

BASISARTIKEL

Tod und ewiges Leben

Von Thomas Schärfl (Universität Regensburg)

1. Ausgangspunkte

Es gehört zu den wichtigen Vermächtnissen der eschatologischen Entwürfe seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die *Hoffnungsperspektive* in den Mittelpunkt gestellt zu haben. Das schützt eschatologische Aussagen vor einer Attitüde des Zuviel-Wissens, bewahrt die Theologie aber auch vor dem Verdacht (den neuscholastische Ansätze bisweilen vermittelten), man betreibe mit der Eschatologie eine Art „Physik des Jenseits“. Hoffnungsperspektiven sind durchaus rational; in Anlehnung an die Glaubenstheorie von Paul Moser, der seinerseits auf William James und Blaise Pascal zurückgreift, kann ein Wagnis – im Sinne einer Wette – rational sein, wenn der „Wetteinsatz“ einen überproportional hohen Wert hat, selbst dann wenn die Indizienlage für das, worauf wir wetten, – gelinde gesagt – unübersichtlich oder ambivalent ist. Undurchsichtigkeit und Ambivalenz sind ein Kennzeichen des Glaubenskontextes: Es könnte in der Tat der Fall sein, dass wir in einem kalten, rein materiellen Universum als Zufallsprodukte unser Dasein fristen, dass unsere Leben genauso vergeblich sind wie unsere Hoffnungen. Es könnte aber auch sein, dass in uns ein Keim der Ewigkeit angelegt ist, der uns über die Schranken, die der Tod darstellt, hinausstrahlen kann. Auf der Ebene der sachlich-nüchternen Evaluierung von Indizien werden wir keine eindeutige Antwort auf die Frage, welche der skizzierten Sichtweisen die richtige ist, erhalten können; allein das Wagnis, die Hoffnung erzeugt – so würde der Philosoph Paul Moser sagen – eine neue, weil existenziell Eindeutigkeit.

Wenn wir über die diskursiven Rahmenbedingungen der christlichen Eschatologie nachdenken, müssen wir einer-

seits über theologische Schief lagen sprechen, andererseits auch begriffliche-systematische Grundentscheidungen treffen, die die Architektur eschatologischer Überlegungen prägen werden. Zu den inzwischen zurecht beklagten Schief lagen gehört die Versuchung, sich in der eschatologischen Theoriebildung auf individuelleschatologische Fragen zu konzentrieren und damit einer anthropozentrischen Verengung der Eschatologie Vorschub zu leisten. Greifbar wird dies dort, wo – etwas ironisierend formuliert – westlich-bürgerliche Lebens- und Vollkommenheitsideale in den eschatologischen Vollendungsgedanken eingetragen sind. Das Resultat solcher, kulturell bedingter Vollkommenheitsvorstellungen wird dort ansichtig, wo wir uns das Eschaton als einen Nachtrag zu unserer Biographie, als zweite, in ihren Rahmenbedingungen optimierte Lebenschance denken, dergengegenüber das hiesige Leben zu einer Art Propädeutikum herabsinkt, in dem all das, was unvollendet bleibt, im Jenseits nachgeholt und nachgearbeitet werden kann, ja vielleicht sogar muss. In solch einer Vorstellungswelt wirkt der frühe Tod wie die ultimative Bedrohung, wird zur Infragestellung des auf Vervollkommenung angelegten Lebensentwurfes und zwingt Gott eine gewissermaßen biographische Kompensationsleistung auf. Aber ist das der Sinn des Himmels, dort all das nachholen zu können und zu dürfen, was uns im Diesseits nicht gelungen ist? Übersieht diese Vorstellungswelt nicht auch, dass der Tod einen Bruch darstellt – eben auch einen Bruch zwischen Zeit und Ewigkeit?

Eine zweite, gewissermaßen dialektisch mit der ersten verbundene Gefahr besteht darin, christliche Eschatologie vornehmlich als Chiffre für eine soziale und ökologische Utopie zu verstehen und

ihr dabei einerseits die realistischen Ansprüche und andererseits die welt-transzendierende Botschaft zu nehmen. Sind eschatologische Hoffnungen Ersatzstoffe, Platzhalter oder Metaphern für innerweltliche Utopien? Theologisch wird man sagen müssen, dass eschatologische Hoffnungen Kerngehalte innerweltlicher Utopien in sich aufnehmen dürfen, gleichzeitig aber *transzendieren* müssen. Der Blick auf die komplexe biblische Bezugnahme auf die Dimension des Eschatologischen kann hier den Blick justieren – insbesondere das dem ersten Hinsehen nach in Fragen der Jenseits-hoffnung eher schweigsame Alte Testament: Das Eschatologische ist – so könnte man sagen – eine Eigenschaft Gottes, ein Möglichkeitsraum, den in erster und letzter Instanz nur Gott besitzt. Daraus leitet sich ein sowohl kritisches als auch behutsam aneignendes Verhältnis zu innerweltlichen Utopien ab. Der Bezug zum Alten Testament – insbesondere zu apokalyptisch eingefärbten Texten des AT – kann zudem dazu beitragen, über eine anthropozentrische Verengung der Eschatologie hinauszugelangen. Denn in diesen Texten wird eine kosmische Dimension des ultimativen göttlichen Handelns in den Blick gerückt. Die Frage nach dem Schicksal des Kosmos muss eine eigenständige, zwar auf die individuelle eschatologische Hoffnung bezogene, aber darauf nicht reduzierbare Frage bleiben.

2. Leitperspektiven

Welche begrifflich-systematische Leitperspektive sollen wir wählen, wenn wir über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Welt und Vollendung, Mensch und Kosmos in einem eschatologischen Rahmen nachdenken? Schon der Blick auf die biblischen Schriften konfrontiert uns mit einem Bündel von Motiven und Metaphern,

in denen sich eschatologische Hoffnungen ausdrücken bzw. spiegeln: Wir finden die Rede von einer *Rückkehr ins Gelobte Land*, wir entdecken den Gedanken einer *Restitution von Größe und Macht* – die Wiedereinsetzung und Wiederherstellung eines aus der Rückschau verklärten Königtums etc. Außerkanonische, aber mit den biblischen Schriften in Verbindung stehende Literatur berichtet von *Entrückung und Verklärung* großer biblischer Gestalten und deutet dabei ein Verständnis vom Eschaton als Jenseits an, in das man nur gelangen kann, wenn man die Welt buchstäblich verlässt. Die apokalyptische Literatur wiederum bietet uns das Bild einer *radikalen Transformation*, die ihrerseits eine Vernichtung von Welt voraussetzt. Diese verschiedenen Bilder lassen sich nicht einfachhin synthetisieren. In ihnen verdichten sich ganz unterschiedliche Aspekte der jüdisch-christlichen Heilshoffnungs-Tradition.

Es scheint angesichts der Schwierigkeiten, diese Aspekte zu einem kohärenten eschatologischen Narrativ zu verknüpfen, geboten, einen theologischen Leitbegriff aufzusuchen, der uns als Gesamtorientierung dienen kann. Dabei ist es durchaus legitim, Leitbegriffe aus anderen Bereichen der christlichen Dogmatik heranzuziehen, wenn und insofern sie uns bei der Justierung eschatologischer Vorstellungen helfen können. Ein erstes Begriffsangebot könnte in der Eucharistietheologie gefunden werden – im Sinne einer Universalisierung eines eucharistietheologischen Gedankens, der sich gerade unter eschatologischen Vorzeichen auf eine Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses hin übertragen ließe: Die Welt ist Leib Gottes, so dass Gott als Form des Leibes als das die Welt durchformende und verwandelnde Prinzip gelten darf. Damit rückt eine protologische Perspektive in das eschatologische Blickfeld; denn die prinzipielle Verwandlung von Welt in den Leib Gottes, die zunehmende Durchformung von Welt durch Gott ist der eigentliche Sinn von Schöpfung und findet ihren hermeneutischen Ausgangs- und ereignishaften Kulminationspunkt in der Inkarnation. Die Vorstellung von der Welt als Leib Gottes hat durch prozestheologische und feministisch-theologische Überlegungen eine gewisse Kon-

junktur erfahren. Sie eignet sich auch, um einerseits eine individualistische Verengung der eschatologischen Hoffnung zu vermeiden und um andererseits die individuelle mit der kosmischen Perspektive zu vermitteln: Wenn die ganze Welt, der Kosmos Leib Gottes ist, dann sind wir selbst Organe innerhalb dieses Leibes, deren eschatologisches Schicksal niemals unabhängig vom Geschick des Ganzen beurteilt werden kann. Als Organe sind wir auf die anderen Organe bezogen, von ihnen abhängig. Die eschatologische Transformation betrifft das Ganze und unsere Rolle im Ganzen; sie muss etwas anderes sein als eine bloße „Organverpflanzung“.

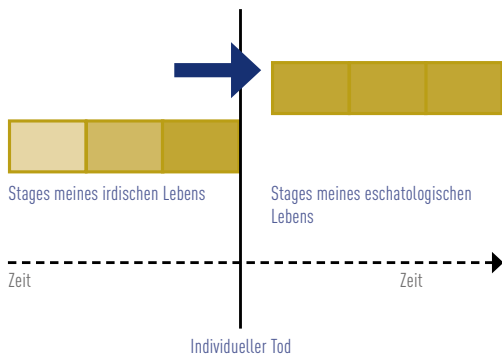
Zusätzlich zu diesem Konzept ließe sich – theologisch wie philosophisch – noch eine zweite Leitperspektive heranziehen, die eine starke Metaphysik des Geistes mit einer Theologie des Gottesgeistes zu verbinden versucht: In solch einer starken Metaphysik des Geistes ist es nämlich denkbar, dass der Geist als eine Größe sui generis tatsächlich prägend und formend auf die Materie einwirkt (und dass das Materielle daher grundsätzlich auf den Geist bezogen sein kann), so dass das Geist-Materie-Verhältnis, das wir an uns selbst ablesen können, zum Analogon für das Gott-Welt-Verhältnis werden kann. Ein starker, d.h. nicht reduzierbarer Begriff des Geistes kann auch dazu verhelfen, den eschatologischen Begriff einer *Transformation* besser zu fassen: Es ist die Dimension des Geistes, die den Spielraum transformativer Möglichkeiten eröffnet, wie wir sie als Angeld in unserer Imaginationskraft erfahren können. Über den Geistbegriff können wir auch – und das nicht nur im Sinne eines philosophisch-theologischen Erbstücks – die Möglichkeit denken, wie wir als vergängliche Wesen und wie der Kosmos in seiner Kontingenz in die Ewigkeit Gottes eingeborgen werden kann – nämlich dadurch, dass wir im *Innengrund* unseres Selbst in Gottes absoluter Subjektivität immer schon gegründet und deshalb geborgen sind, weil Gottes Selbst unsere Identität letztlich trägt. Unsere bleibende Beziehung zum Geist Gottes ist deshalb wichtig, weil alles, was im Geist Gottes eine formend-figurierende „Wirkung“ entfaltet, als *lebendig* erachtet werden darf.

3. Äternalistischer Ansatz

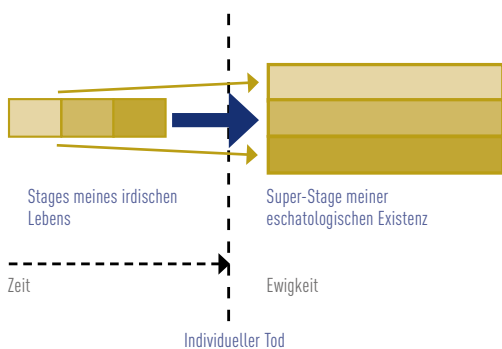
Ein *konsequent*-äternalistischer Einsatzzpunkt könnte in unserem Zusammenhang das größte Klärungs-Potenzial besitzen, wobei ein solcher Ansatz – und das sei hier bereits eingeräumt – in der gegenwärtigen systematisch-theologischen Großwetterlage eine Minderheitenposition darstellen dürfte. Für solch einen Einsatzzpunkt ist es kennzeichnend, dass wir Ewigkeit nicht einfach als eine Fortsetzung von Zeit unter verbesserten Bedingungen oder als einen – wie auch immer gearteten – Rahmen von Zeitlichkeit denken dürfen, sondern dass Ewigkeit eine genuin eigene Dimension darstellt, in der es – aus der Perspektive Gottes – ein vollkommenes und reines Zugleich gibt. Diese ewige Kopräsenz hebt die Zeitlichkeit der Ereignisse nicht auf, sondern stellt dieser Zeitlichkeit eine eigene, genuin andersartige Zugleich-Perspektive gegenüber, in der diese Ereignisse noch einmal „da“ sind.

Für die Konstruktionsfragen der Eschatologie ergeben sich daraus drei Möglichkeiten: 1. Wenn die Ewigkeit strikt gedacht wird, steht sie jedem Punkt der Zeit kopräsent gegenüber; daraus ergeben sich Möglichkeiten für eine *präsenstisch gelagerte Eschatologie*: Die Ewigkeit ist jedem Moment der Zeit „gleich nahe“. 2. Die Vollendungsgestalt der Welt kann so gedacht werden, dass das, was in der Welt zeitlich auseinander liegt, ewig-kopräsent wird. Aus der Perspektive der Situiertheit in der Zeit ist dies ein Zustand, der noch aussteht, der *erst angezielt wird*. 3. Gleichwohl kann die Vollendungsgestalt der Welt kein Punkt der Geschichte mehr sein, auf den noch irgendein weiterer Zeitpunkt folgen könnte. Ein konsequent-äternalistischer Ansatz bietet darüber hinaus auch einen gewissen Schutz vor der Versuchung, das Eschaton als zweite, verbesserte Biographie zu verstehen, deren Eigenart in einer kompensatorischen und damit das diesseitige Leben womöglich entwertenden Rolle besteht. Verstehen wir die Ewigkeit dagegen als die *Vollendungsgestalt* der Zeit, in der wir an der Ewigkeit Gottes Anteil erhalten, verändert sich die Sicht auf das Verhältnis dieses Lebens zum jenseitigen Leben gravierend.

Eine etwas vereinfachende Graphik soll das verdeutlichen: Stellen wir uns unser Leben – in vierdimensionalistischer Manier – als eine Abfolge von Stages (Zuständen) vor, dann würde eine temporalistische Sichtweise auf das Eschaton das „jenseitige“ Leben ebenfalls als eine Sequenz von Zuständen zu denken haben – eine Abfolge, für die nicht nur das Fortdauern von Zeit, sondern womöglich auch das Fortbestehen dem Diesseits vergleichbarer natürlicher Rahmenbedingungen einkalkuliert werden müsste.



Verstehen wir dagegen das Eschaton als Überstieg in die Dimension der Ewigkeit Gottes, bietet sich uns ein anderes Bild: Die Zustände, die mein Leben ausmachen und ausmachten, werden ewigkeits-kopräsent, sind für mich in der Dimension der Ewigkeit gleichermaßen „sichtbar“ und „gegenwärtig“. Sie dauern in einem Zustand fort, der nicht mehr durch einen neuen, anderen Zustand abgelöst wird, so dass zwar vielleicht noch sinnvoll von einer Sequenz von sich ersetzenden Zuständen gesprochen werden kann. Weil die dem Menschen zugängliche Gestalt von Ewigkeit als Material die Zustände eines gelebten Lebens voraussetzen, wird auch deutlich, dass endliche Wesen *nicht von vornherein* in die Ewigkeit hineingestellt sein können (das ist nur Gott



vorbehalten); allerdings kann ihre Zeitlichkeit in Ewigkeit transformiert werden, indem die einzelnen Abschnitte eines zeitlichen Lebens kopräsent und damit ewig-gleichzeitig anschaulich werden.

Das Material des jenseitigen Lebens wäre in dieser Sicht die Weise des hier und jetzt gelebten Lebens, sodass buchstäblich jeder Augenblick dieses Lebens zählt, weil er nicht einfach verschwindet, sondern in der Ewigkeits-Kopräsenz vom Licht der Präsenz Gottes und in Verbindung mit einer Sicht auf das Leben anderer „ausgeleuchtet“ wird. Eine direkte Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass unser irdisches Leben enorm aufgewertet wird, denn es ist ja das Material, durch das hindurch wir Anteil an Gottes Ewigkeit erhalten. Und es wird – im Sinne einer Interpretation eschatologischer Gerichtsaussagen – vor diesem Hintergrund einsichtig, wie wichtig und gleichzeitig wie prekär die Frage ist, ob denn in dem Material unseres konkreten, gelebten Lebens genügend Ansatzpunkte enthalten sind, die es ‚transformierbar‘ machen. Die Hölle wäre ein Lebensmaterial, das nicht mehr von der beseligenden Ewigkeit Gottes ausgeleuchtet werden kann und so in der Finsternis seiner eigenen Bruchstückhaftigkeit und Verlorenheit gefangen bliebe: wie das endlose Durchlaufen ein- und desselben Lebensfilmes, in dem es keine erlösende Deuterperspektive, kein Durchsichtigwerden für die Reichhaltigkeit des göttlichen Lebens und des Lebens anderer gibt.

Der äternalistische Ausgangspunkt lässt sich auch über jene Leitperspektive plausibilisieren, die wir eingangs schon mit dem Stichwort „Geist“ angedeutet hatten: In unseren geistigen Bezügen haben wir eine zumindest andeutungshafte Erfahrung dessen, was es heißt, dass Lebenssequenzen für einander durchsichtig werden, auch wenn dies nur die blässen Bezüge unseres Erinnerens oder die grellen Farben unseres Antizipierens sind. In der Ewigkeit wären solche Bezüge eingetaucht in eine nicht vergehende Lebendigkeit, aber doch ausgeleuchtet von der Gegenwart Gottes. Auch die Verflechtung unseres Lebens mit dem Leben anderer lässt sich durch den Geistbegriff im Sinne eines Modells und Bildes schon andeuten: Weil der Andere in unseren elementaren Vollzügen in unserem Bewusstsein

wenigstens in der Form einer Verortung oder Stimmung präsent ist und weil wir in der Lage sind, uns qua Bewusstsein und Erleben in den Anderen hineinzusetzen, können wir uns eine Intensivierung dieser Verhältnisse denken, in der es möglich wird, unser eigenes Leben mit den Augen der Anderen in einer immer neuen Weise anzuschauen. Das Eingehen in Gottes Ewigkeit wäre in dieser Denkform das Erleben unseres gelebten Lebens in einer ungeahnten Hinsicht – die sich allein der von Gott uns geschenkten, alles durchleuchtenden Perspektive verdankt – und in einer für uns jetzt nur in Andeutungen möglichen außerordentlichen Vielperspektivität.

4. Den Tod „überleben“

In der Frage, wie wir es denken können, dass wir unseren Tod ‚überleben‘ können, hat sich besonders in der analytisch geprägten religionsphilosophischen Debatte eine interessante Diskussion herauskristallisiert. Gleicht man diese neueren Diskussionen, die natürlich geschichtliche Vorläufer besitzen, mit traditionellen und aktuellen Standpunkten in der Eschatologie, ab, so ergeben sich anhand von vier Begriffen – grob gesprochen – vier Möglichkeiten, wie wir es theologisch und metaphysisch denken könnten, auf welcher Grundlage sterbliche Menschen ihren Tod „überleben“ können“. Die Kerngrammatiken der Theoriebildungen schwanken einerseits zwischen Restitution und Transformation, andererseits zwischen einem radikalen Mortalismus und Immortalismus. Mortalistische Ansätze gehen (in der klassischen Linie von Thomas Hobbes) davon aus, dass wir Menschen sozusagen durch und durch sterblich sind, sodass sich ein Überleben des Todes nur einem Gnaden erweisenden, Leben spendenden Akt Gottes verdanken könne. Immortalistische Ansätze würden dagegen halten, dass eine radikale Unterbrechung unserer Lebenskontinuität am Ende eine Identität des auferstehenden mit dem sterbenden Menschen unmöglich mache, sodass nach einem Element gesucht werden müsse, das jener Vernichtung, die sich offenbar im Tod ereignet, gerade entzogen ist (und damit auch ein letztlich unzerstörbarer Adressat der Leben spendenden Kraft Gottes wäre). Restitutionstheoretische Ansätze wiederum betonen, dass Auferstehung wesent-

lich darin besteht, die Kernkonstituenten, aus denen sich unser menschliches Leben formiert, wieder zusammenzuführen. Transformationstheoretische Konzepte, die sich theologisch auf Paulus und Johannes berufen könnten, würden dagegen unterstreichen, dass Auferstehung immer auch eine *Verwandlung* implizieren müsse.

Die Restitutionsauffassung wird besonders dort interessant, wo die körperliche Seite der Auferstehung und des Überlebens des Todes betont werden soll: Sei es die Theorie der Wiederzusammenfügung der Atome, aus denen unser Körper besteht, sei es die Theorie der Wiedervereinigung von Leib und Seele als den Konstituenten menschlicher Existenz – in all diesen klassischen wie zeitgenössischen Theorieentwürfen wird versucht, gerade auch den ins Grab gesenkten Leichnam in die Dynamik des Auferstehungsgeschehens einzubeziehen. Die Transformationstheorie scheint dagegen eher in der Lage, den Vervollkommnungs- und den Durchgeistigungsaspekt der Auferstehung zu bedenken – bis dahin, dass (im Extremfall) das Schicksal des im Grab

de durch die Diskontinuität des Todes hindurchzutragen und wer einer allzu vereinfachenden Teil-Ganzes-Perspektive auf menschliche Körper widerspricht, wird sich um immortalistische Elemente bemühen. Gibt es auf solche Elemente (diesseits platonischer Unsterblichkeitsbeweise) überhaupt Indizien? In der philosophischen Diskussion um die Eigenart von Personen wird immer wieder darauf verwiesen, dass unser Personsein, weil es eine unersetzbare und einmalige Ich-Perspektive besitzt, ein Moment der Unverrechenbarkeit hat, welcher bewirkt, dass wir in letzter Instanz nicht erfassen können, was Personen sind, selbst wenn wir alle ihre Eigenschaften kennen und beschreibend angeben könnten. Dieser unverfügbare Rest liegt jenseits des jeweiligen Katalogs physischer oder psychischer Eigenschaften, der für jede Person in je eigener Weise einschlägig ist. Obwohl es sich mit dem Hinweis auf das Element der Unverrechenbarkeit zunächst nur um einen *Negativbescheid* handelt, lässt sich daraus doch folgern, dass Personen nicht zwangsläufig mit dem Katalog ihrer jeweiligen Eigenschaften zusammenfallen und dass sie (als Möglichkeit) auch in Hinsicht auf ihr Schicksal von eben diesen Eigenschaften zumindest teilweise unabhängig sein können. Eine Unsterblichkeit ist damit *nicht bewiesen*, wohl aber ist gesagt, dass es keinen Grund gibt, Personen radikal mit dem sterblichen Agglomerat ihrer physisch-biologischen Eigenschaften zu identifizieren.

Neben die theoretische Frage, ob es möglich ist, ein Überleben des Todes zu konzeptionalisieren, gesellt sich in der Regel auch die Frage, ob es sinnvoll ist, ein Überleben des Todes zu erhoffen. In der Regel wird die Sinnhaftigkeit mit dem Hinweis darauf verneint, dass der Zustand nach meinem Tod mit dem Zustand vor meiner Geburt vergleichbar sei, dass es sich in beiden Fällen um eine Phase der Nichtexistenz handle, die unabdingbar die Signatur menschlichen Lebens präge, so dass der Wunsch nach ewigem Leben eben dieser Signatur zuwider laufen würde. Die entscheidende Aufgabe, die Sinnhaftigkeit einer eschatologischen Hoffnung, vor der Anfrage dieses sozusagen ‚gelassenen‘ Nihilismus zu formulieren, besteht darin, die Symmetrievorstellung

aufzubrechen: Die Zeit vor meiner Geburt ist ein Zeitraum bloßer Möglichkeiten, in der mein Nicht-ins-Leben-Treten nicht betrauert würde und in der ich allenfalls in einer eher abstrakten Weise vermisst wurde. Die Zeit nach meinem Tod setzt dagegen die Faktizität meines schon gelebten Lebens voraus, das in berechtigter Selbstsorge auf seine Daseinsmöglichkeiten ausgreift, die ihm mit dem Tod allerdings in einer unglaublich brutalen Weise geraubt scheinen. Der Unterschied zwischen bloß möglicher Existenz und schon manifestem, aktuellem Leben bildet die Folie, auf der die Asymmetrie zwischen der vorgeburtlichen und der nach-todlichen Nichtexistenz verteidigt werden kann, sodass die Sinnhaftigkeit der eschatologischen Hoffnung nichts anderes ist als die Kehrseite jener Einsicht, in der uns der Tod als brutaler Schnitt, als Abschneiden aller Optionen und Möglichkeiten, aller Beziehungen und Bindungen vor Augen tritt.

Literaturhinweise

SCHÄRTL, THOMAS: „Vita mutatur, non tollitur“. Zur Metaphysik des Auferstehungsgedankens. In: Kläden, Tobias (Hgg.): Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie. Freiburg i.B. 2014 (= QD 265), 125–149.

DERS.: Beyond Dualism? The Track Switch Model of Resurrection. In: Göcke, Benedikt Paul (Ed.): After Physicalism. Notre Dame 2012, 335–368.

DERS.: Bodily Resurrection. When Metaphysics Needs Phenomenology. In: Gasser, Georg (Ed.): Personal Identity and the Resurrection. How Do We Survive Our Death?. Farnham 2010, 103–125.

DERS.: Der Tod und das Paradoxon endlicher Einmaligkeit. In: Böhnke, Michael – Schärtl, Thomas (Hgg.): Was uns der Tod zu denken gibt. Münster 2005, 1–52.

DERS.: Eschatologie und christliche Hoffnungsgewissheit. In: Werbick, Jürgen – Kalisch, M. Sven – von Stosch, Klaus (Hgg.): Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum. Paderborn 2011, 153–175.

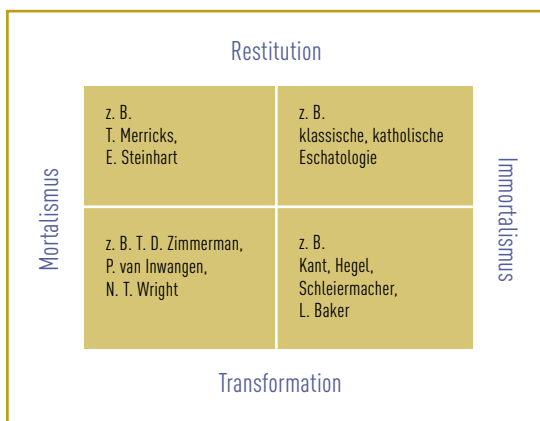
DERS.: In letzter Sekunde. Der Auferstehungsglaube aus Sicht der gegenwärtigen analytischen Philosophie. In: Herkorr 64 (2010) 626–631.

DERS.: Kommt Gott auf uns zu? In: Zur Debatte 4 (2017) 26–29.

DERS.: Verkörpertes Selbst. Überlegungen zum Problem der Verkörperung und zur Metaphysik des Personseins. In: Walusch, Patricia – Watzka, Heinrich (Hgg.): Verkörpert Existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive. Münster 2015 (= STEP 5), 123–160.

DERS.: Was heißt „Auferstehung des Leibes“? In: Brüntrup, Godehard – Rugel, Matthias – Schwartz, Maria (Hgg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele. Stuttgart 2010, 59–80.

Prof. Dr. Dr. Thomas Schärtl, Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie. Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg



verwesenden Leichnams vom Konzept der leiblich-personalen Auferstehung sogar abgekoppelt werden kann.

Wer einer materialistisch-naturalistischen Sichtweise auf Personen zuneigt (aber eben trotzdem an den Grundüberzeugungen theistischer Religionen festzuhalten versucht), wird sich mortalistischen Ansätzen verwandt fühlen. Wer dagegen an einem starken, ungebrochenen Identitäts- und Kontinuitätskriterium festhält, dessen Aufgabe es ist, die Kontinuität des personalen Lebens gera-