

Niels Henrik Gregersen

In die Gemeinschaft hinein

Analoge und digitale Ressourcen für eine soziale Auferstehungstheologie

Abstract: Das informationelle Weltbild hat zu neuen alltäglichen Denkweisen geführt, in denen Benutzer*innen des World Wide Web mit einer synchronen Ko-Präsenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vertraut sind, die Boethius' klassischer Definition der Ewigkeit ähnelt. Unter Verwendung phänomenologischer und hermeneutischer Ansätze zum transtemporalen Bewusstsein weise ich auf Arten von intuitivem und skeptischem Glauben hin, die ein soziales Verständnis der Kontinuität und Diskontinuität zwischen diesem Leben und einem Leben nach dem Tod ermöglichen. Ich schlage vor, dass der Auferstehungsglaube, anthropologisch gesehen, (1) auf Beispielen erfüllten Lebens, (2) auf der Ansicht, dass Individuen aus Gemeinschaften hervorgehen, (3) auf Kontinuitäten zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben, (4) auf der Notwendigkeit, egoistische Lebensgewohnheiten zu verlernen und (5) auf einer Transformation oder Re-codierung von einem isolierten Ich zu einem sozialen Selbst beruht.

This essay suggests that the informational worldview has shaped new forms of *common sense* of relevance for religion. Users of the World Wide Web are familiar with a synchronous co-presence of past, present, and future, a synchronicity also expressed in Boethius' classic definition of eternity. Employing phenomenological and hermeneutical approaches to transtemporal awareness, I point to types of intuitive and skeptical faith that facilitate a social understanding of continuities and discontinuities between this life and a possible afterlife. I propose that resurrection faith, seen from a human perspective, is based on (1) this-worldly examples of fulfilled life, (2) on the view that individuals emerge from communities, (3) on continuities between human and non-human life, (4) on the need to unlearn selfish habits of life, and (5) on a transformation, or re-coding, from isolated egos to social selves.

Keywords: Informationelle Weltanschauung, World Wide Web und Leben nach dem Tod, Intuition und Skepsis, Soziale Auferstehungslehre

Ich fühle nun öfter, dass die Zeit, die unser Erleben nach Stunden erfasst, nicht stimmt: sie
ist eine ordnende Täuschung des Verstandes ...
Max Frisch, *Bin oder die Reise nach Peking* (1945)

1 Einleitung

In diesem Beitrag versuche ich, ein soziales Verständnis der christlichen Auferstehungshoffnung auf der Grundlage analoger und digitaler Erfahrungen zu entwickeln. Die These ist, dass die digitale Revolution allmählich zu neuen Denkart geführt hat, in denen Zeit und Raum auf eine Weise konzipiert werden, die theologisch als produktive Impulse für Reflexionen über das ewige Leben aufgenommen werden können. Denn alltägliche Nutzer*innen des World Wide Web sind mit einer gewissen Ko-Präsenz der Zeitformen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vertraut. Ein solches transtemporales Bewusstsein eröffnet die Möglichkeit, dauerhafte Verbindungen zwischen den Lebenden, den Toten und den noch Ungeborenen zu erkennen. Ich nehme aber an, dass analoge menschliche Erfahrungen weiterhin das Rohmaterial der stärksten eschatologischen Vorstellungen bleiben werden. Der Beitrag thematisiert somit Zugänge zum Tod und zum Leben nach dem Tod aus einer phänomenologischen Perspektive und zielt darauf ab, typische menschliche Haltungen zur Welt wie Intuition und Skepsis zu beschreiben. Dabei weise ich auf die merkwürdige Tatsache hin, dass eine vermeintliche ewige Dimension aus ontologischer Sicht zwar ein Entweder-Oder ist (logischerweise ganz unabhängig von menschlichen Glaubenshaltungen!), dass sich in menschlichen Erfahrungen des sozialen Lebens aber stets Vorstellungen vom Leben nach dem Tod eröffnen oder schließen. Ich schlage fünf hermeneutische Schritte vor (vgl. Abschnitt 6 bis 10), um die christliche Lehre von der Auferstehung im Allgemeinen und die Idee einer kontinuierlichen Verbindung zwischen Lebenden und Toten im Besonderen neu zu interpretieren. Die ersten vier Abschnitte (2 bis 5) zielen besonders auf analoge und digitale Voraussetzungen des Auferstehungsglaubens.

2 Von der digitalen Revolution zur religiösen Intuition

Was hat die digitale Revolution mit der Welt der Religionen und mit dem Sinn einer irgendwie „musikalischen“ Religiosität, die Religion von innen versteht, zu tun? Und inwiefern ist das informationelle Weltbild relevant für ein heutiges Verständnis der christlichen Rede von der Auferstehung der Toten? Im Folgendem versuche ich, diesen Fragen nachzugehen und sie weiterzudenken, ohne zu behaupten, dass alle Rede von der Auferstehung und der Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten von irgendeinem spezifischen Weltbild hergeleitet werden kann. Phänomenologische Erfahrungen der menschlichen Alltagswelt, wie sie

auch in der biblischen und nachbiblischen Tradition exemplifiziert sind, bleiben wohl der primäre Impuls jeder Eschatologie. Dennoch glaube ich, dass durch Erfahrungen mit den digitalen Medien wie Computern und Smartphones neue Vorstellungsmodelle geschaffen werden, die auch neue Zugänge zu einer sozialen Interpretation des Auferstehungsglaubens eröffnen. Nicht ohne Grund lautet der Name einer französischen App „Partager c’est immortaliser“.

2.1 Das informationelle Weltbild: Digits und Qubits

Schon nach dem Zweiten Weltkrieg wurde in der Informationstheorie (als erstes in der Kybernetik), die These aufgebracht, dass Informationen nicht nur für technische Speicherung, Kontrolle und Manipulation an Computern von Belang, sondern auch in biologischen Organismen wirksam sind (vgl. Wiener 1948). Diese Sicht hat den Evolutionstheoretiker John Maynard Smith zu dem Ergebnis gebracht, dass auch die Biologie weitgehend als eine Informationswissenschaft zu bezeichnen ist (vgl. Maynard Smith 2000). Schließlich hat die Herstellung von Quantencomputern seit den 1990er-Jahren die tragende Rolle von informationellen Prozessen auf der Tiefenebene der Quantenphysik gezeigt. In seinem Buch *Programming the Universe* aus dem Jahr 2006 hat Seth Lloyd, ein leitender Theoretiker der Quantencomputer, die Theorie aufgestellt, dass wir nur deshalb eine Programmierung von Quantenprozessen herstellen können, weil die Natur sich selbst ständig programmiert und re-programmiert. „Information and energy play complementary roles in the universe: energy makes physical systems do things. Information tells them what to do.“ Dementsprechend ist die Information „the primary actor in the physical history of the universe“ (Lloyd 2006: 40).

All dies hat zu einer Erweiterung unseres herkömmlichen Weltbildes beigetragen. In diesem Weltbild sind nicht nur Masse und Energie konstitutiv für Materialität, sondern Informationen sind mit Masse und Energie gleichursprünglich und auf der gleichen ontologischen Ebene angesiedelt. So lautet jedenfalls die These vieler heutiger Naturwissenschaftler*innen und Philosoph*innen (Davies & Gregersen 2014). Wir leben in einem informationellen Universum. Wir dürfen deshalb nicht nur von kulturellen Codes und biologisch-genetischen Informationen sprechen, denn informationelle Prozesse sind schon auf der Ebene der Quantenwelt inhärent und kausal wirksam.

Informationen liegen also im Universum als Ganzem vor. Jede spezifische Informationskonstellation gehört zu einer größeren Informationswelt. Existieren, so darf man sagen, bedeutet dann als besonderer Teil von Informationsnetzwerken zu existieren, und jede Informationsreihe hat einen ganz bestimmten Inhalt, der nur in begrenzter Weise in digitalen Bits (Binary Digits: 0 oder 1) repräsentiert

werden kann. Doch räumen fast alle Naturwissenschaftler*innen ein, dass es immer noch Unterschiede zwischen analogen (d. h. physischen) und digitalen Informationen (d. h. Bits) gibt. Ob man prinzipiell alles in Qubits (Quantum Bits) ausdrücken könnte, bleibt weiterhin strittig, da wir keine klaren Übersetzungen von Quantenprozessen in die klassische Physik haben, und zudem biologische, soziale, psychologische und semantische Inhalte nicht aus der Physik herleiten können.

2.2 Das informationelle Weltbild im Alltagsleben: Neue religiöse Optionen

Seit dem Anfang des World Wide Web (1989) hat sich das informationelle Weltbild im Alltagsbewusstsein eingebürgert und damit auch zu neuen *Common-Sense*-Vorstellungen geführt (Gregersen 2021: 51–59; 2023: 689–699). Nutzer*innen von Musik und Informationsabfragen aller Art wissen, wie dieselbe Botschaft (z. B. ein Konzert von Beethoven oder den Beatles) in verschiedene Medien übertragen werden kann, ohne dass dabei viele Informationen verloren gehen. Einmalige Konzerte aus der ‚realen‘ Welt wurden zuerst auf dem analogen Medium einer Vinyl-Platte gespeichert; später wurden diese Informationen dann auf CDs übertragen und schließlich im Online-Streaming verdichtet.

Somit sind die meisten modernen Menschen mit verschlüsselten und doch fließenden Informationsübertragungen vertraut. Alles, was man braucht, ist eine Kompatibilität zwischen den Informationssystemen, die besondere Ereignisse aus der Vergangenheit speichern und wiedergeben können. In diesem Sinne gilt nicht mehr: „the medium is the message“ (Marshall McLuhan), sondern eher: „the message is more than the medium“. Ganz unterschiedliche Medien und Plattformen sind mit nur geringem Informationsverlust ineinander übersetzbar, sofern man vom sog. *noise* absieht, der typisch bei jedem physischen Medium auftritt. Seltsamerweise wird die relative Abwesenheit von überflüssigem Rauschen in digitalen Medien von Musikkennner*innen, die es gewohnt sind, analoge Medien zu hören, bei denen man immer noch das Rauschen hört und die Spuren auf der Schallplatte sichtbar verfolgen kann, oft als Verlust empfunden.

Meine These ist, dass es auch gewisse Affinitäten zwischen digitalen Medien und religiösen Mentalitäten gibt, die normalerweise übersehen werden. Meine erste Beobachtung in dieser Hinsicht ist, dass vor allem die digitalen Medien die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anbieten. Was hat das mit Religion zu tun? In Boethius’ *Trost der Philosophie* (ca. 524 verfasst) finden wir im Buch 5.6 die klassische Definition der Ewigkeit Gottes als „dem vollständige[n] und vollendete[n] Besitz unbegrenzbaren Lebens“ (Boethius 1952: 263). Solche volle *possessio* wird natürlich nur Gott zugeschrieben, der nach

Boethius eine ewige und intuitive Erfahrung der „Jetztzeitigkeit“ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft habe. Diese Analyse ist aber auch für das menschliche Erleben von Synchronizität von Belang. Denn Boethius baute auf Augustins *Konfessionen* (Buch XI.14–15) auf, wo es heißt, dass wir Menschen zwar nicht in der Lage sind, die Ewigkeit in zeitlichen Kategorien zu erfassen, dass wir aber, wenn auch nur in begrenztem Maße, Zugang zur göttlichen Intuition der Gleichzeitigkeit haben. Die menschliche Seele hat somit eine Mitintuition (*contuitus praesentiae*) der göttlichen Gegenwart, und das Erleben der ausgedehnten Gegenwart schließt immer Aspekte der Vergangenheit durch die Erinnerung (*memoria*) und Aspekte der Zukunft durch unsere Erwartung (*expectatio*) ein.

Meine zweite Beobachtung ist, dass die digitalen Medien nicht nur ein neues Gefühl der Gleichzeitigkeit aller Zeiten anbieten, sondern auch ein neues Wissen davon, dass wir auf Informationen zugreifen können, und zwar unabhängig von ihrem ursprünglichen Zeitpunkt und Platz in der ‚realen‘ Welt. Der englische (und dänische) Common-Sense-Ausdruck: „information is in the air“, mag bezeichnend dafür sein. Solche atmosphärischen Metaphern veranschaulichen, dass räumliche Erfahrungen immer als ein Kontinuum, als Teile einer ausgedehnten Omnipräsenz erlebt werden, ebenso wie zeitliche Erfahrungen immer eine Art von Synchronizität einschließen. Alle digitalen Informationen sind in ein und demselben World Wide Web gespeichert, sodass wir nicht mehr alte Bücher aus dem 16. oder 20. Jahrhundert aus unserem Regal zu holen brauchen. Vielmehr haben wir einen als unmittelbar erlebten Zugang zu Informationen und alle Informationen können in denselben Formaten abgerufen werden, unabhängig von Alter, Einband, Seitenzahlen usw.

Eine dritte Beobachtung ist, dass Nutzer*innen digitaler Medien, wenn sie etwas aus dem virtuellen Raum „herunterladen“, um auf bestimmte Informationen „zuzugreifen“, dies in dem Bewusstsein tun, dass sie nur Zugang zu einer sehr begrenzten Menge der insgesamt verfügbaren Informationen haben. Wie der dänische Wissenschaftsphilosoph Tor Nørretranders (selbst ein Naturalist) sagt, sind wir in einer digitalen Welt „gezwungen zu glauben“, wenn auch nur in dem Sinne, dass wir über das, was wir nicht wissen, jenseits dessen, was wir zu wissen glauben, raten müssen. „Aus informationstheoretischer Sicht muss man sagen, dass es etwas gibt, das größer ist als wir, rein von der Bandbreite her gesehen“ (Nørretranders 2003: 85–86, meine Übersetzung).

Es versteht sich von selbst, dass diese drei Beobachtungen kein Argument für die Existenz Gottes oder die Ewigkeit im Sinne einer natürlichen Theologie sind. Meine These ist aber, dass sich aus alten Vorstellungen vom ewigen Leben und einer Ubiquität sowie unserer Unfähigkeit, die informationelle Welt voll zu verstehen und zu kontrollieren, eine Konstellation ergibt, die auch aus theologischer Sicht höchst relevant ist. Aus einer kulturellen Sicht scheint es mir, dass durch

die Idee eines Informationsuniversums auch der Glaube an ein Leben und Zusammenleben nach dem Tod zugänglicher geworden ist, obwohl dieser natürlich immer noch keine Selbstverständlichkeit ist. Wäre es z. B. möglich, dass die Informationsreihen, die aus einem individuellen Leben herausgewachsen sind, irgendwie in neue Medien transformiert werden könnten?

Ich komme später darauf zurück, solche ‚eschatologischen‘ Möglichkeiten zu bedenken, indem ich auf Affinitäten zwischen digitalen Erfahrungen von Synchronizität und sozialen Vorstellungen von einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten hinweise. Ich fange aber „von unten“ an und setze bei menschlichen Umgangsweisen mit der alltäglichen Welt an. Denn ich denke, dass auch weiterhin analoge Erfahrungen der primäre Rohstoff theologischer Überlegungen bleiben werden. Damit folge ich dem Diktum Friedrich Schleiermachers in seiner *Dialektik*: „Immer aus der Mitte anfangen“ (1839: 250).

3 Das Dilemma und das Komische am Glauben an das ewige Leben

Ich beginne mit dem Dilemma des Glaubens an das ewige Leben: Ob es ein Leben nach dem Tod gibt, ist auf der einen Seite eine Frage von Leben und Tod, die alle Menschen angeht, weil sie eine tiefere existenzielle Frage beinhaltet, die auch einen Bezug zum jetzigen Leben hat. Auf der anderen Seite ist es etwas komisch, sich zum ewigen Leben zu äußern; denn wer ist in einer Position, sich über unsere eigenen Lebenszeiten hinaus auszustrecken?

Es mag daher sinnvoll sein, mit einem intuitiven Glauben zu beginnen. Ein intuitiver Glaube existiert vor der Reflexion, bildet aber die Grundlage für jeden noch so wohl formulierten Glauben. Im Lateinischen bedeutet „Intuition“ die Sachen von innen zu sehen und gleichzeitig eine Empfindung für den größeren Kontext zu haben – ohne notwendigerweise klare und deutliche Kenntnisse darüber und Begriffe dafür zu haben. Hier beginnt der Glaube der gewöhnlichen Menschen (wenn er überhaupt beginnt), aber von hier aus spricht auch jede*r reflektierte und sprachmächtige Theolog*in. Wir fangen also mitten in den Empfindungen *dieser* Welt an – einer Welt, die voll von Bedeutung ist, d. h. sinnvoll, sinnlos oder ambivalent. Wohl bemerkt, ohne einen festen archimedischen Punkt zu haben, wovon alles andere abgeleitet werden kann.

Einen intuitiven Glaubenszugang findet man nicht nur bei Kindern, sondern auch bei reflektierten Erwachsenen. Ein Beispiel dafür ist der Physiker Niels Bohr. Er äußerte sich nur selten zur Religion. Obwohl er in seiner Jugend am Christentum sehr interessiert war, lehnte er es später ab, in einer Kirche zu heira-

ten. In einem Brief an seine zukünftige Schwiegermutter vom 1. Mai 1912 begründete er dies wie folgt: „Sie dürfen nicht denken, dass ich an gar nichts glaube. Ich glaube, es gibt einen Sinn in der Welt, einen Sinn, den die Menschen nicht verstehen, sondern nur ahnen können. Und das macht mich nicht geringer, im Gegenteil, es wäre für mich so unendlich kleinlich, wenn ich glauben würde, ich könnte ihn verstehen. Ich denke ebenfalls ganz logisch, dass es etwas geben muss, was ein Mensch nicht verstehen kann“ (zit. nach Aaserud & Heilbron 2013: 78, meine Übersetzung).

Der intuitive Glaube kann mehrere Gestalten annehmen. Er kann die Form einer unwillkürlichen Dankbarkeit für das Leben annehmen; oder das Gefühl, dass mein Leben mit dem Leben anderer verbunden ist, sogar mit allem anderen Leben; oder als unbestimmtes Gefühl, dass das Leben Sinn macht, unabhängig davon, ob wir es verstehen oder nicht. Ein solcher intuitiver Glaube kann sich gelegentlich auch gegen die überlieferte Religion wenden, wenn sich seine Vertreter*innen einbilden, etwas darüber zu wissen, worüber man nichts wissen kann. Das war der Grund, warum Niels Bohr zum Agnostiker wurde: Wir können nur etwas ahnen, aber nichts darüber wissen, und es ist deshalb unberechtigt zu denken, dass wir die Bandbreite der Wirklichkeit in Glaubensbekenntnissen (inklusive der atheistischen Weltanschauungen) formulieren können, meinte er.

Aber es gibt auch einen fließenden Übergang vom intuitiven Glauben zum formulierten Glauben. In seinen berühmten *Reden über die Religion* von 1799 schreibt Friedrich Schleiermacher bekanntlich, dass die Religion weder vor allem mit Moral zu tun hat noch mit metaphysischer Philosophie, sondern mit dem ahnenden Gefühl des Universums: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack des Universums“ (Schleiermacher 1799: 52–53; 1984: 212). Wir leben in einer vielfältigen und unüberschaubaren Welt, die sowohl unsere Worte als auch unsere Vernunftbegriffe übersteigt. „Alles Unendliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die gleichsam aus dem Unendlichen hervorgehen“ (Schleiermacher 1799: 30; 1984: 213). Daher entsteht die Religion durch das Bewusstsein dessen, was uns schon voraus ist. Obwohl wir es sind, die das Dasein und das Universum in seinem Einfluss auf uns fühlen, ist uns das Universum vorgängig. Die Welt ist in einer stetigen Aktivität, die uns anspricht, aber von uns nur geringfügig erfasst werden kann: „Das Einzelne anzunehmen als Teil des Ganzen, alles Begrenzte als Darstellung des Unendlichen, das ist Religion“ (Schleiermacher 1799: 56; 1984: 214).

Schleiermachers Religionsbegriff ist ein Beispiel dafür, wie man in der Mitte beginnen kann und darf. Aber wenn wir in der Mitte beginnen, entdecken wir plötzlich, dass wir nicht selbst der Mittelpunkt des Lebens sind. Eher sind wir eine Art Kristallisationspunkt eines offenen Durchflusses, der seine Quelle außerhalb von uns hat und uns nicht von der Umgebung trennt, sondern uns vielmehr

eine größere Welt eröffnet. Man kann es mit einem Fenster vergleichen. Eine Glasscheibe, das sich in einem Fensterrahmen befindet, ist in sich eine Fläche. Als solche trennt es einen inneren Raum hier („drinnen“) von etwas Äußerem („draußen“). Das Ziel des Glases ist es aber, das Licht durchscheinen zu lassen. Und mehr noch: Inmitten der zweidimensionalen Fläche des Fensters erscheint, wenn das Licht in einem kleinen Winkel hereintritt, eine dreidimensionale Welt. Eine ganze Welt kann sich auf der begrenzten Glasfläche spiegeln. Die Alternative wäre, dass es eine undurchdringliche Mauer gibt zwischen dem, was wir wissen, und allem, was wir nicht wissen, oder dass wir nur in der Abgeschlossenheit der Innenräume leben, mit Wänden und einem Dach ohne offene Horizonte.

Das Glasflächenbild darf als Beispiel für ein religiöses Verständnis des Lebens gesehen werden, ein Verständnis, das davon ausgeht, dass es tatsächlich ein Licht mitten in unserer Welt gibt – obwohl wir nur die Größe des Lichts und ihre Quelle errahnen können. Das Licht offenbart (etwas) von sich selbst, indem es die Welt (etwas von der Welt) für uns (in begrenzter Weise) öffnet. Wenn Glauben und Wissen durch eine feste und unerschütterliche Mauer getrennt wären, wäre der Agnostizismus die letztlich angemessene Lebensanschauung. Die stillschweigende Voraussetzung des fast instinktiven Glaubens der Intuition ist, dass alle Menschen inmitten aller Ratlosigkeit von einem Reservoir von Bedeutung umgeben sind, die auf die eine oder andere Weise in uns fließt und durch die vielen Erfahrungen des Daseins zu uns spricht. Ein solches Reservoir von Bedeutung beinhaltet, würde ich meinen, eine Intuition von etwas Unendlichem oder Ewigem, zumindest von etwas Transtemporalem, das die chronologische Endlichkeit transzendiert und übersteigt. Von hier aus entsteht die Erwartung, dass es eine Verbindung zwischen uns und dem All gibt, obwohl kein Mensch imstande ist, sowohl das All als auch unsere innere Verbindung mit dem All dekodieren zu können.

Ebenso beruht die Intuition des ewigen Lebens Gottes auf der Antizipation, dass alles irgendwie gut enden wird. Theologisch ausgedrückt: So wie alles in Gott beginnt, endet auch alles in Gott, der Raum für die Welt und ihre vielen Menschen hat. Ein solcher Glaube kann natürlich von Zweifeln begleitet werden, die sich darauf beziehen, was mit dem Ganzen genau gemeint ist und was das für den einzelnen Menschen bedeutet. Denn die volle Bedeutung unseres Geschicks ist nicht sichtbar in dem, was geschieht, so wie die ganze Welt nicht gleichzeitig auf der Oberfläche des Glases sichtbar ist. Eine Erfahrung von Ambivalenz und Mehrdeutigkeit begleitet jeden Schritt des Glaubens in die Welt hinein.

Zu dem intuitiven Glauben gehört auch die Erfahrung, dass man sich angerufen und von einem Gegenüber des Glaubens angesprochen fühlen kann. Religiös ist derjenige, der Gott anruft, wohl wissend, dass das, was mit dem Wort „Gott“ angekündigt ist, bedeutet, dass Gott selbst Subjekt oder Quelle dieser Anrufung ist. Mit seiner Schöpfung, so der biblische Glaube, ruft Gott jeden Menschen in das Sein.

Aber mit Anregungen und Anreden ruft Gott auch den Menschen aus dessen Gewohnheitsexistenz: „Das kann so nicht weitergehen“, sagt der ethisch Entrüstete, „dagegen müssen wir etwas tun!“ Oder: „Das ist überwältigend schön“, sagt die Naturliebhaberin, und fügt hinzu, „dafür müssen wir in unserem zwischenmenschlichen Leben Platz finden.“ – „Hier ist eine Verbindung“, sagt die Forscher*in, „das müssen wir weiter erforschen!“ – „Hier ist ein echter Ausdruck davon, was es bedeutet, ein Mensch zu sein“, sagt die Philosophin und folgert, „da müssen wir tiefer nachfragen!“ – „Hier spricht Gott in unserer Mitte“, sagt der religiöse Mensch.

Die existentielle Aufgabe besteht darin, solche Botschaften des Daseins zu interpretieren, was bestimmt keine Eindeutigkeit voraussetzt. In der Praxis ist daher der intuitiv Glaubende meistens ziemlich schwankend. Es ist leicht, unsicher über seinen eigenen Platz im Leben zu sein und zu zweifeln, wohin man sich bewegen soll. Dies ist wohl eine allgemeine Erfahrung. Aber es ist nicht etwas, das dem ganzen Universum zur Last fällt. Dies kann auch darauf beruhen, dass es etwas zu entdecken gibt, das nur im Laufe der Zeit entdeckt werden kann. Der bleibende Ausgangspunkt des intuitiven Glaubens ist, dass das Leben immer fließend ist und eine innewohnende Bedeutung hat, die nicht nur auf der eigenen Projektion der Bedeutung in einem bedeutungslosen Universum beruht.

Es ist auch heute eine bleibende Möglichkeit, mit einem solchen intuitiven Glauben zu leben: Das Bedeutungsvolle spricht uns durch die Gestaltungen des Lebens an – ohne genauer erklären zu können, wieso. Von dieser Auffassung aus ist die Welt einigermaßen in Ordnung so, wie sie ist, ohne zu sagen, dass alles in Ordnung ist. Es gibt immer noch Tod, Krankheit und Sinnlosigkeit, die in unser Leben eindringen. Die Aufgabe der Theologie – entweder von Fachtheolog*innen oder anderen nachdenkenden Menschen wahrgenommen – ist es, den Zusammenhang zwischen all diesen „Rufen“ zu interpretieren. Wie sind die Erfahrungen des Guten, Schönen, Wahren und Wirklichen mit dem Glauben an Gott als durchdringende Kraft des Lebens verbunden? Und was ist mit allem, was diesen Erfahrungen widerspricht – von Bösem und Hässlichem bis zu Unfall und Tod?

Dementsprechend bleibt es auch heute eine „christliche“ Möglichkeit, als gläubiger Skeptiker zu leben. Das griechische Wort *skepsis* bedeutet ebenfalls sehen. Während die Intuition die Welt von innen sieht, sehen die Skeptiker*innen die Welt eher mit Vorbehalten und distanziert von außen. Der Skeptiker hat daher einen eher zweifelnden, aber oft auch einen aktiveren Zugang zum Leben. Es geht darum, im Leben gegenwärtig zu werden, sagt der Skeptiker, und es liegt an mir, mich um mich zu kümmern und meine Familie und Freunde zu versorgen. All dies kann getan werden, ohne zu viel über das Universum oder die Zukunft nachzudenken.

Damit stellt der gläubige Skeptiker die Ethik in den Mittelpunkt. Aber derjenige, der Skepsis mit Glauben verbindet, kann ein wenig widerwillig zustimmen, dass wir in einer großen und schönen Welt leben, die als Gottes Welt anzu-

schauen ist, obwohl die Welt auch eine schockierende Angelegenheit sein kann. Aber dieses Leben ist an sich groß genug. Um all das mit der Erlösung und dem ewigen Leben muss sich Gott kümmern, nicht wir!

4 Entweder-Oder – ganz unabhängig vom Glaubensbewusstsein

Meine Pointe ist hier, dass sowohl der intuitive Gläubige als auch der skeptische Gläubige einen Begriff der Ewigkeit voraussetzen, wenn auch nur in den minimalen Formulierungen, dass „das Leben einen Sinn hat“ (den wir nur erahnen können) oder dass „es gut enden wird“ (obwohl wir nicht wissen, wie), um am Ende darauf zu verweisen, dass „sich darum Gott kümmern muss und nicht wir.“ Oft verschmelzen die idealtypischen Verhaltensweisen, die von dem intuitiven bzw. dem skeptischen Zugang geprägt sind.

Nur eine ewige Kraft kann für die Ewigkeit sorgen. Es gibt keine anderen Kandidaten dafür, es sei denn, wir sagen, dass wir selbst einen Teil des Ewigen in uns tragen (die Seele oder ähnliches). Aber wenn wir ernst nehmen, dass der Tod eine tiefgreifende Realität ist, in der wir uns selbst verlieren, dann ist dies kaum eine gangbare Möglichkeit. Genauer gesagt, wenn es etwas Unsterbliches in uns gäbe (traditionell „die Seele“ oder „der Geist“ genannt), dann nur deshalb, weil wir von einer ewigen Kraft umgeben sind, die all das in uns festhält, was wir selbst nicht festhalten können, wenn wir in den Tod gehen.

Die Komik besteht nun darin, dass es sich im Hinblick auf das ewige Leben um ein Entweder-Oder handelt. Egal, wie sehr ich ‚voller Musik‘ an ein ewiges und volles Leben glaube: dabei tut mein Glaube nichts zur Sache. Ob sich nach dem Tod das ewige Leben für mich öffnen wird, oder es nur unbeholfene Vorstellungen darüber in meinem Kopf gibt, hängt nicht davon ab, was ich im Moment glaube, denke oder fühle. Wenn man vom ewigen Leben spricht, muss man bereit sein, zwischendurch über die Meinungen anderer (und die eigenen!) zu lachen. Denn *entweder existiert* es oder *nicht*, völlig unabhängig von meinem Glauben oder Mangel an demselben.

Die Komik gilt aber auch umgekehrt. Der Mensch, der mit großer Ernsthaftigkeit deklariert, dass es tatsächlich kein Leben nach dem Tod geben kann, weil wir Menschen eben an unsere Körper und Gehirne gebunden sind – und daher sterben, wenn der Körper stirbt – dieser Mensch ist der gleichen Logik und Komik unterstellt.

Entweder ist die Zeit bloß etwas, das einfach von sich her läuft bis sie (für uns) abläuft. Oder wir leben bereits ein Leben in der Ewigkeit, ob wir es wissen oder nicht, egal, wie skeptisch wir in unseren Glauben sind oder wie sehr wir uns

mit dem Mangel an unserem Glauben brüsten. Es ist mit dem ewigen Leben wie mit der Schwerkraft. Entweder war die Schwerkraft schon die ganze Zeit da (noch bevor Isaac Newton sie entdeckte), oder es war nur eine verirrte mathematische Spekulation, eine „okkulte Kraft“, wie die Gegner Newtons damals sagten. Die Ewigkeit ist einer Dimension ähnlich, die vor der Zeit, in der Mitte der Zeit und nach der Zeit da ist und bleibt – oder jede Rede von Ewigkeit ist bloß ein Gerede bzw. eine wilde metaphysische Spekulation.

Entweder-Oder ist die Dimension des Ewigen: Nicht wegen unserer Glaubensentscheidung, sondern völlig unabhängig von unserem Glauben, unserer Skepsis oder unserem Unglauben ist und bleibt Ewigkeit, oder ist gar nicht.

5 Von dem Begriff der Ewigkeit zur Intuition des ewigen Lebens

Wir begegnen hier der *Logik* des ewigen Lebens. Es liegt sozusagen schon im Begriff der *Ewigkeit*, dass es nicht der Glaube sein kann, der das ewige Leben schafft. Auf der anderen Seite könnte es aber eine ewige Dimension im und um das Leben geben, die zum Glauben einlädt und ihn hervorruft. Aber diese ewige Dimension kann nicht, wenn sie unser Leben umschließen kann, völlig zeitlos sein, sondern muss die Spiegelungen der Zeit in sich tragen, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, und somit auch jeden innerweltlichen Blick der Welt umfassen.

Wenn es überhaupt sinnvoll ist, über das ewige *Leben* zu sprechen, muss die Ewigkeit auf die eine oder andere Weise lebendig sein, jedenfalls als ein Möglichkeitsraum, bevor ich mich eventuell durch meine Bruchstücke von Glauben und Vertrauen, Elemente der Hoffnung und Erwartung, fragmentarischen Erfahrungen von Liebe etwas Größerem und anderem wie dem göttlichen Leben nähere.

Es liegt somit in der Logik des ewigen Lebens (sowohl ewig als auch lebendig), dass es nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnen kann, z. B. nach dem Tod. Es ist daher unmöglich zu sagen, dass wir, solange wir im Diesseits leben, rein chronologisch leben (ohne Synchronizität), aber nach dem Tod in das ewige Leben (ohne Zeit) eingehen. Das Gegenteil ist der Fall: entweder leben wir mitten in der Zeit, umgeben vom ewigen Zusammensein aller Zeiträume, oder der Glaube an Gottes Ewigkeit ist nur eine Projektion, die als Gegenbild zum zeitlichen Fließen konstruiert worden ist. Erst, wenn das Lachen den allzu selbstsicheren Glauben und den allzu selbstsicheren Unglauben überwunden hat, können wir vielleicht entdecken, dass der Glaube an das ewige Leben nicht etwas völlig

anderes sein kann als unser heutiges Leben. Die Schlussfolgerung daraus würde also lauten: *Wenn es überhaupt ein ewiges Leben gibt, hat es schon angefangen.*

Es ist eine Illusion zu glauben, dass wir nur als eine Reihe isolierter Zeiten oder Ereignisse existieren. Wie Max Frisch in *Bin oder die Reise nach Peking* schrieb, ist unsere Wahrnehmung von Zeit und Zeitverlauf durch eine „geordnete Täuschung des Verstandes“ gekennzeichnet. Søren Kierkegaard bezeichnet es in *Der Begriff Angst* von 1844 entsprechend als einen „Mythos des Verstandes“, dass man das, was in einem Kreis zusammengehört, auf eine gerade Linie legt, und damit mitten in aller Verständigkeit wie im Kinderreim denken kann: „Poli ein Meister, Poli zwei Meister – Polizeimeister“ (Kierkegaard 1997: 338–339). Was der Verstand in historische Sequenzen einfügt, setzt einen inneren Zusammenhang voraus, der sich nicht eindeutig in Zeitphasen einordnen lässt.

Die Abfolgen der Zeit allzu ernst zu nehmen, bedeutet also ein Missverständnis darüber, worum es geht. In einem großen Teil unserer Erfahrung leben wir eher in einem Kreis, in dem das Vorhergehende zu dem gehört, was später kommen wird. Wenn wir etwas von einer Melodie hören, hören wir auch die vorherigen Noten, genau wie wir erwarten, dass neue Töne fast von alleine erscheinen werden. *Wir leben zur gleichen Zeit in der Gegenwart, in der Vergangenheit und in der Zukunft.* Dies gilt sowohl vorwärts als auch rückwärts.

Was Bedeutung hat, hat in diesem Sinne Ewigkeit: Wenn wir in einer gewissen Zeit Liebe erfahren haben, bleibt ihre Bedeutung wie eine Schwerkraft, auch wenn die Liebesbeziehung später aufhört. Man kann „geschieden“ werden und „getrennt“ leben, wie wir sagen, aber man kann nicht von der Vergangenheit getrennt werden, die man zusammen hatte. In diesem Sinne kann man niemals komplett voneinander getrennt werden. In Trauer über ein verlorenes Kind oder eine*n Ehepartner*in zu leben, ist in ähnlicher Weise eine Liebestrauer, in der sowohl Abwesenheit als auch Gegenwart vorhanden ist.

Es ist daher etwas Künstliches an der Meinung, dass alles Zeit ist. Sein ist nicht nur Zeit, und Menschsein ist gar nicht nur Jetzt-Sein. Eine Sequenz ist immer eine Folge von etwas – eine Bewegung von etwas (der Vergangenheit) zu etwas anderem (der Zukunft). Das Jetzt dehnt sich in beide Richtungen aus, sowohl rückwärts als auch vorwärts. Was in der Zeit passiert, hat daher immer auch eine räumliche Dimension. Alles, was sich im Laufe der Zeit ereignet, „findet statt“, wie wir sagen. Unser Leben kann daher kaum als eine Reihe isolierter Ereignisse oder Verläufe beschrieben werden. Die Zeit ist eher wie ein Strom, der die Vergangenheit mit sich trägt und immer irgendwohin fließen wird. Der Glaube an das ewige Leben ist eng mit der Erfahrung verbunden, dass wir bereits in einem Strom leben, in dem es etwas Ewiges gibt. Das ewige Leben, *wenn es das gibt*, ist bereits jetzt angekommen.

6 Erster Schritt zu einer sozialen Auferstehungstheologie: Beispiele oder nur Analogien?

Der Auferstehungsglaube fügt nun hinzu, dass es mehr Leben gibt als das, was wir gerade erleben. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass man über Auferstehungserfahrungen reden kann. Aber kann man das? Der Harvard-Theologe Gordon D. Kaufman wurde einmal von einer seiner Schülerinnen gefragt, ob man Gott erfahren könne. „Das ist ein Kategorie-Fehler“, lautete seine Antwort an die junge Christine Helmer (Helmer 2014: 36–37). Der Theologe Kaufman war nämlich Kantianer. Wie der Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant sagte Kaufman, dass man Gott nicht erfahren kann, aus dem einfachen Grund, dass die Sprache nur dazu geeignet ist, über Dinge in der Zeit-Raum-Erfahrung zu sprechen. Aber da Gott jenseits dieser Welt ist, ist jede Rede über Gott und das ewige Leben anthropomorph, das heißt im Bild des Menschen gestaltet.

Aber dieses Argument setzt voraus, dass Gott radikal außerhalb der Welt und nicht schon innerhalb der Welt lebt. Kaufmans Argument geht davon aus, dass das Reich Gottes, wenn es existiert, in einer unbekannten Zukunft vor uns liegt. In dieser Weise sprach aber Jesus von Nazareth nicht vom Reich Gottes. Das Reich Gottes ist schon nahe, ja, es ist wahr geworden in denjenigen, die erfahren konnten, dass es schon um sie herum geschah (z. B. Lk 17,21). Das Reich Gottes kann schon aus dem einfachen Grund, dass es bereits erfahren worden ist, erlebt werden.

Entsprechend sagt die klassische christliche Theologie, dass man Gott erfahren kann, weil Gott sich durch Jesus offenbart, sich für das Menschenleben eröffnet und nahe gebracht hat. Der Unendliche macht sich endlich, der Unfassbare macht sich fassbar. Unter dieser Voraussetzung hat die Rede vom Reich Gottes und vom ewigen Leben etwas von dem Projektionsproblem verloren, sofern alle Anthropomorphismen auf bereits gemachte Erfahrungen hinweisen, in denen das Göttliche sich selbst menschlich gemacht hat. Dennoch werden natürlicherweise menschliche Konstruktionen und Projektionen immer in den verschiedenen Interpretationen des nahen Gottesreiches mitspielen. Anders kann es nicht sein.

In der kontinentalen Theologie des 20. Jahrhunderts wurde – etwas grob gesagt – die Sprache der Auferstehung und des ewigen Lebens entweder auf etwas Gegenwärtiges und Zeitgenössisches reduziert (wie in der Existenztheologie) oder als etwas in der Zukunft Liegendes gesehen (wie in der Apokalyptik), an die wir entweder glauben oder nicht wirklich glauben können. Die eher vermittelnden Theolog*innen stehen dabei irgendwo in der Mitte und freuen sich über den Standardwortlaut, dass es beim Reich Gottes um ein „Schon“ (das Gegenwärtige)

und „Noch Nicht“ (das Zukünftige) geht. Dann kann man kaum etwas Falsches sagen – weil man eigentlich nicht so viel gesagt hat.

Ein besserer Weg wäre, so mein Vorschlag, Auferstehungserfahrungen (z. B. Glaube und Lebensmut, Hoffnung und Liebe) als *Beispiele* des ewigen Lebens zu sehen, anstatt vom ewigen Leben als etwas völlig Zukünftigem zu sprechen, dass wir uns nur hinter dem Vorhang des Todes vorstellen sollen. Mit einem Ausdruck, der vom mittelalterlichen Theologen Duns Scotus abgeleitet ist, könnte es etwas *Univokes* (etwas von der gleichen Bedeutung) geben, das sowohl für das Leben hier als auch für das Leben nach dem Tod gilt. Die Alternative wäre, dass alles *äquivok* ist, das heißt, dass wir dieselben Worte (z. B. Liebe) benutzen, aber in einem ganz anderen Sinn.

Wiederum bei den mittelalterlichen Theologen finden wir auch die mittlere Position, dass wir nur in „Analogien“ vom Leben hier zum Leben jenseits sprechen können. Der Begriff „Analogie“ versucht eine Mitte zwischen Univozität und Äquivozität zu finden. In Analogien gibt es etwas, das ähnlich aussieht, aber doch nicht ähnlich ist. Dann hat man erneut nichts Falsches gesagt, weil man nicht viel gesagt hat. Gemäß der Definition der Analogie von der römisch-katholischen Kirche auf dem 4. Laterankonzil im Jahr 1215 gilt sogar, dass es bei jeder Gleichheit einen noch größeren Unterschied gibt. Zum Beispiel muss der Glaube zu Wissen werden, die Hoffnung soll zur Erfüllung werden und die Liebe wird etwas ganz anderes sein, als wir es von unseren irdischen Erfahrungen der Liebe kennen. Aber dann stellt man wieder die Erfahrung auf *stand-by* bis das Ewige ankommt und alles völlig anders wird.

Wenn jedoch Auferstehungserfahrungen schon im jetzigen Leben gemacht werden können (man kann an die lebensspendende Kraft des Lichtes, den Klang des Tones, tiefe Gespräche, das Bestehen alter Freundschaften und die Entstehung neuer Lebensräume denken), könnte das ewige Leben einerseits stattdessen als *Intensivierung* der Erfahrungen verstanden werden, die wir bereits haben – Glaube, Hoffnung und Liebe, Licht, neue Lebensmöglichkeiten, Freundschaften usw. Wenn es andererseits nur Analogien gäbe, wäre das ewige Leben für immer etwas ganz Anderes, worüber wir nur in Bildern sprechen können (wie z. B. Gott von „Angesicht zu Angesicht“ zu sehen).

Aber natürlich muss es auch nicht nur ein Entweder-Oder sein. Es mag sein, dass es sowohl univoke *Beispiele* für das ewige Leben in der Mitte unserer Zeit gibt, als auch viele andere *Analogien* zum Ewigen, weil das ewige Leben jedes Beispiel doch übersteigt und in diesem Sinne ganz anders ist.

7 Zweiter Schritt: Die soziale Auferstehung jenseits des Individualismus

Dass es mitten in der Zeit Beispiele des ewigen Lebens geben könnte, ist das erste Element einer sozialen Auferstehungstheologie, die zugleich sehr alt ist. Das andere Element ist, dass das Ewige nie etwas ganz Individuelles sein kann. Bei der Auferstehung geht es nicht um eine Unsterblichkeit, die, sozusagen tief in uns selbst, im unsterblichen Kern der Seele ist. Das Leben der Auferstehung ist eher ein geschenktes Mehr. Gleichzeitig ist das ewige Leben ein Gemeinschaftsleben – etwas, was geteilt werden muss, um überhaupt da sein zu können.

Das Gemeinschaftsleben kennen wir sowohl als biologisches wie auch als soziales Faktum. Mein Herz kann ohne Blutzirkulation nicht schlagen, meine Lungen können ohne die Luft um mich herum nicht atmen, und ich kann nicht derjenige sein, der ich bin und sein sollte, ohne von meinen Mitmenschen Luft zu bekommen. Vielleicht ist die moderne Idee, dass wir *In-dividuen* (das heißt ungeteilte Existenzen) sind, ein metaphysisches Missverständnis ersten Ranges – oder zumindest eine Übertreibung. Individuen sind wir nur, wenn wir erwägen sollen, wie *wir* uns zur Welt praktisch verhalten sollen. Wir sind zuerst affektive Lebewesen, bevor wir als intentionale Akteur*innen in unserer Welt auftreten, sagen hingegen mit Recht Phänomenologen wie Knud E. Løgstrup, Michel Henry und Hermann Schmitz.

Auf jeden Fall liegt im Sinne des Gebots der Nächstenliebe ein Verständnis des Lebens, dass ich mein Leben von dem der anderen nicht trennen kann. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Man soll also nicht *statt* sich selbst seinen Nächsten lieben – als wäre es falsch oder sündig, sich Sorgen um sich selbst zu machen, was einem alles passieren kann usw. Der Gedanke ist vielmehr der, dass man seinen Nächsten *genauso* lieben sollte, wie man *schon sich selbst* liebt. Selbstliebe ist also vorausgesetzt als etwas „Gutes“, das mit der emotionalen Struktur der Selbstreflexion jedes Menschen vorgegeben ist, und wird nur etwas „Schlechtes“ oder „Sündhaftes“, wenn wir unser Selbst zum alleinigen Zentrum unserer emotionalen und intentionalen Ausrichtung machen. Der Gedanke der Nächstenliebe bedeutet, dass wir uns nicht als isolierte Individuen lieben dürfen ohne die Verbindung mit dem Leben, das wir mit anderen teilen. Im christlichen Verständnis vom Menschsein sind wir niemals Einzelgänger*innen. Entsprechend kann niemand alleine erlöst werden.

Wenn im Christentum von „der Auferstehung des Fleisches“ gesprochen wird, geht es meiner Meinung nach nicht um Knochen und Haut oder um eine Fortführung meiner eigenen fest verwurzelten Identität. Bekanntlich war dieses Thema unter den Kirchenvätern strittig. Aber schon Paulus erklärte: „Fleisch und

Blut können das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50). Auch das ewige Leben handelt vom Leben der Gemeinschaft und auch leiblich geht es um Geistesgegenwart, um Aufmerksamkeit. Aber es geht auch darum, dass ich mir bewusst werde, was um mich herum ist und was nicht ich selbst bin. Sowohl was hier ist als auch was um mich herum ist, war da, *bevor* ich zu meinem Ich wurde, und wird weiter bestehen, wenn ich *einst* herausfinden werde, wer ich eigentlich bin. Es gibt also etwas zu entdecken, was ich nicht selbst erfunden habe. Und diejenigen, die ich zuerst entdecken muss, sind meine Nächsten – und damit alle anderen.

Die große Idee des Christentums ist vielleicht, dass wir den Gedanken aufgeben sollten, dass wir getrennte Individuen sind, isoliert voneinander und von Gottes Leben, das durch uns fließt. „Jetzt lebe nicht mehr ich, sondern Christus in mir“, schreibt Paulus (Gal 2,20). Wir werden zuerst wir selbst, indem wir mehr als wir selbst werden. In seiner Interpretation dieser Stelle in seinem *Großen Kommentar zum Galaterbrief* schrieb Martin Luther, dass der Christ in gewisser Weise ein Doppelleben führt: „Es gibt zwei Arten von Leben (*duplex vita*): mein natürliches und fleischliches Leben und ein anderes, nämlich das Leben Christi in mir“ (WA 40/1: 287; meine Übersetzung). Das Ego von Paulus und uns anderen ist in gewisser Weise schon tot (durch die Taufe), obwohl es in der Form von Selbstzentriertheit etc. weiterhin da ist. Aus christlicher Perspektive geht es aber darum, sich von einem Ego zum sozialen Selbst zu verwandeln.

Christus ist das soziale Selbst par excellence. Es ist Christus, der in der Kirche lebt und handelt, weil er hier Wohnung genommen hat und so mitten unter den Menschen ist: „Weil er wirklich in mir lebt, gehört also, was in mir ist an Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Leben, Frieden und Errettung, Christus selbst, und doch gehört das alles mir wegen der engen Verbindung (*per conglutinationem*) und des innewohnenden Glaubens (*inhaesionem fidei*), und wodurch wir wie ein Leib im Geist werden“ (WA 40/1: 284; meine Übersetzung). Die Auferstehung handelt entsprechend davon, ein geistiger Leib zu werden, was wiederum voraussetzt, dass der Geist Gottes selbst unter den Menschen wohnt als die Macht, die die Menschen mit Gott und miteinander verbindet. Das Irdische und das Himmlische, das Materielle und das Spirituelle sind nicht zwei verschiedene Größen, sondern gehören zusammen. Gott ist es, „in dem wir leben, weben und sind“ (Apg 17,28). Der Glaube an das ewige Leben nach dem Tod setzt voraus, dass wir bereits in Kontakt mit Gottes Leben leben, das uns immer schon einschließt.

8 Dritter Schritt: Auferstehung der Natur?

Somit bedeutet die „Auferstehung des Fleisches“ nicht dasselbe wie die Wiederauferstehung des Körpers und Leichnams. Es bedeutet vielmehr, dass wir mit unserer ganzen Lebensgeschichte von den Toten auferstehen werden und mit all dem, was uns erfüllt hat – und mehr noch. „Die Auferstehung des Fleisches“ bezieht sich auf die Auferstehung des sozialen Körpers. Wir können auch sagen, dass es um die Auferstehung der Person geht, wenn wir mit dem Wort „Person“ alle Töne und Stimmen meinen, mit denen uns das Universum durchströmt hat, während wir der Welt aus unserer individuellen Perspektive Klang und Stimme geben. *Per-sona* bedeutet auf Lateinisch Gesicht oder Maske, aus der die Klänge ein- und ausströmen können.

Wenn wir versuchen, über all das nachzudenken, was uns erfüllt hat, sind es nicht nur andere Menschen, sondern es ist auch die Natur um uns herum, die uns erfüllt hat. Dies ist das dritte Element einer sozialen Auferstehungstheologie. Der Wind und die Sonnenstrahlen, der Hund und sein Gebell, die Insekten und ihr Summen gehören zu unserem Leben dazu. Geräusche und Gerüche und sinnliche Berührungen gehören ebenso zu unserem Leben – ob wir die Gerüche und die Geräusche mögen oder nicht. Wie das alles in ein Nachleben transformiert werden wird, wissen wir nicht.

In derselben Weise tragen wir selbst die Natur in uns, ja, wir sind selbst Beispiele oder Experimente der Natur, und zwar ungeachtet dessen, ob wir darüber nachdenken oder nicht. Die Natur ist in uns als Knochen und Bein, als Blut und Sauerstoff und als Bakterien in unserem Darm, ohne die wir nicht existieren könnten. Auf die gleiche Weise haben wir die gesamte biologische Geschichte in unseren Körpern in der kleinen Auswahl unseres biologischen *Genoms*. Schließlich tragen wir auf unserer Haut und in unseren Rachen und Mägen eine große Menge an DNA und RNA in unserem nicht-menschlichen *Mikrobiom*, das aus bakterieller DNA, viraler RNA und Pilzformen besteht, ohne die wir nicht in der Lage wären, von Tag zu Tag überleben zu können. Kurz gesagt, unsere Körper entstehen als Hybride aus verschiedenen physikalischen Elementen, chemischen Verbindungen und biologischen Systemen. Als lebendige und vitale Körper sind wir immer in die Netze der Natur eingewoben.

Das apostolische Glaubensbekenntnis spricht bekanntlich von einer „Auferstehung des Fleisches“ (*resurrectio carnis*), weil der Mensch von der Erde gekommen ist und ihm der lebensspendende Geist durch Gott eingehaucht wurde (Gen 2,7). Wie das Gras, das wächst und am nächsten Tag verwelkt, leben wir ein kurzes Leben, selbst wenn wir 102 Jahre alt werden. „Von der Erde bist du gekommen, zur Erde sollst du werden, von der Erde wirst du wieder auferstehen“, heißt es bei jeder christlichen Beerdigung in Dänemark.

Das ist zwar Klartext, aber zugleich symbolische Sprache, die über eindeutige Begriffe vom Körpersein hinausgeht. So viel ist dennoch klar: Genauso, wie man sich nicht vorstellen kann, wie ein Mensch ohne andere Menschen von der Erde aufersteht, ohne die Gemeinschaften, zu denen er gehört, ebenso kann man sich auch keine menschliche Auferstehung vorstellen ohne die gleichzeitige Auferstehung des breiten Spektrums des Lebens in der Natur – in uns und um uns herum.

Gibt das heutige informationelle Weltbild nun irgendwelche neuen Leitideen für die paulinische Vision einer Verwandlung von einem „psychischen Leib“ zu einem „geistigen Leib“ (1 Kor 15,44)? Jedenfalls ist eine Auferstehung der Natur nur durch eine tiefgreifende Transformation der Einheit von Masse, Energie *und* Information. Wohl ist die Einheit von Körperlichkeit, Energie und Information die Grundlage für das heutige Konzept der Materie. Aber eine göttliche Transformation kann nicht nur auf dieser wissenschaftlichen Grundlage erfolgen. Weder Naturwissenschaftler*innen, Philosoph*innen noch Theolog*innen können Theorien darüber konstruieren, wie ein Leben nach dem Tod aussehen und ablaufen könnte. Wie bereits Paulus schrieb: Nur Narren glauben an eine Theorie über das Wie und Wo der Auferstehung, denn „Gott gibt ihm Leib, wie er will“ (1 Kor 15,38).

In einem digitalen Zeitalter gibt es aber jedenfalls Beispiele dafür, wie Informationen von einem Medium in ein anderes übertragen werden können. Die Resonanz, die aufkommt zwischen einer Saite und dem Resonanzboden eines Saiteninstruments, schafft eine Musik, der die Menschen seit Jahrtausenden gelauscht haben. Aber wie schon erwähnt, wissen wir heute, dass der Klang einer akustischen Gitarre auf eine Schallplatte oder CD übertragen werden kann. Wir kennen also viele Beispiele davon, wie eine Informationsstruktur beibehalten werden kann. All dies ist gewiss nicht möglich ohne eine physisch-materielle Basis. Und doch kann die physiologische Hardware (das „Fleisch“) so verändert werden, dass die gleiche sinnstiftende Resonanz von einem materiellen Medium auf ein anderes materielles Medium übertragen werden kann. Dies ist möglich durch die Informationssoftware, die die Umwandlungsprozesse steuert.

Es gibt also bereits Beispiele für eine körperliche Transformation von einem Medium in ein anderes. Die flüssige und plastische Umwandlung der Natur ist somit heute einfacher vorzustellen als in der Vergangenheit, in der man sich die Materie als etwas rein Greifbares, bestehend aus kleinen Atomen (ein bisschen wie LEGO-Steine), vorgestellt hat. Wir haben also verblüffende Parallelen zur alten Tradition, in der vom Menschen als leibliche und geistige Person gesprochen wurde, die in Interaktion mit der verwandelnden Kraft des Heiligen Geistes eine tiefgreifende Transformation erleben könnte durch die transformative Kraft der Neukombinationen von Körper (Hardware) und Informationsstrukturen (Software). Solche Beispiele von innerweltlicher Transformation digitaler Information bilden zumindest eine *Analogie* zur Vision einer Verwandlung des Men-

schen in einer informationellen Tiefendimension von Materie und Energie, die zugleich *Beispiele* von einer Strukturbewahrung beinhaltet.

9 Vierter Schritt: Über die Notwendigkeit, das Lernen zu verlernen

Leben ist nicht nur Lernen, sondern auch Verlernen, und das ist das vierte Element einer sozialen Auferstehungstheologie. Das Ziel aller Reden über Sünde, Schuld und Urteilsvermögen ist letztlich zu lernen, unsere Selbst-Zentriertheit loszuwerden – sie zu verlernen.

Das Wort Heil heißt in den nordischen Sprachen *frelse*, was „freier Hals“ bedeutet. Wir müssen genau von unserem alten Egozentrismus befreit werden, damit wir freie Menschen werden. Im Deutschen heißt es *Heil*, also Ganzheit oder Gesundheit. Es geht darum, ganze Menschen zu werden. Vorläufig sind wir nur auf dem Weg zu uns selbst.

Was wir verlernen müssen, ist unsere immer kampfbereite Ichsucht, die uns eine ständige Selbstverteidigung gegenüber anderen gebietet, egal ob diese Selbstverteidigung die Form von Arroganz gegenüber anderen annimmt oder die Form von Verstecken und „beinahe tot“ spielen, sodass die anderen um uns herum uns nicht entdecken. Gleichzeitig müssen wir auch von der Illusion befreit werden, dass wir selbst unschuldige Wesen sind, die immer nur die Opfer sind, und stattdessen anerkennen, dass auch wir Mitspieler*innen in den kleinen und großen Kämpfen des Lebens sind.

Es gibt also vieles zu verlernen, und darüber könnte noch sehr viel gesagt werden. Hier muss ich mich mit der Rede des Glaubensbekenntnisses begnügen, dass es Christus ist, der unser Richter ist. Das bedeutet unter anderem, dass wir selbst nicht die Aufgabe haben, die letzten Richter*innen füreinander zu sein. Es gibt einen Richter, der an unserer Stelle ist, der das Spiel der Existenz von innen kennt, und doch mit seinem Leben und Tod mit unseren menschlichen Bedingungen verbunden bleibt. Christus ist der gnädige Richter, „der uns von dem kommenden Zorn befreit“ (1 Thess 1,10).

Auf diese Weise sind wir als Menschen mit den Netzen der Natur sowohl im Guten wie auch im Übel verschmolzen. Wenn im Christentum von der „Auferstehung des Fleisches“ gesprochen wird, dann deshalb, weil der Mensch alttestamentlich wie eine wundervolle Schöpfung wahrgenommen wird, die ihre Bedingungen mit allem anderen vergänglichen Fleisch teilt. Wir leben wie Gras und Blumen, die wachsen, um am nächsten Tag zu verblühen. Wenn es für die Natur keine Zukunft gibt – für die Erde und die Sonne und den Mond und die Sterne da

draußen, für Hunde, Katzen und andere Lebewesen, für Töne und Farben und Geräusche – dann gibt es auch für uns als Menschen keine Zukunft.

Anders wäre es, wenn wir Leib-Seele-Dualist*innen wären. Aber unsere Seele wird durch unseren Körper und unsere Sinnlichkeit selbst geformt, erhalten und erneuert. Ohne Leiblichkeit würde es keine Musik geben, keine Freude an den Formen und Farben der Vielfalt, keine Spannung, keinen Raum zum Erforschen. Das allzu Menschliche wird unter der Hand zu einem moralistischen Leben ohne Lebenskraft. Seltsamerweise wäre eine reine Spiritualität geistlos, weil wir vergessen, dass wir als Menschen in Beziehungen und Netzwerke eingebunden sind, die uns das Gefühl von Resonanz, Rhythmus und vielem mehr geben.

Die neuralgische Frage ist dann natürlich, wie man überhaupt eine solche Auferstehung der Natur denken könnte. Wir stehen hier aber vor genau derselben Frage wie bezüglich der Auferstehung des Menschen. Inwieweit ist hier die Transformation der Auferstehung als univok oder beispielhaft zu betrachten, und in welchem Maße ist sie nur analog oder gar metaphorisch zu verstehen? So könnte man entsprechend fragen, wie viel von der Natur als notwendig zur Welt gehörig zu denken ist (sagen wir, Stoffwechsel von Energie und Masse, aber auch der Aufbau und Austausch von informationellen Relationen), und wie viel nur im Sinne einer durchgehenden Transformation der Natur erhofft werden kann. Wie kann man Auferstehung denken, ohne einem durchgängigen Anthropomorphismus beziehungsweise Kosmomorphismus zu verfallen? Das bleibt die neuralgische Frage.

Der Sinn für das Fremde und Andere ist aber die Voraussetzung für ein Leben, das ein ewiges Leben sein kann, nicht ein ewiger Stillstand. Das ewige Leben, wenn es überhaupt eine Möglichkeit für uns sein soll, muss auf die eine oder andere Weise ein Leben sein, das mit all den Erfahrungen gefüllt ist, die wir nicht in uns selbst haben, sondern die wir nur behalten und aufrechterhalten können, solange wir mit der Ewigkeit in Kontakt sind, die alles durchfließt und alles zu kleinen Eigentümlichkeiten macht. „Es leben die Unterschiede“ und „Es lebe der große Zusammenhang und die Kohärenz“ – das ist das doppelte Mantra der Auferstehung.

10 Fünfter Schritt: Von der Seele zum sozialen Selbst

Es gibt nicht vieles, das darauf hindeutet, dass ein Mensch trotz all seiner Fähigkeiten der Seele und Kompetenzen ein so wunderbares Wesen wäre, dass wir nichts anderes als unsterblich sein könnten. Allerdings deutet alles darauf hin,

dass, wenn die Funktion des Gehirns aufhört, auch das aufhört, was man in der gewöhnlichen Sprache das geistige Leben nennt. Die Seele ist die Innenperspektive der ersten Person: meine Sicht der Welt. Aber der Splitter sitzt bekanntlich im Auge. Für das Auge gibt es viele blinde Blickwinkel, besonders wenn man sich selbst betrachten muss. Der Mensch als Geist bezieht sich aber auf seine relationale Verfasstheit, und auf den Ausbau und Austausch von lebendigen und auch bewussten Relationen. Die biologische und geistige Tatsache, dass der Mensch außer sich selbst bei sich selbst lebt, wäre eine Kandidatin für das Univoke oder Beispielhafte, das auch mit zur Freude des ewigen Lebens gehört, wenn es überhaupt so etwas wie ein ewiges Leben auch nach dem Tod geben wird.

Körper, verstanden als reine biologische Organismen, können nicht ewig sein. In ähnlicher Weise betrifft die Auferstehung des Leibes nicht die Auferstehung der Leiche. Die deutsche Sprache hat eine nützliche Unterscheidung zwischen dem Körper als rein physiologischer Größe und dem lebendigen Menschen (Leib), der seine Welt interpretiert und mit der Welt interagiert. Der Körper ist ortsgebunden, während der Leib eine zeit- und raumübergreifende Form hat, weil der Mensch ein passiv-aktives Lebewesen ist.

Das Aktiv-Passive gilt für jedes Lebewesen, auch für die summende Mücke, die wiederkäuende Kuh und den mit dem Schwanz wedelnden Hund. Gleichzeitig ist es eine Eigenschaft des Menschen, dass wir in Beziehungen zu Dingen, Personen und abstrakten Größen leben, die in unserer unmittelbaren Umgebung nicht existieren. Wenn wir eine Steinaxt finden, sehen wir sie nicht nur als einen Stein, sondern als ein Zeichen für die Lebensführung unserer Vorfahren. Ebenso spielen Verstorbene eine wichtige Rolle in unserem Leben, die uns als ethische, politische oder religiöse Vorbilder dienen, aber auch die noch älteren Generationen, von deren Leben wir nur gehört haben, die wir selbst jedoch nicht gekannt haben.

Deshalb wurde der Mensch von dem Anthropologen Terrence Deacon (1997), wohl von Ernst Cassirer angeregt, *the symbolic species* genannt, weil wir in Beziehung zu abstrakten Größen stehen, die in der materiellen Realität nicht „vorgefunden“ werden. Diese Bezeichnung bezieht sich auf Zahl- und Zeichensysteme, auf das Tonuniversum der Musik, den Sinn für abstrakte Formen, das Verständnis von Sprach- und Realitätsinterpretationen und die Fähigkeit, „eine zweite Position“ einzunehmen, eine Reflexionsebene im Abstand zu dem, was jetzt und hier geschieht. Daher konnten Menschen Wissenschaft, Musik, Kunst, Literatur, Philosophie und Religion entwickeln. Wir sind zweifellos eine einzigartige Spezies unter anderen irdischen Schöpfungen.

Weil wir symbolische Wesen sind, haben wir nicht nur eine weiter zurückreichende Erinnerung, sondern wir können auch solche symbolischen Beziehungen (wenn wir z. B. Musik hören und Sprache und Zahlen benutzen) in der Gegenwart erleben. So wie wir uns daran erinnern können, was Menschen und andere Lebe-

wesen in der Vergangenheit gesehen, gehört und erlebt haben, so können wir auch auf etwas hoffen, das wir uns gar nicht genau vorstellen können. Während das Gedächtnis etwas Äußerliches und Mechanisches ist (auch Computer haben Speicher), hat die *Erinnerung* mit einer Verinnerlichung zu tun und ist somit ein geistiges Phänomen. Auch das deutsche Wort „Er-fahrung“ bedeutet, dass wir durch eine Verinnerlichung des Erlebten zu einer Erkenntnis kommen. In ähnlicher Weise ist unsere Erfahrung der Gegenwart mehr als die bloße Aufzeichnung dessen, was geschieht, wie auch die Hoffnung und die Lebenserwartung etwas anderes sind als eine Prognose. Alle diese besonderen Merkmale der menschlichen Erfahrung und Erinnerung, der Lebenserwartung und der Hoffnung lassen jeden Menschen als unersetzbar erscheinen. Wenn ein Mensch stirbt, werden entscheidende Kapitel in der Summe der Erfahrungen, Erinnerungen und Lebenserwartungen der Menschheit geschlossen.

All dies ist auch der Hintergrund für die religiöse Hoffnung, dass der Mensch, weil er unersetzbar ist, in Erinnerung bleiben soll. „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und das Menschenkind, dass du dich seiner annimmst?“, sagt ein Psalmist im Alten Testament (Ps 8,5). Hierin liegt auch ein Appell an Gott, Zeuge des Menschen zu sein, als der einzige, der den einzelnen Menschen von innen her verstehen kann, und Zeuge aller Lebenskapitel zu sein, die geschlossen werden, wenn wir in Tod und Vergessen gleiten. Denn es kann kein Zeugnis geben ohne einen Zeugen oder eine Zeugin.

Hier begegnen wir einem neuen Dilemma: Menschen sind unersetzlich, aber gleichzeitig ist der Tod radikal. Was im Prinzip ewig sein könnte, ist weder der konkrete Körper, der in die Erde gelegt werden wird (oder anderweitig bestattet wird, vgl. Klie i. d. B.), noch die Seele des Einzelnen, es sind vielmehr alle Beziehungen und Netzwerke, derer wir als lebendige und sensible Wesen durch die Fügungen des Lebens teilhaftig waren. Alle diese Beziehungen sind „leiblich“ und „geistig“ in dem Sinne, dass sie für das Auge unsichtbar sind, und auch weil ihnen eine Bedeutung innewohnt, die wir als unveräußerlich wahrnehmen, selbst wenn wir als Einzelwesen tatsächlich das Leben und damit die Erinnerung, die Erfahrung und die Zukunftserwartung verlieren.

Dies ist also das fünfte und letzte Element eines Auferstehungsglaubens, neu oder alt: das Ewige erfahren wir im Leben, aber wir können uns selbst und unsere Erinnerungen, Erfahrungen und Lebenserwartung nicht durch den Tod erhalten. Nur wenn Gott mit seiner Ewigkeit die Realität und Kraft ist, die mich und alles andere umfasst und mich so mit allem verbindet, gibt es die Möglichkeit, auf die sich eine fröhliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod richtet. Die Hoffnung ist, dass wir zu einem erweiterten Selbst werden, das mehr umfasst als nur mein Ich.

Keine Kosmologie (weder alt noch neu) bieten Raum für das ewige Leben. Unsere eigene Seele vermag das ewige Leben nicht zu sichern, weil wir wissenschaftlich gesehen zu nichts werden, als Körper und als Seele. Das ewige Leben kann aber als eine Befreiung aus dem „Ich-Haus“ der Seele verstanden werden, sodass ich nicht länger als Solist meines eigenen Lebens in meinen eigenen Vorstellungen über mich selbst lebe, und nicht mehr da sein werde als einer, der mich selbst zuungunsten von Freund*innen und Kolleg*innen in Szene setzen könnte. Es ist Gott, der in mir lebt – und mich so mit anderen leben lässt –, so der christliche Glaube.

11 Zusammenfassung: Über die Gemeinschaftlichkeit der Liebe

Der Glaube an das ewige Leben als ein soziales Reich Gottes beruht somit auf Erfahrungen des Geistes, in dem wir uns in bedeutungsvollen Beziehungen und Netzwerken engagieren. Hier laufen christliche und allgemeinmenschliche Zugänge zur Welt ineinander. Es gibt eine Menge Erfahrungen, die auf etwas außerhalb meines Ichs hinweisen. Solche Erfahrungen sind sozusagen der Rohstoff jeder Vorstellung von Auferstehung. „Auferstehungserlebnisse“ finden somit im Wechsel zwischen einer Daseinsgegenwart statt, in der ich mich mit allem außer mir selbst gefüllt habe, und einer Form der Empfänglichkeit dafür, die dem entspricht, was in der alten Tradition die „Seele“ genannt wird.

Die christliche Rede über die Seele gilt dem „Ich“ als genau meiner selbst (in meiner einzigartigen Existenz) plus meiner Empfänglichkeit für alles, was nicht nur ich bin. Aber selbst die Empfänglichkeit hat keine Beständigkeit in sich. Die Empfänglichkeit der Seele hat nichts, was sie nicht schon vorher empfangen und sie gefüllt hat, wodurch die Seele zu einem sozialen Selbst erweitert wird. Man ist, womit man sich verbindet. So kann zum Beispiel Paulus in 1 Kor 15,50 sagen, dass „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (denn weder mein physischer Körper noch meine isolierte Seele können den Tod überleben), sondern dass „Glaube, Hoffnung und Liebe“ zum Bleibenden in unserem Leben miteinander und mit Gott gehören (1 Kor 13,13).

Glaube, Hoffnung und Liebe sind die drei archetypischen Beispiele für Beziehungen und Netzwerke, in denen der göttliche Geist nach christlichem Glauben lebt. Im Glauben geht es um alles andere als nur um mich als einem isolierten Ich. Es geht darum, zu einem erweiterten und ausgedehnten Selbst zu werden. Ebenso richtet sich die Hoffnung auf das, was über uns hinausgeht – auf eine Zukunft, die wir noch nicht kennen. In endlicher Weise haben die meisten Men-

schen in der Liebe schon entdeckt, dass wir selbst nicht das Zentrum aller Dinge sind. Das tragende ist vielmehr das Zusammenleben mit anderen. Ohne die anderen könnten wir überhaupt nicht existieren und das Leben nicht aushalten. „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die größte unter ihnen“ (1 Kor 13,13). Denn in der Liebe geschieht alles, worum es bei allem geht: die *Vereinigung* zwischen mir und dem, was größer und anders ist als ich, was mich und alle anderen aber dennoch umfasst.

Aber auch die besten Liebesverhältnisse hören auf, wenn nicht schon während des Lebens, dann spätestens mit dem Tod. Die einzige Kraft, die die Kontinuität der Liebe aufrechterhalten kann, ist die schöpferische und neuschöpferische Kraft, die mit dem Namen „Gott“ bezeichnet wird. Aber wenn Gott selbst Liebe ist, so wie es im Christentum behauptet wird, lebt Gott nicht getrennt von Menschen, sondern ist die schenkende Kraft, die Menschen im Leben an der Ewigkeit teilhaben lässt, die über unsere Lebensgeschichte von der Geburt bis zum Tod hinausragt. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm“ (1 Joh 4,16).

Das ist der springende Punkt: So wie wir (und alle anderen Geschöpfe) aus dem Schöpfungswillen Gottes intentional geschaffen sind, müssen auch wir intentional zu Gott kommen. Aus der begrenzten Perspektive von Zeit und Raum ist die Auferstehung eine Bewegung von einer begrenzten Lebensgeschichte durch den Tod mit Leib und Seele in die ewige Gegenwart Gottes, wo wir zu einem „geistigen Körper“ werden müssen, das heißt, einem erweiterten Körper mit einem sozialen Selbst. Die Ewigkeit Gottes ist deshalb weder Stillstand noch Wiederholung, sondern die beständige Quelle neuen Lebens, einer neuen Schöpfung, die Kontinuität zu dem hält, der ich war, und zu dem, der ich sein werde.

Für uns ist die Ewigkeit bereits dort angekommen, wo wir uns selbst vergessen, und uns erweitern lassen zu dem, was nicht wir sind, sondern was uns so begegnet, dass wir uns selbst darin wiedererkennen können – mit all den Gefühlen, die uns mit allen anderen und allem anderen in unserer Lebensgeschichte verbinden. Zu diesen Beziehungen und Gefühlen gehören nicht nur andere Menschen, sondern auch andere Schöpfungen, wie die Sonne oder der Wind oder das Wasser und die Töne der Musik, in die wir hinein- und hinausgleiten. – Das ewige Leben, wenn es überhaupt so etwas gibt, muss daher voller Wiedererkennung sein, aber auch voller Überraschung.¹

¹ Ich danke meinem Kollegen Dirk Evers, Halle, und zudem den Herausgeberinnen dieses Bandes Karina Frick, Lea Gröbel und Christina Margrit Siever für hilfreiche Diskussionen und sprachliche Revisionen dieses Beitrages.

Literatur

- Aaserud, Finn & John L. Heilbron (2013): *Love, Literature, and the Quantum Atom. Niels Bohr's 1913 Trilogy revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- Boethius (1952): *Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch*. Ernst Gegenschatz & Olof Gigon (Hrsg.). Zürich: Artemis.
- Davies, Paul & Niels Henrik Gregersen (Hrsg.) (2014): *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics* (Canto Classics). Cambridge: Cambridge University Press.
- Deacon, Terrence W. (1997): *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- Gregersen, Niels Henrik (2021): *Ind i Fællesskabet. En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv* [In die Gemeinschaft hinein. Eine Gegenwartstheologie über das Reich Gottes und das ewige Leben]. København: Eksistensen.
- Gregersen, Niels Henrik (2023): 'The God with Clay'. The Idea of Deep Incarnation and the Informational Worldview. *Zygon: Journal of Religion and Science* 58 (3), 683–713.
- Frisch, Max (1945): *Bin oder die Reise nach Peking*. Zürich: Atlantis.
- Helmer, Christine (2014): The Experience of Justification. In Carl-Henric Grehnholm & Göran Gunner (Hrsg.), *Justification in a Post Christian Society*, 36–56. Eugene (OR): Pickwick.
- Kierkegaard, Søren (1997 [1844]): Begrebet Angst. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden [Der Begriff Angst]. In Niels Jørgen Cappelørn (Hrsg.), *Søren Kierkegaards Skrifter* 4, 307–461. København: Gad.
- Lloyd, Seth (2006): *Programming the Universe*. New York: Knopf.
- Luther, Martin (1955): *Commentarius in Epistolam ad Galatas* [1535], 39–691. Weimarer Ausgabe 40/1. Weimar: Hermann Böhlau.
- Nørretranders, Tor (2003): *At tro på at tro – menneskesyn med mere* [Der Glaube an das Glauben. Menschsein mit mehr]. København: Anis.
- Maynard Smith, John (2000): The Concept of Information in Biology. *Philosophy of Science* 67 (2), 177–194.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1839): Dialektik. In Ludwig Jonas (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass herausgegeben*. Dritte Abteilung zur Philosophie 4/2. Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984 [1799]): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In Günther Meckenstock (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe I/2. Schriften aus der Berlinerzeit 1796–1799*, 185–325. Berlin, New York: De Gruyter.
- Wiener, Norbert (1948): *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

