

Matthias Remenyi

Mit Stimme, Antlitz und Gestalt

Überlegungen zur personalen Eschatologie¹

Kurzinhalt – Summary:

In diesem Aufsatz werden die personaleschatologischen Positionen Moltmanns, Greshakes, Lohfinks und Ratzingers dargestellt und miteinander verglichen. Der systematische Ertrag konzentriert sich auf die drei Punkte Zeit, Prozess und Gestalt: Mit Moltmann, Greshake und Ratzinger ist an dem Denkmodell des Zwischenzustandes festzuhalten, wobei freilich nicht eine leiblose anima separata, sondern die ganze leibhaftige Person in ihrer einmaligen, so und nicht anders gewordenen Gestalt vor ihrem Schöpfer steht. Auch dieser individuelle Auferstehungsprozess ist aber so lange nicht als vollendet zu denken, so lange nicht alle Menschen in Gottes eschatologischer Herrschaft geborgen sind.

In this essay the personal-eschatological attitudes of Moltmann, Greshake, Lohfink and Ratzinger are presented and compared. The systematical gist is concentrated on the following three aspects: time, process and shape (Gestalt). I agree with Moltmann, Greshake and Ratzinger in maintaining the notion of intermediate state. But its not the bodyless anima separata, but the whole person including his or her unique shape (Gestalt), that is standing in front of his or her creator. Also, the individual process of resurrection cannot be considered as completed until all people are sheltered in God's eschatological reign.

Am 11. November 2004 veröffentlichte der Limburger Bischof Franz Kamphaus einen Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, der die christliche Hoffnung auf Auferstehung der Toten und auf das ewige Leben zum Gegenstand hat. Unter dem bezeichnenden Titel „Eine Fortsetzung findet nicht statt“ formuliert Kamphaus dort: „Christen glauben einzig und allein an Gott, nichts sonst; nicht an die Ewigkeit des Geistes und die Unsterblichkeit der Seele, nicht an die Ewigkeit der Materie und den sich erneuernden Kreislauf der Natur. [...] Christen nehmen den Tod als endgültiges Ende dieses Lebens ganz ernst. [...] Nicht als ob die Seele nach dem Tod gleichsam die Pferde wechselte, um erneut ins Rennen zu gehen. [...] Der Tod trifft den ganzen Menschen. [...] Das irdische Leben wird durch den Tod beendet, es findet keine Fortsetzung über den Tod hinaus.“²

Diese Sätze riefen ein lautstarkes und kontroverses Echo hervor, das sich in zahlreichen Leserbriefen bis weit in den Januar hinein niederschlug. Die einen zeigen

¹ Festvortrag anlässlich der Graduierungsfeier der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, gehalten am 11.02.2005. Der Vortragsstil wurde in der Drucklegung beibehalten.

² Franz KAMPHAUS: *Eine Fortsetzung findet nicht statt*. In: FAZ, Nr. 264 vom 11.11.2004, 8.

sich „tief beeindruckt“³ von Kamphaus' Überlegungen und attestieren ihm, er erreiche gar „mit seinem Text die Höhe und Tiefe des Evangelisten Johannes.“⁴ Andere dagegen mahnen an, dass der Abschied vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele die Kontinuität der Person im Tod aufhebe. Gott müsse dann am Jüngsten Tag eine zweite Person – gewissermaßen ein baugleiches Modell – an Stelle der ersten erschaffen.⁵ Ein Professor aus Saarbrücken schließlich hält solcherlei Gehirnakrobatik ganz für überflüssig und erklärt schlicht, mit seinem Artikel habe Kamphaus nur erneut bewiesen, dass er ja schon längst „Klarheit über seinen Ausstieg aus dem Christentum geschaffen“ habe.⁶

Nun kann es hier nicht darum gehen, die Rechtgläubigkeit des Limburger Oberhirten zu verteidigen. Dazu besteht im Übrigen auch gar kein Grund. Aber die hitzige Debatte kann Anlass sein, noch einmal schärfer nachzufragen: Was meinen wir denn genau, wenn wir im apostolischen Glaubensbekenntnis „die Auferstehung der Toten und das ewige Leben“ bekennen? Was hat es zu bedeuten, wenn sich in alten Übersetzungen sogar die Erwartung der *resurrectio carnis*, der Auferweckung des Fleisches ausgedrückt findet? Und was hat das alles mit der These von der Unsterblichkeit der Seele zu tun?

Die Bearbeitung dieser Fragen erfolgt in einem Dreischritt: Zunächst werde ich einige zentrale Thesen des emeritierten evangelischen Systematikers Jürgen Moltmann darstellen. Weil dieser sich mit seinen Thesen in erstaunlicher Nähe zur gegenwärtigen innerkatholischen Debatte befindet, liegt es nahe, in einem zweiten Schritt Moltmann mit eben dieser katholischen Diskurssituation zu konfrontieren. Hier zu nennende Namen sind Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink und Joseph Ratzinger. Inhaltlich strittig ist dabei (immer noch) die Plausibilität jenes eschatologischen Denkmodells, für das sich der Name „Auferstehung im Tod“ eingebürgert hat. In einem abschließenden, dritten Schritt gilt es dann, die unterschiedlichen Sichtweisen miteinander abzugleichen und verschiedene Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten.

1. Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann spricht lieber von der „Auferstehung der Toten“ statt von der „Unsterblichkeit der Seele“. Denn während der Begriff „Unsterblichkeit der Seele“ immer in Gefahr stünde, unser irdisches und leibliches Dasein gering zu achten, spreche die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten von einer Hoffnung nicht unter Absehung von diesem irdisch und leiblich gelebten Leben, sondern gerade für dieses. Mit Nachdruck plädiert Moltmann deshalb sogar für eine Rehabilitation

³ Hans PRENZEL: *Tief beeindruckt. Leserbrief*. In: FAZ, Nr. 273 vom 22.11.2004, 8.

⁴ Eckhard NORDHOFEN: *Der Vorstellungskäfig. Leserbrief*. In: FAZ, Nr. 288 vom 9.12.2004, 8.

⁵ Vgl. Norbert CLASEN: *Abschied von der Seele. Leserbrief*. In: FAZ, Nr. 303 vom 28.12.2004, 36.

⁶ Wiegand SIEBEL: *Ausstieg aus dem Christentum? Leserbrief*. In: FAZ, Nr. 286 vom 7.12.2004, 8.

des sperrigen und weithin verdrängten Begriffs einer Auferweckung des Fleisches, bringe dieser traditionelle Terminus doch wie kein zweiter die weltzugewandte, leibliche und materielle Seite der christlichen Hoffnung zum Ausdruck: „Die Hoffnung auf die ‚Auferstehung des Fleisches‘ erlaubt keine Verachtung und Erniedrigung des leiblichen Lebens und der sinnlichen Erfahrungen, sondern bejaht sie zutiefst und gibt dem verächtlich gemachten ‚Fleisch‘ seine höchste Ehre.“⁷

Wie ist dieses Auferweckungsgeschehen näherhin zu verstehen? Was ist es am Menschen, das diesen – wenn man so sagen darf – ewigkeitsfähig macht? Klar ist, dass sich Auferstehung auf das Gesamt der personalen Identität des Menschen in der Zeit beziehen muss, soll der Begriff nicht seinen Sinn verlieren. Die Identität einer Person kulminiert aber symbolisch im Namen des Menschen, bei dem er von Gott gerufen ist, wie Moltmann unter Bezug auf Jes 43,1 betont: Unsterblich an einem Menschen ist „nicht seine leiblose Seele oder sein entseelter Leib, denn sie sind namenlos, sondern seine Person, seine Lebensgestalt und seine Lebensgeschichte.“⁸ Unsterblich ist der Mensch nicht aus sich selbst heraus, sondern weil er von Gott bei seinem Namen gerufen ist. Garant der Unsterblichkeit ist folglich jener Gott allein, der – wie es Jesaja in der zitierten Stelle so wunderbar ausdrückt – uns geschaffen und geformt hat, der uns ausgelöst und beim Namen gerufen hat und der – so dürfen wir mit Moltmann folgern – seine Beziehung zu uns Menschen auch in unserem Tod nicht abbrechen lässt. Der göttliche Lebensgeist im Menschen konstituiert solchermassen eine „unsterbliche Relation“⁹ Gottes zum Menschen, die auch den Tod überdauert, weil sie in Gottes Treue wurzelt, der in Christi Auferstehung den Tod überwunden hat und der seine Beziehung zu uns auch dann noch aufrechterhält, wenn uns im Tod jegliche Beziehungsfähigkeit genommen ist.

Was dank dieser von Gott geschenkten Relation den Tod überdauert, ist die personale Identität des Menschen vor Gott, die einmalige, geschichtlich gewordene Gestalt des gelebten Lebens, so wie Gott sie sieht. Zwei Begriffe, die Moltmann in diesem Zusammenhang zunehmend wichtig werden, sind Transformation und Transfiguration, Verwandlung und Verklärung. Ohne die Ernsthaftigkeit und Radikalität des Todes in Abrede stellen zu wollen, betont er doch, dass Auferweckung keine neue Schöpfung aus dem Nichts, sondern die verwandelnde und verklärende Neuschöpfung dieses sterblichen Lebens zum ewigen Leben sei. Geschichtliche Identität und eschatologische Verwandlung sind die zwei Seiten des einen Überganges in Gottes ewige Lebendigkeit: „Es tritt ja nicht am Ende etwas Neues an die Stelle des Alten, sondern *dieses* Alte wird neugeschaffen.“¹⁰

Beim Versuch, diese Gedanken in ein Vorstellungsmodell zu integrieren, findet sich Moltmann bisweilen erstaunlich nah an klassischen katholischen Bildern. Auf-

⁷ Jürgen MOLTSMANN: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, 1995, 83.

⁸ DERS.: *Ewiges Leben?* In: Heinrich SCHMIDINGER (Hrsg.): *Leben. Wert oder Umwert?* Innsbruck: Tyrolia, 1997, 216–255, hier: 225.

⁹ Moltmann (s. Anm. 7), 89.

¹⁰ DERS.: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München: Kaiser, 1989, 285.

erstehung ist für ihn kein punktuellere Ereignis, sondern ein universales, die ganze Schöpfung umgreifendes Prozessgeschehen, das seinen Anfang genommen hat in Christi Auferweckung von den Toten und das erst dann vollendet sein wird, wenn wirklich alle Menschen endgültig in Christi Liebe geborgen sind, wenn also die ganze Schöpfung heimgekehrt ist in das Reich des Vaters. Durch Christi Tod und Auferstehung ist die Macht des Todes zwar ein für allemal gebrochen, aber dessen endgültige Überwindung steht noch aus. Christi Herrschaft ist schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Er ist unterwegs hin zur Vollendung des Reiches Gottes, dessen Kommen er verkündet hat und das er selbst in Person schon ist. Entsprechend denkt Moltmann mit Blick auf die individuelle Auferstehungshoffnung ganz traditionell an eine zeitliche Phase zwischen dem Tod des Einzelnen und der allgemeinen Totenaufstehung am Ende der Zeit. Es gibt für ihn eine Zwischenzeit und auch einen Zwischenzustand zwischen dem Tod des Einzelnen und seiner endzeitlichen Auferstehung. Diese Phase ist qualitativ erfüllt durch die Herrschaft Christi über Tote und Lebendige und solchermaßen zu beschreiben als ein Ort der Gemeinschaft Christi mit den Lebenden und den Toten: „Die Toten sind tot und noch nicht auferweckt, aber sie sind kraft der Gemeinschaft Christi schon ‚in Christus‘ und mit ihm zusammen auf dem Weg in die Zukunft der Auferstehung.“¹¹

Mit Blick auf den Seinszustand der Toten und der Verstorbenen bedeutet das ein Mittleres zwischen absoluter Verlassenheit und Nichtigkeit im Tod und der mit der leiblichen Auferstehung einhergehenden eschatologischen Vollendung im ewigen Leben. Die Toten sind nicht von Gott getrennt, aber sie sind auch – wie Moltmann dezidiert festhält – noch nicht auferstanden, sondern sie sind ergriffen vom auferstandenen Christus und befinden sich in seiner Gemeinschaft und mit ihm auf dem Weg hin zur endgültigen Überwindung des Todes, zur leiblichen Auferstehung und zur endzeitlichen Verwandlung und Verklärung des ganzen Kosmos. Moltmann bezieht sich auf Phil 1,23, wenn er formuliert: „Die Existenz der Toten in der Herrschaft Christi ist darum noch keine ‚Auferstehung‘, sondern erst eine *Geborgenheit* auf die Auferstehung hin. Es ist ein ‚Sein bei Christus‘, wie Paulus schreibt [...], aber noch nicht das erlöste Sein im ewigen Leben.“¹²

Die Nähe dieses Konzeptes zum katholischen Gedanken des Fegefeuers ist signifikant. Denn das ‚Sein der Toten bei Christus‘ ist kein bloßer Wartesaal, sondern eine Phase des Wachens, Wartens und Voranschreitens der Toten mit Christus. Geborgen in der Liebe Christi können sie die Wahrheit über sich selber annehmen und jenen heilenden und (ver-)klärenden Prozess zulassen, in dem Gott die einmal begonnene Geschichte mit einem jeden Menschen in Treue zu jenem guten Ziel führen wird, das diesem ausersehen ist. „Die Toten ‚wachen‘ vergleichsweise in Christus, ‚warten‘ auf ihre Vollendung und ‚erfahren‘ so vergleichsweise ihre Heilung und

¹¹ Moltmann (s. Anm. 10), 213.

¹² Moltmann (s. Anm. 10), 213.

Verklärung zu dem Ebenbild Gottes, zu dem sie bestimmt sind. Das ist [...] der Fegefeuergedanke ohne Feuer und ein Läuterungsprozess ohne Bußleistungen.“¹³

Dem moltmannschen Konzept des Zwischenzustandes als einem Sein der Toten bei Christus liegen zwei zentrale Leitmotive zu Grunde: Solidarität und Gerechtigkeit. Solidarität, weil das Bild vom Zwischenzustand es erlaubt, Tote und Lebende als in einer großen *Communio* und je wechselseitig solidarisch unterwegs durch die Zeit zu denken. Und Gerechtigkeit, weil Moltmann davon überzeugt ist, dass nur der Gedanke einer weitergehenden, Recht schaffenden Geschichte Gottes mit diesem Leben uns ermöglichen kann, in einer Welt des enttäuschten und zerstörten Lebens trotz allem eben dieses Leben bejahen und lieben zu können. Mit den Worten Jürgen Moltmanns: „Ich denke mir also, dass das ewige Leben den Zerbrochenen, Behinderten und Zerstörten Raum und Zeit und Kraft gibt, um das Leben zu leben, das ihnen bestimmt war und zu dem sie geboren wurden. Ich denke dies [...] um der Gerechtigkeit willen, von der ich glaube, dass sie Gottes Sache und seine erste Option ist.“¹⁴

So weit so schlecht. Wer nämlich gerade beginnt, sich der augenscheinlichen Harmonie zwischen den Konfessionen zu erfreuen, der irrt. Denn eben dieses Konzept des Zwischenzustandes sieht sich auf katholischer Seite etwa ab Mitte der 70er-Jahre des nun vergangenen Jahrhunderts erheblicher Kritik ausgesetzt. Ein neues Schlagwort greift Raum, das die katholischen Dogmatiklehrbücher im Sturm erobern wird: Auferstehung im Tod.

2. Der Streit um die Auferstehung im Tod

Nach Vorarbeiten von Romano Guardini und Karl Rahner war es Gisbert Greshake, der in seiner Dissertation von 1969 der These einer Auferstehung im Tod zum Durchbruch verholfen hat. Programmatisch formuliert er dort, „dass der Gegenstand der Hoffnung im Augenblick des Todes nicht die Gabe der (Seelen-)Unsterblichkeit ist, sondern [...] die Vollendung der konkreten Existenz. Im Tod also geschieht ‚Auferstehung des Leibes‘.“¹⁵

Konkreter Anlass für diesen Neuanatz war die mit dem traditionellen Konzept des Zwischenzustandes verbundene Aporie des Begriffs einer zugleich vollkommen seligen, aber doch defizienten, weil leiblosen *anima separata*. Wenn nämlich nach Thomas von Aquin die Seele die einzige Form eines ihr zugehörigen Leibes sei, wenn es also der Seele nicht nur wesentlich sei, in Relation zu Gott zu stehen, sondern gleich wesentlich, sich in einem Leib zu aktualisieren, dann könne die von diesem Leib separierte Seele eben nicht die menschliche Person bezeichnen oder

¹³ Moltmann (s. Anm. 8), 252.

¹⁴ Moltmann (s. Anm. 7), 140.

¹⁵ Gisbert GRESHAKE: *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*. Essen: Ludgerus, 1969, 385.

auch nur so etwas wie einen unzerstörbaren Personkern, sondern dann sei sie ein Bruchstück, eine kommunikationslose Monade und als solche in einem geradezu unnatürlichen Zustand. Wenn folglich Thomas – und mit ihm die ganze nachfolgende Tradition – diese im Zwischenzustand von ihrem Leib getrennte Seele, aller ihrer Widernatürlichkeit zum Trotz, in vollkommener Seligkeit befindlich denke, geriete er in eine tiefe innere Widersprüchlichkeit.

Stattdessen folgert Greshake aus der Lehre des Thomas von Aquin, dass der Mensch auch in seiner postmortalen Existenz ein leiblich und welthaft verfasstes Wesen bleibe, das sich niemals nur als gänzlich leiblose *anima separata* vollziehen könne. Im Tod werde der Leib des Menschen samt seinen geschichtlich gewordenen lebensweltlichen Bezügen und zwischenmenschlichen Beziehungen also nicht einfach abgestreift, sondern komme im Subjekt zur Endgültigkeit. Die ganze Person stehe im Tod vor Gott als diejenige, die sie in ihrer Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Weltverwobenheit so und nicht anders geworden ist: „So gesehen, trägt die Seele in ihrer Vollendung den erweckten verklärten Leib (und damit den vergangenen welthaften Ausdruck) in sich.“¹⁶ Im Tod, so Greshake, ist der ganze, konkrete und leibhaftige Mensch in seiner ungeteilten, geschichtlich so gewordenen Subjekthaftigkeit für immer in Gottes Lebendigkeit geborgen. Dieses könne man mit Fug und Recht als Auferstehungsstand bezeichnen: „Im Tod geschieht also die Auferstehung der Toten.“¹⁷

Mit diesem Konzept sind drei notwendige Anmerkungen verbunden. Erstens ist zu betonen, dass Greshake keineswegs die Unsterblichkeit der Seele leugnet oder auch nur den Seelenbegriff verabschieden will. Allerdings dürfe Seele eben nicht im Sinne der *anima separata* missverstanden werden. Wenn man jedoch den Begriff Seele integral als Chiffre für den einen und ganzen leiblich verfassten Menschen verstehe, dann sei es letztlich kein Gegensatz zu sagen: ‚Im Tod kommt die Seele des Menschen zu Gott‘ und: ‚Im Tod wird der ganze Mensch auferweckt‘.¹⁸

Zweitens denkt Greshake Auferstehung im Tod keineswegs als ein zeitenthobenes, punktuelleres Geschehen. Ganz ähnlich wie Moltmann versteht auch er Auferstehung als einen dynamischen Prozess, der, anhebend in der Taufe, sich über den Moment des individuellen Todes hin erstreckt bis zu jener Vollendung von Welt und Geschichte, in der alle Menschen im Durchgang durch Tod und Auferstehung verwandelt und verklärt worden sind. Auferstehung im Tod und Zwischenzustand schließen sich für Greshake in keiner Weise aus. Weil nämlich der Mensch schon in seinem irdischen Leben keine beziehungslose Monade ist, kann auch die Auferste-

¹⁶ DERS.: *Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion.* In: ThPh 73 (1998) 538–557, hier: 539.

¹⁷ DERS.: *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht.* In: DERS.; Gerhard LOHPINK (Hrsg.): *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie.* Freiburg: Herder, ⁵1982, 82–120, hier: 118.

¹⁸ Vgl. Gisbert GRESHAKE: *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung.* In: DERS.; Jacob KREMER (Hrsg.): *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 165–371, hier: 275.

hung des Einzelnen im Tod so lange nicht vollendet sein, so lange nicht alle seine Menschenbrüder und -schwestern zur Vollendung bei Gott gelangt sind. Greshake zieht hier zur Verdeutlichung immer wieder das Bild des mystischen Auferstehungsleibes Christi heran, in den hinein die Einzelnen in ihrem Tod auferstehen, um zu verdeutlichen, dass dieser Leib solange noch unvollendet ist, so lange auch nur noch ein letztes Glied an diesem fehlt.

Drittens jedoch setzt dieses Konzept einen spezifischen Leibbegriff voraus, ohne den es unverständlich würde. Greshake will Ernst machen mit der gänzlichen Unvergleichlichkeit des Auferstehungsleibes des Menschen. Leibliche Auferstehung meine keine physizistische Wiederbelebung toter Materie. Was verwandelt würde, sei nicht die reine Körperlichkeit an sich, die Moleküle und die Körperzellen, sondern das Gesamt der welthaften und kommunikativen Vollzüge des Menschen, seiner immer auch materiell vermittelten Erfahrungen und Beziehungen. Nur die solchermaßen vergeistigte oder verinnerlichte Materie ist vollendungsfähig und wird als Leib des Menschen bezeichnet. Die reine Körperlichkeit an sich, losgelöst von ihrem Bezug auf den Geist des Menschen, ist jedoch unvollendbar und bleibt als sichtbarer Leichnam im Grab zurück. Diese Diastase zwischen Körperlichkeit (Materie an sich) und Leiblichkeit (vergeistigte, verinnerlichte Materie) ist der Preis, den Greshake für sein Konzept der Auferstehung im Tod zahlen muss.

Während Greshake mit dem Modell des Zwischenzustandes auch eine spezifische Form der Zeitlichkeit im Eschaton annimmt, lehnt Gerhard Lohfink in seinem Entwurf einer Auferstehung im Tod einen Zwischenzustand ab und betont stärker die Gegensätzlichkeit und Unvergleichbarkeit von irdischer Zeit und postmortaler, zeitjenseitiger Daseinsweise. Lohfinks Lösungsvorschlag zielt auf eine Situierung aller Eschata im Tod. Das eschatologische Kommen Gottes sei nicht an einem postulierten Endpunkt des irdischen Geschichtsverlaufes anzusetzen, denn Gott sei allen Zeiten der Geschichte gleich nah. Entsprechend sei auch die Parusie Christi nicht als ein letzter Zeitpunkt einer sich linear fortschreibenden irdischen Zeitreihe zu denken, sondern erigne sich je im Tod des Einzelnen. Im Tod also verlässt der Mensch mit dem Raum zugleich auch unsere Form der Zeitlichkeit und tritt ein in die allen irdischen Zeiten gleich nahe Gegenwart Gottes. Seine Existenz verläuft nicht mehr in einer linearen Abfolge hintereinander sich reihender Zeitpunkte, sondern sie ist zusammengefasst in einem *tota simul*, in einem einzigen, ewigen Jetzt. Das irdische Ordnungsschema von Prozess und erreichtem Zustand, von Geschehensablauf und Ergebnis ist in einer nicht mehr positiv darstellbaren höheren Einheit aufgehoben.

So kommt Lohfink zu seiner oft zitierten Kernthese: „Für den einzelnen Menschen bedeutet das, dass er im Tod nicht nur sein eigenes Eschaton erfährt, sondern zugleich das Eschaton der Welt und der gesamten Geschichte. Er erfährt im Durchschreiten des Todes nicht nur, dass sich nun seine ganze *individuelle* Geschichte vor Gott versammelt, sondern zugleich – durch tausend Fäden mit der eigenen Geschichte verknüpft – die Geschichte der Welt und aller Menschen. Man kann es auch so formulieren: Indem ein Mensch stirbt und eben so die Zeit hinter sich lässt,

gelangt er an einen ‚Punkt‘, an dem die gesamte übrige Geschichte ‚gleichzeitig‘ mit ihm an ihr Ende kommt, mag sie auch ‚inzwischen‘ in der Dimension *irdischer Zeit* noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben.“¹⁹

Konkret: Nach dem Modell Lohfinks – und er wird nicht müde, den Modellcharakter seiner Überlegungen zu betonen – wird jeder von uns „sehr bald in seinem Tod nicht nur sein eigenes Gericht und seine eigene Auferstehung, sondern das Gericht über die Welt und die Auferstehung aller Toten und damit das endgültige Kommen der Gottesherrschaft erfahren.“²⁰

Prominentester Kritiker einer Auferstehung im Tod ist zweifellos Joseph Ratzinger. Sein 1977 erstmals erschienener Eschatologie-Traktat löste jene lebhafteste Debatte aus, die auch noch in aktuellen Neuerscheinungen zum Thema ihren Nachhall findet. Im Folgenden seien wenigstens die drei gewichtigsten Einwände Ratzingers kurz genannt.

Erstens kritisiert Ratzinger den zu Grunde liegenden Materiebegriff. Insbesondere Greshakes Differenzierung zwischen Leiblichkeit und Körperlichkeit wird einer kritischen Prüfung unterzogen. Wird hier nicht eine spiritualistische Tendenz sichtbar? Entwertet Greshake nicht die konkrete Wirklichkeit und zerteilt die materielle Schöpfung in einen Bereich, der via Durchgang durch die menschliche Innerlichkeit ewigkeitsfähig sei, während weite Teile der nichtmenschlichen Schöpfungswirklichkeit eschatologisch außen vor blieben? Mit den Worten Ratzingers: Die „These von der Auferstehung im Tod entmaterialisiert die Auferstehung; sie schließt ein, dass die reale Materie nicht am Vollendungsgeschehen teilhat.“²¹

Die zweite Anfrage Ratzingers richtet sich gegen die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, mit der insbesondere Lohfink zu operieren scheint: „Stimmt es denn eigentlich, dass es nur die Alternative zwischen physikalischer Zeit und Nicht-Zeit gibt, die dann mit Ewigkeit identifiziert wird?“²² Denn nur die Annahme einer radikalen, in völliger Gegensätzlichkeit zu irdischer Zeit stehenden Überzeitlichkeit oder Zeitjenseitigkeit der postmortalen Existenzweise erlaube es ja, ein zeitjenseitiges Ineinsfallen der Eschata anzunehmen. Ratzinger hält dagegen, dass Zeit primär keine physikalische, sondern eine anthropologische Größe sei: „Das Netz der Mitmenschlichkeit ist zugleich auch ein Netz der Mitzeitlichkeit.“²³

Eng damit zusammen hängt der dritte Einwand, der Vorwurf der Geschichtsentswertung, sei diese doch die direkte Folge aus einer absolut gesetzten Disparatheit von irdischer Zeit und postmortaler Ewigkeit. Nimmt nicht die Vorstellung von der Auferstehung im Tod der Geschichte ihren letzten Ernst, weil – von einem anderen Standpunkt her gesehen – alles eigentlich schon abgeschlossen ist?²⁴ Ratzingers entgegengesetztes Plädoyer für die Denknötwendigkeit eines Zwischenzustandes findet

¹⁹ Gerhard LOHFINK: *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*. In: Ders.; Greshake (s. Anm. 17), 72.

²⁰ Lohfink (s. Anm. 19), 77.

²¹ Joseph RATZINGER: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet, ⁶1990, 198.

²² Ratzinger (s. Anm. 21), 96.

²³ Ratzinger (s. Anm. 21), 151.

²⁴ Vgl. Ratzinger (s. Anm. 21), 152.

sich allerdings nicht nur in einer denkwürdigen Übereinstimmung mit den Überlegungen Moltmanns, sondern auch mit denen Greshakes: Auch Ratzinger zieht nämlich die – ursprünglich von Origenes stammende – Vision des solidarischen Wartens der Verstorbenen gemeinsam mit dem auferstandenen Christus heran, um seine These einer auch im Tod verbleibenden solidarischen Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen und zur Gesamtgeschichte zu verdeutlichen.²⁵

Jürgen Moltmann, Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink und Joseph Ratzinger – vier Theologen und vier Theologien, mit Überschneidungen und Widersprüchen, mit zum Teil identischen und mit bisweilen ganz konträren inhaltlichen Thesen und Positionen. Das Material ist damit ausgebreitet, nun könnte eigentlich die theologische Kernerarbeit beginnen: Das Vergleichen und Abwägen, das Diskutieren und Prüfen, eben der Blick ins theologisch-systematische und theologiegeschichtliche Detail. Das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.²⁶ Stattdessen erlaube ich mir, in einem abschließenden Schritt einige Ergebnisse vorzustellen, die ich aus der Beschäftigung mit diesen Ansätzen gewonnen habe. Ich will dies tun anhand dreier Stichworte: Zeit, Prozess und Gestalt.

3. Zeit, Prozess, Gestalt

Zum Stichwort *Zeit*. Ich glaube, dass hinsichtlich der Suche nach einem angemessenen eschatologischen Zeitbegriff die Anfragen Ratzingers an Lohfink einige Berechtigung haben und plädiere deshalb mit Moltmann, Greshake und Ratzinger für die grundsätzliche Beibehaltung des Denkmodells des Zwischenzustandes. Ich tue dies aus folgenden Gründen: Zum einen überzeugt mich die Argumentation Moltmanns, dass die Annahme einer grundsätzlichen Kommensurabilität von Zeit und Ewigkeit es erlaubt, eine weitergehende Geschichte Gottes mit den Toten und die gemeinschaftlich-wechselseitige Verbundenheit der Verstorbenen mit den Lebenden zu denken. Dies entspricht jedoch mehr der Forderung nach Treue zu diesem Leben und zu dieser Erde, nach Solidarität mit ihren Bewohnern und der Hoffnung auf unverbrüchliche Gerechtigkeit als die entgegengesetzte These einer grundsätzlichen Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit und des damit verbundenen Zu-Ende-Kommens der Weltgeschichte je im Tod des Einzelnen.

Zweitens beschreiben die biblischen Schriften Gott nicht als den Zeitlos-Ewigen, sondern als den Herrn der Zeit. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wie auch der

²⁵ Origenes, 7. Homilie über Leviticus. Vgl. Ratzinger (s. Anm. 21), 152–154. Ratzinger zitiert hier aus Henri DE LUBAC: *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln: Johannes, 1970, 368–373. Der Text des Origenes ist (in Auszügen) jetzt wieder leicht zugänglich gemacht in Wolfgang BEINERT (Hrsg.): *Eschatologie I. Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik. Band 10*. Bearbeitet von Gottfried BACHL. Graz: Styria, 1999, 154–156. Greshake verweist ausdrücklich auf diese Leviticus-Homilie des Origenes, in Greshake (s. Anm. 18), 330f.

²⁶ Vgl. aber zum Gesamten Matthias REMENYI: *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*. Regensburg: Pustet, 2005, 181–285.

Gott Jesu Christi ist nicht zeitlos oder zeitjenseitig, sondern er ist ein handelnder, geschichtsmächtiger, mit seinem Volk interagierender Gott. Er ist ein lebendiger Gott, der in einer ebenso lebendigen Beziehung zu seinen Geschöpfen steht. Er liebt und umwirbt sie, er zürnt und trauert ob ihrer Untaten, er befreit, versöhnt und erlöst sie schließlich. Die Bibel lehrt nicht die ontologische Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern bekennt und verkündet die eschatologische Differenz zwischen alter und neuer Zeit. Gott west nicht in einer zeitjenseitigen Sphäre, sondern trägt in seinem Sein (freilich nicht aufgrund äußerer Nötigung, sondern aus eigenem, freiem Entschluss) einen Zeitindex. Entsprechend wäre Gottes Ewigkeit nicht als Gegensatz zu Zeit, sondern als deren Quelle und Horizont zu bestimmen. Gottes Ewigkeit ist nicht Nicht-Zeit, sondern Entschiedenheit für und Treue zu Zeit. Wer all das als platte Anthropomorphismen beiseite legen will, der entledigt sich nicht nur konstitutiver Grunddaten des jüdisch-christlichen Glaubens (Bundestreue und Exodus), sondern der wird darüber hinaus kaum eine Möglichkeit haben, in biblisch verantworteter Weise von Gott als dem Schöpfer, Versöhner und Erlöser seiner Geschöpfe zu sprechen.²⁷

Dieses Argument wäre dann auch christologisch bzw. inkarnationslogisch zu präzisieren: Wie ist Inkarnation denkbar, Menschwerdung des ewigen und ungewordenen Logos, wenn Zeit und Ewigkeit gänzlich disparat und inkommensurabel vorgestellt werden müssten? Wird in einem strengen Dual von Zeit und Ewigkeit nicht die wahre und volle Gottheit des *Menschgewordenen* unterbelichtet? Pannenberg hat Recht, wenn er mit Blick auf die Inkarnation die „Inzeitlichkeit“ des Sohnes betont.²⁸

Schließlich noch ein erkenntnistheoretisches Argument. Bereits Immanuel Kant hat gezeigt, dass wir aufgrund unserer Denkstruktur gar nicht anders können als in räumlichen und zeitlichen Kategorien zu denken.²⁹ Raum und Zeit sind keine nachträglich konstruierten Sachobjekte des Denkens, von denen wir einfach abstrahieren könnten, sondern sie liegen von vorneherein allen unseren Denkopoperationen als deren fundierende und formgebende Struktur zu Grunde. Das bedeutet, dass jedes endliche, menschliche Denken zwangsläufig zeitliches und räumliches Denken

²⁷ Dieser Befund wird durch die Ergebnisse der analytischen Religionsphilosophie bestätigt. Wenn nämlich Gottes Ewigkeit als strenge Zeitlosigkeit gedacht würde, würden alle Aussagen, in denen Gott ein wie auch immer gearteter Zeitbezug zugesprochen wird, sinnlos oder notwendig falsch. Selbst der Satz: „Gott ist allen Zeiten gleich nah“ würde logisch inkonsistent. Dieser Gott könnte nicht als ein Handelnder gedacht werden, die Begriffe Schöpfung, Menschwerdung, geschichtliche Offenbarung und eschatologische Vollendung verlieren ihren Sinn, denn all das ist nur unter der Prämisse eines realen Zeitbezuges Gottes denkbar. Ein solch zeitenthobener Gott wäre jedoch nur schwerlich religiöser Verehrung würdig. Dalferth bringt die ganze Aporie des Gedankens auf den Punkt: „Die Zeitlosigkeit Gottes macht ihn faktisch irrelevant zur Orientierung in der Zeit.“ Ingolf U. DALFERTH: *Gott und Zeit*. In: DERS.: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 232–267, hier: 262.

²⁸ Wolfhart PANNENBERG: *Systematische Theologie. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 439.

²⁹ Vgl. Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von W. WEISCHEDL. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996, B 46f. A 31.

sein muss. Selbst wenn wir wollten, wir wären gar nicht in der Lage, eine Nicht-Zeit im strengen Sinne wirklich zu denken. Das Zeitkonzept Lohfinks insinuiert einen Ausstieg aus dem zeitlichen Denken, der in Wirklichkeit gar nicht leistbar ist.

Daher scheint es mir sinnvoller, auch weiterhin positiv in zeitlichen und räumlichen Begriffen von Gott und seinem eschatologischen Reich zu sprechen, dies aber in einer reflektierten Form zu tun; und das heißt nicht nur im Wissen um das Bildhafte und Metaphorische in jeder Zeitaussage, sondern auch im transparenten Kommunizieren dieses Wissens, um jeder fideistischen Remythologisierung von vornherein zu wehren. Gefordert ist eine Denkhaltung, die im religionspsychologischen Kontext als „zweite Naivität“³⁰ bezeichnet wird: Ein Denken, das um das Symbolische, Metaphorische und Gebrochene eschatologischer Zeitbegriffe weiß, diese aber dennoch bewusst einsetzt, weil nur so unaufgebbare eschatologische Sachinhalte wie Begegnung und Beziehung, Versöhnung und Neubeginn überhaupt logisch konsistent formulierbar sind.

Zum Stichwort *Prozess*. Unaufgebbarer Inhalt personaler Eschatologie scheint mir die Prozesshaftigkeit des Auferstehungsgeschehens zu sein. Auferstehung ist kein miraculöser Umschlag von einer Daseinsweise in eine andere an einem bestimmten Punkt unserer Existenz, sie ist kein magischer Sprung über den Hiatus des Todes, sondern sie ist ein dynamischer und beziehungsreicher Prozess, der bereits hier und jetzt in unserem Leben Raum greifen will. Auferstehungswirklichkeit wird bereits im Hier und Heute – wie gebrochen und anfanghaft auch immer – in jedem Augenblick glückenden und sinnerfüllten Lebens antizipiert, sie radikalisiert sich im Durchgang durch den Tod und erreicht erst dann ihre eschatologische Vollgestalt, wenn wirklich alles Leben, das leben will und doch sterben muss, seine eschatologische Vollgestalt bei Gott erreicht hat.

Deshalb ist es in der Tat wohl nur ein auf der Ebene der theologischen Sprachregelung anzusiedelndes Problem, ob man mit Blick auf die Phase zwischen der individuellen und der universalen Vollendung von Auferstehungsstand oder von Seelenunsterblichkeit spricht. Wer den Begriff Seele vorzieht, der muss sich allerdings mit Otto Hermann Pesch fragen lassen: „Welche ‚Seele‘ denn?“³¹ Meint man die klassische thomistische *anima separata*, die erst am Ende der Zeit mit Fleisch und Gebein umkleidet wird, so sollte man Thomas schon ganz ernst nehmen: Hier geht es nicht um einen Personkern oder um ein personales, geistiges Ich, sondern um einen reinen Hilfsbegriff, gewissermaßen um ein ontologisch tief defizientes

³⁰ Der Begriff der „zweiten Naivität“ oder der „gewollten Naivität“ stammt ursprünglich von Paul Ricoeur und meint gerade nicht die un- oder vorkritische Teilhabe an einer symbolisch vermittelten Realität, sondern die Fähigkeit des glaubenden Intellekts, im Wissen um die Begrenztheit rein begrifflicher Diskursstrukturen auf den bleibenden Wahrheitsgehalt nun reflexiv gebrochener Symbolsprache zurückzugreifen. Vgl. James W. FOWLER: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991, 201–217, bes. 205, 216. Ebd., 230 finden sich die Literaturverweise auf Ricoeur.

³¹ Otto Hermann PESCH: *Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*. In: Wilhelm BREUNING (Hrsg.): *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, 192–224, hier: 207.

Krüppelwesen, das nur gesetzt ist, um eine Kontinuität des irdischen mit dem auf-erstandenen Menschen logisch widerspruchsfrei aussagen zu können. Wer hingegen ‚Seele‘ im modernen Sinn verwendet, also als Ausdruck für das Gesamt der gewordenen menschlichen Identität und als Chiffre für die dem Menschen geschenkte unauflösliche Gottesbeziehung, der muss sich – etwas grob gesprochen – fragen lassen, welchen soteriologischen Mehrwert dann noch eine zusätzliche und nachfolgende, endzeitliche leibliche Auferstehung dieses Personkerns mit sich bringen soll.

Auf der anderen Seite gilt: Wer von Auferstehungsstand spricht, der steht immer in Gefahr, zu unterschlagen, um was es ganz zentral gehen muss: Dass nämlich mit der individuellen Auferstehung noch nicht alles erreicht ist, dass Auferstehung im Tod mitnichten das letzte, umfassende und ganze Heil der Person meint, sondern eben nur ein Vorletztes aussagt. Hansjürgen Verweyen gibt deshalb nicht ohne Grund zu bedenken, die Formel von der Auferstehung im Tod evoziere „doch beträchtliche Missverständnisse. Sie lenkt den Blick leicht von den entscheidenden Eckpolen – Beginn und Vollendung unserer Partizipation an Christi Auferstehung – weg, indem sie eine Vollendung des einzelnen im Zeitpunkt des Todes suggeriert, die gerade nicht gemeint ist.“³²

Wie immer man sich hier entscheiden mag, letztlich geht es doch um die eine zentrale theologische Aussage, die der Kirchenvater Origenes in seiner berühmten Homilie zum Buch Levitikus in das grandiose Bild vom wartenden Christus gegossen hat: Wiewohl der Einzelne im Tod bei Christus geborgen ist, so wartet er doch in und mit Christus, bis all das Leid ausgelitten und versöhnt ist, das durch seine Schuld mitverursacht wurde, aber auch, bis jene zur Vollendung gelangt sind, mit denen er auf Erden in Liebe verbunden war.³³ Mehr noch: Wer im eigenen Tod der unendlichen Liebe Gottes von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht und sie als die alles verwandelnde Macht an der eigenen Person erlebt, der wird – so darf erhofft werden – wohl so lange nicht ganz und gar glücklich sein wollen, bis diese Erfahrung nicht allen seinen Menschenbrüdern und -schwestern zuteil geworden ist.

Vielleicht stellt aber gerade aus diesem Grund die moltmannsche Wendung ‚Sein bei Christus‘, in der die von Verweyen angemahnte christologische Rückbindung der Auferstehungsdynamik genau zum Ausdruck kommt, eine geeignete Vermittlung zwischen beiden Sprachformen dar – freilich immer unter der Voraussetzung, dass es sich hierbei um vollpersonales Leben handelt und nicht um einen ontologisch defizienten Seinsstatus.

Und damit zum letzten Stichwort: *Gestalt*. Die theologische Funktion des ‚Seins bei Christus‘ im Konzept Jürgen Moltmanns ist klar: Dieser mittlere Seinszustand der Verstorbenen bei Christus – sie sind tot und noch nicht auferstanden, aber doch

³² Hansjürgen VERWEYEN: *Rezension G. Greshake; J. Kremer: Resurrectio mortuorum*. In: ThRv 83 (1987) 313–316, hier: 316.

³³ Vgl. Anm. 25.

bei Christus geborgen und mit ihm wachend und wartend unterwegs – ist dem Prozesscharakter des Auferstehungsgeschehens geschuldet und stellt das Bindeglied zwischen individueller und universaler Eschatologie dar. Er ist gewissermaßen die logische Brücke, die vom Schicksal des Einzelnen im Tod hinüberreicht zur Verklärung und Verwandlung der ganzen Schöpfung am Ende der Zeit. Aber dafür nimmt Moltmann in Kauf, dass der ontologische Status der Person vor ihrer leiblichen Auferstehung, d.h. in ihrem Sein bei Christus, gänzlich unklar bleibt.

Denn wie ist es zu verstehen, dass Moltmann einerseits nicht müde wird zu betonen, dass die betroffene Person wirklich und ganz und gar tot ist, andererseits jedoch von einem Wachen der Toten in Christus und von ihrem Warten auf Vollendung spricht; einem Wachen und Warten aber, in dessen Verlauf sie ihre Heilung und Verklärung, ihre Transformation zu dem Ebenbild Gottes erfahren, das zu sein ihnen bestimmt und verheißen ist? Nein, wer Christi bergende Liebe am eigenen Sein erfährt, wer verwandelt und verklärt, gereinigt und geheilt wird, wer unterwegs ist und mit Christus dem Reich des Vaters entgegen schreitet, der kann schwerlich im vollen Sinne tot sein. Wenn das beim Namen Gerufen-Sein der Person durch Gott eine selbst durch den Tod nicht zerstörbare Relation und Gottesbeziehung konstituiert; wenn diese Gottesbeziehung aber den eigentlichen Wesenskern dieses Menschen ausmacht und solchermaßen, wie Moltmann schreibt, seine „ganze Lebensgestalt, die ganze Lebensgeschichte“³⁴ umfasst, dann ist auch die Geborgenheit der Toten bei Christus als eine Form von Leben zu denken; dann ist das Sein bei Christus kein Totsein, sondern in Wahrheit eine Auferstehung.

Das bedeutet, dass das eschatologische Modell Gisbert Greshakes mit Blick auf die individuelle Vollendungshoffnung den höchsten Grad an Plausibilität aufzuweisen hat, weil es nicht mit unterschiedlich abgestuften postmortalen Seins- und Existenzweisen operieren muss, sondern einen einheitlichen, konsistenten und durchgängigen Begriff personalen Daseins im und nach dem individuellen Tod formulieren kann: Bei Christus geborgen ist der ganze, von Gott bei seinem Namen gerufene Mensch. Mit Christus unterwegs hin zum Reich des Vaters ist die ganze Person in ihrer geschichtlich so und nicht anders gewordenen Gestalt. In der Geschichte Gottes mit seinem Geschöpf wird auch vor der endgültigen Verklärung des ganzen Kosmos ein Du mit Stimme, Antlitz und Gestalt vor seinem Schöpfer stehen und so zugleich Gericht und Verklärung, Heilung und Verwandlung am eigenen Leibe und hautnah erfahren.

Bleibt zu fragen, was dann mit dem Vorwurf Ratzingers ist, hier werde die Materie unterbewertet? Natürlich ist es müßig, Ratzingers Vorwurf der Spiritualisierung und Entmaterialisierung des Auferstehungsgeschehens durch das Gegenargument zu kontern, Ratzinger oder auch Moltmann dächten physizistisch. Weder Ratzinger noch Moltmann denken auch nur im Traum an eine physizistische Wiederbelebung des erkalteten und verwesenden Leichnams.

³⁴ Moltmann (s. Anm. 7), 93.

Ich glaube allerdings, dass gerade die Begriffe Stimme, Antlitz und Gestalt den Weg hindurch weisen können zwischen Physizismus und Spiritualismus, weil es Begriffe sind, die das Ineinander von Materie und Geist anzuzeigen vermögen und die solchermassen das semantische Potential haben, die leibseelische Ganzheit und Integrität eines Menschen im Durchgang durch die Zeit zu thematisieren, ohne einerseits das Leibsein auf Stoffwechselfvorgänge zu reduzieren oder andererseits den einzigen Haftpunkt der Person in ihrer Geistigkeit zu suchen.

Damit bin ich am Ende meiner Überlegungen angelangt. Womit abschließen? Vielleicht mit jenen Worten, mit denen Bischof Kamphaus das Bild des auferstandenen Christus auf dem Triptychon des Isenheimer Altars beschreibt. Dem Maler Matthias Grünewald liege, so Kamphaus, „alles daran, das Wunder einer Verwandlung sichtbar zu machen, das sich in einer konkreten Person mit einer konkreten Lebensgeschichte vollzogen hat. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte, derselbe vollkommen anders. Er ist vollkommen, vollendet: die Wahrheit eines Lebens, seine tiefsten Tiefen eingeschlossen, in einer Gestalt von unzerstörbarer Endgültigkeit.“³⁵

³⁵ Kamphaus (s. Anm. 2), 8. An dieser Stelle ist noch auf eine interessante Parallele hinzuweisen: Ähnlich wie Kamphaus macht auch Josef Wohlmuth in seiner unlängst erschienenen Eschatologie den Begriff der Verwandlung, bei dem er sich vor allem auf 1 Kor 15,51 beruft, zum systematischen Angelpunkt seines eschatologischen Entwurfs. Vgl. Josef WOHLMUTH: *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*. Paderborn: Schöningh, 2005. Wohlmuth ist ebd., 221 alles daran gelegen, vom „großen Wunder der Verwandlung des Lebens“ zu sprechen. Und zur Illustration dieses Gedankens zieht auch er ebd., 223 Matthias Grünewalds Auferstehungsbild im Isenheimer Altar heran. Wohlmuth plädiert dabei ebd., 183 für ein „eschatologisches Modell der Hoffnung, das eschato-ästhetische Elemente zu Hilfe nimmt.“ Das scheint mir nicht weit weg von dem zu sein, was ich mit den Hilfsbegriffen Stimme, Antlitz und Gestalt auszudrücken versuche.