

THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– Dezember 2023 –

Dürr, Oliver: Auferstehung des Fleisches. Umriss einer leibhaftigen Anthropologie. – Münster: Aschendorff 2020. (II) 175 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, Neue Serie der Ökumenischen Beihefte, 91), kt. € 34,00 ISBN: 978-3-402-12231-0

„Bewußtsein hat ganz eindeutig eine biochemisch-organische Grundlage, es ist gebunden an körperliche Abläufe. Die Vorstellung, dass es spürendes, fühlendes Erleben auch ohne die Biologie eines Organismus geben könnte, ist schwer denkbar.“ (*Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart 2009, 288f) Was der Neurowissenschaftler und Philosoph Thomas Fuchs hier knapp auf den Punkt bringt, hat erhebliche Konsequenzen auch für die christliche Eschatologie. Wie will man von einer „Auferstehung der Toten zum Ewigen Leben“ (Dan 12,2) sprechen, wie von einer „Begegnung Gottes im Gericht“ (Lk 16,22–26) und wie von einer beseligenden „Schau von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12b), wenn unsere geistige Selbstpräsenz, die durch und durch körperbasiert ist, im Sterben erlischt?

Eben dieser Frage widmet sich das Buch von Oliver Dürr, gegenwärtig Habilitand an der Theol. Fak. der Univ. Zürich. Hervorgegangen aus einer Masterarbeit, die im Frühjahr 2018 in Freiburg / CH angenommen wurde, stellt dieses gut lesbare Buch das schwierigste Problem der christlichen Eschatologie auf den Prüfstand. Sein Vf. greift gleich zu Beginn den Stier bei den Hörnern, wenn er mit Adorno erklärt: „Mit der Theologie kommt der Materialismus dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches“ (Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1988, 207; D., Vorsatzblatt). Freilich muss man Adornos gegenläufiger Ermahnung eingedenk sein, die da lautet: „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht [...] Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“ (Ebd. 392) „Religion à la lettre gliche selbst schon der science fiction.“ (Ebd. 391f) Gelingt es D., der Dialektik von psychosomatischem Materialismus einerseits und theol. Bilderverbot andererseits treu zu bleiben? Genau dieser Dialektik hätte sich ja eine eschatologische Leibanthropologie, deren Umriss er skizzieren will, einzuschreiben.

Das Buch umfasst sieben Kap. – Zunächst wird die zentrale Begrifflichkeit geklärt: Ohne Körper kein Leib; er bezeichnet „die materielle Dimension menschlicher Existenz“. Hingegen meint „Leib/Leiblichkeit“ „das nicht näher erläuterbare *Mehr*“, das über das biochemische Substrat des Körpers und seine Stoffwechselabläufe hinausgeht und phänomenologisch als „lebendiger Leib“ (*corps vivant*) zu bestimmen wäre (14).

Damit steht der Vf. auch schon im Zentrum seiner Überlegungen: „Kann es überhaupt mit dem einzelnen Menschen weitergehen, wenn sein Körper – der ihn doch zu dem macht, was er ist –

nach dem Tode zerfällt?“ (16) Neben dem klassischen Identitätsproblem taucht hier das Physikalitätsproblem auf: Wenn menschliche Geschichtlichkeit grundsätzlich immer auch material bestimmt ist, so stellt sich die Frage, inwieweit „Raum und Zeit“ als ihre Parameter „Platz im ewigen Reich Gottes“ haben (19). Ist denn Gott nicht jenseits von Raum und Zeit? Und das Reich Gottes mit einem Begriff des 19. Jh.s konsequenterweise als ein geistiges „Jenseits“ zu bestimmen? – Mit Berufung auf die entsprechenden biblischen Belege verneint der Vf. diese Perspektive vehement. Die zu Gott hin gerettete Geschichtlichkeit des je konkreten Menschen ist nie etwas rein Spirituelles.; sie hat sich in die Materialität seines Körpers regelrecht eingebrannt. Und so stellt sich die Frage: Inwieweit ist die Welt in ihrer Materialität erlösbar? (23)

In den beiden Kap.n drei und vier werden diese Fragen aus den Perspektiven sowohl einer nicht-dualistischen „materiefreundlichen Anthropologie“ (24–33) als auch einer schöpfungstheol. fundierten, dann aber christologisch gewendeten „Anthropologie der Auferstehung“ (34–61) durchdekliniert. In Letzterer versucht der Vf., den in den meisten der jüngeren Eschatologieentwürfen vorherrschenden Individualismus zu überwinden. Leitendes Motiv hierbei ist die unhintergehbare Verflechtung nicht nur aller Wesen, die Menschen heißen, sondern überhaupt allen organischen Lebens. Kurzum: Nicht nur müssen, weil bis in die primitivsten Stoffwechselkreisläufe hinein wir Teil dieser vergänglichen Welt sind (25f), auch diese gerettet werden, wenn denn Erlösung denkbar sein soll; darüber hinaus müssen, weil auch unsere sozialen Weltbezüge material basiert sind, auch diese in ihrer historischen Materialität erlöst werden (40–44). Wie aber soll man solche komplexen Zusammenhänge denken?

Das umfangreiche Kap. fünf (62–126) widmet sich dieser Frage. Seinen Ausgang nimmt es bei den ntl. bezeugten Begegnungserfahrungen mit dem auferweckten Jesus von Nazareth (72–81). Wie hat man dessen „neues Leben aus dem Tod“ zu fassen? Festzuhalten ist, dass platonisierende Vorstellungen einer Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes im Moment des Sterbens für die frühen Christen keine Option sein konnte. „Auferstehung“ im biblischen Sinn bedeutete „niemals *Versöhnung* mit einer Trennung [von Leib und Seele] im Tod, sondern immer die Aufhebung dieser Trennung“ und in diesem Sinne „die *Vernichtung* des Todes.“ (78) Erst „vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie zentral die *körperliche Dimension von Leiblichkeit* der Auferstehung Jesu Christi für den Glauben insgesamt ist.“ (81) Die Identität des in die Verklärung hinein auferweckten Christus mit dem gekreuzigten Jesus, die sakramentale Gemeinschaft der Christen untereinander („Leib Christi“) sowie die Verwurzelung des Reiches Gottes in der kosmischen Materialität der Welt insgesamt (Jes 11,6–8) machen deutlich, wie wenig sich die Materialität der Auferstehungswirklichkeit eskamotieren lässt. Dies ist auch der Grund, weshalb der Vf. Konzeptionen, wie Ingolf Dalferth und Hans Kessler sie in den 1990er Jahren in Reaktion auf die Diskussion um die Thesen von Gerd Lüdemann vorgelegt haben und wie neuerdings Matthias Reményi sie in modifizierter Form vertritt, mit großer Skepsis begegnet. In seinen Augen wäre ein „volles Grab“ als massiver Einspruch gegen die ntl. bezeugte Auferweckung Jesu zu werten. (108–114, 118f) Gegenüber solchen in seinen Augen „nachaufklärerischen“, in methodologischer Hinsicht einem sog. „wissenschaftlichen Weltbild“ verhafteten und dadurch unfreiwilligerweise einen „schlechten Platonismus“ repristinierenden Versuchen, die peinliche Materialität des Auferstehungsleibes zu umgehen (116, Fn. 331.333.335f), macht der Vf. den Argwohn Adornos stark: Die christliche Osterhoffnung „heftet sich, wie in Mignons Lied, an den verklärten Leib. Metaphysik will davon nichts hören, nicht mit Materiellem sich gemein machen. Deswegen überschreitet sie die Grenze zum inferioren Geisterglauben.“ (Negative Dialektik, 393. Vgl. bei D., 112)

Will also das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu mehr sein als das Bekenntnis zu einer faden Chimäre, so ist einerseits der „historische Status“ des Osterereignisses zu eruieren (84–89); näher zu bestimmen ist andererseits aber auch die „Materialität“ des Auferstehungsleibes Christi. Ist, wie der Vf. erneut in Anlehnung an Adorno fragt, „eine Auferstehungstheologie [...] ohne den physischen Leib Jesu“ überhaupt möglich? (109) – Was den ersten Fragekomplex anlangt, schließt sich der Vf. den Positionen der anglikanischen Nt.ler N. T. Wright und Richard Bauckham an: Als „historisch“ seien nicht nur der Osterglaube der Jünger zu qualifizieren, sondern auch die diesen Glauben auslösenden Ereignisse: die Auffindung des leeren Grabes und die Begegnungen mit dem Auferstandenen (88–91, 92–94, 97–108). Beide Ereignisse zusammen seien Auslöser des Bekenntnisses: „Diesen Jesus hat Gott von den Toten auferweckt, dessen sind wir Zeugen.“ (Apg 2,23; vgl. Apg 10,40f; 1 Kor 15,3–5) Die in den entsprechenden Abschnitten vorgetragenen Argumente erscheinen dem Rez. plausibel; überhaupt ist es ein Verdienst der Arbeit, die Ergebnisse einer aus dem anglikanischen Bereich kommenden Exegese in den deutschsprachigen Diskurs einzutragen.

Die wesentlich schwierigere Frage nach der „Materialität“ des Auferstehungsleibes Christi wird unter dem Stichwort „Transphysikalität“ am Ende des fünften Kap.s (120–126) sowie unter Rückgriff auf die Sophiologie Sergij Bulgakovs und die orth. Tradition des sog. Taborlichtes im sechsten Kap. (127–152) behandelt. An dieser zentralen Stelle der Arbeit, da die exegetischen Einsichten systematisch gebündelt werden müssten, verläuft sich nun leider die Argumentation im Ungefähren. Das N. T. Wright entlehnte Stichwort „Transphysikalität“ zielt auf eine Form von Wirklichkeitswahrnehmung, die die Dualismen von Materie und Geist hinter sich gelassen hätte und für eine die innere Wirklichkeit der Dinge auszeichnende Sakramentalität sensibilisierte – neben den russischen Sophiologen (134–142) recurriert der Vf. hier auf den lyrischen Pansakramentalismus des frühen Rilke (143–145), auf Fridolin Stier (142) sowie auf ein Denken der Koinzidenz von Immanenz und Transzendenz, Geschichte und Ewigkeit im Sinne des Nikolaus Cusanus (146–151), um den Widerschein der transformierten Leiblichkeit des auferweckten Christus auf dem Antlitz der Osterzeugen zu plausibilisieren (2 Kor 4,6). Freilich, das alles ist zuletzt dann doch zu viel und zugleich zu wenig. Die abschließende Skizze einer „Anthropologie der Auferstehung“ (153–158) versucht zwar eine Synthese der exegetischen Einsichten und der verschiedenen herbeigerufenen Denkstile. Auch wird das systematische Anliegen der Arbeit noch einmal deutlich: die materiale Wirklichkeit des auferstandenen Christus als Vorschein einer erlösten Schöpfung zu denken, ganz im Sinne jenes Diktum von Gottfried Bachl, das sehr an Teilhard de Chardin erinnert: „Himmel ist nicht weniger Welt, sondern mehr, nicht die Restbestände der Schöpfung feiern ‚dort‘ (resp. ‚hier‘) ihre Bewahrung, sondern ihre volle Potenz tritt heraus, übermäßig und reichlich.“ (155f, Zitat Bachl, Spuren im Gesicht der Zeit, München 2008, 117f) Aber all dies wird nur noch mit Verve evoziert, nicht aber mehr argumentativ ausgewiesen.

Dieser letzten Bemerkung zum Trotz hat das Buch seine fraglosen Verdienste. Denn es ruft der akademischen Theol., wie sie in den deutschsprachigen Ländern gegenwärtig betrieben wird, in Erinnerung, dass bei aller Notwendigkeit, einer agnostischen Öffentlichkeit den christlichen Auferstehungsglauben zu plausibilieren, dieser Glaube auf eine Wirklichkeit abzielt, die die Parameter unserer Welterfahrung sprengt: Verwandlung der Tödlichkeit menschlicher Existenz in das Lachen der Kinder Gottes. Eine Theol., die sich an ein solches Thema wagt, läuft zwangsläufig Gefahr, sich zu überheben (die verklärte Leibsgestalt des auferweckten Christus lässt sich so wenig beweisen wie die Existenz Gottes). Gegenwärtig haben wir es mit Theologien zu tun, die sich von solchen Fragen gar

nicht mehr beunruhigen lassen. Insofern ist das Buch von Oliver Dürr Stachel im Fleische einer Theol., die ihrer Aufgeklärtheit allzu gewiss ist und deshalb gar nicht mehr wahrnimmt, welche Ungeheuerlichkeiten das christliche Glaubensbekenntnis behauptet.

Über den Autor:

Joachim Negel, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/CH (joachim.negel@unifr.ch)