

Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben

Die Eschatologie in der heutigen pastoralen Situation

Bis etwa um die Jahrhundertwende war die Eschatologie ein recht unbeachteter Traktat der Dogmatik, der in jeder Beziehung ganz am Ende stand. Aus diesem Aschenbrödel-dasein ist er inzwischen erlöst worden. Vor 20 Jahren konnte *H. Urs von Balthasar* bereits in Abwandlung eines Wortes von *E. Troeltsch* die seither vielzitierte Bemerkung machen: das eschatologische Büro, ehemals meist geschlossen, mache nun Überstunden¹. Das wurde freilich von weiten Kreisen in der Kirche nicht bemerkt. Die Autoren von volkstümlichen Auslegungen des Glaubensbekenntnisses mußten sich noch immer beinahe dafür entschuldigen, daß neben vielen anderen unzumutbaren Sätzen im Credo auch der von der Auferstehung der Toten und vom ewigen Leben — der Gipfel des Unverständlichen und Unzeitgemäßen — enthalten sei. Inzwischen ist, fast über Nacht, eine bemerkenswerte Entwicklung eingeleitet worden. Bei vielen Christen ist ein außerordentlich lebhaftes Interesse für alles wach geworden, was mit dem Tod, dem Jenseits, dem Übersinnlichen zusammenhängt. Eine titelreiche Literatur hat die Marktlücke, die sich plötzlich auftat, mit viel Geschick zu füllen gesucht. Sie wird nicht gerade dort gehandelt, wo Theologen ihre Bücher zu kaufen pflegen, findet aber zahlreiche und vor allem gläubige Leser. Es bleibt nicht aus, daß auch die amtliche Verkündigung der Kirche mit der Welle konfrontiert wird. Das eschatologische Büro erfreut sich eines lebhaften Publikumsandranges.

Ist es ihm gewachsen? Die theologische Analytik des eschatologischen Materials befindet sich nach wie vor in einem Anfangsstadium. Da es vornehmlich in Bildern und Vorstellungsschemata überholter Weltbilder dargeboten ist, erwies sich die „entmythologisierende“ Tätigkeit als besonders bedeutungsvoll. Diese wurde und wird freilich erheblich erschwert durch die diffizile Sache selbst. Nirgendwo sonst in der Theologie verfügen wir über so wenig Erfahrungselemente und natürliche Anknüpfungspunkte, zumal wenn die individuelle Eschatologie zur Debatte steht. Andererseits gibt es kaum auf einem anderen Gebiet so viele unerleuchtete, platte und phantastische Ansichten, die landläufig umgehen. Gerade ihnen ist es zu verdanken, daß die Eschatologie oft diffamiert wird. Sie sind freilich nicht so sehr von christlichen Erwägungen als vielmehr von urmenschlichen Ängsten motiviert. Aber eben sie flackern heute angesichts einer immer bedrohlicher werdenden Resignation und Zukunftsmüdigkeit von neuem auf.

Die Reflexion über die christliche Lehre von der Vollendung ist also nicht leicht, aber von großer Aktualität. Es soll daher in den folgenden Überlegungen der Versuch gemacht werden, einige wesentliche Daten nach heutigem Verständnis darzustellen. Ausgangspunkt ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, mit dessen Aussagen die meisten Christen — nicht nur im katholischen Raum — noch konfrontiert werden. Für unsere Wahl ist aber im letzten nicht dieser eher pastorale, als vielmehr ein theologischer Grund bestimmend: die Symbola sind keine bloßen Listen von Sachverhalten in Satzform, sondern Gefüge, die auch etwas von der Struktur des Glaubens sichtbar machen. Die uns interessierenden Aussagen über die Auferstehung der Toten und die Ewigkeit des Lebens sind keine erratischen Blöcke in einer sonst anders gearteten Landschaft, sondern stehen in engstem Konnex mit allen anderen

¹ Eschatologie: *J. Feiner / J. Trütsch / F. Böckle* (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403.

Formulierungen; sie sind in gewissem Sinn deren konkludentes Ergebnis. Das aber heißt nicht weniger als das: in ihnen wird ein wesentliches Stück christlichen Glaubensverständnisses zur Sprache gebracht. Auch dies soll deutlich gemacht werden².

Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Bevor wir uns dem Thema selbst zuwenden können, sind einige Anmerkungen über die Auslegung des vorhandenen Materials der christlichen Tradition zu machen³. Jede religiöse Rede ist auf Bilder und Symbole angewiesen: die Wirklichkeit, die auszusagen und zu bezeugen ist, ist gerade nicht oder wenigstens nicht vollständig im Bereich der Immanenz angesiedelt. Empirische und mathematisch-logische Erkenntnismittel begreifen sie darum nicht oder zumindest nicht adäquat. Die Schwierigkeit der Transzendenzfassung steigert sich, wenn man bedenkt, daß es nicht um *das* Transzendente, sondern um *den* Transzendenten geht. Personale Realität entzieht sich gleichfalls der bloß rationalen Untersuchung. Die Sache wird noch einmal da-

² *Ausgewählte Literatur:* J. Auer, Auferstehung des Fleisches. Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein? Ein Versuch: MThZ 26 (1975), 17–37. H. H. Berger / P. Schoonenberg / W. J. Berger, Leben nach dem Tode? Köln 1972. P. Bissels, Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele: TThZ 76 (1967), 322–329; *ders.*, Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis: TThZ 78 (1969), 296–304. L. Boliek, The Resurrection of the Flesh. A Study of a confessional phrase, Amsterdam 1962. L. Boros, Mysterium mortis, Olten 1962. Concilium, Unsterblichkeit und Auferstehung, Heft 12/1970: Conc. 6 (1970), 673–744. O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Stuttgart 1963. G. Ebeling, Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: *ders.*, Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 448–454. T. H. C. van Eijk, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (Théologie historique 25), Paris 1974. F. P. Fiorenza / J. B. Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal II, 584–632. J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche I, München 1954. J. M. Gonzalez-Ruiz, Entmythologisierung der „anima separata“?: Conc. 5 (1969), 36–42. A. Grabner-Haider, Auferstehung und Verherrlichung. Biblische Betrachtungen: Conc. 5 (1969), 29–35. P. Grelot, De la mort à la vie éternelle. Etudes de théologie biblique (Lectio divina 67), Paris 1971. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Koinonia 10), Essen 1969; G. Greshake / G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (Qu. disp. 71), Freiburg 1975. P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966. J. Kremer, ... denn sie werden leben. Sechs Kapitel über Tod, Auferstehung und neues Leben, Stuttgart 1972. G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes (FS H. Thielicke), Tübingen 1968, 101–137. J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München 1968. K. Rahner, Auferstehung des Fleisches: Schriften II, 211–225. L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens (Sammlung Horizonte NF 9), Einsiedeln 1976. K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, IV/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung, Düsseldorf 1974. H. R. Schlette, Leib und Seele in der Philosophie: H. J. Schultz (Hg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung, Stuttgart 1967, 157–166. E. Schlink / H. Volk (Hg.), Pro Veritate. Ein theologischer Dialog (FS. L. Jaeger / W. Stählin), Münster 1963 (zum Thema die Beiträge von W. Anz, Tod und Unsterblichkeit 249–273; J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit 274–293; H. v. Campenhausen, Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung 295–311; M. Schmaus, Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten? 311–337). P. Schoonenberg, Ich glaube an das ewige Leben: Conc. 5 (1969), 43–49. K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: BZ NF 6 (1962), 177–214. O. Semmelroth, Ich glaube an das ewige Leben: J. Beutler / O. Semmelroth (Hg.), Theologische Akademie 11, Frankfurt 1974, 21–37. A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957. H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Scotus (FreibThSt 91), Freiburg 1973. C. Westermann, Leib und Seele in der Bibel: H. J. Schultz (Hg.), Was weiß man von der Seele? Erforschung und Erfahrung, Stuttgart 1967, 167–176.

³ Eine ausführliche Untersuchung dazu liefert K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften IV, 401–428.

durch kompliziert, daß in unserem Falle dort anzusetzen ist, wo Immanenz und Transzendenz sozusagen ihre Nahtstelle haben, die nun aber nicht mehr durch begrifflichen Überschritt, sondern durch einen Sprung qualitativer Art überwunden wird. Vom Zeitlichen aus soll Nichtzeitliches, vom Endlichen Unendliches beschrieben werden. Das verlangt, daß wir unsere Denkbahnen verlassen, unseren Daseinsbezirk überschreiten. Aber dies kann nicht blindlings geschehen: es muß gesichert sein, daß der Sprung nicht ins Leere geht, sondern die Transzendenz erreicht. Nicht umsonst sind in der Christologie die problemreichsten Kapitel Inkarnation und Auferstehung; in der Dogmatik allgemein die Protologie und eben die Eschatologie. Wir müssen weiter in Rechnung stellen, daß Erkennen nur möglich ist, wenn es vom Erkannten Erfahrung oder Evidenz gibt. Bezüglich der Vollendung von Welt und Menschen ist Evidenz von vornherein ausgeschlossen, doch auch mit der Erfahrung ist es schlecht bestellt. Niemand hat jetzt die Erfahrung des Endes, nicht des seinen und erst recht nicht des Endes der Welt. Eschatologische Feststellungen (wenn sie überhaupt gemacht werden können) sind darum nur im Modus der Prophetie möglich, die auf göttlicher Verheißung beruht. Eschatologie ist ihrer Struktur nach dialogisch. Die Weise ihrer Rede ist „wie auch das Reden über Gott, nicht nur und nicht zunächst ein Sprechen-über, sondern ein Sprechen-zu. Über Gott sprechen heißt: sich zu ihm bekennen, und über die Endvollendung sprechen ist: Bekenntnis unserer Hoffnung, selbst wenn diese keine Worte zu finden weiß“⁴. Bilder, Vergleiche, Symbole und Analogien sind darum die angemessene Sprachform. In ihr allein wird deutlich, daß zwischen Sache und Rede keine lineare Transposition denkbar ist. Es geht um einen Überstieg in eine andere Wirklichkeitsform.

Eschatologische Aussagen haben also notwendig etwas Uneigentliches und Schwebendes an sich. Da aber auch sie an Erfahrungen gebunden sind, müssen sie diese zum Ausdruck bringen. Das bedingt, daß die Bilder stets einem konkreten Weltbild entnommen sind, das als solches vielleicht schon lange veraltet ist. Die Folge davon: historische Lehraussagen müssen in der Eschatologie noch kritischer als sonst auf ihre innerste Absicht befragt werden. Ob es sich um Formulierungen der Bibel oder des Lehramtes handelt: die Begriffe und Schemata, die dort verwendet werden, haben keinerlei authentische Verpflichtungen von vornherein. Das von ihnen Angezielte kann grundsätzlich auch in einer anderen Bildsprache wiedergegeben werden. Es ist natürlich im einzelnen Fall genau zu analysieren, wie weit die Vermutung zutrifft und wie weit exakte hermeneutische Arbeit ohne Verlust der Sache (schon) geleistet werden kann. Die bisherige Situation des Traktates in der Dogmatik zwingt uns überdies in Rechnung zu stellen, daß a limine nicht im entferntesten ähnliche Präzisionen auch in der Sprache anderer Weltbilder supponiert werden können, wie dies z. B. in der Trinitätslehre oder in der Christologie der Fall ist. Ihnen gegenüber war die Eschatologie immer nur ein Nebenschauplatz dogmatischer Debatten, auf dem man nur reduziert die Anstrengung des Begriffs auf sich nahm.

Die Geschichte der Bekenntnisformel

Der Schluß der heutigen Fassung des Apostolikums lautet: (*Credo*) *carnis resurrectionem, vitam aeternam*. Das Große (Nizäno-Konstantinopolitanische) Glaubensbekenntnis endet: προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Dies übersetzt die lateinische Fassung: *Et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi*. Die im Missale Pauls VI. nach deutscher Fassung vorgeschriebenen Passagen der ökumenischen Übersetzung geben dies wieder: *Auferstehung der Toten und das ewige Leben*, bzw. *Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt*. In beiden Fällen ist von Toten die Rede, obwohl im Apostolikum das lateinische Wort für *Fleisch* steht. Das ist kein Versehen der Über-

⁴ P. Schoonenberg, Ich glaube an das ewige Leben 47.

setzer, sondern entspricht zum einen dem Bestreben, bei Wahrung des Urtextes das Symbolum in eine angemessene Gegenwartssprache zu übertragen; zum anderen gibt es mehrere Vorformen des Textus receptus — sie finden sich vor allem in den östlichen Kirchen —, die tatsächlich von Toten sprechen⁵. Sie folgen damit ebenso wie das Große Credo dem biblischen Sprachgebrauch, der nicht die Auferstehung des Fleisches, sondern nur die der Toten kennt (z. B. Mt 22, 30; Lk 20, 35; Apg 17, 32; 23, 6; 26, 23; Röm 1, 4; 1 Kor 15, 12)⁶. Wir können vermuten, daß die bei der altkirchlichen Schrifttreue doch auffällige Veränderung durch ein bestimmtes theologisches Interesse verursacht worden ist. Dieser Verdacht verstärkt sich durch die Beobachtung, daß die östlichen Formeln gern hinzufügen: „... und an das Gericht für Seele und Leib“⁷. Der Gedanke der westlichen Symbola wird eigens eingebracht: nicht nur die Seele, auch der Leib hat an der Auferstehung teil. Nachdrücklich betont eine bei Rufin überlieferte Variante: „Auferstehung dieses Fleisches“ (*huius carnis*)⁸. Wir werden uns fragen müssen, was hinter einer solchen Emphase steckt.

Doch vorerst wollen wir in der Bestandsaufnahme fortfahren. In allen Texten steht unsere Aussage am Schluß, aber nicht immer an der gleichen Stelle. Im *Papyrus von Dér-Balyzeh*, der die ägyptische Tradition des 4. Jh. referiert, lesen wir: „Und an den Heiligen Geist und die Auferstehung des Fleisches in der heiligen katholischen Kirche“⁹. Ähnlich betete man noch zur Zeit des hl. Augustinus in Hippo: „... die Auferstehung des Fleisches, das ewige Leben durch die heilige katholische Kirche“¹⁰. Die Akzentverschiebung ist nicht zu übersehen. Während der Textus receptus eine universale Feststellung trifft — alle Toten werden auferstehen —, erscheint die Totenerweckung hier als Heilsverheißung: was jetzt in der Kirche anhebt, wird sich vollenden; und dies, weil man in dieser Kirche gelebt hat. Die Eschatologie ist die Weiterführung der Ekklesiologie.

In den heutigen Bekenntnisformeln sind Auferstehung und Verkündigung vom ewigen Leben unmittelbar verbunden. Dieser Konnex besteht nicht überall und nicht immer. Noch um 500 begegnet uns in der ägyptischen Kirche die zweite Feststellung ohne die erste¹¹. Andere, frühere Symbola haben die erste allein¹². Die Verknüpfung läßt sich erst in der Mitte des 4. Jh. belegen. Die gleichzeitige patristische Literatur klärt uns auf, daß „ewiges Leben“ als Verdeutlichung der Totenerweckung dienen sollte. Das Mißverständnis soll ausgeschaltet werden, diese sei ein bloßes Weiterleben (mit der eventuellen Möglichkeit neuen Sterbens); biblisch gesprochen: ihr Modell ist nicht Lazarus, sondern Christus¹³. Kyrillos von Jerusalem bringt den zusätzlichen Gedanken ein: das ewige Leben sei jenes, das Gott besitzt. Aus einem eher polemisch gemeinten Zusatz wird nun eine Explikation der Totenaufstehung¹⁴.

Eine letzte Beobachtung gilt dem Zeitpunkt, an dem die Formel ins Credo gelangt. Bis zum 3. Jh. fehlt sie, dann taucht sie zögernd auf, erst im 4. Jh. begegnet sie uns häufiger. Auch dieser Umstand läßt den Schluß zu, daß die Einfügung eine Reaktion auf bestimmte Ereignisse war. Unzulässig ist jedoch die Folgerung, es handle sich um etwas Neues. Das Apostolikum hat einen betont unpolemischen Charakter. Es will nicht Streit klären, sondern sagen, was die Christen glauben. Wie später gezeigt wird, ist die Sache selbst ein integraler Bestandteil des Kerygmas von Anfang an. Er wird freilich dann besonders aktuell, wenn es darüber zur Diskussion kommt. Diese wurde im fraglichen Fall durch die Gnosis seit dem 2. Jh. spätestens in Gang

⁵ Z. B. DS 44, 46, 48, 50.

⁶ Möglicherweise spielt im Terminus *Fleisch* auch der jüdisch-vorchristliche Gebrauch im Sinne von *basar* eine Rolle. Vgl. dazu G. Kretschmar, Auferstehung 106–115.

⁷ DS 44, 46, 48. ⁸ DS 16. ⁹ DS 1. ¹⁰ DS 21, 22. ¹¹ DS 3. ¹² DS 1, 5, 10, 16.

¹³ Augustinus, sermo ad Catech. 9 (PL 40, 636); ep 102 ad Deogr. (PL 33, 371 ff); Johannes Chrysostomos, hom 40, 2 (PG 61, 349).

¹⁴ Catech. 18, 28 ff (PG 33, 1049 ff).

gebracht — aber auch die biblischen Autoren hatten sich schon damit auseinanderzusetzen. Nun kommt ein Gesetz zur Anwendung, auf das J. N. D. Kelly hinweist: „So wichtig auch die Rolle war, welche der Kampf der Orthodoxie gegen die Gnosis für die Gestaltung der Bekenntnisformeln spielte, deren Kern bildeten schon immer jene uranfänglichen Wahrheiten, die der Welt zu verkünden die Kirche überhaupt da war. Man schildert den Sachverhalt genauer, wenn man sagt, daß es einen Teil der katholischen Reaktion auf die gnostische Krise bildete, aufs neue und mit vermehrter Kraft auf das öffentlich anerkannte, von den Aposteln autorisierte Lehrverhältnis zu pochen, das von Anfang an als der Kanon oder die Regel des Glaubens in der Kirche tradiert wurde“¹⁵. Nicht eine neue Lehre wurde ins Credo gefügt, sondern was immer schon Bestandteil der Glaubensregel war, sollte nun eigens im Taufbekenntnis erscheinen, um in der konkreten katechetischen Situation dem Taufbewerber die eigene Position deutlich werden zu lassen. Der Beweis dafür ist zu erbringen.

Die Aussagen der Heiligen Schrift

1. Das Alte Testament

Die Lehre des christlichen Glaubensbekenntnisses ist dem ganzen AT (die jüngsten Schriften ausgenommen) unbekannt¹⁶. Das israelitische Denken ist knapp in dem Satz zusammengefaßt: „Alles, was der Mensch hat, gibt er um sein Leben“ (Ijob 2, 4). Es ist sein höchstes Gut. Um jedes Jahr, welches es länger dauert, ist er glücklich (2 Kg 20, 6–15). Der Tod wird darum als grausames Geschick empfunden. „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“, meint der Prediger (9, 4); darum mahnt er: „Genieße des Lebens mit dem geliebten Weibe alle Tage des flüchtigen Daseins, das dir verliehen ist unter der Sonne“. Was dann kommt, ist zwar nicht das Nichts, wohl aber ein elend-dumpfes Dämmern im Schattenreich der Scheol. „Denn in der Unterwelt, wohin du gehst, gibt's nicht Schaffen noch Planen, nicht Erkenntnis noch Weisheit mehr“ (Pred 9, 9 f). Am schlimmsten aber ist: dort kann man Jahwe nicht mehr loben; man ist fern von ihm (Ps 6, 6; 30, 10; 88, 12 u. ö.).

Der Mensch als ganzer muß solches Schicksal leiden. Die altjüdische Anthropologie kennt die uns geläufige Unterscheidung von Leib und Seele nicht. Er ist eine Ganzheit: seine geistigen wie seine vitalen Funktionen entspringen einem einzigen Zentrum. Man vermag verschiedene Aspekte zu unterscheiden, aber sie ergeben sich primär vom Betrachter, nicht von der Sache aus. Das Wort *nefes*, gewöhnlich mit *Seele* übersetzt, meint die Eigenständigkeit und Vitalität, das autonome Wirken des ganzen Menschen. Wenn vom „Geist“ (*ruah*) gesprochen wird, ist kein Teil gemeint, sondern das dynamische Verhältnis des Menschen zu Gott. Spricht das AT vom „Fleisch“ (*basar*), so hat es wiederum die menschliche Integralität vor Augen, diesmal vor allem im Blick auf seine Sozialität. Die biblische Wendung *kol basar*, alles Fleisch, ist ein Synonym für die Menschheit (Jer 25, 31; vgl. Ps 65, 3, wo die Kultgemeinde gemeint ist)¹⁷. In der Bekenntnisformel wird man dieses Verständnis mithören müssen.

Die Liebe zum Leben entspringt nicht der Vorliebe für epikuräischen Lebensgenuß. Es ist das höchste Gut für den Hebräer, weil es vornehmstes Geschenk Jahwes ist. Leben ist Gnade (z. B. Ps 27, 1; 80, 19; 145, 16; 146, 2). Das israelitische Denken ist deswegen durchaus offen für die Möglichkeit, es könne über die zugemessenen Tage hinaus dauern. Nach der Tradition wurden hervorragende Gestalten wie Mose, Elija

¹⁵ Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 101.

¹⁶ Zur ersten Übersicht vgl. A.-M. Dubarle, Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum: Conc. 6 (1970), 685–691.

¹⁷ W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments 2/3, Göttingen 1961, 85–93; J. Scharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen (SBS 19), Stuttgart 1966; W. Schmidt, Anthropologische Begriffe im Alten Testament: EvTh 24 (1964), 374–388.

und Henoch von Gott ohne Tod entrückt. Die Frage steht im Hintergrund, ob sich denn Gott die Toten entziehen läßt durch den Tod, wenn doch das Leben von ihm selber stammt. Israel rechnet immer mit der beständigen Treue Jahwes. So artikuliert sich im Prophetismus der Gedanke, das Bundesvolk als solches werde ewig leben (Dt 32, 47; Jes 55, 3; Ez 18, 32). Vom Individuum wird noch nicht gesprochen.

Das geschieht erst um das Jahr 500. Die Idee eines Fortlebens nach dem Tod wird uns dann am deutlichsten faßbar im 2. Makkabäerbuch. In den Freiheitskämpfen wird nach entsetzlichen Foltern eine Mutter mit ihren sieben Söhnen hingerichtet. Sie bekennen kurz vor ihrem Sterben den Glauben an die Auferstehung der Gerechten: „Der Herrscher der Welt wird uns, wenn wir für seine Gebote gestorben sind, zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken“ (7, 9; vgl. VV. 11.14.22 f 29; 12, 43; 14, 46). Die Worte erinnern uns stark an die Formel des Credo. Aber freilich werden nicht alle Menschen auf diese Weise das Leben haben. Der König Antiochus Epiphanes darf sich eine „Auferstehung zum Leben“ keinesfalls erwarten (2 Makk 9, 13); ob eine andere, bleibt offen. Ihm werden schlimme Strafen angekündigt, aber sie können ihn auch noch zu Lebzeiten auf Erden treffen. Die hier im Bekenntnis bezeugte Auferstehung ist jedenfalls eine göttliche Gnadentat. Indem sie geschieht, erweist Jahwe sich als siegreicher Herrscher.

Selbstverständlich meinen auch die makkabäischen Brüder das ewige Leben des ganzen Menschen. Erst im Buch der Weisheit, das unter griechischem Einfluß geschrieben ist, finden wir Differenzierungen. „In eine arglistige Seele wird die Weisheit nicht einziehen“, heißt es da, „noch wird sie wohnen in einem Leib, der der Sünde verfallen ist“ (1, 4). Man kann das noch für einen typisch hebräischen Parallelismus halten. Aber es ist mehr gemeint: Leib und Seele werden unterschieden. Das wird ganz deutlich, wenn gesagt wird: „Der vergängliche Körper beschwert ja die Seele, und das irdische Zelt beeengt den vielsinnenden Geist“ (9, 15). Auch hier haben wir parallele Glieder, aber der Parallelismus bezieht sich auf den Leib. Er wird der Seele gegenübergestellt. Mehr noch: er erscheint als untergeordnet. Der Mensch besteht in dieser Anthropologie aus Seele und Leib, die in einem hierarchischen Bezug stehen.

Das ist ein neuer Ton. Er ist erstmals in Hellas angekommen. Die Griechen denken dualistisch. Nach ihnen besteht der Mensch aus zwei Teilen, die miteinander verbunden, aber ungleichen Ranges sind. Die Seele verhält sich zum Leib wie der Steuermann zum Schiff¹⁸; schlimmer: sie lebt im Leib wie in einem Kerker¹⁹, ja wie in einem Grab²⁰. Im Tod trennen sich beide voneinander²¹. Die geistige Seele lebt weiter: aus dem Grab befreit, kommt sie erst jetzt ganz zu sich selber. Der Leib als Symbol des Unwertigen vergeht. Wie auch die Belege zeigen, ist diese Konzeption mit dem Namen *Platons* verknüpft. J. Pieper hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß das eigentlich eine Vergrößerung darstellt. Der große Denker ist differenzierter an das Problem herangegangen; nicht zuletzt spielt auch das religiöse Moment eine bedeutsame Rolle²². Doch die Details brauchen uns in diesem Kontext nicht weiter zu interessieren; ein anthropologisches Modell sollte herausgestellt werden. Wir wissen alle, welche Konsequenzen es hatte und noch hat²³.

2. Das Neue Testament

Wir müssen zunächst wiederholen, was wir hinsichtlich des AT festgestellt haben. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, herrscht auch im NT der altisraelitische Monismus. Wo sich griechische Einflüsse bemerkbar machen, schlagen sie sich in der

¹⁸ Nom 12, 961 e. ¹⁹ Phaid 65 e, 82 e. ²⁰ Gorg 47, 493 A. ²¹ Phaid 67 d.

²² Tod und Unsterblichkeit 163–166; vgl. auch seinen Beitrag in *Pro Veritate* 281–284.

²³ Hier wäre an die berühmte Aufschrift der Missionskreuze zu erinnern: „Rette deine Seele.“ Noch heute ist es gängig, vom *Seelsorger* (mit vielen Varianten bis hin zum bischöflichen *Seelsorgeamt*, eine besonders unglückliche Prägung) zu sprechen, dessen Sprengel aus lauter *Seelen* besteht.

Terminologie, nicht im Inhalt der Aussagen nieder. So mahnt Jesus: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben stürzen kann“ (Mt 10, 28). Der Akzent dieser Mahnung liegt nicht auf dem anthropologischen Dualismus, sondern auf der Warnung vor dem Satan, der mehr als alle Menschen schaden kann, weshalb man sich vor ihm besonders hüten muß.

Das eigentlich Neue ist die klare Bezeugung des Glaubens an die Auferstehung der Toten²⁴. Im Lauf der Heilsgeschichte hatte sich die Überzeugung mehr und mehr geklärt, daß Jahwe das Leben nicht vergehen läßt, das er geschaffen hat. Seine Treue reicht über des Menschen Tod hinaus. Was aber bisher aus Spekulation und Reflexion über die Heilsgeschichte mehr oder weniger deutlich geworden war, steigert sich nun zur gläubigen Gewißheit in der Ostererfahrung der jungen Kirche. Das Zeugnis von der *Auferstehung Jesu Christi* führt sie zur Überzeugung von der Auferweckung der Toten. Das läßt sich besonders an der paulinischen Theologie aufzeigen²⁵. In der Linie der atl Propheten deutet Paulus die Geschichte als Unheilsgeschichte. Sie steht unter dem Einfluß der Mächte und Gewalten, die sich in Sünde und Gesetz, vor allem aber im Tod als Herren der Welt gerieren. Die Menschen sind ihnen allesamt unterworfen. Mit ihrem Geschick hat sich Jesus Christus solidarisiert, als er im Gehorsam gegen den Vater sein Todesleiden freiwillig auf sich nahm. Dieser hat ihn am Ostermorgen auferweckt. Damit hat er seine unüberbietbare Macht und Herrlichkeit erwiesen. Christus ist nun erhöht zum Sieger über alle Mächte. Was bisher nur Ahnung und Verheißung war, ist damit Gewißheit geworden: Gott hält noch im Tod zum Menschen.

Das gilt nicht nur für Jesus, sondern für die Menschen überhaupt. Gottes Tat hat typischen Charakter (Röm 10, 9; 14, 8 f; 1 Thess 4, 14). Weil aber Jesus einerseits die Epiphanie Gottes, andererseits mit den Menschen solidarisch ist, hat er selber an dem typologischen Geschehen Anteil: er tritt in es handelnd ein. Das geschieht in doppelter Weise. Einmal ist er in seiner Auferstehung unser Vorbild. Was an ihm geschah, wird auch uns geschehen: „Gott hat den Herrn auferweckt, er wird durch seine Macht auch uns auferwecken“ (1 Kor 6, 14; vgl. 2 Kor 4, 14). Zum anderen hat Ostern kausale Kraft, „Wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt“ (Röm 4, 24). Sein Sein zeigt sich als Für-Sein: „Er ist aber *für* alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der *für* sie starb und auferweckt wurde“ (2 Kor 5, 15). Paulus befindet sich hier in Übereinstimmung mit dem ganzen NT. Das Wort Jesu an den Schächer (Lk 23, 43); die Erscheinung der Toten in der Sterbestunde Jesu (Mt 27, 52 f); die johanneische Chronologie, wonach Jesu Ende mit dem Schlachten der Osterlämmer im Tempel zusammenfällt; die Seitenöffnung, die sakramententheologisch gedeutet wird (Joh 19, 34) – alle diese Vorgänge wollen darauf aufmerksam machen, daß Jesu Geschick unter dem Leitwort des *pro nobis* steht²⁶. Christi Auferstehung ist also die Garantie der unsrigen: er ist der erste einer Reihe, die er zugleich begründet (1 Kor 15, 20 f, 23; Röm 8, 29; Kol 1, 8). Das geschieht nach dem Apostel konkret durch den *Hl. Geist*. „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, durch seinen Geist, der in euch wohnt, auch euren sterblichen Leib lebendig machen“

²⁴ Die Auffassung Jesu schlägt sich klar nieder Mt 6, 19 f; 10, 28; Mk 9, 43–48; 12, 18–27; Lk 16, 19–31; 23, 43. Vgl. F. Mußner, Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern: Conc. 6 (1970), 692–695.

²⁵ Zum folgenden P. Hoffmann, Die Toten in Christus; G. Greshake, Auferstehung der Toten 239–304.

²⁶ J. Kremer, ... denn sie werden leben 21–24.

(Röm 8, 11). Die hier entwickelte Theologie bringt Paulus auf die Formel: „Der Letzte Adam wurde lebendigmachender Geist“ (1 Kor 15, 45).

So ist unsere Auferstehung das Werk des dreieinen Gottes. Es ist ein kreatorischer Akt (Röm 4, 17). Vom ursprünglichen Schöpfungstun Gottes unterscheidet er sich dadurch, daß er zwar Neues setzt, aber nicht aus dem Nichts. Totenerweckung ist also weder Ruf ins Sein schlechthin noch Wiederbelebung eines Leichnams. Bei ihr gibt es Kontinuität und Diskontinuität zugleich. „Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt ist, unverweslich“ (1 Kor 15, 42). Die Auflösung der Paradoxie ist in Jesus Christus gegeben. Der Apostel betont immer wieder die Identität zwischen Kreuzigungs- und Auferstehungsleib – nur unter dieser Voraussetzung ist die Rede von einer Auferstehung sinnvoll. Aber: „Wie der erste Mensch irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der zweite Mensch himmlisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen“ (1 Kor 15, 48 f.). Auch dieser Satz ist nur verständlich, wenn im „wir“ die Identität gewahrt ist. *Wir* werden erweckt zu neuem Leben. Durch das „Wir“ wird angezeigt, daß es sich nicht um einen totalen Bruch handelt, durch die Kategorie des „Neuen“, daß nicht einfach die ehemalige Existenzform weitergeführt wird. Paulus umschreibt diesen Vorgang als Verwandlung (1 Kor 15, 51) oder Überkleidung mit Unsterblichkeit (1 Kor 15, 54; vgl. Röm 8, 29; Phil 3, 21).

Doch das *Wie* der Auferstehung, auf das damals bereits die Leute lebhaft aus waren, ist für ihn nicht sonderlich wichtig. Entscheidender ist die Frage, worin sie wesenhaft bestehe. Die Antwort folgt aus den Prämissen. Ist Jesus kausale und exemplarische Ursache unserer Erweckung, dann ist er auch der Maßstab des neuen Seins. Hat Gott uns bereitet, was er ihm bereitet hat, dann heißt Auferstehung Gemeinschaft mit Christus. Das ist noch einmal in einem zweifachen Sinn gemeint. Wir werden allezeit mit dem Herrn sein: das bedeutet zunächst, dort zu sein, wo er ist (1 Thess 4, 17; 5, 10); aber es heißt auch Lebensgemeinschaft mit ihm zu haben (Phil 1, 23; 2 Kor 5, 8). In ihr bleiben wir nicht voneinander isoliert: Gemeinschaft mit Christus weitet sich zur Gemeinschaft der Christen miteinander (1 Thess 4, 17; 2 Kor 4, 14). Das soziale Prinzip bleibt bestehen.

Mit der bis jetzt in ihren Umrissen dargestellten futurischen Eschatologie verbindet Paulus eine präsentische. Christus hat sein Werk bereits getan. Die Endzeit ist darum nicht mehr reine Zukunft, sondern schon Gegenwart, und zwar nicht nur für ihn, sondern – in ihm und durch ihn – auch für uns. Das zeigt sich in und an der *Kirche*. Die Taufe, durch die man in sie aufgenommen wird, ist zugleich Aufnahme in Christi Schicksal: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit so, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in dieser neuen Wirklichkeit leben“ (Röm 6, 4). Das neue Sein hat schon begonnen. „Mit Christus *wurdet* ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch *auf*-erweckt. ... Ihr *seid* tot *gewesen* ...; Gott aber *hat* euch zusammen mit Christus *lebendig gemacht*“ (Kol 2, 12; vgl. Eph 2, 6). Was künftig, nach dem Tode, noch geschieht, ist nichts anderes als Verdeutlichung des jetzt im Geheimnis der Gnade noch Verborgenen (Kol 3, 4)²⁷. Das hat seinen inneren Grund darin, daß der Geist, der die Auferstehung vermittelt, in der Kirche bereits am Werk ist. So nennt ihn Paulus Angeld und Anfang der Erlösung, die immer auch Freiheit vom Tode ist (vgl. Röm 5, 5; 8, 11.23).

Eschatologie ist denn auch alles andere als Aufruf zur Weltflucht und zur Träumerei vom besseren Jenseits. Was in der Taufe einst begann, muß in der personalen Christusbefolgung zur Vollendung gebracht werden. Darin eingeschlossen ist die Verantwortung für den Kosmos, der unlösbar mit dem menschlichen Geschick verbunden

²⁷ Ähnlich eschatologisch-präsentisch denkt auch Johannes: vgl. 5, 24 f.; 6, 40. 47. 50 f.; 11, 26 u. ö.

ist im Bösen wie im Guten (Röm 8, 20 f). Das Auferstehungskapitel des 1 Kor endet darum mit einem Appell zur Mitarbeit an Christi weltweitem Werk: „Denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist“ (1 Kor 15, 58; vgl. 1 Kor 6, 20). Denn in der Geschichte wird ausgezeitigt, was als Herrlichkeit der Liebe Gottes die Menschen als Vollendung erwartet.

Die kirchliche Rezeption der biblischen Botschaft

Die Annahme der biblischen Lehre ist keiner Epoche leichtgefallen. Schon die urchristlichen Missionare stoßen auf fast unüberwindliche Skepsis. Selbst Paulus scheitert auf dem Areopag, als er davon predigt (Apg 17, 32 f). Und wo man sie akzeptierte, tat man dies auf dem Hintergrund des platonistischen Systems: die Auferstehung wurde spiritualisiert entweder in Richtung auf eine präsentische Neuorientierung des geistigen Lebens (vgl. 2 Tim 2, 18) oder als Fortexistenz der Geistseele bei gleichzeitiger Minderbewertung des Leibes (vgl. 1 Kor 6, 20). Bereits im Umkreis des NT, vor allem aber seit dem 2. Jh. entpuppt sich die *Gnosis* als der gefährlichste Gegner der biblischen Botschaft. Nach ihren ziemlich diffusen Lehren ist die Seele ursprünglich im Lichtreich beheimatet gewesen. Erst durch einen unheilvollen Sturz in die Materie ist sie mit dieser verbunden worden. Damit wurde sie sich selbst entfremdet. Sie muß sich also wieder von ihr lösen: eben dies vermag die *Gnosis* zu bewirken. Sie verhilft der Seele also zum Aufstieg ins Lichtreich durch Auferstehung. Das ist ein rein geistiges Geschehen, das sich auf Erden vollzieht und im Tod des Leibes durchhält²⁸.

Die Verfälschung der ntl Offenbarung ist unübersehbar. Mit aller Entschiedenheit wenden sich die Väter seit der Mitte des 2. Jh gegen sie²⁹. Sie wird nicht erst jetzt ein Kapitel ihrer Theologie; das ist sie auch schon vorher gewesen³⁰. Aber sie wird neu formuliert, indem man sich in der Terminologie den Irrlehrern anpaßt, diese aber von der eigenen Überzeugung her korrigiert. Das dualistische Menschenbild wird adaptiert. Auch die christlichen Theologen sprechen jetzt von Leib und Seele; sie verstehen den Tod als deren Trennung; auch für sie lebt die Geistseele weiter. Das apostolische Kerygma aber bringen sie ein, wenn sie kategorisch erklären, auch der Leib werde an ihrem Los teilhaben. Sie verdeutlichen ihre Meinung dadurch, daß statt *σῶμα* nun das harte, für griechische Ohren fast unerträgliche *σάρξ* gesetzt wird: die Christen glauben an die Auferstehung des *Fleisches*. Ihr Interesse richtet sich nicht auf das Wie, sondern auf das Was: nichts geht von der Schöpfung Gottes verloren. Dann ist aber auch der Leib nichts Minder- oder gar Unwertiges, sondern wesentlicher Bestandteil des Menschen. So wird im neuen Kontext exakt wiedergegeben, was die Bibel meint: der ganze Mensch wird auferweckt, er selbst lebt weiter³¹.

Trotzdem lockt das *Wie*. Die eschatologische Neugier bedingte einen gelegentlich ziemlich kruden Physizismus. Man fragt sich, ob der Auferstehungsleib sexuell und sinnlich sein werde³². Ein gewisser Materialismus ist die Folge, der sich dann in Formeln von der Auferstehung *huius carnis* niederschlägt, wie wir sie bei *Rufin* kennengelernt haben³³. Vor allem wird nun ein Problem virulent, das das NT noch nicht als solches geplagt hatte. Im platonistischen Vorstellungsschema lebt die Seele fort. Vom Leib konnte man dies nicht behaupten, auch nicht innerhalb der christlichen Adaption. Denn damit wäre man wieder bei der gnostischen Spirituali-

²⁸ G. Kretschmar, Auferstehung 121–128.

²⁹ Justin, Dial. c. Tryph. 80 (PG 6, 664 f); Irenaeus, Adv. haer. 1, 22, 1; 1, 27, 3; 5, 2, 2 (PG 7, 669 f. 689. 1124); Tertullian, De resurr. 4 (CC 2, 925).

³⁰ Vgl. die Arbeit von T. H. C. van Eijk, La résurrection des morts.

³¹ Belege bei F. P. Fiorenza / J. B. Metz, Der Mensch 604–606; G. Kretschmar, Auferstehung 132–136.

³² Augustinus, De civ. Dei 22, 12–21 (CC 48, 831–842).

³³ DS 16; vgl. auch DS 72, 540.

sierung der Auferstehung gelandet, die man gerade bekämpfen mußte. Wenn also auch der Leib erweckt wurde, mußte dies zu einem anderen Zeitpunkt geschehen – beim Endgericht, bei der Parusie. Dann würden beide Teile vereinigt werden. Damit war für den Leib ein Zwischenzustand zu postulieren und für die Seele ein ebenso langer leibloser Zustand. Übrigens zeigt sich auch an dieser Stelle, daß es sich um eine Übernahme von Bildern, nicht um eine Annahme von Lehrinhalten aus dem Griechentum handelte. Die Fortexistenz wird nicht als natürliche Folge des geistigen Wesens der Seele angesehen, sondern als Konsequenz ihrer Gleichnishaftigkeit zu Gott³⁴. Ihr Leben ist also – wir stehen wieder voll auf biblischem Boden – Geschenk der Gnade. Die polemisch bedingten Züge dieser Theologie werden endlich auch darin sichtbar, daß die Väter überzeugt sind, daß die geschilderten Vorgänge nicht alle Toten betreffen. Für die Martyrer und andere qualifizierte Tote wird eine Ausnahme angenommen: sie befinden sich sofort und integral in der Christusgemeinschaft. Erst seit Cyprian wird auch ihre Fortdauer auf die Weiterexistenz der Seele reduziert.

Es gelingt zunächst, in der dualistischen Sprache das monistische Gedankengut zu bewahren. Naturgemäß färbte die Ambivalenz der Sprache aber im Lauf der Zeit aufs Denken ab. Die platonistische Hierarchisierung der anthropologischen Komponenten setzte sich im christlichen Denken durch. Den Anfang machen die Alexandriner (*Klemens* und *Origenes*); ihnen schließen sich im Westen *Laktanz* und vor allem *Augustinus* an³⁵. Wegen des unüberschätzbaren Einflusses des Bischofs von Hippo hatte das nachhaltige Folgen. Seine Theologie hatte er hinsichtlich unseres Themas in der Gegnerschaft zu den Manichäern ausgebildet, denen er einst selber angehört hatte. Ihr Denken hatte in ihm tiefere Wurzeln geschlagen, als ihm selber lieb sein konnte. So hält er zwar gegenüber ihrem rigorosen Dualismus an der grundsätzlichen Güte von Leib und Seele fest, die beide aus Gottes Hand hervorgegangen sind. Aber durch den Sündenfall wurde die anfängliche Harmonie zwischen beiden gestört: jetzt ist der Leib der Erscheinungsort der Sünde und die nächste Quelle des Bösen. Alle Rettung kommt dem Menschen von der Seele her zu. Darum richtet sich die eschatologische Erwartung Augustins nicht mehr (wie bei den frühen Vätern) auf das Kommen der Gottesherrschaft, sondern auf seiner Seele Seligkeit³⁶. Seitdem leiden die Christen im Westen unter einem gebrochenen Verhältnis zu Leib, Welt und Materie. Als Illustration sei lediglich ein Text aus dem bis heute lebhaft zur geistlichen Lektüre empfohlenen Buch der „Nachfolge Christi“ wiedergegeben, aus dem diese Mentalität schlaglichtartig erhellt wird. „O brauchtest du doch niemals zu essen, zu trinken oder zu schlafen, sondern könntest allezeit Gott loben und nur den geistlichen Studien obliegen! Dann wärest du viel glücklicher als jetzt, da du dem Fleisch aus jener Notwendigkeit heraus dienst. Wären doch nicht jene Zwangsläufigkeiten, sondern nur die geistlichen Genüsse der Seele, die wir leider nur zu selten verkosten“³⁷. Noch die moderne wissenschaftliche Isolierung der seelischen Aspekte des Menschen in Psychologie und Psychotherapeutik muß als Säkularisat solchen Denkens angesehen werden³⁸.

Aber auch die Formulierung des Symbolums wird jetzt zum Problem. Die behauptete Diastase von seliger Seele und einem Leib, der auf die künftige Auferstehung wartet, verlangt nach einer genaueren Bestimmung des zwischen ihnen herrschenden Verhältnisses. Ist wirklich die Seele ein Teil des Menschen, dieser also nur er selber, wenn sie mit dem Leib vereint wird, dann erhebt sich die Frage, wie jene ohne diesen glücklich sein könne. Ist sie aber tatsächlich selig, dann ist nicht recht einzusehen, was die

³⁴ *Irenaeus*, Adv. haer. 3, 20, 1 (PG 7, 942 f). Erst seit Tertullian wird die Unsterblichkeit als Eigenschaft der Seele gelehrt.

³⁵ Belege bei F. P. Fiorenza / J. B. Metz, *Der Mensch* 606–609.

³⁶ Vgl. z. B. Conf. 9, 11 zum Tod Monicas (CSEL 33/1, 219 f). ³⁷ I, 25, 9.

³⁸ C. Westermann, *Leib und Seele* 172.

Zugabe des Leibes noch bringen solle. Wie soll weiter die Identität des Menschen behauptet werden, wenn doch der irdische Leib vergeht oder bereits bei seinem Sterben zerstört wird? Insbesondere aber wird nicht ersichtlich, wieso der Tod das Ende des Menschen sein könne, da sich doch dessen wesentlicher Teil unverändert durchhält. Dem Tod wird der Ernst genommen, den er nach der Hl. Schrift hat.

Eine weiterführende Lösung aus diesen Schwierigkeiten bot sich an, als *Thomas von Aquino* den aristotelischen Hylemorphismus auf die Anthropologie übertrug³⁹. Der Mensch wird als Seinsgefüge verstanden, bei dem sich Leib und Seele wie Materie und Form zueinander verhalten. Beide sind nun aufeinander angewiesen: eine Form ohne Materie ist sowenig denkbar wie Materie ohne eine Form. Die Formel für das neue Menschenbild lautet nun: *anima forma corporis*⁴⁰. Die Hierarchisierung ist damit überwunden: die Seele bedarf des Leibes zu ihrem Selbstsein. Klar sagt Thomas: „Die mit dem Leib vereinte Seele ist Gott ähnlicher als die von ihm getrennte, weil jene auf vollkommener Weise ihre Natur besitzt“⁴¹. So gibt es beim Menschen nichts rein Geistiges und nichts rein Materielles. Wenn es darum eine Auferstehung gibt, muß sie auch Auferstehung des Leibes sein. Wir deuteten bereits an, daß sich ungeachtet dieser theoretischen Überwindung des Platonismus die von ihm initiierte Mentalität gehalten hat. Das ist nicht nur der Ungunst der Geschichte zu verdanken, sondern hat seinen Grund auch darin, daß der thomanische Ansatz ihn nicht völlig ausschaltete. Auch bei ihm bleibt die Frage des Zwischenzustands. Eine leiblose Seele aber ist jetzt in einem naturwidrigen Zustand. Das Problem hat sich also noch verschärft: wie kann sie selig sein? Noch eine andere Schwierigkeit entsteht. Wenn die Auferstehung eine Forderung der Natur ist, dann ist nicht ersichtlich, wieso sie noch ein Gnadengeschenk Gottes sein könne. Man weicht dem nicht aus, wenn man „natürlich“ als „von Schöpfung her“ interpretiert⁴². Die ntl Lehre von der Diskontinuität der Auferstehungsexistenz wird so nicht mehr gewahrt. Vom Hylemorphismus her ergibt sich noch das Problem, wie die Seele die einzige Form des Leibes sein könne, wenn sie diesen doch beim Tod aus sich entlassen muß und er dann auf andere Informierungen angewiesen ist.

So scheint das Leib-Seele-Modell dem Satz des Credo nicht kongruent zu sein. Doch da erheben sich Einwände seitens der kirchlichen Lehrtradition, die es in ihren Äußerungen stets voraussetzt. Im Umfeld unserer Problemstellung haben wir deren drei zu rezensieren. In Verdeutlichung einer Entscheidung des 8. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel⁴³ lehrte die 15. Ökumenische Kirchenversammlung zu Vienne (1312): als Häretiker sei zu betrachten, wer leugne, daß „die vernünftige oder verstandbegabte Seele . . . durch sich und wesentlich die Form des Leibes“ ist⁴⁴. In der Konstitution *Benedikts XII. „Benedictus Deus“* (1336) heißt es: Die zur Seligkeit bestimmten Seelen „waren, sind und werden sein im Himmel und im Paradies sofort nach ihrem Tod oder nach der Reinigung . . ., und zwar auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht“⁴⁵. Hier wird nicht nur das anthropologische Modell des Thomas vorausgesetzt, sondern eigens noch supponiert, daß es einen Zwischenzustand gebe. Schließlich ist die Bulle „*Apostolici regiminis*“ des 5. Laterankonzils (1513) zu erwähnen. Danach ist an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten⁴⁶. In allen diesen Entscheidungen wird die thomanische

³⁹ Zur mittelalterlichen Eschatologie s. das Werk von *H. J. Weber*, Die Lehre von der Auferstehung; und *H. Stoevesandt*, Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras (Basler Studien z. hist. u. syst. Theol. 8), Zürich 1969.

⁴⁰ De unit. intellect. 1, 6: „Anima unitur corpori non sicut nauta navi sed sicut forma.“

⁴¹ De pot. Dei 5, 10 ad 5. ⁴² *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit 56. ⁴³ DS 657.

⁴⁴ DS 902 = NR 329.

⁴⁵ DS 1000 = NR 901 f. Die Parallelaussage über die Verdammten DS 1002 = NR 905.

⁴⁶ DS 1440 = NR 331.

Doktrin ins Spiel gebracht. Man kann jedoch nicht sagen, sie werde auch mitdefiniert. Denn alle drei Aussagen haben einen je anderen Zweck. Die Väter von Vienne wollten gegen *Petrus Johannes Olivi* und die Franziskanerspiritualen gerade die biblische Lehre von der Einheit und Ganzheit des Menschen betonen. In den ihnen zur Verfügung stehenden Begriffen konnte dies nicht anders gesagt werden, als es gesagt worden ist. Benedikt XII. will mit den der Zeit vertrauten Vorstellungen die von seinem Vorgänger in Zweifel gezogene Lehre bestätigen, der Mensch werde unmittelbar nach dem Tod vollendet bzw. verworfen. Die Frage Dualismus-Monismus wird nicht aufgeworfen. Die lateranensische Definition richtet sich gegen den Humanisten *Pietro Pomponazzi*. Er hatte gelehrt, es gebe nur eine einzige Weltseele, an der die Individuen teilhätten. Demgegenüber stellt das Konzil fest: jeder Mensch sei ein Individuum, eine unteilbare geistig-leibliche Ganzheit, seinem Wesen nach. So kann man sich dem Urteil von *Gisbert Greshake* anschließen: „Auf Grund dieser Überlegungen scheinen uns die Lehraussagen vom Tod als der Trennung von Seele und Leib, von einer subsistierenden, naturhaft-unsterblichen Seele und einer juxtaaponierten Doppelpoligkeit des Eschaton keinen glaubensverpflichtenden Charakter zu haben“⁴⁷.

Die heutige Theologie ist damit gegenüber den überlieferten Modellen frei. Unbefangen kann sie den zeitgenössischen Vorstellungen entgegentreten⁴⁸, die *H. R. Schlette*, wie folgt, umreißt: „Der Unterschied von Platonismus und Aristotelismus in unserer Frage ist allenfalls noch eine Nuance von philosophiehistorischer Bedeutung. Phänomenologie und Psychologie lassen – mit ihren metaphysisch und ideologisch unbelasteten Methoden – deutlich werden, daß die ursprüngliche Weise, in der der Mensch sich selbst gegeben ist, sein Mann- oder Frausein darstellt, nicht aber das Leibsein einer Seele – mag man die substantielle Einheit noch so sehr unterstreichen“⁴⁹. So nähert sich das heutige Weltbild dem biblischen an. Leib und Seele werden nicht mehr als Komponenten, sondern als Aspekte einer einzigen Realität *Mensch* aufgefaßt, die freilich aus verschiedenen Perspektiven nicht nur betrachtet werden kann, sondern muß. Die Rede von der Seele macht darauf aufmerksam, daß der Körper nicht alles ist, seine Systeme nicht die adäquate Darstellung der anthropologischen Wirklichkeit sind. Diese ist offen für die Transzendenz, genauer: für den transzendenten Gott. Umgekehrt signalisiert die Rede vom Leib des Menschen, daß dessen Vollendung niemals im rein Geistigen zu suchen ist. Die Seele ist nicht *im* Leib, sondern *als* Leib: im Leib offenbart sich die Tiefe des Humanum⁵⁰.

Damit eröffnen sich uns neue Wege: der Satz des Credo ist einer Auslegung fähig, die die dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten vermeiden kann. So steht zu hoffen, ja zu erwarten, daß dem lebhaft angemeldeten eschatologischen Interesse des heutigen Menschen ein annehmbarer Zugang zum Verständnis einer Formel freigelegt wird, die nun als das erst recht zu erscheinen vermag, was sie von Haus aus ist – keine Spekulation, die ins Credo geraten ist wie nach landläufiger Ansicht der Pilatus,

⁴⁷ Auferstehung 370.

⁴⁸ Geistesgeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß in der Aufklärung der Unsterblichkeitsglaube im Sinn des Weiterlebens nach dem Tod unbestrittener Hauptsatz einer die Eschata bedenkenden Philosophie war. Kant forderte sie als Postulat der praktischen Vernunft (ed. Weischedel IV, 252–254). Weitere Belege bei *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit 156–160.

⁴⁹ Leib und Seele in der Philosophie 160 f.

⁵⁰ *F. P. Fiorenza* / *J. B. Metz*, Der Mensch 622 f. *J. Kremer*, ... denn sie werden leben, macht aufmerksam, daß im neuen Missale in den Totengebeten das Wort *Seele* vermieden wird (101, 112). Subjekt ist durchwegs der Tote, „dein Diener“, „unser Bruder“. Im „Gotteslob“, dem Gesang- und Gebetbuch für den deutschen Sprachraum, ist dagegen noch die Rede von den „Armen Seelen“ (Nr. 77, 2) und der Seele des Verstorbenen (Nr. 79, 6). Auch der kirchliche Sprachgebrauch kennt noch „Seelenämter“. Eine theologische Sprachreinigung wäre hier wie auch an anderen Stellen pastoraler Wunsch.

sondern Ansage der Heilsverheißung Gottes, der man im Glauben Antwort zu geben aufgerufen ist⁵¹.

Die Theologie der Glaubensformel

1. *Kierkegaard* hat einmal bemerkt: „Ehre sei der Gelehrsamkeit und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist keine gelehrte Frage, sie ist eine Frage der inneren Existenz, eine Frage, welche der einzelne sich stellen muß, indem er Einkehr hält bei sich selbst“⁵². Alle Aussagen über den letzten Satz des Credo müssen sich von der *Maxime* leiten lassen, daß es nicht um bessere Informationen, um die Befriedigung jenseitsgerichteter Neugier, um die Mehrung esoterischen Wissens geht, sondern um Existenzerhellung. Die eschatologische Frage ist eine anthropologische Frage; und weil sie auf die Tiefe der menschlichen Struktur, auf ihre innerste und letzte Wirklichkeit abzielt, weil sie (anders ausgedrückt) eine Konkretisierung der Sinnfrage ist, darum ist sie auch eine eminent theologische Frage. Man kann sie nur im Angesicht des göttlichen Geheimnisses selber stellen. Das bedeutet, daß der Fragende von Demut erfüllt sein muß. Er kann von vornherein nicht erwarten, viel Detailmaterial erheben zu können. Wo es einer doch anbietet, hat er es nicht aus der Reflexion, sondern auf dem Markt der Phantasie gewonnen. Insofern die Frage aber innerhalb des Kontextes des göttlichen Mysteriums und seiner in Christus uns zuteil werdenden Offenbarung erhoben wird, vermag die daraus mögliche Antwort die theologische Erkenntnis wesentlich zu bereichern. Die Eschatologie wird zur Grundkategorie der Theologie. Es versteht sich von selbst, daß dies Konsequenzen für die Praxis der Verkündigung und Pastoral haben muß.

2. Das Symbolum spricht von der Auferstehung der Toten universal: sie betrifft alle Menschen. Der Zusatz vom *ewigen Leben* macht jedoch aufmerksam darauf, daß im Rahmen dieser allgemeinen Erweckung noch einmal besonders die Hoffnung auf das Gottesheil artikuliert wird⁵³. Damit werden sicher nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten bezeichnet: auch die Tradition hat stets an einer einzigen Auferstehung festgehalten. Wohl aber muß man zwei Aspekte unterscheiden. Sie werden sofort deutlich, wenn wir untersuchen, was beim Sterben des Menschen sich ereignet. In der Sicht der Bibel wie der modernen Anthropologie ist der Tod das wirkliche Ende des Menschen. Die unlösbare und unaufhebbare, d. h. für das Menschsein konstitutive Interdependenz zwischen leiblichem und geistigem Aspekt wird zerstört: der Mensch selber also stirbt. Weder phänomenologisch noch ontologisch kann man von einer Fortsetzung seiner Existenz sprechen. Jede „natürliche“ Unsterblichkeit ist also ausgeschlossen. Behauptet der Glaube eine jenseitige Existenz des Menschen, dann kann diese ihren Grund allein in Gottes Willen und Wirken haben⁵⁴. Wir sprechen besser

⁵¹ In diesem Aufsatz kann nicht näher auf den umfangreichen und fruchtbaren Beitrag eingegangen werden, den die moderne protestantische Theologie für die Weiterentwicklung der Eschatologie geleistet hat. Es sei nur auf die Studien von A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien 10), Paderborn 1964, und G. Greshake, *Auferstehung* (vor allem 19–169) hingewiesen.

⁵² Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I, Düsseldorf-Köln 1957, 163 f.; hier zitiert in der Fassung bei J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* 188.

⁵³ Zur Tradition vgl. G. Kretschmar, *Auferstehung* 108 f.

⁵⁴ In gewisser Beziehung ist die Frage der „Natürlichkeit“ der Auferstehung terminologisch. In phänomenologischer und ontologischer Perspektive muß sie verneint werden: sie folgt nicht eo ipso aus dem Sein oder aus dem Gewordensein. Gnadentheologisch gesehen gibt es allerdings keine andere Ordnung als die faktische Schöpfungsordnung, die immer schon Heilsordnung ist. Natur und Gnade verhalten sich nicht addierbar, sondern komplementär zueinander. Aus dieser Sicht läßt sich dann sagen, daß die Auferstehung (faktisch) mit

und exakter von einer *Auferweckung* der Toten (durch Gott). Dem Theologen ist es erlaubt, nach möglichen Motiven Gottes für seine freie Entscheidung zu fragen. Dabei wird er auf den ersten Glaubensartikel verwiesen.

Nach christlichem Verständnis ist der kreatorsche Akt Gottes in seiner Liebe begründet. Aus ihr heraus ruft er so ins Sein, daß das Seiende, obschon ganz Gott verdankt, doch sich ganz besitzt. Die Schöpfung besitzt Eigenständigkeit und eine gewisse Autonomie⁵⁵. Der Schöpfer nimmt damit seine Schöpfung ernst. Das aber kann, wenn er aus Liebe wirkt, nichts anderes bedeuten, als daß er die Vollendung und Vollkommenheit der Schöpfung will. Sein kreatorisches Tun geht auf das Heil. Da er selber als der Grund des Seins dessen Fülle ist, kann dieses Heil in nichts anderem bestehen als in der Gemeinschaft mit ihm selbst. Die faktische Schöpfungsordnung ist also Ordnung des Heils. Dieses aber setzt notwendig als Gemeinschaft Dauer des Seienden voraus. Die Schöpfung als Erweis der Liebe Gottes verlangt nach bleibender Existenz. Das gilt in besonderem Maße vom Menschen als dem ausdrücklich erwählten Partner Gottes. Da sich alle Menschen als Geschöpfe in der grundsätzlich gleichen Situation gegenüber Gott befinden, ist die Auferstehung von ihnen allen auszusagen. Sie ist ein universales Ereignis. Damit ist jedoch noch nicht mitgesagt, daß alle auch tatsächlich das Ziel ihrer Dauer erreichen – die lebendige Heilsgemeinschaft mit Gott. Der Selbststand des kreatrischen Seins erreicht seine höchste Ausprägung in der Freiheit des Menschen. Sie gehört zu seinem Wesen und ist zugleich in einem lebenslangen Exerzitium zu realisieren. Damit enthält sie das Moment der Entscheidung und der Wahl. Auch die negative Option ist möglich, die darin besteht, daß sich der Mensch gegen die göttliche Ordnung stellt. Er bestreitet sein Verdanktsein: das bezeichnen wir als Sünde. Gottes Liebe nimmt den Selbststand des Menschen so ernst, daß er ihn auch jetzt noch gewähren läßt. Der Tod als das Ende des Menschen ist nun der Moment, wo alle Freiheitsentscheidungen der konkreten menschlichen Existenz zusammengefaßt und endgültig werden. Der Mensch erscheint nunmehr als der, der er wirklich geworden ist. Die Fortdauer der Existenz kommt ihm auf Grund seines kreatürlichen Seins zu. Ihr Modus aber hängt vom faktischen Exerzitium der Freiheit während seines irdischen Lebens ab. Dieses kann im Heil, aber auch im Unheil von bleibender Dauer resultieren. Im ersten Fall sprechen wir von der Auferstehung zum ewigen Leben. Sie ist das, was wir beim Sprechen des Credo eigentlich erhoffen: wir *erwarten* sie und mit ihr das Leben der *kommenden Welt*. Diese ist die Schöpfung, die in ihr Heil gelangt und dadurch neu geworden ist. Wenn also im weiteren Verlauf von der Auferstehung der Toten im Sinn des Symbolums die Rede ist, wird primär diese Wirklichkeit gemeint. In obliquo müssen wir uns freilich auch die andere Alternative gegenwärtig halten.

3. Die menschlichen Freiheitsentscheidungen vollziehen sich in der Zeit. Sie sind geschichtliche Entscheidungen. Besagt Auferstehung der Toten, daß sich damit und darin die menschliche Freiheit verendgültigt, dann heißt dies auch: mit und in ihr wird des Menschen Zeit und Geschichte verewigt. Das gilt zunächst einmal von der ganz persönlichen Biographie dieses Menschen. Da sie sich aber nicht im menschenleeren Raum abgespielt hat, sondern in interpersonalem Austausch bedingend gewirkt hat und bedingt worden ist, wurde sie mit Geschichte überhaupt verwoben. Diese verläuft niemals als reine Geistesgeschichte, da die menschliche Aktivität immer in die Materie eingebunden und eingeschrieben ist. Die universale Geschichte ist vom letzten Credo-Satz aus nichts Vor-Läufiges und Überholbares, das sub specie aeternita-

der Schöpfung verlangt wird; die Dauer der menschlichen Existenz gehört zu ihrem Grundbestand. Vgl. dazu K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Schriften I, 323–345; *ders.*, Natur und Gnade: Schriften IV, 209–236.

⁵⁵ Vgl. W. Beinert, Ich glaube an Gott – den Schöpfer des Himmels und der Erde. Schöpfungs-glaube heute: ThPQ 124 (1976), 313–324.

tis belanglos wäre, sondern bekommt von ihm aus ein bleibendes Gewicht. Ihr Gravitationszentrum ist die Ewigkeit, in die sie selber eingeht. Seit *Feuerbach* und *Marx* hat man dem Christentum immer wieder den Vorwurf gemacht, es lenke durch seine Lehre vom ewigen Leben den Blick des Menschen von der Gegenwart ab in utopische Sphären und werde so schuldig an den Nöten dieser Zeit. Das „postmortale Seelenheil“ wurde denunziert als die mythische Variante des allgemeinen Glücksverlangens⁵⁶, das sich aber auf die Erde richten müsse. Diese Gravamina setzen das platonistische Weltbild voraus; wir haben gesehen, daß es zwar das Christentum stark beeinflußt, aber nicht zu ihm gehört. Der genuine Auferstehungsglaube verliert sich nicht in einem realitätsfremden Spiritualismus, sondern ist ein Glaube, der die Erde liebt. Er weiß, daß der Mensch nur in und mit dieser Erde die Berufung zum Leben hat und daß es von ihm abhängt, daß und wie auch sie zum Leben findet (Röm 8, 20 f.). Die Eschatologie ist darum präsentisch orientiert, gerade weil sie an die Zukunft denkt.

4. Der Glaubenssatz von der Auferstehung ist ein Satz der Hoffnung: wir *erwarten* das kommende Leben. Das Ziel dieser Erwartung ist der gnädige Gott. In der gegenwärtigen Situation der Geschichte ist er kein Abstraktum, sondern trägt die Züge *Jesu Christi*. Was Auferstehung ist, ersehen wir an ihm; daß Auferstehung erwartet werden kann, ist von ihm her gläubige Gewißheit. Darum ist der Maßstab der Eschatologie die Christologie. Was Schöpfung und Geschöpfsein bedeuten, was Menschlichkeit und Menschsein für Möglichkeiten haben, wie Geschichte und Ewigkeit sich zueinander verhalten, das alles ist von Jesus von Nazaret her auszumachen. So eröffnen sich von ihm her auch neue Perspektiven, wenn zu bestimmen ist, was Auferstehung als Auszeitigung der schöpferischen Liebe Gottes ist. Insofern er Mittler allen Heils ist, erwarten wir unsere Auferstehung auch von ihm. Christus ist unsere Hoffnung und unsere Zukunft. Er ist aber der Kommende als der schon Gekommene. Unsere Hoffnung hat also geschichtlichen Grund und unsere Zukunft realisiert sich schon heute. Wir wissen, daß Gott seine Schöpfung liebt und daß die Zukunft Sinn hat. „Das Christusgeschehen als ganzes (Tod und Auferstehung) ist ein proleptisches Geschehen: es hat Neues und Bleibendes begonnen und ermöglicht; es holt dieses Neue herein in die Weltzeit, von Christus her ist es im Werden; der Auferstandene ist die treibende Kraft dieses Werdens. Alles, was Christus begonnen hat, geht weiter in der Geschichte der Menschen und vollendet sich in der Zukunft Gottes“⁵⁷. Die Zeit bekommt damit von der Ewigkeit Gottes in Christus nicht nur einen neuen Index und eine neue Wertigkeit. Wir werden zugleich auch vor utopischen Verstiegenheiten bewahrt, als sei sie zwangsläufig eine einzige Fortschrittsbewegung nach oben und nach vorn. Wenn die Christologie zum Maßstab wird, ist nicht nur Ostern, sondern auch Karfreitag zur Kenntnis zu nehmen (2 Kor 4, 10). Beide Ereignisse gehören zusammen, wenn auch freilich die innere Achse der Geschichte die Auferstehung ist und Ostern damit der Vorentwurf des Zielpunkts für die ganze Schöpfung wird⁵⁸. „Die in Jesus Christus angebrochene eschatologische Wirklichkeit verändert ... die objektive Situation aller Menschen und schafft ihnen die Möglichkeit, sich durch Glaube und Taufe auf diese neue Wirklichkeit einzulassen. Insofern Jesus Christus objektiv und ontologisch zur Situation jedes Menschen hinzugehört, bildet die Auferstehung eine Macht, ein Existential, das vorgängig zu unserer Entscheidung diese qualifiziert und herausfordert“⁵⁹.

⁵⁶ D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Berlin 1967, 196.

⁵⁷ A. Grabner-Haider, Auferstehung und Verherrlichung 30.

⁵⁸ L. Scheffczyk, Auferstehung 284.

⁵⁹ W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 184. Vgl. M. Schmaus, Unsterblichkeit der Geistesseele 313 f.

5. Im Symbolum steht der Satz der eschatologischen Hoffnung im 3. Artikel, der vom *Hl. Geist* spricht. Er ist gewissermaßen das Vorzeichen, von dem her alles zu interpretieren ist: die Kirche ebenso wie die Sündenvergebung und auch die Totenerweckung. Die Aussagen darüber sind nicht verlegenheitshalber an den Schluß des Credo gesetzt worden, sondern aus der theologischen Erkenntnis heraus, daß die darin ausgedrückten Wirklichkeiten Werk des Pneumas sind⁶⁰. So wie sich Gottes Wirken in der Schöpfung und ihrer Geschichte immer durch die Vermittlung des Geistes vollzieht; so wie die Präsenz des Geistes Wort und Wirken Jesu seit seiner Taufe erfüllt hatte, so teilt der Geist auch denen, die aus Gott in Christus leben, das Heil zu (vgl. Joh 15, 26 f; Apg 2, 16–21). Die Auferstehung zum Leben wird durch den Geist vermittelt, der im Bekenntnis als der apostrophiert wird, „der Herr ist und lebendig macht“. Noch einmal wird dadurch deutlich gemacht, daß sie sich aus keinen innerweltlichen Prämissen ergibt, sondern etwas Neues ist, das so aus den erkenntlichen Strukturen des Kosmos nicht sichtbar wird. Aus sich selber zum Ende bestimmt, kommt er durch das Pneuma zum Leben (Joh 6, 63). Das gilt auch für den kosmosverhafteten Menschen. *Eirenaeos von Lyon* sagte bereits: „Wie die Braut den Bräutigam nicht freien kann, wohl aber vom Bräutigam gefreit werden kann, wenn der Bräutigam kommt und sie nimmt, so kann auch das Fleisch an und für sich das Reich Gottes nicht aufnehmen, sondern wird vielmehr von dem Geiste in das Reich Gottes aufgenommen“⁶¹. Dieser Geist aber ist bereits gegeben. So zeigt sich auch vom 3. Artikel aus die präsentische Komponente der christlichen Eschatologie. Der Geist wirkt in uns die Gemeinschaft mit Gott in Gnade und Liebe, die sich jetzt in Wort und Sakrament durch den Dienst der Kirche für uns verwirklichen. Insofern der Geist nach dem Credo alles dieses belebt, ist er die innere Triebkraft der Geschichte, die unbeirrbar dem Eschaton zusteuert. Dieses ist somit eine pneumatische Wirklichkeit.

6. Durch die Vermittlung des Geistes, der in der Kirche wirkt, wird auch diese eine wesentliche Komponente der eschatologischen Zukunft. Die Dichotomie (Zweiteilung) der traditionellen Anthropologie verkürzte nicht nur die menschliche Wirklichkeit, sondern individualisierte das Heil als Seelenheil und bewirkte damit eine unzulässige Abstrahierung der Realität. Die Einheit und Totalität, die dem Menschen zu eigen ist, betrifft auch den sozialen Aspekt. Der Glaubende, der das Symbolum bekennt, ist als Christ je Christ in der Gemeinschaft der Glaubenden, die wir die Kirche nennen, und Mitmensch in der Solidarität des Menschengeschlechtes. Sein Ja zur Totenerweckung schließt also das Ja zu Kirche und Menschheit ein. Es gibt keine andere Möglichkeit der Auferstehung als die in der Gemeinschaft. *H. de Lubac* hat viele Zeugnisse aus der patristischen und mittelalterlichen Theologie gesammelt, die ihn zu der Aussage veranlassen: „Alles hinieden und selbst die Kirche ist für die Auserwählten da: aber gerade diese sind noch viel weniger als die irdischen Christen Vereinzelte. Die himmlische Herrlichkeit ist die Entfaltung der Gnade und darum die selige Schau der Vollendung des Einheitsgeheimnisses, dessen Vorspiel die Schöpfung war“⁶². *Gregor von Nyssa*, um nur einen aus der Wolke der Zeugen zu Wort zu bringen, hat von diesen Überlegungen aus eine grandiose Vision der himmlischen Wirklichkeit: „Alle werden eine einzige Sache werden, da sie dem einzigen Gute verbunden sind. So werden, nach dem Wort des Apostels, alle, umschlungen vom Band des Friedens, in der Einheit des Heiligen Geistes ein Leib und ein Geist sein, dank der einzigen Hoffnung, zu der sie berufen wurden. Und das Band dieser Einheit ist die himmlische Herrlichkeit“⁶³. Die plurale Einheit der Kirche zeigt sich als Verweis auf die Lebens-

⁶⁰ *H. de Lubac*, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses (Theologia Romanica VI), Einsiedeln 1975, 82–94.

⁶¹ Adv. haer. 5, 9, 4 (PG 7, 1146 f); vgl. auch 5, 7, 2 (PG 7, 1141); Epideixis 42 (SC 62, 98).

⁶² Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“, Einsiedeln 1970, 100; die Belege 100–118.

⁶³ In cant. hom. 15 (PG 44, 1116 f).

fülle der Vollendung. Dies vermag sie nicht auf Grund soziologischer Gesetze zu sein, sondern weil sie selber Frucht und Mittel des Heils im Plane Gottes ist. Dazu wird sie immer von neuem durch die Eucharistie gestaltet. Diese ist der Wirkgrund der geistlichen Wirklichkeit Kirche. Indem wir das Sakrament empfangen, wird uns die Gemeinschaft mit Christus und in ihm mit den Christen vermittelt. Diese doppelte Gemeinschaft aber, so haben wir erkannt, ist – in ihrer unverhüllten Fülle – das Ziel unserer Existenz. Die Eucharistie der Kirche ist in Wahrheit das „Heilmittel der Unsterblichkeit“⁶⁴.

7. Erst aus dem sachlichen Zusammenhang des Satzes von Auferstehung und ewigem Leben mit den übrigen Tatsachen des Glaubens läßt sich sachgerecht die ansonsten vor-eilige und unziemliche Frage nach dem Wie dieser Zukunft stellen. Unter der „Ewigkeit“ des ewigen Lebens stellen sich viele Menschen nicht mehr vor als eine unabseh-bar lange Zeit, die in irgendeiner Weise mit der unseren koextensiv auf der Strecke ist. Diese erscheint wie ein Ausschnitt der Ewigkeit. In Wirklichkeit sind beide strikt voneinander geschieden und somit auch zu unterscheiden. Es handelt sich um verschiedene Zustandsformen der Existenz. Nach der klassischen Definition ist die Zeit das Maß der Bewegung im Raum. Sie kommt darum nur den Existenzen zu, die im Raum leben. Die Zeit eignet der geschöpflichen Welt. Die Ewigkeit dagegen ist der Ausschluß sukzessiver Bewegung. Sie ist der Ausdruck dafür, daß eine Existenz ganz und in lebendiger Fülle bei sich selber ist. Sie ist die Einheit der Vollendung, in der alles zugleich gegenwärtig ist. Nur Gott jedoch ist absolut frei, absolut lebendig, absolute Einheit und Vollkommenheit zugleich. Allein ihm kommt daher Ewigkeit zu: sie ist ein anderer Name für Gott. So wenig also der Mensch in vollem Sinne Gott werden kann, so unmöglich kann er die Existenzform der Ewigkeit erreichen. Die verheißene Ewigkeit des kommenden Lebens hat darum einen analogen Sinn.

Die Neuheit der zukünftigen Existenzform besteht darin, daß einer unverhüllt und abstrichlos Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott hat. Er erhält Anteil an ihm und das heißt: an seinem Leben (vgl. Joh 17, 3). Im Gegensatz zu seinem irdischen Sein ist dieses neue Leben nicht mehr von Sünde und Scheitern, von Zerstörung und Tod bedroht. In ihm ist alles gesammelt, was sich in der Geschichte ereignet hat, aber nunmehr befreit von der Zweideutigkeit irdischer Existenz. Das Hören auf das Wort Christi, der Glaube an den Vater und die Liebe zu den Brüdern, so drückt es der vierte Evangelist aus (Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14), zeigen sich jetzt in ihrer vollen Gestalt. So kann man mit O. Semmelroth sagen: „Das ewige Leben ist die Fülle der je jetzigen Augenblicke, gereinigt und vollendet im Todesdurchgang aus der Augenblicklichkeit der irdischen Existenz in die Begegnung mit dem ewigen Gott, in der die Unzulänglichkeit, Brüchigkeit und Sündigkeit unserer diesseitigen Augenblicke geläutert wird zu einem Leben, das den spezifischen Charakter dessen hat, was Johannes eben das ‚ewige Leben‘ nennt“⁶⁵. Es gibt wohl keinen besseren Ausdruck, um diese diskontinuierliche Kontinuität zu bezeichnen, als den der Verwandlung ganz im Sinne der paulinischen Theologie und der Liturgie⁶⁶. Des Menschen Ewigkeit ist „die Frucht der in Zeitlichkeit sich vollziehenden Freiheit...“, insofern sie sich in vollendetem Selbstvollzug des Daseins aufhebt und darin die freie Selbstmitteilung des ewigen Gottes als solchen empfängt, annimmt und im Modus dieser freien Endgültigkeit be-hält“⁶⁷.

Im Blick auf traditionelle Vorstellungen ist es nicht unwichtig zu betonen, daß es sich bei dieser Existenzform um echtes Leben handelt. Die Totengebete reden gern von der „ewigen Ruhe“, die der Verstorbene finden solle. Ein solcher Wunsch ist aber nur

⁶⁴ Ignatius v. Antiocheia, Eph. 20, 2 (Funk 87). ⁶⁵ Ich glaube an das ewige Leben 34.

⁶⁶ Vgl. oben den Abriß der paulinischen Theologie. Er wird aufgegriffen in der Liturgie durch die Präfation von den Verstorbenen I: Vita mutatur non tollitur.

⁶⁷ A. Darlapp, Art. Ewigkeit: HThG I, 367 f.

sinnvoll, wenn man dabei an die Entnahme aus der Pein des Sukzessiven denkt, die in Hektik und Unrast zu einer leidvollen Daseinserfahrung wird. Das Leben bei Gott ist so wenig Statik und Unbeweglichkeit wie Gott selber. Es besteht nicht in der Langeweile des ewig Gleichen, sondern in einem beständigen Hineinwachsen in die je intensivere Gemeinschaft mit Gott. Er ist der *wesenhaft* Unbegreifliche⁶⁸: so mehrt jede Erkenntnis und jede Erfahrung Gottes die Erkenntnis der Tiefe seines Geheimnisses. Das ewige Leben ist so die stete qualitative Zunahme der unverstellten Erfahrung Gottes als des „endlosen Endes“⁶⁹.

8. Von den Daten, die wir bei unseren Überlegungen gewonnen haben, läßt sich von neuem die Frage nach dem *Wann* der Totenerweckung ventilieren. Die Theorie des Zwischenzustandes ist ein Produkt der dualistischen Anthropologie und somit im gleichen Moment hinfällig, wo man diese aufgibt. Wir fanden aber, daß der Begriff *Leib* nicht ein Synonym für die biochemisch-physische Körperlichkeit des Menschen ist, sondern eine Chiffre der welt- und geschichtshaften Weise seiner konkreten Subjektivität, „dasjenige, was konstitutiv ermöglicht, daß ein Subjekt in und durch Zeit- und Raumgebundenheit sich selbst auszeitigt und dies in wesenhafter Relation zu anderen Subjekten tut (in den vielfältigen Relationsweisen, die einem leibgebundenen Subjekt zukommen: Relation durch Generation, durch personale Kommunikation, durch Solidarisation usw.)“⁷⁰. Wir sind weiter zu dem Ergebnis gekommen, daß der Tod das wirkliche Ende der irdischen Existenz ist als Einbringung und Verendgültigung dieser eben geschilderten Subjektivität. Ist nun die Auferstehung der Toten und das ewige Leben das Eingehen des Menschen in die Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes, so kann man annehmen, daß sie das Ereignis ist, das sich (von Gott aus gesehen) im Tod vollzieht. Vom Menschen her sind alle Freiheitsentscheidungen gefallen und ratifiziert; Gottes Liebe aber ist allgegenwärtig. So ist zu vermuten, daß er sich präsentisch dem so vollendeten Menschen zuwendet; in der Sprache der Zeitlichkeit müßten wir sagen: das geschieht im Augenblick des Todes als der Verewigung der Existenz. Diese These kann sich auf verschiedene Gegebenheiten in Schrift und Glaubenslehre stützen; sie findet in der Gegenwart immer mehr Befürworter⁷¹.

Wird aber dadurch nicht die Lehre von den beiden Gerichten aufgegeben? Das ist nicht der Fall, wenn man bedenkt, daß auch sie im Idiom der Zeitlichkeit formuliert ist. Wer selber in der Zeit steht, kann gar nicht anders, als es für seine Gedanken zu Hilfe zu nehmen. Er muß sagen, daß für den Menschen, der *heute* stirbt, *heute* Gottes Gericht stattfindet, d. h. daß sich ihm in der Begegnung mit Gott offenbart, wie positiv oder wie negativ die in seiner Freiheit ausgezeitigte Gestalt seiner Existenz ist. Er muß ebenso sagen, daß *einmal in der Zukunft* (am Tage X) die Welt zu bestehen aufhört und sich dann, am letzten aller Tage, die vollendete Geschichte der Menschheit in ihrer unverdeckten Wirklichkeit zeigen wird. Gott wird sie richten. Alles das aber kann dann nicht mehr so gesagt werden, wenn die Zeit nicht mehr die Dauer der Existenzen ist. Vor Gott gibt es nicht Gestern, Heute und Morgen. Wer in der vollendeten Gemeinschaft mit ihm steht, ist in der spezifischen Weise menschlicher

⁶⁸ DS 800, 3001.

⁶⁹ H. de Lubac, Credo (s. Anm. 60) 257. Vgl. H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Einsiedeln 1961, 443 f.

⁷⁰ G. Greshake, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht: G. Greshake / G. Lohfink, Naherwartung 116.

⁷¹ Es wäre hier zu meditieren über die Qualifikation der Auferstehung Jesu als kausale und exemplarische Ursache unserer Erweckung. Die These wird begünstigt durch Phil 1, 23 und 2 Kor 5, 6–8. Auch das Dogma von der Verherrlichung Mariens (Assumptio) weist in die gleiche Richtung, sofern es eine ekklesiologische Aussage (wenigstens auch) ist. U. a. vertreten unsere Ansicht W. Breuning, D. Flanagan, G. Greshake, O. Karrer, K. Rahner sowie der Holländische Katechismus und das „Neue Glaubensbuch“: vgl. die Belege bei G. Greshake, a. a. O. (Anm. 70), 118–120.

„Ewigkeit“ gleichfalls der Zeitlinie enthoben. Das Gericht Gottes wird zu einem einzigen Ereignis, das sich am Ende jedes Menschen und beim Ende aller Menschen ereignet.

9. Es war schon einmal die Rede davon, daß menschliche Erkenntnis entweder durch Evidenz oder durch Erfahrung zustande kommen muß, soll sie sich legitimieren können. Da jede unmittelbare Einsicht in den postmortalen Zustand unmöglich ist, legt sich die Frage nahe, ob uns eine irgendwie geartete *Erfahrung* des ewigen Lebens und somit auch der Auferstehung in es hinein zugänglich ist? Diese Frage ist auch von theologischem Interesse aus zu erheben, wenn tatsächlich das Leben in der Gnade der Beginn der absoluten Zukunft Gottes ist. Eine erste, sehr allgemeine, aber deswegen nicht minder zutreffende Antwort lautet, daß im Grunde bei jeder Glaubenserfahrung bereits die Tatsache des ewigen Lebens angepeilt wird, sofern dieses nichts anderes ist als die unverstellte und vollendete Erfahrung der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes. Wann und in dem Maße Gott, Christus, das Wirken des Geistes erfahren werden, wird auch der Realitätsbezug des letzten Satzes im Symbolum erfahren. Wenn es also solche Erfahrungen gibt – und daran ist nicht zu zweifeln⁷² –, gibt es auch Erfahrung des ewigen Lebens. Der Schluß des christlichen Bekenntnisses ist nicht nur in dem Sinn „die Schlußfuge aller vorangehenden Aussagen“⁷³, daß diese mit Theo-Logik darin münden, sondern daß Glaube und Erfahrung von ihnen hier zusammengefaßt werden.

Es gibt aber auch noch einen unmittelbareren Erfahrungsweg. Untersuchen wir die Phänomene im irdischen Bereich, so zeigt sich sehr bald, daß ihnen allen das Stigma der Vergänglichkeit zukommt. Die Erkenntnis des atl Predigers: „Alles ist nichtig, alles ist umsonst“ (1, 2) ist letzten Endes nicht Ausdruck eines müden Pessimismus, sondern eines illusionslosen Realismus. Aber auch wer sich ihr stellt, wird merkwürdigerweise im Normalfall davon nicht zur Resignation veranlaßt, sondern zum Handeln und zur Tat aufgerufen. Der Mensch hat wie Faust die Sehnsucht nach dem Bleibenden und nach der Vollendung in sich. Wir nehmen die Dinge nicht, wie sie uns erscheinen, sondern suchen nach einem letzten und endgültigen Sinn. Die Analyse der Phänomene endet nicht in einer Antwort, sondern mündet in eine Frage. Damit haben wir bereits so etwas wie eine Erfahrung von der Möglichkeit der Ewigkeit gemacht. Sie berechtigt nicht zum Schluß, es gebe sie auch wirklich, aber sie kann uns bereit zum Hören machen, wenn das Kerygma davon zu uns spricht.

Leben aus dem Glauben an das Leben

Das Bekenntnis des christlichen Glaubens ist nicht nur eine Aufreihung von Glaubens-Sätzen, sondern hat immer auch eine doxologische Funktion. Es ist preisende Antwort auf die Botschaft Christi. Daß sie tatsächlich Eu-Angelion ist, wird im Finale des Symbolum deutlich. Hier kann nicht einmal mehr der Anschein aufkommen, man rede von objektiven Wirklichkeiten, die einen existentiell nicht sonderlich berühren. Denn nun wird offensichtlich klar, daß es um die radikalste Betroffenheit des Subjekts geht – um sein Sterben. Und weil in diesem Satz alle anderen vorausgehenden Sätze des Credo zusammengefaßt werden, betrifft es uns in seiner Gänze. Der Lobpreis, den wir wagen, wenn wir es beten, bekommt daraus seinen letzten Ernst. Denn das Bekenntnis verharmlost nicht den Tod. Es stellt sich der Bitterkeit der Phänomene. Sie zeigen, daß Sterben kein sanftes Hinüberschlummern, sondern die

⁷² W. Beinert, Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit: H. Roßmann / J. Ratzinger, Mysterium der Gnade (FS. J. Auer), Regensburg 1975, 132–145 sowie den gesamten Abschnitt „Die Erfahrung von Glauben und Gnade“, a. a. O. 105–172 (mit weiteren Beiträgen von N. Schiffrers, O. Wanke, L. Scheffczyk und S. Harkianakis).

⁷³ H. Fries, Und das ewige Leben: W. Sandfuchs (Hg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg 1975, 167.

äußerste Katastrophe des Menschen ist. So wenig wie der Tod des Herrn auf Golgota ist der Tod des Christen Schauspiel. Und wie Ostern seine volle Wirklichkeit erst vom Karfreitag aus entfaltet, so leuchtet die Verheißung von der Auferstehung der Toten erst richtig vor dem Hintergrund des Sterbens. Gerade weil im Tode alles verloren wird, wird Gott selbst darin gewonnen und in ihm alles.

Diese letzte Wirklichkeit taucht alle vorausgehenden in neues Licht. Sie ermöglicht es uns, das Leben realistisch anzunehmen⁷⁴. Von ihr her bricht echter Humanismus auf. In ihm ist die einmalig-unvergleichliche Würde des Individuums gesichert. Durch ihn erfährt die Arbeit der Menschen, die Gestaltung der Welt, jede Entscheidung für Gerechtigkeit und Freiheit auch unter Opfern ihren tiefen Sinn. Noch das ungünstige Schicksal wird annehmbar. Die leidvoll von Ungezählten erfahrene Ungerechtigkeit im Leben wird zum Wert auf Hoffnung hin. Wer die Zeichen der Zeit vom Ende her zu lesen versteht, dem bleibt die Enttäuschung durch haltlose Utopien erspart. Im Glauben an die zeitüberwindende Treue Gottes wagt der Mensch die Freiheit: er braucht nicht mehr opportunistisch zu leben, sondern darf das Gute um der Güte Gottes willen verwirklichen.

Der Glaube an das ewige Leben schenkt Gelassenheit und Ruhe. Der Mensch, der aus ihm wirkt, hat den Sinn seines Lebens schon gefunden; er ist nicht genötigt, ihn ständig neu in eigener Regie zu begründen⁷⁵. Darum kann er sich ungeteilten Herzens den Menschen und dem Kosmos zuwenden: beide nimmt er ernst, weil in beiden die Ewigkeit Gestalt annimmt. Aus dieser Ruhe kommt eine zielgerichtete Dynamik: die Zukunft ist das Maß des Handelns. So wird Leben aus dem Glauben an das ewige Leben freigesetzt, das jetzt schon zeugend im Zeugnis von Gottes Liebe wirkt. „Keine irdisch erreichbare Freiheit wird die Freiheit einholen, auf die der Christ mit begründeter Hoffnung vorausschaut, obschon jeder Versuch, irdisch Freiheit, Friede, Brüderlichkeit zu errichten, in der Richtung schreiten muß, in der die christliche Hoffnung weist. Der irdische Versuch, der echtem Auftrag Gottes entspricht, müßte zusammenbrechen, wenn die Kategorien der ‚Vergeblichkeit‘ und ‚Verfallenheit‘ den letzten Horizont irdischen Daseins bildeten. Sie sind Horizont, unübersteigbar in diesem Äon; aber es gibt diesen Horizont nur, weil die Schöpfung ihm widerwillig und ‚auf Hoffnung hin‘ unterworfen worden ist. Darum hat das Prinzip Hoffnung das letzte theologische Wort über die Konstitution der Welt“⁷⁶. Dieses Wort in die Resignation der Gegenwart hinein zu sprechen, ist von höchster pastoraler Dringlichkeit. Es wird von uns verlangt, das Bekenntnis unseres Glaubens bis zum Ende preisend und verkündigend zu sprechen.

⁷⁴ Vgl. dazu H. Fries, a. a. O. 167–179.

⁷⁵ Vgl. dazu, was Paulus Gal 5, 19–23 über die Werke des Fleisches und die Werke des Geistes sagt.

⁷⁶ H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III, 2/2, Einsiedeln 1969, 490 f.



Zentralheizungen aller Systeme • Strahlungsheizungen
Lüftungs-, Klima-, Öl- und Gasfeuerungsanlagen

J. L. BACON

Gegründet 1853

Komm.-Ges.

4021 LINZ, Wachrenergasse 2, Postfach 292

Telefon 75 3 33

1141 WIEN 14, Linzer Straße 140, Tel. 94 23 51