

Theologische Impulse. „Ich erwarte die Auferstehung der Toten“

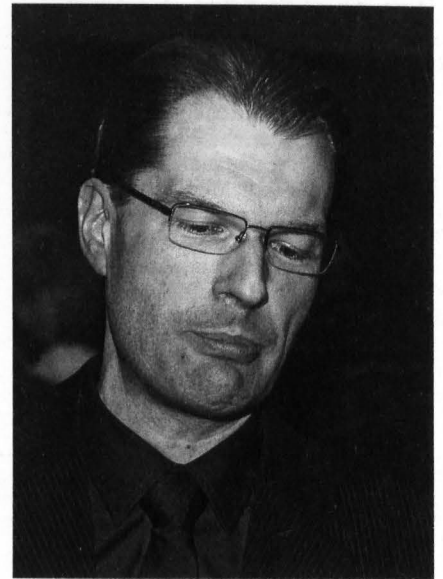
Thomas Marschler

I.

„In nichts anderem widerspricht man dem christlichen Glauben so sehr wie in Bezug auf die Auferstehung des Fleisches“. Dieser Satz stammt nicht etwa aus einer theologischen Gegenwartsanalyse, sondern aus dem vor mehr als 1500 Jahren geschriebenen Psalmenkommentar des hl. Augustinus (Ennar. in Ps. 88, n. 5). Die im letzten Artikel der wichtigsten Glaubensbekenntnisse ausgedrückte Hoffnung der Christen, dass Gott sie am Ende der Zeit mit ihrem ganzen leib-seelischen Menschsein zu einem neuen, ewigen Leben aus dem Tod auferwecken wird, war zu allen Zeiten des Christentums eine besondere „Zumutung“ für das Denken. Einer der frühesten und wichtigsten Kritiker des Christentums in der Antike, der griechische Platoniker Kelsos im 2. Jahrhundert, nannte die Erwartung leiblicher Auferstehung eine „Hoffnung von Würmern“, da sie der menschlichen Vernunft widerspreche und für ein grobes Gottesbild zeuge. Schon die christlichen Theologen des Altertums und des Mittelalters waren bemüht, gegen solche Angriffe vor allem die reale Leiblichkeit der Auferstehung zu verteidigen. In der Neuzeit war es wiederum ein philosophischer „Unsterblichkeitsglaube“, der seit der Aufklärung als selbstbewusste Alternative dem biblischen „Auferstehungsglauben“ gegenübertrat. Mit der im 20. Jahrhundert deutlich verstärkten Tendenz zu naturalistischen Weltdeutungen, in denen die endgültige Vernichtung menschlicher Existenz durch den biologischen Tod als unumgängliche Tatsache erscheint, ist auch diese Überzeugung ins Wanken geraten.

In der Neuzeit war es wiederum ein philosophischer „Unsterblichkeitsglaube“, der seit der Aufklärung als selbstbewusste Alternative dem biblischen „Auferstehungsglauben“ gegenübertrat.

Der christlichen Hoffnungsperspektive mag man angesichts solchen Wissens vielleicht noch mit mild-ironischem Augenzwinkern begegnen, wie es der Philosoph Odo Marquard in einem Vortrag über die Lebensphase des Alters erkennen lässt: „Die Auferstehungsmythologie des Christentums – dem ich sonst anhängen – spricht allenthalben von Auferweckung und Erwecken. Ich aber schlafe gern. Meine Weltabwehr absolviere ich nicht durch philosophische Kritik, sondern durch Schlafen. Meine Leidenschaft – abgesehen vom Verfassen solcher Texte (denn streng genommen habe ich im Leben ja nichts anderes gelernt) – meine Leidenschaft ist das Schlafen in all seinen Formen: als Mitternachtsschlaf, als möglichst früher Abendschlaf, als lang dauernder Morgenschlaf, und vor allem und ausgedehnt als Mittagsschlaf. Ich hoffe und vertraue auf einen Gott, der mich nach meinem Tode nicht auferweckt,



Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler, Professor für Dogmatik an der Universität Augsburg

sondern schlafen lässt“. Oder man hält es mit Martin Walser, der in einem Interview anlässlich seines jüngsten Romans „Mein Jenseits“ äußerte: „Die Auferstehungsgeschichte ist nichts als Literatur – das ist allergrößte, aller schönste Literatur. Ich genieße diese Evangelien wie ich Bach, Beethoven oder Mozart genieße. Ich möchte auch ein bisschen von dieser Literatur geschrieben haben, auf meine heutige Art, wie man heute dieser Fassungslosigkeit Tod gegenübersteht“.

Bei aller Wertschätzung, die diese Zeilen ausdrücken – sie hinterlassen zugleich den Eindruck, dass von der weltüberwindenden Hoffnung der Christen nur der kleine Trost geblieben ist, den die Begegnung mit der Schönheit der Kunst Menschen zu schenken vermag, die sonst keine Möglichkeit mehr sehen, das erschreckende Faktum des eigenen und fremden Sterbens zu deuten.

Mit dieser – sei es leicht oder schwer getragenen – Resignation der Gegenwart wird sich ein Christ nicht abfinden dürfen. Sie kann ihn wie die skeptische Kritik früherer Zeiten nur ermutigen, in der biblischen Offenbarungsgeschichte die Wurzeln des Auferstehungsglaubens freizulegen und von dort aus nach Möglichkeiten des Verstehens der Glaubensverheißung zu suchen, sofern dies überhaupt möglich ist.

II.

In der Entfaltung der biblischen Offenbarungsbotschaft war die Hoffnung auf ewiges Leben im Gefolge einer „Auferstehung der Toten“ keineswegs von Beginn an selbstverständlich präsent. Sie ist darin im Gegenteil erst verhältnismäßig spät und über einen langen Entwicklungsweg zur Ausbildung gekommen.

II.a

In den älteren Schichten des kanonischen Alten Testaments erfasst der Blick über den Tod hinaus zunächst nur die Erwartung einer freudlosen Schat-

tenexistenz in der Unterwelt (*Scheol*). Der Tod ist im Schicksal des Menschen, das in der Hand seines göttlichen Schöpfers liegt, ein irreversibler Einschnitt. Er betrifft gleichermaßen jeden Menschen, ob gut oder böse, und beendet alle Beziehungen, die menschliches Leben ermöglichen und bestimmen. Dazu gehört nicht bloß die Einbindung in Familie und Volk, sondern noch mehr die Relation zu Gott. Die Toten preisen JHWH nicht mehr (Ps 115,17), sie sind in einen Existenzbereich übergegangen, wo seine lebensspendende Macht nicht präsent ist. Die Zukunft in der Welt der Schatten und Schlafenden wird nicht verstanden als Seligkeit oder Strafe; sie ist eher ein Bild dahinschwindenden Lebens, das manche Interpreten sogar in Richtung einer Ganztodvorstellung gedeutet haben. Der Blick des alttestamentlichen Menschen im Glauben an Gott bleibt darum zunächst auf das Diesseits gerichtet; das größte Übel ist nicht der Tod, sondern ein unerfülltes Leben.

II.b

Es ist in der Forschung umstritten, wann genau in Israel die Hoffnung artikuliert wurde, dass Gottes Macht nicht am Totenreich ihre Grenze findet. Erste Spuren könnten vor allem in den Psalmen erkennbar sein (vgl. etwa Ps 49,6; 73; 88,11ff.) und bis in die späte Königszeit zurückreichen. In ihnen deutet sich ein Bild von JHWH an, der auch jenseits der Todesgrenze Rettergott des Menschen ist. Je konsequenter sich der Glaube an den einen Gott entfaltet, desto konsequenter musste sich dieser Gedanke zu Wort melden. Die Katastrophe des Exils nach 586 v. Chr. hatte in diesem Prozess entscheidende katalysatorische Funktion. JHWHs Treue und Macht eröffneten dem in seiner nationalen und religiösen Existenz niedergestreckten, „toten“ Volk die Möglichkeit neuen Lebens. „Auferweckung“ wurde darum bei den Propheten der frühen Zeit nach dem Exil zur Metapher für das Wunder der nationalen Genesung Israels (vgl. Hos 6; Ez 37).

Wenn diese Texte auch noch keine individuelle Hoffnungsperspektive eröffnen, können sie doch als Beleg dafür gelten, dass „Tod“ immer weniger als Grenze für JHWHs Wirken angesehen wurde. Die klare Ausbildung einer individuellen Auferstehungserwartung erfolgte allerdings erst in der apokalyptischen Literatur ab dem 2. Jh. v. Chr. Im politischen Niedergang Israels zur

Das zu erwartende Heil rückte aus der perspektivlos gewordenen Geschichtszeit in ein von Gott allein herbeizuführendes Jenseits der Geschichte.

Zeit der hellenistischen Seleukidenherrschaft wandte sich der Blick stärker vom Volksganzen hin zu den Individuen, von der gegenwärtigen politischen Realität zu einer zukünftigen universal-eschatologischen Herrschaft JHWHs. Das zu erwartende Heil rückte aus der perspektivlos gewordenen Geschichtszeit in ein von Gott allein herbeizuführendes Jenseits der Geschichte. In ihr eröffnete sich ein neuer Raum für die Durchsetzung der Gerechtigkeit JHWHs, die im bitteren Schicksal der jüdischen Märtyrer nach traditionellen Schemata von „Tun und Ergehen“ nicht mehr aufzuweisen war. Es ist darum konsequent, dass die deutliche individuelle Auferstehungshoffnung in apokalyptischen

Texten wie Dan 12 oder in 2 Makk 7,12, die beide in die Zeit der schweren Glaubensverfolgung unter König Antiochus IV. Epiphanes (165–153 v. Chr.) weisen, in Zusammenhang mit der Erwartung eines Gerichts nach dem Tod auftritt.

Rückblickend lässt sich festhalten: Auch wenn die Auferstehungsvorstellung eine deutliche Gestalt nur in wenigen und sehr späten Texten des alttestamentlichen Kanons gefunden hat, ist in ihr nicht etwa ein Motiv zur Durchsetzung gekommen, das im Gesamtzeugnis der biblischen Offenbarung als Fremdkörper erscheinen müsste. Der Auferstehungsglaube ist vielmehr die konsequente Artikulation der im AT stets präsenten Hoffnung auf Befreiung und Wiederherstellung Israels im Licht des vollständig entfalteten monotheistischen Gottesglaubens: Der treue, allmächtige und gerechte Rettergott JHWH kann und wird für jeden einzelnen Frommen tun, was er für Israel als Gesamtvolk immer wieder tun wollte und getan hat.

II.c

In zahlreichen frühjüdischen Schriften der zwischentestamentarischen Zeit sind diese Gedanken aufgegriffen und variiert worden. Die griechischen Übersetzungen der Septuaginta haben dazu beigetragen, auch alttestamentliche Texte, die ursprünglich nicht als Zeugen des expliziten Auferstehungsglaubens gelten können, im Licht dieser neuen Hoffnungsperspektive zu interpretieren. Zur Zeit Jesu war die Erwartung einer leiblichen Auferstehung am Ende der Zeiten bereits in weiten Kreisen des jüdischen Volkes präsent (vgl. etwa Joh 11,24), wenn auch nicht im Sinn eines verbindlichen, präzise ausformulierten „Dogmas“. Die Auseinandersetzung, die Jesus gerade in der Auferstehungsfrage mit den Sadduzäern geführt hat (vgl. Mk 12,18–27), weist darauf hin, dass es auch damals noch einflussreiche jüdische Gruppierungen ohne Auferstehungsglauben gab. In der Predigt Jesu selbst, so wird im Zeugnis der synoptischen Evangelien ebenfalls erkennbar, war die Botschaft von der Auferstehung offenbar ein selbstverständliches Element, das auf die noch ausstehende Vollendung des Gottesreiches verwies, von dem Jesus sprach. Sofern aber die Nähe und anfanghafte Verwirklichung dieses Reiches das Eigentümliche der Verkündigung Jesu ausmachte, ist es nicht überraschend, dass darin das Auferstehungsmotiv nicht im Zentrum stand.

II.d

Wie vor allem das paulinische Schrifttum deutlich bezeugt, hat sich dies mit dem Ostergeschehen entscheidend verändert. Die Auferstehung Christi ist für Paulus in der gegenwärtigen Geschichtszeit der reale Beginn der eschatologischen Zukunft, die Israel verheißen war. Ihre Verwirklichung für alle Christen am Ende der Zeit wird mit der Entmachtung aller widergöttlichen Kräfte und der universalen Vollendung der Gottesherrschaft zusammenfallen. In den inhaltlichen Vorstellungen über die Auferstehung der Toten ebenso wie in den apokalyptischen Bildern und Ablaufschemata, mit deren Hilfe sie beschrieben wird, bleibt Paulus seiner pharisäischen Ursprungstradition eng verpflichtet. Und dennoch bekommen alle eschatologischen Aussagen des Apostels ihre neue Qualifizierung durch die christologische Mitte, auf die sie hingebordnet sind. Wie der auferstandene Christus zu einem Leben in wahrer, aber verklärter Leiblichkeit eingetreten ist, wird es auch mit allen Christen geschehen, wie Paulus vor allem in 1 Kor 15

gegen Vertreter einer spiritualistischen, den Aspekt der Leiblichkeit ausklammernden Auferstehungslehre betont. Die christologische Fokussierung wird zudem darin greifbar, dass Paulus die Verwirklichung der Auferstehung in Verbindung mit der Wiederkunft Christi erwartet, von deren Nähe er überzeugt ist. Schon zuvor aber ist das pneumatologische Leben der Getauften Partizipation an Christi Tod und Auferstehung. Die Verwandlung „in die Gestalt seines verherrlichten Leibes“ (Phil 3,21) wird diese Teilhabe vollenden, „wenn der Herr kommt“ (1 Thess 4,15).

Es ist in unserem Rahmen nicht möglich, den Auferstehungsgedanken in all

Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, dass sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird.

seinen weiteren neutestamentlichen Varianten nachzuzeichnen. Zum Ende der apostolischen Zeit gehörte er zum unbestrittenen Glaubensgut der Kirche und ist über die bei frühen Theologen wie Tertullian oder Irenäus nachzuweisenden Inhaltsbestimmungen der „Glaubensregel“ als verbindlicher Bestandteil in die wichtigsten Symbola eingegangen.

III.

Für die Auslegung dieses Glaubensartikels in der Theologiegeschichte war es von größter Bedeutung, dass schon in der frühesten Vätertheologie (im Westen etwa bei Tertullian) die Vorstellung einer unsterblichen Seele in die christliche Eschatologie integriert wurde. Sie entstammt ursprünglich nicht der biblischen, sondern der griechisch-platonischen Tradition, auch wenn sich die Linien seit hellenistischer Zeit zuweilen kreuzten. Die Seele als den Tod überdauernder geistiger Wesenskern des Menschen galt im christlichen Altertum und Mittelalter als entscheidendes ontologisches Kontinuitätsmoment zwischen dem irdischen Leben der Gegenwart und der am Ende der Zeit zu erhoffenden Auferstehungsexistenz (auch wenn häufig ein sehr starkes materielles Kontinuitätskriterium hinzugefügt wurde). In ihr, so die Hoffnung des Glaubens, wird dem Menschen auch der im biologischen Tod zerstörte Leib in wahrer „fleischlicher“, obgleich verklärter Identität wiedererstattet. Dieses „Restitutionsmodell“ ist bis heute die offizielle Auferstehungslehre der römisch-katholischen Eschatologie. Im geltenden „Katechismus der Katholischen Kirche“ wird sie folgendermaßen zusammengefasst: „Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, dass sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint“ (KKK 997).

Als Problem dieses Ansatzes wurde in neuerer Zeit nicht bloß die Vorstellung einer vom Leib getrennten Seele empfunden, deren metaphysischer Status der modernen Philosophie vielfach noch größere Probleme bereitet als dem Aristotelismus. Kritisiert wurde am

„Restitutionsmodell“ aus theologischer Perspektive auch die Konsequenz, dass in ihm die Vollendungshoffnung allzu stark auf die Seele fixiert wird und der Wiederherstellung des Leibes bestenfalls ein ergänzender Beitrag zugestanden wird. Erinnerung werden kann in diesem Zusammenhang an die von Papst Benedikt XII. in der Apostolischen Konstitution „Benedictus Deus“ 1336 vorgelegte Definition, wonach die Seelen aller Verstorbenen, die nach ihrem Tod keiner Läuterung mehr für nötig befunden werden oder sie durchlaufen haben, die göttliche Wesenheit unmittelbar schauen dürfen und darin schon vor dem Allgemeinen Gericht (und der Totenauferstehung) „wahrhaft“ ihre Seligkeit finden (vgl. DH 1000).

Damit ist bereits für die „getrennte Seele“ die entscheidende Glückseligkeit erreicht, obwohl sie noch auf Restitution ihres Leibes und Wiederherstellung der vollen menschlichen Persönlichkeit in der Auferstehung am Ende der Zeiten wartet. Der Leib, den die Seele am Ende der Zeiten formen darf, wird nach Ansicht der Theologen reines Ausdrucksmedium derjenigen Herrlichkeit sein, welche die Seelen aus der Vereinigung mit Gott zuvor bereits besitzen. Die Glorie der Seele wird sich in der Auferstehung auch auf den Leib „extendieren“. Analog wird die Konsequenz der Wiedervereinigung von Seele und Leib für diejenigen gedacht, die im persönlichen Gericht einen negativen Urteilspruch erfahren haben. Wer die Jenseitswelten aus Dantes „Göttlicher Komödie“ kennt, wird eindruckliche poetische Konkretionen dieser Entsprechungsverhältnisse zwischen seelischem Verdienst bzw. Missverdienst und einer ihnen entsprechenden eschatologischen Leiblichkeit vor Augen haben.

IV.

Die Vorstellung der endzeitlichen Auferweckung geriet seit Beginn der Neuzeit in heftige Kritik. In der rationalen Theologie der Aufklärung, die bei Kant ihren Höhepunkt erfuhr, wurden Zweifel an der rationalen Begründbarkeit einer leiblichen Totenerweckung über die Fortexistenz der Seele hinaus laut. Sie führten im Liberalprotestantismus des 19. Jahrhunderts (beispielführend bei David Fr. Strauß) dazu, den Auferstehungsglauben generell unter die verzichtbaren historischen Einkleidungsformen des christlichen Bekenntnisses zu rechnen. Gegen diese rationalistische Verkürzung konnte man sich schon auf Schleiermachers Hinweis berufen, dass die ursprüngliche biblische Lehre keine Unsterblichkeit der Seele, sondern die Auferstehung des ganzen Menschen anziele. Spätestens seit Karl Barth wurde im Protestantismus des 20. Jahrhunderts die Überzeugung vorherrschend, dass „Auferstehung der Toten“ und „Unsterblichkeit der Seele“ zwei sich ausschließende Denkmodelle darstellen. Fast alle bedeutenden evangelischen Theologen der neueren Zeit lehren, dass der Mensch im Tod als ganzer, „mit Leib und Seele“ stirbt und so auch am Ende der Zeit von Gott auferweckt wird.

Ein häufig betonter Vorteil dieser These besteht in ihrer leichten Vereinbarkeit mit naturwissenschaftlich orientierten Anthropologien der Gegenwart, die ebenfalls gegenüber der Vorstellung einer unsterblichen, vom Leib trennbaren Seele erhebliche Zweifel äußern. Theologisch betrachtet, ist die mit einer Ganztodprämisse verbundene Auferweckungstheorie in konsequenter Entsprechung zur lutherischen Rechtfertigungslehre entworfen: Es geht um ein Handeln Gottes am ganz und gar passiven Menschen, der im Todesgericht der Ohnmacht seines Sünderseins in letzter



Foto: akg-images

Bereits der Kirchenvater Augustinus sah, dass der Credosatz von der Auferstehung des Fleisches eine Zumutung für viele Menschen war. Unsere Abbil-

dung zeigt den Heiligen in einer französischen Buchmalerei aus dem 13. Jahrhundert.

Konsequenz überantwortet worden ist. Aus diesem „Nichts“ wird Gott seine neue Schöpfung erheben. Wenn es eine Kontinuität zwischen dem „Hier“ und „Dort“ gibt, dann liegt sie nicht im Geschöpf, sondern ganz in Gott, in seiner bleibenden Treue-Relation zum sündigen Menschen, begründet.

Die meisten katholischen Theologen stehen diesem Modell eher skeptisch gegenüber. Die entscheidenden Anfragen lauten: Ist ein Mensch, der ganz und gar gestorben ist und in seinem Eigen-Sein annulliert wurde, wirklich noch (oder wieder) „er selbst“, wenn Gott am Jüngsten Tag eine neue Schöpfung initiiert? Und ins Theologische gewendet: Würde Gott konsequent handeln, wenn er sein Geschöpf, dem er eine Sehnsucht nach Unsterblichkeit ins Herz gegeben und für den er den eigenen Sohn als Erlöser gesandt hat, zuerst ins Nichts fallen ließe und anschließend durch ein kaum begreifliches Wunder wieder in die Existenz setzte? Welchen Wert hätten angesichts einer solchen Zukunftsperspektive noch die neutestamentlichen Aussagen über das „neue Sein in Christus“, das die Gläubigen

schon hier und jetzt besitzen und das der Beginn ihrer gnadenhaften Verähnlichung mit dem auferstandenen Herrn sein soll? Eine ontologische Subjekt-kontinuität zwischen vor- und nachtodlicher Existenzform, für die in der Tradition der Begriff der „Seele“ steht, dürfte insgesamt aus philosophischen wie theologischen Gründen kaum vertichtbar sein.

V.

Um gleichermaßen den Aporien der protestantischen Lehre von „Ganztod und Neuschöpfung“ wie den Problemen der patristisch-scholastischen Auferstehungsdeutung zu entgehen, ist in der katholischen Theologie der letzten Jahrzehnte intensiv ein „dritter Weg“ reflektiert worden, der häufig unter dem Begriff der „Auferstehung im Tode“ auftritt. Im deutschen Sprachraum hat der Ansatz vor allem seit der 1969 erschienenen Dissertationsschrift des Dogmatikers Gisbert Greshake Beachtung gefunden und wurde seitdem vielfach zustimmend rezipiert. Seine entscheidende Intention bestand zunächst in der Aufhebung jener Diastase zwischen in-

dividueller und universaler Eschatologie, wie sie spätestens seit „Benedictus Deus“ in der westlichen Theologie festgeschrieben zu sein schien. Dagegen wird nun die These gestellt: „Auferstehung“ des Menschen findet nicht für alle gemeinsam am Ende der Zeiten statt, sondern ereignet sich für jedes Individuum im Augenblick des persönlichen Todes.

Zwei Prämissen sind für diese Position unabdingbar: Erstens ist vorauszusetzen, dass der Mensch mit seinem Tod die irdische Raum- und Zeitordnung verlässt und in die Raum-Zeitlosigkeit Gottes eingeht; was die Bibel „Jüngsten Tag“ (Ende der Geschichte) nennt, wird für jeden Verstorbenen unmittelbare Realität.

Zweitens darf die wesenhafte Bestimmung von „Leiblichkeit“ nicht an die Existenz eines material-dimensional verfassten „Körpers“ gebunden werden, sondern ist phänomenologisch zu definieren als transzendente Bedingung von Kommunikation und In-der-Welt-Sein des Menschen. Solche „Leiblichkeit“, in der die eigene durchlebte Geschichte versammelt und bewahrt ist, bringt ein Mensch im Sterben vor Gott, auch wenn er seine konkrete Körpergestalt auf der Erde zurücklässt. Und dieser Leib ist es auch, der durch den Tod hindurch von Gott transformiert, „aufgeweckt“ wird. Aus der sukzessive heranwachsenden Gemeinschaft der im Tode leiblich Auferstandenen wächst so in der Welt Gottes der vollendete Leib Christi heran.

Dieses Lösungsmodell bezieht seine theologische Attraktivität vor allem aus der Tatsache, dass es die ganzheitliche Anthropologie der Bibel stark macht und den schwer zu begreifenden „Zwischenzustand“ einer vom Leib getrennt fortexistierenden, nicht-personalen Menschenseele ebenso wie das Problem einer „Existenzlücke“ zu vermeiden vermag.

Freilich sind auch auf seiner Seite gravierende Probleme unübersehbar. Die wichtigsten von ihnen hat Joseph Ratzinger in einer längeren, z. T. heftig geführten Kontroverse mit Greshake in den 70er und 80er Jahren benannt. So hat man der Vorstellung einer „Auferstehung im Tode“ vorgeworfen, mit der Loslösung einer ausschließlich relational-funktional definierten „Leiblichkeit“ von jeder materiell verstandenen „Körperlichkeit“ einen neuen Dualismus zu konstruieren. Am Ende der Zeiten bliebe dann der materielle Kosmos übrig als unvollendbarer Schöpfungsrest, gleichsam als Universum voll „ontologischen Restmülls“ (Th. Schärtl), den die erlösten Menschen vollzählig in Richtung der

neuen materielosen Welt Gottes verlassen haben. Ist diese Sichtweise schöpfungstheologisch akzeptabel? Führt sie christologisch angewandt nicht zur heiklen Konsequenz, dass ein „leeres Grab“ am Ostermorgen (als Platzhalter eines wahrhaft verwandelten Stücks materieller Leiblichkeit) geradezu als apriori unmöglich angesehen werden müsste?

Probleme wirft auch die Identifizierung des je einzelnen menschlichen Todespunktes mit dem universalen Vollendungspunkt auf. Hier scheint eine schwer zu schließende Kluft zwischen dem angeblichen Ende der Gesamtgeschichte (dem Realisiertsein des „Jüngsten Tages“) für die Toten und der noch offenen Geschichtszeit zu entstehen, zu der die Verstorbenen doch weiterhin in Beziehung stehen. Diese und weitere Probleme wecken Zweifel daran, ob die Vorstellung einer „Auferstehung im Tod“ tatsächlich als überzeugende Alternative zur traditionellen Annahme einer anthropologisch „unvollständigen“, aber die Subjektidentität wahren Zwischenexistenz des Menschen zu bieten vermag, die den Tod in der Zeit und der Auferstehung im Kontext einer universalen Schöpfungsvollendung am Weltende miteinander verknüpft.

VI.

Wie immer man sich in der Debatte positioniert – die theologische Rede über die „Auferstehung der Toten“ wird auch in Zukunft durch die Komplexität der theologischen und philosophischen Faktoren und die Schwierigkeit, sie unter eschatologischen Bedingungen zu applizieren, ein anspruchsvolles und immer nur in tastenden Versuchen ausführbares Vorhaben bleiben. Eine besondere Herausforderung dürfte darin liegen, überzeugender als in der älteren Dogmatik nicht nur die metaphysische Möglichkeit, sondern auch den theologischen Sinn der Zeit zwischen Tod und Auferweckung zu reflektieren (und damit zugleich die Unterscheidung von persönlichem und universellem Gericht). Letztlich bleiben dies aber nur die Prolegomena für ein dogmatisches Gesamtverständnis der Auferstehung der Toten als Abschluss der trinitarischen Selbsterschließung Gottes in seiner Schöpfung. Nur wenn es gelingt, die Vollendung des Menschen in untrennbarer Verbindung mit der Vollendung des Kosmos als Ziel aller Werke des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist zu erschließen, werden wir jene Zentralstellung des Auferstehungsartikels im Gesamt unseres Glaubens wiederentdecken, von dem die Christen der Frühzeit fest überzeugt waren. □

Dokumentation:

Unsere Reihe „ZuMutung Glaube“ fand sowohl bei den Teilnehmern der Abendveranstaltungen, als auch bei den Lesern unserer Zeitschrift „zur Debatte“ großen Anklang. Jetzt, nach Abschluss der Einzeldokumentationen in dieser Ausgabe, halten wir alle acht Tagungsdokumentationen als pdf-Dateien bereit.

Sie können mit einer E-Mail an robert.walser@kath-akademie-bayern.de angefordert werden. Wir senden sie dann gerne kostenlos per Mail zu.



Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: www.kath-akademie-bayern.de