

Einleitung

1. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod heute

1.1. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod in der modernen Gesellschaft

Glaubt man Umfragen zum Glauben der Deutschen an ein Leben nach dem Tod, so ist es nur eine Minderheit, die dies für sich erwartet. Einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts „Yougov“ aus dem Jahr 2021 zufolge rechnen 31 % der erwachsenen Deutschen mit einem Leben nach dem Tod, für 24 % ist dies eine offene Frage und 45 % lehnen den Glauben daran ab.¹ Das Ergebnis bekräftigt eine Erhebung, die 2022 von der Forschungsgruppe Wahlen im Auftrag des Hospiz- und Palliativverbands durchgeführt wurde. Danach glauben 38 % der Befragten an ein Weiterleben nach dem Tod, während 55 % diesen Glauben nicht teilen.²

In den Untersuchungen wurde unspezifisch danach gefragt, ob die Menschen für sich ein Leben nach dem Tod erhoffen, nicht aber danach, wie sie sich dieses Leben vorstellen, also ob die Vorstellungen, die sich Menschen über ein mögliches postmortales Leben machen, dem nahe kommen, was christlich mit ewigem Leben gemeint ist. Dass dies vermutlich nicht der Fall ist, lässt sich daran ablesen, dass zwar 38 % der Befragten in der Studie der Forschungsgruppe Wahlen an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, aber nur 33 % an einen Gott.

Die Umfragen spiegeln wider, wie weit die Säkularisierung in unserer Gesellschaft fortgeschritten ist. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der evangelischen Kirche Deutschland aus dem Jahr 2022, die auch die Situation in der katholischen Kirche miterfasste, beziffert den Anteil der Säkularen bezogen auf Gesamtdeutschland auf 56 %. Dabei liegt der Anteil im Osten Deutschlands mit 73 % deutlich über dem im Westen, wo er 53 % beträgt. Als Säkulare werden in der Erhebung die Befragten kategorisiert, die angeben, dass in ihrem Leben Religion keine Rolle spielt. Unter ihnen überwiegen mit 65 % Menschen ohne Konfession, was anders gewendet bedeutet, dass 35 % der Säkularen einer Konfession angehören.

Charles Taylor skizziert eine säkulare Gesellschaft u.a. als ein System mit einer „abgeschlossenen Weltstruktur“, in dem der Glaube an eine transzendente Wirklichkeit seine frühere Plausibilität verloren hat.³ Die verschiedenen Strukturen, in denen Menschen leben – u.a. die wissenschaftlichen, sozialen, technischen – sind allesamt in einen „immanenten Rahmen“ gefasst, d.h. sie sind Teil einer diesseitigen Ordnung, die ohne Bezug auf eine jenseitige Ordnung interpre-

1 <https://yougov.de/topics/politics/survey-results/daily/2021/09/29/d82b1/1>, zuletzt aufgerufen 21.11.2023 21.11.2023.

2 <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/glaube/umfrage-wie-viele-deutsche-glauben-ein-leben-nach-dem-tod>, zuletzt aufgerufen 21.11.2023.

3 Charles Taylor (2020), Ein säkulares Zeitalter, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 982f.

tiert werden kann.⁴ Für Taylor kommt diese Deutung angesichts des Todes an ihre Grenzen, weil sich in Bezug auf ihn die Frage nach dem Sinn des Ganzen einer Lebensgeschichte aufdrängt. Taylor spricht von einem „*désir d'éternité*“.⁵ Der Zusammenhang von Sinn und Tod wird für ihn an zwei Aspekten sichtbar: Zum einen in der Frage, wofür man gelebt hat, und zum anderen in dem Bemühen der Hinterbliebenen, festzuhalten an dem, was sie mit den Verstorbenen verbunden hat, wobei dies, falls es nicht verknüpft ist mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben, eine „Art von Krise“ hervorruft, die Taylor meint, heute zu beobachten.⁶ Er bezieht sich auf eine französische Studie aus dem Jahr 1997, die zu dem Ergebnis kommt, dass die größte Schwierigkeit, die areligiöse Menschen mit ihrer Weltanschauung haben, darin besteht, dass sie ein Leben nach dem Tod ausschließt.⁷

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das weiß, dass es sterblich ist. Vereinzelte Grabfunde aus der Altsteinzeit und zahlreiche aus der Mittleren Steinzeit belegen, dass der Tod als eine Zäsur erfahren wurde, die nach einer rituellen Deutung verlangte. Die Bestattungsformen können als Ausdruck eines Glaubens an ein Leben nach dem Tod interpretiert werden. Die rituellen Praktiken, die vermutlich auch eine performative Funktion hatten, sind Ausdruck des Glaubens, dass das Leben nach dem Tod weitergeht.⁸

Die Sehnsucht nach einem Leben nach dem Tod scheint phylogenetisch tief im Menschsein verankert zu sein, weil mit ihm der Sinn und das Ganze des menschlichen Daseins in Frage steht. Eine Antwort haben die Menschen vergangener Epochen im religiösen Glauben gefunden. In der Moderne, in der viele ohne Bezug zu einer jenseitigen Wirklichkeit in einer „abgeschlossenen Weltstruktur“ leben, haben Menschen andere Vorstellungen und Praktiken entwickelt, um den Tod als Ende des Lebens für sich erträglicher zu machen, wie z.B. jene, die im Kontext des Transhumanismus entstanden sind. Ein Versprechen des Transhumanismus ist die Realisierung der „morphologischen Freiheit“, d.h. des Rechts, die eigene Gestalt entsprechend den individuellen Vorstellungen zu formen, z. B. durch die Einnahme sogenannter Neuroenhancer wie Amphetaminpräparate oder mittels Psychotechniken wie „Mindfulness-Meditation“ u.a.m.⁹ Eine Ausprägung der „morphologischen Freiheit“ ist die Kryonik, ein Verfahren, bei dem der Kopf oder der ganze Körper nach dem Tod eingefroren wird in der Hoffnung auf eine Wiederbelebung zu einem Zeitpunkt, wenn die Entwicklung der Medizin so weit fortgeschritten sein wird, dass die Erkrankungen, die zum Tod

4 Ebd. 990.

5 Ebd. 1193.

6 Ebd. 1197.

7 Ebd. 1198.

8 Karl-Heinz Ohlig (2002), Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt, 31-40.

9 Stefan Lorenz Sorgner (2023), Transhumanismus bedeutet Freiheit, in: Philipp von Becker, Stefan Lorenz Sorgner, Transhumanismus, Neu-Isenburg, 10-38.

geführt haben, geheilt werden können.¹⁰ Während die kryonische Konservierung in den USA schon seit mehr als 50 Jahren möglich ist und sich entlang von Landstraßen Kühlhäuser zur Langzeitlagerung kryonkonservierter Verstorbener befinden, ist das Verfahren, das bis jetzt lediglich ein Versprechen ist, in Deutschland bislang verboten. Allerdings müssen sich die bundesdeutschen Landtage in regelmäßigen Abständen mit Petitionen befassen, die eine Zulassung der kryonischen Suspension fordern.¹¹

Eine andere Variante, mit der Tatsache der Sterblichkeit von Menschen ohne die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod umzugehen, eröffnet sich durch die Möglichkeiten der Künstlichen Intelligenz (KI). Technologieunternehmen bieten interaktive Videos an, mit denen man mit den Verstorbenen während der Trauerfeier und beziehungsweise oder in der Zeit danach ein Gespräch führen kann.¹² Dies scheint die These von Taylor zu stützen, dass die größte Krise im Kontext des Todes der Tod eines geliebten Menschen ist.¹³

Für Yuval Noah Harari sind Projekte, diesseitig den Tod zu überwinden, Ausprägungen des humanistischen Ideals, den Tod zu besiegen.¹⁴ Er berichtet von Initiativen wie einem von Google 2012 gegründeten Subunternehmen, dessen expliziter Auftrag es ist, „den Tod zu beseitigen“.¹⁵ Für Harari versuchen die „Hightech-Gurus“ im Silicon Valley eine Welt zu konstruieren, in welcher der Technologie der Stellenwert zugemessen wird, der früher Gott zukam. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Typen dieser neuen Form von „Religion“: der Technohumanismus¹⁶ und die Datenreligion beziehungsweise dem Dataismus.¹⁷ Während Ersterer danach strebt, den Menschen technologisch zu „updaten“, zum Beispiel mittels der Schaffung von Schnittstellen zwischen Gehirn und Computer, geht es der Zweiten darum, über das Sammeln und Verarbeiten von Daten Unsterblichkeit zu erlangen.¹⁸ Der Mensch überlebt m.a.W. seinen Tod im Algorithmus.

10 Ebd.

11 Birgit Schmidt (2010), Postmortaler Würdeschutz und gesetzgeberische Gestaltungsfreiheit, in: Der Staat, Bd. 49, 211-249, hier: 214f.

12 Süddeutsche Zeitung vom 16. November 2022, <https://www.sueddeutsche.de/leben/trauer-tod-ki-kuenstliche-intelligenz-storyfile-tote-1.6304119?reduced=true>, zuletzt aufgerufen am 22.11.2023.

13 Taylor (2020), 1195.

14 Yuval Noah Harari (2020), Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen, 13. Aufl., München, 19-51. Neben der Überwindung des Todes stehen für Harari das Recht auf Glück und die Göttlichkeit des Menschen auf der Agenda des Humanismus, ebd. 9-111; siehe auch Theresa Hein (2024), WhatsApp aus dem Jenseits, in: Süddeutsche Zeitung Magazin vom 20. Oktober 2024, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/leben-und-gesellschaft/digitaler-nachlass-facebook-tod-94451>.

15 Ebd. 43.

16 Was Harari als Technohumanismus bezeichnet, wird andernorts Posthumanismus genannt. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Post- und Transhumanismus und deren Relation zum Humanismus siehe: Peter Cornelius Mayer-Tasch (2010), Quo vadimus? Versuch einer Ortsbestimmung zwischen Humanismus und Metahumanismus, in: Zeitschrift für Politik, Bd. 57, 55-70.

17 Ebd. 539f.

18 Ebd. 605.

Der Befund legt nahe, dass, auch wenn die Mehrheit der Menschen nicht an ein Leben nach dem Tod glaubt, der Wunsch und die Sehnsucht danach bleibt – nur der Ort, wo sich der „désir d'éternité“ erfüllen soll, ist nicht mehr im Jenseits lokalisiert, sondern im Diesseits mit seiner „abgeschlossenen Weltstruktur“. Selbst wenn es Wissenschaftler gibt, die prognostizieren, dass der Mensch 500 Jahre alt werden oder gar wiederbelebt werden könne, wie es die Kryonik visioniert, der Mensch bleibt sterblich. Aber dann will er zumindest erinnert werden, nicht nur auf Zeit, wie es oft in Todesanzeigen zu lesen ist,¹⁹ sondern dank KI „ewig“.

1.2. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod in der Verkündigung der Kirche

In seiner Schrift „Kirchen-Ent-Täuschungen“ beklagt Paul M. Zulehner die Jenseitsverschwiegenheit in den christlichen Kirchen und meint damit, dass die eschatologischen Themen aus der Verkündigung verschwunden seien.²⁰ Während bis in die jüngere Vergangenheit hinein den Kirchen – sicherlich oft nicht zu Unrecht – der Vorwurf gemacht worden sei, auf das Jenseits zu vertrösten und damit die Menschen nicht hinreichend für die Veränderung ungerechter Strukturen zu motivieren, könne man ihr dies heute nicht mehr vorhalten.

Wie Michael Ebertz in einer Untersuchung katholischer Predigtvorlagen der letzten 150 Jahre zeigen konnte, haben das Gottesbild und damit verbunden die Jenseitsvorstellungen einen signifikanten Wandel erfahren. Bis ca. 1950 war der Tenor, dass sich der Mensch mit dem Tod dem Gericht Gottes zu stellen hat, das in erster Linie gerecht und nicht nur barmherzig ist. Das Urteil lautete entweder Hölle oder Fegefeuer – mit der Möglichkeit der Tilgung von Sündenschuld – oder Himmel. Der Urteilsspruch war klar und eindeutig, die Menschen konnten sich zu Lebzeiten vergegenwärtigen, was sie zu erwarten haben.²¹ Vor allem die Hölle und das Fegefeuer wurden ab 1970 tabuisiert, der Himmel, ehemals ein exklusiver „Ort“, wurde zu einem inklusiven, der nun allen offen stand, weil Gott nicht mehr im Bild des gerechten Richters, der bestraft und begnadigt, sondern in dem des „liebenden, sanften Aller- und Immererbarmers“²² verkündigt wurde.

Insbesondere durch die Tabuisierung der Hölle konnte der Eindruck entstehen, man müsse sich den Himmel nicht mehr verdienen: „Wenn Tod, dann Himmel.“²³ Damit aber löste sich die Spannung von Immanenz und Transzendenz auf, da Gottes eschatologische Heilszusage nicht mehr in Relation zur persönli-

19 Z.B.: „Wer im Gedächtnis seiner Lieben lebt, der ist nicht tot, der ist nur fern; tot ist nur, wer vergessen wird.“

20 Paul M. Zulehner (1997), Kirchen-Ent-Täuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel, Wien, 73f.

21 Michael Ebertz (2004), Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern, 202-237.

22 Ebd. 343.

23 Ebd. 345.

chen Lebensführung steht; es wird damit nicht mehr einsichtig, warum man sich noch um den Himmel bemühen muss.²⁴

Ebertz konstatiert in seiner Untersuchung weniger einen Jenseitsverlust als vielmehr einen Höllenverlust und in eins damit einen Himmelsgewinn²⁵, was aber einhergeht mit einer „erheblich geschwächten Eschatologiegläubigkeit gerade älterer und alter Menschen“, die zeigt, „dass in den Gemeinden die Frage danach, was nach dem Tod kommt, eher vernachlässigt wird.“²⁶ Mit der mangelnden Berücksichtigung der eschatologischen Themen reproduzieren Kirchen – so Zulehner – die Jenseitsverschwiegenheit der Moderne.²⁷

Mit dem Verlust der Jenseitshoffnung richtet sich alle Hoffnung auf das Diesseits,²⁸ deren Erfüllung daran scheitert, dass sich „unter einem verschlossenen Himmel“²⁹ die Kluft zwischen Lebenszeit und Weltmöglichkeiten zumeist nicht überbrücken lässt.³⁰ Wenn – so der Titel des Buches von Marianne Gronemeyer – das Leben die letzte Gelegenheit ist, um alle Glücks-, Erlebnis- und Sinnmöglichkeiten zu ergreifen bei einem gleichzeitigen Streben nach maximaler Leidminimierung, so steht es unter dem Diktat, immer mehr von dieser Welt haben zu wollen, denn es gibt keine zweite Chance.³¹ Die Angst, die Möglichkeiten nicht optimal zu nutzen und Gelegenheiten, die sich bieten, zu versäumen, mündet in die oft beklagte Beschleunigung des Lebenstempos.³² Dabei sind die Ansprüche, die man an das Leben hat, gleichzeitig immer bedroht von einem möglichen Scheitern durch Krankheit, Arbeitslosigkeit, Gewalterfahrungen, ökologische Katastrophen, Verlust relevanter Bezugspersonen und andere leidvolle Erfahrungen.

Um einerseits dem Menschen mit seiner Sehnsucht nach Glück und Sinn gerecht zu werden und andererseits dem Leben mit seinen Unwägbarkeiten, den Gefahren des Scheiterns und dem „*désir d'éternité*“ zu entsprechen, plädiert Zulehner für die Relevanz des „offenen Himmels“ in der und für die kirchliche Verkündigung, dass in ihr – mit anderen Worten – davon die Rede ist, dass es ein Leben nicht nur vor, sondern auch nach dem Tod gibt.³³

24 Thomas Großbölting (2013), *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen, 171.

25 Ebertz (2004), 345.

26 Ebd. 389.

27 Zulehner (1997), 73-77.

28 Marianne Gronemeyer (1996), *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, 2. Aufl., Darmstadt, 24.

29 Zulehner (1997), 77.

30 Gronemeyer (1996), 103.

31 Dazu siehe i.e. Zulehner (1997), 77-81 und Gronemeyer (1996).

32 Ebd. 73-146, siehe auch Hartmut Rosa (2017), *Gelingendes Leben in einer Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne*, in: Tobias Kläden, Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg, Basel, Wien, 18-51.

33 Vgl. auch Taylor (2020), 1271f.

2. Der Anspruch der Prozesstheologie³⁴

Taylor sieht ein Charakteristikum der säkularen Gesellschaft darin, dass der religiöse Glaube eine Option neben anderen ist. Während es in früheren Gesellschaften im Grundsatz unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, ist der Glaube in den modernen Gesellschaften ein System, auf das man sich beziehen kann oder auch nicht. Die Welt und das Leben lassen sich auch ohne religiöse Deutung verstehen, sie sind „entzaubert“. ³⁵ Zu dieser Entzauberung wesentlich beigetragen haben die modernen Naturwissenschaften, die das optimistische Narrativ generierten, dass sich alle Phänomene der belebten und unbelebten Natur, inklusive des Menschen, naturwissenschaftlich erklären lassen. ³⁶ Dieser Optimismus hat wesentlich die Auffassung gefördert, dass die Entwicklung der Moderne „gleichbedeutend mit der Ausbreitung eines abgeschlossenen, immanenten Rahmens“³⁷ ist, in der die Religion mit ihrer Jenseitshoffnung ihre Relevanz verloren hat.

Die biblischen Narrative der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod bedienen sich, wie wir im biblischen Teil der Arbeit ausführen werden, der Bilder der jüdischen Apokalypse und beruhen im Wesentlichen auf der hebräischen Anthropologie. Aus einer vermutlich überschaubaren Gruppe der Auferstehungszeugen entwickelte sich deshalb eine Weltreligion, weil sich in der Begegnung mit anderen Kulturen und Zivilisationen die Narrative des Glaubens den jeweiligen lokalen Gegebenheiten anpassten, weil sie so zur Sprache gebracht werden mussten und auch konnten, dass sie verstanden wurden. Das biblische Paradigma dieses Inkulturationsprozesses ist die Rede des Paulus auf dem Areopag, das auch dessen anfängliche Schwierigkeiten nicht verschweigt (Apg 17,22-34).

Der christliche Glaube steht heute vor allem in Europa und Nordamerika vor der Aufgabe, dass er sich in einer säkularen, ehemals christlich geprägten Welt neu inkulturieren muss, vorausgesetzt, er ist von der Bedeutung seiner Botschaft für die Menschen überzeugt. Eine Inkulturation strebt ein „zeitgemäßes Glaubensverständnis“³⁸ an, sowohl auf der Ebene der *fides qua*, der Glaubenspraxis, als auch derjenigen der *fides quae*, der Glaubensinhalte, die den Erfordernissen, die an Rationalität zu stellen sind, zu entsprechen haben, was impliziert, dass der Glaube in der Lage ist, naturwissenschaftliche Erklärungen und Annahmen in sein Deutungsschema zu integrieren. ³⁹ Die Integration naturwissenschaftlicher

34 Wir werden in der Arbeit in der Regel von der Prozesstheologie im Singular sprechen, wissend, dass es, wie im Kapitel 2 des 1. Teil ausgeführt wird, nicht die „Prozesstheologie“ gibt, sondern sich unter dem Begriff eine Vielzahl von theologischen Konzepten subsumieren lassen, deren gemeinsamer Nenner ihre Fundierung in der Philosophie Alfred North Whiteheads ist.

35 Taylor (200), 15, 922, 1183.

36 Ebd. 914, 953.

37 Ebd. 914, 953.

38 So der Untertitel des Buches von Christoph Theobald (2018), *Christentum als Stil*. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg, Basel, Wien.

39 Matthias Stefan (2009), *Religiöse Erklärungsweisen und deren Rationalität*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. 131, 280-299: Stefan führt in dem Aufsatz zwei interne und zwei externe Rationalitätskriterien an: Konsistenz und Kohärenz als interne und als externe Erfahrungsbezug und Offen-

oder auch humanwissenschaftlicher Erkenntnisse kann dabei allerdings nicht die Aufgabe erfüllen, die Wahrheit des Glaubens zu beweisen, wohl aber kann sie seine Plausibilität angesichts dieser Erkenntnisse aufzeigen.⁴⁰ Sinn und Zweck der Integration liegen darin, verantwortlich von der christlichen Hoffnung zu sprechen.⁴¹ Wird die Integration nicht geleistet, so trägt das dazu bei, einen Graben zwischen dem in der Schrift überlieferten Narrativ und den Verstehensmöglichkeiten moderner Gesellschaften zu akzeptieren. Unter der Voraussetzung, dass die Wirklichkeit eine ist, kann sich Theologie nicht damit begnügen, Religion und empirische Wirklichkeit als zwei von einander getrennte Wirklichkeits- und Zuständigkeitsbereiche zu behandeln, wie es z.B. der Fall ist, wenn man das Natürliche den empirischen Wissenschaften zuordnet und das Übernatürliche der Theologie.⁴² Die Prozesstheologie ist neben anderen Modellen⁴³ ein Konzept, wie Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften in eine Theologie integriert werden können. Sie geht dabei den Weg über die Metaphysik Alfred Whiteheads, der den Entwurf einer spekulativen Philosophie vorgelegt hat, die ein Bemühen ist, „ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann.“⁴⁴ Whitehead übernimmt dabei in sein Ideensystem Erkenntnisse und Annahmen der Evolutionstheorie, der Relativitätstheorie und der Quantenphysik.

Mit der Relativitätstheorie und der Quantenphysik hat die Physik „zwei große Revolutionen“ erlebt, welche die von Newton, Leibniz u.a. begründete mathematische Naturbeschreibung⁴⁵ und die bis dahin gültigen Standardvorstellungen vom Aufbau der Natur erschütterten.⁴⁶ Eine vergleichbare Wirkung hatte

heit für alle gegebenen Erfahrungen, worunter auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse fallen.

40 Siehe Jürgen Werbick (2005), Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, 3. Aufl., Freiburg, Basel, Wien, 197-205.

41 Ulrich Lüke (2004), Auferstehung – im Tod? Am Jüngsten Tag? in: Hans Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt, 234-251, hier: 235.

42 Vgl. Stefan (2009), 282.

43 John Polkinghorne (2000), An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers, Gütersloh, 78-100 gibt einen Überblick über das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Er systematisiert die unterschiedlichen Ansätze, indem er sie in ein „Spektrum“ zwischen „Assimilation“ und „Konsonanz“ einordnet. Vertreter*innen des Assimilationsmodells „fragen nach einer möglichst unmittelbaren und leicht zugänglichen Korrelation“ zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie. Z.B. ist danach Christus „der Pionier dessen, was die Menschheit unter der Leitung einer göttlichen Inspiration werden kann.“ Vertreter*innen des Konsonanzmodells intendieren zum einen die Übereinstimmung der Theologie mit den naturwissenschaftlichen Befunden über die Struktur und die Geschichte der Welt, halten zum anderen aber zugleich an den theologischen Kategorien fest. Z.B. bedarf es, um Jesus Christus zu begreifen, weiterhin der Kategorie der Inkarnation, ebd. 87.

44 Alfred North Whitehead (1987), Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main, 31, (im Folgenden zitiert PR).

45 Norman Sieroka (2014), Philosophie der Natur. Eine Einführung, München, 34-46.

46 Helmut Fink (2023), Wechselwirkung zwischen Physik und Philosophie, in: Helmut Fink, Meinard Kuhlmann (Hg.), Unbestimmt und relativ. Das Weltbild der modernen Physik, Berlin, 1-14, hier: 1: Fink bezieht sich dabei auf den „universelle[n] Determinismus“ der ausgeht von einem „universell ordnende[n] Zeitablauf und [der] Vorstellung eines ‚gefäßartigen‘ Raumes, der als ewige und starre Arena des physikalischen Geschehens der Lichtausbreitung ein Medium und jeder Beschleunigung einen objektiven Status gibt.“

auch die Evolutionstheorie. Mit der Rezeption von Whiteheads Metaphysik versucht die Prozesstheologie mithin Anschluss zu finden an die heutigen Vorstellungen vom Werden und vom Aufbau der Natur.

Sie geht dabei davon aus, dass empirische Wissenschaften und Theologie unterschiedliche Zugänge auf die eine Wirklichkeit haben und unterschiedliche Aspekte fokussieren. Wie wir im Kapitel über die Prozesshermeneutik darstellen werden, unterscheiden sich Religion und empirische Wissenschaften darin, dass in Whiteheads Konzeption der Wahrnehmung als symbolischer Bezug⁴⁷ diese das Objekt und jene das Subjekt der Wahrnehmung fokussieren.⁴⁸ Zudem thematisieren die empirischen Wissenschaften unterschiedliche Arten von Ursachen. Während die Naturwissenschaften die physische Verursachung des Wirklichen in den Blick nehmen, also dessen Vergangenheit, konzentriert sich die Prozesstheologie auf die Zukunft, zu der Gott anregt.⁴⁹ Anders formuliert: Die Naturwissenschaften befassen sich mit den Wirkursachen, die Prozesstheologie mit den Finalursachen der einen Wirklichkeit.⁵⁰

Thomas Marschler meint vor allem in der englischsprachigen Theologie ein „lebendiges Interesse“ am Gespräch mit den Naturwissenschaften in eschatologischen Fragen zu registrieren. Das Thema werde dort zu den „wichtigsten Herausforderungen für die Eschatologie der Zukunft“ gerechnet, während es ansonsten in den neueren Eschatologietraktaten „eher“ nur am Rande behandelt werde.⁵¹ Das Erkenntnisinteresse der Arbeit bewegt sich damit auf einer Linie, die insbesondere in der englischsprachigen Theologie als Desiderat formuliert ist.

Als Theologie wurzelt die Prozesstheologie in der christlichen Überlieferung, die ihr Fundament in den biblischen Schriften hat. Der Kern der Prozesstheologie ist – auch wenn dieser Bezug nicht immer explizit erwähnt ist – von daher letztlich die Kontextualisierung und Auslegung der in der Bibel fundierten christlichen Überlieferung aus der Perspektive der Metaphysik Whiteheads, wobei dieser Zusammenhang, wie im Kapitel über die Prozesshermeneutik noch genauer darzustellen ist, in der Prozesstheologie nicht immer so gesehen wurde.⁵²

3. Erkenntnisinteresse und methodische Anlage der Arbeit

Auf diesem Hintergrund behandelt die Arbeit zwei Themenkomplexe: Zum einen gibt sie einen systematisierten Überblick über prozesstheologische Arbeiten zur individuellen Eschatologie und den Diskurs, den ein Teil von ihnen

47 Siehe Kapitel 2.2.1, des 3. Teils.

48 Siehe Kapitel 2.2.5, des 3. Teils.

49 Siehe Kapitel 1.3.5, des 1. Teils.

50 Godehard Brüntrup (2019), *Das Prozessparadigma*, in: Klaus Viertbauer, Georg Grasser (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin, 295-307, hier 305.

51 Mutschler (2017), 539.

52 Kapitel 2.1, des 3. Teils.

ausgelöst hat, und zum anderen untersucht sie, inwiefern diese Konzepte den biblischen Kernaussagen zum Leben nach dem Tod entsprechen.

Die Inhalte der christlichen Eschatologie handeln von den Verheißungen Gottes, die sich sowohl auf die Vollendung des einzelnen Menschen über seinen Tod hinaus beziehen – individuelle Eschatologie – als auch auf die des gesamten Kosmos am Ende der Zeiten – universale Eschatologie. Die beiden Themenfelder stehen in einem inneren sachlichen Zusammenhang. Die Arbeit wird sich auf die individuelle Eschatologie konzentrieren, Aspekte der universalen kommen zur Sprache, insofern sie für das Verständnis der Aussagen zur individuellen erforderlich sind.⁵³ Bei allen prozesstheologischen Konzepten, die in dieser Arbeit vorgestellt werden, ist zu beachten, dass die Grenzen zwischen den beiden Aspekten der einen Eschatologie immer fließend sind, weil das Schicksal des Einzelnen ausgehend von Whiteheads Metaphysik konzeptionell immer verwoben ist mit dem des Kosmos. Die prozesstheologische Eschatologie bewegt sich damit auf der Linie der gegenwärtigen Eschatologie, in der die Differenzierung zwischen individueller und universaler Eschatologie die Bedeutung verloren hat, die ihr ehemals zugemessen wurde, und folgt der Richtung, dass beide Bereiche innerlich miteinander verschränkt sind.⁵⁴

Ausgehend von den beiden Wurzeln, der Metaphysik Whiteheads und der Bibel, stellen sich für eine theologische Validierung der prozesstheologischen Kontextualisierungen der biblischen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod Fragen. Wir werden in der Arbeit sechs Fragen erörtern, die im Folgenden begründet werden.

3.1. Prozesstheologische Konzepte der Hoffnung auf ein individuelles Leben nach dem Tod

Teil 2 der Arbeit gibt zunächst einen systematisierten Überblick über relevante prozesstheologische Beiträge zur individuellen Eschatologie und deren Diskussion innerhalb der Prozesstheologie. Die Kategorisierung geschieht nach folgenden Kriterien: Als Erstes, weil dies, abgesehen von vereinzelt Hinweisen, der Haltung Whiteheads am nächsten steht,⁵⁵ werden Konzepte vorgestellt, die ein Überdauern des Todes für den Einzelnen – in der Terminologie der Pro-

53 Julia Enxing (2014), Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie, in: Herder Korrespondenz, Bd. 68, 366-370, hier 369 beobachtet, dass die „stärksten Anfragen, die der Prozesstheologie gestellt werden, [...] auf ihr eschatologisches Konzept“ Bezug nehmen. Sie hat dabei die universale Eschatologie im Blick, die nicht Thema dieser Studie ist.

54 Vgl. Thomas Marschler (2017), Eschatologie, in: Thomas Marschler, Thomas Schärtler (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg, 509-553, hier 512f. Vgl. auch ebd. 540: „Von unterschiedlichen Richtungen her ist der Ruf nach einer ‚ökologischen‘ Sicht der Welt auch in eschatologischer Perspektive laut geworden, in der nicht nur für den Menschen, sondern für die ganze von Gewalt und Tod gekennzeichnete Schöpfung Erlösung verheißen wird.“ Diese kosmische Erlösung ist in den prozesstheologischen Konzepten zur Individualeschatologie in der Regel mitgedacht.

55 Siehe Kapitel 1.3.6. des 1. Teils.

zesstheologie: subjektive Unsterblichkeit – als nicht relevant für den christlichen Glauben erachten; sodann Arbeiten, die sich tendenziell der hellenistischen Vorstellung einer Unsterblichkeit der Seele zuordnen lassen und schließlich Annahmen, die die engsten Bezüge zur hebräischen Anschauung einer Auferweckung der einen und ganzen Person aufweisen.

Im Vergleich mit anderen Themen wie z.B. dem Gottesbegriff, der Relation von Gott und Kosmos oder sozialetischen und religionspluralistischen Fragestellungen, für die eine Fülle von Artikeln in Zeitschriften und Sammelbänden sowie als Monographien vorliegen, lassen sich für den Bereich der individuellen Eschatologie lediglich eine überschaubare Anzahl von Arbeiten finden. Die zeitlich erste, die in unserer Untersuchung vorgestellt wird, datiert aus dem Jahr 1952 und stammt von Charles Hartshorne, der die Idee einer subjektiven Unsterblichkeit ablehnt. Der chronologisch erste in der Studie präsentierte Artikel, der die Denkbarkeit einer subjektiven Unsterblichkeit auf der Basis der Prozessontologie konzeptionell begründet, wurde 1967 von John B. Cobb verfasst. Wie David R. Griffin und William A. Beardslee vertritt Cobb in diesem Aufsatz, wie auch in späteren Ausführungen, die Position der Unsterblichkeit der Seele. Unter die Kategorie der hebräischen Anschauung subsumieren lassen sich die Überlegungen von Marjorie H. Suchocki, der Prozesstheologin, die sich am intensivsten mit der Frage der subjektiven Unsterblichkeit auseinandergesetzt hat. Ihre ersten Gedanken zum Thema verfasste sie zusammen mit Lewis Ford 1974, die aber erst drei Jahre später veröffentlicht wurden, zu einem Zeitpunkt, an dem ihre Erwägungen mit denen von Ford in wesentlichen Punkten nicht mehr übereinstimmten.⁵⁶ In ihrem 1988 publizierten Buch „The End of Evil“ lautet ihre zentrale These, dass sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Unrechts und des Leids, das Menschen erleiden beziehungsweise das Menschen Menschen zufügen, nur mit der Verheißung auf ein Leben nach dem Tod beantworten lässt. Bereits elf Jahre zuvor hat sie in einem Aufsatz auf Schubert M. Ogden's Befund, dass die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod nicht wesentlich sei für den christlichen Glauben, reagiert⁵⁷ und die grundlegenden Züge ihres prozess theologischen Konzeptes zur subjektiven Unsterblichkeit vorgelegt. Einen Überblick über den Diskurs, den Suchockis Hypothesen innerhalb der Prozesstheologie angestoßen hat, gibt der von Joseph A. Bracken editierte Sammelband „World without End“, der 1988 erschienen ist, und dessen Intention es ist, Philosoph*innen und Theolog*innen vorzustellen „with a common interest in the process-relational metaphysics of Alfred North Whitehead insofar as it can be used as a theoretical underpinning for contemporary Christian Eschatology.“⁵⁸ Im

56 Dazu siehe vor allem Kapitel 2.2.1.3.1.1. des 2. Teils.

57 Siehe Kapitel 1.2. des 2. Teils.

58 Joseph A. Bracken (2005b), Editor's Preface, in: World without End. Christian Eschatology from a Process Perspective, Grand Rapids, vii-ix, hier viii.