

Auferstehung im Tod

Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion

VON GISBERT GRESHAKE

I. Der Frage- und Diskussionsstand bis ca. 1986

Ungefähr um die Mitte unseres nun ausgehenden Jahrhunderts anhebend und sich in den 70er Jahren intensivierend, fand in der katholischen Eschatologie eine lebhaftere Diskussion um die Frage einer „Auferstehung im Tod“ statt. Damit nahm die katholische Theologie auf ihre Weise die Herausforderung seitens evangelischer Theologen auf, wonach die Rede von einer unsterblichen Seele un-, ja antibiblich und damit die traditionelle Lehre von einer Diastase zwischen Vollendung der menschlichen *Seele* im Tod und Vollendung des menschlichen *Leibes* bei der endzeitlichen Auferstehung des *Fleisches* obsolet sei¹. „Auferstehung und nicht Unsterblichkeit“ heiße die christliche Devise. Die Gründe für dieses Schibboleth neuerer evangelischer Eschatologie sind vielfältig und brauchen hier nicht wiederholt zu werden². Auch wenn katholische Theologen im allgemeinen weder die Wirklichkeit einer Geistseele ablehnten noch die (korrespondierende) protestantische These vom „Ganztod“ des Menschen und seiner endzeitlichen Auferweckung *ex nihilo* mitvollzogen³, wurden sie doch aufgrund exegetischer, theologisch-geschichtlicher und spekulativer Untersuchungen und Reflexionen zu ähnlichen Ergebnissen geführt⁴.

So schrieb Joseph Ratzinger im Jahre 1968, damals noch einer der Protagonisten einer erneuerten Eschatologie: Auferstehung des Fleisches meint „das Heil des *einen*, ungeteilten Menschen“ und nicht die „Idee der Rückgabe der Körper“ nach einer langen Zwischenzeit⁵. Trifft dies aber zu, so ist die „Spannung“ zwischen dem, was am Menschen je im Tod von Gott her geschieht und dem, was für das Ende der Geschichte zu erhoffen ist, nicht mehr zu bestimmen als Polarität von zwei Phasen, deren erste heißt: Vollendung einer leiblosen Seele (*anima separata*) und deren zweite: Vollendung des individuellen Leibes. Dieses traditionelle Modell, die Diastase von Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes, ist – wie man zeigen kann und wie vielfach gezeigt wurde⁶ –

¹ Vgl. dazu *M. Schmaus*, Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung der Toten?, in: *H. Schlink / H. Volk* (Hrg.), *Pro Veritate* = FS L. Jäger u. W. Stählin, Münster-Kassel 1963, 311–337; *A. Ahlbrecht*, *Tod und Unsterblichkeit*, Paderborn 1964; *G. Greshake*, *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht*, in: *G. Greshake / G. Lohfink*, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71) Freiburg i. Br. 1982, 82–120.

² Eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen Gründe findet sich bei *G. Greshake / J. Kremer*, *Resurrectio Mortuorum*, Darmstadt 1991, 247 ff.

³ *R. Schenk*, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, Freiburg i. Br. 1989, 448, selbst kein Vertreter einer „Auferstehung im Tod“, stellt sogar völlig zu Recht fest: „Die Theorie der ‚Auferstehung-im-Tode‘ [entspricht] einem gnadentheologischen Anliegen, das dem der Ganz-Tod-Theorie geradezu entgegengesetzt ist“.

⁴ Vertreter einer „Auferstehung im Tod“ sind genannt bei *M. Dumais*, *Résurrection au moment de la mort?* in: *L. Audet* u. a., *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu*, Paris u. a. 1971, 68 f (Lit.); *W. Breuning*, *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, in: *MySal V*, 838 f; *Greshake*, *Verhältnis* 118 f; *ders.*, *Resurrectio* 254²⁷⁰. Die Reihe der hier genannten Autoren ließe sich mittlerweile noch *beträchtlich* verlängern.

⁵ *J. Ratzinger*, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 289–300. Siehe auch *ders.*, *Auferstehung*, in: *SM I*, 390–402. Dazu *H. Sonnemans*, *Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung*, Freiburg i. Br. 1984, 434–440.

⁶ Siehe dazu z. B. *Greshake*, *Resurrectio*; *ders.*, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: *W. Breuning* (Hrg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie* (QD 106) Freiburg i. Br. 1986, 107–158.

dem Glauben an die Auferstehung gleichsam von außen her zugewachsen, ja aufgedrängt worden durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und besonders mit der Leibfeindlichen Gnosis. Zwischen- und Wartezustand einer anima separata, eine physizistische Sicht des Auferstehungsleibes sowie die reduktive Uminterpretation der biblisch ganzheitlich zu verstehenden sarx auf einen „Teil“ des Menschen waren in der damaligen Situation völlig zu Recht eingesetzte Mittel, um gegen verkürzende und verfälschende Vollendungsvorstellungen den Glauben an die integrale, auch das Leibhaft-Materielle einschließende Güte der Schöpfung und an die Treue Gottes zu ihr zur Geltung zu bringen. Zugleich aber kam es sowohl zu neuen Verengungen (insoweit die neutestamentliche Rede von der bereits jetzt geschehenen und geschehenden Auferstehung [Joh, Kol, Eph], weil gnostisch mißbrauchbar, zurücktrat) als auch zu unlösbaren Problemen (besonders hinsichtlich der Identität zwischen irdischer und verklärter Materie sowie der Existenz und Vollzugsweise einer leibfreien Seele). Jedenfalls wurde die ursprünglich mit dem Auferstehungsglauben gegebene Spannung zwischen postmortaler Vollendung des Individuums und endzeitlicher Vollendung der Welt umgeformt zur Spannung zwischen Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes im Blick auf den je einzelnen Menschen.

Angesichts dieser Entwicklung bestimmen eine Reihe von katholischen Theologen der Gegenwart die zwei Phasen des Vollendungsgeschehens wieder (1) als Vollendung des einen und ganzen Menschen (von Leib und Seele) qua Individuum *im Tod* und (2) als Vollendung des sozialen Ganzen der Menschheit (in die der einzelne wesensmäßig eingefügt ist und ohne die er folglich auch seine letzte Vollendung nicht erreichen kann) *am Ende der Geschichte*. So gesehen aber spricht nichts dagegen, die individuelle Vollendung im Tod als Auferstehung (des einzelnen) zu verstehen und zu bezeichnen⁷. Dabei will der Gedanke einer Auferstehung im Tod gegenüber dem einer Trennung der Seele vom Leib und ihrer leiblosen Weiterexistenz herausstellen, daß der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leibliches und welthaft verfaßtes Wesen ist, das sich niemals nur als „Seele“ (anima separata) vollziehen kann. Denn wenn der Leib jener „Ausdruck“ des Geistes ist, kraft dessen das Subjekt sich in und an der Welt auszeitigt, so bedeutet der Tod zwar ein Ende dieser sich unter Raum-Zeit-Bedingungen vollziehenden Auszeitigung, nicht aber (platonisch-gnostisch) ein Abstreifen des „Ertrages“ der sich welthaft verwirklichenden Existenz. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit: Der Mensch ist im Tode und in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner „Leibhaftigkeit“, d. h. Welt- und Geschichtsverbundenheit und -gebundenheit geworden ist. So gesehen, trägt die Seele in ihrer Vollendung den erweckten verklärten Leib (und damit den vergangenen welthaften Ausdruck) in sich.

Eine solche Konzeption von „Auferstehung im Tod“ macht Ernst mit der Inkommensurabilität, mit dem ganz Neuen und Anderen der Auferstehungsleiblichkeit, wie sie z. B. Paulus in 1 Kor 15,44 darlegt. Sie lehnt es ab, verklärte Leiblichkeit physizistisch als Wiederbelebung des Leichnams und damit in Verlängerung empirischer Materialität zu denken⁸.

Das Verstehensmodell „Auferstehung im Tod“ hebt hervor, daß das todüberwindende Handeln Gottes den *ganzen* Menschen, d. h. in gleicher Weise Seele und Leib, betrifft. Die traditionelle Idee der „Unzerstörbarkeit“ der Seele liegt also nicht „außerhalb“ des „eigentlichen“ Auferweckungsgeschehens, sondern ist ein Moment an diesem. Wenn unter „Seele“ des Menschen jene Wirklichkeit zu verstehen ist, kraft derer er kon-

⁷ So sprach anfangs auch J. Ratzinger, Einführung 294 vom „begonnenen Auferstehungsleben“. Zur Auferstehung als *durchlaufendes* Existential christlichen Lebens vgl. aus exegetischer Sicht J. Kremer, in: *Greshake / Kremer, Resurrectio*, Teil I sowie *Dumais, Résurrection* 86f (Lit.).

⁸ Dies ergibt sich bereits aus einer konsequenten thomanischen Anthropologie, wonach die Wirklichkeit des Leibes durch die Seele vermittelt und nicht als empirisch-physikalische Eigenwirklichkeit zu verstehen ist. Vgl. dazu *Greshake, Resurrectio* 223–236; 267f, ferner auch unsere weiteren Ausführungen in Abschnitt 3.

stitutiv in Relation zu Gott steht, so bedeutet Unzerstörbarkeit der Seele, daß Gott – wie G. Scherer sehr treffend sagt –

„die Seele auch über den Abgrund des von ihr her möglichen Nichtseins forträgt ... Unsterblichkeit und Auferstehung stehen sich dann nicht mehr als zwei verschiedene Modelle der Hoffnung des Menschen auf Todestranszendenz gegenüber, nämlich auf der einen Seite eine mehr biblische und auf der anderen eine mehr griechisch-philosophisch begründete, vielmehr schlagen nun beide in eins ... Wenn Gott die Seele als ein Du will, aber als ein Du, das als solches lieblich verfaßt ist, dann ist es schwer vorzustellen, daß die Wiedervereinigung mit dem Leib, also die Vollendung des allerpersönlichsten Seins der Geisteseele als des leibhaftigen Du Gottes, eine spätere Hinzufügung zu der in Gott seligen Seele bedeutet.“⁹

Vor allem aber ergibt sich das Vorstellungsmodell einer Auferstehung im Tod auch als das Erfordernis einer angemessenen Glaubens- und Verkündigungssprache. Nach biblischer Ausdrucksweise ist für die Bezeichnung Auferstehung eine vielfältige Polysemie geradezu konstitutiv. So kann z. B. die Taufe wie auch umfassend das christliche Leben und Sterben als Leben, Sterben und Auferstehen mit Christus verstanden werden. Auferstehung ist geradezu ein durchlaufendes Existenzial des ganzen Glaubensweges. Das Mitsterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben heißt Auferstehung, genauso wie die Verwirklichung von Glaube und Liebe im johanneischen Schrifttum als Auferstehung gedeutet wird. Und schließlich scheint auch das individuelle Mit-Christus-Sein nach dem Tod zumindest in 2 Kor 5, 8 als Auferstehungsstand verstanden zu sein. Nun dürfte es ausgesprochen fatal sein, daß man der „Innenseite“ des Todesgeschehens – jenem exponierten Augenblick, in dem der Mensch leibhaftig in das Mitsterben mit Christus gestellt ist und sich aufgefordert sieht, seine Selbstbehauptung aufzugeben und sich wie Christus glaubend, hoffend und liebend in die Hände des Vaters fallen zu lassen – die Bezeichnung „Auferstehung“ abspricht. Wenn der Tod die äußerste Ratifizierung der Taufe ist, geschieht hier auch auf zugespitzteste Weise Auferstehung und nicht nur Trennung und Weiterexistenz einer von Schöpfung her ohnehin unvergänglichen Seele und ihre Einweisung in einen „Stand“, der zwar seliges Mit-Christus-Sein, nicht aber Auferstanden-Sein, Teilhabe an seiner Auferstehung bedeutet.

Gegen den möglichen Vorwurf, hier werde eine durch und durch neologistische Sprache verwendet, läßt sich zeigen¹⁰:

(1) Der Gedanke einer „Auferstehung im Tod“ kann sich berufen auf frühjüdische und frühchristliche Vorstellungen einer „leiblichen Seele“ im Zwischenzustand, wobei Leiblichkeit hier ganz wörtlich zu nehmen ist, nämlich als ein zwar verminderter, noch nicht zur Vollendung gekommener, aber eben doch leiblicher Zustand. Dieser Gedanke wurde über das Gleichnis vom armen Lazarus von fast allen Schriftstellern des zweiten bis vierten Jahrhunderts aufgegriffen und durch stoische Ideen philosophisch abgesichert.

(2) Einen weiteren Anknüpfungspunkt bilden die zwischentestamentlichen Vorstellungen über das Schicksal der Patriarchen wie auch die frühchristliche Märtyrer-Eschatologie: Im Tod steht der Blutzeuge *leibhaftig* auf. Die Ausweitung des Märtyrergeschicks auf alle Gläubigen geschieht zwar nicht unter dem spezifischen Gesichtspunkt der leiblichen Auferstehung, aber doch in genereller Form in der Westkirche mindestens ab Cyprian.

(3) Die Konzeption einer Auferstehung im Tod zieht die letzten Folgerungen aus der seit Augustinus durchgehenden Überzeugung des Abendlandes von der bleibenden Wesensbeziehung der vollendeten Seele zu Leib und Welt, ja, sie ist im Grunde die radikale Konsequenz der „anima-unica-forma-corporis-Lehre“. Auf dieser Linie verstand auch K. Rahner die postmortale Seele zunächst so, daß er auf ihren „allkosmischen Weltbe-

⁹ G. Scherer, Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie, in: S. Dexinger (Hrg.), Tod-Hoffnung-Jenseits, Wien-Freiburg-Basel 1983, 78 f.

¹⁰ Die folgenden Thesen sind eingehend begründet und belegt bei Greshake, Resurrectio 169–276.

zug¹¹ hinwies, auf ihr im Tod gewonnenes tieferes „In-Beziehung-Bleiben“ und „In-Beziehung-Treten mit allem“. Diese Bestimmungen hat Rahner in der Folgezeit selbst zugunsten einer „Auferstehung im Tod“ fallen gelassen¹¹. Und der Grund dafür?

Man „wird ... zugeben, daß sich das ganze Problem wesentlich vereinfacht, wenn man diese bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie scholastisch ausgedrückt als bleibende Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele denkt ... Darum kann auch die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab gar kein Argument mehr abgeben, daß die ‚Auferstehung‘ noch nicht stattgefunden habe. Warum sollten wir sie dann nicht in dem Augenblick ansetzen, wo sich die Freiheitsgeschichte des Menschen vollendet, in seinem Tod nämlich?“¹²

(4) Die Konzeption einer Auferstehung im Tod knüpft an die alexandrinische Eschatologie, insbesondere an die des Klemens von Alexandrien an, die eine progressive Auferstehung kennt: angefangen von der Taufe über den Tod bis hin zur universalen Vollendung.

(5) Umgekehrt bedienen sich Kritiker des neuen Paradigmas oft einer durchaus neologistischen Sprache, so z. B. das Römische Dekret vom 17. 5. 1979¹³ „Über einige Fragen der Eschatologie“ (Nr. 3), wenn es sagt, daß der Ausdruck der „Seele“ das „Ich des Menschen“ bezeichnet, das nach dem Tode weiterbesteht, oder wenn Ratzinger behauptet, daß der Seelenbegriff „nichts anderes“ als eine „vom Leib getrennte Eigenwirklichkeit der Person behaupten“ wolle¹⁴. Beide Aussagen sind von der philosophischen und theologischen Tradition der kirchlichen Lehre nicht abgedeckt¹⁵.

Geen die Konzeption einer Auferstehung im Tod erhoben sich, zumal seit dem

¹¹ K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien² 1958, 23, 25f. So schreibt er im Vorwort zur Arbeit von S. Zucal, La teologia della morte in Karl Rahner, Bologna 1982: „Ich erinnere mich ..., daß ich später den Gedanken von der ‚allkosmisch‘ gewordenen Seele nach dem Tod habe fallen lassen können ..., weil ich heute im großen und ganzen die Theorie vertrete, die über das Verhältnis von Leib und Seele nach dem Tod von G. Greshake in dem schon genannten Buch [Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit] dargelegt und gegen eine scheinbare Ablehnung von seiten der Glaubenskongregation verteidigt wird“. Diese Rahnerschen Ausführungen klingen erheblich anders als das, was H. Vorgrimler, Der Tod als Thema der neueren Theologie, in: *ders.*, Wegsuche, Bd. I, Altenberge 1997, 368–380 über die Position Rahners und seine Bedeutung für die These von der „Auferstehung im Tod“ darlegt.

¹² K. Rahner, Über den „Zwischenzustand“: Schr. XII, 461f. – Dagegen erhob J. Ratzinger Widerspruch, da er bemerkte, daß nach diesem Verständnis „die Verkündigung ihre Sprache verloren“ habe. Er fügt erläuternd hinzu: „Man kann dem Gläubigen zwar schließlich beibringen, daß es eine Unsterblichkeit der Seele nicht gebe. Daß aber sein toter Freund soeben auferstanden sei, das kann ihm keine Sprache der Verkündigung einsichtig machen, weil diese Verwendung von ‚Auferstehung‘ typische *lingua docta*, historische Gelehrtensprache, aber kein möglicher Ausdruck gemeinsamen und gemeinsam verstandenen Glaubens ist ... Abgesehen davon, daß die hermeneutischen Windungen, die als Hintergrund zur Verständlichkeit der Formel nötig sind, niemals in die Verkündigung eingehen können, begibt sich der Theologe damit auch als Gelehrter in ein theologisches Sprach- und Denkgetto, in dem niemand mit ihm sprachlich und denkerisch kommuniziert“.

In diesen Ausführungen zeigt sich, wie „physizistisch“ Ratzinger Auferstehung versteht, nämlich im Grunde doch als Wiederhinzugabe des Körpers, so daß angesichts des Leichnams nach ihm nicht von Auferstehung gesprochen werden kann. Daß die Polemik Ratzingers sich damit auch gegen die frühchristliche Sprache der Märtyrereschatologie richtet, die den Märtyrer sterben sieht und zugleich als leiblich auferstanden glaubt, sei nur am Rande vermerkt. Daß der Theologe sich mit der Konzeption einer „Auferstehung im Tod“ auch nicht in ein Sprachgetto begibt, sondern daß – genau im Gegenteil! – dadurch ein interdisziplinäres Gespräch mit den Naturwissenschaften ermöglicht wird, zeigt U. Lüke, Bio-Theologie, Paderborn u. a. 1997. Siehe Abschnitt II, 3.

¹³ AAS 71 (1979) 939–943. – Die verschiedenen Kommentare und Äußerungen zu dieser römischen Erklärung sind umfassend zusammengestellt bei R. Blatnický, Tra la morte del Cristiano e la risurrezione universale, Sal. 45 (1983) 63–77.

¹⁴ J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 96.

¹⁵ Vgl. dazu Greshake, Resurrectio 223 ff, 273³⁰⁶.

„Frontwechsel“ Ratzingers und der „verunglückten“ römischen Erklärung von 1979¹⁶ eine Reihe von kritischen Stimmen¹⁷, deren wichtigste Argumente in meinen Veröffentlichungen bis 1986 aufgearbeitet wurden.

Zwar ist es mit der Diskussion über eine Auferstehung im Tod selber seitdem ruhiger geworden – Gott Dank! –, denn es gibt wahrlich wichtigere Probleme. Doch sind seither eine Reihe von Veröffentlichungen erschienen, die sich zustimmend und weiterführend oder ablehnend und mißverstehend mit diesem theologischen Thema befassen oder es am Rande streifen. Damit möchte sich der zweite Teil dieses Beitrags befassen, ein Beitrag, der von mir her als der letzte zu dieser Thematik gedacht ist.

II. Neuere Beiträge. Zustimmung – Kritik – Weiterführung

1) Mißverständnisse und Nichtverstehbares

Zur Methodik mittelalterlicher theologischer Disputationen, die an der Gregoriana in Rom noch bis in meine Studienzeit hinein exerziert wurden, gehörte es, zunächst einmal die These des „Gegners“ zu wiederholen, um sich zu vergewissern, ob man sie richtig aufgenommen habe; dann erst erfolgte die (kritische) Antwort. Nicht nur im Blick auf unseren Gegenstand möchte man sich etwas Ähnliches für heutige theologische Auseinandersetzungen wünschen. Es ist schlechthin verwunderlich, was da von Gegnern einer „Auferstehung im Tod“ alles fälschlicherweise behauptet und unterstellt wird, so als ob man die entsprechenden Texte gar nicht zur Kenntnis genommen hat.

Hier eine kleine Auswahl:

Gianni Valente schreibt in *30Tage*: Die Übernahme protestantischer Argumente gegen eine Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung erfolgte „vor allem durch Theologen wie Gisbert Greshake (dessen Lehren Eingang in den Holländischen Katechismus [sic!] fanden) und Boros, wobei insbesondere die Lehre von der Außerzeitlichkeit unter den katholischen Theologen Anklang fand. Sie wurde unter anderem von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar aufgegriffen“¹⁸. An diesem Satz ist eigentlich alles falsch. (1) Der holländische Katechismus wurde 1966 publiziert, meine eigene älteste

¹⁶ „Verunglückt“, weil man gegenüber dem ursprünglichen, als Brief an die Bischöfe in aller Welt ausgesandten Schreiben in die spätere Veröffentlichung in den AAS 71 (1979) 940f einen Nebensatz einfügen mußte (anima = das Ich des Menschen, „welches in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit [complemento sui corporis cavens] entbehrt“), da man wohl erst nachträglich merkte, daß man in der Erklärung die inkriminierte Position einer „Auferstehung im Tod“ noch gar nicht getroffen hatte. Aber auch dieser Nebensatz besagt nicht viel, weil hier offen bleibt, was eigentlich complementum corporis bedeutet. Siehe dazu G. Greshake, Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie (17. 5. 1979), in: *Greshake / Lobfink*, Naherwartung 185–192. Im übrigen wäre es einmal interessant, von Kanonisten zu erfahren, welcher Text eigentlich „authentisch“ ist. Auch wenn im allgemeinen die offiziellen AAS die Authentizität verbürgen, so ist zu fragen, ob dies auch für das genus literarium „Brief“ gilt, da nach meiner Vermutung „authentisch“ doch wohl nur derjenige Text sein kann, den der Adressat wirklich erhalten und nicht der, den man nachträglich geändert hat.

¹⁷ Die kritischen Stimmen sind zusammengestellt in *Greshake / Lobfink*, Naherwartung 161–188; 185–192; *Greshake*, Resurrectio 255²⁷⁴.

¹⁸ G. Valente, Ein leeres Spektakel, in: *30Tage* 1, 1989, 51. – Auf der vorangehenden Seite wird verdeutlichend noch gesagt: Für die Vertreter einer Auferstehung im Tod „verläßt der Mensch mit dem Tod die Zeit und tritt in die Ewigkeit ein, wo das persönliche Gericht, die Parusie, das Endgericht und die Auferstehung in eins fallen“ (50). – Nun kann man gewiß die Auffassung vertreten, daß es sich bei *30Tage* um keine seriöse theologische Zeitschrift handle und sich deshalb eine Auseinandersetzung mit diesem Beitrag gar nicht lohne. Doch sei auf die Gefährlichkeit dieser Form von theologischem Journalismus hingewiesen: Es wird hier und in vielen anderen theologischen Artikeln dieses Blattes mit Unterstellung eine „Stimmung“ gemacht, um neuere Theologie zu disqualifizieren und so eine ernsthafte Auseinandersetzung in weiteren Kreisen des Volkes Gottes zu verhindern.

Veröffentlichung zum Thema¹⁹ stammt aus dem Jahre 1968. Ergo! (2) Diesbezügliche Veröffentlichungen von H. U. v. Balthasar liegen noch länger vor den meinigen zurück. (3) Weder K. Rahner noch H. U. v. Balthasar noch die allermeisten Vertreter einer „Auferstehung im Tod“, auch ich selbst nicht, vertreten die „Lehre von der Auferzeitlichkeit“ oder – wie es an anderer Stelle heißt – vom „In-eins-Fallen“ der eschatologischen Ereignisse, ja sie lehnen diese ausdrücklich ab! Mir sind nur zwei katholische *Fachtheologen* bekannt, für die – allerdings auf unterschiedliche und höchst differenzierte Weise – die Rede von einer „Auferstehung im Tod“ mit Erwägungen über das Ende chronologischer Zeitlichkeit verbunden wird: Gerhard Lohfink und Ulrich Lüke (siehe dazu die Erwägungen unter 2).

Leider finden sich ähnlich falsche Referate auch bei Herbert Vorgrimler u. a.²⁰. Aus dem Faktum, daß Lohfink und ich zwar in ein und derselben „*Quaestio disputata*“, doch in je separaten Artikeln, Beiträge zur Erneuerung des Eschatologie geschrieben haben, wird kurzerhand die Position Lohfinks mit meiner eigenen identifiziert²¹, obwohl ich von der ersten Publikation zu diesem Thema an²² auf den Prozeßcharakter der Vollendung insistiert (!) habe: Die eschatologische Gottesstadt ist noch im Entstehen; die Welt wächst in und durch die leibgeistigen Personen, d. h. durch den Ertrag, der je im Tod sich verendgültigenden Geschichte der einzelnen, progressiv-dynamisch, langsam in ihre eigene Endgültigkeit hinein. Ausdrücklich wird eine Zeitlosigkeit zwischen Tod und eschatologischer Auferstehung wie auch das In-eins-Fallen der Eschata abgelehnt²³. Deshalb kann die mir und anderen Theologen unterstellte zeitliche Identifizierung von Auferstehung im Tod und letzter eschatologischer Vollendung nur als bedauerliches, ja ärgerliches Fehlverständnis zurückgewiesen werden, ein Fehlverständnis, das im Grunde noch einmal von S. Greiner und G. Nachtwei unterstrichen wird, wenn beide mir „großzügig“ zubilligen, daß Greshake „nun“ herausstellt, daß er „schließlich“, „inzwischen“ und dazu noch „überraschend“ zur Aussage geführt wurde,

¹⁹ G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969. Die dieser Veröffentlichung zugrunde liegende Dissertation wurde 1968 eingereicht.

²⁰ Vgl. H. Vorgrimler, *Von der Gegenwart und dem Leben der Toten*, in: K. Richter (Hrg.), *Der Umgang mit den Toten* (QD 123) Freiburg i. Br. 1990, 33: „G. Greshake hatte (z. T. zusammen mit G. Lohfink) die These entwickelt, daß sich wegen der Verflechtung aller Schicksale in jedem Einzeltd auch der Tod aller, die Auferstehung aller und das Ende der Welt ereigneten“. So auch schon vorher *ders.*, *Hoffnung auf Vollendung* (QD 90) Freiburg i. Br. 1980, 153 f. Ähnlich heißt es bei G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, Leipzig 1986: „Für Greshake tritt der Mensch im Tod aus der Zeit in die Ewigkeit“. Ebenso hält D. Hatstrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992, 318 mir fälschlicherweise entgegen: „Vor Gott gibt es keine Zeit, so daß vor Gott die Geschichte zugleich mit jedem Verstorbenen vollendet ist“. F. van Steenberghe, *Plaidoyer pour l'âme séparée*, in: RThom 87 (1987) 638, der die These von einer „Auferstehung im Tod“ geradezu für häretisch hält, meint sogar interpretieren zu müssen: „Certains [théologiens] croient échapper à l'hérésie en imaginant que, pour les défunts, la résurrection personnelle coïncide avec la parousie et la résurrection générale, sous prétexte qu'il n'y a plus de temps dans l'au-delà“.

Unzutreffend ist auch das Referat von Vorgrimler, *Wegsuche* 373, es sei „Greshakes These [sic!], ein ‚Ende der Welt‘ brauche – auch vom Glauben her – nicht postuliert zu werden“. *Ausdrücklich* heißt es bei mir, daß es sich *nicht um eine These*, sondern um eine vorsichtige, dazu noch als Exkurs im Kleindruck vorgetragene „*Hypothese*“ handelt, die übrigens Rahner für sehr bedenkenswert, ja faszinierend hielt, die ich aber in der Tat mittlerweile längst aufgegeben habe. Die diesbezügliche Polemik Vorgrimlers ist um so bedauerlicher.

²¹ So liest man bei Lüke, *Bio-Theologie* 80: Es „konstruieren Greshake und Lohfink schließlich noch unter Reaktivierung des mittelalterlichen Begriffs ‚Aevum‘ die mit diesem identifizierte ‚verklärte Zeit‘“. Und so geht es unterschiedslos weiter! Ähnlich auch im Beitrag: U. Lüke, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, in: StZ 123 (1998) 47 ff. Das Gleiche gilt auch sehr häufig von der o.g. Arbeit von Nachtwei.

²² *Auferstehung* 387–395.

²³ So heißt es in Greshake, *Auferstehung* 402 kritisch gegen E. Brunner: „Hinter der Lösung Brunners steht ein Verstehen von Geschichte, welches dieses von ‚Ewigkeit‘ absetzt und aus dem Gott der Geschichte einen Gott der Ewigkeit macht“.

daß der einzelne noch warten muß auf die Gemeinschaft, in der er sein letztes Ziel erreicht²⁴.

Unverständlich ist mir die Kritik von M. Knapp²⁵: Zwar referiert er korrekt die mit der These von der „Auferstehung im Tod“ gegebene zeitliche Erstreckung zwischen den eschatologischen Heilsereignissen im Tod und am Ende der Zeit, fährt dann aber fort: In dieser Konzeption „bleibt der Geschichtsprozeß als ganzer theologisch letztlich ohne Bedeutung. Geschichte erscheint gewissermaßen als ‚theologisches Neutrum‘“. Das genaue Gegenteil ist der Fall: Der Geschichtsprozeß trägt als unaufgebbarer Sinn in sich, die communiale Einheit der Wirklichkeit und damit die Vollendung aller zu ermöglichen²⁶.

Ärgerlich ist es, wenn Chr. Schönborn behauptet, daß in der Konzeption einer „Auferstehung im Tod die Endvollendung des einzelnen individualisiert, aus der kirchlichen Einbindung herausgelöst wird“²⁷. Das Umgekehrte ist der Fall! Gerade dies ist eines der Hauptmotive für das Insistieren auf einer prozeßhaften Auferstehung: Weil der einzelne seine letzte Vollendung erst im Miteinander mit allen Brüdern und Schwestern finden kann, ist die Auferstehung noch im Werden, müssen die Vollendeten noch auf die Auferstehung aller warten. Dieses „Warten auf die anderen“, zu dem Schönborn sich im Anschluß an Origenes ausdrücklich auch selbst bekennt, hat nun aber gerade nicht zur notwendigen Voraussetzung das Noch-nicht-Geschehensein einer wie auch immer zu verstehenden „Zugabe“ des Leibes, denn dann könnte Christus, der doch zweifellos lebhaft Erstandene, selbst nicht mehr warten, was aber Origenes, dem Schönborn ausdrücklich zustimmt, ebenso ausdrücklich behauptet²⁸.

²⁴ S. Greiner, „Auferstehung im Tod“, Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *IKaZ* 19 (1990) 436. 439; *Nachtwei*, a. a. O. 4. 64. – Jeder kann sich selbst davon überzeugen, daß all dies bereits in meiner ersten eschatologischen Untersuchung geschrieben wurde.

²⁵ M. Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt*, Würzburg 1993, 645 f.

²⁶ Näheres dazu bei G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. ³1998, 293 ff, 431 ff. – Gegen den Vorwurf einer dualistischen Geschichtsentwertung stellt auch *Schenke*, a. a. O. 448 heraus: „Mit der Betonung des ‚Endgültigwerdens der menschlichen Geschichte‘, der ‚Selbsttranszendenz‘, ‚Selbstvollendung‘ und der ‚Reifung‘ der Ewigkeit aus der Zeit scheint die Gefahr eher pelagianischer als dualistischer Art zu sein“. Dagegen vertritt umgekehrt *Knapp*, a. a. O. eine sehr einseitige, äußerst negative Sicht der Geschichte, wenn er behauptet: „Das Heil der Gottesherrschaft verwirklicht sich ... nicht auf dem Wege der Geschichte, sondern es steht quer zu ihr, insofern diese in Gang gehalten wird von dem erbündlichen Behauptungswillen des Menschen“ (a. a. O. 672). Doch gibt es in der Geschichte nicht nur diesen Behauptungswillen des Menschen, sondern auch das einheitsstiftende Wirken des Hl. Geistes!

²⁷ Chr. Schönborn, *Die Communio der drei kirchlichen Stände*, in: *IKaZ* 17 (1988) 11. Ähnlich auch A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996, 229. Ziegenaus kritisiert, daß „die Summe der individuellen Vollendungen ... nicht ... die kollektive Dimension der Vollendung“ ersetzt. Von wem ist das je behauptet worden?

²⁸ Schönborn weist hier auf die 7. Homilie über Levitikus, nr. 2 hin, in der vom „Warten Christi“ die Rede ist. Dieser Text wird auch von *H. Volk*, *Das christliche Verständnis des Todes*, München 1957, 112 aufgegriffen und mit einem nachdrücklichen Kommentar bzgl. des Wartens der schon leblich Erstandenen versehen: „Darauf [auf die eschatologische Auferstehung], ‚warten‘ in ihrer Weise auch die Seligen, selbst die Mutter Gottes, die mit dem Leib schon in die Seligkeit eingegangen ist; darauf ‚wartet‘ Christus ...“.

Noch ärgerlicher ist es, daß Schönborn, a. a. O. 11⁶ behauptet, es werde von mir J. Priestley „als Zeuge [!] für die These von der Auferstehung im Tod“ angeführt. Das sei ein Detail meiner wissenschaftlichen Untersuchung, „das in gewisser Weise pro toto“ stehe. Denn das sei nun ganz und gar „keine Empfehlung“, da Priestley Unitarier sei und die Gottheit Christi und die Inkarnation ablehne. Ich finde diese Weise der Wiedergabe und der Kommentierung geradezu als empörend. Denn Priestley wird von mir überhaupt nicht als „Zeuge“ ins Feld geführt, sondern ausschließlich im Kontext der rein historischen Frage, wer erstmals den Begriff einer Auferstehung im Tode gebildet und vertreten hat, genannt. Wenn sich nun nach heutigem Kenntnisstand ein Deist als historisch erster Vertreter nachweisen läßt, so ist damit *überhaupt nichts* Positives oder Negatives zur Idee selbst gesagt. Oder würde Schönborn folgende Argumentation akzeptieren: Weil der theologische Begriff des homoousios seinen ursprünglichen Ort in der Gnosis hat, von einer Lo-

Handelt es sich bei all dem um Miß- und Fehlverständnisse, so gibt es in der neueren Diskussion auch Unverstehbares. So trägt der schon genannte S. Greiner für einen Zwischenzustand (Fegefeuer), der gerade durch die Leiblosigkeit der Seele ausgezeichnet sei, folgendes Argument vor: „Wenn man annimmt, daß der ganze Mensch geläutert werden muß, liegt ja der Gedanke nahe, daß durch die Sünde des Menschen auch die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit negativ qualifiziert werden. Die Abwertung des Leibes war aber ein Kennzeichen der Gnosis. Um diese Überzeugung zu vermeiden und die Güte der Schöpfung theologisch festhalten zu können, nahm die Tradition an, daß der Mensch ‚nur‘ insofern von der Läuterung betroffen ist, insofern er sich zum Bösen entschieden hat. Ort der sittlichen Entscheidung, Personkern des Menschen ist die Seele. Von daher ist es konsequent, von den ‚Seelen im Fegefeuer‘ zu sprechen.“²⁹ Ich kann diesen Gedanken drehen und wenden, wie ich will, ich verstehe ihn nicht. Sollte das Argument nämlich zutreffen (was allein schon deswegen nicht der Fall ist, weil tatsächlich durch die menschliche Sünde auch Leiblichkeit und Geschichtlichkeit mitbetroffen sind), so könnten auch in der Hölle nur „Seelen“ sein, weil anders etwas von Gott bestraft wurde, was gar nicht „Ort der sittlichen Entscheidung“ war. Dies aber entspricht ganz und gar nicht der kirchlichen Tradition, die gerade davon weiß, daß auch der „Leib“ die höllischen Konsequenzen der Sünde zu ertragen hat. Unverstehbar ist für mich auch, daß aus der Ablehnung eines „Wartestandes“ – Greiner lehnt ausdrücklich das schon erwähnte Wort des Origenes, das Schönborn positiv zitiert, als der Apokatastasis verdächtig ab – die Konsequenz gezogen wird: „Folglich gibt es nicht zwei Zwischenzustände, sondern nur einen, das Fegefeuer.“³⁰ Bedeutet dies, daß folglich alle Heiligen im Fegefeuer sind?

Doch genug! Wichtiger ist das Folgende.

2) Zur Frage der Zeitlosigkeit bzw. des In-eins-Fallens der Eschata

Wie schon erwähnt, nehmen fast alle Vertreter einer „Auferstehung im Tod“, unter ihnen so bedeutende Theologen wie Karl Rahner und Hans Urs v. Balthasar, eine zeitliche Erstreckung zwischen dem, was im Tod, und dem, was am Ende der Tage geschieht, an. Eine Ausnahme bildet Gerhard Lohfink, der jedoch einen differenzierten, an der mittelalterlichen Aevum-Idee orientierten Zeitbegriff („verklärte Zeit“) vorschlägt und der auf entsprechende kritische Anfragen von Ratzinger bereits in der 4. Auflage der *Quaestio Disputata „Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit“* geantwortet hat.

In neuester Zeit vertritt Ulrich Lüke im Gespräch mit moderner Naturwissenschaften gleichfalls eine Aufhebung der Zeit im Tod.

„Ein theologisches Zeitkonzept, welches das Ende der Zeit im individuellen Tod jenseitig koinzidieren läßt mit dem Ende der Zeit überhaupt und welches Auferstehung im Tod mit Auferstehung am Jüngsten Tag identifiziert, ist logisch am ehesten konsistent, insofern es der strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit Rechnung trägt, keine (Zwischen-)Zeit ins Jenseits projiziert und in der immateriellen Seele das zeitüberschreitende Identitätskontinuum sieht ... Die nur auf den ersten und zeitseitigen Blick irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen in seinem Tod an seinem Todestag und der Vollendung seiner zuletzt vorliegenden Materialität am Jüngsten Tag ist nur ein Artefakt der zeithaften Hinterbliebenen-Perspektive.“³¹

Ich vermag diese These von der strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit nicht mitzuvollziehen. Und zwar aus folgendem Grund: Nachdem Gott eine Schöpfung ins Werk setzte, existiert nicht nur etwas Geschaffenes einfachhin „außerhalb von Gott“,

kalsynode deswegen abgelehnt und später modalistisch kurzgeschlossen wurde, ist dieser Kristallisationsbegriff des Konzils von Nizäa „keine Empfehlung“!

²⁹ Greiner, Auferstehung 442.

³⁰ A. a. O. 443.

³¹ Bio-Theologie 86. 19. Siehe auch ebd. 161. Ferner *ders.*, Auferstehung 51 f.

vielmehr ist die Schöpfung hineingestellt in dessen eigenen trinitarischen Lebensraum und nimmt so an der göttlich-personalen Beziehungswirklichkeit teil. Gerade weil es um eine personale Beziehungswirklichkeit („Bund“) geht, hat das zeitverfaßte Geschöpf Selbststand und Freiheit auch gegenüber Gott. Deshalb bewegt Gott durch sein Wort und seinen Geist die Geschichte der Menschen mit sehr beweglichen Plänen, die jeweils die Freiheit des Geschöpfes respektieren. Dessen freie Entscheidung zur Entgegennahme seiner Gaben und Aufgaben hat offenbar für Gott selbst Bedeutung; er überlegt und erzwingt sie nicht; er wirbt und bittet um sie. Die Durchführung seiner Pläne macht er (mit)abhängig von der Reaktion des Geschöpfes. Auf dessen Bitten hin und als Antwort auf dessen Umkehr kann Gott sich seines Vorhabens „leid sein lassen“, er kann seine Pläne bereuen und sie ändern³².

Dies alles als „Anthropomorphismus“ abtun, hieße verkennen, daß eben dieses „geschichtliche Verhalten“ Gottes in seinem tiefsten Wesen und seiner höchsten Vollendung an der Person Jesu Christi offenbar wird. An ihm zeigt sich, daß Gott sich ein „Stück“ Geschichte zu eigen macht und darin wahrhaft „werden“ kann, was er selbst nicht schon immer ist³³. „Spätestens“ in Christus also wird die Geschichte der Menschheit zur Geschichte Gottes selbst; er spürt am eigenen Fleisch ihre Antagonismen und Anfechtungen, ihre Schönheit und Übel, vor allem aber auch ihre Leidens- und Todesverfaßtheit. In ihm und in dem von ihm verheißenen und entbundenen Geist ist Gott in Schöpfung und Geschichte so verflochten, daß er nicht nur etwas Entspringendes, wovon er selbst nicht tangiert wird, „nach außen“ setzt, sondern daß er wahrhaft in das Entspringende eintritt und sich so von ihm tangieren läßt, damit dieses Eingang findet in sein eigenes innerstes Leben. Zwar ist das Christusgeschehen die radikalste und darum absolut einmalige Zuspitzung des Verhältnisses Gott – Geschichte. Doch wie „das Geringere immer in der Möglichkeit des Größeren gründet“³⁴, so nimmt es auch (als Geringeres) immer an der Möglichkeit des Größeren teil. Deshalb darf gefolgert werden: Gott ist in seinem Sohn und seinem Geist von Anfang an in die ganze Geschichte der Menschheit verflochten. Er läßt sich von ihr tangieren, bindet seine Freiheit an die Freiheit der Geschöpfe und birgt das frei Gewordene wahrhaft in sich hinein, so daß Gott in Freiheit selbst ein in und an der Geschichte „Werdender“ geworden ist³⁵.

Kurz: Indem Gott eine zeitverfaßte Schöpfung ins Werk setzt, „verzeitlicht“ er sich in Freiheit selbst. Seine Ewigkeit ist seither nicht Zeitlosigkeit und Zeitenthobenheit, sondern Herrschaft über die Zeit und Treue in der Zeit. Solange darum die zeitverfaßte Welt

³² Vgl. dazu *J. Jeremias*, Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 1975, ²erw. 1997. – Bezüglich der Rede von der „Reue Gottes“ bemerkt *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1958, 560 zu Recht: „Es wäre ... höchst unweise, wenn man das biblische Reden von der Reue Gottes als nur bildlich verstehen wollte. Was sollte denn etwa die durch dieses Bild bezeichnete Wahrheit sein, wenn man ihm die Wahrheit nicht geradezu absprechen will? Und es wäre ebenso unweise, in der mit dem Begriff der Reue zweifellos bezeichneten Veränderung nur eine Veränderung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, nicht aber eine Veränderung Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen erblicken wollen ... Es würde ... kein Lobpreis, sondern eine Lästerung, ja letztlich eine Leugnung Gottes sein, wollte man sich das Sein und Wesen dieses sich selbst gleichbleibenden Gottes als ein gewissermaßen durch sich selbst in starre Ruhe gebanntes vorstellig machen, wollte man ihm die Fähigkeit, sich in seiner Gesinnung und in seinem Tun zu wandeln, absprechen“.

³³ Vgl. *Rahner*, Schr. I, 202; IV, 147; *Sch. M. Ogden*, The Temporality of God, in: *E. Dinkler* (Hrg.), Zeit und Geschichte = FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 381–398; *E. Jüngel*, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965; *Greshake*, Auferstehung 344–348; *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; *W. Maas*, Unveränderlichkeit Gottes, München 1974; *F. Meessen*, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. 1989; *Greshake*, Gott 301–308.

³⁴ *Rahner*, Schr. IV, 149.

³⁵ So am ausdrücklichsten *L. Oeing-Hanhoff*, Hegels Trinitätslehre, in: *ThPh* 52 (1977) 294: Es geschieht „Eintritt in die Geschichte. Geschichtlichwerden, somit auch Verendlichen und mit dem Sich-Öffnen für geschichtliche Partner das Eröffnen einer Zukunft auch für ihn“.

währt, steht auch Gott noch in der Zeit. Er ist noch nicht „alles in allem“ (1 Kor 15, 28); die Herrschaft Christi ist noch im Werden; dieser muß „warten“ (Hebr 10, 13) und damit auch Gott selbst.

Dieser Sachverhalt darf nicht durch die abstrakte Logik einer strengen Disparatheit von Zeit und Ewigkeit und damit des „Ineinsfallens“ der Zeiten in Gott (und damit auch von „Auferstehung im Tod“ und „Auferstehung am Ende der Zeiten“), wie sie neuerdings wieder Lücke vertritt und mit der Idee der „Auferstehung im Tod“ verbindet, verfälscht werden.

Dagegen dürfte Lücke in einem anderen Punkt die Diskussion positiv weitergeführt haben.

3) Zur Frage des „Realismus“ einer materiell-leiblichen Vollendung

Von Anfang der Diskussion über die „Auferstehung im Tod“ an wurde kritisch angefragt, ob hier nicht die Vollendung des Leibes qua Leib und der Materie qua Materie zugunsten einer rein geistigen Vollendung ausgeklammert werde. Auch in neueren Veröffentlichungen zum Thema werden Aussagen der sogenannten antignostischen Väter, wie z. B. des Irenäus von Lyon, angeführt, die gegen gnostische Weltflucht und subtile Eliminierung des Materiellen den Realismus der materiellen Vollendung einklagen³⁶. Diese Hervorhebung einer physizistisch begriffenen Auferstehung des Leibes sowie die reduktive Uminterpretation der biblisch verstandenen *sarx* zu einem „Teil“ des Menschen seitens der antignostischen Theologen war jedoch, wie schon in der älteren Diskussion gründlich aufgezeigt wurde (vgl. S. 538f), der kirchlichen Theologie von den antignostischen Auseinandersetzungen her aufgedrängt worden. Deshalb widerspricht es jeder legitimen Hermeneutik, entsprechende Äußerungen „in sich“ zu betrachten und sie von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben“ abzukoppeln.

In der Tat besagt die These von der „Auferstehung im Tod“, daß es keine Vollendung des Leibes und darüber hinaus der Materie „in sich“ gibt, sondern vermittelt durch den Menschen, durch – wenn man so will – dessen Seele, die den Leib und ihr materielles Inder-Welt-Sein gewissermaßen in sich trägt³⁷. Diese Überzeugung vertrat auch Rahner:

„Auferstehung sagt ... als allgemeiner Begriff von sich aus nichts von einer Zukunft jener Materialität aus, die wir als zurückgelassenen Leichnam kennen, da die gerettete Endgültigkeit des einen Menschen auch gedacht und gegeben sein kann ohne die in ei-

³⁶ Siehe z. B. Chr. Schönborn, „Auferstehung des Fleisches“ im Glauben der Kirche, in: F. Breid (Hrg.), *Die Letzten Dinge*, Steyr 1992, 52ff; ders., *Wie werden die Toten erweckt?* in: *Furche* v. 8.4.1993, 11. Vor allem aber die Erklärung der *Commissio Theologica Internationalis*, *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, in: *Gr.* 73 (1992) 404f. Dabei ist immerhin bemerkenswert, daß die Theologenkommission die Interpretation des Apostolikums hinsichtlich des Glaubensartikels von der „Auferstehung des Fleisches“ von J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1952 übernimmt, wonach nämlich dieser Artikel in das Symbolum aufgenommen sei, „ut spiritualistica resurrectionis vitaretur interpretatio, quae sub gnosticorum influxu christianos quosdam alliciebat“. Offenbar nahm die Kommission neuere Literatur, die hier ganz andere Bedeutungsperspektiven eröffnet, nicht zur Kenntnis. Vgl. z. B. L. Boliek, *The resurrection of the flesh*, Michigan-Amsterdam 1962, 13–39; G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches*, in: *Leben angesichts des Todes* = FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 101–137; H. C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris 1974.

³⁷ An neuerer Literatur dazu vgl. J. B. Lotz, „Magis anima continet corpus ... quam e converso“ (Sth I, q 76, a3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: *ZKTh* 110 (1988) 300–309. Lotz weist auf eine Reihe von Thomas-Texten hin und kommentiert: „Folglich enthält ... sie [= die Seele nach dem Tod] noch den Leib, was damit gleichbedeutend ist, daß sie den ihr eigenen überirdischen Leib entwirft“ (308). Siehe dazu auch *Vorgrimler*, *Von der Gegenwart* 37f, *ders.*, *Wegsuche* 379f. Es ist widersprüchlich, wenn dieser Theologe die Auseinandersetzung über die Frage, ob die Materie „an sich“ vollendbar sei oder nicht, dem Bereich ausufernder Spekulation zuordnet, um dann wenige Seiten später (391f) – völlig zu Recht – ganz ähnliche Überlegungen anzustellen.

nen gewissermaßen totalen Stoffwechsel aufgegebenen Materialität, die die eigene nur ist, solange sie im Ganzen des Menschen west. Auferstehung ... impliziert darum auch nicht die Vorstellung eines leeren, geleerten Grabes.“³⁸

Ganz auf dieser Linie formuliert nun auch Lüke in einer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Zeitproblem:

„Wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im Letzten ernst gemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit ... Könnte nicht – modellhaft vorgestellt –, was wir Seele nennen, so etwas wie die immaterielle Matrize sein, in die hinein sich, was wir Geschichtlichkeit des Menschen nennen, gewissermaßen die eine materielle Matrize bleibend einprägt? So bliebe, was in unserer zeitlich-material-leiblich verfaßten unverwechselbaren Geschichte geschah, über allem Zerfall dieser leiblichen Existenzweise hinaus, in dem, was wir Seele nennen, aufgehoben, d. h. der Endlichkeit enthoben, über sie hinaufgehoben und in der Unendlichkeit Gottes bewahrt ... *Der Materialität, derer sich der achtzigjährige Greis sterbend ‚entledigt‘, kommt keine andere und größere Bedeutung zu, als der Materialität, derer er sich als fünfzigjähriger oder zwanzigjähriger Mann lebend und in diversen Stoffwechselwegen ‚entledigt‘ hat und die sich im sterbenden Greis nicht mehr findet.*“³⁹

Man kann dies zutreffend so formulieren, wenn man unter „Seele“ von vornherein etwas anderes versteht, als das traditionelle, platonisch qualifizierte, rein geistige Prinzip des Menschseins. Denn dann gilt in der Tat: „Es bedarf auch bei Annahme gänzlicher Hinfälligkeit der körperlichen Materialität keines ‚körperfrei‘ konzipierten Leibes, um die Geschichtlichkeit des einen Menschen zu bewahren.“⁴⁰

Ist nun durch diese seitens Lüke radikalisierte Position noch einmal mehr der Realismus der materiellen Vollendung in Frage gestellt, ein Realismus, den – wie erwähnt – auch die Päpstliche Theologenkommission nachdrücklich einklagt? So heißt es in ihrem Papier über „Einige aktuelle Fragen bezüglich der Eschatologie“:

³⁸ K. Rahner, Das große Kirchenjahr, Freiburg i. Br. 1987, 256. Der Text selbst, ein Beitrag am Bayer. Rundfunk, ist viel älter (v. 28.3.1970).

³⁹ Lüke, a. a. O. 89f (kursiv von GG). – Diese Überlegungen müssen auch W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993 entgegeng gehalten werden, wenn dieser behauptet: „Würde das Ereignis der Auferstehung als grundlegend im Zeitpunkt des individuellen Todes und nicht erst in Verbindung mit der Wiederkunft Christi stattfindend aufgefaßt, dann wäre die Leiblichkeit des Geschehens unvorstellbar, und die Heilsvollendung des Individuums würde damit abgelöst und verselbständigt im Verhältnis zur Vollendung der Menschheit“ (623). Im ersten Teil dieses Satzes scheint noch ein kräftiges physizistisches Mißverständnis von Auferstehung durch; der zweite Teil aber stößt ins Leere, da die „Auferstehung im Tod“ gerade der „Einfügung“ in die *communio* aller Erstandenen, die erst am Ende der Zeit gegeben sein wird, bedarf.

⁴⁰ Ebd. 89. – Denn – so Lüke, Auferstehung 52 – „wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im letzten ernstgemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit“: Auferstehung 52. – Ich selbst orientiere mich dagegen *eher* am traditionellen Seelenverständnis. Dies aber hat, um dem biblischen Menschenbegriff Geltung zu verschaffen, zur Folge – wie Lüke, a. a. O. 51 interpretiert – daß man, um „den ganzen Menschen nicht materiefrei, rein seelisch [zu] denken, ... zur Annahme einer der Seele schon im Tod vermittelten völlig neuen und andersgearteten Materialität“ kommt. Diese Interpretation ist allerdings nicht *ganz* korrekt, weil eine Weise von „Materialität“ die Seele schon ständig, auch während der Lebenszeit durchdringt. Anders gesagt: Ganz im Zuge neuzeitlicher Anthropologie versuche ich, zwischen Körper und Leib zu differenzieren, wobei unter Körper eben jene menschliche Materialität verstanden wird, die Gegenstand empirischer Erfahrung und Wissenschaft ist und deren sich der Mensch in seinem Leben stets neu und im Tod einmal endgültig „entledigt“, und unter Leib jene konkret-geschichtliche Prägung des Menschen, die als Frucht des In-der-Welt-Seins in der Seele unverwechselbar aufgehoben ist. Daß diese Auffassung auch eine thomanische Basis hat, zeigen etwa die in Anm. 37 und 43 belegten Zitate. Insofern hier also verschiedene Nuancen im Seelenbegriff herrschen, erübrigt es sich, noch weiter auf die Polemik von Lüke, Bio-Theologie 85f; ders., Auferstehung 51 einzugehen.

„Reiectio ‚doctismi‘ eschatologici intelligere exigit communionem cum Deo in ultimo stadio mere spiritualem futuram non esse. Deus, qui in sua revelatione nos ad communionem invitat ultimam, est simul Deus huius mundi creationis ... Resurrectio fiet ‚in hac carne, qua nunc vivimus‘. Idem ergo est corpus quod nunc vivit et quod resurget.“⁴¹

Auffällig ist nun aber, daß unmittelbar nach diesen Aussagen der (zutreffende) Satz steht: „Ecclesia numquam docuit, eadem requiri materiam ut corpus possit dici idem.“⁴² Wenn aber – gut thomanisch und thomistisch – die Identität des Leib-Seele-Ganzen allein durch die forma (Seele) gewährleistet ist, wieso wird dann die Vollendung „dieses Kadavers“ als essentiell für die Auferstehung gefordert und die Leugnung einer *solchen* Vollendung, eine Leugnung, die in der Tat mit der These von der „Auferstehung im Tod“ gegeben ist, unter Verdikt gestellt? Müßte es nicht wenigstens zu denken geben, daß ein so prominenter Thomist wie J. B. Lotz, Thomas kommentierend, schreibt:

„Die vom irdischen Leib befreite Geistseele hört ... nicht auf, Seele zu sein, und wird damit nicht dem übermenschlichen Geist angeglichen. Folglich enthält auch sie noch den Leib, was damit gleichbedeutend ist, daß sie den ihr eigenen überirdischen Leib entwirft, der sie vollendet oder sie in ihrer Vollendung voll ausprägt und auf den die christliche Auferstehung der Toten hinweist.“⁴³

Obwohl Thomas v. Aquin als „der Lehrer“ der katholischen Theologie vorgestellt wird, scheinen solche Aussagen nicht ernstgenommen zu werden, weder von der Päpstlichen Theologenkommision noch vom „Katechismus der Katholischen Kirche“, dem sog. „Weltkatechismus“⁴⁴, der dazu noch – an entsprechenden Ergebnissen der Exegese vorbei – eine letztlich unthomanische Anthropologie in biblische Texte einträgt⁴⁵.

Die Theologenkommision greift dann noch ein Argument auf, das ursprünglich von Ratzinger stammt⁴⁶, wonach nämlich die Unterscheidung zwischen Körper und Kadaver bzw. zwischen Leib und Körper „vix extra academicos intelligentur coetus“⁴⁷. Wir werden darauf im Abschnitt 5) noch einmal zurückkommen.

4) Die These von der Auferstehung im Tod und die Auferstehung Christi

Nicht zu Unrecht – jedenfalls was den ersten Teil der Aussage angeht – bemerkt Johannes Stöhr: Die „Lehre von der Auferstehung im Tod schließt aber notwendig ein, daß Jesus schon am Kreuz auferstanden ist und das Grab nicht leer war“⁴⁸. Und eben dagegen erhebt Stöhr dezidiert Einspruch⁴⁹. Ganz ähnlich auch Schönborn: „Die Idee,

⁴¹ Ebd. 404.

⁴² Ebd. 405. – Eine Aussage, die allerdings sogleich wieder relativiert wird durch den Satz: „Sed cultus reliquiarum ... ostendit resurrectionem explicari non posse independentem a corpore quod vixit.“ (ebd.).

⁴³ Lotz (Anm. 37) 308f.

⁴⁴ Dies zeigt überzeugend R. Heinzmann, Zum Menschenbild, in: Zur Debatte 23 (1993) 3f.

⁴⁵ Vgl. z. B. Nr. 1005: „Bei diesem ‚Aufbrechen‘ (Phil 1, 23), beim Tod, wird die Seele vom Leib getrennt. Sie wird am Tag der Auferstehung der Toten wieder mit ihrem Leib vereint werden“. Von einer „Trennung“ von Leib und Seele ist in Phil 1 überhaupt nicht die Rede und wohl kaum als Hintergrund mitgemeint. Siehe dazu P. Hoffmann, Die Toten in Christus, Münster 1966, 286 ff.

⁴⁶ Vgl. J. Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung, in: IKAZ 9 (1980) 218.

⁴⁷ Ebd. 406. – Dieses „pastorale“ Argument wird dann ganz auf der Linie von Ratzinger noch weiter erläutert. Bei Ratzinger lautet dieses Argument, wie in Anm. 12 angeführt.

⁴⁸ J. Stöhr, Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfsmöglichkeiten der pilgernden Kirche, in: Breid, a. a. O. 173.

⁴⁹ In scharfer Form findet sich solcher Einspruch auch bei W. Hoeres, Stichworte und Edelmetalle, in: Theologisches 26 (1996) 251: „Zur Auferstehung Christi versichert uns Jacob Kremer in der neuen Ausgabe [des LThK], das leere Grab sei ‚vom heutigen Verstehenshorizont aus keine unabdingbare Voraussetzung für die Auferstehung‘, um dann den völlig unsinnigen Satz hinzuzu-

die Auferstehung geschehe bereits im Moment des Todes, stößt sich an der elementaren Tatsache der Grablegung Jesu und der ‚Auferstehung am dritten Tag‘.⁵⁰ Das sind „kräftige Worte“, aber ist die zu Grunde liegende Argumentation evident?

Schon 1981 bemerkte der keineswegs sonderlich „progressive“ Fundamentaltheologe Adolf Kolping:

„Erforderlich hierfür [= für die Auferstehung Jesu] ist streng genommen nur die Personalidentität des irdischen mit dem erhöhten („verklärten“) Jesus. Nicht erforderlich ist, daß etwas oder gar alles von der Leibesmaterie (den Leibesresten), die im Augenblick des Todes Jesu von seiner Seele informiert und ins Grab gelegt war, an dem Aufgenommensein der Person Jesu in die Welt Gottes teilnimmt.“⁵¹

Auf dieser Linie schreibt auch Hans Kessler:

„Das Auferstehen hat mit der Leiche nicht direkt und unbedingt etwas zu tun. Der Auferstehungsleib wird ja nicht einfach aus den materiell-körperlichen Resten gebildet ... Darum ist der Gedanken des leeren Grabes kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens (sondern eher veranschaulichendes Symbol).“⁵²

Diese These vertreten im Prinzip viele heutige Theologen⁵³. Exegetisch zeigte bereits K. Lehmann im Jahre 1968, daß die biblische Redeweise von einer „Auferstehung am dritten Tag“ nicht unbedingt chronologisch, sondern als soteriologisch-heilsgeschichtliche Chiffre verstanden werden kann: Der dritte Tag steht als „Formel“ für ein ungewöhnlich-wunderbares Eingreifen Gottes⁵⁴. Selbst wenn diese theologische Deutung im Falle der Auferstehung Jesu Christi nicht zutreffen sollte, läßt sich von der neutestamentlichen Aussage des dritten Tages nicht darauf schließen, daß Jesus Christus erst am dritten Tag auferstanden und bis dahin als leiblose Seele existiert habe. Denn der dritte Tag bezeichnet – wenn er denn als historische Angabe zu verstehen ist – das Offenbarwerden seiner Auferstehung pro nobis.

Denn was ist das Ereignis der Auferstehung in seinem letzten, seinsmäßigen Kern? Jesus Christus, der als ewiger Gottessohn seit der Menschwerdung seine ewige Beziehung zu Vater und Geist im Modus einer ganz menschlichen Existenz führt (H. U. v. Balthasar), ist angesichts seines Todes gefragt, ob er sich, vom Geist bewegt, in menschlichem Gehorsam vorbehaltlos in die Hände des Vaters legt. Diese Hingabe an den Vater, in der sich die ewige Beziehung des Sohnes auf radikalste menschliche Weise übersetzt, ist,

fügen, daß ‚der Leib des Auferstandenen nicht identisch ist mit dem biochemischen Substrat des irdischen Leibes...‘. Offenbar weiß Hoeres nicht, daß diese „unsinnige“ Auffassung längst die *sententia communior* heutiger Theologie ist. Siehe dazu weiter oben.

⁵⁰ *Schönborn*, Auferstehung 52. – Ebenso *Ziegenaus*, a. a. O. 126 f.

⁵¹ *A. Kolping*, Fundamentaltheologie, Bd. III/1, Münster 1981, 635.

⁵² *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1987, 334.

⁵³ Vgl. dazu *G. Essen*, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu, Mainz 1995, 352 ff. – Die Gründe für diese *sententia communior* sind nicht nur exegetischer Art (die biblische Bezeugung eines „leeren Grabes“ findet sich nur in – zeitlich gesehen – sekundären Quellen); sie ergeben sich auch nicht nur aus philosophischen Reflexionen über die anthropologischen constitutiva (über die Materialität und die Leib-Seele-Einheit); sie sind bei einigen Theologen auch integrales Moment ihres „antitriumphalistischen“ Auferstehungsverständnisses, wonach nämlich die Auferstehung und ihre Bezeugung nicht einen zweiten „triumphalistischen“ Akt *nach* dem Leben und Sterben Jesu darstellen, sondern grundsätzlich *eben darin* gegeben sind. Siehe dazu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991, 441 ff; die neueste Diskussion darüber bei *ders.*, Botschaft eines Toten?, Regensburg 1997, 52 ff. In manchem ähnlich auch *K.-H. Menke*, Die Einzigartigkeit Jesu Christi, Einsiedeln-Freiburg 1995, 148 ff.

Letztere Theologen vermögen mich allerdings nicht zu überzeugen. Siehe weiter oben. Ich möchte jedenfalls nicht apriori ausschließen, daß das „leere Grab“ ein von Gott gesetztes, im Kontext der damaligen jüdischen Vorstellungen vielleicht sogar „notwendiges“ *Zeichen* für die am Kreuz realisierte Auferstehung war.

⁵⁴ *K. Lehmann*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38) Freiburg i. Br. 1968; *Kremer*, Auferstehung 1179.

wenn sie im Tod an ihr Äußerstes gelangt ist, zugleich (also *in articulo mortis*) die Auferstehung. Denn wenn das Leben und Sterben Jesu das trinitarische Offenbarungsereignis par excellence ist, so kann der Tod Jesu nicht den totalen Abbruch der Beziehung zwischen Vater und menschgewordenem Sohn bedeuten, so daß gewissermaßen vom Nullpunkt aus, in einem zweiten, neuen Akt Gottes, die Auferweckung aus dem Tod geschehen müßte. Dem steht das Wirken des Heiligen Geistes entgegen: Das ewige trinitarische Geschehen, in welchem Vater und Sohn sich gegenseitig den Geist schenken und in ihm miteinander verbunden sind, „modalisiert“ sich am Kreuze so, daß im Todeschrei des menschgewordenen Sohnes „der von Gott empfangene Geist als Träger des Lebens [von ihm] ... in Gottes Hand zurückgelegt wird.“⁵⁵ und diesem vertrauenden Gehorsam des Sohnes als „Gegen-Gabe“ des Vaters der Geist der Auferweckung entspricht⁵⁶, d. h. die Rettung aus der Nichtung des Todes und die Eröffnung neuen Lebens. Dadurch erhält die von Ewigkeit her herrschende Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, nun, da das menschliche Leben Jesu als raum-zeitliches endet (eben das ist ja der Tod), eine neue „Modalität“ (ähnlich wie der Sohn, da er als Mensch in unsere Geschichte einging und als Mensch seine göttliche Sohnschaft lebte, eine neue Modalität empfing): Nicht mehr in der Raum-Zeitlichkeit der Welt, unter den Bedingungen von Geschöpflichkeit und im Raum der Sünde und des Todes vollzieht er sein Sohn-Sein, sondern „in der Herrlichkeit des Vaters“.

Das bedeutet, daß im Tod Jesu der Sache nach auch seine Auferweckung geschieht⁵⁷.

Dieser Sachverhalt wird neutestamentlich auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht, wobei die verschiedenen Thematisierungen wohl kaum auf historischen Fakten beruhen, sondern höchst bedeutsame theologische Interpretamente sind. So bekennt nach Mk 15,39 der heidnische Hauptmann im Augenblick des Todes Jesus als Gottessohn und damit als den, der zum Bereich göttlichen *Lebens* gehört. Nach Mt 27,51 ff öffnen sich beim Tode Jesu in Jerusalem die Gräber und viele entschlafene Heilige werden auferweckt – Zeichen dafür, daß nunmehr, in der Zweieinheit von Kreuz und Auferweckung Jesu, der Äon der Auferstehung begonnen hat⁵⁸. Nach Lk 23,42 findet die „Erhöhung“ Jesu noch „heute“ statt. Das Johannesevangelium vertritt in unterschiedlichen Sprachformen die paradoxe Einheit von Kreuz und Auferstehung (so z. B. in der Doppeldeutigkeit der „Erhöhung am Kreuz“). Das heißt aber nicht, daß das Kreuz als solches – in seiner puren Vorfindlichkeit – bereits Offenbarungszeichen der radikal und vorbehaltlos sich verschenkenden Liebe des trinitarischen Gottes und damit auch der Auferweckung Jesu ist. Diese Sinnevidenz kann es weder auf dem Hintergrund des Lebens Jesu noch seines Sterbens gewinnen⁵⁹. Denn als solches ist das Kreuz nur Zeichen der Vergeblichkeit, des Scheiterns und des endgültigen „Aus“, mehr noch: es ist gemäß Dtn 21,23 Erweis des göttlichen Fluches.

⁵⁵ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin⁸1978, 435. Grundmann macht darauf aufmerksam, daß der Schrei, mit dem Jesus nach Mk 15,37 ff seinen Geist aufgab, von Lk als Gebetschrei zu deuten ist.

⁵⁶ Deshalb wird im Neuen Testament sehr oft der Heilige Geist als Subjekt der Auferstehung namhaft gemacht.

⁵⁷ So schreibt J. Kremer, *Tod und Errettung aus dem Tod. Überlegungen zur bildhaften Sprache der Bibel*, wird demnächst erscheinen in: J. Mrazek / R. Dvorakova / S. Brodsky (Hrg.) *Epi tò autò* = FS P. Pokorny, Prag 1998: „Jesu Errettung aus dem Tod ist ... mehr als etwa eine Wiederbelebung des begrabenen Leichnams oder gar die Wiedervereinigung seiner Seele mit dem Leib ... Bei der Auferstehung bzw. Auferweckung des Gekreuzigten geht es um das in der Bibel und in der frühen kirchlichen Tradition niemals geschilderte Geschehen der endgültigen Errettung des Gekreuzigten aus dem Reich des Todes und um seine Inthronisation zum Herrn aller Lebenden und Toten“. Dies als „eine im Ergebnis gnostische Position“ zu bewerten (so: Ziegenaus, a. a. O. 128) erkennt völlig den situativen „Sitz im Leben“ der entsprechenden frühchristlichen Texte. – Bemerkenswerte Perspektiven aus exegetischer Sicht für die Auferstehung Christi am Kreuz eröffnet das Werk von M.-E. Boimard, *Faut-il encore parler de „résurrection“?*, Paris 1995, 147 ff.

⁵⁸ Siehe dazu M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53*, Stuttgart 1978. Grundsätzlicher noch: Greshake, *Resurrectio* 255–276 (Lit.).

⁵⁹ Gegen Verweyen, Gottes letztes Wort, und Menke, Einzigkeit.

Darum bedurfte es – im Rahmen des einen großen trinitarischen Selbstoffenbarungsgeschehens – eines eigenen Offenbarungsereignisses (bzw. einer Ereigniskette), nämlich der Selbstoffenbarung des Auferstandenen, in welchem das Kreuzgeschehen *für uns* zum Ereignis = Er-äugnis wird – wohlgemerkt: für uns. Daß also das Kreuz im Glauben als Ereignis und Offenbarung der trinitarischen Liebe Gottes zu uns erfaßt werden konnte⁶⁰, setzt ein eigenes Offenbarungsereignis: das, was kurz und mißverständlich „Auferstehung“ genannt wird, voraus: das Sich-Zeigen Christi als Sieger über Sünde und Tod (und dies mag durchaus am dritten Tag nach dem Kreuzestod durch sog. Erscheinungen oder vielleicht auch durch Auffinden des „leeren Grabes“ eingesetzt haben).

Angesichts dessen ist jedenfalls die Überzeugung von einer Auferstehung Jesu erst nach drei Tagen sowie von einem leeren Grab kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens. Vielmehr ist letzteres „Zeichen“, „Wegzeichen“, Symbol“, „Signal“⁶¹, ohne welches der Auferstehungsglaube sich unter den Bedingungen der damaligen Vorstellungswelt vermutlich kaum hätte durchsetzen können.

Somit spricht der Blick auf die Auferstehung Jesu und deren Exemplarität für unsere Auferstehung nicht gegen die These von der „Auferstehung im Tod“.

Mit den kurzen Hinweisen auf das, was Auferstehung im Letzten bei Jesus bedeutet, ist zugleich ein Einwand beantwortet, der mir erst vor kurzem begegnete: Wird – so der Einwurf –, wenn man den Tod nicht als Trennung von Leib und Seele versteht, sondern als „Austausch“ von einer Leiblichkeit, der irdischen, durch eine andere, die „verklärte“, nicht die Bitterkeit des Todes, dessen zerstörerisches Wesen überspielt?⁶² Es ist zu antworten: Der Tod bedeutet Abbruch aller Beziehungen, die das (irdische) Leben bisher ausmachten (Beziehung zu den Mitmenschen, denen ich verbunden war und die mir Lebensraum gewährten; Beziehung zur Welt, die mir Heimat war, in der ich mich auskannte und die mir Möglichkeit zur Selbstverwirklichung, zur kreativ-lustvollen Gestaltung und zur genußvollen Freude bot usw.). In diesem Abbruch besteht das Werk des „Schnitters Tod“, des nichtend-düsteren „Knochenmanns“. Abbruch aller Beziehungen – außer der *einen*: der Beziehung zu Gott, in die der Mensch wesentlich hineingeschaffen ist und die nun angesichts des Todes zur letzten Herausforderung an den Menschen wird: Wird er sich gleich Jesus vertrauensvoll in die Hände Gottes fallen lassen, in der Hoffnung, daß diese Beziehung ihn über den Abgrund und alle Abbrüche trägt, ja, mehr noch: daß sie alles im Übermaß zurückgibt, was gelassen werden muß? Abbruch aller Beziehungen, sich und alles ganz loslassen müssen: das widerspricht jeder „Verniedlichung“ des Todes, die mithin auch kein Implikat der Auffassung einer „Auferstehung im Tod“ ist⁶³.

⁶⁰ Demgegenüber lautet die These von H. Verweyen, Botschaft 88: „Es gibt *kein* ntl. Zeugnis für die Annahme (aber einige dagegen), daß der Osterglaube (d. h. nach meinem Verständnis: der Glaube daran, daß Jesus trotz seiner Hinrichtung in und aus Gott lebt und so das Heil für die ganze Welt verbürgt) erst durch Erscheinungen des Auferstandenen möglich geworden sei (Begründung des Osterglaubens). Nach dem ntl. Zeugnis ist es aber wahrscheinlich, daß der Osterglaube tatsächlich erst durch solche Erscheinungen evoziert wurde (Entstehung des Osterglaubens)“. In vielen Einzelmomenten stimme ich dieser These zu, nicht aber in der dezidierten Aussage, daß der Glaube an die Auferstehung auch ohne „Erscheinungen“ (de iure) möglich gewesen *wäre*. Daß nämlich Gottes Liebe es ist, die sich in Jesus Christus in den Bereich des Widergöttlichen, nämlich des Todes, der Sünde und des Sündenfluches begibt und gewissermaßen mit diesem Bereich identisch wird („Er ist für uns zum Fluch geworden“: Gal 3,13), das läßt sich dem Kreuz und dem Kreuzigten in rein „phänomenologischem“ Hinblick nicht entnehmen. Daß der Verfluchte der leibhaft gewordene radikalste Erweis der Liebe Gottes in forma summopere et extremissime contraria ist – dies glauben zu *können*, bedurfte de iure einer eigenen Offenbarungsart.

⁶¹ All diese Charakterisierungen werden von neueren Theologen wie H. Schlier, W. Kasper, K. Lehmann, J. Kremer, J. Moltmann, H. Kessler u. a. vorgeschlagen. Siehe die Nachweise bei *Essen*, a. a. O. 375.

⁶² So: N. A. Luyten, Todesverständnis und Menschenverständnis, in: *ders.* (Hrg.), *Tod – Ende oder Vollendung?*, Freiburg–München 1980, 180.

⁶³ Ja, man kann durchaus auch weiter von einer Trennung von Leib und Seele sprechen, wenn

5) Exegetisches und Theologiegeschichtliches

Zur Frage eines angemessenen Verständnisses dessen, was im Tod geschieht, machte bereits 1986 J. Kremer im Nachdruck auf die Polysemie (Bedeutungsvielfalt) des biblischen Begriffs Auferstehung / Auferstehen aufmerksam⁶⁴. Im Zusammenhang mit dem physischen Tod bedeutet Auferstehung so viel wie „Rettung aus der Macht des Todes“, „Sieg über den Tod“. Nicht mehr! Darin ist ihm in letzter Zeit u. a. M.-E. Boismard gefolgt⁶⁵. Er schließt sich nach einer exegetischen Untersuchung des biblischen Befundes der These von P. Masset⁶⁶ an:

„Le mot de résurrection est lui-même une image. Il risque de nous induire en erreur dans la mesure où il évoque l'idée de cadavre qui se réveille, revient à la vie, se lève et surgit du tombeau.“⁶⁷

Auf der gleichen Linie steht in letzter Zeit auch Klaus Berger, wenn er die vieldimensionale Bedeutung von Auferstehung herausstellt. Ausgehend von der These „Die Auferstehung beginnt im Sterben“⁶⁸, weist er u. a. nicht nur auf jene biblische Texte hin, welche die Auferstehung als Folge des „Sterbens“ des „alten Menschen“ und als sein Neuwerden in Christus bezeichnen (auf Texte, die also jenen präsentischen Charakter der Auferstehung zur Geltung bringen, der nach den antignostischen Kontroversen der Alten Kirche fast ganz aus der Verkündigungssprache und theologischen Reflexion verschwunden ist), sondern auch besonders auf Kol 2, 12 und Eph 2, 6, wonach die Christen bereits auferstanden sind und von einer noch ausstehenden Auferstehung überhaupt nicht mehr die Rede ist⁶⁹.

Zusammengefaßt kann man nach Berger drei Stationen namhaft machen, an denen für das NT Auferstehung geschieht: Taufe, Todesstunde und Parusie. In jeder der drei Situationen handelt es sich darüber hinaus sowohl um Zeitpunkte wie auch um Prozesse, oder besser: „Punkt und Prozeß [sind] zwei Seiten derselben Münze.“⁷⁰ Was speziell Paulus betrifft, so dürfte er „wichtige Geschehnisse, wie die Auferstehung zeitlich unterschiedlich angesetzt haben ... Und eine Reihe von Probleme löst sich, wenn man die paulinische Aussagen nicht im chronologischen Sinne wertet“⁷¹. Auf jeden Fall kennt Paulus keine zeitweilige Trennung von Leib und Seele⁷². Daraus folgert Berger, ganz all-

man unter (irdischem) Leib genau jenes Wesensmoment am Menschen versteht, kraft dessen er sich in welthaften Beziehungen verwirklicht.

⁶⁴ *Greshake / Kremer, Resurrectio* 8 ff. Siehe neuestens auch J. Kremer, Auferstehung der Toten, in: ³LThK I, 1195 ff; *ders.*, Tod (Anm. 57). Die Schlußfolgerung des letztgenannten Artikels lautet: „Wer ... den Bildcharakter der angeführten Texte beachtet, ... wird ... durch sie abgeschlossen für die einer vordergründigen Weltsicht verborgene (verhüllte) und nur in bildhafter Rede zu enthüllende Tiefendimension menschlichen Sterbens und der Hoffnung auf Errettung aus dem Todesgeschick ... [Jesu] eigene Errettung verkündet die Bibel mit Worten, die vom Kontext her unmißverständlich als metaphorische Aussagen zu gelten haben: erhöht, zum Herrn bestellt, lebendiggemacht, auferstanden bzw. auferweckt. Ähnlich sind auch die Äußerungen über unsere eigene Errettung aus dem Todesgeschick als bildhafte Aussagen zu bewerten ...“.

⁶⁵ Vgl. a. a. O. 159: „La révélation biblique nous enseigne avec certitude le fait de notre victoire sur la mort ... Nous pouvons en conclure que le comment de notre victoire sur la mort n'est pas objet de révélation, mais reste ouvert“.

⁶⁶ P. Masset, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques*, in: NRTb 105 (1983) 337.

⁶⁷ Boismard, a. a. O. 163. In diesem Zusammenhang weist Boismard auch darauf hin, daß die biblische Offenbarung nicht von einer „Auferstehung des Leibes“, sondern von einer „Auferstehung der Toten“ spricht: a. a. O. 160.

⁶⁸ Kl. Berger, *Ist mit dem Tod alles aus?* Stuttgart 1997, 26.

⁶⁹ Ebd. 27. Vgl. auch ebd. 43: „Bei Paulus wie bei Johannes ist der Christ so voll hoffnungsvollen Lebens, daß beide es ewiges Leben oder Leben wie aus Auferstehung nennen können“.

⁷⁰ Ebd. 34.

⁷¹ Ebd. 44.

⁷² Vgl. a. a. O. 143.

gemein gelte, „daß die orientalische [orthodoxe] und die katholische Position auch für die Zwischenzeit nicht mit einer rein geistigen Existenz der Seele rechnen müssen. Wo sie ‚Seele‘ sagen, kann durchaus so etwas wie der neue, himmlische Mensch von 2. Korinther 5, 1–9 im Blick stehen“⁷³. Somit steht Berger sachlich ganz auf der Linie der Position einer „Auferstehung im Tod“, die prozeßhaft auf die Ausweitung der Auferweckung bis zu ihrer Vollendung wartet.

Ähnlich, wenn auch aus anderer Perspektive, vermerkt der Alttestamentler Bernhard Lang,

„daß das Neue Testament an einem wahrhaft unvergänglichen, unzerstörbaren Dasein interessiert ist, nicht aber an einer körperlichen Auferstehung. Letztere spielt zwar als religionsgeschichtliches Erbstück am Rande eine Rolle; aber dieses Erbe reicht nicht in den Kern der eigentlichen christlichen Lehre. Das wird schon dadurch deutlich, daß es ... auch die Vorstellung einer rein geistlich verstandenen Auferstehung gibt: der Tote (oder dessen Seele) gelangt unmittelbar nach dem leiblichen Tod in den Himmel.“⁷⁴

Nicht nur in exegetischen Beiträgen, sondern auch in Untersuchungen zur mittelalterlichen Theologie wurde die These von der „Auferstehung im Tod“ untermauert. So hat z. B. Richard Heinzmann in einem Aufsatz „Anima unica forma corporis. Thomas v. Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus“⁷⁵ noch einmal die Aporien, die sich aus der Idee einer *anima separata* ergeben (und wie sie früher bereits von W. Kluxen⁷⁶ und G. Greshake⁷⁷ dargelegt wurde) bestätigt. Dagegen wandte sich 1988 ein Beitrag von Leo Scheffczyk „Unsterblichkeit‘ bei Thomas v. Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion“⁷⁸ und 1992 eine Dissertation von Markus Schulze „Leibhaft und unsterblich“⁷⁹. Während Scheffczyk die diesbezügliche thomanische Position auch in ihrer inneren Problematik korrekt wiedergibt, dabei freilich – wie mir scheint – zu sehr die Aporien hinsichtlich der defizitären eigenen Erkenntnismöglichkeiten der *anima separata* harmonisiert⁸⁰, versucht Schulze, die thomanischen Widersprüchlichkeiten und Sackgassen durch eine Neuinterpretation zu lösen – ohne große Überzeugungskraft, wie mir scheint. Der Zauberschlüssel zur Lösung aller Schwierigkeiten wird in einem doppelten Personbegriff bei Thomas gesehen⁸¹. Nur insofern zur Person die Inkommunikabilität gehört, spreche der Aquinate der *anima separata* das Personsein ab (da diese ja später wieder mit dem Körper zu kommunizieren habe), nicht aber insofern die *anima separata* personale Akte vollziehe. Nun scheint mir

⁷³ Ebd. 144.

⁷⁴ B. Lang, Leibliche Auferstehung und ewiges Leben? in: WuK 49 (1994) 6, mit Hinweis auf K. Berger und U. Kellermann.

⁷⁵ In: PhJ 93 (1986) 236–259.

⁷⁶ W. Kluxen, *Anima separata* und Personsein bei Thomas v. Aquin, in: W. B. Eckert (Hrg.), Thomas v. Aquino, Mainz 1974, 96–116.

⁷⁷ Siehe vor allem Greshake, Seele 132 ff.

⁷⁸ In: SBAW.PH 1989, H.4. Mit ähnlicher Sinnspitze auch Steenberghen, 630–641.

⁷⁹ Freiburg (Schweiz) 1992.

⁸⁰ So meint er, daß „die Berufung ... auf das göttliche Licht [der allererst der Sinnen beraubten Seele zu neuen Erkenntnissen verhilft] keine Verlegenheitslösung und keine Forderung nach einem wunderbaren Eingreifen Gottes [ist]. Es handelt sich um das Einströmen des göttlichen Lichtes, an dem auch das irdische Erkennen des Menschen Anteil hat“: 42. Damit scheinen aber nun zwei ganz verschiedene Ebenen verwechselt zu sein! Bei der irdischen Erkenntnis ist das während göttliche Licht die (transzendente) Ermöglichung von Erkenntnis, nicht aber die okkasionelle Ein-Gabe von neuen species.

⁸¹ Die „Inkonvenienz in der klassischen Anthropologie des hl. Thomas und der thomistischen Schulen kommt meiner Ansicht nach daher, dass zwei verschiedene Begriffe von ‚persona‘ nicht störungsfrei zusammengedacht wurden. Der eine dieser beiden Begriffe verdankt seine Bildung der Diskussion der Anthropologie mit der Kosmologie, der andere der Diskussion der Anthropologie mit der Christologie“. Daraus ergibt sich, „dass die thomanisch-thomistische Tradition keinen eindeutigen Begriff von ‚persona‘ zutage gefördert hat“: 164 f.

aber diese Distinktion im Sinne des Thomas abenteuerlich zu sein: ein *suppositum*, das nicht *persona* ist, kann selbst (also ohne einen „okkasionellen“ *interventus* von außen) auch keine „inkommunikablen“ personalen Akte vollziehen. Und genau diese Intervention von außen unterstreicht noch einmal das „Unnatürliche“ des Status einer *anima separata*, das aber bei Thomas zusammengehen soll mit einer „*perfecta beatitudo*“.⁸²

Soll aber die These von der „*perfecta beatitudo*“ wirklich gelten und nimmt man noch hinzu, daß nach Thomas die Selbigkeit des Auferstehungsleibes allein durch die Selbigkeit der Seele und nicht der Materie garantiert ist, so würde sich bei ihm der Gedanke einer *anima separata* überhaupt erübrigen. Damit zeigt sich wieder das von vielen Thomas-Fachleuten konstatierte Faktum, daß der Aquinate aus seinen anthropologischen Prinzipien noch nicht die letzten Konsequenzen gezogen hat. „Der Einschnitt gegenüber der Tradition schien zu krass zu sein. Hätte er doch, wenn er konsequent nur seinen anthropologischen Voraussetzungen gefolgt wäre, die alte Frage nach der materiellen Identität samt ihren Antworten geradezu vom Tisch gefegt.“⁸³

6) *Lex orandi – lex credendi*

In der Erklärung der Internationalen Päpstlichen Theologenkommission von 1992 heißt es gegen Ende: „*Principium est theologicum, ut legem credendi lex statuat supplicandi*“ *fidem Ecclesiae in liturgia quaerere et invenire possumus et debemus.*“⁸⁴ Und weiter heißt es, ohne diese liturgische „Verortung“ würde die Eschatologie „zur bloßen Spekulation verkommen“⁸⁵. Solche Äußerungen können nur mit Nachdruck zustimmend unterstrichen werden. Was aber ist genau die liturgische Tradition? Auf jeden Fall ist sie äußerst variantenreich. Dabei gibt es sogar einige ausdrückliche Aussagen, welche die Rede von einer „Auferstehung im Tod“ unterstützen, wie z. B. Formulierungen der Totenliturgie der Ostsyrer, die anlässlich des Begräbnisses (!) beten: „Siehe, der Morgen der Auferstehung ist gekommen.“⁸⁶ Doch fundamentaler und wichtiger noch ist die sog. Volksfrömmigkeit, für welche die theologische Sprache auch „*extra academicos coetus*“,

⁸² Die Verteidiger einer *anima separata* kommen dabei in folgende Aporie: *entweder* man unterstreicht den radikal zerstörerischen Charakter der Trennung von Leib und Seele und damit das Bruchstückhafte der *anima separata*, dann ist eine *perfecta beatitudo* nicht einsichtig zu machen, *oder* man hebt das selige Leben der *anima separata* hervor, dann wird nicht verständlich, wieso die Trennung von Leib und Seele und die Wiederaufnahme des Leibes bei der Auferweckung mehr als ein akzidentelles Ereignis ist.

⁸³ H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg i. Br. 1973, 234. – Nur am Rande sei auf eine polemische Bemerkung von Hoeres (Anm. 49) 252 eingegangen, der glaubt gegen G. Greshake, Auferstehung der Toten, in: *3LThK I*, 1204f bemerken zu müssen, daß es sich hier um „Seiltänzerkunststücke“ handelt: „Danach [nach GG] ist der eine Mensch, wie er nach dem Tode vor Gott steht, ganz Seele, aber andererseits irgendwie wieder oder doch noch Leib: Spitzfindigkeiten, die sich die vielgeschmähte Scholastik niemals zugetraut hätte!“ Hier erkennt aber Hoeres ganz schlicht einen Sachverhalt, der Thomisten eigentlich vertraut sein sollte. Siehe dazu einmal das unter Anm. 43 nachgewiesene Zitat von Lotz oder, wenn dieser als „zu progressiv“ gelten sollte, die Bemerkung des „Erzthomisten“ van Steenberghe, a. a. O. 635: „S. Thomas, qui professe fermement l'unité substantielle de l'homme, emploie souvent une *terminologie dualiste*, car il parle couramment de l'union de l'âme et du corps, alors qu'il faudrait parler de l'union de l'âme et de la matière: le corps, pour saint Thomas, c'est la réalité concrète que nous percevons par nos sens; c'est une réalité d'ordre accidentel, distincte de la substance“. Das heißt m. a. W.: Auch wenn Thomas oft eine solche „dualistische Terminologie“ (= die Alltagssprache) verwendet, geht es in Wirklichkeit um die Seele, die sich in *materia prima*, d. h. in einem bestimmten Raum-Zeit-Punkt im Geflecht körperhafter Wirklichkeit als Leib ausdrückt. Damit ist „Leib“ in *formaler Sprache* nicht der „Gegen-Begriff“ zu „Seele“, sondern diese selbst in ihrer konkreten Expression, so daß in der Tat Seele und Leib *suppositiv* für den ganzen Menschen stehen können.

⁸⁴ *Commissio Theologica* (Anm. 36) 432.

⁸⁵ A. a. O. 434.

⁸⁶ Zit. nach Berger, a. a. O. 26.

wie die Päpstliche Theologenkommission sagt, verständlich bleiben muß. Für die Gebetsvorstellungen der Volksfrömmigkeit gilt nun aber eine äußerst zutreffende Beobachtung von A. R. van de Walle⁸⁷:

„Die Frömmigkeit und das Empfinden des gläubigen Volkes haben sich eigentlich nie mit dieser theologischen Position [scil. einer anima separata] einverstanden erklärt. Keinem Menschen, der eine persönliche Verehrung für einen bestimmten Heiligen hat, kommt es auch nur einen Augenblick in den Sinn, dieser Heilige sei nicht absolut glücklich und sehne sich noch nach der Auferstehung seines Leibes. Heilige haben übrigens die Gewohnheit, in der Volksfrömmigkeit als *Menschen* zu erscheinen. Man stellt sie normal und problemlos als verherrlichte Menschen im Himmel dar. Man denkt sie auch nie als Seelen!“

Diese Beobachtung liegt ganz auf der Linie der altkirchlichen Märtyrertheologie, die den Märtyrer sterben *und zugleich* auferstehend, mit einem neuen Leib bekleidet, ansieht⁸⁸. Wenn also die Päpstliche Theologenkommission Zeuge des Glaubens „extra academicos coetus“ sein will, muß sie sich mindestens *auch* darauf beziehen und nicht auf abstrakte, den „Sitz im Leben“ übersehende traditionelle dogmatische Aussagen!

Aber spricht nicht der liturgische Umgang mit dem Leichnam gegen eine „Auferstehung im Tod“? Hierzu hat der frühere kath. Stadtpfarrer von Stuttgart, Ernst Hofmann, einige sehr treffende Hinweise für die pastoralliturgische Praxis gegeben. Er stellt eine Verbindung her zu den Worten des Engels am Grab: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten (Lk 24, 5). Dieser Ruf gilt nach ihm in analoger Weise jedem, der an ein Grab tritt:

„Richte jetzt Augen und Herz nicht nach unten, wo der Leichnam bestattet ist; schau dorthin, wo der Verstorbene selber weit und dir lebend begegnet ... Was uns zu Füßen in der Erde ruht, war für uns teuren Heimgegangenen die ganze Lebenszeit lang ... sein unzertrennlicher Gefährte, seine uns vertraute Gestalt. Wir haben diesen Leib, nachdem er seinen Dienst zu Ende getan, dankbar und pietätvoll beigesetzt. Jetzt geht er seiner Auflösung dorthin entgegen, woher er stammt, und wir halten seine Stätte weiterhin in Ehren. Zur Auferstehung des Leibes, Auferstehung der Toten, die wir bekennen, werden die Überreste nicht nötig sein. Sie dienen – wie schon zuvor so auch in Zukunft – früher oder später dem Leib und Leben anderer. Solange sie aber Bestand haben, bleiben Reliquien des Menschenleibes ehrwürdig.“⁸⁹

H. Vorgrimler, der gleichfalls diesen Text anführt, bemerkt dazu ergänzend:

„Der Leichnam ist nicht der Mensch ... Es gibt auch unter Christen einen falschen Leichenkult ... Zwar ist er [der Leichnam] wegen seiner Geschichte ... mit Ehrfurcht zu behandeln. Nichts spricht aber dagegen, daß Ehrfurcht und Zweckmäßigkeit einander die Waage halten, was den Umgang mit dem Leichnam angeht ...“⁹⁰

Von da her richten sich gewiß manche Fragen an die heutige (in manchem veränderte) Totenliturgie⁹¹. So wird nach dem Versenken des Sarges der Leichnam mit „Du“ angesprochen und vom „Abschiednehmen“ gesprochen. Ist dies nicht irreführend? Genau so ir-

⁸⁷ A. R. van de Valle, Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie, dt. Düsseldorf 1983, 207. Ähnlich schon Ph. Ariès, Geschichte des Todes, dt. München-Wien 1980, 317f: Für die Vorstellung des Volkes ist es „der homo totus, der mit Leib und Seele zum Himmel auffährt“. Ein Wandel in den volkstümlichen Vorstellungen geschieht nach ihm erst im 17. Jahrhundert (580).

⁸⁸ Siehe die angeführten Texte bei Greshake / Kremer, Resurrectio 180ff.

⁸⁹ E. Hofmann, Unser jenseitiger Leib, Leutesdorf 1987, 7. – Dies ist alles anderes als „lingua docta“, die Ratzinger u. a. mit der Formel „Auferstehung im Tod“ verbindet! Vgl. Anm. 12.

⁹⁰ Vorgrimler, Von der Gegenwart 42f.

⁹¹ Es ist mehr als überraschend, daß das zweibändige, umfangreiche, ansonsten insgesamt eindrucksvolle liturgische Sammelwerk „Im Angesicht des Todes“, hg. v. H. Becker / B. Einig / P.-O. Ullrich, St. Ottilien 1987 auf die folgenden, oben zur Sprache kommenden Probleme überhaupt nicht eingeht.

reführend wie die Formulierung: Wir geleiten NN nun zur letzten Ruhe! Zu Recht fragt Vorgirmler:

„Darf ein Grabmal in der Münchner Frauenkirche wirklich die Inschrift tragen, die es trägt: ‚Hier erwartet den Tag der Auferstehung Michael Kardinal Faulhaber?‘ In der Gruft der Abtei Ottobeuren steht richtig: ‚Hic quiescunt ossa‘; und richtig steht an manchen Katakombengräbern: ‚Vivis in Christo‘. Die sterblichen Überreste werden bestattet, der Leichnam wird geleitet, nichts anderes, und jede Zweideutigkeit könnte die Kraft und die Ernsthaftigkeit des Glaubenszeugnisses in Zweifel ziehen.“⁹²

Hier sind die ältere theologische Tradition und – wie angeführt – die Liturgie der Volksfrömmigkeit eindeutiger: Als vollendeter *Mensch* lebt der Heilige bei Gott und wartet auf die Vollendung der *Communio Sanctorum*. Wer im Tod erstanden ist, wartet auf die Auferstehung aller.

7) Persönliches Fazit

Auch wenn in verschiedenen Beiträgen der letzten Jahre weiterhin Kritik an der Konzeption einer „Auferstehung im Tod“ geübt wird, scheinen mir die Argumente der Pro-Stimmen ungleich gewichtiger zu sein, so daß mir die Rede von einer „Auferstehung im Tod“, die allerdings zu ihrer eigenen Vollgestalt der *communio aller* Auferstandenen, die erst am Ende der Zeiten gegeben ist, bedarf, das immer noch und bei weitem angemessenere Sprach- und Vorstellungsmodell zu sein. Doch möchte ich noch einmal nachdrücklich eine Passage wiederholen, mit der ich bereits 1986 eine diesbezügliche Veröffentlichung beschlossen habe und die *von mir her* den endgültigen scheidlich-friedlichen Abschluß der Debatte bilden soll:

„Daß die Wirklichkeit nur in komplementären Modellen zu erfassen ist, ist den heutigen Naturwissenschaften ein selbstverständlicher Gedanke. Und lange vor den Naturwissenschaften war es gerade die Theologie, die faktisch diesen komplementären Zugang zur Glaubenswirklichkeit immer geübt hat und üben mußte, da sie vor dem ihren Begriffen letztlich entzogenen Geheimnis Gottes steht. Vielleicht könnten auch bezüglich der anthropologischen, kosmologischen und chronologischen Implikationen der *resurrectio* komplementäre Modelle deutlicher als bisher in die Verkündigungs- und Reflexionssprache eingehen, so daß es *letztlich* kein Gegensatz ist, zu sagen: Im Tod kommt die Seele des Menschen zu Gott (wobei Seele integral als der eine und ganze leiblich verfaßte Mensch verstanden wird) *und*: Im Tod wird der ganze Mensch auferweckt (wobei zu assoziieren ist, daß diese Auferweckung erst zu ihrer letzten Vollendung gelangt, wenn ‚alles Fleisch‘ zu Gott heimgekehrt ist). ‚Im übrigen‘ – so bemerkt H. v. Campenhausen – ‚ist es auch sonst so, daß der Mensch nirgends so verschiedenartige und einander widerstreitende Vorstellungen nebeneinander ertragen kann, wie gerade im Bereich der Jenseitshoffnungen und der Ewigkeit. Das hat vielleicht einen guten Sinn, und jedenfalls haben auch die Christen von diesem allgemeinen Gesetz – soweit wir sehen – nie eine Ausnahme gebildet.“⁹³

⁹² A. a. O. 47.

Das Zitat findet sich in: H. v. Campenhausen, *Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung*, in: H. Schlink / H. Volk (Hrsg.) *Pro veritate* = FS L. Jäger und W. Stählin, Münster 1963, 308.

⁹³ *Greshake*, Seele 158.