

Das aktuelle theologische Buch

◆ Kessler, Hans: *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2014. (275, Schutzumschlag, Lesebändchen) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-7666-1755-2.

Hans Kessler hat die katholische Eschatologie der letzten Jahre und Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt. Nicht nur seine Monografie zur Auferstehung Jesu Christi aus dem Jahr 1985, die inzwischen in sechster Auflage vorliegt, sondern auch der von ihm im Jahr 2004 herausgegebene Sammelband über die Auferstehung der Toten dürfen mit Fug und Recht als Klassiker des Faches angesehen werden. Die Lektüre seines neuen Buches verspricht daher einen Überblick über dieses komplexe Feld theologischer Theoriebildung auf hohem inhaltlichem Niveau. Besonders spannend ist dabei die Frage, ob gegenüber seinen früheren Veröffentlichungen zum Thema Entwicklungen, vielleicht sogar Verschiebungen erkennbar werden; dies umso mehr, als der Autor in der Einleitung zu erkennen gibt, dass sein Nachdenken über die Eschatologie „weitergegangen“ sei und er sich „zu einem neuen Durchdenken der Fragen veranlasst“ gesehen habe (18).

Ein erster Eindruck vorneweg: Das Buch ist unbeschadet seines soliden wissenschaftlichen Fundaments durchweg leicht zu lesen. Es wendet sich an eine fachlich nicht einschlägig vorab informierte, breitere interessierte Öffentlichkeit, und Kessler trägt dem in Sprache, Wortwahl und Satzbau sensibel Rechnung. Selbst Begriffe wie Resurrektion (27) und Synapse (73) oder Verben wie dementieren (27) oder verifizieren (62) werden erklärt. Trotzdem ist das Buch auch für fachlich Kundige lesenswert. Denn die sprachliche Zugänglichkeit geht an keiner Stelle zu Lasten der Präzision in der Sache. Nirgends wird die Argumentation flach, nirgends verlässt er den Boden des theologisch-wissenschaftlich Verantwortbaren. Mit einem Wort: Es handelt sich um ein religiöses Sachbuch im besten Sinne des Wortes.

Das Buch ist in sechs Kapitel untergliedert, der Aufbau erscheint durchdacht und plausibel. Den Anfang machen allgemein-menschliche Grunderfahrungen, die Kessler als Hinweis darauf versteht, dass die Hoffnung auf eine eschatologische Geborgenheit des Menschen im und nach dem Tod bei Gott mitnichten eskapistisch, sondern vielmehr anthropologisch fundiert und insofern auch rational vertretbar ist. Grunderfahrungen der Endlichkeit, der angesichts des Todes aufbrechenden Sinnfrage, der Liebe, die dem Geliebten Sein und Leben wünscht, sowie des nach Gerechtigkeit schreienden Unrechts und der Schuld brechen eine bloße Diesseitsverhaftung auf und eröffnen auf diese Weise schon hier und jetzt eine neue Dimension, die zwar nicht als Beweis, wohl aber als Indiz einer sich darin anzeigenden transzendenten Wirklichkeit gelten darf. Ähnliches gilt für die sog. Nahtod- und Out-of-body-Erfahrungen, denen sich Kessler sodann zuwendet. Auch wenn konzediert wird, dass es sich hier nicht um allgemeine Phänomene, sondern um Extremerfahrungen Einzelner handelt, so deutet Kessler sie doch als empirisch valide Hinweise für ein vom Körper ablösbares Bewusstsein.

Nachdem in einem Zwischenschritt alternative Hoffnungsentwürfe (u. a. Reinkarnationsvorstellungen) thematisiert werden, folgen breit ausgearbeitete Überlegungen zum jüdischen und jesuanischen Hoffnungsentwurf sowie zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferstehung Jesu, dem leeren Grab und den Ostererscheinungen. Diese Passagen bilden zweifelsfrei die tragende Säule in Kesslers Entwurf, denn die sich anschließenden Überlegungen zur personalen Eschatologie finden an ihnen ihr Maß und ihre Fundierung. Modelltheoretisch arbeitet Kessler in diesem Fall ähnlich wie in seinem früheren Werk zur Auferstehung Jesu Christi: An der sich entwickelnden Auferstehungshoffnung Israels und an dessen vielfältigen und fluiden Hoffnungsentwürfen (die freilich allesamt in ihrer strikten Theozentrik übereinkommen), besonders aber am neutestamentlichen Osterzeugnis von der Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu Christi (Kessler verwendet die beiden Begriffe aus gutem Grund synonym) lässt sich ablesen, wie eine allgemeine Personaleschatologie zu modellieren ist.

Natürlich ist die Bibel für Kessler „keine Informationsquelle fürs Jenseits“ (92, 121, ähnlich 125 u. ö.). Und natürlich gilt auch für Kessler, dass der Tod nicht nur als ontische, sondern ebenso als erkenntnistheoretische Grenze ernst zu nehmen ist (vgl. 121, 123 u. ö.). Aber der vielstimmige literarische Niederschlag der jüdischen und urchristlichen Hoffungsfiguren, von Kessler gewohnt souverän und kenntnisreich präsentiert, macht doch dies eine deutlich: Auferstehung/Auferweckung meint gerade nicht eine physizistische Wiederbelebung des Leichnams, sondern ist die sprachliche Chiffre für das ganz von Gott herkommende Geschenk neuen und unvergänglichen Lebens, für den „*Übergang und Eintritt in diese ganz andere Dimension*, in dieses radikal andersartige, unzerstörbare Leben in und aus Gott“ (184, Sperrung im Original, u. ö.). Nicht Restitution, sondern Identität (Selbigkeit der Person) und Transformation (Verwandlung) sind die entscheidenden sachlichen Marker für dieses Geschehen. Das Schlusskapitel leuchtet dann problemsensibel aus, wie dieses so bestimmte ewige Leben in und aus Gottes Gegenwart näher gedacht werden kann und diskutiert in dieser Spur u. a. verschiedene Gerichtsvorstellungen und Zeit-Ewigkeits-Relationierungen.

Wer sucht, der wird wohl in jeder wissenschaftlichen Publikation von Rang Details finden, die unterschiedliche Akzentuierungen zulassen und daher kritische Rückfragen erlauben. So auch hier: Wird der historische Jesus bisweilen nicht doch zu unapokalyptisch, zu weisheitlich gezeichnet (vgl. 152 ff.)? Und könnte das daran liegen, dass Kessler insgeheim das schillernde Phänomen Apokalyptik zu einseitig auf die bloße Konstruktion jenseitig-futurischer Gegenwelten reduziert? Sodann: Hätte man nicht doch um der historischen Redlichkeit willen deutlicher herausstellen müssen, dass breite Teile der kirchlichen Lehrverkündigung zur Personaleschatologie über Jahrhunderte hin gefährlich nahe an ein von Kessler ganz zu Recht abgelehntes Restitutionsmodell heranrücken (vgl. dazu nur die spärliche FN 193 auf S. 191 f., ähnlich auch FN 229 auf S. 221)? Doch das sind Quisquilien. Aufs Ganze gesehen ist der hier von Kessler vorgelegte eschatologische Modellentwurf nicht nur religionsgeschicht-

lich und exegetisch fundiert, sondern auch in systematischer Hinsicht überzeugend. Nicht ohne Grund spiegelt er mit der Annahme der Denkmöglichkeit einer Auferstehung im Tod einen inzwischen langjährigen Konsens weiter Teile der exegetischen und systematisch-theologischen Forschung wider. Damit soll nicht verschwiegen werden, dass in der Forschung selbstverständlich immer auch die doppelte Gegenthese vom historisch leeren Grab Jesu als notwendiger Möglichkeitsbedingung der Osterverkündigung und von der normativen Bedeutung dieses leeren Grabes für die dann zumeist endzeitlich konturierte personaleschatologische Modellbildung vertreten wurde. Nur, so scheint es mir zumindest, haben Hans Kessler und die von ihm zitierten Gewährsleute (allen voran Jürgen Becker mit seiner 2007 erschienenen Monografie zum Thema) die deutlich besseren historischen, exegetischen und sachinhaltlichen Argumente auf ihrer Seite.

Wenn dem aber so ist, worin liegt dann das gegenüber Kesslers früheren Publikationen Neue an diesem Buch? Die Antwort ist eindeutig: Neu ist zum einen die Bedeutung, die Kessler den Nahtod-Erfahrungen zumisst, und neu ist zum anderen seine Wertschätzung gegenüber dem Seelenbegriff im personaleschatologischen Sprachspiel (zu letzterer Entwicklung vgl. seinen Hinweis in FN 206, S. 204). Was die Nahtoderfahrungen anbelangt, so konzentriert sich Kessler ganz auf den Aspekt der Out-of-body-Erfahrungen. Das ist für ihn der „alles entscheidende Punkt [...]: Es handelt sich um *exakt überprüfbare, bis ins Detail verifizierbare Wahrnehmungen von Realität*, die vom Blickwinkel des physischen Körpers des Patienten (und seiner physischen Sinne) aus unmöglich gewesen wären“ (62, Sperrung im Original). Trotz aller bestehenden Zweifel und methodischen Unsicherheiten bei der Erforschung von Nahtoderfahrungen bleibt für ihn „als *entscheidender harter Kern, der unerklärbar ist*, die verifizierbare Tatsache, dass Menschen aus ihrer Komaphase zurückkehren und etwas wissen, was sie *nicht durch sinnliche Wahrnehmung wissen können*“ (64, Sperrung im Original). Von zentraler Bedeutung für Kesslers ganzes Theoriesystem ist nun allerdings, dass dieser Befund direkt verknüpft wird mit dem Seelenbegriff, wie

das unmittelbare Anschlusszitat zeigt: Dieser Sachverhalt kann nämlich „verstanden werden als Hinweis auf ein außersinnliches Bewusstsein (auf einen Personkern oder Geist oder eine Seele), welches vom physischen Körper und funktionierendem Gehirn ablösbar ist und unabhängig von ihm existieren kann“ (64f.).

Die sich anschließenden Reflexionen Kesslers zum Gehirn-Geist- bzw. Leib-Seele-Komplex, zum Qualia-Problem und zur Frage personaler Identität prä- wie postmortal (67–87) verdienen allen Respekt. Gleiches gilt für seine systematischen Darlegungen zur Personaleschatologie (181–225). Dennoch sind mir zwei Aspekte dieser Verlinkung von Nahtoderfahrung und Seelenbegriff fraglich geblieben: Erstens scheint mir Kesslers Interpretation der Nahtoderfahrungen doch von einem erheblichen erkenntnistheoretischen Optimismus getragen zu sein. Voll zuzustimmen ist dem Autor darin, dass derlei Phänomene – und insbesondere die Out-of-body-Erfahrungen – als eine ernstzunehmende Herausforderung für die gängigen Schemata der mind-brain-Debatte zu werten sind. Deutlich unsicherer als Kessler bin ich, was den Grad an wissenschaftlicher Validität anbelangt, der solchen Phänomenen bzw. den entsprechenden Berichten derzeit (noch) zukommt. Unabhängig davon scheint es mir freilich angeraten zu sein, Nahtoderfahrungen nicht für die personaleschatologische Theoriebildung auszuwerten, weil es eben doch diesseitige Phänomene sind und bleiben, die als solche keinen Blick nach jenseits der Todesschwelle erlauben. Eben diese strikte erkenntnistheoretische Grenze, die der Tod setzt, scheint Kessler entgegen allen seinen anderslautenden Beteuerungen (vgl. 50, 65, 90, 92, 121, 123, 125, 203) dann zu unterlaufen, wenn er beispielsweise den Umstand, dass Out-of-body-Erfahrungen zumeist die Erfahrung einer spezifischen (als schwerelos, leicht, vergeistigt etc. empfundenen) Form der Leiblichkeit beinhalten, als Hinweis darauf auswertet, dass das traditionelle Konzept einer postmortal vom Leib getrennten *anima separata* falsch ist (vgl. 87, 192f.). Dass dieses eschatologische Konzept ganz erhebliche Konsistenzprobleme aufwirft, davon bin ich mit Kessler überzeugt. Aber dass Nahtoderfahrungen in dieser Hinsicht erkenntnistheoretisch (und sei es

auch nur als modelltheoretische Hinweisgeber) irgendwie belastbar sein sollen, überdehnt m.E. deren epistemische Aussagekraft.

Eng damit zusammen hängt der zweite mir fraglich gebliebene Aspekt, welche Konsequenz nämlich diese enorme systemische Bedeutung der Out-of-body-Erfahrung für Kesslers Seelenbegriff hat. Kessler legt Wert darauf, seinen Begriff von Seele nicht in der Spur eines platonisierenden Substanzendualismus, sondern in der Tradition christlicher Aristoteliker zu verorten. Als Gewährsleute nennt er hier neben Thomas von Aquin noch Lynn Baker und William Hasker (vgl. 204f.). Inhaltlich bestimmt er ‚Seele‘ (oder ‚Geist‘) als den Personkern (das Ich) des Menschen, der die Realität des Selbstbewusstseins, der geistigen Fähigkeiten sowie des Transzendenzbezugs bezeichnet (vgl. 205f. u.ö.). Diese Seele existiert prä- wie postmortal nie leiblos, sondern immer in einem sozialen und weltbezogenen Daseinsmedium (vgl. 206). Allerdings realisiert sich die stets verleiblichte Seele prä- wie postmortal auf je spezifische Weise: „Auferstehung wäre dann zu denken als *Übergang* der Person (der verleiblichten Seele) von der erdschweren materiell-biologischen Realisierungsform in eine andere, nicht biologische, schwerelose Realisierungsform in der *transzendenten Dimension Gottes*, und Nahtoderfahrungen könnten ein Vorschein davon sein“ (209, Sperrungen im Original). Der Satz zeigt zunächst einmal an, dass Kessler die personaleschatologische Position etwa Greshakes oder auch Schärtls (und vieler anderer Vertreterinnen und Vertreter einer Auferstehung im Tod, mich selbst eingeschlossen) im Grundsatz teilt. Selbstverständlich, möchte man hinzufügen: Er hat sie ja vor allem durch seine Arbeiten zum Auferstehungsbegriff maßgeblich mitgeprägt. Von Schärtil übernimmt er außerdem erklärtermaßen den Begriff der Realisierungsweise/-form (vgl. FN 213, S. 208).

Mein, wenn ich das so formulieren darf, leises Unbehagen bezieht sich nur auf den letzten Halbsatz dieses Zitats, auf die Verknüpfung also mit der Nahtoderfahrung. Denn der methodische Ausgang bei den Out-of-body-Erfahrungen führt Kessler quasi wie von selbst dazu, Seele in Opposition zum Körper als ein immaterielles, geistiges Personzentrum im Menschen

zu bestimmen. Wenn aber entsprechend Kesslers Deutung der Out-of-body-Erfahrung schon diesseits der Todesschwelle gelten soll, dass dieser geistige Personkern des Menschen unabhängig von seinem körperlichen Substrat irgendwie subsistiert (oder vorsichtiger: zumindest in derartigen Extremsituationen unabhängig vom körperlichen Substrat subsistieren kann), wie lässt sich dann der Umschlag dieses anthropologischen Konzeptes in einen platonisierenden bzw. cartesianischen Substanzdualismus noch länger vermeiden? Trifft hier nicht doch der Spott des 1976 in Oxford verstorbenen Philosophen Gilbert Ryle, der angesichts solcher letztlich doch cartesianischer Körper-Geist-Konzepte von einem „Gespenst in der Maschine“ sprach (The Concept of Mind, 1949), zu?

Selbstverständlich ist Kessler kein Substanzdualist (vgl. 210: dort unter Rücksicht auf biblisches Denken eine explizite Absage an Substanzdualismus), und er will auch mit diesem Buch keinen solchen Dualismus. Ich frage nur, ob die Architektur seiner Argumentation nicht trotzdem Gefahr läuft, ein solches Missverständnis zu provozieren. Denn der methodische Ausgang von Out-of-body-Erfahrungen (und der ständige argumentative Rekurs auf sie) kann zu dem Kategorienfehler verführen, als sei der Begriff Seele ein Oppositionsbegriff zum Begriff Körper; so wie eben die verleblichte Seele, die in der Nahtoderfahrung von oben her

auf ihren auf dem OP-Tisch liegenden Körper blickt, irgendwie zu diesem in Opposition zu stehen scheint. Doch ‚Seele‘ bezeichnet ja gerade nicht ein immaterielles Objekt innerhalb eines materiellen Objekts, eben dem Körper. Deshalb halte ich auch wenig vom Begriff des Personkerns, den Kessler des Öfteren als Synonym für den Seelenbegriff anbietet (vgl. z. B. 64f., 82, 85, 87, 89, 207, 208), denn dieser verleitet zum gleichen Missverständnis. ‚Seele‘ ist auch nicht eine geheimnisvolle Substanz innerhalb einer anderen, körperlichen Substanz (wobei dann ganz fraglich bleibt, wie diese Substanzen kausal interagieren sollten). Vielmehr ist das Wort Seele der Ausdruck für die Gottesrelation des Menschen, die nicht nur sein Wesen ausmacht, sondern auch sein konkretes individuelles Sein durchformt und verlebendigt, sei es dass es hier und jetzt körperlich-materiell gestaltet ist, sei es dort und dann in Gestalt jener Leiblichkeit, die Paulus das *soma pneumatikon* nennt.

Doch gerade mit Letztgenanntem weiß ich mich ja mit Kessler ganz und gar einig (vgl. sein Rekurs auf 1 Kor 15,44 auf S. 219f.). Insofern mag mein leises Unbehagen auf Spitzfindigkeiten gründen, die den eigentlichen Charakter des Buches ganz verfehlen. Denn, um es nochmals und mit Nachdruck zu wiederholen: Kessler legt hier ein religiöses Sachbuch im allerbesten Sinn des Wortes vor, dem viele und interessierte Leser zu wünschen sind.

Berlin

Matthias Reményi