

# Zwischen Tod und Auferstehung

Von *Joseph Kardinal Ratzinger*

## *Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie*

Unter dem Datum des 17. Mai 1979 veröffentlichte die Glaubenskongregation des Heiligen Stuhls mit Päpstlicher Approbation einen »Brief zu einigen Fragen der Eschatologie« an alle Bischöfe, Mitglieder der Bischofskonferenzen. Dieses Schreiben geht aus von einer Überzeugung, die sich in den letzten Bischofssynoden immer deutlicher herauskristallisiert habe; es verbindet so ganz bewußt das Päpstliche Lehramt mit demjenigen der Gemeinschaft der Bischöfe und stellt darum auch sein Wort in die Sorge der Bischofskonferenzen hinein. Den Synoden also sei immer mehr bewußt geworden, daß die Kirche heute vor einer doppelten Notwendigkeit stehe: Einerseits muß sie die vollkommene Treue zu den grundlegenden Wahrheiten des Glaubens festhalten, andererseits ist in der geistigen Umwälzung dieser Zeit die Aufgabe der Interpretation besonders dringlich geworden, damit der eine Glaube auch heute kommunikabel wird. Interpretation und Treue können in ein gewisses Spannungsverhältnis zueinander treten, gehören aber gerade so unlöslich zusammen: Nur wer die Wahrheit wieder zugänglich macht, sie tatsächlich vermittelt, bleibt ihr treu; aber auch nur wer treu bleibt, interpretiert richtig. Eine Interpretation, die nicht treu ist, ist keine Auslegung mehr, sondern Fälschung. Darum bedeutet das Insistieren auf der Treue keine Absage an die Interpretation, keine Aufforderung zum »sterilen Wiederholen alter Formeln« (wie törichterweise im Streit um König von vielen Seiten insinuiert wurde), sondern ganz im Gegenteil die entschiedenste Beanspruchung sachgerechter Interpretation. Wenn ich am Ende des Auslegens ehrlicherweise zu dem ausgelegten Wort nicht mehr stehen, es nicht mehr redlich mit-sprechen kann, habe ich als Ausleger versagt. »Das Wort sie sollen lassen stahn« – diesen bekannten Ausspruch Martin Luthers könnte man als die Grundaufgabe über jede Interpretation schreiben, die ihrem Anspruch gerecht werden will.

Die Treue, von der das genannte Schreiben spricht, bezieht sich auf die »fundamentalen Glaubenswahrheiten«. Was ist das eigentlich? Der Brief aus Rom verweist dafür auf das Taufbekenntnis; in einer schönen Formulierung bezeichnet er es als ein Nachzeichnen und Nachgehen des Weges der Ratschlüsse Gottes – von der Schöpfung bis zur Vollendung in der Auferstehung von den Toten. Der Verweis auf das Taufbekenntnis ist nicht nur deswegen

sachgemäß und sinnvoll, weil er sich auf Bibel und Väter berufen darf<sup>1</sup>, sondern weil er den untrennbaren Zusammenhang von Glaube und Leben, von Glaube, Gebet und Gottesdienst sichtbar macht: »Glaubenswahrheiten« sind nicht ein ideologisches Gepäck, das sich der Christ neben einigem anderen auch noch aufladen müßte; Christ wird man durch die Taufe, Taufe aber ist Hineingegebenwerden und Sich-Hineingeben in die gemeinsame Form des Glaubens an den Dreifaltigen Gott. Kirchengliedschaft wird daher konkret vollzogen im gemeinsamen Beten des Glaubensbekenntnisses, das Anwesenheit der Taufe und Zugehen auf den gegenwärtigen Herrn in einem ist. Wenn ich das Credo oder einzelne Teile daraus nicht mehr wirklich bejahend mit-sprechen kann, dann ist der Inhalt der Taufe, das Zugehören zur Gebets- und Bekenntnisgemeinschaft der Kirche selbst betroffen. Das Glaubensbekenntnis, das auf solche Weise in den Mittelpunkt gerückt wird, ist seinerseits nicht eine Ansammlung von Sätzen, sondern (worauf die römische Erklärung gleichfalls hinweist) eine Struktur, in der die innere »Kohärenz«, die Einheit des Geglaubten als einer einzigen Ganzheit ausgedrückt ist. So kann man nicht Stücke daraus streichen, ohne das Ganze zu zerstören<sup>2</sup>.

Das römische Schreiben wendet sich von diesen Voraussetzungen her dem Artikel zu, der die Hoffnung ewigen Lebens betrifft und sagt darüber: »Wenn für die Christen nicht sicher feststeht, welches der Inhalt der Worte »ewiges Leben« ist, dann zerrinnen die Verheißungen des Evangeliums und die Bedeutung von Schöpfung und Erlösung, und selbst das irdische Leben wird jeglicher Hoffnung beraubt (vgl. Hebr 11, 1).« Genau diese Gefahr sieht die Glaubenskongregation aber offensichtlich heute gegeben: »Wer sähe nicht, wie sich hier ein subtiler und immer tieferer Zweifel in den Herzen ausbreitet?« Sie weist darauf hin, daß theologische Streitfragen heute offen ausgetragen werden, deren Gegenstand und deren Gewicht der Großteil der Gläubigen nicht abzusehen vermag. »So werden in der Tat die Existenz der Seele und die Bedeutung des Lebens nach dem Tode diskutiert und man fragt sich, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht. Durch all dies werden die Gläubigen verwirrt, weil sie ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden.« Hier wird ein weiterer kennzeichnender Aspekt des römischen Textes sichtbar: Weil er Wert legt auf die Kommunikabilität des Gedankens in der Sprache, darum muß er auch auf die synchrone und diachrone Kontinuität der Sprache Wert legen sowie auf den Zusammenhang zwischen der Sprache

<sup>1</sup> Vgl. Röm 6, 17: Taufe als Übergebenwerden an den »Typus der Lehre«, womit ein Glaubensbekenntnis oder eine katechismusartige Zusammenfassung der wichtigsten Glaubensinhalte angesprochen ist. Vgl. E. Käsemann, *An die Römer*. Tübingen 1973, S. 171 f.; H. Schlier, *Der Römerbrief*. Freiburg 1977, S. 208 ff.; J. Ratzinger, *Kirche und wissenschaftliche Theologie*. In: W. Sandfuchs, *Die Kirche*. Würzburg 1978, S. 83–95, bes. 91 ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu H. de Lubac, *Credo*. Einsiedeln 1975, S. 29–56.

des Gebets (die in der Kirche wesentlich diachron und so »katholisch« ist) und der Sprache der Theologie. Weil die »grundlegenden Glaubenswahrheiten« allen Gläubigen gehören, ja, der konkrete Gehalt der Einheit der Kirche sind, darum kann die Grundsprache des Glaubens keine Fachsprache sein, daher ist die Sprache als Träger der Einheit nicht beliebig manipulierbar. Die Theologie als Wissenschaft bedarf der Fachsprache; als Interpretation wird sie die gemeinten Sachverhalte immer neu zu übersetzen versuchen. Aber das eine wie das andere ist bezogen auf die Grundsprache des Glaubens, die sich nur in der ruhigen Kontinuität der betenden Kirche gemeinschaftlich weiter entfalten kann, abrupte Abbrüche jedoch nicht verträgt. Das römische Schreiben nennt mit großem Nachdruck die beiden wiederum einander nicht widersprechenden, sondern ergänzenden Aufgaben, die hier entstehen: Einerseits muß Theologie forschen, diskutieren, experimentieren; andererseits kann sie sich dabei ihren Gegenstand nicht selber geben, sondern ist immer rückbezogen auf die »Essenz des Glaubens«, der ein Glaube der Kirche ist: Diese Essenz zu durchdringen, sie zu entfalten, nicht aber sie zu verändern oder zu ersetzen, ist die Aufgabe der Theologie, die gerade so wahrlich anspruchsvoll genug ist<sup>3</sup>.

Von diesen methodischen Einstellungen her entwickelt der römische Text seine inhaltliche Aussage, deren wesentlichen Gehalt man in zwei Punkten zusammenfassen kann:

1. Die Auferstehung der Toten, zu der wir uns im Credo bekennen, umfaßt den *ganzen* Menschen; sie ist »für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi auf alle Menschen«.

2. Für den Zwischenzustand »zwischen« Tod und Auferstehung gilt, daß »die Kirche die Kontinuität und die selbständige Existenz des geistigen Elements am Menschen nach dem Tode« festhält, »das mit Bewußtsein und Wille ausgestattet ist, so daß das ›Ich des Menschen‹ weiterbesteht. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck ›Seele.« Das römische Schreiben weiß darum, daß dieses Wort »Seele« in der Bibel in unterschiedlichen Bedeutungen auftritt, stellt aber dazu fest, »daß es keinen stichhaltigen Grund gibt, dieses Wort zu verwerfen; sie sieht darin vielmehr das schlechthin notwendige werthafte Instrument, um den Glauben der Kirche festzuhalten.«<sup>4</sup> Das Wort »Seele« als Träger eines Grundaspektes der

<sup>3</sup> Der römische Text sagt dazu ausdrücklich: »Es geht hier natürlich nicht darum, die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern, deren der Glaube der Kirche durchaus bedarf. . . .« Im letzten Teil der Erklärung wird dann noch einmal gesagt: »Die mit diesen Fragen verbundenen Schwierigkeiten legen den Theologen, deren Aufgabe gewiß unerlässlich ist, schwere Verpflichtungen auf. Ebenso haben sie aber auch ein Anrecht auf unsere Ermutigung und auf jenen Freiheitsraum, den ihre Methoden berechtigterweise fordern.«

<sup>4</sup> Die offizielle deutsche Übersetzung ist hier falsch, wenn sie schreibt: ». . . zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens einfach notwendig ist.« Damit ist der zentrale Inhalt des Satzes verfehlt, der nicht »irgendeinen sprachlichen Ausdruck« verlangt (was ein sinn-

christlichen Hoffnung wird hier also zu der im Gebet der Kirche verankerten Grundsprache des Glaubens gerechnet, die für die Kommunion in der geglaubten Wirklichkeit unverzichtbar ist und daher auch dem Theologen nicht einfach zur Disposition steht.

Das Kirchliche Lehramt hat mit diesem Schreiben in einen theologischen Disput eingegriffen, in dem es die Grenze der Theologie berührt sah: Die Auflösung des Seelenbegriffs, die sich seit eineinhalb Jahrzehnten immer deutlicher abzeichnete, erscheint nicht mehr als ein bloß innerwissenschaftlicher Streit; hier ist das sprachliche Substrat des Glaubens, seine Grundsprache berührt und damit auch die Grenze erreicht, wo über der Interpretation der interpretierte Sachverhalt selbst verlorenzugehen droht. Worum aber handelt es sich hier? Selbstverständlich kann in dem engen Rahmen eines Artikels nicht das vielschichtige Panorama der Fragestellungen sichtbar gemacht werden; es kann nur darum gehen, einige Trendlinien nachzuzeichnen.

### *Der Hintergrund der modernen Kontroversen*

Wie vorhin schon angemerkt, kennt das Neue Testament noch keinen fest umschriebenen Begriff von »Seele«. Von der Auferstehung des Herrn her blickt es auf unsere eigene Auferstehung voraus, in der unser Geschick endgültig eines mit dem seinigen werden wird. Aber es weiß (in voller Kontinuität mit dem Glauben des zeitgenössischen Judentums) auch, daß der Mensch inzwischen nicht ins Nichts versinkt. Die Beschreibungen dieses Zwischenzustandes, die vorher mit Worten wie Paradies, Schoß Abrahams, Sein unter dem Altar, Weilen am »Ort der Erquickung« usw. gearbeitet hatten, werden nun zusehends in den Zusammenhang der Christologie integriert: Wer stirbt, weilt beim Herrn; wer beim Herrn weilt, stirbt nicht<sup>5</sup>. Zweierlei ist klar:

1. Der Mensch lebt auch schon vor der Auferstehung weiter, »beim Herrn«.

2. Dieses Weiterleben ist aber noch nicht mit der Auferstehung identisch, die erst »am Ende der Tage« kommt und der volle Einbruch der Herrschaft Gottes über die Welt sein wird.

Um das anthropologische Instrumentar dieser Aussagen hat man sich zunächst wenig gekümmert; nur in einem sehr langsamen Prozeß wurde aus diesen Grunddaten des Glaubens der christliche Begriff des Menschen aus Leib und Seele geformt und nunmehr die »Seele« als der Träger des »Zwi-

---

loser truism wäre), sondern präzise feststellt, daß *dieses* Wort – nämlich »Seele« – als worthwhile Instrument für den Glauben unerlässlich ist. Dem deutschen Leser ist durch diese Falschübersetzung ein wesentlicher Aspekt der römischen Erklärung vorenthalten worden.

<sup>5</sup> Ausführliches Material dazu in meinem Buch: Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977, S. 107–112.

schenzustandes« beschrieben. Man kann sagen, daß die Gestaltwerdung dieser Begriffe erst bei Thomas von Aquin, also im hohen Mittelalter, zu einem gewissen Abschluß kam; freilich war das Wort »Seele« schon seit der Väterzeit zu einem Grundwort des Glaubens und Betens der Christenheit geworden, in dem sich die Gewißheit der den Tod überdauernden unzerstörbaren Kontinuität des menschlichen Ich ausdrückte. So wuchs ein Menschenbild, in dem »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung der Toten« nicht Gegensätze, sondern komplementäre Aussagen für die Stufungen einer einzigen Hoffnungsgewißheit sind. Ein erster Einbruch in diese Gewißheit erfolgt bei Luther, dem die Verwendbarkeit des Seelenbegriffs zweifelhaft wurde, und zwar genau aus denselben Gründen, die in unserem Jahrhundert seine Krise auch in der katholischen Kirche bewirkt haben. Bis dahin war die Sprache der Hoffnung in der Gemeinschaft des Glaubens gewachsen, die zugleich in ihrer diachronischen Einheit die Identität des Geglauten im Prozeß der allmählichen Entfaltung der Worte und in der Ausbildung einer ganzheitlichen Anschauung der dem Glauben zugrundeliegenden Wirklichkeit verbürgt hatte: Entwicklung und Identität waren keine Gegensätze, weil das gemeinsame Subjekt Kirche beide zusammenhielt. Für Luther aber war die Kirche kein Bürgnis der Identität mehr, sondern im Gegenteil die eigenmächtige Verderberin des reinen Wortes. Tradition ist nicht mehr die bleibende Lebendigkeit des Ursprünglichen, sondern dessen Widerpart. Der richtige Sinn des Anfangs muß nun im historischen Verstehen der Bibel gegen das lebendige Verstehen der Kirche gesucht werden; Entwicklung ist keine Kategorie mehr, weil ihr Träger fehlt. Damit wird die Fixierung auf die biblische Terminologie unausweichlich und ebenso die Verwerfung des Seelenbegriffs, der eine verbal in der Bibel noch nicht vorhandene Synthese der Einzelelemente ihrer Anschauung ausgedrückt hatte. Mit dieser Trennung von Ursprung und Überlieferung verbindet sich bei Luther ein innerer Widerstand gegen das hellenische, das philosophische Element im Christlichen. Das geschichtliche Christentum beruht auf einer Verschmelzung des biblischen Erbes mit griechischem Denken<sup>6</sup>; diese Synthese muß nun wieder aufgeknüpft und ein nicht-hellenisches Christentum gesucht werden.

Wie in vielen anderen Bereichen, so erwies sich auch hier Luthers Radikalität als eine geistesgeschichtliche Antizipation, die erst sehr viel später zu ihrer vollen Wirkung kam. In der lutherischen Orthodoxie bestand unter veränderten Vorzeichen und mit bestimmten Modifikationen zunächst weitgehend die kirchliche Überlieferungsgestalt des Glaubens weiter. Erst mit der großen Traditionskrise der Aufklärung und mit dem im neunzehnten Jahrhundert allmählich sich durchsetzenden Sieg des Historismus kam die ver-

<sup>6</sup> Dies hat – wenn auch einseitig – besonders W. Kamlah herausgearbeitet: *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*. Stuttgart 1951.

änderte Stellung zur Tradition breit zur Wirkung, in der sich der Historiker außerhalb des lebendigen Traditionssubjektes stellt, Geschichte nicht mehr nach vorwärts, sondern nach rückwärts liest und so ihren ursprünglichen Sinn rein zu präparieren sucht. In der katholischen Theologie war die Krise seit der Übernahme der historisch-kritischen Bibelauslegung vorbereitet, die mit der Bibelenzyklika Pius' XII. auch amtlich legitimiert wurde<sup>7</sup>. Die traditionelle Philosophie der Schule war nicht gerüstet, deren philosophische Probleme aufzuarbeiten. Offen wurde die Krise seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in dem das bisherige Traditionskontinuum unter dem Eindruck eines völlig Neuen zu dem verlassenen Raum des »Vorkonziliaren« wurde. Es entstand der Eindruck, daß das Christentum in allen Bereichen neu zu entwerfen sei; so erhielten die längst bereitstehenden Fragen auch im Bereich der Eschatologie die Wucht elementarer Kräfte, die das Traditionsgefüge fast mühelos beiseite schoben. Für die Schnelligkeit des Vorgangs spricht es, daß der Holländische Katechismus – nur ein Jahr nach dem Konzil erschienen – bereits die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele des Menschen hinter sich gelassen hat und stattdessen mit einer reichlich ungeklärten Anthropologie von Stufen der Auferstehung spricht<sup>8</sup>. Selbst das Missale Pauls VI. wagt nur noch verschüchtert da und dort von der Seele zu sprechen, umgeht sie aber soweit wie möglich; das deutsche Begräbnisritual hat sie, soweit ich sehen kann, ganz gestrichen.

Daß ein so tief eingewurzelt und so zentrales Element christlichen Glaubens und Betens so schnell verschwinden konnte, muß Verwunderung hervorrufen. Dieser Vorgang ist nicht in erster Linie veränderten Einsichten über den Menschen zuzuschreiben, sondern er ist (wie bei Luther) zunächst Ausdruck eines von Grund auf veränderten Verhältnisses zur Tradition. Insofern wird hier eine ganz generelle Krise des Katholischen sichtbar, das durch ein bestimmtes Verhältnis zur Tradition wesentlich geprägt ist; gerade dieses beim Katholischen eigene Traditionsverhältnis ist aber hier unverständlich geworden. Man muß fortfahren: Es ist deshalb unverständlich geworden, weil es in Widerspruch steht zum Geschichtsverhältnis der technischen Welt und ihrer gegengeschichtlichen Rationalität; so wird nun umgekehrt von der anderen Seite her die Durchschlagskraft der neuen Sicht und

<sup>7</sup> Enz. *Divino afflante* vom 30. 9. 1943; Auszüge bei Denzinger-Schönmetzer 3825–3831.

<sup>8</sup> Glaubensverkündigung für Erwachsene. Freiburg 1969, S. 524–529. Bezeichnend S. 525: »Sie sind dabei, auferweckt zu werden«; S. 627 spricht von einem »In-der-Auferweckung-fortgeschritten-Sein«. Die Erklärung der Kardinalskommission vom 15. 10. 1968, die kritisch zu einigen Punkten Stellung nahm, sagt dazu nichts. Wie weit sich die Verdrängung des Seelenbegriffs durchgesetzt hatte, mag man daran sehen, daß selbst der unter Verantwortung der Bischöfe von Aachen und Essen herausgegebene Katechismus »Botschaft des Glaubens«. Donauwörth/Essen 1978, der ob seiner Überlieferungstreue wahre Kaskaden des Zorns auf sich zog, eine klare Aussage zur Unsterblichkeit der Seele vermeidet (S. 368, Lehrstück Nr. 547). Von tiefgehender Wirkung war hier sicher die weitgehende Kapitulation der Liturgiereformer vor der neuen Terminologie.

die merkwürdige Verlorenheit des Katholischen in der modernen Welt verständlich.

Versuchen wir, den Gedanken noch von einer anderen Seite her zu fassen. Ein Bild von Kolakowski abwandeln, könnte man sagen, daß der Umgang der historisch-kritischen Methode mit dem Gegenstand einer Art von Nekrophilie vergleichbar ist<sup>9</sup>: Die einzelnen Daten werden jeweils an ihrem Punkt angehalten und in ihrer Damaligkeit fixiert. Man versucht, wie schon gesagt, das möglichst reine Präparat der jeweiligen Punkte des Gewesenen als Punkte zu erreichen. In bezug auf den christlichen Glauben heißt das, daß man die älteste Form aus ihren späteren Gestaltungen heraus zu isolieren versucht, um endlich die Botschaft Jesu »rein« zu haben. Hat man erst einmal den Jesus der Logienquelle gefunden, so ist alles Spätere als menschliche Zutat geklärt, deren Entstehungsfaktoren man dann kombinieren kann. Der eigentliche Schlüsselwörter einer so archäologisch verstandenen Botschaft kann nur der Historiker sein. Daß es in der Geschichte ein kontinuierliches Subjekt geben könne, in dem Entwicklung Treue ist und Vollmacht in sich trägt, kommt hier nicht mehr in Blick.

Für eine solche Einstellung muß die anthropologische Synthese, in der die christliche Überlieferung die Einzelelemente des biblischen Glaubens vereinigt hat, bedeutungslos, ja, verdächtig werden. Der Seelenbegriff der Überlieferung ist wörtlich und einheitlich im Neuen Testament in der Tat nicht zu finden. Für die Richtung, die das theologische Denken nach dem Konzil genommen hat, wurden zwei weitere Motive entscheidend. Zunächst ist da von einer verstärkten Wiederkehr des antihellenischen Affekts zu sprechen, der in der Dogmengeschichtsschreibung praktisch seit deren Beginn geradezu zu einer Grundkategorie der Darstellung geworden war<sup>10</sup>; sein Gehalt, seine Bedeutung, seine Grenzen waren nie eigentlich aufgearbeitet worden. Die negative Haltung zum Griechischen wurde durch zwei aktuelle Grundeinstellungen begünstigt: Zum einen ist da die Skepsis gegen die Ontologie, gegen die Rede vom Sein, die der funktionalen und aktualen Haltung des heutigen Denkens widerstrebt, ja, unannehmbar scheint. In der Theologie wurde gerne dem als statisch denunzierten ontologischen Denken die geschichtlich-dynamische Einstellung der Bibel entgegengehalten; auch wurde das Ontologische als sachhaft dem Dialogischen und Personalen entgegengesetzt. Dazu kam als zweites eine fast panische Furcht vor dem Vorwurf des Dualismus. Den Menschen als Wesen aus Leib und Seele anzusehen, an ein

---

<sup>9</sup> L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. München 1973, S. 95 f.; hier auf den technisch-rationalen Umgang des Menschen mit der Natur bezogen.

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem Thema den material- und perspektivenreichen Aufsatz von A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975, S. 423–488.

Fortleben der Seele zwischen dem Tod des Leibes und seiner Auferstehung zu glauben, erschien als Verrat an der biblischen und modernen Erkenntnis von der Einheit des Menschen, der Einheit der Schöpfung – solches zu sagen galt zusehends als Absturz aus dem biblischen Schöpfungsgedanken in den griechischen Dualismus, der die Welt in Geist und Materie teilt.

### *Inhalt und Problematik der neuen Lösungsversuche*

Aber welche Hoffnung bleibt eigentlich für den Menschen über den Tod hinaus, wenn man die (Unter)scheidbarkeit von Leib und Seele leugnet? Luthers Gedanke war wohl dahin gegangen, den Menschen zwischen Tod und Auferstehung als »schlafend« vorzustellen. Aber dann ist die Frage: Wer schläft? Auf den allmählich zerfallenden Leib kann man den Begriff »Schlafen« nicht anwenden. Wenn es aber doch etwas von ihm unterscheidbar Fortbestehendes gibt, warum darf man es dann nicht Seele nennen? Wenn umgekehrt Schlafen ein Ausdruck für die einstweilige Unterbrechung der Existenz des Menschen sein soll, dann gibt es diesen Menschen in seiner Identität eben nicht mehr. Auferweckung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definiert endet. Dann aber hat man gerade die Auferstehungslehre nicht festgehalten, die zu retten man ausgezogen war. Im übrigen wissen wir heute, daß die Bibel mit »Schlafen« keineswegs einen Zustand der Unbewußtheit oder gar der Existenzunterbrechung der Toten meint; dieser Ausdruck war einfach ein gängiges und inhaltlich verschieden füllbares Wort für tot sein, das die Christen mit der Vorstellung vom (bewußten) Leben mit dem Herrn füllten<sup>11</sup>.

Angesichts solcher Weglosigkeit des Denkens haben sich katholische Theologen, beginnend seit den fünfziger Jahren und verstärkt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, einem anderen Ausweg zugewandt. Im Anschluß an die Gedanken von E. Troeltsch und K. Barth betonten sie die völlige Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit. Wer stirbt, tritt aus der Zeit heraus, er tritt in das »Ende der Welt« hinein, das ja nicht der letzte Kalendertag, sondern eben das andere zu den Tagen dieser Weltzeit ist. Barth hatte sich mit solchen Überlegungen Jesu und der frühen Christen Naherwartung des kommenden Weltendes zu erklären versucht: Das Ende der Zeit grenzt ganz nah an sie und reicht mitten in sie hinein. Nun wurde dieser Denkanatz für die Erklärung der Auferstehung genutzt: Wenn man im Tod in die Nicht-Zeit hinaustritt, in das Ende der Welt, dann tritt man damit in die

<sup>11</sup> Vgl. die gründliche Darstellung dieser Zusammenhänge bei P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*. Münster 1966; <sup>3</sup>1978; siehe auch in meiner *Eschatologie* S. 104–107.

Wiederkunft Christi und in die Auferstehung der Toten hinein. Also gibt es gar keinen »Zwischenzustand«, also braucht man gar keine Seele, um die Identität der Menschen festzuhalten. Also ist »beim-Herrn-Sein« und Auferstehung von den Toten das gleiche. Das Ei des Kolumbus schien gefunden: Die Auferstehung erfolgt im Tod.

Aber nun steht da doch eine Frage auf. Der Mensch ist nach diesen Überlegungen schlechthin unteilbar; ohne den Leib gibt es ihn nicht: Deswegen mußte man ja diesen Denkweg suchen. Nun bleibt aber nach dem Tod der *Leib* des Menschen unzweifelhaft in der Zeit und im Raum. Er steht nicht auf, sondern wird ins Grab gelegt. Für den Leib gilt also die Entzeitlichung nicht, die jenseits des Todes herrscht. Aber für wen gilt sie dann, wenn nichts am Menschen vom Leib abtrennbar ist? Oder gibt es da doch etwas, was im zeiträumlichen Zersetztwerden des Leibes von ihm unterscheidbar besteht und aus der Zeit austritt, die ihn nun erst vollends in Besitz nimmt? Wenn es aber ein solches Etwas gibt, warum darf man es dann eigentlich nicht Seele nennen? Und mit welchem Recht kann man es eigentlich Leib nennen, da es doch mit dem geschichtlichen Leib des Menschen und seiner Materialität offenkundig nichts zu tun hat? Wieso ist es nun eigentlich kein Dualismus, wenn man nach dem Tod einen zweiten Leib postuliert (das muß man doch wohl!), dessen Herkunft und Existenzart dunkel bleiben?

Noch eine zweite Gruppe von Fragen ergibt sich. Wieso kann eigentlich die Geschichte irgendwo schon zu Ende sein (außerhalb Gottes selbst!), während sie doch in Wirklichkeit noch auf dem Wege ist? Ist hier nicht doch der richtige Grundgedanke der Inkommensurabilität zwischen »Diesseitszeit« und »Jenseitszeit« mißverständlich und ungebührlich vereinfacht (von »Ewigkeit« sollte man nur in bezug auf Gott selbst sprechen!)? Welche Zukunft ist dann für Geschichte und Kosmos zu erwarten? Kommen sie als Ganzheit einmal zur Erfüllung oder bleibt ein ewiger Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit, die die Zeit nie erreicht? Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben werden, sind nicht einheitlich; sie tendieren dazu, die Frage offenzulassen<sup>12</sup>. Aber die innere Logik des Ganzen weist in die Richtung, ein auch zeitliches Ende der Geschichte und eine Vollendung des Kosmos überflüssig zu machen. Wenn die Auferstehung schon stattgefunden hat und in ihr der einzelne in das schon geschehene Ende der Welt eingetreten ist, dann ist dies jedenfalls das einzig Logische.

---

<sup>12</sup> So deutlicher als vorher G. Greshake und G. Lohfink in der dritten Auflage ihrer *Quaestio disputata: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg 1978, bes. S. 151–155 (Lohfink); 178 f. (Greshake). Die Unverzichtbarkeit der Idee eines wirklichen Endes der Geschichte, das der Ort für die Auferstehung der Toten ist, stellt überzeugend heraus W. Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*. Eichstätter Hochschulreden 10. München 1978, S. 14–18.

Beginnt man aber nun, Gewinn und Verlust dieser ganzen Denkooperation abzuwägen, so kann das Ergebnis nur bedenklich sein. Im Grund ist mit der Ablehnung der Seele auch die Auferstehung zu Fall gekommen, denn eine Auferstehung, die nicht bis zur Materie und bis zur konkreten Welt der Geschichte vorstößt, ist eben keine Auferstehung. Wenn man aber ein Wort mit so vielen hermeneutischen Zusatzinstrumenten ausstatten muß, daß man es schließlich gegen seinen unmittelbaren Wortsinn gebrauchen kann, dann stehen Wort und Gedanke nicht im richtigen Verhältnis: Die Sprache (das zeigt sich hier konkret) ist nicht unbegrenzt manipulierbar. Ich bestreite durchaus nicht, daß bei den neuen Überlegungen, deren Grundrichtung ich hier gerafft darzustellen versucht habe, wichtige Einzeleinsichten zutage gefördert wurden; es war in vieler Hinsicht auch durchaus nützlich und berechtigt, einmal das Experiment durchzuspielen, ob mit einer neuen Terminologie und mit einem Verzicht auf den Seelenbegriff die gemeinten Sachverhalte zu beschreiben seien. Aber wer unbefangen das Ergebnis ansieht, muß gestehen: Nein, dies ist nicht möglich. Man kann nicht einfach zweitausend Jahre zurückgehen und sich in die Sprache der Bibel zurückversetzen wollen. Dies hat erfreulicherweise G. Lohfink als Exeget unmißverständlich ausgesprochen: Biblizismus ist keine Möglichkeit<sup>13</sup>; auch der neue Weg geht sprachlich und gedanklich weit über die Bibel hinaus, ja, formt ihre Terminologie viel einschneidender um, als dies die Tradition getan hatte. Das »reine Wort« der Bibel war also auf solchem Weg nicht zu gewinnen und die bessere Logik des Denkens auch nicht. Dafür hat die Verkündigung ihre Sprache verloren. Denn 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. Deswegen ist der Hinweis auf den unverzichtbaren sprachlichen »Unterstand« der gemeinten Sache in dem Wort Seele, den die Glaubenskongregation ausgesprochen hat, sachlich zwingend; deshalb ist es auch richtig, daß sie hier zugleich die Auferstehung des *ganzen* Menschen *und* die Unsterblichkeit der Seele als zueinandergehörig in Schutz nimmt<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> So z. B. a.a.O., S. 145.

<sup>14</sup> Darüber hinaus wird bei radikaler Durchführung dieses Modells auch die Auferstehung Christi problematisch. Denn wenn gesagt wird, jedem Christen widerfahre, was mit Christus in sei-

*Grundlinien für einen neuen Konsens*

Im Raum der heutigen philosophischen Diskussion ist die Furcht vor dem Seelenbegriff und die damit verbundene Angst vor dem Dualismusverdikt längst gegenstandslos geworden. J. Seifert hat scharfsinnig die Äquivokationen in dem Ausdruck Dualismus analysiert und acht einander ungleiche Positionen herausgestellt, die in das Gehäuse dieses Wortes gepreßt und damit gemeinsam unter einen Verdacht gestellt werden, der der Gegensätzlichkeit des jeweils Gemeinten nicht entsprechen kann<sup>15</sup>. Zu den wichtigsten Entwicklungen in der philosophischen Diskussion der Frage gehört es, daß sich der bedeutende Neurophysiologe J. Eccles (Nobelpreisträger) und der als Positivist geltende Philosoph C. Popper in der Zurückweisung des neurophysiologischen Monismus und Materialismus begegnet sind. Die zum einen naturwissenschaftlich, zum anderen streng logisch durchgeführte Zurückweisung dieser Vorstellungen hat sie dazu gebracht, eine »prägnante dualistische Position« auszuarbeiten, wobei das Wort Dualismus hier vollkommen wertfrei im Sinn der relativen Eigenständigkeit von Bewußtsein und körperlichem Instrument gemeint ist<sup>16</sup>. Beide haben gemeinsam ein Werk unter dem viel-sagenden Titel »Das Selbst und sein Gehirn« veröffentlicht: Schon in diesem Titel kommt die These des Buches zum Vorschein, wonach das Selbst das Gehirn als sein physiologisches Substrat besitzt, als sein Instrument benutzt<sup>17</sup>. Die Frage der Unsterblichkeit des Selbst wird dabei von Eccles – korrekt im Sinne seiner Methode – offengelassen: »Das Werden wie das Dahinschwinden unserer Existenz sind, wie auf der letzten Ebene des Leib-Seele-Problems erkennbar wird, die beiden Seiten des gleichen Geheimnisses. Was wird aus unserem Bewußtsein nach dem Tode des Gehirns? Sein wundervolles Instrument zerfällt und spricht auf sein erkennendes Darüberstreichen nicht mehr an. Wird sich das Selbst dann in anderer Erscheinungsform wieder erneuern? Diese Frage liegt außerhalb dessen, was Wissenschaft zu wissen vermag und ein Wissenschaftler sollte sich daher hüten, hier vor-

---

ner Auferweckung geschehen ist, so liegt eine Entleiblichung und Entgeschichtlichung auch der Auferstehung des Herrn mindestens nahe. Damit soll in keiner Weise die theologische Arbeit etwa von Greshake und Lohfink in die Nähe der Häresie gerückt werden. Auch wenn ich der Logik ihres Denkens nicht folgen kann, habe ich den Ernst und das Vorwärtstreibende ihrer Gedanken nie bestritten.

<sup>15</sup> J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. Darmstadt 1979, S. 126–130. Dort weitere philosophische Literatur zum Thema.

<sup>16</sup> J. C. Eccles, *Hirn und Bewußtsein*. In: *Mannheimer Forum* 77/78 S. 9–65, Zitat S. 15. Ders., *The human mystery*. Berlin/Heidelberg/London/New York 1979; C. R. Popper/J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism* (ebd. 1977). Eine zusammenfassende und philosophisch vertiefende Darstellung der Hauptgedanken bietet L. Gabriel, *Neue Sicht des Leib-Seele-Problems. Die Eccles-Hypothese*. In: »Wissenschaft und Weltbild« 30, Nr. 3 (1978).

<sup>17</sup> Vgl. die Angaben in Anm. 16.

schnell ein endgültiges Nein auszusprechen.«<sup>18</sup> Gewiß wird ein Theologe, der heute im Sinn der christlichen Überlieferung für die Existenz und die Unsterblichkeit der Seele eintritt, von vielen Seiten Widerspruch finden. Aber philosophisch oder naturwissenschaftlich Unsinniges, Unvertretbares behauptet er nicht – im Gegenteil: Er tritt gegenüber den geistigen Vergrößerungen und dem geschichtlichen Vergessen, das sich weithin auszubreiten droht, für das genauere und umfassendere Denken ein und er darf sicher sein, daß er damit nicht allein steht. Mit der Theorie von der Auferstehung im Tode bricht er hingegen die Brücken der Gemeinsamkeit des Denkens zur Philosophie hin ab, so wie er sie zur Geschichte des christlichen Denkens abbricht: Die Veränderung in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft wie die Veränderung in der Beziehung zur Tradition, zur inneren Einheit der Geschichte des Glaubens ist sogar der eigentliche methodische Hintergrund des ganzen Vorgangs.

Wir hatten in der ersten Hälfte unserer Überlegungen den Bruch der Traditionskontinuität als Grundproblem hinter der Revolutionierung der einzelnen theologischen Themen gesehen: Geschichte ist nicht mehr durch das Traditionskontinuum vertrauenswürdig übermittelte Gegenwart, sondern muß in historischer Methode aus Vergangenen durch Rekonstruktion wieder gefunden werden. Nun zeigt sich als zweiter Aspekt der Krise noch die Verunsicherung im Verhältnis von Glaube und Vernunft. So wie die historische Methode das Vergangene pur destillieren und in seiner Erstgestalt fixieren will, so soll das Theologische von philosophischer Zutat gereinigt werden; das Mißtrauen der historischen Vernunft gegen die philosophische Vernunft spielt hier eine entscheidende Rolle. Daß es sich beidemale um Vernunft handelt und daß folglich die historische Rekonstruktion den Glauben gerade nicht »rein« vor den Blick bringt, kommt selten zum Bewußtsein. Selbstverständlich kann und soll diese Frage hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Nur zwei Anmerkungen seien noch versucht zu der an dieser Stelle aufstehenden Frage, ob denn nicht die Verbindung des Auferstehungsglaubens mit demjenigen an die Unsterblichkeit der Seele auf einer unangemessenen Übernahme von Philosophie in den Glauben beruhe.

1. Es läßt sich geschichtlich unzweideutig belegen, daß der Seelenbegriff der christlichen Überlieferung keineswegs einfach eine Übernahme philosophischen Denkens darstellt. In der Form, in der die christliche Überlieferung ihn gefaßt hat, gab es ihn ohne sie nirgends. Sie hat bereitliegende Einsichten, gedankliche und sprachliche Elemente verschiedener Art aufgegriffen, sie vom Glauben her gereinigt und umgestaltet und zu einer neuen Einheit verschmolzen, die sich aus der Logik des Glaubens ergab und diese Logik aussagbar machte. Das christlich Neue hat seinen stärksten Ausdruck gefunden

<sup>18</sup> Hirn und Bewußtsein, a.a.O., S. 65.

in der Formel von der »Seele als Form des Leibes«. Thomas von Aquin hat diese Formel von Aristoteles übernommen, sie aber gegenüber seinem Denken zu einer grundlegend neuen Bedeutung geführt; so konnte das Konzil von Vienne darin den gültigen Ausdruck christlicher Anthropologie finden, den es in den Auseinandersetzungen der Zeit als sprachliche Form des Glaubens in Schutz nahm<sup>19</sup>. Hier ist vom Schöpfungsglauben und der ihm korrespondierenden christlichen Hoffnung her eine Position jenseits von Monismus und Dualismus erreicht worden, die zu den unverlierbaren Grundelementen anthropologischer Einsicht gezählt werden sollte. Im übrigen sollte ein Christ (und ein Denker überhaupt) den Monismus nicht für weniger gefährlich und fatal ansehen als den Dualismus. Von der anthropologischen Formel des Thomas her kann ich durchaus der Aussage von Greshake, recht verstanden, zustimmen: ». . . Für mich ist der Begriff einer leibfreien Seele ein Un-Begriff.«<sup>20</sup> Daß der Mensch sich in seinem ganzen Leben Materie »verinnerlicht« und daß er folglich auch im Tod diesen Zusammenhang nicht abstreift, sondern in sich trägt, ist von diesem Ansatz her durchaus klar; nur so wird die Beziehung auf Auferstehung hin auch sinnvoll<sup>21</sup>. Aber deshalb, weil es so ist, braucht man nicht den Begriff Seele zu leugnen, nicht statt Seele einen neuen Leib zu substituieren. Nicht irgendeine Art von Leib hält die Seele fest, sondern die Seele, die fortbesteht, hält verinnerlicht die Materie ihres Lebens in sich und ist so ausgespannt auf den auferstandenen Christus – auf die neue Einheit von Geist und Materie hin, die in ihm eröffnet ist<sup>22</sup>. Folglich ist es von der Logik der Sprache her einzig angemessen, vom Weiterleben der *Seele* zu sprechen; der christliche Seelenbegriff schließt dabei die von Greshake monierten Elemente notwendig mit ein. Daß sie immer neu ins Gedächtnis zu rufen sind, sei dabei gerne konzidiert.

2. So sehr es berechtigt ist, die bleibende Integration der zum Leib gewordenen Materie in der Seele ins Gedächtnis zu rufen, so werden doch die Gewichte verschoben, wenn es so aussieht, als ob dies die eigentliche und wesentliche Bedingung des ewigen Lebens sei. Das ist falsch. Die Materie ist zunächst die Bedingung des Todes für das Leben. Aber worauf beruht es

<sup>19</sup> Vgl. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi*. Münster 1972; J. Ratzinger, *Eschatologie*, S. 124–127.

<sup>20</sup> Greshake, a.a.O., S. 179. Wenn Greshake hier eine »Sachdifferenz« zu mir sieht, bei der er »unbedingt« an seiner Position »festhalten möchte« (180), so müßte der Differenzpunkt wohl nochmals eingeeengt werden. Die bleibende Leibbezogenheit der Seele, die sich im Leib »gezeitigt« und so Leiblichkeit in sich integriert hat, habe ich von der anima-forma-corporis-Formel her immer gelehrt. Daß sie bereits mit dem Tod »zur Vollendung gekommen« sei (180), halte ich mit der Offenheit der Geschichte für unvereinbar, in der die Auferstehung eben noch *nicht* geschehen ist, wie 2 Tim 2, 18 mit Nachdruck betont.

<sup>21</sup> Vgl. Greshake, S. 170 ff.

<sup>22</sup> Vgl. Greshake, S. 172 f. mit Verweis auf einen wichtigen Text von L. Scheffczyk, *Auferstehung*. Einsiedeln 1976, S. 290 f.

überhaupt, daß wir für den Menschen ewiges Leben erwarten? Welcher Faktor kann es verbürgen? Diese Kernfrage ist über den Disputen um Dualismus und Monismus schließlich ganz aus dem Blickfeld geraten. Wir könnten auch fragen: Was veranlaßt den Menschen überhaupt, nach Dauer zu verlangen? Nicht das isolierte Ich, sondern die Erfahrung der Liebe: Die Liebe will die Ewigkeit des Geliebten und darum auch die eigene. So lautet die christliche Antwort auf unser Problem: Unsterblichkeit steckt nicht im Menschen selbst; sie beruht auf einer Relation, auf der Beziehung zu dem, was ewig ist und was Ewigkeit sinnvoll macht. Dieses Beständige, das Leben geben und erfüllen kann, ist die Wahrheit, die Liebe. Der Mensch kann deswegen ewig leben, weil er der Beziehung zu dem fähig ist, was Ewigkeit gibt. Das, woran diese Beziehung im Menschen einen Anhalt findet, nennen wir »Seele«. Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe. Und nun wird die Abfolge der Realitäten richtig: Die Wahrheit, die Liebe ist, das heißt Gott, gibt dem Menschen Ewigkeit und weil in dem menschlichen Geist, in die menschliche Seele Materie integriert ist, darum erreicht in ihm die Materie die Vollendbarkeit in die Auferstehung hinein.

In diesem Zusammenhang kann man an einem Beispiel die Beziehung des Glaubens zu der ihm vorgängigen Philosophie illustrieren. Platon hatte erkannt, daß die Unsterblichkeit nur von dem kommen kann, was unsterblich *ist*, von der Wahrheit, und daß für den Menschen daher die Hoffnung des ewigen Lebens in seiner Beziehung zur Wahrheit gründet. Aber die Wahrheit blieb letztlich ein Abstraktum. Als dann derjenige in die Welt trat, der von sich sagen konnte »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14, 6), war auch die Bedeutung dieser Aussagen von Grund auf verändert. Die Formel, daß die Wahrheit Unsterblichkeit gibt, konnte ungeschmälert aufrecht erhalten werden, aber sie war nun zusammengeschmolzen mit der anderen Formel: »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er schon gestorben ist . . .« (Joh 11, 25). Die Formel war zu einem Weg geworden: In der Beziehung zu Christus kann die Wahrheit geliebt werden, und darum ist »beim-Herrn-Sein« Leben, »ob wir wachen oder schlafen« (vgl. 1 Thes 5, 10; Röm 14, 8 f.).

Weil es so steht, ist letztlich der Glaube an Unsterblichkeit und Auferstehung mit dem Glauben an Gott identisch und nur von ihm her begründbar, von ihm her aber auch vollkommen logisch. Und weil für uns Gott erst in Christus konkret ist, darum ist unsere Hoffnung erst im Christusglauben konkret. Das macht aber die Vernunft nicht überflüssig, sondern vereinigt ihre eigenen tastenden Versuche und gibt ihnen Halt. Beziehung zu Christus aber entsteht nicht durch die Rekonstruktion der historischen Vernunft, sondern durch die Vollmacht der gemeinschaftlichen Geschichte des Glaubens, das heißt in der Kirche. Auch das wiederum macht die historische Vernunft

nicht überflüssig, sondern gibt ihren Erkenntnissen die integrierende Mitte. Für die Zukunft der Theologie wird es grundlegend sein, daß sie wieder in ein positives Verhältnis zur lebendigen Einheit der christlichen Geschichte in der Kirche tritt. Nur dann handelt sie von Lebendigem. Nur dann können Entwicklung und Identität zusammenbestehen, und nur wo Entwicklung in Identität möglich ist, ist Leben. Dann aber wird auch wieder klar werden, daß die in der Gemeinschaft des Glaubens gewachsene Sprache des Glaubens eine lebendige Realität ist, die nicht beliebig vertauscht werden kann. Nur wer gemeinsam sprechen kann, kann auch gemeinsam leben<sup>23</sup>.

### *Anhang*

#### *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979*

Die in letzter Zeit stattgefundenen Bischofssynoden über die Evangelisierung und die Katechese haben immer mehr die Überzeugung bekräftigt, wie notwendig die vollkommene Treue gegenüber den fundamentalen Glaubenswahrheiten ist. Dies gilt besonders in der heutigen Zeit, da die tiefgreifenden Veränderungen der menschlichen Verhältnisse und die Bemühungen, den christlichen Glauben in die verschiedenen Kulturen der Völker einzupflanzen, größere Anstrengungen als bisher erfordern, um diesen Glauben leichter verständlich und mitteilbar zu machen. Diese letztere Notwendigkeit, die als sehr dringend empfunden wird, verlangt tatsächlich eine größtmögliche Sorgfalt, damit der wahre Sinn und die Unversehrtheit des Glaubens gewahrt bleiben.

Daher müssen die Verantwortlichen allem große Aufmerksamkeit schenken, was im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen eine allmähliche Verfälschung und eine fortschreitende Auflösung irgendeiner Wahrheit des bei der Taufe abgelegten Glaubensbekenntnisses verursachen könnte, die für den Gesamtzusammenhang des Glaubens notwendig und unlöslich verbunden ist mit bestimmten wichtigen, zum Leben der Kirche gehörenden religiösen Bräuchen.

Es erscheint uns notwendig und dringend, vor allem auf eine dieser Wahrheiten die Aufmerksamkeit derer zu lenken, denen Gott die Förderung und den Schutz des Glaubens zur Aufgabe gemacht hat, damit Gefahren abgewendet werden, die diesen Glauben in den Herzen der Gläubigen bedrohen könnten.

---

<sup>23</sup> Das gleiche methodische Problem liegt auch dem Disput um das Thema Priestertum zugrunde. Eine archäologisch-rekonstruierende Methode muß vom Wortbefund des NT her ein Priestertum der Kirche negieren und kann in dessen Existenz nur eine Wiederherstellung des Alttestamentlichen oder des Heidnischen sehen. Daß hier in lebendiger Entwicklung durch eine Synthese der verschiedenen neutestamentlichen Elemente ein christlich Neues, das christliche Priestertum, gewachsen ist, kommt so nicht in Blick. Ähnliches gilt für den Sakramentsbegriff (vgl. J. Ratzinger, *Zum Begriff des Sakraments*. Eichstätter Hochschulreden 15. München 1979), ja, Grundlegung und Ermöglichung katholischer Theologie als katholischer hängen an diesem Punkt.

Es geht um den Glaubensartikel über das ewige Leben und damit um alles, was sich nach dem Tode ereignen wird. Die Darlegung dieser Lehre darf nichts verkürzen, sie darf auch nicht unvollkommen oder unsicher erfolgen, will sie nicht zugleich den Glauben und das Heil der Gläubigen gefährden.

\*

Keinem entgeht die Bedeutung dieses letzten Artikels unseres Taufbekenntnisses: in ihm werden nämlich Ziel und Zweck des Heilsplanes Gottes ausgesprochen, dessen Entfaltung im Glaubensbekenntnis beschrieben wird. Wenn es keine Auferstehung gibt, dann fällt das ganze Glaubensgebäude zusammen, wie der hl. Paulus nachdrücklich betont (vgl. 1 Kor 15). Wenn für die Christen nicht sicher feststeht, welches der Inhalt der Worte »ewiges Leben« ist, dann zerrinnen die Verheißungen des Evangeliums und die Bedeutung von Schöpfung und Erlösung, und selbst das irdische Leben wird jeglicher Hoffnung beraubt (vgl. Hebr 11, 1).

Wie könnte man die Not und Angst übersehen, die viele bezüglich dieser Frage bedrängen? Wer sähe nicht, wie sich hier ein subtiler und immer tieferer Zweifel in den Herzen ausbreitet? Wenn es auch glücklicherweise meist so ist, daß der Christ noch keinen positiven Zweifel hegt, so vermeidet er es doch nicht selten, über sein Geschick nach dem Tode nachzudenken, weil er Fragen vorauszuahnen beginnt, die zu beantworten er sich scheut: Gibt es überhaupt etwas nach dem Tode? Bleibt von uns, wenn wir gestorben sind, etwas erhalten? Erwartet uns vielleicht das Nichts?

Dieser Zustand ist zum Teil auf den Einfluß zurückzuführen, den die heute weithin in der Öffentlichkeit ausgetragenen theologischen Kontroversen ungewollt auf die Christen ausüben. Der größere Teil der Gläubigen vermag weder nämlich deren genauen Gegenstand noch ihr Gewicht zu begreifen. So werden in der Tat die Existenz der Seele und die Bedeutung des Lebens nach dem Tode diskutiert, und man fragt sich, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht. Durch all das werden die Gläubigen verwirrt, weil sie ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden.

Es geht hier natürlich nicht darum, die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern, deren der Glaube der Kirche durchaus bedarf und deren Studien er sich zunutze machen muß; dennoch darf deswegen in keiner Weise die Pflicht vernachlässigt werden, rechtzeitig den Glauben der Christen hinsichtlich jener Wahrheiten zu bekräftigen, die in Zweifel gezogen werden.

Es ist unsere Absicht, die Natur und die verschiedenen Aspekte dieser doppelten schwierigen Aufgabe in dieser komplexen Situation zusammenfassend in Erinnerung zu rufen.

\*\*

Vor allem müssen jene, die einen Lehrauftrag haben, klar unterscheiden, was nach dem Urteil der Kirche zum Wesen des Glaubens gehört; die theologische Forschung darf kein anderes Ziel haben, als dies tiefer zu erforschen und zu entfalten.

Diese Kongregation, der die Förderung und der Schutz der Glaubenslehre obliegt, möchte hier in Erinnerung rufen, was die Kirche im Namen Christi lehrt, vor allem das, was zwischen dem Tod des Christen und der allgemeinen Auferstehung geschieht.

1. Die Kirche glaubt an die Auferstehung der Toten (vgl. das Apostolische Glaubensbekenntnis).

2. Die Kirche versteht diese Auferstehung so, daß sie den *ganzen Menschen* betrifft; dies ist für die Auserwählten nichts anderes als die Ausweitung der Auferstehung Christi selber auf die Menschen.

3. Die Kirche hält an der Fortdauer der Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das »Ich des Menschen« weiterbe-

steht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck »Seele«, der durch den Gebrauch in der Heiligen Schrift und in der Tradition sich fest eingebürgert hat. Obwohl sie nicht übersieht, daß dieser Ausdruck in der Heiligen Schrift verschiedene Bedeutungen hat, ist sie doch der Auffassung, daß es keinen stichhaltigen Grund dafür gibt, ihn abzulehnen, zumal ja irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christen einfach notwendig ist.\*

4. Die Kirche lehnt alle Denk- und Sprechweisen ab, durch die ihre Gebete, die Beerdigungsriten und der Totenkult ihren Sinn verlören und unverständlich würden: denn all das stellt in seiner Substanz einen locus theologicus dar.

5. Die Kirche erwartet gemäß der Heiligen Schrift »die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit« (Dei Verbum, I, 4), die nach ihrem Glauben jedoch als unterschieden und abgesetzt zu verstehen ist von der Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod.

6. Die Kirche schließt in ihrer Lehre über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod jede Erklärung aus, die die Bedeutung der Aufnahme Mariens in den Himmel an jenem Punkt auflösen würde, der ihr allein zukommt: daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseiligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist.

7. Die Kirche glaubt, indem sie am Neuen Testament und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder so trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt. Was aber die Auserwählten betrifft, so glaubt sie, daß vor der Anschauung Gottes eine Reinigung stattfinden kann, die jedoch von der Strafe der Verdammten völlig verschieden ist. Das meint die Kirche, wenn sie von Hölle und Fegfeuer spricht.

Wenn man über das Geschick des Menschen nach dem Tode spricht, so muß man sich besonders vor Darstellungsweisen hüten, die sich ausschließlich auf willkürliche Phantasievorstellungen stützen; Übertreibungen in dieser Hinsicht sind nämlich ein nicht geringer Grund für die Schwierigkeiten, denen der christliche Glaube häufig begegnet. Jene Bilder hingegen, welche wir in der Heiligen Schrift verwandt finden, verdienen eine besondere Ehrfurcht. Man muß ihren tieferen Sinn verstehen und die Gefahr vermeiden, sie allzu sehr abzuschwächen, weil das oft die Wirklichkeit selbst verflüchtigt, die in diesen Bildern angedeutet wird.

Weder die Heiligen Schriften noch die Theologen bieten uns genügend Licht, um das künftige Leben nach dem Tod richtig zu beschreiben. Die Christen müssen die beiden folgenden wesentlichen Punkte festhalten: einerseits müssen sie an die grundsätzliche Fortdauer – in der Kraft des Heiligen Geistes – des gegenwärtigen Lebens in Christus im künftigen Leben glauben (denn die Liebe ist das Gesetz des Reiches Gottes, und unsere auf Erden geübte Liebe wird das Maß für unsere Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes im Himmel sein); andererseits müssen sie deutlich wissen, daß zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben ein grundlegender Unterschied besteht, denn der Ordnung des Glaubens folgt die Ordnung des vollen Lichtes und wir werden mit Christus sein und Gott schauen (vgl. 1 Joh 3, 20); in diesen Verheißungen und in diesen wunderbaren Geheimnissen besteht wesentlich unsere Hoffnung. Wenn unsere Vorstellungskraft nicht bis dort vorzudringen vermag, so gelangt doch unser Herz aus eigenem Antrieb und zuinnerst dorthin.

✱

\* Dieser Halbsatz bedeutet eine Fehlinterpretation des lateinischen Originals, das folgendermaßen lautet: »... ipsa (= Ecclesia) censet nullam validam rationem adesse, cur vox (= anima) reiciatur, ac iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam.« Für die richtige Übersetzung vgl. Anm. 4 und den vorangehenden Text. Zumindest müßte das im Original fehlende Wort »irgendein« getilgt und schlicht gesagt werden: »... zumal ja ein sprachlicher Ausdruck ... einfach notwendig ist.«

Nachdem wir diese Glaubenslehren ins Gedächtnis gerufen haben, sei es nun noch gestattet, die wichtigsten Aspekte der Seelsorge zu erläutern, die unter den heutigen Verhältnissen nach den Normen christlicher Klugheit zu erfolgen hat.

Die mit diesen Fragen verbundenen Schwierigkeiten legen den Theologen, deren Aufgabe gewiß unerläßlich ist, schwere Verpflichtungen auf. Ebenso haben sie aber auch ein Anrecht auf unsere Ermutigung und auf jenen Freiheitsraum, den ihre Methoden berechtigterweise fordern. Was uns betrifft, so müssen wir den Christen unablässig die Lehre der Kirche in Erinnerung rufen, die sowohl für das christliche Leben wie für das Forschen der Gelehrten die Grundlage bildet. Man muß sich ferner darum bemühen, daß die Theologen unsere seelsorglichen Anliegen teilen, damit ihre Studien und Forschungen nicht leichtfertig unter den Gläubigen verbreitet werden, deren Glaube heute mehr als je zuvor Gefahren ausgesetzt ist.

Die letzte Synode hat die besondere Aufmerksamkeit gezeigt, mit der die Bischöfe die wesentlichen Inhalte der Katechese betrachtet haben, wobei sie das Wohl der Gläubigen vor Augen hatten. Alle jene, die den Auftrag haben, diese Inhalte weiterzuvermitteln, müssen selbst eine sehr klare Vorstellung davon haben. Wir haben ihnen daher die Hilfen anzubieten, damit sie entschlossen zu dem stehen, was zum Wesen der Lehre gehört, und zugleich wachsam bleiben, daß nicht kindertümliche oder willkürlich ersonnene Vorstellungen als Glaubenswahrheiten angesehen werden.

Durch die betreffende theologische Kommission auf diözesaner oder nationaler Ebene ist ständig und sorgfältig über die veröffentlichten Schriften zu wachen, damit nicht nur die Gläubigen rechtzeitig vor lehrmäßig weniger sicheren Werken geschützt werden, sondern ihnen auch und vor allem Schriften bekanntgemacht werden, die geeignet sind, ihren Glauben zu nähren und zu stützen. Es handelt sich hierbei um eine schwere, aber wichtige Aufgabe, die gerade jetzt dringend notwendig ist, sei es wegen der weiten Verbreitung gedruckter Werke, sei es wegen der sogenannten »Dezentralisierung« der Aufgaben, die die Verhältnisse erfordern und die auch von den Vätern des Ökumenischen Konzils befürwortet worden ist.

*Dieses Schreiben, das in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden ist, hat Papst Johannes Paul II. in einer dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz gebilligt und dessen Veröffentlichung angeordnet.*