

FRIEDRICH HERMANNI

## Vom Winde verweht

### Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten

In den Anfangspassagen des *Phaidon* begrüßt Sokrates seinen unmittelbar bevorstehenden Tod als „Loslösung und Absonderung“<sup>1</sup> der unsterblichen Seele vom Leib. Sein Gesprächspartner Kebes, ein Sympathisant der pythagoreischen Schule, entgegnet daraufhin:

„Das, was du über die Seele gesagt hast, das bietet den Menschen Anlaß zu vielen Zweifeln, ob die Seele nämlich nicht nach ihrer Trennung vom Körper nirgends mehr ist, sondern am Todestag des Menschen umkommt und zugrunde geht, ob sie, sobald sie sich vom Körper löst und ihn verläßt, wie ein Hauch oder Rauch schnell zerstiebt und weggeblasen wird und dann nirgends mehr ist.“<sup>2</sup>

Die uralte Befürchtung, die Seele werde beim Tode „von den Winden verweht“<sup>3</sup>, vermag uns Heutigen kein sokratischer Schwanengesang leicht auszureden; zu gründlich ist die Rede von der Seele und ihrer Unsterblichkeit neuzeitlich in Misskredit geraten. Die neuere evangelische Theologie mochte deshalb die biblische Auferstehungshoffnung durch keine Unsterblichkeitslehre trüben. Der Abschied vom Platonismus scheint allerdings in eine theologische Aporie zu führen. Denn ohne eine unsterbliche Seele, die zwischen Tod und Auferweckung vermittelt, scheint die personale Identität der künftig Auferweckten mit den gegenwärtig Lebenden undenkbar zu werden. Diese Identität ist aber, bei aller erhofften Verwandlung des gegenwärtigen Lebens, für den Auferstehungsglauben konstitutiv. Im Choral „Jesus, meine Zuversicht“ (1653) heißt es daher: „Dieser meiner Augen Licht / wird ihn, meinen Heiland, kennen, / ich, ich selbst, ein Fremder nicht, / werd in seiner Liebe brennen; / nur die Schwachheit um und an / wird von mir sein abgetan.“<sup>4</sup>

Meine folgenden Überlegungen gliedern sich in fünf Abschnitte. Thema der ersten drei Abschnitte ist die klassische christliche Auferstehungslehre und der Gegenentwurf in der neueren evangelischen Theologie, die sogenannte Ganztodtheorie, der ich mich anschließen werde. Im vierten und fünften Abschnitt gehe ich der Frage nach, ob und auf welche Weise sich die personale Identität

---

<sup>1</sup> Platon, *Phaidon*, 67d; in: ders., *Werke in acht Bänden*, gr.-dt., G. Eigler (Hg.), Darmstadt 1990, Bd. 3; übersetzt nach Platon, *Werke. Übersetzung und Kommentar*, I 4, *Phaidon*, Übersetzung und Kommentar von Th. Ebert (= *Werke I 4*), Göttingen 2004, S. 25.

<sup>2</sup> *Phaidon*, 70a, Übersetzung nach: *Werke I 4*, S. 28.

<sup>3</sup> *Phaidon*, 84b, Übersetzung F.H.

<sup>4</sup> *Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen*, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (Hg.), München o.J., S. 924.

der künftig auferweckten mit den jetzt lebenden Menschen auch ohne eine unsterbliche Seele denken lässt.

## I. Das Standardmodell der Auferstehungstheologie und seine Versionen

Wie Platon verstand auch die christliche Theologie den Tod als Trennung einer immateriellen (Geist-)Seele vom Leib. Nach dem Tod existiert die Seele in einem unkörperlichen Zwischenzustand, bis Gott den Körper am Jüngsten Tag auferweckt, ihn verherrlicht und mit der Seele wiedervereinigt. Über mehr als eineinhalb Jahrtausende hat sich dieses Standardmodell den unzähligen theologischen Kontroversen fast vollständig entzogen. Nicht einmal die Reformation, Luther nicht und am wenigsten Calvin, hat in dieser Hinsicht mit der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie gebrochen. Innerhalb des Standardmodells gab es allerdings gewichtige theologische Differenzen, von denen zwei genannt werden sollen.

### 1. Der Charakter des Zwischenzustandes

Umstritten war erstens der nähere Charakter des Zustands der Seele zwischen Tod und Auferweckung.<sup>5</sup> In dem Bewusstsein, erst nach der allgemeinen Auferstehung der Toten entscheide sich das endgültige Geschick, verstand man die unkörperliche Existenzweise zunächst als einen Wartezustand, in dem die Seelen ihrer künftigen Seligkeit oder Verdammnis harren. Dieser vorläufige Charakter des Zwischenzustands trat in der mittelalterlichen Theologie zurück. Als Papst Johannes XXII. im Jahre 1331 die altkirchliche Auffassung vertrat, erteilte er stürmischen Protest. Sein Nachfolger, Benedikt XII., brachte den inzwischen herrschenden theologischen Konsens zum Ausdruck, indem er 1336 die Annahme zum Dogma erhob, die Seelen der Gläubigen und Getauften würden „sogleich nach ihrem Tod“ und schon „vor der Wiederannahme ihrer Leiber und dem allgemeinen Gericht“<sup>6</sup> im Himmel der seligmachenden Schau Gottes teilhaftig. Im Gegensatz zu Luther ist die altprotestantische Orthodoxie, allen voran Johann Gerhard<sup>7</sup>, dieser Auffassung im Wesentlichen gefolgt. Sie bereitete damit der Aufklärungstheologie den Boden, die die biblische Auferstehungshoffnung zu Gunsten der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gänzlich preisgab und einen bis heute spürbaren Einfluss auf die christliche Frömmigkeit ausübt. Die Vernunft kann, schreibt Kant in seiner *Religionschrift*, „weder ein Interesse dabei finden, einen Körper“, den man „im Leben

<sup>5</sup> Zur Entwicklung und Beurteilung der Lehre vom Zwischenzustand vgl. die lehrreichen Ausführungen von P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 4., neubearbeitete Auflage, 1933, S. 135-152.

<sup>6</sup> Konstitution „Benedictus Deus“, 29. Januar 1336, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann (Hg.), Freiburg i.B., Basel, Rom, Wien, 38. Auflage, 1999 (= *DH*), Nr. 1000, S. 406.

<sup>7</sup> Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 5), S. 144-146.

nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu schleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d.i. in einer andern Weltgegend soll<sup>8</sup>. In dem Maße, in dem der vorläufige Charakter des Zwischenzustands der Seele theologiegeschichtlich zurücktrat, verlor die Auferstehungshoffnung ihr Gewicht und konnte daher in der Aufklärung von der platonischen Unsterblichkeitslehre völlig verschlungen werden. Als hätte er die Entwicklung vorausgesehen, bemerkte Luther in einer Tischrede: „Das muss eine närrische Seele sein, wenn die im Himmel wäre, dass sie des Leibes begehren wollte!“<sup>9</sup>

Luther selbst vertrat dagegen im Anschluss an die einschlägigen neutestamentlichen Stellen die Hypothese vom Seelenschlaf, wonach sich die Seele zwischen Tod und Auferweckung in einem tiefen, traumlosen Schlaf befindet. „Denn gleich wie der nicht weiß, wie ihm geschieht, wer einschläft und kommt zu Morgen unversehens, wenn er aufwacht. Also werden wir plötzlich auferstehen am Jüngsten Tage, dass wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind.“<sup>10</sup> Um die Auferweckung als entscheidende Voraussetzung seligen und unseligen Lebens verstehen zu können und um ihren ganzheitlichen Sinn, ihre Bedeutung für Leib *und* Seele, zu gewährleisten, hat sich Luther also innerhalb des Standardmodells am weitesten vom Platonismus entfernt. Wäre dieses Modell überhaupt haltbar, dann sprächen übrigens neben theologischen Gründen auch die heutigen Erkenntnisse über die enge Verknüpfung seelischer Tätigkeiten und Regungen mit körperlichen Zuständen für die Seelenschlafhypothese. Bei analytischen Religionsphilosophen, die einen Leib-Seele-Dualismus vertreten, erfreut sie sich deshalb erneuter Aufmerksamkeit.<sup>11</sup>

## 2. Gründe der Unsterblichkeit

Die zweite Frage, die im Rahmen des Standardmodells unterschiedlich beantwortet wurde, betrifft den Grund für die Fortexistenz der Seele nach dem Tod und die entsprechende Beurteilung von Unsterblichkeitsbeweisen. Ist die Seele kraft ihrer eigenen Natur unsterblich, wie Platon meinte, oder verdankt sie ihr Überleben dem Willen Gottes? Frühe christliche Theologen wie Justin und Tatian haben in kritischer Auseinandersetzung mit Platon aus dem Geschaffensein der Seele geschlossen, sie sei an sich sterblich und bestehe nur

<sup>8</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 183, B 192f. Fußnote, zitiert nach: ders., *Werke in zehn Bänden*, W. Weischedel (Hg.), Darmstadt 1981 (Sonderausgabe), Bd. 7, S. 794.

<sup>9</sup> *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (=WA). Tischreden*, Bd. 5, Weimar 1919, S. 219 (Tischrede Nr. 5534); Anpassung an heutige Schreibweise.

<sup>10</sup> *WA*, Bd. 17/2, Weimar 1927, S. 235; Anpassung an heutige Schreibweise.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, revised edition, Oxford 1997, S. 298-312, und M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger (Hgg.), *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, Oxford, 3. Auflage, 2003, S. 202f.

durch den Willen Gottes fort.<sup>12</sup> Schon für Tertullian und Origenes dagegen gehört die Unsterblichkeit zur „Substanz“ der Seele,<sup>13</sup> und darin ist ihnen die mittelalterliche Theologie in der Regel gefolgt.<sup>14</sup> Das 5. Laterankonzil hat deshalb die neuaristotelische Lehre scharf verurteilt, dass die menschliche Seele aus Sicht der natürlichen Vernunft sterblich sei, auch wenn ihre Unsterblichkeit als geoffenbarte Wahrheit geglaubt werden müsse.<sup>15</sup> Hintergrund dieses Konflikts war eine unterschiedliche Auslegung von Aristoteles' umstrittener Schrift *De Anima*. Im Gegensatz zu christlichen Aristotelikern wie Thomas von Aquin hat vor allem der italienische Renaissancephilosoph Pietro Pomponazzi<sup>16</sup> die Auffassung vertreten, für Aristoteles sei auch die Geistseele sterblich, weil sie nicht ohne sinnliche Vorstellungen und daher nicht ohne Körper auskomme. Interessanterweise teilte Luther diese Aristotelesdeutung. Er spottete deshalb über die Konzilsentscheidung, die sich für die Unsterblichkeit der Seele, die nach Luther nur im Glauben gewiss ist, ausgerechnet auf Aristoteles stützte.<sup>17</sup> Entsprechend nahm auch die lutherische Orthodoxie an, die Unsterblichkeit der Seele sei nicht in ihrer Natur, sondern in dem biblisch geoffenbarten Willen Gottes begründet<sup>18</sup> und daher aus der Natur der Seele nicht zwingend beweisbar.

In der Tat hat sich kein einziger dieser Beweise als stichhaltig erwiesen. Nehmen wir beispielsweise den berühmten, auf Platon<sup>19</sup> zurückgehenden Unsterblichkeitsbeweis aus der Einfachheit der Seele. Er lautet: Weil die Seele immateriell, mithin unausgedehnt ist und daher keine Teile besitzt und weil etwas nur durch Auflösung in Teile zu Grunde gehen kann, muss die Seele unsterblich sein. Die Schwäche dieses Arguments ist offenkundig. Kant hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Seele, wenn man sie als „einfache Natur“ betrachten dürfte, zwar nicht „durch Zerteilung“, wohl aber „durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte [...] in nichts verwandelt werden

<sup>12</sup> Vgl. Justin, *Dialogus*, 5f., in: E. J. Goodspeed (Hg.), *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1984 (Neudruck der 1. Auflage von 1914), S. 97f.; Tatianus, *Oratio ad graecos*, 13, in: E. J. Goodspeed (Hg.), *Die ältesten Apologeten*, S. 280f.

<sup>13</sup> Vgl. Tertullian, *De anima*, XIV, 1 und XXII, 2, in: Tertullian, *Über die Seele – Über die Seele (De anima), Das Zeugnis der Seele (De testimonio animae), Vom Ursprung der Seele (De censu animae)*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. H. Waszink, Zürich und München 1980, S. 75 und 98; Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp (Hgg.), Darmstadt 1976, III, 1, 13, S. 509; IV, 4, 9, S. 813-819.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 5 Bde., Madrid, 3. Auflage, 1961-65, I, q. 75, a. 6.

<sup>15</sup> Vgl. die Bulle „Apostolici regiminis“, 19. Dezember 1513, *DH* 1440f. (s. Anm. 6), S. 482f.

<sup>16</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, lat.-dt., übersetzt und eingeleitet von B. Mojsisch (Hg.), Hamburg 1990.

<sup>17</sup> Diese Deutung der einschlägigen Lutherstellen ist allerdings umstritten, vgl. dazu A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964, S. 33-44.

<sup>18</sup> Vgl. die Belegstellen bei P. Althaus, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 5), S. 90.

<sup>19</sup> Vgl. *Phaidon* (s. Anm. 1), 78b-80e.

könne.“<sup>20</sup> Die Regel, dass Einfaches nicht zu Grunde gehen kann, scheint übrigens nicht einmal für physische Gegenstände zu gelten: Elektronen beispielsweise können durch Zusammenstoß mit Positronen vernichtet werden, obwohl sie in der heutigen Physik als einfach gelten. Aus der Fragwürdigkeit des vorgeführten und anderer Unsterblichkeitsbeweise ergibt sich eine wichtige Konsequenz für das Standardmodell: Falls es überhaupt vertretbar wäre, spräche manches dafür, den Grund für die Fortexistenz der Seele nicht in ihrer Natur, sondern in der erhaltenden Tätigkeit Gottes zu suchen.

## II. Das Verhältnis des Standardmodells zu Platon und zum Neuen Testament

In welchem Verhältnis steht das Standardmodell, das in der christlichen Theologie trotz der genannten Differenzen lange Zeit unstrittig war, zu Platon einerseits und zum Neuen Testament andererseits?

### 1. Das Verhältnis zu Platon

Schon früh hat die christliche Theologie den Auferstehungsglauben mit der platonischen Annahme verknüpft, dass die menschliche Seele eine vom Körper abtrennbare Substanz ist, die beim Tode nicht zugrunde geht.<sup>21</sup> Gleichwohl hat sie sich in mindestens dreifacher Hinsicht von Platons Unsterblichkeitslehre und der ihr zu Grunde liegenden Anthropologie abgegrenzt.

*Erstens* verstand die christliche Theologie die menschliche Seele, ungeachtet ihrer Unsterblichkeit, als etwas Geschaffenes, während Platon sie für ewig und göttlich hielt.<sup>22</sup> Der platonische Gedanke der Präexistenz der Seele wurde deshalb entweder gar nicht rezipiert oder, wie im Fall von Origenes, alsbald zurückgewiesen.<sup>23</sup> *Zweitens* konnte die christliche Theologie nicht der platonischen Annahme folgen, der Körper sei das Grab oder der Kerker der Seele<sup>24</sup> und diese das eigentliche menschliche Selbst. Christlich verstanden, gehört der Körper ebenso zur guten Schöpfung Gottes wie die Seele, und erst

<sup>20</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 414, *Werke in zehn Bänden* (s. Anm. 8), Bd. 4, S. 350f.

<sup>21</sup> Ob auch Aristoteles dieser Meinung war, ist sehr fraglich. Aus seiner Annahme, dass die denkende Seele, der Nous, womöglich vom Körper abtrennbar ist (vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, gr.-dt., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H. Seidl (Hg.), Hamburg 1995, I, 1, 403a3-12; II, 2, 413b24-29; III, 4, 429b2-5), folgt nämlich nicht die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele. Nach der Deutung von Averroes, die allerdings von christlichen Aristotelikern bestritten wurde, ist der Nous, der sich beim Tode vom Körper trennt, nichts Individuelles und daher geht das menschliche Individuum ebenso wie jedes andere beseelte Wesen beim Tode zugrunde.

<sup>22</sup> Vgl. Platon, *Phaidon*, 79d-80b; ders., *Politeia*, 611e (s. Anm. 1).

<sup>23</sup> Vgl. die Anathematismen gegen Origenes auf der Synode von Konstantinopel 543, *DH* 403 und 410 (s. Anm. 6), S. 189f.

<sup>24</sup> Vgl. Platon, *Gorgias*, 493a; ders., *Phaidon*, 82e; ders., *Kratylos*, 400c (s. Anm. 1).

deren Verbindung macht den Menschen aus. In seinem Traktat über die Auferstehung schreibt Pseudo-Justin:

„Was ist denn der Mensch, wenn nicht das aus Seele und Leib bestehende vernunftbesitzende Lebewesen? Die Seele ist doch nicht für sich allein Mensch? Nein, sondern [nur] die Seele des Menschen. Es dürfte doch nicht etwa der Leib ‚Mensch‘ genannt werden? Nein, vielmehr wird er ‚Leib des Menschen‘ genannt. Wenn also keines von diesen beiden für sich allein Mensch ist, sondern das, [was] aus der Verflechtung beider [besteht], Mensch genannt wird, Gott aber den Menschen zu Leben und Auferstehung berufen hat, [dann] hat er ihn nicht teilweise, sondern ganz [dazu] berufen, [und] das heißt: die Seele und den Leib.“<sup>25</sup>

Mit dieser zweiten Abgrenzung gegen Platon hängt eine *dritte* eng zusammen: Weil der Mensch als Vereinigung von Seele *und* Leib verstanden wurde, richtete sich die christliche Hoffnung letztendlich auf die Auferstehung der Toten, bei der die Seele mit dem Leib wiedervereinigt und der leiblose Zwischenzustand beendet wird. Zwar ging auch Platon von Wiederverkörperungen der Seele aus, aber die körpergebundene Existenzweise der Seele erschien ihm als unvollkommener Zustand, den es durch tugendhaftes Leben endgültig zu überwinden gilt.<sup>26</sup> Die christliche Theologie dagegen hat die eschatologische Vollendung des Menschen von jeher als körperliche Erneuerung gedacht, auch wenn der vorläufige Charakter des unkörperlichen Zwischenzustands der Seele theologiegeschichtlich zeitweise in den Hintergrund trat.

Um Platons Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele christlich rezipieren zu können, waren demnach einschneidende Modifikationen erforderlich. Warum aber erschien es der christlichen Theologie überhaupt notwendig, die biblische Auferstehungshoffnung mit der platonischen Unsterblichkeitslehre zu verknüpfen? Die Antwort liegt auf der Hand und wurde bereits angedeutet: Zum Auferstehungsglauben gehört untrennbar die Annahme, dass die künftig Auferweckten trotz aller erhofften Verwandlung mit den jetzt Lebenden beziehungsweise den Verstorbenen identisch sind. Nun scheint diese zeitübergreifende personale Identität aber vorauszusetzen, dass der Mensch beim Tode nicht ganz und gar zu Grunde geht. Die theologische Tradition glaubte deshalb mit Platon von einer unsterblichen menschlichen Seele ausgehen zu müssen, die auch zwischen Tod und Auferweckung existiert und die die Identität der Person im Keim bewahrt.

## 2. Das Verhältnis zum Neuen Testament

Gibt es für dieses Standardmodell schon im Neuen Testament erste Anhaltspunkte? In Bezug auf die Paulusbriefe ist diese Frage eher zu verneinen.

<sup>25</sup> Pseudojustin, *Über die Auferstehung*, 8, in: M. Heimgartner, *Pseudojustin – Über die Auferstehung. Text und Studie*, Berlin, New York 2001, S. 121.

<sup>26</sup> Vgl. Platon, *Phaidon*, 76e-77d und 80e-83e (s. Anm. 1).

Paulus richtet seine Hoffnung auf die in naher Zukunft erwartete Wiederkunft Christi, bei der die Toten auferstehen und zusammen mit den Lebenden verwandelt werden.<sup>27</sup> Ebenso erwartet er allerdings, durch seinen Tod zu Christus zu gelangen. „Ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein“, heißt es bekanntlich in Phil 1,23. Wie passt beides zusammen? Die ältere Forschung verstand die zitierte Bemerkung und ähnliche im zweiten Korintherbrief (2Kor 5,1-10) entwicklungsgeschichtlich, nämlich als zunehmende Anpassung der jüdisch-apokalyptischen Eschatologie an eine hellenistische Unsterblichkeitslehre, was schon deshalb wenig plausibel ist, weil Paulus auch im Philipperbrief und dem als spät geltenden Römerbrief auf die baldige Wiederkunft Christi und die damit verbundene Auferstehung der Toten hofft.<sup>28</sup> Die beiden Zukunftsaussagen scheinen sich demnach für Paulus nicht gegenseitig auszuschließen. Aber wie hat er sie zusammengedacht? Ist er wie die spätere christliche Theologie von einem leiblosen Zustand zwischen Tod und Auferweckung ausgegangen? Der schwer verständliche Abschnitt 2Kor 5,1-10 ist oft in diesem Sinne verstanden worden.<sup>29</sup> Paulus bringe dort zunächst seine Sehnsucht zum Ausdruck, bis zur Parusie zu leben und als Lebender mit dem Geistleib „überkleidet“ zu werden, um jenem leiblosen Zwischenzustand zu entgehen, der im Fall vorzeitigen Sterbens sein Los wäre (V. 2-4). Die Furcht vor dem „Nacktsein“ der Seele werde aber schließlich durch die Zuversicht überwogen, schon im Zwischenzustand näher bei Christus zu sein als im irdischen Leib (V. 5-8). Nun ist diese Interpretation allerdings mit erheblichen Schwierigkeiten belastet und wird deshalb von vielen Exegeten aus gutem Grund abgelehnt.<sup>30</sup> Soll man daraus schließen, dass die beiden eschatologischen Aussagereihen bei Paulus unverbunden nebeneinander stehen? Oder sind sie vielleicht durch die Annahme vermittelt, die Todesstunde falle mit der künftigen Auferweckung zusammen, weil unsere Zeitbegriffe jenseits des Todes ihre Gültigkeit verlieren?<sup>31</sup> Im letzteren Fall hätte Luther die paulinische Auffassung getroffen, als er schrieb: „[...] hier muss man die Zeit aus dem

<sup>27</sup> Vgl. 1Thess 4,13-17; 1Kor 15,51f.

<sup>28</sup> Vgl. Phil 1,6.10; 2,16; 3,11.20f.; 4,5 und Röm 13,11. Zur Frage eines vermeintlichen Wandels der paulinischen Zukunftshoffnung vgl. A. Lindemann, „Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer ‚Entwicklung‘ im paulinischen Denken“, in: ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen 1999, S. 64-90.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. H. Lietzmann, *An die Korinther I [und] II*, Tübingen, 4. Auflage, 1949, S. 117-122; O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart, 2. Auflage, 1963, S. 56-59.

<sup>30</sup> Vgl. neuerdings z.B. Chr. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. VIII), Berlin 1989, S. 102f., 105f., 109-113, und E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther, Kap. 1,1-7, 16* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 8/1), Gütersloh, Würzburg 2002, S. 184, 186-191, 197, 201.

<sup>31</sup> So interpretiert z.B. M. Reiser, „Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi‘ (2Kor 5,10). Bilder des Jüngsten Gerichts bei Paulus“, *Erbe und Auftrag* 75 (1999), S. 456-468, hier: S. 460 und S. 462.

Sinn tun und wissen, dass in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick“<sup>32</sup>.

Mit mehr Recht als auf Paulus könnte sich ein Vertreter des Standardmodells vielleicht auf das lukanische Doppelwerk berufen. Lukas nimmt offenbar an, dass sich das Pneuma eines Menschen beim Tode von seinem Körper trennt und sogleich ins Paradies, den himmlischen Aufenthaltsort der Gerechten, aufgenommen werden kann. Dies lässt sich aus dem Kreuzeswort Jesu „Vater, ich befehle meinen Geist in Deine Hände!“ (Lk 23,46; vgl. Ps 31,6), aus der Bitte des sterbenden Stephanus „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ (Apg 7,59) sowie aus Jesu Zusage an den Schächer „Heute wirst Du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43) entnehmen. Entsprechend scheint Lukas die Auferweckung als Wiedervereinigung des Pneumas mit dem Körper zu verstehen; denn bei der Auferweckung der Tochter des Jairus heißt es: „Und ihr Geist kam wieder, und sie stand sogleich auf“ (Lk 8,55).<sup>33</sup> Zu diesem Befund passt das Gleichnis Lk 16,19-31, in dem der arme Lazarus sogleich nach seinem Tod von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wird, während sich der Reiche an einem Ort der Pein wiederfindet. Dabei ist vermutlich an einen vorläufigen, keinen endgültigen Zustand gedacht.<sup>34</sup> Ebenso wie bei Lukas wird übrigens auch in der Johannesoffenbarung ein Zustand zwischen Tod und Auferweckung vorausgesetzt. In Kap. 6,9f. fordern die Seelen der „geschlachteten“ Märtyrer Gott auf, ihnen endlich Recht zu verschaffen und sie an ihren Mördern zu rächen.<sup>35</sup>

Nach Darstellung der älteren Jesusüberlieferung scheint Jesus dagegen nicht von einem Überleben seiner Seele beim Tode ausgegangen zu sein. Denn seine Todesfurcht in Gethsemane (Mk 14,33f.), die sich von der ruhigen Gelassenheit des Sokrates so drastisch unterscheidet, hatte ihren Grund wohl nicht allein in der Erwartung des ungleich grausameren Todes am Kreuz, sondern auch in dem illusionslosen Bewusstsein, nach Leib und Seele zu sterben.<sup>36</sup>

### III. Die Ganztodtheorie

Einst hat Johannes Calvin die Ansicht, dass beim Tode „der ganze Mensch *umkäme* und die Seelen also samt den Leibern auferstehen würden“ als

<sup>32</sup> *WA*, Bd. 10/3, Weimar 1905, S. 194 (s. Anm. 9); Anpassung an heutige Schreibweise.

<sup>33</sup> Da dieser Text allerdings von der Auferstehung in ein Leben handelt, das wiederum dem Tode entgegengerht, ist fraglich, ob man ihn in unserem Zusammenhang überhaupt zu Rate ziehen darf.

<sup>34</sup> So auch W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. III), Berlin 1988, S. 299.

<sup>35</sup> Vgl. auch Offb 20,4.

<sup>36</sup> Vgl. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele* (s. Anm. 29), S. 22-31.



„viehische[n] Irrtum“<sup>37</sup> verworfen. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts dagegen ist eben diese Ansicht in der evangelischen Theologie zur beherrschenden geworden. Die Väter der sogenannten Ganztodtheorie, die später von vielen evangelischen Theologen übernommen und weiterentwickelt wurde, waren Adolf Schlatter, Carl Stange und Paul Althaus. Im Gegenzug zur platonischen Unsterblichkeitslehre und ihrer Rezeption im Standardmodell nehmen sie an, dass sich die Seele eines Menschen beim Tode nicht etwa von seinem Körper trennt und fortexistiert, sondern vielmehr mit ihm zugrunde geht.

„Indem der Tod uns entleibt“, schreibt Paul Althaus, „entgeistet er uns auch. Sterben heißt mehr, als daß dem Geiste sein Organ, zu empfangen und zu handeln, genommen wird; es heißt, daß er selber sich genommen wird. Im Tode werden wir uns ganz genommen. Darum graut uns vor dem Sterben, weil es auf uns zukommt als das Ende unserer gesamten Lebendigkeit. Leib und Seele ‚schwinden‘ (Ps. 73, 26). In der Sprache der Kirchenlieder: Auch ‚das Herz‘ ‚zerbricht‘, nicht nur der Leib. Von uns aus gesehen ist der Tod Sinken ins Bodenlose, Ausgang in das Nichts.“<sup>38</sup>

Für diesen Bruch mit der theologischen Tradition hat Althaus zwei Gründe geltend gemacht. Erstens stehe die Vorstellung vom Fortleben der Seele nach dem Tod im Gegensatz zum biblischen Verständnis des Todes als Gericht über den sündigen Menschen (Röm 6,23).<sup>39</sup> Zweitens sei sie nicht mit dem biblischen Verständnis der Auferstehung verträglich, wonach Gott den ganzen Menschen und nicht nur seinen Leib auferweckt.<sup>40</sup> Diese beiden Argumente für die Ganztodtheorie sind sicher bedenkenswert, allerdings nicht zwingend. Sie sind es schon deshalb nicht, weil das Standardmodell den Gerichtscharakter des Todes keineswegs ausschließen muss und weil zumindest Luthers Version des Standardmodells, seine Hypothese vom Seelenschlaf, dem ganzheitlichen Sinn biblischer Auferstehungshoffnung ebenfalls Rechnung trägt.

Die eigentliche Schwierigkeit des Standardmodells und der platonischen Unsterblichkeitslehre ist eine andere. Sie besteht darin, dass beide einen Dualismus voraussetzen, der die Seele des Menschen als eine von seinem Körper unterschiedene und abtrennbare immaterielle Substanz versteht. Dieser Substanzdualismus entspricht aber wohl kaum der biblischen Gesamtsicht menschlicher Existenz, auch wenn einzelne biblische Texte, wie die zitierten Stellen bei Lukas, in eine andere Richtung zu deuten scheinen. Zudem ist der Substanzdualismus aus einer Reihe von Gründen, von denen nur zwei genannt

<sup>37</sup> J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, Neukirchen-Vluyn, 6. Auflage, 1997, III, 25, 6, S. 671.

<sup>38</sup> P. Althaus, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 5), S. 80. Entsprechend haben sich auch A. Schlatter und C. Stange geäußert, vgl. z.B. A. Schlatter, *Jesu Gottheit und das Kreuz*, Gütersloh, 2. Auflage, 1913, S. 61; C. Stange, *Luther und das sittliche Ideal*, Gütersloh 1919, S. 31f. und ders., *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925.

<sup>39</sup> Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 5), S. 81f., 87, 91, 104, 107.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 91, 107f. Fußnote, 116, 148.

seien, wenig plausibel. *Erstens* gibt es für die Annahme einer Seelensubstanz keine empirische Rechtfertigung, wie insbesondere Hume und Kant gezeigt haben. Zwar können einzelne seelische Zustände Gegenstand unserer Erfahrung werden, nicht aber jene Seelensubstanz, die ihnen als Träger zugrunde liegen soll. Zu Recht bemerkt Hume:

„Ich meines Teils kann, wenn ich mir das, was ich als ‚mich‘ bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder die andere bestimmte Perzeption zu stolpern, die Perzeption der Wärme oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust. Niemals treffe ich *mich* ohne eine Perzeption an und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption.“<sup>41</sup>

Diese Kritik einer substantialistischen Deutung der Seele ist von Kant aufgenommen und durch gewichtige Argumente vertieft worden. Unsere inneren Vorstellungen sind zwar kein bloßes Bündel isolierter Einzelerlebnisse, wie Hume glaubte, vielmehr gehören sie durch das „*Ich denke*“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können [muss]“<sup>42</sup>, zu einem einheitlichen Bewusstsein. Aber dieses „*Ich denke*“ ist lediglich ein logisches Einheitsprinzip und kann nicht als selbständiges Wesen, als Seelensubstanz, aufgefasst werden. Denn um die Substanzkategorie anwenden zu dürfen, wäre sinnliche Anschauung erforderlich, die uns im Falle des „*Ich denke*“ aber gerade fehlt.<sup>43</sup> Die Annahme einer Seelensubstanz beruht nach Kant demnach auf einer unberechtigten Verdinglichung des transzendentalen Selbstbewusstseins.

Der *zweite* Grund, der gegen einen Leib-Seele-Dualismus spricht, betrifft die Schwierigkeit, eine immaterielle Seele als Ursache körperlicher Zustände zu betrachten. Diese Betrachtungsweise widerstreitet nämlich dem Prinzip, dass zur Erklärung physikalisch beschreibbarer Vorgänge nur andere physikalisch beschreibbare Vorgänge in Frage kommen. Nun ist dieses Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt zum einen eine methodisch sinnvolle Maxime empirischer Forschung; denn es erfüllt gleichsam die Funktion des elektrischen Hasen in einem Hunderennen, in dem die Wissenschaft den Hund spielt. Zum anderen hat sich dieses Prinzip bisher ausnahmslos bewährt. Den Vertretern des Leib-Seele-Dualismus ist es bislang nicht gelungen, überzeugende empirische Belege für die von ihnen vorausgesagten Lücken in den Kausalabläufen neurophysiologischer Vorgänge zu liefern. Sollte sich daran nichts ändern, ist der Dualismus aus empirischer Perspektive wohl kaum akzeptabel.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. I, 1. Buch: *Über den Verstand*, übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Th. Lipps, neu eingeführt von R. Brandt (Hg.), Hamburg 1989, S. 326.

<sup>42</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131, *Werke in zehn Bänden* (s. Anm. 8), Bd. 3, S. 136.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., B 407f., *Werke in zehn Bänden* (s. Anm. 8), Bd. 4, S. 346f.

<sup>44</sup> Zur Kritik des modallogischen Argumentes für den Leib-Seele-Dualismus, das von Descartes entwickelt und in jüngerer Zeit von S. Kripke und R. Swinburne aktualisiert wurde, vgl. meinen Aufsatz „Das-Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag“, in: *Das Leib-*

Diese und andere Schwierigkeiten, mit denen der Leib-Seele-Dualismus belastet ist, sowie der biblische Gesamtbefund sprechen für die Ganztodtheorie. Wenn der Mensch keine von seinem Körper abtrennbare Seele besitzt, dann wird man davon ausgehen müssen, dass er beim Tod ganz und gar zu Grunde geht. Die Konsequenzen, die sich daraus für die Zukunftshoffnungen des Menschen ergeben, liegen auf der Hand; denn offenkundig sind weder die platonische Unsterblichkeitslehre noch das Standardmodell christlicher Individualeschatologie mit der Einsicht verträglich, dass die Seele des Menschen untrennbar mit seinem Leib verknüpft ist und daher gemeinsam mit ihm stirbt. Dasselbe gilt für jene Formen des Reinkarnationsglaubens, die eine vom Körper abtrennbare individuelle Seele des Menschen voraussetzen.<sup>45</sup> Wenn der Mensch wirklich nach Leib und Seele stirbt, ist die Hoffnung über den Tod hinaus nur dann nicht illusionär, wenn sie sich auf eine radikal verstandene Auferstehung der Toten beziehen lässt, bei der der ganze Mensch von Gott neu geschaffen wird.

Diese radikale Auferstehungshoffnung, die ihre Erfüllung ganz und gar auf Gott setzt, steht allerdings vor dem eingangs erwähnten Problem: Ohne eine Seele, die auch zwischen Tod und Auferweckung existiert und die personale Identität keimhaft bewahrt, scheint die Selbigkeit der Auferweckten mit denen, die einst gelebt haben, ausgeschlossen zu sein.<sup>46</sup> An diesem Problem ändert sich auch dann nichts, wenn man annehmen wollte, dass der Tod eines Menschen mit seiner Auferweckung zeitlich zusammenfällt, weil vor Gott „tausend Jahre wie ein Tag sind“ (Ps 90,4; 2Petr 3,8). Denn in diesem Fall bestünde zwischen Tod und Auferweckung zwar kein zeitlicher, wohl aber ein sachlicher Bruch.

Steht die christliche Zukunftshoffnung demnach vor der unangenehmen Alternative, entweder an Pest oder an Cholera zu sterben? Muss sie in ihrer radikalen Form am Identitätsproblem scheitern, nachdem sie in ihrer platonisierenden Standardversion am Leib-Seele-Problem gescheitert war? Meines Erachtens kann diese Frage mit guten Gründen verneint werden, wie nun gezeigt werden soll.

---

*Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, F. Hermanni, Th. Buchheim (Hgg.), München 2006, S. 163-179, hier: S. 165-167.

<sup>45</sup> Zu den verschiedenen Versionen der Reinkarnationslehre vgl. J. Hick, *Death and Eternal Life*, Westminster, Louisville (Kentucky) 1994, S. 297-396.

<sup>46</sup> Selbst evangelische Theologen haben deshalb in jüngerer Zeit dafür plädiert, die Ganztodtheorie aufzugeben, vgl. z.B. Th. Mahlmann, „Auferstehung der Toten und ewiges Leben“, in: K. Stock (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Gütersloh 1994, S. 108-131, und R.-Chr. Henning, „Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), S. 236-252.

#### IV. Schwierigkeiten mit der materialistischen Auferstehungsdeutung

Die personale Identität der künftig auferweckten mit den jetzt lebenden beziehungsweise den verstorbenen Menschen ist eine Annahme, die zum Kern der Auferstehungshoffnung gehört. „Dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit“, schreibt Paulus in 1Kor 15,53. Dem christlichen Auferstehungsglauben zufolge will Gott uns zwar ganz neu schaffen, aber er will es eben an *uns* tun. Wenn die Lehre vom Ganztod des Menschen zutrifft – und dies scheint mir der Fall zu sein –, ist die zeitübergreifende Identität einer Person allerdings nicht durch die Fortexistenz ihrer Seele nach dem Tod sichergestellt. Wodurch aber könnte sie stattdessen gewährleistet sein? Ich möchte zwei Antwortversuche erörtern, nämlich erstens einen materialistischen, den ich zurückweisen, und zweitens einen anamnestischen, den ich verteidigen werde.

Zunächst zum *materialistischen Lösungsvorschlag*. Bedeutende christliche Theologen wie Augustin, Thomas von Aquin oder Calvin haben angenommen, dass für die im Eschaton bewahrte Identität einer Person neben der Fortexistenz ihrer Seele nach dem Tod noch etwas weiteres erforderlich ist: Gott muss ihren Auferstehungsleib aus denselben oder einigen von denselben materiellen Bestandteilen schaffen, die schon ihren irdischen Leib ausgemacht haben.<sup>47</sup>

„Damit numerisch derselbe Mensch aufersteht“, schreibt Thomas, „ist es außerdem notwendig, daß seine wesentlichen Teile numerisch dieselben sind. Würde also der Körper des auferstehenden Menschen nicht aus diesem Fleisch und diesen Knochen bestehen, aus denen er jetzt zusammengesetzt ist, so würde es sich beim Auferstehenden nicht um numerisch denselben Menschen handeln.“<sup>48</sup>

Ein Vertreter der Ganztodtheorie könnte sich diese zweite Forderung, diejenige der materiellen Identität, zu eigen machen. Er könnte behaupten, dass diese Forderung nicht nur erfüllbar ist, sondern dass ihre tatsächliche Erfüllung auch genügen würde, um die personale Identität sicherzustellen. Wie wäre dieser Vorschlag einzuschätzen?

Gewiss könnte ein allmächtiger Gott dafür sorgen, dass zwischen den materiellen Bestandteilen des irdischen Leibes, obgleich sie sich nach dem Tod zerstreuen und neue Verbindungen eingehen, und denen des Auferstehungsleibes eine Identität oder mindestens eine Teilidentität besteht. Die christliche Theologie hat sich in diesem Zusammenhang schon früh mit dem „Kanni-

<sup>47</sup> Vgl. A. Augustinus, *Das Handbüchlein (De Fide, Spe et Charitate)*, übertragen und erläutert von P. Simon, Paderborn, 4. Auflage, 1984, XXIII, 88f.; A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 2. Bd., übersetzt von W. Thimme, eingeleitet und erläutert von C. Andresen, Zürich, München, 2. Auflage, 1978, XXII, 20f.; Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden (= ScG)*, 4. Band, lat.-dt., übersetzt und mit einem Nachwort versehen von M. H. Wörner (Hg.), Darmstadt 1996, IV, cap. 81, 84f.; J. Calvin, *Institutio christianae religionis* (s. Anm. 37), III, 25, 7.

<sup>48</sup> Thomas von Aquin, *ScG* (s. Anm. 47) IV, cap. 84.

balenproblem“ befasst: Ein bedauernswerter Mensch wird von einem Kannibalen gefressen, und Gott will beide am Jüngsten Tag auferwecken. Welchem Auferstehungsleib ordnet er diejenigen materiellen Bestandteile zu, die zum irdischen Leib des einen wie des anderen gehört haben? Nach Augustin werden sie dem Auferstehungsleib derjenigen Person zugeschlagen, zu deren irdischem Leib sie zuerst gehört haben.<sup>49</sup> Zwischen den materiellen Bestandteilen der irdischen und der verherrlichten Leiber bestünde demnach zuweilen nur eine Teilidentität, wie später übrigens auch Thomas von Aquin gemeint hat.<sup>50</sup> Athenagoras, einer der frühen christlichen Auferstehungstheologen, nahm dagegen an, dass ein jeder Auferstehungsleib aus sämtlichen körperlichen Elementen geschaffen werden kann, die schon den irdischen Leib der entsprechenden Person ausgemacht haben. Denn die für Kannibalen nicht bestimmte Nahrung, nämlich Menschenfleisch, könne von ihrem Organismus gar nicht assimiliert werden.<sup>51</sup> Man mag über solche Spekulationen lächeln, wird aber eines immerhin zugeben müssen: Einem allmächtigen Gott ist es gewiss möglich, den Auferstehungsleib aus materiellen Elementen zu schaffen, die mit denen des irdischen Leibes völlig oder teilweise identisch sind.

Für unser Problem ist damit allerdings nichts gewonnen. Denn die Verwirklichung dieser Möglichkeit gewährleistet keineswegs die zeitübergreifende personale Identität, wie folgendes Gedankenexperiment zeigt: Angenommen, Gott versammelt am Jüngsten Tag alle Atome, aus denen mein Körper derzeit besteht, und schafft aus ihnen einen Auferstehungsleib. Zugleich macht er aus dem gänzlich anderen Set von Atomen, die vor dreißig Jahren meinen Körper bildeten, einen zweiten Auferstehungsleib. Wenn nun die zeitübergreifende Identität einer Person durch die Selbigkeit ihrer körperlichen Bestandteile gewährleistet würde, dann könnte jemand am Jüngsten Tag zu mir sagen: „Gestatten, Friedrich Hermanni, ich bin du.“ Natürlich ist diese Szene absurd. Denn zu unserem Begriff von Person gehört offenbar, dass eine bestimmte Person nur mit einer einzigen Person in der Vergangenheit und Zukunft identisch sein kann und umgekehrt. Folglich misslingt der skizzierte Versuch unseres Ganztodtheoretikers, die Identität der von Gott auferweckten mit den jetzt lebenden Menschen verständlich zu machen.

Der materialistische Vorschlag zur Lösung des Identitätsproblems kann allerdings so modifiziert werden, dass er dem Verdopplungseinwand nicht mehr ausgesetzt ist. In dieser modifizierten Form findet er sich bei Peter van Inwagen, einem amerikanischen Gegenwartsphilosophen, der einen Materialis-

<sup>49</sup> Vgl. A. Augustin, *Das Handbüchlein* (s. Anm. 47), XXIII, 88; ders., *Vom Gottesstaat* (s. Anm. 47), XXII, 20.

<sup>50</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *ScG* (s. Anm. 47) IV, cap. 81 [zu 5]; zur Kritik der Thomasischen Lösung des Kannibalenproblems vgl. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul* (s. Anm. 11), S. 300.

<sup>51</sup> Vgl. Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, gr.-engl., übersetzt von W.R. Schoedel (Hg.), Oxford 1972, *De Resurrectione*, 5ff.

mus vertritt und sich zugleich zum christlichen Glauben bekennt.<sup>52</sup> Nach van Inwagen wird die zeitübergreifende Selbigekeit einer Person nicht durch materielle Identität, sondern durch materielle und kausale Kontinuität konstituiert.<sup>53</sup> Zum Beispiel ist ein heute achtzigjähriger Mann mit einem jungen Mann im Jahre 1950 dann und nur dann identisch, wenn sich sein Körper bruchlos aus dem des jungen Mannes entwickelt hat. Dasselbe gilt nach van Inwagen auch für einen Menschen, den Gott am Jüngsten Tag auferweckt: Damit er mit einem jetzt Lebenden identisch ist, muss zwischen ihren Körpern eine materielle und kausale Kontinuität bestehen. Aus der Wahrheit des christlichen Auferstehungsglaubens muss man nach van Inwagen deshalb schließen, dass Gott auf irgendeine Weise unseren toten Körper wenigstens teilweise bewahrt, um ihn bei der Auferstehung der Toten mit neuem Fleisch zu überkleiden. Aber wie soll das zugehen? Zerfällt unser Körper nach dem Tod nicht allem Anschein nach in seine Bestandteile, sodass die Kette materieller und kausaler Kontinuität unwiderruflich zerbricht? Nach van Inwagen muss dieser Anschein täuschen, wenn der christliche Auferstehungsglaube wahr ist. Wider allen Augenschein wird Gott vielmehr unseren Leichnam irgendwie vor seiner Auflösung schützen.

„Vielleicht nimmt Gott beim Tode eines jeden Menschen seinen Leichnam fort und ersetzt ihn durch ein Scheinbild (*simulacrum*), das verbrannt wird oder verfault. [...] Vielleicht nimmt er auch nur die ‚Kernperson‘, also das Gehirn und das zentrale Nervensystem, oder Teile davon fort, um sie sicher aufzubewahren.“<sup>54</sup>

Was soll man von diesen Überlegungen halten? Um die Möglichkeit unserer eschatologischen Identität zu gewährleisten, erzählt van Inwagen eine Geschichte, die einigermaßen bizarr ist. Zudem wird Gott in seinem Szenario zu einem Genius malignus, der uns über den wahren Verlauf der Dinge, nämlich über das Schicksal des Leichnams, täuscht. Van Inwagen glaubt allerdings, sich auf 1Kor 15 berufen zu können.<sup>55</sup> Auch Paulus gehe von einer materiellen Kontinuität zwischen irdischem und verherrlichtem Leib aus, wenn er in V. 3ff. schreibt: „Was du säst, wird doch nicht lebendig, wenn es nicht (zuvor) stirbt; und was du säst, ist nicht der künftige Leib, sondern ein nacktes Korn, etwa von Weizen oder einem anderen (Gewächs). Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und jeder Samenart ihren besonderen Leib.“ Gewiss meint

<sup>52</sup> Vgl. P. van Inwagen, „The Possibility of Resurrection“, *International Journal for Philosophy of Religion* 9 (1978), S. 114-121; ders., „Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?“, *Faith and Philosophy* 12 (1995), S. 475-488.

<sup>53</sup> Auch nach P. Geach, *God and the Soul*, South Bend (Indiana), 2. Auflage, 1969, S. IX und 26-29, ist für die den Tod übergreifende Identität einer Person eine Eins-zu-Eins-Relation materieller Kontinuität zwischen ihrem irdischen Leib und ihrem Auferstehungsleib notwendig. Im Unterschied zu van Inwagen vertritt Geach allerdings keine materialistische Auferstehungsdeutung, sondern die Thomastische Version des Standardmodells.

<sup>54</sup> P. van Inwagen, „The Possibility of Resurrection“ (s. Anm. 52), S. 121; Übersetzung F. H.

<sup>55</sup> Vgl. P. van Inwagen, „Dualism and Materialism“ (s. Anm. 52), S. 480f.

Paulus mit dem „nackten Korn“ keine immaterielle Seele, die den Tod überlebt und bei der Auferstehung einen geistlichen Leib erhält, wie ein Vertreter des Standardmodells interpretieren würde.<sup>56</sup> Ebenso wenig aber nimmt er an, Gott werde einen Teil des Leichnams auf wundersame Weise vor dem Verfall schützen, um ihn am Jüngsten Tag mit einem neuen Leib zu bekleiden, wie van Inwagen glaubt. Denn in V. 50 wendet sich Paulus ausdrücklich gegen ein materialistisches Verständnis der Auferstehungshoffnung, das ihm vielleicht von seinen korinthischen Gegnern unterstellt wurde: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben.“

Van Inwagens materialistische Theorie der Auferstehung ist aber nicht nur in biblisch-theologischer, sondern auch in philosophischer Hinsicht fragwürdig. Ein von Gott bewahrter Leichnam würde keineswegs die Identität zwischen einer auferweckten Person und einer jetzt lebenden sicherstellen, und zwar aus folgendem Grund: Wenn beim Tod an die Stelle des menschlichen Organismus der Leichnam tritt, dann handelt es sich nicht etwa um die Fortexistenz desselben Körpers, bei dem nur die Eigenschaft des Lebendigseins durch die des Totseins ersetzt wäre. Vielmehr besteht zwischen beiden ein substantieller Bruch. Der tote Körper eines Menschen ist kein menschlicher Körper, ja im Unterschied zum Organismus nicht einmal *ein* Körper, sondern lediglich ein zusammenhangloses Aggregat vieler anorganischer Körper. Nun ist aber eine Person für einen Materialisten wie van Inwagen nichts anderes als ein bestimmter menschlicher Organismus. Folglich kann ein Leichnam, der sich von diesem Organismus substantiell unterscheidet, nicht für die zeitübergreifende personale Identität aufkommen und daher nicht die Rolle übernehmen, die die unsterbliche Seele im Standardmodell gespielt hat. Zu Recht unterscheidet auch unser Sprachgebrauch sehr genau zwischen der Leiche und dem Verstorbenen. Eine gute Antwort auf die Frage, wie man begraben werden möchte, wäre deshalb immer noch die, die einst Sokrates gab: „Wie immer ihr wollt [...], vorausgesetzt, ihr bekommt mich zu fassen und ich bin euch nicht entwischt.“<sup>57</sup>

## V. Die Auferstehung der Toten und das Gedächtnis Gottes

Die bisherigen Überlegungen haben zu folgendem Ergebnis geführt: Weil der Mensch nach Leib und Seele stirbt, ist die personale Identität der Auferweckten mit den jetzt Lebenden beziehungsweise den Verstorbenen nicht durch die kontinuierliche Existenz einer Seele sichergestellt, die sich beim Tod vom Körper trennen würde. Ebenso wenig kann diese Identität durch die materielle Kontinuität zwischen dem irdischen und dem verherrlichten Leib oder durch die Selbigkeit ihrer materiellen Bestandteile gewährleistet werden.

<sup>56</sup> So z.B. Th. Mahlmann, „Auferstehung der Toten und ewiges Leben“ (s. Anm. 46), S. 128.

<sup>57</sup> Platon: *Phaidon*, 115c, Übersetzung nach: *Werke I 4*, S. 81 (s. Anm. 1).

Weder der Seele noch dem Leib des Menschen kommt eine den Tod übergreifende Kontinuität zu, die seine personale Identität am Jüngsten Tag verbürgen könnte. Aber wodurch könnte sie stattdessen verbürgt sein? In der neueren evangelischen Theologie wird diese Frage häufig mit dem Hinweis auf das Gedächtnis Gottes beantwortet. Zwar geht der Mensch im Tode ganz und gar zu Grunde, aber in der göttlichen Erinnerung lebt er weiter. Aus diesem Grund können die am Jüngsten Tage Auferweckten mit denen, die ihrem Tod entgegengingen, identisch sein. Indem unsere Lebensgeschichte dem ewigen Gott gegenwärtig bleibt, wird der garstige Graben zwischen Tod und Auferweckung, sei er nun zeitlicher oder sachlicher Art, überbrückt. Das Gedächtnis Gottes übernimmt also die Rolle, die im Standardmodell der unsterblichen Seele des Menschen und in einem christlichen Materialismus seinem Körper zugeschrieben wird: Es schafft jene Kontinuität, von der die den Tod übergreifende personale Identität des Menschen abhängt.

Dieser Vorschlag zur Lösung des Identitätsproblems, den man als *anamnetischen* bezeichnen könnte, scheint mir aussichtsreich zu sein. Um ihn plausibel zu machen, werde ich zwei Überlegungen anstellen. Im ersten Schritt soll die naheliegende Vermutung, die Verstorbenen blieben im Gedächtnis Gottes präsent, durch ein Argument gestützt werden. Damit wäre allerdings noch nicht viel gewonnen, wenn nicht ebenfalls gezeigt werden könnte, dass die göttliche Erinnerung in der Tat die personale Identität zwischen den Auferstandenen und den Verstorbenen stiften kann. Im zweiten Schritt soll deshalb ein Einwand gegen die identitätsstiftende Rolle des göttlichen Gedächtnisses ausgeräumt werden. Dies ist auch deshalb nötig, weil die Gefahr besteht, dass der Gedanke vom Weiterleben des Menschen in der Erinnerung Gottes die Auferstehungshoffnung ersetzt, statt ihre Voraussetzung zu bilden. Leider erlag die neuere evangelische Theologie zuweilen dieser Gefahr und wiederholte damit auf ihre Weise die Fehlentwicklung der Aufklärungstheologie, in der die Auferstehungshoffnung von der ihr zugeordneten Voraussetzung, der platonischen Unsterblichkeitslehre, verschlungen wurde.

### 1. Die Gegenwart in Gottes Gedächtnis

Gibt es Gründe für die Annahme, dass unsere Lebensgeschichte dem ewigen Gott gegenwärtig bleibt? Im Alten Testament wird der Tod bekanntlich als Trennung von Gott, dem Ursprung des Lebens, beklagt. Die Toten gelten als die, „derer du nicht mehr gedenkst / und die von deiner Hand geschieden sind“ (Ps 88,6).<sup>58</sup> An vereinzelt Stellen findet sich allerdings die Gewissheit des Gegenteils, so in Ps 139,8: „Führe ich gen Himmel, so bist du da; / bettete ich

<sup>58</sup> Vgl. Ps 6,6; 30,10; Jes 38,11. Nach der Deutung von F. Crüsemann dagegen kommt in Ps 88 keine grundsätzliche Distanz Gottes zu den Toten zum Ausdruck, vgl. F. Crüsemann, „Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88,11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod“, *Biblical Interpretation* 11, 3/4 (2003), S. 345-360.



mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da.“<sup>59</sup> Das Neue Testament steht in dieser Tradition. Paulus ist „gewiss, dass weder Tod noch Leben [...] uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8,38f.). Zugegeben: Diese und andere biblische Texte<sup>60</sup> sprechen nicht von einem Weiterleben des Menschen in der Erinnerung Gottes. Auf welche andere Weise aber soll man sich die fortdauernde Beziehung Gottes zu den Verstorbenen und noch nicht Auferweckten denken, wenn der Mensch im Tode ganz und gar zu Grunde geht?<sup>61</sup>

Ein bedenkenswertes Argument für die bleibende Gegenwart unserer Lebensgeschichte in Gottes Gedächtnis hat Hans Jonas entwickelt.<sup>62</sup> Jonas geht von der schwer bestreitbaren Annahme aus, dass Aussagen über Vergangenes wahr oder falsch sind. Nun kann eine Aussage aber nur dann wahr oder falsch sein, wenn sie sich auf etwas bezieht, das irgendwie ist. Über das, was ganz und gar nicht ist, können keine wahrheitsfähigen Sätze gebildet werden. Wenn es beispielsweise keine Engel geben sollte, wäre der Satz „Engel haben Genitalien“ weder wahr noch falsch, sondern sinnlos. Folglich muss auch das Vergangene, obgleich es unwiderruflich dahin ist, noch auf irgendeine Weise präsent sein. Wie aber ist das möglich? Ist die Vergangenheit vielleicht insofern präsent, als man sie bei Kenntnis aller Naturgesetze aus dem gegenwärtigen Stand der Dinge eindeutig und vollständig erschließen könnte? Oder ist sie vielleicht gar nicht vergangen, weil die Zeit eine Illusion ist? Jonas weist beide Vermutungen aus gewichtigen Gründen zurück. Aber auf welche andere Weise könnte die Vergangenheit gegenwärtig sein, sodass Aussagen über sie wahrheitsfähig sind? Nach Jonas bleibt nur eine mögliche Antwort: Man muss annehmen, dass sie in einem Gedächtnis präsent sind, und zwar in einem umfassenden und ewigen Gedächtnis, weil alle Aussagen über Vergangenes auf ewig wahr oder falsch bleiben. Nun ist dieses Gedächtnis aber ohne ein Subjekt, das gedenkt, gar nicht vorstellbar. Daher muss es seinen Sitz im Geist Gottes haben.

Gewiss ließen sich gegen diesen Gedankengang Einwände erheben, denn er enthält explizite und implizite Voraussetzungen, die bestritten werden könnten.<sup>63</sup> Das mag der Grund sein, warum Jonas sein Argument nicht als Beweis versteht, sondern ihm lediglich eine gewisse Plausibilität zuschreibt, die es meines Erachtens in der Tat besitzt. Das Gedächtnis Gottes, in dem die

<sup>59</sup> Vgl. Ps 73,23ff.; Hi 19,25.

<sup>60</sup> Vgl. z.B. 1Thess 5,10; Röm 14,8.

<sup>61</sup> Nach P. Althaus geht der „christliche Glaube [...] nicht von [der] Unsterblichkeit der Seele, sondern von der ‚Unsterblichkeit‘, Unaufhebbarkeit des personhaften Gottesverhältnisses“ aus; P. Althaus, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 5), S. 109.

<sup>62</sup> Vgl. zum Folgenden H. Jonas, „Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen“, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Leipzig 1992, S. 173-189.

<sup>63</sup> Begründungsbedürftig sind vor allem die von Jonas vorausgesetzte Adäquationstheorie der Wahrheit sowie seine implizite Annahme, dass die drei genannten Möglichkeiten für die Präsenz des Vergangenen eine vollständige Disjunktion bilden.

vergangene Lebensgeschichte eines Menschen gegenwärtig bleibt, hat bei Jonas allerdings nicht die Aufgabe, die personale Identität zu stiften, die das irdische und das kommende Leben dieses Menschen übergreift. In seinem Aufsatz „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ hat Jonas vielmehr die Hoffnung auf ein erneuertes Leben der Person jenseits ihres Todes als unzeitgemäß zurückgewiesen.<sup>64</sup> Einige evangelische Theologen der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit scheinen ähnlich zu denken. Sie scheinen die ewige Gegenwart unseres vergangenen Lebens im Gedächtnis Gottes mit der Auferstehung der Toten identifizieren zu wollen.<sup>65</sup> Damit würde die christliche Zukunftshoffnung indes entscheidend verkürzt. Denn sie bezieht sich zweifellos auf ein neues leibliches Leben vor und mit Gott, nicht nur auf die bleibende Gegenwart des vergangenen Lebens in seiner Erinnerung. „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“, heißt es in 1Kor 15,19. Die Rede vom Weiterleben in Gottes Erinnerung kann in der christlichen Theologie nicht an die Stelle der Auferstehungshoffnung treten, sondern nur die Aufgabe haben, die personale Identität der Auferweckten mit den jetzt Lebenden beziehungsweise den Verstorbenen verständlich zu machen.<sup>66</sup> Diese Aufgabe aber kann sie in der Tat erfüllen, wie nun im angekündigten zweiten Schritt gezeigt werden soll.

## 2. Die Identität der Auferweckten und der Verdopplungseinwand<sup>67</sup>

Gegen meine Behauptung, die göttliche Erinnerung könne die identitätsstiftende Rolle übernehmen, die im Standardmodell der unsterblichen menschlichen Seele zgedacht war, ließe sich Folgendes einwenden: Angenommen,

<sup>64</sup> Vgl. H. Jonas, „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ (engl. Fass. 1962), in: ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, 2. Auflage, 1987, S. 44-62, hier: S. 47-49.

<sup>65</sup> Vgl. z.B. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Band III/2, Zollikon-Zürich 1948, S. 714-780, und E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart, 2. Auflage, 1983, S. 148-154. Nach T. Koch, „‘Auferstehung der Toten’. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), S. 462-483, hier: S. 470-478, sind die Ausführungen Barths in der Tat in diesem Sinne zu deuten; anders interpretiert G. Oblau, *Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 156 und S. 170f.

<sup>66</sup> Auch W. Pannenberg hat dem Gedenken Gottes diese Funktion zugeschrieben, vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993, S. 652; ders., „Fortschritt und Vollendung der Geschichte, Weiterleben nach dem Tode und Auferstehung des Menschen im Christentum“, in: P. Koslowski (Hg.), *Fortschritt, Apokalyptik und Vollendung der Geschichte und Weiterleben des Menschen nach dem Tode in den Weltreligionen*, München 2002, S. 103-113, hier: S. 111.

<sup>67</sup> In der Debatte der analytischen Philosophie um die diachrone Identität der Person spielt der Verdopplungseinwand eine wichtige Rolle. Er wurde meines Wissens zuerst von B. Williams, „Personenidentität und Individuation“, in: ders., *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, Stuttgart 1978, S. 7-36, hier: S. 18f., erhoben, und zwar mit dem Ziel, Lockes These von der identitätsstiftenden Leistung der Erinnerung ad absurdum zu führen. Meine Ausführungen beanspruchen lediglich, die auf die göttliche Erinnerung bezogene Variante dieses Einwandes zu widerlegen.

eine bestimmte Person, nennen wir sie Oskar, bleibt nach ihrem Tod in Gottes Geist gegenwärtig, und Gott erweckt sie am Jüngsten Tag aus seinem Geist zu einem neuen leiblichen Leben. Nun scheint ein allmächtiger Gott den in seinem Gedächtnis präsenten Oskar aber auch ein zweites Mal auferwecken zu können. Wenn er das täte, in welcher Beziehung würden dann die beiden auf-erweckten Oskars, Oskar 1 und Oskar 2, zum verstorbenen Oskar stehen? Ist nur einer von beiden Oskar? Sind sie es beide? Oder ist es vielleicht keiner von beiden? Prüfen wir die Möglichkeiten. Man wird nicht annehmen wollen, ausschließlich Oskar 1 sei mit Oskar identisch; denn sein berechtigter Anspruch, der verstorbene Oskar zu sein, ist nicht größer als der von Oskar 2. Sind demnach beide Oskar? Auch diese Annahme kommt nicht in Frage. Denn zeit-übergreifende personale Identität ist offenbar eine eineindeutige Relation: Eine Person kann nur mit einer einzigen künftigen Person identisch sein und umgekehrt (Eineindeutigkeitsprinzip). Es bleibt mithin nur eine Antwort übrig: Weder bei Oskar 1 noch bei Oskar 2 handelt es sich um Oskar. Wenn Gott den in seinem Gedächtnis bewahrten Oskar zweimal auferwecken würde, dann hätte er kurioserweise gar nicht *Oskar* auferweckt, sondern zwei neue Personen geschaffen.

Nun mag man entgegenen, dass Gott nicht so frivol wäre, Oskar zweimal aufzuwecken, obwohl er es als Allmächtiger könnte. Er werde es gewiss nur einmal tun, und deshalb sei der auferweckte Oskar mit dem verstorbenen identisch. Dieser Versuch, das Verdopplungsproblem zu lösen, der in der anglo-amerikanischen Debatte z.B. von John Hick und Stephen T. Davis<sup>68</sup> unternommen wird, misslingt allerdings. Denn schon die bloße, gar nicht verwirklichte Möglichkeit, auch Oskar 2 aufzuwecken, schließt aus, dass der auferweckte Oskar 1 der verstorbene Oskar ist. Der Grund ist dieser: Wenn ein auferweckter Mensch mit dem verstorbenen Oskar identisch wäre, dann wäre er notwendigerweise, das heißt unter allen möglichen Umständen, mit ihm identisch. Es ist absurd anzunehmen, seine Identität mit Oskar hinge davon ab, wer sonst noch auferweckt wird (Intrinsitätsprinzip). Genau davon aber ist sie abhängig, falls die Möglichkeit bestünde, dass neben Oskar 1 auch Oskar 2 auferweckt wird. Denn würden beide auferweckt, dann wäre keiner von beiden der verstorbene Oskar. Folglich ist es schon durch die bloße Möglichkeit, Oskar zweimal aufzuwecken, unmöglich, dass irgendein Auferweckter der verstorbene Oskar ist. Wenn Gott den in seinem Geist aufbewahrten Oskar zweimal auferwecken *kann*, dann nützt es gar nichts, es nur einmal zu tun: Es wird in keinem Fall Oskar sein.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Vgl. J. Hick, *Death and Eternal Life* (s. Anm. 45), S. 290-293; St.T. Davis, „The Resurrection of the Dead“, in: ders. (Hg.), *Death and Afterlife*, London 1989, S. 119-144, hier: S. 139f.

<sup>69</sup> Die Annahme von J. Hick und St.T. Davis, die Identität von Oskar 1 mit Oskar hinge davon ab, ob Gott seine Möglichkeit, auch Oskar 2 aufzuwecken, unverwirklicht lässt, führt zu absurden Konsequenzen. Wenn sie wahr wäre, bestünde z.B. die merkwürdige Möglichkeit, dem auferweckten Oskar sein Auferstehungsleben durch die Auferweckung von Oskar 2 zu nehmen. Zudem könnte es ihm durch die Vernichtung von Oskar 2 zurückgegeben werden,

Muss man daraus schließen, dass das Weiterleben in Gottes Erinnerung doch nicht die personale Identität eines auferweckten mit einem verstorbenen Menschen gewährleisten kann und die christliche Auferstehungshoffnung daher illusionär ist? Keineswegs! Denn der Verdopplungseinwand gegen die identitätsstiftende Rolle der göttlichen Erinnerung beruht auf einer falschen Voraussetzung. In Wahrheit besteht nicht einmal die logische Möglichkeit, Oskar mehrfach aufzuwecken, und zwar aus folgendem Grund: Wie jede andere Person ist Oskar einmalig, weil er durch seine unverwechselbare Lebensgeschichte konstituiert wird. Wenn es wirklich *Oskar* ist, der nach seinem Tod in Gottes Gedächtnis bleibt, kann er daher unmöglich mehrfach auferweckt werden. Wäre das möglich, dann hätte sich Gott nicht an Oskar in seiner biographischen Einmaligkeit erinnert, sondern nur an allgemeine Züge, die er mit anderen teilt. Folglich kann das Gedächtnis Gottes sehr wohl die Aufgabe übernehmen, die im Standardmodell der unsterblichen menschlichen Seele zgedacht war: Es stellt sicher, dass am Jüngsten Tag die *Toten* auf-erweckt und nicht stattdessen neue Personen geschaffen werden.

### Schlussbemerkung

Die Hoffnung über den Tod hinaus ist mit logischen Mitteln nicht zu widerlegen. Aber ist sie auch wahr? Nachdem Sokrates im *Phaidon* sein drittes Argument für die Unsterblichkeit der Seele entwickelt hat, entgegnet ihm Simmias skeptisch:

„Mir scheint [...], daß ein sicheres Wissen über solche Dinge in diesem Leben entweder unmöglich oder doch ungemein schwierig ist, daß es aber andererseits ein Zeichen von großer Bequemlichkeit ist, die dazu vorliegenden Ansichten nicht auf alle Weise zu untersuchen und damit etwa aufzuhören, bevor man sie nicht in jeder Hinsicht geprüft hat. Denn man muß hier zu einer der folgenden Alternativen kommen: Entweder von anderen in Erfahrung zu bringen oder selber herauszufinden, was die Wahrheit ist, oder aber, wenn das unmöglich ist, sich wenigstens an die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschliche Meinung zu halten und darauf wie auf einem Floß die Fahrt durchs Leben zu wagen, solange wie sich nicht die Möglichkeit bietet, auf einem Gefähr von größerer Sicherheit, auf einem göttlichen Wort, das Leben geschützter und gefahrloser zu durchreisen.“<sup>70</sup>

Auf dieses göttliche Wort, das verlässlicher ist als menschliche Meinungen, verweist Jesus die Sadduzäer, die bekanntlich die Auferweckung der Toten bestritten haben: „Dass aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch

---

was nicht weniger seltsam ist; vgl. J. Perry, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis 1978, S. 33-36.

<sup>70</sup> Platon, *Phaidon* 85c-d; Übersetzung, mit geringen Abweichungen, nach: *Werke I* 4, S. 48 (s. Anm. 1).

des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose sprach: ‚Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘? Er ist doch nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mk 12,26f.).