

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

28. Jahrgang

1977

Heft 2

## Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell?

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Während noch vor wenigen Jahren eine stark hoministisch orientierte Theologie den Eindruck erwecken wollte, den modernen Menschen berühren die alten Menschheitsfragen nach dem Sinn des Lebens, nach Tod und Fortexistenz nicht mehr, rücken heute gerade diese Themen wieder in den Mittelpunkt des Interesses. Die Medizin und Sozialwissenschaft wenden besonderes Augenmerk der Erfahrung des Todes durch die Beobachtung und Befragung von Sterbenden bzw. »Wiederzurückgerufenen« zu, nicht nur um Sterbebegleitung geben zu können, sondern um auf dem Weg der Extrapolation einen »Blick nach drüben zu werfen«<sup>1)</sup>. Auch die Theologie hat diese Tendenzwende bemerkt. Die Philosophie hat zwar die existenzanregende und zur Entscheidung rufende Dynamik der Sterblichkeit bedacht, scheint aber – z. T. gerade wegen des reinen Anrufs- und Entscheidungscharakters der Existenzphilosophie – die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach der Fortexistenz noch nicht aufzugreifen. Der Theologe wird diesen Befund bedauern, weil ihm die Philosophie im Gegensatz zu früheren Zeiten als Gesprächspartner fehlt.

In der aktuellen Eschatologie bildet die Auferstehung im Tod den Angelpunkt der Überlegung. Wenn nämlich die Auferstehung bereits im Tod geschieht, erledigen sich weitgehend die Probleme, die sich aufgrund der Zuordnung von persönlichem und allgemeinem

---

<sup>1)</sup> Vgl. E. Wiesenhütter, Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben, Hamburg 1974. – Weitere Publikationen aus diesem Gebiet (Kübler-Ross, Hampe) brauchen wohl nicht angeführt werden.

Gericht bzw. Vollendung, von Seele und Leib, von Schicksal und Geschichte des einzelnen, der Kirche und der Welt ergeben. So wünschenswert eine theologische Klärung dieser Problematik an sich ist, so kommt doch ein Zweifel, ob es möglich ist, die Vielfalt der Gesichtspunkte so unter einen einzigen Begriff zu subsummieren, daß keines der Momente verlorengeht – anders kann man eine Synthese nicht als gelungen betrachten.

Es besteht die Gefahr einer Überfrachtung dessen, was »im Tod« (nicht: nach dem Tod!) geschieht: Der Tod gilt der sog. Endentscheidungshypothese zufolge als der privilegierte Augenblick, in dem der Mensch seine vollpersonale Entscheidung trifft, so daß im Tod das ganze Leben gesammelt, aus der höheren Warte der vollen Freiheit im gewissen Sinn relativiert und letztgültig nochmals bewertet wird; der Tod ist damit der Höhepunkt des Lebens. Zugleich aber vollzieht sich im Tod das (im Sinn der traditionellen Eschatologie) persönliche Gericht, die Auferstehung, die Läuterung im Fegfeuer, Begegnung Christi, der »gleichzeitig« ankommt, und Begegnung Gottes, des Vaters, das universale Gericht und Einsicht in den Sinn der gesamten Geschichte und die Erfahrung der Gemeinschaft aller bei Gott Lebenden. Sicher gelten unsere Zeitvorstellungen nicht mehr »nach« dem Tod, aber wirkt der privilegierte Augenblick »im Tod«, in dem dieses Leben zur Kulmination gelangt und noch dazu das andere in allen Aspekten erfahren wird, nicht als überfrachtet, als monströs?

Diese Bedenken wachsen noch, wenn man sich bewußt wird, daß diese Gedanken in den dreißiger Jahren bereits in der evangelischen Theologie konzipiert wurden<sup>2)</sup>, und zwar – das ist das entscheidende – in bestimmten systematischen Zusammenhängen (Rechtfertigungslehre; Dialektische Theologie). Läßt sich die Auferstehung im Tod auch außerhalb dieser Systemverflechtung aufrecht erhalten?

»Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit und in dem Tode.« Diese Feststellung trifft bündig Chr. Schütz im »Neuen

---

<sup>2)</sup> Vgl. A. Ahlbrecht, Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der evangelischen Theologie, in: Theol. d. Gegenwart 7 (1964) 27–32; ders., Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der evangelischen Theologie, in: Catholica 17 (1963) 3ff.

Glaubensbuch«<sup>3</sup>). Er scheint recht zu bekommen: Die deutsche Ausgabe der Missale spricht – allerdings im Gegensatz zur neuen lateinischen Ausgabe – nicht mehr von den Seelen der Verstorbenen. Bei näherer Hinsicht zeigt sich jedoch, daß über die Implikationen einer Auferstehung im Tod einige Differenzen bestehen. G. Greshake und G. Lohfink<sup>4</sup>) lassen individuelle und universale Eschatologie aufgrund des Wegfalls des Zeitfaktors koinzidieren. W. Breuning stimmt ihnen zu, jedoch mit einigen Reserven<sup>5</sup>). O. Karrers<sup>6</sup>) Position ist unklar; er kommt der Auferstehung im Tod insofern nahe, als er die biblischen Aussagen über den Zwischenzustand auf schon Auferstandene zu beziehen scheint. Andererseits läßt er die ganze Vollendung (auch des Leibes) über Maria hinaus auch anderen, aber nicht allen, zuteil werden, so daß die Auferstehung an keinen bestimmten Punkt zwischen Tod und Parusie gebunden ist<sup>7</sup>). J. Finkenzeller<sup>8</sup>) nimmt zwar »ein dem Zeitenfluß entzogenes Dasein« nach dem Tod an; deshalb beginne für den einzelnen mit dem Tod der Jüngste Tag. Jedoch verlangt nach Finkenzeller die Auferstehung einen verklärten Kosmos. Er bemerkt die Schwierigkeit, hier wieder an einem Noch-Nicht festhalten zu müssen. Es fragt sich hier, ob die Verbindung von Tod und Auferstehung (Jüngster Tag) einerseits und Auferstehung (Jüngster Tag) und Verklärung des Kosmos andererseits nebeneinander bestehen können oder nicht von der Verklärung des Kosmos Abstand zu nehmen ist, wie es Greshake tut<sup>9</sup>), oder von der Auferstehung im Tod. So ist die These von der Auferstehung im Tod bei weitem nicht so

---

<sup>3</sup>) Hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer, Freiburg <sup>2</sup>1973, 542.

<sup>4</sup>) G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1975; ferner G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; ders., *Stärker als der Tod*, Mainz 1976.

<sup>5</sup>) MS, V, Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, 881ff. Vgl. die m. E. wichtigen Anmerkungen S. 887.

<sup>6</sup>) Über unsterbliche Seele und Auferstehung, in: *Anima* 11 (1956) 332–336.

<sup>7</sup>) Ebd. 335: »Viele, so dürfen wir annehmen, werden bald der Vollendung teilhaft werden; viele aber, obschon in einem höheren Zustand als wir auf Erden, werden an der Sehnsucht der Schöpfung (Röm 8, 19ff.) mitzutragen haben, bis alles vollendet und Gott alles in allem ist (1 Kor 15, 28).«

<sup>8</sup>) Was kommt nach dem Tod?, München 1976, 93ff.; 145ff.

<sup>9</sup>) Vgl. *Auferstehung* . . . , 410.

abgesichert, wie es zunächst scheint. Abgesehen davon stößt sie bei bedeutenden Theologen auf Widerspruch<sup>10)</sup>.

Da die These von der Auferstehung im Tod in keinem einheitlichen Kontext vorgetragen wird, kann sie nur behandelt werden, indem man die einzelnen Knotenpunkte der Diskussion herausstellt.

### *1. Problemkreis: Unsterblichkeit der Seele*

Die weitgehende Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele durch die evangelische Theologie ist bekannt. Sie stützt sich dabei einmal auf den Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Anthropologie. Jene stelle sich den Menschen als ganzheitliche Einheit vor, diese teile ihn mehr dualistisch in Leib und Seele auf. Der Mensch sei im Sinne Platons zuerst Seele, der Leib sei eher negativ zu bewerten, der Tod als die Trennung von Leib und Seele sei eine Befreiung der Seele. Der Zwischenzustand einer leibfreien Seele verdränge die Auferstehung, den Wert des Leibes und der Welt. Auch erhalte die Auferstehung und der Leib nur die Bedeutung des Akzessorischen, weil die unsterbliche Seele aufgrund der Gottesschau in vollkommener Seligkeit lebe. Auch in der Eschatologie sei der biblische Ursprung durch den Hellenismus verzerrt worden.

Die Ablehnung des Platonismus wird dann noch durch seine Interpretation durch die Aufklärungsphilosophie verschärft. Die Theologie der Aufklärung ersetzte weithin den Auferstehungsglauben durch die platonische Unsterblichkeitslehre, allerdings mit dem Unterschied, daß M. Mendelssohn in seiner Bearbeitung des platonischen Phaidon das Totengericht strich. Nach Mendelssohn habe man früher Angst vor dem Tod gehabt, die moderne Metaphysik nehme ihm aber jeden Schrecken. Sie mache sogar den Tod wünschenswert. Gott hat den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen und stelle an ihn keine hohen

---

<sup>10)</sup> So bei: J. Ratzinger, *Jenseits des Todes*, in: Intern. kath. Zeitschrift 1 (1972) 231–244; K. Rahner, *Das Leben der Toten*, in: Schr. z. Th. IV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, 436; L. Scheffczyk, *Auferstehung, Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 283ff.

Ansprüche, denn Gott sei ein höchstgütiges Wesen<sup>11)</sup>. Der Dichter Tiedge schreibt dementsprechend in den Schlußversen seines Gesanges »Unsterblichkeit«: »Ein Mensch, ein müder Pilger, schließet, ein Gott beginnt seinen Lauf.«<sup>12)</sup> Die evangelische Theologie, gerade P. Althaus in seiner Neubesinnung auf Luther, mußte an diesem Selbstbewußtsein und an dieser selbstmächtigen Unsterblichkeitsauffassung Anstoß nehmen, besonders von ihrer Rechtfertigungslehre aus: »Danach darf dem Menschen im Tod nichts bleiben, worauf er sich berufen kann, außer der gnädigen Verheißung Gottes.«<sup>13)</sup>

Aus dieser Perspektive entsprang die totale Konfrontation von Auferstehungsglaube und Unsterblichkeitslehre. Deshalb kann H. Thielicke schreiben: »Auferstehung: das ist das gesprengte Grab... Unsterblichkeit: das ist das verleugnete Grab.« Auch der Titel von Cullmanns Monographie: »Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?«<sup>14)</sup> macht die Unvereinbarkeit beider Standpunkte deutlich.

Die katholische Theologie kann der Ablehnung des selbstmächtigen Unsterblichkeitspathos der Aufklärungsphilosophie zustimmen. Schließlich hat auch die frühchristliche Theologie die Unsterblichkeit verneint, wenn dahinter eine Gleichstellung der Seele mit Gott beargwöhnt werden könnte<sup>15)</sup>. Auch der Ablehnung des platonischen Leib-Seele-Kontrasts stimmt die katholische Theologie zu, nur muß sie bitten, sich in der Bekämpfung der Unsterblichkeit nicht von der Aufklärungsphilosophie und der eigenen Vergangenheit fixieren zu lassen, sondern die Versuche, gerade im Mittelalter, die innerste Zuordnung der Seele auf den Leib aufzuweisen, zur Kenntnis zu nehmen. Platon würde nie die Seelenauffassung des Thomas akzeptieren;

<sup>11)</sup> Vgl. M. Mendelssohn, Ges. Schriften u. Jubiläumsausgabe. Schr. zur Philosophie und Ästhetik III, 2 (bearbeitet v. L. Strauß, S. LXI, Stuttgart 1974).

<sup>12)</sup> Zit. nach J. Pieper, Unsterblichkeit – eine nicht-christliche Vorstellung, in: Tradition als Herausforderung, München 1963, 98. – Pieper setzt sich in dieser Abhandlung mit den Schwierigkeiten der ev. Theologie hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele auseinander.

<sup>13)</sup> So Ahlbrecht, Unsterblichkeit der Seele . . . , 27.

<sup>14)</sup> Stuttgart 1962; zum Thielicke-Zitat: Pieper, a.a.O. 95.

<sup>15)</sup> Vgl. J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, München 1954, 52ff.; P. Bissels, Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: Trierer Th. Z. 76 (1967) 326ff.

deshalb sollte man nicht »Unsterblichkeit« mit »Dualismus« identifizieren und Unsterblichkeitslehre und Auferstehungsglauben als prinzipiell unvereinbar darstellen. Wer aber von der Leib-Seele-Einheit ausgeht, kann den Tod nicht mehr als wünschenswerte Befreiung der Seele verharmlosen, sondern muß ihn als einen Riß verstehen, der den Menschen bis ins Innerste trifft. Die Unsterblichkeit der Seele impliziert nicht notwendigerweise den schönen Tod des Sokrates, wie O. Cullmann und E. Jüngel<sup>16)</sup> annehmen, sondern läßt auch das notvolle Sterben Jesu verstehen.

Die evangelische Theologie differenziert ferner zu wenig zwischen Unsterblichkeit und Heilsbesitz; Unsterblichkeit an sich bedeutet aber noch nicht Heil. Eine solche Identifikation mag für die Aufklärungsphilosophie zutreffen, die eine Gefährdung der Existenz durch die Sünde nicht wahrhaben wollte, aber schon nicht mehr für Platon, der von einem Totengericht weiß, und schon gar nicht für die breite theologische Tradition<sup>17)</sup>. Unsterblichkeit kann somit nicht bedeuten, der Mensch besitze bereits sicher das Heil und bedürfe nicht mehr der Rechtfertigung durch Christus.

Wie ambivalent dieses Argument mit der Alleinrechtfertigung durch Christus und der totalen Anspruchslosigkeit ist, zeigt die entgegengesetzte Gedankenführung K. Heims<sup>18)</sup>. Ihm zufolge schmälert die Unsterblichkeit nicht diese Rechtfertigung, sondern erklärt eine geradezu absolute Bedeutung der Erlösung, weil der unsterbliche Mensch nicht mehr im Gantod ein zeitliches Ende seiner gescheiterten Existenz erwarten kann.

Die Unsterblichkeit der Seele läßt sich also durchaus mit den grundlegenden Offenbarungsdaten vereinbaren. Nun muß das Problem: jüdische und griechische Anthropologie bzw. Eschatologie, aufgegriffen werden.

Nach Auffassung des älteren Judentums ist das Leben durch Geburt und Tod markiert. Der Tote führt ein Schattendasein und kein eigentliches Leben; er ist zwar kein Nichts im strengen Sinn, hat aber keine

<sup>16)</sup> Tod, Stuttgart-Berlin 1971, 61ff.

<sup>17)</sup> Vgl. Ahlbrecht, Unsterblichkeit . . . , 27; Greshake (in: G.-Lohfink, Naherwartung . . . ) 110.

<sup>18)</sup> Vgl. Ahlbrecht, Unsterblichkeit . . . , 27f.

Verbindung zu Jahwe mehr. Der Fromme erhält auf Erden schon den Lohn für seine guten Taten.

Jedoch erwies sich die Überzeugung, dem Guten lasse es Gott in diesem Leben gut gehen, immer als fragwürdiger<sup>19)</sup>. Die Märtyrer der Verfolgung in der Makkabäerzeit sind ein deutliches Gegenbeispiel. Die apokalyptische Literatur (vgl. 2 Makk 7, 23. 29. 31ff.) läßt das Gericht nicht mehr in der geschichtlichen Zeit (wie noch die Propheten), sondern am Ende der Zeiten, am Tag Jahwes, ergehen. Die Hoffnung wendet sich von dieser satanischen Welt weg auf das kommende Reich, das mit der Auferstehung beginnt.

Über die Zeit zwischen Tod und Auferstehung wird zunächst nichts gesagt. Das persönliche Heil ist an die universale Vergeltung gebunden. Doch bald richtet sich das Augenmerk auch auf den Zwischenstand und das Los des einzelnen. So entwickelt sich die Vorstellung von einer zweigeteilten Scheol (Hades), für Sünder oder Gerechte; dieser Hades ist im neuen Testament eine »rein zwischenzeitliche Größe; er nimmt die Seelen nach dem Tode auf und gibt sie nach der Auferstehung wieder her (Apk 20, 13)«<sup>20)</sup>. Eine andere Bezeichnung für den zwischenzeitlichen Aufenthalt der Gerechten ist »Paradies« und »Schloß Abraham«<sup>21)</sup>. Die Begriffe begegnen auch im NT<sup>22)</sup>.

Für die ntl. Verkündigung stehen der Auferstehung Jesu und seine Parusie in der Mitte der Verkündigung. Aufgrund der Naherwartung ist das Interesse am Zwischenstand gering, wie 1 Thess 4, 13ff. zeigt. Später, im Philipperbrief, rechnet Paulus mit der Möglichkeit des Todes vor der Parusie. Nach Phil 1, 21<sup>23)</sup> sieht Paulus in Christus den tragenden Grund des Lebens, das Sterben und die damit intensivierte Christusgemeinschaft bedeutet eine Steigerung im Vergleich zur irdischen Existenz. Der Wunsch nach Auflösung und Eingehen der Christusgemeinschaft verdrängt jedoch nicht die endzeitliche Auferstehung, von der Phil 3, 20 die Rede ist. Ob man deshalb, weil

<sup>19)</sup> Vgl. Y. Trémel, Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem Neuen Testament, in: *Anima* 11 (1953) 313–331.

<sup>20)</sup> J. Jeremias, ἄδης, in: *ThWNT*, I, 148f.

<sup>21)</sup> Vgl. ders., παράδεισος, in: *ThWNT*, V, 766ff.

<sup>22)</sup> Lk 16, 19ff. (Gleichnis vom Reichen und Armen) und 23, 43 (Schächerverheißung); im übrigen vgl. die in Anm. 20 und 21 genannten Stichworte.

<sup>23)</sup> Vgl. dazu J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg 1968.

man bereits vor der Auferstehung bei Christus sein kann, mit J. Schmid<sup>24)</sup> behaupten darf, Paulus kenne ein »Sein beim Herrn im leiblosen Zustand«, muß ebenso dahingestellt bleiben wie die Ansicht Cullmanns<sup>25)</sup>, der Gestorbene habe die Gemeinschaft mit Christus ohne den »fleischlichen Leib« (d. h. wohl: mit einem »geistlichen Leib«; worin unterscheidet er sich vom Auferstehungsleib?).

Wenn man von dem (deuterokanonischen) Weisheitsbuch absieht, begegnet in der Schrift der Begriff der unsterblichen Seele nie. Jedoch gab es zur Zeit Jesu die Partei der Sadduzäer, die jedes Einwirken Gottes in diese Welt leugneten und nach Josephus Flavius die Vernichtung der Seele mit dem Leib (einen Ganztod!) ohne Auferstehungshoffnung lehrten, und der Pharisäer, die Zwischenstand und Endauferstehung lehrten und weithin auch die Unsterblichkeit der Seele annahmen<sup>26)</sup>. So ist nicht auszuschließen, daß der im NT angenommene Zwischenstand mit Hilfe dieser Seelenvorstellung verdeutlicht wurde.

Im Hinblick auf die Auferstehung im Tod ergibt sich daraus: Im AT und NT liegt auf der universalen Auferstehung der Schwerpunkt. Wenn man von der Zeitproblematik (bei verschiedenzeitlichem Sterben gleichzeitiges Ankommen) absieht, wird also nicht die Auferstehung im Tod vertreten. Hinsichtlich des Zwischenstandes besteht eine gewisse Unklarheit (ohne Auferstehungsleib; Desinteresse wegen Naherwartung), aber man löste die Schwierigkeit nicht damit, daß man die Auferstehung unmittelbar dem individuellen Tod folgen ließ. Die Einheitlichkeit des jüdischen Menschenbildes wurde streng genommen nur von den Sadduzäern festgehalten und von allen übrigen Gruppen, den Pharisäern, den Hellenisten oder einer dualistischen Qumrangruppe wenigstens insofern aufgegeben, als man einen seligen (Zwischen-) Zustand ohne Auferstehungsleib kannte. Was berechtigt zu dem Schluß, nur das ältere jüdische Menschenbild, das konsequent nur von den Sadduzäern festgehalten wurde, sei verbindlich und das Judentum habe dann, wenn sich seine Überlegungen auf Zwischen-

<sup>24)</sup> Der Begriff der Seele im Neuen Testament, in: *Einsicht und Glaube*, Festschrift für G. Söhngen, hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries, Freiburg 1962, 130.

<sup>25)</sup> A. a. O. 58.

<sup>26)</sup> Vgl. R. Meyer, Σαδδουχαϊος, ThWNT, VII, 46ff.

stand und Auferstehung lenkten, seine Identität verloren? Angesichts des Umbruchs auf eschatologischem Gebiet seit dem 1. Jh. v. Chr. ist es sehr schwierig anzugeben, was nun genuin jüdisch ist, das Statische oder Dynamische?

Die verschiedenartigen eschatologischen Vorstellungen der ersten Jh.e können hier nicht besprochen werden. Die Hoffnung konzentriert sich auf die allgemeine Auferstehung. Diese auf das Ende gerichtete Erwartung wird aus der weit verbreiteten Ansicht deutlich, nur die Märtyrer kämen unmittelbar nach dem Tod zu Christus, die übrigen aber in das Hadesinterim<sup>27)</sup>. Cyprian lehrt jedoch allgemein, man solle sich vor dem Tod nicht ängstigen, denn er bedeute nach der Mühsal des Lebens Friede, Auferstehungsgewißheit und Gemeinschaft mit Christus<sup>28)</sup>. Hohe Unsicherheit bestand hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele. Einerseits lehnte man sie ab, weil man dahinter eine Selbstvergöttlichung beargwöhnte, weil man sie als stofflich auffaßte oder die gnostische Vorstellung von einer himmlischen Seelenreise unterbinden wollte. Besondere Schwierigkeit entstand im Hinblick auf die ewige Verdammung: Vergehen die sterblichen Seelen der Tod-sünder beim Tod (womit die Zweiteilung des Hades und die Ewigkeit der Hölle nicht mehr gehalten werden kann) oder werden sie im Fall einer nur übernatürlich gewährten Unsterblichkeit von Gott am Leben erhalten, um für die Sünden gestraft zu werden, oder werden die unsterblichen Seelen durch Gottes Eingriff vernichtet (weil man die Ewigkeit der Hölle nicht erträgt) oder muß die Seele eine Unsterblichkeit besitzen, damit Gott nicht in den Geruch eines Sadisten kommt<sup>29)</sup>? Solche Überlegungen, ferner das Empfinden für die moralisch destruktiven Folgen der epikuräischen Leugnung der Unsterblichkeit und die Logosbildlichkeit der Seele weisen theologisch in eine Richtung der Unsterblichkeit, für die man in der Philosophie ein brauchbares Denkmodell fand<sup>30)</sup>. Ein Teil dieser Argumente wird gleich wieder in anderem Zusammenhang begegnen.

---

27) Vgl. Fischer, a.a.O. 226ff.

28) Vgl. ebd. 264f.

29) Ebd. 50ff.; 159; 181; 204ff.

30) Vgl. ebd. 173; 181; 193; 217.

## 2. Problemerkreis: Ganztod – Kontinuität – Diskontinuität

Die Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele führt zur Ganztodtheorie. Sie sei nun anhand ihres wohl bekanntesten Vertreters, P. Althaus<sup>31)</sup>, dargestellt. Er lehnt die Auffassung von einer unsterblichen Seele ab, weil dann nur der Leib, nicht der ganze Mensch, der als Sünder dem Tod verfallen ist, stürbe und damit der Ernst des Todes als Teiltod abgeschwächt würde. Nicht der Körper, sondern der Mensch stirbt. Zudem ist die Unsterblichkeitslehre dualistisch. Wenn die Toten schon vor der Auferstehung Gott preisen und ihn schauen, bedeutet das eine vollendete Seligkeit, so daß die Auferstehung und der Leib etwas Zusätzliches, im Grunde aber doch Überflüssiges darstelle. Althaus vertritt nicht die Auferstehung im Tod, sondern strikt die Endauferstehung, und zwar diese (gegen Bultmann, der die »Erwartung des in der Zeit bevorstehendes Weltendes« als Mythologie abweist) im realistischen Sinn<sup>32)</sup>. Jedoch verwirft Althaus die Lehre von Zwischenstand, individuellem Gericht und Unsterblichkeit. Mit der Annahme des Zwischenstandes würde nämlich auseinandergerissen, was zusammengehört: Leib und Seele, der einzelne und die Gemeinde, individuelle Seligkeit und universale Herrschaft Gottes, das Schicksal und die Geschichte des einzelnen und der Welt.

Was geschieht aber in der Zwischenzeit? Kann der Abstand zwischen Tod und Jüngstem Tag nicht als so fern empfunden werden, daß von ihm keine Hoffnungsimpulse mehr ausgehen können? Althaus erinnert an die biblischen Bilder vom Totenschlaf und dann an ein Wort Luthers, daß Adam bei seiner Auferstehung die Zeit seit seinem Tod ähnlich empfinden wird wie ein Erwachsener, der glaubt, nur eine Stunde geschlafen zu haben. Das Wort vom Todesschlaf muß natürlich als Metapher verstanden werden, denn es ist kein Schlafender vorhanden.

Ein Teil der hier aufgeworfenen Problematik wurde bereits besprochen: Unsterblichkeit der Seele bedeutet noch nicht Heil und keinen Teiltod, denn nur im Zusammenhang mit der Aufklärungsphilo-

<sup>31)</sup> Die Letzten Dinge, Gütersloh 81961, 141ff.

<sup>32)</sup> Ebd. 3f.

sophie, aber nicht mit einer wesensmäßigen Leib-Seele-Einheit kann der Todesernst bagatellisiert werden. Wenn sich Althaus ferner gegen das Auseinanderreißen von innerlich Zusammengehörigen wendet, kann ihm entgegengehalten werden, daß diese Trennung in Christus faktisch eingetreten ist und deshalb die Zukunft nicht mehr vollends aussteht. Wenn die Zukunft schon angebrochen ist, gibt es eine Zwischenzeit (von Christus bis zum Jüngsten Tag) und Zwischenstände<sup>33</sup>). Nur nebenbei sei erwähnt, daß der Heiligenverehrung oder dem Gebet für Verstorbene im Falle des Gantzodes die Grundlage entzogen ist. J. Pieper bemerkt ferner, daß sich zwischen der Auffassung des Materialismus und der Gantztodtheorie kein Unterschied ausmachen läßt<sup>34</sup>). Man müßte von diesem theologischen Befund aus jeden natürlichen Unsterblichkeitsglauben für illusionäres Wunschdenken halten. Ein weiteres Problem ergibt sich in Hinblick auf die Verdammten<sup>35</sup>). Obwohl Althaus wieder die zeitliche Begrenzung der Hölle und die Allversöhnung lehrte, stellt sich doch die Frage: Soll Gott einen »ganz« Toten auferwecken, bloß um ihn zu verdammen? Wer aber diese Konsequenz nicht bejahen will, muß entweder ein Bleiben im Nichts oder die Allversöhnung vertreten, womit aber die Ernsthaftigkeit von Sünde, Tod und Erlösung, eine Grundvoraussetzung dieser Theologie, herabgesetzt wird.

Bei der Gantztodthese wird schließlich die Identität zwischen dem Sterbenden und Auferweckten zum Problem: Wenn nämlich der Mensch ganz stirbt, muß er auch ganz neu ins Dasein gerufen werden. Ein ganz neuer Mensch ist ein neuer, ein anderer Mensch. Die völlige Gleichheit des Auferweckten mit dem irdischen Menschen verbürgt noch nicht die Identität. Sie scheint ohne Kontinuität in einem Träger der Identität nicht denkbar. Wenn aber die Identität nicht erhalten bleibt, verliert die erste Schöpfung, wenn sie ganz vergeht, ihre Sinnhaftigkeit: Warum hat Gott nicht sofort die »zweite« geschaffen?

Althaus übersieht dieses Identitätsproblem durchaus nicht: »Ontologisch ist die Frage berechtigt: inwiefern ›ist‹ und ›bleibt‹ der Mensch

---

<sup>33</sup>) Nach kath. Verständnis gibt es eigentlich drei Zwischenstände, die sich auf die drei Kirchenteile (kämpfende, leidende, selige) verteilen.

<sup>34</sup>) A.a.O. 95.

<sup>35</sup>) Vgl. Greshake, in: G.-Lohfink, *Naherwartung* . . ., 110.

denn nach der Zerbrechung seiner Lebendigkeit durch den Tod? Wird er aus dem Nichts neu gerufen? Oder wie unterscheidet sich sein Totsein vom Nicht-sein?« Die Antwort lautet: Es müsse festgehalten werden »der Tod als Ende« (= Gantzod) und die »Unaufhebbarkeit des Gottesverhältnisses«, d. h. ein Verhältnis Gottes ohne einen Bezugspartner oder – m. a. W. – die Treue Gottes zu sich. Althaus führt dann die subtile Unterscheidung zwischen Todeszustand und Nichtsein ein. Jener unterscheidet sich von diesem »nur durch den Blick auf Gottes Willen . . . , der die durch ihn in den Tod Versetzten erwecken will«<sup>36)</sup>.

K. Barth sieht in Tatsachen reiner Vergangenheit das Bleibende der »Beziehung zu Gott«: »Daß auch sie zu ihrer Zeit daran (am Gottesbund) Anteil hatten, zu ihrer Zeit sein Wort hörten, zu ihrer Zeit Gegenstand seines Handelns waren – das ist damit, daß sie nun dahin sind, nicht dahin: Gewiß: nur diese ihre Beziehung zu Gott ist nicht dahin.«<sup>37)</sup> A. Ahlbrecht<sup>38)</sup> nennt es eine reine »Wortspielerei«, wenn Barth sagt, die Toten seien nicht einfach zu Nichts geworden, da sie »immerhin diese Gewesenen sind«. Die Auferweckung ist eine totale creatio e nihilo. E. Thurneysen<sup>39)</sup> nimmt eine totale Diskontinuität des jetzigen zum ewigen Leben an. Einzig die Kontinuität, die »in Gottes Auferstehungswort« liegt, läßt er gelten.

A. Ahlbrecht<sup>40)</sup> bemerkt dazu, der Hinweis auf die nicht zu wahrende Identität würde »kaum großen Eindruck auf den Großteil der evangelischen Theologen machen«. Man kann dieses Urteil erweitern: Alle die oben genannten Argumente dürften keinen großen Eindruck machen, denn die Gantzodauffassung ist keine beliebige, jederzeit auszuwechselnde Position, sondern entspringt bestimmenden Systemansätzen. Die Alleinrechtfertigung durch Christus besagt für die evangelische Theologie die absolute Anspruchslosigkeit und Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber. Daraus ergeben sich die totale Sterblichkeit, wie schon gezeigt wurde, dann der Argwohn gegen das Natur-

---

<sup>36)</sup> A.a.O. 112f.

<sup>37)</sup> Kirchliche Dogmatik II, 2, Zollikon–Zürich 1948, 754.

<sup>38)</sup> Die Bestimmungen . . . , 15.

<sup>39)</sup> Christus und seine Zukunft, in: Zwischen den Zeiten IX (1931) 206ff.

<sup>40)</sup> Die Bestimmungen . . . , 15.

liche, das als infiziert und nicht mehr als von Gott gegebene Schöpfung gilt, und somit auch gegen die natürliche Theologie, ferner die Leugnung jeder Verdienstlichkeit und die Sola-fides-Lehre, deretwegen die Heiligenverehrung, die postmortale Läuterung und auch das Gebet für die Verstorbenen abgelehnt werden. Dadurch mußte im Bewußtsein der Gläubigen die postmortale Zwischenzeit (Fürbitte der Heiligen, Gebet für die Toten) funktionslos werden – kein Wunder, wenn man sie dann auch in der Theorie streicht. Wenn schließlich die Erlösung nur eine Imputationsgerechtigkeit bewirkt, bleibt auch der Getaufte im gleichen Sünderstand. Der Umbruch zwischen Sünde und Heiligkeit geschieht nur im Tod, und noch dazu eher gewaltsam durch den Eingriff Gottes. Das katholische Denken ist dagegen organischer, kennt mehrere Stufungen im Zwischenstand (Neuwerden in Glaube und Taufe; postmortale Läuterung; Seligkeit beim Herrn im Warten auf die Vollendung des Leibes Christi) und kann jedem Bereich des Zwischenstandes und der Kirche einen Sinn zuerkennen.

In der Dialektischen Theologie wird diese Diskontinuität in noch grelleren Farben aufgetragen. Nach K. Barth müssen natürliche Theologie und Religion als überheblicher Anspruch des Menschen gebrandmarkt werden. Aus diesen seinen theologischen Voraussetzungen muß daher jede natürliche Unsterblichkeitsüberzeugung verworfen werden; daraus erklärt sich auch die auffällige Sympathie, die Barth der Religionskritik des 19. Jhs., etwa L. Feuerbachs, entgegenbringt. Feuerbach hält in seiner materialistischen Sicht die Unsterblichkeit als Produkt des menschlichen Wunschenkens. Das Natürliche und die Wirklichkeit Gottes stehen sich nach Barth diametral gegenüber. Nur punktualistisch, aktualistisch trifft Gott durch einzelne Impulse die irdische Wirklichkeit. In diesem Rahmen kann der Tod nur als totale Vernichtung und die Auferstehung nur als *creatio e nihilo* verstanden werden.

Bisher wurde in diesem Abschnitt nur der Ganztod, verbunden mit der Endauferstehung, besprochen. Diese Sicht führt zu drückenden Konsequenzen, da man am Grab sagen müßte, der Verstorbene sei »ganz« tot, bis der als möglicherweise sehr fern einsetzende Jüngste Tag kommt. Diesen Konsequenzen kann die Konzeption von der Auferstehung im Tod ausweichen. Für die menschliche Not am Grab

und für das katholische Glaubensbewußtsein bedeutet diese Erklärung begreiflicherweise eine enorme Erleichterung – weshalb sie heute großen Anklang findet. Man muß jedoch bedenken: Die Erleichterung betrifft in erster Linie die Angehörigen, nicht aber den Sterbenden, dem es, falls er »ganz« stirbt, gleichgültig sein kann, wie »lange« (einen »Augenblick« oder die gesamte Zwischen-»Zeit«) er in dem nicht empfundenen Tod bleibt. Die Konzeption von der Auferstehung im Tod kann also der Absicht entspringen, das Bedrückende eines bis zur Endauferstehung dauernden Ganztodes bewußtseinsmäßig zu lindern, kann aber die Diskontinuität nicht wesentlich mildern.

Nun wird aber versucht, die Auferstehung im Tod so zu fassen, daß sie den obengenannten Einwänden stichhält. Dazu ein Zitat, das Greshake<sup>41)</sup> zum Schluß einer längeren Abhandlung bringt: »Die hier skizzierte, neue Lösung ›des uralten Problems Unsterblichkeit der Seele und/oder Auferstehung des Leibes‹ kann darauf verweisen, daß sie in modifizierter, nunmehr alle Dichotomie ausschließender Form die alte, irrtümlich thomanische und dann von Durandus explizierte These aufgreift, wonach die Identität von Erden- und Auferstehungsleib nicht durch die Selbigkeit der Materie, sondern allein durch die geistige Subjektivität des Menschen (Seele) vermittelt ist. Damit ist die anthropologische Diastase von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes sowie die Annahme eines leiblosen Zwischenzustandes grundsätzlich überwunden . . .« Dieser Text bestätigt, daß man sich bewußt wurde bzw. (in der katholischen Theologie) blieb, daß die genannte Problematik aus theologischen Gründen einen Identitätsträger verlangt, den man dann doch wieder »irgendwie« mit »Seele« benennen muß.

Die Rede von der Unsterblichkeit sollte im katholischen Raum schon deshalb mehr Zustimmung finden, als ihr entschiedenster Gegner in der evangelischen Theologie, P. Althaus, 1950 seinen Widerstand (in einem allerdings in sein theologisches Standardwerk »Die Letzten Dinge« nicht mehr eingearbeiteten und daher meist übersehenen Artikel) aufgegeben hat<sup>42)</sup>. Auch R. Prenter leugnet die Unvereinbarkeit

<sup>41)</sup> G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung* . . . , 120.

<sup>42)</sup> Retraktionen zur Eschatologie, in: *Theol. Lit. Zeitung* LXXV (1950) 253–260: Althaus gibt zu, daß »eine Affinität der Philosophie und der biblischen Gewiß-

von Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele, die letztlich dann begründet sei, daß der nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch seiner Bestimmung niemals entfliehen kann<sup>43</sup>).

Wenn Greshake in dem Zitat an der neuen Lösung den Vorzug konstatiert, sie schließe jede Dichotomie aus, so scheint das nicht recht zu überzeugen (außer er meint sie im platonischen Sinn): Führt nicht gerade die Annahme eines unsterblichen Personkerns zu einer gewissen, und zwar sinnvollen Dichotomie. Meint aber Greshake, damit sei die Reduktion des Menschen auf die Geistseele für die Zwischenzeit überwunden, so drängt sich die Frage auf, ob nicht wenigstens für den »Wechsel« des irdischen Leibes mit dem Auferstehungsleib eine zwar momentane, aber prinzipiell doch gegebene Zwischenzeit anzunehmen sei: Beim Verfolg dieser Frage stößt man nun auf eine Vermutung, die in die These gefaßt sei: Wer die Auferstehung im Tod geschehen läßt, kann eine Auferstehung des Leibes nicht mehr erklären. Obwohl Greshake von einem Auferstehungsleib spricht, läßt sich seine Annahme schwer einsehen.

Eng damit hängt das Problem der Identität von Erden- und Auferstehungsleib zusammen. Die Patristik und das Mittelalter verstanden meistens darunter eine numerische oder individuelle Identität und hielt diese Überzeugung trotz schärfster heidnischer Angriffe, die z. B. auf die Anthropophagie verwiesen, aufrecht. Man berief sich dabei auf die Auferstehung Christi als das Paradigma der universalen Auferstehung und forderte die numerische Identität im Hinblick auf zentrale Offenbarungsdaten, daß sonst der schöpferische und erlösende Gott sein Ziel nur unvollkommen erreichen würde. Durandus

---

heit von der Unsterblichkeit« gegeben sei. Das NT bekämpfe »nirgends den Gedanken eines Fortlebens der Person und nimmt nirgends in dieser Sache gegen das griechische Denken Stellung. Im Gegenteil . . . setzt es die Fortdauer der Person über den Tod hinaus selbstverständlich voraus«. – »Die christliche Theologie hat . . . nicht gegen die ›Unsterblichkeit‹ als solche zu kämpfen. Das Ärgernis, das wir mit diesem Kampf in der letzten Zeit gegeben haben, ist nicht das des Evangeliums!« Althaus kann deshalb auch das Gericht nicht akzeptieren: »Nicht daß wir vernichtet werden, ist das Gericht, sondern daß wir keine Zeit mehr haben und so vor Gott gestellt werden! Das Verständnis des Todes als Ausdruck des Gerichts fordert nicht . . ., daß der Mensch mit Sterben ontisch zugrunde gehe.«

<sup>43</sup>) Vgl. A. Ahlbrecht, Die bestimmenden Grundmotive . . ., 23f.; auch E. Schlink warnte vor einer Auflösung des Ontischen in Aktualismus.

vertritt demgegenüber die sogenannte formelle Identität, derzufolge die Identität des Auferstehungsleibes lediglich auf der Identität der informierenden Seele beruhe. Zugunsten dieser These wird heute häufig auf den Stoffwechsel verwiesen<sup>44</sup>): Wenn schon in diesem Leben der Leib keine materiale Identität bewahre, brauche man auch für den Auferstehungsleib keine Identität der Elemente. Dem wird entgegengehalten, daß vom ständigen Wechsel der materialen Elemente auch die Vertreter einer individuellen Identität wußten und diese gar keine absolute und die Summe aller jemals zu einem Leib gehörigen Bestandteile umfassende Identität meine, sondern nur eine relative, aber doch wesentliche<sup>45</sup>). Man darf sich also auch die individuelle Identität nicht grob sensualistisch denken. Die Akzente auf dieser Skala wandern je nachdem, ob die Diskussion mehr bei der Auferstehung Christi und der die Parusie erlebenden oder bei der Auferstehung der übrigen, schon verwesten Menschen einsetzt<sup>46</sup>).

Die Auferstehung im Tod ist grundsätzlich nur vom Standpunkt einer formellen Identität aus denkbar. Darüber hinaus impliziert sie, daß Jesus am Kreuz auferstanden und das Grab nicht leer gewesen sei<sup>47</sup>). Hier kann nicht die Diskussion um das leere Grab aufgegriffen werden; es genüge der Hinweis auf die große Zahl der Theologen, die ein leeres Grab annehmen<sup>48</sup>). Ein Leerwerden des Grabes (irgendwann

---

<sup>44</sup>) Vgl. Finkenzeller, a.a.O. 136.

<sup>45</sup>) So sagt bereits J. Bautz (Grundzüge der Kath. Dogmatik IV, Mainz 1893, 325), der die individuelle Identität energisch vertritt: »Zur Identität des Auferstehungsleibes genügt es, wenn zur Grundlegung desselben die Seele sich mit jenem verschwindenden Quantum von Stoffen verbindet, die einstmals, bei der Empfängnis des Menschen, zur ersten Constituierung der Leibessubstanz gedient haben. Zum weiteren Ausbau kann unbeschadet der Identität anderweitige Materie zur Verwendung kommen. Tatsächlich würde dieser Auferstehungsmodus bei denjenigen Menschen notwendig sein, die bald nach ihrer Empfängnis gestorben sind.«

<sup>46</sup>) Von der Problematik um die Reliquien sei hier abgesehen; vgl. J. Ratzinger, »Auferstehungsleib«, in: LThK<sup>2</sup> 1, 1053. Nach Ratzinger zwingt »die ganze kirchliche ... Tradition ...«, daß die Auferstehung an den Reliquien des alten Erdenleibes nicht vorbeigeht«. Entscheidend sei jedoch »die Einheit der leibgestaltenden Seele.«

<sup>47</sup>) Vgl. M. Schmaus (Der Glaube der Kirche II, München 1970, 745) macht auf die Verbindung von vollem Grab und Auferst. i. T. aufmerksam.

<sup>48</sup>) F. Mußner, Die Auferstehung Jesu, München 1969, 131: Bei Matthäus wird »das geöffnete und leere Grab Jesu als selbstverständlich vorausgesetzt«. – G. Lohfink (Zit. nach ebd.): »Die Urgemeinde konnte ... gar nicht verkünden, Jesus sei

nach der Beisetzung des Leichnams) schließt die Auferstehung im Tode aus und eine Zwischenzeit ein, außer man nähme an, Gott hätte beim Leerwerden den Leichnam durch ein Wunder vernichtet; das wäre der theologisch einzige Fall, daß Gott Seiendes vernichtet, und zwar gerade den für Erlösungs- und Todesüberwindung ursächlichen Inkarnationsleib! Christus ist nun »der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten« (Kol 1, 18), die Urgestalt von Tod und Auferstehung. Insofern muß der Glaube an ihm das Maß nehmen, statt an der allgemeinen Totenauferstehung den Maßstab für Christi Auferstehung zu suchen. An die Schwierigkeiten, welche die Auferstehung im Tod und die Nicht-Identität des Leibes für die Eucharistie<sup>49)</sup> und eine Theologie des Karsamstags<sup>50)</sup> bereitet, sei hier nur erinnert.

Selbst wenn diese Sicht eine Kontinuität in der Seele annimmt, wird der Leib Jesu nicht verklärt, natürlich auch nicht die Leiber der übrigen Menschen, so daß Greshake<sup>51)</sup> völlig konsequent auch keine neue Erde und keinen Jüngsten Tag in seinem System unterbringt. Welche Zukunft hat hier die Materie? Führt diese Theologie nicht zur Diskontinuität zwischen irdischer und himmlischer Wirklichkeit? Die Alte Kirche hat gerade die *resurrectio carnis* gegen der Gnosis betont<sup>52)</sup>.

---

auferstanden, wenn sie nicht gewußt hätte, daß sein Grab tatsächlich leer war. Es wäre ... peinlich gewesen, wenn die jüdischen Behörden die Predigt von der Auferstehung Jesu durch das Öffnen des Grabes, das gar nicht leer war, ad absurdum geführt hätten.« H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln <sup>3</sup>1970, 20 (Hinweis auf Apg 13, 37: »Der aber, den Gott auferweckt hat, schaute keine Verwesung«) 28; ferner L. Scheffczyk, a.a.O. 116ff.; W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz <sup>5</sup>1976, 149. – Jeweils dort weitere Lit.

<sup>49)</sup> Vgl. L. Scheffczyk, a.a.O. 266ff.

<sup>50)</sup> Vgl. H. Urs v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: MS III, 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, S. 227–252.

<sup>51)</sup> Vgl. Greshake-Lohfink, *Naherwartung...*, 120; in: »Stärker als der Tod« wird bei den Letzten Dingen (S. 76ff.) das Thema »Neue Erde« nicht mehr aufgegriffen.

<sup>52)</sup> Ohne die Vertreter der A. i. T. in eine sicher auch ihnen unliebsame Ecke drängen zu wollen, sei die Frage erlaubt: Entgibt man sich nicht eines gewichtigen Arguments zur positiven Bewertung der materiellen Wirklichkeit? Wo ist der Unterschied zur Gnosis, die den irdischen Leib Jesu und den Auferstehungsleib auseinanderhielt? Ps.-Tertullian sagt von der Gnosis: *resurrectionem huius carnis negat, sed alterius (docet)*: Vgl. G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches*, in: *Leben angesichts des Todes* (Festschr. H. Thielicke, Tübingen 1968), 124. – A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 82: »Im übrigen war es ein gnostisches Anliegen,

Die heutige Konzeption von der Auferstehung im Tod scheinen insofern hinsichtlich der Leibidentität über Durandus hinauszugehen, als dieser durchaus an der Verklärung der materiellen Wirklichkeit festhielt.

Greshake veranschaulicht nun die Auferstehung mit einem Modell, das L. Boros aus dem Evolutionismus entwickelt hat<sup>53</sup>): Die Bewegung des Aufstiegs der Selbstüberbietung ist eine Verinnerlichung von Energie und von Welt, die immer stärker in den reifenden Menschen hineinwächst. Der aufsteigenden Verinnerlichung, der Prägung der Persönlichkeit steht die umgekehrte Bewegung des Verbrauchs, der Entropie gegenüber. »Im Tod erleidet der Mensch den Verlust an äußerer Energie, in diesem Augenblick ist aber zugleich seine Welt, die Welt, an der er reif geworden ist, in ihm total verinnerlicht: Der Mensch hat sich ein Stück Welt ganz zu eigen gemacht . . . Dieses neue Leben gilt nicht einer bloßen Seele, einer rein geistigen Subjektivität, sondern einer ganzheitlichen, konkreten Person, die so geworden ist, wie sie ist, durch ihr Umgehen mit der Welt, durch ihr leibhaftiges Leben in der Welt. Jede geschichtliche Begegnung und Tat des Menschen hat nicht nur die Außenwelt, sondern ihn selbst innerlich geprägt. In der endgültigen Verfaßtheit des Menschen ist darum Leib und Welt auf immer in uns versammelt; ein Stück Welt ist bleibend in uns aufgehoben. So wie in den Falten eines alten Gesichtes die ganze Lebensgeschichte eingeschrieben ist . . . die erhoffte Zukunft betrifft also nicht eine Seele, die auswandert aus der Welt, sondern sie betrifft eine Person, in deren konkreter Prägung Welt für immer eingeschrieben, geborgen, aufgehoben ist. Der Mensch bringt in seinen Tod die ›Ernte der Zeit‹ ein. Weil also Leib, Welt, Geschichte im Tod nicht abgestreift werden, sondern im Menschen für immer innerlich eingeschrieben sind, kann und muß die Hoffnung auf die Überschrei-

---

die Aufnahme in den Himmel (sogar) vom Kreuze aus erfolgen zu lassen, um die Lehre von der Auferstehung des Fleisches Christi und der Gläubigen ausschalten zu können! Ebenso wenig konnte man den Descensus dabei brauchen.« – Die Väter betonten ferner stark den Zusammenhang von Inkarnation und Auferstehung: Ton H. C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris 1974, 150ff.; 180.

<sup>53</sup>) Stärker als . . ., 68ff.; Naherwartung . . ., 115ff.

ung der Todesgrenze als Auferstehung des ganzen Menschen und nicht als Unzerstörbarkeit der Seele bezeichnet werden.«<sup>54</sup>)

Man könnte fragen, ob die jahrmillionenlange kosmische Entwicklung der Verinnerlichung gleichermaßen im kurzen Menschenleben sein Abbild finden kann. Die verbrauchte Materie wird diesem Vergleich zufolge nicht in die Verklärung einbezogen. Besagt ferner Auferstehung des Leibes nicht mehr als ein Fortleben der Person, in die die erlebte Welt und Geschichte eingezeichnet sind, etwa im Gegensatz zu Platon, bei dem die Welt abgestreift wird? Wo ist der Unterschied zwischen der unsterblichen Seele im traditionellen Sinn, die ebenfalls ihre gesamte Vergangenheit präsent hat, und dieser Person mit verinnerlichter Welt? Zudem muß man bedenken, daß der evolutionäre Einrollungsprozeß sich immer an einer Materie vollzieht, die doch beim Tod zerfällt. So wird auch in der traditionellen Sicht Welt in die Geistperson für dauernd eingeschrieben, darüber hinaus aber auch noch selber in der neuen Schöpfung in verwandelter Weise bewahrt. Die Auferstehung im Tod scheint faktisch den traditionellen Zwischenstand als Auferstehungsstand auszugeben<sup>55</sup>).

### 3. Problemkreis: Zeit – Ewigkeit

P. Althaus sah mit seiner Konzeption von einer allgemeinen Endauferstehung und dem Zwischentod die Not, das Grauen vor dieser langen Zwischenzeit zu mildern. Wie schon erwähnt, erinnert Althaus

<sup>54</sup>) Stärker als . . . , 69f. Vgl. G. Lohfink (Naherwartung . . . , 143): »Auferstehung heißt, daß der ganze Mensch zu Gott gelangt, der ganze Mensch mit all seinen Erfahrungen und mit seiner ganzen Vergangenheit . . . mit all den Worten, die er gesprochen und mit all den Taten, die er getan hat. Dies ist doch unendlich mehr als eine abstrakte Seele . . . Im Tod tritt der ganze Mensch mit ›Leib und Seele‹, das heißt mit seinem ganzen Leben, mit seiner persönlichen Welt . . . vor Gott hin.« Tritt nun der Mensch auch mit einem Leib vor Gott hin? Ist hier nicht die Seele als ›abstrakt‹ karikiert?

<sup>55</sup>) Vgl. für die ev. Theologie: A. Ahlbrecht, Die bestimmenden Grundmotive . . . , 6: Der Protest gegen die Zwischentod-These Althaus' führte zu einer Jenseitseschatologie, die keinen Zwischenstand und nur eine metaphorische Interpretation der Auferstehung kennt.

an ein Lutherwort, man glaube bei der Auferstehung, nur eine Stunde geschlafen zu haben. Er zitiert aber noch ein anderes Lutherwort<sup>56)</sup>: »Hie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stunde sind, sondern alles ein ewiger Augenblick.« Hier wird die Zwischenzeit zu einem Augenblick komprimiert.

E. Brunner nimmt im Gegensatz zu Althaus ein Sein beim Herrn unmittelbar nach dem Tod an, will aber auch keinen Zwischenstand in der Weise der unsterblichen Seele anerkennen, da damit der Tod verharmlost würde. Phil 1, 23 und 3, 20ff. seien jedoch deshalb kein Widerspruch, weil von der Ewigkeit her zeitlich Auseinanderliegendes nicht getrennt ist. Das Kommen zum Herrn nach dem individuellen Tod und die Parusie konizidieren<sup>57)</sup>. Althaus und Brunner setzen bei verschiedenen Lutherworten an.

Ferner sind die Impulse der Dialektischen Theologie zu beachten. Dem harten Gegenüber von Gott und Welt korrespondiert die Antithetik von Ewigkeit und Zeit. Das Eschaton bedeutet kein noch ausstehendes Ereignis am Ende der Geschichte oder des Einzellebens, sondern den ganz anderen und jenseitigen jedes Augenblicks. »Der Augenblick, da die letzte Posaune geblasen wird« ... ist ihr (der Zeit) »τέλος, ihr unzeitliches Ziel und Ende«<sup>58)</sup>. Auferstehung versteht K. Barth deshalb als Umschreibung für Gott und die Aufdeckung des Sinns der Geschichte. Gott kann aber dem Menschen jeden Augenblick als der Sinn begegnen oder, umgekehrt, der zeitliche Mensch kann in jedem Augenblick vom Eschaton, von Gott, von der Ewigkeit gepackt werden. Der Augenblick, das nunc, gilt somit als privilegiert. Gott steht also nicht am Ende einer linearen Zeit, sondern steht über der Zeit und jeder Zeit im tangentialen Punkt des Augenblicks gleich nahe.

Da aber in Gott keine Zeit ist und er das τέλος jeder Zeit, und zwar einziges, exklusives τέλος ist, neben dem kein anderes (etwa der Natur, der Geschichte) immanentes τέλος gilt, weist die Geschichte für sich keinen Sinn auf. Wenn aber der zeitlose Gott exklusiver Sinn der Geschichte ist, muß in Gott jede Geschichte schon erfüllt sein. Deshalb

<sup>56)</sup> Die Letzten Dinge, 158f.

<sup>57)</sup> Vgl. Dogmatik II, Zürich <sup>2</sup>1960, 73ff.; II, 429; 438ff.

<sup>58)</sup> Vgl. Greshake, Die Auferstehung ... , 56ff.

kann Barth sagen, daß das in der zeitlichen Ausfaltung Geschehene ewig schon in Gott »vorweg«-genommen ist: Seit Ewigkeit ist in Esau Jakob geliebt und die heilsgeschichtliche Erlösungstat Christi angenommen. Insofern kann man verstehen, daß Barth an der Geschichte kein Interesse findet, die Endzeiterwartung nur mehr als »grobes, brutales, theatralisches Spektakel« karikieren kann und die Parusie (jetztzeitlich auffaßt<sup>59)</sup>). Zeit/Geschichte und Ewigkeit stehen sich also in der Dialektischen Theologie diskontinuierlich gegenüber.

In der katholischen Theologie griff dieses Thema G. Lohfink<sup>60)</sup> im Zusammenhang mit dem Problem der Naherwartung auf. Diese gehört nach Lohfink zum Kern der Verkündigung Jesu und darf deshalb nicht durch Umdeutung verwässert werden. Wesentlich sei daran, daß das Geschehen von Gott her kommt, in die Geschichte eingreift und sie an ihr Ende bringt und so nahe ist, daß jeder Mensch in der letzten Entscheidung steht. Wichtig sei ferner, daß man nicht nur, wie bisher geschehen, die apokalyptischen Raumvorstellungen als falsch abstreife, sondern auch das Geschichts- und Zeitbild mit der Vorstellung vom Ende der Welt. Die Parusie könne deshalb nicht am Ende der irdischen Zeitlinie angesetzt werden, sondern erfolge im individuellen Tod. Da aber mit dem Tod die Zeit aufhöre, falle das individuelle mit dem universalen Eschaton im ewigen Jetzt zusammen. Die Naherwartung erfülle sich also im Tod.

Im apokalyptischen Schema sei die himmlische Zeit parallel zur irdischen gedacht, wie auch der Himmel über der Erde gelegen sei. Gottes Kommen konnte man sich nur in Raum und Zeit vorstellen. Entmythologisierend müsse man jedoch sagen, Gottes ewiges Jetzt ist jedem Punkt der Geschichte gleich nahe. Lohfink beruft sich auf Ansätze bei K. Barth, R. Bultmann, der die Rede vom »jüngsten Tag« für mythologische Rede hält und sie durch die Rede vom Thanatos ersetzen will, auf Althaus und Brunner, für den es ein Vorher und Nachher nur in dieser Zeit gibt, während in der Ewigkeit der Auferstehungstag für alle derselbe und doch vom zeitlich verschiedenen Todestag durch kein Intervall getrennt ist.

<sup>59)</sup> Vgl. ebd. 57.

<sup>60)</sup> Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung . . ., 38–81.

Lohfink bemängelt jedoch an diesen Theologien die scharfe Polarität zwischen Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit und die Entwertung der Geschichte. Zur Vermittlung dieser Gegensätze nimmt Lohfink den mittelalterlichen Begriff *aevum* zu Hilfe. Während bei Thomas die Zeit als ständiges Fließen des Jetzt und die Ewigkeit als stehendes Jetzt ungeteilten gleichzeitigen Besitzes verstanden wird, die nur Gott zukommt, unterscheidet sich das *aevum* von der Zeit durch das Erhobensein über das ständige Fließen des Jetzt und von der Ewigkeit, daß es (das *aevum*) mit der Zeit in Verbindung gebracht werden könne. Lohfink übersetzt dann *aevum* mit »verklärter Zeit«, die sich von der Ewigkeit dadurch unterscheidet, daß sie durch die Zeit konstituiert ist und die Geschichte aufgreifen kann, aber diese im Gegensatz zur Zeit in »einem einzigen, »ewigen« Jetzt«<sup>61)</sup> zusammenfaßt.

Lohfink scheint mit dem Begriff der verklärten Zeit eine im Vergleich zu Barth positivere Bewertung der Geschichte zu gelingen. Man wird allerdings bedauern, daß Lohfink keine theologischen Reflexionen über die Grenzen der Entmythologisierung anstellt. Bultmann, dessen Entmythologisierung des zweiten Kommens Lohfink akzeptiert, hat immerhin auch das erste Kommen (Inkarnation) und die Auferstehung als zeitbedingte Aussageformen betrachtet, und in der Bultmannschule wurde z. T. sogar »Gott« und sein »Handeln an Jesus« als mythisch abgetan. Wer aber Gottes erstes Kommen in der Inkarnation und die auch den Leib umfassende Verklärung des Auferstandenen Jesus ernst nimmt, kann keine prinzipiellen Einwände mehr gegen das zweite Kommen vorbringen. Müßte mit dem Ende der Welt auch nicht ihr Anfang geleugnet werden, wenn die apokalyptischen Zeitvorstellungen zu entmythologisieren sind, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Schöpfungslehre? Warum muß nur das Ende, aber nicht (auch oder anstatt) das »Nahe« der Naherwartung entmythologisiert werden<sup>62)</sup>? Wer am ersten Kommen festhält, muß die Möglichkeit, sogar die Notwendigkeit des zweiten Kommens zugestehen, denn ohne dieses bliebe jenes ein reiner Versuch.

<sup>61)</sup> Ebd. 67.

<sup>62)</sup> So A. Schmied, Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung, in: *Theol. d. Gegenwart* 19 (1976) 179ff.

Wenn damit eine Zwischenzeit (zwischen Inkarnation und Parusie, um von anderen heilsgeschichtlichen Daten abzusehen) anzunehmen ist, gibt es keine prinzipiellen Einwände mehr gegen Stufenfolgen innerhalb dieser Zwischenzeit, wobei allerdings dann »Zeit« nicht immer im diesseitigen Sinn verstanden werden darf. Auch muß hier nochmals an das Problem des leeren Grabes und der Zeit zwischen Jesu Tod und Auferstehung erinnert werden. Die Bibel kennt auf alle Fälle Zwischenzeit und Heilsgeschichte und huldigt nicht der These, Gott sei aller Zeit gleich nahe.

Nach Lohfink bedeutet die verklärte Zeit auch die Ernte der Zeit. Hat nun der Schöpfungsmittler, durch den alles geschaffen wurde, der inkarnierte Logos, durch den alles erklärt wurde und auf den hin Schöpfung und Erlösung konvergieren, auch eine Ernte seines Lebens und seiner Zeit? Nur ein arger Monophysitismus kann für alle Menschen diese Ernte postulieren, sie aber Christus absprechen. Die Ernte Christi geschieht aber an seinem Tag, dem Tag seiner universalen Anerkennung und Durchsetzung als Erlöser und Richter und Herr. So verlangt gerade die These von der Vollendung von Zeit und Geschichte jedes Menschen ein Weitergehen der Geschichte über den Tod Christi hinaus, denn seine Geschichte findet erst mit der Geschichte aller Einzelmenschen seinen Abschluß.

Würde man jedoch die These von der gleichzeitigen (und damit universalen), unmittelbar im Tod erfolgenden Auferstehung aller ungleichzeitig Sterbenden ernst nehmen, so hieße das, daß Christus gleichzeitig mit allen Erlösten drüben ankomme bzw. sei, auch mit denen, die noch auf Erden zu leben meinen oder erst in der Zukunft geboren werden. Wer drüben ist, könnte noch hier sein, und wer hier sich abmüht, könnte bereits in der endgültigen Seligkeit leben. Ratzinger<sup>63)</sup> spricht daraufhin von einer »absurden Konsequenz«, die »die Geschichte zum leeren Spektakel« mache, und von einem Platonismus, wie ihn Platon nie gekannt habe. Welchen Sinn hätte noch die Fürbitte der Heiligen und der auf Erden Lebenden? Die Verstorbenen müssen nicht nur aufgrund ihres Erinnerungsvermögens ein Wissen von der Zeit haben, sondern auch deswegen, weil zur eigenen er-

<sup>63)</sup> Jenseits des Todes, 237.

innerten Geschichte Menschen gehören, die noch nicht bei ihnen weilen<sup>64</sup>).

Schlußbemerkungen: Eine eschatologische Abhandlung leidet naturgemäß unter der Unanschaulichkeit ihrer Gegenstände: Auferstehungsleib, unsterbliche Seele, Zwischen-»Zeit«, Ewigkeit. Wegen der Unanschaulichkeit und der z. T. notwendigen Entmythologisierung zu drastischer Bilder könnte man leicht einem Agnostizismus verfallen. Eine solche Haltung bliebe aber in Grundfragen gläubiger Existenz (Bewertung des Leibes, Ganztod) die Antwort schuldig. Es war keine konfessionelle Kontroverse beabsichtigt, wenn häufig auf die Zusammenhänge zwischen der Auferstehung im Tod und der lutherischen und dialektischen Theologie verwiesen wurde; die eschatologischen Aussagen sind eben weithin Extrapolationen aus systematischen Grundansätzen. Die traditionelle katholische Sicht bereitet zwar einige Schwierigkeiten, besonders in bezug auf die individuelle Vollendung in der Gottesschau vor der Auferstehung, aber sie sind schon im Philipperbrief vorgegeben. Die Auferstehung im Tod wirft jedoch noch größere Probleme auf, da sie die Geschichte individualisiert und weniger ernst nimmt, zum diskontinuierlichen Denken neigt und hinsichtlich einer Theologie der Materie, der irdischen Wirklichkeit, der Auferstehung und der neuen Erde ihre eigenen Ansätze zu stärkerer Integration von Leib, Welt, Geschichte nicht durchhalten kann. Die traditionelle Sicht wird einem geschichtlichen und heilsökonomischen Denken und der Auferstehung mehr und leichter gerecht und kann sich auf eine breite biblische Basis stützen. Wo wird aber in der Schrift eindeutig die Auferstehung im Tod gelehrt, wo die Äquidistanz Gottes zu jedem Augenblick der Geschichte, wenn diese Heilsgeschichte ist?

---

<sup>64</sup>) Bemerkungen zur Zeitspekulation: Das Spätmittelalter diskutierte heftig, ob es nicht mehrere aeva (für jede Engelsstufe) gebe und im aevum eine Sukzession stattfinde (vgl. W. Wieland, aevum, in: Hist. Wörterb. d. Phil., Darmstadt 1971, 88); versteht L. das ewige Jetzt im affirmativen Sinn, womit wieder eine Zeitvorstellung ins Spiel käme, die A. Schmied bemängelt, oder im analogen Sinn? Warum wurde der biblische Zeitbegriff (vgl. C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theol. Auffassung des Zeitproblems, in: ZThK 51 [1954] 360ff.) übergangen?