kommen wird, hängt nicht von einem unsichtbaren Mechanismus ab, einer Zukunft, in der die Menschheit ein passiver Beobachter wäre. Nein, wir sind Akteure, wir sind – wenn ich das Wort etwas dehnen darf – Mit-Schöpfer. Als der Herr uns auftrug, hinauszugehen und uns zu mehren, die Erde uns untertan zu machen, sagte er: Seid die Schöpfer eurer Zukunft!“

[566] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium et Spes“, Nr. 39

[567] Vgl. TEILHARD DE CHARDIN, Der göttliche Bereich, 35–36.

dient, Gemeinschaft stärkt, Wahrheit aufdeckt, Gutes fördert und Schönheit zum Strahlen bringt im Prinzip zeichenhaft auf die Vollendung der Welt in der Neuen Schöpfung verweisen kann. Freilich, bei alledem gilt: Vollbrächte ich ein noch so großes Werk, „hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts“ (1 Kor 13,3).

c. Zwischenbilanz

Die christliche Eschatologie gewährt, weil sie mit Gott dem Vollender rechnet, eine wesentlich glaubwürdigere und auch relevantere Hoffnung als der Transhumanismus. Die Endlichkeit, und mit ihr der endliche Mensch, muss nicht überwunden, sondern kann dankbar bejaht werden. In der Hoffnung auf ihre Verewigung kann der Mensch ihr entsprechend, in der Liebe zu Gott und zum Nächsten an der Vollendung seiner selbst und der Welt mitwirken. Damit bietet die christliche Hoffnungslehre tragfähige Alternativen zu den intrinsischen Problemanzeigen der transhumanistischen Eschatologie. Dort, wo diese 1° an der unentrinnbaren Verletzbarkeit, 2° an der bedrohten Relationalität, 3° an der verlorenen Zukunft, 4° an der selbstverneinenden Freiheit, 5° am Fortbestand des Bösen und 5° an der verzweifelten Überforderung scheitert, setzen christgläubige Menschen auf den dreifaltigen Gott, der 1° auch im Leid Heil wirkt, 2° selbst Relationalität ist und uns in der *communio* vollendet, 3° als der Kommende Zukunft schenkt, 4° zur Freiheit befreit und diese durch seinen Geist stärkt, 5° als Richter und Vollender das Böse besiegt und 6° uns im Sohn als Söhne vergöttlicht und so vor der Überforderung bewahrt.

Der direkte Vergleich mit der christlichen Hoffnungslehre, die ganz auf Gott baut, verschärft die Dringlichkeit der Frage, die bereits im vorigen Abschnitt über die intrinsischen Schwächen der transhumanistischen Eschatologie immer wieder im Raum stand, ob es ohne Gott echte Hoffnung für den Einzelnen geben kann. Ist Hoffnung, hier verstanden als die große Hoffnung, die über die kleinen Hoffnungen einer besseren relativen Zukunft hinausgeht, ohne Gott überhaupt konsistent denkbar? Oder ist Hoffnung ohne Gott nicht viel mehr ein Oxymoron? Wenn dem so ist, und ich bin zutiefst davon überzeugt, dass es so ist, dann wird ein atheistischer Transhumanismus niemals eine tragfähige Eschatologie darstellen können. So undenkbar ein technologisch errungenes ewiges, glückseliges Leben demnach ist, so denkbar ist – zumindest theoretisch – die Idee eines technologisch errungenen unendlichen, leeren, hoffnungslosen Lebens. Der Himmel ist grundsätzlich außerhalb unserer Reichweite, aber nicht die Hölle, falls es möglich sein

sollte eine immanente Existenz in der gefallenen Welt unendlich fortzusetzen. Gott sei Dank scheint dies ausgeschlossen.

4. Praxis: Vorschlag für eine christliche Haltung zum Transhumanismus

Von diesem m.E. eindeutigen Ergebnis der Auseinandersetzung in der eschatologischen Arena zugunsten des Christentums ausgehend, kann nun tastend erörtert werden, wie es weiter gehen soll. Welche Haltung soll das Christentum zum Transhumanismus einnehmen? Nach der in Kapitel 1 und 2 geleisteten Arbeit ist klar, dass das Christentum ebenso wenig einen einheitlichen Block darstellt wie der Transhumanismus. Die Beantwortung der Frage kann also schon aufgrund der materialen Vielfalt der beiden miteinander in Beziehung zu bringenden Größen unmöglich die Form einer undifferenzierten einfachen Antwort annehmen. Noch komplexer wird die Verhältnisbestimmung, wenn man auch die Vielfalt formaler Gesichtspunkte und fachlicher Beheimatung in Betracht zieht: Ethik, Sozialethik, Pastoraltheologie, Dogmatik etc. bieten hier unterschiedliche Perspektiven.

Nun soll hier nicht versucht werden, sozusagen alle Variablen durchzuspielen und für jede Form des Transhumanismus unter allen Gesichtspunkten eine je passende Haltung zu empfohlen. Vielmehr will ich in diesem Abschnitt, dem Anspruch dieses persönlich verantworteten Kapitels entsprechend, in der Art eines Entscheidungsbaumes, *einen* möglichen Weg aufzeigen, der mir sinnvoll erscheint. Um mich nicht in Verästelungen zu verlieren, werde ich bei jeder Weggabelung nur eine Richtung verfolgen, ohne dabei zu vergessen, dass sich andere Fragen und Probleme stellen würden, wenn man die andere Richtung eingeschlagen hätte. Der hier gebotene Vorschlag ist sich also seiner Grenzen bewusst und versteht sich daher nur als *ein* Beitrag zur komplexen Frage nach der richtigen Haltung des Christentums zum Transhumanismus. Der Logik des bis hierher zurückgelegten Weges folgend, kann jetzt nur eine Antwort aus der gewählten dogmatisch-eschatologischen Perspektive gewagt werden.

a. Kooperation vor Konfrontation und Koexistenz

Von einer sinnlosen Angleichung oder Anbiederung an den als Eschatologie eindeutig unterlegenen Transhumanismus abgesehen, kann man im Prinzip drei idealtypische Haltungen unterscheiden, die für das Christentum in Frage kommen und die auch tatsächlich von den in Kapitel 2 besprochenen Theologen eingenommen wurden: erbitterte

Feindschaft (Konfrontation), distanzierte Gleichgültigkeit (Koexistenz) oder vorsichtige Integration (Kooperation). Die erste Haltung ergibt sich aus der Fokussierung auf unvereinbare weltanschauliche Differenzen, die zweite aus der Einsicht, dass ein relatives Mehr an Lebensjahren oder Fähigkeiten eschatologisch irrelevant ist, und die dritte aus dem Wunsch, die dem Transhumanismus zugrundeliegenden Anliegen aufzugreifen.

Jede der drei Haltungen ist m.E. nicht nur vertretbar, sondern auf je ihre Weise auch berechtigt und richtig: Erstens, gibt es, wie inzwischen klar geworden sein durfte, im Transhumanismus genügend Aspekte, die mit dem christlichen Glauben schlechthin unvereinbar sind und die Haltung der Konfrontation nahelegen. Zweitens, allerdings, sind die möglichen technologisch vermittelten Errungenschaften eschatologisch irrelevant, insofern sie notwendigerweise innerweltlich verhaftet bleiben und die transzendente Vollendung nicht hervorbringen können, womit eine gelassene Koexistenz begründet werden kann. Drittens, jedoch, kann und muss die menschliche Sehnsucht nach Mehr, die sich im Transhumanismus ungebremst ausdrückt, ernstgenommen und aufgegriffen werden.

Da also jede der drei Haltungen einem Aspekt des Transhumanismus und des Umgangs mit ihm gerecht wird, ist es eine Frage der Abwägung, für welche man sich entscheidet. Dabei wird die eingenommene Haltung gut beraten sein, die Einsichten der beiden anderen mitzuberücksichtigen. Es geht also vor allem darum, eine leitende Haltung einzunehmen, die dann den Ton und die Richtung angibt, ohne die alternativen Einstellungen zu diskreditieren oder auszublenden.

Meine in der Folge zu begründende Präferenz gilt der vorsichtigen Integration eines ideologisch gezähmten und geläuterten Transhumanismus, der sich nicht länger als rivalisierende Eschatologie versteht und für die Vollendung durch Gott offen ist. Unter welchen unverhandelbaren Bedingungen ich eine solche Kooperation für denkbar halte, welche Einschätzungen des Transhumanismus diese Position möglich machen und warum mir dies wünschenswert erscheint, soll nun erörtert werden.

b. Unverhandelbare Bedingungen

Damit eine Integration bzw. Kooperation überhaupt angedacht werden kann, muss der Transhumanismus m.E. zumindest vier Bedingungen erfüllen: 1° weltanschauliche Relativierung, 2° agnostische Offenheit für die Gottesfrage, 3° solide ethische Prinzipien,

4° Achtung der metaphysischen Konstituenten der menschlichen Natur. Was das genau bedeutet, soll nun dargelegt werden.

Weltanschauliche Relativierung

Erstens muss der Transhumanismus seine soteriologisch-eschatologischen Ambitionen aufgeben und auf seinen Absolutheitsanspruch verzichten. Das transhumanistische Narrativ darf nicht für sich beanspruchen, den eschatologischen Horizont auszufüllen und das letzte Wort über die Zukunft zu sprechen[568]. Dazu reicht es allerdings nicht, sich der bereits erwähnten doppelten metaphysischen Einsicht zu beugen, dass man innerweltlich und aus eigener Kraft weder dem stets lauernden Bösen noch der Vergänglichkeit entkommen kann, und dass jeder technologisch vermittelte zukünftige Zustand selbst noch einer letzten Rettung bedürfen wird. Zu dieser Einsicht sind viele transhumanistische Denker bereits gelangt. Nur: Mangels besserer Alternativen halten sie dennoch am Transhumanismus als funktionalem Äquivalent zu einer vollwertigen Eschatologie fest. Der Gedanke ist folgender: Da Letztes – im Sinne der Letzten Dinge – wohl außer Reichweite liegt, könne und solle man dieses Letzte vergessen und zumindest nach einer bestmöglichen Gestaltung des Vorletzten streben. Auf diese Weise kann leider auch ein metaphysisch bescheidener Transhumanismus, wie etwa bei Sorgner, trotzdem den Menschen und seine Aufmerksamkeit ganz für sich beanspruchen und somit den eschatologischen Horizont verdecken.

Eine solche Substitution von Vorletztem für Letztes nennt man biblisch Götzendienst (vgl. Röm 1,21-25). In ihm tritt das eigentliche Wesen der Sünde offen zu Tage[569]. Deswegen ist es immer sündhaft, wenn an sich kostbare und legitime Güter, die aber dennoch im Vergleich zu Gott und seinem Heil nur zweitrangig sind, absoluten Wert für sich beanspruchen. Das gilt selbst für die Gesundheit und das Leben:

> „Life extension technologies can only ever be a relative good, and one that could potentially draw us away from God if we were to believe that our ultimate hope remained in them instead

[568] Vgl. BURDETT, Eschatology and the Technological Future, 242–243. „Is there a problem with these narratives of the Ultra-Human or the transhuman? I would say there is not, so long as we do not ascribe ultimate value to them. […] It is when transhumanism becomes our ultimate narrative, when it becomes religious, that we have real need for concern."

[569] Vgl. CHILDS JR., Beyond the Boundaries of Current Human Nature, 15: „In true faith the ultimate concern is a concern about the truly ultimate; while in idolatrous faith preliminary, finite realities are elevated to the rank of ultimacy. The inescapable consequence of idolatrous faith is "existential disappointment," a disappointment which penetrates the very existence of man. [Tillich, Systematic Theology] […] To seek the ultimate in the conditional, the infinite in the capacities of human finitude, is to be at odds with one's own being. This is sin at its most profound level, what Tillich means by estrangement from our true being and, what we shall see presently, *estrangement* from our destiny. The dualistic estrangement of spirit from body is a subset of the more profound existential estrangement of finite from infinite." (Hervorhebung im Original)

> of God. Like almost anything good, they could become idols that turn us from God to ourselves in inappropriate ways. Christians know that our hope is ultimately in God and not technology. Technology has a key role to play in the relief of suffering in this life, but it cannot save us in the end. Biological life is a genuine good, and human life has intrinsic value; we welcome advances in medical technology that promote the flourishing of all human beings. But human biological life is not an absolute good, one to be maintained at all costs; it has relative value in the grand plans of God for our redemption." [570]

Aus diesem Grund muss sich der Transhumanismus einer radikalen De-eschatologisierung unterziehen und der Verabsolutierung seiner innerweltlichen Ziele entsagen.

Agnostische Offenheit für die Gottesfrage

Zweitens wird der Transhumanismus auf jegliche Form weltanschaulichen Atheismus verzichten müssen. Es sollte selbstverständlich sein, dass das Christentum mit einem solchen Atheismus grundsätzlich inkompatibel ist. Das bedeutet nicht, dass der Transhumanismus nicht methodologisch ohne Gott operieren darf, *etsi Deus non daretur*. Es bedeutet aber sehr wohl, dass der Transhumanismus theoretisch und praktisch offen sein muss für die mögliche von Gott kommende Vollendung des Einzelnen und der Welt. Der im Transhumanismus weit verbreitete, mal mehr oder weniger unterschwellige, mal explizit bekannte Atheismus muss einem Agnostizismus weichen, soll eine Kooperation mit dem Christentum möglich werden.

Ethische Prinzipien

Drittens braucht es ein eindeutiges Bekenntnis zu ethischen Prinzipien. In erster Linie muss sich der Transhumanismus von seiner Faszination für Macht ohne Heiligkeit befreien und den dreifachen Primat des Empfangens, Schenkens und Loslassens akzeptieren. Das heißt nicht, dass man nicht nach Selbstentfaltung und Selbstbesitz streben darf, aber dieses Streben muss der Suche nach dem Schönen, Wahren und Guten und der Förderung von Gerechtigkeit, Liebe und Gemeinschaft nachgestellt und auf sie ausgerichtet werden. Ist diese Grundentscheidung für eine menschengerechte Ethik gefällt, müssen die einzelnen transhumanistischen Ziele und Mittel laufend ethischen untersucht werden[571].

Achtung der metaphysischen Konstituenten der menschlichen Natur

Viertens kann das Christentum mit keiner Form des Transhumanismus fruchtbar in Dialog treten, die darauf abzielt, den Menschen in seinen wesentlichen metaphysischen

[570] CAMERON/DEBAETS, Be Careful What You Wish For?, 45.
[571] Vgl. BURDETT/LORRIMAR, Creatures Bound for Glory, 253: „Biotechnological enhancements take their fitting place; they are neither categorically prohibited nor imperative. Like other applications of technology, they become the subject of ongoing ethical deliberation."

Eigenschaften zu überwinden oder ihn in deren Entfaltung zu beschneiden. Mit Grössl kann man hier auf die für das Menschsein konstitutive Relationalität, Moralität und Gottesfähigkeit verweisen, die nicht nur geschützt, sondern auch gefördert werden müssen[572]. Dabei kommt es nicht nur darauf an, abstrakte menschliche Eigenschaften zu bewahren und zu entfalten, sondern den einzelnen Menschen in seiner unverwechselbaren Identität zu erhalten. Damit scheidet der technologische Posthumanismus, insbesondere jede Form des siliziumbasierten Transhumanismus (*mind uploading, whole brain emulation*), als potenzieller Partner definitiv aus[573].

c. Plädoyer für die Möglichkeit eines agnostischen, moderaten und pragmatischen Transhumanismus

Natürlich steht die Frage im Raum, ob die soeben gestellten Bedingungen nicht unrealistisch sind. Kann der Transhumanismus auf seinen – zumindest funktionalen – eschatologischen Anspruch verzichten, ohne sich selbst aufzugeben? Wäre ein relativierter, metaphysisch neutraler und moralisch geläuterter Transhumanismus nicht seiner wesentlichsten Eigenschaften beraubt, so dass er die Bezeichnung Transhumanismus gar nicht mehr verdienen würde? Transhumanisten unterschiedlicher Couleur hätten diesbezüglich sicher divergierende Meinungen. Die in Kapitel 1 zitierten Definitionen des *Transhumanist FAQ* scheinen jedenfalls weit genug gefasst, um auch einen solchen Transhumanismus noch gelten zu lassen. So steht dort etwa: „Transhumanism is a philosophical and cultural movement concerned with promoting responsible ways of using technology to enhance human capacities and to increase the scope of human flourishing.“[574] Ob man das christlicherseits auch so sieht, hängt von der Einschätzung dreier ineinander verwobener Sachverhalte ab, die nun besprochen werden müssen.

Um die genannten Bedingungen erfüllen zu können, ohne sein Wesen aufzugeben, muss der Transhumanismus in nichtatheistischer (also lediglich agnostischer), nichtradikaler (also moderater) und nichtideologischer (also eher praxisorientierter) Form existieren können. Die Frage lautet daher: Ist der Transhumanismus notwendigerweise

[572] Vgl. *supra* S. 128.
[573] Sowohl in der naturwissenschaftlichen als auch in der philosophisch-anthropologischen und in der theologischen Literatur herrscht eigentlich, bis auf die erwähnte Ausnahme der christlichen Transhumanisten (Redding, Mercer), ein breiter Konsens darüber, dass das *mind-uploading*-Projekt auf falschen Annahmen basiert und einfach völlig unrealisierbar ist. Vgl. die vielen Beiträge aus unterschiedlichen Perspektiven in JANSEN/KLEIN (Hg.), Seele digital.
[574] BOSTROM u.a., Transhumanist FAQ, 45.

atheistisch, radikal und ideologisch, bzw. führt der transhumanistische Weg unweigerlich auf einer *slippery slope* zu atheistischen, radikalen und ideologischen Formen seiner selbst, so dass wir immer mit dem Schlimmsten zu rechnen hätten, wie etwa Dürr behauptet?[575] Oder stellt das Kaprizieren auf diese Extremformen letztlich ein taktisches Manöver dar, um den Transhumanismus umso leichter disqualifizieren zu können? Man wird diesbezüglich unterschiedlicher Auffassung sein und es gibt wohl keine unanfechtbaren Argumente pro oder contra. Dennoch soll hier die Möglichkeit eines bloß agnostischen, moderaten und pragmatischen Transhumanismus verteidigt werden.

Transhumanismus ohne Atheismus?

Faktisch sind die meisten Transhumanisten Atheisten. Die Motivationen sich mit transhumanistischen Anliegen zu beschäftigen sind in einer atheistischen Weltanschauung sicherlich naheliegender, als in einer theistischen oder religiösen. Nichtsdestotrotz haben einige säkulare Transhumanisten, wie More oder Sorgner, die prinzipielle Vereinbarkeit von Theismus und Transhumanismus zugegeben. Christliche und andere religiöse Transhumanisten bekräftigen diese Einschätzung selbstverständlich. Der Transhumanismus ist zwar eindeutig diesseitig orientiert und methodologisch atheistisch, aber das impliziert keine notwendige Verneinung der im Hebräerbrief genannten Mindestanforderung für den Glauben: „Ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer hinzutreten will zu Gott, muss glauben, dass er ist und dass er die, die ihn suchen, belohnen wird.“ (He 11,6) Mir scheint, der Transhumanismus kann diesen Glauben an Gott und sein Gericht zumindest als Möglichkeit gelten lassen.

Praktisch bedeutet dies den Verzicht auf die Verabsolutierung des irdischen Lebens, um den Eintritt in eine etwaige postmortale Existenz zuzulassen. Es muss also die Sterblichkeit prinzipiell akzeptiert werden, auch wenn der Todeszeitpunkt möglichst weit hinausgeschoben werden soll. Philosophisch aufgeklärte Transhumanisten wie Sorgner betonen, dass echte Unsterblichkeit ohnehin nicht angestrebt werden kann, sondern, dass es in erster Linie um die Kontrolle über den Todeszeitpunkt geht. Dieser Aspekt wirft natürlich gewichtige ethische Fragen zu Euthanasie und Suizid, aber zur zugrundeliegenden Selbstbestimmungsideologie auf. Dieser ideologische Aspekt wird noch zu besprechen sein. Jedenfalls bleibt auch im Falle einer wesentlich verlängerten Gesundheitsspanne ein

[575] Vgl. *supra* S. 133. Siehe dazu auch Xandro PACHTA-REYHOFEN, Die Endlichkeit ist kein Absprungbrett, sondern Ort der Vollendung. Oliver Dürrs christliche Kritik am Transhumanismus, in: IKaZ Communio 52 (2023), 549–553.

natürlicher Tod prinzipiell möglich. Damit bleibt auch die christliche Interpretation des Lebens als Pilgerschaft möglich.

Über die mögliche Stabilität moderater Formen des Transhumanismus

Wie steht es nun mit den Chancen für die Stabilität moderater Formen des Transhumanismus? Stimmt es, dass solche moderaten Formen unweigerlich zu radikalen Spielarten degenerieren, so dass man von einem logischen und ontologischen Kontinuum ausgehen muss? Ich meine, dass man sehr wohl zwischen dem *transhuman* und dem *posthuman* unterscheiden kann, und dass ersterer nicht notwendigerweise zum zweiten tendiert. Aber wo soll eine Grenze gezogen werden? Christliche Autoren wie Paul Benedikt Göcke[576] oder Philip Hefner[577] machen die Unterscheidung zwischen moderatem und radikalem Transhumanismus daran fest, ob nur quantitative Steigerungen bereits bestehender Fähigkeiten oder auch qualitative Speziesgrenzen überschreitende Veränderungen angestrebt werden. Diese Unterscheidung scheint allerdings nicht ganz sauber zu sein, da quantitative Enhancements ab einem gewissen Punkt qualitative Veränderungen ergeben können. Sorgner schlägt daher vor, die Differenzierung am Substrat festzumachen: Karbonbasierter Transhumanismus wird als schwach, siliziumbasierter als stark gekennzeichnet. Dieses Unterscheidungskriterium bietet den Vorteil stabiler und eindeutiger zu sein. Es gibt zudem keinen zwingenden Grund, warum ein karbonbasierter Transhumanismus in einen siliziumbasierte umschlagen müsste. Jedoch wird man auch innerhalb des karbonbasierten Transhumanismus zwischen moderateren und radikaleren Formen unterscheiden wollen. Letztlich muss man sich wohl damit abfinden, dass eine messerscharfe Trennlinie nicht auszumachen ist. Die Schwierigkeit, klare Grenzen zu ziehen, bedeutet aber nicht, dass es keine – teils auch schwerwiegenden – Unterschiede gibt. Die begriffliche Fixierung ist das Eine, die unleugbare Wirklichkeit das Andere.

Transhumanismus und Ideologie

Zuletzt stellen sich noch Fragen nach dem ideologischen Aspekt der transhumanistischen Bewegung: Handelt es sich in erster Linie um eine mehr oder weniger

[576] Vgl. GÖCKE, Christian Cyborgs; Benedikt Paul GÖCKE, Moderate Transhumanism and Compassion, in: Journal of Posthuman Studies 2 (2018), 28–44; Benedikt Paul GÖCKE, Designobjekt Mensch?! Ein Diskursbeitrag über die Probleme und Chancen transhumanistischer Menschenoptimierung, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 117–151.
[577] Vgl. HEFNER, The Animal that Aspires to be an Angel.

klar umrissene Ideologie, also um eine Weltanschauung, oder eher um einen Lebensstil und eine Community? Ferner: Gehört der moralisch fragwürdige Hang zur narzisstischen Selbsterfüllung und zur absoluten Selbstbestimmung notwendigerweise zum transhumanistischen Projekt? Auch hier wird man auf die Vielfalt transhumanistischer Weltanschauungs- und Lebensformen verweisen müssen. Einige Transhumanisten sind selbstlos an der Verbesserung der Lebensbedingungen für die Menschheit interessiert und haben keineswegs nur das eigene Überleben und die endlose Ausdehnung ihrer selbst im Auge. Andere, vielleicht die meisten, sind hingegen in erster Linie durch egoistische und selbstbezogene Motive angetrieben. Manche werden vor nichts zurückschrecken, um Lebensjahre, Stärke, Macht und Lust zu mehren, nicht einmal vor offenkundig dunklen Praktiken, worauf nicht nur Dumsday[578] hingewiesen hat. Insgesamt wird man anerkennen müssen, dass es in der transhumanistischen Community sowohl Ideologen als auch Pragmatiker gibt, solche mit denen man vernünftig reden kann und solche mit denen man wohl nur seine Zeit vergeuden würde.

Wider die maximalisierende Essentialisierung des Transhumanismus

Es erscheint mir deshalb nicht sinnvoll den Transhumanismus oder seine verschiedenen Formen über Gebühr essentialisieren zu wollen. Transhumanismus ist ein Überbegriff für ein Bündel wesensverwandter Theorien und Praktiken, die nur schwer auf bestimmte eindeutig festlegbare Formen reduziert werden können. Man muss daher von einer Vielfalt transhumanistischer Anliegen und Vorstellungen ausgehen, von denen einige mit der christlichen Theologie unter Umständen verträglich sein können, während dies bei anderen ausgeschlossen werden darf. Aus christlicher Perspektive wäre es fatal, die radikalsten und unverträglichsten Formen transhumanistischen Denkens als die authentischsten zu begreifen, als ob moderatere Spielarten nur inkonsistente Kompromisse darstellen könnten, die über kurz oder lang radikaleren Ausprägungen weichen müssten.

Meiner Meinung nach begeht man bei solchen Überlegungen denselben Denkfehler, dem man etwa in der Islamdebatte manchmal begegnet: Fundamentalistische Auslegungsarten des Koran werden, eben dieser fundamentalistischen Argumentation naiv folgend, als die authentischsten angesehen, sodass ein aufgeklärter, demokratiefähiger Islam als verwässert erscheinen muss. In Wahrheit kann aber keine Auslegungsart, auch nicht – und historisch gesehen: schon gar nicht – die fundamentalistische, für sich

[578] Vgl. *supra* S. 119.

beanspruchen kann, den wahren Islam darzustellen[579]. Weder ist uns irgendwo ein reiner, ursprünglicher Islam zugänglich, noch gibt es eine Ur-Idee des Islam, an der sich alle kontingenten Realisierungen messen lassen müssten. Dasselbe gilt für den Transhumanismus: Weder gibt es einen ideellen, reinen Ur-Transhumanismus, noch gibt es einen zwingenden Grund, seine radikalen Formen als authentischeren Ausdruck seines stipulierten wahren Wesens anzusehen. Ganz im Gegenteil: Nach allem, was bisher gesagt wurde, dürfte klar geworden sein, dass die radikalsten Formen des Transhumanismus, insbesondere die posthumanistischen Szenarien des *mind uploadings* auch die selbstwidersprüchlichsten und selbstzerstörerischsten und damit die unpraktikabelsten und unrealistischsten sind. Wenn es tatsächlich das Ziel des Transhumanismus sein sollte, das menschliche Leben durch den Gebrauch von Technologie zu verbessern, dann kommen eigentlich, rein pragmatisch, nur seine moderaten Formen in Frage. Mit ihnen sollte das Christentum einen konstruktiven Dialog führen, statt sie von vornherein als inkonsistent zu verwerfen.

d. Pastoraltheologische Gründe

Warum erscheint mir eine vorsichtige, reinigende Integration kompatibler Elemente des Transhumanismus überhaupt wünschenswert? Hier fallen in erster Linie pastoraltheologische Überlegungen ins Gewicht.

Strategische Vorüberlegungen

Angesichts einer neu aufkommenden, konkurrierenden, in vielerlei Hinsicht unchristlichen Bewegung wie dem Transhumanismus, hat man die Wahl, ob man durch entschiedene und argumentierte Verurteilung und Diskreditierung den Anfängen wehren oder durch behutsame Begleitung ordnend und orientierend auf die fehlgeleitete Bewegung einwirken will. Im zweiten Fall wird die notwendige Kritik an etlichen mit dem Christentum unvereinbaren Aspekten nicht rein negativ, sondern möglichst konstruktiv ausfallen. Im oben entfalteten Panorama theologischer Positionen zum Transhumanismus votiert vor allem das Lager der aufgeschlossenen Kritiker (Cole-Turner, Peters, Green) für die begleitende Einstellung, aber auch unter den zurückhaltenden Kritikern geht etwa Burdett in diese Richtung. Für welche Option man sich entscheidet hängt u.a. auch von der Einschätzung der zugrundeliegenden antreibenden Kräfte ab, seien sie geschichtlicher, gesellschaftlicher oder anthropologischer Natur: Sind hier epochale Dynamiken am Werk,

[579] Vgl. Adrien CANDIARD, Comprendre l'Islam - ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien, Paris 2016.

so dass die Bewegung nicht gestoppt, sondern höchstens umgeleitet werden kann, oder handelt es sich um ein womöglich kontrollierbares Phänomen? Damit soll keinem zynischen Pragmatismus das Wort geredet werden, wohl aber einem ausgewogenen Realismus, der auch bereit ist, wo nötig, um der Wahrheit willen Einspruch zu erheben, selbst wenn die Aussichten, gehört zu werden, gering sind. Dieser Realismus wird ferner das unvermeidliche Risiko einkalkulieren müssen, dass eine kritische Begleitung („ja, aber“) nur allzu leicht als bedingungslose Bejahung („ja“) missverstanden wird.

Besiegen oder gewinnen?

Es liegt auf der Hand, dass solche pastoraltheologischen Entscheidungen nicht nur aufgrund strategischer Überlegungen getroffen werden können. Im Letzten geht es um die Grundeinstellung in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Man kann diese Problematik im vorliegenden Fall auf den Unterschied zwischen Besiegen und Gewinnen herunterbrechen: Soll der weltanschauliche Gegner nur intellektuell und rhetorisch besiegt oder auch für die eigene Sache, für das Schöne, Wahre und Gute, das wir verteidigen, gewonnen werden? Paulus meint: „Prüft alles und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5, 21). Er fügt jedoch sogleich hinzu: „Meidet das Böse in jeder Gestalt!“ (1 Thess 5, 22). Den Gegner gewinnen impliziert seine Läuterung. Die Ausgeglichenheit und der Realismus der paulinischen Weisung bestechen. Will man verhindern, dass der Transhumanismus aufgrund seiner zerstörerischen Vergeblichkeit der Menschheit Schaden zufügt, bedarf er der geistig, moralisch und geistlich reinigenden Kraft des Christentums. Umgekehrt braucht das Christentum heute vielleicht auch den tech-freundlichen, proaktiven und antifatalistischen Impetus des Transhumanismus, um seinen eigenen Kreativitätspol im Sinne des Schöpfungsauftrags zu stärken.

Konkret wird man alle Aspekte des real vorgefundenen Transhumanismus berücksichtigen und darauf differenziert reagieren müssen: Das ideologisch und moralisch Unvereinbare, wie etwa totalitäre Diesseitigkeit, radikales Autonomiestreben, die Negierung des passiven und unverfügbaren Elements menschlicher Existenz etc. gilt es zu bekämpfen; das eschatologisch Irrelevante, wie gewisse Körperveränderungen oder längere Gesundheitsspannen darf man ruhig sein lassen; das gnadenhaft Vollendbare, wie die grundsätzliche Lebensbejahung und der Einsatz für bessere Lebensbedingungen für alle, sollte gefördert werden. Man wird sich also der Komplexität des Phänomens stellen müssen und sich dabei so kompromisslos wie nötig und so tolerant wie möglich zeigen.

e. Zusammenfassung

Das Votum für die integrierende Kooperation als leitende Haltung im Umgang mit dem Transhumanismus wurde an vier Bedingungen geknüpft. Der Transhumanismus müsse, um für eine solche Kooperation in Frage zu kommen, weltanschaulich relativiert werden, sich für die Gottesfrage agnostisch öffnen, sich einer ethischen Korrektur unterziehen und die metaphysischen Konstituenten der menschlichen Natur achten. Dass ein solcher christlich gezähmter und integrierter Transhumanismus möglich sei, wurde unter Verweis auf die reale Pluralität seiner Formen und die Absage an seine Essentialisierung plausibilisiert.

Wie könnte ein solcher christlicher Transhumanismus bzw. ein derart transhumanistisch gefärbtes Christentum aussehen? Ich stelle mir das als facettenreiche, grundsätzlich technikbejahende, zukunftsorientierte, proaktive Bewegung vor, die den Kreativitäts- und Aktivitätspol des Christentums stärken und *ein* Angebot unter vielen darstellen würde, die Berufung als *created co-creator* zu verwirklichen. Dabei würde er seine innerweltlichen Erfolge am Maßstab der selbstlosen Liebe messen lassen und sie Gott als Opfer bringen, sozusagen als Materie des Sakraments, als Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit, in der Hoffnung Gott möge sie annehmen und gnadenhaft in sakramentale Vorwegnahmen des von ihm kommenden Eschatons verwandeln.

5. Fazit und Problemüberhänge

In diesem dritten, persönlich verantworteten Kapitel wurden die Erträge der ersten beiden Kapitel, die einen Überblick zum gängigen transhumanistischen Diskurs und zur dogmatisch-eschatologischen Auseinandersetzung mit ihm geliefert haben, zusammengetragen und verwertet. Das Kapitel begann mit der Aussage, dass der Transhumanismus als rivalisierende Eschatologie der christlichen Hoffnungslehre m.E. zumindest auf theoretischer Ebene eindeutig unterlegen ist. Dieses Urteil wurde einerseits durch den Nachweis folgenreicher intrinsischer Schwächen transhumanistischer Eschatologie und andererseits durch den direkten formalen und inhaltlichen Vergleich mit der christlichen Hoffnungslehre begründet. Der Transhumanismus versagt als rivalisierende Eschatologie, weil er der von ihm hochgehaltenen menschlichen Sehnsucht nach einem Leben in Fülle keine plausible und kohärente Hoffnungsperspektive bieten kann. Demgegenüber hat das Christentum prinzipiell die besseren Karten, weil es vor allem mit Gott rechnet. Daraus folgt jedoch nicht, dass die christliche Eschatologie keiner weiteren Plausibilisierung und theologischen Verfeinerung bedarf.

Nach dem Exkurs zum möglichen zukünftigen Verhältnis von Christentum und Transhumanismus im vorigen Abschnitt, soll daher der Fokus jetzt auf die sich aus der Auseinandersetzung ergebenden Problemüberhänge gerichtet werden. Es gilt, unabhängig von der Beurteilung der adäquaten Haltung zum Transhumanismus, zu registrieren, dass das Christentum in der weltanschaulichen Auseinandersetzung mit dieser rivalisierenden Eschatologie nicht unbeschadet davonkommt. Im Fazit des vorigen Kapitels wurden einige theologische Schwach- bzw. Leerstellen, die von den Theologen der verschiedenen Lager thematisiert wurden, herausgestellt. Diese Problemanzeigen sollen nun, thematisch geordnet und um weitere Anfragen angereichert, so formuliert werden, dass sie im zweiten Hauptteil eingehend behandelt werden können. Dass der Transhumanismus dazu den Anstoß liefert, kann man ihm mit dem Angebot, reinigend und heilend auf ihn einzuwirken, vergelten. Fürs erste soll aber der Balken im eigenen Auge behandelt werden. Damit schlägt die vorliegende Arbeit nun eine binnendogmatische Richtung ein, um die Lage der Eschatologie heute zu befragen.

a. Der umstrittene Tod

Der Tod als unentrinnbares Schicksal ist zunächst einmal eine Tatsache. Der Transhumanismus versucht an der Unverrückbarkeit dieser Tatsache zu rütteln. Er tut dies sowohl praktisch, in dem er technologische Forschung zur signifikanten Verlängerung der Gesundheitsspanne fördert, aber auch theoretisch, in dem er den axiomatischen Status des Todes hinterfragt. Muss der Tod wirklich sein? Damit zwingt der Transhumanismus seine Kritiker immer wieder in die ungewöhnliche Position den Tod, seine Natürlichkeit und Sinnhaftigkeit, verteidigen zu müssen. Diese Kritiker, sowohl säkulare Humanisten als auch Vertreter religiöser Weltanschauungen, werden der ideologischen Überhöhung des Todes bezichtigt. Sie müssen sich den Vorwurf des *deathism* gefallen lassen. Die Ironie der Situation wird dem Christen nicht entgehen.

Durch die Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus verschärft sich die Dringlichkeit der Verständigung über einen plausiblen und konsistenten christlichen Diskurs über den Tod. Ganz einfältig gefragt: Ist der Tod aus christlicher Sicht ein Gut oder ein Übel? Wenn er ein Übel ist, warum sollte man ihn verteidigen? Wenn er ein Gut ist, warum wird das dann in der Verkündigung so wenig betont? Oder soll man, um dem Dilemma der Qualifikation des Todes als gut oder schlecht zu entkommen, dahingehend argumentieren, dass das Erleiden des Todes eine notwendige Bedingung für den Sieg über

den Tod darstelle? Wenn ja, warum? Was meint die Bibel, wenn sie behauptet der Tod komme nicht von Gott, sondern vom Teufel (vgl. Weish 1-2)? Ganz grundsätzlich gefragt: Wieso sollte die volle Gemeinschaft mit Gott und damit das Leben in Fülle nur jenseits des Todes möglich sein?

b. Das seelenlose Christentum

Einige Transhumanisten (More, Bostrom u.a.) versuchen als taktisches Manöver das Christentum in dasselbe Identitäts-Erfüllungs-Dilemma, mit dem sie sich selbst konfrontiert sehen, hineinzuziehen. Frei nach dem Motto: Wenn, dann gehen wir beide unter. Sollte eine post*humane* Existenz keine gültige Antwort auf die menschliche Sehnsucht nach Leben in Fülle darstellen, weil der Mensch, wie wir ihn kennen, in dieser posthumanen Vision nicht mehr vorkommt, dann kann auch die post*mortale* Existenz christlicher Hoffnung nicht realisierbar sein, weil in ihr der Mensch, wie wir ihn kennen, ebenfalls nicht länger existiert. Transhumanismus und Christentum haben ein ähnliches Problem der Identitätswahrung im Übergang zur post-Existenz.

Diese Problematik kristallisiert sich im Begriff der Seele als Identitätsträger zwischen Tod und Auferstehung. Wie deutlich geworden ist, wird diese Sicht von vielen Theologen aufgrund ihres dualistischen Beigeschmacks in Frage gestellt (Cole-Turner, Peters, Deane-Drummond, Waters). Dort wo sie nicht direkt kritisiert wird, wird sie meist einfach verschwiegen[580]. Kann die Kontinuität der Identität über den leiblichen Tod hinaus ohne Seele kohärent gedacht werden? Welche begrifflichen Möglichkeiten stehen dem Christentum zur Verfügung, um einerseits der – insbesondere angesichts des Transhumanismus immer wieder betonten – biologisch-körperlichen Verfasstheit des Menschen Rechnung zu tragen, und andererseits die Hoffnung auf ein postmortales Leben

[580] Im bereits zitierten Sammelband „Seele Digital" darf der Titel nicht darüber hinwegtäuschen, dass die verschiedenen Beiträge zur christlichen Seele wenig zu sagen haben, es sei denn um ihren Verlust aus theologiegeschichtlicher Perspektive nachzuzeichnen. Vgl. Patrick BECKER, Von der ewigen Seele zum unendlichen Geist. Jenseitsverlust und technischer Fortschritt, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 109–126. Auch der Sammelband „Mensch, wer bist Du?", der sich mit der *conditio humana* im Zeitalter des Transhumanismus auseinandersetzt, kann nur die „Verabschiedung einer Metaphysik der Seele" konstatieren. Johannes VON LÜPKE, Auf dem Weg zum Homo-Deus. Theologische Orientierungen im Mensch-Gott-Übergangsfeld, in: Armin GRUNWALD (Hg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021, 347–371, hier 359. Die Reanimation der Seele gelingt nur „als eine Art Leerstelle, […] vielleicht als Metapher für die Innenschau eines jeden einzelnen Lebewesens und zur Beschreibung des Ganzen, dessen Teile man zwar immer detaillierter vermessen kann, dessen Zusammenwirken man aber phänomenologisch und methodisch (noch) nicht versteht". Johanna HABERER, Die Seele - eine Reanimation, in: Armin GRUNWALD (Hg.), Wer bist du, Mensch?, 134–152, hier 140.

zu erhalten, das doch (zumindest zwischenzeitlich) ohne diesen im Grab liegenden biologischen Körper auskommen muss? Bedeutet das, dass die Notwendigkeit eines Minimaldualismus anerkannt werden muss?

c. Der eschatologische Materialismus

Mit dem soeben angesprochenen Fragenkreis hängt auch das Thema der Materialität der erhofften eschatologischen Vollendung zusammen. Als erste Stärke der transhumanistischen Eschatologie wurde ihre Treue zur Erde gewürdigt. Insofern stellt sie einer Herausforderung für eine christliche Eschatologie dar, die im Vergleich manchmal dünn und vergeistigt wirkt. Setzt Paulus nicht den geistlichen Leib (*soma pneumatikon*) dem irdischen Körper (*soma psychikon*) entgegen (vgl. 1 Kor 15,44)? Andererseits wurde christlicherseits auf die Gefahren des reduktiven Materialismus, der im Transhumanismus virulent ist, aufmerksam gemacht (Waters). Tappt nun die antidualistische und antispiritualistische Reaktion der Theologie, die nicht länger vergeistigt wirken will und daher die körperliche Verfasstheit des Menschen (einseitig?) betont, in die Falle eines christlichen Materialismus?

> „What makes BTE [biotechnological enhancement] interesting in this context is that it raises in quite a precise way the question of just how far theology's late-modern reintegration of the body should go. Clearly a theology that cannot give a robust and compelling account of the place of the body in salvation or sanctification is problematic […]. But if we tie theological realities before God *too* closely to the body, we may have to claim that the effects of divine grace, and the effects of the Spirit's presence, in and on the body can be augmented, enhanced or dampened through biotechnology. Perhaps such a claim is the right way forward, and perhaps it is not; in any case it is a topic that theologians cannot avoid discussing in an age of biotechnological enhancement."[581]

Darüber hinaus stellt sich grundsätzlich die Frage nach dem Grad der Materialität der neuen Schöpfung und insbesondere des Auferstehungsleibes. Selbst radikale Transhumanisten, die das *mind-uploading*-Szenario befürworten, sind sich darüber im Klaren, dass der Mensch eine gewisse Leiblichkeit braucht. Nur muss diese, ihnen zufolge, weder notwendigerweise biologisch noch überhaupt physisch sein. Auch ein virtueller Leib könnte die Anforderungen der körperlichen Verfasstheit erfüllen. Daraus ergibt sich eine interessante Parallele: Wie biologisch, wie physisch muss der Auferstehungsleib der christlichen Eschatologie denn sein? Klingen manche theologische Entwürfe zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes nicht erstaunlich ähnlich?

[581] ZAHL, Engineering Desire, 226.

B. Aktuelle Theorieangebote zur Vollendung des Einzelnen

Einleitung und Methodologie

Nach der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus wendet sich die vorliegende Arbeit nun der binnenchristlichen philosophischen und theologischen Auseinandersetzung zu. In diesem zweiten Teil sollen also, in Hinblick auf die im nächsten Teil zu leistende Erarbeitung eines eigenen Entwurfs, die aktuell zur Verfügung stehenden Theorieangebote zur Vollendung des Einzelnen gesichtet und beurteilt werden. Es geht darum, sich erstens einen Überblick zu den verschiedenen personaleschatologischen Entwürfen der christlichen Theologie zu verschaffen, und zweitens im Sinne einer Unterscheidung diejenigen Elemente zu identifizieren, die sowohl dem Anspruch der Vernunft als auch den Vorgaben des Glaubens am besten entsprechen und für die zu entwerfende Personaleschatologie im Zeitalter des Transhumanismus in Frage kommen.

1. Aufbau

Ausgehend von den Anfragen des Transhumanismus und den am Schluss des letzten Hauptteils gestellten Fragen, und insofern fundamentaltheologisch arbeitend, soll nach plausiblen Kandidaten für eine zeitgerechte Eschatologie gesucht werden. Da es unmöglich und auch kaum sinnvoll wäre alle verfügbaren eschatologischen Entwürfe Revue passieren zu lassen, muss hier methodisch vorgegangen werden. Um die verschiedenen religionsphilosophischen und theologischen Positionen im beginnenden 21. Jahrhundert richtig einordnen zu können, erweist sich ein vorangehender Überblick über die Entwicklung in der deutschsprachigen Eschatologie des 20. Jahrhunderts als notwendig. Ausgehend von der Erneuerung der Eschatologie in der evangelischen Theologie sollen daher im ersten Kapitel dieses Teils exemplarisch, in lockerer chronologischer Reihenfolge, fünf bedeutende katholische Entwürfe vorgestellt werden: Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Gisbert Greshake und Joseph Ratzinger. Dabei wird jeweils *eine* wegweisende Publikation als Referenztext herangezogen, deren Verständnis ggf. durch Verweise auf andere Veröffentlichungen angereichert werden kann.

Die Sichtung der Theorieangebote des 21. Jahrhunderts beginnt dann im zweiten Kapitel mit der aktuell lebhaft geführten religionsphilosophischen Debatte zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung. Zuerst werden die

verschiedenen Positionen kartographiert werden: Materialismus, Dualismus und die vermittelnden Positionen der Konstitutionstheorie und des Hylemorphismus. Dann wird dem in der katholischen Theologie allgemein präferierten Hylemorphismus genauer nachgegangen werden. Dieser Abschnitt stützt sich hauptsächlich auf deutschsprachige Sammelbände, aber bei der Untersuchung des Hylemorphismus werden auch andere Publikationen zu Hilfe genommen werden.

Im dritten und letzten Kapitel werden dann einige ausgewählte theologische Entwürfe zu den Fragen von Tod, Seele und Auferstehung sondiert. Wie schon bei den Theologen des 20. Jahrhunderts werden auch hier, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, einzelne wiederkehrende Gedanken schwerpunktmäßig bei einem Autor behandelt. Die Untersuchung wird dabei vor allem auf die Debatten zur Auferstehung Jesu und den Osterevangelien fokussieren.

Dieser Hauptteil versteht sich in erster Linie rekonstruktiv, insofern die Positionen verschiedenster Diskursteilnehmer möglichst präzise in Bezug auf meine eigene Fragestellung präsentiert werden sollen. Zum Abschluss jedes Unterabschnitts werden die am vielversprechendsten erscheinenden Punkte selektiv als Ertrag gesichert und im Sinne einer fortschreitenden Argumentation beurteilt. Das Ziel ist es, am Ende dieses Teils nicht nur einen Überblick geschaffen, sondern auch einen möglichst eindeutigen Weg vorwärts identifiziert zu haben. Dabei leitet mich die Frage nach einer philosophisch und theologisch sachgerechten und plausiblen Theorie zur postmortalen Vollendung des ganzen Menschen und ihrer ontologischen Möglichkeitsbedingungen.

2. Einschränkungen

Der allgemeinen Ausrichtung dieser Arbeit entsprechend fokussiert auch dieser Teil nur auf die Vollendungshoffnung für den Einzelnen. Gerade diese personaleschatologische Perspektive wurde ja als Charakteristikum der rivalisierenden Eschatologie des Transhumanismus ausgemacht, die im Unterschied zu anderen säkularen Eschatologien auch dem Einzelnen Hoffnung schenken wollen. Diese Fokussierung bedeutet allerdings keine messerscharfe Trennung, weil die Unterscheidung in Individual- und Universaleschatologie prekär ist, da die Vollendung des Einzelnen sinnvoll nur im Rahmen der Vollendung des Ganzen gedacht werden kann. Die arbeitspragmatisch notwendige Fokussierung soll also nicht als Engführung missverstanden werden. Gerade die Frage nach

dem eschatologischen Schicksal der Materie verweist z.B. notwendigerweise auf die Vollendung der ganzen Schöpfung.

Eine weitere Einschränkung entspricht dem Anschlusscharakter dieser Untersuchungen, die auf die im ersten Hauptteil identifizierten Überhangfragen aufbauen. Der positive Gehalt der christlichen Hoffnung wurde bereits in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus thematisiert und kommt in der Folge nur wenig zum Ausdruck, auch wenn das natürlich die eigentliche Pointe der christlichen Eschatologie ist. Themen wie Vollendung, Versöhnung, Liebe, Gericht, Gemeinschaft etc. stellen die unbestrittenen Stärken der christlichen Hoffnung und ihren eigentlichen Inhalt dar. Sie werden kaum zu Wort kommen, da hier nicht die Stärken, sondern die ausgemachten Schwächen bearbeitet werden sollen. Die Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus führt dazu, die Debatte um die Auferstehung im Tod, den Zwischenzustand, die *anima separata*, die Sicherung der postmortalen Identität etc. wieder aufzunehmen. In den hier zur Erforschung herangezogenen Entwürfen verschiedenster Autoren werden dieselben Probleme, die in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus auftauchten, fokussiert: Was ist der Tod? Gibt es eine Seele? Wie soll man die Auferstehung verstehen? Es geht also explizit nicht darum eine allumfassende eschatologische Skizze zu zeichnen.

Ganz bewusst wird auch der zeittheoretische Aspekt der Frage weitgehend ausgeblendet, weil er zu weit führen würde und kaum entscheidbar sein dürfte. Ich formuliere hier diesbezüglich ein grundsätzliches, nicht näher begründetes Votum für ein Verständnis von postmortalem „ewigen“ Leben, das eindeutig von Gottes Ewigkeit unterschieden ist und bei dem das Ende der irdisch-geschichtlichen Zeitlichkeit nicht einfach nur Negierung der Zeit bzw. das In-Eins-Fallen der *Eschata* bedeutet. Eine völlig zeitlose Vorstellung der postmortalen Existenz würde m.E. implizieren, dass ich bereits „jetzt“ sowohl prä- als auch postmortal lebe, was mir keine sinnvolle Annahme zu sein scheint. Ich schließe mich damit der von Gisbert Greshake[1] ausgemachten Mehrheitsmeinung an, die von der Existenz eines Zwischenzustands zwischen Tod und Parusie ausgeht, wobei dieser Zwischenzustand prinzipiell sowohl als leibloser und als

[1] Vgl. Gisbert GRESHAKE, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion, in: Theologie und Philosophie 73 (1998), 538–557, hier 543: „Weder K. Rahner noch H.U. v. Balthasar noch die allermeisten Vertreter einer „Auferstehung im Tod“, auch ich selbst nicht, vertreten die „Lehre von der Außerzeitlichkeit“ oder […] vom „In-Eins-Fallen“ der eschatologischen Ereignisse, ja sie lehnen diese ausdrücklich ab! Mir sind nur zwei katholische *Fachtheologen* bekannt, für die […] die Rede von einer „Auferstehung im Tod“ mit Erwägungen über das Ende chronologischer Zeitlichkeit verbunden wird: Gerhard Lohfink und Ulrich Lüke“. (Hervorhebung im Original)

leibhafter gedacht werden kann. Es wird hier also nicht vorgreifend entschieden, ob der Zwischenzustand als Auferstehungsstand verstanden werden kann oder nicht.

Abschließend soll noch auf die für alle Eschatologie geltenden Grenzen des wiss- und sagbaren hingewiesen werden. Es gilt das Geheimnis des Todes und dessen, was jenseits dieser für uns unüberwindlichen Grenze liegt zu achten, denn dieses Geheimnis ist schließlich im Geheimnis Gottes selbst, der allein das ewige Leben ist, begründet. Wer Eschatologie betreibt, sollte dies stets „tastend und vorsichtig" in der „Sprache der Hoffnung" [2] tun. Die daher „theologisch voll berechtigte Wortkargheit"[3] darf aber auch nicht zur Sprachlosigkeit führen[4]. Deswegen soll hier das Wort ergriffen und der Versuch unternommen werden, weder usurpatorisch zu viel Wissen zu behaupten noch kleingläubig zu wenig Hoffnung zu bezeugen.

[2] Matthias REMENYI, Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg im Breisgau 2016, 20.
[3] Vgl. Otto Hermann PESCH, Gott - die Freiheit des Menschen: Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien, in: Wilhelm BREUNING (Hg.), Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaestiones Disputatae 106), Freiburg im Breisgau 1986, 192–224, hier 196–197.
[4] Vgl. Thomas MARSCHLER, Eschatologie, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 509–554, hier 529.

I. Die Entwicklung der Eschatologie im 20. Jahrhundert

1. Evangelische Neubewertung von Tod, Seele und Auferstehung

Als Einstieg in die Entwicklung, die das theologische Fragen nach Tod, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung im 20. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum durchgemacht hat, bietet sich der Umbruch an, der sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der protestantischen Theologie vollzog[5]. In der Tat sind die späteren Entwicklungen in der katholischen Eschatologie nur auf dieser Hintergrundfolie verständlich.

Unter dem Einfluss einer neuen Besinnung auf die Schrift und im Protest gegen die rationalistische Religionsphilosophie der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts[6], traf die als originäres Spezifikum biblischer und christlicher Eschatologie wiederentdeckte *Auferstehungshoffnung* mit voller Wucht das theologische Bewusstsein der Zeit. Nicht eine philosophisch einsichtig zu machende Unsterblichkeit der Seele, sondern die von Gott am Jüngsten Tag geschenkte und in Jesus Christus bereits anfanghaft und unwiderruflich realisierte Auferstehung von den Toten mache den Kern- und Angelpunkt christlicher Eschatologie aus. Nur wenn man die Auferstehung Jesu als ein, angesichts des „Grauen des Todes", alle menschlichen Erwartungen übersteigendes *heilsgeschichtliches Ereignis* betrachte, könne man „den Osterjubel der Urgemeinde begreifen"[7], so drückte Oscar Cullmann in seinem epochalen Aufsatz *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* von 1956 die neue Überzeugung aus.

Bei dieser Neubesinnung auf die Auferstehung am Jüngsten Tag spielte die durch die Bibelwissenschaften zu Tage geförderte Wiederentdeckung der hebräisch-biblischen Anthropologie eine bedeutende Rolle. Nach dieser müsse der Mensch grundlegend als Einheit verstanden werden, so dass man ihn zwar unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten und benennen, aber nie in metaphysische Bestandteile zerlegen könne. Diese als

---

[5] Für die Darstellung dieser Geschichte der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert stütze ich mich in erster Linie auf Gisbert GRESHAKE, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982, 82–120, hier 98–107. Vgl. auch Helmut HOPING, Die Identität der Toten: Von der Ganztodtheorie zur Rehabilitierung der Seele in der neueren Eschatologie, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 341–355.

[6] Zur einflussreichen religionsphilosophischen These von der Unsterblichkeit der Seele im deutschen Idealismus, vgl. z.B. Josef PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, München 1979, 156–165.

[7] Oscar CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 13–24, hier 17.

authentisch biblisch gepriesene Anthropologie wurde nun, im Sinne der damals gängigen sogenannten Enthellenisierung, der als dualistisch gekennzeichneten griechisch-platonischen Anthropologie von Leib und Seele entgegengesetzt. Gefordert wurde also eine Rückbesinnung auf die biblische Anthropologie und die Beseitigung vermeintlich glaubensfremder dualistischer Elemente aus dem christlichen Menschenbild.

Dass diese Konstruktion eines unüberwindlichen Gegensatzes zwischen biblisch-monistischer und griechisch-dualistischer Anthropologie bei näherem Hinsehen nicht zu halten sei, gab einer ihrer großen Verfechter, der Erlanger Theologe Paul Althaus, später zwar zu, ohne aber deshalb zur Vorstellung einer unsterblichen Seele zurückfinden zu können[8]. Diese Unmöglichkeit hatte wenig mit binnentheologischen Erkenntnissen, etwa der Bibelwissenschaft oder der Theologiegeschichte zu tun, sondern vor allem mit dem geistesgeschichtlichen Kontext. Es gelte, nach Althaus, weltanschaulich auf der Höhe der Zeit zu sein und die Erkenntnisse der philosophischen Anthropologie zu rezipieren, um den Glauben mit dem Instrumentarium dieser neuen Einsichten der natürlichen Vernunft zeitgerecht auszudrücken[9]. In diesem Zusammenhang sollte man den Druck nicht unterschätzen, den, bereits damals, die in weiten Kreisen der Gesellschaft tonangebende empirisch-wissenschaftliche Weltanschauung und die damit einhergehende Kritik an der Rede von der immateriellen und unsterblichen Seele auf die Theologie ausübten. Rückblickend scheint es freilich, dass „der genuin religionskritische Impetus dieser Kritik jedoch seitens der theologischen Rezeption undurchschaut“[10] blieb, so dass hier womöglich Anleihen einer nicht nur glaubensfremden, sondern sogar glaubensfeindlichen Anthropologie allzu bereitwillig aufgenommen wurden[11].

Das unvermeidliche Ergebnis dieser theologischen Verschiebungen – Betonung der Auferstehung als einzig authentisch christliche Hoffnung für ein postmortales Leben des einen und ganzen Menschen, unter Ausschluss einer unsterblichen Seele – war eine für die Theologie völlig neue Beurteilung des Todesgeschehens. Der Tod bedeute nicht die

[8] Vgl. Paul ALTHAUS, Retraktationen zur Eschatologie, in: Theologische Literaturzeitung 75 (1950), 253–260, hier 253–258.
[9] Vgl. ebd., 256.
[10] Kirsten HUXEL, Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? — Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: NZST 48 (2006), 341–366, hier 356. Dass man damals vielleicht etwas voreilig ideologisch motivierte, in diesem Fall szientistisch-religionskritische Prämissen übernommen hat, soll uns heute als warnendes Beispiel dafür dienen, unsererseits bei der Bewertung transhumanistischer Anliegen und ihrer Übersetzung in die theologische Meinungsbildung nicht kritiklos vorzugehen.
[11] Vgl. Christian HENNING, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZST 43 (2001), 236–252, hier 239–240.

Trennung von Leib und Seele, da es ja nichts zu trennen gebe, sondern den Untergang und das Ende des ganzen Menschen. Diese später als Ganztodtheorie bezeichnete These wurde im 20. Jahrhundert von vielen bedeutenden evangelischen Theologen, wie etwa Karl Barth, Oscar Cullmann oder Eberhard Jüngel, vertreten[12]. Ihnen ging es darum, den Tod als Tod des ganzen Menschen ernst zu nehmen. Die Vorstellung einer unsterblichen Seele, die trotz des Todes einfach weiterlebe, erschien ihnen nicht nur unbiblisch, sondern auch anthropologisch unglaubwürdig und unrealistisch, weil sie der harten Realität des Todes nicht gerecht werde. Die These von der „Un-sterblichkeit" negiere den Tod, während die Rede von der Auferstehung, indem sie einen „neuen Schöpfungsakt Gottes" verkünde, durch den der Verstorbene aus dem Tod ins Leben gerufen werde, den Tod und seiner Zerstörungsmacht anerkenne. Gleichzeitig werde die Vorstellung der unsterblichen Seele dem theologischen Charakter des Todes als „Sold der Sünde" nicht gerecht, indem sie in sündhafter Vermessenheit suggeriere, der Mensch könne aus eigener Kraft, aus seinem naturhaften Wesen heraus, den Tod besiegen und das ewige Leben erlangen[13]. Dagegen galt es nun den Tod als absolute Ohnmacht und Aussichtslosigkeit wahrzunehmen. Letztlich brachte die Ganztodtheorie also ein soteriologisches Anliegen zur Sprache: Gott allein könne uns aus Sünde und Tod erretten. Auferstehung sei das reine Gnadengeschenk Gottes, das nicht eingefordert, ja nicht einmal philosophisch als mögliche Hoffnungsperspektive errechnet, sondern nur im Glauben dankbar angenommen werden könne. „Auferstehung gegen Unsterblichkeit ist die letzte Explikation des urprotestantischen Anliegens vom solus Deus, von der sola gratia und der sola fides."[14]

Diese radikale These vom Tod des ganzen Menschen brachte freilich einige gedankliche Schwierigkeiten mit sich, auf die in jüngerer Zeit auch protestantische Theologen aufmerksam gemacht haben[15]. Impliziert der Ganztod, dass man einst bei der

[12] Für eine Liste mit Belegen, vgl. z.B. Ebd., 238.
[13] Vgl. CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?, 17–18.
[14] Gisbert GRESHAKE / Gerhard LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982, 107.
[15] Vgl. HENNING, Wirklich ganz tot?, 244–247; HUXEL, Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese?, 357–365; Christof GESTRICH, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen: evangelische Eschatologie vor der Erneuerung (Edition Chrismon), Frankfurt am Main 2009, 23–26; Wilhelm CHRISTE, »Unsterblichkeit der Seele«. Versuch einer evangelisch-theologischen Rehabilitierung, in: NZST 54 (2012), 262–284; Dirk EVERS, Überforderte Seele? Bemerkungen zur Auflösung eines traditionellen Seelenverständnisses im Kontext der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.), Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 229–246. Helmut HOPING nennt auch noch Fritz HEIDLER, Theodor MAHLMANN, Werner THIEDE und Uwe SWARAT. Vgl. HOPING, Die Identität der Toten: Von der Ganztodtheorie zur Rehabilitierung der Seele in der neueren Eschatologie, 350–351. Vgl. auch REMENYI, Auferstehung denken, 160–164.

Auferstehung der Toten quasi *ex nihilo* von Gott neu erschaffen werde? Wird hier nicht Gottes Treue zu seiner Schöpfung wohlfeil preisgegeben? Kann dann noch von der Identität des Verstorbenen mit dem Auferweckten gesprochen werden, wenn es keine Kontinuität zwischen beiden mehr gibt? Gibt es, ohne eine begriffliche Brücke vom Diesseits ins Jenseits, für den konkreten Menschen hier und jetzt noch Hoffnung auf das ewige Leben dort und dann? Befriedigt der diesbezüglich immer wieder gegebene Verweis auf das zwischenzeitliche Aufbewahrtwerden des gelebten Lebens in Gottes Erinnerung? Bzw. bietet die von Luther inspirierte Rede vom Seelenschlaf, der zufolge der Verstorbene das Intervall zwischen Tod und Auferstehung nicht bewusst erlebe und am Jüngsten Tag neu erwache, mehr als eine theologisch kaum belastbare Metapher? Kann man überhaupt die Frage nach dem postmortalen Schicksal des Menschen nach dem *solus-Deus*-Prinzip einfach ganz in Gott hinein verlagern, so dass die durch den Tod tragende aufrechterhaltene Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf nur in Gott Bestand habe, während das Geschöpf als solches in die Nichtigkeit hinein verschwinde? Ist eine solchermaßen rein theologisches Modell kohärent denkbar, ohne dabei auch die Persistenz des geschöpflichen Gegenübers als notwendiges Relat dieser in Gott gründenden Beziehung mitzudenken?[16]

Sowohl diese scheinbar unlösbaren Aporien der Ganztodtheorie als auch das zugrundeliegende protestantische *sola*-Schema erklären, warum man in der katholischen Theologie dieses Modell gemeinhin nicht übernommen hat. Das ursprüngliche Anliegen einer Neuformulierung der Personaleschatologie, die sowohl anthropologisch als auch soteriologisch die Zentralität der Auferstehung adäquat zur Sprache bringe, wurde jedoch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von katholischen Theologen sehr wohl aufgegriffen. Die wichtigsten Beiträge zu dieser Erneuerung der katholischen Eschatologie in der Bewertung des Todes, der unsterblichen Seele und der Auferstehung des Leibes sollen nun vorgestellt werden.

[16] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 164–165: „Nicht nur die bleibende Relation, in die sich Gott zum Menschen setzt, sondern auch ein Relat auf Seiten des Menschen muss durch den Tod hindurch erhalten bleiben, wenn das Kriterium der Identität im strikten Sinne nicht nur der Gleichheit (Idem-Identität), sondern auch der Selbigkeit (Ipse-Identität) gewahrt bleiben soll. […] Identität ist nicht durch die Persistenz der Relation, sondern des Relates zu gewinnen. […] Andernfalls würde personale Auferstehung reduziert zu einem Moment des göttlichen Selbstvollzugs."

2. Bemerkenswerte Beiträge katholischer Theologen

a. Romano Guardini (1885–1968) und die phänomenologische Vertiefung der Lehre von den letzten Dingen

Einer der ersten katholischen Theologen, der sich der Aufgabe stellte, die klassische Lehre von den letzten Dingen dem „neuzeitlichen Empfinden", das aus dem „Wandel des Weltbildes wie des Lebensgefühls"[17] entstanden war, möglichst einsichtig zu machen, war Romano Guardini. Aus seinen zahlreichen bleibend bedenkenswerten Überlegungen in seinem erstmals 1940 erschienenen Buch *Die letzten Dinge*, seien hier nur diejenigen herausgegriffen, die für den Fortgang dieser Arbeit von besonderer Bedeutung sind.

Wie auch die protestantischen Theologen seiner Zeit setzt sich Guardini von den „»vergeistigenden« oder »verinnerlichenden« Auffassungen der Neuzeit"[18] ab und betont, dass es dem Christentum nicht um Seelenunsterblichkeit, sondern um das Heil des ganzen Menschen gehe[19]. Der *Tod* als solcher sei wesentlich Folge der Sünde und daher wie diese sinnlos und gegen Gottes Plan – im Unterschied zum ursprünglichen, gottgewollten und sinnstiftenden *Ende* des irdischen Lebens[20]. Weiter im Einklang mit den erwähnten Einsichten der evangelischen Theologie, weist Guardini mit Nachdruck sowohl auf das heilsgeschichtliche Ereignis von Christi Sterben und Auferstehen, das allein den sinnlosen Tod verwandeln konnte in einen möglichen Übergang ins ewige Leben, als auch auf den radikalen Gnadencharakter dieses von Gott neu geschenkten Lebens hin[21].

Mit seinem ihm eigenen phänomenologischen Vorgehen versucht Guardini, darüber hinaus, den für sein katholisches Verständnis unabdingbaren Begriffen von Leib und Seele nachzuspüren. Ausgehend von der Beobachtung, dass mit steigender Innerlichkeit und Geistigkeit – angefangen mit den leblosen Dingen, über die Pflanzen und Tiere hin zu den Menschen, die auch mehr oder weniger geistig und innerlich leben können – sich die Ausdruckskraft und Lebendigkeit des Körpers intensiviere, stellt er den Grundsatz auf, dass wachsende Geistigkeit und Leiblichkeit nicht gegeneinander, sondern zueinander stünden:

---

[17] Romano GUARDINI, Die letzten Dinge: Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit, Würzburg [6]1967, 8.
[18] Ebd., 19.
[19] Vgl. ebd., 60: „Ginge es nur um die Unsterblichkeit der Seele, dann hätte es der christlichen Offenbarung nicht bedurft, denn von jener haben schon Pythagoras und Sokrates und Platon gesprochen. Es geht vielmehr um die Auferstehung der Toten und um das ewige Leben des Menschen, und diese Lehre aus dem christlichen Bewußtsein auszuräumen, ist unmöglich."
[20] Vgl. ebd., 25.
[21] Vgl. ebd., 27–31.

Je geistiger, umso authentisch leiblicher[22]. Damit könne man sich an die ungeahnten und unvorstellbaren Möglichkeiten des von Paulus erwähnten geistlichen Leibes des himmlischen Menschen herantasten[23]. Dabei müsse man allerdings bedenken, dass Leib „nicht nur fest dastehende, räumliche Gestalt" sei, sondern „auch Geschichte" habe, so dass ihm sowohl Raum als auch Zeit eingeschrieben sei:

> „So ist »der Leib« des Menschen in Wahrheit eine unendliche Zahl von Gestalten, die alle im auferstandenen Leibe enthalten sein müssen. Er muß eine neue Dimension haben, die der Zeit; freilich der in der Ewigkeit aufgehobenen Zeit, so daß in seiner Gegenwärtigkeit zugleich seine Geschichte, und in seinem reinen Jetzt das ganze durchlaufene Nacheinander liegt."[24]

Leib bedeute somit wesentlich mehr als „die bloße anatomisch umgrenzte Körperlichkeit", da er ja auch alle Ereignisse und Begegnungen und damit vielleicht sogar die ganze Umwelt und den Lebensraum des Menschen beinhalte, so dass er „Inbegriff seines sichtbar gewordenen irdischen Daseins" sei[25]. Somit gehe es bei der Auferstehung des Leibes um die Wahrung und Befreiung zur Eigentlichkeit der geschichtlich gewordenen, einzigartigen Wirklichkeit der menschlichen Person[26].

Da allerdings für Guardini die Auferstehung des Leibes selbstverständlich erst am Jüngsten Tag geschehe, stellt sich für ihn die Frage, wie der so verstandene Leib, der sozusagen die ganze Lebensgeschichte in sich trage, an der Läuterung nach dem Tode teilhaben könne, die ja nur *vor* der allgemeinen Auferstehung stattfinde. Um hier eine Antwort wenigstens anzudeuten, entfaltet er ein vertieftes Verständnis der Geistseele und ihrer Beziehung zum Leib, die man perichoretisch nennen könnte: Das Verhältnis von Seele und Leib sei derart, dass man genauso gut sagen könne, die Seele sei im Leib, wie der Leib sei in der Seele. Unter Berufung auf die Lehre von der *anima unica forma corporis* legt Guardini dar, wie Seele den Leib mitsamt seiner Geschichte und allem, was ihm widerfährt in sich trage und aufnehme, und wie sie sich umgekehrt in ihm verwirkliche und ausgestalte[27]. Das habe zur Konsequenz, dass die Seele nie ohne Leibbezug gedacht werden könne:

> „Wenn sich also beim Tode die Seele vom Körper trennt, dann streift sie den Leibesbereich nicht einfach von sich weg und aus sich hinaus. […] Ist das so, und erfährt die Seele nach

[22] Vgl. ebd., 66–70.
[23] Vgl. ebd., 70–73.
[24] Ebd., 74.
[25] Ebd., 75.
[26] Vgl. ebd., 64;75.
[27] Vgl. ebd., 76–77.

> dem Tode jene Läuterung, von welcher die Rede war, dann wird in ihr auch, wenn man so sagen darf, der *latente Leib* geläutert."[28]

Der Leib werde also als latenter in der Seele geläutert, so dass bei der Auferstehung der Toten, wenn die Seele von Gott die Macht erhalte sich ihren Leib zu bauen, dieser als gereinigter auferstehen werde[29].

Diese Darstellung des Beitrags Guardinis soll mit einem Ausblick auf die radikale Personalisierung und Christologisierung der letzten Dinge enden, die aus seinen Anmerkungen zur Lehre vom Gericht hervorstechen und damit den Weg vorzeichnen, den in der Folge alle namhaften katholischen Theologen gehen werden[30].

> „Wenn wir auch im Denken Christen sein wollen, dann können wir das Verhältnis Gottes zur Welt, dem Menschen und dem Ganzen des Daseins letztlich nicht mit Begriffen erfassen, die aus der Naturwissenschaft oder Metaphysik stammen, sondern nur mit solchen aus dem Bereich der Person – also gerade mit den verpönten »anthropomorphen« Begriffen des Tuns, der Entscheidung, des Schicksals, der Freiheit."[31]

Diese Personalisierung der Theologie überhaupt und der Eschatologie im Speziellen führt auch zu ihrer christologischen Zentrierung: „Nicht Ideen und Gesetze sind das Eigentliche, sondern Wirklichkeiten. Die wirklichste aller Wirklichkeiten aber ist ein Jemand: der menschgewordene Sohn Gottes."[32]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Guardini, obwohl er sich ganz im Rahmen der klassischen katholischen Darstellung der letzten Dinge bewegt, diese durch ein phänomenologisch angereichertes Verständnis von Tod, Seele und Leib vertieft und personalisiert hat. Halten wird insbesondere die räumliche und zeitliche Erweiterung des Leibbegriffs und die Vorstellung des latenten Leibes als bedenkenswerte Ideen fest.

b. Hans Urs von Balthasar (1905–1988) und die alles bestimmende Auferstehungsgnade

Wie schon im vorigen Abschnitt, sollen auch hier nur die für den gewählten Ansatz relevanten Aspekte der ungemein reichhaltigen und vielschichtigen Gedanken von Hans

---

[28] Ebd., 77. (Hervorhebung von mir)
[29] Vgl. ebd., 77–78.
[30] Vgl. z.B. Hans Urs von BALTHASAR, Umrisse der Eschatologie, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 276–300, hier 282: „Ipse (Deus) post istam vitam sit locus noster (Augustinus). Gott ist das »Letzte Ding« des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der »Letzten Dinge« ist."
[31] GUARDINI, Die letzten Dinge, 101.
[32] Ebd., 105.

Urs von Balthasar zur Eschatologie berücksichtigt werden. Ich stütze mich dabei in erster Linie auf die 1955 erschiene Schrift *Eschatologie in unserer Zeit*[33], weil in diesem frühen Beitrag bereits alle für mich wesentlichen Aspekte enthalten sind[34].

Grundsätzlich zeichnet sich sein Ansatz durch eine klare Wahrnehmung der radikalen Aporie des Todes aus: Da der Mensch von seinem Wesen her – und zwar sowohl aufgrund seiner ihn konstituierenden vergänglichen Leiblichkeit als auch aufgrund seiner alle Natur übersteigenden unvergänglichen Geistigkeit, die ihn überhaupt erst seiner Sterblichkeit gewahr werden lasse –, da also der Mensch als solcher zeitlich, endlich und sterblich sei, könne kein Fortleben der Seele oder des Geistes, genauso wenig wie ein Fortbestehen der Elemente seines Leibes, ihm Hoffnung bieten[35]. Man müsse

> „zunächst einmal schlicht feststellen, dass der Mensch im Tod jedenfalls aufhört, Mensch, *dieser Mensch* zu sein, der definiert wird durch eine zeitliche Existenz innerhalb zeitlicher Grenzen der Geburt und des Todes – wobei die übelriechende Leiche auch dem idealsten Idealisten nicht anders denn als Dokument des Geendethabens auffallen muss.“[36]

Ohne Konzessionen will Balthasar seine Leser vor „das wie zur Verhöhnung menschlicher Vernunft ersonnene Paradox der Existenz“ führen, welches man „bis zur Verzweiflung erlebt haben“ müsse und das in einem „Widerspruch“ gipfle, „der nur in einem tödlichen Entweder-Oder ausdrückbar ist: Entweder der Mensch endet mit dem Tod – sonst ist das, was da gelebt hat, nicht der eigentliche Mensch gewesen“[37]. Insofern sei, philosophisch gesehen, die Vorstellung vom Scheol oder Hades die adäquateste, weil hier das Paradox klar zutage trete, welches sich aus der Unvergänglichkeit des geisthaften Lebensprinzips des Menschen, das nicht mit diesem gleichgesetzt werden könne, ergebe: Da dieses nicht aufhöre zu existieren, obwohl der Mensch gestorben sei, müsse man von einer „Todesexistenz“ sprechen, von einem „Totsein, das nicht Nichtsein ist“, aber „deswegen noch lange nicht Lebendigsein“[38] sei.

---

[33] Hans Urs von BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Einsiedeln [2]2010.
[34] Die reife Gestalt seiner Eschatologie findet sich in Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983. Allerdings beschäftigt sich Balthasar dort wenig mit den hier anstehenden Fragen zu Tod und Auferstehung, weswegen dieses Werk hier nur am Rande Beachtung findet. Vgl. Klaus VECHTEL, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Innsbrucker theologische Studien 89), Innsbruck 2014, 205–220. Zu Balthasars Eschatologie insgesamt, vgl. Nicholas J. HEALY, The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Eschatology as Communion, Oxford 2005.
[35] Vgl. BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 15–30.
[36] Ebd., 14. (Hervorhebung im Original)
[37] Ebd., 14.
[38] Ebd., 30. Vgl. auch Ebd., 49: „Es bleibt die wichtige Rolle der alttestamentlichen Eschatologie, in der für

Nur wenn man den Menschen im Licht Christi, im Licht der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt des Gottessohnes verstehe, könne man den genannten Aporien entgehen. Nur durch die ganzmenschliche Auferstehung des Gott-Menschen sei in Gott, in seiner Ewigkeit, ein Raum eröffnet worden für die zeitliche Existenz des Menschen und des Kosmos[39]. „Gott steigt ab in die Zeit; der Mensch steigt auf in die Ewigkeit.“[40] Die Auferstehung Christi sei somit die „vollzogene Wende“[41], das Bindeglied, „zwischen Zeit und Ewigkeit“[42]. Durch sie werde die Zeit in die Ewigkeit heimgeholt: Sie stehe somit weder in der Zeit, weil sie ja die Rettung und Bergung der Zeit vollbringe, noch sei sie einfach in Gottes Ewigkeit anzusiedeln, weil sie nur nach dem vollendeten Leben, „als das vom Vater her vollzogene *Fazit* des ganzen Erdenlebens des Sohnes“[43] möglich sei. Man könnte mit dem späteren Balthasar auch sagen: Der durch die Auferstehung Jesu eröffnete endgültige Zustand stehe „quer“ und „senkrecht“ zu unserer Geschichtszeit, „in einer dieser gegenüber inkommensurablen Dimension“[44].

Nur durch diese Auferstehungsgnade Christi könne also die zeitliche Existenz des Menschen als solche in das ewige Leben Gottes eingeborgen werden. Nun sei wichtig festzuhalten, dass das dergestalt verewigte zeitliche Leben nicht als irgendwie versteinert[45] oder gefroren gedacht werde, sozusagen als reines Gewesensein, als ob „der Mensch in Ewigkeit gleichsam der Gefangene seiner vier Mauern zeitlichen Lebens“ [46] bliebe. Ganz im Gegenteil: das ewige Leben sei

> „die Öffnung aller Möglichkeiten, eine unvorstellbare Fülle an Dimensionen, in die hinein freie Verwirklichung erfolgen kann. Aber die Kostbarkeit des Zeitlichen geht darin nicht verloren; dieses bleibt Wurzel und Stamm, woraus Blüte und Frucht des Ewigen sich allererst entfalten.“[47]

---

uns hier wohl einzig zugänglichen Bildersprache die Vereinbarkeit von echter Gestorbenheit der Seele und echter Überdauer auszudrücken: angesichts dieser Schilderungen und Ausdrücke wird man zögern, auf die Dauerform der „Seele“, die so ganz und bis ins Letzte vom Tod her geprägt bleibt, den lebendig-gefüllten platonischen Begriff „Unsterblichkeit“ anzuwenden.“

[39] Vgl. BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 36–42.

[40] Ebd., 41.

[41] Ebd., 44.

[42] Ebd., 43.

[43] Ebd., 45.

[44] Hans Urs von BALTHASAR, Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410–455, hier 445.

[45] Vgl. BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 28: „[D]er verklärte Leib erscheint in der christlichen Vorstellungswelt leicht als ein leidloses Petrefakt jener Zeit, da er noch (glorreich!) zu leiden fähig war, eine Art Museumsstück mit Gliedern und Organen, die im Grunde zu nichts mehr dienen und im wesentlichen „Siegestrophäe“ einstiger Kämpfe bleiben […].“

[46] BALTHASAR, Eschatologie im Umriss, 450.

[47] Ebd.

Das alles gelte nach dem Gesagten selbstverständlich auch für die Seele des Menschen. Diese könne zwar aufgrund ihrer Geistnatur den Tod überdauern, aber das sei nur „die Voraussetzung ontischer Art für die Erhöhung des Menschen zur Teilnahme am innergöttlichen Leben“[48]. Im Unterschied zur philosophisch einsehbaren und naturhaften Überdauer der Seele,

> „ist das, was wir uns als „Unsterblichkeit der Seele“ *bei Gott* und bereits in der seligen Anschauung Gottes (wenn auch noch in Erwartung der Auferstehung des Leibes) vorstellen, unbedingt und auf jeden Fall eine Wirkung der gesamtmenschlichen Auferstehung Christi aus den Toten.“[49]

Die selige Schau der Seele ‚vor‘ der leiblichen Auferstehung sei nur von dieser her zu verstehen, und zwar in Form einer Antizipation. Tatsächlich könne der Mensch in Christus, „*auch wenn er selbst noch nicht leiblich von den Toten auferstanden ist, antizipierend an dieser Zeitform teilbekommen*“[50]. Die in der Gnade stehende Seele überwinde

> „den Tod (des Menschen) aus der gleichen Kraft der leiblichen (gesamtmenschlichen) Auferstehung Christi […] wie ihr „am Jüngsten Tag“ auferstehender Leib. In Christus liegt die absolute Einheit dieser Gnade, die die Zweiseitigkeit der menschlichen Errettung aus dem Tod als Seiten oder Phasen eines einzigen Gesamtgeschehens erscheinen lässt.“[51]

Wie genau diese zwei Phasen der seelischen und leiblichen Auferstehung zueinander stünden, wie der „sicher vorhandene, andererseits doch sicher nicht zeithaft ausgedehnte Abstand zwischen jetzigem Eingehen in die Seligkeit […] und Auferstehung am Jüngsten Tag“[52] zu denken sei, das entziehe sich aber unserem Verstehen, „weil uns dafür die Anschauung der eschatologischen Zeitformen fehlt“[53]. Jedenfalls müsse mit der leiblichen Auferstehung auch die Verwandlung des gesamten empirischen Kosmos im Sinne eines

---

[48] BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 49.
[49] Ebd., 51. (Hervorhebung im Original)
[50] Ebd., 43. (Hervorhebung im Original)
[51] Ebd., 52.
[52] Ebd., 55, Anm. 12.
[53] Ebd., 56. Bekanntlich hat Balthasar später in der Theodramatik bei aller Unentscheidbarkeit der Frage, dennoch einige prägende Einwände gegen die zwischenzeitliche Existenz leibloser Seelen formuliert. Vgl. BALTHASAR, Endspiel, 327: „Das hier Ausgeführte ist völlig unabhängig von den kontroversen Fragen, ob und wie (in einem eventuellen Zwischenzustand) eine leiblose Seele gedacht werden kann und, falls ein solcher Zustand angenommen werden muß, zu welchem «Zeitpunkt» eine erneute Einigung dieser Seele mit ihrem Leib erfolgt. Diese Fragen sollen hier nicht durchdiskutiert werden. Sie sind auch in einer *theologia viatorum* nicht endgültig lösbar, da diese sich den Zustand der in Christus Gestorbenen – während die irdische Weltgeschichte weiterdauert – nicht als zeitüberhoben vorstellen kann. Man wird höchsten sagen können, daß eine aus leibbegabten und leiblosen Seelen zusammengesetzte *Communio Sanctorum* schwer vorstellbar ist. Christus und die bei seinem Tod Mitauferstandenen, sodann Maria und nach dem Glauben mancher der Liebesjünger Johannes […]: eine große Schar von «vorweg» Auferstandenen stünde denen gegenüber, die auf ihre Wiedervereinigung mit dem Leib bis zum «Weltende» warten müßten; der Gedanken ist schwer zu fassen.“

Über- und nicht Untergangs mitbedacht werden[54]. Bei aller Unanschaulichkeit sei festzuhalten, dass dieser Übergang des alten Äons zum neuen ein Wandel und kein Wechsel sei, dass also „eine Identität des sich wandelnden Subjekts“[55] behauptet werden müsse[56]. Dies geschehe, auf eine uns verborgene Art, durch den auferstandenen Christus als Erstlingsfrucht, also durch den neuen Adam, und somit, in weiterer Folge, durch die Kirche und ihre Glieder. Ob dabei neben Maria auch schon „andere Glieder der Kirche mit ihrer vollen Leiblichkeit in das Licht des neuen Äons eingegangen sind“[57], sei eine offene Frage.

Als *Ertrag* dieser kurzen Darstellung der Gedanken Balthasars zu Tod, Seele und Auferstehung, kann erstens das Ernstnehmen des Todes als Ende der menschlichen Existenz genannt werden. Damit zusammenhängend soll, zweitens, die klare Unterscheidung zwischen der metaphysisch gegebenen Unvergänglichkeit der Seele einerseits, und der gnadenhaften Unsterblichkeit bzw. dem ewigen Leben andererseits, gewürdigt werden. Der Zustand der den Tod überdauernden Geistseele sei, ohne die Auferstehungsgnade, mehr dem Tod ähnlich als dem Leben, eine Todesexistenz: Diese Beurteilung erscheint mir bemerkenswert. Drittens soll die Auferstehung des ganzen Menschen als einzige Form des ewigen Lebens, an dem die Seele antizipativ „vor“ der allgemeinen Auferstehung teilhaben kann, festgehalten werden.

c. Karl Rahner (1904–1984) und die Endgültigkeit der Freiheit im Tod

Wie schon bei Hans Urs von Balthasar, soll auch aus dem weitverzweigten Werk Karl Rahners ein einzelner Beitrag herausgegriffen werden, anhand dessen die für ihn charakteristischen Gedanken im Zusammenhang mit meiner Fragestellung besonders gut illustriert werden können. Es handelt sich um den 1975 erstmals auf Deutsch erschienen Artikel *Über den „Zwischenzustand“*[58]. Die dort eingespielten Begriffe und die vorausgesetzten Überlegungen werden, sofern für den Fortgang der vorliegenden Arbeit hilfreich, im Rückgriff auf andere Beiträge Rahners vervollständigt werden.

Die grundsätzliche These Rahners in seinem Artikel lautet dahingehend, dass die von Benedikt XII. 1336 formulierte Lehre vom Zwischenzustand als solche kein Dogma,

[54] Vgl. BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 52–56.
[55] Ebd., 53.
[56] Vgl. auch BALTHASAR, Umrisse der Eschatologie, 283.
[57] BALTHASAR, Eschatologie in unserer Zeit, 55.
[58] Karl RAHNER, Über den „Zwischenzustand“ (1975), in: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 22/2), Freiburg im Breisgau 2008, 245–253.

sondern nur ein „Vorstellungsmodell“ sei: Eigentlich dogmatisch festgesetzt seien nur die zwei „Sätze vom Eintritt der Endgültigkeit menschlicher Freiheitsgeschichte durch den Tod und von der Einbezogenheit des Leibes in diese Endgültigkeit“[59]. Oder anders formuliert: „Unzweifelhaft geht die Aussageabsicht der definierten Sätze darauf, die Vollendung der Seele und die Verklärung des Leibes als christliche Wahrheiten einzuschärfen.“[60] Wie sich diese beiden Sätze bzw. die damit gemeinten Wirklichkeiten zueinander verhalten, ob sie auf irgendeine Art auseinanderliegen oder zusammenfallen, dass stehe zur freien Diskussion. Es sei also theologisch nicht zwingend – aber umgekehrt natürlich auch nicht unzulässig – zwischen dem Tod des Einzelnen, und dem damit gegebenen sofortigen Zustand der Seele in Seligkeit, Fegfeuer oder Verdammnis einerseits, und der Verklärung des Leibes andererseits, einen wie immer gearteten „zeitlichen“ Zwischenzustand anzunehmen[61]. Daraus folge die Legitimität alternativer Vorstellungsweisen, wie z.B.:

> „Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach „Leib“ und „Seele“ trete mit dem Tod unmittelbar ein, die „Auferstehung des Fleisches“ und das „allgemeine Gericht“ ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt „entlang“, und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen.“[62]

Das klassische Vorstellungsmodell vom Zwischenzustand ergebe sich eigentlich nur aus der „unreflektierten Annahme“, dass die „Verklärung des Leibes noch nicht eingetreten“[63] sei. Wie noch deutlich werden wird, sei diese Annahme aber keineswegs notwendig bzw. sehe sie sich sogar mit zahlreichen Schwierigkeiten konfrontiert. Zur Untermauerung seiner These bedient sich Rahner dreier Argumentationsebenen: der geschichtlich-genealogischen, der philosophischen und der theologischen[64].

Geschichtlich-genealogisch verortet er die Rede vom Zwischenzustand in einer bestimmten „Etappe der Theologiegeschichte“[65], die versucht habe zwei völlig verschiedene Aussagereihen des Neuen Testaments im Nachhinein zu harmonisieren[66]. So gebe es im Neuen Testament einerseits die von Jesus übernommene jüdische Vorstellung von der eschatologischen, kollektiven Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag, auch

---

[59] Ebd., 245.
[60] Ebd., 246.
[61] Vgl. ebd., 245.
[62] Ebd., 245–246.
[63] Ebd., 246.
[64] Diese Dreiteilung entspricht nicht den Abschnittsüberschriften und der Strukturierung Rahners, erlaubt es aber m.E. besser die zugrundeliegenden Argumente deutlich zu konturieren.
[65] RAHNER, Zwischenzustand, 248.
[66] Ebd., 247–248.

„Auferstehung des Fleisches“ genannt, wobei das Fleisch biblisch gesprochen nicht einen Teil, sondern den ganzen Menschen meine, und andererseits das bereits mit dem Tod erhoffte bzw. für „heute“[67] versprochene „Sein mit Christus“ des Einzelnen. Im Mittelalter habe man nun, sozusagen auf eigene „Rechnung und Gefahr“, versucht, „durch die Idee des Zwischenzustands“ diese beiden Aussagereihen, also „die Aussagen einer individuellen und einer kollektiven Eschatologie miteinander in Einklang zu bringen“[68]. Das sei allerdings aus mehreren Gründen nicht wirklich geglückt, nicht zuletzt, weil die Unterscheidung der Vollendung von Seele und Leib die zwei unterschiedlichen neutestamentlichen Aussagereihen nicht richtig treffe. Rahner plädiert deswegen dafür, einen Schritt weiter zu gehen und die beiden Aussagereihen, über den theologiegeschichtlich sozusagen „zwischenzeitlichen“ Harmonisierungsversuch hinaus, in einer „vollständigen Identifikation“[69] zu verstehen: Beide Aussagereihen meinen dieselbe Vollendung des einen und ganzen Menschen, wenn auch unter verschiedenen Aspekten, nämlich individuell und kollektiv.

Philosophisch gründet dieses Votum Rahners auf seiner fundamentalen Überzeugung, dass der Mensch trotz seiner Pluralität und Vielschichtigkeit nur in radikaler metaphysischer Einheit gedacht und verstanden werden könne. Der Mensch bestehe nicht aus zwei disparaten Teilen oder Elementen, Seele und Leib, Geist und Materie. Vielmehr sei er wesentlich das eine „Subjekt unbegrenzter Transzendentalität und entsprechender Freiheit“[70]. Als solches erfahre er sich nämlich. Diese Freiheit ist für Rahner der heute einzig mögliche Ausgangspunkt metaphysischer Anthropologie[71]. Echte Freiheit aber impliziere die Möglichkeit zur Endgültigkeit[72]. In einem früheren Aufsatz begründet Rahner von hier aus die konstitutive Sterblichkeit des Menschen als Ausdruck eben dieses menschlichen Vermögens Endgültigkeit zu setzen[73]. Der Mensch sei „das Ereignis der

[67] Vgl. Lk 23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“
[68] RAHNER, Zwischenzustand, 248.
[69] Ebd.
[70] Ebd., 250.
[71] Zum Freiheitsverständnis Karl Rahners, vgl. VECHTEL, Eschatologie und Freiheit, 49–84.
[72] Vgl. RAHNER, Zwischenzustand, 251.
[73] Vgl. Karl RAHNER, Über das christliche Sterben (1966), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 534–539, hier 535: „ […] die biologische Sterblichkeit ist in ihrem wahren Wesen nur die Erscheinung und das konkrete Geschehen dieser Sterblichkeit, die im geistigen Grund der Freiheit entspringt. Wieso dieses? Freiheit ist nicht die Möglichkeit, immer aufs neue dies und dann wieder jenes zu tun, sondern die Möglichkeit der Setzung des Endgültigen […]. Ist also der Mensch personale Freiheit, dann ist er derjenige, der sich aus seinem innersten Wesen heraus durch seine Freiheitstat, in der er über sich als ganzen endgültig verfügt, in seine eigene Endgültigkeit, Vollbrachtheit und Unwiderruflichkeit hineinschafft.“

Endgültigkeit, die wir Ewigkeit nennen“[74]. Derart verstandene Endgültigkeit sei nun der Inbegriff der Vollendung, die nichts anderes bedeute als das Erreichen eines zuvor angestrebten endgültigen *Ergebnisses*[75]. Diese Endgültigkeit und Vollendung könne sich daher, zumindest im Fall einer geschöpflichen Freiheit, nur aus einer durchlaufenen und vollzogenen Freiheits*geschichte* ergeben[76]. Dazu bedürfe es allerdings des leiblich-materiellen Aspekts, der eben für den personalen Geist der Raum der zeitlich-geschichtlichen Realisierung dieser Freiheit sei. Als leiblicher und nur als solcher könne der Mensch eine Freiheitsgeschichte haben und so als geistiges Subjekt Endgültiges setzen. Materie müsse daher als ein metaphysisch notwendiges „inneres Konprinzip“[77] [sic!] der Verwirklichung der Freiheitsgeschichte des personalen Geistes verstanden werden. Es sei daher gar nicht möglich den geistigen und den materiellen Aspekt des Menschen zu trennen: „Ohne Materialität, die Ausdruck und Medium des Selbstvollzugs des endlichen Geistes ist, ist endliche Geistkreatur gar nicht denkbar.“[78]

Im Tod komme diese personale Freiheitsgeschichte nun an ihr Ende, d.h. sie vollende sich in die erhoffte Endgültigkeit[79]. Das habe zuerst in Bezug auf das Verständnis der Vollendung *des Leibes* Folgen. Selbst wenn die „materielle Welt als solche, in ihr selbst bleibend […] keine Vollendung“ haben könne, „so wie ein Präludium als solches kein Finale sein kann“[80], so gelte doch, dass sie im Geist vollendet werden könne. Daher

> „darf die Materie […] nicht als eine Bedingung des Geistes und seines Vollzugs gedacht werden, die in dessen Vollendung einfach als später überflüssiges Mittel und transitorisches Durchgangsstadium abgestoßen wird. Sie bleibt als inneres Moment des Geistes und seiner Geschichte auch in dessen Vollendung. […] Insofern die materielle Welt als solche sich selbst in Selbsttranszendenz übersteigt in die Geschichte des Geistes hinein, findet sie in dessen Vollendung ihre eigene Vollendung.“[81]

Der eine und ganze Mensch komme als Freiheitssubjekt, und das heiße eben: als sich in Leiblichkeit realisierender personaler Geist, an sein Ziel. Da die leiblich-materielle Dimension des Menschen in der Vollendung seines Geistes vollendet werde, können diese

---

[74] Karl RAHNER, Zu einer Theologie des Todes (1972), in: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 22/2), Freiburg im Breisgau 2008, 230–244, hier 243.
[75] Vgl. Karl RAHNER, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Zur Theologie der Zukunft, München 1971, 194–209, hier 195.
[76] Vgl. ebd., 194–199.
[77] Ebd., 207.
[78] Ebd., 205.
[79] Zum Tod als Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte bei Karl Rahner, vgl. VECHTEL, Eschatologie und Freiheit, 94–111.
[80] RAHNER, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, 207.
[81] Ebd., 208.

beiden Aspekte als gleichzeitig vollendet betrachtet werden[82]. Die Endgültigkeit des personalen Geistes vor Gott sei also das, was man traditionell Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes genannt habe[83].

Aus dem bisher Gesagtem werde ferner auch verständlich, warum mit dem im Tod gegebenen Eintritt in die Endgültigkeit, der Gedanke einer *Zwischenzeit* höchst problematisch werde. Der Begriff der metaphysisch-anthropologischen Zeit sei ja an jenen der Freiheitsgeschichte gebunden und habe außerhalb ihrer keinen Sinn. Endgültigkeit verlange auch das Ende der Zeit[84]. In einem späteren Beitrag, in Form eines fiktiven Gesprächs zwischen Theologen gestaltet, zieht Rahner auch für die Lehre vom Fegfeuer die logischen Konsequenzen seines Ansatzes, der auf der Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte im Tod basiert. Es stelle sich die

> „Frage, ob man, ohne der amtlichen Fegfeuerlehre zu widersprechen, sie doch so verstehen dürfe, daß alles im Tod selber geschieht, die „Reinigung" des Feuers ein Aspekt des Todes selber ist und von den verschiedenen Eigentümlichkeiten des Todes selbst verständlich gemacht werden kann, ob die Fegfeuerlehre nicht eben doch eine mit anderen Vorstellungsmitteln und unter anderen Aspekten vorgetragene Thanatologie ist […]. […] Warum sollte die „Dauer" des Reinigungsgeschehens nicht dasselbe meinen können wie die (verschiedene) Tiefe und Intensität des Schmerzes, den der Mensch im Tod selber erfährt, weil eine schreckliche Differenz besteht zwischen dem, was er faktisch ist, und dem, was er sein sollte?"[85]

Eine mit den Mitteln der modernen Philosophie betriebene Fegfeuerlehre bedürfe also des Zwischenzustands nicht unbedingt. Auch von hier sei daher kein Einwand gegen den Schluss zu erwarten, dass eine „moderne metaphysische Anthropologie", die auf der Erfahrung transzendentaler Freiheit und der Reflexion auf deren Möglichkeitsbedingungen fuße, „gar nicht oder nur unter größten Hemmungen einen Zwischenzustand oder eine schlechthin immaterielle Daseinsweise des geistigen Subjekts für möglich halten" könne[86].

Hinzu komme, dass auch im Rahmen der klassischen *anima-forma-corporis*-Lehre, nach der die Seele wesentlich Akt der Information des Leibes sei, der Begriff einer *anima*

---

[82] Vgl. Karl RAHNER, Auferstehung des Fleisches [I] (1955), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 511–521, hier 520: „Wenn aber das Materielle nicht einfach die objektive Täuschung und nicht bloß das abzutuende Material ist, an dem die Geschichte der Geister sich in Freiheit einübt, bis ihre Tat getan ist, sondern ein Stück der wahren Wirklichkeit selbst, dann geht sie eben laut der Verheißung Gottes mit ein in die Vollendung, dann kann auch sie der Endgültigkeit und Vollendung teilhaft werden."
[83] Vgl. RAHNER, Zwischenzustand, 251.
[84] Vgl. ebd., 249.
[85] Karl RAHNER, Fegfeuer (1980), in: Anstöße systematischer Theologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 30), Freiburg im Breisgau 2009, 657–667, hier 661.
[86] RAHNER, Zwischenzustand, 251.

separata in unlösbare Aporien münde[87]. Wie könne, wenn dies ihr Wesen sei, die Seele aufhören den Leib zu informieren, ohne dadurch selbst aufzuhören zu sein? Rahners ursprünglicher Lösungsversuch durch den Bezug des Menschengeistes auf die eine Materie der ganzen Welt, sodass die Seele nach dem Tod als allkosmisch gedacht werde[88], wird hier aufgegeben zugunsten des Gedankens der „bleibende[n] Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele"[89]. Da die Identität des verklärten Leibes mit dem irdischen eine formelle und nicht materielle sei, also „durch die Identität des geistigen Freiheitssubjekts, das „Seele" genannt wird, jetzt und künftig gegeben" sei, könne „auch die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab gar kein Argument mehr abgeben, daß die „Auferstehung" noch nicht stattgefunden habe"[90]. Es gebe also keinen zwingenden Grund anzunehmen, der Mensch verliere im Tod seinen Leib. Umgekehrt gebe es aber, sowohl im Rahmen der scholastischen als auch der modernen Philosophie, gute Gründe zu denken, der Mensch können seinen Leib gar nicht verlieren[91]. Damit stehe nichts mehr der Vorstellung im Wege, dass Auferstehung im Augenblick des Todes stattfinde, wobei Auferstehung eben Verklärung und Vollendung des in der Verwirklichung des endlichen Menschengeistes implizierten leiblich-materiellen Aspekts bedeute[92]. Wie diese Deutung der Auferstehung mit früheren Aussagen Rahners, der als Konsequenz der vollendeten Leiblichkeit des Menschen auch eine ihr „eigentümliche, mit der unseren hier inkommensurable Zeiträumlichkeit"[93] postuliert hatte, in Deckung gebracht werden könne, bleibt hier ungeklärt.

Theologisch begnügt sich Rahner damit, einige mögliche Einwände gegen seine These zu entkräften[94]. Weder das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens, das bei näherer Betrachtung keineswegs ein exklusives Privileg bezüglich der Vollendung der Leiblichkeit beinhalte, noch die Formulierungen der Überlieferung, die von einem Zwischenzustand und eine zeitlich nachgeordnete Verklärung des Leibes ausgehen, stellen schlagende

[87] Ebd., 249.
[88] Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie des Todes (1949), in: Maria, Mutter des Herrn. Studien zur Mariologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 9), Freiburg im Breisgau 2004, 395–417, hier 402.
[89] RAHNER, Zwischenzustand, 249.
[90] Ebd., 250. Siehe dieselbe Auffassung bereits in einem Beitrag aus 1962: Karl RAHNER, Auferstehung des Fleisches [II] (1962), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 522–533, hier 531.
[91] Vgl. RAHNER, Zwischenzustand, 251.
[92] Vgl. ebd., 250.
[93] RAHNER, Auferstehung des Fleisches [II], 532.
[94] Vgl. RAHNER, Zwischenzustand, 252–253. Vgl. auch weiter oben meinen Seitenblick auf Rahners spätere Bearbeitung der Fegfeuerlehre.

Einwände dar. Man müsse diesbezüglich hermeneutisch reflektiert zwischen Aussageinhalt und Aussageweise unterscheiden und sei nicht verpflichtet den herkömmlichen Sprachgebrauch und die überlieferten Vorstellungsmodelle zu übernehmen, vor allem wenn er mit unserem heutigen Weltbild nicht oder nur schwer vereinbar sei[95].

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Rahners Votum gegen die Idee vom Zwischenzustand[96] hauptsächlich durch Einsichten seiner philosophisch-metaphysischen Freiheitsanthropologie und nicht durch theologische Argumente motiviert und gestützt wird. Die Reflexion auf das Wesen und den Vollzug der freien Geistnatur erlaubt es ihm einerseits den Tod als Setzung von Endgültigkeit positiv zu werten und andererseits Geist und Materie jenseits jeglichen Dualismus in echter Einheit zu denken. Die These von der Vollendung der Materie als inneres Moment des Geistes, wirft allerdings die Frage auf, ob hier die idealistische philosophische Vernunft nicht zu einer unbotmäßigen Vergeistigung der Auferstehungshoffnung und der Vollendung der gesamten Schöpfung geführt hat. Kurz vor seinem Tod verfasste Rahner eine Meditation, in der er sich diese Frage stellt.

> „Mein Gott, wenn ich genauer hinhöre auf das, was an Ewigkeitshoffnung wirklich in mir lebt, dann stelle ich eine seltsame Schwierigkeit fest: Einerseits rede ich nicht gern […] von der Unsterblichkeit der Seele, weil ich mich zu massiv „leiblich" empfinde […]. Andererseits stelle ich dann mein „Jenseits" (an das ich glaube) doch wieder so ganz abstrakt und entmythologisiert vor: […] Ist also mein Jenseitsglaube, meine Überzeugung von der „Auferstehung der Toten" doch sehr wenig „leibhaftig"? Muß ich mir selber gegenüber den Verdacht hegen, ein abstrakter Spätrationalist mit einem immer dünner werdenden Glauben zu sein?"[97]

Im Versuch einer Antwort kommt er, noch immer in der betenden Anrede an Gott, wieder auf das Verhältnis von Geist und Materie und deren respektive Vollendung zu sprechen. Da Gott der Urheber sowohl der Materie als auch des Geistes sei, sei eben auch die Materie als solche ihm ähnlich. Auch Materie könne „doch auch wirklich – radikal aufgehoben und verwandelt – von dir und unserer Vollendung ausgesagt werden, weil du auch noch einmal

[95] Vgl. ebd., 253. Siehe aber in einem früherem Artikel aus 1955: „In vielen theologischen Fällen wird es gar nicht möglich sein zu sagen, wo die gemeinte Sache *genau* aufhört und das „*bloße*" Bild anfängt. In solchen Fällen wird der glaubende Christ und Theologe sich in der Theologie und erst recht in der Verkündigung an den Sprachgebrauch der Schrift und Überlieferung halten, weil er ja weiß, daß er ein sanktioniertes Bild hat, das richtig die Sache selbst sehen läßt, wenn auch die reflexe Scheidung der beiden Elemente nicht adäquat gelingt." RAHNER, Auferstehung des Fleisches [I], 516.

[96] Um ein solches Votum handelt es sich ja schließlich doch trotz der gegenteiligen Bekundungen zu Beginn des Artikels. Im letzten Absatz will Rahner zwar die Idee des Zwischenzustands als alternatives Vorstellungsmodell gelten lassen, aber nur insofern sie lediglich „ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr" sei, also „solange man den Gedanken nicht zu ernst nimmt und nicht als glaubensverbindlich betrachtet". RAHNER, Zwischenzustand, 253.

[97] Karl RAHNER, Auferstehung der Toten (1980), in: Anstöße systematischer Theologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 30), Freiburg im Breisgau 2009, 674–675, hier 674.

über unsere Scheidungen und Abstraktionen erhaben bist“[98]. Bei tieferer Betrachtung der biblischen Hoffnungsbilder, stelle man fest, dass man „all dieses handfeste Reden nicht eigentlich stärker spiritualistisch verdünnen [müsse] als all die Aussagen mehr geistig-metaphysischer Art, die nur scheinbar leichter verständlich sind“ [99]. Kann man hierin eine heimliche Retraktation der These der in sich unvollendbaren Materie sehen?

d. Gisbert Greshake (1933–) und die Auferstehung im Tod

Unter den deutschsprachigen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gibt es kaum einen, der sich so ausführlich mit den Fragen nach Tod, Seele und Auferstehung beschäftigt hat, wie Gisbert Greshake. Als Leitfaden zu seinen Überlegungen wird hier die endgültige Fassung seiner Beiträge in der gemeinsam mit Gerhard Lohfink herausgegebenen *Quaestio disputata* aus 1982, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*[100] herangezogen. Zwei Bemerkungen müssen hierzu gemacht werden. Erstens: Greshake legt großen Wert darauf, dass sein eigenständiger Entwurf nicht mit den im selben Band dargelegten Ausführungen Lohfinks verwechselt werde. Trotz oder gerade wegen der diesbezüglichen Ungenauigkeit vieler Kritiker, muss man sich davor hüten, Greshakes Position mit der Lohfinks in Verbindung zu bringen und ihm die These einer jenseitigen Zeitlosigkeit oder des In-eins-Fallens der Eschata zuzuschreiben[101]. Zweitens: Es soll hier explizit nicht der Versuch gemacht werden, die bekannte Debatte mit Joseph Ratzinger zu rekonstruieren[102], sondern es soll, jenseits polemischer Anschuldigungen und Zurückweisungen, der konstruktive Entwurf Greshakes dargestellt werden. Dieser berücksichtigt natürlich die Einwände Ratzingers und anderer Kritiker, so dass seine Position in der Endfassung von *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit* durch die vorausgehende und damals weiterlaufende Debatte vertieft und verfeinert wurde[103].

---

[98] Ebd., 675.
[99] Ebd.
[100] GRESHAKE/LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit.
[101] Gisbert GRESHAKE, Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau ^{5}1982, 156–184, hier 161–162; GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 542–547.
[102] Eine solche Rekonstruktion der Debatte wurde schon mehrmals vorgelegt. Siehe z.B. Josef WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung: Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn 2005, 169–176; Terrence P. EHRMAN, Joseph Ratzinger’s Debates with Gisbert Greshake: An Argument for the Resurrection of Matter, in: Modern Theology 36 (2020), 239–258.
[103] Für eine Einbettung der Eschatologie Greshakes in das Gesamt seiner Theologie, die sowohl die innere Kohärenz als auch die Zentralität des Gedankens der Communio genau herausarbeitet, vgl. die Dissertation von Volker BUSCH, In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod“ in der Theologie Gisbert Greshakes, Mainz 2001.

Viel eingehender noch als Rahner, gründet Greshake seine eigene Bearbeitung des personaleschatologischen Problemfelds auf theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den beiden Vorstellungsbildern „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“[104]. Das Ergebnis kann als theologiegeschichtliche These zur Genese des klassischen eschatologischen Modells kurz und bündig so formuliert werden:

> „Dieses traditionelle Modell, die Diastase von Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes ist […] dem Glauben an die Auferstehung gleichsam von außen her zugewachsen, ja aufgedrängt worden durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und besonders mit der leibfeindlichen Gnosis.“[105]

Ohne die detaillierten Ausführungen Greshakes zur Stützung dieser These nachzuzeichnen, sei hier doch auf zwei „problemgeschichtliche Kristallisationspunkte“[106] hingewiesen.

Da wäre zuerst die im obigen Zitat erwähnte Auseinandersetzung mit der Gnosis[107]. Gegen die gnostische Umdeutung der Auferstehung in ein rein innerliches Geschehen, bei dem die Seele als das eigentlichen Selbst sich zusehends vom Leib und der Materie loslöse, habe die frühchristliche Theologie den bleibenden Wert des Leibes betont. Allerdings habe sie dabei die ursprüngliche, ganzheitliche hebräisch-biblische Anthropologie preisgegeben, um die Gnosis mit ihren eigenen, dualistischen Begrifflichkeiten zu widerlegen. So sei die notwendige Würdigung des Leibes um den Preis des Leib-Seele-Dualismus erkauft worden. In der Hitze des Gefechtes habe man dann gegen die gnostische Spiritualisierung der Auferstehung allzu massiv auf eine physizistische Auferstehung des Fleisches gepocht. Es sei im weltanschaulichen Wettkampf zu einer regelrechten Überbietungslogik gegenüber der griechischen Seelenunsterblichkeit gekommen, was dazu geführt habe, „die Auferstehung als *zusätzliches* Hoffnungsgut über die Seelenunsterblichkeit hinaus zu begreifen“[108]. Das habe tiefgreifende Konsequenzen gehabt. Zum einen sei die Auferstehungshoffnung sozusagen zuerst halbiert und dann verdoppelt worden.

> „Die Auferstehung (des Fleisches) erscheint als zusätzliche, vollendende „zweite Hälfte“ zur „ersten Hälfte“, nämlich der Seele (die von ihrem Wesen her unvergänglich ist und in der Taufe erlöst wurde). Die „ganze“ Auferstehung erscheint so als ein substantiell gedoppeltes

---

[104] GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 82–113; Gisbert GRESHAKE, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie: Ein Durchblick, in: Wilhelm BREUNING (Hg.), Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaestiones Disputatae 106), Freiburg im Breisgau 1986, 107–158, hier 107–148; Gisbert GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: Resurrectio mortuorum: zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ^{2}1992, 165–371, hier 165–255.
[105] GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 538–539.
[106] GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 169.
[107] Vgl. GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“, 84–89.
[108] GRESHAKE, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 112.

> Vollendungsgeschehen: *erstens* die Seele, *zweitens* der Leib. […] Damit aber ist genau *das* Auferstehungsproblem der folgenden Theologiegeschichte grundgelegt: Wie verhalten sich beide „resurrectiones" zueinander?"[109]

Zur Überbrückung sei dann ein Zwischenzustand notwendig geworden, wobei man auf alte Scheolvorstellungen zurückgegriffen habe, so dass dieser Zwischenzustand ursprünglich *erstens* im Modus der Defizienz – also nicht der Glückseligkeit und Vollendung – und *zweitens* in völliger Abhängigkeit von der ausstehenden Auferstehung gedacht worden sei. Gleichzeitig habe man aber auch das Erbe der frühjüdischen Märtyrereschatologie, die deren sofortige Vollendung bei Gott erwartet habe, weitergeführt[110]. Dabei sei anfangs wohl kaum auf die anthropologischen Implikationen reflektiert worden[111]. Im Kontext der antignostischen Polemik und durch die Ausweitung der Märtyrereschatologie auf alle Glaubenden, sei daraus spätestens mit Cyprian von Karthago im dritten Jahrhundert die Vorstellung einer sofortigen Seligkeit aller Geretteten erwachsen, allerdings unter expliziter Vertagung des leiblichen Aspekts dieser Vollendung. Damit trete „die Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung der Toten „existentiell" zurück gegenüber der Sehnsucht nach der himmlischen Heimat der Seele, die man im Tod zu erreichen hofft"[112]. Der einst ontologisch und soteriologisch defizient gedachte Zwischenzustand sei schließlich zum primären Hoffnungsgut geworden.

Der zweite theologiegeschichtliche Fokussierungspunkt Greshakes ist die hochmittelalterliche Scholastik und insbesondere Thomas von Aquin[113]. Dieser habe mit seiner Bestimmung der Seele als aktmäßige *unica forma corporis* versucht, den tradierten – letztlich platonischen – anthropologischen Dualismus zu überwinden. Tatsächlich bedeute bei Thomas der Tod das Ende des Menschen[114], auch wenn die Seele *als Geist* nicht vergehe und sofort vor Gott stehen könne. Darüber hinaus habe die Seele *als*

---

[109] Ebd., 121. (Hervorhebung im Original)
[110] Vgl. GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 90–91.
[111] Greshake meint aber z.B. bei Ignatius von Antiochien oder in den Märtyrerakten des Pionios Anhaltspunkte für die Hoffnung auf eine dezidiert leibliche sofortige Auferstehung gefunden zu haben. Vgl. GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 180–183; GRESHAKE, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 109–110.
[112] GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 91.
[113] Vgl. ebd., 91–97; GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 216–239; GRESHAKE, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 127–140.
[114] Greshake zitiert zustimmend die Einschätzung von H. J. Weber, demzufolge für die Hochscholastik der Tod in einem gewissen Sinn ein Ganztod sei, insofern sowohl der Leib, der aufhöre zu existieren, als auch Seele, die nur mehr ein Krüppelwesen sei, beide in einem tödlichen Zustand gedacht werden. Vgl. Hermann J. WEBER, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Skotus (Freiburger theologische Studien 91), Freiburg im Breisgau 1973, 145–172.

fortdauerndes Formalprinzip die Fähigkeit die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen zu garantieren. Im Urteil Greshakes sei damit bei Thomas der „griechische Dualismus" zwar „zugunsten des biblischen Monismus korrigiert, aber nicht überwunden" worden, so dass der „verbleibende Dualismus […] zu erheblichen Denkschwierigkeiten" führe[115]. Diese gipfeln in der tiefen Aporie der *anima separata*, die, trotz aller Widernatürlichkeit ihres Zustands und der damit gegebenen natürlichen Erkenntnis- und Kommunikationslosigkeit, dennoch der vollkommenen Seligkeit fähig sei. Diese der Lösung harrende Aporie, die sich aus dem unüberwundenen, aber eigentlich exogenen und insofern entbehrlichen Dualismus ergeben habe, kennzeichnet Greshake als einen der Hauptgründe für den Vorschlag, die Auferstehung im Tod anzusiedeln[116].

Der unmittelbare Anlass für das in der katholischen Theologie erarbeitete neue Modell der Auferstehung im Tod sei aber ein anderer. Es gehe um ein „hermeneutisches ‚Vermittlungs'-Problem":

> „Kann menschliche und christliche Hoffnung über den Tod hinaus im gegenwärtigen Welt- und Menschenbild denkbar und vorstellbar gemacht werden, ohne auf eine leibfreie Seele und auf ein materiell-physizistisches und darum mythologisch erscheinendes Geschehen der Leibesauferstehung und Welterneuerung rekurrieren zu müssen? […Es] stellt sich die Frage nach der angemessenen Vermittlung der christlichen Hoffnung in den heutigen Verstehenshorizont hinein."[117]

Die Dringlichkeit einer Neugestaltung der Personaleschatologie kommt also nicht von der seit Jahrhunderten bestehenden binnentheologischen Aporie der *anima separata*, sondern von dem gewandelten Welt- und Menschenbild der gegenwärtigen Zeit. Es gelte die Rede von der Auferstehung zeitgerecht auszulegen. Dazu greift Greshake auf das begriffliche Instrumentarium zeitgenössischer Theologen, die auf diesem Gebiet bereits Vorarbeit geleistet haben, zurück. Zur philosophisch-theologischen Begründung der These von der Auferstehung im Tod beruft er sich wesentlich auf Karl Rahner[118] und Pierre Teilhard de Chardin[119], unter Vorbehalt auch auf Ladislaus Boros[120].

---

[115] GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 94.
[116] Vgl. GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 173.
[117] GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 114.
[118] Vgl. ebd., 114; GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 162,169-170,172,176...; GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 547–548.
[119] Vgl. GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 115; GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 170–171.
[120] Vgl. GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 115. Zu den Vorbehalten siehe Gisbert GRESHAKE, Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau ^{5}1982, 121–130.

In ihren wesentlichen Punkten ist die These schnell erläutert[121]: Der Mensch verinnerliche Zeit seines Lebens die Welt durch seine Beziehung zu ihr. Die so verinnerlichte und einverleibte Welt werde im Tod nicht abgestreift oder zurückgelassen, sondern im Subjekt aufgehoben. Dazu müsse man zwischen Körper und Leib unterscheiden,

> „wobei unter Körper eben jene menschliche Materialität verstanden wird, die Gegenstand empirischer Erfahrung und Wissenschaft ist und deren sich der Mensch in seinem Leben stets neu und im Tod einmal endgültig „entledigt", und unter Leib jene konkret-geschichtliche Prägung des Menschen, die als Frucht des In-der-Welt-Seins in der Seele unverwechselbar aufgehoben ist."[122]

Da so gesehen „der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leiblich und welthaft verfaßtes Wesen"[123] bleibe, könne man seine personale Vollendung im Augenblick des Todes zurecht als leibliche Auferstehung bezeichnen.

> „In der endgültigen Verfaßtheit des Menschen ist also als inneres Moment Leib und Welt auf immer versammelt. Ein „Stück Welt" ist, verinnerlicht in der nicht wegzudenkenden konkreten Prägung des Subjekts, bleibend aufgehoben. […] Leib und damit Geschichte und Welt werden im Tod nicht einfach abgestreift, sondern kommen hier gerade in ihrem eigentlichen ontologischen Sinn im Subjekt zur Vollendung: der Mensch ist gerade *als* leibhaftiges, geschichts- und weltverbundenes Wesen so geworden, wie er im Tod ist. Die Leiblichkeit ist somit für immer im Subjekt eingeschrieben, auch wenn die als „Körperlichkeit" sich realisierende Raum-Zeit-Gebundenheit im Tod ein Ende findet."[124]

Die „in sich" unvollendbare Materie werde so „*als Moment* des menschlichen Geistes vollendet"[125]. Es habe gar keinen Sinn außerhalb dieser durch den Menschen vermittelten Vollendung der Materie noch eine darüberhinausgehende Vollendung der Materie „an sich" zu erhoffen[126]. Man müsse unbedingt lernen „zwischen der Vollendung der Materie „an sich" oder „in sich" *und* „im andern" zu unterscheiden"[127]. Im Tod werde also die

---

[121] Für detaillierte Darstellung, siehe auch GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 258–264.
[122] GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 548, Anm. 40.
[123] Ebd., 539.
[124] GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 116–117.
[125] GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 162. (Hervorhebung im Original)
[126] Vgl. GRESHAKE, „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung des Leibes", 176–177: „Schon von einer traditionellen Schöpfungstheologie her hat die Frage nach Sinn und Ziel der Schöpfung nur einen Sinn in Bezug auf die menschliche Freiheitsgeschichte und ist also durch sie vermittelt. Ein Sonnensystem X beispielsweise, das niemals vom Menschen erspäht wird, dessen Wirkung sich nicht und niemals bemerkbar macht, das sozusagen nur für und vor Gott ist, ist in sich sinnlos (sofern man an dieser Stelle nicht die Engellehre einführt). Von einer Vollendung der Materie in sich ohne Vermittlung des Menschen zu sprechen, scheint mir von daher widersprüchlich zu sein. Wo aber solche Vermittlung geschehen *ist* (wenn z.B. der leblose Körper [nicht der Leib!] zurückbleibt, der in sich gerade als Leib im Prozeß der konkreten Personwerdung des Menschen ausgezeugt und vollendet *hat*), ist die Frage nach einer (noch weitergehenden) Vollendung m.E. ohne Sinn." (Hervorhebung im Original)
[127] GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 163.

Materie auf nichtkörperliche Weise in der Vollendung der menschlichen Person mitvollendet[128]. Allerdings sei die Person im Tod nur *qua* Individuum vollendet. Insofern jeder Mensch wesentlich auch Teil des sozialen Ganzen der Menschheit und des Leibes Christi sei, werde er diesbezüglich erst am Ende der Geschichte vollendet, so wie umgekehrt die Geschichte und der Leib Christi erst mit der Vollendung des letzten Einzelnen als vollendet betrachtet werden könne[129]. Die in der Taufe begonnene Auferstehung finde ihre Vollendung folglich in zwei Etappen: zuerst im Tod, der das Ende des einzelnen Lebens bedeute, und dann am Jüngsten Tag, der das Ende der Geschichte darstelle. Das habe zur Folge, dass man sehr wohl auch von einem Zwischenstand reden könne und müsse. Nur sei dieser kein leibloser, sondern bereits ein leibhaftiger Auferstehungsstand[130]. Das gelte umso mehr als das Neue Testament nur „*eine* Überwindung des Todes, nämlich die Teilnahme an der Auferstehung Jesu“[131] kenne, so dass es sinnvoll sei, schon von der ersten Etappe als Auferstehung zu sprechen. Dabei entgeht es Greshake nicht, dass „theologisches Sprechen immer auch den Charakter einer Sprachregelung“ habe:

> „Dekretiert man die Definition: Unter Auferstehung soll allein das universale Vollendungsgeschehen am Ende der Geschichte verstanden werden, so ist per *talem* definitionem das individuelle – freilich ja nie *nur* individuelle – Geschehen im Tod nicht Auferstehung. Allerdings könnte dann – strenggenommen – auch nicht von einer Auferstehung Jesu gesprochen werden.“ [132]

Die Auferstehung Jesu betreffend sei übrigens klar anzuerkennen, dass die These von der Auferstehung im Tod impliziere bzw. voraussetze, „daß im Tod Jesu der Sache nach auch seine Auferweckung geschieht“[133]. Die damit gegebene scheinbare Verharmlosung oder

---

[128] Siehe auch die polemische Reaktion auf die Kritik Ratzingers: „Ich verstehe beim besten Willen nicht, wieso Ratzinger mir vorwirft, in meinen Interpretationen könne keine Vollendung der Materie gedacht werden, es sei denn, man blicke gebannt – wie das Kaninchen auf die Schlange – auf eine „Materie-an-sich“, die gleich einer ausgebrannten Raketenstufe selbst dann zurückbleibt, wenn die Materie im Geist „verinnerlicht“ ist. Aber gerade diese Sicht führt in die Irre. Wird nämlich Materie *ontologisch* strikt gedacht in bezug auf den Menschen und seine Freiheitsgeschichte (und nur so hat Materie einen Sinn und Sein […]), dann bleibt – in dieser *ontologischen* Sicht – keine „Materie-an-sich“ zurück, wenn sich alle Materie im Geist „verinnerlicht“ hat und damit zur Vollendung gekommen ist.“ Ebd., 174–175. (Hervorhebung im Original)

[129] Vgl. GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 539. Siehe auch GRESHAKE, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 152–153: „Die resurrectio des Einzelnen geschieht […] durch das Aufgenommen- und Eingefügtwerden in den Auferstehungsleib Christi, der selbst so lange unvollendet ist, als nicht der letzte Menschenbruder und die letzte Menschenschwester in ihn eingegliedert ist.“

[130] Vgl. GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 178: „Insofern wird auch ein „Zwischenzustand“ zwischen Vollendung des Einzelnen und Vollendung der menschlichen Gemeinschaft nicht geleugnet, nur wird […] der Zwischenzustand als „Auferstehungsstand“ beschrieben. Aber auch hier gibt es ein „Warten“ des schon Vollendeten auf die weitere prozeßhafte Auszeugung der Geschichte in ihre Vollendung hinein.“

[131] Ebd., 180. (Hervorhebung im Original)

[132] GRESHAKE, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 149.

[133] GRESHAKE, Auferstehung im Tod, 551.

Überspielung des Todes und seiner Bitterkeit könne dadurch verhindert werden, dass man den Tod als Abbruch aller irdischen Beziehungen und als radikale Herausforderung zum vertrauensvollen Loslassen in Gottes Hände ernstnehme[134].

Dieses Modell habe nun etliche Vorzüge[135]. Es werde zunächst die Einheit des Menschen besser gewürdigt, da Geist und Materie in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit gedacht würden. Außerdem werde die Materie nicht länger als ein statisches Gegenüber zum Geist verstanden, sondern zu diesem in ein dynamisches Verhältnis gesetzt, das eben darin gipfle, dass sie in ihm vollendet werde und so zu einer neuen Gestalt, jenseits von Sinnenhaftigkeit, Körperlichkeit und Massigkeit, finde. Ferner eliminiere man den in sich widersprüchlichen Zustand der leiblosen Seele und löse so die Aporie der scholastischen *anima separata*[136]. Darüber hinaus biete dieses Modell ein anthropologisch konsistenteres Gerüst für die Vollendung der Mitmenschlichkeit und Kommunikation in der *communio sanctorum*, als die von Thomas konzipierte behelfsmäßige übernatürliche Unterstützung der leiblosen Seele durch Gott und andere himmlische Mächte, auf die nun verzichtet werden könne. Das thomasische Votum gegen die Identität der (leiblosen) Seele mit der Person oder dem Ich werde hingegen positiv aufgenommen. Auch die Radikalität der Verwandlung vom irdischen zum pneumatischen Leib komme besser zum Ausdruck. Schließlich werde so die durchwegs leibliche Vorstellung, die sich die Volksfrömmigkeit von den Heiligen mache, gewürdigt.

Zusammenfassung: Die These von der Auferstehung im Tod will den als eigentlich glaubensfremd identifizierten anthropologischen Dualismus von Leib und Seele, der seit der frühkirchlichen Auseinandersetzung mit der Gnosis das christliche Verständnis vom Menschen und seiner Vollendung verfälscht habe, zugunsten einer geeinten Anthropologie des verleiblichten Geistes überwinden. Das sei angesichts der systemimmanenten Aporien der thomistischen *anima separata* und des heutigen Weltbildes, das mit einer leiblosen Seele nichts anfangen könne, notwendig. Versteht man nun Auferstehung als Verweis auf die geschichtlich-konkrete, leiblich geschehene Prägung, die das menschliche Subjekt auch im Tod bleibend charakterisiere, entgehe man diesen Aporien.

---

[134] Vgl. ebd., 552.

[135] Vgl. GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 168–175; GRESHAKE, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, 148–157; GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 264–271.

[136] Es gebe diesbezüglich auch keine zumindest prinzipielle leiblose Zwischenzeit, sozusagen für die Dauer des Wechsels vom irdischen zum verklärten Leib, weil dieser kein neuer Leib, sondern eben der verinnerlichte Ertrag des im irdischen Leib vollzogenen Lebens. Vgl. GRESHAKE, Leib-Seele-Problematik, 164, Anm. 17.

Zwei Aspekte erscheinen für den Fortgang der hier anstehenden Überlegungen besonders bedenkenswert: Erstens: die modelltreibende Rolle, die – neben der theologiegeschichtlichen Beurteilung der Genese und dem aporetischen Charakter des klassischen Modells – vor allem der Einschätzung, was im heutigen Verstehenshorizont vermittelbar sei, zukommt. Zweitens: die konzeptuelle Anreicherung des von seinem Körper unterschiedenen Subjekts, das als wesentlich – und damit auch postmortal – geschichts- und weltverbunden und leibhaft verstanden wird.

e. Joseph Ratzinger (1927–2022) und der theo-logische Realismus des ewigen Lebens

In der Darstellung der Entwicklung der deutschsprachigen Eschatologie im 20. Jahrhundert kommt man an Joseph Ratzinger nicht vorbei. Wie schon bei Gisbert Greshake, soll auch hier in erster Linie der eigenständige Beitrag des späteren Papstes gewürdigt werden, ohne näher auf den Verlauf der Debatte zwischen den beiden Kontrahenten einzugehen. Allerdings ist das erstmals 1977 als Band IX der *Kleinen Katholischen Dogmatik* erschienene Lehrbuch *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*[137], das hier hauptsächlich herangezogen wird, stark von der Auseinandersetzung um die Auferstehung im Tod geprägt, so dass der Bezug auf die von Ratzinger zurückgewiesene alternative Vorstellung nicht ganz ausbleiben kann. Tatsächlich werden in den beiden einschlägigen Abschnitten 5 und 6, die von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten handeln, in der Erörterung der Problemlage jeweils Zeitlichkeit und Materialität des jenseitigen Lebens als die zwei Hauptfragen markiert[138]. Für Ratzinger hängen diese beiden Punkte eng zusammen: Wird „Auferstehung entzeitlicht, d.h. in den Augenblick des Todes verlegt", habe „diese Entzeitlichung […] eine Entmaterialisierung zur Folge"[139]. Wie bereits erläutert wurde, kann man die beiden Fragenkomplexe allerdings durchaus trennen, da Greshake sich in seinen hier herangezogenen Veröffentlichungen eindeutig von der Idee einer jenseitigen Zeitlosigkeit distanziert, so dass das Anschauungsmodell der Auferstehung im Tod nicht notwendigerweise auf einer Entzeitlichung oder der Vorstellung der im Tod sich ereignenden Parusie beruht. Auferstehung im Tod impliziert nicht unbedingt die Verneinung des Zwischenzustands und die Behauptung einer bereits

[137] Joseph RATZINGER, Eschatologie - Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977. Jetzt nach der erweiterten 6. Auflage (1990) und mit dem Vorwort zur Neuausgabe aus 2007 in den Gesammelten Schriften: Joseph RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, hg. v. Gerhard Ludwig Müller (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 29–276.
[138] Vgl. RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 126-127;173.
[139] Ebd., 173. An dieser Verknüpfung hält Ratzinger auch noch im Vorwort aus 2007 fest, Vgl. ebd., 32.

realisierten Vollendung. Es kann also auch hier den zeittheoretischen Aspekt und Ratzingers Plädoyer für den Zwischenzustand ausgeklammert werden[140].

Insgesamt stellt sich Ratzingers Eschatologie als eine problemsensible[141] Verteidigung des klassischen eschatologischen Modells dar. Dabei wird er wesentlich vom Anliegen geleitet, „die synchrone und diachrone Kontinuität der Sprache" des Glaubens, des Gebets und der Theologie zu wahren[142]. Es geht ihm darum zu verdeutlichen, dass die theologiegeschichtliche Entwicklung der frühen Kirche und des Mittelalters eine sachgerechte Interpretation und inhaltliche Auffüllung der biblischen Vorgaben bietet, so dass es keinen Grund gebe, die überlieferte Vorstellung und Sprache zugunsten eines neuen, nichttraditionellen Modells aufzugeben[143]. Zur Darstellung der Position Ratzingers bietet es sich daher an, seiner eigenen Herangehensweise[144] und Intention entsprechend, in drei Schritten vorzugehen. Als erstes sollen die wesentlichen Aspekte seiner Beurteilung des biblischen Befunds hervorgehoben werden. Dann soll seine Einschätzung der in der kirchlichen Überlieferung geleisteten anthropologischen Entfaltung der biblischen Theologie dargelegt werden. Schließlich kann sein eigener, auf Schrift und Tradition aufbauender Gegenentwurf zur Auferstehung im Tod skizziert werden.

Was den *biblischen Befund* angeht, lautet die zentrale Einsicht Ratzingers, auf die er immer wieder zu sprechen kommt, dass die in der Schrift bezeugte Hoffnung auf ein ewiges Leben streng theo-logisch und nicht anthropologisch konzipiert sei. Schon beim Fazit seiner Analyse alttestamentlicher Belege für eine Hoffnung auf ewiges Leben, betont er, dass diese Hoffnung fundamental gründe „in der Erfahrung, dass Gottesgemeinschaft Leben ist über den Tod hinaus"[145]. Diese Erfahrung werde in erster Linie im Gebet in der Bedrängnis gemacht. Ratzingers Kommentar zu Psalm 73 ist diesbezüglich besonders eloquent. Der Psalmtext formuliere

---

[140] Zur anthropologischen Ausarbeitung der berühmten Memoria-Zeit und zum Theologoumenon des wartenden Himmels, vgl. RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 187–195.

[141] Vgl. Joseph RATZINGER, Jenseits des Todes (1972), in: Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 372–389, hier 386: „Mir scheint, dass es an der Zeit ist, eine Rehabilitierung der tabuisierten Begriffe »Unsterblichkeit« und »Seele« in der Theologie in Ganz zu bringen. Gewiss, sie sind nicht unproblematisch, und die Erschütterung der vergangenen Jahre kann heilsam ja, notwendig sein. Man wird die Begriffe nicht mehr so einfach und ungeschützt gebrauchen können wie ehedem."

[142] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 260.

[143] Vgl. ebd., 250–252.

[144] Ratzinger behandelt die Fragen nach Tod, Seele und Auferstehung in drei getrennten Abschnitten (§ 4, 5 und 6). Aus Platzgründen und um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, werden die drei Aspekte hier in den einzelnen Schritten jeweils zusammengebunden.

[145] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 111.

„keine Theorie der Unsterblichkeit. Er spricht nur eine erfahrene Gewissheit aus, die dann das Denken mit seinen Möglichkeiten ausschmücken oder ausdeuten wird; aber die Modelle des Denkens werden immer zurückbleiben hinter dem originären Kern des Erfahrenen. […] Er entwickelt eine originäre Idee von der Überwindung des Todes, die weder auf griechische noch auf persische Muster zu verrechnen ist. Er operiert weder mit dem Seelenbegriff noch mit dem Auferstehungsgedanken, sondern kommt allein aus dem Gottesbegriff und der Idee der Gemeinschaft bzw. der Erfahrung der Gemeinschaft zu seiner Aussage."[146]

In Ratzingers Lektüre entspricht dies genau dem Verständnis Jesu, wenn er in der Auseinandersetzung mit den Sadduzäern auf den Gottesbegriff verweist und den Auferstehungsglauben rein aus diesem ableitet bzw. sogar mit diesem „identifiziert"[147]. Nicht aus sich heraus, sondern nur aus der Beziehung zu Gott habe der Mensch Hoffnung auf ewiges Leben. Bei Paulus und Johannes macht Ratzinger nun die christologische Konkretisierung dieser theo-logischen Fundierung des Auferstehungsglaubens aus. In der Tauftheologie des Römerbriefes werde klar, dass die „Gottesgemeinschaft, die der Raum des unzerstörbaren Lebens ist, […] ihre konkrete Form in der Beteiligung am Leib Christi"[148] habe. In Joh 11,25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben", finde diese „theo-christologische Konzeption" nun „ihre reinste und konsequenteste Gestalt"[149]. Persönlich realisiert werde diese Anteilhabe an Christi Auferstehungsleben durch das lebenslange Sterben mit und in ihm, d.h. durch die – dank Christi Auferstehung gerechtfertigte – vertrauende Liebe, mit der wir der Selbstenteignung begegnen, die uns unweigerlich in Krankheit, Leid und Tod widerfahre[150].

„Der Tod, der Feind des Menschen, der ihn berauben, ihm das Leben stehlen will, wird besiegt, wo der Mensch dem Raubzug des Todes mit der Gesinnung der vertrauenden Liebe entgegentritt und so den Raub umwandelt in ein Mehr an Leben. Der Tod als Tod ist besiegt in Christus, in dem dies aus der Vollmacht unbegrenzter Liebe geschah; er wird besiegt, wo mit Christus und in Christus hineingestorben wird. […] In der verwandelnden Annahme des Sterbens, das mit dem ganzen Leben immer präsent wird, reift der Mensch zum wirklichen, zum ewigen Leben."[151]

Da dieses wirkliche Leben letztlich nichts anderes als Liebe sei, könne es, dem Wesen der Liebe entsprechend, nicht ohne ein Sterben, ein Zurücklassen des Ich zugunsten des

[146] Ebd., 110.
[147] Vgl. ebd., 131: „Aber bei Jesus zeigt sich doch etwas Neues: Die Auferstehung rückt in die Mitte des Credo, sie ist nicht mehr eine unter vielen anderen Glaubensaussagen, sondern wird mit dem Gottesbegriff identifiziert. Der Auferstehungsglaube ist im Gottesglauben selbst enthalten. […] Der Glaube bleibt einfach – Glaube an Gott, aber er wird durch Vertiefung reiner und reicher zugleich. Das Geschäft der Entmythologisierung ist hier schon im Voraus besorgt: Alles Kosmologische, Anthropologisch-Spekulative, Psychologische, Chronologische ist beiseitegelassen – Gott selbst, die Gemeinschaft mit ihm ist das Leben."
[148] Ebd., 132.
[149] Ebd., 134.
[150] Vgl. ebd., 112–116.
[151] Ebd., 116.

anderen, eine Preisgabe des eigenen Vorteils zugunsten von Wahrheit und Recht, verwirklicht werden[152]. „Auch hier ist klar: Nur durch den Tod hindurch kann solches geschehen", so dass „»Heil« in seiner Vollgestalt notwendig mit dem Tod zu tun" habe, wie Ratzinger an anderer Stelle vermerkt[153].

Nun sei allerdings zu beachten, dass die paulinische und johanneische Vergegenwärtigung des ewigen Lebens – „Überall, wo der Mensch in das Ich Christi eintritt, ist er jetzt schon in den Raum des endgültigen Lebens eingetreten"[154] – die Ausständigkeit der Auferstehung als eines eschatologischen Ereignisses nicht negiere, sondern fordere[155]. So finde man bei Paulus und Johannes neben dem Jetzt-Schon der Teilhabe an der Auferstehung, grundgelegt durch die Taufe und endgültig unverlierbar im Tod, auch zahlreiche Verweise auf die Auferstehung am Jüngsten Tag. Für Ratzinger in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist 2 Tm 2,16-18, wo davon die Rede ist, dass jene die „behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen" „von der Wahrheit abgeirrt sind"[156]. Generell kenne das Neue Testament sowohl die Hoffnung auf ein sofort nach dem Tod mögliches Sein bei Gott bzw. bei Christus (Lk 16,19-29; 23,43; Apg 7,59; 1 Thess 5,10-11; Phil 1,23; Offb 6,9 etc.) als auch die Hoffnung auf die Auferstehung am Jüngsten Tag, bei der Parusie Christi (Joh 6,39.44.54; 11,24; 12,48; 1 Kor 15,20-28; 1 Thess 4-13-18; Phil 3,20-21; Offb 20 etc.)[157]. Ratzinger misst der reinen Tatsache, dass die Autoren des Neuen Testaments beide Aussagereihen, ohne das Bedürfnis die Spannung aufzulösen, nebeneinander stehenlassen konnten, normative Bedeutung bei. Damit liege das schriftliche Zeugnis der Urkirche auch ganz auf der Linie frühjüdischer Vorstellungen, die den Zustand der Verstorbenen im Scheol, zumindest für die Gerechten, bereits mit den Bildern von Paradies, Schoß Abrahams und Warten der Seelen unter Gottes Thron beschrieben haben[158]. „Die Toten in Christus leben – das ist die Grundgewissheit, die sachlich an das zeitgenössische jüdische Bewusstsein anknüpfen konnte."[159]

Allerdings biete die Schrift weder zu diesem Zwischenzustand noch zur einstigen Auferstehungsexistenz hinsichtlich ihrer anthropologischen Implikationen eine fertige

[152] Vgl. ebd., 114;117–119.
[153] Ebd., 88.
[154] Ebd., 134.
[155] Vgl. ebd., 134–135.
[156] Vgl. ebd., 33;133;273.
[157] Vgl. ebd., 130–146;175–178.
[158] Vgl. ebd., 138.
[159] Ebd., 146.

Theorie[160]. 1 Kor 15,35-53 verankere lediglich die eschatologische Auferstehung der Toten in der Auferstehung Christi, womit einerseits „jede naturalistische und physizistische Sicht der Auferstehung […] mit Nachdruck“[161] abgewiesen werde – „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50) –, aber andererseits auch jeglichem Spiritualismus ein Riegel vorgeschoben werde. „Dem physizistischen Realismus wird nicht ein Spiritualismus, sondern ein pneumatischer Realismus entgegengestellt.“[162] Diese Dialektik, die jede einfache Lösung verbiete, vergleicht Ratzinger mit jener der Brotrede in Joh 6, wo in kurzem Abstand sowohl vom notwendigen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu (Vers 55-56) als auch von der Nutzlosigkeit des Fleisches und dem Geist, der Leben schafft, die Rede sei (Vers 63)[163]. Die paulinische Rede von Fleisch und Blut, die das Himmelreich nicht erben können, dürfe nicht isoliert werden, sondern müsse in Verbindung mit den johanneischen und synoptischen Schriften interpretiert werden[164]. So bleibt am Ende der Sichtung des biblischen Befunds für Ratzinger die Einsicht, dass „das Neue Testament einen Anfang, aber keinen Abschluss für das Denken“ biete, die Bibel also jeden Biblizismus verbiete und dazu auffordere ein passendes „anthropologisches Instrumentar“ zu suchen[165]. Die Anforderungen, die die Schrift an die folgende Theologiegeschichte stelle, fasst Ratzinger folgendermaßen zusammen:

> „Deutlich ist […], dass Paulus wie Johannes das jetzige Sein mit Christus, das sie den Verstorbenen zuschreiben, *nicht* mit der Auferstehung gleichsetzen. Die Emphase, mit der trotz dieser ganz unmittelbaren Hoffnung gegen alle Aporien des Denkens die Auferstehung am Ende der Tage, die leibliche Auferstehung, behauptet wird, lässt eine solche Lösung schlechthin nicht zu. Hinsichtlich der Materialität dieser Auferstehung bleibt nahezu alles offen. Ihr Ganz-anderes wird eindringlich behauptet. Was ihr pneumatischer Realismus, der den Spiritualisierungen entgegengehalten wird, positiv bedeutet, ist zunächst nicht auszumachen. Der Gedanke, dass am Ende, in welcher Form auch immer, das *Ganze* von Gottes Schöpfung ins Heil tritt, ist freilich so deutlich, dass jede reflektierende Systematisierung des biblischen Befunds ihm gerecht werden muss.“ [166]

Was nun die *theologiegeschichtliche Entwicklung* angeht, ist Ratzingers Einschätzung derjenigen Greshakes diametral entgegengesetzt. Er betont die organische Kontinuität und innere Kohärenz dieser Entwicklung: Die theologischen und lehramtlichen Aussagen der

[160] Vgl. ebd., 135;178.
[161] Ebd., 176.
[162] Ebd., 177.
[163] Vgl. ebd., 177: „Das »Fleisch« Christi ist »Geist«, aber der Geist Christi ist »Fleisch«: nur in dieser Spannung wird der besondere und neue Realismus des Auferstandenen durch alle Naturalismen und Spiritualismen sichtbar.“
[164] Vgl. ebd., 182.
[165] Ebd., 178.
[166] Ebd. (Hervorhebung im Original)

Alten Kirche, so wie jene der Scholastik, seien keineswegs den von außen aufgedrängten, unbiblischen, typisch griechischen[167] Einflüssen geschuldet. Vielmehr stellen sie sachgerechte und von innen her, aus den Vorgaben der Schrift und den Anforderungen der Logik sich ergebende Ausfaltungen der schöpfungstheologisch reflektierten und christologisch vertieften und umgedeuteten jüdischen Scheolvorstellungen dar[168].

Das gelte in erster Linie für die patristische Unterscheidung von Leib und Seele und deren differierte Vollendung, die nicht auf griechisch-dualistischer Kontaminierung des christlichen Glaubens beruhen, sondern die notwendige Bedingung seien, um die doppelte „zentrale Gewissheit des im Tod unzerstörten Seins mit Christus und seiner Ausständigkeit auf die endgültige »Auferstehung des Fleisches« hin“[169] zu wahren, ohne die das erhoffte Heil des einen und ganzen Menschen nicht denkbar wäre. Nur so könne die im Schöpfungsglauben grundgelegte und durch die Inkarnation bestätigte „Überzeugung von der Treue Gottes zu seiner *ganzen* Schöpfung, die sich in Jesu heilendem Tun nicht zuletzt als Treue zum Leib, zu der von Gott geschaffenen Erde bekundet hat“[170], gegen gnostisch-spiritualisierende Verformungen verteidigt werden. Diese grundsätzliche Legitimierung der Entwicklung in der Alten Kirche leugne dabei keineswegs, dass manche Formulierungen, mangels eines adäquaten begrifflichen Instrumentars, unausgereift und, z.B. bezüglich des Auferstehungsleibes, ausgesprochen krud-naiv gewesen seien[171].

Die hier Abhilfe schaffende anthropologische Begrifflichkeit verdanke man der Scholastik und insbesondere Thomas von Aquin. Er habe es mit seiner Definition der Seele als *anima forma corporis* geschafft, das platonische und das aristotelische Erbe der griechischen Philosophie, also die Seele als Geist und die Seele als Form, bzw. die zwei für Aristoteles radikal unterschiedenen Begriffe von *Noûs* (unpersönlicher Geist) und *Psyche* (als Entelechie), so miteinander zu verbinden, dass dadurch ein spezifisch christlicher, eigens für die scheinbar unvereinbaren Anforderungen des Glaubens geprägter

[167] Dass es gar keine einheitliche, typische griechische Lehre von der Seele und deren Unsterblichkeit gegeben habe, so dass die Lehrentwicklung weder in der Alten Kirche noch – hunderte Jahre später – im Hochmittelalter von dieser angeblich griechisch-antiken Unsterblichkeitsvorstellung angetrieben worden sei, legt Ratzinger ausführlich dar: Vgl. ebd., 154–158.
[168] Vgl. ebd., 147–171. Zur Alten Kirche siehe z.B. ebd., 159: „Wir können […] endgültig unsere zentrale These zu dieser Frage formulieren: *Die in der Alten Kirche entwickelten Auffassungen über das Fortleben des Menschen zwischen Tod und Auferstehung beruhen auf den durch das Neue Testament in christologischer Zentrierung übermittelten jüdischen Überlieferungen von der Scheol-Existenz des Menschen*. Jede andere Behauptung muss an den geschichtlichen Tatsachen scheitern.“ (Hervorhebung im Original)
[169] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 159.
[170] Ebd., 181. (Hervorhebung im Original)
[171] Vgl. ebd., 183–184.

Seelenbegriff entstanden sei. Durch die Bestimmung der Seele als Form des Leibes sei die schöpfungstheologisch geforderte Einheit des Menschen gesichert. Durch die Bestimmung derselben Seele als Geist werde ihr individueller Fortbestand nach dem Tod ermöglicht[172]. Dieser von Thomas endgültig gefasste und durch das Konzil von Vienne 1312 definierte „*Begriff der Seele, wie ihn Liturgie und Theologie bis zum 2. Vaticanum verwendet haben, hat mit der Antike so wenig zu tun wie der Auferstehungsgedanke. Er ist ein streng christlicher Begriff*“[173]. Mit ihm konnte nun zweierlei getan werden.

Erstens konnte der „Prozess der Verchristlichung“[174] der archaischen Scheolvorstellungen abgeschlossen werden. Die Bulle *Benedictus Deus* von 1336 dürfe in diesem Sinn „als Synthese der geistlichen Bewegung der Patristik gewertet werden“[175]. Mit der Klärung des Schicksals der Seele in Himmel oder Hölle, seien die „bisher angenommenen Aufbewahrungsorte der Gerechten und der Sünder […] aufgelöst und im Licht der Himmelfahrtschristologie durch vorläufig-endgültige Zustände ersetzt“[176] worden, ohne dadurch „das Moment der Ausständigkeit“[177] und den „Gedanken des Zwischenzustands“[178] preiszugeben. Allerdings sei die Bedeutung dieser Ausständigkeit der Auferstehung und der damit gegebenen Vorläufigkeit des postmortalen Zustands der Seele angesichts der Endgültigkeit der Glückseligkeit (oder Pein) schwer zu bestimmen gewesen. Der Zwischenzustand hingegen sei einerseits in Form des Fegefeuers und andererseits durch die Unterscheidung von persönlicher und kosmisch-geschichtlicher Endgültigkeit klar gewahrt worden.

Zweitens biete die das Verständnis der Seele als Form des Leibes die Möglichkeit die Auferstehung und den Auferstehungsleib neu zu verstehen.

> „Die eine Folge […] besteht darin, dass die Seele den Bezug auf die Materie nie gänzlich hinter sich lassen kann. […] Wenn es das Wesen der Seele ist, »forma« zu sein, dann ist ihre Zuordnung auf Materie hin unaufhebbar und man müsste sie selber auflösen, um ihr dies zu nehmen; insofern entsteht hier eine anthropologische Logik, die Auferstehung als Postulat des Menschseins erscheinen lässt. Auf der anderen Seite aber bedeutet dies auch, dass die materiellen Elemente, die den menschlichen Körper aufbauen, ihre Qualität als »Leib« nur dadurch empfangen, dass sie von der Ausdruckskraft der Seele organisiert und durchprägt werden. Es wird eine Unterscheidung zwischen »Körper« und »Leiblichkeit« möglich […]. Nicht die einzelnen Atome und Moleküle als solche sind »der Mensch« und nicht an ihnen

[172] Vgl. ebd., 160–161.
[173] Ebd., 161–162. (Hervorhebung im Original)
[174] Ebd., 152.
[175] Ebd., 153.
[176] Ebd., 152.
[177] Ebd.
[178] Ebd., 153.

hängt daher die Identität der »Leiblichkeit«; sie hängt vielmehr daran, dass Materie unter die Ausdruckskraft der Seele tritt. "[179]

Auch wenn für Ratzinger die thomistische Lösung, schon aufgrund systemimmanenter Schwierigkeiten, aber vor allem wegen ihrer metaphysischen Verpflichtungen, heute nicht mehr gangbar sei, so behielte die Einsicht des unauflöslichen Materie- und Leibbezugs der Seele und der von ebendieser Seele garantierten Identität des Leibes doch bleibende Gültigkeit und weise den Weg, den die Theologie heute neu zu gehen habe[180].

Wie das nach Ratzingers Dafürhalten auszusehen habe, soll nun abschließend in der *Skizzierung seines eigenen theologischen Vorschlags* dargelegt werden. Grundsätzlich ist zu vermerken, dass er, seinen bibeltheologischen und theologiegeschichtlichen Ausführungen entsprechend, in erster Linie theo-logisch und christo-logisch denkt und daher vorzugsweise im Raum der spezifisch christlichen Aussagen bleibt, ohne sich allzu sehr auf das metaphysisch-anthropologische Terrain zu begeben. Hierin zeigt er sich zurückhaltender bzw. weniger modellierungsfreudig als Rahner oder Greshake. Anders formuliert: Ratzinger steht den Versuchen, die philosophisch-anthropologischen Bedingungen und Konsequenzen der theologischen Vorgaben mittels eines Modells auszufüllen, reserviert gegenüber. Dennoch versucht er dem Vernunftanspruch der christlichen Hoffnung durch phänomenologisch-philosophische Plausibilisierung gerecht zu werden. Sein eschatologischer Entwurf kann in vier Punkten[181] umrissen werden.

1) Eschatologie und trinitarische Theo-Logie: Die „streng theo-logische Auffassung unseres Lebens über den Tod hinaus" beschreibt Ratzinger mit der Metapher von Gottes Gedächtnis: „ins Gedächtnis Gottes eingeschrieben" sein, „im Gedächtnis Gottes stehen", nicht als „Schatten" oder „bloße »Erinnerung«", sondern ganz lebendig[182]. Nur in Gott, in seinem Gedächtnis, sei Leben, weil (ewiges) Leben nur ihm zu eigen sei, bzw. eine Eigenschaft oder besser noch: das Wesen Gottes sei. „Gott hat Unsterblichkeit, oder

[179] Ebd., 185.
[180] Vgl. ebd., 186–187: „Nun ist uns das aristotelisch-thomistische Konzept von Materie und Form, das der These des Durandus zugrunde liegt, heute in seiner ursprünglichen Gestalt einfach nicht mehr vollziehbar; insofern ist eine schlichte Repristinierung eines konsequenten Thomismus sicher kein Weg. Die Synthese, die Thomas unter den Bedingungen seines Jahrhunderts auf geniale Weise formuliert hat, muss heute neu vollzogen werden, damit gerade das erhalten bleibe, worum es dem großen Lehrer eigentlich ging. So bietet Thomas gewiss kein bequem zu kopierendes Rezept, aber sein zentraler Gedanke bleibt als Wegweisung bestehen: Er liegt in der schöpfungsmäßigen Einheit von Leib und Seele, die einerseits die unlösbare Zuordnung der Seele auf die Materie in sich schließt, zum anderen aber bedeutet, dass die Identität des Leibes nicht von der Materie, sondern von der Person, von der Seele her zu denken ist."
[181] Vgl. ebd., 33–34 (Vorwort zur Neuausgabe 2007).
[182] Ebd., 33.

richtiger: ist Unsterblichkeit als Beziehungsgeschehen trinitarischer Liebe. Gott selbst ist nicht »Atom«, sondern Beziehung, weil er die Liebe ist, und darum das Leben.“[183]

2) Eschatologie und dialogische Anthropologie: Die Konsequenz des ersten Punktes sei, dass der Mensch nur in Beziehung zu Gott ewiges Leben haben könne. „Nicht aus der isolierten Einzelexistenz und in ihrer eigenen Macht erklärt sich das ewige Leben, sondern aus der Bezogenheit, die für den Menschen konstitutiv ist.“ [184] Ratzinger entwirft eine relationale Anthropologie. In ihr kommt der Seele die Schlüsselfunktion der Bezogenheit auf Gott, der Wahrheit und Liebe sei, zu „Das, woran diese Beziehung im Menschen einen Anhalt findet, nennen wir »Seele«. Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe.“[185] Daraus folge eine dialogisch-personale Neubestimmung der Seele, jenseits herkömmlicher Substanzmetaphysik[186]:

> „Seele ist nicht ein okkultes Etwas, das man *hat*; […] sie ist die Dynamik einer unendlichen Offenheit, die zugleich Teilhabe an der Unendlichkeit, am Ewigen bedeutet. Aber umgekehrt gilt auch: […] diese Dynamik ist nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Fakten, sondern sie, dieses Zerbrechlichste, ist doch zugleich das eigentlichste Sein, das am meisten Bestand hat. Die Dynamik ist Substanz und die Substanz ist Dynamik.“[187]

Von diesen ersten beiden Punkten können nun auch die zwei folgenden abgeleitet werden.

3) Eschatologie und ekklesiologische Christologie: Die „theo-dialogische Auffassung des ewigen Lebens schließt die christologische Konkretisierung unseres Glaubens an Gott ein: In Christus ist Gottes Dialog mit uns Fleisch geworden.“[188] Ratzinger übernimmt hier seine bibeltheologischen Einsichten, insbesondere aus den paulinischen und johanneischen Schriften, und gelangt damit zu einer ekklesiologischen Himmelfahrtschristologie, die Anthropologie und Eschatologie neu bestimmt. „Von der Taufe an gehören wir dem Leib des Auferstandenen zu und sind in diesem Sinn schon an unsere Zukunft festgemacht, nie mehr ganz »leiblos« – bloße anima separata“[189]. Die auf Gott und Mitmenschen ausgerichtete dialogische Natur des Menschen gelange in Christus an ihr Ziel.

---

[183] Ebd., 168.
[184] Ebd.
[185] Ebd., 274. (Anhang II: „Zwischen Tod und Auferstehung“, 1980)
[186] Vgl. RATZINGER, Jenseits des Todes, 384.
[187] Ebd., 385. (Hervorhebung im Original) Vgl. dazu die grundlegende Arbeit von Gerhard NACHTWEI, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 181–226.
[188] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 34.
[189] Ebd.

Eschatologische Vollendung sei sinnvoll nur in der *communio sanctorum* denkbar[190]. Damit avanciere der Leib Christi, in dem vertikale und horizontale Gemeinschaft realisiert werde, zum zentralen Begriff der Hoffnung. Er erlaube es auch der von Greshake betonten Aporie der *anima separata* im Zwischenzustand zu entgehen:

> „Denn nach der Himmelfahrt Christi gibt es das Problem der Leiblosigkeit der Seele nicht mehr: Der Leib Christi ist der neue, nun nicht mehr verschlossene Himmel. Wenn wir selber Glieder am Leib Christi geworden sind, dann sind unsere Seelen in diesem Leib festgehalten, der *ihr* Leib geworden ist, und so warten sie der endgültigen Auferstehung entgegen, in der Gott alles in allem sein wird."[191]

Gerade dieses Warten auf das Ende der Geschichte und die allgemeine Vollendung drücke die Verbundenheit und Solidarität aller Glieder des Leibes Christi aus, so dass trotz des in Christus offenen Himmels und der damit gegebenen Schau, „der Himmel erst wahrhaft und endgültig Himmel sein kann, wenn er über einer neuen Erde steht"[192]. Vor dem Ende der (Leidens-) Geschichte könne nur vorgreifend von Vollendung gesprochen werden, „ist doch die Ganzheit des Heils noch nicht eingetreten, solange es nur antizipativ in Gott feststeht und nicht den letzten Leidenden real erreicht hat"[193].

4) Pneumatischer Realismus der Auferstehungsleiblichkeit: Bekanntlich hat Ratzinger in seiner 1968 erschienen *Einführung in das Christentum* den Zwischenzustand als „begonnenes Auferstehungsleben"[194] bezeichnet und vom Auferstehungsleib als einer „transphysikalischen Wirklichkeit"[195] gesprochen. Explizit und mit Nachdruck wird hier die erhoffte Auferstehung der Leiber von einer damit nicht gemeinten Auferstehung der Körper unterschieden[196]. Diese frühe Meinung Ratzingers deckt sich somit beinahe gänzlich mit der oben vorgestellten Position Greshakes. Das ändert sich mit den Jahren zusehends. Der Physizismus, eine reine Wiederkehr der Körper wird weiterhin abgewiesen, und stattdessen, wie schon in der *Einführung in das Christentum*[197] ein pneumatischer

---

[190] Vgl. ebd., 170: „So zeigt sich, dass in der Christologie die »theologische« und die »anthropologische« Linie des Dialogs, der Suche nach der Liebe miteinander verschmelzen."
[191] Joseph RATZINGER, Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein (1992), in: Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 452–467, hier 467. (Hervorhebung im Original)
[192] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 194.
[193] Ebd., 195.
[194] Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum: Bekenntnis - Taufe - Nachfolge, hg. v. Gerhard Ludwig Müller (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 4), Freiburg im Breisgau 2014, 317.
[195] Ebd., 321.
[196] Vgl. ebd., 321: „Eins dürfte auf jeden Fall klar sein: Sowohl Johannes (6,63) wie Paulus (1 Kor 15,50) machen mit allem Nachdruck deutlich, dass die »Auferstehung des Fleisches«, die »Auferstehung der *Leiber*« nicht eine »Auferstehung der *Körper*« ist." (Hervorhebung im Original)
[197] Vgl. ebd., 320: Ratzinger spricht hier von einem „christlichen Realismus als Realismus jenseits der Physik, als Realismus des Heiligen Geistes".

Realismus eingefordert[198]. Aber der Akzent wandert langsam von „pneumatisch“ zu „Realismus“. Unter Berufung auf Karl Rahners Diktum von der im Tod allkosmisch werdenden Seele und mit Verweis auf Teilhard de Chardins Vision der Weltgeschichte als Prozess wachsender Einheit erwägt Ratzinger eine Vereinigung der Materie vom Geist her: „Solche Einbegreifung würde dann heißen, dass Materie ganz neu und definitiv dem Geist zu eigen und dieser ganz eins mit der Materie sein wird“[199]. Dieser eschatologische Zustand sei unausdenkbar und unvorstellbar. Er schließe aber notwendig die Materie ein und nicht aus, so dass dem Wort Greshakes von der Unvollendbarkeit der Materie *in sich* widersprochen werden müsse:

> „Das würde, den gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, eine Teilung der Schöpfung und insofern einen letzten Dualismus bedeuten, bei dem der ganze Bereich der Materie aus dem Schöpfungsziel herausgenommen und zu einer Wirklichkeit zweiter Ordnung gemacht wird.“[200]

In seinem Nachwort zur 6. Auflage aus 1990 wird Ratzinger noch deutlicher: Die „These von der Auferstehung im Tod entmaterialisiert die Auferstehung; sie schließt ein, dass die reale Materie nicht am Vollendungsgeschehen teilhat“ [201]. Der bleibende Leibbezug bzw. die Leiblichkeit der Seele sei noch nicht das mit der Auferstehung gemeinte Ereignis. „Die Unterscheidung zwischen »Leib« (physisch) und »Leiblichkeit« (metaphysisch)“ löse „nicht die Frage nach dem konkreten Träger von »Leiblichkeit«“, so dass festgehalten werden müsse: Der „Tatbestand, dass zum Menschen auch nach dem Tod metaphysisch »Leiblichkeit« gehört, zeigt die Konstanz einer metaphysischen Konstitution an, aber nicht das Ereignis »Auferstehung«.“[202] Dieses reiche für Ratzinger bis ins Grab: Auch wenn der Auferstehungsleib mit dem irdischen Leib nicht einfach physizistisch identisch sei, so könne man doch nicht sinnvoll von geschehener Auferstehung sprechen, wenn der soeben verstorbene Leib noch zu Grabe getragen werde[203]. Die Vollendung der Materie durch den Geist müsse die Materie als solche miteinbeziehen, sie umwandeln, nicht zurücklassen. Für Ratzinger sei sonst die Gefahr groß „in einem neuen Doketismus zu landen, der bei der Christologie beginnt und bei der Eschatologie endet“, weswegen auch in Bezug auf Jesus

[198] Vgl. RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 176–177.
[199] Ebd., 197.
[200] Ebd.
[201] Ebd., 244.
[202] Ebd., 242.
[203] Vgl. ebd., 126–127. Siehe auch ebd., 268 (Anhang II: „Zwischen Tod und Auferstehung“, 1980):„Nun bleibt aber nach dem Tod der *Leib* des Menschen unzweifelhaft in der Zeit und im Raum. Er steht nicht auf, sondern wird ins Grab gelegt.“ (Hervorhebung im Original)

an der „wirkliche[n] Auferstehung aus dem Grab“[204] festzuhalten sei. Nur so könne auch der Realismus unserer Auferstehung gewahrt werden.

Wie kann dieser imposante Entwurf beurteilt werden. Das Bemühen, die organische Kontinuität zwischen den alttestamentlichen und frühjüdischen Wurzeln, dem tragenden Stamm des alles bestimmenden Christusereignisses und der bis in unsere Zeit hineinreichenden Äste der kirchlichen Überlieferung, aus dem ideengeschichtlichen Wirrwarr herauszuschälen und ihre zutiefst theo-christo-logische Gestalt zum Vorschein zu bringen, gehört zu den unleugbaren Stärken Ratzingers. Da der Unterscheidung von Bei-Christus-Sein und endzeitlicher Auferstehung aus dem biblischen Befund normative Bedeutung zukommt, muss sich die Theologie der Aufgabe stellen, diese Doppelpoligkeit mit all den Schwierigkeiten, die sie dem Denken aufbürdet, produktiv aufzugreifen und der Vernunft einsichtig zu machen. Ob Ratzinger dies durchgehend gelungen ist, darf angesichts der immer wieder allzu unbestimmt bleibenden Begriffe bezweifelt werden. Insbesondere die Auflösung der Aporie der *anima separata* im Leib Christi bedient sich wohl einer unzulässigen Weitung des Leibbegriffs. Ebenso leidet der relationale Seelenbegriff, der Substanz und Dynamik verbinden soll, an konzeptueller Unschärfe und Zweideutigkeit[205]. Gerade um die Klarheit der Begriffe geht es in der aktuellen Debatte, der sich der nächste Abschnitt zuwenden soll.

3. Parteiischer Rückblick[206]

Blickt man auf den von der Eschatologie im 20. Jahrhundert gemachten Bogen, stellt man Folgendes fest: An ihrem Anfang steht die idealistische Vorstellung der unsterblichen

[204] RATZINGER, Auferstehung und ewiges Leben, 254. Siehe auch Joseph RATZINGER, Jungfrauengeburt und leeres Grab. Eine Klarstellung zur Orientierung der von Theologen der Katholischen Integrierten Gemeinde geführten »Akademie für die Theologie des Volkes Gottes«, in: Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.), Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie, Bd. 2 (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 6), Freiburg im Breisgau 2013, 892–897, hier 894: „Desgleichen gehört es zu diesen historischen Gewissheiten des Glaubens, dass Jesu Leib nicht im Grab geblieben und nicht der Verwesung verfallen, sondern durch die Kraft Gottes in die neue Leiblichkeit des Auferstandenen umgewandelt worden ist.“ Ebd., 896: „Deswegen ist es für den Glauben der Kirche nicht verwunderlich, sondern im Gegenteil konsequent und einsichtig, dass Gott in seinem zentralen geschichtlichen Handeln – in Menschwerdung, Sterben und Auferstehung des Herrn – seine Macht bis in die Materie hinein gezeigt, die Empfängnis Jesu im Mutterleib Mariens bewirkt und dass er wieder nach dem Begräbnis am toten Leib Jesu gehandelt, ihn der Verwesung entrissen und ihn in die neue Seinsweise der Auferstandenen hineingeführt hat, die Jesus selbst den Sadduzäern gegenüber als die Seinsweise der Söhne Gottes bezeichnet hatte (Lk 20,36): Ihr Urbild und Anfang ist der auferstandene Sohn.“

[205] Vgl. Thomas MARSCHLER, „Seele“ - Joseph Ratzingers Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion, in: Gerhard NACHTWEI (Hg.), Hoffnung auf Vollendung: Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 8), Regensburg 2015, 97–124; Christian TAPP, Joseph Ratzinger on Resurrection Identity, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 207–224, hier 214-219;223-224.

[206] Ich übernehme hier den Titel eines Artikels Greshakes, wenn auch nicht mit derselben Aussageabsicht.

Seele, die einfach über den Tod hinaus fortlebt. Gegen diese unbiblische und unrealistische Vorstellung bringen evangelische Theologen das Gnadenereignis der Auferstehung als authentisch christliche Hoffnung in Stellung. Radikalisiert mündet dieser Einwand in die theologisch und philosophisch unbefriedigende Ganztodthese. Der wieder freigelegte Primat der Auferstehung wird auf katholischer Seite u.a. von Guardini und Balthasar positiv aufgenommen und mit der unzerstörbaren und bleibend leiblich verfassten Geistseele als anthropologisches Substrat für das gnadenhafte endzeitliche Ereignis der Auferstehung zusammengedacht. Rahner und Greshake greifen ihrerseits die von den evangelischen Theologen aufgebaute Antinomie von Unsterblichkeit und Auferstehung auf, um sie einer radikalen Lösung bzw. Auflösung zuzuführen: Beide Begriffe zielen auf dieselbe Wirklichkeit. Die Antinomie kollabiert, aber mit ihr auch die biblische Unterscheidung zwischen dem heute Bei-Christus-Sein und der Auferstehung am Jüngsten Tag. Ironischerweise weist die Theorie der Auferstehung im Tod damit ungewollte Ähnlichkeiten zum Ausgangspunkt der Entwicklung bei der idealistischen Unsterblichkeitstheorie auf: Der Tod wird verharmlost und die postmortale Existenz vergeistigt, da die Materie sich im Geist aufhebt. Ratzinger erhebt gegen diese Zirkelbewegung Einspruch und versucht wieder bei Guardini und Balthasar anzuschließen. Dennoch bedarf Vieles noch der Klärung.

Unabhängig von der konkreten geschichtlichen Entwicklung im 20. Jahrhundert kann man aus dem bisher Gesagten drei vorhandene idealtypische Vorstellungsgruppen für das Schicksal des Einzelnen nach dem Tod erkennen: Erstens die Ganztodtheorien, zweitens die klassische Sicht mit einem nicht unbedingt der Leiblichkeit entbehrenden, aber doch leiblosen Zwischenzustand, und drittens die Auferstehung im Tod, die dabei durchaus auch mit einem (leibhaften) Zwischenzustand vor der allgemeinen Vollendung rechnen kann.

Im nächsten Kapitel soll nun untersucht werden wie diese idealtypischen Modellgruppen in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte aufgegriffen und bearbeitet werden. Der erhoffte Gewinn dieser Untersuchung läge darin, gute *philosophische* Gründe zu finden, die es erlauben würden eine dieser Modellgruppen den anderen vorzuziehen. Im darauffolgenden Kapitel soll diese Meinungsbildung dann auf der *theologischen* Ebene in Angriff genommen werden.

II. Einblick in die aktuelle religionsphilosophische Debatte zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung

Das beginnende 21. Jahrhundert ist durch eine lebhafte religionsphilosophische Diskussion zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen einer postmortalen Existenz und insbesondere der leiblichen Auferstehung gekennzeichnet. Diese Diskussion kam ursprünglich im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts in der englischsprachigen analytischen Philosophie auf. Inzwischen ist sie auch im deutschsprachigen Raum stark vertreten und hat sich hier teilweise auch mit Einsichten aus der kontinentalen, insbesondere phänomenologischen Philosophie verbunden[207].

In einem ersten Abschnitt sollen Sinn und Zweck dieser Debatte diskutiert werden, und auch Kritik bezüglich der Schwächen und Grenzen dieses Ansatzes gewürdigt werden. Der zweite Abschnitt bietet dann einen kursorischen Überblick über die verschiedenen Zugänge und referiert einige markante Positionen und exemplarische Modelle. Im dritten Abschnitt werden die hylemorphistischen Modelle, die in der katholischen Theologie bevorzugt werden, vertiefend untersucht und nach ihrer Leistungsfähigkeit befragt.

1. Sinn, Zweck und Grenzen der religionsphilosophischen Analyse

Sinn und Zweck dieser religionsphilosophischen Diskussion besteht darin, aufzuzeigen, dass „die christliche Hoffnung von der Auferstehung […] der Vernunft nicht widerspricht“[208]. Zwei eng miteinander verwobene Fragenkomplexe bestimmen diesen Zugang[209]: 1) Die Frage nach der *Möglichkeit*: Ist eine postmortale Existenz widerspruchsfrei denkbar, bzw. unter welchen Voraussetzungen wäre sie metaphysisch überhaupt möglich? 2) Die Frage nach der *Plausibilität*: Welche Gründe gibt es für die Plausibilität dieser postmortalen Existenz, bzw. wie sollte diese gedacht werden, um möglichst plausibel zu sein?

---

[207] Zu den einschlägigen Sammelbänden, in denen diese Diskussion auch mit Vertretern der deutschsprachigen Religionsphilosophie geführt, wird gehören: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon [3]2021; Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010; Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023.

[208] Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ, Vorwort der Herausgeber, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 7–12, hier 7.

[209] Vgl. Sebastian GÄB, Unsterblichkeit. Eine philosophische Einführung, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 9–38, hier 10–11.

Der erste Fragenkomplex umfasst das Problem der objektiven und subjektiven Kontinuität der menschlichen Person über den Graben des Todes hinaus, also „das Problem einer sogenannten *gappy existence*“[210] bzw. des „Bridging the Gap“[211]. Um hier weiterzukommen, muss man sich vor allem über das Wesen des Menschen verständigen: „Was gehört zu meinem Leben derart dazu, dass ich darauf auch nach meinem Tode nicht verzichten könnte? […] Was ist notwendig und hinreichend dafür, dass ich existiere?“[212]

Was die Plausibilität angeht, verweist Sebastian Gäb auf apriorische und aposteriorische Gründe, die man für die Glaubwürdigkeit der postmortalen Existenz generell und der leiblichen Auferstehung im Besonderen angeben könnte[213]. Die Frage der Plausibilität wird der Religionsphilosophie dabei im Kontext einer stark naturwissenschaftlich geprägten materialistischen Weltanschauung gestellt, der zufolge die „diachrone Identität der menschlichen Person […] allem Anschein nach von der diachronen Identität des menschlichen Körpers und seines Zentralorgans, des Gehirns, überhaupt nicht ablösbar“ sei, so dass „die Persistenzbedingungen der Person sich nicht von den Persistenzbedingungen ihres Körpers unterscheiden“, womit es „zum vollkommenen Rätsel [werde], wie die Person ihr biologisches Ende überleben kann“[214].

Dieser Kontext erklärt zweifellos die zahlreichen Versuche, die Möglichkeit der Auferstehung im Horizont einer materialistischen Ontologie aufzuzeigen[215]. Allerdings leiden diese Modelle oft unter einem Mangel an Plausibilität, dessen sich ihre Vertreter

---

[210] Thomas SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 315–339, hier 324.

[211] Georg GASSER, Introduction, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 1–17, hier 5.

[212] Benedikt Paul GÖCKE, Ein Leben nach dem Tode? Zwei Möglichkeiten, ihre Probleme und die Notwendigkeit eines theologischen Deutungshorizontes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 139 (2017), 119–135, hier 122.

[213] Vgl. GÄB, Unsterblichkeit. Eine philosophische Einführung, 11. Zu den *apriorischen* Gründen zählen neben den klassischen Argumenten zur Unzerstörbarkeit der Seele – vgl. z.B. PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 169–185 – auch quasi-postulatorische Argumente, wie sie z.B. von Julian Tappen im Sinne einer kantischen praktischen Vernunft bezüglich der Möglichkeit eschatologischer Versöhnung gemacht werden: Julian TAPPEN, Hoffen dürfen: Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (Ratio fidei 74), Regensburg 2021. Zu den *aposteriorischen* Gründen gehört die Debatte zur Auferstehung Jesu (dazu mehr im nächsten Kapitel), aber Gäb nennt auch die sogenannten Nahtoderfahrungen. Kritisch zur Verwendung der Nahtoderfahrungen als Argument für ein postmortales Leben, vgl. Godehard BRÜNTRUP, Erinnerungen an die Erfahrungen des eigenen Todes. Eine philosophische Interpretation der „Nahtoderfahrung“, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 119–139.

[214] Heinrich WATZKA, Seele oder Hirn? Vom ontischen Substrat unserer Hoffnung auf das ewige Leben, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.), Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 1–16, hier 2.

[215] Mehr dazu im nächsten Abschnitt.

teilweise auch bewusst sind[216]. Hier liegt auch der Ansatzpunkt für die Kritik, der sich die analytische Religionsphilosophie von Seiten der Theologie immer wieder ausgesetzt sieht[217]. Besonders breit fällt diese Kritik in der Dissertation von Julian Tappen aus[218]. Er moniert einerseits eine Reduktion der Eschatologie auf das Persistenzproblem im Sinne der diachronen Identität des Individuums, womit neben der Verharmlosung des Todes und einer individualistischen Engführung der christlichen Hoffnung auch eine hermeneutisch ungenügend reflektierte Kontinuität zwischen prä- und postmortaler Existenz vorausgesetzt werde, so dass die erhoffte Vollendung lediglich als gleichgestaltiges Fortleben in einem naiv-materiellen Jenseits gedacht werde: „Das Eschaton wird […] zu einer Parallelwelt, zum univoken Zitat, ja zur Coverversion dieser Welt."[219] Andererseits kritisiert Tappen den spekulativen Charakter der analytischen Religionsphilosophie, die damit entweder einen impliziten Anspruch erhebe mehr wissen zu wollen als was hermeneutisch vertretbar sei, oder sich mit dem Aufweis der Nicht-Widersprüchlichkeit begnüge, was aber in seinem Urteil eindeutig zu wenig sei, um eine brauchbare Eschatologie zu entwerfen[220]. Auch Holm Tetens hat aus der Perspektive des Philosophen Zweifel daran gemeldet, ob man mit dieser Debatte nicht den Raum des spekulativ Erreichbaren endgültig hinter sich gelassen habe[221].

---

[216] Vgl. das Eingeständnis eines der profiliertesten Vertreter einer materialistischen Auferstehungstheorie, Peter VAN INWAGEN, Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 209–225, hier 219: „Ich neige dazu, die Beschreibung, die ich in „The Possibility of the Resurrection" davon gegeben habe, wie ein allmächtiges Wesen die Auferstehung zuwege bringen könnte, nun als „just-so story" zu sehen: Auch wenn sie dazu dient, eine Möglichkeit aufzuweisen, ist sie wahrscheinlich nicht wahr. (Und man sieht leicht, warum sie jemand für absurd halten könnte, auch wenn fraglich ist, ob wir erkenntnismäßig in der Position sind, ein Urteil dieser Art zu fällen.)"

[217] Vgl. GASSER, Introduction, 11–12.

[218] Vgl. TAPPEN, Hoffen dürfen, 74–130.

[219] Ebd., 124. Vgl. auch ebd., 129: „Um das Gesagte zusammenzufassen: Sowohl der biblische Befund als auch die einschlägigen theologiegeschichtlichen Debatten zeigen, dass der Gehalt des Glaubens an die Auferstehung von den Toten keine Identitätsbehauptung zwischen einer prämortalen und einer postmortalen Person darstellt, sondern das Eschaton im Ganzen in einem komplexen Verhältnis von Kontinuität und Differenz zur Welt zu denken ist."

[220] Vgl. TAPPEN, Hoffen dürfen, 130: „Damit verkennt die analytisch-eschatologische Debatte aber grundsätzlich die rechtfertigungstheoretischen Bedingungen, unter denen auch die Eschatologie steht, denn wenn der hier unterstellte, starke Anspruch gar nicht erreicht wird, bleibt maximal der Charakter einer *defense*-Strategie, die allein die logische Nicht-Widersprüchlichkeit als Güte und Rechtfertigungskriterium ausgibt. Das aber wäre wiederum zu wenig."

[221] Vgl. Holm TETENS, Hoffen auf eine postmortale Fortexistenz? Eine Betrachtung im Rahmen einer philosophischen Theologie, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 219–230, hier 228: „In dieser Debatte werden Auferweckungs- und Wiederverkörperungsversionen diskutiert, die sich doch vorwerfen lassen müssen, viel zu spekulativ die postmortale Wirklichkeit und die Weise ihres bewussten Erlebens durch die vom Tode auferweckten Personen darzulegen, obwohl wir darüber nichts wissen können."

Sollte man die aktuelle Diskussion zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der postmortalen Existenz und insbesondere der Auferstehung also besser *ad acta* legen? Nicht unbedingt. Klar muss sein, dass sie für sich genommen keine gehaltvolle Eschatologie bieten kann. Ferner gilt es die hermeneutischen Konsequenzen der epistemischen Grenze des Todes klar zu sehen. Man kann Matthias Remenyi nur beipflichten, wenn er hier von einer notwendigen und wohltuenden „ideologiekritischen Einsicht in die Begrenztheit eschatologischer Modellvorstellungen und Begriffsbildungen“[222] spricht. Allerdings gibt Remenyi zu Recht auch zu bedenken, dass der Tod für das christliche Denken nicht nur Abbruch, sondern auch Durchgang sei[223], so dass man um die Reflexion zu den Möglichkeitsbedingungen der personalen Identität der Auferstandenen mit den Verstorbenen nicht umherkomme[224]. Mit Georg Gasser kann die metaphysische Frage nach personaler Identität somit als der systematisch-theologischen Fragestellung nach Gehalt der Auferstehung „vorgelagert beziehungsweise zugrunde liegend“[225] verstanden werden. Sie leistet damit, in klassisch fundamentaltheologischer Manier, einen „beträchtlichen Beitrag zum Nachweis der Rationalität des Glaubens“[226]. Dabei darf jedoch die jedem Modell innewohnende Begrenztheit und Vorläufigkeit nie aus den Augen verloren werden. Damit die religionsphilosophische Analyse der Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung und die Erarbeitung eines entsprechenden Modells, zweckdienlich seien, müssen sie aber folgende Kriterien berücksichtigen:

> „Ein metaphysischen und theologischen Ansprüchen genügendes Modell der Auferstehung sollte also (i) eine Theorie der personalen 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 einfügen.“ [227]

Die personale Identität, von der hier die Rede ist, ist eine numerische Identität, also nicht nur Gleichheit, sondern Selbigkeit: Ich selbst soll auferstehen können, nicht ein anderer, sei er auch eine perfekte Kopie[228].

---

[222] REMENYI, Auferstehung denken, 148.
[223] Vgl. ebd., 166.
[224] Vgl. ebd., 164–165.
[225] Georg GASSER, Hylemorphistische Theorien der Auferstehung: Eine kritische Bestandsaufnahme, in: Theologie und Philosophie 88 (2013), 536–559, hier 540.
[226] Georg GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung, in: Georg GASSER / Ludwig JASKOLLA / Thomas SCHÄRTL (Hg.), Handbuch für analytische Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 11), Münster 2017, 611–640, hier 613.
[227] Ebd.
[228] Vgl. die Bemerkung Remenyis, wonach die existenzsichernde durchgehaltene Beziehung Gottes zu uns die Persistenz des Subjekts impliziere, *supra* S. 185, Anm.16.

2. Kursorischer Überblick und Bewertung der verschiedenen Positionen

Welche Modelle bzw. Modellgruppen werden aktuell in der religionsphilosophischen Debatte diskutiert? Wie kann man sie aufteilen, um sich einen Überblick zu verschaffen? Auch wenn das in der einschlägigen Literatur kaum beachtet wird, kann man m.E. zwei Kategorisierungsweisen unterscheiden: die funktionalistische und die ontologische. Die erste kategorisiert die verschiedenen Modelle nach dem jeweils in Anschlag gebrachten „Mechanismus", der die personale Identität von Tod bis Auferstehung bewerkstelligen soll. Die zweite operiert auf der zugrundeliegenden ontologischen Ebene, fragt also nach dem jeweiligen metaphysischen Verständnis der menschlichen Person. Diese beiden Ebenen, die ontologische und die funktionale, stehen natürlich in einem engen Wechselverhältnis, sollen hier aber der Klarheit halber möglichst nicht vermischt werden[229].

a. Funktionale Typologisierung: Wie kann man als derselbe auferstehen?

Die funktionale Typologisierung betrachtet die Funktionsweise der Auferstehung, bzw. wer oder was Ursache für die Identität von verstorbener und auferstandener Person sein soll. Hier gibt es im Prinzip zwei mögliche Kandidaten: entweder nur Gott oder Gott und Mensch. Die dritte, rein logisch gegebene Möglichkeit, dass der Mensch allein aus eigener Kraft aus dem Tod wieder auferstehen könnte, wird zumindest in der christlichen Religionsphilosophie aus guten Gründen nicht weiterverfolgt. Die beiden Modellgruppen unterscheiden sich dabei konsequenterweise auch in Bezug auf die *gappy existence*: einerseits die Modelle, die diesen Graben vertragen (oder das jedenfalls meinen), weil Gott allein die Brücke schlägt, und andererseits diejenigen, die diesen radikalen Abbruch ausschließen müssen, um zu einer kohärenten Auferstehungsmöglichkeit zu gelangen.

<u>Modellgruppe 1: *Gappy existence* ohne subjektive Kontinuität</u>

Eine erste Modellgruppe schreibt hier – ähnlich den bereits erwähnten Ganztodtheorien – die alleinige Kausalität Gott zu. Man spricht hier manchmal von Mortalismus[230] oder vom

[229] Für unterschiedliche Typologisierungen, siehe z.B. Lynne Rudder BAKER, Personen und die Metaphysik der Auferstehung, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 189–208, hier 197–198; Thomas SCHÄRTL, „Vita mutatur, non tollitur". Zur Metaphysik des Auferstehungsgedankens, in: Tobias KLÄDEN (Hg.), Worauf es letztlich ankommt: interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones disputatae 265), Freiburg im Breisgau 2014, 125–149, hier 130–136; GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung; Stephen YATES, Between death and resurrection: a critical response to recent Catholic debate concerning the intermediate state, New York London 2017, 131–169; Georg GASSER / Raphael WEICHLEIN, Personale Identität, Leiblichkeit und Metaphysik der Auferstehung, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 39–60.

[230] Vgl. SCHÄRTL, Vita mutatur, non tollitur, 126–127.

Modell der Neuschaffung[231]. Die Person sterbe ganz und müsse daher von Gott neu geschaffen werden. Es gebe keine subjektive Kontinuität zwischen verstorbener und auferweckter Person. Das kann auf verschiedene Arten gedacht werden. Man kann sich z.B. einfach auf Gottes Allmacht berufen, die bewirken könne, dass die neugeschaffene Person dieselbe sei, wie die verstorbene[232]. Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob Gott dieselbe Person zweimal schaffen könne, was meist verneint wird, so dass in diesem Modell selbst Gott letztlich nur eine Kopie erschaffen könne[233]. Alternativ kann man das Gedächtnis Gottes als interimistischen Aufbewahrungsort der Lebensgeschichte[234] oder auch des als Struktur, Software oder *pattern* verstandenen Geistes einer Person ins Spiel bringen[235]. Das Problem der Kopie bleibt wohl virulent, kann aber auch dahingehend expliziert werden, dass in dieser Sicht die Einzigartigkeit der Person nicht gesichert werden könne, da die in Gottes Gedächtnis bewahrten Daten ja durchaus mehrfach instanziiert werden könnten[236]. Auch Modelle, die mit der Idee der Wiederzusammensetzung operieren, haben hier ihren Platz, zumindest wenn sie kein Kontinuitätsmoment oder eine immanenten Kausalitätszusammenhang stipulieren, Tod und Auferstehung also mit dem Zerlegen und Wiederzusammenfügen eines Artefaktes vergleichen[237]. Dass der Vergleich mit Artefakten oder Ereignissen, wie z.B. ein Spiel das unterbrochen und wiederaufgenommen wird, im Fall höherer Lebewesen hinkt bzw. gar nicht funktioniert, leuchtet ein[238]. Eine im vollen Sinne *gappy existence* scheint somit unmöglich.

Modellgruppe 2: Keine *gappy existence* dank subjektiver Kontinuität

Die zweite Modellgruppe rechnet aus diesem Grund mit einer zumindest teilweisen Kontinuität bzw. Persistenz oder mit einer immanenten Kausalitätsrelation über den Graben des Todes hinaus, so dass hier auch von Modellen der Verwandlung gesprochen werden kann. Je nach ontologischer Verpflichtung kann man zwei Untergruppen unterscheiden.

---

[231] Vgl. GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung, 613.
[232] Vgl. Trenton MERRICKS, How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality, in: Kevin J. CORCORAN (Hg.), Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons, Ithaca, NY 2018, 183–200, hier 191–196.
[233] Vgl. z.B. Eric T. OLSON, Immanent Causation and Life after Death, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon [3]2021, 51–66, hier 52–57.
[234] Zu dem Kategorienfehler, der unterläuft wenn man meint mit der endgültigen oder zumindest zwischenzeitlichen, auf die Auferstehung hin ausgerichteten Bewahrung der Lebensgeschichte oder des sogenannten ganzen Lebens auch schon die Person gerettet zu haben, vgl. YATES, Between death and resurrection, 154–159.
[235] Vgl. z.B. BAKER, Personen und die Metaphysik der Auferstehung, 202–203.
[236] Vgl. z.B. SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, 319–324.
[237] Vgl. David HERSHENOV, The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection, in: Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers 20 (2003), 24–36.
[238] Vgl. GASSER/WEICHLEIN, Metaphysik der Auferstehung, 45–47.

Die *erste Untergruppe* umfasst dezidiert materialistische Versuche, die daher notwendigerweise mit einer physischen Kontinuität oder Kausalität über den Tod hinaus operieren. Da diese physische Brücke angesichts des verwesenden Leichnams allerdings kontraintuitiv ist, müssen diese Modelle mit teilweise skurril wirkenden Annahmen arbeiten. Das bekannteste Kontinuitätsmodell ist der später als *body-snatch*-Theorie bekannt gewordene Vorschlag von Peter van Inwagen, wonach im Augenblick des Todes der sterbende Körper oder zumindest das Gehirn von Gott ins Jenseits befördert werde, um dort wiederbelebt und mit Unsterblichkeit bekleidet zu werden, während der Leichnam nur ein von Gott *ad hoc* geschaffenes *simulacrum* sei[239]. Das äquivalente physische Kausalitätsmodell wurde dann von Dean Zimmerman entwickelt. Es macht die Annahme, dass Gott den Partikeln des sterbenden Menschen die Kraft geben könnte sich zu teilen, so dass, während der Organismus auf Erden sterbe, der immanent-kausal verursachte Nachfolger im Himmel weiterleben könne[240]. Beide Autoren messen ihren Modellen allerdings nur geringes hermeneutisches Gewicht bei: Es handle sich um logisch denkbare *Möglichkeiten*, die kaum Anspruch auf *Plausibilität* erheben[241].

Andere Modelle beruhen auf der Idee, dass die Person als solche etwas über ihren physisch-biologischen Körper hinaus sei, so dass sie, wenn dieser der Verwesung anheimfalle, auf die eine oder andere Art, meist mittels eines Ersatzkörpers, weiterexistieren könne. Zu den exotischeren Spielarten dieser *zweiten Untergruppe* gehören verschiedene vierdimensionalistische Modelle, wonach eine Person z.B. nicht nur in der Gegenwart, sondern über ihre ganze Lebenszeit verteilt als Raum-Zeit-Wurm existiere, von dem zumindest ein Teil ins Jenseits hinüberreiche[242]. Etwas vertrauter klingt William Haskers emergenter Dualismus, der den Geist als nichtphysische eigenständige Entität begreift, der – vergleichbar mir einem Magnetfeld, das durch einen Magneten verursacht werde – aufgrund der Konfiguration des Gehirns entstehe und den er mit der Person gleichsetzt. In diesem Modell könnte Gott, nach dem Verfall des Körpers, den unter

[239] Ursprünglich vorgelegt in Peter VAN INWAGEN, The Possibility of Resurrection, in: International Journal for Philosophy of Religion 9 (1978), 114–121.
[240] Vgl. Dean ZIMMERMAN, Die Kompatibilität von Materialismus und Überleben: Das Modell des „Fallenden Aufzugs“, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 117–138.
[241] Vgl. VAN INWAGEN, Ich erwarte die Auferstehung der Toten, 215–218; Dean ZIMMERMAN, Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon [3]2021, 33–50, hier 35–38.
[242] Vgl. Godehard BRÜNTRUP, 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 245–268.

normalen Umständen ohne körperliches Substrat nicht bestehen könnenden Geist auf wundersame Weise erhalten und ihm einen neuen Körper schenken[243]. Lynne Rudder Bakers Modell, das auf der von ihr entwickelten Konstitutionstheorie beruht, funktioniert ähnlich: Die Existenz einer Person wird als Bestehen einer Erste-Person-Perspektive begriffen, die Innenleben, Selbst- und Körperbewusstsein umfasse und die durch den Körper konstituiert werde, ohne sich mit ihm zu identifizieren, so wie etwa eine Flagge durch ein Tuch konstituiert werde, ohne sich mit ihm zu identifizieren. Die Erste-Person-Perspektive könne auch bei einem graduellen Körpertausch, wenn etwa der biologische Körper durch einen bionischen ersetzt werde, bestehen bleiben, so dass die Person weiterexistiere[244]. Dasselbe gelte analog für den Körpertausch in Tod und Auferstehung: Die Erste-Person-Perspektive und damit die Person blieben erhalten[245]. Funktional ähnlich, aber ontologisch stabiler, sind dualistische Modelle, bei denen die den Tod überdauernde Seele als Träger der Erste-Person-Perspektive bzw. des Personseins verstanden wird. Das klingt dann z.B. so:

> „Die menschliche Person ist, eigentlich gesprochen, die menschliche Seele, die eben deshalb eine „menschliche" heißt, weil es ihr essentiell ist, einen menschlichen Körper zu haben. Es ist ihr aber ebenso wenig essentiell, ihren gegenwärtigen Körper, ihren Körper *in via*, zu haben, wie es ihr essentiell ist, ihren kommenden Körper, ihren Körper *in patria*, zu haben. Lebt nun nach der Auferstehung numerisch derselbe Mensch wie vor der Auferstehung? Klar ist, dass vorher und nachher dieselbe menschliche Person lebt, freilich mit verschiedenen menschlichen Körpern. Ist der Mensch nun ein Ganzes aus Körper und Seele, so bleibt nur, dass nach der Auferstehung ein neuer Mensch lebt, numerisch verschieden von dem alten Menschen, der definitiv gestorben ist. Ich werde dann sagen, ich war jener Mensch, der starb, ich bin nun aber dieser Mensch, der lebt."[246]

Insofern diese Seele bewusst nicht hylemorphistisch als Form begriffen wird, muss Auferstehung die Neuschaffung eines anderen Körpers bedeuten, so dass genaugenommen nicht der verstorbene *Mensch*, sondern ein anderer auferstehe, auch wenn seine *Seele* dieselbe wie die des neuen Menschen sei[247]. Schließlich fallen in diese Untergruppe auch alle Modelle, die mit einer hylemorphistisch individualisierten Form arbeiten, wobei diese Form eher aristotelisch oder eher thomistisch ausgelegt werden kann. Diese Modelle

---

[243] Vgl. William HASKER, Emergenter Dualismus und Auferstehung, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 165–187, hier 181–184.
[244] Vgl. BAKER, Personen und die Metaphysik der Auferstehung, 190–196.
[245] Vgl. ebd., 204–206.
[246] Uwe MEIXNER, Leib-Seele-Dualismus und Auferstehungshoffnung, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.), Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 77–94, hier 90–91.
[247] Vgl. auch WATZKA, Vom ontischen Substrat unserer Hoffnung, 12–15.

funktionieren dann entweder im Sinn eines Formtransfers oder einer Neuinformierung von Materie, also stellen verschiedene Varianten der Auferstehung im Tod oder der klassischen *anima-separata*-Lehre dar, wobei jeweils die Form als identitätsstiftendes und kontinuitätsgarantierendes Element zur Verfügung stehe. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

Bewertung

Was ist von diesen Modellen zu halten? Ohne hier eine eingehende Analyse und Kritik der einzelnen Modelle vorzulegen, sei folgendes festgehalten[248]. Die meisten Modelle scheiden m.E. entweder mangels metaphysischer *Möglichkeit* (Modellgruppe 1 mit *gappy existence*) oder mangels unmittelbarer *Plausibilität* aus (monistisch-materialistische Untergruppe 1 in der zweiten Modellgruppe, als auch die exotischen Varianten der Untergruppe 2). Das gilt bei näherem Hinsehen auch für die beiden verwandten Modelle von William Hasker und Lynne Rudder Baker. Auf funktionaler Ebene scheinen beide zu versuchen, die Probleme einer *gappy existence* zu vermeiden, indem sie sich bemühen eine metaphysisch *mögliche und plausible* Theorie dafür zu entwickeln, wie die Person als nicht mit dem Körper ident verstanden werden und so über den verwesenden Körper hinaus fortbestehen könnte. Abgesehen von den im nächsten Absatz zu behandelnden Fragen zum ontologischen Unterbau, treten allerdings vor allem zwei Einwände hervor. Erstens liegt der Verdacht nahe, dass das imaginierte Verhältnis zum Körper inkohärent ist: Einerseits soll die Person – bei Hasker als Geist, bei Baker als Erste-Person-Perspektive – das fortwährend verursachte Produkt eines bestimmten Körpers sein, ohne den sie unter normalen Umständen nicht bestehen kann, da er ihr Träger ist (kein Magnetfeld ohne Magnet und keine real existierende Flagge ohne Tuch!), aber gleichzeitig soll diese Person doch nur so lose an den Körper gebunden sein, dass sie den Körpertausch schadlos überstehen kann[249]. Sind das nicht zwei gegensätzliche Annahmen? Oder soll doch wieder Gott die von ihm (in seinem Gedächtnis?) bewahrte Person wieder neu körperlich

[248] Eine detailliertere Besprechung und Kritik der meisten hier vorgestellten Modelle findet sich in der jüngeren Literatur u.a. bei REMENYI, Auferstehung denken, 545–583; YATES, Between death and resurrection, 131–169; GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung, 613–628; James T. TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead: A New Metaphysics of Afterlife for Christian Thought, London 2019, 74–138; GASSER/WEICHLEIN, Metaphysik der Auferstehung, 40–51.

[249] Vgl. hierzu z.B. REMENYI, Auferstehung denken, 574–575: „Die menschliche Identität, die sich in der Erste-Person-Perspektive ausdrückt, ist zutiefst und intrinsisch von ihrem sie konstituierenden neuronalen bzw. biochemischen Substrat geprägt. Nach allem, was wir heute medizinisch wissen, ist also durchaus unsicher, ob eine Person mit einem bionischen Körper – und entsprechend einem bionischen Gehirn – die numerisch selbe Erste-Person-Perspektive entwickeln würde wie zuvor. Gerade weil Rudder Baker recht hat mit ihrer These, dass mein Körper nicht nur drittpersönliches Objekt, sondern intrinsischer Bestandteil meiner Erste-Person-Perspektive ist, ist ihre Annahme unplausible, dass die Erste-Person-Perspektive von einem vollständigen eschatologischen Körpertausch nicht berührt würde."

verwirklichen? Womit der zweite Einwand angesprochen wäre: Ist die *gappy existence* mit all ihren Problemen tatsächlich vermieden? Ist dafür die Person schließlich nicht doch metaphysisch zu dünn gedacht, so dass sie die Identität nicht garantieren kann[250] bzw. leiden diese Modelle nicht an dem Konstruktionsfehler, dass sie sozusagen *bottom-up*, vom materiellen und vergänglichen Körper her, denken?

Damit bleiben fürs erste die dualistischen Modelle, die auf der *funktionalen* Ebene durchaus *möglich und plausibel* sind: Wenn ich meine Seele bin und diese ontologisch vom sterblichen Körper unabhängig ist, dann kann eine postmortale Existenz und die – als Neuschaffung eines anderen Körpers verstandene – Auferstehung problemlos erklärt werden. Noch zu behandeln ist die *ontologische* Frage, ob diese dualistische Verpflichtung und die damit einhergehende Bestimmung des Auferstehungsleibes als eines neuen und anderen Körpers[251] anthropologisch plausibel und wünschenswert sind. Ebenso müssen die hylemorphistischen Modelle, die bisher nur gestreift wurden, noch einer eingehenderen Untersuchung unterzogen werden.

b. Ontologische Typologisierung: Wie ist der Mensch, der auferstehen soll, beschaffen?

Materialismus, Dualismus und vermittelnde Positionen

Was nun den ontologischen Unterbau der verschiedenen funktionalen Auferstehungsmodelle angeht, bietet sich auf den ersten Blick eine Dreiteilung an: Es gebe also auf dem einen Ende des Spektrums die monistisch-materialistischen Ontologien, dann am anderen Ende die substanzdualistischen Modelle, und dazwischen verschiedene vermittelnde Positionen[252]. Keiner der drei Typen ist allerdings eindeutig definierbar. Immerhin: Man kann den monistischen Materialismus als die Theorie nach der die gesamte Wirklichkeit rein materiell sei verstehen, während der Substanzdualismus dem Mentalen oder Geistigen einen eigenen, zumindest teilweise unabhängigen Wirklichkeitsbereich zuschreibt[253]. Die dreigliedrige Typologisierung dient argumentationstaktisch meist dazu, sich von den beiden Extrempositionen abzugrenzen, um dann einen Mittelweg zu gehen.

---

[250] Vgl. GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung, 627; VAN INWAGEN, Ich erwarte die Auferstehung der Toten, 220–225.

[251] Leib und Körper werden hier noch synonym gebraucht. In weiterer Folge wird noch einiges zur möglichen Unterscheidung der beiden Begriffe gesagt werden.

[252] Mit einer derartigen Dreiteilung operieren z.B. REMENYI, Auferstehung denken, 545–634; GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung; SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung.

[253] Vgl. Michael-Thomas LISKE, Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?, in: Bruno NIEDERBACHER / Edmund RUNGGALDIER (Hg.), Die menschliche

Die Gründe, um sich von den monistisch-materialistischen und substanzdualistischen Ontologien zu distanzieren sind vielfältig. Auf die allgemeine Diskussion in der philosophischen Metaphysik und Anthropologie und spezifisch in der Philosophie des Geistes kann hier nicht näher eingegangen werden[254]. Es dürfte allerdings nicht allzu schwer sein, gute Gründe dafür zu finden, warum man sich dagegen sträuben wollte, die menschliche Person, also das Subjekt, entweder als rein materiell oder als rein geistig zu verstehen. Beides entspricht kaum unserer Erfahrung und unserem intuitiven Selbstverständnis: Ich bin nicht nur Materie und ich bin auch nicht reiner Geist in einem Körper. Was die jeweilige Leistungsfähigkeit in Bezug auf Auferstehungsmodelle angeht, ist bereits deutlich geworden, dass sich reduktiv-materialistische Positionen schwertun, die metaphysische Möglichkeit und Plausibilität einer postmortalen Existenz der verstorbenen Person darzulegen. Substanzdualistische Modelle haben eindeutig weniger Schwierigkeiten die postmortale Existenz kohärent zu denken, geraten aber, wie inzwischen klar geworden sein durfte, bei der Frage nach Sinn und Modalität einer personalen leiblichen Auferstehung des ganzen Menschen leicht ins Straucheln. Wozu bedarf es noch der Auferstehung, wenn die Person auch ohne Körper gut auskommt? Ist Wiederverkörperung dasselbe wie Auferstehung, oder wird hier nicht vielmehr „der Auferstehungsleib […] zum eschatologischen Ballast“[255]? Der Substanzdualismus unterminiert die Hoffnung auf Auferstehung derart, dass man es dem „Redundant Resurrection argument“ von James T. Turner, Jr. zufolge, mit den Hörnern eines Dilemmas zu tun habe: Man stehe vor der unausweichlichen Entscheidung, entweder das eine oder das andere zu wählen. Beides gemeinsam, Substanzdualismus und Auferstehungshoffnung, sei nicht erschwinglich[256]. Das Problem verschärft sich noch weiter, wenn man bedenkt, dass es sich auf um *meinen* Körper handelt muss, wenn von echter Auferstehung die Rede sein soll. Matthias Remenyi spricht hier vom „Lackmustest der Personaleschatologie“:

> „Wer wirklich Auferstehung des (numerisch identischen) Leibes und nicht nur leibliche Auferstehung einer Seelenperson in irgendeinem Leib (und sei er phänomenal dem alten noch so ähnlich), wer weiter Auferstehung des numerisch identischen Menschen denken will,

Seele: Brauchen wir den Dualismus?, Heusenstamm 2006, 197–220, hier 198. Mehr zu den verschiedenen Spielarten des Dualismus in Patricia WALLUSCH / Heinrich WATZKA (Hg.), Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 5), Münster 2015.

[254] Für eine Einführung siehe z.B. Godehard BRÜNTRUP, Philosophie des Geistes: Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem (Grundkurs Philosophie 22), Stuttgart 2018.

[255] Thomas SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 59–80, hier 68.

[256] Vgl. TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 20–73. Dasselbe Dilemma benennt auch Thomas Schärtl, vgl. SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, 72.

wird Abstand von platonisierenden und substanzdualistischen Konzepten nehmen und sich stattdessen stärker hylemorphistisch orientieren."[257]

Kann es vermittelnde Positionen tatsächlich geben?

Bevor diesem Wink gefolgt wird, muss noch auf einen Einwand eingegangen werden. Zweifellos ist die dreigliedrige Typologisierung unheimlich praktisch, weil sie einem die Möglichkeit eröffnet, zu versuchen das Beste aus beiden Welten für sich zu beanspruchen: Die radikale Einheit des Menschen einerseits (Monismus) und die Existenz eines nicht-materiellen und damit nicht notwendigerweise mit dem Leichnam endenden Personkerns (Geist, Erste-Person-Perspektive, Seele etc) andererseits (Dualismus). In der Literatur spricht man hier von dualistischen Anleihen oder von Aspekt- bzw. Eigenschaftsdualismus[258]. So praktisch die Dreigliederung also ist, so verdächtig ist sie auch. Das fällt insbesondere bei den oft als Vermittlungsversuchen angeführten Theorien der Konstitution und des Emergenten Dualismus auf: Entweder die so konstituierte Person (Erste-Person-Perspektive bei Baker und Geist bei Hasker) ist von ihrem Körper ontologisch wirklich verschieden, und dann haben wir einen echten Dualismus, auch wenn dieser nicht originär ist[259], oder aber die so beschriebene Person ist nicht *wirklich*, sondern nur *begrifflich* vom Körper unterschieden, und dann bewegen wir uns noch immer im materialistisch-monistischen Feld. Vor allem bei der Konstitutionstheorie liegt, mit Blick auf die von Baker gelieferten Beispiele, die alle nur eine rechtliche oder soziale – und damit kontextabhängige – Existenz begründen können[260], der Verdacht nahe, dass es sich bei den konstituierten Objekten, scholastisch ausgedrückt, eher um Fälle eines *ens rationis* als eines *ens reale* handelt. Damit hätten wir einen perfekten Zirkelschluss: Die so konstituierte Person hätte nur im Geist einer anderen – selbst auch derart konstituierten – Person eine Existenz. Auch in Bezug auf den Hylemorphismus wird immer wieder angemerkt, er sei in seiner aristotelischen Version ein *anthropologischer* Monismus[261] (insofern das *noûs* nicht

[257] REMENYI, Auferstehung denken, 561–562.
[258] Vgl. z.B. SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes"?, 61–62: „In der Tat ist es das Problem personaler Identität, das für einen metaphysischen Leib-Seele-Dualismus zu sprechen scheint. Und – das sei hier schon angedeutet – womöglich lässt sich eine gewisse Form von Dualismus (nennen wir sie vorsichtig „Aspekt"-Dualismus oder „Eigenschafts"-Dualismus) gar nicht vermeiden, wenn man ein metaphysisch tragfähiges Konzept von Auferstehung entwickeln will, das einerseits den Tod als wirklichen Bruch ernst nimmt und andererseits nicht von uns verlangt, das metaphysisch Unmögliche zu denken."
[259] Auch der explizit substanzdualistische Ansatz von Uwe Meixner geht von einer natürlichen Abhängigkeit des Geistes vom Körper aus, was aber keineswegs die metaphysische Eigenart des Geistes als etwas von der Materie Unterschiedenes unterläuft. Vgl. MEIXNER, Leib-Seele-Dualismus und Auferstehungshoffnung, 84–86.
[260] Vgl. GASSER, Personale Identität und leibliche Auferstehung, 629.
[261] Vgl. Klaus CORCILIUS, Die hylemorphistische Deutung von Tod und Sterben bei Aristoteles, in: Franz-

zum Menschen gehört) und in seiner thomistischen Ausarbeitung letztlich ein (Substanz-) Dualismus[262]. Handelt es sich bei den angeblichen Vermittlungspositionen also nur um schillernde Begriffe, die sich bei näherem Hinsehen als inkohärent entpuppen, so dass ein Eigenschaftsdualismus letztendlich entweder dem materialistischen Monismus oder dem Substanzdualismus zugeschlagen werden müsste? Oder ist auch diese Alternative irreführend? Es könnte ja sein, dass die Gegenüberstellung von Geist und Materie gar nicht notwendig sei[263]. Damit würde aber ein viel zu großes Fass geöffnet werden. Für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit sollen allerdings die ontologischen Implikationen der beiden näher zu untersuchenden Varianten des Hylemorphismus im Auge behalten werden, um diese dann auch möglichst klar und transparent offenzulegen und die daraus resultierenden modelltheoretischen Folgekosten bewusst wahrzunehmen.

3. Vertiefende Einblicke in hylemorphistische Modelle

So sehr man „in der nichtkatholischen Religionsphilosophie und Theologie" von „einer gewissen Dominanz des christlichen Materialismus"[264] sprechen kann, so sehr stehen in der katholischen Diskussion vor allem hylemorphistische Modelle hoch im Kurs. Das hat etliche philosophische und theologische Gründe. Spezifisch in Bezug auf die Modellierung der Auferstehung könnte die individualisierte Form bzw. Struktur vor allem gute Möglichkeiten bieten, sowohl die personale Identität als auch die Selbigkeit des radikal verwandelten Auferstehungsleibes so zu denken, dass dabei die grundlegende Einheit des Menschen und seine wesentliche Leiblichkeit gebührend berücksichtigt werden. Anders formuliert: Der Hylemorphismus scheint *prima facie* brauchbare Begriffe für die denkerische Bewältigung der beiden in Spannung stehenden Aspekte der Kontinuität und

---

Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 23–43, hier 42: „Wir können [laut Aristoteles] also teilhaben am ewigen Leben, nicht aber *insofern* wir hylemorphe Komposita sind. […] Wir können so zwar sagen, dass Aristoteles in gewisser Weise Substanzdualist war, da er sowohl materiell ausgedehnte, natürliche Substanzen als auch von der Materie abgetrennte Substanzen (die göttliche Vernunft) angenommen hat, dass er aber gewiss kein *anthropologischer* Substanzdualist war, da auch die menschliche Vernunft von ihm in unpersönlicher Weise konzipiert wird. Unsere Teilhabe an der göttlichen Vernunft ist stark asymmetrisch und besteht nur in einer vorübergehenden und zudem stark durch unsere ephemeren Belange eingefärbte Teilhabe an der göttlichen Vernunft. Damit ist die menschliche Vernunft *qua* Vernunft zwar nicht hylemorph, aber dennoch sterblich."

[262] Vgl. z.B. GASSER, Hylemorphistische Theorien der Auferstehung, 558; GÖCKE, Ein Leben nach dem Tode?, 125; REMENYI, Auferstehung denken, 587–591. Der Hylemorphismus in seinen aristotelischen und thomistischen Fassungen wird im nächsten Abschnitt eingehender besprochen.

[263] Vgl. Martin BREUL, Jenseits des Dualismus? Wittgenstein und Merleau-Ponty über eine nichtdualistische Anthropologie, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.), Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 270–291.

[264] SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, 320.

Diskontinuität zwischen prä- und postmortaler Existenz zu liefern, wobei die Form für Kontinuität und Identität und die Materie für Diskontinuität und Wandel stehen können.

Soweit der Konsens. Die Geister scheiden sich nun an der Art und Weise wie die kontinuitätsstiftende Funktion der Form zum Tragen kommen soll. Dabei kann man wieder zwei Modellgruppen unterscheiden. Die einen pochen, eher aristotelisch argumentierend, vor allem auf die absolute Untrennbarkeit von Form und Materie und favorisieren daher im Großen und Ganzen eine Auferstehung im Tod, so dass die Form nie ohne informierte Materie zu bestehen habe, weil das eben metaphysisch *unmöglich* und – in Anbetracht der radikalen Einheit des Menschen – anthropologisch *unplausibel* sei. Die anderen versuchen, im Sinne einer thomistischen *anima separata*, die Möglichkeit des zwischenzeitlichen Bestehens einer reinen Form zu verteidigen, um den Realismus der Auferstehung zu wahren und den nunmehr leblosen Körper bzw. Leichnam mitsamt der materiellen Welt nicht von vornherein aus der eschatologischen Erneuerung der Schöpfung auszuschließen. Um das Bild des Ballastes aufzugreifen: Das Modell der *anima separata* steht aufgrund seiner dualistischen Schlagseite in Gefahr den jenseitigen Auferstehungsleib als nicht benötigten eschatologischen Ballast mitzuführen, während das Modell der Auferstehung im Tod sich des irdischen Leibes oder zumindest Körpers als schöpfungstheologischen Ballasts entledigen muss. In beiden Fällen scheint man von der Anforderung, einen prämortalen *und* einen postmortalen Leib in das Modell einzutragen, überfordert. Zwei Leiber wären auch tatsächlich einer zu viel. Es soll ja nur einen Leib, nämlich meinen, in zwei verschiedenen Seinsweisen geben. Ob hier die phänomenologische Unterscheidung zwischen Körper und Leib weiterhelfen kann, wird in der Folge noch erörtert werden.

Jedes der beiden Modelle tendiert dazu, den verkörperten Menschen und seinen Leib entweder von der prä- oder der postmortalen Seinsweise her zu denken: Die Verfechter der *anima separata* gehen, sozusagen in den Spuren der Osterevangelien mit ihren Berichten vom leeren Grab und den Begegnungen mit dem auferstandenen Herrn, vom irdisch-materiellen Leib aus und wollen ihn in das verwandelnde Auferstehungsgeschehen miteinbezogen wissen (ohne dass dieser Leib deswegen mit der Summe der ihn im Augenblick des Todes zusammensetzenden Materiepartikel gleichgesetzt werden muss). Die Anhänger der Auferstehung im Tod hingegen verstehen, gewissermaßen in der Nachfolge Pauli und im Sinne der Dynamik von *soma psychikon – soma pneumatikon* und *anthropos ek ges – anthropos ex ouranou* (vgl. 1 Kor 15,42-50), nicht den physisch-materiellen, vergänglichen irdischen Leib, sondern den geistigen Auferstehungsleib als den

eigentlichen Leib, der durch den Tod seine endgültige Form erreiche. Das Bild des Falters, der sich aus der Raupe entwickelt und dabei die Puppe zurücklässt, drängt sich unwillkürlich auf. Welche modelltheoretischen Vor- und Nachteile die jeweiligen Konzeptionen mit sich bringen, soll nun erörtert werden.

a. Aristotelischer Hylemorphismus und die Auferstehung im Tod

Zur Erinnerung: Grundlagen des Hylemorphismus[265]

Der Grund, warum man in der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie ein wachsendes Interesse am Hylemorphismus (aus *hyle* = Materie und *morphe* = Form) verzeichnen kann[266], liegt an der Tatsache, dass dieser von der Einheit des Menschen als vernunftbegabten Lebewesens ausgeht. Wie alle Substanzen, so sind laut Aristoteles auch Lebewesen durch zwei Prinzipien konstituiert: Form und Materie. Diese beiden Prinzipien seien dabei keine unabhängig voneinander existierenden Teile oder gar Dinge, die erst in einem zweiten Schritt zusammengesetzt würden, sondern zwei einander bedürfende und bedingende Aspekte der einen Substanz: Die Form bestimme das Wesen, während die Materie als sich formen lassendes Substrat und somit als Träger der formalen Bestimmungen fungiere. Die Unterscheidung in Form und Materie ergebt sich z.B. intuitiv aus dem Vergleich zweier identer Skulpturen, eine aus Holz, die andere aus Metall: Beiden sei die Form gemeinsam, aber nicht die Materie. Dabei gebe es in der Wirklichkeit nie eine formfreie Materie oder eine materiefreie Form. Allerdings könne ein bestimmtes Ding bei gleichbleibender Materie eine neue Form annehmen, etwa wenn man die Bronzestatue einschmelzen würde. Damit wohne der Materie die Potentialität zu anderen Formen inne, aber nicht zu jeder beliebigen: weder könne es hölzerne Scheren noch metallenen Brennstoff geben. Die Form hingegen aktualisiere bzw. verwirkliche eben jene in der Materie enthaltenen Potentialitäten. Der Hylemorphismus stelle sich als dynamisches Akt-Potenz-Schema dar, das Sein und Werden miteinander verbinden könne.

---

[265] Für diese Darstellung stütze ich mich vor allem auf CORCILIUS, Die hylemorphistische Deutung von Tod und Sterben bei Aristoteles, 26–34; vgl. auch Edmund RUNGGALDIER, Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphische Einheit von Leib und Seele, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.), Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 95–125, hier 97–103; Josef QUITTERER, Ist der Hylemorphismus eine brauchbare Alternative zum Substanzdualismus?, in: Patricia WALLUSCH / Heinrich WATZKA (Hg.), Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 5), Münster 2015, 109–121, hier 115–121; Georg GASSER, „Anima forma corporis". Der hylemorphistische Seelenbegriff bei Thomas von Aquin, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.), Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 209–226, hier 210–216.

[266] Vgl. GASSER, Hylemorphistische Theorien der Auferstehung, 536–537.

Diese Dynamik spiele nun bei Lebewesen eine besondere Rolle. Das formale Prinzip, also die Form, wird hier Seele genannt. Einerseits sei sie der Inbegriff aller sowohl körperlicher wie geistiger Vermögen und Fähigkeiten, die ein bestimmtes Lebewesen ausmachen. Andererseits garantiere sie, allen körperlichen (Stoffwechsel, kontinuierliches Zellensterben und -entstehen etc.) und geistigen Veränderungen (sogar tiefgreifende, wie etwa bei Gedächtnisverlust) zum Trotz, die Identität des durch die Zeit bestehenden und sich wandelnden Lebewesens. Der Mensch sei so gesehen ein lebendiger Körper mit nicht-geistigen und geistigen Vermögen und keineswegs ein zusammengesetztes Wesen, das aus einer geistigen Seele, die Träger der geistigen Fähigkeiten wäre, und einem organischen Körper, der Träger der physischen Eigenschaften wäre. Subjekt aller Eigenschaften und Fähigkeiten sei der lebende Mensch, der lebendige Organismus, der dieser eine lebendige Organismus sei, weil er eine menschliche Seele habe. Umgekehrt gelte aber auch hier, dass nur eine dazu geeignete Materie (*materia proxima*) von einer menschlichen Seele informiert werden könne. Mit dieser groben Skizzierung ist hoffentlich klar geworden, dass der aristotelische Hylemorphismus als echter und dennoch nichtreduktiver anthropologischer Monismus verstanden werden muss, bei dem die begriffliche Unterscheidung in Form und Materie der wahrgenommenen ontologischen Einheit des einzelnen Menschen nachgeordnet ist.

In Bezug auf den Tod ist nun folgendes zu vermerken: So wie es in der generellen Ontologie keine Form ohne Materie und *vice versa* geben könne, so sei im aristotelischen Hylemorphismus auch die reale Existenz einer menschlichen Seele ohne Körper und die Existenz eines menschlichen Körpers ohne Seele undenkbar, weil ihnen keine Wirklichkeit entsprechen würde. Stirbt der Mensch, so höre mit dem lebendigen Körper konsequenterweise auch die Seele auf zu existieren. Die entseelte Körpermaterie sei kein menschlicher Körper mehr, da die Form, durch die der Körper ein lebendiger und menschlicher gewesen sei, eben nicht mehr wirke. Ebenso könne auch die Seele nicht als Form ohne Materie, sozusagen für sich, weiterexistieren, da sie ja nichts anderes sei als eben die Verwirklichung des lebendigen Körpers. Eine materielose Form gebe es nur – in einem analogen Sinn von geben – als mentale Abstraktionsform. Wie sich damit die Auferstehungshoffnung denken lassen soll, sei nun am Beispiel von drei einschlägigen Entwürfen der jüngsten Zeit dargelegt: Thomas Schärtl, Matthias Remenyi und James T. Turner, Jr. sind drei zeitgenössische religionsphilosophisch arbeitende Theologen bzw. christliche Philosophen, die sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt haben.

Thomas Schärtl und das Weichenstellungsmodell

Angesichts des Problems der *gappy existence* formuliert Thomas Schärtl, Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, in seinem jüngsten Beitrag zu diesem Thema zwei mögliche Lösungsansätze: Entweder man versuche der Form bzw. Struktur eine gewisse Eigenständigkeit zuzuschreiben, wie dies in der *anima-separata*-Lehre geschehe, oder man wendet sich dem Konzept der Auferstehung im Tod zu. Diese zweite, von ihm präferierte Lösung habe den Vorteil, „dass die Seele als substanzielle Form ihren *modus operandi* in der Formung von Materie gar nicht erst einbüßt und dass wir […] keinen wirklich entkörperten Zustand anzusetzen hätten," weil ja „im Konzept einer Auferstehung im Tod kein Existenzgraben klafft, der überbrückt werden müsste und gar nicht überbrückt werden kann"[267]. Vom Tod als Abbruch der menschlichen Existenz bleibt hier zwar m.E. herzlich wenig übrig, aber trotzdem ist für Schärtl das Problem damit noch nicht gelöst: Statt des Existenzgrabens müsse nun ein totaler und instantaner Materiewechsel bewältigt werden. Es stelle sich also die Frage, ob eine Form sich tatsächlich „in einer gänzlich neuen und anderen Materie ausdrücken, das heißt […] gänzlich neue oder andere materielle Teile (Komponenten oder Konstituenten) inkorporieren kann" [268].

In seinem Lösungsversuch, greift Schärtl zu einem kuriosen Anschauungsbeispiel:

> „Wie würden wir die Identitätssituation beurteilen, wenn wir eine Steineiche vor uns hätten, die in einem letzten, instantanen Transformationsschub alle Holzmoleküle durch Gold ersetzt und das Holz gewissermaßen abschält und strukturlos bzw. strukturdesintegrierend zurücklässt?"[269]

Zur Klarstellung: In diesem Beispiel werde nicht das Holz in Gold verwandelt, sondern die Steineiche konstituiere sich neu aus Gold und stoße das ehemals zu ihr gehörige Holz als tote Materie ab. Während bei einem analogen Beispiel aus dem anorganischen Bereich, wo eine Marmorstatue zu Kupfer würde, indem der Marmor beseitigt und an die Stelle der Marmormoleküle Kupfermoleküle träten, so dass der Marmor neben der Statue in einem unförmigen Haufen übrigbleibe, der Verdacht nahe läge, dass die neue Statue nur eine kupferne Kopie des zerstörten marmornen Originals wäre, so meint Schärtl im Fall der plötzlich goldenen Steineiche unter zwei Bedingungen von diachroner Identität sprechen zu können: Erstens müsse das strukturspezifische Funktionieren, also die entelechischen

[267] SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, 332.
[268] Ebd.
[269] Ebd., 333.

Bestimmungen der Steineiche erhalten bleiben, und zweitens müsse die Verwandlung durch immanent-kausale Kräfte verursacht werden, wobei diese Kräfte ihrerseits durchaus von außen verliehen werden können[270].

Leider präzisiert Schärtl nicht, wie in seinem Beispiel die entelechischen Bestimmungen einer Steineiche in ihrem goldenen Zustand gewahrt werden könnten bzw. um welche Bestimmungen es sich handelt. Es scheint jedenfalls kaum vorstellbar, dass eine Steineiche aus Gold noch wie eine lebendige Steineiche funktionieren könnte, es sei denn man reduzierte diese Funktion auf das Schattenspenden. Von Photosynthese, Wachstum oder dem Bieten von Nahrung für andere Lebewesen bliebe keine Spur. Könnte man das Beispiel sanieren oder handelt es sich hier um eine grundlegende Schwierigkeit? M.E. übersieht Schärtl in seinen Ausführungen das oben erwähnte Prinzip, wonach für eine bestimmte Form nur eine geeignete Materie, die sogenannte *materia proxima*, in Frage kommt. Ein Baum ist notwendigerweise organisch und sogar pflanzlich, so dass ein anorganischer oder auch ein tierischer Baum eben kein Baum wäre. Das ähnliche Aussehen garantiert noch lange keine Identität der Form. Vielleicht liegt hier auch der Grund warum Schärtl vorzugsweise von Struktur, eher als von Form, spricht. Eine rein informationstheoretisch verstandene, mathematisch beschreibbare Struktur, wie sie bereits bei Ray Kurzweil begegnet ist, ist auf eine Art substratunabhängig, die bei der Seele eines Lebewesens nicht gegeben ist. Wenn die Form tatsächlich, gut aristotelisch, ganz im Akt des Informierens der Materie aufgehen soll, ist nicht ersichtlich, wie diese ontologisch jeglicher Eigenständigkeit entbehrende Form den instantanen Austausch der gesamten Materie überstehen könnte, noch dazu, wenn die neue zu informierende Materie nicht einmal eine formgerechte *materia proxima* sein soll. Auf der Flucht vor dem „enorme[n] Problem" der *anima separata*, die „eine ihrer formierenden Kraft beraubte Form" gleichkäme und die „somit ihre Funktion und damit ihre intrinsische Eigenart verloren" hätte, gelangt man anscheinend zum mindesten ebenso gewaltigen Problem einer durch brutalen Materiewechsel sich selbstzerstörenden Form.

Kann der Rückgriff auf ältere Beiträge Schärtls hier Abhilfe oder zumindest Klarheit schaffen? Neben den hylemorphistischen Anleihen, dienen ihm Maurice Merleau-Pontys Leibphänomenologie[271], Lynne Rudder Bakers Konstitutionstheorie[272], Kevin Corcorans

[270] Vgl. ebd., 332–333.
[271] Vgl. z.B. SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes"?, 70.
[272] Vgl. SCHÄRTL, Vita mutatur, non tollitur, 138.

fission model[273] und Sydney Shoemakers Realisationsbegriff[274] als Ausgangspunkte und begriffliche Stützen. Mit dem von ihm erarbeiteten und mit Augenzwickern „Weichenstellungsmodell von Auferstehung“[275] getauften Vorschlag argumentiert Schärtl für die Möglichkeit, dass die verleiblichte Person den Tod überleben könnte, auch wenn sie dabei den Körper wechseln müsste. Dazu muss Schärtl vor allem einsichtig machen, warum der biologisch-physische Körper nicht als Teil der Person zähle, so dass der Verbleib der zum Leichnam gewordenen Materie unerheblich sei und die Person von Gott einen neuen Körper erhalten könne und müsse. Gleichzeitig will Schärtl dabei die dualistischen Implikationen auf ein Minimum reduzieren, also unter keinen Umständen in ein substanzdualistisches Verständnis der Person als Seele geraten. Er will zeigen, wie man zwar eines Körpers bedürfe, ohne jedoch von diesem konstituiert zu werden. Als Vermittlungsbegriff dient ihm der phänomenologische Leib, der im Unterschied zum Körper notwendig zum Menschsein dazugehöre.

Aber alles der Reihe nach. Zuerst soll wieder der funktionale Aspekt des Modells untersucht werden, danach die ontologischen Voraussetzungen. Also: Wie soll die Identität von prä- und postmortaler Person garantiert werden können? Was passiert im Tod? „Das Bild, das hier im Sinne einer schwachen Analogie bemüht werden muss, ist das Bild einer ontologischen Gabelung […]. In diesem Fall gehen die Person einerseits und der Leichnam andererseits sozusagen ‚getrennte‘ Wege.“[276] Der biologisch-physische Körper *werde* zum Leichnam, während die Person in einer neuen, postmortalen ‚körperlichen‘ Realisation *weiterleben* könne, wenn diese von Gott zur Verfügung gestellt werde. Die Person vollziehe „einen ontologischen Sprung in eine neue Realisationsweise“[277], während aus dem Körper etwas Neues entstehe, nämlich der Leichnam.

Ontologisch gründe dieses Modell in erster Linie auf der Möglichkeit, „dass wir den Realisationsbegriff *aufspreizen*“[278]. Das könne durch die Analyse der Eigentümlichkeiten

---

[273] Vgl. Thomas SCHÄRTL, Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon [3]2021, 103–125, hier 113–119.
[274] Vgl. z.B. Thomas SCHÄRTL, Beyond Dualism? The Track-Switch Model of Resurrection, in: Benedikt Paul GÖCKE (Hg.), After Physicalism, Notre Dame, IN 2012, 335–368, hier 355–356.
[275] SCHÄRTL, Vita mutatur, non tollitur, 140; Vgl. SCHÄRTL, Beyond Dualism, 346.
[276] SCHÄRTL, Vita mutatur, non tollitur, 140.
[277] Ebd., 141.
[278] Ebd., 143. (Hervorhebung im Original) Für die folgenden Erläuterungen stütze ich mich auf SCHÄRTL, Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology, 121–124; SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, 69–77; SCHÄRTL, Beyond Dualism, 347–362; SCHÄRTL, Vita mutatur, non tollitur, 139–143.

der Ersten-Person- und der Dritten-Person-Perspektive gelingen. Erstere zeichne sich dadurch aus, dass sie mir einen urtümlichen und unmittelbaren Zugang zu meinen Befindlichkeiten (die ich spüre) und zu meinem Eingelassensein in die Welt (zu der ich mich jeweils konkret situiert aus eben meiner Perspektive verhalte) eröffne. Diese körperliche Innenseite entspreche dem phänomenologischen Begriff der Leiblichkeit bzw. des Leibes, dessen Eigenschaften meinem Bewusstsein transparent seien. Die von der Seele als formgebender Struktur ermöglichte Erste-Person-Perspektive gehöre so sehr zum Personsein dazu, dass man sie sogar als Prinzip der Individuation der Person anerkennen müsse. Ohne diese Leiblichkeit im Sinne der Befindlichkeit und Bezogenheit auf die Welt könne es keine Personen geben. Anders verhalte es sich mit der Körperlichkeit. Sie erschließe sich mir nur indirekt über die Dritte-Person-Perspektive, insofern die meinem Bewusstsein intransparenten Eigenschaften meiner physischen Existenz, wie etwa interne Stoffwechselvorgänge oder die Farbe meines Rückens, mir nur auf dem Umweg über die Außenperspektive zugänglich seien. Im Unterschied zum Leib habe ich also keinen direkten Bezug zu meinem biologisch-physischen Körper. Dieser sei als Entität überhaupt nur ein Abstraktionsprodukt, da er für sich selbst genommen, ohne die ihn zu einem Organismus vereinende Formkraft der Seele, keine ontologische Dichte bzw. eindeutige Identifikationskriterien besitze. Den Körper an sich gebe es nicht, sondern es gebe nur körperliche realisierte Personen. Für meine personale Identität sei also nur die transparente Erste-Person-Perspektive, d.h. meine Leiblichkeit von Bedeutung, auch wenn diese immer eine physische Existenz als Realisierung impliziere. Man müsse daher zwischen Realisation$_1$ und Realisation$_2$ unterscheiden:

> „In dieser Hinsicht kann man sagen, dass Personen leiblich realisiert$_1$ sind, weil die leibliche Existenz (im oben skizzierten Sinne) für sie unausweichlich ist [… und] dass verleiblichte Personen biologisch realisisert$_2$ sind, wobei diese Realisierungsweise nicht in jeder möglichen Welt so sein muss, wie sie in unserer aktualen Welt ist."

Für mein Fortbestehen müsse sich die Realisation$_1$ im Tod durchhalten, wohingegen man die Realisation$_2$ betreffend von Gott das Material und die Fähigkeit für eine neue, nicht notwendigerweise biologische Realisation$_2$ erhalte. Das biologische Substrat, in dem sich einst die verleiblichte Person realisierte, sei nun kein Körper mehr, so dass man sich nicht weiter um dessen Schicksal zu sorgen habe[279]. Zusammenfassend hier noch einmal Schärtl:

[279] Vgl. SCHÄRTL, Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology, 124: „The story of the physical body ends with death while the story of the embodied person continues if there is a *possibility of realization* in the afterlife."

> „Personen werden durch ihre biologischen, physiologisch beschreibbaren Körper realisiert. Aber Personen sind nicht mit diesen Körpern identisch. Personen sind notwendigerweise verleiblicht, weil *Passibilität*, *Alterität* und *Exteriorität*, *symbolische Expression* essentiell zum Personsein, d.h. in diesem Fall zur Gestalt endlichen Geistes gehören. Aber es besteht keine logische und begriffliche Notwendigkeit, die besagt, dass diese Realisation nicht auch anders erfolgen könnte. Und genau dies öffnet eine Tür für das alternative, transformationstheoretisch grundierte Auferstehungsmodell: Personen müssen verleiblicht sein, sie müssen realisiert sein. Aber sie müssen nicht notwendigerweise *biologisch* […] realisiert sein.“[280]

Wie ist dieser Vorschlag zu bewerten? So philosophisch ausgefeilt das Modell auch ist, man sucht vergeblich nach der erwünschten Erklärung, wie es für die verleiblichte Person möglich sein soll den Körpertausch auf der Realisation$_2$-Ebene zu überleben. Ähnlich zu meinen Einwänden bezüglich der goldenen Steineiche, ortet auch Matthias Remenyi hier eine „schillernde Verhältnisbestimmung von Hylemorphismus und Konstitutionstheorie“[281], insofern Schärtl anscheinend auf zwei Hochzeiten gleichzeitig tanzen will: Einerseits soll, konstitutionstheoretisch bedingt, die Beziehung zwischen Person und Körper so lose sein, dass der Tausch schmerzlos vor sich gehen könne, aber andererseits wird der Körper gut hylemorphistisch derart stark in die Person eingebunden, dass ihm jegliche ontologische Eigenständigkeit genommen werden soll. Der Verdacht Remenyis, dass Schärtl hier ein Kategorienfehler unterlaufe, liegt nahe[282]. Die Unterscheidung von Leib und Körper wird zuerst *epistemisch* über die Analyse der Erste-und-Dritte-Person-Perspektiven begründet, um dann *ontologisch* ausgeschlachtet zu werden. Schärtls Leib-Körper-Dualismus dürfte, allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz, letztlich ein substanzontologischer sein: Der materielle Körper gehört nicht zur Person und seine materielle Zusammensetzung beeinflusst diese auch nicht. Nicht umsonst ist sein Modell, in der Spur Bakers, für transhumanistische Vorstellungen offen:

> „[W]hat might happen if somebody would replace my biological brain and body parts with very sophisticated mechanical and electronic devices[?] There seems to be no logical contradiction in assuming that I could stay the same (and in my words: that I could be aware of the very same transparent states of affairs) although the physical parameters of my realization$_2$ might have been altered.”[283]

Der eschatologische Körper dürfte diesem Modell zufolge kaum als mit dem irdischen Körper numerisch identisch gedacht werden. Der Realisation$_2$-Körper der Auferstehung ist

[280] SCHÄRTL, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, 71–72.
[281] REMENYI, Auferstehung denken, 602.
[282] Vgl. ebd., 602.
[283] SCHÄRTL, Beyond Dualism, 360. Remenyi weist auch auf diese Stelle hin, Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 602–603.

wie bei dualistischen Modellen vielmehr ein anderer, neuer Körper. Das allerdings reicht aus Sicht der katholischen Dogmatik nicht.

Zu diesen Kritikpunkten kommt noch die maximale Verharmlosung des Todes hinzu. Ihm scheint jeder Abbruch- und Zäsurcharakter genommen. Die verleiblichte Person könnte, vorausgesetzt Gott schenke ihr die neue Realisationsmöglichkeit, schadlos weiterleben. Höchstens ein kleines Ruckeln dürfte bei der metaphorischen Fahrt über die Gabelung des (auch nur metaphorischen?) Todes zu verspüren sein, aber ohne nennenswerte subjektive (Erste-Person-Perspektive) oder objektive (leiblich strukturiertes Leben) Unterbrechung der fröhlichen Reise. Ein solches Modell kann den anthropologischen und dogmatischen Anforderungen eines glaubhaften Todes- und Auferstehungsverständnisses nicht gerecht werden.

Matthias Remenyi und das Modell des Gestaltwandels

Konsequenterweise wendet sich daher Matthias Remenyi, Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, in seiner monumentalen Habilitationsschrift von 2016, *Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, nach eingehender Diskussion des Vorschlags Schärtls von diesem ab, nachdem er ihm vorwirft, nicht hylemorphistisch genug zu denken[284],. Er selbst will dem Impuls des scholastischen *forma-dat-esse*-Prinzips folgen und die numerische Identität des Auferstehungsleibes durch die Seele als Form sichern. Dabei greift er auf den Gestaltbegriff zurück. Wie dieser Entwurf im Einzelnen aussieht und wie Remenyi dahin gelangt, soll nun in groben Strichen skizziert werden[285].

Nach Abgrenzungen vom reduktiven Physikalismus materialistischer Auferstehungsmodelle einerseits[286], und von substanzdualistischen Konzepten andererseits[287], widmet Remenyi sich aktuellen Reformulierungen hylemorphistischen Denkens. Dazu zählt er verschiedene emergenztheoretische Versuche, die allerdings ausscheiden, weil sie bei denselben Problemen wie der Substanzdualismus landen[288], sowie Lynne Rudder Bakers konstitutionstheoretisches Modell der Auferstehung, dem es aber an

[284] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 604.
[285] Meine Darstellung beruht hier in erster Linie auf dem religionsphilosophisch orientierten Teil F.: „Das Leib-Seele-Problem und die Hoffnung auf leibliche Auferstehung“, vgl. ebd., 545–634.
[286] Vgl. ebd., 545–554.
[287] Vgl. ebd., 554–565.
[288] Vgl. ebd., 568.

einem plausiblen Kandidaten für die diachrone Identität der Person mangle (die Erste-Person-Perspektive erweise sich als ontologisch viel zu dünn und ephemer, um dafür in Frage zu kommen[289]). Wesentlich vielversprechender erscheint Remenyi der neoaristotelische Entwurf Josef Quitterers, demzufolge nur ein verkörpertes Lebewesen als ontologisch stabiler Träger des Vermögens zur Erste-Person-Perspektive in Frage komme, weil nur so die grundlegende Einheit des Menschen und die diachrone Identität der Person auch in Phasen der Bewusstlosigkeit gesichert werden können[290]. Die Seele des Menschen werde dabei philosophisch-aristotelisch „als dessen verlebendigendes Struktur- und Wirklichkeitsprinzip, aber […] nicht [als] dessen Ich oder Selbst, und […] auch nicht [als] die Person oder der innere Personkern“[291] verstanden. Theologisch kann dieses Lebensprinzip dann auf seinen Ursprung in Gott, der allein Leben schenke, bezogen und somit als „bleibende Gottbezogenheit des Menschen“[292] gedeutet werden. Wichtig sei jedoch festzuhalten, dass die so verstandene Seele, selbst unter Berücksichtigung ihrer theologischen Deutung als Gottesrelation, den Tod ohne Wunder unmöglich überstehen könne: „Eine Anima-separata-Konzeption ist hier nicht denkbar. Eine natürliche Persistenz auch nur der substantiellen Form über den Hiatus des Todes hinweg ist innerhalb des aristotelischen Konzepts philosophisch nicht erschwinglich.“[293]

Damit könne die Ausgangssituation für die personaleschatologische Theoriebildung folgendermaßen beschrieben werden: Der Mensch soll als streng aristotelisch gedachtes Lebewesen seinen Tod nicht irgendwie überleben können, sondern müsse als Ganzer durch ein Wunder Gottes „aus dem ontologischen Nullpunkt des Todes heraus“ zu „selbstidentische[m], personal-leibliche[n] Leben neu erwachen“[294]. Remenyi will beidem gerecht werden: der vollen Härte des Todes einerseits und der notwendigen Kontinuität durch den Tod hindurch, ohne die es keine personale Identität geben könne, andererseits. „Das Kontinuitäts-Diskontinuitätsdilemma ist nicht auflösbar: Postmortale Existenz bedarf zur Sicherung personaler Identität diachroner Kontinuität und muss doch durch das Nadelöhr der völligen ontologischen Passivität im Tod hindurch.“ [295] Gibt es diesen Weg zwischen Ganztodtheorien auf der einen und Seelenunsterblichkeitslehren auf der anderen

[289] Vgl. ebd., 575–577.
[290] Vgl. ebd., 577–583.
[291] Ebd., 584.
[292] Ebd., 585.
[293] Ebd., 585.
[294] Ebd., 586.
[295] Ebd.

Seite? Remenyi meint „mit dem Modell der Auferstehung im Tod und dem Gedanken der rein formellen Identität auch des Leibes (Durandus) ein metaphysisches Konzept“ zu besitzen, „das die trotz allem bleibenden Spannungen hinsichtlich der durch den Tod hindurch persistierenden personal-leiblichen Identität auf das unumgängliche Minimum reduziert“[296]. Der „heuristische Mehrwert des aristotelischen Hylemorphismus“[297] liege im Begriff der Seele als *top-down* verursachendes Formalprinzip mit dem personale Identität durch den Tod hindurch denkbar werden könnte[298].

Wie stellt sich dieses Modell in Remenyis Ausarbeitung nun dar? Nach einer im Bezug auf modelltheoretisch verwertbare Ergebnisse wenig ertragreichen Untersuchung des Vorschlags von Thomas Schärtl, der, wie bereits erwähnt, verworfen wird[299], widmet er sich einer Analyse des eschatologischen Verwandlungsbegriffs zwischen Transformation und Transsubstantiation bei Josef Wohlmuth. Der Ertrag dieser Untersuchung liegt primär in dem durch kritische Auseinandersetzung mit Wohlmuth geklärten Vorzug für die Figur des Wandels vor der des Wechsels[300]. Hinzu kommt der wichtige Hinweis, dass man in einem personaleschatologischen Modell auch die Vollendung des ganzen nichtmenschlichen Kosmos mitbedenken müsse[301].

Mit Hilfe des Gestaltwandels will Remenyi nun eine Denkmöglichkeit bieten, wie der ganze Mensch, also weder die reine Seele oder der reine Geist noch einfach nur ein vom Körper unterschiedener Leib, sondern wirklich der volle, immer körperlich realisierte Mensch in die eschatologische Verwandlung jenseits des Todes hineingenommen werden kann, ohne dabei den Leichnam in diese Verwandlung miteinbeziehen zu müssen[302].

---

[296] Ebd.
[297] Ebd.
[298] Vgl. ebd., 589: „Eschatologisch bedeutet das, dass die notwendige und hinreichende Identitätsbedingung einer menschlichen Person dann gegeben ist, wenn prä- wie postmortal dasselbe verlebendigende und wirklichkeitsverleihende Formprinzip – also dasselbe Lebensprinzip, theologisch gesprochen: dieselbe Gottesrelation – gegeben ist.“
[299] Vgl. ebd., 594–604. Siehe dazu auch die bei der Darstellung Schärtls zitierte Kritik Remenyis.
[300] Vgl. ebd., 604–609.
[301] Vgl. ebd., 612: „Dieser Hinweis ist aufzunehmen: Ein Modell personaleschatologischer Vollendung muss so gebildet werden, dass eine Hoffnung für den ganzen, auch nichtmenschlichen Kosmos denkmöglich bleibt. Hier liegt gewiss eine Schwachstelle der Version der Auferstehung im Tod, die Greshake vertritt, weil er Erlösung der nichtmenschlichen Schöpfung nur im Durchgang durch die und vermittels der menschlichen Geistigkeit denken will. Ich hoffe, dass gerade an dieser Stelle der Gestaltbegriff weiterführen kann.“
[302] Die von Schärtl unternommene Unterscheidung in Leib und Körper bzw. Realisation$_1$ und Realisation$_2$ „mag hilfreich sein, um beim Phänomenbefund klarer zu sehen, ändert aber am ontologischen Grundproblem nichts. Eschatologisch bleibt dann nur, nach einem Weg zu suchen, wie auch die materiell-körperliche Realisationsdimension mit in das eschatologische Transformationsgeschehen hineingenommen werden kann, ohne dabei in physikalistische Restitutionstheorien […] zurückzufallen. Gibt es eine Denkmöglichkeit, einerseits eine alle Dimensionen des Menschseins umfassende, eschatologische Vollendung zu denken, und

Eigentlich gehe es darum, eine begriffliche Aktualisierung des mit dem thomistischen *forma-dat-esse*-Prinzip operierenden Modells von Durandus, das bekanntlich ohne Bezug auf die Materieteilchen des Leichnams auskam, zu formulieren. Ein sich zwar von Durandus inspirierendes, aber dennoch eigenständiges neues Modell sei aufgrund der systemimmanenten (vgl. Korrektorienstreit) und zeitbedingten (veränderter Materiebegriff) Schwierigkeiten des thomistischen *materia-prima*-Begriffs notwendig[303]. Remenyi glaubt genau dies durch die Verwendung des ursprünglich ästhetischen und damit über die Grenzen der reinen Logik hinausgreifenden Begriffs der Gestalt leisten zu können:

> „Transformation der personalen und leibseelischen Gestalt im Moment des Todes meint in diesem Sinne Gestaltwandel, nicht Gestaltwechsel. Das ist wichtig, weil das Identitätsmoment daran hängt. Das Subjekt wird anders, nicht ein anderes. Es ist prä- wie postmortal dieselbe ganzmenschliche Gestalt, die hier und jetzt funktional ausgerichtet an den Seins- und Lebensbedingungen unserer irdischen Existenzweise ist, die aber am ontologischen Nullpunkt des Todes durch ein wunderbares Handeln Gottes ganz und gar transformiert werden wird, um dort und dann jenes eschatologische Leben bei – in, durch, vor und mit – Gott führen zu können, das ihr ausersehen ist.“[304]

Dieser eschatologische Gestaltwandel entspreche der paulinischen Samenkorn-Metapher in 1 Kor 15,37f., wo das *soma* für die Kontinuität in der Transformation stehe, weswegen die – inzwischen alte, aber zur Zeit der Publikation der Arbeit Remenyis aktuelle – Einheitsübersetzung es zu Recht mit Gestalt übersetze[305]. Auch die paulinische Idee der eschatologischen Gleichgestaltung mit Christus (vgl. sym-morph* in Phil 3,21 und Röm 8,29) empfehle die Verwendung des Gestaltbegriffs[306], in dem Materie und Geist unlösbar miteinander verflochten und gemeinsam zum Ausdruck kämen[307]. Auch ermögliche dieser Begriff die Einbeziehung der nichtmenschlichen Schöpfung in das eschatologische Transformationsgeschehen, wiederum durch die Eingestaltung in Christus[308].

---

doch andererseits den im Grab zurückbleibenden menschlichen Leichnam als das zu betrachten, was er auch für Schärtl ist: eine unendlich kostbare materielle Entität […], aber nicht die Person selbst – und auch nicht der materielle Baukasten zur eschatologischen Wiederherstellung der Person?“ Ebd., 615.

[303] Vgl. ebd., 616. Ausführlicher zu Thomas, Durandus und dem Korrektorienstreit, vgl. ebd., 414–425. Dass Remenyi seinen Vorschlag als Aktualisierung dieser scholastischen These versteht, betont er immer wieder. Siehe z.B. Ebd., 630–631: „Was im Vorangehenden unter Zuhilfenahme eines ästhetisch konnotierten Sprachspiels als eschatologischer Gestaltwandel bedacht wurde, meint sachlich nichts anderes als das, was vom Spätmittelalter an bis in die Neuzeit hinein mit Hilfe der *materia prima* als rein formelle Leibesidentität der Auferstandenen beschrieben wurde, anerkennt aber die Denkschwierigkeiten, die uns Heutigen eine als reine Potentialität konzipierte Materie bereitet. Theologiegeschichtlich stellt sich das Modell der gestalthaften Auferstehung im Tod damit in eine lange Traditionskette, die von Thomas über Durandus und die Neuscholastik bis hin zu Guardini und Rahner reicht.“

[304] REMENYI, Auferstehung denken, 617.

[305] Vgl. ebd., 622.

[306] Vgl. ebd., 622-623;628-630.

[307] Vgl. ebd., 625.

[308] Vgl. ebd., 626–627.

Was ist von diesem Modell zu halten? Remenyi selbst ist sich gewisser Grenzen seines Modells bewusst. Dass es sich stark auf den Bedeutungsreichtum und die metaphorische Aufladung des Wortes Gestalt, mitsamt seiner ästhetischen Wurzeln und Konnotationen, stütze, habe auch seine Nachteile: „Dieses Modell vermag personaleschatologische Gehalte und deren systemischen Zusammenhang konsistent zu beschreiben, aber bis in die ontologischen Tiefenstrukturen hinein stringent philosophisch erklären kann es sie letztlich nicht.“[309] Ob das eschatologische Geschehen wirklich konsistent beschrieben ist, darf allerdings angezweifelt werden[310]. Es bleibt, trotz gegenteiliger Behauptung Remenyis, das Problem des Leichnams: Einerseits soll, gegen ungebührliche Spiritualisierungen, die irdische Materialität in das eschatologische Verwandlungsgeschehen miteinbezogen werden, der Gestaltwandel also auch einen Materiewandel umfassen; andererseits soll, diesmal gegen physizistische Restitutionstheorien, der Leichnam als eschatologisch irrelevant gelten[311]. Die Frage ist nur: Welche Materie wird hier denn tatsächlich mitverwandelt? Anscheinend gar keine.

Das Problem liegt m.E. in einem logischen Kategorienfehler, der die Unterscheidung von funktionalem und ontologischem Aspekt der eschatologischen Verwandlung verkennt: Die berechtigte Absage an Restitutionstheorien (funktionale Ebene) befreit zwar von der Notwendigkeit die Materieteilchen, die den Letztkörper ausmachten, eschatologisch wiederzuverwenden, entbindet aber keineswegs von der Notwendigkeit (irgend-) eine

---

[309] Ebd., 633.

[310] Siehe z.B. die äußert kritische Rezension von Thomas MARSCHLER, Rezension: M. Remenyi: Auferstehung denken - Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, in: Theologische Revue 113 (2017), 141–143, hier 142–143:„Welchen ontologischen Status aber hat die hier postulierte „Gestalt“? Kann man darin mehr sehen als eine Abstraktions-Gestalt des konkreten, real substierenden Menschseins, die als solche nur für unser Denken existiert? Muss aber dann deren identische Bewahrung über den Tod hinaus nicht als einigermaßen mirakulös erscheinen? Der Vf. vermag auf diese Fragen keine schlüssige Antwort zu geben. So wird zwar sein Anliegen deutlich, die Explikation gelingt aber noch weniger überzeugend als in anderen Modellen, deren Aporien zuvor diskutiert wurden. Die vom Vf. anschließend für die Erweiterung seines Ansatzes in eine kosmische Eschatologie hinein skizzierte Idee, dass am Ende sogar die vernichteten anorganischen „Seinsgestalten“ in einem „mystischen Leib Christi“ ihre Vollendung finden werden, entzieht sich endgültig jeder metaphysischen Rekonstruierbarkeit. Hier denkt der Leser unwillkürlich an die vom Vf. Selbst aufgestellte strenge Maxime: „Eine Ästhetik, die die Logik desavouiert, wäre Blendwerk.“ (634)“

[311] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 625–626: „Nimmt man den Transformationsgedanken in der Radikalität, wie ihn Paulus vor Augen hat, wirklich ernst, so kann mit Hilfe des Gestaltbegriffs eine ebensolche Miteinbeziehung irdischer Materialität in das eschatologische Verwandlungsgeschehen gedacht werden, wie es die scholastischen Modelle mit ihrem Materia-prima-Konzept und der damit verbundenen These einer rein formellen Leibesidentität vorgeführt haben, ohne dass ein Umschlag in Restitutionstheorien oder in eine Physik der letzten Dinge zu befürchten stünde. Denn hier wie dort steht (ebenso wie schon bei Paulus) eschatologisch eine Materie im Blick, die so tiefgreifend transformiert werden wird, dass sie ihre dreidimensionale und massehaltige Prägung, wie sie uns unter den gegebenen Bedingungen phänomenal zugänglich ist, gänzlich verloren haben wird. Daher kann der im Grab zurückbleibende Leichnam dieses Konzept einer gestalthaften Auferstehung im Tod auch in keiner Weise ins Unrecht setzen.“

Materie (verstanden als *materia proxima*) zur Verfügung zu haben, mit der der Wandel vollzogen werden kann (ontologische Ebene). Die von Remenyi immer wieder ins Spiel gebrachte und angeblich heute nicht mehr verständliche *materia prima* existiert also solche ja nicht, sondern ist immer schon geformt, so dass Wandel in der metaphysischen Analyse zwar auf den Begriff der *materia prima* angewiesen ist, diese aber *realiter* nur als bereits anderwärtig informierte zur Verfügung steht. Das scholastische *forma-dat-esse*-Modell geht ja nicht umsonst von der Auferstehung am Jüngsten Tag aus. Zu diesem „Zeitpunkt" steht dann, so die Theorie, die ganze irdische Materialität für die Verwandlung zur Verfügung. Zum jetzigen Zeitpunkt tut sie das augenscheinlich nicht, wird sie doch gänzlich, nach dem von Antoine Lavoisier formulierten physikalisch-chemischen Prinzip der Materieerhaltung, hier auf Erden für den Leichnam weiterverwendet.

Damit ergibt sich folgendes Bild: Entweder (1) Remenyi impliziert eine Art von Materieverdoppelung, von der die eine Hälfte dann in den Leichnam übergeht, während die andere, letztlich *ex nihilo* hinzugeschaffene, in eine nichtmassehaltige Gestalt verwandelt wird, oder (2) er geht bei der gestalthaften Auferstehung im Tod von einer Verwandlung der Materie ohne *terminus a quo* aus, was logisch einfach keinen Sinn ergibt, oder (3) es geht ihm trotz gegenteiliger Bekundung letztlich doch nicht um die Vollendung der Materie an sich[312]. So oder so kann Remenyi die Auferstehung nicht konsistent beschreiben.

Dass in diesem Modell der Tod zwar immer wieder als ontologischer Nullpunkt angerufen, letztlich aber vor allem selbst auf Null zusammengestaucht wird, so dass es den

[312] Die explizite Bezugnahme auf das hier gestellte Problem an einer anderen Stelle seiner Monographie, wo er den Vorschlag Ulrich Lükes bespricht, führt letztlich zur Einsicht, dass es Remenyi, ganz in der Spur Rahners und Greshakes, eben nicht um die Vollendung der Materie an sich geht: Es stelle sich „die Frage, ob eine Vollendung der Materie wirklich nur an einem zeitseitig Jüngsten Tag denkbar sein kann. Mein eigener Vorschlag zur Weiterführung des Gedankens geht deshalb dahin, hier als vermittelndes Glied den (gewiss ästhetisch aufgeladenen) Gestaltbegriff einzuführen: Eschatologisch errettet werden die Gestalten des Lebendigen und Seinshaften, die sich hier und jetzt materiell als distinkte Entitäten realisieren." Ebd., 520. An dieser Stelle findet sich in Fußnote 531 der Verweis auf eine frühere Publikation Remenyis, in der alles Wesentliche zu seinem Gestaltmodell bereits ausgearbeitet ist. Dort heißt es, wieder in Bezug auf Lüke, dessen Anliegen einer Vollendung der Materie am Jüngsten Tag er zurückweist: „Wenn ich mich trotz dieser Gegenprüfung berechtigt sehe, den Gestaltbegriff in die Debatte einzuführen, dann deshalb, weil es mir nicht um eine eschatologische Vollendung der Materie an sich geht - sei es, wie bei Thomas von Aquin, einer metaphysisch, sei es, wie bei Lüke, einer naturwissenschaftlich bestimmten. Sondern es geht mir um eine eschatologische Rettung und Vollendung der Vielfalt des Lebendigen und all der Schöpfungswerke, die mit Hilfe dieser Materie gebildet werden. Der Gestaltbegriff trägt der Tatsache Rechnung, dass bereits im Hier und Jetzt (zumindest mit Blick auf den Menschen) das Ineinander von Materie und Geist unentwirrbar und nach keiner Seite hin auflösbar ist. Nimmt man hinzu, dass eine eschatologische Vollendung dieses Ineinanders nicht Restitution, sondern radikale, bis an die Wurzeln gehende Verwandlung voraussetzt, dann, so meine ich, macht sich auch ein eschatologischer Gebrauch des Gestaltbegriffs nicht verdächtig, terminologische Nebelkerzen zu produzieren." Matthias REMENYI, Hoffnung für den ganzen Kosmos: Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: Thomas HERKERT / Matthias REMENYI (Hg.), Zu den letzten Dingen: neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222, hier 213.

Tod eigentlich nicht mehr gibt – man ist ja in diesem Modell nie wirklich tot, sondern immer nur diesseitig oder jenseitig lebendig – sei hier ebenfalls noch kritisch angemerkt.

James T. Turner, Jr. und das fortbestehende Lebewesen

Wenn sich Matthias Remenyi trotz seiner Orientierung an hylemorphistischen Modellen letztlich doch von diesen verabschiedet[313], so greift James T. Turner, Jr. in seiner 2019 veröffentlichten Dissertation, *On the Resurrection of the Dead: A New Metaphysics of Afterlife for Christian Thought*, explizit auf „a broadly Thomistic account of hylemorphism"[314] zurück. Wenn er hier dennoch unter die Vertreter eines aristotelischen Hylemorphismus rangiert wird, dann geschieht dies wegen seiner u.a. hylemorphistisch begründeten Zurückweisung der *anima separata*.

Turners Methode besteht darin, durch Ausschlussverfahren ein Modell zu suchen, dass allen drei von ihm als wesentlich erachteten theologischen Affirmationen (TA) zur Auferstehungshoffnung genügen kann:

> „TA1. That bodily resurrection is not a superfluous hope of afterlife,
> TA2. There is immediate post-mortem existence in Paradise, and
> TA3. There is numerical identity between pre-mortem and postresurrection human beings."[315]

In einem ersten Schritt (Kapitel 1) versucht Turner zu zeigen, dass ein körperloser[316] Zwischenzustand notwendigerweise mit der ersten Aussage, wonach die körperliche Auferstehung nicht überflüssig sei, kollidiere: „If The Intermediate State obtains, then bodily resurrection is superfluous for those in the paradisiacal state."[317] Ein glückseliger Zwischenzustand lasse die körperliche Auferstehung sowohl soteriologisch (weil man ja bereits glückselig sei) als auch metaphysisch (weil man auch ohne Körper auskomme) überflüssig erscheinen[318]. Umgekehrt gelte, dass, wenn laut Paulus die Auferstehung der *einzige* Hoffnungsgrund sei, – was sich laut Turner aus 1 Kor 15,16-18 ergebe: „wenn Tote nicht auferweckt werden […] dann ist euer Glaube nutzlos […] und auch die in Christus

[313] Vgl. REMENYI, Hoffnung für den ganzen Kosmos, 205: „Der Gestaltbegriff, der hier zur Anwendung vorgeschlagen wird, steht nun gerade nicht in der Tradition des aristotelischen Hylemorphismus, meint also nicht die aristotelische Form in ihrer Polarität zur Materie."
[314] TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 141.
[315] Ebd., 8.
[316] Ich übersetzen Turners Begriffe *body* und *bodily* mit Körper und körperlich, weil er, wie noch deutlich werden wird, eine größtmögliche Kontinuität zwischen prä- und postmortaler Verkörperung anvisiert.
[317] TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 21. Turner verwendet den Begriff „The Intermediate State" in einem präzis definierten Sinn als leib- bzw. körperlosen Zustand sofort nach dem Tod, vgl. ebd., 13: „I will refer to this immediate post-mortem disembodied existence in Paradise as The Intermediate State".
[318] Vgl. TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 24.

Entschlafenen sind dann verloren“ – ein körperloser Zwischenzustand und damit auch die substanzdualistische Sicht des Menschen, die diesen denkbar mache, zurückgewiesen werden müsse[319]. Der zweite Schritt (Kapitel 2) besteht nun darin aufzuzeigen, dass auch physikalistische Auferstehungsmodelle (Peter van Inwagen, Kevin Corcoran, Dean Zimmerman, Trenton Merricks) den Anforderungen der drei theologischen Affirmationen (TA 1-3) nicht genügen können[320]. In einem dritten Schritt (Kapitel 3) wird Lynne Rudder Bakers konstitutionstheoretisches Modell einer eingehenden Untersuchung unterzogen und schließlich für philosophisch inkonsistent befunden[321].

In Kapitel 4 kommt Turner nun zu dem von ihm bevorzugten und so genannten thomistischen Hylemorphismus, der die theologischen Probleme des Substanzdualismus und die philosophischen Schwierigkeiten des Physikalismus und seiner konstitutionstheoretischen Spielart vermeiden soll. Die metaphysischen Begrifflichkeiten von Akt und Potenz, Form und Materie, substantieller Form und *materia prima* etc. würden sich insbesondere aufgrund ihrer Fähigkeit das Verändern bzw. das Werden der Dinge zu erklären und dabei diachrone Identität und im Fall von Menschen diachrone personale Identität begrifflich kohärent abzubilden, empfehlen[322]. Auf Menschen angewandt, könne die resultierende hylemorphistische Beschreibung der Wirklichkeit folgendermaßen zusammengefasst werden:

„1 Jones = Body
2 Body = Form/Prime-Matter Composite
3 Jones = Body = Form/Prime-Matter Composite
4 Jones ≠ Form
5 Body ≠ Prime-Matter
6 Body ≠ Form
7 Jones ≠ Prime-Matter
8 Jones = Body ≠ Form
9 Jones = Body ≠ Prime-Matter“[323]

Turner wird dabei nicht müde zu betonen, dass es ausgehend von den thomistischen Prinzipien des Hylemorphismus schlechthin unmöglich sei eine substantielle Form, im

[319] Vgl. ebd., 27 und v.a. 42-60. Es ist m.E. nicht nötig hier die Argumente Turners eingehender zu besprechen. Sie erscheinen mir auf einer dezidiert literalistisch-fundamentalistischen Lesart der paulinischen Rede von der Rechtfertigung und der Auferstehungshoffnung zu fußen. Jedenfalls betont Turner, dass seine Zurückweisung substanzdualistischer Modelle nur auf dieser theologischen Argumentation beruht, weil ihm der Substanzdualismus rein philosophisch durchaus plausibel erscheine, vgl. ebd., 11.
[320] Vgl. TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 74–106.
[321] Vgl. ebd., 107–137.
[322] Vgl. ebd., 143–153.
[323] Ebd., 154.

Falle von Lebewesen „Seele“ genannt, ohne von ihr informierte Materie, also ohne lebendigen Körper zu denken: „[W]hat qualifies a substantial form as a *soul* is that it actualizes such and such a *living* body. […] T]here is at least one property a soul has that is essential to it, viz., that it actualizes a *living* body.“[324] „And this means that, on a Thomistic account, material forms cannot exist independently of the substances of which they are the form.“[325] Körperlose Seelen als materiefreie substantielle Formen seien damit undenkbar. Der von Eleonore Stump gemachte Versuch menschliche Seelen als „metaphysical amphibians“[326] zu verstehen, die sowohl substantielle Form eines materiellen Kompositums als auch selbstständig existieren könnende Formen seien, sei zum Scheitern verurteilt. Ein solches Konstrukt sei im Hylemorphismus unerschwinglich, weil menschliche Seelen dann trotz ihres sie bestimmenden Wesens als *substantielle* Formen eines lebendigen Körpers letztlich doch nur *akzidentell* verkörpert wären, was einen logischen Widerspruch darstelle und somit falsch sei[327]. Die körperlose Seele des Zwischenzustands könne es somit nicht geben. Darüber hinaus wäre ohnehin unklar wie die *anima separata*, gesetzt es bestünde ihre metaphysische Möglichkeit, den postmortalen Zustand *des Menschen* erklären könnte, da sie ja nicht mit dem Menschen identisch sei[328].

Aus diesem Grund will Turner in den letzten beiden Kapiteln seiner Arbeit einen eigenen, hylemorphistisch konsistenten Vorschlag erarbeiten, der erklären könne, wie die diachrone personale Identität des Menschen über den Tod hinaus gewahrt werden könnte. Dazu bedürfe es allerdings eines zeittheoretischen Modells, das es möglich mache, direkt vom Augenblick des leiblichen Todes in die eschatologische Auferstehung zu gelangen[329]. Dieses in Kapitel 5 entwickelte, auf Barry Daintons *Compound Presentism* aufbauende Modell, das Turner *Eschatological Presentism* nennt, muss hier, der Entscheidung die Zeit-Ewigkeits-Problematik auszusparen entsprechend, nicht näher erläutert werden[330]. Es genügt mit Turner in Kapitel 6 festzustellen, dass dieses Modell auf der funktionalen Ebene im Prinzip genauso gut mit einer physikalistischen Sicht des Menschen einhergehen könnte[331]. Das Konstrukt des eschatologischen Präsentismus reduziert das Problem der

[324] Ebd., 159. (Hervorhebung im Original)
[325] Ebd., 162.
[326] Ebd., 166.
[327] Vgl. ebd., 167–176.
[328] Vgl. ebd., 179.
[329] Vgl. ebd., 185–186.
[330] Vgl. ebd., 199–216.
[331] Vgl. ebd., 222: „Even still, if a van Inwagen-style theorist is either not bothered to provide *criteria of identity over time* or else can provide criteria of identity and finds Eschatological Presentism an easy bedfellow, I welcome the company! But I think there is a better way.“ (Hervorhebung von mir)

Auferstehung nämlich auf das Problem einer robusten Darstellung diachroner personaler Identität. Der Hylemorphismus empfehle sich damit für eine Theorie der Auferstehung eigentlich nur deshalb, weil er die beste, oder zumindest angesichts der Alternativen von Physikalismus und Konstitutionstheorie eine bessere Möglichkeit biete, diachrone personale Identität philosophisch konsistent zu erklären:

> „*I* am convinced that the theologian trying to account for TA3 (there is numerical identity between pre-mortem and post-resurrection human beings) should provide criteria for diachronic human identity. And I think a broadly Thomistic hylemorphism is a reasonable way to do so.“[332]

Der Hylemorphismus sei Turner zufolge also dem Physikalismus vorzuziehen. Seine Argumentation bezieht sich dabei aber nicht auf spezifische Erwägungen die Auferstehung betreffend (z.B. die Art der Auferstehungskörperlichkeit bzw. -leiblichkeit oder die Radikalität des Todes als Bruchs etc.), sondern einzig auf die letztlich rein anthropologisch-philosophisch zu klärenden Frage nach der besten Erklärung für diachrone Identität. Genaugenommen geht es ihm nicht einmal um eine spezifisch menschlich-personale diachrone Identität, sondern um die Persistenz eines Lebewesens als materiellen Dings, als lebendigen Körpers. Fragen den Geist und das Bewusstsein betreffend wurden explizit ausgeklammert und als für das anstehende Problem nicht wesentlich betrachtet[333].

Wie soll man diesen Versuch bewerten? Man fühlt sich unwillkürlich an die Kritik Julian Tappens erinnert[334]. Wenn die Frage nach der Möglichkeit von Auferstehung auf das Persistenzproblem im Sinne der diachronen Identität eines Lebewesens reduziert wird, impliziert dies m.E. neben der krassen Verharmlosung des Todes und der religionsphilosophisch eigentlich unverzeihlichen Verkennung der Eigenart des Menschen als geistbegabten Wesens, auch eine hermeneutisch ungenügend reflektierte Relation zwischen prä- und postmortaler Existenz, die als reine Kontinuität gedacht wird. Damit erweist sich auch dieser aristotelisch ausgerichtete Entwurf als unbefriedigend.

---

[332] Ebd., 222. (Hervorhebung im Original)

[333] Vgl. ebd., 158: „I have not, of course, addressed how hylemorphism accounts for the existence of mind and consciousness. There is a lot of literature on this subject, and it seems to me that hylemorphism is consistent with a number of different sorts of views on how the mind works and what it is (if it is, indeed, a thing distinguishable from the brain). I think it is consistent with many different views because I think that, fundamentally, *hylemorphism gives an account for the existence of material things, particularly living substances, of which human beings are exemplary*. How these living substances work, though, is a matter for another project. […] In any case, *what matters for my purposes is that hylemorphism provides criteria of diachronic identity for human beings, including through death and resurrection*.“ (Hervorhebung von mir)

[334] Vgl. die Einleitung zur religionsphilosophischen Diskussion, *supra* S. 221.

b. Thomistischer Hylemorphismus und die anima separata

Nachdem drei Auferstehungsmodelle, die mit einem eher aristotelisch geprägten Hylemorphismus arbeiten, besprochen wurden, soll nun auch die thomistische Alternative, die im Unterschied zu den vorangehenden Entwürfen immer die Existenz einer *anima separata* annimmt, untersucht werden. Dass eine solche überhaupt existieren könnte, ist, wie Schärtl, Remenyi und Turner übereinstimmend betonen, alles andere als selbstverständlich. Auch wie sie sich zur menschlichen Person verhält, wird, wie noch gezeigt werden soll, äußerst kontrovers diskutiert. Nichtsdestotrotz stellt sie die einzige seriöse alternative Lösung für das *gappy-existence*-Problem dar[335]. In diesem Abschnitt soll daher zuerst die Begründung Thomas von Aquins für die Seele als *forma subsistens* dargelegt werden. Dann soll mit Stephen Yates ein gegenwärtiger Verfechter dieser klassischen Eschatologie besprochen werden, bevor ein kurzer Blick in die lebhafte Debatte geworfen wird, die seit der Jahrhundertwende vor allem im angelsächsischen Thomismus zur Frage nach dem ontologischen Status der *anima separata* geführt wird.

Zur Erinnerung: Thomas von Aquin und die Seele als *forma subsistens*[336]

Thomas von Aquin entwickelt seine Lehre von der leibseelischen Einheit des Menschen explizit gegen die von ihm als platonisch bezeichnete Meinung damaliger Autoritäten wie Hugo von Sankt Viktor, Petrus Lombardus oder Albertus Magnus. Ihm geht es in erster Linie darum, die Einheit von Körper und Seele als schöpfungs- bzw. naturhafte und damit als wesentliche und keineswegs nur akzidentelle zu denken. Die Gründe dafür sind sowohl theologisch – der eine und ganze Mensch sei als vernunftbegabtes Sinnes- und Lebewesen von Gott gewollt und solle als solcher zur Vollendung geführt werden – als auch philosophisch – der aristotelische Hylemorphismus stelle eine überzeugende generelle und

[335] Vgl. z.B. SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, 323–324.

[336] Für die einschlägigen Stellen bei Thomas verweise ich auf die Literatur, auf die ich mich für diese Darstellung stütze. Jüngere Literatur: Tobias KLÄDEN, Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin, in: Georg GASSER / Josef QUITTERER (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 253–270; GASSER, Anima forma corporis, 216–219; Hannes MÖHLE, Die Seelenlehre Alberts des Großen und Thomas von Aquins, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 281–299, hier 290–299.
Klassische Studien, die weiterhin gültig und hilfreich sind: PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 51–66; 169–188; Wolfgang KLUXEN, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, Paderborn 2012, 213–229; Richard HEINZMANN, Anima Unica Forma Corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des Platonisch-Neuplationischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), 236–259; Theodor SCHNEIDER, Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters: Neue Reihe 8), Münster ^{2}1988, 12–30.

spezifisch anthropologische Ontologie dar. Man dürfe die Seele nicht ohne ihren wesenhaften Bezug zum lebenden Körper denken.

Gleichzeitig gebe es aber ebenso schwerwiegende, wiederum theologische und philosophische Gründe für die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele. Theologisch gesehen sei sie u.a. der Treue Gottes zu seiner Schöpfung geschuldet und als solche eine Gabe des Schöpfers, während sie sich philosophisch vor allem aus der vernunftmäßigen oder geistigen Erkenntnisfähigkeit des Menschen (*intellectus*) ergebe. Dieses Erkennen (*intelligere*) lasse sich nicht nur nicht auf körperliche Vorgänge reduzieren, sondern sei genau genommen von diesen prinzipiell unabhängig. Das hänge mit der Eigenschaft ihres Erkenntnisobjekts, dem Allgemeinen und Wesenhaften, das notwendigerweise immateriell und unkörperlich und daher auch unwandelbar und unzerstörbar sei. „Das Haus" könne im Unterschied zu jedem einzelnen Haus nun einmal nicht zerstört werden. Ebenso sei ein menschlicher Gedanke, eine *species intelligibilis*, nichts Dinghaftes und Materielles, dem Wandel Unterworfenes. Daher sei auch die der Erkenntnisfähigkeit zugrundeliegende Seele, die *anima intellectiva*, immateriell und unzerstörbar, insofern sie den Bereich des Körperlichen und der Einzeldinge überschreite. Die so verstandene Unabhängigkeit des *intellectus* verkenne dabei keineswegs seine im Erkenntnisprozess wesentliche Verwiesenheit auf die Sinneswahrnehmungen und die Vorstellungsbilder (*phantasmata*), aber dabei sei der Körper nicht etwa Organ der Erkenntnistätigkeit, sondern liefere nur das Material für die durch den Intellekt vollzogene Abstraktion. Die *anima intellectiva* gehe somit nicht in ihrem Formsein auf. Sie sei eben subsistent, ein selbstständiges Etwas (*hoc aliquid*). Das folge notwendigerweise aus ihrer Erkenntnisfähigkeit.

Damit entsteht bei Thomas eine gewisse Spannung zwischen den beiden Bestimmungen der Seele: Einerseits sei sie wesenhaft *forma corporis* und andererseits sei sie, ebenso wesenhaft, laut dem Prinzip *agere sequitur esse*, ein der nichtkörperlichen Erkenntnis fähiges Seiendes. Zur zumindest ansatzhaften Lösung dieser Spannung könne man hier zwischen selbstständigem Sein bzw. Subsistieren und Wesensvollendung unterscheiden[337]. Diese Spannung sei letztlich der Eigenart des Menschen geschuldet, der nun einmal als geistbegabtes Wesen die materielle und körperliche Welt überschreite. Dass diese Spannung aber innerhalb des einen Menschen angesiedelt werde (und der *intellectus* nicht wie noch bei Aristoteles als etwas dem Menschen Äußerliches gesehen werde), dass

[337] Vgl. KLÄDEN, Anima forma corporis, 258–259.

also die Seele als *forma corporis* dieselbe sei wie die Seele als geistiges Erkenntnisprinzip, dass Thomas also der Versuchung widersteht, mehrere Formen anzunehmen und im Gegenteil auf das Verständnis der Geistseele als *forma unica corporis* pocht, das rette nicht nur die Einheit des Menschen, sondern begründe auch die Unzerstörbarkeit der Seele: Als Form sei sie etwas Einfaches und Unteilbares und damit unzerstörbar bzw. unvergänglich (*incorruptibilis*). Beim Tod sterbe also der Mensch, aber die unzerstörbare Seele bestehe als *forma subsistens* weiter. Dieser Zustand sei allerdings ein unnatürlicher Mangelzustand. Es handle sich bei der *anima separata* um einen Grenzbegriff. Für sich genommen könne man von der Seele eigentlich nicht sagen, dass sie fort*lebe* oder auch nur in einem vollen Sinn existiere, sie sei lediglich nicht vernichtet, ein ontologisches Überbleibsel des verstorbenen Menschen. Deswegen verwende Thomas auch eher den Begriff der Unzerstörbarkeit und nicht den der Unsterblichkeit der Seele. Unsterblichkeit komme nur der auferstandenen Menschen zu. Wenn Thomas an seltenen Stellen doch von einer unsterblichen Seele rede, dann im Blick auf ihr Formsein, d.h. im Blick auf ihr im Glauben erhofftes zukünftiges Informieren des Auferstehungsleibes. Für sich genommen, als subsistierendes *hoc aliquid*, sei sie nur *incorruptibilis*, aber nicht *immortalis*[338].

Stephen Yates und die Verteidigung der *anima separata*

In seiner 2017 veröffentlichten Monographie, *Between Death and Resurrection: A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, die sich als eine Verteidigung der klassischen katholischen Eschatologie versteht, wie man sie z.B. im Katechismus der Katholischen Kirche findet, unterzieht Stephen Yates die atemporalistische (Lohfink *et al.*) und nonatemporalistische (Greshake *et al.*) Version der Auferstehung im Tod einer unnachgiebigen Kritik und geht auch auf alle gängigen Einwände gegen die *anima separata* ein. Insofern hier ein guter Überblick über die gesamte Problemlage geboten wird, zahlt es sich aus, die wesentlichen religionsphilosophischen Aspekte dieser Arbeit kurz nachzuzeichnen.

Nach einem Einleitungs-[339] und einem bibeltheologischen Kapitel[340] (das zu der begrüßenswerten hermeneutischen Einsicht gelangt, dass weder das klassische noch das Modell der Auferstehung im Tod von der Schrift entweder widerlegt oder bewiesen werde[341]), disqualifiziert Yates in einem ersten Schritt die atemporalistischen Versionen

[338] Vgl. HEINZMANN, Anima Unica Forma Corporis, 255–256.
[339] Vgl. YATES, Between death and resurrection, 1–29.
[340] Vgl. ebd., 31–85.
[341] Vgl. ebd., 85.

der Auferstehung im Tod[342], so dass er sich der Alternative zwischen einem leiblichen (Auferstehung im Tod) oder einem leiblosen (*anima separata*) Zwischenzustand widmen kann. Unter den derart übriggebliebenen Gegenentwürfen zur *anima separata* wiederum disqualifiziert er nach eingehender Kritik alle physikalistischen (*replica-theory* und *physical-transfer-theory* à la Hicks, van Inwagen, Corcoran, Zimmerman etc.) und Gedächtnis-Gottes-Modelle[343], um sich schließlich dem in seinen Augen aussichtsreichsten Gegenentwurf zuzuwenden: den hylemorphistischen Modellen der Auferstehung im Tod, von ihm „individual form transfer"[344] genannt. In erster Linie bezieht er sich hier auf Karl Rahner, erwähnt aber auch andere Theologen[345].

Wie sieht das Modell des individuellen Formtransfers seinem Verständnis nach aus? „On such a model, death is to be understood as the point when the spiritual soul, being also forma corporis, transfers immediately from the matter which it has informed in this life to the matter it now actualizes as its resurrection body."[346] Die Vorteile liegen auf der Hand: die Form informiere ihrem Wesen nach kontinuierlich Materie und der ganze fortbestehende Mensch garantiere problemlos die Kontinuität der Person[347]. Allerdings, so der Haupteinwand den Yates gegen dieses Modell erhebt, impliziere diese Vorstellung entgegen ihrer Intention, letztlich doch genau wie im klassischen Modell eine als *forma subsistens* verstandene Seele.

> „As we have seen, on one hand, this model posits an anthropology of ontological holism, wherein the soul, being essentially the form of the body, is judged incapable of existing apart from matter. […] On the other hand, the model requires the soul to possess a degree of ontological autonomy sufficient for it to undertake an instantaneous transfer from the matter it actualizes as the pilgrim body to the entirely new matter from which it is to form the risen body. These two requirements, however, seem to be in tension; for it is not apparent why a soul possessing such a degree of ontological independence should be inseparable from the matter it informs, and it is thus possible to call seriously into question one of the main reasons thinkers like those listed here insist that death must be followed immediately by resurrection."[348]

[342] Vgl. ebd., 87–126. Die wesentlichen Gründe für diese Disqualifizierung sind anthropologisch (der Mensch als zeitliches Wesen), geschichtstheoretisch (die weiterlaufende Geschichte ernstnehmen), communiotheologisch (Solidarität zwischen den Lebenden und den Toten) und eschatologisch (Fegefeuer).
[343] Vgl. ebd., 134–164.
[344] Ebd., 165.
[345] Vgl. ebd., 166–167: „Others thinkers whose description of immediate resurrection might admit of such an explanation include Ladislaus Boros, E.J. Fortman, Michael Schmaus, Anton van der Walle, Zachary Hayes, John Sachs, and Dermot Lane."
[346] Ebd., 165.
[347] Vgl. ebd., 165–166.
[348] Ebd., 167.

Entweder die Seele sei selbstständig genug, um die diesseitige, raumzeitlich verfasste Materie verlassen zu können und über den Graben des Todes die jenseitige Materie der Auferstehungswelt zu informieren, so dass sie als prinzipiell vom Körper trennbar gelten müsse, oder aber sie könne es eben nicht, so dass sie als Explanans hinfällig werde. Dies werde umso klarer, als man das aristotelisch-hylemorphistische Verständnis der Seele als Form eines materiellen Kompositums mit der radikalen Differenz zwischen prä- und postmortaler Existenz konfrontiere. Will man keine raumzeitliche und materielle Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits postulieren, so könne eine als materielle Form verstandene Seele unmöglich als Kontinuitätsgarant über den Graben des Todes fungieren:

> „For the risen person and the person in statu viatoris to be identical, the soul informing both must be numerically the same, and for the individual form of a purely material object this implies spatiotemporal/material continuity. If spatiotemporal/material continuity is how identity is to be preserved in Rahner's picture, then this account in fact reduces to a physical-transfer account like van Inwagen's, with all the attendant theological difficulties."[349]

Um der wohl anzunehmenden radikalen Diskontinuität zwischen unserer jetzigen Welt und der Auferstehungswelt gerecht zu werden, bedürfe man also auch im Fall einer sofortigen Auferstehung einer ontologisch von unserer raumzeitlich-materiell verfassten Welt unabhängigen Seele[350]. Dann aber stehe die Frage im Raum, warum man einer solchen Seele die Fähigkeit abspreche auch „länger" ohne die von ihr informierte Materie bestehen zu können. Was spreche dann noch gegen die *anima separata*?

In einem letzten Kapitel stellt sich Yates den Schwierigkeiten, die das Konzept der *anima separata* mit sich brächte. Er befasst sich mit drei Einwänden: 1) Die *anima separata* könne ohne Materie ihre Individualität nicht bewahren; 2) sie könne ohne Leib ihre Vermögen nicht ausüben, und daher auch nicht erkennen oder wollen; 3) sie sei nicht die Person, womit ihr Schicksal nicht mein Schicksal sei, so dass sie auch die personale Identität nicht bewahren könne.

---

[349] Ebd., 168.

[350] Vgl. ebd., 169: „For this model to work, therefore, the kind of individual forms in question cannot be ontological principles whose essence is exhausted by their act of informing matter. To suggest otherwise is, as has been shown, to imply material continuity between the corpse and the risen body (and there is none). Instead, such forms must be ontologically independent of the matter they inform. They must be subsistent forms. As *formae corporum*, they would be capable of informing matter so as to actualize a body, but being ontologically independent of this matter, they would be able also to secure the numerical identity of the body through the total and instantaneous change of matter implied by death and immediate resurrection."

Dem ersten, nicht besonders schwerwiegenden Einwand könne man mit Robert Pasnau und seiner Interpretation von Thomas[351] entkräften, in dem man annehme, dass die menschliche Seele nicht *von* der Materie, sondern von Gott oder aus eigener Kraft *auf* die Materie *hin* individuiert werde[352].

Der zweite Einwand wiege schwerer. Bekanntlich rekurriere Thomas hier auf einen gottgewirkten präternaturalen Erkenntnis- und Willensmodus, der dem der Engel gleiche und somit in sich besser und höherstehender sei. Das aber gefährde die Affirmation der leibseelischen Einheit des Menschen und lasse fraglich werden, inwiefern die leibliche Auferstehung dann noch erstrebenswert sei, bzw. lege nahe in platonischer Manier anzunehmen, dass die Auferstehung die Reinheit der engelhaften Erkenntnis bedrohe. Allerdings betone Thomas zumindest in seinen Spätwerken, dass der *in sich* höhere Erkenntnismodus der *anima separata* für die menschliche Seele unnatürlich und inadäquat sei, weshalb er *für den Menschen* einen unvollkommeneren Modus der Erkenntnis darstelle und daher der Vollendung durch die Auferstehung harre[353]. Diese Lösung mittels engelhafter Erleuchtung mag in Anbetracht des hier anscheinend einspringenden Lückenbüßergottes mirakulös und *ad hoc* wirken. Bei genauerem Hinsehen stelle man aber, wie Pasnau betone, fest, dass für Thomas dieser Modus der Erkenntnis durch innere Erleuchtung auch zu Lebzeiten, also für die verkörperte Seele, neben der Erkenntnis durch Abstraktion aus den sinnlich empfangenen Vorstellungsbildern, gebräuchlich sei[354].

Der dritte Einwand ist sicherlich der schwerwiegendste und, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, auch unter eingefleischten Thomisten, die von der Existenz der *anima separata* überzeugt sind, der am meisten debattierte. Auch hier hält sich Yates vor allem an seinen thomistischen Gewährsmann Robert Pasnau. Es stimme, dass die Seele und daher auch die *anima separata* nicht die Person sei. Allerdings könne die Person, teilweise existieren, und zwar dann, wenn ein Teil der menschlichen Person existiere. Mit der Seele

---

[351] Vgl. Robert PASNAU, Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89, Cambridge 2001.
[352] Vgl. YATES, Between death and resurrection, 177–181.
[353] Vgl. ebd., 181–191.
[354] Vgl. ebd., 196–197: „[T]here is no need to characterize the illumination of separated souls by angelic agents in the interim state as special intervention in the sense that this occurs for the fi rst time only following death or that, following death, the intention of the angels in communicating with us takes a purely utilitarian turn: performed principally or solely in order to keep our souls active, rather than remaining what it always was, the charitable sharing of knowledge (which, ipso facto, makes possible the souls' activity). Such communication is simply the continuation of an activity which began at our conception and continued in one form or another throughout our lives on earth. Once the soul has separated from the body and the data provided by the senses has ceased to be possible, the lower angels communicate with us as they always have done, though now restricted to only one of the means they employed while our souls were embodied."

bestehe aber ein Teil, und nicht einfach irgendein Teil, sondern eben die *forma corporis* des Menschen fort, so dass man sagen könne, mit ihr bestehe die Person samt ihrer Leiblichkeit (nicht ihres Leibes) fort[355]. Dass diese Inferenz vom Fortbestehen *eines Teiles* der Person zum *teilweisen* Fortbestehen gültig sei, will Yates durch ein Beispiel veranschaulichen:

> „For if something happens to one part of me, then in a very real sense, it can be said to happen to me, and if this part can be said to be present somewhere, then ipso facto I can be said to be present there also. Thus, […] if part of Stephen, such as an arm, manages to squeeze through a gap between a door and a wall into a room, then not only is part of Stephen through the gap, but Stephen is thus partly through the gap. Stephen is truly present in the room, even though one could not accurately describe him as being present in that space in his entirety. Now, unlike any particular body part, or indeed the body as a whole, the soul does not cease to exist once the soul–body union has terminated. […] Where the soul is, therefore, it can truly be said that the person of whom it is a part is ipso facto present, admittedly not in his/her entirety, but nevertheless still partly in existence.“[356]

Die *anima separata* könne somit als unvollständige oder teilweise Existenz der Person betrachtet werden, als eine notwendige Bedingung für die Auferstehung, aber keineswegs als ein Ersatz für diese. Auferstehung sei nämlich nicht einfach nur das Hinzufügen des Körpers/Leibes, sondern eben die Verwirklichung der vollen Existenz der Person.

Zu guter Letzt stellt sich Yates noch einem weiteren, durchaus klassischen Problem. Wenn die Seele in der *visio beatifica* bereits vollends erfüllt sei, welche Rolle spiele dann die Auferstehung noch? Werde die Auferstehungshoffnung damit nicht aus ihrer biblisch zentralen Stellung verdrängt? Yates weist alle Versuche einer subjektiven Steigerung der Glückseligkeit aufgrund der Auferstehung zurück, weil dies den Begriff und Sinn der *visio beatifica* entleeren würde[357]. Er gibt allerdings zu bedenken, dass das Modell der Auferstehung im Tod mit seinem leiblichen Zwischenzustand vor derselben Schwierigkeit stehe: Ob man nämlich *mit oder ohne* Körper restlos erfüllt und glückselig sei, so sei dies jedenfalls bis zum Beweis des Gegenteils nicht *aufgrund* des Körpers der Fall. Dieser spiele für die subjektive Glückseligkeit wohl keine Rolle[358]. Yates plädiert daher für die Annahme einer objektiven Steigerung an Herrlichkeit, die daher rühre, dass die *anima separata* als

[355] Vgl. ebd., 197–208.
[356] Ebd., 203.
[357] Vgl. ebd., 216–230.
[358] Vgl. ebd., 231.

unvollständiger Mensch eben nur eine unvollständige Herrlichkeit besitze. Gott aber werde durch die in der Auferstehung vollendete Schöpfung dann auch mehr verherrlicht[359].

Wie soll die Argumentation von Yates bewertet werden? Was die Notwendigkeit einer *forma subsistens* auch für die Modelle der Auferstehung im Tod angeht, hat er m.E. treffsicher einen wunden Punkt dieser Entwürfe berührt. Es erscheint tatsächlich unrealistisch anzunehmen, eine aristotelisch verstandene Seele, die in ihrer Funktion als materielle Form aufgeht, könne die radikale Diskontinuität der Auferstehung mit ihrer Transzendierung der raumzeitlichen, massehaltigen Welt aushalten. Insofern dürfte eine subsistierende Seele tatsächlich alternativlos sein. Dass dann nicht alle Schwierigkeiten, die das Konzept der *anima separata* mit sich bringt, restlos gelöst werden können, ist m.E. nicht weiter störend. Auch wenn einige Einwände schwerer wiegen als andere, könnten gerade die Schwächen dieses Konzepts sich noch als Stärken entpuppen. Dazu später mehr. Die schwierige Frage des Verhältnisses von Seele zu Person wird im nächsten Punkt noch eingehender besprochen werden. Auch zum Verhältnis von *visio beatifica* und endgültiger Vollendung bei der allgemeinen Auferstehung wird noch einiges zu sagen sein.

Die aktuelle thomistische Debatte zum Verhältnis von *anima separata* und Person

Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts wird, vor allem in der englischsprachigen Welt, unter Thomisten eine intensive Debatte geführt. Ein ausgewiesener Kenner der Materie, der am Angelicum in Rom lehrende Dominikaner Philip Neri Reese, dem ich für die Problemexposition weitgehend folgen werde, nannte diese Kontroverse jüngst „surely the single biggest ongoing debate in recent Thomistic philosophy“[360]. Die Bibliographie umfasst, soweit ich sehen kann, über 50 Publikationen[361] und noch ist kein Ende in Sicht.

[359] Vgl. ebd., 236: „At this point the advisability of conceiving of an augmentation of beatitude in more objective terms (such as “glory”) rather than the subjective ones so far considered (“joy,” “happiness”) might be urged. For the anima separata to experience the beatific vision is for it to possess a degree of happiness which is totally sufficient and which cannot be augmented by the addition or removal of any other factor. Subjectively considered, therefore, its beatitude is complete. As a separated human soul though, it possesses an incomplete nature. Objectively considered, therefore, its beatitude is incomplete. Although its individual happiness is already maximal, its glory is not, for this is not yet the glory of a complete human being (of which the soul is only a part). Once the soul again informs its body, conveying to it a measure of the glory which it already possesses, then this objective beatitude increases […].“

[360] Philip-Neri REESE, The Separated Soul and the Human Person, in: Nova et Vetera 22 (2024), 943–960, hier 943.

[361] Vgl. ebd., 944–945. Siehe z.B. auch Mark K. SPENCER, The Personhood of the Separated Soul, in: Nova et Vetera 12 (2014), 863–912, hier 864–874; Christopher HAUSER, Persons, Souls, and Life After Death, in: William SIMPSON / Robert KOONS / James ORR (Hg.), Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature, New York 2021, 245–266, hier 264–266.

Worum geht es? Bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von separierter Seele und menschlicher Person stehen sich hier zwei, seit neuestem sogar drei Lager gegenüber. Alle gehen sie von der Existenz der *anima separata* aus. Die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele steht nicht zur Debatte, sie wird vorausgesetzt. Nur: Was oder wer ist diese separierte Seele? Ist sie mit mir, mit der menschlichen Person identisch oder nicht? Die sogenannten *Corruptionists*, deren führende Vertreter Patrick Toner und Turner Nevitt sind, votieren für das Zugrundegehen der menschlichen Person im Tod, so dass die separierte Seele nicht die verstorbene Person sei. Umgekehrt plädieren die *Survivalists*, allen voran Eleonore Stump und Christopher Brown, dafür, die *anima separata* als Träger der Person anzuerkennen, so dass mein Ich fortbestehen könne. Vermittelnde Positionen, von Reese *Incompletionism* genannt, schlagen vor die separierte Seele als unvollkommene Person zu verstehen[362].

In der Debatte können drei Ebenen unterschieden werden[363]. Die erste Ebene sei rein historisch-exegetisch. Es gehe darum herauszufinden, was Thomas von Aquin seinen Schriften zufolge über diese Frage dachte. Auf der zweiten, der systematischen Ebene gehe man einen Schritt weiter und frage nach der Kohärenz der thomasischen Position: Was hätte Thomas, seinen philosophischen und theologischen Prinzipien folgend, über diese Frage denken sollen? Die dritte Ebene, schließlich, sei die spekulative, wo es nicht mehr um Thomas, sondern nur um die Sache selbst gehe: Wie verhalte es sich in Wahrheit um die separierte Seele und die Person? Reese selbst hält auf allen drei Ebenen den *Corruptionism* für plausibler.

Zuerst widmet er sich also der historisch-exegetischen Frage[364]. Wie so viele andere vor ihm zitiert er hier den *locus classicus* aus dem Kommentar von Thomas zu 1 Kor 15. Dort heißt es: „Alio modo quia constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo.“[365] Meine Seele sei nicht Ich und wenn die Seele nach dem Tod das Heil finde, so doch nicht

[362] Für den *Status quaestionis* siehe auch James Dominic ROONEY, Survivalism, Suitably Modified, in: The Thomist 85 (2021), 349–376, hier 351–354.
[363] Vgl. REESE, The Separated Soul and the Human Person, 949–951.
[364] Vgl. ebd., 951–953.
[365] Thomas von AQUIN, Super I Cor., c. 15, lect. 2, n. 924, hier zitiert nach der Onlineausgabe auf www.corpusthomisticum.org/c1v.html#87682. Reese weist zurecht darauf hin, dass im Satzglied „anima autem cum sit pars corporis hominis“ das Wort *corporis* wohl auf den Fehler eines Kopisten zurückgeht, da Thomas die Seele sonst nirgends als Teil des menschlichen Körpers bezeichnet und dies in seiner Anthropologie auch keinen Sinn ergebe

ich oder irgendein Mensch. Man könnte noch weitere ähnliche Stellen zitieren[366]. Damit ist für Reese die Frage auf der ersten Ebene geklärt und müsse eindeutig im Sinne des *Corruptionism* beantworten werden.

Aber ganz so einfach ist es m.E. nicht. So sieht z.B. just der langjährige Dekan des Angelicums und Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an dem Reese Assistenzprofessor ist, Serge-Thomas Bonino, die Situation etwas anders. In einem Artikel aus 2016 weist er darauf hin, dass für Thomas der Begriff der Person ein metaphysischer Fachbegriff mit einer sehr genauen und engen Bedeutung sei[367], weswegen man die Aussagekraft dieser Stellen nicht überstrapazieren sollte. Umgekehrt aber spreche Thomas der *anima separata* selbstverständlich Persönlichkeit im heutigen Sinn, charakterisiert durch Erkenntnis- und Willenstätigkeit, durch Bewusstsein etc., zu[368]. In dieselbe Kerbe schlägt auch Elisabeth Stump, wenn sie zum Zweck einer *reductio ad absurdum* die Frage stellt, was und vor allem wer denn diese erkennende und wollende *anima separata* sonst sein solle, wenn nicht in irgendeinem Sinn eine Person bzw. genauer die verstorbene Person: „Für Thomas ist die separierte Seele ein unabhängig existierendes Ding mit rationalen Fähigkeiten. Wenn die separierte Seele des Sokrates also nicht Sokrates ist, wer ist sie dann?“[369]

Für Reese befände man sich mit Argumenten dieser Art allerdings bereits auf der zweiten, der systematischen Ebene. In seinem Artikel behandelt Reese hier vor allem den Vorschlag der *Incompletionists*, dem zufolge man, selbst wenn Thomas das Personsein der separierten Seele im Wortlaut eindeutig verneine, einen mit der thomistischen Metaphysik

---

[366] Vgl. z.B. Thomas von AQUIN, Super Sent., lib. IV, dist. 43, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis; quae quidem vita quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.” (www.corpusthomisticum.org/snp4043.html#21081)
Siehe auch Super Sent., lib. III, dist. 22, q. 1, a. 1, arg. 6 et ad 6, wo Thomas auf das Argument, dass man verstorbene Heilige, wie etwa den heiligen Petrus, mit ihrem Namen und damit als menschliche Individuen anrufe, antwortet: „Ad sextum dicendum, quod illae locutiones sunt synecdochicae, quia ponitur totum pro parte.“ (www.corpusthomisticum.org/snp3021.html#10166)

[367] Bonino zitiert u.a. Super Sent., lib. III, dist. 5, q. 3, a. 2, s.c. 2: „Praeterea, persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae.“ (www.corpusthomisticum.org/snp3005.html#8162)

[368] Vgl. Serge-Thomas BONINO, L’âme séparée. Le paradoxe de l’anthropologie thomiste, in: Revue thomiste 116 (2016), 71–103, hier 75–76. Erstaunlicher- und m.E. fälschlicherweise zählt Reese Bonino mit Verweis auf eben diesen Artikel zu den *Corruptionists*. Vgl. REESE, The Separated Soul and the Human Person, 944. Für eine anders gelagerte Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit vgl. auch ROONEY, Survivalism, Suitably Modified, 365–376.

[369] Eleonore STUMP, Auferstehung, Wiederzusammensetzung und Rekonstitution: Thomas von Aquin über die Seele, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 81–100, hier 86.

kompatiblen Begriff der Person konstruieren könne, der zwischen vollständiger und unvollständiger Verwirklichung unterscheide. In dieser Sicht sei die separierte Seele eine unvollständige Person, was Reese aus mehreren Gründen als im thomistischen System unbefriedigend zurückweist, worin man ihm weitgehend zustimmen kann[370].

Worauf er hingegen leider nicht eingeht, ist die Tatsache, dass für Thomas in der *anima separata* das Sein der menschlichen Person eindeutig fortbesteht, weswegen sich – modern gesprochen – das Problem der *gappy existence* nicht stelle[371]. Der Aquinat ist sich bewusst, dass ein und dieselbe Person bzw. ein und derselbe Mensch nicht zweimal existieren könne, dass also eine Wiederexistenz ausgeschlossen sei[372]. Eben darum sei die separierte Seele – wieder modern gesprochen – als *continuous link* notwendig. In ihr sei das Sein des Kompositums, also der menschlichen Person, bewahrt[373]. Laut Stump erfülle daher für Thomas der Zustand der geretteten *anima separata* schon vor der Auferstehung die in 2 Kor 5,8 ausgedrückte Hoffnung Pauli, die nicht nur Hoffnung für Pauli Seele, sondern für ihn selbst sei: „Weil wir aber zuversichtlich sind, ziehen wir es vor, aus dem Leib auszuwandern und daheim beim Herrn zu sein.“[374] Ohne in einem umfassenden Sinn die verstorbene Person zu sein, was aufgrund des unnatürlichen und metaphysisch verkümmerten Existenzmodus für Thomas undenkbar wäre, weist die separierte Seele doch eindeutige Merkmale einer Kontinuität mit dieser Person auf, nicht zuletzt durch das bleibende Gedächtnis und das zu Lebzeiten angehäufte Wissen[375]. Für Reese spricht

[370] REESE, The Separated Soul and the Human Person, 953–958.
[371] Vgl. Bruno NIEDERBACHER, The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: Georg GASSER (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon [3]2021, 145–159, hier 154–155.
[372] Siehe den diesbezüglichen Einwand, den Thomas selbst gegen die Möglichkeit der Auferstehung erhebt: Summa contra Gentiles IV, cap. 80, n. 3-4: „Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest: potius enim erit novae rei creatio quam eiusdem reparatio. […] Quod non est continuum, idem numero esse non videtur. […] Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.“ (www.corpusthomisticum.org/scg4079.html#28061)
[373] Ebd., cap. 81, n. 11: „Quod vero tertio obiicitur, quod esse non est unum quia non est continuum: falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. Nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. *Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima*.“ (www.corpusthomisticum.org/scg4079.html#28078) (Hervorhebung von mir)
[374] Vgl. STUMP, Auferstehung, Wiederzusammensetzung und Rekonstitution, 88. Stump zitiert hier ausführlich Summa contra Gentiles IV, cap. 91, n. 10.
[375] Allerdings bleiben laut Thomas der separierten Seele nur die *species intelligibiles* erhalten und verfügbar,

dennoch mehr dafür, auch hier den *Corruptionists* Recht zu geben, was m.E. angesichts der besprochenen Argumente nicht zwingend ist.

Auf der dritten Ebene, der spekulativen, falle es am schwersten eine Position zu beziehen. Das liege einerseits daran, dass jede der Positionen gute Argumente für sich habe, und andererseits daran, dass jede auch klare Nachteile aufweise, so dass es keinen eindeutigen oder unversehrten Gewinner geben könne[376]. Als *Corruptionist* müsse man zugeben, dass es sich einfach falsch anfühle, zu sagen man bete nicht zu einem Heiligen, sondern nur zu seiner Seele, oder man könne sich nicht wirklich auf die erhoffte *visio beatifica* freuen, da sie nur meine Seele und nicht mich betreffe etc. Das Problem des *Survivalists* sei natürlich die Verharmlosung des Todes, die mit der Idee einhergehe, die unvergängliche Seele sei mit meiner Person praktisch identisch. Der *Incompletionist* schließlich sei gezwungen anzuerkennen, dass die Vorstellung, einst eine unvollständige Person zu sein, einer Art Verstümmelung meines Ichs gleichkomme.

Wie immer man die hier in äußerster Kürze vorgestellte, vielleicht überraschend lebendige Debatte und die einzelnen Positionen bewertet, so scheint eines klar zu sein: Die *anima separata* steht in einem paradoxalen und logisch nicht einwandfrei auf den Punkt zu bringenden Verhältnis zur menschlichen Person. Der Mensch ist sterblich, die Seele unvergänglich. Das Fortbestehen der Seele darf keinesfalls einfach als Überleben der Person gedeutet werden und doch muss sie für die erhoffte glückselige Schau erkennen und lieben und im Blick auf die Auferstehung personale Identität garantieren können.

4. Fazit

Welches Fazit kann aus dem Einblick in die aktuelle religionsphilosophische Debatte zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung gezogen werden?

a. Die Grenzen des Wissbaren

Zuerst einmal ist die begrenzte Reichweite dieses Ansatzes festzuhalten. Es geht nicht darum, etwas über die Modalitäten des jenseitigen Geschehens wissen zu wollen oder ein

---

also nur das Gedächtnis (*memoria*) und das Wissen der *anima intellectiva*, nicht aber die sinnlichen Erinnerungen (*reminiscentia*). Vgl. Summa Theologiae I, q. 89, a. 6

[376] Vgl. REESE, The Separated Soul and the Human Person, 958–959: „[E]ach position comes with a bullet to bite and a bitter pill to swallow. That is something that everyone involved in the debate needs to be upfront and honest about. No matter how we pitch our tents, an no matter how good we may think our reasons are for taking the sides that we do, we should not delude ourselves into thinking that we can leave the fray unscathed. Victory comes with cost."

Wissen darüber zu behaupten, wie Gott uns endgültig an der Fülle seines Lebens teilhaben lassen will. Das alles gehört letztlich zum Geheimnis des lebendigen Gottes und mit dem Tod endet für uns der Bereich des menschlich Wissbaren. Nichtsdestotrotz stehen wir diesseits des Todes vor der Aufgabe, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von uns Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). Dazu gehört u.a. auch der Erweis der metaphysischen Möglichkeit und der anthropologischen Plausibilität der Auferstehung, der es ermöglicht, ohne *sacrificium intellectus* daran glauben zu können, dass Gott mir, mit allem, was mein Wesen ausmacht, ein Leben in Fülle jenseits des Todes schenken kann. Dieses Unterfangen beruht auf der doppelten Überzeugung, dass nur Gott in seiner schöpferischen Allmacht mir dieses Leben schenken kann und dass diese Allmacht in der Schöpfungsordnung ihre Weisheit offenbart, so dass es Sinn macht in unserer geschöpflichen Existenz nach den von Gott angelegten Fundamenten unserer zukünftigen Vollendung zu suchen. Kurz gesagt: Wenn Gott uns als verkörperte und geistbegabte Wesen geschaffen hat, dann ist es sinnvoll davon auszugehen, dass er uns auch als solche Wesen und durch die damit einhergehenden Eigenschaften vollenden will.

b. Votum für das Modell des teilweisen Existenzabbruchs bei teilweiser Kontinuität

Wie stellt sich das Problem also dar? Was wir wissen, ist dass wenn ein Mensch stirbt, sein Körper aufhört sein Körper zu sein und als Leichnam zurückbleibt. Wenn es also stimmen soll, dass Gott uns jenseits des Todes vollenden kann, dann gibt es im Prinzip drei logisch mögliche *funktionale* Modelle. Entweder man geht davon aus, dass im Tod (1) ein *völliger* oder (2) nur ein *teilweiser* oder eben (3) *gar kein* Existenzabbruch stattfindet. Andersherum gesagt: Man kann meinen, dass (1) *nichts* oder (2) *etwas* oder (3) *alles* von dem, was den Menschen ausmacht, durch den Tod hindurch fortbestehen kann. Wie schauen diese drei Optionen genauer aus bzw. welche Folgekosten verursachen sie?

1) Völliger Existenzabbruch = nichts bestehe fort: Im Tod, hier als absolutes Existenzende verstanden, gehe der Mensch mit allem, was er ist, ganz und gar unter, so dass nichts von ihm übrigbleibe. Der Mensch sei nur mehr ein Gewesener. Gott aber könne ihn neu schaffen. Dieses Modell hat keine besonderen *ontologischen* Verpflichtungen.

   Das m.E. unüberwindliche logische Problem, das sich hier einstellt, ist das der *gappy existence*: Selbst Gott kann dieselbe Person nicht zweimal erschaffen. Wer einmal im vollen Sinn zu existieren aufgehört hat, kann nicht wieder existieren. Die

auferstandene Person wäre nur eine Kopie. Damit scheidet dieses erste Szenario m.E. definitiv aus, weswegen es hier auch nicht weiter diskutiert wird.

2) Teilweiser Existenzabbruch = etwas bestehe fort: Im Tod, hier als Trennung von mindestens zwei metaphysischen Teilen des Menschen verstanden (wobei Teil hier in einem relativ unbestimmten Sinn verwendet wird), gehe der Mensch nur teilweise unter, so dass etwas von ihm fortbestehe und durch den Tod hindurchreiche. Dieses Etwas garantiere die personale Identität und sei das, woraus/womit/wodurch Gott den vollendeten Menschen formen könne, unabhängig davon, „wann" er dies tue (im Prinzip auch unabhängig davon, ob man überhaupt von einer jenseitigen analogen Form von Zeitlichkeit ausgeht oder nicht).

   Dieses Modell des teilweisen Existenzabbruchs setzt *ontologisch* notwendigerweise *eine* Form des Dualismus voraus, da ja im Tod eine Trennung stattfinde. Dabei wird der Körper des Menschen als ein wesentlich zu ihm gehöriger „Teil" gesehen und ist dabei offenkundig auch der Teil des Menschen, der im Tod aufhöre zu existieren (die den Körper bildenden Materieteilchen bestehen zwar weiter, aber der Organismus als lebendige Einheit existiere nicht mehr). Wie dann der oder die anderen metaphysischen Teile des Menschen, also das, was fortbestehe, verstanden und genannt werde oder werden, ist unerheblich: ob Geist, Seele, Leib (als vom Körper unterschieden). Dieses Modell funktioniert daher im Prinzip sowohl mit der klassischen thomistischen Ontologie, wo die Seele *forma unica corporis* und *forma subsistens* ist, als auch mit eventuellen Leib-Körper- oder anderen Dualismen, so sie den Körper als für den Menschen wesentlich erachten und der andere Teil seine personale Identität garantieren könne. Der hier implizierte Dualismus ist allerdings der Einheit des verkörperten Menschen untergeordnet. Der Mensch als solcher sei notwendigerweise verkörpert, aber im ontologischen Schiffbruch des Todes, könne ein wesentlicher und für das Fortbestehen der personalen Identität hinreichender Teil des Menschen zumindest vorläufig gerettet werden. Es gebe eine Brücke über den Graben des Todes.

   So bestehe die Möglichkeit, dass Gott, „wann" immer er will, diese(n) Teil(e) neu verkörpern könne, was als Auferstehung bezeichnet werde, wie auch immer diese neue Verkörperungsweise aussehen möge und ohne, dass damit etwas über die Bedeutung des Letztkörpers für diese neue Verkörperung gesagt sei. Wichtig sei dann, sowohl aufgrund dogmatischer Vorgaben als auch aufgrund der philosophischen Einsicht, dass nicht nur *ein* Körper, sondern *mein* Körper für meine

Identität wesentlich sei, eine plausible Erklärung dafür zu finden, wie dieser eschatologische Körper (hier explizit ohne Implikationen für die Frage der Raumzeitlichkeit und Massehaftigkeit der Auferstehungsexistenz verwendet) als der numerisch selbe Körper wie der vor dem Tod, also wirklich als *mein* Körper gelten könne (z.B. über das *forma-dat-esse*-Prinzip). Ferner sei zu bedenken, dass Gott für diese neue Verkörperung wohl irgendein Material benötigen werde. Ob er dazu irdische, sozusagen bereits mit der Schöpfung der Welt ins Dasein gerufene und nunmehr eschatologisch verwandelte Materie heranziehe oder ob er neue Auferstehungsmaterie schaffe, sei an dieser Stelle modelltheoretisch nicht vorentschieden (aber natürlich könnten andere, *theologische* Überlegungen sich hier als ausschlaggebend erweisen). Dieses Modell kann daher sowohl mit der klassischen *anima separata* und einer endzeitlichen Auferstehung funktionieren als auch mit der Auferstehung im Tod, wo Gott den ohne den irdischen Letztkörper subsistieren und personale Identität garantieren könnenden Teil des Menschen (separierte Seele oder separierter Leib oder wie immer man diesen fortbestehenden, vom Körper getrennten, metaphysischen Teil nennt) im Augenblick des Todes aus neu geschaffener Auferstehungsmaterie wiederverkörpern würde.

3) Kein Existenzabbruch = alles bestehe fort: Im Tod, hier als Vollendung verstanden, gehe der Mensch in dem, was wesentlich zu ihm gehöre gar nicht unter, sondern bestehe als Ganzer, verendgültigt und verwandelt, fort. Zwar bleibe in Form des Leichnams das, was einst der Körper des lebendigen Menschen gewesen sei, zurück, aber da in diesem Modell der ganze Mensch und nicht nur ein Teil durch den Tod hindurch bestehe, sei offenkundig, dass dieser Körper nicht wesentlich zum Menschen dazugehört habe.

   Ontologisch ist dieses Modell einem vollen Substanzdualismus bzw. – was auf dasselbe herauskommt – einem körperlosen Geist- oder Leibmonismus (oder wie immer man das dann nennen will) verpflichtet, da der eigentliche Mensch als vom Körper verschieden verstanden wird, so dass die Bindung an den Körper sich als eine nur akzidentelle erweist.

   Sowohl aufgrund der hier implizierten ontologischen Voraussetzungen (voller Mensch ohne Körper) als auch aufgrund der massiven Verharmlosung des Todes (keinerlei Existenzabbruch), die m.E. beide aus philosophischen und theologischen Gründen nicht im Geringsten plausibel sind, scheidet dieses Modell für mich, so wie schon das erste, aus und wird hier nicht weiter diskutiert.

Von den drei Szenarien ist m.E. nur das zweite möglich *und* plausibel. Das erste halte ich aufgrund der *gappy existence* für funktional unmöglich und das dritte aufgrund der implizierten Deutung des Körpers und des Todes für ontologisch unplausibel.

c. Konsequenzen des Votums

Eine erste Konsequenz dieser Beurteilung ist, dass einer der Hauptgründe, der in der Suche nach um Alternativen zum klassischen Modell mit der *anima separata* treibend war, letztlich notgedrungen wegfällt bzw. aufgegeben werden muss: der Wunsch sich von jeglichem Dualismus zu befreien. Es stellt sich heraus, dass postmortale Existenz generell und Auferstehung im Besonderen ohne einen Minimaldualismus metaphysischer Teile bzw. Konstituenten nicht denkbar ist. Das erste und das dritte Szenario haben sich jeweils als Monismen entpuppt, insofern hier der Mensch jeweils als Ganzer entweder untergeht oder fortbesteht. Die behauptete Untrennbarkeit der metaphysischen Teile, ursprünglich als Bollwerk gegen dualistische Einschläge aufgerichtet, erweist sich als katastrophal für die Hoffnung auf eine authentisch menschliche Existenz jenseits des Todes. Oder anders gesagt: Gerade die für das zweite Szenario notwendige Verpflichtung auf einen Minimaldualismus metaphysischer Teile bewahrt vor dem verzweifelten Umschlag in einen radikalen Substanzdualismus, der den Körper aus dem Wesen des Menschen herausfallen lässt.

Eine zweite Konsequenz dieser Beurteilung ist, dass der thomistische Hylemorphismus mit seiner individualisierten und subsistierenden Form, die dabei bleibend und wesentlich auf die zu informierende Materie ausgerichtet ist, bis auf weiteres die beste ontologische Grundlage für ein mögliches und plausibles Modell der Auferstehung bietet. Er kann dabei durchaus mit phänomenologischen Einsichten in die begriffliche Unterscheidung von Leib und Körper, von Erste- und Dritte-Person-Perspektive etc. angereichert werden. Die Seele als *forma subsistens* kann sinnvollerweise und ohne Verrat an den metaphysischen Grundverpflichtungen des Hylemorphismus so verstanden werden, dass der Leib (als vom Körper unterschiedene Leiblichkeit) und die Erste-Person-Perspektive in sie eingebettet werden können.

d. Einwände und Antworten auf die Einwände

Wie sieht es nun mit den üblichen Einwänden gegen dieses Szenario und gegen den thomistischen Hylemorphismus aus? Da wäre zunächst einmal der Einwand, dass eine

körperlos subsistieren könnende Seele heutzutage vor allem angesichts der Naturwissenschaften einfach nicht glaubhaft sei. Es wird also auf die vorherrschende materialistische Weltanschauung angespielt. Ohne hier die ganze einschlägige Diskussion aufzurollen, kann man zumindest zurückfragen, ob denn diese Weltanschauung kritiklos übernommen werden müsse. Sei es nicht viel mehr Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie den Geist als Vermögen für über die Sinneswahrnehmung hinausreichende wirkliche Erkenntnis und für einen nichtdeterministisch verstandenen echten freien Willen als *proprium humanum* und letztlich als Bedingung für die *capax Dei* des Menschen in Erinnerung zu rufen und für alle einsichtig zu machen? Ja, der Mensch ist ein Lebewesen, aber ein geistbegabtes. Darum ist es denkbar, dass seine Seele nicht restlos in ihrem Wesen als Lebens- und Formprinzip eines materiellen Organismus aufgeht, sondern diesen, auf eine uns vielleicht geheimnisvolle Weise, überragt.

Ein verwandter, auch von Joseph Ratzinger formulierter Einwand, gibt zu bedenken, dass der im thomistischen Hylemorphismus gebrauchte Begriff der *materia prima* heute nicht mehr verständlich sei. Insofern es sich hier um einen metaphysischen Fachbegriff, der einiger Erklärungen bedarf, handelt, trifft das für Uneingeweihte sicherlich zu. Wir befinden uns unzweifelhaft in metaphysischem Hochgelände. Wer aber die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, für den ist er auch erreichbar. Daran ändert auch die Entfernung zum heutzutage gebräuchlichen naturwissenschaftlichen Materiebegriff nichts.

Aus einer anderen Ecke kommt der Vorwurf, dieses Szenario beharre auf einer viel zu materialistischen und physikalistischen Auferstehungsvorstellung, da ja der biologisch-physische Körper auch eschatologisch als wesentlich erachtet werde. Mir scheint allerdings, ganz im Gegenteil, dass gerade die relative ontologische Unabhängigkeit der als *forma subsistens* verstandenen Seele eine radikale Verwandlung der Körperlichkeit denkerisch bewältigen kann, insofern sie sich als die personale Identität wahrende Form *top-down* auch in einer maximal verwandelten Materialität verkörpern könnte.

Der Haupteinwand allerdings lautet bekanntlich, dass die vom Körper getrennt bestehen könnende Seele die Auferstehung redundant und obsolet werden lasse. Dabei gibt es einen soteriologischen und einen metaphysischen Aspekt dieses Einwands. Metaphysisch: Wenn die Seele ohne Körper subsistieren kann, wozu bedarf sie dann noch der Auferstehung? Soteriologisch: Wenn die Seele auch ohne Körper die Glückseligkeit der Gottesschau erfahren könne, was könne die Auferstehung dann noch für das Heil des Menschen

bedeuten? Oder anders formuliert: Geschieht hier nicht ein misslicher Rückfall in die nicht genuin christliche Eschatologie der unsterblichen Seele, gegen die der theologische Neuaufbruch im 20. Jahrhundert zu Recht aufbegehrt hat? Auf diese Fragen ist zuerst zu antworten: Die behauptete Unzerstörbarkeit bzw. Unvergänglichkeit der menschlichen Seele ist explizit nicht dasselbe wie die Unsterblichkeit, die nur dem auferstandenen ganzen Menschen zukommen kann. Metaphysisch gesehen ist die unvergängliche Seele, getrennt vom Körper, nur ein ontologischer Rumpf, ein Restbegriff, ein für die Auferstehung unentbehrliches Requisit, ein notdürftiges Überbleibsel des Menschen. Mit der Seele als *forma subsistens* handelt es sich zwar um eine logisch einsehbare Konsequenz der Geistnatur des Menschen, aber nichtsdestotrotz ist sie ein metaphysisches Unding. Als solches ist sie auch für ihre Tätigkeiten des Erkennens und Wollens, etwa in der *visio beatifica*, auf Gott angewiesen. Das ist allerdings erstens einmal nichts Schlechtes und zweitens eigentlich nur der normale Zustand des Geschöpfs vor Gott, den wir hier auf Erden manchmal aufgrund unserer sündhaft verfälschten Welt- und Selbstwahrnehmung aus den Augen verlieren. Dennoch ist dieser Zustand für die Seele als Form ein unnatürlicher und insofern bleibt sie auf die neue Verkörperung in der Auferstehung hin ausgestreckt.

e. Überhangfragen

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass dieses ganze Szenario, das auf der Trennung von Körper und Seele beruht und dabei gleichzeitig die originäre hylemorphistische Einheit beider behauptet, in sich paradoxal und einer echten Spannung ausgesetzt. Dass das nicht unbedingt ein Nachteil sein muss, wird noch zu besprechen sein.

Fürs erste bleibt am Ende dieses Kapitels die Frage nach dem „Zeitpunkt“ und damit einhergehend auch die Frage nach der Materialität der Auferstehung offen. Das von mir in diesem religionsphilosophisch arbeitenden Kapitel bevorzugte zweite Szenario des teilweisen Existenzabbruchs und komplementär dazu des teilweisen Fortbestehens des Menschen durch die subsistierende Seele ist an sich für zwei eschatologische Modelle offen: (1) das klassische Modell mit *anima separata* und Auferstehung als Neuverkörperung am Jüngsten Tag mittels eschatologisch verwandelter Materie aus der ursprünglichen Schöpfungswelt; (2) ein Modell der Auferstehung im Tod durch sofortige Neuverkörperung mittels *ad hoc* geschaffener Auferstehungsmaterie. Ob es gute Gründe gibt, für das eine oder das andere Modell zu votieren, soll im nächsten, theologisch arbeitenden Kapitel weiter erörtert werden.

III. Sondierung der gegenwärtigen theologischen Forschung zur Hoffnung auf Auferstehung

Nachdem im ersten Kapitel dieses zweiten Hauptteils drei im 20. Jahrhundert konkurrierende Theorien bzw. Theoriegruppen zur Vollendung des Einzelnen vorgestellt wurden, nämlich (1) die sogenannten Ganztodtheorien, (2) die Theorien der Auferstehung im Tod und (3) die an der klassischen Eschatologie orientierten Theorien Guardinis und v.a. Ratzingers, konnte im vorigen Kapitel ein Blick unter die Motorhaube dieser Theorien geworfen werden, um ihre explizit oder implizit zugrundeliegenden funktionalen und ontologischen Getriebe zu prüfen. Das Ergebnis dieser Untersuchung war ein geschärfter Blick für modelltheoretischen Folgekosten der angenommenen funktionalen und ontologischen Voraussetzungen. Dadurch wurde eine erste Beurteilung der Möglichkeit und Plausibilität dieser drei Theoriegruppen durchführbar. Es trat zutage, dass nur die mit einer, wie immer gearteten, separierten Seele operierenden Theorien auf der einen Seite, und eine bestimmte Version der Theorie der Auferstehung im Tod, nämlich diejenige die eine neue, postmortale Verkörperung in Anschlag bringt, auf der anderen Seite, zumindest aus religionsphilosophischer Perspektive möglich und plausibel sind.

In dem jetzigen Kapitel geht es nun darum, durch eine stichprobenartige und interessengeleitete Sondierung der aktuellen theologischen Forschung zur Auferstehungshoffnung einige theologische Argumente für und gegen diese beiden zur Verfügung stehenden Theorien zu bedenken. In einem ersten Abschnitt soll zuerst in äußerster Kürze auf einige relevante Entwicklungen in der jüngeren Theologie hingewiesen werden, bevor exemplarisch aus jedem der drei Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts ein für die vorliegende Arbeit interessanter Beitrag zur Eschatologie näher untersucht wird. Der zweite und dritte Abschnitt werden sich dann genauer dem m.E. grundlegenden theologischen Streitpunkt für meine Fragestellung widmen, nämlich der Beurteilung der neutestamentlichen Zeugnisse über die Auferstehung Jesu. Dabei wird auf die Erscheinungen und auf das leere Grab fokussiert werden, um ihre Relevanz für die modelltheoretische Konturierung der eschatologischen Auferstehungshoffnung zu prüfen.

1. Über die Vollendung der einen und ganzen Schöpfung

a. Die Vollendung der nicht-menschlichen, materiellen Welt

Es ist unübersehbar, dass sich die eschatologische Forschung in den letzten 40 Jahren verstärkt für das Thema der Vollendung der einen und ganzen Schöpfung interessiert und sich dabei zusehends von den Thesen Rahners *et al*. zur Unvollendbarkeit der Materie an sich abgewendet hat. So konstatierte Thomas Marschler 2014 in seinem Überblick zur eschatologischen Literatur seit 1980, dass „man diesen starken Versuchen, Weltvollendung vorwiegend als Moment personaler Vollendung zu denken, nicht selten Kosmosvergessenheit, einseitige Anthropozentrik und die Abhängigkeit von problematischen idealistisch-monistischen Prämissen vorgeworfen“ und im Gegensatz dazu „das göttliche Vollendungshandeln ausdrücklich auch auf den materiellen Kosmos“[377] ausgedehnt hat[378]. Angesichts der für diese Frage vor allem in der protestantischen Literatur klassisch gewordenen Alternative zwischen den Thesen der Vernichtung (*annihilatio*) der nicht-personalen Schöpfung (mit eventueller Neuschöpfung) einerseits und der Verwandlung (*renovatio*) der gesamten Welt andererseits[379], sprechen sich – kaum verwunderlich – katholische Theologen, aber nicht nur sie, meist für letztere aus[380]. Die hoffende Annahme, dass Gott in unverbrüchlicher Treue zu seiner gesamten, auch materiellen Schöpfung stehe und diese nicht der Vernichtung anheimfallen lasse, könne sich auf solide schöpfungstheologische und christologische Fundamente stützen[381].

Ohne hier weiter auf den Topos der durch die Fleischwerdung des Logos maximal zum Ausdruck kommenden bejahenden Treue und Liebe Gottes zu seiner gesamten Schöpfung einzugehen, kann hier festgehalten werden, dass es biblisch gesprochen überaus sinnvoll ist, davon auszugehen, dass Gott alles, was er ins Dasein gerufen hat, auch vollenden werde. Ob das nur durch den Menschen geschehen könne und ob dazu das nicht-personale Sein notwendigerweise in personales Sein überführt bzw. verwandelt werden müsse, wird, wie gesagt, kontrovers diskutiert und entzieht sich wohl grundsätzlich unserem Wissen. Es

---

[377] MARSCHLER, Eschatologie, 540.
[378] Diesbezüglich bezeichnend ist z.B. die Entwicklung von Medard Kehl. Ursprünglich Anhänger der rahnerschen These der Vollendung im Geist des Menschen, bekannte er sich später zu einer Vollendung *sui generis* der materiellen Schöpfung, wenn auch – zu Recht – nicht ohne den Menschen. Vgl. zur ursprünglichen Position Medard KEHL, Eschatologie, Würzburg ^{3}1986, 240–247. Zu seiner explizit eingestanden Meinungsänderung vgl. Medard KEHL, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Kevelaer ^{3}2011, 190–197.
[379] Vgl. z.B. Markus MÜHLING, Grundinformation Eschatologie, Göttingen ^{2}2022, 183–205.
[380] Vgl. MARSCHLER, Eschatologie, 541 (dort Literaturangaben).
[381] Vgl. ebd.

scheint allerdings hermeneutisch unbegründet und unbegründbar, zu behaupten, Gott könne die materielle Schöpfung an sich nicht vollenden[382]. Die hermeneutisch klügste Position wäre demnach ein Agnostizismus das jenseitige Schicksal der Materie betreffend.

b. Ulrich Lükes Sorge um das Schicksal der diesseitigen Materie

Sosehr sich also die *jenseitige*, eschatologische Verwandlung und Vollendung der gesamten Schöpfung unseren Vorstellungsmöglichkeiten entzieht, sosehr ist aber umgekehrt der besorgte und hoffende Blick auf die uns bekannte, *diesseitige* materielle Wirklichkeit gerechtfertigt und notwendig. Nur weil wir nicht wissen oder wissen können was genau eschatologisch mit der materiellen Schöpfung geschehen und wie diese vollendet sein wird, bedeutet das noch lange nicht, dass wir die Materie aus der eschatologischen Verwandlung und Vollendung ausnehmen müssen oder auch nur dürfen.

Darauf hat mit Nachdruck und sprachlich pointiert 2004 Ulrich Lüke, damals Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Katholische Theologie an der RWTH Aachen, hingewiesen. Zuerst verwirft er, wie auch ich im vorigen Kapitel[383], das Szenario à la Greshake, das mit der „terminologischen Nebelkerze" der Leib-Körper-Unterscheidung operiere und dabei die „Materialität […] stillschweigend aus dem Leib in den Körper verlagert und gedanklich einäschert", während die „Leib-Seele-Einheit Mensch, die man – obgleich körperlos – als Ganzheit deklariert, […] der heilsgeschichtlichen Rettung zugeführt"[384] werde. Aber auch der alternative, etwa bei Herbert Vorgrimler zu findende Vorschlag[385], wonach sich die Seele im Tod gemäß dem *forma-dat-esse*-Prinzip in einer *neuen* Materie ausdrücken bzw. sich aus dem von Gott zur Verfügung gestellten neuen unverweslichen Stoff einen Auferstehungsleib formen könnte, findet bei Lüke keinen Anklang:

---

[382] Vgl. dazu bereits 1986 die kritische Anfrage von PESCH, Gott - die Freiheit des Menschen, 223: „Ich frage nur: Welches Konzept vom Verhältnis zwischen Mensch und nicht-menschlicher Welt steht hinter der These von der Unvollendbarkeit einer Materie „an sich"? Die Sternensysteme, die wir womöglich noch gar nicht kennen […]: das alles nur vollendbar auf dem Wege der „Verinnerlichung" durch den Menschen? Der Gedanke ist schwerer zu denken, als es zunächst scheint. Ist es ganz so sicher, daß Gottes Schöpfermacht in ihrer Freiheit nicht auch eine Schöpfung hätte aus sich heraussetzen können, die *nicht* auf die Kommunikation mit Menschen zuliefe und an der Gott dennoch, ganz fromm gesagt, seine Freude haben könnte?" (Hervorhebung im Original)

[383] Vgl. Szenario 3 im Fazit: Es gebe keinen Existenzabbruch im Tod, sondern der ganze Mensch, zu dem der Körper also nicht wirklich dazugehöre, bestehe einfach über den Tod hinaus fort.

[384] Ulrich LÜKE, Auferstehung - Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: Hans KESSLER (Hg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 234–251, hier 243–244.

[385] Vgl. Herbert VORGRIMLER, Wir werden auferstehen, Freiburg im Breisgau 1981, 94–95.

> „Weil Materie zum Ganzen des Menschen hinzugehört, als raumzeitlich verfasste aber nicht zur Raum und Zeit transzendierenden Vollendung des Menschen passt, wird eine passende Materie hinzuerfunden. Die Frage nach Verbleib und Vollendung der ursprünglichen und verweslichen Materialität fällt dabei wie der abgenagte Vorspeisenknochen unter den Tisch und spielt beim sich anschließenden Menü des himmlischen Hochzeitsmahls keine Rolle mehr; mit anderen Worten, der neue Materiebegriff hat mit dem alten nichts mehr gemein und die Frage nach der Vollendung der ursprünglichen Materialität bleibt weiterhin ungeklärt."[386]

Selbst die ausgeklügelste Erklärung dafür, warum auch ohne Einbeziehung des irdischen Körpers von *jenseitiger* Leiblichkeit und sogar von Leib gesprochen werden könne, wird keine befriedigende Auskunft über die Hoffnung für die diesseitige Materie bieten können. Diese bleibt, solange unser raumzeitlich verfasstes Universum existiert, dem thermodynamischen Prinzip zufolge dem Wandel unterworfen und somit unvollendet. Aus diesem Grund votiert Lüke für eine Vollendung der Materie am Jüngsten Tag[387].

Folgt man Lüke, kann man schlussfolgern, dass so lange kein stichhaltiger und auch theologisch gültiger Grund dafür angegeben wird, warum die diesseitige Materie aus dem Hoffnungsbezirk auf eschatologische Vollendung der Welt herausgenommen werden müsste, es Aufgabe der Theologie bleibt, die biblisch bezeugte Hoffnung für die gesamte Schöpfung so auszulegen, dass in ihr auch für die Materie Platz ist. Gewiss, eine solche Hoffnung auf Verwandlung und Vollendung der gesamten, auch materiellen Welt, kann leicht mit der modernen Weltanschauung und mit dem, was immer wieder hermeneutisch leichtfüßig als gesichertes naturwissenschaftliches Wissen über das kosmologische Ende des Universums („Big Crunch" oder alternativ der „Kältetod") gehandelt wird, in Konflikt geraten. Hier gilt es das generelle Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften[388] und das spezifische Verhältnis von der Rede über das kosmologische und über das theologische Weltende[389] umsichtig und ohne einseitige Vereinfachung zu bedenken.

c. Antonio Nitrolas Besinnung auf die Parusie als Inhalt der Jenseitshoffnung

Zu demselben Ergebnis wie Lüke, nämlich der notwendigen Bindung der Vollendung der materiellen Schöpfung an den Jüngsten Tag, kommt man auch sozusagen vom anderen – jenseitigen – Ende, wenn man sich darauf besinnt, wie es denn überhaupt kommt, dass

---

[386] LÜKE, Auferstehung - Im Tod? Am Jüngsten Tag?, 245.
[387] Vgl. ebd., 248. Es braucht hier nicht näher auf seine zeittheoretische Unterscheidung in zeitseitig und zeitjenseitig, die es ihm – gut atemporalistisch – erlaubt, den Todeszeitpunkt des Einzelnen aus der Perspektive des Verstorbenen mit dem Jüngsten Tag koinzidieren zu lassen, eingegangen zu werden.
[388] Vgl. z.B. Franz GRUBER, Schöpfungslehre, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 131–172, hier 149–166.
[389] Vgl. Antonio NITROLA, Trattato di escatologia: 2. Pensare la venuta del Signore, Mailand 2010, 56–62.

wir auf eine Vollendung hoffen dürfen. Hierzu fördert der bereits in der letzten Fußnote angeführte italienische Theologe Antonio Nitrola, Lehrstuhlinhaber für Dogmatik an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, mit einem konsequent biblisch orientierten und dabei hermeneutisch reflektierten Ansatz, Interessantes zutage. Er plädiert in seiner 2010 auf Italienisch veröffentlichten Eschatologie im Sinne eines Primats der Offenbarung mit Nachdruck dafür, dass Eschatologie nichts anderes als eine theologisch verantwortete und kritische Rede über die Parusie sein dürfe. Die Theologie habe gar keinen anderen Ausgangspunkt bzw. keine andere Quelle, um eine Eschatologie zu erarbeiten, als die in den Schriften bezeugte Erwartung und Hoffnung der Urkirche auf das Ereignis der Parusie[390]. Dafür schafft Nitrola sogar den Neologismus der „Parusialogie" (*parusialogia*)[391]. Es gehe also darum, sich mit der Metapher der Parusie bzw. von ihr wortwörtlich hinübergetragen auf einen hermeneutischen Weg zu begeben[392].

Ohne hier alle Details seines Ansatzes nachzuzeichnen, sei doch so viel festgehalten: Die ursprünglich apokalyptische Metapher der Parusie sei durch die Brille des Lebens Jesu und seinen in den Evangelien bezeugten heilbringenden Begegnungen mit den Menschen, seinem ständigen Kommen, mit dem er auch seine eigene Sendung auslege, zu lesen. Für das Neue Testament bedeute die Parusie, das zweite Kommen Christi, daher in erster Linie jene letzte und endgültige Begegnung Christi mit allen Menschen, mit der gesamten Schöpfung, in der sich das zu seinen irdischen Lebzeiten in Raum und Wirkung begrenzte Kommen vollende[393]. Dazu gehöre für die Urkirche eindeutig die Eigenschaft eines die ganze Welt betreffenden zukünftigen Ereignisses. Diese Hoffnung der Urkirche müssen wir aber, unbeschadet der Parusieverzögerung, als für uns normativ erachten, wenn wir nicht den Grund der Hoffnung auf dem wir stehen, verlieren wollen[394]. Die genannte Verzögerung dürfe nicht dazu führen, die ursprüngliche und eigentliche Bestimmung der Parusie als kosmisches und alle Menschen betreffendes Ereignis durch ein individualisiertes Verständnis, wonach die Parusie sich mit dem Tod des Einzelnen ereigne, zu ersetzen. Die Personaleschatologie sei zwar notwendig geworden, aber bleibe sachlich der kosmischen Perspektive nachgeordnet und könne nur als eine Art Vorgriff, „come une sorta di anticipazione di un destino del cosmo intero"[395], verstanden werden. Das

[390] Vgl. ebd., 27–33.
[391] Vgl. ebd., 32.
[392] Vgl. ebd., 33.
[393] Vgl. ebd., 47–48.
[394] Vgl. ebd., 55–56.
[395] Ebd., 61.

endgültige Kommen Christi aber bringe mit sich das Auferstehungsleben, die Vollendung und das Gericht, wobei diese drei begrifflich zu unterscheidenden Hoffnungsinhalte *realiter* ein und dieselbe Wirklichkeit bezeichnen[396].

Sowohl in der Schrift als auch in der Tradition der Kirche sei Auferstehung damit stets an das Ereignis der Parusie gebunden und komme immer nur im Singular, als die eine Auferstehung der Toten vor, so dass hier von einer verbindlichen Glaubensvorgabe gesprochen werden müsse[397]. Das hänge damit zusammen, dass die Auferstehung die Auferstehungswelt, also die neue Schöpfung voraussetze. Diese aber komme nicht prozesshaft, sondern schlagartig zustande. Daher müsse auch die Theorie der Auferstehung im Tod scheitern[398]. Die hier in Anschlag gebrachte fortschreitende Auferstehung, unabhängig von der Vollendung der gesamten Schöpfung, verkenne die Verwobenheit von Mensch und Umwelt, von Mensch und Kosmos. Der Mensch könne seine Vollendung nur mit der gesamten Welt, die auch seine Welt sei, finden[399].

d. Gregor Etzelmüller und die Forderungen des Verkörperungsparadigmas

Auf diese Einheit der ganzen Schöpfung und ihre Bedeutung für unsere Vollendungshoffnung weist auch Gregor Etzelmüller, Professor für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück, hin. Er nähert sich der Eschatologie vom biblisch und interdisziplinär fundierten Begriff der Verkörperung, den er als Paradigma für die theologische Anthropologie fasst[400]. In seiner 2021 erschienen Monographie, *Gottes verkörpertes Ebenbild*, befasst er sich im letzten Kapitel mit dem ewigen Leben. Seine These lautet:

> „Wenn die kirchlich-theologische Rede vom ewigen Leben überzeugen soll – und zwar angesichts der Einsicht, dass alles Leben verkörpert ist –, dann darf sie die Komplexität der klassischen Eschatologie nicht unterbieten und muss die Verschränkung der Themenfelder *Ewiges Leben, Auferstehung der Toten, Reich Gottes* und *Neuschöpfung aller Dinge* denken.“[401]

[396] Vgl. ebd., 62–66.
[397] Vgl. ebd., 319–320.
[398] Vgl. ebd., 332.
[399] Ebd., 353–358.
[400] Vgl. Gregor ETZELMÜLLER, Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, in: Gregor ETZELMÜLLER / Annette WEISSENRIEDER (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin 2016, 219–242.
[401] Gregor ETZELMÜLLER, Gottes verkörpertes Ebenbild, Tübingen 2021, 317. (Hervorhebung im Original)

Dabei erweise sich die Hoffnung auf *leibliche* Auferstehung als vielversprechend: „Die Erwartung einer leiblichen Auferstehung unterminiert nicht, sondern stützt die Treue zur Erde und die Würdigung des Leibes.“ [402] Im Unterschied zu einer rein metaphysischen Betrachtungsweise, betont Etzelmüller diesbezüglich auch die soteriologische Notwendigkeit der erhofften kosmischen Transformation als Voraussetzung für die leibliche Auferstehung und Vollendung des Menschen:

> Wenn der Mensch das, was er geworden ist, im Umgang mit seiner Umwelt geworden ist, dann bedarf seine Erneuerung auch eines Neuwerdens seiner Umgebung. Konkret formuliert: Wenn man bedenkt, dass der lebenszerstörerische Kommunikationszusammenhang der Sünde zum einen auch an die Schattenseiten der Schöpfung anschließt, zum anderen durch die Beobachtung dessen, wie Leben in der Natur gelebt wird, gerechtfertigt werden kann, und schließlich durch das Wissen um die eigene Sterblichkeit befeuert wird […], dann wird offensichtlich, dass eine realistische Entfaltung der christlichen Hoffnung auch Gottes Transformation der ersten Schöpfung, also sein kosmisch-neuschöpferisches Handeln thematisieren muss.“[403]

Nicht umsonst binden die biblischen Überlieferungen die Auferstehung an die Neuschöpfung. In ihr seien endlich das Chaos, die Finsternis, der Tod, die in der Natur herrschende Gewalt etc. überwunden und somit die Bedingungen für ein heiles, unangefochtenes Leben der Menschen gegeben[404].

Wenn also Auferstehung an die Neuschöpfung gebunden sein soll, was ist dann mit den Toten? „Wo sind die Toten? Eine erste Antwort könnte lauten: Im Grab – und doch lebendig.“[405] Die These von der Auferstehung im Tod löse die Spannung einseitig auf und verkenne damit die wesentliche Verkörperung des Menschen, seine tiefe Einbettung in zwischenmenschliche Beziehungen und in die Geschichte und die Strukturen des Universums. Außerdem untergrabe sie die Treue zur Erde, da sie eine neue, zweite Welt

---

[402] Ebd., 318.
[403] Ebd., 322.
[404] Mit Verweis auf die Arbeiten von Günter Thomas führt Etzelmüller sehr schön aus, wie diese kosmische Verwandlung biblisch als „radikaler Umbau […], der – metaphorisch gesprochen – bis auf den Anfang der Schöpfung, den ersten Schöpfungstag, zurückgreift“ (322) dargestellt werde. Der Vergleich der eschatologischen Visionen am Ende des Buches der Offenbarung mit den protologischen Erzählungen am Anfang des Buches Genesis spricht für sich: In der himmlischen Stadt werde es weder Meer (Offb 21,1) noch Nacht (Offb 21,25) mehr geben, womit das Chaos der Urflut (Gen 1,2) und die Finsternis des ersten Schöpfungstages (Gen 1,4-5) überwunden seien. Chaos, Finsternis und Tod können somit „nicht mehr zum Zunder für die menschliche Sünde werden“ (323). Ähnlich bedeuten die eschatologischen Prophezeiungen im Buch Jesaja, dass die gewaltlos gewordene Tierwelt dem Menschen kein Anlass zur Sünde und dass selbst die Schlange nicht mehr schaden werde (vgl. Jes 65,25 und v.a. 11,6-8 vs Gen 3,15). Die Abwesenheit von Sonne und Mond (Offb 21,23) symbolisiere das Ende der verrinnenden Zeit (Gen 1,14). Vgl. ebd., 322–324. Vgl. Günter THOMAS, Neue Schöpfung: Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009, 501–508.
[405] ETZELMÜLLER, Gottes verkörpertes Ebenbild, 327.

insinuiere, in die wir auferstehen[406]. Es sei daher notwendig das Schicksal des Einzelnen im Tod von der Hoffnung auf Vollendung in der Auferstehung zu unterscheiden.

> „Um die genannten Aporien zu überwinden, muss man, stärker als es die Rede von der Auferstehung im Tode tut, zwischen individueller Bewahrung im Tod und universaler Erlösung unterscheiden. Die Toten […] gehen wie die Lebenden der allgemeinen Auferstehung noch entgegen.“[407]

Diese Unterscheidung sieht Etzelmüller etwa im Lukasevangelium angelegt:

> „Obwohl die Verstorbenen nach lukanischer Auffassung in Christus *bewahrt, gerettet und erhöht* sind, hält das Lukasevangelium zugleich an der Differenz zwischen ihrer postmortalen Existenz und dem Leben nach der *Auferstehung* fest. Obwohl Christus am Kreuz damit rechnet, noch am selben Tag im Paradies zu sein (vgl. Lk 23,43), ereignet sich seine Auferstehung nicht am Karfreitag und d. h. nicht in seinem Tod. *Das ist der theologische Punkt, an dem die Rede von einer Auferstehung im Tode scheitert.* Zum Auferstehungsleben gehört nach Lukas die Leiblichkeit. Am stärksten von allen Evangelisten betont er die körperliche Materialität der Auferstehung.“[408]

Man könne und müsse also zwischen den Begriffen der *Bewahrung, Rettung und Erhöhung* einerseits und dem Leben der *Auferstehung* andererseits unterscheiden. Sie seien nicht einfach gleichbedeutend. Die erste Begriffsreihe verweise auf den Himmel[409], der allerdings über unserer Erde schwebe und somit noch zu dieser Schöpfung gehöre, während die Auferstehung in der neuen Schöpfung mit neuem Himmel und neuer Erde verortet werden müsse[410]. Allerdings finde man bei Lukas keinerlei Anzeichen für einen anthropologischen Dualismus, der die Unterscheidung von Himmel und neuer Schöpfung spiegeln würde, so dass nach dem Tod nur die Seele den Himmel und erst nach der Auferstehung dann auch der Leib die neue Erde bewohne. Vielmehr sei der ganze Mensch erst (als Toter [mein Zusatz]) bei Christus und nach der Auferstehung (als Lebender [mein Zusatz]) in der neuen Schöpfung[411].

---

406 Vgl. ebd., 333–334.
407 Ebd., 334. Etzelmüller übernimmt hier wohl Überlegungen von MOLTMANN, Das Kommen Gottes, 125–129. Vgl. etwa ebd., 126: „Die Toten sind tot und noch nicht auferweckt, aber sie sind schon »in Christus« und mit ihm auf dem Weg in seine Zukunft.“
408 ETZELMÜLLER, Gottes verkörpertes Ebenbild, 335. (Hervorhebung von mir)
409 Diese Verortung der Verstorbenen im „Himmel“ ergibt sich für Etzelmüller vor allem aus der Verknüpfung von Lk 23,43 („heute mit mir im Paradies“) mit Lk 22,69: „Von nun an wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen“ und Apg 7,56: „Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“, so dass das „*heute* mit mir“ dem „*von nun an* zur Rechten der Macht Gottes“ entspreche, wobei diese „Rechte Gottes“ von Stephanus eben im „Himmel“ gesehen werde. Ebd., 334–335.
410 Vgl. ebd., 336.
411 Vgl. ebd., 336–337.

Um jeglichen Leib-Seele-Dualismus zu vermeiden, stellt Etzelmüller sich den verstorbenen Menschen in Gottes Gedächtnis bewahrt, gerettet und erhöht vor[412]. Vor allem aber sieht er sie als Glieder am Leib Christi und so für die Lebenden bleibend wirksam:

> „Denn wer an Christus bleibt, der ist nicht nur bewahrt und gerettet, sondern bringt selbst vielfältig Frucht (vgl. Joh 15,5). Den Lebenden zugute wirken die Verstorbenen am Aufbau des Leibes und Reiches Christi mit. Wie das Auge nicht zu der Hand sagen kann: Ich brauche dich nicht (vgl. 1. Kor 12,21), so können die Lebenden nicht zu den Verstorbenen sagen: Wir brauchen euch nicht. Der erhöhte Christus kommuniziert mit der Welt nicht nur mittels der Lebenden, sondern ebenso mittels der Verstorbenen. Gemeinsam aber hoffen Verstorbene wie Lebende – in einer großen universalen Hoffnungsgemeinschaft – auf die Auferstehung der Toten. Die Menschen aller Zeiten werden dann nicht nur am Leib Christi, sondern in eigener Leiblichkeit, d.h. in Selbstständigkeit und Gemeinschaft miteinander, ihr Totsein bezüglich der Sünde leben. Bis dahin aber dürfen wir im Glauben die Verstorbenen in Christus als bewahrt, gerettet und erhöht wissen.“[413]

e. Zwischenfazit

Während Thomas Marschler in seinem Überblick zur eschatologischen Forschung der letzten 40 Jahre eine generelle deutliche Abkehr von anthropozentrischen und idealistischen Einengungen der gesamtgeschöpflichen Vollendungshoffnung dokumentierte, konnte anhand des Beispiels von Ulrich Lüke anschaulich gemacht werden, wie ein wortstarkes Votum für die explizite Einbeziehung der diesseitigen Materie in den christlichen Hoffnungsbezirk konkret aussehen könnte.

Antonio Nitrola führte vor Augen, dass nicht nur die Sorge um die diesseitige Materie, sondern auch eine hermeneutisch reflektierte Besinnung auf die Grundlagen der christlichen Hoffnung und damit auch jeder wissenschaftlichen Eschatologie uns auf den kosmischen Charakter der Vollendung, die mit der Parusie erwartet wird, verpflichtet. Das Schicksal des Einzelnen müsse daher in eine umfassende Parusialogie eingebettet und von dort her abgeleitet werden. Ähnlich wie Nitrola bestimmt auch Etzelmüller die notwendige Unterscheidung von Personal- und Universaleschatologie als sozusagen hierarchisches Verhältnis, bei dem erstere auf letztere ausgerichtet und von ihr abhängig bleibt. Sowohl Nitrola als auch Etzelmüller orientieren sich dabei vor allem am neutestamentlichen Zeugnis und nehmen die von Rahner angemahnte christologische Heimholung der Eschatologie ernst, indem sie argumentativ von den Worten und Taten, dem Leiden und Sterben und der Auferstehung Jesu Christi ausgehen.

[412] Vgl. ebd., 338–339.
[413] Ebd., 341.

Etzelmüllers Verweis auf die Diastase zwischen Bewahrung, Rettung und Erhöhung Jesu am Kreuz *in* seinem Tod und der Auferstehung *nach* der Grablegung führt bereits in die grundlegenden theologischen Diskussionen zur Auferstehung Jesu in den Schriften des Neuen Testaments. Dieser Debatte sind die beiden folgenden Abschnitte gewidmet: zuerst der Debatte über die Erscheinungen des Auferstandenen, dann die über die Berichte vom leeren Grab.

2. Die Debatte um die Ostererscheinungen und ihre theologische Bedeutung

a. Exegetische und theologische Voraussetzungen

Wenn es um die Auferstehung Jesu in den Schriften des Neuen Testaments geht, wird *exegetisch* zwischen zwei grundlegenden Formen ihrer Bezeugung unterschieden: den (wahrscheinlich älteren) Bekenntnisformeln in den Paulusbriefen und den Erzählungen der Evangelien. Innerhalb der Erzählungen macht die Exegese zudem zwei zugrundeliegende Traditionen aus, nämlich die (eher in Galiläa angesiedelten) Erscheinungserzählungen und die (in Jerusalem angesiedelten) Überlieferungen vom leeren Grab. Allerdings greifen auch die Bekenntnisformeln, wie im zentralen vorpaulinischen Bekenntnis von 1 Kor 15,3-5 deutlich sichtbar, auf Erzählungen zurück, die von der Grablegung und den Erscheinungen reden und die dann später in anderer narrativer Form in die Evangelien Eingang finden[414].

Theologisch scheint es zumindest auf katholischer Seite einen gewissen Konsens zu geben, dass die tatsächliche (noch näher zu bedenkende) Auferstehung Jesu der *Sach*grund für die Erscheinungen und damit in weiterer Folge für den Glauben an diese Auferstehung sei, während umgekehrt die Erscheinungen den *Erkenntnis*grund für die durch sie im Glauben erkannte Wirklichkeit der Auferstehung darstellten: Nur weil Christus auferstanden ist, konnte er erscheinen, um den Glauben der Jünger zu wecken; nur weil er erschien, entstand der Glaube, dass er wahrhaft auferstanden sei. Damit werden erstens alle Deutungen, die ohne eine tatsächliche (objektive) Auferstehung und nur mit (subjektiven) Vorgängen auf Seiten der Jünger operieren (kollektive Selbsttäuschung, Weitergehen der Sache Jesu, kreative Deutung des Lebens und Sterbens Jesu als Sieg Gottes etc.) ausgeschlossen und zweitens die Bedeutung des leeren Grabes für die Entstehung des

[414] Vgl. Thomas SÖDING, Auferstehung Jesu und der Toten. Theologie und Christologie im Neuen Testament. Master-Vorlesung im Sommersemester 2017, Bochum, 2017, 17–18. [am 31.01.2025 heruntergeladen von www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/aktuellevorlesungen/vorlesungsskriptedownload/skript_master_auferstehung_sose_2017.pdf]

Auferstehungsglaubens relativiert (für sich genommen habe und könne es die Auferstehung nicht bezeugen; das könne nur die Begegnung mit dem Auferstandenen). Diesen in groben Strichen skizzierten Konsens[415] mache ich mir zu eigen und setzen ihn für den weiteren Verlauf meiner Überlegungen voraus.

b. Die Erscheinungen des Auferstandenen als Erkenntnisquelle für die Auferstehung

In diesem Abschnitt soll nun spezifisch der Frage nachgegangen werden, ob die neutestamentlich insbesondere in 1 Kor 15,5-8 und in den Evangelien bezeugten Erscheinungen des auferstandenen Herrn für die Frage nach der eschatologischen Auferstehungswirklichkeit verwertbar sind und, wenn ja, wie[416].

Das Neue Testament versteht die Auferstehung bzw. Auferweckung[417] Jesu als singuläre perfektische Verwirklichung der futurisch erwarteten eschatologischen Auferstehung der Toten und somit als ihren Anfang und Angeld, ihr Grund und Exempel[418]. Dieses in der paulinischen Briefliteratur entfaltete Verständnis dürfte zeitlich sehr nah an Jesu Tod heranreichen (vgl. 1 Thess 4,13-18; 1 Kor 15, 12-28) und auch in seiner Verkündigung schon angelegt sein[419]. Es läge somit nahe durch Christi Auferstehung Näheres über unsere erhoffte Auferstehung erfahren zu wollen. Nun findet sich aber die Auferstehung *als Ereignis* in keiner neutestamentlichen Erzählung wieder, auch wenn sie

[415] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 252; Thomas Peter FÖßEL, Offenbare Auferstehung: Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive, Paderborn 2018, 532–535. Für diesen Abschnitt stütze ich mich generell weitgehend auf diese beiden jüngeren Habilitationsschriften, die jeweils einen beträchtlichen Teil ihrer Arbeit exegetischen und theologischen Fragen zur Auferstehung Jesu widmen und im nächsten Abschnitt nochmals eigens thematisiert werden.

[416] Aufgrund des relativ breiten und von mir geteilten Konsenses in der Sache, wird die hier anstehende Frage im Vergleich zur nächsten (über das leere Grab) kurz und bündig diskutiert und beantwortet werden.

[417] Zu den Unterschieden und der grundlegenden inhaltlichen Übereinstimmung dieser beiden neutestamentlichen Begriffe, vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 236–240; FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 494–506. Dort Verweise auf die exegetische Fachliteratur.

[418] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 240–243; FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 496–502. Siehe auch Matthias REMENYI, Die Auferweckung Jesu Christi: Grund und Exempel unserer Hoffnung. Überlegungen zu einer Eschatologie-Propädeutik, in: Tobias KLÄDEN (Hg.), Worauf es letztlich ankommt: interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones disputatae 265), Freiburg im Breisgau 2014, 223–249.

[419] Vgl. Thomas SÖDING, Die Auferstehung von den Toten. Synoptische Reflexe der Verkündigung Jesu, in: Walter KASPER / George AUGUSTIN (Hg.), Hoffnung auf das ewige Leben: Kraft zum Handeln heute (Theologie im Dialog 15), Freiburg im Breisgau 2015, 61–83. Zusammenfassend schreibt Söding ebd., 82 : „Es ist nicht eine theologische Spekulation der ersten Generation urkirchlicher Theologen, den wesentlichen Unterschied wie den essentiellen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferweckung der Toten hergestellt zu haben; es ist vielmehr eine Struktur der Verkündigung Jesu selbst. Zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten besteht ein wesentlicher Unterschied, weil Jesus der messianische Retter aller Menschen ist. Aber genau dieser wesentliche Unterschied begründet den Zusammenhang. Weil Jesus die Gottesherrschaft bringt, bringt seine Auferstehung auch die Auferstehung der Toten; sie gehört zur eschatologischen Vollendung, weil der Tod vom Leben besiegt wird, wo Gott wirkt."

– parallel zu Gottes heilsgeschichtlichem Handeln an seinem Volk Israel[420] – als geschichtliches Handeln Gottes begriffen wird. Stattdessen werden uns Erzählungen über Begegnungen mit dem Auferstandenen geboten. Kann man an seiner dort ins Wort gefassten Gestalt etwas über unsere erhoffte Auferstehungsgestalt ablesen? Ist das nicht die Aussageabsicht Jesu bzw. des Evangelisten in Lk 24,39: „Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht." Thomas von Aquin etwa folgert aus dieser Stelle, dass auch wir, so wie der erschienene Herr, ein *corpus palpabile*, einen anfassbaren Körper mit Fleisch und Knochen haben werden[421]. Ist eine solche Vorgehensweise theologisch zulässig und schlüssig? Ja und nein.

Der Erweis der Identität, Totalität und Transformation

Ja, weil alle Erscheinungserzählungen auf die Tatsächlichkeit der Erscheinungen verweisen und in ihrer diversen literarischen Ausgestaltung beabsichtigen, die Identität des erschienenen Herrn mit dem Gekreuzigten zu bestätigen. Darüber hinaus weisen die Osterevangelien insbesondere bei Lk, aber auch bei Joh „ein antignostisches Interesse" und eine „antispiritualistische Schlagrichtung"[422] auf. So meinte auch der Exeget und Theologe Gerhard Lohfink, Verfechter einer atemporalistischen Auferstehung im Tod, in seinem 2017 erschienen Buch über die Auferstehung und das ewige Leben, aus diesen Perikopen Einsichten für unsere eigene erhoffte Auferstehungswirklichkeit ableiten zu können:

> „Lukas wendet sich mit dieser anstößigen Darstellung gegen jede falsche Spiritualisierung. […] Der ganze Mensch wird erlöst, nicht nur sein Geist. Nicht nur eine blutleere Seele wird gerettet, sondern unsere gesamte Lebensgeschichte, unser Fleisch und Blut, alles, was wir gewesen sind."[423]

Gleichzeitig betonen die Erscheinungserzählungen aber auch die radikale „Neuheit und Andersheit der Seins- und Existenzweise des Auferstandenen"[424], der nicht immer sofort erkannt wird bzw. sich zu erkennen geben muss, damit die Jünger ihn erkennen und der anscheinend nicht mehr den Begrenzungen von Raum und Zeit unterliegt, sondern

[420] Vgl. FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 496–497.
[421] Vgl. Thomas von AQUIN, Summa contra Gentiles IV, cap. 84, n. 3. Fairerweise, muss dazugesagt werden, dass Thomas auf weite Strecken seine Argumentation bezüglich des Auferstehungsleibes und insbesondere die Zuschreibung der vier klassischen Eigenschaften von *impassibilitas, subtilitas, agilitas* und *claritas* auf die Aussagen Pauli in 1 Kor 15,40-44 und *nicht* auf die Erscheinungsperikopen stützt, vgl. ebd. cap. 86.
[422] REMENYI, Auferstehung denken, 265.
[423] Gerhard LOHFINK, Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben, Freiburg im Breisgau 2017, 136.
[424] REMENYI, Auferstehung denken, 267.

erscheinen kann, wo und wann er will. Insgesamt scheint es also legitim aus den Erscheinungserzählungen die Hoffnung zu speisen, dass auch wir einst (1) als dieselben (Identität) und (2) mit allem, was zu uns dazugehört (Ganzheit), (3) radikal verwandelt (Transformation) auferstehen werden[425]. Insofern darf man versuchen, von der erzählten Erscheinungsgestalt des auferstandenen Herrn Hinweise für unsere eschatologische Auferstehungswirklichkeit abzuleiten.

Die Distanz zwischen den Erscheinungserzählungen und der Auferstehungswirklichkeit

Nun aber zum Nein. Nein, es ist nicht zulässig aus den Erscheinungserzählungen auf die Auferstehungswirklichkeit schließen zu wollen. Zwischen der erzählten Gestalt des Auferstanden und seiner Wirklichkeit liegt nämlich eine doppelte Vermittlung bzw. Übersetzung. Die von uns aus gesehen erste liegt in der redaktionellen Arbeit der Evangelisten: „Es handelt sich nicht um Augenzeugenberichte oder Faktenreportagen, die historische Genauigkeit beanspruchen, sondern um Glaubenszeugnisse, die einer je unterschiedlichen theologischen bzw. kerygmatischen Erzählabsicht folgen.“[426] Zwischen den uns zugänglichen Erscheinungs*erzählungen* und den tatsächlichen Erscheinungen klafft ein Graben, der für uns gerade in der Unterschiedlichkeit der einzelnen Erzählungen greifbar ist. Zweitens aber, und das ist viel gewichtiger, handelt es sich bei den Erscheinungen um genau das: um Erscheinungen[427]. Der durch den Tod in die göttliche Herrlichkeit eingegangene und jenseits unserer Geschichte eschatologisch vollendete und damit über unsere begrenzende Räumlichkeit und verrinnende Zeitlichkeit erhabene Herr entzieht sich radikal und prinzipiell unserer raumzeitlich verfassten innerweltlichen Wahrnehmung und kann uns daher nur in Form einer in unsere Wahrnehmungskategorien übersetzten Erscheinung begegnen. Die Erscheinungen finden alle in einem

[425] Vgl. ebd., 264–269.
[426] Ebd., 261.
[427] Vgl. ebd., 252–259; FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 531–539. Dort auch jeweils mehr zur exegetischen und theologischen Diskussion um das berühmte ὤφθη. Eine gute Zusammenfassung bietet diesbezüglich das auch von Fößel zitierte Fazit von Hans-Joachim ECKSTEIN, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen ^{5}2019, 1–24, hier 14: „Nach dem Verständnis der neutestamentlichen Zeugnisse wie der traditionsgeschichtlichen Vorlagen handelt es sich bei den »Erscheinungen« nicht um eine »subjektive Vision« – wie in der Tradition von D.F. Strauß von G. Lüdemann vertreten wird –, sondern um ein *Sich-Offenbarmachen Gottes*. Das bezeichnete »Sehen« wird nicht vom Menschen selbst, sondern durch das »Erscheinen des Herrn« bewirkt. In diesem *theologischen Sinne* verstehen die neutestamentlichen Texte die Erscheinungen des Auferstandenen – nach neuzeitlicher Begrifflichkeit – nicht als »subjektive«, sondern als »objektive« Geschehnisse; sie deuten diese nicht als »*inner*subjektive«, sondern als »*trans*subjektive« Begegnungen. Das Bekenntnis ἑώρακα τὸν κύριον / »ich habe den Herrn gesehen« gründet ursächlich in dem vorausgehenden Ereignis καὶ ὤφθη κύριος / »und es erschien der Herr« – und nicht umgekehrt! Dabei spielt es – theologisch gesehen – eine nur untergeordnete Rolle, ob das mit ὠφθῆναι bezeichnete »Sich-sehen-Lassen« und »Erscheinen« Gottes gleichsam vor dem inneren Auge eines Menschen oder über die Wahrnehmung der äußeren Sinne zu denken ist.“

soteriologischen, aber auch ontologischen Sinn *pro nobis* statt. Wie der Auferstandene *an sich* im Jenseits ist und lebt, darüber können sie uns keine Auskunft geben, weil wir sie hier im Diesseits nicht begreifen könnten. Das ist auch der Grund warum es weder in den Evangelien und auch sonst nirgends eine Erzählung oder Aufzeichnung von der Auferstehung als solcher gibt und geben kann:

> „Denn Auferweckung ist ein Geschehen, das sich auf den toten Jesus bezieht. Der Tod eines Subjekts markiert aber zugleich dessen Austritt aus den Dimensionen von Raum und Zeit, so wie sie uns begegnen. Aus diesem Grund kann die Auferweckung Jesu als solche *per definitionem* nicht raum-zeitlich lokalisiert werden, muss sie sich ganz grundsätzlich jeder sinnlichen Anschauung und empirischen Überprüfbarkeit entziehen. […] Was zurückbleibt und zumindest prinzipiell historisch zugänglich ist, ist allein der Leichnam".[428]

Die Erscheinungen des Auferstandenen sind damit wohl am ehesten mit Theophanien, Engels- oder Heiligenerscheinungen vergleichbar und können, so lange sie nicht als subjektiv selbsterzeugt missverstanden werden, durchaus als Visionen bezeichnet werden[429]. Die neutestamentliche Darstellung der Erscheinungen will ja genau nicht einem innerweltlichen, empirischen Wahrnehmungsereignis ähneln, so als ob der Auferstandene ein Ding dieser Welt wäre, sondern will seinen transzendenten, vom lebendigen Gott und somit von jenseits des Todes herkommenden Offenbarungscharakter vermitteln:

> „Von daher stellen die Ostererzählungen gerade *keine* nachträgliche Veranschaulichung des Osterbekenntnisses dar, sondern sind dessen (vielleicht sogar allein?) angemessene Artikulation selbst. Das ist deswegen der Fall, weil sie das in empirischen und historischen Kategorien Unaussprechliche einer als wirksam erfahrenen Wirklichkeit zur Sprache bringen, die von ihrem eschatologischen, gleichwohl im Präsenz [sic!] wirksamen Wesen her gerade nicht in einer empirischen Darstellung, sondern nur im Bild bzw. in der Erzählung vermittelt werden kann. Anders gewendet: Es handelt sich bei dieser als dem Tod gegenüber unbedingt wirksam mächtig erfahrenen Wirklichkeit gerade um eine solche, die die empirisch und historisch zugängliche „Welt" deswegen radikal transzendiert, weil sie als vom ‚Jenseits' der empirisch und historisch unüberwindlichen totalen Erkenntnis- und Handlungsgrenze „Tod" her ausgegangen behauptet wird […]. Anders gewendet: Wenn es sich bei den Oster*erzählungen* um Oster*berichte* in Form empirischer Beschreibungen im historisch-neuzeitlichen Sinne handeln würde, dann wäre der christliche

[428] REMENYI, Auferstehung denken, 300. Wenn Remenyi hier formuliert, dass das, was zurückbleibt, allein der Leichnam sei, so entspricht dies seiner Vorstellung einer Auferstehung im Tod, die den Leichnam nicht einbezieht. In Anbetracht der im nächsten Abschnitt noch zu führenden Diskussion über das leere Grab, muss hier korrigiert werden: Was zurückbleibt, ist allein der Leichnam *oder dessen Abwesenheit*. Jedenfalls ist nur auf dieser Ebene ein innerweltlicher Anhaltspunkt zu suchen, nicht aber auf der Ebene der Auferstehung als solcher, die ein eschatologisches und damit nicht innerweltlich zu fassendes Ereignis ist. So führt Remenyi ein paar Zeilen weiter auch richtig aus: „Es handelt sich bei der Auferweckung Jesu folglich nicht um ein Ereignis innerhalb der weiterlaufenden Historie […], sondern – unbeschadet seiner Wirklichkeit, Realität und Tatsächlichkeit – um ein alle irdische Geschichte unterfassendes, eschatologisches Handeln Gottes am toten Jesus von Nazareth" (ebd.).
[429] Vgl. ebd., 257.

> Auferstehungsglauben und damit auch das christliche Wirklichkeitsverständnis ein radikal anderes und damit eben nicht mehr christlich.“[430]

Insofern die Ostererscheinungen am besten als Offenbarungsereignisse verstanden werden, kommen auch die Jünger als glaubende und in diesem Glauben erkennende zum Vorschein. Diesem Glauben der Jünger, der auf die Offenbarung Gottes im auferstandenen und erscheinenden Herrn antwortet und gleichzeitig von ihr hervorgerufen wird und den sie bezeugen, sollen nun auch wir Glauben schenken. Nur dieser Osterglaube der Zeugen gehört vollends zu unserer Welt und zu dem für uns Greifbaren. Er selbst aber greift über die Grenze unseres begreifenden Erkenntnishorizontes in die Unbegreiflichkeit Gottes hinaus (vgl. Hebr 6,19-20 und 11,1).

c. Zusammenfassung

Insgesamt gilt also festzuhalten: Die Erscheinungserzählungen und die ihnen zugrundeliegenden tatsächlichen Erscheinungen bieten nur bedingt Anknüpfungspunkte für Überlegungen über die eschatologische Auferstehungswirklichkeit. Zur Auferstehungsleiblichkeit an sich kann aus ihnen prinzipiell nichts geschlossen werden. Die Erscheinungen des auferstandenen Herrn erlauben keinen Blick ins Jenseits. Sie haben eher sakramentale Qualität und betreffen dementsprechend den Glauben und nicht das Schauen: Sie setzen den Glauben voraus und rufen ihn gleichzeitig hervor. Dem Glaubenden bestätigen die Erscheinungserzählungen die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, also die Tatsächlichkeit der in Christus eröffneten Auferstehungswelt, in der er als derselbe, in seinem ganzen Sein und eschatologisch verwandelt lebt. Darüber hinaus wollen diese Erzählungen keine Aussagen machen.

3. Die Debatte um das leere Grab

Neben den Erscheinungen stellt das leere Grab das zweite, ursprünglich womöglich unabhängig von den Erscheinungserzählungen tradierte, neutestamentlich bezeugte Zeichen für die Auferstehung Jesu dar. Ob es sich bei der Überlieferung vom leeren Grab um einen relativ späten, weil nur in den Evangelien attestierten und in den Bekenntnisformeln der Urgemeinde anscheinend abwesenden Topos handelt, wird in vor allem in Hinsicht auf die mögliche Existenz eines in Mk 16,1-8 verarbeiteten frühen

[430] FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 569.

vormarkinischen Passionsberichts und in Anbetracht der Erwähnung von Grablegung und darauffolgender Auferstehung in 1 Kor 15,4 in der Exegese kontrovers diskutiert[431].

Noch viel grundsätzlicher werden eine ganze Reihe von anderen Fragen kontrovers diskutiert. Auf der textanalytisch-exegetischen Ebene wird über die Aussageabsicht der Grabauffindungserzählungen in den Evangelien diskutiert: Wollen sie den Blick auf das leere Grab oder auf die Botschaft von der Auferstehung lenken? Historisch-exegetisch wird gefragt, ob es sich bei den Grabauffindungserzählungen um Literarisierungen von historischen Begebenheiten oder um ohne Geschichtsbezug auskommende, bestimmten Formtraditionen folgende, stilistische Inszenierungen des anderwärtig – in Wirklichkeit durch die Erscheinungen; literarisch durch die Botschaft der Engel – geweckten Auferstehungsglaubens handelt. Also mit einem Wort: Sind die Erzählungen über die Auffindung des leeren Grabes erfunden oder nicht? Aber wenn erfunden: warum? Also wieder: Welche Aussageabsicht war hier leitend und was bedeutet das für das theologische Nachdenken?

Besonders ausführlich fand und findet die zugrundeliegende Kontroverse zur Historizität des leeren Grabes statt: Kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit beweisen, dass das Grab leer war bzw. als solches allgemein bekannt und anerkannt wurde? Weiter: Gibt es durchschlagende Gründe für die Annahme, dass nach damaligem Verständnis das

[431] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 248–249; 270–271. Laut Remenyi spricht sich die Mehrheit der Exegeten gegen eine Verbindung zwischen 1 Kor 15,4 und der Tradition des leeren Grabes aus. Dagegen aber SÖDING, Auferstehung Jesu und der Toten, 20: „1 Kor 15,4f. umschließt unausgesprochen das Bekenntnis zum leeren Grab“. Sehr eindeutig positioniert sich Klaus BERGER, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011, 312: „Oft hat man in diesem Zusammenhang so getan, als seien die Berichte über das leere Grab »sekundär « gegenüber den knappen Formeln bei Paulus (»Der Herr erschien dem X«). Denn die Evangelien seien später als die Briefe geschrieben, und da es Engel sowieso nicht geben könne, seien die Berichte vom leeren Grab reine Legende. Dazu ist zu sagen: Die Evangelien sind zwar später niedergeschrieben als der 1. Korintherbrief, aber das besagt nichts über das Alter der verarbeiteten Überlieferungen. Ferner erwähnt Paulus das leere Grab zwar nicht, er setzt es aber sachlich voraus. Denn wenn er von Auferstehung spricht, wie in 1 Kor 15, nennt er sie Verwandeltwerden oder Aufgehobensein eines in der Erde gestorbenen Samenkorns in der neuen Pflanze. Das Bild des Verschlingens bedeutet nichts anderes, als dass in dem neuen Auferstehungsleib alle Spuren des alten aufgehoben sind, und zwar im doppelten Sinne des Wortes »aufgehoben«, als umgewandelt und restlos beseitigt. Wo Paulus dagegen vom Zwischenzustand der Christen zwischen ihrem Tod und der Auferstehung der Toten spricht, geht er von einem neuen Leib aus (»himmlisches Haus«), spricht aber nicht von Auferstehung, denn die alten Knochen ruhen ja noch in der Erde. Der alte Leib in der Erde wartet noch auf die Auferstehung, in der dann die alten Knochen hineinverwandelt werden in den schon bestehenden himmlischen Leib. Erst in der Auferstehung wird der neue Leib sichtbar und wird dann auch die ganze Erde von der Sklaverei des Todes befreit. Bis dahin sind die Christen noch nicht auferstanden. Nur von Jesus kann Paulus als von »auferstanden« sprechen. Er ist der Prototyp. Und nur bei ihm ist daher auch das leere Grab vorausgesetzt. Die verstorbenen Christen sind leibhaftig beim Herrn, aber für uns noch nicht sichtbar und noch nicht auferstanden. *Fazit:* Bei der Auferstehung Jesu Christi ist die Verwandlung des alten Leibes denknotwendig, daher auch seine Absorbierung und daher das leere Grab. Die Frage nach der Leiblichkeit ist daher bei Paulus wie in den Evangelien eindeutig beantwortet. Und sie ist eben alles andere als belanglos.“

Grab leer sein musste, um von einer Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu sprechen und diese verkünden zu können? Weist das notwendigerweise auf eine empirische Überprüfung bzw. Auffindung des leeren Grabes hin oder könnte es auch sein, dass man ausgehend von der damals selbstverständlichen oder zumindest naheliegenden Annahme, dass Jesu Erscheinungen ein leergewordenes Grab implizierten, diese Schlussfolgerung in Form der Auffindung des leeren Grabes in die Erzählungen einfließen ließ? Und schließlich: Ist das damalige weltbildhaft geprägte Verständnis der Osterereignisse, falls es tatsächlich ein leeres Grab und eventuell sogar dessen Vorzeigbarkeit voraussetzte, für unseren Auferstehungsglauben heute noch relevant? Wenn ja, wie?

Im Folgenden werden exemplarisch drei aktuelle divergierende Beurteilungen der exegetischen und theologischen Sachlage und die zugrundeliegenden Argumente untersucht werden. Es handelt sich dabei (a) um das Kapitel zur Debatte um das leere Grab in Matthias Remenyis bereits mehrfach zitierter und 2016 veröffentlichter Habilitationsschrift[432], dann (b) um das Teilkapitel zum Topos vom leeren Grab in Thomas Peter Fößels ebenfalls bereits zitierter und 2018 veröffentlichter Habilitationsschrift[433] und schließlich (c) um den dritten Teil von Julia Drubes 2023 veröffentlichter Dissertation über das leere Grab als Leerstelle und Lehrstelle[434].

a. Matthias Remenyi und die theologische Bedeutungslosigkeit des leeren Grabes

Die Debatte um das leere Grab geht Remenyi in drei Schritten an: der biblische Befund, die Frage der Historizität und schließlich die modelltheoretische Relevanz. Die Argumentation läuft darauf hinaus dem leeren Grab eine heute gültige Normativität für die eschatologische Theoriebildung abzusprechen. Wie sieht seine Argumentation aus?

Was den *biblischen Befund* angeht, votiert er mit Rudolf Pesch und anderen namhaften Exegeten dafür, die markinische Grabeserzählung gattungsgeschichtlich als eine „Entrückungslegende“[435] zu charakterisieren. Das, worauf es aber eigentlich ankomme, sei zu sehen, dass in Mk 16,1-8 „die gesamte Erzählrichtung eindeutig weg vom Grab und hin zur eigentlichen Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten weist“[436]. Remenyi

[432] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 270–298.
[433] Vgl. FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 582–612.
[434] Vgl. Julia DRUBE, Das leere Grab als Leerstelle und Lehrstelle (Dogmatik in der Moderne 46), Tübingen 2023, 249–492.
[435] REMENYI, Auferstehung denken, 271.
[436] Ebd., 273.

betont hier den Gegensatz zwischen der erzählten und der besprochenen Welt[437], zwischen dem Diesseits der Frauen und dem Jenseits der Auferstehung, auf das die Engelsbotschaft verweise. Um letzteres gehe es eigentlich und ersteres gebe nur einen erzählerischen Rahmen ab. Eine textpragmatische Analyse zeige zudem, dass „die erzählte Welt zielgerichtet *ad absurdum* geführt" – die „Salbungsabsicht der Frauen läuft buchstäblich ins Leere" – und zum Schweigen gebracht werde – signalisiert durch „die Flucht der Frauen und ihr Schweigen trotz gegenteiligem Auftrag des Engels"[438] –, während das vom Engel verkündete Kerygma ertöne: Die besprochene transzendente Auferstehungswelt siege gewissermaßen über die erzählte immanente Welt. Wichtiger noch: Nicht das leere Grab, sondern das Engelswort bewirke die Erkenntnis der Auferstehung. Das leere Grab werde dann erzählerisch als Bestätigung bzw. Konsequenz der verkündeten Auferstehung nachgereicht, nicht aber, weil es etwa „Spekulationen über Jesu leiblichen Zustand anregen" wollte, sondern nur, weil es „hilft […] die Auferstehungsbotschaft im Sinne einer Erhöhung und Entrückung des Gekreuzigten zu Gott zu verstehen" [439].

Von dieser literarischen Deutung von Mk 16,1-8 getrennt zu beurteilen, sei nun die Frage nach der *Historizität des leeren Grabes*. Dem insbesondere von Wolfgang Pannenberg, Joseph Ratzinger, Ulrick Wickens und Helmut Hoping vertretenen Argument[440], wonach es historisch unplausibel sei anzunehmen, dass die Osterbotschaft damals in Jerusalem erfolgreich hätte verkündet werden können, ohne dass das leere Grab Jesu vorzeigbar war bzw. wenn ein volles Grab diese Verkündigung widerlegen hätte können, begegnet Remenyi in zwei Schritten.

Erstens gibt er mit Lorenz Oberlinner und Georg Essen[441] zu bedenken, dass die damals für die Verkündigung der Auferstehung Jesu womöglich notwendige Annahme eines leergewordenen Grabes nicht unbedingt die empirische Kenntnis bzw. Überprüfung des Zustands des Grabes impliziere. Es könnte sein, dass man gar nicht wusste, wo das Grab Jesu war und selbst wenn man es wusste, so könnte es sein, dass das Grab verschlossen blieb, weil eine nachträgliche Graböffnung weder im Interesse der jüdischen Obrigkeit

[437] Vgl. ebd., 272: „Es geht in der Grabeserzählung eben gerade nicht um die ‚erzählte Welt' des Ganges der Frauen zum Grab, ihrer Salbungsabsicht, des wunderbar geöffneten Grabes und der Nichtauffindbarkeit des Leichnams Jesu, sondern es geht um die mit gattungsspezifischen Stilmitteln ins Werk gesetzte literarische Inszenierung der in der Rede des Engels zum Ausdruck gebrachten ‚besprochenen Welt', also der Botschaft von der Auferweckung Jesu aus dem Tod."
[438] Ebd., 274.
[439] Ebd., 273.
[440] Vgl. ebd., 280–281 (dort Literaturangaben).
[441] Vgl. ebd., 282–284 (dort Literaturangaben).

noch der römischen Besatzungsmacht gewesen sei und auch die ersten Christen ihrer nach den Begegnungen mit dem Auferstandenen nicht bedurft hätten. Remenyi zieht aus dieser historischen Unbeweisbarkeit des leeren Grabes weitreichende Schlussfolgerungen:

> „Bereits mit diesen bisherigen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, dass die alte These, ohne vorzeigbares leeres Grab Jesu hätte sich der Osterglaube keinen Tag in Jerusalem halten können, historisch nicht hinreichend belastbar ist. Das aber bedeutet mit Blick auf heutige Theoriebildung: Selbst unter Einbezug der Prämisse, dass gemäß frühjüdischer anthropologischer Vorstellungen der Glauben an eine leibliche Auferweckung auch den Glauben an ein leer gewordenes Grab impliziere, kann und muss die heutige eschatologische Theoriebildung mit der realen Möglichkeit rechnen, dass Jesu Grab faktisch nicht leer wurde. Historisch plausibel ist vielmehr, dass der Auferstehungsglaube trotz potentiell gefülltem Grab und trotz besagter weltanschaulicher Vorannahmen erfolgreich verkündet werden konnte, weil entweder die Grabstätte Jesu gar nicht bekannt war oder zumindest nicht nachträglich geöffnet und inspiziert wurde.“[442]

Ob dieser Schluss von einem *historisch* unbeweisbaren leeren Grab hin zu einer *theologisch* legitimen Annahme eines vollen Grabes wissenschaftstheoretisch gültig ist, darf hier allerdings angezweifelt werden. Er greift jedenfalls über die Frage der historischen Plausibilität hinaus und bezieht sich auf die noch zu erörternde Frage der modelltheoretischen Relevanz der Grabeserzählungen.

Die historische Plausibilität betreffend, trägt Remenyi jedenfalls in einem *zweiten Schritt* die Position von Hans Kessler und Jürgen Becker[443] vor, wonach die meisten frühjüdischen Hoffnungsfiguren ohne die Einbeziehung des Leichnams auskamen, so dass auch nach damaliger Weltanschauung das Grab nicht leer sein musste, um von einer Auferweckung reden zu können. Abgesehen von der auf Ez 37 fußenden Traditionslinie, sei man davon ausgegangen, „dass Gott bei der Auferweckung einen neuen Leib schenken würde, oder dass der Verstorbene ohne Rückgriff auf Reste des irdischen Leibes in einen engelsgleichen Zustand versetzt und entrückt würde“[444]. Das gelte auch für „das ursprünglich apokalyptische Vorstellungsmuster ‚leibliche Auferstehung‘ – auch dieses verlangt […] nicht notwendigerweise ein leeres bzw. endzeitlich leerwerdendes Grab“ [445]. Das bezeuge einerseits Jesus selbst, wenn er, ganz in apokalyptischer Tradition stehend, die Auferstehungswirklichkeit mit dem Zustand der Engel vergleiche (vgl. Mk 12,25), andererseits aber auch Paulus, wenn er in 1 Kor 15 das Moment der Verwandlung betone.

[442] Ebd., 284.
[443] Vgl. ebd., 285–286 (dort Literaturangaben).
[444] Ebd., 285.
[445] Ebd., 286.

Die Annahme eines leeren Grabes sei also keineswegs eine notwendige Voraussetzung für den Osterglauben und seine Verkündigung gewesen[446].

Damit kommt Remenyi zu der zentralen *Frage nach der Relevanz der historischen Debatte um das leere Grab für die eschatologische Theoriebildung*. Sein Urteil ist klar: „Ein derart ungeklärter und wohl auch bleibend offener historischer Befund kann keine systematisch-theologische Normativität einfordern.“[447] Es sei wohl eher umgekehrt der Fall, dass die Voten für oder gegen das leere Grab „immer auch weltbildbedingt und interessegeleitet getroffen werden“[448]. So gingen Befürworter der klassischen Eschatologie mit der Auferstehung am Jüngsten Tag meist von einem leeren Grab aus, während die Befürworter der Auferstehung im Tod oft mit der Möglichkeit eines vollen Grabes rechnen. Der Grund, dies zu tun, sei in erster Linie ein fundamentaltheologischer: Die Hypothese des leergewordenen Grabes verursache zu große Folgekosten, rechne sie doch mit einer „singulären Außerkraftsetzung der Naturgesetze durch Gott“ und handle sich so „mit der Wunderfrage und der Frage nach den Weisen des Handelns Gottes in der Welt auch die Theodizeefrage“[449] ein. Das kaum verhüllte Argument lautet also letztlich: Ein volles Grab ist (zumindest heute) einfacher zu vermitteln.

In seinem abschließenden Plädoyer für eine offene Debatte führt Remenyi neben bereits bekannten Argumenten noch ein neues, christologisches Argument an. Mit Ingolf Dalferth[450] fragt er,

> „ob ein aus theologischen Gründen als notwendigerweise leer erachtetes Grab […] nicht auf einen heimlichen Doketismus hinausläuft. Ist ein Körper Jesu, der im Tod nicht verwest, wirklich im eigentlichen Wortsinn ein menschlicher Körper, in allem uns gleich? Wie aber soll dann noch die soteriologische Relevanz von Tod und Auferstehung Jesu für uns aufrechterhalten werden? Denn unsere Auferweckungshoffnung lässt sich nur dann mit Verweis auf das Geschick Jesu begründen, wenn dieser auch tatsächlich und ohne Abstriche unseren Tod gestorben ist.“[451]

Remenyis bekundetes Argumentationsziel ist es dabei nicht theologisch zu beweisen, dass das Grab Jesu voll sein musste, sondern lediglich in Frage zu stellen, ob es wirklich notwendigerweise leer sein musste[452]. Wenn ja, dann habe es für unsere

---

[446] Vgl. ebd., 289.
[447] Ebd., 290.
[448] Ebd., 291.
[449] Ebd., 292.
[450] Vgl. Ingolf U. DALFERTH, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 379–409.
[451] REMENYI, Auferstehung denken, 296.
[452] Vgl. ebd., 297.

Auferstehungshoffnung keine exemplarursächliche Relevanz, weil unsere Leichname ja alle verwesen, so dass die eschatologische Theoriebildung nicht auf etwaige Implikationen des leeren Grabes verpflichtet werden könne. Wenn nein, dann könne man diese Theoriebildung ohnehin am Topos des leeren Grabes vorbei betreiben. So oder so habe das leere Grab keine Relevanz für das Verständnis der eschatologischen Auferstehung.

Was ist von dieser ganzen Argumentation zu halten? Sie verdreht m.E. die theologische Denkrichtung und betreibt Theologie als großes Gedankenspiel. Natürlich kann man einen Begriff der Auferstehung konstruieren, der auch dann noch zutrifft, *wenn* das Grab Jesu voll gewesen sein sollte. Die Frage ist nur: Entspricht *dieser* Auferstehungsbegriff dem biblisch bezeugten Osterglauben der ersten Jünger? Oder anders gefragt: Soll unser Auferstehungsbegriff an den biblischen Ostererzählungen Maß nehmen oder soll die Interpretation der Ostererzählungen an unserem weltanschaulich geleitetem Auferstehungsbegriff Maß nehmen? Damit sind die fundamental- und offenbarungstheologischen Fragen angesprochen, mit denen sich Fößel beschäftigt[453].

b. Thomas Peter Fößel und die theologische Bedeutsamkeit des „leeren Grabes"

Das leitende Forschungsinteresse in Thomas Peter Fößels Habilitationsschrift *Offenbare Auferstehung* ist, im Unterschied zu Remenyis Arbeit, nicht eschatologisch ausgerichtet, sondern geht der Auferstehung Jesu aus fundamentaltheologischer und näherhin offenbarungstheologischer Perspektive nach. Dennoch können aus seinen Überlegungen einige für die vorliegende Arbeit relevante Einsichten gewonnen werden. Zu diesem Zweck sollen die drei von Remenyi untersuchten Gesichtspunkte herangezogen werden, allerdings nicht in derselben Reihefolge (genau darum geht es nämlich): die Frage nach der Historizität des leeren Grabes, die Beurteilung des biblischen Befundes und die systematisch-theologische Bedeutung des leeren Grabes.

Was die *Frage nach der Historizität des leeren Grabes* angeht, stimmt Fößel weitgehend mit Remenyi überein: „Die Wägung der Argumente in ihrem Pro und Contra führt zu dem Ergebnis, dass eine eindeutige Klärung der Frage nach der Historizität des

[453] Vgl. die pointierte Aussage von Gerd Theißen und Annette Merz, zitiert von FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 489–490: „Bei der Übersetzung des Osterglaubens in unsere Zeit ergeben sich daher prinzipiell zwei Möglichkeiten: entweder wird das Ostergeschehen so interpretiert, dass es in die moderne Überzeugungswelt integriert werden kann, oder moderne Prämissen werden vom Osterglauben her modifiziert." Originalzitat in Gerd THEIßEN / Annette MERZ, Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 440.

„leeren Grabes“ nicht möglich ist.“[454] Das bedeute, dass es keinen neutralen, rein historischen Zugang zum leeren Grab gebe. Ein solcher nichtgläubiger bzw. apologetischer Zugang sei aber gar nicht sinnvoll, weil er den eigentlichen Sinn des Topos vom „leeren Grab“ verkenne:

> „Das Ziel der bisherigen Untersuchung des Topos vom „leeren Grab“ bestand darin, diesen aus der „hermeneutischen Umklammerung“ (Merklein) eines rein historischen Blickwinkels und einer apologetischen Funktionalisierung zu befreien. Nur wenn dies geschieht, wird der Blick auf die eigentliche theologische Bedeutung der Erzählungen vom Besuch der Frauen und Jünger am geöffneten und leeren Grab frei. Die Frage nach dieser Bedeutung steht prinzipiell jenseits der falschen Alternative von Historie und Fiktion, weil sie nach Auskunft der Texte selbst innerlich bezogen ist auf den analogielosen und einer empirischen Deskription letztlich unzugänglichen Vorgang der Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu als einer sakramentalen, deswegen aber auch nur onto-semantisch artikulierbaren eschatopräsentisch wirksamen Wirklichkeit.“[455]

Das soll heißen: Bedeutsam sei die Tatsache, dass sich die Evangelisten des Topos vom „leeren Grab“ bedienen, dass sie also einen möglicherweise (!) historischen Kern[456] redaktionell verarbeiten und ausschmücken, weil sie damit etwas aussagen wollen.

Daraus ergebe sich ein anderer Umgang mit dem *biblischen Befund*. Es gehe nicht in erster Linie darum, diesen auf seine historische Verlässlichkeit zu prüfen, was im Zweifelsfall gar nicht möglich sei, sondern ihn als das wahrzunehmen, was er sein wolle: die einzige uns zugängliche Vermittlung des Zeugnisses der Erstzeugen. Daran erinnert Föβel zu Beginn seiner bibeltheologischen Untersuchungen:

> „Eben darauf ist immer wieder hinzuweisen: Die Auferstehungswirklichkeit ist dem Systematiker nie anders zugänglich als durch das kirchlich vermittelte Wirklichkeitskonstrukt der neutestamentlichen Autoren, die ihrerseits bereits die Zeugnisse der apostolischen Erstzeugen *vermitteln*.“[457]

---

[454] FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 605. Zu den einzelnen Argumenten vgl. ebd., 602–605.
[455] FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 600.
[456] Föβel selbst votiert, wohlwissend, dass es diesbezüglich keine letzte Sicherheit geben könne, für die Existenz eines historischen Kerns, der den Grabauffindungserzählungen zugrunde liege. Vgl. ebd., 607–608: „In der hier vorgetragenen These zum historischen Kern der Grabesgeschichten wird somit davon ausgegangen, dass die Auffindung des leeren Grabes den Osterglauben *nicht* ausgelöst hat. Wenn der Botschaft des Engels (der Engel) als redaktionelles und legendarisches Element keine historische Faktizität zukommt, gilt auch hier das zuvor immer wieder Gesagte: Ein leer aufgefundenes Grab für sich ist ein viel zu ambivalentes Ereignis als dass man aus diesem das Geschehen der Auferstehung ableiten könnte. Dies gilt heute ebenso wie damals. Den Auferstehungsglaube induziert haben letztlich allein die Erscheinungen des Auferstandenen, der als der lebendig Gekreuzigte identifiziert wurde, bzw. in metaphorischer Sprache die Botschaft der Engel, die im bzw. am Grab das auf den Erscheinungen basierende Osterkerygma „verkünden“. Im Lichte dieses Kerygmas aber gewinnt das – zunächst Rätsel aufgebende – leer aufgefundene Grab eine neue Deutung und damit auch eine neue Bedeutung“. (Hervorhebung im Original)
[457] Ebd., 482. (Hervorhebung im Original)

Dass es sich im neutestamentlichen Zeugnis um eine Wirklichkeitskonstruktion handle, bedeute nicht, es handle sich um eine Fiktion, sondern um die den neutestamentlichen Autoren adäquat erscheinende Art, das analogielose Ereignis von Ostern ins Wort zu fassen[458]. So gelte für das Markusevangelium:

> „Das „leere Grab" ist die logische Konsequenz aus der Auferweckung, für sich genommen aber wäre es ein völlig leeres bzw. ambivalentes Zeichen ohne spezifischen Aussagegehalt und Deutungskraft. […] Markus verfolgt kein historisch-deskriptives Interesse, vielmehr will er die durch den Tod nicht abgeschlossene Geschichte Jesu deuten und so ihre lebenseröffnende Be-deutung verdeutlichen."[459]

Verstehe man die neutestamentlichen Zeugnisse als solche und nicht als Reportagen, könne man sie ihrer Intention entsprechend theologisch lesen und so etwa in den Grabeserzählungen von Lk und Joh die Betonung Leiblichkeit der Auferstehung würdigen:

> „Lukas betont eigens, dass die Frauen den Leib/ Leichnam (sîma) des Kyrios Jesus (V 24,3) nicht finden und genau über diese Tatsache des Nichtauffindens in Aporie geraten. Diese Aussage – auch wenn sie auf einer nichtmarkinischen Tradition beruhen mag – kolportiert kein historisch-deskriptives Sonderwissen, sondern resultiert daraus, dass Lukas im Kulturkreis seiner griechisch-römischen Leser den *leiblichen* Charakter der Auferstehung eigens und nachdrücklich unterstreichen muss und will. Dies gilt auch für den Hinweis darauf, dass Petrus ausdrücklich die Leinenbinden im Grab auffindet (vgl. Lk 24,12). Für die theologische Interpretation der Auferstehung sind diese Einträge allerdings von kaum zu überschätzender Bedeutung, insofern Lukas hier dem späteren Verständnis der Auferweckung als eine „Auferstehung des Fleisches" die entscheidende biblische Grundlage verschafft."[460]

Damit kann nun zur Frage der *systematisch-theologischen Relevanz* des Topos vom „leeren Grab" übergegangen werden. In Abhängigkeit von den Erzählungen über die

---

[458] Vgl. ebd., 609: „Da es das Ziel der Grabesgeschichten ist, das Auferstehungskerygma als Offenbarungswirklichkeit in einer theologisch reflektierenden Form narrativ zu veranschaulichen, wäre eine distanzierte, möglichst objektive Reportage des Vorgefallenen zu liefern geradezu kontraproduktiv. Vielmehr geht es ja darum, das in der empirischen Welt und einer ihr entsprechenden deskriptiven Sprache nicht adäquat Aussagbare gleichwohl *worthaft* in narrativer Form zum Ausdruck zu bringen." (Hervorhebung im Original)

[459] Ebd., 593. Dass es um das neutestamentliche Zeugnis an sich, und nicht um die unzugängliche Historizität geht, betont Föbel an dieser Stelle nochmals. Ebd., 593–594: „Fundamentaltheologisch entscheidend ist dann aber die Feststellung, dass sich gerade der älteste literarische Text der Grabesgeschichte einer historisierenden Fragestellung völlig entzieht. Da er kein historisches Protokoll darstellt und dies auch nicht beabsichtigt zu tun, kann er nicht im Sinne und im Rahmen einer historischen Beweisführung befragt, geschweige denn auf eine solche reduziert werden, zumal nicht das „leere Grab" im Fokus der markinischen Aussageabsicht steht, sondern das Auferstehungskerygma […]. Entsprechend muss man zu dem ernüchternden Ergebnis kommen, dass der Text des Markusevangeliums die historisierende Neugier eines neuzeitlichen oder modernen Lesers nicht befriedigt: Weder kann auf der Grundlage des Textes eine historische Sicherheit hinsichtlich der Faktizität des „leeren Grabes" erreicht werden, wie umgekehrt mit ebenso weniger historischer Sicherheit ein „Nicht-Leersein" des Grabes erwiesen werden kann. Ist man aber bereit, dieses Ergebnis zu akzeptieren, so tut sich mit Blick auf die anderen Evangelien die Chance auf, die unterschiedlichen Ausgestaltungen der Tradition vom „leeren Grab" theologisch zu würdigen".

[460] FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 596–597. (Hervorhebung im Original) Für Joh vgl. Ebd., 599.

Begegnungen mit dem Auferstandenen, bezeuge das „leere Grab“, dass Gottes eschatologische Handeln an Jesus innerweltliche Spuren hinterlasse. Diese eschatologische und damit transzendente Realität der Auferstehung sei eine solche, dass sie „ungeachtet ihres eschatologischen Charakters erstens die je jetzige Lebenswirklichkeit im Präsenz verwandelt und zweitens diese Verwandlung alle Dimensionen des Lebens und so auch den Bereich des Materiellen (der nicht mehr da seiende Leichnam) radikal betrifft“[461]. Für Fößel besteht die theologische Lektion des Topos vom „leeren Grab“ genau darin, die Abwesenheit des Leichnams als von Gott bewirkt zu verstehen[462].

Was können wir von diesem kurzen Einblick in die Arbeit Fößels festhalten? Die wichtigste Einsicht liegt m.E. darin, dass es aus fundamentaltheologischer Perspektive einfach sinnlos und vergeblich ist, am neutestamentlichen Zeugnis vorbei Überlegungen zur Auferstehung Jesu anzustellen. Wenn die Evangelisten über das „leere Grab“ schreiben, darf dies gewiss nicht als historisch-deskriptiver Bericht missverstanden werden, aber ebenso wenig darf diese narrative Konstruktion für bedeutungsloses literarisches Beiwerk gehalten werden. Hier wird der Glaube der ersten Christen ins Wort gefasst. Und dieser Glaube bezeugt den wirkmächtigen und todesbezwingenden Eingriff Gottes, der auch die materielle Dimension und den Leichnam umfasst.

c. Julia Drube und die theologische Bedeutsamkeit des leeren Grabes

Im dritten Teil ihrer Dissertation greift Julia Drube genau die Frage auf, die Matthias Remenyi im Anschluss an Ingolf Dalferth am Ende seines Plädoyers für die modelltheoretische Bedeutungslosigkeit des Verbleibs des Leichnams Jesu gestellt und positiv beantwortet hat, nämlich, „ob die christliche Auferstehungsvorstellung mit der Annahme eines vollen Grabes vereinbar ist“[463]. Es geht also nicht um die historisch unentscheidbare Frage, ob das Grab leer oder voll war, sondern um die theologische Frage

[461] FÖßEL, Offenbare Auferstehung, 609.
[462] Vgl. ebd., 610: „Um eben diese Geheimnishaftigkeit Gottes aber ist es geschehen, wenn die „Leere des Grabes“ anders als durch Gott selbst bewirkt und erklärt würde. *Dass* alle kanonischen Evangelien der Versuchung einer solchen „anderen“ Erklärung gerade nicht erlegen sind, ist von daher als offenbarungstheologisch besonders signifikant anzusehen. Entsprechend ist meiner Einschätzung nach aus offenbarungstheologischen Gründen Vorsicht denjenigen theologischen Theoriekonzepten gegenüber geboten, die die „Leere des Grabes“ bzw. die „Nicht-Daheit des Leichnams“ (Formulierung im Anschluss an Sander) entweder aufgrund von weltanschaulichen Voraussetzungen von vornherein als denkunmöglich bestreiten, oder aber umgekehrt metaphysisch oder theo-anthropologisch *kausal* erklären wollen. In beiden Fällen nämlich wird die von allen Evangelisten als offenbarungstheologisch entscheidend markierte „Leere des Grabes“ nicht ausgehalten, sei es, dass sie schlicht geleugnet wird oder sei es dadurch, dass sie durch eine nur scheinbar vollständige Erklärung ersetzt wird.“
[463] DRUBE, Das leere Grab, 248.

nach dem Verhältnis von Auferstehung und Verbleib des Leichnams. Historisch genüge es festzuhalten, dass man die Tatsächlichkeit des leeren Grabes nicht ausschließen könne, auch wenn Drube darüber hinaus ein vorsichtiges Votum für einen historischen Kern der Grabauffindungserzählungen abgibt[464].

Der erste Schritt zur Klärung der Frage bestehe nun darin, das neutestamentliche Deutungsangebot zu untersuchen. Wie verstehen die neutestamentlichen Schriften das Osterereignis und welchen Zusammenhang sehen sie mit dem in allen vier Evangelien thematisierten leeren Grab? Für Drube ist es eindeutig, dass

> „die Auferstehung innerhalb ihrer neutestamentlichen Bezeugung […] in einen untrennbaren und notwendigen Zusammenhang mit der Leerwerdung des Grabes als Resultat eines Wirkens Gottes an Jesus (als ein mit ihr zwingend einhergehendes Ereignis!) gerückt [wird]. Diese Vorstellung der Notwendigkeit eines Zusammenhangs zwischen Jesu Auferstehung und einem Wirken Gottes an ihm ist grundgelegt in den anthropologischen Prämissen des zur Darstellung der Auferstehungsereignisse herangezogenen jüdisch-apokalyptischen Deutungshorizonts."[465]

Zu diesen neutestamentlich vorausgesetzten anthropologischen Prämissen gehören v.a. die untrennbare Einheit des Menschen, der nur als leiblich verfasster „leben, sterben und auch wieder auferstehen könne" [466]. Innerhalb des jüdisch-apokalyptischen Deutungshorizontes dessen sich die neutestamentlichen Schriften und insbesondere Paulus in 1 Kor 35-49 bedienen, könne es also gar nicht anders sein, als dass die gottgewirkte eschatologische Auferstehung ein leergewordenes Grab impliziere. Das ergebe sich aus dem von Paulus immer wieder neu entfalteten Grundgedanken der Transformation, bei dem der irdische Leib in den pneumatischen Leib hineinverwandelt werde[467]. So sehr die neutestamentliche Deutung der Ostererfahrungen also darauf bestehe, dass der Leichnam in die Auferstehungswirklichkeit miteinbezogen wurde, so wenig gebe sie allerdings Auskunft über das Wie, so dass hier alles offenbleiben müsse[468]. Es könne also festgehalten werden,

---

[464] Vgl. ebd., 330: „Mit dieser Feststellung der grundsätzlichen Möglichkeit und Plausibilität einer Leerfindung des Grabes Jesu muss die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung jedoch zwangsläufig enden, da […] keine Rückschlüsse auf das Ergehen des Leichnams sowie auf seinen Verbleib und auf die Ursache, den Vollzug oder die Bedeutung der Grableerwerdung gezogen werden können, da derartige Fragen die durch geschichtswissenschaftliche Erkenntnisbemühungen untersuchbare Dimension der von Menschen wahrnehmbaren Wirklichkeit überschreiten." Zur Gewichtung der einzelnen Argument Pro und Contra der Historizität bzw. des historischen Kerns der Grabauffindungserzählungen vgl. ebd., 289–329.

[465] DRUBE, Das leere Grab, 334.

[466] Ebd.

[467] Vgl. ebd., 336–348.

[468] Vgl. ebd., 348: „Wie genau man sich nun den angesprochenen Einbezug der irdischen Leiblichkeit in den Entstehungsprozess der (grundsätzlich von ihr unterschiedenen) pneumatischen Leiblichkeit oder die (mit

> „dass das Leersein des Grabes Jesu als Resultat der Erschaffung seines pneumatischen Auferstehungsleibes zu verstehen sei, da diese ein nicht näher konkretisierbares Vergehen seiner irdischen Leiblichkeit sowie einen nicht näher konkretisierbaren Einbezug ebendieser voraussetzt, der nicht selten als ein Verschlungenwerden im Sinne eines Verschwindens verstanden wird.“[469]

Dass dies für die Autoren des Neuen Testaments der Fall sei, scheint relativ unkontrovers. Die eigentliche Frage sei nun aber, ob der vorausgesetzte jüdisch-apokalyptische Deutungshorizont für uns heute noch bedeutsam und normativ sei.

Diesbezüglich macht Drube nun vor allem geltend, dass die neutestamentlichen Autoren das Deutungsinstrument der eschatologischen Auferstehung trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten und notwendigen Modifikationen bewusst unter etlichen anderen damals verfügbaren Deutungsangeboten genau deswegen ausgewählt hätten, weil es den Erfahrungen der Zeugen der Auferstehungsereignisse am besten entsprochen habe. Sonst hätte man wahrscheinlich einfacher auf die Deutung als Entrückung und Erhöhung zurückgreifen können, was aber nicht geschehen sei[470]. Und diesem Sachverhalt misst Drube große Bedeutung zu.

> „Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Wahl des reflektierten Horizonts zur Interpretation der Auferstehung sowie insbesondere die unkonventionelle und religionsgeschichtlich kaum nachvollziehbare Umstrukturierung der in ihm verankerten Vorstellung der endzeitlichen, allgemeinen Totenauferweckung die intendierte Verkündigung der Auferstehungsbotschaft erheblich erschwerte, legt sich der Schluss nahe, dass die ersten Christen die Auferstehungsereignisse tatsächlich in einer Weise erlebten und verstanden haben mussten, die ihrer vorgenommenen Deutung als endzeitliche, leibliche Auferstehung des ganzen Menschen Jesus unter Einbezug seiner irdischen Leiblichkeit entsprach oder durch diese am ehesten repräsentiert wurde, da die Wahl dieser anstößigen, die Verkündigung erschwerenden Ausdrucksformen anderweitig nicht plausibel zu erklären wäre.“[471]

Es sei also vernünftig anzunehmen, dass der besagte Deutungshorizont nicht apriorisch die Darstellung der Ereignisse und Erfahrungen der Erstzeugen geformt habe, sondern dass umgekehrt, die tatsächlichen Ereignisse und Erfahrungen zur aposteriorischen Wahl und Modifikation eben dieses unter vielen anderen bereitliegenden Deutungshorizontes geführt haben. Die neutestamentliche Deutung der Osterereignisse sei somit keineswegs beliebig und frei ersetzbar. Man könne, ganz im Gegenteil, davon ausgehen, dass die neutestamentlichen Autoren die Erzählungen vom leeren Grab bewusst in die

---

diesem einhergehende) Wahrung der Identität des Auferstandenen vorzustellen hat, wird durch die neutestamentlichen Darstellungen jedoch nicht explizit erläutert und muss daher offenbleiben.“

[469] Ebd., 360–361.

[470] Warum die bereits auf Elias Bickermann (1924) zurückgehende Deutung der Grabfindungserzählungen als Entrückungslegenden letztlich nicht überzeugen kann, vgl. ebd., 224–230.

[471] Ebd., 389–390.

Osterevangelien eingefügt haben, um den Leser zum Glauben an die in den alttestamentlichen Schriften verheißene und nun in Jesus Christus anfanghaft erfüllte allgemeine Auferstehung der Toten zu führen. Das sei insbesondere in der Erzählung von Joh 20,1-10 greifbar, wo der Lieblingsjünger anscheinend deswegen beim Anblick des leeren Grabes zum Glauben kommen konnte, weil er „aus der Schrift wusste", dass Jesus „von den Toten auferstehen musste" (vgl. Joh 20,9)[472].

Was ist also in Bezug auf das u.a. von Dalferth und Remenyi vorgetragene Argument, dass Auferstehung nicht notwendigerweise mit dem Leerwerden des Grabes einhergehen müsse, zu antworten? Was ist von solchen Vorstellungen zu halten? Lassen wir Drube noch ein letztes Mal ausführlich zu Wort kommen:

> „Nicht selten handelt es sich um Vorstellungen, die durch eine hohe Plausibilität, durch innere Kohärenz, Folgerichtigkeit und sprachliche Elaboration zu bestechen wissen und die den Diskurs nachhaltig prägen. Damals wie heute vermögen sie in eindrücklicher und imponierender Weise hervorzuheben, dass und warum eine Auferstehung als solche sehr wohl ohne die Leerwerdung des Grabes gedacht werden könne und dieses Verständnis anderen Konzeptionen vorzuziehen sei. Hierin mag ihnen sogar zuzustimmen sein: Wie sie selbst verschiedenfach und äußerst stichhaltig darstellen, bedarf *eine* Auferstehung des leeren Grabes des Auferstehenden keineswegs. Mitunter mag sie sogar seine Verwesung erforderlich machen. Doch worauf beruhen derartige Konzepte *einer* theoretisch modellierten Auferstehung abgesehen von den Gedankenspielen ihrer jeweiligen Schöpfer? Auf welche Referenzobjekte können sie sich beziehen? Worin ist ihre vermeintliche Tragfähigkeit begründet und weshalb bieten sie uns einen begründeten Anlass zur Hoffnung – wo sie doch gerade nicht zur Beschreibung der Auferstehung Jesu herangezogen werden und sich entsprechend auch nicht auf sie als auf die *einzige* bekannten Auferstehung beziehen können, bei der es sich nun einmal um die Auferstehung Jesu handelt, wie sie uns verkündet wurde und die uns entgegen aller weiteren, denkbaren Vorstellungen *einer* Auferstehung, auf welche die hier kritisierten Modelle sich beziehen könnten, gerade deshalb verkündet wurde, weil *sie* konkreten Menschen als *geschehen* offenbart wurde."[473]

Dem ist m.E. nicht viel hinzuzufügen. Wenn die ganze Argumentationsstrategie Remenyis darauf hinauslief zu zeigen, dass ein leergewordenes Grab keine notwendige Voraussetzung für die Verkündigung der Auferstehung gewesen sei, weil die meisten frühjüdischen Hoffnungsfiguren ohne die Einbeziehung des Leichnams auskamen, so wendet sich diese Strategie nun exakt gegen die von ihm intendierte Schlussfolgerung: Genau weil das leere Grab *keine notwendige* Voraussetzung für die Verkündigung *einer* Auferstehung gewesen ist, muss es einen triftigen Grund gegeben haben, eben dieses leere Grab dennoch in die Verkündigung der erfolgten Auferstehung Jesu mithinein genommen zu haben. Und dieser triftige Grund kann eigentlich nur der gewesen sein, dass das

[472] Vgl. ebd., 421.
[473] Ebd., 424. (Hervorhebung im Original)

leergewordene Grab den Erfahrungen der Zeugen der Auferstehungsereignisse entsprach. Da aber unser christlicher Glaube nur auf eben diesem Zeugnis fußt, führt auch heute für die Theologie kein Weg daran vorbei, die Auferstehung so zu denken, dass sie das Leerwerden des Grabes impliziert.

4. Fazit

a. Zusammenfassung

Am Ende des vorigen Kapitels kam ich zu dem Schluss, dass aus *religionsphilosophischer* Perspektive zwei Modelle der Auferstehung möglich und plausibel erscheinen: das klassische Modell mit der zwischenzeitlichen *anima separata* und der endzeitlichen Neuverkörperung/verleiblichung mittels der eschatologisch verwandelten Materie einerseits, und das Modell der Auferstehung im Tod mit der sofortigen Neuverkörperung/verleiblichung mittels einer von der diesseitigen Materie unterschiedenen jenseitigen Materie. Die im jetzigen Kapitel anstehende Aufgabe bestand daher darin, zu untersuchen, ob es *theologische* Gründe gäbe, das eine Modell dem anderen vorzuziehen, oder ob man es bei der Koexistenz komplementärer Modelle belassen könnte.

In einem ersten Schritt wurden nun, nach einem groben Überblick über die allgemeine Neuausrichtung der Eschatologie der letzten 40 Jahre im Sinne einer Besinnung auf die kosmische Dimension der Vollendung, die einschlägigen eschatologischen Entwürfe von Ulrich Lüke (2004), Antonio Nitrola (2010) und Gregor Etzelmüller (2021) Revue passiert. Das Ergebnis bestand in einer Betonung der allgemeinen Vollendung der gesamten Schöpfung bei der einen Parusie, womit die mögliche Vollendung des Einzelnen sofort nach dem Tod als deren Antizipation zu bestimmen ist bzw. ganz in Abhängigkeit von ihr zu verstehen ist. In Bezug auf Christus bietet Etzelmüller hier die Unterscheidung zwischen Bewahrung, Rettung und Erhöhung im Augenblick des Todes und Auferstehung am dritten bzw. für uns am Jüngsten Tag an.

Tatsächlich bietet das biblisch bezeugte Geschick Jesu für uns den einzigen theologischen Anhaltspunkt für eine Theorie der Auferstehung. Allerdings muss man hier sorgfältig untersuchen, was genau uns das Neue Testament und die in ihm verschiedentlich verschriftlichten Erfahrungen und Zeugnisse der ersten Christen eigentlich bezeugen.

Was die Erscheinungen des Auferstandenen und die diesbezüglichen Erzählungen bzw. Bekenntnisse (vgl. 1 Kor 15,3-8) betrifft, scheinen mir die Dinge relativ unkontrovers und

eindeutig zu liegen. Es handelt sich eben um Erscheinungen. Der auferstandene und lebendige Herr erscheint den Jüngern in einer ihnen und ihren Anschauungskategorien zugänglichen leiblichen Gestalt. Er gibt sich sozusagen eine irdische, raumzeitliche Erscheinungsform. Wir müssen dabei unbedingt anerkennen, dass wir oder die Jünger unmöglich wissen können, ob sie den auferstandenen Herrn so gesehen haben, wie er tatsächlich ist. Vieles spricht ja im Gegenteil dafür, dass er, wenn Auferstehungsleben ewiges, unverlierbares, vollendetes Leben sein soll, in eine ganz andere Existenzform eingetreten sein muss, auch wenn es sich letztlich um dieselbe Existenz, dieselbe Person und dasselbe Leben handelt. Dennoch, die Lebensform nach dem Tod ist mit der unseren vor dem Tod inkommensurabel. Hier gilt es die vielbeschworene epistemische Grenze des Todes ernst zu nehmen. Wir wissen einfach nicht und können auch nicht wissen, wie das Leben jenseits des Todes sein wird, und insofern müssen wir davon ausgehen, dass das, was die Jünger vom auferstandenen Herrn gesehen haben, nur die ihnen offenbarte, im Glauben und in der Hoffnung erkennbare Seite der Auferstehungsherrlichkeit darstellt. Wir können aus der sichtbaren Gestalt des Auferstandenen keinerlei Wissen über die Auferstehungsleiblichkeit ableiten. Ganz genau genommen und logisch stringent, können wir natürlich auch nicht definitiv ausschließen, dass der erschienene auferstandene Herr tatsächlich genau so ist, wie er sich zu sehen gab. Unser Agnostizismus muss hier vollkommen sein. Wir haben einfach keine Möglichkeit irgendwelche Aussagen über das ‚Wie' des Auferstehungslebens und -leibes zu machen. Nur so viel ist klar: Wenn wir davon ausgehen, dass Gott uns nicht täuschen wollen kann, dann können wir fest darauf vertrauen, dass der auferstandene Herr tatsächlich derselbe ist, der am Kreuz starb, dass er lebt und in die vollendende Herrlichkeit Gottes eingegangen ist.

Wesentlich kontroverser gestaltet sich die Debatte um das leere Grab. In erster Linie muss festgehalten werden, dass man das leere Grab mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft, also historisch, weder beweisen noch widerlegen kann. Es gibt keinen neutralen Zugang zum Grab und somit keinen wie immer gearteten apologetischen Beweis der Auferstehung Jesu. Und das ist gut so. Denn es handelt sich um eine Frage des Glaubens. So wie die Jünger den Auferstandenen nur als Glaubende erkennen konnten, so können auch wir nur als Glaubende Zugang zu ihrem Zeugnis finden. Wir müssen ihnen keinen Glauben schenken, aber wir können auch nicht an ihrem schriftlich bezeugten Glauben vorbei einen eigenen Zugang zur Auferstehung Jesu suchen. Und dieser Glaube drückt sich auch – nicht nur und nicht einmal vor allem, aber eben auch – in den

Erzählungen vom leeren Grab aus. Das bedeutet zwar nicht, dass sich alles so zugetragen haben muss, wie es uns erzählt wird. Aber es bedeutet sehr wohl, dass diese Erzählungen etwas bedeuten wollen, das dem Glauben und damit den glaubenden Erfahrungen der Erstzeugen entspricht. Und zwar bedeutet das „leere Grab", dass das von Gott gewirkte Handeln am toten Jesus auch das Verschwinden des Leichnams umfasst, so dass dieser ebenfalls als in die Vollendung miteingegangen zu gelten hat. Wenn wir also daran glauben, dass Christus auferstanden ist, so tun wir dies in direkter und absoluter Abhängigkeit vom Glauben der Erstglaubenden und so müssen wir mit ihnen glaubend annehmen, dass das Grab leer war. Nicht weil Gott Jesus nicht auch trotz vollem Grab hätte retten und erhöhen können – genaugenommen gehen wir ja sogar davon aus, dass er genau das im Augenblick des Todes tat, dass also trotz des verbleibenden Leichnams die Seele Jesu sofort „im Paradies" vollendet wurde –, sondern weil der faktische Glaube der Jünger eben der ist, dass Jesus nicht nur erhöht, sondern auch auferweckt wurde und dass der Leichnam in diesen Vorgang erst nach seiner Grablegung einbezogen wurde.

b. Die komplementäre theologische Valenz der Erscheinungen und des leeren Grabes

Daraus ergibt sich folgendes Gesamtbild: Beide Aspekte sind wichtig, sowohl das leere Grab als auch eine richtige Einordnung der Erscheinungen[474]. Das leere Grab bedeutet bzw. deutet an, dass die Materie des diesseitigen Körpers für die Vollendung des Menschen nicht unerheblich ist. Nicht im Sinne einer naiven Restitutionstheorie oder einer an der Materie festgemachten numerischen Identität, als ob genau die Materieteilchen, die den Letztkörper und damit den Leichnam ausgemacht haben, notwendigerweise in den Auferstehungsleib eingebunden werden müssten, sondern im Sinne der Vollendungshoffnung für die Materie an sich[475]. Auch die Materie der uns bekannten Schöpfungswirklichkeit wird in das

[474] Vgl. Günter THOMAS, »Er ist nicht hier.« Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen [5]2019, 155–186, hier 163: „Während die Erscheinungen hinsichtlich der Leiblichkeit also eine *Differenz* implizieren, markiert das leere Grab als ›Leerstelle‹ die *Kontinuität* zwischen der Leiblichkeit des vorösterlichen und des österlichen Jesus." (Hervorhebung im Original)

[475] Vgl. Thomas MARSCHLER, Der Leichnam als Zeichen? Zur Semantik toter Leiblichkeit in den „Körperwelten" und im christlichen Glauben, in: Thomas SCHÄRTL-TRENDEL (Hg.), Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, Münster 2011, 107–134, hier 121: „Eine „materiale Kontinuität" zwischen der vergangenen Leiblichkeit des Verstorbenen und seiner zukünftigen Auferstehungsleiblichkeit im Sinne der konkreten Überführung irgendwelcher Elementarteile ist theologisch unerheblich und gegen Einwände kaum überzeugend zu verteidigen. Entscheidend für die christliche Vollendungshoffnung ist nur, dass der leiblich-sichtbare Kosmos, aus dem der Verstorbene verschwindet und in dem er zugleich einen toten Leib zurücklässt, *mit seiner ganzen gegenwärtigen Realität* in jene Transformation eingehen wird, die wir „Auferstehung der Toten" nennen." (Hervorhebung im Original)

transformative eschatologische Geschehen, das mit der Auferstehung Jesu begonnen bzw. in dieser antizipierend realisiert ist, eingehen, so dürfen und müssen wir hoffen. Das leere Grab ist somit nicht nur Zeichen dafür, dass ein körperlos konzipierter Mensch oder Personkern in die unverlierbare Fülle des Lebens, von manchen Autoren *ad hoc* Auferstehung genannt, eingeht, und auch nicht nur Zeichen dafür, dass dieses Leben in Fülle eines ist, in dem wir (wie auch immer) verkörpert sein werden, sondern vor allem Zeichen dafür, dass dieses Leben in Fülle des ganzen verkörperten Menschen nicht mittels einer anderen, von Gott zu diesem Zweck neu geschaffenen Materie verwirklicht sein wird, sondern dass dazu die von Gott ursprünglich geschaffene und physikalisch beschreibbare (wenn auch nicht durchschaubare) irdische Materie herangezogen wird. Dass der Leichnam aus dem Grab verschwunden ist, bedeutet, dass Auferstehung und ewiges Leben nicht an der von ihm angezeigten Ebene der Materie vorbei geschehen werden. Eschatologische Vollendung betrifft auch den Leichnam, betrifft auch die eindeutig innerweltlich verbliebene Materie.

c. Vollendung der Schöpfung zwischen Physizismus und Spiritualismus

Damit bietet eine hermeneutisch reflektierte Lektüre der Osterevangelien eindeutige und klare Kriterien für eine Theologie, die sich sowohl von jeglichem Physizismus als auch von allen Spielarten des Spiritualismus abgrenzen will. Gegen spiritualistische Verflüchtigungsversuche muss mit dem leeren Grab betont werden, dass die Materie dieser Schöpfung in die eschatologische Verwandlung und Vollendung mithineingenommen werden wird. Gegen physizistische Gedankenspiele muss mit dem Erscheinungscharakter der Begegnungen des Auferstandenen klar gesagt werden, dass wir weder aus der Tatsache des verschwundenen Leichnams noch aus den „Beschreibungen" des erschienenen Herrn irgendwelche Aussagen über die Beschaffenheit des jenseitigen Lebens und des Auferstehungsleibes treffen können. Anders gesagt: Wir dürfen und müssen darauf pochen, dass unsere Hoffnung auf Vollendung *der Schöpfung* die ganze, auch materielle, Schöpfung als *terminus a quo* der eschatologischen Verwandlung begreift, so dass sie damit rechnet, dass auch die Materie in diese Vollendung eingehen wird. Gleichzeitig dürfen und müssen wir unsere völlige und diesseitig grundsätzlich unbehebbare Unkenntnis über das jenseitige Schicksal eben dieser Materie bekennen: Wir haben keine Ahnung wie der *terminus ad quem* des eschatologischen Vollendungsgeschehens beschaffen sein wird. Wird die Materie, wie z.B. Rahner gemeint hat, im Geist aufgehen oder wird sie, vielleicht eher in der Spur Ratzingers, weiterhin vom Geist verschieden, aber diesem neu zugeordnet, einen anderen, endgültigen Existenzmodus finden? Wir wissen es nicht und wir können es nicht

wissen. Schon allein deshalb nicht, weil wir gar nicht wissen was das eigentlich ist: Materie. Das Einzige, was wir hoffend glauben, ist dass das, was wir als Materie bezeichnen, mit der ganzen auch geistigen Schöpfung mitvollendet und verwandelt werden wird. Und genau aus diesem Grund kann bzw. darf es nicht sein, dass das, was wir Materie nennen, unvollendet zurückbleibt.

In der Debatte der letzten Jahrzehnte scheint mir diese Unterscheidung zwischen Materie an ihrem diesseitigen Ausgangspunkt (das leere Grab) und Materie an ihrem jenseitigen Vollendungspunkt (Erscheinungen des Auferstanden sind eben nur Erscheinungen eines uns unbekannt bleibenden Jenseits) nicht genügend bedacht worden zu sein. Kritiker des klassischen eschatologischen Modells betonten zurecht, dass wir keine „Physik der Letzten Dinge“ (Yves Congar) treiben und daher keine Aussagen über die Auferstehungsleiblichkeit machen sollten. Es gehe nicht an, von den „Beschreibungen“ des Auferstanden irgendwelche Rückschlüsse über die Auferstehungswelt ziehen zu wollen. Aus diesem Grund erschien es ihnen falsch, dem irdischen Körper eine Bedeutung für das ewige Leben zuzuschreiben, da die klassische Eschatologie, von einer hermeneutisch ungenügenden Lektüre der Osterevangelien ausgehend, den Auferstehungsleib allzu oft als wiederbelebten und verbesserten – durch die Wand gehen könnenden –, aber grundsätzlich weiterhin biologisch verfassten und raumzeitlich verorteten Körper gedacht hat. Aber damit wurde sozusagen das Kind mit der Wanne geleert und im Namen der Inkommensurabilität und Entzogenheit der jenseitigen Vollendung jede Verbindung zur diesseitigen Materie gekappt. Umgekehrt taten sich Kritiker des neuen Modells der Auferstehung im Tod schwer, glaubhaft zu machen, dass sie keinem naiven Physizismus das Wort redeten, wenn sie davon sprachen, dass der Leichnam in die pneumatische Leiblichkeit eingehen müsse. Tatsächlich dürften sie manchmal die Unterscheidung zwischen der theologischen Verortung des leeren Grabes, nämlich als ein diesseitiges, geschichtliches, innerweltliches Faktum, und derjenigen der Erscheinungen des Auferstandenen, nämlich als Offenbarungsereignisse des eschatischen und damit zum göttlichen Geheimnis zählenden ewigen Lebens, nicht genügend berücksichtigt haben.

d. Besprochene und erzählte Welt

Es wurde immer wieder geltend gemacht, dass die Grabauffindungserzählungen den Blick des Lesers weg von der erzählten Welt der Frauen hin auf die besprochene Welt des Auferstandenen richten wollen. Das stimmt sicherlich, muss aber durch die Worte des

Engels am Beginn der Apostelgeschichte ergänzt werden: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel empor?“ (Apg 1,11). Es ist notwendig, an die besprochene Welt des Auferstanden zu glauben und auf sie hoffen, aber unser Auftrag bleibt die Sorge um die erzählte diesseitige Welt. Und diese Sorge ist auch eine theologische: Wird diese uns bekannte, diesseitige, materielle Welt aus der Hoffnungsmasse ausgeschlossen werden oder dürfen wir auch auf ihre Vollendung hoffen? Statt den uns wohl bekannten, diesseitigen Körper und die gesamte Materie als solche gedanklich der Vernichtung preiszugeben, sollten wir das Jenseits Jenseits sein lassen und kein wie immer geartetes Wissen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von jenseitiger und eschatischer Materie, Raum und Zeit etc. beanspruchen. Dafür ist es umso wichtiger die diesseitigen Zeichen Gottes wahr- und ernstzunehmen – das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gelebt, die Treue Gottes zur Schöpfung, der Wert des hinfälligen Fleisches in den Augen Gottes, das leere Grab, die Botschaft von der Auferstehung und nicht nur von der Erhöhung und Errettung etc. – und damit die diesseitige und uns epistemisch zugängliche Welt in die Hoffnungsmasse für die verwandelnde Vollendung mithineinzunehmen. Diese Hoffnung für die gesamte, auch materielle Welt, scheint mir theologisch viel sicherer zu sein als eine philosophisch-idealistische These bezüglich der Unvollendbarkeit der Materie an sich, aber auch – und dies sei gerne zugestanden – als die religionsphilosophisch mögliche und plausible, aber keineswegs sichere Existenz der *anima separata*. Es gibt nicht viel, worauf wir unsere Hoffnung stützen können. Das, was wir haben, ist die Offenbarung Gottes in der Auferstehung Jesu. Und diese spricht auch durch das leere Grab. Das ist mehr wert als jede philosophische Spekulation.

e. Epistemische Konsequenz: hoffender Agnostizismus

Abschließend nochmals: Man muss, gegen jeglichen Physizismus, auf die Bestimmung des *terminus ad quem*, also wie Materie im jenseitigen verklärten Zustand sein wird, verzichten. Wer dazu Aussagen macht, befindet sich in der unglücklichen Lage, Eschatologie als Physik letzter Dinge zu betreiben, was zu Recht von eigentlich allen katholischen Theologen der letzten 70 Jahre, die sich zu dieser Frage geäußert haben, kritisiert wurde. Umgekehrt aber, muss man, gegen jeglichen Spiritualismus, die diesseitige Materie begrifflich als *terminus a quo* in das Vollendungsgeschehen einbinden. Physizismus ist damit ein Zu-viel-Wissen den *terminus ad quem* jenseitiger Zustände betreffend, wobei sich dieses Zu-viel-Wissen notwendigerweise als naives Vorstellungsspiel mit diesseitigen Begriffen von Zeit, Raum und Materie entpuppt.

Spiritualismus hingegen ist ein Zu-wenig-Hoffen für die Materie, die als solche für unvollendbar erklärt wird und damit nicht einmal als *terminus a quo* in den eschatologischen Wandel hineingenommen bzw. explizit aus diesem ausgeschlossen wird. Genaugenommen kommt auch hier ein Zu-viel-Wissen zum Tragen, weil ein Wissen über die Unvollendbarkeit der Materie an sich beansprucht wird. Dieses Wissen kann es aber gar nicht geben. Als realistisch und damit sowohl demütig als auch großmütig erweist sich lediglich die Haltung, die für unsere diesseitige materielle Welt hofft, ohne usurpatorisch ein vorgreifendes Wissen über die Erfüllungsweise dieser Hoffnung zu behaupten.

f. Modelltheoretische Konsequenz: Votum für das klassische Modell

Damit scheidet m.E. das *religionsphilosophisch* plausible und mögliche, *theologisch* aus den genannten Gründen aber unbefriedigende Modell einer *sofortigen* postmortalen Neuverkörperung mittels jenseitiger, neuer, *ad hoc* geschaffener „Materie" aus. Die Annahme, dass die Verklärung des Leibes noch nicht stattgefunden habe, weil die diesseitige Materie noch unverklärt existiert und wir daher weiterhin auf die eschatologische *Verwandlung* dieser materiellen Schöpfung hoffen, erweist sich keineswegs als unreflektiert[476], sondern ganz im Gegenteil als die theologisch solideste. Das hat allerdings zur Folge, dass das klassische eschatologische Modell, das mit einem leiblosen Zwischenzustand arbeitet, nach dem Ausscheiden aller anderen Modelle religionsphilosophisch und theologisch als das adäquateste zu betrachten ist. Wie im nächsten Teil noch näher erläutert wird, bedeutet das keineswegs, dass dieses Modell den Anspruch erheben könne oder wolle unproblematisch und sozusagen begrifflich glatt und einwandfrei das personaleschatologische Geschehen darzustellen.

5. Überleitung

Der erste Hauptteil dieser Arbeit, in dem die transhumanistische Eschatologie einer Kritik und einem Vergleich mit der christlichen Hoffnungslehre unterzogen wurde, schloss mit der Frage nach einer adäquaten Darstellung der christlichen Personaleschatologie im Zeitalter des Transhumanismus. Es wurden drei Überhangfragen markiert: (1) Wie kann und soll, angesichts des transhumanistischen Vorwurfs des *deathism*, christliche Theologie den Tod bestimmen? (2) Wie kann und soll diese Theologie über die unvergängliche Seele

[476] Vgl. *supra* S. 193 das Zitat Rahners, wonach das klassische Vorstellungsmodell des Zwischenzustands nur auf der „unreflektierten Annahme" fuße, dass die „Verklärung des Leibes noch nicht eingetreten" sei.

sprechen? (3) Wie kann und soll über die Auferstehung und das eschatologische Schicksal der Materie gesprochen werden?

Nachdem in diesem zweiten Hauptteil durch die Auseinandersetzung mit dem religionsphilosophischen und theologischen Diskurs des 20. und 21. Jahrhunderts viele bedenkenswerte Ansätze untersucht und wertvolle Einsichten für die Beantwortung dieser Fragen erlangt wurden, sollen nun in einem letzten abschließenden Teil die Erträge des bisher Erarbeiteten zusammengefasst und in die Form eines eigenständigen personaleschatologischen Entwurfs gegossen werden. Ziel ist es, angesichts der Fragen und Anliegen des Transhumanismus eine glaubwürdige, philosophisch und theologisch robuste Darstellung der christlichen Hoffnung für den Einzelnen zu bieten.

C. Christliche Eschatologie im Zeitalter des Transhumanismus

Einleitung

1. Zielsetzung

In diesem relativ kurzen abschließenden Teil sollen nun die ersten beiden Teile zusammengeführt werden, um einen personaleschatologischen Entwurf im Zeitalter des Transhumanismus zu liefern. Es geht also darum, einen Vorschlag zur Darstellung der christlichen Hoffnung zu machen, der sowohl *ad extra* – angesichts der rivalisierenden Eschatologie des Transhumanismus – als auch *ad intra* – religionsphilosophisch und theologisch – plausibel und sachgerecht ist. Fundamentaltheologische und dogmatische Interessen und Vorgehensweisen sollen hier dementsprechend gebündelt werden.

Dieses kontextsensible theologische Vorgehen empfiehlt sich im Fall der Personaleschatologie besonders, insofern ihre Erneuerung im 20. Jahrhundert und vor allem die Ausarbeitung und Verbreitung verschiedener Modelle der Auferstehung im Tod wesentlich von der Sorge um eine zeitgerechte und weltbildhaft vermittelbare Theologie vorangetrieben wurden. Die vorherrschende Überzeugung war, dass das klassische eschatologische Modell, mit der *anima separata* und der den Leichnam einbindenden Auferstehung, mit der naturwissenschaftlich geprägten Weltanschauung des modernen Menschen in Konflikt geraten würde und daher nicht länger glaubhaft verkündet werden könne. Die von Rahner und Greshake *et al.* propagierte Lösung bestand letztlich darin, dieser Konfrontation mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild aus dem Weg zu gehen und die Fragen nach Vollendung und Auferstehung auf eine Ebene zu verlegen, die mit der von den Naturwissenschaften betrachteten materiellen Welt nichts mehr gemeinsam hat.

Mit dem Aufkommen des Transhumanismus, der sich auf eben dieses naturwissenschaftliche und technizistische Weltbild beruft, wird nun aber gerade der eschatologische Kontinent von dieser naturwissenschaftlichen Weltanschauung kolonisiert: Ob *mind-upload* oder totale – nanotechnologisch ermöglichte – Kontrolle über den Körper und die Materie, die säkularen Eschatologien des Transhumanismus kennen sowohl leiblose als auch betont körperverhaftete Szenarien. Der theologische Verzicht auf die leiblose Seele des Zwischenzustands und auf die Vollendung dieser materiellen Welt ist daher fundamentaltheologisch-kontextuell weder zwingend noch zielführend. Das

entbindet keineswegs von einer korrigierenden hermeneutischen und dogmatischen Reflexion, wie sie in den vorigen Hauptteilen auch durchgeführt wurde, kann aber unser Verständnis dessen erneuern, was den – oder zumindest *einen* einflussreichen – gegenwärtigen Verstehenshorizont ausmacht und was daher heute vermittelbar ist.

2. Aufbau

Das erste Kapitel widmet sich dem fundamentaltheologischen Anliegen, aus der im ersten Hauptteil geführten Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus produktive Impulse für meinen personaleschatologischen Entwurf aufzunehmen. Die dabei eingesetzte Methode der Anknüpfung und des Widerspruchs soll jeweils bezüglich des karbonbasierten Transhumanismus und des siliziumbasierten Posthumanismus angewandt werden. Können einige zur Attraktivität transhumanistischer Eschatologien beitragende Faktoren auch für die christliche Eschatologie fruchtbar gemacht werden? Und welche theologischen Begriffe und Vorstellungen können in den heute gängigen, transhumanismusaffinen bzw. zumindest -kompatiblen Weltbildern anschlussfähig und vermittelbar sein?

Im zweiten Kapitel wird der für meinen eigenen personaleschatologischen Entwurf maßgebliche neutestamentliche Befund kurz aufbereitet. Es handelt sich dabei weder um ein nachträgliches exegetisches Kapitel zur Eschatologie des Neuen Testaments noch um eine Zusammenfassung aller im zweiten Hauptteil gewonnenen biblischen Einsichten, die vorausgesetzt werden. Vielmehr soll zuerst die Problemlage, die sich für die systematische Theologie aus dem biblischen Befund ergibt, zugespitzt dargelegt werden und dann auf einen in den Schriften des Neuen Testaments vorliegenden und m.E. ungenügend beachteten, aber, wie ich meine, weiterführenden Topos hingewiesen werden.

Im dritten und letzten Kapitel wird mein eigener personaleschatologische Entwurf anhand der drei Themenfelder von Tod, Seele und Auferstehung skizziert. Hier kommen dieselben Einschränkungen zum Tragen, auf die in der Einleitung des zweiten Hauptteils aufmerksam gemacht wurde: Es geht nicht um einen umfassenden eschatologischen Entwurf, sondern um ein fundamentaltheologisch, religionsphilosophisch und dogmatisch reflektiertes, *formales* Modell der Vollendung des Einzelnen. Themen wie Versöhnung, Liebe, Gericht, Gemeinschaft etc., die die unbestrittenen Stärken der christlichen Hoffnung und ihren eigentlichen Inhalt ausmachen, werden nicht breit thematisiert, da mein Ziel in erster Linie darin besteht, die in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus ausgemachten Schwächen gängiger christlicher Eschatologien zu bereinigen.

I. Impulse aus der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus

1. Die zwei Stränge des Transhumanismus

Im ersten Hauptteil wurde auf die pragmatische – die zum Einsatz kommenden technologischen Mittel betreffende – Unterscheidung zwischen dem kohlenstoffbasierten biologischen Transhumanismus einerseits und dem radikaleren siliziumbasierten Posthumanismus mit seinen *mind-upload*-Szenarien andererseits hingewiesen. Die anschließende Auseinandersetzung wurde allerdings großteils auf der grundlegenderen ideologischen Ebene, die allen transhumanistischen Eschatologien gemeinsam ist, geführt, so dass die Konsequenzen, die sich für die Theologie aus dieser Unterscheidung in zwei Stränge ergeben, bisher weitgehend ausgeklammert wurden. Will man nun aber aus der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus, über die Kritik hinaus, auch Impulse für die Theologie schöpfen und die Plausibilitäten einzelner theologischer Begriffe im transhumanistischen Kontext evaluieren, so muss man differenzieren.

Stellt man sich zum Beispiel die Frage, ob das transhumanistische Weltbild materialistisch-monistisch oder dualistisch sei, wird man bei der Beantwortung je nach Strang zumindest unterschiedlich ansetzen wollen. Dass der kohlenstoffbasierte Transhumanismus in der Regel auf einem reduktiv-naturalistischen, materialistischen Weltbild aufbaut, dürfte kaum umstritten sein. Mit Stefan Lorenz Sorgner wurde allerdings die Frage aufgeworfen, ob der siliziumbasierte Transhumanismus nicht doch eine dualistische Schlagseite habe[1], was naheliegend erscheine[2]. Man wird Sorgner allerdings wohl zustimmen, wenn er meint, es handle sich hier lediglich um eine Hardware-Software-Unterscheidung, die innerhalb eines materialistischen Weltbildes Platz habe. Dementsprechend betonen auch christliche Kritiker des Transhumanismus, dass dem *mind-upload*-Szenarium eine funktionalistische Computeranthropologie zugrunde liege, die

[1] Vgl. *supra* S. 62.

[2] Vgl. etwa Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN, Seele digital: Ewiges Leben im Computer?, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 9–16, hier 10–11: „Vor allem aber sind die anthropologischen Voraussetzungen des Mind-Uploading-Projekts kritisch zu diskutieren. Denn der Verdacht liegt nahe, dass die Rede von einer Digitalisierung der Seele mit einem Kategorienfehler einhergeht, insofern sie von einer Gleichartigkeit von Entitäten wie der menschlichen Seele, dem menschlichen Bewusstsein oder Geist auf der einen Seite und einem digitalisierten *mind set*, also einem Datenspeichersatz, auf der anderen Seite ausgeht. Es ist ziemlich unklar, wie die Vorstellung von einer Digitalisierung der Seele die Einsichten in die Identität, Personalität, Individualität und Relationalität des menschlichen Lebens adressieren kann. Ganz im Gegenteil scheint die Mind-Uploading-Vision einer technologischen Aufhebung oder Überwindung der sterblichen Existenz des Menschen einen anthropologischen Dualismus von Körper und Geist fortzuschreiben, den viele längst überwunden glaubten."

ihrerseits auf ein „informationsmonistisches Wirklichkeitsverständnis“[3] rekurriere. In diesem Weltbild werde nicht nur die Existenz der Geistseele, sondern letztlich auch der Leib verneint, insofern er auf einen maschinenhaften Körper reduziert werde[4]. Diesen Funktionalismus ordnet Max More daher folgerichtig dem Physikalismus zu[5]. Ontologisch bleibt der Transhumanismus damit wohl dem materialistischen Monismus verhaftet[6]. Wie in der Folge deutlich werden wird, stellen sich die expliziten und impliziten Anfragen des Transhumanismus an die christliche Theologie dennoch anders, wenn man den kohlenstoffbasierten oder den siliziumbasierten Strang ins Auge fasst. Im nächsten Abschnitt werden daher die Impulse für eine adäquate Behandlung der Themen von Tod, Seele und Auferstehung jeweils nach den beiden Versionen des Transhumanismus erörtert.

Damit kann jetzt die treibende These, die es zu entfalten und belegen gilt, formuliert werden: Angesichts der säkularen Eschatologie des Transhumanismus in seiner doppelten Form (kohlenstoffbasiert und siliziumbasiert) bietet eine aktualisierte Version der klassischen katholischen Personaleschatologie eine robuste und ausgewogene Hoffnungsperspektive, die sowohl die *particula veri* des Transhumanismus aufnehmen als auch seine gefährlichen Selbstwidersprüche abwehren kann.

2. Applikation auf die eschatologischen Problemfelder

a. Der Tod: Notwendig, aber nicht hinreichend

Der grundlegende Vorwurf und damit die dringendste Anfrage des Transhumanismus an die Theologie des Todes betrifft die vermutete christliche Verteidigung und Verklärung des Todes, der sogenannte *deathism*[7]. Für den Transhumanismus ist zwar nicht unbedingt der Tod als solcher, aber die Tatsache, dass wir ihm unentrinnbar ausgeliefert sind, was als freiheitsbedrohend bzw. -verneinend wahrgenommen wird, ein schlechthinniges Übel. Darüber hinaus macht etwa Anders Sandberg geltend, dass der Tod auch jeglichen Sinn vernichte, weswegen unendliche Lebensspannen eine Bedingung für ein sinnvolles Leben seien[8]. In jedem Fall gelte es dem Tod als notwendigem Schicksal zu entrinnen.

---

[3] DÜRR, Homo Novus, 215. Vgl. das ganze Kapitel 7 der Dissertation Dürrs: „Computeranthropologie: Der Mensch im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit?“ Ebd., 215–261.
[4] Vgl. DÜRR, Homo Novus, 219.
[5] Vgl. MORE, The Philosophy of Transhumanism, 7. Wird auch zitiert von DÜRR, Homo Novus, 228–229.
[6] Zum materialistisch-naturalistischen Weltbild des Transhumanismus, vgl. insbesondere auch HELMUS, Der neue (Unter-)Gang des Menschen?, 69–84. Vgl. *supra* S. 131.
[7] Zum *deathism*, vgl. *supra* S. 30 (Transhumanist FAQ) und 50 (Nick Bostrom).
[8] Vgl. *supra* S. 52.

Im *kohlenstoffbasierten* Transhumanismus wird der biologische Tod dabei als definitiver Abbruch der menschlichen Existenz verabsolutiert: Da es nach aktuellem Wissensstand kein Leben ohne bzw. außerhalb unseres organischen Körpers gebe, markiere der leibliche Tod das Ende des Lebens. Selbst im Falle der Kryonik geht man ja nicht davon aus, dass es möglich sein werde, einen toten Menschen wiederzubeleben, sondern, dass der Prozess des Sterbens künstlich unterbrochen werde, da der Organismus vor der Zersetzung bewahrt werde[9]. Der *siliziumbasierte* Transhumanismus kennt einen anderen Umgang mit dem Tod: Dieser wird nicht mit dem biologischen Exitus identifiziert, sondern mit dem Verlust der identitätsstiftenden Information, die das Ich ausmacht[10]. Dementsprechend wird der biologische Tod in seiner Bedeutung relativiert bzw. überhaupt für unerheblich erklärt[11]. Im Falle des destruktiven *mind uploads*, bei dem das Gehirn zum Scan der neuronalen Struktur in feine Scheiben geschnitten werden müsste, würde man den biologischen Tod sogar herbeiführen, um das Überleben des Bewusstseins zu garantieren[12].

Welchen *Impuls* kann die Theologie hier aufnehmen? Mir scheint, es geht darum, den biologischen Tod gegen die Bagatellisierung, die er im siliziumbasierten Transhumanismus erfährt, als echtes und unausweichliches Ende des Lebens ernst zu nehmen, jedoch ohne ihn, wie im kohlenstoffbasierten Transhumanismus, zu verabsolutieren. Eine adäquate Theologie des Todes sollte den Tod und das Totsein weder negieren bzw. begrifflich aushöhlen noch ihm eine Allmacht zusprechen, die nur Gott zukommt. Nur ein solcher Mittelweg kann der philosophischen und theologischen Ambivalenz des Todes gerecht werden. Ohne hier auf alle diesbezüglich relevanten Aspekte einzugehen[13], sei nur so viel gesagt: Der Tod muss einerseits als Verendgültiger und damit, unter der Voraussetzung der

[9] Vgl. O'CONNELL, To Be a Machine, 28–29: „For Max [More, Anm. von mir], as for anyone who signs up to cryonics and its taxonomy, these are by no means corpses. 'Cryonics,' as he put it, 'is really just an extension of emergency medicine.'" Zur Kryonik generell, vgl. *supra* S. 36 (Transhumanist FAQ). Zu ihrer Eignung für die Erfüllung der Auferstehungshoffnunfg, vgl. *supra* S. 78–80 (Calvin Mercer, christlicher Transhumanist). Vgl. MERCER, Resurrection of the Body and Cryonics. Allerdings betont Stefan Lorenz Sorgner, dass man klinisch tot sein müsse, um für eine Kryokonservierung in Frage zu kommen, weswegen er die Wahrscheinlichkeit einer gelingenden Wiederbelebung sehr gering einschätze, vgl. *supra* S. 62.

[10] Zur Vorstellung der Person als materie- und zeitenthobener Struktur, vgl. *supra* S. 53 (Ray Kurzweil).

[11] Vgl. *supra* S. 80 das Zitat von MERCER/TROTHEN (Hg.), Religion and Transhumanism, 167: „Very possibly, death—as we think of it now—as the dividing line between this life and the life to come could recede to the background."

[12] Zum *mind-uploading* vgl. *supra* S. 34–35.

[13] Der fachlichen Beheimatung und Ausrichtung der vorliegenden Arbeit entsprechend, wird hier nicht auf das massive ethische Problem, das mit der totalen Verfügbarmachung des Todes im Transhumanismus einhergeht, eingegangen. Aus christlicher Sicht ist der transhumanistische Traum einer Welt, in der jeder Tod ein frei gewählter Selbstmord sein werde, das genaue Gegenteil, nämlich ein Albtraum. Vgl. *supra* S. 30. Auch die Dringlichkeit der Wiederentdeckung einer authentisch christlichen ars moriendi kann hier nicht weiter thematisiert werden. Vgl. diesbezüglich etwa die Bemerkungen von Klaus Müller, *supra* S. 129–130.

Existenz Gottes als Richter und Vollender, als gut begriffen werden, weil der Mensch sonst in der endlosen Unabgeschlossenheit des Fortlebens gefangen wäre[14]. Auf er *metaphysischen* Ebene ermöglicht der radikale Umbruch des Todes also eine transzendente postmortale Vollendung ohne raumzeitliche Kontinuität mit dem prämortalen Leben[15]. Andererseits darf diese vom Tod gebrachte Endgültigkeit als solche noch nicht als Vollendung missverstanden werden. Diese kann nur von Gott jenseits des Todes gnädig *geschenkt* werden. In dieser Hinsicht erweist sich der Tod auf der *soteriologischen* Ebene gerade in seiner Undurchsichtigkeit als geeignetes Tor hin zur Vollendung: Er ermöglicht das glaubend und hoffend vertrauende und somit heilsame In-die-Hände-Gottes-Sterben[16].

Der Todesbegriff der klassischen Eschatologie, der, im Unterschied zu den Theorien von der Auferstehung im Tod, den Menschen tatsächlich tot sein lässt, ohne deswegen in eine Ganztodtheorie zu kippen, wird diesen Anforderungen am ehesten gerecht, wie in der Entfaltung meines personaleschatologischen Entwurfs noch deutlich werden wird.

b. Die Seele: Individuierte formelle Identität

Der Transhumanismus rechnet grundsätzlich nicht mit einer unsterblichen bzw. unvergänglichen Seele[17]. Für den *kohlenstoffbasierten* Transhumanismus ist der Mensch im Sinne des monistischen Materialismus wesentlich sein Körper und alle sogenannten seelischen oder geistigen Fähigkeiten sind letztlich körperlich bedingt und erklärbar. Der *siliziumbasierte* Transhumanismus beruft sich zwar meist ebenso auf eine materialistische Ontologie, betont aber, dass die Identität der Person nicht in erster Linie an den ständig sich wandelnden Körper gebunden sein könne, sondern im Geist (*mind*) bzw. im Bewusstsein verankert sein müsse. Dabei wird der Geist bzw. das Bewusstsein als Struktur (*pattern*) verstanden. Diese Struktur sei es, die unsere Identität garantiere und unser Ich ausmache. Sie könne im Prinzip auch nichtbiologisch realisiert sein, so dass man in dieser Version des Transhumanismus von einer Substratunabhängigkeit der Person sprechen kann[18]. Völlig

[14] Zum Tod als Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte, vgl. *supra* S. 195 (Karl Rahner).
[15] Zur Unterscheidung zwischen der end- und darum hoffnungslosen eschatologischen Vorstellung des Transhumanismus und der christlichen Eschatologie mit ihrer Hoffnung auf Vollendung des endlichen Geschöpfs und seines Lebens, vgl. *supra* S. 154–156.
[16] Zum Primat der Passivität und Selbstverschenkung, sowie des Empfangens des (ewigen) Lebens, die alle durch den Tod ihre Vollendung finden, vgl. *supra* S. 161–162.
[17] Das bedeutet nicht, dass die Existenz einer immateriellen Seele notwendigerweise von allen Transhumanisten bestritten wird, aber der Transhumanismus als solcher rechnet von seinem methodischen Ansatz nicht mit ihr. Vgl. diesbezüglich etwa die Position von Stefan Lorenz Sorgner, *supra* S. 62–64.
[18] Die Substratunabhängigkeit wird u.a. von Nick Bostrom (vgl. *supra* S. 46–47) und Ray Kurzweil (vgl. *supra* S. 53–57) verteidigt.

körperlos könne die als Informationsmuster begriffene Person zwar nicht existieren – irgendwo müsse die Struktur instanziiert werden und auch ein Siliziumchip ist ein körperanaloges Substrat –, aber die Identität der Person sei an keinen bestimmten Körper bzw. an kein Substrat, ob organisch oder anorganisch, gebunden. Wie etwa Ted Peters betont hat, fordert vor allem der siliziumbasierte Transhumanismus die Theologie heraus, neu zu bestimmen, wie sie es mit der Seele halte und was sie unter diesem Begriff verstehe[19].

Die christliche Eschatologie kann und muss daher aus der Auseinandersetzung mit diesen transhumanistischen Anthropologien verschiedene *Impulse* für ihre Seelenlehre aufgreifen. Wie im Überblick zur religionsphilosophischen Debatte zu den verschiedenen Auferstehungsmodellen bereits klar geworden ist, bedarf es für die Möglichkeit der Fortexistenz nach dem biologischen Tod tatsächlich eines auch ohne den verwesenden Körper bestehen könnenden Identitätsträgers. Dieser wird vielfach als Form oder Struktur begriffen. Diese relative ontologische Autonomie des Identitätsträgers ist für eine glaubwürdige Eschatologie wesentlich[20]. Für ihre Plausibilisierung bietet der *silizium-basierte* Transhumanismus mit seiner Substratunabhängigkeit gute Anknüpfungspunkte.

Gleichzeitig bedarf diese materialistische Theorie der Substratunabhängigkeit einer Korrektur, die auch für die personaleschatologische Theoriebildung relevant ist. Dabei sind vor allem drei Punkte kritisch zu bedenken: Erstens gibt es erstens keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass Bewusstsein auch anorganisch, also ohne einen biologischen Körper realisiert werden kann. Zweitens verkennt eine starke Version der Substratunabhängigkeit die unvermeidliche Wechselwirkung zwischen Materie und Form: Ein Körpertausch hätte zwingend auch formverändernde (Rück-)Wirkungen und wäre somit massiv identitäts-bedrohend[21], vor allem wenn es sich um eine neue, andere Materie handeln sollte[22]. Drittens kann, wie bereits dargelegt wurde, eine reine Strukturanthropologie die Einzigartigkeit und Individualität einer Person nicht garantieren, da jede Struktur auch mehrfach instanziiert werden kann, wodurch das Problem der Duplikation bzw. multiplen Instanziierung entsteht. Daraus ergibt sich für die christliche Eschatologie die Notwendigkeit, die Seele als Garant

[19] Vgl. *supra* S. 91.
[20] Vgl. insbesondere mein Fazit zur religionsphilosophischen Diskussion über die metaphysischen Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung, *supra* S. 261–267.
[21] Vgl. GASSER, Transfer meines Ichs?, 62–67. Siehe auch KNAUP, Mind Uploading? Eine philosophische Kritik.
[22] Vgl. diesbezüglich auch meine Kritik des Entwurfs von Thomas Schärtl, *supra* S. 236.

der Identität derart zu denken, dass ihre Individualität im Sinne einer Nicht-mehrfach-Instanziierbarkeit gesichert wird[23], und – was schon zum nächsten Absatz überleitet – dass sie durch die nicht nur generische, sondern numerische Identität des Auferstehungsleibes vor identitätskorrumpierenden Rückwirkungen der jenseitigen Neuverkörperung bzw. -verleiblichung bewahrt wird.

c. Auferstehungsleiblichkeit: Nicht nur ein Leib, sondern mein Leib

Bei der Frage nach der Leiblichkeit und der Verkörperung des erhofften besseren und glücklicheren Lebens in der technologisch vermittelten Zukunft gehen die beiden Versionen des Transhumanismus natürlich weit auseinander. Nichtsdestotrotz ist, wie bereits angemerkt, die transhumanistische Zukunftsvision immer eine materialistisch-immanente, da ein Computerchip genauso physisch und materiell ist, wie ein biologischer Körper und die meisten *mind-uploading*-Szenarien ohnehin von einer Neuverkörperung ausgehen. Es muss daher prinzipiell von einem Physizismus in der transhumanistischen Eschatologie gesprochen werden.

Der *kohlenstoffbasierte* Transhumanismus bindet das Fort- und Überleben, und damit auch das erhoffte Leben in Fülle, an das Fortbestehen des biologischen Organismus. Unser Körper soll regeneriert, verjüngt, optimiert und gegen den Prozess des Sterbens immunisiert werden. Er soll sich unseren Wünschen und Vorstellungen beugen und kontrollierbar werden, aber er bleibt als solcher die *conditio sine qua non* für das Leben. Dabei spielt es eine gewichtige Rolle, dass ich in diesem Szenario nicht nur *einen*, sondern

[23] Vgl. diesbezüglich die Ausführungen Schärtls, der das Problem in Bezug auf William Jaworskis Vorschlag, den personalen Identitätsträger als reine Struktur zu begreifen, sehr präzise auf den Punkt bringt: „1. Wenn eine Struktur synchron mehrfach instantiiert werden kann, dann ist eine Struktur etwas Allgemeines. (Ontologischer Grundsatz zur Unterscheidung von Universalien und Partikularien). 2. Wenn eine Struktur etwas Allgemeines ist, dann kann eine Struktur kein Individuum bzw. kein Konstituens von Individualität sein. (*Corollarium* aus dem Individuationsprinzip). 3. Was immer diachron mehrfach instantiiert werden kann, kann auch synchron mehrfach instantiiert werden. (These). 4. Die Struktur einer Person *a* kann, wenn Hylemorphismus und Auferstehungsglaube kompatibel sind, diachron mehrfach instantiiert werden. (Jaworskis These). Der Ausweg aus der Problemgemengelage könnte darin bestehen, die dritte These zu bestreiten. Aber ihre Plausibilität drängt sich intuitiv auf – gerade, wenn wir (wie Jaworskis Modell nahezulegen scheint) unterstellen dürfen, dass die beiden diachron voneinander getrennten Instantiierungen der in Rede stehenden Struktur kausal nicht mehr miteinander verbunden sind. Gäbe es solche kausalen Verbindungen jedoch, bliebe die Struktur – strenggenommen – ja noch in Existenz (wenn auch möglicherweise in veränderter Ausdrucksgestalt während der ‚Interimsphase') und man könnte Auferstehung eben nicht mehr streng als Wiederexistenz deuten, sondern müsste einen Aspekt der Fortexistenz einräumen, wie das in der traditionellen katholischen Eschatologie auch formuliert worden war. Alternativ wäre zu überlegen, ob man das Problem der diachron mehrfachen Instantiierung durch das Ausstreichen eines Existenzabbruchs oder durch eine andere Konturierung des Form- und Strukturbegriffs, die die Individualität einer Struktur bzw. Form durch die Analyse ihres metaphysischen Layouts sichern könnte, zu lösen versucht." SCHÄRTL, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, 323–324.

eben *meinen* Körper bewahre. Identität hängt an der eigenen Körperlichkeit, da der Mensch ja wesentlich als Körper gesehen wird. Einen anderen Körper zu haben, würde bedeuten, jemand anderer zu sein. Was für diesen Körper wesentlich sei, was also bewahrt werden müsse, damit man am Leben bleibe bzw. wiederbelebt werden könne, darüber herrscht allerdings Uneinigkeit: Das reduktive Weltbild des Transhumanismus drückt sich teilweise auch in einem Hirnreduktionismus aus, als ob der Fortbestand des Gehirns, sozusagen als Wesenskern des körperlich-materialistisch verstandenen Menschen, ausreichen würde, um das Fortleben oder die Wiederbelebung zu garantieren[24]. Dementsprechend wird bei der Kryokonservierung entweder der ganze Körper oder eben nur der Kopf eingefroren bzw. vitrifiziert, um in Zukunft, dank der dann verfügbaren Technologie, so die Vorstellung, den derart bewahrten Menschen zu neuem Leben zu erwecken[25].

Der *siliziumbasierte* Transhumanismus unterscheidet sich vor allem durch eine andere Einschätzung der Bedeutung des eigenen Körpers. Er plädiert nicht so sehr für eine entkörperte Existenz, sondern für beliebig austauschbare Körper, seien es organisch-biologische oder anorganisch-künstliche. Selbst ein virtueller Körper ist denkbar, auch wenn er für die Interaktion mit der materiellen Umwelt immer eines entsprechenden physischen Körpers bedürfen wird[26]. Die Identität und das Fortbestehen des Menschen hängen dabei weder von dem eigenen noch überhaupt von einem Körper ab, sondern nur von der den einzelnen Menschen ausmachenden Information, die dafür allerdings eines wie immer gearteten Speichers bedarf. Nichtsdestotrotz darf der siliziumbasierte Transhumanismus nicht *per se* als körper- oder materiefeindlich verstanden werden. Gerade die Befreiung vom eigenen, begrenzten Körper soll, zumindest laut Max More, zu einer gesteigerten und vervielfachten Körperlichkeit führen. Nicht weniger, sondern mehr Körperlichkeit im Sinne einer *enhanced carnality*, das sei das eigentliche Ziel[27].

Welche *Impulse* kann die Theologie hier in Anknüpfung und Widerspruch aufgreifen? Mir scheint, dass die christliche Eschatologie sowohl an der vom kohlenstoffbasierten Transhumanismus hochgehaltenen Bedeutung des eigenen Körpers – natürlich abzüglich

[24] Konsequenterweise kann sich deshalb Aubrey de Grey nur einen biologischen *mind transfer* vorstellen, bei dem das exakt gleiche Gehirn künstlich neu gezüchtet und in einen ebenfalls *in vitro* gewachsenen Körper eingesetzt wird, so dass dieselben Bewusstseinszustände emergieren können, weil die materielle und strukturelle Identität des Gehirns garantiert, dass es sich letztlich um denselben Körper handelt. Vgl. *supra* S. 60. Alternativ wäre, gegen den Hirnreduktionismus, auch ein Szenario denkbar, indem nicht nur das Gehirn, sondern auch der ganze Körper identisch sein müsste, um die personale Identität zu garantieren.
[25] Vgl. O'CONNELL, To Be a Machine, 25–29.
[26] Vgl. etwa die Ausführungen Ray Kurzweils, *supra* S. 55–57.
[27] Zum Begriff der *enhanced carnality* und der entsprechenden Vision Max Mores, vgl. *supra* S. 43–45.

des manchmal vorkommenden Hirnreduktionismus – als auch an der vom siliziumbasierten Transhumanismus hervorgehobenen Rolle der nichtkörperlichen identitätsbewahrenden Information anknüpfen kann. Wenn Auferstehung nicht als Reinkarnation missverstanden werden soll, dann muss sie auf der numerischen Identität des Auferstehungsleibes beharren. Dieser kann nicht ein anderer, sondern muss derselbe Leib, wie in diesem Leben sein, wenn auch anders, nämlich vollendet. Ohne *meinen* Körper kann ich *für mich* kein Leben in Fülle erhoffen. Dass dieser Körper an die radikale Andersartigkeit der vollendeten Schöpfung angepasst sein muss, ist klar. Statt den Auferstehungsleib als nichtbiologisch zu bezeichnen, könnte es dementsprechend zielführender sein, ihn als *eschatologisch vollendeten* biologischen Körper/Leib zu bezeichnen und im selben Atemzug hinzuzufügen, dass es sich unserer begrenzten Vernunft prinzipiell entzieht, zu verstehen, was das konkret bedeuten könnte bzw. wie man sich das vorzustellen habe[28]. Dass es sich postmortal tatsächlich um denselben Leib handelt wie den jetzigen, das kann die Theologie am glaubwürdigsten vermitteln, wenn sie, an die Intuition des siliziumbasierten Transhumanismus anknüpfend, im Sinne des *forma-dat-esse*-Prinzips, diese numerische Identität des Leibes durch die im Tod fortbestehende Formseele garantiert sieht. So wie beim *mind-uploading* die fortbestehende Information als solche nicht wirklich als lebendig betrachtet werden kann, solange sie nicht neu verkörpert wird, so gilt für die fortbestehende körperlose Geistseele im Zwischenzustand auch, dass sie nur in einem analogen Sinn als lebendig gelten kann.

Das Aufkommen des Transhumanismus in seiner doppelten Gestalt schenkt somit sowohl der christlichen Hoffnung auf ein leibliches Jenseits als auch dem scholastischen Konstrukt einer nur analog lebendigen, als *anima separata* fortbestehenden Form, neue Plausibilität. Anders als vielleicht noch vor 50 Jahren muss eine Personaleschatologie, die, bei allem Agnostizismus die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes betreffend, dennoch auf die wesentliche Kontinuität zwischen prä- und postmortaler Verkörperung besteht, heute im Zeitalter des Transhumanismus nicht mehr befürchten, unvermittelbar zu sein. Sie kann, ganz im Gegenteil, das Schlagwort der *enhanced carnality* produktiv aufgreifen und inkarnationstheologisch fundiert in die Eschatologie überführen.

[28] Vgl. diesbezüglich insbesondre mein Fazit zur theologischen Diskussion über die Auferstehungshoffnung, *supra* S. 295–301.

3. Fazit

Was ergibt sich aus dem Gesagten für eine zeitgerechte Darstellung der christlichen Vollendungshoffnung? Auf der fundamentaltheologischen Ebene relativiert das zusehends meinungsbildende transhumanistische Weltbild die Gründe, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu geführt haben, das klassische personaleschatologische Modell als unvermittelbar zu verwerfen. Auf der inhaltlichen, dogmatischen Ebene bietet die rivalisierende transhumanistische Eschatologie in ihren beiden Varianten für die Theologie sowohl interessante Anknüpfungspunkte als auch die Gelegenheit sich von irreführenden Vorstellungen und Begriffen zu distanzieren. So muss die problembehaftete Vorstellung des Subjekts als *pattern* durch einen robusten Seelenbegriff, der sowohl die Individualität als auch die Kontinuität der Identität garantieren kann, gekontert werden. Auch wenn viel für eine positive Rezeption der Anliegen eines dezidiert verkörperten Lebens in Fülle und der unhintergehbaren Bedeutung des eigenen Leibes spricht, so kann dies nur im Sinne einer eschatologischen Vollendung des Leibes und unter Beachtung des ontologischen und noetischen Grabens des Todes, den es ernst zu nehmen gilt, geschehen. Der Tod ist dabei auch als die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die eschatologische Vollendung zu verstehen, da er das Ende des sonst endlosen Werdens markiert. Seine Endgültigkeit kann in die gottgewirkte Vollendung münden.

II. Impulse aus einer Relecture des neutestamentlichen Befunds

Nach der Sicherung des Ertrags aus der im ersten Hauptteil geführten Auseinandersetzung *ad extra* mit dem Transhumanismus, soll nun die für meinen eigenen Entwurf nötige korrespondierende Vorbereitungsarbeit *ad intra* anhand einer ebenfalls fokussierten und problemorientierten *neutestamentlichen Relecture* geleistet werden. Die entsprechenden relevanten theologischen und theologiegeschichtlichen Einsichten des zweiten Hauptteils werden aus arbeitspragmatischen Gründen direkt in der Ausarbeitung meines Entwurfs im nächsten Kapitel eingeflochten.

Die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod wächst im Glauben Israels bekanntlich nur allmählich heran und bleibt im Judentum bis zur Zeit Jesu und darüber hinaus umstritten[29]. Die alt- und zwischentestamentlichen Vorstellungen und Erwartungen liefern jedoch den Vorstellungshorizont für die neutestamentlich bezeugte Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben[30]. Wenn die hier anstehende biblische Relecture auf das Neue Testament fokussiert, geschieht dies im Bewusstsein, dass sowohl Jesu Aussagen als auch die von der Urgemeinde vorgenommenen Deutungen der Osterereignisse, die Parusieerwartung und die diversen Formulierungen der Hoffnung für die in Christus Lebenden und Verstorbenen diesen Hintergrund bleibend voraussetzen.

An dieser Stelle kann keine umfassende Darstellung der verschiedenen Sichtweisen und theologischen Entwürfe innerhalb des neutestamentlichen Kanons angestrebt werden[31]. Vielmehr soll in drei Schritten eine interessengeleitete Sichtung des neutestamentlichen Befunds vorgenommen werden. Erstens sollen die zwei nebeneinander bestehenden

---

[29] Für einen kurzen Überblick mit aktuellen Literaturangaben, vgl. etwa Michael KONKEL, Tod und Auferstehung in der Sicht des Alten Testaments, in: Berthold WALD (Hg.), Ende des Lebens. Tod und Sterben heute, Paderborn 2018, 161–181. Vertiefend, vgl. Angelika BERLEJUNG u.a., Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009; Alexander Achilles FISCHER, Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament: eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten (Studien zu Kirche und Israel 7), Leipzig 2014.

[30] Für eine Verankerung der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung im hebräischen Alten Testament, also nicht nur bei Daniel und den Makkabäerbüchern, im Sinne einer Kontintuitätsthese, vgl. Johannes SCHNOCKS, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Bonner Biblische Beiträge 158), Göttingen 2009.

[31] Vgl. u.a. Gisela KITTEL, Befreit aus dem Rachen des Todes: Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblisch-theologische Schwerpunkte 17), Göttingen 1999; Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007; Franz ZEILINGER, Der biblische Auferstehungsglaube: religionsgeschichtliche Entstehung - heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008; Stefan ALKIER, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen 2009.

Aussagereihen zum ‚Dass' der postmortalen Hoffnung, nämlich die zur endzeitlichen Auferstehung der Toten einerseits und die zum sofortigen Sein mit Christus andererseits, ins Auge gefasst werden[32]. Über den Graben der kontroversen Debatte zur Auferstehung im Tod hinweg besteht nämlich ein breiter Konsens[33], dass hier die Ursache für die theologiegeschichtliche und systematische Schwierigkeit liegt, ein einheitliches personaleschatologisches Modell zu entwerfen. Zweitens soll auch das ‚Wie' und insbesondere die bei Paulus betonte Polarität von Identität und Verwandlung, die zu sehr unterschiedlichen Interpretationen geführt hat, eigens untersucht werden. Schließlich wird die teilweise unterbelichtete Thematik von Tot- und Lebendigsein als weiterführende Perspektive erörtert.

1. Zwei Aussagereihen zum ‚Dass': Auferstehung der Toten und Sein mit Christus

In diesem Abschnitt werden zuerst die Aussagen Jesu zur Hoffnung auf Auferstehung und ein Leben nach dem Tod betrachtet. Es genügt hierzu die synoptischen Evangelien heranzuziehen, um die Problemlage deutlich zu erkennen[34]. Bei Paulus, dessen eschatologische Aussagen ebenfalls eine gewisse Uneinheitlichkeit aufweisen, wird dann auch nur stichprobenartig auf einzelne Texte eingegangen werden.

a. Synoptische Evangelien: Jesu Bekenntnis zur Auferstehungshoffnung und die Verheißung des sofortigen Heils im Paradies

In den synoptischen Evangelien findet man zahlreiche Aussagen Jesu, die direkt oder indirekt auf die Auferstehung der Toten bzw. von den Toten rekurrieren[35]. Zu den besonders markanten Stellen gehört das Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,18-27// Mt 22, 23-33//Lk 20,27-40). Die Sadduzäer „behaupten, es gebe keine Auferstehung" (Mk

[32] Die Unterteilung in zwei Aussagereihen ist ihrerseits natürlich bereits eine Vereinfachung. Insgesamt kann man, laut Stefan Schreiber, im Neuen Testament sieben wesentliche Modelle für ein Leben nach dem Tod unterscheiden, vgl. Stefan SCHREIBER, Die Gemeinschaft mit Christus setzt Leben frei - Neues Testament: vielfältige Modelle für ein Leben nach dem Tod, in: Welt und Umwelt der Bibel 97 (2020), 28–33.
[33] Vgl. z.B. Rahner, *supra* S. 193 und Ratzinger, *supra* S. 209.
[34] Für das anders gelagerte Problem der Eschatologie des Johannesevangeliums, vgl. Jörg FREY, Die johanneische Eschatologie. 3 Bände (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 96; 110; 117), Tübingen 1997; 1998; 2000; Mary L. COLOE, „The End is Where We Start From". Afterlife in the Fourth Gospel, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum, Leipzig 2007, 177–199. Ewiges Leben und Auferstehung werden dort aber auch unterschieden, vgl. Joh 6,54: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, *hat* [präsentisch] das ewige Leben und ich *werde* ihn auferwecken *am Jüngsten Tag* [futurisch]."
[35] Für diesen Absatz stütze ich mich teilweise auf Stefan SCHREIBER, Sprach Jesus vom Jenseits?, in: Stefan SCHREIBER / Stefan SIEMONS (Hg.), Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie., Darmstadt 2003, 96–118; SÖDING, Die Auferstehung von den Toten.

12,18). Aus der Antwort Jesu auf die von ihnen konstruierte Fangfrage lässt sich einiges über seine eigenen Überzeugungen herauslesen[36]. Es wird deutlich, dass er nicht einfach nur, sozusagen als Kind seiner Zeit, eine allgemein vorliegende Vorstellung unreflektiert oder *en passant* übernimmt, sondern, dass für ihn die Hoffnung auf Auferstehung tatsächlich der wahren Offenbarung Gottes entspricht: „Ihr irrt euch, ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes" (Mk 12,24). Dass Jesus diese Hoffnung auf eigene, originelle Weise begründet[37] und direkt aus dem originären Gottesbegriff Israels ableitet, zeigt nicht nur, dass er sich kreativ und eigenständig mit der Frage befasst hat, sondern vor allem auch wie zentral sie ihm erscheint: „Er ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden. Ihr irrt euch sehr" (Mk 12,27). Inhaltlich setzt Jesus auch neue Akzente, indem er einer verbreiteten Auffassung, welche Auferstehung in ungebrochener Kontinuität mit dem irdischen Leben denkt, einen Riegel vorschiebt: „Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie Engel im Himmel" (Mk 12,25). Damit ist nicht gemeint, dass die Menschen zu Engeln werden, sondern dass sie, in Anlehnung an damalige Engelsvorstellungen, himmlisch und unsterblich werden, was bei der lukanischen Version deutlich zutage tritt: „Die aber, die gewürdigt werden, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben, heiraten nicht, noch lassen sie sich heiraten. Denn sie können auch nicht mehr sterben, weil sie den Engeln gleich und als Kinder der Auferstehung zu Kindern Gottes geworden sind" (Lk 20,35-36). Jesus betont also das Moment der eschatologischen Verwandlung.

Bedeutsam sind ferner auch die mehrfachen Ankündigungen seines Leidens, Sterbens und Auferstehens, weil die Auferstehung Jesu hier von ihm selbst[38] mit der Vorstellung von der allgemeinen Auferstehung von den Toten in Verbindung gebracht wird. „Der Menschensohn muss […] getötet werden und nach drei Tagen auferstehen" (Mk 8,31). Das „muss" weist auf die heilsschaffende Sendung Jesu hin:

> „Wenn Jesus gerade durch seinen Tod vollzieht, was nach Gottes Willen sein „muss", kann der Tod, den Menschen sterben, nicht das Ende des Lebens, sondern nur das Tor zur Ewigkeit

[36] Die Frage der Historizität dieser Perikope betreffend, folge ich der Einschätzung von Stefan Schreiber und Thomas Söding, die sich beide für die Historizität aussprechen, vgl. SCHREIBER, Sprach Jesus vom Jenseits?, 107–110; SÖDING, Die Auferstehung von den Toten, 68.

[37] Die Tatsache, dass sowohl die Begründung der Auferstehungshoffnung aus Ex 3,6 als auch der Vergleich mit den Engeln im ganzen alttestamentlichen, frühjüdischen und urchristlichen Kontext einzigartig ist, wertet John P. Meier als gewichtiges Argument für die Historizität dieses Jesuswortes, vgl. John P MEIER, The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?, in: Journal for the Study of the New Testament 22 (2000), 3–24, hier 11–14.

[38] Auch hier gehe ich mit Söding davon aus, dass diese Ankündigungen, zumindest ihrem Kern nach, für historisch gehalten werden können. Vgl. SÖDING, Die Auferstehung von den Toten, 77–79.

> sein. Der Auferstandene öffnet es. Seine Auferstehung begründet die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, weil sie den Basileia-Dienst Jesu zum Ziel führt."[39]

Die Auferstehung Jesu ist die vorweggenommene und eröffnete Auferstehung der Toten. Dieser Zusammenhang tritt auch nach der Verklärungsszene hervor, als Jesus die Jünger anhält, „niemandem zu erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Dieses Wort beschäftigte sie und sie fragten einander, was das sei: von den Toten auferstehen" (Mk 9,9-10). Damit ist die Rede von der Auferstehung der Toten zentral in Jesu Lehre und Sendung eingewoben.

Die Aussagen zur (allgemeinen) Auferstehung der Toten sind aber in den synoptischen Evangelien nicht die einzigen Äußerungen Jesu über ein postmortales Leben. Neben Stellen, wo Jesus etwa vom „ewigen Leben in der kommenden Welt" (Mk 10,30) oder von „dem Tag, an dem ich mit euch von Neuem trinke im Reich meines Vaters" (Mt 26,29), spricht, bietet vor allem das von Lukas überlieferte Gespräch[40] mit dem guten Schächer eine interessante Erweiterung der eschatologischen Vorstellungen: „Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst! Jesus antwortete ihm: Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein" (Lk 23,42-43). In ihrer Bedeutung unumstritten dürfte die klare christologische Zentrierung – „*mit mir* im Paradies" – der Verheißung des Lebens nach dem Tod sein. Deutlich umstrittener ist die Interpretation des „Heute", das entweder im allgemeinen Sinn „des eschatologischen Kairos"[41] oder aber als bewusst unterschieden von der Auferstehung „am dritten Tag" (Lk 9,22; 18,33; 24,7; 24,46) gelesen wird. Klaus Berger votiert etwa für die zweite Lesart und sieht in diesem Wort

> „ein wichtiges Zeugnis für die außerhalb von Paulus bezeugte christliche Anschauung vom Zwischenzustand: Der Leichnam wird in der Erde begraben. Bis zur Auferstehung ist der Gerechte im Paradies (»Zwischenzustand«), für Jesus dauert diese Zeit zwei Tage, für den Schächer dauert sie immer noch an. Die Existenz im Paradies ist nicht leiblos (vgl. 2 Kor 5,3f), aber eben auch noch nicht die der Auferstandenen."[42]

Auch Hans Klein deutet sowohl die Bitte des guten Schächers[43] als auch die Antwort Jesu in diesem Sinn: „Lk stellt sich die Sache etwa so vor, daß das Ich-πνεῦμα schon heute in

[39] Ebd., 78.
[40] Die Historizität dieses Gesprächs wird, soweit ich erkennen kann, meist als wesentlich fragwürdiger als die vorangehenden Stellen beurteilt. Für die Theologie bleibt dennoch der kanonische Text normativ.
[41] Thomas SÖDING, Das Evangelium nach Lukas. Teilband 2: Lk 13,22–24,53 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023, 251.
[42] BERGER, Kommentar zum Neuen Testament, 306.
[43] Vgl. Hans KLEIN, Das Lukasevangelium (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1), Göttingen 2005, 710, Anm. 24: „Gedacht ist, daß Jesus direkt vom Kreuz in Abrahams Schoß gelangt wie

dem Paradies ist, sich aber erst bei der Auferstehung mit dem σῶμα neu verbindet."[44] Darüber hinaus sehen manche Exegeten bei Lukas das Anliegen, eine „individuelle Eschatologie", die nicht nur mit der „endzeitlichen Vollendung aller Erwählten rechnet"[45], zu entfalten. In ihrer Dissertation über das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16,19-31) erkennt auch Ohti Lehtipuu bei Lukas neben der kollektiven Eschatologie der endzeitlichen Auferstehung Ansätze einer individuellen Eschatologie, betont aber, dass diese kein konsistentes Gesamtschema ergeben. Die unterschiedlichen eschatologischen Bilder dienen immer dem jeweiligen paränetischen Ziel[46]. Die These, dass die individuelle Eschatologie bei Lukas eine Reaktion auf die Parusieverzögerung sei, weist sie mit dem Hinweis zurück, dass es zur Zeit Jesu durchaus verbreitete Vorstellungen einer Individualeschatologie gab[47]. Auf die Frage, ob die individuelle Eschatologie bei Lukas als Zwischenzustand vor der allgemeinen Auferstehung oder als alternatives Vorstellungsmodell des endgültigen Schicksals verstanden werden soll, votiert sie nach einer eingehenden Analyse des frühjüdischen Ursprungs der verwendeten Begriffe (Paradies, Hades, ewige Wohnungen etc.) für letzteres[48].

Dieser kurze Einblick in die synoptischen Evangelien und in die Debatte zur lukanischen Individualeschatologie lässt erahnen, dass sich aus den Worten Jesu bzw. deren redaktioneller Bearbeitung kein einheitliches eschatologisches Schema ergibt. Neben der eindeutig bezeugten Vorstellung von der endzeitlichen Auferstehung der Toten, findet man auch, insbesondere bei Lukas, alternative Vorstellungen, die eine Existenz mit Christus sofort nach dem Tod erhoffen lassen. Einfache Lösungen, die einzelne Aspekte ausblenden oder textkritisch aussortieren, verbieten sich ebenso wie vorschnelle Harmonisierungsversuche auf der Bildebene[49].

Lazarus (Lk 16,22). Das Auferstehen, d.h. das Sichtbar-Werden, erfolgt erst etwas später, aber der Eingang in das Paradies sofort."

[44] Ebd., 711. Vgl. auch Michael WOLTER, Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008, 761: „Jesus sagt dem Verbrecher zu, dass er unmittelbar nach seinem Tod in das im Himmel befindliche Paradies und in die Gemeinschaft mit ihm entrückt wird."

[45] KLEIN, Lukasevangelium, 711.

[46] Vgl. Outi LEHTIPUU, The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus (Supplements to Novum Testamentum 123), Leiden 2007, 237–264.

[47] Ebd., 255.

[48] Vgl. ebd., 265–294.

[49] Vgl. ebd., 296–297: „All these different strands appear in Luke's work and there is no way of combining them seamlessly. Different ideas, however, are not mutually exclusive but all have their place in Luke's view of salvation. According to him, God will save all who repent and become members of the Christian community. This salvation, which is a present reality, would not be interrupted by death. Those righteous ones who die before the end of this world would be transferred to a blessed existence. Those who would still be alive at the parousia would face a general judgment where those earlier deceased would also appear."

b. Paulusbriefe: Plurale Vorstellungen und christologische Zentrierung

Ein ähnlicher Befund ist auch bei Paulus auszumachen. Man findet hier dieselbe Spannung zwischen der mit der Parusie verknüpften Auferstehung der Toten und einem anscheinend sofortigen postmortalen Sein mit Christus. Bereits in dem wahrscheinlich ältesten neutestamentlichen Dokument, dem ersten Thessalonicherbrief, schreibt Paulus unter Berufung auf ein Jesuswort (1 Thess 4,15) über die Auferstehung der verstorbenen Christen, die er die „Toten in Christus" nennt (1 Thess 4,16): Sie werde sich bei der „Ankunft des Herrn", vor der gemeinsamen Entrückung mit den dann noch Lebenden, „durch Jesus" ereignen (vgl. 1 Thess 4,14-17). Im ganzen Abschnitt wird das Motiv des Mit-Christus-Seins als eigentlicher Hoffnungsinhalt verkündet. „Den entscheidenden Orientierungspunkt bildet das Ereignis der Parusie des Herrn"[50], also „das zukünftige Kommen des eschatologischen Herrschers Jesus"[51]. Nicht ganz klar ist, ob Paulus die bereits „Entschlafenen" (1 Thess 4,14.15) schon oder noch oder eben nur einst als lebend versteht: „Er ist für uns gestorben, damit wir vereint mit ihm *leben*, ob wir nun wachen oder *schlafen*" (1 Thess 5,10). Werden die „schlafenden" Toten erst bei der Parusie wieder leben oder leben sie bereits? Paulus äußert sich dazu nicht eindeutig, aber man kann ihn, wie jüngst Ulrich Mell, so verstehen, dass er einerseits von einem zwischenzeitlichen Leben der Toten in Christus und andererseits von einer endzeitlichen Auferstehung spricht[52]. Interessant ist diesbezüglich, dass die Verstorbenen mit den Heiligen identifiziert werden können, von denen Paulus zuvor sagte, dass sie Christus bei seiner Parusie begleiten werden (vgl. 1 Thess 3,13: „bei der Ankunft Jesu, unseres Herrn, *mit allen seinen Heiligen*"). Das würde bedeuten, dass sie als mit ihm vom Himmel herabsteigend (vgl. 1 Thess 4,16: „der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen") verstanden werden müssen, so dass die Toten sozusagen gleichzeitig bei Christus im Himmel und im Grab, wo sie der Auferstehung harren, zu verorten wären[53].

[50] Stefan SCHREIBER, Der erste Brief an die Thessalonicher (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 13/1), Gütersloh 2014, 254.
[51] Ebd., 255.
[52] Ulrich Mell deutet die Stelle so, dass „dass die bereits verstorbenen Gemeindeglieder sich trotz ihres Todes (weiterhin) in der ihre Existenz als Lebende kennzeichnenden Gemeinschaft mit Christus, ἐν Χριστῷ, befinden", so dass „die von Gott begründete Heilsgemeinschaft Christi mit den lebenden Glaubenden bis in die Todeswelt hinein" reicht. Davon zu unterscheiden sei „die Auferstehung der verstorbenen Glaubenden als ihr Wiederlebendigwerden, als Rückkehr aus dem Grab in das ewig dauernde Leben auf der Erde". Ulrich MELL, Das Evangelium in einem rhetorischen Brief. Ein Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 166), Göttingen 2023, 371.
[53] Vgl. BERGER, Kommentar zum Neuen Testament, 770–771.

Im Philipperbrief, wahrscheinlich der letzte Gemeindebrief von Paulus, liegt eine vergleichbare Spannung zwischen der persönlichen Hoffnung auf die Gemeinschaft mit Christus im Tod und der Erwartung der endzeitlichen Auferstehung bei der Parusie vor. In der in ihrer Bedeutung höchst umstrittenen Stelle von Phil 1,20-23 spricht Paulus von seiner Hoffnung, dass Christus „verherrlicht werden wird in meinem Leibe, ob ich lebe oder sterbe. Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn“ (Phil 1,20-21). Der Tod brächte ihn also näher an Christus, wie er nochmals betont: „Ich habe das Verlangen, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wie viel besser wäre das!“ (Phil 1,23). Versteht Paulus dieses Sein bei Christus als von der Auferstehung unterschieden? Diese erwartet er, etwas später im selben Brief[54], anscheinend erst bei der Parusie: „Denn unsere Heimat ist im Himmel. Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich auch alles unterwerfen kann“ (Phil 3,20-21). Ob hier ein Zwischenzustand anzunehmen ist, wird kontrovers diskutiert, ist aber nicht ausgeschlossen[55]. Auch die eventuelle Beschaffenheit dieses Zustands ist umstritten, aber vermutlich nicht als völlig leiblos zu denken[56]. Einig sind sich hingegen die meisten Exegeten, dass es vor allem um das Sein mit Christus geht, welches für Paulus die christliche Hoffnung begründet und auch ihr wesentlicher Inhalt ist. Die von vielen Lesern

[54] Zu der strittigen Frage, ob es sich ursprünglich wirklich um ein und denselben Brief handelt, vgl. Nikolaus WALTER, Der Brief an die Philipper, in: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (Das Neue Testament Deutsch 8/2), Göttingen 1998, 11–101, hier 17–20.

[55] Vgl. Stefan SCHREIBER, Paulus im ‘Zwischenzustand’: Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation, in: New Testament Studies 49 (2003), 336–359, hier 340–341: „Demnach handelt es sich um eine jenseitige Christusgemeinschaft, die […] eine direkte Alternative zum Bleiben [bildet], so dass die ‘Auferstehung’ (als bewusste Existenz mit Christus) unmittelbar nach dem Tod erwartet wird! Das ist auffällig, wenn man an Phil 3.20–1 denkt, wo Paulus das Parusiegeschehen umreißt: Kommen Jesu Christi vom Himmel, Verwandlung des irdischen Leibes zu einem Leib der Herrlichkeit (Christus gleichgestaltet), Herrschaftsantritt Christi über das All (‘alles’); damit ist zweifellos der Anbruch der Endzeit gemeint. In 1.23 handelt es sich also offenbar um einen ‘Zwischenzustand’! Dieser ‘Zwischenzustand’ muss primär chronologisch verstanden werden als zwischen den beiden Fixpunkten Tod des Individuums und Anbruch der Endzeit angesiedelt. Das entscheidende Endereignis folgt noch. Die Qualität des ‘Zwischenzustands’ formuliert Paulus knapp als mit-Christus-Sein.“ Eine andere Möglichkeit wäre, dass Paulus im Anschluss an biblische und griechische Vorstellungen den Zwischenzustand nur für besondere Personen, wie etwa die Apostel (und sich selbst) in Betracht zieht, vgl. Adela Yarbro COLLINS, The Otherworld And The New Age In The Letters Of Paul, in: Tobias NICKLAS u.a. (Hg.), Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143), Leiden 2010, 189–207, hier 202–203.

[56] Vgl. BERGER, Kommentar zum Neuen Testament, 720: „Paulus spricht hier über den so genannten Zwischenzustand. […] Weil es um Leiblichkeit geht, deshalb ist auch der »Zwischenzustand« (wo die Verstorbenen, insbesondere die verstorbenen Christen vor der allgemeinen Auferstehung in der Gemeinschaft mit Christus geborgen sind) leiblich gedacht. Es ist noch nicht der Auferstehungsleib, wohl aber »das neue Haus, im Himmel bereitet«. […] Ein »neues Haus«, nämlich ein neuer Leib wird bei Gott bereitet. Nichts wäre für Paulus schlimmer als der leiblose Zustand als Gespenst. Der neue Leib ist, wie gesagt, noch nicht der Auferstehungsleib. Denn er ist noch nicht sichtbar, noch nicht global, hat noch nicht die Reste des alten Leibes in sich aufgenommen und verwandelt. Das alles geschieht erst bei der Auferstehung am Ende.“

spontan gestellte Frage, *wie* die Verstorbenen bis zur endzeitlichen Auferstehung in Gemeinschaft mit Christus bestehen (können), bleibt unbeantwortet.

c. Ergebnis

Wie sind diese unterschiedlichen Aussagen bei Jesus und Paulus zu deuten? Handelt es sich nur um die Differenz zwischen einer individuellen und einer kollektiven Perspektive, wie etwa Karl Rahner behauptete? Oder muss man hier auch die chronologische Unterscheidung zwischen einer sofortigen und einer endzeitlichen Perspektive in Anschlag bringen, wie es das klassische eschatologische Modell tat? Das Neue Testament selbst entzieht sich zwar solchen Systematisierungsversuchen und verweist uns auf die christologische Mitte, in der sowohl die begonnene endzeitliche Auferstehung als auch das postmortale Sein mit Christus zusammenfinden, aber es verbietet sie nicht. Es bleibt m.E. angesichts des biblischen Befunds legitim und sinnvoll von einem Zwischenzustand zu sprechen, auch wenn dieser neutestamentlich nirgends explizit erwähnt wird. Er fügt sich aber gut in die Differenz zwischen der noch ausstehenden Parusie, an die das Neue Testament die Auferstehung bindet, und den Tod der einzelnen Christen. Die oben zitierten Exegeten votieren für eine solche Interpretation der untersuchten Textstellen.

Man kann den Sachverhalt also durchaus so verstehen, dass es zwar bereits hier und jetzt eine neue Existenzform in Gemeinschaft mit Christus gibt, eine Teilhabe an seiner Auferstehung, die sich dann auch im Tod durchhält, aber dass diese Christusgemeinschaft eindeutig von der endzeitlichen Auferstehung zu unterscheiden ist. So scheint es Paulus[57] in seiner berühmten Mahnung von 2 Tim 2,16-18 einzuschärfen, wenn er schreibt, dass einige „von der Wahrheit abgeirrt sind, indem sie sagen, die Auferstehung sei schon geschehen. So zerstören sie bei manchen den Glauben“ (Vers 18). Dass die Auferstehung der Toten noch nicht geschehen sei und von ihm erst bei der Parusie erwartet werde, hat Paulus bereits in einer ähnlichen Polemik in 1 Kor 15,20-24 ausgeführt: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen. […] Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende.“ Die Reihenfolge ist hier genau dieselbe wie in 1 Thess 4,13-17. Die paulinische Eschatologie erweist sich also, trotz aller

[57] In der jüngeren Forschung ist man geneigt, 2 Tim unabhängig 1 Tim zu untersuchen und ihn „nicht nur literarisch, sondern auch realiter als ein Vermächtnis des Apostels zu verstehen“. Jens HERZER, Die Pastoralbriefe und das Vermächtnis des Paulus. Studien zu den Briefen an Timotheus und Titus, hg. v. Jan Quenstedt (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 476), Tübingen 2022, 4.

Unterschiede zwischen den verschiedenen Texten, als konsistent und mit der synoptischen vereinbar. Insgesamt kann festgehalten werden, dass weder die präsentische Eschatologie gegen die futurische ausgespielt noch das dem guten Schächer verheißene Paradis einfach mit der Auferstehung und der Vollendung des Reiches Gottes identifiziert werden kann. Das Neue Testament ist daher für ein theologisches Modell, das mit dem Zwischenzustand operiert, zumindest offen.

2. Aussagen über das ‚Wie': Paulus über Identität und Transformation

Macht das Neue Testament über die doppelte Aussagereihe zum ‚Dass' der postmortalen Vollendung hinaus auch Aussagen über die die Art und Weise wie diese zu denken sei? Der klassische biblische Referenztext für diese Thematik ist zweifellos 1 Kor 15,35-58, auf den sich die hier durchzuführende Relecture beschränkt.

a. Untersuchung von 1 Kor 15,35-58: Verwandlung oder Neuerschaffung?

Paulus leitet die Passage mit der Frage ein, um die es nun geht: „Nun könnte einer fragen: Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib (σῶμα) werden sie haben?" (1 Kor 15,35). Die darauffolgenden Ausführungen werden kontrovers gedeutet[58], was auch daran liegt, dass Paulus anscheinend widersprüchliche bzw. unklare Aussagen macht[59]. Die fortschreitende Argumentation scheint tatsächlich zwischen verschiedenen Optionen zu larvieren[60]. Man kann in diesem Abschnitt drei Einheiten unterscheiden:

1) In *1 Kor 15,35-44* wird im Anschluss an die Eingangsfrage eine körperliche bzw. leibliche Auferstehungswirklichkeit[61] und damit eine gewisse – logische, aber auch ontologische – Kontinuität postuliert. Dennoch liegt der Akzent auf der Diskontinuität zwischen der prä- und postmortalen Existenz. Auf der Samenkornmetapher[62] aufbauend,

[58] Vgl. Dieter ZELLER, Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen 2010, 526–529.
[59] Ob das wirklich an den schlechten Kommunikationsfähigkeiten von Paulus hängt, wie Mark FINNEY, Resurrection, Hell and the Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity, London 2016, 100–102 behauptet, darf angezweifelt werden. Eher dürfte es in der Natur der Sache liegen, die als eschatologische unseren Vorstellungshorizont grundsätzlich sprengt.
[60] Vgl. ebd., 111–112.
[61] Vgl. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 507: „Es ist also nicht so, dass Paulus bisher die Faktizität der Auferstehung dargelegt hat und nun erörtert, ob sie im Leib oder ohne Leib erfolgt. Damit, dass sie als leibliche denkbar ist, steht und fällt auch ihre Tatsächlichkeit."
[62] Zur kontroversen Interpretation der Samenkornmetapher, vgl. Stefan KRAUTER, Das „sterbende Weizenkorn": 1 Kor 15,36 und die antike Botanik, in: Biblische Zeitschrift 66 (2022), 302–312; John Granger COOK, The Enspirited Body in 1 Corinthians 15 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 530), Tübingen 2025, 5–28.

wird diese Diskontinuität besonders in den Gegensatzpaaren der Verse 42-43 betont: verweslich/unverweslich, armselig/ herrlich, schwach/stark. Interessanterweise bildet allerdings gerade das σῶμα die begriffliche Klammer zwischen der irdisch-psychischen und der überirdisch-geistlichen Existenz: „Gesät wird ein irdischer Leib (σῶμα ψυχικόν), auferweckt ein überirdischer Leib (σῶμα πνευματικόν)" (1 Kor 15,44). Insgesamt kommt das Wort σῶμα in diesen Versen neun Mal vor, auf beiden Seiten der Gegenüberstellungen. In Vers 39 findet sich außerdem vier Mal das dort scheints synonym zu σῶμα gebrauchte Wort σὰρξ (Fleisch). Der erhoffte Auferstehungsleib wird folglich durch insgesamt vier Eigenschaften charakterisiert: Unverweslichkeit, Herrlichkeit, Kraft und Geisthaftigkeit. Mit dieser letzten Bestimmung ist nicht gemeint, dass der Auferstehungsleib als pneumatischer Leib „aus ‚Geist' besteht – ebensowenig wie der seelische nur aus Seele –, sondern [dass er] ganz vom Geist Gottes erwirkt und durchwirkt ist"[63].

2) In *1 Kor 15,45-50* scheint dann der Leib (σῶμα) völlig vergessen und das Fleisch (σὰρξ) eine andere Bedeutung anzunehmen. Der Gegensatz ist nicht mehr durch die Klammer des σῶμα umgriffen, sondern es wird ein starker Kontrast zwischen dem irdisch-psychischen ersten Adam und dem himmlisch-geistigen neuen Adam und ihren jeweiligen Nachkommen gezeichnet: „Adam, der erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen. Der letzte Adam wurde lebendig machender Geist. […] Der erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der zweite Mensch stammt vom Himmel" (1 Kor 15,45.47). Paulus stellt hier den in Gen 2,7 von Gott geschaffenen Menschen, der als lebendige Seele (ψυχή ζῶσα, 1 Kor 15,45 = Gen 2,7 LXX), die von der Erde stammt, bezeichnet wird, dem lebenspendenden Geist (πνεῦμα ζῳοποιοῦν), der vom Himmel kommt, entgegen. Allerdings muss angemerkt werden, dass damit weder der erste Mensch als (leiblose) Seele noch der zweite Mensch als reiner Geist begriffen wird. Vielmehr verweisen der erste und der zweite Adam je auf das σῶμα ψυχικόν und πνευματικόν. Dann aber heißt es: „Damit will ich sagen, Brüder und Schwestern: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Verwesliche erbt nicht das Unverwesliche" (1 Kor 15,50). War in Vers 38 noch davon die Rede, dass Gott jedem Samen seinen eigenen Leib (ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα) schenkt, so dass man die Aussage zur Auferstehung der Toten, dass das, „was gesät wird, verweslich, was auferweckt wird, unverweslich" (1 Kor 15,42) ist, im Sinne einer gewissen Kontinuität oder zumindest Nachfolgerelation verstehen konnte, so wird jetzt betont, dass zwischen dem Verweslichen und dem Unverweslichen keine Relation besteht:

[63] ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 512. Vgl. COOK, The Enspirited Body, 118–243.

„das Verwesliche erbt nicht das Unverwesliche“ (1 Kor 15,50). Für sich genommen, und wenn man exegetisch nicht behutsam vorgeht[64], scheinen diese Verse überhaupt nicht mehr von einer leiblichen Auferstehung oder Verwandlung, sondern eher von einer neuen, vom Himmel und nicht von der Erde kommenden Existenzweise zu sprechen.

3) In 1 Kor 15,51-55 ist dann aber von Verwandlung (Vers 51: „wir werden alle verwandelt werden“), von der Auferstehung der Toten als Unverwesliche (Vers 52: „die Toten werden als Unverwesliche auferweckt“) und vom Bekleiden (Vers 53: „dieses Verwesliche muss sich mit Unverweslichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“) die Rede. Es handelt durchwegs um Ausdrücke, die eine gewisse Kontinuität, ein Geschehen an einem sich durchhaltenden Subjekt implizieren[65]. Die Frage, die man sich unwillkürlich stellt, lautet: Wer ist dieses Subjekt der Verwandlung? Was wird da verwandelt? Der Mensch, die Seele, der Geist, der Körper (vgl. 1 Thess 5,23) oder gibt es doch kein sich durchhaltendes Subjekt, sondern nur Gott, der den Verstorbenen in seinem Andenken bewahrt? In der exegetischen Literatur werden alle Meinungen vertreten[66]. Die Schwierigkeit eine einhellige Antwort zu finden, hängt nicht zuletzt daran, dass die damaligen anthropologischen Vorstellungen nicht den unseren entsprechen und selbst die Seele oder der Geist materiell verstanden werden konnten[67]. Es ist durchaus möglich, dass Paulus den physischen Körper als das sich wandelnde Subjekt denkt:

> „The transformation Paul envisions warrants the conclusion that for him resurrection was a change in the physical body – not an abandonment of the physical body to decay. One can and should draw the same conclusion from his statement that those who are dead – or their dead bodies – will arise in an uncorruptible/imperishable state.“ [68]

Dass der irdische Körper in dieser paulinisch-apokalyptischen Vorstellung nicht einfach zurückgelassen, sondern eingeborgen und in die eschatologische Verwandlung mithineingenommen wird, legt m.E. auch die Tatsache nahe, dass nicht nur die Toten,

---

[64] So muss etwa „Fleisch und Blut” im gesamten Kontext gelesen werden. Gemeint ist der Mensch in seiner auf sich allein gestellten Hinfälligkeit, vgl. Mt 16,17; Gal 1,18. Vgl. COOK, The Enspirited Body, 306–307.

[65] Vgl. ebd., 304: „The emphasis is on change and transformation in Paul’s argument. Although continuity between the perishable body and the imperishable body may be minimal, he carefully adopts the metaphor of “putting on” (ἐνδύσασθαι) the imperishable body over the imperishable one.” Wesentlich pessimistischer was die ontologische Kontinuität angeht, so dass eigentlich nur von einer Schöpfertreue Gottes, der die Identität verbürgt, die Rede sein kann, ist etwa Wolfgang SCHRAGE, Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, in: Evangelische Theologie 65 (2005), 245–259, hier 251–254.

[66] Für eine aktuelle Literaturübersicht, vgl. COOK, The Enspirited Body, 313–314, Anm. 56.

[67] Vgl. Outi LEHTIPUU, Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2015, 55–59.

[68] COOK, The Enspirited Body, 330. Dagegen betont aber z.B. Finney, dass es sich genau nicht um einen wie immer gearteten *body* (σῶμα), sondern um eine neue nicht-physische, immaterielle Existenzform handle, vgl. FINNEY, Resurrection, Hell and the Afterlife, 112–116.

sondern auch die Lebenden verwandelt werden. Diese Deutung wird allerdings, so wie alle anderen Deutungen auch, exegetisch wohl auf Dauer umstritten bleiben.

b. Ergebnis

Wie zuvor schon Jesus im Streitgespräch mit den Sadduzäern[69], so versteht auch Paulus die Auferstehung der Toten als eine tiefgreifende Transformation, die zu einer neuen Existenzweise führt. Diese neue Existenzweise ist für ihn eine leibliche, auch wenn man aus 1 Kor 15,35-58[70] nicht eindeutig erkennen kann, ob der eschatologische Leib ein neuer, und insofern anderer, oder derselbe, jedoch radikal verwandelte irdische Leib ist. Paulus dürfte sich die Frage nicht in dieser Form gestellt haben. In seiner Logik, nach der die Auferstehung der Toten in Abhängigkeit von der Auferstehung Jesu zu denken sei, hinge die Antwort jedenfalls davon ab, wie er das Schicksal des Leichnams Christi beurteilte. Genau das aber kann exegetisch nicht ermittelt werden, weil Paulus sich, abgesehen von der in ihrer Bedeutung höchst umstrittenen Erwähnung der Grablegung Jesu in 1 Kor 15,4a[71], dazu nicht geäußert hat.

Wie schon im Ergebnis des vorigen Abschnitts zu den zwei Aussagreihen, kann auch hier festgehalten werden: Der neutestamentliche Befund ist nicht eindeutig und liefert kein einheitliches eschatologisches Modell. Er ist aber für verschiedene Deutungen offen, von denen man legitimerweise die eine oder die andere bevorzugen kann. Die Balance zwischen Transformation und Identität darf unterschiedlich gehalten werden, solange dabei nicht einer der beiden Pole zugunsten des anderen geopfert wird. Es muss etwas geben, das verwandelt wird.

---

[69] Vgl. etwa Stefan SCHREIBER, Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod: zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 129–156, hier 153–154.

[70] Das gilt auch für die hier nicht besprochenen verwandten Aussagen in 2 Kor, insbesondere 2 Kor 5,1-5. Auch bezüglich der dort verwendeten Rede vom Haus und der Bekleidung gehen die exegetischen Interpretationen weit auseinander. Dasselbe kann man auch für 2 Kor 5,6-10 und die Frage, ob Paulus einen Zwischenzustand vor der Auferstehung erwartet, feststellen. Für einen aktuellen Überblick, vgl. COOK, The Enspirited Body, 348–389.

[71] Vgl. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 464: „Theologisch umstritten ist nun, in welchem Sinn dieses Begräbnis auch die Voraussetzung für die im Folgenden behauptete Auferweckung Christi bildet. Es ist vielleicht salomonisch so zu entscheiden: Die überlieferte Formel stellt sich die Auferweckung nach dem Begräbnis wohl wie die Evangelien vor, dass nämlich das Grab leer war. Was Paulus angeht, so wird gewöhnlich V. 35–57 dafür angeführt, dass der verwesende Leichnam nicht für den Auferstehungsleib verwertet werden muss und kann. Hier geht es zwar um die Auferstehung der Christen, die z.T. schon länger im Grab liegen, aber wahrscheinlich hätte Paulus diese Einsicht auch auf die Christustradition angewandt. Der Befund ist aber nicht eindeutig, da der Begriff „Verwandlung“ (s. V. 51f) auch etwas vorauszusetzen scheint, das verwandelt wird.“

3. Die Lebenden, die Toten und der Lebende

Die bisherige biblische Vergewisserung bestätigt, dass das Zeugnis des Neuen Testaments in den einschlägigen Stellen die explizit von der Auferstehung handeln, im Prinzip mit verschiedenen personaleschatologischen Modellen kompatibel ist. Kann man in den neutestamentlichen Schriften darüber hinaus andere relevante Topoi ausfindig machen, die für die Erarbeitung eines systematisch-theologischen Entwurfs zu Tod und Auferstehung relevant sind? Ich glaube, die Unterscheidung zwischen 1° den Lebenden, 2° den Toten und 3° dem Lebenden schlechthin, *i.e.* dem auferstandenen Herrn, die im Neuen Testament immer wieder aufscheint, kann hier weiterführend sein.

a. „Er ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden!"

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen kann wieder das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern herhalten. Die Antwort Jesu auf die Frage nach der endzeitlichen Auferstehung ist zweideutig: Einerseits will er die Hoffnung auf die Auferstehung durch einen Schriftbeweis bekräftigen – „dass aber die Toten auferstehen", so beginnt Jesus –, doch andererseits scheint er Abraham, Isaak und Jakob als bereits lebend – Gott ist eben ein Gott der Lebenden und nicht der Toten – zu denken. Damit eröffnen sich drei Möglichkeiten: 1° Die Auferstehung der Patriarchen hat bereits stattgefunden; 2° die Tatsache, dass sie einst stattfinden wird, genügt, um von den Patriarchen als (einst) lebende zu sprechen; 3° sie leben jetzt schon und werden dennoch einst bei der allgemeinen Auferstehung der Toten zusätzlich noch auferstehen. Die erste Alternative scheint weder mit den damaligen Vorstellungen[72] noch mit den anderen, zwar nur beiläufigen oder indirekten, dafür aber wahrscheinlich ebenso authentischen Aussagen Jesu zur Auferstehung der Toten beim Jüngsten Gericht[73] vereinbar zu sein. Die zweite Alternative würde das Herz des jesuanischen Arguments unterlaufen. Somit bleibt die dritte Alternative als die plausibelste[74]. Sie verlangt allerdings, zwei Arten oder Stufen postmortalen Lebens zu

[72] THOMAS, »Er ist nicht hier.«, 159, Anm. 13: „Auch Mk 12,18f. impliziert nicht, Jesus vertrete die Auffassung, die Patriarchen Israels seien auferstanden bei Gott, während doch die vollen Gräber verehrt werden."

[73] Vgl. MEIER, The Debate on the Resurrection of the Dead, 15–21.

[74] Ähnlich argumentiert Lehtipuu in Bezug auf die lukanische Fassung des Streitgesprächs mit den Sadduzäern, vgl. LEHTIPUU, The Afterlife Imagery, 259–260: „This has been read in two different ways. The first alternative is to interpret the Lukan phrasing as an argument for immortality. The patriarchs are not really dead but alive, alive to God. They were alive at the time God spoke to Moses and thus God is the God of the living, not of the dead. In the view of the Lukan Jesus, then, the resurrection of the patriarchs means their postmortem exaltation to heaven. The dead do not have to wait to inherit new life on a renewed earth but they

denken: einerseits das Leben der Toten und andererseits das Leben der Auferstandenen. Oder anders gesagt: Die Toten wären in Bezug auf den Gott der Lebenden, *quoad Deum*, bereits als „die Lebenden" anzusehen, aber für sich genommen, *quoad se*, wären sie vor der Auferstehung weiterhin als „die Toten" zu bezeichnen. Vor wie nach der Auferstehung gilt jedoch, dass „sie alle für/durch Gott leben (πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν)" (Lk 20,38).

Diese von Jesus als Höhepunkt[75] der Selbstoffenbarung Gottes in den Gottesnamen selbst eingetragene Rede von „den Lebenden" bzw. – je nach Übersetzung – von „den Lebendigen" (θεὸς ζώντων) will ich nun mit der Rede vom auferstandenen Herrn als „dem Lebendigen" in Verbindung bringen und mit „den Toten" kontrastieren. Das soll ausgehend von zwei Stellen geschehen: erst Offb 1,17b-18 und dann Lk 24,5-6.

b. „Ich war tot, doch siehe, ich lebe in alle Ewigkeit!"

Das Buch der Offenbarung bezeichnet Jesus Christus in der Eröffnung als „den Erstgeborenen der Toten" (Offb 1,5: ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν; vgl. Kol 1,18: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). „Mit ihm hat die Geburt der Toten, d. h. die Auferstehung, vorlaufend begonnen, zugleich ist er als Anführer der zukünftig Auferweckten ausgewiesen"[76].

Die darauffolgende Beauftragungsvision (Offb 1,9-20) gipfelt in der Selbstprädikation des Menschensohns, der sich mit einer an das Johannesevangelium erinnernde Ich-Bin-Aussage[77] vorstellt als „der Erste und der Letzte und der Lebendige" (Offb 1,17b-18a: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν; vgl. Offb 2,8). Er ist damit, wie Gott, „der Lebendige

already participate in spiritual and immortal heavenly life. According to the other alternative, Jesus cannot speak of immortality. It not only presupposes a body-soul dualism, which is incompatible with the biblical thought, but also ruins the whole point of the controversy: if the patriarchs are alive, there is no need for resurrection and thus Jesus has not proven his point. Thus, the Lukan version does not differ from that of the other synoptics; Jesus refers to a general resurrection at the end of time when the patriarchs will live again. The arguments for the second alternative are tenuous. As we have seen, a body-soul dualism was not a strange concept in contemporary Jewish writings. The phrase "for to him all are alive" has close affinities to expressions in 4 Maccabees, which clearly convey immortality. The present tense of the verb ζάω indicates that the patriarchs live now—not that they are waiting to come alive. Moreover, the Lukan Jesus gives the Sadducees a "double answer;" the dead are raised and the patriarchs are alive. Thus, there is no need to make any clear-cut juxtaposition of the two alternatives or to harmonize them into a single view. It seems clear that Jesus' answer in v. 38 means that the patriarchs have been alive all along. On the other hand, the dead will be raised, no doubt at the end of time, as v. 37 indicates. Perhaps this does not accord with the demands of present-day logic but clearly Luke did not think these ideas were contradictory."

[75] Vgl. Reinhard FELDMEIER / Hermann SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen [3]2020, 529–538.

[76] Traugott HOLTZ, Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen 2008, 22.

[77] Vgl. Martin HASITSCHKA, Bilder des Lebens in der Offenbarung des Johannes. Überblick und theologische Deutung, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 265–286, hier 267.

schlechthin“[78]. Das wird geschichtlich qualifiziert: „Ich *war* tot, doch siehe, ich lebe in alle Ewigkeit und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt“ (Offb 1,18). Oder wenn man wörtlich übersetzt[79]: „Ich wurde zum Toten (ἐγενόμην νεκρὸς), und siehe: Ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit (ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων)“. Auffallend ist hier, dass „das Totsein mit Hilfe des Aorists als in der Vergangenheit liegende abgeschlossene Handlung markiert“[80] wird. Jesus war tot, er war ein Toter, ist es aber nicht mehr, weil er auferstanden (einmaliges Ereignis) und jetzt der Lebendige ist (dauernder Zustand). Er ist lebendig geworden, wie die Verwendung des Aorists für das Verb ζάω bei der Wiederaufnahme der Selbstaussage von Offb 1,18 in Offb 2,8 nahelegt: „Er, der Erste und der Letzte, der tot war und wieder lebendig wurde (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν)“. Das einmalige Lebendigwerden läutete den jetzigen Zustand des Lebendigseins von Ewigkeit zu Ewigkeit ein. Dieses „lebend von Ewigkeit zu Ewigkeit“ wird in der Folge der Johannesoffenbarung nur noch für Gott verwendet (Offb 4,9.10; 10,6; 15,7). Damit wird Jesus Christus durch seine Auferstehung ein neuer und endgültiger Status zugesprochen[81], eine Partizipation am Leben Gottes[82].

Zur Teilnahme an diesem Leben Gottes sind auch alle Gläubigen gerufen, alle die im „Buch des Lebens“ (Offb 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) verzeichnet sind und die einst von Gott/Christus den „Kranz des Lebens“ (Offb 2,10) und das „Wasser des Lebens“ (Offb 7,17; 21,6; 22,1.17) erhalten werden. Das Verb ζάω (leben bzw. lebendig sein) wird allerdings nur für Gott, den auferstandenen Herrn, die irdisch Lebenden und die endzeitlich Auferstandenen gebraucht[83], nicht aber für die des Gerichts harrenden Toten, nicht einmal für die Seelen der Märtyrer in Offb 6,9-11 oder die in Offb 14,13 erwähnten Toten, die im Herrn gestorben sind und bereits „von nun an“[84], vor der Auferstehung, seliggepriesen werden können. Erst in Offb 20,4-5 ist, im Kontext des Millenniums[85] und der eschatologischen Auferstehung, vom Lebendigwerden (ἔζησαν, Aorist wie zuvor für Christus in Offb 2,8) der treuen Christen die Rede:

---

[78] HOLTZ, Die Offenbarung des Johannes, 31.
[79] Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen, 550.
[80] ALKIER, Die Realität der Auferweckung, 178.
[81] Vgl. Akira SATAKE, Die Offenbarung des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 16), Göttingen 2008, 145.
[82] HASITSCHKA, Bilder des Lebens, 272.
[83] Vgl. ebd., 265, Anm. 1.
[84] Zur Deutung des umstrittenen ἀπ’ ἄρτι, vgl. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 320–321.
[85] Zur Debatte um die Interpretation dieses Millenniums, ob es mit Augustinus als bereits begonnen oder ob es als endzeitliche Größe verstanden werden soll, vgl. Ebd., 389–392.

> „Und ich sah […] die Seelen der Enthaupteten wegen der Zeugenschaft Jesu und wegen des Wortes Gottes und diejenigen, die nicht verehrt hatten das Tier und nicht sein Bild und nicht genommen hatten das Kennzeichen auf die Stirn und auf ihre Hand. Und sie wurden lebendig und traten die Königsherrschaft an mit Christus tausend Jahre. Die übrigen der Toten wurden nicht lebendig, bis vollendet werden die tausend Jahre. Dies die Auferstehung, die erste.“[86]

Die wie Christus durch seine Auferstehung lebendig gewordenen Christen werden hier explizit von den anderen Toten, die einstweilig tot bleiben, unterschieden. Deswegen ist hier von der *ersten* Auferstehung die Rede. Sie betont die Sonderstellung der Gläubigen[87]. Nach dem Ende der tausend Jahre und dem endgültigen Sieg über Satan und die widergöttlichen Mächte wird dann das Gericht gehalten (vgl. Offb 20,11-15). Hierzu werden alle übrigen Toten von Meer, Tod und Hades, zu denen nach Offb 1,18 Christus den Schlüssel hat, herausgegeben: „Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren; und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten heraus, die in ihnen waren. Sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Taten“ (Offb 20,13). Diese Herausgabe der Toten könnte die zweite, allgemeine Auferstehung zum Gericht darstellen, aber die Johannesoffenbarung verwendet diesen Ausdruck nie, was darauf hinweisen könnte, dass die nun Gerichteten alle verworfen werden. Der Begriff der Auferstehung trifft daher nicht zu, hat er doch eine positive, soteriologische Bedeutung[88]. Falls man dennoch davon ausgeht, dass unter den herausgegebenen Toten auch solche sind, die nicht in den Feuersee des zweiten Todes geworfenen werden (Offb 20,14-15; vgl. Offb 21,6-8)[89], müsste man diese ebenfalls als Auferstandene verstehen, die sich dann zu denjenigen, die bereits an der ersten Auferstehung teilhatten, dazugesellen würden.

In der Bildsprache der Johannesoffenbarung wird man somit postmortal *nur nach der Auferstehung zum Heil* als „lebendig“ bezeichnet, dann aber auf eine neue, bleibende und heilige Art: „Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat! Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt“ (Offb 20,6). Die der Auferstehung harrenden Gerechten einerseits und die nach dem Gericht endgültig Verworfenen andererseits, verdienen hingegen diese Bezeichnung „Lebende“ nicht. Dies allerdings aus verschiedenen Gründen.

---

[86] Übersetzung von Stefan ALKIER / Thomas PAULSEN, Die Apokalypse des Johannes (Frankfurter Neues Testament 1), Paderborn 2020, 40–41.
[87] Vgl. HOLTZ, Die Offenbarung des Johannes, 129.
[88] Vgl. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 387; Walter KLAIBER, Die Offenbarung des Johannes (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen ^{2}2023, 261: „Merkwürdigerweise spricht Johannes nicht von einer zweiten, allgemeinen Auferstehung zum Gericht. Setzt er sie voraus? Eher nicht. Wirkliches Auferstehungsleben gibt es nur für die, die in die Gemeinschaft mit Gott und Christus berufen sind.“
[89] Wovon man allerdings meist nicht ausgeht, so dass das Gericht über die Toten ein Gericht über die Ungläubigen ist, vgl. SATAKE, Die Offenbarung des Johannes, 396.

Im ersten Fall sehe ich einen ontologischen, im zweiten einen soteriologischen Grund: Wirklich lebendig im Vollsinn ist man erst als Auferstandener (leibseelische Ganzheit) in Gemeinschaft mit Gott (Inbegriff des Heils). So *existieren* zwar die wartenden und ruhenden Seelen der Gerechten (vgl. Offb 6,9; 14,13 und 20,4), wie auch (anders) die untoten Toten, die vom ersten Tod herausgegeben, aber mit diesem gemeinsam in den Feuersee des zweiten Todes geworfen wurden, aber sie *leben* nicht. Lebendig ist nur Gott, der auferstandene Herr und diejenigen, die mit ihm leben und herrschen in alle Ewigkeit.

c. „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten!"

Eine ähnlich gelagerte Unterscheidung zwischen den Lebenden, den Toten und dem auferstandenen Herrn als dem Lebenden schlechthin, legt auch der Engelsspruch[90] in der lukanischen Grabauffindungserzählung nahe: „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν)? Er ist nicht hier, sondern er wurde auferweckt" (Lk 24,5-6). Interessant ist hier der Gebrauch des Artikels: *der* Lebendige. In Lk 20,38 par. war nur vom „Gott von Lebenden" (θεὸς ζώντων, ohne Artikel) die Rede. Damit wird ein qualitativer Unterschied zwischen dem Zustand des auferstandenen Herrn und dem der verstorbenen Patriarchen greifbar. Vorausgesetzt wird bei der Ostererzählung anscheinend, dass Jesus zwar bei den Toten *war* (vgl. Offb 1,18), aber nun eben nicht mehr *ist*[91]. Das Grab, in dem man ihn vergeblich sucht, versinnbildlicht den Raum der Toten, das Reich des Todes. Genau dort aber konnte er nicht festgehalten werden, wie es Lukas in der Apostelgeschichte Petrus zu Pfingsten in den Mund legt: „Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt; denn es war unmöglich, dass er vom Tod festgehalten wurde" (Apg 2,24). Das ist wohl auch der Sinn der Erscheinungserzählung in Lk 24,36-43, die oft eines übertriebenen Physizismus bezichtigt wird: Der Auferstandene bzw. der Evangelist will vor allem vermitteln, dass er kein Toter ist, kein Totengeist aus dem Hades, sondern wahrhaft lebendig, dem Reich des Todes definitiv entrissen[92].

Damit ist die grundlegende neutestamentliche Unterscheidung zwischen der Auferstehung/Auferweckung Jesu und der Auferstehung/Auferweckung der Christen

[90] Genaugenommen ist in Lk 24,4 von „zwei Männern in leuchtenden Gewändern" die Rede. In der Erzählung der Emmausjünger werden sie aber in Lk 24,23 als Engel bezeichnet.
[91] So mit Verweis auf Lk 24,5f ECKSTEIN, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, 2: „Jesus Christus, der Gekreuzigte, ist nicht bei den Toten geblieben, sondern er ist auferstanden!"
[92] Vgl. ebd., 19–20.

angesprochen: Jesus ist *von den* Toten (ἐκ νεκρῶν) auferstanden[93], während für die ihm Nachfolgenden von der Auferstehung *der* Toten (ἀνάστασις νεκρῶν) die Rede ist[94]. So schreibt etwa Paulus in 1 Kor 15,12: „Wenn aber verkündet wird, dass Christus *von den* Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung *der* Toten gibt es nicht?" Im Fall Christi, der „von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen" (1 Kor 15,20) wird davon ausgegangen, dass die anderen Entschlafenen weiterhin tot bleiben, dass also nur einer *aus* bzw. *von den* Toten auferweckt wurde. Die allgemeine Auferstehung der Toten betrifft hingegen, „wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören" (1 Kor 15,23), so dass nicht mehr von einer Auferstehung *von den* Toten, sondern eben von einer Auferstehung *der* Toten gesprochen werden muss.

Diese Unterscheidung mündet allerdings keineswegs in eine Trennung. Ganz im Gegenteil: Der auferstandene Herr, der Lebendige schlechthin, der den Tod durchschritten hat, ist Herr über Lebende und Tote. So schreibt Paulus an die Römer: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn. Denn Christus ist gestorben und lebendig geworden (ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν[95]), um Herr zu sein über Tote und Lebende (καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ)" (Röm 14,8-9). Die irdisch Lebenden und die Toten, sie alle gehören, auf je ihre Art, zu Christus. Denn „weder Tod noch Leben […] können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist" (Röm 8,38). „Gott, der die Toten lebendig macht" (Röm 4,17) und „der die Toten auferweckt" (2 Kor 1,9) hat Christus von den Toten erweckt, so dass dieser

[93] Im gesamten Neuen Testament betreffen 34 der 47 Verwendungen von ἐκ νεκρῶν die Auferstehung Jesu. Die übrigen Stellen handeln entweder davon, dass jemand ins irdische Leben zurückgelangt und somit von den Toten auferweckt wird – so bei der Auferweckung des Lazarus (Joh 12,1.9.17), bei der Vermutung von Herodes, dass Johannes von den Toten auferstanden sei (vgl. Mk 6,14; Lk 9,7) oder in Bezug auf Abraham, der bereit war Isaak zu opfern, weil er „überzeugt war, dass Gott sogar die Macht hat, von den Toten zu erwecken" (Hebr 11,19) – oder sind symbolisch zu verstehen (Röm 6,13 und 11,15 und Eph 5,14). Apg 4,2 ist unklar, insofern dort davon die Rede, dass „die Apostel das Volk lehrten und *in Jesus* die Auferstehung *von den* Toten verkündeten". Die einzigen beiden wirklichen Ausnahmen sind einerseits die Aussage Jesu im Gespräch mit den Sadduzäern: „Wenn nämlich die Menschen *von den* Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie Engel im Himmel" (Mk 12,25; vgl. Lk 20,35) und andererseits Phil 3,11, wo Paulus sagt, dass er hofft, durch Christus „auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen". Zur Formel von der Auferweckung/Auferstehung Jesu aus den Toten, vgl. Paul HOFFMANN, Auferstehung. II/1 Neues Testament, in: TRE 4 (1979), 478–513, hier 478–481.

[94] Vgl. Gregor ETZELMÜLLER, »Ich lebe, und ihr sollt auch leben«, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen [5]2019, 187–200, hier 195: „Das urchristliche Osterbekenntnis lautet aber: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« (vgl. Röm 4,24; 10,9; 1Thess 1,10; Kol 2,12). Dieses Bekenntnis impliziert, daß Jesus nicht mehr tot ist. Weil Jesu Zeit im Grab begrenzt war, konnte man auch sachgemäß davon reden, daß Gott Jesus Christus nicht hat die Verwesung sehen lassen (Apg 2,27). Diese Aussage ist keinesfalls doketisch, wie Dalferth meint […], sondern wehrt vielmehr einem doketischem Mißverständnis des Auferstandenen."

[95] Wieder derselbe Aorist wie in Offb 2,8 und 20,4-5.

nunmehr „allezeit lebt (πάντοτε ζῶν)“ (Hebr 7,25) und für die Lebenden und die Toten eintreten kann.

4. Fazit

Die Relecture der zwei neutestamentlichen Aussagereihen zur postmortalen Hoffnung der Christen im ersten Abschnitt dieses Kapitels kam zu dem Schluss, dass die Schrift das Sein mit Christus und die allgemeine Auferstehung als zwei Hoffnungsperspektiven nebeneinander stehen lässt, ohne den Versuch zu unternehmen, sie zu harmonisieren. Die rahnersche Interpretation, wonach der Aussageinhalt dieser doppelten Perspektive auf die doppelte Natur des Menschen, sowohl Individuum als auch Gemeinschaftswesen, zurückgeführt werden kann, erschien dementsprechend ebenso gültig wie die klassische Deutung im Sinne einer zweistufigen Eschatologie mit Zwischenzustand.

Diesbezüglich eröffnet nun die vertiefte Beachtung der im neutestamentlichen Sprachgebrauch fest etablierten Unterscheidung zwischen den Lebenden und den Toten und dem auferstandenen Herrn als dem Lebenden eine bedenkenswerte Perspektive. Ohne direkt von der sprachlichen Ebene auf die ontologische zu schließen, legt es diese sprachliche Unterscheidung dennoch nahe, den Toten eine eigene Existenzform zuzusprechen und sie als solche zu betrachten. Neben den irdisch Lebenden und dem durch die Auferstehung wieder und neu Lebenden, gilt es den Toten ihren Raum und auch ihre Zeit zuzugestehen. Ihnen gehört gewissermaßen der Zwischenzustand als ihnen eigene Existenzform. Freilich sind sie als Tote nicht nur tot, da sie, durch Christus, auch im Tod aus Gottes Liebe und für den Herrn leben. Umgekehrt aber wäre es ebenso unpassend, sie bereits als schlechthin Lebende zu betrachten und somit ihr Totsein zu banalisieren.

Das Totsein müsste in dieser Perspektive irgendwo zwischen dem absoluten Nichtsein und dem wirklichen Leben bzw. Lebendigsein angesiedelt werden. Dieses volle Leben ist dann erst die Frucht der Auferstehung, die in einer Balance von Identität und Transformation gedacht werden muss, wie die Relecture von 1 Kor 15,35-58 im zweiten Abschnitt dieses Kapitels bestätigt hat.

Im folgenden abschließenden Kapitel sollen diese Impulse aus der biblischen Relecture nun mit den zuvor rezipierten Impulsen aus der Auseinandersetzung mit den eschatologischen Szenarien des Transhumanismus für den Entwurf einer Personaleschatologie im Zeitalter des Transhumanismus fruchtbar gemacht werden.

III. Ein eschatologischer Entwurf für das Zeitalter des Transhumanismus

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Der hier vorzulegende Entwurf versteht sich als sowohl *fundamentaltheologisch* im Kontext des Transhumanismus und seiner Anklänge im weltanschaulichen Mainstream *plausibilisiertes* als auch *dogmatisch* – durch einen Prozess der Unterscheidung im Rahmen der aktuellen religionsphilosophischen und theologischen Auseinandersetzung und durch eine neutestamentliche Relecture – vertieftes und *argumentiertes* Votum für ein dreistufiges personaleschatologisches Modell mit Tod, immateriellem bzw. körperlosem Zwischenzustand und endzeitlicher leiblicher Auferstehung in der Vollendung der gesamten, auch materiellen, Schöpfung.

Mein Anspruch ist es, ein personaleschatologisches Modell vorzulegen, das die Hoffnung auf Auferstehung glaubhaft und kohärent darstellen kann. Dabei bin ich mir der Grenzen jedes eschatologischen Modells bewusst: Ein Modell ist eben nur ein Modell und soll nur versuchen, die Rede von der Auferstehung mit den Mitteln der durch den biblisch bezeugten und kirchlich tradierten Glauben erhellten und geleiteten Vernunft auszulegen und zu veranschaulichen, so dass sich diese Rede von der Auferstehung für die *fides quaerens intellectum* als anthropologisch und theologisch möglichst einsichtig und für die christliche Verkündigung und Lebenspraxis als möglichst relevant erweist.

Auf dem bisher Erarbeiteten aufbauend, will ich versuchen, die gerade in der Eschatologie wichtigen Grenzen des Wissbaren so gut es geht zu achten. Dabei orientiere ich mich an der von Yves Congar überlieferten Aussage des belgischen Jesuitentheologen Émile Mersch, der meinte, dass es zwischen Wahrheit und Irrtum zwar eine eindeutige Grenze, aber kein Niemandsland gebe, so dass, wer die volle Wahrheit sucht, bis an die Grenze zum Irrtum vorstoßen müsse[96]. Auf die eschatologische Modellbildung angewandt bedeutet das, die Grenzen des Wissbaren auszureizen, nicht zu früh stehenzubleiben und kleinmütig zu wenig zu hoffen, aber auch nicht vorwitzig zu glauben, man könne über die Grenze des Todes hinausblicken. Der Tod und die Rede über den Tod führt unsere

[96] Vgl. Émile MERSCH, La Théologie du Corps Mystique, Bd. 1, Paris 1944: „La vérité et l'erreur ne sont pas séparées par une zone intermédiaire qui ne serait ni l'une ni l'autre et qu'il serait prudent de ne pas visiter. Elles se touchent, au contraire, et sur toute la ligne : la vérité va jusqu'à l'erreur, tout à fait jusqu'à l'erreur, exclusivement ; l'arrêter trop tôt, fût-ce pour s'éloigner davantage de l'erreur, serait tomber dans l'erreur, ce serait dire faux ce qui est vrai encore." Zitiert in Yves CONGAR, Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise (Unam Sanctam 72), Paris [2]1968, 224.

Verständnismöglichkeiten an ihre Grenzen und in das Land der Aporien. Davon sind allerdings einige hausgemacht und lassen sich lösen. Das betrifft insbesondere die theologischen Aporien, die mit der Lehre von der vollkommenen Seligkeit der Seelen der Gerechten bereits *vor* der Auferstehung und dem Jüngsten Gericht einhergehen: Wenn die *anima separata* nur ein ontologischer Rumpf ist, wie kann sie dann glückselig sein? Und was bringt dann die Auferstehung noch? Lässt man sich durch die Art und Weise, wie etwa Luis Ladaria mit der strukturell analogen Aporie bezüglich der Erbsünde und ihrer Vergebung bei der Kindertaufe umgeht[97], inspirieren, können die genannten Aporien m.E. gelöst werden. Anders steht es mit der religionsphilosophischen Aporie der *anima separata* als *forma subsistens* ohne informierte Materie. Hermeneutisch dient mir hier Henri de Lubacs produktive Auseinandersetzung mit den Paradoxien des Glaubens[98] als Anstoß für das Unterfangen, die *anima separata* genau wegen ihres aporetischen Charakters als geeignetes begriffliches Instrument für die theologische Rede über den paradoxen Zustand des Totseins, den ich aus der Sprache des Neuen Testaments in mein Modell übertragen will, aufzugreifen, statt vergeblich zu versuchen die Aporien des Konzepts der *anima separata* aufzulösen oder diese Aporien als einen Nachteil zu sehen.

Insgesamt glaube ich damit, dass dieses Modell angesichts des Transhumanismus *sowohl* ausreichend Anknüpfungspunkte *als auch* hinreichend klare Abgrenzungen zu dessen Selbstwidersprüchen und Unzulänglichkeiten aufweist, um weltanschaulich plausibel – die Stärken des Transhumanismus aufgreifend und seine Schwächen vermeidend – und theologisch tragfähig zu sein. Außerdem behaupte ich, dass auch wenn gegen dieses Modell unschwer jede Menge Einwände erhoben werden können, diese *entweder* direkt entkräftet, *oder* hermeneutisch reflektiert mit guten Gründen auf Gott abgeschoben *und/oder* in ihr Gegenteil umgewandelt werden können.

Wie dies aussehen kann, soll jetzt gezeigt werden. In einem ersten Schritt wende ich mich dem theologiegeschichtlich gewachsenen prekären Status der Individualeschatologie und ihren Aporien zu und versuche diese einer Lösung zuzuführen. Dann werde ich nacheinander die drei Stufen des klassischen eschatologischen Modells – Tod, Seele im Zwischenzustand und Auferstehung – behandeln, in der Hoffnung hier den Ertrag der bisherigen Arbeit gewinnbringend mit neuen Gedanken kombinieren zu können.

---

[97] Vgl. Luis LADARIA, Mystère de Dieu et mystère de l'homme, t. 2 : Anthropologie théologique, Paris 2011, 348–366, insb. 349.
[98] Vgl. Henri de LUBAC, Paradoxes. Suivi de : Nouveaux Paradoxes, Paris 1959.

2. Über den prekären Status der Individualeschatologie

Die für die Personaleschatologie der jüngeren Zeit weichenstellende Debatte zwischen Gisbert Greshake und Joseph Ratzinger wurde u.a. durch entgegengesetzte Einschätzungen der theologiegeschichtlichen Entwicklung befeuert[99]. Ratzingers These von der systemimmanenten Kontinuität der Entfaltung der kirchlichen Lehre, steht im markanten Widerspruch zu Greshakes Sicht, laut der das – in seinen Augen: unglückliche – klassische eschatologische Modell vor allem aus der Auseinandersetzung mit der Gnosis, also von außen bestimmt, entstand. Auch wenn die gnostische Irrlehre zurückgewiesen werden konnte, habe sich dieser Sieg als Pyrrhussieg entpuppt, da man sich damals einerseits den Leib-Seele-Dualismus eingehandelt und andererseits auf eine übertrieben physizistische Vorstellung der Auferstehung versteift habe. Die Hoffnung sei erst halbiert – nur die Seele lebe nach dem Tod weiter – und dann verdoppelt worden – zur ‚Auferstehung' der Seele geselle sich am Jüngsten Tag die Auferstehung des Leibes. Von der biblischen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, also des ganzen verstorbenen Menschen, sei man allmählich zur Vorstellung einer mit der griechischen Philosophie geteilten Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele gelangt, die dann christlich lediglich durch die zusätzliche Auferstehung des Leibes überboten werde.

a. Die Aporie der obsoleten Auferstehung

Ohne hier in diesen theologiegeschichtlichen Disput eingreifen und entscheiden zu wollen, ob die Entwicklung in erster Linie von systemimmanenten oder -externen Faktoren getrieben wurde, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass sich im gläubigen Bewusstsein die Hoffnung immer mehr auf die unsterbliche Seele verlagert und die Bedeutung der Auferstehung allmählich verblasst ist. Das ging mit einer fortschreitenden Individualisierung der Hoffnung einher: Man hoffte vor allem auf das individuelle Heil der Seele nach dem Tod, nicht auf die allgemeine leibliche Auferstehung am Jüngsten Tag. Diese Entwicklung wurde sicherlich durch die Lehrentscheidung Benedikts XII. über die sofortige Seligkeit der Seelen der Gerechten verschärft[100]. Die ursprünglich vor allem *soteriologisch* defizient verstandene Existenz der Seelen in Scheol oder Hades hat sich über die Jahrhunderte, wohl unter dem Einfluss der frühjüdischen und christlichen Märtyrereschatologie, zum Stand der Vollkommenheit gewandelt. Damit stand die Frage

[99] Zu Greshake, vgl. *supra* S. 200 und zu Ratzinger, vgl. *supra* S. 211.
[100] Vgl. die Darstellung von Ratzinger, *supra* S. 212.

im Raum, die seitdem viele Theologen beschäftigt hat: Was bringt die Auferstehung des Leibes an zusätzlicher Glückseligkeit? Die klassische Schultheologie hat hier versucht, mittels der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Glückseligkeit weiterzukommen[101], allerdings im Rahmen der klassischen Eschatologie m.E. vergeblich.

Damit bleiben anscheinend zwei Möglichkeiten: *Entweder* man setzt sich über die Lehrentscheidung von *Benedictus Deus* hinweg, bzw. findet hermeneutische Lösungen, um zu erklären, warum man dennoch daran festhalten könne, dass die Seelen der Gerechten in einem soteriologisch defizienten Zustand verweilen und noch unvollendet auf die Auferstehung hoffen, die das eigentliche Gut sei. *Oder* man schafft kurzerhand den Zwischenzustand als solchen ab und siedelt die Auferstehung im Tod an, so dass sich die Frage nach dem Plus der leiblichen Auferstehung nicht mehr stellt. Die Frage nach der gesteigerten Glückseligkeit am Jüngsten Tag hat dann nichts mehr mit der leiblichen Auferstehung zu tun, sondern kann gänzlich mit der Unterscheidung zwischen Mensch *qua* Individuum und Mensch *qua* Gemeinschaftswesen bearbeitet werden. Es bleibt der Topos des wartenden Himmels, aber der Geist-Seele-Dualismus ist überwunden und somit findet die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Glückseligkeit eine neue und plausible Bedeutung: Zwar sei der Einzelne im Tod als Einzelner vollendet und glücklich, aber das Gesamt der Menschheit und ihr *bonum commune* sei noch nicht verwirklicht[102].

Die erste Lösung, also die Annahme eines soteriologischen Mankos bei den verstorbenen Gerechten, erscheint mir angesichts der Verheißung Jesu an den guten Schächer und der glühenden Hoffnung Pauli auf ein erfüllendes Sein bei Christus im Tod nicht praktikabel. Die zweite Lösung erscheint mir aufgrund der vielfältigen, bereits dargelegten, religionsphilosophischen und theologischen Schwierigkeiten, die mit der Theorie der Auferstehung im Tod verbunden sind, ebenso wenig gangbar. Steht man hier also vor einer unlösbaren Aporie, die durch die unglückliche Kombination von Parusieverzögerung einerseits und lehramtlicher Entscheidung zur sofortigen Glückseligkeit andererseits ungewollt entstand? Mir scheint, es ist durch einen Perspektivwechsel möglich, die Aporie zu beheben.

[101] Vgl. YATES, Between death and resurrection, 215–240.
[102] Vgl. diesbezüglich etwa die Position von Gisbert Greshake, *supra* S. 204.

b. Der notwendige Perspektivwechsel

Jede Aussage über den *Zwischen*zustand ist genau das: eine Aussage über ein Zwischen. Die Lehre von der beseligenden Schau der Seelen noch vor der Auferstehung und dem Jüngsten Gericht ruht auf der Vorstellung des Zwischenzustands auf, und damit – bildlich gesprochen – auf einer Brücke. Die Rede von der *anima separata* und ihrer möglichen Glückseligkeit soll eine Brücke vom raumzeitlich verortbaren Sterbedatum hin zur eschatischen Wirklichkeit der Parusie schlagen. Der Abgrund, oder in der Sprache der Mythologie: der Fluss, über dem diese Brücke schwebt, ist der Tod. Die Brücke führt von hier nach dort. Sie selbst wird durch die beiden von ihr miteinander verbundenen Ufer getragen. Die Brücke gibt es nur und kann es nur geben, wenn und weil es zwei Ufer gibt. Die Brücke hat keinen Selbststand. Sie ist restlos durch die beiden Ufer, die sie verbindet, determiniert und definiert. Mit der oben beleuchteten Sprache des Neuen Testaments bedeutet das: Die Brücke führt vom diesseitigen *Leben* zum jenseitigen *Leben* der Auferstehung. Dazwischen ist man tot.

Falls man nun in gewisser Hinsicht doch davon sprechen kann, dass man mit dem ersten Schritt auf diese Brücke, mit dem man das hinter einem liegende Ufer des diesseitigen Lebens endgültig verlassen hat, schon in eine neue Form des Lebens eingetreten sei, dann nur insofern die Brücke gewissermaßen schon zum jenseitigen Ufer dazugehört. Das jenseitige Ufer der Auferstehung ist die alles bestimmende Wirklichkeit des Lebens in Fülle. Wer auf sie zugeht, hat bereits Anteil an ihr. Die Brücke gehört, *insofern* sie zu diesem Auferstehungsleben in Fülle hinüberführt, bereits zu eben diesem Auferstehungsleben. Das aber heißt, um das Bild der Brücke theologisch einzuholen: Die Glückseligkeit der *anima separata* kann nur von der Auferstehungswirklichkeit her verstanden und begründet werden. Die *anima separata* und ihr Glück befinden sich in einer totalen logischen, ontologischen und soteriologischen Abhängigkeit vom *terminus ad quem* der endzeitlichen Auferstehung. Es ist demzufolge völlig sinnlos und verkehrt, den Zustand der seligen Seele vorauszusetzen und dann nach dem Plus der Auferstehung zu fragen. Nur wenn und weil es die Auferstehung gibt, kann überhaupt von einer Seele im Zwischenzustand und ihrer etwaigen Seligkeit gesprochen werden.

c. Die Antizipation und Individuation des Osterheils

Die theologiegeschichtlich gewachsene eschatologische Aporie der glückseligen Seele vor der Auferstehung ist mit der soteriologischen Aporie der Tilgung der Erbsünde bei der

Kindertaufe vergleichbar. Setzt man bei der Kindertaufe an, um dann zu fragen, was es bedeuten könne, dass einem unschuldigen Kind mit der Taufe die Erbsünde vergeben werde, oder wieso umgekehrt die Erbsünde genüge, um außerhalb der Gnade Gottes zu stehen, gelangt man in unlösbare Aporien. Die Erbsünde ist ja nur in einem analogen Sinn Sünde, insofern sie keine persönliche Schuld beinhaltet. Um hier weiterzukommen, muss man von der ursprünglichen Erwachsenentaufe her denken. Jeder erwachsene Mensch hat, da alle Menschen sündigen, die Erbsünde durch seine persönlich verschuldeten Sünden ratifiziert und aktualisiert. Oder andersherum formuliert: Dass alle Menschen sündigen, liegt an der allen Menschen gemeinsamen und ihnen vorgelagerten Erbsünde. Aus dieser Unheilsverstrickung werden wir durch die Taufgnade erlöst. Die Taufe, als sakramentale Aneignung des Auferstehungslebens, befreit von der Macht der Sünde und des Todes. Sie bewirkt diese Rettung durch die Einverleibung in den durch die Gemeinschaft der Kirche konstituierten Leib Christi. Zu dieser Taufe gelangen, nach einem langen persönlichen und kirchlichen Prozess der Reifung und Bekehrung, die erwachsenen Katechumenen daher gemeinsam in der Osternachtsfeier. Wird nun, theologisch gedacht: ausnahmsweise, diese Taufe einem Kind gespendet, so findet damit eine *Antizipation* und *Individuation* statt, die zwar zulässig ist, aber nur im Blick auf die eigentliche Form der Erwachsenentaufe in ihrem Sinngehalt erschlossen werden kann.

Die Lehre, wonach die Seelen der Verstorbenen sofort der *visio beatifica* teilhaft werden können, entspricht strukturell der Kindertaufe: Das österliche Heil der Auferstehung wird – letztlich, wenn man so will, aufgrund der Parusieverzögerung – *antizipiert* und *individualisiert*. Dieser theologische und lehramtliche Schachzug ist an sich legitim und durch die vorgreifende Hoffnungsstruktur der Erlösung – „denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet“ (Röm 8,24)[103] – gedeckt. Sowohl die Kindertaufe als auch die Lehre von der seligen Seele im Zwischenzustand müssen aber theologisch stets an ihren Ursprung rückgebunden werden. Man kann und darf beide nicht ohne ihre jeweilige Vollform denken. Die Vollform ist nämlich nicht nur geschichtlich-chronologisch, sondern eben auch theologisch die ursprüngliche: Die Erwachsenentaufe und die Auferstehungshoffnung waren nicht nur zuerst da, sondern sie stellen auch die bleibend gültige Norm und den adäquaten Ausdruck des Glaubens dar.

[103] Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika SPE SALVI an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, Vatikan 2007.

Die Individualeschatologie im Allgemeinen und die Vorstellung von der *anima separata* im Speziellen befinden sich damit in einer theologisch unvermeidlich prekären Situation: Der Zwischenzustand ist nur vorläufig. Er ist nicht mehr als eine notwendige, aber dennoch wackelige theologische Brücke. Davon zu unterscheiden ist jedoch die erhoffte Wirklichkeit der *visio beatifica* für die *anima separata*. Sie ist weder vorläufig noch instabil, sondern sie hat vorgreifend – was nicht dasselbe ist wie vorläufig, sondern das genaue Gegenteil! – bereits an der absoluten Beständigkeit und Fülle des Auferstehungslebens teil. Theologisch verbietet es sich daher, die Seele im Zwischenzustand gegen die Auferstehungshoffnung auszuspielen, sei es in dem man argumentiert, dass die *anima separata* die Auferstehung überflüssig mache[104], sei es in dem man behauptet, die Auferstehungshoffnung schließe jegliche andere Form postmortaler Existenz aus. Beide gehören zusammen. Allerdings nicht wie zwei Hälften, die gemeinsam ein Ganzes ergeben – insofern hat Greshakes Bemerkung über die unglückliche Vorstellung einer erst halbierten und dann verdoppelten Hoffnung ihre volle Berechtigung –, sondern wie die volle Wirklichkeit und ihre gnadenhafte und reale Antizipation.

3. Der Tod als reale Aporie

In der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus in seinen zwei Varianten ist klar geworden, wie wichtig es ist, den Tod weder zu bagatellisieren noch ihn zu verabsolutieren.

a. Wider die Bagatellisierung des Todes

Noch vor aller religionsphilosophischer Überlegung zu den Möglichkeitsbedingungen der Auferstehung, legt die Betrachtung des Todes als *empirisch* unleugbarer Wirklichkeit, deren Gewicht, Konsistenz und Persistenz *theologisch* durch die Rede vom Tod als letzten Feind bestätigt wird (vgl. 1 Kor 15,26), es nahe, eschatologische Modelle zu vermeiden, die dem Tod keinen Raum lassen. Wird man *im* Tod auferweckt, ist man *de facto* nie tot, sondern stirbt direkt ins ewige Leben. Das aber wird m.E. weder der intuitiven Wahrnehmung des Todes noch seiner philosophischen und theologischen Reflexion gerecht. Es ist und bleibt dabei: Der Tod ist jene existentielle und epistemologische Unmöglichkeit, die nicht sein kann und nicht sein darf und die mich zum abgründigen und unauslotbaren Gedanken zwingt, dass ich einst nicht mehr sein werde. Wie Matthias Remenyi in seinen thanatologischen Überlegungen überzeugend ausführt, ist nicht nur „der

[104] Gegen das „Redundant Resurrection"-Argument von TURNER, JR, On the Resurrection of the Dead, 20–27.

Gedanke an die zukünftige Nichtexistenz der eigenen Person eigentlich undenkbar“[105], sondern auch der Tod anderer bzw. der Tod an sich stellt eine „Denkunmöglichkeit“ dar, die auf die „grundsätzliche epistemologische Unmöglichkeit“ verweist, einen „bewusstseinsjenseitigen Standpunkt“ einzunehmen[106].

„Daran ändert auch die Hoffnung der Christen nichts.“[107] Im Gegenteil: Gerade das biblische fundierte christliche Gottes- und Weltbild unterstreicht den widersinnigen Charakter des Todes, der – wie die ihm verwandte Sünde – nicht von Gott geschaffen wurde (vgl. Weish 1,13) und damit eigentlich nicht sein dürfte. Denn „zum Dasein hat er alles geschaffen“ (Weish 1,14) und nicht zum Nichtsein. Hinter der existentiellen und epistemologischen Unmöglichkeit verbirgt sich bei näherem Hinsehen die metaphysische und theologische Unmöglichkeit des Todes, der sich dennoch, aller Unmöglichkeit zum Trotz, behauptet hat und über alle Menschen herrschte (vgl Röm 5,12; Hebr 2,15).

Damit kann der Tod als reale Aporie, vielleicht sogar als *die reale Aporie schlechthin* bezeichnet werden. Alle begrifflichen Aporien, die mit dem Tod und der erhofften postmortalen Existenz gegeben sind, haben ihr *fundamentum in re* in der realen Aporie des Todes. Sie muss wahr- und ernstgenommen werden. Der Tod ist wirklich der große Vernichter und im Tod wird der Mensch zerstört. Sein Leben endet mit dem Tod. Er ist nicht mehr. Das haben auch die Theologen der Scholastik zu würdigen gewusst:

> „Das größte Übel für jegliches Seiende liegt in seiner Vernichtung. Im Tod aber hört der Mensch auf zu sein, als Mensch verfällt er dem Nichts, so daß die Hochscholastik unter diesem Gesichtspunkt nur den Ganztod lehrt, da allein die lebendige Einheit aus Leib und Seele Person und Mensch ist. […] Ganz und gar tritt der Tod die Herrschaft an; der Zustand des Leibes und der Seele ist ein tödlicher, insofern nach der Lehre von der Einheit der Form der Leib gänzlich aufhört zu sein und die Seele zu einem Krüppelwesen verstümmelt wird.“[108]

Mit dem Tod hört der Mensch auf zu existieren. Darin liegt die *particula veri* der protestantischen Ganztodtheorien, die es gegen jede einseitige Aufhebung der Aporie des Todes ins ewige Leben hinein – wie dies etwa bei den Modellen der Auferstehung im Tod der Fall ist – unbedingt zu wahren gilt.

---

[105] REMENYI, Auferstehung denken, 121.
[106] Ebd., 146.
[107] Ebd., 147.
[108] WEBER, Die Lehre von der Auferstehung der Toten, 164. Ein Teil dieses Zitates findet sich, mit falscher Seitenangabe, bei GRESHAKE, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen, 229.

Dieser ontologischen Bestimmung des Todes entspricht die *soteriologisch* bedeutsame Ohnmacht des sterbenden Geschöpfs. Das Sterben kann, wenn es als solches angenommen wird, als ein heilsames In-die-Wahrheit-des-Seins-Kommens verstanden werden: Die Wahrheit ist, dass wir ohne Gott nichts sind, dass wir keinen Selbststand aus uns heraus haben. Der Tod nimmt uns die Illusion der Eigenmächtigkeit und führt uns die radikale Abhängigkeit allen Seins von Gott dem Schöpfer vor Augen.

b. Wider die Verabsolutierung des Todes

Freilich, der Tod darf auch nicht verabsolutiert werden. Der große Vernichter wird selbst vernichtet werden, so die christliche Hoffnung (vgl. etwa 1 Kor 15,26-28; Offb 20,14 und 21,4). Nicht der Tod ist allmächtig, sondern Gott. Auch wenn der Mensch im Tod zugrunde geht, so darf er doch nicht restlos vernichtet werden, soll die Hoffnung auf das ewige Leben der Auferstehung gewahrt werden. Will man den Tod ernstnehmen, so dass er wirklich das Ende des Lebens bedeutet, ohne jedoch die Möglichkeit eines neu geschenkten Lebens zu verneinen, muss man – mit der oben sondierten Sprache des Neuen Testaments – davon ausgehen, dass man *tot sein* kann, so paradox die Formulierung auch ist. Der Verstorbene *ist*, also er besteht und *war* nicht nur, aber es *ist* eben *tot*, er existiert als Toter. Hier ist den radikalen Ganztodtheorien, die die Aporie des Todes einseitig auf den Tod hin auflösen, eine Grenze gesetzt. Denn wer mit Christus stirbt, „wird leben, auch wenn er stirbt“ und er wird „auf ewig nicht sterben“ (Joh 11,25-26). Aufgrund dieser Hoffnung ist es möglich, den Tod auch positiv zu sehen, als notwendiges Ende des Pilgerstands, das den Eintritt in die Endgültigkeit der Vollendung ermöglicht. Insofern gehört der Tod zum Leben und damit auch zu Gottes guter Schöpfung, wie es etwa Franz von Assisi unvergesslich formuliert hat: „Gelobt seist du, mein Herr, für unsere Schwester, den leiblichen Tod; kein lebender Mensch kann ihm entrinnen.“[109]

c. Die unauflösliche Spannung des Totseins

Die Aporie des Todes muss m.E. auch und gerade im Kontext christlicher Hoffnung als solche geachtet werden, ohne sie nach der einen oder anderen Seite hin aufzulösen. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass der Tod und vor allem die Rede über die Verstorbenen in sprachliche Aporien führen. Das betrifft sowohl die Alltags- als auch die Gebetssprache. Vor dem Grab eines Verstorbenen stehend, redet man unwillkürlich so, als

[109] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Wien 2013, 85.

ob er ‚hier', also tot unter der Erde liegend, wäre. Gleichzeitig aber erhofft man ihn ‚dort', also lebend im Himmel, bei den ihm Vorangegangenen und bei Gott[110]. Diese logische Spannung findet sich selbst in den offiziellen Texten der Begräbnisliturgie wieder[111]. Die Sprache des Glaubens spricht so, als ob die Verstorbenen einerseits *nicht mehr sind* und andererseits *noch* oder vielmehr *schon* auch als *seiend* gedacht werden können. Sie werden als (fort-)bestehende Subjekte, die einerseits im Grab ruhen und andererseits bei Gott weilen, angesprochen. Der Grund für diese vielfältigen sprachlogischen Spannungen liegt in der erwähnten realen Aporie des Todes. Das ist der Grund, warum sowohl die Theorien der Auferstehung im Tod, die von den Verstorbenen nur als bei Gott Lebende zu reden vermögen, als auch des Ganztodes, die sie nur als Tote und Nichtseiende begreifen, in ihrer Einseitigkeit an der Wirklichkeit des Todes vorbeigehen.

Im klassischen eschatologischen Modell hingegen ist der Mensch sowohl tot und insofern nicht mehr seiend, solange er nicht auferstanden ist, als auch lebend und insofern doch seiend. Genauso dieses Paradox wird mit der Rede von der *anima separata* treffend zur Sprache gebracht.

4. Die Seele im Zwischenzustand als eschato-logisches Pendant zur Aporie des Todes

Im religionsphilosophischen Kapitel zu den metaphysischen Möglichkeitsbedingungen für die erhoffte Auferstehung erschien das Modell des thomistischen Hylemorphismus mit seiner *anima separata* als *forma subsistens* zwar – im Vergleich zu den anderen Modellen – am überzeugendsten, aber gleichzeitig – für sich besehen – doch auch äußerst umstritten und fragwürdig. Wie soll die Seele als reine Form ohne informierte Materie fortbestehen können? Handelt es sich nicht um eine *contradictio in adiecto*? So der oftmals erhobene und gewichtige systemimmanente Einwand gegen den Begriff der *anima separata*.

a. Die anima separata als sachgerechter (un-)logischer Begriff

Mein Vorschlag lautet nun, den Begriff der *anima separata* gerade in seiner Selbstwidersprüchlichkeit als das adäquate eschato-logische Pendant zur realen Aporie des Todes zu sehen. Überspitzt formuliert: Nur der unmögliche Begriff der materielosen Form kann den unmöglichen Zustand des Totseins annähernd sachgerecht einfangen. Das Konzept der *anima separata* versucht so logisch wie möglich und so unlogisch wie nötig zu sein.

[110] Vgl. YATES, Between death and resurrection, 99.
[111] Vgl. REMENYI, Auferstehung denken, 540–544.

So unlogisch wie nötig: Dem Tod wohnt – trotz des Sieges Christi über ihn und gerade auch in diesem Sieg offenbart und bloßgestellt – eine Unlogik, eine widergöttliche Unsinnigkeit ein, die sich notwendigerweise auch begrifflich widerspiegelt. Eine allzu glatte begriffliche Erfassung des Todes und des Totseins muss dementsprechend als vereinfachend und inadäquat betrachtet werden. Nur ein paradoxer Begriff kann der Aporie des Todes gerecht werden.

So logisch wie möglich: Weiter oben wurde gesagt, der Verstorbene müsse vor der Auferstehung als gleichzeitig tot und lebend, nichtseiend und seiend, unter der Erde ruhend und im Himmel weilend bestimmt werden. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch besagt bekanntlich, dass zwei in derselben Hinsicht und vom selben Subjekt ausgesagte einander widersprechende Aussagen nicht zugleich zutreffen können. Dem wird mit dem klassischen Modell der *anima separata* Rechnung getragen, insofern der *Mensch* als leibseelisches Kompositum nicht mehr ist, aber seine *Seele* fortbesteht. Damit ist die schwierige und letztlich wohl unlösbare Frage des Verhältnisses von Mensch, Person und Seele gestellt, die zurzeit auch die innerthomistische Debatte zur *anima separata* beschäftigt[112]. Jedenfalls garantiert die Seele dank ihrer Einzigartigkeit und ontologischen Subsistenz, anders als etwa ein reines *pattern*, die Kontinuität und damit die Identität des Subjekts bei der Auferstehung. Nur weil sie Form ist, kann sie garantieren, dass der Mensch nicht nur mit *einem* Leib, sondern mit *seinem* Leib aufersteht. Das ist die logische Mindestanforderung, die auch in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus zutage trat. Aus einem anderen Blickwinkel kann auch gesagt werden: Aus der Perspektive des irdischen Lebens gilt, dass der Mensch *nicht mehr* lebt, sondern tot *ist*, während er aus der Perspektive des ewigen Lebens der Auferstehung zwar als leibseelisches Kompositum ebenfalls *noch* tot ist, aber zumindest in seiner Seele oder als Seele *schon* lebt.

b. Über die Wurzeln des Widerspruchs und die heilende Ohnmacht der anima separata

Die Logik bzw. Unlogik, um die es sich hier handelt, ist keine rein epistemologische. Sie hat theologisches Gewicht. „Im Anfang war das Wort“ – „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ (Joh 1,1). „Alles ist durch das Wort (λόγος) geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,3-4). Logos, Leben, Licht: Diese drei sind untrennbar, weil sie dasselbe oder genauer: Derselbe sind.

[112] Es sei hier an die innerthomistische Diskussion zwischen Survivalists, Corruptionists und Incompletionists erinnert, vgl. *supra* S. 257–261.

Und umgekehrt gilt: Unsinn, Tod und Finsternis gehen Hand in Hand. Deswegen ist der verstorbene Mensch, der tot ist, für sich besehen nicht nur in der Finsternis des Todes, sondern auch in der realen Unlogik der *anima separata* als ontologischem Restbegriff gefangen. Nur vom Auferstehungsleben in Gottes Gemeinschaft her kann diese separierte Seele bereits als lebend und licht und sogar als logoshaft sinnvoll wahrgenommen werden.

Sinnvoll ist der Zustand der *anima separata* insofern, als ihre oft bemängelte völlige Ohnmacht und totale Handlungsunfähigkeit[113], der Gott sogar in ihrem ureigenen Akt des Erkennens und des Wollens helfend unter die Arme greifen muss, da ihr natürlicher, leiblich vermittelter Erkenntnis- und Willensmodus nicht funktioniert[114], sich letztlich als wunderbar adäquater Ausdruck für den ontologischen und soteriologischen Stand des Menschen vor Gott herausstellt. Mit anderen Worten: Die ganz und gar auf Gott verwiesene *anima separata* bringt den Inhalt des eschatologischen Heils als Leben aus, durch und mit Gott treffend auf den Punkt. Die gerettete Seele ist endgültig vor der – gerade auch im Transhumanismus virulenten – Versuchung der sündhaften Selbstbehauptung und pharisäisch-pelagianischen Werkgerechtigkeit bewahrt[115]. Sie erfährt unverschleiert und unverkennbar, endlich aus dem Netz der Selbstlüge und Illusion befreit, dass Gott und nur er derjenige ist, der in ihr „das Wollen und das Vollbringen bewirkt zu seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,13). Damit geht auch der klassische protestantische Vorwurf gegen die angebliche kreatürliche Selbstbehauptung, die mit dem Begriff der unvergänglichen Seele gegeben sei, ins Leere. Vielmehr handelt es sich um eine katholische Version des *solus Deus* und der *sola gratia*, die darauf verweist, dass selbst der unverzichtbare Beitrag des handelnden und schaffenden Geschöpfs noch einmal von Gottes Gnade umfasst ist, so dass der Geschenkcharakter der Auferstehung klar zum Vorschein kommt.

c. Das Übermaß des von Gott kommenden Lebens

Insofern der Verstorbene also im Licht des kommenden Auferstehungslebens gesehen wird, kann er bereits als Lebender betrachtet werden. Man muss zwar stets daran festhalten, dass der verstorbene Mensch als solcher vor der Auferstehung nicht einfachhin lebt,

[113] Vgl. Greshake, *supra* S. 202.
[114] Vgl. Thomas von AQUIN, Summa Theologiae I, q. 89 (www.corpusthomisticum.org/sth1084.html#32180).
[115] Dass diese Kritik am Transhumanismus nicht einseitig ausfallen darf, und dass die Theologie sich auf den unverzichtbaren Beitrag des Menschen in Liebe *und* (technologisch vermittelter) Herrschaft besinnen sollte, weil nicht nur die Praxis (*agere*), sondern auch die Poeisis (*facere*), nicht nur das *opus operantis*, sondern auch das *opus operis* durch Gottes Gnade eschatologisch bedeutsam sein kann, darauf habe ich am Ende des ersten Hauptteils bereits hingewiesen. Vgl. *supra* S. 159–163.

sondern tot ist, während nur, *pars pro toto*, die Seele fortbesteht: In der Tat ist die Seele *an sich* nur ein kümmerlicher und lediglich fortbestehender und keineswegs lebendiger Rest des Menschen. Aber *vor und durch Gott* hat die Seele des Gerechten vorwegnehmend und vorausgreifend bereits an der kommenden Herrlichkeit und vollen Lebendigkeit der Auferstehung teil, so dass in ihr der Mensch schon lebt. Gewissermaßen wird hier die ontologische Ebene von der soteriologischen befruchtet und belebt, so dass das Heil und die Herrlichkeit der Auferstehung die metaphysisch armselige *anima separata* ihre Armseligkeit zwar nicht vergessen, aber bejahend verklären lassen. In der Heiligenverehrung hat die Kirchensprache daher immer die Anrede der Heiligen (*Petrus*) und nicht nur, was rein metaphysisch korrekter wäre, ihrer Seelen (*anima Petri*) bevorzugt[116]. Die soteriologische Fülle des kommenden Lebens überflutet und überbietet den ontologischen Mangel des aktuellen Zustands. Somit ist der Zwischenzustand zwar ontologisch gesehen nur ein Überbrücken zum ewigen Leben der Auferstehung hin, soteriologisch gesehen aber schon eine Antizipation ihrer Glückseligkeit und Lebensfülle.

d. Theologische Verwandtschaftsbeziehungen dieses Modells

Diese Sicht der Dinge weist eine gewisse Nähe zu verschiedenen bereits erwähnten theologischen Entwürfen auf. So wurde bei der Darstellung der Eschatologie Hans Urs von Balthasars seine Betonung des paradoxen Zustands des Totseins und sein Verständnis der seligen Schau der Seele vor der Auferstehung als deren Antizipation festgehalten[117]. Dieselbe Bestimmung der Seele im Zwischenzustand als Antizipation findet sich auch bei Antonio Nitrola wieder[118]. Auch Gisbert Greshakes Idee, dass die postmortale Existenz nur durch den Begriff der Auferstehung erschlossen werden könne und daher als Auferstehungsstand begriffen werden müsse[119], hat meinen Entwurf inspiriert, selbst wenn ich sie grundlegend modifiziert habe und die Vorstellung der Auferstehung im Tod ablehne. Mit Joseph Ratzinger teile ich die Überzeugung, dass die *anima separata* nie völlig leiblos ist und auch nicht gedacht werden darf: Bei ihm läuft das primär über den Gedanken der Einverleibung in den auferstandenen Leib Christi, bei mir über den Gedanken der Antizipation. Aus seinem Entwurf übernehme ich allerdings bereitwillig die mit der Metapher des Leibes Christi gegebene Rückbindung an den Gemeinschaftscharakter des

[116] REMENYI, Auferstehung denken, 539.
[117] Vgl. *supra* S. 191.
[118] Vgl. *supra* S. 272.
[119] Vgl. *supra* S. 204.

ewigen Lebens, der bei mir aufgrund der gewählten Perspektive wenig betont wurde[120]. Bei Gregor Etzelmüller findet sich, im Anschluss an Jürgen Moltmann[121], die Einsicht, dass die Verstorbenen gleichzeitig als tot und lebendig gesehen werden können und müssen[122]. Auch Josef Pieper hat, als treuer und kreativer Leser von Thomas von Aquin, beipflichtend eine ähnliche Aussage von Hermann Volk zitiert, um die thomanische Position zu erklären: „Der gestorbene Mensch ist tot, obwohl seine Seele lebt“[123].

5. Die Auferstehung als Leben in Fülle und in vollendeter Leiblichkeit

Die Auferstehung bezeichnet den eigentlichen Inhalt der christlichen Hoffnung. Sie betrifft den ganzen leibseelisch verfassten Menschen und alle geretteten Menschen. Die Geretteten werden gemeinsam von Gott durch, in und mit Christus und ihm gleichgeformt, in der lebensspendenden Kraft des Heiligen Geistes aus der Ohnmacht des Todes in die Fülle des Lebens, das nichts anderes ist, als die vollendete und unverlierbare geschöpfliche Teilnahme an der trinitarischen Liebes-*communio*, hineinverwandelt werden. In dieser Partizipation am Leben des lebendigen dreifaltigen Gottes selbst findet der Mensch seine höchste Vollendung, sowohl *ontologisch* als auch *soteriologisch*, oder mit anderen Worten: In der Auferstehung wird dem Menschen unverlierbar und endgültig seine objektive und subjektive als auch seine individuelle und gemeinschaftliche Vollkommenheit, und damit seine körperlich-leibliche, psychisch-moralische und geistlich-relationale Ganzheit und Gerichtetheit geschenkt. Alle Dimensionen seines Wesens werden lebendig im Vollsinn, erfüllt und heil. Im Folgenden sollen dazu einige ausführende Bemerkungen gemacht werden.

Die in Schrift, Tradition und Lehramt begründete Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag impliziert gewisse theologische Eigenschaften

---

[120] Vgl. *supra* S. 215.

[121] Erstaunlicherweise hat sich Moltmann in seiner letzten Veröffentlichung, trotz seines Festhaltens an der Auferstehung Jesu aus dem Grab, für unsere Auferstehung im Tod ausgesprochen. Viele der dort dargelegten Überlegungen kann ich mitvollziehen, insbesondere das Anliegen einer „eschatologischen Vorwegnahme“, meine aber, dass diesem Anliegen mit meinem Entwurf besser gedient ist als mit seinem Votum für die Auferstehung im Tod. Vgl. Jürgen MOLTMANN, Auferstanden in das ewige Leben: Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele, Gütersloh ^{3}2020, 58: „Ich habe 1995 eine »Auferstehung im Tode« abgelehnt, weil sie mir zu individualistisch erschien. Heute vertrete ich sie, weil ich die Blickrichtung geändert habe: Ich sehe nicht mehr von der Gegenwart in die noch ausstehende Zukunft, sondern von der Zukunft in die anfängliche Gegenwart. Unsere Auferstehung in das ewige Leben ist in der Christusgemeinschaft schon da. Die Herrlichkeit Gottes erleuchtet schon das in Christus verborgene Leben als seine Zukunft.“

[122] Vgl. *supra* S. 274.

[123] PIEPER, Tod und Unsterblichkeit, 169. Das Originalzitat findet sich in Hermann VOLK, Tod II. Theologisch, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 2 (1963), 670–679, hier 672.

der erhofften eschatologischen Vollendung, die sich gut in das Gesamt des christlichen Gottes-, Welt- und Menschenbildes einfügen[124].

a. Die Ereignishaftigkeit der gnadenhaften Auferstehung

Die teils als naiv kritisierte Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag verweist zunächst auf den Ereignis- und damit auf den Gnadencharakter der Vollendung. An einem bestimmten Punkt, der nur analog als Zeitpunkt bezeichnet werden kann, ereignet sich die Auferstehung. Gott handelt. Er ruft in einem Akt der Neuschöpfung die Toten zum Leben. In den Modellen der Auferstehung im Tod kommt dieser Aspekt kaum zum Ausdruck. Auferstehung wird dort meist nicht so sehr als ein Ereignis, sondern eher als die Ernte oder das Ergebnis des gelebten Lebens gedacht. Damit will man der mit dem Tod gegebenen Transzendierung von Raum und Zeit gerecht werden. Allerdings geraten diese Modelle dadurch auch in die Gefahr einer ‚Naturalisierung der Auferstehung'[125]. Statt eines unverhofften Gnadenereignisses wird die Auferstehung zum Ergebnis des Lebens. Damit ist man ironischerweise den Vorstellungen einer natürlichen Seelenunsterblichkeit, die durch die Erneuerung der Eschatologie im 20. Jahrhundert überwundenen wurden, zumindest in dieser Hinsicht, wieder recht nahegekommen. Pointiert gesagt, rieselt man bei den Modellen der Auferstehung im Tod allmählich ins ewige Leben hinüber. Damit kann man dann auch im Augenblick des Todes den biologischen Letztkörper getrost wie einen geleerten Behälter zurücklassen: Das eigentliche ‚leibliche' Leben ist bereits bei Gott angekommen und dort geborgen.

Demgegenüber betont die Vorstellung der Auferstehung am Jüngsten Tag den Gnadencharakter und die Unableitbarkeit des geschenkten Auferstehungslebens. Wie gezeigt, kommt diese Vorstellung dabei nicht ohne ein ‚natürliches' Fundament aus: die von Gott mit Blick auf die Auferstehung von der Schöpfung her gewährte Unzerstörbarkeit der Seele. Diese ontologische Unzerstörbarkeit oder Unvergänglichkeit ist aber von der möglichen Glückseligkeit der Seele als Antizipation der Auferstehung zu unterscheiden.

[124] Wenn im Folgenden nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, dann deshalb, weil die Theologie kaum Anhaltspunkte für vertiefende Aussagen über das Geschick der Verworfenen hat. Das ‚Dass' der Auferstehung der Ungerechten ist neutestamentlich zwar belegt (vgl. Joh 5,28-29, Apg 24,15), aber nicht das ‚Wie'. Sie kann jedenfalls nur analog als Auferstehung gelten. Das ergibt sich aus der christologischen Konzentration des Auferstehungsbegriffs.

[125] Marschler 2008, 176 verwendet diesen Ausdruck („Naturalisierung des gesamten Auferstehungsgedankens") ebenfalls, aber mit etwas anderer Stoßrichtung. Und zwar greift er Ratzingers Kritik an Greshake auf und meint, dass dessen Leib-Seelen-Schema die Auferstehung zum anthropologischen Postulat werden lasse. Letztlich trifft sich das aber mit meiner Kritik.

Bildlich gesprochen, denkt man bei der Auferstehung im Tod eher an ein Sparkonto, auf das man lebenslang einzahlt, während die Auferstehung am Jüngsten Tag an einen geschenkten Bonus am Karriereende erinnert.

Es geht hier allerdings nur um die mit den verschiedenen Modellen erweckten Assoziationen. Denn natürlich setzt die Vorstellung von der Auferstehung im Tod theologisch ebenfalls Gottes Gnade voraus. Und umgekehrt stellt selbstverständlich die Auferstehung am Jüngsten Tag auch das Ergebnis des irdischen Lebens dar, insofern es sich um das vollendete und endgültige und damit nicht mehr einfach weiterlaufende Leben bei Gott handelt. Die Gnadenhaftigkeit der Auferstehung ist also nicht streng an deren Ereignischarakter gebunden, aber sie kommt in diesem Modell m.E. besser zur Geltung.

b. Die einmalige Auferstehung als Entelechie des Lebens

Dass christliche Eschatologie auf die Erlösung der Endlichkeit und nicht von der Endlichkeit hofft, wurde bereits in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus geltend gemacht[126]. Mit dem Tod endet zwar der *status viatoris* und damit die Freiheitsgeschichte des Menschen, insofern er keine neuen Entscheidungen mehr treffen und keine neuen Taten mehr setzen kann, aber die Vollendungsgestalt wird dem Menschen erst mit der Auferstehung geschenkt. Die Rede von der endzeitlichen Auferstehung betont dabei sowohl die Einmaligkeit und damit Endgültigkeit dieses Ereignisses als auch die Durchdringung, Einbergung, Heilung und Vervollkommnung der irdischen Existenz durch Gott. Das Verwesliche wird mit Unverweslichkeit bekleidet, das Unvollkommene wird vollkommen. In der Auferstehung gelangt der gesamte Lebensbogen durch Gottes Gnadenhandeln an sein von demselben Gott eingestiftetes Ziel. Die Auferstehungswirklichkeit stellt die höchste und letzte Gestalt des Geschöpfs dar.

c. Das Auferstehungsleben als unangefochtenes Leben im Vollsinn

Mit dem Ereignischarakter der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag kann man auch dem neutestamentlichen Sprachgebrauch und der Unterscheidung von Toten und Lebenden am ehesten gerecht zu werden. Erst mit der endzeitlichen Auferstehung werden

[126] Vgl. meine Einwände gegen die transhumanistische Unendlichkeit und die Betonung der christlichen Hoffnung auf Vollendung des Menschen als endliches Geschöpf, *supra* S. 154–155. Dieser Aspekt wurde in der englischsprachigen theologischen Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus insbesondere von den „zurückhaltenden Kritikern“ (vgl. *supra* S. 94–105) und in der deutschsprachigen Diskussion vor allem von Klaus Müller (vgl. *supra* S. 128–130) und Oliver Dürr (vgl. *supra* S. 132–137) herausgestellt.

alle Geretteten vollends dem auferstandenen Herrn in seiner unangefochtenen und erfüllten Lebendigkeit gleichgestaltet. Als Auferstandene werden sie in keiner Hinsicht mehr ‚bei den Toten', im Totenreich oder im Grab sein. Sie werden auch nicht mehr als ‚die Toten' bezeichnet werden müssen oder können. Aus dem Zwischenzustand in die Vollendung der Auferstehungswirklichkeit eingegangen, werden sie dann nur noch ‚die Lebenden' und ‚die Lebendigen' genannt werden und sein. Sie werden, so wie Christus, der Erstgeborene der Toten, der sie alle als Brüder zur Vollendung führt (vgl. Hebr 2,10-18), sagen können: „Ich war tot, doch siehe, ich lebe in alle Ewigkeit" (Offb 1,18). So wie Christus seit seiner Auferstehung der Lebendige schlechthin ist, so werden auch die Auferstandenen in und mit ihm voll und ganz und ohne ‚Wenn' und ‚Aber' lebendig sein.

d. Die vollendete Relationalität der Auferstandenen

Wenn das ewige Leben vor der Auferstehung, also die Glückseligkeit der *anima separata* im Zwischenzustand, analog zur Kindertaufe, untrennbar eine *Antizipation* und eine *Individuation* der Auferstehungsgnade darstellt, dann weist dieser Sachverhalt *sub contrario* auf die notwendige Gemeinschaftlichkeit der Fülle des Lebens in der Auferstehung hin. Die Vollendung des Einzelnen realisiert sich nur in der Vollendung des Ganzen. Die vollendete *communio sanctorum* als Gemeinschaft aller Geretteten mit Gott und miteinander ist sachlich mit der Auferstehung identisch. Hier findet die Leiblichkeit des Menschen als Ausdruck seiner Offenheit und Relationalität ihre Vollendung. Ohne die eigene Identität zu verlieren, sondern ganz im Gegenteil: die eigene Identität vollends verwirklichend, wird die tiefe menschliche Sehnsucht nach Einheit und Gemeinschaft erfüllt. Das ewige Leben ist nur deswegen glückselig, weil dem Einzelnen, durch die Teilhabe an der Auferstehung Christi und an seinem Leib, also in der Gemeinschaft der Heiligen, die unverlierbare und volle Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott der Liebe, auf den hin er geschaffen wurde, geschenkt wird[127]. Das, was bei Ray Kurzweil nur im Modus der Selbstauslöschung erträumt werden kann, nämlich die Vereinigung mit allen Menschen[128], wird in der Teilhabe am trinitarischen Leben auf göttliche Weise derart verwirklicht werden, dass der Leib sowohl als Mittel des Selbstbesitzes als auch als Mittel der Beziehung seine eigentliche und letzte Bestimmung vollkommen erreicht.

[127] Vgl. diesbezüglich vor allem die Kritik der „skpetischen Ratzingerianer" am rein formalen und damit inhaltsleeren transhumanistischen Begriff des ewigen Lebens (vgl. *supra* S. 108–115) als auch die Warnung vor dem Verlust der Relationalität in der transhumanistischen Eschatologie (vgl. *supra* S. 147–148).
[128] Vgl. *supra* S. 56.

e. Die eschatologische Teilhabe an der Herrschaft

Dem Primat des Empfangens und der Passivität, des Beschenkt- und Geliebtwerdens kommt in der christlichen Eschatologie eine unüberbietbare Bedeutung für das rechte Verständnis der kreatürlichen Vollendungshoffnung zu. Die Lehre von der Vergöttlichung ist nämlich eine Lehre der Sohnwerdung: Durch, mit und in dem fleischgewordenen Sohn soll die Menschheit und mit ihr die gesamte Schöpfung gerettet und vollendet werden. Wir hoffen auf eine Teilhabe an der göttlichen Natur im Modus des Sohnseins und damit im Modus des Empfangens und der Passivität. Nicht im Streben nach absolutem Selbstbesitz und totaler Unabhängigkeit, die einer frevelhaften und letztlich satanischen Usurpation und Verkehrung der ursprungslosen Ursprungshaftigkeit Gottes des Vaters gleichkäme, sondern in der demütigen und vertrauenden Annahme der uns geschenkten endlichen Existenz, liegt der Weg zur sohnhaften Vollendung und Vergöttlichung. Das muss gerade angesichts der im Transhumanismus unter technologischem Vorzeichen sich abzeichnenden Neuauflage der Ursünde mit Nachdruck betont werden[129].

Das schließt allerdings nicht aus, sondern ein, dass die christliche Vollendungshoffnung auch als eschatologische Teilhabe an der Herrschaft Gottes und seines Gesandten begriffen und verkündet wird: „Wer siegt, der darf mit mir auf meinem Thron sitzen, so wie auch ich gesiegt habe und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe“ (Offb 3,21). So verheißt Jesus seinen Jüngern die Herrschaft, die sich im Gericht offenbaren wird: „Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet auch ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“ (Mt 19,28). Und so bekundet auch Paulus: „Wisst ihr denn nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden?“ (1 Kor 6,2).

Diese Herrschaft, die den Pol der Kreativität und Aktivität bezeichnet, wird in diesem Leben durch die Erfüllung des Schöpfungsauftrages sakramental vorweggenommen. Hier findet die von christlichen Transhumanisten hervorgehobene Bildsprache der Bibel ihre berechtigte Geltung: Der paradiesische Garten des Ursprungs in der Schöpfungserzählung weicht in der Abschlussvision des Buches der Offenbarung der himmlischen Stadt. Städte aber sind das Ergebnis menschlicher Technik und Erfindungsgabe. Sie sind nicht natürliche, sondern menschgemachte Räume. Angesichts des Transhumanismus und seines *verfehlten* Machbarkeitsdenkens, ist die christliche Eschatologie wohlberaten, sich auf ihre

[129] Vgl. *supra* S. 161–162.

biblisch begründete Hoffnung auf die Einbergung der menschlichen Kreativität und Aktivität in die Vollendungsgestalt der Welt zu besinnen[130]. In dieser Perspektive ist es sogar denkbar, dass künstliche *Enhancements* der menschlichen Natur, wie etwa genetische Modifikationen oder Cyborgprothesen in die Gestalt des Auferstehungsleibes Eingang finden werden. Was mit der Vollendung solcher künstlicher Körpererweiterungen, aber auch des natürlichen materiellen Körpers gemeint ist, soll nun dargelegt werden.

f. Die Frage der Materialität des Auferstehungsleibes

Erst wenn die ganze Weltgeschichte mit ihrem Sterben und Werden ans Ende gelangt und vollendet worden ist, kann von Heil und Leben im Vollsinn gesprochen werden. Das betrifft nicht nur die Vollzahl der geretteten Menschen, sondern die Schöpfung als Ganze. Der Begriff des Leibes schließt notwendiger den der Umwelt mit ein. Der Mensch ist ohne Welt nicht denkbar, auch und erst recht nicht in seiner Vollendung[131]. Deswegen spricht die biblische Hoffnung untrennbar von der Auferstehung und von der Vollendung der ganzen Schöpfung. Das Auferstehungsleben setzt die neue Erde und den neuen Himmel voraus und *vice versa*: Sie bedingen sich gegenseitig. „Die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm 8,19), aber das unangefochtene und heilige Leben des Menschen bedarf auch der vollendeten Schöpfung, sowohl aus soteriologischen Gründen[132] als auch aus ontologischen. Soll der Auferstehungsleib nicht aus einer neuen, von der ursprünglichen Schöpfung verschiedenen Materie geformt werden – wobei hier Materie nicht mehr zu bedeuten braucht als das vom Geist unterschiedene in dem sich dieser ausdrückt – dann muss wohl oder übel auf die Vollendung der ursprünglich geschaffenen Materie gewartet werden, so inadäquat solche Ausdrücke wie Geist, Materie, Warten etc. hier gezwungenermaßen auch sind. Dabei ist es die Seele als Form und nicht etwa die Materie, die die numerische Identität des Auferstehungsleibes garantiert: Der Auferstehungsleib ist nicht deswegen mein Leib, weil die eschatologisch vollendete Materie meines Letztkörpers in ihn eingegangen ist – das wäre das restitutionstheoretische Missverständnis –, sondern weil meine Seele ihn formt. So wenig ich bzw. Gott also auf *meine* Materie zurückgreifen muss, um meinen Leib zu formen, so sehr muss auf *eine* Materie zurückgegriffen werden.

[130] Vgl. s*upra* S. 76–78 und S. 162–163.
[131] Vgl. z.B. Nitrola, *supra* S. 273.
[132] Hierzu sei auf die Überlegungen von Etzelmüller verwiesen, vgl. *supra* S. 274.

Dass aber diese Materie keine andere ist als die der ursprünglichen und weiterlaufenden materiellen Schöpfung, die nicht einfach ein uns äußerlicher Raum ist, in dem wir leben, sondern zu der wir als körperlich-leiblich verfasste Wesen gehören und mit der wir innig verwoben sind, und dass diese materielle Schöpfung endzeitlich vollendet werden wird, bzw. dass wir dies hoffen dürfen und sogar müssen, das ergibt sich, wie ich am Ende des zweiten Hauptteils zu argumentieren versucht habe, aus der neutestamentlichen Rede vom leeren Grab[133]. Sowenig wir in der Lage sind irgendwelche Angaben über die Vollendungsgestalt der materiellen Schöpfung und des Auferstehungsleibes zu tätigen, sosehr sind wir in der Pflicht, an der Hoffnung auf Vollendung für die gesamte Schöpfung festzuhalten. Der Auferstehungsleib kann somit theologisch gefahrlos als eschatologisch vollendeter biologischer Körper begriffen werden. Damit ist ja nur gesagt, dass dieser jetzige biologische Organismus mitvollendet wird. Was das eschatologisch bedeutet, dazu muss man schweigen. Jedenfalls heißt das in keinster Weise, dass damit der Auferstehungsleib biologisch oder sonst irgendwie physizistisch gedacht wird oder werden muss. Er wird eben gar nicht gedacht, weder physizistisch noch sonst wie. Das gehört alles zur Unvorstellbarkeit der Vollendung in Gott. Hier gilt es agnostisch, im Sinne einer privativen Theologie und gegen die Versuchung der usurpatorischen Theologie[134], das Geheimnis zu achten und kein unmögliches Wissen zu behaupten.

Damit kann auch auf die vielzitierte Bemerkung Hans Urs von Balthasars zur schwer vorstellbaren ontologischen Heterogenität der Gemeinschaft der Heiligen, die, geht man von einem leiblosen Zwischenzustand aus, sowohl aus leibbegabten und leiblosen Seelen bestünde[135], geantwortet werden. Die Vorstellung ist tatsächlich merkwürdig: Auf der einen Seite Christus und Maria, eventuell noch Johannes und andere, leiblich vollendet in Herrlichkeit; auf der anderen Seite leiblose Seelen, armselige Schatten ihres einstigen Selbst, kümmerliche Seinsreste des verstorbenen Menschen… Die Lächerlichkeit der Vorstellung scheint ihre Unhaltbarkeit zu beweisen. Aber manchmal verbirgt eine scheinbare lächerliche Vorstellung eine tiefere Wahrheit. Es gibt diesbezüglich eine berühmte Anekdote über Thomas von Aquin: Als ein paar junge Mitbrüder ihm einen Streich spielen und ihn lächerlich erscheinen lassen wollten, indem sie ihm sagten, draußen würde ein Ochs in der Luft fliegen, ging er ihnen vermeintlich auf den Leim, indem er

[133] Vgl. *supra* S. 297.
[134] Vgl. Eckhard NORDHOFEN, Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg im Breisgau ^{3}2020, 19–20.
[135] Vgl. *supra* S. 191, Anm. 53.

tatsächlich neugierig aus dem Fenster schaute. Dann aber sagte er, er glaube lieber, dass ein Ochs fliegen, als dass ein Dominikaner lügen könnte. In diesem Sinne sei hier, etwas pointiert, folgendes gesagt: Ich glaube lieber, dass im unvorstellbaren Jenseits leibbegabte und leiblose Seelen in Gemeinschaft miteinander verbunden sein können, als dass Gott die materielle Schöpfung der Vernichtung preisgibt. Die Aporie des ontologischen Mangelzustands der *anima separata* und ihre Konsequenzen überlasse ich getrost dem allmächtigen und lebendigen Gott, statt den gesamten Bereich der Materie seinem Heilswillen zu entziehen. Mit anderen Worten: Ich nehme gern eine – ehrlich gesagt, relativ nebensächliche – jenseitige und damit mir unzugängliche Ungereimtheit in Kauf, wenn ich damit an der Hoffnung für die gesamte materielle Schöpfung und den menschlichen Körper festhalten kann. Anders gesagt: Das neutestamentlich bezeugte leere Grab Christi mit seinen theologischen Implikationen für die Einbeziehung des irdischen Letztkörpers in den Auferstehungsleib ist mir modelltheoretisch wesentlich wichtiger als die Unvorstellbarkeit gewisser jenseitiger Verhältnisse, die eigentlich nur die epistemologische Grenze des Wissbaren und den eschatologischen Vorbehalt bestätigen.

Es kommt daher m.E. nicht von ungefähr, wenn die Tradition der Kirche keine leiblichen Überreste Mariens verehrt, sondern ihre leibliche Aufnahme in den Himmel mit ihrem leeren Grab erklärt[136]. Da bei den anderen Heiligen von der grundsätzlichen Vorfindbarkeit ihrer Reliquien ausgegangen wird, bedeutet das, dass ihre Auferstehung noch aussteht. Noch einmal: Es wird hier keiner physizistischen Restitutionstheorie das Wort geredet, sondern an der Einbeziehung des Körpers bzw. Leichnams in die jenseitige Auferstehungsgestalt festgehalten. Es macht theologisch gesehen jedenfalls keinen Sinn, vom Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ausgehend irgendwelche allgemeingültigen eschatologischen Modelle zu konstruieren. Das verbietet sich sowohl aus systematischen Gründen – die Mariologie begründet die Eschatologie nicht – als auch aus dem angeführten Traditionsbefund zum leeren Grab Mariens, das sich damit von anderen Heiligengräbern unterscheidet.

g. Ausblick: Zur gesteigerten Fleischlichkeit des Auferstehungsleibes

Ohne hinter meinen eigenen Anspruch, einen reflektierten Agnostizismus über jenseitige Verhältnisse zu pflegen, zurückzufallen, soll noch ein letzter Gedanke zur

[136] Ähnliches gilt auch für die Figur des Apostels und Evangelisten Johannes: Es wird keine Reliquienverehrung überliefert, aber es gibt Legenden über das Verschwinden seines Leibes im Tod. Vgl. Marko ZUZIC, A Short History of St. John in Ephesus (American Society of Ephesus), Lima 1960, 42–43.

Vollendung der Schöpfung und des Menschen gewagt werden. Es handelt sich hier lediglich darum, eine mögliche Richtung der eschatischen Vollendung aufzuzeigen, eine Art und Weise, wie die ungeahnte und unahnbare Zukunft der Schöpfung gedacht werden kann. Auch wenn m.E. manches für die hier vorgelegte Sicht spricht, muss die Frage nach der Vollendungsgestalt der Welt und des Leibes notwendigerweise offenbleiben.

Gegen die unablässige Versuchung einer Spiritualisierung dieser Vollendungsgestalt sei hier das Schlagwort der „enhanced carnality“[137] des Transhumanisten Max More noch einmal aufgegriffen. Der geläufigen Kritik am Transhumanismus entgegnend, meint er, das Ziel der transhumanistischen Eschatologie sei nicht ein gnostisches ‚Weniger‘, sondern ein beherztes ‚Mehr‘ an Fleischlichkeit. More hofft auf intensivere Körperlichkeit. Das trifft sich mit der phänomenologischen Einsicht Romano Guardinis, wonach sich Geistigkeit und Leiblichkeit nicht gegenläufig, sondern gleichläufig verhalten und gemeinsam wachsen[138]. Gesteigerte Geistigkeit ginge demnach mit gesteigerter Leiblichkeit einher. Dieser Logik folgend, müsste dem in der Anschauung Gottes und der vollkommenen Gemeinschaft der Heiligen vollendeten Geist des Menschen ein vollendeter Leib entsprechen, wobei diese Vollendung durchaus auf der im eigenen Linie der Materie in ihrer Unterschiedenheit vom Geist liegen dürfte. Der Auferstehungsleib wäre somit nicht weniger körperlich-materiell, sondern mehr. Zu einem ähnlichen Ergebnis könnte man wohl auch gelangen, wenn man die Grundlinien der tastend-fragenden Gedanken des späten Karl Rahners zur Vollendung der Materie konsequent ausziehen würde[139].

Statt Guardini oder Rahner, soll das letzte Wort aber dem Autor gehören, von dem auch das erste Wort der vorliegenden Arbeit stammt: C.S. Lewis. Dabei beziehe ich mich nicht auf seine apologetischen oder philosophisch-theologischen Schriften, sondern auf zwei seiner Romane, in denen seine Theologie in Bildern ausgedrückt wird[140]: *Out of the Silent Planet* (1938) und *The Great Divorce* (1945).

---

[137] Vgl. *supra* S. 43.
[138] Vgl. *supra* S. 187.
[139] Vgl. *supra* S. 199.
[140] Vgl. Judith WOLFE, Die eschatologische Anthropologie des C.S. Lewis, in: Thomas MÖLLENBECK / Berthold WALD (Hg.), Wahrheit und Selbstüberschreitung. C.S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen, Paderborn 2011, 157–170, hier 157: „Es gibt keinen Zweifel, daß C.S. Lewis‘ Vorstellungskraft nicht von der Erde sondern von Himmel bewegt wird. Kein anderer christlicher Schriftsteller hat so oft versucht darzustellen, was seiner eigenen Überzeugung nach undarstellbar ist. Ob als das „wahre Narnia“ im *Kampf um Narnia*, der große Tanz in *Perelandra*, das harte Land in der *Großen Scheidung* oder das Nymphäum, an dem Orual am Ende von *Du selbst bist die Antwort* dem Gott begegnet – jedes der Werke von C.S. Lewis kulminiert in einer Vision des Himmels.“

In *The Great Divorce* erzählt Lewis einen Traum des Ich-Erzählers, in dem verstorbene irdische Menschen mit einem Bus, der an die Fähre Charons erinnert, ins Jenseits befördert werden. Dort wirken sie beinahe durchsichtig, inkonsistent und viel zu luftig-leicht. Allerdings realisiert der Ich-Erzähler, dass das nicht daran liegt, dass sie im Tod zu körperlosen Geistern geworden wären. Sie haben sich nicht verändert und sind genauso, wie sie immer waren. Das Gegenteil ist der Fall: Im Vergleich zur Wirklichkeit des Jenseits, stellt es sich heraus, dass sie immer schon zu einem gewissen Grad unwirklich und fleischlos waren[141]. Ihr Seinsmodus kontrastiert stark mit dem den „solid people"[142] und ihren „real solid bodies"[143], die in der Erzählung gewissermaßen die auferstandenen Gerechten darstellen. Im Vergleich zu diesen manchmal auch paradoxal-provokant als „solid spirit"[144] bezeichneten Menschen können die noch reinigungsbedürftigen Verstorbenen tatsächlich nur als Geister (*ghosts*), Phantome und Gespenster (*spectre*) gelten[145]. Es fehlt ihnen sozusagen noch an ontologischer und soteriologischer Konsistenz. Die kommende himmlische Welt wird demgegenüber als die wahre Wirklichkeit dargestellt, als das Beständigste und Festeste, das es geben kann: „Heaven is reality itself. All that is fully real is Heavenly. For all that can be shaken will be shaken and only the unshakeable remains"[146]. Um dorthin zu gelangen, in der Erzählung ist von einem jenseitigen Gebirge die Rede, muss man erst fest und vollends wirklich werden. Dementsprechend deutet Lewis 1 Kor 15,50 in direktem Gegensatz zur geläufigen Interpretation: „Flesh and blood cannot come to the Mountains. Not because they are too rank, but because they are too weak."[147] Bei Lewis geht es hier in erster Linie um die moralische Dimension des Fleisches im Gegensatz zum Geist, aber man kann seine Aussage durchaus auch in einem umfassenden Sinn weiterdenken: Fleisch und Blut sind nicht zu fleischlich-materiell, um an der eschatischen Wirklichkeit teilzuhaben, sondern nicht genug. Die volle Wirklichkeit der Auferstehungswelt stellt eine Vollendung der Fleischlichkeit, nicht ihre Aufhebung dar.

Eine geniale Illustration dieses Gedankens hat Lewis ein paar Jahre zuvor in *Out of the Silent Planet*, dem ersten Band der in der Einleitung erwähnten *Space Trilogy*, zu Papier

[141] Vgl. C.S. LEWIS, The Great Divorce (C.S. Lewis Signature Classics Edition), London 2015, 20–21.
[142] Ebd., 25.
[143] Ebd., 60.
[144] Ebd., 75.
[145] Vgl. etwa ebd., 81.87.
[146] Ebd., 70–71.
[147] Ebd., 114.

gebracht. Dort ist zwar nicht direkt vom postmortalen Leben die Rede, dafür aber von einer Form höherer oder tieferer, jedenfalls dichterer und konsistenterer Leiblichkeit, die für meine Überlegungen zum Auferstehungsleib äußerst inspirierend ist. Ausgehend von der Annahme, dass alle Körper aus Bewegung bestehen, stellt Lewis, bzw. der Außerirdische, der in der Erzählung diese Dinge erklärt, die Theorie auf, dass Feststoffe sozusagen langsame Körper seien, während Wasser, Luft und Licht jeweils schnellere Körper seien. Ein Engel bzw. Eldil ist demnach eine Art Lichtgestalt, eine höhere Form von Körper in unglaublich schneller Bewegung. Die Details der Theorie können vernachlässigt werden. Was für mich zählt ist die Vorstellung, dass ein Engel/Eldil, der uns Menschen luftig-licht und damit auch etwas unwirklich erscheint, genaugenommen viel wirklicher und dichter ist und unsere greifbar materielle Welt im Vergleich zu ihm das inkonsistent-wolkige ist:

> „And what we call firm things – flesh and earth – seems to him thinner, and harder to see, than our light, and more like clouds, and nearly nothing. To us the *eldil* is a thin, half-real body that can go through walls and rocks; to himself he goes through them because he is solid and firm and they are like cloud.“[148]

Man braucht nicht viel Fantasie, um das auf die Erscheinungserzählungen der Evangelien anzuwenden. Die dem auferstandenen Herrn gemeinhin zugesprochene Fähigkeit durch geschlossene Türen gehen zu können, wäre dann nicht das Ergebnis seiner Vergeistigung, als ob er eine allzu physisch-materielle Existenzform hinter sich gelassen hätte, sondern ganz im Gegenteil, die Konsequenz seiner intensivierten und gefestigteren Materialität. Die gesteigerte Fleischlichkeit des Auferstandenen würde so die erstaunliche Fähigkeit, durch Türen und Wände schreiten zu können, erklären: Im Vergleich zum ultra-materiellen Auferstehungsleib sind die Dinge, die wir für besonders fest und stofflich halten, nichts als luftig-dünne Wolken, durch die er einfach hindurchschreitet. Auferstehung wäre damit das genaue Gegenteil einer entkörperten Vergeistigung, nämlich eher eine in letzter Konsequenz vollendete Inkarnation. Nicht eine ätherische Leiblichkeit, sondern eine alles uns Bekannte überbietende Fleischlichkeit wäre das eigentliche „Ende aller Wege Gottes“[149]. Die Vollendung der untrennbar geistigen und materiellen Schöpfung läge in der endgültigen Fleischwerdung allen Seins. Dabei meint Fleischwerdung letztlich nichts anderes als die Geisterfüllung und -durchdringung aller nichtgöttlichen Wirklichkeit und damit die Einbergung der gesamten Schöpfung in das Fleisch des inkarnierten Logos.

---

[148] C.S. LEWIS, Out of the Silent Planet, in: The Space Trilogy, London 2013, 1–146, hier 86.
[149] Friedrich Christoph OETINGER, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Heilbronn am Neckar 1776, 407; vgl. Karl-Heinz MENKE, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021.

All das ist tastende Bildsprache. Es wird hier weder zu den Erscheinungserzählungen noch zur eschatischen Auferstehungswirklichkeit eine wissende Aussage gemacht. Aber es „mag sein, daß man am Ende in gewissem Sinne zum Anfang zurückkehren muß, daß also Bilder das sind, was bleibt, wenn das Denken nicht mehr weiter weiß“[150].

[150] Till KINZEL, Literarische Darstellungen von Tod und Sterblichkeit bei C.S. Lewis, in: Thomas MÖLLENBECK / Berthold WALD (Hg.), Tod und Unsterblichkeit. Erkundungen mit C.S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2015, 166–185, hier 182.

Bibliographie

Lehramt, Päpste, kirchliche Veröffentlichungen etc.

Benedikt XVI., Enzyklika SPE SALVI an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, Vatikan 2007.

Dikasterium für die Glaubenslehre und Dikasterium für die Kultur und die Bildung, Antiqua et Nova. Note über das Verhältnis von künstlicher Intelligenz und menschlicher Intelligenz, Rom 2025.

Franziskus, Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise, München ^{2}2020.

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die (Erz-)Diözesen Österreichs, Wien 2013.

United States Conference of Catholic Bishops, Doctrinal Note on the Moral Limits to Technological Manipulation of the Human Body, Washington, DC 2023.

Literatur

ABBATE, Stefano, Transhumanismo y Gnosis: Un Paralelismo, in: Scientia et Fides 10 (2022), 197–217.

AGAR, Nicholas, Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No!, in: JET 22 (2011), 23–36.

ALKIER, Stefan, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen 2009.

ALKIER, Stefan / PAULSEN, Thomas, Die Apokalypse des Johannes (Frankfurter Neues Testament 1), Paderborn 2020.

ALTHAUS, Paul, Retraktationen zur Eschatologie, in: Theologische Literaturzeitung 75 (1950), 253–260.

ARENDT, Hannah, The Human Condition, Chicago ^{2}1998.

AUSTRIACO, Nicanor Pier Giorgio, Healthier than Healthy: The Moral Case for Therapeutic Enhancement, in: The National Catholic Bioethics Quarterly 17 (2017), 43–49.

BAGGOT, Michael, A Thomistic Assessment of Contemporary Transhumanism as a Postmodern, Secular, Liberal Movement, in: Michael BAGGOT u.a. (Hg.):

Enhancement Fit for Humanity: Perspectives on Emerging Technologies, London 2021, 129–176.

—, A Thomistic Proposal to Move Beyond the Posthuman and Toward Human Perfection, in: Relectiones (2022), 85–108.

— (Hg.), Enhancement Fit for Humanity: Perspectives on Emerging Technologies, London 2021.

BAKER, Lynne Rudder, Personen und die Metaphysik der Auferstehung, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 189–208.

BALTHASAR, Hans Urs von, Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410–455.

—, Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Einsiedeln ^{2}2010.

—, Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

—, Umrisse der Eschatologie, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 276–300.

BÄR, Dominik, Kant und der Transhumanismus. Deontologische Perspektiven für den „Neuen Menschen“?, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 144 (2022), 344–366.

BAUMAN, Zygmunt, Mortality, Immortality, and Other Life Strategies, Cambridge 1992.

BECKER, Patrick, Von der ewigen Seele zum unendlichen Geist. Jenseitsverlust und technischer Fortschritt, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.): Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 109–126.

BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011.

BERLEJUNG, Angelika u.a., Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen 2009.

BLACKFORD, Russell, Trite Truths about Technology: A Reply to Ted Peters, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.): H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 176–188.

BLACKFORD, Russell / BRODERICK, Damien (Hg.), Intelligence unbound: the future of uploaded and machine minds, Chichester 2014.

BOER, Theo / FISCHER, Richard (Hg.), Human Enhancement: Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective, Strasbourg 2013.

BONINO, Serge-Thomas, L'âme séparée. Le paradoxe de l'anthropologie thomiste, in: Revue thomiste 116 (2016), 71–103.

BOSTROM, Nick, A History of Transhumanist Thought, in: JET 14 (2005), 1–25.

—, Are You Living in a Computer Simulation?, in: Simulation Argument, Stand: 2003, https://www.simulation-argument.com/simulation.pdf.

—, Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World, Washington, DC 2024.

—, In Defense of Posthuman Dignity, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.): H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 55–66.

—, Letter from Utopia. Version 3.3, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2020, https://nickbostrom.com/utopia.pdf.

—, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies, Oxford ^{2}2016.

—, The Fable of the Dragon-Tyrant, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2005, https://nickbostrom.com/fable/dragon.pdf.

—, The Transhumanist FAQ. A General Introduction. Version 2.1, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2003, https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf.

—, Transhumanist Values, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2005, https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf.

—, Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 28–53.

BOSTROM, Nick / SHULMAN, Carl, Propositions Concerning Digital Minds and Society. Version 1.10, in: Nick Bostrom's Homepage, Stand: 2022, https://nickbostrom.com/propositions.pdf.

BOYER, John H. / MEADOWS, Geoffrey, Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.): Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 186–197.

BREUL, Martin, Jenseits des Dualismus? Wittgenstein und Merleau-Ponty über eine nichtdualistische Anthropologie, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.): Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 270–291.

BRIN, David u.a., A Critical Discussion of Vinge's Singularity Concept, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 395–417.

BRINZANIK, Roman / HÜLSWITT, Tobias, Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie, Berlin 2010.

BRÜNTRUP, Godehard, 3,5-Dimensionalismus und Überleben: ein prozess-ontologischer Ansatz, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 245–268.

—, Erinnerungen an die Erfahrungen des eigenen Todes. Eine philosophische Interpretation der „Nahtoderfahrung", in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.): Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 119–139.

—, Philosophie des Geistes: Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem (Grundkurs Philosophie 22), Stuttgart 2018.

BRÜNTRUP, Godehard / RUGEL, Matthias / SCHWARTZ, Maria (Hg.), Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010.

—, Vorwort der Herausgeber, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 7–12.

BURDETT, Michael, Death and Glory in a Technological World, in: Jens ZIMMERMANN (Hg.): Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023, 271–290.

BURDETT, Michael / LORRIMAR, Victoria, Creatures Bound for Glory: Biotechnological Enhancement and Visions of Human Flourishing, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 241–253.

—, Deification and Creaturehood in an Age of Enhancement, in: Theology and Science 16 (2018), 247–250.

BURDETT, Michael S., Eschatology and the Technological Future, New York 2015.

BUSCH, Volker, In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes, Mainz 2001.

CAMERON, Nigel M. de S. / DEBAETS, Amy Michelle, Be Careful What You Wish For? Radical Life Extension coram Deo: A Reformed Protestant Perspective, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.): Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 39–49.

CAMPBELL, Heidi / WALKER, Mark, Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation, in: JET 14 (2005), i–xv.

— (Hg.), Religion and Transhumanism Special Issue, in: JET 14 (2005).

CANDIARD, Adrien, Comprendre l'Islam - ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien, Paris 2016.

CHALMERS, David, The Singularity: A Philosophical Analysis, in: Journal of Consciousness Studies 17 (2010), 7–65.

CHILDS JR., James M., Beyond the Boundaries of Current Human Nature: Some Theological and Ethical Reflections on Transhumanism, in: Dialog 54 (2015), 8–19.

CHRISTIAN TRANSHUMANIST ASSOCIATION, History of the CTA, in: Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future, Stand: 12.04.2023, https://www.christiantranshumanism.org/history/.

CHRISTE, Wilhelm, »Unsterblichkeit der Seele«. Versuch einer evangelisch-theologischen Rehabilitierung, in: NZST 54 (2012), 262–284.

COECKELBERGH, Mark, Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons, in: JET 22 (2011), 1–9.

COLE-TURNER, Ronald, Eschatology and the Technologies of Human Enhancement, in: Interpretation 70 (2016), 21–33.

—, Extreme Longevity Research: A Progressive Protestant Perspective, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.): Religion and the Implications of Radical Life Extension (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors), New York 2009, 51–61.

—, Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists, in: Dialog 54 (2015), 20–26.

—, Introduction: The Transhumanist Challenge, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 1–18.

—, Steps toward a Theology of Christian Transhumanism, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 129–142.

—, Techne and Teleios: A Christian Perspective on the Incarnation and Human Enhancement Technology, in: Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality 28 (2022), 175–184.

—, Theosis and Human Enhancement, in: Theology and Science 16 (2018), 330–342.

—, Transhumanism and Christianity, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 193–203.

— (Hg.), Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011.

—, Von der Theologie zum Transhumanismus und zurück, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.): Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 293–307.

COLLINS, Adela Yarbro, The Otherworld And The New Age In The Letters Of Paul, in: Tobias NICKLAS u.a. (Hg.): Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143), Leiden 2010, 189–207.

COLOE, Mary L., „The End is Where We Start From". Afterlife in the Fourth Gospel, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.): Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 177–199.

CONGAR, Yves, Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise (Unam Sanctam 72), Paris ^{2}1968.

COOK, John Granger, The Enspirited Body in 1 Corinthians 15 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 530), Tübingen 2025.

CORBY, Paschal M., The Hope and Despair of Human Bioenhancement: A Virtual Dialogue between the Oxford Transhumanists and Joseph Ratzinger, Eugene, OR 2019.

CORCILIUS, Klaus, Die hylemorphistische Deutung von Tod und Sterben bei Aristoteles, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.): Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 23–43.

CRUZ, Eduardo R., The Human and Beyond: Transhumanism, Historicity, Humanness, in: Theology and Science 19 (2021), 363–378.

CULLMANN, Oscar, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 13–24.

DALFERTH, Ingolf U., Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 379–409.

DALY, Todd T. W., Chasing Methuselah: Theology, the Body, and Slowing Human Aging, Eugene, OR 2021.

—, Life-Extension in Transhumanist and Christian Perspectives: Consonance and Conflict, in: JET 14 (2005), 57–75.

DALY, Todd T.W., Chasing Methuselah: Transhumanism and Christian Theosis in Critical Perspective, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 131–144.

—, Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.): Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 83–96.

DAVIS, Erik, TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information, Berkeley, CA ^{2}2015.

DEANE-DRUMMOND, Celia, Future Perfect? God, the Transhuman Future and the Quest for Immortality, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.): Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London ^{2}2010, 168–182.

—, Resurrection and the Transhumanist Promise, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 371–386.

—, Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transhuman Projects, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 115–130.

DEANE-DRUMMOND, Celia / SCOTT, Peter Manley (Hg.), Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London ^{2}2010.

DELASHMUTT, Michael W., A Better Life Through Information Technology? The Techno-Theological Eschatology of Posthuman Speculative Science, in: Zygon 41 (2006), 267–288.

DEPREZ, Stanislas, Le transhumanisme est-il une gnose ?, in: Revue d'ethique et de theologie morale 302 (2019), 29–41.

DITTRICH, Tristan Samuel, Transhumanistisches Glücksstreben und christliche Heilshoffnung. Ein Vergleich, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 452–474.

DRUBE, Julia, Das leere Grab als Leerstelle und Lehrstelle (Dogmatik in der Moderne 46), Tübingen 2023.

DUMSDAY, Travis, Sergius Bulgakov's Critique of N. F. Fedorov's Technologized Resurrection (and Why It Still Matters for the Christian Dialogue with Transhumanism), in: Zygon 55 (2020), 853–874.

DÜRR, Oliver, Homo Novus: Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Beiträge zu einer Technikтheologie (Studia Oecumenica Friburgensia 108), Münster 2022.

—, Sie rufen: „Friede! Friede!", aber da ist kein Friede, Eine christliche Kritik des Transhumanismus in Zeiten von COVID-19, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 557–583.

—, Transhumanismus – Traum oder Alptraum?, Freiburg im Breisgau 2023.

DVORSKY, George, What Ever Happened to the Transhumanists?, in: Gizmodo, Stand: 01.08.2022, https://gizmodo.com/what-happened-to-transhumanism-in-2022-life-extension-1849199492.

EBERL, Jason T., A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.): Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 198–225.

ECKSTEIN, Hans-Joachim, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen ^{5}2019, 1–24.

EDEN, Amnon H. u.a. (Hg.), Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment, Heidelberg Berlin 2012.

EHRMAN, Terrence P., Joseph Ratzinger's Debates with Gisbert Greshake: An Argument for the Resurrection of Matter, in: Modern Theology 36 (2020), 239–258.

EICHENER, Elis / PEUCKMANN, Niklas, Mind uploading als Seele 4.0? Trauerkultur in Zeiten der Digitalisierung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 65 (2021), 114–127.

ESTEP, Pete, The Evidence-based Pursuit of Radical Life Extension, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.): Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 25–37.

ETZELMÜLLER, Gregor, Gottes verkörpertes Ebenbild, Tübingen 2021.

—, »Ich lebe, und ihr sollt auch leben«, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen ^{5}2019, 187–200.

—, Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, in: Gregor ETZELMÜLLER / Annette WEISSENRIEDER (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin 2016, 219–242.

EVERS, Dirk, Überforderte Seele? Bemerkungen zur Auflösung eines traditionellen Seelenverständnisses im Kontext der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.): Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 229–246.

FELDMEIER, Reinhard / SPIECKERMANN, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen ^{3}2020.

FINNEY, Mark, Resurrection, Hell and the Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity, London 2016.

FISCHER, Alexander Achilles, Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament: eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten (Studien zu Kirche und Israel 7), Leipzig 2014.

FÖßEL, Thomas Peter, Offenbare Auferstehung: Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive, Paderborn 2018.

FRANKE, Gabriel, Künstliche Intelligenz, Transhumanismus und menschliche Personalität, Darmstadt 2022.

FREY, Jörg, Die johanneische Eschatologie. Band 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 96), Tübingen 1997.

—, Die johanneische Eschatologie. Band 2: Das johanneische Zeitverständnis (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 110), Tübingen 1998.

—, Die johanneische Eschatologie. Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 117), Tübingen 2000.

FUCHS, Thomas, Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, Berlin 2020.

FUKUYAMA, Francis, Transhumanism, in: Foreign Policy (2004), 42–43.

FÜRST, Gebhard / MIETH, Dietmar (Hg.), Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen, Paderborn 2012.

GÄB, Sebastian, Unsterblichkeit. Eine philosophische Einführung, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.): Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 9–38.

GÄB, Sebastian / GASSER, Georg (Hg.), Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023.

GAITÁN, Leandro, Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology, in: Theology and Science 17 (2019), 403–416.

GALLAHER, Brandon, Godmanhood vs Mangodhood: An Eastern Orthodox Response to Transhumanism, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 200–215.

—, Technological Theosis? An Eastern Orthodox Critique of Religious Transhumanism, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 161–182.

GARCÍA-BARRANQUERO, Pablo, Transhumanist Immortality: Understanding the Dream as a Nightmare, in: Scientia et Fides 9 (2021), 177–196.

GASSER, Georg, „Anima forma corporis". Der hylemorphistische Seelenbegriff bei Thomas von Aquin, in: Patrick BECKER / Steffen JÖRIS / Annette MEUTHRATH (Hg.): Die Seele: Genese, Vielfalt und Aktualität eines vergessenen Konzepts (Quaestiones disputatae 318), Freiburg im Breisgau 2021, 209–226.

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

—, Introduction, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 1–17.

—, Leibliche Existenz und die Vision des Mind-Uploading, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 365–387.

— (Hg.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021.

—, Personale Identität und leibliche Auferstehung, in: Georg GASSER / Ludwig JASKOLLA / Thomas SCHÄRTL (Hg.): Handbuch für analytische Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 11), Münster 2017, 611–640.

—, Transfer meines Ichs? Identitätstheoretische Überlegungen zu Mind Uploading und digitaler Existenz, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.): Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 39–68.

GASSER, Georg / WEICHLEIN, Raphael, Personale Identität, Leiblichkeit und Metaphysik der Auferstehung, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.): Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 39–60.

GERACI, Robert M, A tale of two futures: Techno-eschatology in the US and India, in: Social Compass 63 (2016), 319–334.

GESTRICH, Christof, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen: evangelische Eschatologie vor der Erneuerung (Edition Chrismon), Frankfurt am Main 2009.

GÖCKE, Benedikt Paul, Christian Cyborgs: A Plea For a Moderate Transhumanism, in: Faith and Philosophy 34 (2017), 347–364.

—, Designobjekt Mensch?! Ein Diskursbeitrag über die Probleme und Chancen transhumanistischer Menschenoptimierung, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.): Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 117–151.

—, Ein Leben nach dem Tode? Zwei Möglichkeiten, ihre Probleme und die Notwendigkeit eines theologischen Deutungshorizontes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 139 (2017), 119–135.

—, Helmus, Caroline: Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie, in: Theologische Revue 117 (2021), 1–3.

—, Moderate Transhumanism and Compassion, in: Journal of Posthuman Studies 2 (2018), 28–44.

GÖCKE, Benedikt Paul / MEIER-HAMIDI, Frank (Hg.), Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018.

GÖCKE, Benedikt Paul / SINDERMANN, Anna, Ein Leben ohne Schmerz? Eine kritische Analyse transhumanistischer Anliegen zur technologischen Überwindung von Schmerzen, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 26–54.

GOUW, Arvin M. / GREEN, Brian Patrick / PETERS, Ted (Hg.), Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022.

GREEN, Brian Patrick, A Response to Noreen Herzfeld: Metaphysics, Death, and the Future, in: Theology and Science 14 (2016), 93–98.

—, A Roman Catholic View. Technological Progress? Yes. Transhumanism? No., in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 143–160.

—, The Catholic Church and Technological Progress: Past, Present, and Future, in: Religions 8 (2017), 106.

—, The Technology of Holiness: A Response to Hava Tirosh-Samuelson, in: Theology and Science 16 (2018), 223–228.

—, Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.): Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 201–215.

—, Transhumanism and Roman Catholicism: Imagined and Real Tensions, in: Theology and Science 13 (2015), 187–201.

GRESHAKE, Gisbert, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion, in: Theologie und Philosophie 73 (1998), 538–557.

—, Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982, 121–130.

—, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982, 82–120.

—, Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt, in: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982, 156–184.

—, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie: Ein Durchblick, in: Wilhelm BREUNING (Hg.): Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaestiones Disputatae 106), Freiburg im Breisgau 1986, 107–158.

—, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: Resurrectio mortuorum: zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt [2]1992, 165–371.

GRESHAKE, Gisbert / LOHFINK, Gerhard, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Quaestiones disputatae 71), Freiburg im Breisgau [5]1982.

GREY, Aubrey DE, Radical Life Extension: Technological Aspects, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.): Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 13–24.

—, The War on Aging, in: Immortality Institute (Hg.): The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans, Buenos Aires 2004, 29–45.

GREY, Aubrey DE / RAE, Michael, Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime, New York 2008.

GRÖSSL, Johannes, Verbesserung oder Zerstörung der menschlichen Natur? Eine theologische Evaluation des Transhumanismus, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.): Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 339–361.

GRUBER, Franz, Schöpfungslehre, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.): Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 131–172.

GRUNWALD, Armin, Wer bist du, Mensch? Eine alte Frage vor neuen Herausforderungen, in: Armin GRUNWALD (Hg.): Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021, 9–38.

— (Hg.), Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021.

GUARDINI, Romano, Die letzten Dinge: Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit, Würzburg ^{6}1967.

HABERER, Johanna, Die Seele - eine Reanimation, in: Armin GRUNWALD (Hg.): Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021, 134–152.

HABERMAS, Jürgen, Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Berlin 2001.

HAM, Sandra A., Spirituality in Christian Transhumanism: Commentary on Cole-Turner, Green, and Cannon, in: Theology and Science 14 (2016), 202–217.

HARARI, Yuval Noah, Homo Deus: A Brief History of Tomorrow, London 2017.

HART, David Bentley, The Anti-Theology of the Body, in: The New Atlantis 9 (2005), 65–73.

HASITSCHKA, Martin, Bilder des Lebens in der Offenbarung des Johannes. Überblick und theologische Deutung, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.): Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 265–286.

HASKER, William, Emergenter Dualismus und Auferstehung, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 165–187.

HAUSER, Christopher, Persons, Souls, and Life After Death, in: William SIMPSON / Robert KOONS / James ORR (Hg.): Neo-Aristotelian Metaphysics and the Theology of Nature, New York 2021, 245–266.

HAUSKELLER, Michael, Better Humans? Understanding the Enhancement Project, London 2014.

HEALY, Nicholas J., The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Eschatology as Communion, Oxford 2005.

HEFNER, Philip, The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism, in: Dialog 48 (2009), 158–167.

HEINZMANN, Richard, Anima Unica Forma Corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des Platonisch-Neuplationischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), 236–259.

HELMUS, Caroline, Transhumanismus - der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie (Ratio fidei 72), Regensburg 2020.

HENNING, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZST 43 (2001), 236–252.

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

HERZBERG, Stephan / WATZKA, Heinrich (Hg.), Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung, Berlin 2020.

HERZER, Jens, Die Pastoralbriefe und das Vermächtnis des Paulus. Studien zu den Briefen an Timotheus und Titus, hg. v. Jan Quenstedt (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 476), Tübingen 2022.

HOEK, Daniel, Forced Changes Only: A New Take on the Law of Inertia, in: Philosophy of Science 90 (2023), 60–76.

HOFF, Johannes, Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation, Freiburg im Breisgau 2021.

HOFFMANN, Paul, Auferstehung. II/1 Neues Testament, in: TRE 4 (1979), 478–513.

HOLTZ, Traugott, Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen 2008.

HOPING, Helmut, Die Identität der Toten: Von der Ganztodtheorie zur Rehabilitierung der Seele in der neueren Eschatologie, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.): Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 341–355.

HOPKINS, Patrick D., A Salvation Paradox for Transhumanism: SAVING You versus Saving YOU, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.): Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 71–81.

—, Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike, in: JET 14 (2005), 13–28.

HRYNKOW, Christopher (Hg.), Spiritualities, ethics, and implications of human enhancement and artificial intelligence, Wilmington, DE 2019.

HUGHES, James, Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future, Cambridge, MA 2004.

—, The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future, in: Global Spiral 8 (2007), 1–39.

Humanity+, Transhumanist FAQ 3.0, in: Humanity+, Stand: 21.11.2024, https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq.

HÜTTEMANN, Felix / LIGGIERI, Kevin, Die Grenze Mensch: Diskurse des Transhumanismus (Edition Kulturwissenschaft), Bielefeld 2017.

HUXEL, Kirsten, Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? — Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: NZST 48 (2006), 341–366.

HUXLEY, Julian, Transhumanism, in: Journal of Humanistic Psychology 8 (1968), 73–76.

INWAGEN, Peter VAN, Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 209–225.

—, The Possibility of Resurrection, in: International Journal for Philosophy of Religion 9 (1978), 114–121.

JANSEN, Ludger / KLEIN, Rebekka A., Seele digital: Ewiges Leben im Computer?, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.): Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 9–16.

— (Hg.), Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022.

JENSEN, Steven J., The Roots of Transhumanism, in: John P. HITTINGER / Daniel C. WAGNER (Hg.): Thomas Aquinas: Teacher of Humanity, Newcastle-upon-Tyne 2015, 162–185.

JÜNGEL, Eberhard, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Evangelische Theologie 29 (1969), 417–442.

—, Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ^{8}2010.

KASS, Leon, Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics, San Francisco 2002.

KEARNEY, Richard, The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion, Bloomington, IN 2001.

KEHL, Medard, Eschatologie, Würzburg ^{3}1986.

—, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Kevelaer ^{3}2011.

KELLOGG, Nelson R., Cybernetic Immortality and its Discontents, in: Theology and Science 13 (2015), 162–174.

KINZEL, Till, Literarische Darstellungen von Tod und Sterblichkeit bei C.S. Lewis, in: Thomas MÖLLENBECK / Berthold WALD (Hg.): Tod und Unsterblichkeit. Erkundungen mit C.S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2015, 166–185.

KITTEL, Gisela, Befreit aus dem Rachen des Todes: Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblisch-theologische Schwerpunkte 17), Göttingen 1999.

KLÄDEN, Tobias, Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin, in: Georg GASSER / Josef QUITTERER (Hg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 253–270.

KLAIBER, Walter, Die Offenbarung des Johannes (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen ^{2}2023.

KLEE, Miles, Millionaire Biohacker Says Algorithm Runs His Life: „My Mind No Longer Decides“, in: Rolling Stone, Stand: 11.09.2023, https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/bryan-johnson-anti-aging-blueprint-algorithm-1234821163/.

KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1), Göttingen 2005.

KLEINE-GUNK, Bernd, Der Macher: Elon Musk, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 71–78.

—, Der Pate: Peter Thiel, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 53–58.

—, Transhumanismus - Wie alles anfing, in: Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023, 19–39.

KLEINE-GUNK, Bernd / SORGNER, Stefan Lorenz, Homo ex machina: Der Mensch von morgen - Chancen und Risiken des Transhumanismus, München 2023.

KLUXEN, Wolfgang, Seele und Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin, in: Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie, Paderborn 2012, 213–229.

KNAUP, Marcus, Mind Uploading? Eine philosophische Kritik, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.): Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 85–107.

KOENE, Randal A., Uploading to Substrate-Independent Minds [1993], in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 146–156.

KONKEL, Michael, Tod und Auferstehung in der Sicht des Alten Testaments, in: Berthold WALD (Hg.): Ende des Lebens. Tod und Sterben heute, Paderborn 2018, 161–181.

KRAUTER, Stefan, Das „sterbende Weizenkorn“: 1 Kor 15,36 und die antike Botanik, in: Biblische Zeitschrift 66 (2022), 302–312.

KRÜGER, Oliver, Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism, in: JET 14 (2005), 77–89.

—, „Tod, wo ist Dein Stachel?“ Unsterblichkeitsutopien des Post- und Transhumanismus, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.): Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 195–208.

—, Virtualität und Unsterblichkeit: Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus, Freiburg im Breisgau ^{2}2019.

KURZWEIL, Ray, The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology, New York 2005.

—, The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI, New York 2024.

LABAHN, Michael / LANG, Manfred (Hg.), Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007.

LABRECQUE, Cory Andrew, In Saecula Saeculorum: Transhumanist Philosophy, Biogerontology, and the Roman Catholic Magisterium on the Ethics of Radical Life Extension (Ph.D.), Canada 2010.

LADARIA, Luis, Mystère de Dieu et mystère de l’homme, t. 2 : Anthropologie théologique, Paris 2011.

LEE, Newton, Brave New World of Transhumanism, in: Newton LEE (Hg.): The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 3–48.

LEHTIPUU, Outi, Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2015.

—, The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus (Supplements to Novum Testamentum 123), Leiden 2007.

LEIDENHAG, Mikael, Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism, in: Religion Compass 14 (2020), e12377.

LEWIS, C.S., Out of the Silent Planet, in: The Space Trilogy, London 2013, 1–146.

—, That Hideous Strength, in: The Space Trilogy, London 2013, 343–718.

—, The Great Divorce (C.S. Lewis Signature Classics Edition), London 2015.

LIPOWICZ, Markus, Transhumanism and Christianity: A Ratzingerian Approach to the Concept of Biotechnological Human Enhancement, in: Religion and Theology 27 (2020), 47–73.

LISKE, Michael-Thomas, Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?, in: Bruno NIEDERBACHER / Edmund RUNGGALDIER (Hg.): Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?, Heusenstamm 2006, 197–220.

LOH, Janina, Trans- und Posthumanismus zur Einführung (Zur Einführung), Hamburg ^{2}2019.

LOHFINK, Gerhard, Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben, Freiburg im Breisgau 2017.

LUBAC, Henri de, Paradoxes. Suivi de : Nouveaux Paradoxes, Paris 1959.

LÜKE, Ulrich, Auferstehung - Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: Hans KESSLER (Hg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 234–251.

LÜPKE, Johannes VON, Auf dem Weg zum Homo-Deus. Theologische Orientierungen im Mensch-Gott-Übergangsfeld, in: Armin GRUNWALD (Hg.): Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt, Freiburg im Breisgau 2021, 347–371.

MAHER, Derek F. / MERCER, Calvin (Hg.), Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009.

MARSCHLER, Thomas, Der Leichnam als Zeichen? Zur Semantik toter Leiblichkeit in den „Körperwelten" und im christlichen Glauben, in: Thomas SCHÄRTL-TRENDEL (Hg.): Körperwelten oder Leibesvisitationen? Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Gunther von Hagens' Ausstellung, Münster 2011, 107–134.

—, Eschatologie, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.): Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 509–554.

—, Rezension: M. Remenyi: Auferstehung denken - Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, in: Theologische Revue 113 (2017), 141–143.

—, „Seele“ - Joseph Ratzingers Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion, in: Gerhard NACHTWEI (Hg.): Hoffnung auf Vollendung: Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 8), Regensburg 2015, 97–124.

MCKENNY, Gerald, Biotechnology, Human Nature, and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics), Cambridge 2018.

—, Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 177–192.

MEIER, John P, The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?, in: Journal for the Study of the New Testament 22 (2000), 3–24.

MEILAENDER, Gilbert, Should We Live Forever? The Ethical Ambiguities of Aging, Grand Rapids, MI 2013.

MEIXNER, Uwe, Leib-Seele-Dualismus und Auferstehungshoffnung, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.): Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 77–94.

MELL, Ulrich, Das Evangelium in einem rhetorischen Brief. Ein Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 166), Göttingen 2023.

MENKE, Karl-Heinz, Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021.

MERCER, Calvin, Bodies and Persons: Theological Reflections on Transhumanism, in: Dialog 54 (2015), 27–33.

—, Resurrection of the Body and Cryonics, in: Religions 8 (2017), 96.

—, Whole Brain Emulation Requires Enhanced Theology, and a “Handmaiden”, in: Theology and Science 13 (2015), 175–186.

MERCER, Calvin / MAHER, Derek F. (Hg.), Transhumanism and the Body: The World Religions Speak, New York 2014.

MERCER, Calvin / TROTHEN, Tracy J., Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism, Basingstoke 2021.

— (Hg.), Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015.

MERKLE, Ralph C., Uploading [1993], in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 157–164.

MERRICKS, Trenton, How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality, in: Kevin J. CORCORAN (Hg.): Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons, Ithaca, NY 2018, 183–200.

MERSCH, Émile, La Théologie du Corps Mystique, Bd. 1, Paris 1944.

MÖHLE, Hannes, Die Seelenlehre Alberts des Großen und Thomas von Aquins, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.): Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 281–299.

MOLTMANN, Jürgen, Auferstanden in das ewige Leben: Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele, Gütersloh ^{3}2020.

—, Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie, Darmstadt ^{2}2005.

—, Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh ^{14}2005.

MORE, Max, The Enhanced Carnality of Post-Biological Life, in: Russell BLACKFORD / Damien BRODERICK (Hg.): Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds, Chichester 2014, 222–230.

—, The Philosophy of Transhumanism, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 3–17.

—, Why Catholics Should Support the Transhumanist Goal of Extended Life, in: Max More's Strategic Philosophy, Stand: 09.09.2009, http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/09/why-catholics-should-support.html.

MÜHLING, Markus, Das iKalb, Relationalität und der ausgedehnte Leib. Theologische Perspektiven auf Post- und Transhumanismus, in: Ludger JANSEN / Rebekka A. KLEIN (Hg.): Seele digital: Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung, Regensburg 2022, 127–145.

—, Grundinformation Eschatologie, Göttingen ^{2}2022.

MÜLLER, Klaus, Endlich unsterblich: zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011.

—, Zwischen Traum und Trauma: Über Programme der Menschenoptimierung, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.): Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 271–291.

MUTSCHLER, Hans-Dieter, Technisierung des Menschlichen, in: HK 64 (2010), 103–106.

NACHTWEI, Gerhard, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986.

NIEDERBACHER, Bruno, The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 145–159.

NITROLA, Antonio, Trattato di escatologia: 2. Pensare la venuta del Signore, Mailand 2010.

NORDHOFEN, Eckhard, Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg im Breisgau ^{3}2020.

O'CONNELL, Mark, To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death, London ^{2}2018.

ODERBERG, David S., Could There Be a Superhuman Species?, in: The Southern Journal of Philosophy 52 (2014), 206–226.

OETINGER, Friedrich Christoph, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Heilbronn am Neckar 1776.

OLSON, Eric T., Immanent Causation and Life after Death, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 51–66.

OORSCHOT, Frederike van, Theologische Positionen zu Transhumanismus und KI – ein Überblick, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75 (2023), 139–151.

PACHTA-REYHOFEN, Xandro, Die Endlichkeit ist kein Absprungbrett, sondern Ort der Vollendung. Oliver Dürrs christliche Kritik am Transhumanismus, in: IKaZ Communio 52 (2023), 549–553.

—, Flucht nach vorn. Der Transhumanismus und das Problem der Sehnsucht, in: IKaZ Communio 53 (2024), 193–202.

PARENS, Erik, Authenticity and Ambivalence: Toward Understanding the Enhancement Debate, in: Hastings Center Report 35 (2005), 34–41.

—, Creativity, gratitude, and the enhancement debate, in: Judy ILLES (Hg.): Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy, Oxford 2004, 75–86.

PASNAU, Robert, Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89, Cambridge 2001.

PESCH, Otto Hermann, Gott - die Freiheit des Menschen: Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien, in: Wilhelm BREUNING (Hg.): Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie (Quaestiones Disputatae 106), Freiburg im Breisgau 1986, 192–224.

PETERS, Ted, Afterword: Theological, Spiritual, and Ethical Reflections on Radical Life Extension, in: Derek F. MAHER / Calvin MERCER (Hg.): Religion and the Implications of Radical Life Extension, New York 2009, 155–168.

—, Boarding the Transhumanist Train: How Far Should the Christian Ride?, in: Newton LEE (Hg.): The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 795–804.

—, Homo Deus or Frankenstein's Monster? Religious Transhumanism and Its Critics, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 3–30.

—, Imago Dei, DNA, and the Transhuman Way, in: Theology and Science 16 (2018), 353–362.

—, Longevity Research: Theological Implications, in: Theology and Science 17 (2019), 157–160.

—, Perfect Humans or Trans-Humans?, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.): Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London ^{2}2010, 15–32.

—, Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 63–86.

—, Radical life extension, cybernetic immortality, and techno-salvation. Really?, in: Dialog 57 (2018), 250–256.

—, The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian, in: Scientia et Fides 7 (2019), 97–117.

—, The Soul of Trans-Humanism, in: Dialog 44 (2005), 381–395.

—, Theologians Testing Transhumanism, in: Theology and Science 13 (2015), 130–149.

—, Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.): H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 147–175.

PIEPER, Josef, Tod und Unsterblichkeit, München 1979.

PUGH, Jeffrey C., The Disappearing Human: Gnostic Dreams in a Transhumanist World, in: Religions 8/5 (2017), 1–10.

PUZIO, Anna, Über-Menschen: Philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus, Bielefeld 2022.

QUITTERER, Josef, Ist der Hylemorphismus eine brauchbare Alternative zum Substanzdualismus?, in: Patricia WALLUSCH / Heinrich WATZKA (Hg.): Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 5), Münster 2015, 109–121.

RAHNER, Karl, Auferstehung der Toten (1980), in: Anstöße systematischer Theologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 30), Freiburg im Breisgau 2009, 674–675.

—, Auferstehung des Fleisches [I] (1955), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 511–521.

—, Auferstehung des Fleisches [II] (1962), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 522–533.

—, Fegfeuer (1980), in: Anstöße systematischer Theologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 30), Freiburg im Breisgau 2009, 657–667.

—, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Zur Theologie der Zukunft, München 1971, 194–209.

—, Über das christliche Sterben (1966), in: Menschsein und Menschwerdung Gottes (Karl Rahner Sämtliche Werke 12), Freiburg im Breisgau 2005, 534–539.

—, Über den „Zwischenzustand“ (1975), in: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 22/2), Freiburg im Breisgau 2008, 245–253.

—, Zu einer Theologie des Todes (1972), in: Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 22/2), Freiburg im Breisgau 2008, 230–244.

—, Zur Theologie der Zukunft, München 1971.

—, Zur Theologie des Todes (1949), in: Maria, Mutter des Herrn. Studien zur Mariologie (Karl Rahner Sämtliche Werke 9), Freiburg im Breisgau 2004, 395–417.

RANISCH, Robert / SORGNER, Stefan Lorenz, Introducing Post- and Transhumanism, in: Robert RANISCH / Stefan Lorenz SORGNER (Hg.): Post- and Transhumanism: An Introduction, Frankfurt am Main 2014, 7–27.

RATZINGER, Joseph, Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, hg. v. Gerhard Ludwig Müller (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012.

—, Einführung in das Christentum: Bekenntnis - Taufe - Nachfolge, hg. v. Gerhard Ludwig Müller (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 4), Freiburg im Breisgau 2014.

—, Eschatologie - Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977.

—, Freiheit und Befreiung: Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«, in: Auferstehung und Ewiges Leben (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 562–581.

—, Herkunft und Bestimmung: Schöpfungslehre – Anthropologie – Mariologie, Bd. 5 (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften), Freiburg im Breisgau 2021.

—, Jenseits des Todes (1972), in: Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 372–389.

—, Jungfrauengeburt und leeres Grab. Eine Klarstellung zur Orientierung der von Theologen der Katholischen Integrierten Gemeinde geführten »Akademie für die Theologie des Volkes Gottes«, in: Gerhard Ludwig MÜLLER (Hg.): Jesus von Nazareth: Beiträge zur Christologie, Bd. 2 (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 6), Freiburg im Breisgau 2013, 892–897.

—, Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein (1992), in: Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 10), Freiburg im Breisgau 2012, 452–467.

REDDING, Micah, Christian Transhumanism: Exploring the Future of Faith, in: Newton LEE (Hg.): The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 777–794.

—, The Resurrection is Technological, in: Micah Redding: Faith and the Future of Humanity, Stand: 12.04.2023, https://www.micahredding.com/blog/the-resurrection-is-technological/.

—, Why Christian Transhumanism?, in: Arvin M. GOUW / Brian Patrick GREEN / Ted PETERS (Hg.): Religious Transhumanism and Its Critics, Lanham, MD 2022, 113–128.

REESE, Philip-Neri, The Separated Soul and the Human Person, in: Nova et Vetera 22 (2024), 943–960.

REMENYI, Matthias, Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg im Breisgau 2016.

—, Die Auferweckung Jesu Christi: Grund und Exempel unserer Hoffnung. Überlegungen zu einer Eschatologie-Propädeutik, in: Tobias KLÄDEN (Hg.): Worauf es letztlich ankommt: interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones disputatae 265), Freiburg im Breisgau 2014, 223–249.

—, Hoffnung für den ganzen Kosmos: Überlegungen zur kosmischen Eschatologie, in: Thomas HERKERT / Matthias REMENYI (Hg.): Zu den letzten Dingen: neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 174–222.

RIESEWIECK, Moritz / BLOCK, Hans, Die digitale Seele. Unsterblich werden im Zeitalter Künstlicher Intelligenz, München 2020.

ROCO, Mihail C. / BAINBRIDGE, William S. (Hg.), Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science, Arlington, VA 2002.

ROONEY, James Dominic, Survivalism, Suitably Modified, in: The Thomist 85 (2021), 349–376.

ROSE, Michael R., Immortalist Fictions and Strategies, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 196–204.

ROTHBLATT, Martine, The Terasem Mind Uploading Experiment, in: International Journal of Machine Consciousness 4 (2012), 141–158.

RUNGGALDIER, Edmund, Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphische Einheit von Leib und Seele, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.): Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 95–125.

SANDBERG, Anders, An Overview of Models of Technological Singularity, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 376–394.

—, Ethics of brain emulations, in: Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence 26 (2014), 439–457.

—, Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 56–64.

—, Morphological freedom and the limits to transforming the body, in: Cristina LINDENMEYER (Hg.): L'humain et ses prothèses : Savoirs et pratiques du corps transformé (CNRS Alpha), Paris 2019, 189–207.

—, The State of Transhumanism, Youtubekanal des Houston Centre for Humanity and the Common Good 2020.

—, Transhumanism and the Meaning of Life, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.): Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 3–22.

SANDBERG, Anders / LUCENA, Antonio Javier Diéguez, Looking to the future of technology and human being. An interview with Anders Sandberg, in: Contrastes: revista internacional de filosofía 25 (2020), 143–158.

SATAKE, Akira, Die Offenbarung des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 16), Göttingen 2008.

SAUTERMEISTER, Jochen, Grenzenlose Optimierung?, in: IKaZ Communio 48 (2019), 138–148.

SCHÄRTL, Thomas, Beyond Dualism? The Track-Switch Model of Resurrection, in: Benedikt Paul GÖCKE (Hg.): After Physicalism, Notre Dame, IN 2012, 335–368.

—, Bodily Resurrection: When Metaphysics Needs Phenomenology, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 103–125.

—, Christlicher Hylemorphismus und Auferstehung, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.): Tod und Sterben: Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin 2024, 315–339.

—, „Vita mutatur, non tollitur". Zur Metaphysik des Auferstehungsgedankens, in: Tobias KLÄDEN (Hg.): Worauf es letztlich ankommt: interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie (Quaestiones disputatae 265), Freiburg im Breisgau 2014, 125–149.

—, Was heißt „Auferstehung des Leibes"?, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 59–80.

SCHNEIDER, Theodor, Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne (Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters: Neue Reihe 8), Münster ^{2}1988.

SCHNOCKS, Johannes, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Bonner Biblische Beiträge 158), Göttingen 2009.

SCHRAGE, Wolfgang, Schöpfung und Neuschöpfung in Kontinuität und Diskontinuität bei Paulus, in: Evangelische Theologie 65 (2005), 245–259.

SCHREIBER, Stefan, Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod: zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.): Lebendige Hoffnung: Ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 129–156.

—, Der erste Brief an die Thessalonicher (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 13/1), Gütersloh 2014.

—, Die Gemeinschaft mit Christus setzt Leben frei - Neues Testament: vielfältige Modelle für ein Leben nach dem Tod, in: Welt und Umwelt der Bibel 97 (2020), 28–33.

—, Paulus im 'Zwischenzustand': Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation, in: New Testament Studies 49 (2003), 336–359.

—, Sprach Jesus vom Jenseits?, in: Stefan SCHREIBER / Stefan SIEMONS (Hg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie., Darmstadt 2003, 96–118.

SÖDING, Thomas, Auferstehung Jesu und der Toten. Theologie und Christologie im Neuen Testament. Master-Vorlesung im Sommersemester 2017, Bochum, 2017.

—, Das Evangelium nach Lukas. Teilband 2: Lk 13,22–24,53 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023.

—, Die Auferstehung von den Toten. Synoptische Reflexe der Verkündigung Jesu, in: Walter KASPER / George AUGUSTIN (Hg.): Hoffnung auf das ewige Leben: Kraft zum Handeln heute (Theologie im Dialog 15), Freiburg im Breisgau 2015, 61–83.

SORGNER, Stefan Lorenz, Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt"!?, Freiburg im Breisgau 2016.

—, We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies and an Ethics of Transhumanism, Bristol 2022.

SPENCER, Mark K., The Personhood of the Separated Soul, in: Nova et Vetera 12 (2014), 863–912.

SPREEN, Dierk u.a., Kritik des Transhumanismus: Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft (Kulturen der Gesellschaft), Bielefeld 2018.

STEFFENS, Martin, L'Éternité reçue, Paris 2017.

STEINHART, Eric, Teilhard de Chardin and Transhumanism, in: JET 20 (2008), 1–22.

—, The Singularity Beyond Philosophy of Mind, in: Journal of Consciousness Studies 19 (2012), 131–137.

STUMP, Eleonore, Auferstehung, Wiederzusammensetzung und Rekonstitution: Thomas von Aquin über die Seele, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 81–100.

STURM, Wilfried, Transhumanismus und Digitalisierung. Theologisch-anthropologische Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 143 (2021), 425–451.

TAPP, Christian, Joseph Ratzinger on Resurrection Identity, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 207–224.

TAPPEN, Julian, Hoffen dürfen: Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (Ratio fidei 74), Regensburg 2021.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, Der göttliche Bereich, Olten ^{3}1963.

TETENS, Holm, Hoffen auf eine postmortale Fortexistenz? Eine Betrachtung im Rahmen einer philosophischen Theologie, in: Sebastian GÄB / Georg GASSER (Hg.): Philosophie der Unsterblichkeit, Stuttgart 2023, 219–230.

THEIßEN, Gerd / MERZ, Annette, Der Historische Jesus: Ein Lehrbuch, Göttingen ^{4}2011.

THOMAS, Günter, »Er ist nicht hier.« Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung, in: Hans-Joachim ECKSTEIN / Michael WELKER (Hg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Göttingen ^{5}2019, 155–186.

—, Neue Schöpfung: Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn 2009.

THWEATT-BATES, Jennifer J., Cyborg Selves: A Theological Anthropology of the Posthuman, Farnham 2012.

TIROSH-SAMUELSON, Hava, Transhumanism as a Secularist Faith, in: Zygon 47 (2012), 710–734.

TIROSH-SAMUELSON, Hava / MOSSMAN, Kenneth L., Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism, Frankfurt am Main 2012.

TORRANCE, Eugenia, Acquiring Incorruption: Maximian Theosis and Scientific Transhumanism, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 177–186.

TROTHEN, Tracy J. / MERCER, Calvin (Hg.), Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality, New York 2017.

TURNER, JR, James T., On the Resurrection of the Dead: A New Metaphysics of Afterlife for Christian Thought, London 2019.

VECHTEL, Klaus, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Innsbrucker theologische Studien 89), Innsbruck 2014.

VINGE, Vernor, Technological Singularity, in: Max MORE / Natasha VITA-MORE (Hg.): The Transhumanist Reader, Chichester 2013, 365–375.

VITA-MORE, Natasha, History of Transhumanism, in: Newton LEE (Hg.): The Transhumanism Handbook, Cham 2019, 49–62.

VOLK, Hermann, Tod II. Theologisch, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe 2 (1963), 670–679.

VORGRIMLER, Herbert, Wir werden auferstehen, Freiburg im Breisgau 1981.

WALKER, Mark, Personal Identity and Uploading, in: JET 22 (2011), 37–51.

—, Ship of Fools: Why Transhumanism Is the Best Bet to Prevent the Extinction of Civilization, in: William GRASSIE / Gregory HANSELL (Hg.): H+/-: Transhumanism and Its Critics, Philadelphia 2010, 94–111.

WALLUSCH, Patricia / WATZKA, Heinrich (Hg.), Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 5), Münster 2015.

WALTER, Nikolaus, Der Brief an die Philipper, in: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (Das Neue Testament Deutsch 8/2), Göttingen 1998, 11–101.

WATERS, Brent, Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation, in: Calvin MERCER / Tracy J. TROTHEN (Hg.): Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement, Santa Barbara, CA 2015, 291–302.

—, Remaining Focused: Human Flourishing and the Mundane in the Emergent Technoculture, in: Jens ZIMMERMANN (Hg.): Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023, 131–150.

—, Saving Us from Ourselves: Christology, Anthropology and the Seduction of Posthuman Medicine, in: Celia DEANE-DRUMMOND / Peter Manley SCOTT (Hg.): Future Perfect? God, Medicine and Human Identity, London ^{2}2010, 183–195.

—, Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions, in: Ronald COLE-TURNER (Hg.): Transhumanism and

Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement, Washington, DC 2011, 163–175.

WATZKA, Heinrich, Seele oder Hirn? Vom ontischen Substrat unserer Hoffnung auf das ewige Leben, in: Karl-Ludwig KOENEN / Josef SCHUSTER (Hg.): Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod (Frankfurter theologische Studien), Münster 2012, 1–16.

WATZKA, Heinrich / HERZBERG, Stephan, Einleitung, in: Stephan HERZBERG / Heinrich WATZKA (Hg.): Transhumanismus: Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung, Berlin 2020, 1–25.

WEBER, Hermann J., Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Skotus (Freiburger theologische Studien 91), Freiburg im Breisgau 1973.

WEIR, Ralph Stefan, Transhumanismus und die Metaphysik der menschlichen Person, in: Benedikt Paul GÖCKE / Frank MEIER-HAMIDI (Hg.): Designobjekt Mensch: Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 2018, 225–258.

WILLMANN, Tim / EL MALEQ, Amine (Hg.), Sterben 2.0: (Trans-) Humanistische Perspektiven zwischen Cyberspace, Mind Uploading und Kryonik, Berlin 2022.

WINYARD, David C., Transhumanism-Christianity Diplomacy: To Transform Science-Religion Relations, Blacksburg, VA 2016.

WIRTH, Mathias, Doketisch, pelagianisch, sarkisch? Transhumanismus und technologische Modifikationen des Körpers in einer theologischen Perspektive, in: NZST 60 (2018), 142–167.

WOHLMUTH, Josef, Mysterium der Verwandlung: Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn 2005.

WOLFE, Judith, Die eschatologische Anthropologie des C.S. Lewis, in: Thomas MÖLLENBECK / Berthold WALD (Hg.): Wahrheit und Selbstüberschreitung. C.S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen, Paderborn 2011, 157–170.

WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008.

WOYKE, Andreas u.a. (Hg.), Die Debatte über „Human Enhancement“: Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen (Science Studies), Bielefeld 2010.

YATES, Stephen, Between death and resurrection: a critical response to recent Catholic debate concerning the intermediate state, New York London 2017.

ZAHL, Simeon, Engineering Desire: Biotechnological Enhancement as Theological Problem, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 216–228.

ZEILINGER, Franz, Der biblische Auferstehungsglaube: religionsgeschichtliche Entstehung - heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.

ZELLER, Dieter, Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen 2010.

ZIMMERMAN, Dean, Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited, in: Georg GASSER (Hg.): Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?, Abingdon ^{3}2021, 33–50.

—, Die Kompatibilität von Materialismus und Überleben: Das Modell des „Fallenden Aufzugs“, in: Godehard BRÜNTRUP / Matthias RUGEL / Maria SCHWARTZ (Hg.): Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele, Stuttgart 2010, 117–138.

ZIMMERMANN, Jens, Human Flourishing in a Technological World: A Theological Perspective, Oxford 2023.

ZUZIC, Marko, A Short History of St. John in Ephesus (American Society of Ephesus), Lima 1960.

Abkürzungsverzeichnis

HK	Herder Korrespondenz
IKaZ Communio	Internationale Katholische Zeitschrift Communio
JET	Journal of Evolution and Technology
NZST	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie