

»Auferstehung im Tod«

Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion

Von Sebastian Greiner

Die Erwartung der Zukunft ist heute für viele Menschen durch apokalyptisches Denken bestimmt. Besonders angesichts der ökologischen Bedrohung scheint die Zerstörung der Erde durch den Menschen vorhersehbar: Die Welt enthüllt sich als eine untergehende. Dies macht das Wesen der Apokalypik aus. U.H. Körtner hat darauf hingewiesen, daß der eigentliche hermeneutische Schlüssel dieses Denkens nicht der Weltlauf also solcher, sondern die Angst vor dem Untergang ist. Diese Angst nimmt das Ende der Welt vorweg und setzt damit die Vorstellungen über das Weltende überhaupt erst frei. Apokalyptische Weltangst soll durch eine Deutung überwunden werden, welche die Erwartung des Endes miteinbezieht.¹ »Wie El Grecos Blitz Toledo, taucht die vorwegphantasierte Katastrophe den Weltenlauf in ein phantastisch scharfes Licht. Wichtiges tritt hervor und Unwichtiges tritt in den Schatten.«² Von diesem Denken ist das Christentum unmittelbar angesprochen, denn es lehrt, das Ende der Welt in Hoffnung, nicht in Angst zu erwarten. Grund dieser Hoffnung ist, daß die Wende der Geschichte zum Guten bereits geschehen ist und sich in der Wiederkunft Christi vollenden wird. Wäre es anders, dann hätte die Urkirche »Apokalypsen geschrieben und keine Evangelien, dann wären auch die Briefe der Apostel eschatologischer geprägt.«³ Angesichts der gegenwärtigen Angst vor dem Ende ist die Theologie besonders aufgerufen, Rechenschaft über den Glauben abzulegen und seine Inhalte denkerisch zu verantworten.

Die Hoffnung des Christen ist die ewige Gemeinschaft mit Gott und den Menschen durch die Auferstehung von den Toten. Wie ist das Verhältnis von Tod und Auferstehung zu denken? Diese Frage wird seit einigen Jahren kontrovers diskutiert. Besonders Gisbert Greshake hat in verschiedenen Arbeiten die These begründet,⁴ daß Tod und

1 U.H. Körtner, Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalypik, in: ThZ 45 (1989), S. 32-52, hier S. 34.

2 H. Nagel, Anleitungen zum öffentlichen Tod, in: H. Bochncke u.a. (Hrsg.), Weltuntergänge. Reinbek 1984, S. 200-221, hier S. 206; bei U.H. Körtner, a.a.O., S. 50.

3 H. Graß, Zur Frage der Wiederkunft Christi, in: M. Oeming u.a. (Hrsg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (FS f. A. Gunneweg). Stuttgart 1987, S. 136-147, hier S. 137.

4 Vgl. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen 1969; vgl. weiterhin ders./G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Freiburg 1982; G. Greshake, Tod und Auferstehung, in: CGG 5 (1980), S. 63-130; ders., »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: W. Breuning (Hrsg.), Seele. Problembezug christlicher Eschatologie. Freiburg 1986, S. 107-158; ders., Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: ders./J. Kremer, Resur-

Auferstehung zeitlich zusammenfallen, die Auferstehung also im Moment des Todes geschieht. Dieser Meinung haben sich viele Theologen angeschlossen, so daß man von einem »Konsens«⁵ in dieser Frage sprechen kann. Andere haben sich von dieser Übereinstimmung distanziert.⁶ Die vorliegende Arbeit will zu dieser Diskussion und damit zur Rechenschaft über die christliche Erwartung des Endes einen Beitrag leisten. Wir gehen dabei in drei Schritten vor: Zunächst wird der Ansatz Greshakes dargestellt (I); dann wird nach seiner theologischen und anthropologischen Begründung gefragt (II). Von daher wird schließlich erörtert, ob und in welchem Sinne die Rede von einem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung angebracht ist (III).

I.

Verfolgt man die Geschichte der Eschatologie, so zeigt sich, daß die Vollendung des Menschen bei Gott ein sehr komplexes Thema ist: Gnadenlehre, Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie bringen hier Gedanken ein, die beachtet werden müssen. Verschiedene Epochen der Theologiegeschichte betonen zudem verschiedene Aspekte desselben Themas. So gibt es keinen »hermeneutischen Passepartout«⁷, durch den alle Momente zugleich vermittelt werden könnten. Dies gilt auch für die These der »Auferstehung im Tod«. Sie steht im Zusammenhang mit der evangelisch-theologischen Tradition. Gegen die Aufklärung und die liberale Theologie hat die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts herausgestellt, daß sich die Hoffnung des Christen nicht auf die Unsterblichkeit der Seele, sondern auf die Auferstehung der Toten richtet.⁸ Dies wurde v.a. soteriologisch begründet: »Unsterblichkeit (der Seele) würde Ausdruck der ausgebildeten Selbstmacht des Menschen sein, über sein Dasein selbst verfügen und dessen Todeslinie aus eigenem Können und Vermögen überspringen zu können, während der Glaube an die Auferstehung der Toten bekennt, daß der Mensch vor Gott grundsätzlich im Tod, ja im Nichts steht und durch Gnade allein, d.h. durch eine »nova creatio ex nihilo« neues Leben erhält.«⁹ »Tod« meint die Vernichtung des ganzen Menschen; hier wird offenbar, was der Mensch aus sich selbst heraus ist, nämlich nichts. Auferstehung bedeutet, daß dem Menschen alles Leben allein von Gott zukommt. Wenn es eine

rectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, S. 165-371; der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis, in: FZPhTh 34 (1987), S. 491-511.

5 M. Kehl, Eschatologie. Würzburg²1988, S. 275.

6 Vgl. bes. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977. Zur Position J. Ratzingers vgl. insgesamt G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. Leipzig 1986. Vgl. auch die Arbeiten von L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenhaus, F. Holböck, C. Ruini, W. Kasper, die bei G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 156, 161, und ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 255, aufgeführt sind. Danach erschien noch F. van Steenberghe, Plaidoyer pour l'âme séparée, in: RThom 87 (1987), S. 630-641.

7 G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 36.

8 Vgl. ebd., S. 98ff.; G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 144f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 247ff.

9 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 145.

Kontinuität zwischen dem toten und dem auferstandenen Menschen gibt, so liegt diese allein im Verhalten des Schöpfers. Die Frage, was zwischen Tod und Auferstehung ist, wurde von den Theologen unterschiedlich beantwortet.¹⁰ Diese Position gewann noch durch zwei weitere Erkenntnisse Kraft: Die Exegese kam immer mehr zu der Überzeugung, daß der Mensch nicht, wie die griechische Philosophie annahm, aus sterblichem Leib und unsterblicher Seele zusammengesetzt, sondern eine Einheit ist, die besonders durch die Leiblichkeit konstituiert wird.¹¹ Die Unsterblichkeitsidee verlor damit auch den exegetischen Boden. Die ganzheitliche Anthropologie wurde weiter unterstützt durch die Naturwissenschaften, die die Vorstellung einer leibfreien Seele als von ihren Methoden her nicht nachvollziehbar ansahen.¹²

Die katholische Theologie hat sich seit den fünfziger Jahren mit diesen Überlegungen beschäftigt. Vor allem die These vom Ganztod wurde abgelehnt. Durch die Schöpfung ruft Gott den Menschen vielmehr für immer »in eine Selbständigkeit, und zugleich in die unausweichliche Beziehung zu ihm. Diese Unwiderruflichkeit und Unausweichlichkeit kann auch der Tod nicht zunichte machen, da Gottes Ruf und Wille stärker sind als er. Darum ist der Mensch unvergänglich.«¹³ Die evangelische Theologie hat aber zu Recht gegen ein Denken protestiert, das Unsterblichkeit als verfügbaren Besitz ansah.¹⁴ Wenn man aber überhaupt kein – auch kein von Gott gewolltes – Kontinuum zwischen Tod und Auferstehung annimmt, kann die Identität zwischen irdischer und postmortaler Existenz nicht mehr gedacht werden.¹⁵ Unsterblichkeit und Auferstehung stehen also nicht notwendig in einem exklusivem Gegensatz. Doch muß auch der Protest der evangelischen Theologie gehört werden: die katholische Theologie mußte sich fragen lassen, »ob im eigenen Haus nicht die Seelenunsterblichkeit existentiell überpointiert ist und ob die Unterbewertung der Auferstehung, die im gängigen Glaubensbewußtsein vielfach nur als ›Hinzufügung des Leibes‹ zur ohnehin seligen Seele verstanden wird, nicht schriftwidrig, gedanklich oberflächlich und dualismusfördernd ist.«¹⁶ An dieser Stelle setzt Greshakes Theorie von der Auferstehung im Tod an.

Sie geht im Anschluß an Teilhard de Chardin und L. Boros vom evolutiven Weltbild aus.¹⁷ Unsere Welt wird bestimmt durch eine Bewegung der Entfaltung, des Aufstiegs und eine Bewegung der Verengung, des Verbrauchs. Diese sich gegenseitig bedingenden Tendenzen finden sich nicht nur in der Naturgeschichte, sondern auch im Leben jedes Menschen. Indem der Mensch sich verbraucht und im Austausch mit der Welt ent-

10 Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 103; G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 145f.; ders., *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 250f.

11 Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 83f., 104; G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 247.

12 Vgl. ebd. Diese Übereinstimmung zwischen Exegese und Naturwissenschaft bemerkt auch J. Ratzinger, a.a.O., S. 94.

13 G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 251; so auch J. Ratzinger, a.a.O., S. 127.

14 Vgl. dazu auch G. Greshake, *Zum Problem einer theologischen Unsterblichkeitsbegründung*, in: *ThJb* 1985, S. 297-310.

15 Vgl. G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 146; ders., *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 252.

16 G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 253; ders., »Seele«, a.a.O., S. 147.

17 Vgl. zum folgenden G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 115-118; weiterhin auch: ders., *Tod und Auferstehung*, a.a.O., S. 117f., und: ders., *Auferstehung*, a.a.O., S. 384f.

wickelt, steigt er auf zur reifen Person. Er wächst in die Welt hinein durch Arbeit, Begegnungen, durch das Lernen aus Fehlern etc. Und umgekehrt wächst die Welt in den Menschen hinein – er wird gerade dadurch zur individuellen Person, daß er die ihm begegnende Welt verinnerlicht. Er wird reif an der Welt, an ihrer aktiven Gestaltung wie im passiven Leiden an ihr. Im selben Prozeß wird der Mensch alt und stirbt. Im Tod kommen diese gegenläufigen Bewegungen – der Verlust an äußerer Energie und die Verinnerlichung der je individuellen Welt – an ihr Ende. Was der Mensch als Person ist, ist er geworden durch den leiblichen Austausch mit der Welt. So ist im Tod bleibend ein Stück Leib und Welt aufgehoben. Dann kann der Tod aber nicht als Trennung von Leib und Seele verstanden werden, da der Mensch gerade als leibhaftiges, geschichts- und weltgebundenes Wesen so geworden ist, wie er im Tod ist. Leiblichkeit und Geschichtlichkeit gehören zum Sein des Menschen. Wenn von diesen Überlegungen her eine leibfreie Seele nach dem Tod undenkbar ist, dann kann die Hoffnung auf das Leben nach dem Tod nur als Auferstehung des ganzen Menschen, nicht als Seligkeit einer unsterblichen Seele verstanden werden. Da ein leibfreier Zustand des Menschen bis zur Vollendung bei Gott nicht angenommen werden kann, muß sich die Auferstehung im Moment des Todes ereignen.

Die Berechtigung dieser Konzeption sieht Greshake vor allem darin, daß sie einige Sackgassen zu vermeiden versucht, in die die Theologiegeschichte geraten war.¹⁸ Ursprünglich bedeutete im Alten Testament das Warten der Seele auf Auferstehung nicht das Warten eines Teiles, sondern des ganzen Menschen. Unter dem Einfluß der dichotomischen griechischen Anthropologie wurde daraus die Konzeption einer *anima separata*, die »nur noch« auf die Steigerung ihrer eigenen Seligkeit durch die Auferweckung des Leibes wartet. Dadurch entstand eine Diastase der Vollendung von Seele und Leib. In der Auseinandersetzung der Alten Kirche mit der Gnosis war diese Auffassung wohl berechtigt; es entstanden so aber auch neue Probleme: Kann die Identität des ganzen Menschen exklusiv an die Seele gebunden sein? Ist die Existenz einer leibfreien Seele überhaupt denkbar, wenn zum Menschen konstitutiv der Leib gehört? Diese Schwierigkeiten kann die These von der Auferstehung im Tod vermeiden: Sie hält konsequent an der Einheit des Menschen fest – einer Einheit, die auch im Tod nicht zerstört wird. »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 Auszeitigungen, 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 in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner ›Leibhaftigkeit‹, d.h. Welt und Geschichtsverwobenheit und -gebundenheit geworden ist. So gesehen, trägt die Seele in ihrer Vollendung den erweckten verklärten Leib (und damit den vergangenen welthaften Ausdruck) in sich.«¹⁹ Von Gott wird in der Auferstehung also nur vollendet, was der Mensch in seinem Leben geleistet hat. Die Geschichte bekommt eine letzte, unüber-

18 Vgl. G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 149f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 256.

19 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 151f.; vgl. auch ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 264f.

springbare Wichtigkeit. »Dann hängt alles davon ab, daß es schon in der Geschichte selbst (und nicht erst danach) Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Befreiung, Versöhnung, Liebe und solidarische Gemeinschaft gibt.«²⁰ Greshake selbst kann es auch so formulieren: »Was ungetan bleibt in der Zeit, die Chancen und Möglichkeiten, die ausgeschlagen, verpaßt und verfehlt wurden, bleiben auch verpaßt und fehlend in der neuen Welt. Was gebaut ist in der Zeit, ist gebaut für immer, was unterlassen ist, bleibt unterlassen.«²¹

Diese Konzeption der Auferstehung im Tod hat u.a. auch die Frage nach dem Verhältnis von individueller und universaler Vollendung aufgeworfen. Im Moment des Todes, so sagt Greshakes These, steht der Mensch zum ewigen Leben auf. Kann aber ein Mensch schon vollendet sein, wenn seinetwegen auf der Welt noch gelitten wird, solange Menschen noch an den Folgen der Schuld, die der Verstorbene auf sich geladen hat, leiden? Und kann der Verstorbene vollendet sein, solange die Menschen, die er geliebt hat, noch nicht vollendet sind?²² Diesen Einwand hat Greshake besonders in den jüngeren Veröffentlichungen aufgenommen. Er stellt nun heraus, daß auch der einzelne noch warten muß auf die Gemeinschaft, in der er sein letztes Ziel erreicht. Das himmlische Jerusalem wird sukzessiv aufgebaut, insofern mit jedem Menschen ein Stück Welt endgültig bei Gott ankommt und dort auf alle anderen Menschen wartet.²³ Die Verstorbenen leben hier in einem »Auferstehungsstand«. Greshake nimmt also durchaus einen Zwischenzustand an. Dieser begründet sich aber nicht durch die Trennung von Leib und Seele vom Tod bis zur Vollendung, sondern durch das Warten der im Tode Auferstandenen auf die Vollendung der Welt. Wer auf die Auferstehung hofft, weiß, »daß er seine letzte Vollendung nur erreicht im Miteinander mit der übrigen Schöpfung und daß die bleibende ›Ernte seines Lebens‹ nur der Ertrag eines Lebens sein kann, das sich bewußt in die leiblichen, welthaften und gesellschaftlichen Dimensionen der Wirklichkeit hineingestellt und darin engagiert hat.«²⁴

Wenn man diesen Gedankengang überblickt, stellt man fest, daß die These von der »Auferstehung im Tod« abgeleitet wurde aus bestimmten Prämissen. Diese umfassen die ganzheitliche Anthropologie, wie sie die Bibel lehrt und wie sie durch die Naturwissenschaften bestätigt wird, sowie die Anwendung des evolutiven Weltbildes auf die Lebensgeschichte des einzelnen, durch die die biblisch bezeugte Leib-Seele-Einheit des Menschen in der Gegenwart verantwortlich ausgesagt wird. Um die These Greshake zu untersuchen, ist es deshalb sinnvoll, diese einzelnen Prämissen näher zu prüfen. Dies soll im zweiten Abschnitt unserer Überlegungen geschehen.

20 G. Lohfink, in: G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 197.

21 G. Greshake, *Auferstehung*, a.a.O., S. 394f.

22 Vgl. J. Ratzinger, a.a.O., S. 155.

23 G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 177f.; ders., »Seele«, a.a.O., S. 152f.; ders., *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 265; besonders ausdrücklich ders., *Glaube an die Auferstehung*, a.a.O., S. 499f.

24 G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 276.

II.

Daß der Mensch zutiefst von seinem Leib her bestimmt, ja mit seinem Leib identisch ist, war die Auffassung von R. Bultmann.²⁵ Nach seiner Deutung der Anthropologie des Paulus ist »soma« der umfassendste Begriff für den Menschen. An vielen Stellen bedeutet dieser Begriff zwar einfach nur »Körper« (Röm 1,24; 4,19; 12,4; 1 Kor 5,3; 7,34; 12,12-26; 2 Kor 4,10; 10,10; Gal 6,17; 1 Thess 5,23). Aber aus anderen Belegen geht für Bultmann unzweifelhaft hervor, daß »soma« eine Bezeichnung für das Ich, für den ganzen Menschen ist (1 Kor 13,3; 9,27; 7,4; Phil 1,20). So lautet etwa Röm 6,12: »Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen.« »Leib« und »ihr« sind hier parallel gesetzt; statt »euren sterblichen Leib« hätte Paulus auch »euch« sagen können. Dann aber meint »soma« den ganzen Menschen, genauer den Menschen, »sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also $\sigma\omicron\mu\alpha$ genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat, sich in gewisser Weise von sich selbst distanzieren kann.«²⁶ Diese These wurde in der Exegese weithin rezipiert. Daß der Mensch als ganzer Leib ist, war, wie wir gesehen hatten, auch Greshakes Meinung. In den letzten Jahren sind nun einige Arbeiten erschienen, die den Leibbegriff bei Paulus in einem anderen Licht erscheinen lassen und folglich für die weitere Diskussion beachtet werden müssen.²⁷

Die entscheidende Frage lautet dabei, »ob es angehe, Leiblichkeit und Personalität zu identifizieren.«²⁸ Aus dem Wechsel zwischen dem Personalpronomen und dem Wort »soma« schloß Bultmann, daß dieses Wort den ganzen Menschen meint. Diesem Schluß liegt die unausgesprochene Voraussetzung zugrunde, daß das Personalpronomen die normale Bedeutung von *soma* (physischer Körper) erweitert. Für diese Voraussetzung gibt Bultmann keine Begründung. Gundry führt folgende Parallele an: In den Sätzen »Sie schlug sein Gesicht« und »sie schlug ihn« stehen »Gesicht« und »ihn« an derselben Stelle. Dieser Sachverhalt impliziert aber nicht, daß »Gesicht« zu einem terminus technicus für den ganzen Menschen wird. Der Satz kann auch zum Ausdruck bringen wollen, daß sie nur sein Gesicht schlug. Vom Schlag ins Gesicht ist zwar der ganze Mensch betroffen, aber das Gesicht umfaßt nicht den ganzen Menschen. Analog steht es bei dem paulinischen Gebrauch von »Leib« und »euch«.²⁹ So müssen auch 2 Kor 4,10-12 und Eph 5,18f. wörtlich ausgelegt werden.³⁰ Wenn Paulus hier den Begriff »soma« ver-

25 Vgl. zum folgenden R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 51965, S. 193-203.

26 Ebd., S. 196.

27 Vgl. K.A. Bauer, *Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie*. Gütersloh 1971; R. Gundry, *SOMA in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge 1976; E. Schweitzer, Art. $\sigma\omicron\mu\alpha$, in: *EWNT III* (1983), S. 770-779; M. Blechschmidt, *Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner*. Bern 1983; J. Osci-Bonsu, *Anthropological Dualism in the New Testament*, in: *SJTh 40* (1987), S. 571-590. Diese Arbeiten wurden bei G. Greshake und M. Kehl noch nicht berücksichtigt.

28 K.A. Bauer, a.a.O., S. 65.

29 R. Gundry, a.a.O., S. 29f.; vgl. auch M. Blechschmidt, a.a.O., S. 65.

30 Vgl. ebd., S. 31ff.

wendet, ist vom Zusammenhang her klar, daß er vom physischen Körper spricht. Dies gilt im Blick auf die Verfügungsgewalt der Eheleute über den Körper des Partners (1 Kor 7,4). Es gilt für die Aufforderung an die Gemeindeglieder, sich selbst als lebendiges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,1).³¹ Wenn Paulus sagt: »Gäbe ich meinen Leib hin zum verbrennen« (1 Kor 13,3), dann meint er den Körper, nicht sich selbst als Person, denn es bin ja »ich«, der den Leib zum Verbrennen hingibt. So kann Gundry zusammenfassen: »Our survey of the pertinent passages throughout Pauline literature has shown, rather, that Paul counters by stressing soma as the physical requisite to a hole existence. Within the Pauline passages themselves convincing indications of the definition ›whole person‹ fail, and numerous indications of the normal meaning of soma appear.«³²

Anders scheint Paulus zu urteilen, wenn er über die Unzucht spricht. »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! Oder wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden ein Fleisch sein. Wer sich dagegen an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm« (1 Kor 6, 15-17). Der Verkehr mit der Dirne betrifft die ganze Person. Hier liegt der Schluß nahe, daß *soma* mit der Person identisch ist. Wenn aber dies der Fall ist, dann fragt sich, warum Paulus nur den Verkehr mit der Dirne als mit der Gemeinschaft zwischen dem Glaubenden und Christus unvereinbar erklärt und nicht auch die reguläre Heirat. Wenn *soma* hier den ganzen Menschen bezeichnet, dann müßte auch die Verbindung mit der Ehefrau, durch die die Ehepartner ein Leib werden, im Widerspruch zur Christusgemeinschaft stehen. Da dies aber nicht der Fall ist, kann 1 Kor 6,15-17 nicht als Beleg für die Identität von *soma* und Person angeführt werden.³³

Man könnte vermuten, daß Paulus sich auf das Alte Testament bezogen hat, um die holistische Anthropologie von hier zu übernehmen. Gilt nicht zumindest für den Alten Bund, daß Körper und Seele niemals einander gegenübergestellt werden? Tatsächlich finden sich einige Stellen, wo von »Fleisch« die Rede ist, während man »Seele« erwarten würde (Koh 5,5; Spr 4,22; 14,30; Lev 13,18). Entsprechend betrifft auch der Tod den ganzen Menschen. Zugleich gibt es aber viele Hinweise darauf, daß die Verstorbenen in der Scheol ohne Körper existieren, wenngleich die Schatten mit körperlichen Ausdrücken beschrieben werden, wie es auch bei Homer der Fall ist. An vielen Stellen wird der Tod gedeutet als Rückzug des Geistes aus dem Fleisch.³⁴ Mit W. Eichrodt kann man deshalb auch im Alten Testament einen geistigen von dem physischen Aspekt des Menschen unterscheiden. Auch bei Paulus selbst gibt es dichotomische Passagen. So heißt es 2 Kor 4,16: »Darum werden wir nicht müde, wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird; der innere wird Tag für Tag erneuert.« Hier wird klar eine Dualität von Körper und innerem Menschen ausgesagt. Auch die Gegenüberstellung von Herz und Mund in Röm 10,9f. legt ein dichotomisches Denken nahe.

Von besonderer Bedeutung für die Eschatologie ist 2 Kor 5,10: »Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit ein jeder seinen Lohn emp-

31 So auch K.A. Bauer, a.a.O., S. 179; M. Blechschmidt, a.a.O., S. 147f.

32 R. Gundry, a.a.O., S. 50, 79f.

33 Vgl. ebd., S. 54, 63; vgl. M. Blechschmidt, a.a.O., S. 181-197, bes. 191f.

34 Belege bei R. Gundry, a.a.O., S. 125.

fängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben (τὰ διὰ τοῦ σώματος) getan hat.« Die Leiblichkeit des Lebens im Glauben »muß einst verantwortet werden ... Das zeigt, daß der Leib der Ort ist, an dem vor allem der Übergang vom Indikativ zum Imperativ erfolgt.«³⁵ Vor allem diese Verantwortung für das Leben im Leib spricht gegen eine holistische Anthropologie³⁶: Wäre der Mensch schlechthin mit dem Leib identisch, dann wäre unverständlich, wie er für das Leben im Leib sollte Rechenschaft ablegen können.³⁷ Auch wenn wir nur einige Stellen zum *soma*-Begriff vorstellen konnten, können wir mit der neueren Literatur festhalten, daß Paulus im Leib das Organ sieht, durch das der Mensch zwar vor der Erlösung der Sünde den Begierden ausgeliefert ist, mit dem er aber nach dem Kommen Christi Gott dient oder nicht dient; »soma« bezeichnet folglich nicht die ganze Person.

Dies läßt auch die von Greshake beobachtete Übereinstimmung von Exegese und Naturwissenschaft in einem anderen Licht erscheinen. Wenn der Mensch exklusiv durch seinen Leib bestimmt wird, dann prägen ihn auch alle von den Wissenschaften beobachteten Einflüsse, die auf den Leib einwirken. So schrieb E. Käsemann: »In zunehmenden Maße empfinden wir uns als manipuliert, und Biologie, Verhaltensforschung, Soziologie decken auf, daß es sich dabei nicht nur um ein Charakteristikum unserer Zeit, sondern um einen wesentlichen Aspekt der Menschlichkeit handelt.«³⁸ Aber Käsemann wollte diesen Gesichtspunkt nicht verabsolutieren oder ihm in der Anthropologie den Primat einräumen. Von systematisch-theologischer Seite ist denn auch oft herausgestellt worden: »Menschliche Freiheit und Subjektivität sind naturwissenschaftlich und darum auch evolutionstheoretisch nicht einholbar.«³⁹ Auch wenn der faktische Gebrauch von Freiheit eingeschränkt sein kann, wird die Personalität des Menschen durch Determinismen nicht grundsätzlich aufgehoben.⁴⁰ So kann naturwissenschaftliche Anthropologie zwar einzelne Aspekte der Verfassung des Menschen herausarbeiten, ohne an philosophische oder theologische Überlegungen gebunden zu sein; um ein Gesamtbild vom Menschen zu zeichnen, müssen aber noch weitere Momente berücksichtigt werden. Die Überzeugung, daß Leiblichkeit und Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehören, hatte Greshake schließlich dazu geführt, im Anschluß an Teilhard de Chardin die Person mit ihrer Lebensgeschichte zu identifizieren. So wächst der Mensch und reift durch sein Handeln in der Welt, durch den Austausch mit anderen

35 E. Schweitzer, a.a.O., S. 774; vgl. K.A. Bauer, a.a.O., S. 124; M. Blechschmidt, a.a.O., S. 66, 109, 130, 146f., 170.

36 Vgl. K.A. Bauer, a.a.O., S. 32; vgl. auch J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. München¹1980, S. 194f., Anm. 67.

37 Vgl. R. Gundry, a.a.O., S. 187.

38 E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*. Tübingen¹1972, S. 9-60, S. 24f.

39 O.H. Pesch, *Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Seele*, a.a.O., S. 192-224, 211; vgl. ders. *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg 1983, S. 426; vgl. auch R. Schulte, *Leib und Seele*, in: CGG 5 (1980), S. 5-61, 28, 45f.

40 Vgl. G. Greshake, *Heil und Unheil? Zur Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilverkündigung*, in: ders., *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*. Freiburg 1983, S. 245-276, 269f.; vgl. auch F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1977, S. 41-45.

und der Natur. Im selben Prozeß der Reifung wird der Mensch alt und stirbt. Im Moment des Todes erreichen diese gegenläufigen Bewegungen von Aufbau und Abbruch ihre höchste Intensität. Da nun der Mensch durch seinen Leib geworden ist, was er im Tod ist, kann ein leibloses Weiterleben nach dem Tod nicht angenommen werden. Wenn es also eine Auferstehung von den Toten gibt, kann diese nur im Moment des Todes erfolgen.

Diese Konzeption setzt voraus, daß der Mensch reif wird und altert. Aber viele Menschen sterben schon als Kinder, d.h. ohne daß sie eine erkennbare Geschichte von Begegnungen, Entscheidungen, sittlichen Leistungen im Tod als »Ernte der Zeit« vor Gott bringen könnten. Wenn Menschen wesentlich das sind, was sie im Laufe eines Lebens durch Entscheidungen aus sich machen, dann scheinen Kinder nicht im vollen Sinne Menschen zu sein. M. Kehl versucht, diese Problem dadurch zu lösen, daß er annimmt, die Anthropologie Teilhards gehe von der »idealen Bestimmung des Menschen und der ihm gegebenen Zeit«⁴¹ aus. Dies hebe nicht auf, daß es eine andere Bestimmung für Säuglinge, Geistesranke u.ä. gibt. »Bestimmung« meint aber das, was aus einem Menschen werden soll. Hat ein Mensch eine künstlerische Begabung, so ist es seine Bestimmung, Künstler zu werden. Analog ergibt sich für Teilhards Gedanken: Wenn es die Bestimmung des Menschen ist, durch Zeit und Entscheidung ein Mensch, eine individuelle Person zu werden, dann ist es nicht die Bestimmung all derer, die dieses Ziel durch einen frühen Tod nicht erreichen, eine individuelle Person zu werden. Dann ist die – natürlich unbeabsichtigte – Konsequenz unvermeidlich, daß solche Menschen nur in einem defizienten Sinne Mensch genannt werden können.⁴² Hinzu kommt, daß Jesus gerade die unmündigen Kinder als Vorbild im Glauben darstellt: »Amen ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen« (Mk 10,15). »Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf« (Mt 18,5). Das Kind ist deshalb Vorbild, weil es vom Geschenk und vom Vertrauen her lebt; es kann sich nicht selbst am Leben erhalten.⁴³ Dies gilt im Grunde auch für den erwachsenen Christen. Seine Identität wächst nicht zuerst durch eigene Leistungen, sondern durch Gnade, Liebe und die Möglichkeit des Neuanfangs. Wenn der Christ etwa um die Vergebung der Sünden bittet, so bittet er darum, daß sein Umgang mit der Welt und den Menschen, durch den er schuldig geworden ist, nicht für immer eine Bestandteil seiner Person werden möge, den er im Tod als der Ernte der Zeit vor Gott verantworten muß. Dieses Moment der durch Gnade ermöglichten je neuen Begegnung des einzelnen mit Gott und den Menschen vermag Teilhards Personbegriff kaum zur Geltung zu bringen.⁴⁴

Als Ergebnis dieses zweiten Abschnittes kann man festhalten, daß die neuere Exegese von Bultmanns Identifizierung des Menschen mit seinem Leib abgerückt ist, daß die Naturwissenschaften kein vollständiges Bild vom Menschen entwerfen und daß Teilhards evolutiver Personbegriff dem Menschen, sofern er unter der Gnade lebt, nicht voll gerecht werden kann.

41 M. Kehl, a.a.O., S. 260f., Anm. 40.

42 Auch G. Lohfink sah dieses Problem, ging aber nicht darauf ein; vgl. G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung*, a.a.O., S. 197, Anm 18.

43 Vgl. H.R. Weber, *Jesus und die Kinder*. Hamburg 1980.

44 Vgl. Th. Broch, *Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age?* Mainz 1989, S. 139.

III.

Die These von der Auferstehung im Tod hatte zur Voraussetzung, daß der Mensch notwendig eine Einheit ist, die vom Leib her verstanden und entfaltet werden muß. Es hatte sich gezeigt, daß diese Einheit letztlich nicht beweisbar ist. Daraus folgt jedoch nicht unbedingt, daß der Mensch aus Teilen besteht, die mehr oder weniger zufällig zusammenwirken. Der Mensch erfährt sich ja immer wieder als ein unteilbares Ganzes.⁴⁵ Der Leib geht noch in die sublimsten Selbstäußerungen des Geistes ein. Dies ist besonders deutlich bei der Sprache. Auch Lachen und Weinen sind Ausdruck des ganzen Menschen. Im Singen, Spielen und Tanzen spricht sich der Mensch selbst aus. So hat der Mensch nicht nur einen Leib, sondern ist Leib. Diese erlebte Einheit hat Thomas von Aquin zur Sprache gebracht in der Formel *anima forma corporis*. Dies meint: Als Lebewesen wird der Mensch verwirklicht durch die *anima rationalis*. Alles, was der Mensch ist, ist er durch die Seele; diese aber muß sich ausdrücken. Das kann nicht anders geschehen als durch den Körper. Dies ist kein Beweis für die untrennbare Ganzheit des Menschen; Thomas wollte mit dieser Formel nur philosophisch deuten, was der Mensch Tag für Tag erlebt, seine Einheit.⁴⁶ Wenn nun der Mensch einerseits aufgrund seiner Erfahrung eine Einheit ist und diese Einheit andererseits nicht bewiesen werden kann, kann man m.E. nur den Schluß ziehen, daß Gott selbst die Einheit des Menschen in jedem Augenblick des Lebens schafft und erhält. Die Ganzheit wäre dann ein aus anderen Prinzipien nicht ableitbares Moment am *concursum divinum*, an der erhaltenen Schöpfertätigkeit Gottes. Der Mensch besteht dann nicht aus Teilen, die zufällig zusammenwirken. Vielmehr ist Gott dem Menschen näher, als er sich selbst nahe ist.

Das Neue Testament kennt noch nicht den Gedanken eines Zwischenzustandes, in dem die leibfreie Seele nach dem Tod für die Auferstehung und die Ewigkeit geläutert wird.⁴⁷ Es hat aber immer die Praxis der Kirche gegeben, für die Verstorbenen zu beten. Aus diesem Sachverhalt hat Augustinus den Schluß gezogen, daß es Unterschiede im Schicksal der Toten nach dem Leben gibt: Daß die Kirche nicht für die Verdammten betet, beweist, daß die Verdammnis unwiderruflich ist. Das Gedächtnis der Märtyrer unterscheidet sich vom Gedächtnis anderer Toten, denn die Märtyrer benötigen nicht die Hilfe der Lebenden, sondern umgekehrt. Den übrigen Verstorbenen können die Lebenden helfen: Auch wenn es keinen Schriftbeleg wie 2 Makk 12,43-46 gäbe, so beweise doch die Gewohnheit der Kirche, für die Verstorbenen zu beten, die Existenz eines Läuterungsortes oder -geschehens, des Fegfeuers.⁴⁸ Wäre nun der Mensch notwendig eine Ganzheit aus Leib und Seele, dann würde auch diese Ganzheit nach dem Tode geläutert. Das Fegfeuer wäre dann ein Moment an der Begegnung des Menschen mit Gott in Tod und Auferstehung. Diesen Schluß hat Greshake gezogen⁴⁹, und viele Theologen

45 Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz 1978, S. 237; vgl. auch G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 259-263.

46 Vgl. R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis*. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *PhJ* 93 (1986), S. 236-259, 246, auch 258.

47 Vgl. R. Bultmann, a.a.O., S. 193.

48 Vgl. *De civitate Dei* 21,24,1f. (PL 41,737f.); *Sermo* 159,1 (PL 38,868); *Sermo* 172,2 (PL 38,936f.); *Enchiridion* 110 (PL 40,283) usw., zit. n. G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. A Systematic Theology. London 1980, S. 228.

49 Vgl. G. Greshake, *Stärker als der Tod*. Mainz 1976, S. 92.

sind ihm darin gefolgt.⁵⁰ Die kirchliche Tradition hat allerdings ausdrücklich von den Seelen im Fegfeuer gesprochen.⁵¹ 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.⁵² 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 Fegfeuer« zu sprechen. Ob das Purgatorium eine räumliche oder zeitliche Ausdehnung hat, ob es ein Ort oder ein Geschehen ist, läßt sich nicht sagen. Es ist nicht eine Art jenseitiges Konzentrationslager, sondern »der von innen her notwendige Prozeß der Umwandlung des Menschen, in der er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *communio sanctorum* wird«. ⁵³ Die Grundentscheidung des Menschen für Gott, die im Leben von vielen anderen Entscheidungen bedeckt und überwuchert wurde, wird hier von Gott freigelegt. Über ein solches Verständnis des Fegfeuers ist vielleicht auch eine ökumenische Verständigung möglich.⁵⁴ Sicherlich können wir uns unter einer *anima separata* nichts vorstellen. Greshake nennt diesen Gedanken einen »Unbegriff«⁵⁵ und »gespenstisch«⁵⁶. Wenn man aber bedenkt, daß die Einheit von Leib und Seele schon beim lebenden Menschen keineswegs selbstverständlich ist, dann kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gott den Menschen als leibfreie Seele durch seine Schöpfermacht vor dem Vergehen bewahrt – zumal dieser Zustand nur die Vorbereitung auf Auferstehung und Vollendung bei Gott bedeutet.

Wenn es nun eine besondere Verfaßtheit des Menschen im Fegfeuer gibt, dann stellt sich zuletzt noch eine Frage. Auch Greshake nimmt einen Zwischenzustand an. Dieser ergibt sich daraus, daß die Toten nicht unmittelbar im Moment der Auferstehung vollendet sind, sondern auf die noch Lebenden warten. Niemand kann vollendet sein ohne die Menschen, die er geliebt hat, und ohne die, denen er Leid zugefügt hat. Wie verhalten sich das Fegfeuer und der Wartestand zueinander? Wenn man annimmt, daß diese Zustände identisch sind, müßte man schließen, daß das Fegfeuer eine zeitliche Aus-

50 Vgl. K. Reinhardt, Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie, in: TThZ 96 (1987), S. 111-122, 114.

51 Vgl. z.B. das Konzil von Trient: DS 1820, NR 908.

52 Vgl. G. Greshake, Tod und Auferstehung, a.a.O., S. 110f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 175f.

53 J. Ratzinger, a.a.O., S. 188.

54 Eine positive, wenngleich zurückhaltende Äußerung M. Luthers zur Möglichkeit des Gebets für die Seelen von Verstorbenen zitiert G. Nachtwei, a.a.O., S. 61, Anm. 317. Daß J. Ratzingers Deutung des Fegfeuers mit evangelischem Glauben vereinbar sei, meint W. Pannenberg, Reformation und Kirchenspaltung, in: W.D. Hauschild u.a. (Hrsg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (FS f. G. Kretschmar). Stuttgart 1986, S. 137-148, S. 144f., Anm. 20. Für die Stellungnahmen von W. Thiede, H. Thielicke, A. Köberle, R. Mumm, F. Heidler vgl. G.L. Müller, »Fegfeuer«. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986), S. 25-39, 39, Anm. 66.

55 G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 180.

56 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 180.

dehnung hat, da Warten Zeit voraussetzt. Aber die Schrift gibt dafür keinen Anhaltspunkt. Über das Verhältnis des Fegfeuers zur Zeit wissen wir nichts. Vielleicht kommt man dem Thema näher, wenn man die Begründung für den Wartestand beachtet: Ohne die anderen kann der Mensch nicht vollendet sein. Es ist nun eine alte kirchliche Überzeugung, daß die Märtyrer unmittelbar im Tod bei Gott die Vollendung finden.⁵⁷ Wenn nun ein verstorbener Märtyrer einen anderen Menschen, der noch lebt, geliebt hat, dann kann dieser Märtyrer im Tod noch nicht vollendet sein. Es ist auch denkbar, daß dieser andere Mensch durch seine freie, nur Gott bekannte Entscheidung nicht zur Vollendung gelangt. In diesem Fall wäre unausweichlich, daß auch der Märtyrer niemals zur Vollendung bei Gott kommt. Die Vorstellung, daß die Verstorbenen zu ihrer Vollendung auf die noch Lebenden warten, setzt somit voraus, daß die Lebenden den Verstorbenen auch wirklich nachfolgen. Der Gedanke eines himmlischen Wartezustandes impliziert dann die Lehre von der Allversöhnung. Das Väterzitat, auf das er sich vor allem gründet, stammt denn auch von Origenes: »Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartest wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?«⁵⁸ Die Lehre von der Apokatastasis hat die Kirche abgelehnt; die Menschen zu beurteilen bleibt Gottes Sache. Dann aber kann man auch nicht einen Stand annehmen, in dem die Verstorbenen auf die Lebenden warten, um ihrerseits vollendet sein zu können. Folglich gibt es nicht zwei Zwischenzustände, sondern nur einen, das Fegfeuer.

Wie der Mensch leiblos existieren kann, wie er vollendet werden kann, ohne sicher zu sein, daß alle zum ewigen Leben auferweckt werden, welcher Art das Bewußtsein der Verstorbenen ist, wie die Identität von irdischem und Auferstehungsleib »garantiert« wird (1 Kor 15,35f.!) – Fragen dieser Art kann und muß die Theologie nicht beantworten. Im Blick auf Tod und Auferstehung Jesu kann der Menschen seinen Tod annehmen, ohne alle Probleme gelöst zu haben. »Zuversichtliche Freude wird vielmehr dem zuteil, der seinen Lebenszusammenhang nicht überschauen will, weil dies allein Gottes Sache ist.«⁵⁹ Und Gottes Sache ist es, »daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4).

57 Vgl. G. Greshake, *Auferstehung*, a.a.O., S. 364; ders., »Seele«, a.a.O., S. 109f.; ders., *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 181-183, 196, auch 272; J. Ratzinger, a.a.O., S. 114.

58 Origenes, *Hom. in Lev 7,2*. Das Zitat begegnet zunächst bei H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, S. 373; dann bei J. Ratzinger, a.a.O., S. 154.; dann bei G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 331; ders., *Glaube an die Auferstehung*, a.a.O., S. 500; eine ähnliche Origenesstelle bei dems., *Verständnis der Auferstehung*, a.a.O., S. 207.

59 G. Sauter, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie*. Theologische und philosophische Überlegungen, in: *NZStH 30* (1988), S. 191-208, 200.