

Beiträge

Wilhelm Breuning

Tod und Auferstehung in der Verkündigung

«Concilium» brachte im Jahrgang 3 (1967) 506–516 eine Dokumentation «Tod und Leben». Darin kam zum Ausdruck, daß in der allgemeinen Ratlosigkeit den Fragen der Eschatologie gegenüber bei einigem Suchen mehr in Erscheinung tritt, als man auf den ersten Blick hin vermuten würde. Wir weisen auf diesen Artikel deshalb hin, weil wir ihn für die kommenden Überlegungen ausdrücklich als Fundament ansehen. Er enthebt uns der Aufgabe, über das gegenwärtige Schrifttum erst zu informieren. Die darin gebotene Information eignet sich für unsere Aufgabe um so besser als Fundament, insofern die einzelnen Versuche anschaulich in drei Typen eingeordnet erscheinen: Apokalyptische Lösungsversuche, teleologische Zukunftserwartung und prophetische Betrachtungsweisen. Es geht im folgenden nicht darum, die Grundtypen miteinander zu konfrontieren, sondern zu fragen, welche Möglichkeiten die verschiedenartigen Ansätze miteinander genommen bieten, wenn der Verkünder heute aufgerufen ist, etwas über den Inhalt der Hoffnung auszusagen, die nicht nur das christliche Leben erst sinnvoll macht, sondern auch eine glaubwürdige Theodizee darstellen muß. Um der Vielfalt dieser Aufgabe gerecht zu werden, können wir den Stoff nicht bis ins Detail ausführen, sondern jeweils nur Linien andeuten, gelegentlich mehr thesenartig zusammengefaßt. Auch die Literaturhinweise, wo man weiteres zu den einzelnen Fragen finden kann, möge man der erwähnten Dokumentation entnehmen.

1. Theologische Struktur der eschatologischen Aussagen

Es herrscht ein allgemeiner Konsensus darüber, daß die Schwierigkeit der Glaubensaussage in der Eschatologie besonders groß sei. Die Gründe dafür werden durchweg darin gesehen, daß in der Eschatologie das Gefälle zwischen dem eigentlich intendierten Gehalt und der Ausdrucksmöglichkeit eine so starke Strömung entstehen läßt, daß sozusagen alles ins Schwimmen gerate. Ausgerech-

net aber in diesem Feld vielfältiger Spannungen stünden die verwendeten Begriffe im Schatten von besonders ungeeigneten Vorstellungen, nämlich des naiven, wissenschaftlich längst überwundenen Weltbildes, das die Eigentümlichkeit der jeweiligen Zustände an die qualitative Beschaffenheit des jeweiligen Stockwerkes bindet, in dem sie sich abspielen.

So weit es sich hier um die Feststellung eines Tatbestandes handelt, ist sie so allgemein, daß sie nicht näher erläutert werden muß. Aber es ist doch wohl nötig, sich Gedanken über den Wert dieses Tatbestandes zu machen. Täuschen wir uns, wenn wir meinen, die «Unklarheiten» würden überwiegend negativ empfunden? Sie machen es heute besonders schwer, etwas über Tod und Auferstehung zu sagen. Demgegenüber möchten wir fragen: Liegen in beiden von uns angeführten Momenten nicht eher Chancen für unsere Verkündigung? Ein starkes Gefälle zwischen dem eigentlich Gemeinten und der Ausdrucksmöglichkeit ist grundsätzlich ein Zeichen, daß theologisches Denken auf dem rechten Weg ist. Und der kritische Maßstab, den wir an unsere Vorstellungen herantragen, ist im Grund doch eine Hilfe für die Herstellung dieses Gefälles. Theologie hat doch nicht die Aufgabe, dieses Gefälle zu vermindern, sondern umgekehrt es in Gang zu halten. Das muß nun noch auf unser Thema hin konkretisiert werden.

a) In unserer theologischen Fachsprache drücken wir dieses Gefälle in der Erkenntnis aus, daß unsere theologischen Aussagen analog zu interpretieren sind. Darin liegt kein geringerer Anspruch als die Überzeugung, daß Gott selbst wirklich in die Aussage eingegangen ist: Er ist als Realität in unserer Aussage und gerade deshalb als Geheimnis. Freilich geht Gottes Realität nicht in einen Satz ein, wenn wir ihn abstrakt als Satz nehmen. Aber jeder Satz hat ja ohnehin nur Sinn in der vom Menschen gesprochenen Sprache. Über das Heilsmysterium Gottes läßt sich nur in der Sprache des Glaubens reden. Die Sprache des Glaubens macht nun jede erfüllte Aussage über Gott zu einem Wort, das unmittelbar an Gott gerichtet ist. Nur dann trifft das «über Gott» das Richtige. Das Wort an Gott in jeder Glaubensaussage ist die Hingabe des Menschen an den Deus semper maior, dessen Größe gerade deshalb als gegenwärtig erfahren wird, weil sie dem Menschen den Weg in das ständig größere Geheimnis eröffnet. Analoge Gottesaussage meint also: Wenn über Gott mit menschlichen Begriffen eine die Wirklichkeit wesentlich

treffende Aussage gemacht werden soll, kann es nur in einer Sprache geschehen, deren Verständnisprinzip Glaube, Hoffnung und Liebe ist. Wenn man das im Auge behält, «versteht» jede Glaubensaussage Gott wirklich: daß er sich nämlich als das unendlich liebende *Geheimnis* in gerade dieser seiner je größeren Größe *mitteilen* will. Nur in diesem Kontext erhalten die Glaubensaussagen ihren Sinn. Er wahrt die Theozentrik, indem der Mensch von sich weg auf dieses Geheimnis zugeht. Er wahrt aber auch die «Anthropozentrik» Gottes, der in all seinem Geheimnis auf den Menschen zukommt. Die eschatologischen Aussagen stellen sozusagen den klassischen Fall dieser Analogie dar, die wir im übrigen im gesamten Bereich der Offenbarungstheologie finden. Sie können einen Sinn nur in diesem personalen Bezugfeld haben. Von seiten Gottes haben sie die Endgültigkeit seines liebenden Engagements für den Menschen zum Inhalt. Von seiten des Menschen schließen sie immer ein, daß der vollendete Mensch diese Endgültigkeit Gottes für ihn «verstanden» hat. Wenn er jetzt darüber etwas aussagt, tut er es immer im Vorgriff. Aber dieser Vorgriff ist nicht primär auf das Schicksal des Menschen gerichtet, sondern es ist der Vorgriff, wie er ihn grundsätzlich üben muß, wenn und wo immer er glaubend Gott begegnet. Mit anderen Worten: Die eschatologische Aussage hat dieselbe Sicherheit, Intensität und Konkretion wie die Gottesaussage überhaupt. Sie hat aber auch denselben Grad von Offenheit, die in das sich noch eröffnende Größere hinausweist. Sie trägt aber nicht den den Menschen abweisenden Charakter von Unverfügbarkeit, wie er Bestandteil rein innerweltlicher Zukunft ist, weil sie die Selbstverfügung Gottes zugunsten des Menschen zum Inhalt hat.

b) Eine kritische Einstellung gehört unter diesen Aspekten notwendig zum Gehalt der eschatologischen Aussagen selbst. Sie hat ihre Grundlage in den Aussagen der Offenbarung und ist bewußt reflex von der sogenannten «*theologia negativa*» angewandt worden. Wer sich freilich dafür ereifern würde, die eschatologischen Aussagen seien von den naiven Weltbildvorstellungen zu reinigen, würde offene Türen einrennen und dabei womöglich noch übersehen, daß eben die Aussagen der Offenbarung und ihr Niederschlag in der Schrift im Grunde die Türen schon in einer viel grundsätzlicheren Weise geöffnet haben, als es durch die Konfrontation des wissenschaftlichen mit dem naiven Weltbild geschehen ist. Damit ist nicht gesagt, daß diese «positiv»-kritische Tendenz ein-

fachhin in allen Schriftaussagen in gleicher Tiefe anzutreffen ist. Sie ist ja auch nicht eine bloße Gegebenheit, sondern der Reflex der Berührung mit der Realität des eschatologischen Mysteriums selbst. Aber wenn wir einmal als Beispiel – wirklich nur ein Beispiel unter vielen möglichen – Apk 21 nehmen, dann wird hier deutlich, wie die eschatologische «Qualität» gerade nicht von dem Raum Himmel her kommt, sondern wie umgekehrt dieser «Raum» von Gott her qualifiziert wird. (Man sehe daraufhin besonders einmal nach, was in V. 22–24 über Gott und Lamm als Tempel und Leuchte der eschatologischen Heilstadt gesagt ist.) Nicht zuletzt wird man sich, wenn man eine Druckausgabe hat, in der AT-Stellen durch anderen Satz kenntlich sind, wundern, wie sehr gerade wesentliche Qualifizierungen auf das AT zurückweisen, in denen es letztlich um die Präsenz Gottes geht. Über der nicht sonderlich verwunderlichen und darum auch nicht beunruhigenden Erkenntnis, daß die biblischen Verkünder das vorwissenschaftliche Weltbild teilten, sollte man doch das Staunen nicht über die viel tiefergehende Kritik vergessen, die hier Platz griff: Die Erkenntnis, daß die eschatologische Wirklichkeit ihre Qualität nicht von weltlichen Voraussetzungen her empfängt, sondern von Gott her. Freilich so, daß die weltliche Wirklichkeit vor Gott nicht schwindet, sondern als sein Geschöpf von Gott her qualifiziert wird. Deshalb gehört es zum Wesen der eschatologischen Aussage, daß die geschöpfliche Wirklichkeit in Relation zu Gott gesetzt werden muß, aber so, daß der Ausdruck dieser Relation stets das Gefälle zwischen der Hoffnung, deren Unendlichkeit aus der Erkenntnis des stets größeren Gottes kommt, und der Unmöglichkeit, diese Unendlichkeit anders als in *Richtung* auf die Hoffnung hin auszusagen, kritisch beachtet. Wenn man diesen notwendigen kritischen Grundzug aller negativen Theologie als Voraussetzung nimmt, ist es nicht verwunderlich, daß eben dieses Gefälle oft durch Bilder präziser als durch Begriffe sichtbar wird. Bibel und Totenliturgie bieten da im Grund einen unerschöpflichen Schatz, der nicht erst entmythologisiert werden muß, weil er der wissenschaftsnaiven Kritik bereits durch die Höhenlage einer am Mysterium Gottes ausgerichteten *theologia negativa* überlegen ist. Aber während die heute so vielfach angetroffene kritische Einstellung nur zu der Überlegung zu führen scheint, was man eigentlich nicht mehr sagen könne und was auch nicht mehr ganz stimme und wo man also Abstriche machen müsse – wobei der Eindruck entsteht, wir

würden immer weniger sagen und müßten die kritisch-rationale Einstellung mit einer unvermeidlichen Schrumpfung unseres Glaubensinhaltes bezahlen –, macht die der Offenbarung immanente Kritik der *theologia negativa* umgekehrt sogar beredt, wie eben nur die Hoffnung auf den *Deus semper maior* beredt machen kann.

Das Ergebnis dieser ersten Überlegung läßt sich also etwa so zusammenfassen: Sosehr es in der Eschatologie um das Heil und Unheil des Menschen geht, so ist doch die erste Grundvoraussetzung, daß die den Menschen betreffenden Aussagen ihrerseits theozentrisch sind. Im Grund handelt es sich um die Explikation dessen, was in jeder Aussage über Gott enthalten ist: Jede richtige Gottesaussage bleibt dem Menschen gegenüber nie neutral. Die eschatologische Aussage enthüllt eine besondere Intensität und Dringlichkeit dieser Implikation.

2. Das Gesicht des unerlösten Todes

Dieser personal-theistische Kontext gilt nicht nur für die sogenannten Endzustände, sondern auch für das Sterben des Menschen.

a) Das Sterben wird so zunächst einmal zu einem Vorgang, der nicht nur den Leib des Menschen betrifft, sondern es ist der Mensch, dem der Tod widerfährt. Diese Betrachtungsweise wird dem heutigen Menschen nicht schwerfallen. Der idealistischen Vorstellung, daß die unsterbliche Seele den Vorgang des Sterbens ungemindert überstehe, ja sich vielleicht jetzt erst zu ihrer reinen Geistigkeit aufschwinde, begegnet der heutige Mensch mit Ablehnung. Wenn man ihm angesichts seines Todes oder des Todes eines geliebten Menschen mit der «Unsterblichkeit» der Seele Trost zusprechen wollte, würde man sein Mißtrauen provozieren. Sich mit der Definition des Todes als Trennung von Leib und Seele zufriedenzugeben, setzt im Grunde eine gewisse idealisierende Sicht der Seele voraus: Das Für-sich-allein-Weiterexistieren ist für die Seele selbstverständlich. Der Tod mag dann eine sehr unangenehme, leidvolle Phase des Übergangs sein, man mag ihm auch mit verständlicher Angst entgegensehen, wirklich in Frage stellt er das Eigentliche der Person nicht.

Wenn in die christliche Sicht des Todes idealisierende Züge einfließen, so war doch das mit dem Tod verbundene Motiv des *Gerichtes* bestimmender. Hier handelt es sich nämlich um den Zug, der den ganzen Menschen in Frage stellt. Die spiritualisierende Gefahr äußerte sich dann aber eher so,

daß Trennung von Leib und Seele einerseits und Gericht andererseits nicht innerlich aufeinander bezogen schienen.

Demgegenüber bedroht im Raum der Offenbarung der Tod den Menschen in seiner gesamten Existenz. Er erfährt diese Bedrohung nicht nur als unbestimmtes, ungewisses Dunkel, sondern er sieht, daß der tiefste Grund der Bedrohung in seiner Existenz vor Gott liegt. Je mehr der Mensch im Angesicht Gottes lebt, um so tiefer erfährt er sogar diese Bedrohung.

b) Dieser ganzheitlichen Sicht des Todes kommt man nicht dadurch näher, daß man sich einfachhin von der Lehre der «Unsterblichkeit» der Seele trennen würde. Man mag sich zu Recht darüber streiten, ob das Gemeinte sehr glücklich mit dem Ausdruck «Unsterblichkeit» ausgedrückt wird. Man mag dabei zwei Bedenken im Auge haben: Einmal das schon dargelegte Mißverständnis, die Seele werde vom Tod nicht betroffen. Dann aber auch das Mißverständnis, Unsterblichkeit sei so etwas wie eine «chemische» Eigenschaft des Geistes. Das eigentlich Gemeinte könnte man nicht mehr mißdeuten, wenn man aus dem Ewigkeitsbezug des Geistes so etwas wie eine sachliche Eigenschaft machen würde. Aber diese berechtigte Kritik an einer zu dinghaften Metaphysik darf nicht übersehen, daß dem personalen Geist vor Gott eine Unwiderruflichkeit zukommt, die sich durch den Tod nicht einfachhin in Nichts auflöst. Eben diese Unwiderruflichkeit macht es aber unmöglich, in der Trennung von Leib und Seele und in der Aufbewahrung der Seele das Verständnis des Todes zu suchen. Wir sehen uns vielmehr wieder in den Kontext verwiesen, auch die Aussage über den Tod vom Personsein Gottes und des Menschen her zu konzipieren.

c) Dieser Kontext macht uns nun aber deutlich, daß die Aussage von der Unwiderruflichkeit der Person vor Gott keine Sicherung vor dem Tod darstellt, sondern vielmehr umgekehrt den bedrohlichsten Aspekt des Todes erst in seinem ganzen Ausmaß sichtbar macht. Es gehört zur allgemein-menschlichen Erfahrung, daß angesichts des Todes niemand seines Lebens sicher ist. Darin liegt noch mehr als die bloße Feststellung, daß der Tod ganz plötzlich von einem zum anderen Augenblick kommen kann. Den bitteren Satz im Geschmack der Jederzeitigkeit des Todes bildet vielmehr das Wissen um die mangelnde Gültigkeit jedes menschlichen Lebens auf dem tiefen Hintergrund der unstillbaren Sehnsucht nach Gültigkeit der eigenen Person und aller geliebten Menschen.

Es ist gar nicht nötig, daß für diese Grundstimmung ein ganzes Leben verfahren sein muß. Es genügt sogar schon der Rest von Fragwürdigkeit, der ja selbst allen unseren guten Taten anhaftet, um diese Lebensbedrohung verspüren zu lassen. Im Raum der Offenbarung wird diese Erfahrung zur Gewißheit und zum Schmerz, daß kein Mensch vor Gott «Bestand» hat. (Wir brauchen hier nicht die ganze Lehre von der Sünde einzufügen, die freilich die theologische Einzelanalyse dieses Nicht-Bestand-Habens darstellen würde.) Im Raum der Offenbarung erhält die sich im Tod manifestierende Nichtigkeit des Menschen ihre besondere Schärfe durch die Erkenntnis, daß diese Nichtigkeit des Menschen beim und im Tod perenniert wird. Der Tod schließt menschlich gesehen nicht die Möglichkeit ein, sich endlich auf die eine oder andere Weise zu entrinnen, sondern wirft ihn ohne Gott unwiderruflich auf sein nun vom Leben abgeschnittenes Fragment zurück. Es wäre zu überlegen, ob die frühe alttestamentliche Überzeugung von der Schattenexistenz des hingeschiedenen Menschen für die Erhellung dieser Zusammenhänge nicht noch einen wichtigen Dienst zu leisten hätte, insofern sie das genaue und wahrheitsgetreuere Gegenbild des idealistischen Scheins darstellt, der im Tod die Befreiung in irgendeiner Weise sieht.

d) Angesichts des Ernstes, der sich im Reden der Schrift über den Tod als das Fleisch gewordene Unheil zeigt, muß man auch feststellen, daß der Tod menschlich gesehen keine Tat des Menschen darstellen kann. Er perenniert im Tod ja gerade seine Unfähigkeit, liebend über sich verfügen zu können. Tod im Zustand des Unheils hat den Charakter eines vom Menschen her nicht wiedergutmachenden Versagens.

3. *Der Tod des Erlösers*

Die illusionslose Schärfe der Einsicht in den negativen Charakter des Todes kommt im Bereich der christlichen Botschaft allerdings nicht innerhalb einer isolierten Unheilstheologie zum Ausdruck, sondern erst von der Erkenntnis des Todes Christi als Heilstod her. Diese Erkenntnis stellt nun nicht nur eine Variante in der Wertung des Todes dar, sondern sie ist das Zentrum der christlichen Heilsbotschaft überhaupt. Die positive Wertung des Todes Christi als Heilstod setzt aber die Einsicht in den negativen Charakter des Todes voraus. Christus ist den Sündentod gestorben (vgl. etwa Röm 8, 3). Die Vertiefung der eschatologischen

Aussage über den Tod setzt hier vor allem eine Vertiefung der Soteriologie voraus. Christus übernimmt nicht nur den biologischen Vorgang der Auflösung des Sinnenleibes in einer besonders qualvollen Form als Strafleiden, sondern er teilt unsere Todessituation. Derjenige, dessen Leben reine Hingabe für die anderen sein wollte und konnte, steht unausweichlich vor dem Ende seines Lebens, ehe seine hingebende Liebe zum Ziel, und damit zur Vollendung, gekommen war. Der Zwang, an dem alle anderen Menschen in dieser oder jener Form zerbrechen, wird hier jedoch zum Gefäß einer in all ihrer Zartheit doch unverwundeten Liebe, die eben aus der Todeswunde dieses Lebens hervorquoll. Man würde aber auch nur wieder das Hohelied menschlicher Selbstüberwindung des Todes mit dieser Liebe singen, wenn man übersähe, daß die Fruchtbarkeit dieses Hingabetodes letztlich in einem personalen Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater gründet. Diese Begegnung ist ein zweiseitiges Geschehen. Von Jesus aus gesehen ist es anbetende Hingabe an das Geheimnis des Vaters. Vom Vater her gesehen ist es endgültige und die ganze Gottesherrlichkeit einschließende Selbstmitteilung in diese liebende Selbstentäußerung seines Sohnes hinein. (Daß hier im menschlichen Leben Christi das trinitarische Verhältnis sich realisiert, sei eigens hervorgehoben, wenn es auch nicht weiter ausgeführt werden kann.)

4. *Die Auferstehung als Christusgeschehen*

Gerade diese personale Betrachtung des Todes Christi zwingt zu einer weiteren Konsequenz: nämlich Tod und Auferstehung Jesu viel enger ineinander zu sehen, als es noch immer weithin geschieht. Die Theologie der Liturgie hat hier allerdings wohl einen ganz wesentlichen Anteil daran, daß die Einheit des Paschale Mysterium wiederentdeckt werden konnte. Aber es käme sehr viel darauf an, daß diese Einheit nicht als nachträglich an das Geschehen herangetragene Interpretation aufgefaßt wird, sondern als der gläubige Einblick in das Mysterium selbst. Hier würden nicht nur Lösungen für eine zu seichte Auferstehungsapologetik sichtbar, sondern hier erhalten wir wohl den alle Türen öffnenden Schlüssel für unsere gesamte Eschatologie.¹

a) Auch Auferstehung ist zuerst ein personales Geschehen zwischen Christus und dem Vater. Nur in diesem Beziehungsfeld ist es sinnvoll, von Auferstehung zu sprechen.

b) Auferstehung macht den Tod nicht rückgän-

gig, sondern ist die Antwort Gottes auf den von ihm nicht gewollten Sündentod² des Menschen. Sosehr diese Antwort schöpferische Tat Gottes und deshalb ihm allein möglich ist, schafft sie die zu überwindende negative Macht des Todes von innen her neu: Unter der letzten Gnade Gottes wird selbst der Tod zum Werkzeug der Anbetung und des Lebens für die Vielen. So kann der Tod hier werden, was er ohne den Sohn der Liebe nie war und nie geworden wäre: Durchgang. Nicht das Leben verschließende Ende einer fragmentarischen Existenz. Was dieser Durchgang freigibt, ist aber nicht ein Raum, der sich als anderes Zimmer an den Raum irdischer Existenz anschließt, sondern es ist die Fülle des Geheimnisses Gottes, das seinerseits dem Pilger auf dem Weg vor dem Durchgang immer wieder die Füße flink machte. Wenn für Christus der Tod also Durchgang ist, heißt das, daß er absolut angekommen ist – beim Vater.

c) Für das Denken der Offenbarung ist es unfäßbar, daß Gott nur einen Teil des von ihm geliebten Menschen Jesus aus dem Tod erretten sollte. Gott führt den ganzen Menschen durch den Durchgang des Todes. Die Unmöglichkeit, zu erforschen, wie das geschieht, beugt sich hier vor der unumstößlichen Gewißheit, daß Gott den ganzen, den lebendigen Menschen liebt, und der daraus resultierenden Gewißheit, daß Gott aber auch nichts von diesem Menschen verlorenght.

Gerade ein personales Verständnis auch der Auferstehung des Leibes wird uns vor ungenügenden Vorstellungen kritisch bewahren und zugleich ein tieferes Verständnis für die Realität des Leibes vermitteln. Gott liebt mehr als die Moleküle, die sich im Augenblick des Todes im Leib befinden. Er liebt einen Leib, der gezeichnet ist von der ganzen Mühsal, aber auch der rastlosen Sehnsucht einer Pilgerschaft, der im Lauf dieser Pilgerschaft viele Spuren in einer Welt hinterlassen hat, die durch diese Spuren menschlich geworden ist; einen Leib, der sich mit der Fülle dieser Welt immer wieder vollgesogen hat, damit der Mensch nicht kraftlos und spurlos in dieser Welt bliebe; einen Leib, der sich an der mangelnden Schmiegsamkeit dieser Welt wundgestoßen und viele Narben davon zurückgehalten hat und der sich doch immer wieder zärtlichkeitsbedürftig dieser Welt entgegengestreckt hat. Auferweckung des Leibes heißt, daß von all dem Gott nichts verlorengegangen ist, weil er den Menschen liebt. Alle Tränen hat er gesammelt, und kein Lächeln ist ihm weggehuscht. Auferweckung des Leibes heißt, daß der

Mensch bei Gott nicht nur seinen letzten Augenblick wiederfindet, sondern seine Geschichte. Nicht umsonst lassen einige Erscheinungsberichte den Auferstandenen die Wundmale tragen, der Hebräerbrief den Hohenpriester mit seinem Blut ins Allerheiligste eingehen (9, 12) und die Apokalypse das geschlachtete Lamm vor dem Throne Gottes leben (5, 6).

d) Das Bekenntnis zur Auferweckung des Leibes sagt dann aber auch etwas über den personalen Sinn der Welt. Leiblichkeit ist sinnvoll immer nur in der polaren Beziehung von Mensch und Welt. Der Leib ist die Brücke, die an beiden teilnimmt. Sie ist der Mensch, der mit seinem ganzen, auch Gott und dem Mitmenschen zugewandten Wesen in der Welt steht und der so Welt selbst in die Sphäre des Personalen hebt. Mit der Entscheidung Gottes für die Auferweckung des Menschen hat er sich auch für die seiner Leiblichkeit zugeordnete Welt entschieden. Aber auch da kommt es darauf an, daß es eine sinnerfüllte Welt ist, also eine humanisierte, wie sie von dem Menschen, den Gott liebt, geprägt wurde.

e) Das Wie dieser Leiblichkeit ist für uns noch undurchschaubar. Das ist keine billige Ausflucht. Es ist auch kein blinder Sprung ins Absurde. Viele Einwände gegen die Auferstehung Christi und die Auferstehung überhaupt beziehen ihre teils eingestandene, häufiger vielleicht sogar ihre uneingestandene Nahrung daher, daß man sich Auferstehung als ein Zurückspulen des Lebensfadens vor die Zeit des Todes vorstellt und dann nicht weiß, was das Ganze eigentlich für einen Sinn haben soll: Man hat einen Leib, von dem man nicht so recht weiß, wofür man ihn braucht. Aber eben dieser Leib wird dann durch eine Dauer-Wunderaktion in einer Art spiritualisiertem Schlaraffenland gehalten. Wir haben versucht zu zeigen, daß Auferstehung vom personal liebenden Gott her nicht nur sinnvoll, sondern eine schlichte Folge seiner ernsthaften Liebe ist. Sosehr die Liebe Gottes das Allergewisseste unseres Glaubens ist (vgl. Röm 8, 31–39), so stehen wir ihr gegenüber zugleich in der Beziehung der Hoffnung auf das noch nicht Durchsichtige (vgl. Hebr 11, 1). Sowenig also die Hoffnung eine Form der Abschwächung unseres Glaubens an die Liebe Gottes darstellt, sowenig ist es dann eine Abschwächung, wenn wir unsere Unfähigkeit eingestehen, das Wie des Auferstehungsleibes in Kategorien darzustellen, die die Erfüllung schon voraussetzen würden. Wenn wir auf der einen Seite betont haben, daß dem liebenden Gott von uns nichts verlorenght, dann stoßen wir

da schon an die Unmöglichkeit, zu sagen, worin denn unsere vor Gott gültige Ganzheit besteht. Auf der anderen Seite ist es nicht sehr schwer einzusehen, daß die Leiblichkeit nach dem Tod – also hinter dem in Gottes Geheimnis sich lichten den Durchgang –, gerade wenn es sich um uns selbst handeln wird, so etwas wie einen neuen Aggregatzustand erhalten wird. Diesen theologisch-kritisch geschärften Denkansatz finden wir im übrigen schon in 1 Kor 15, 35–58. Dieser neue Aggregatzustand hat im übrigen nichts mit der schon erwähnten Schlaraffenlandmentalität zu tun, sondern mit der schon am Anfang getroffenen Beobachtung, daß es Gott selbst ist, der von seinem Geheimnis her die Qualität der eschatologischen Eigentümlichkeiten bestimmt. Wenn wir dabei in unserer Vorstellung doch gelegentlich ein Opfer unserer Märchenlandvorstellung werden sollten, ist die Verholzung unserer Pneuma-Theologie daran schuld. Auferstehung – und zwar zunächst die Auferstehung Jesu – geschieht nämlich, weil sie zu allererst ein personaler Vorgang zwischen Vater und Sohn ist, im Geist, der Vater und Sohn als personale Einheit, als Gemeinschaft also, leben läßt. In der Auferweckung Christi ist er es, der als Liebe das menschliche Geheimnis Jesu darin bewahrt, daß er es mit dem Geheimnis des Vaters durchglüht und es eins sein läßt mit dem ewigen Zum-Vater-Hin des Sohnes. Wer ein wenig pneumatologische Phantasie besitzt, dem wird der Gedanke vertraut sein, daß der Geist bewahrt, indem er verwandelt, daß er nicht zuläßt, daß der Mensch sich entfremdet wird, wenn er ihn mit Gott füllt. Die Schrift jedenfalls sieht in der Auferstehung einen trinitarischen Vorgang und betont darin den Geist als Prinzip nicht nur des punktuellen Aktes der Auferweckung, sondern des Lebendigseins der Auferweckung in Gott (vgl. etwa Röm 8, 10f).³

5. Christi Tod und Auferstehung und unser Sterben und Leben

Wenn wir unsere eigene Auferstehung schon so stark mit der Auferweckung Christi verbunden haben, sind wir bereits vorausgeeilt. Um unser eigenes eschatologisches Los verstehen zu können, müssen wir noch vieles nachtragen über unsere Gemeinschaft mit dem Tod Christi. Wir haben zwar die Auferstehung Christi in Einheit mit seinem Tod gesehen. Aber gerade aus diesem Grund bleibt uns nun zu überlegen, wie sein Tod unseren Tod verändert.

a) Wir gehen davon aus, daß der Tod Christi die

Negativität unseres allgemeinen menschlichen Todes wandeln kann. Es ist aber gar nicht so leicht, diese Wandlung so zu umschreiben, daß die Stellung Christi deutlich genug herauskommt. Manche Theorien gehen heute in die Richtung: Es kommt nicht darauf an, *an* Jesus zu glauben, sondern zu glauben, *wie* Jesus glaubte. Ohne den zweiten Gedanken leugnen zu wollen, würde ich aber überhaupt die Möglichkeit zu glauben, wie Jesus glaubte, vom Glauben an Jesus abhängig machen. In ähnlicher Weise sind manche vielleicht schon landläufige Vorstellungen über den Tod des Gläubigen zu kurzschlüssig. Es sieht darin so aus, als ob Jesus nur vorzumachen brauchte, wie man aus der Enge des Todes dadurch herauskomme, daß man den Tod zu einer Tat mache. Christus wäre dann doch nur der Entdecker eines neuen Heils-«gesetzes», dessen Struktur es sich anzueignen gelte. Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß der Christ so sterben soll, wie Jesus starb. Aber diese Tat besteht – zunächst zumindest – nicht darin, daß er sich seinen eigenen Tod als Tat zu eigen macht, sondern darin, daß er sich Jesu Tod zu eigen macht. Jede positive Verwandlung des Todes darf nicht von der Voraussetzung abgehen, daß der Tod zunächst einmal das Gegenteil von Tat im Sinn einer letztgültigen Selbstverfüugung des Menschen über sich ist. Genau das ist ja der Unheilscharakter des Todes, daß er die Unmöglichkeit einer vor Gott Bestand habenden Selbstverfüugung offenlegt. Nur ein einziger Tod ist diesem «Gesetz» entronnen – und zwar, indem, wie wir sahen, von innen her der Tod überwunden wurde durch personale Tat. Damit hat Christus aber keinen Weg gewiesen, den jeder nun in einem «wie Jesus» nachgehen könne, ohne diese neue Möglichkeit in einer personalen Inklusion in Jesus zu begründen. Die Verwandlung des Todes geschieht also nicht, indem Jesus zeigt, wie man gegen allen Anschein doch noch etwas Positives aus dem Tod machen könne, sondern im schlichten Bekenntnis, daß allein in der Todeshingabe Jesu auch Hoffnung für unseren Tod besteht. Das «Für uns» des Todes Jesu übersteht durchaus die Entmythologisierung primitiver Opfer- und Vergeltungsvorstellungen – es bedarf ihrer sogar. Es wurzelt in der Überzeugung, daß Jesus in der Zueignung seines Todes an uns nicht einem rührenden, aber letztlich machtlosen altruistischen Impuls Raum gegeben hat, sondern daß er liebend die Todesenge aller Menschen in sich hineingenommen hat und daß diese Liebe nicht hilflos und bloß gutgemeint war, sondern daß sie auch

wirklich dorthin vorgedrungen ist, wo alle Menschen in dieser heillosen Weise mit sich allein waren und wo in dieser Zurückgeworfenheit auf das eigene Nicht-(mehr-)Liebenkönnen das Unheil lag. Gewiß besteht das Heil und die Überwindung des Todes im Wieder-Lieben-Können. Aber dieses Wieder-Lieben-Können ist dann zuerst eine Beziehung zu Christus. Erst indem ich liebend anerkenne, was *er* für mich getan hat, wird mein eigenes Leben wieder sinnvoll. Nur darin, daß er so gestorben ist, liegt für mich die Möglichkeit, daß am Ende, bei meinem Tod, um seinetwillen doch aus mir etwas vor Gott Liebenswertes geworden ist. Meine Tat, mein Leben und Sterben, wird so nicht primär auf mich bezogen, sondern auf ihn hin. Das mag sich dann so äußern, wie wir es in einer der möglichen Perikopen der Totenliturgie hören: «Denn keiner von uns lebt sich selbst und keiner stirbt sich selbst; denn leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir nun leben, ob wir nun sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er Herr sei sowohl über Tote wie Lebende» (Röm 14, 7-9). – In diesem Sinn müßte die Spiritualität des christlichen Sterbens in noch viel betonterem Maß Jesus-Frömmigkeit sein, als es gemeinhin zutage tritt. Vielleicht gibt es in der protestantischen Spiritualität manche Ansätze dazu. Es könnte so auch ein Zug der Martyrertheologie allgemein auf das christliche Sterben ausgeweitet werden, den wir am Fest des Protomartyrers so ausgedrückt finden: «Den Tod, den für uns zu erleiden sich unser Heiland herabließ, schenkte er dem Heiland als erster zurück.» Zeugnis für Christus ist so nämlich immer das persönliche Bekenntnis, daß ich alles Liebenswerte in mir nur ihm verdanke. Und eben in diesem Sinn sollte ja das Leben und Sterben jedes Gläubigen prophetisch sein. Man sollte vor dieser Spiritualität, die sich trotz der Dürftigkeit der Soteriologie so christozentrisch in der Tradition vielfältig erhalten hat, heute um so weniger reserviert gegenüberstehen, als sie im Grund eine sehr anspruchsvolle Form trinitarisch-christologischer Theologie einschließt. Sie kommt in der am deutlichsten in johanneischer Theologie hervortretenden Proportionsgleichung zum Ausdruck: Wie Christus sich zum Vater verhält, so verhalten wir uns Christus gegenüber. Auch unser Tod erfolgt nicht einfach einem undifferenziert gesehenen Gott gegenüber. Christi Tod dem Vater gegenüber als die allein erlösende Tat ermöglicht uns, in persönlich-liebender Begegnung mit Christus für

ihn zu leben und zu sterben und so – wieder auf personale Weise – vom Sohn selbst zum Vater mitgenommen zu werden. Gerade die eschatologische Extremsituation läßt uns wissen, daß die Heilsgeschichte nicht in Strukturen und Gesetzen zu fassen ist, sondern als personale Begegnung mit dem dreipersonlichen Gott.

b) Vielleicht dürfte man von da aus auch die Hypothese richtig einordnen, die mit dem Tod eine letzte, alles entscheidende Verfügung des Menschen annimmt. Man würde wohl dem von der Offenbarung verkündeten Wesen des Todes nicht gerecht, wenn man ihn anthropologisch als letzte Verfügung des Menschen über sich deuten würde. Aber vom Tod Christi her steht er als letzter Grenzaugenblick des Erbarmens noch offen. Als Grenzaugenblick wirkt er aber überhaupt schon in das Leben hinein und kann dort schon, ohne daß der Mensch sich selbst darüber Rechenschaft geben könnte, zur entscheidenden Annahme des Todes Jesu als einziger Erlösung führen. Aber er bleibt als Grenzaugenblick auch dort, wo es noch nicht dazu gekommen ist, offen; auch dort, wo bisher eine gute Vorbereitung noch nicht geschehen schien, hat der Tod Jesu diesen Augenblick offengehalten.

c) Da Christus jede menschliche Lebens- und Todessituation in seinem Tod unterfangen hat, ist es auch für den nicht zum expliziten Glauben an ihn Gekommenen doch möglich, in seinem Leben und Sterben in ein positives Verhältnis zu diesem einzig erlösenden Tod zu kommen. Es ist hier nicht der Platz, das im einzelnen auszuführen. Wenn Christus den Menschen dort sucht, wo er sich wirklich befindet, ist es sinnvoll, daß sein Geist auch dann, wenn im Menschen Glaube und Unglaube noch miteinander ringen, eine gerade beginnende nach außen unartikulierte Bejahung des Geheimnisses, daß Gott doch Liebe ist, zu einem Ende führt, dem Gottes Gnadengericht die Vollendung in Christus nicht versagt.⁴

6. Auferstehung und Gericht

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch ein Wort zu sagen über den Gott, der als Richter zugleich Vollender ist. Die richtige Integration Gottes als Richter in eine Gesamteschatologie gehört mit zu den schwierigsten Aufgaben. Es ist gewiß nicht alles falsch, was mittelalterliche Spiritualität in die Furcht vor dem Gericht getrieben hat. Es wäre schade, wenn Töne wie das «Dies irae» und das «Libera» gar kein Daseinsrecht mehr hätten.

Es ist gut für mich, wenn ich mich einem Gott gegenüber weiß, der nicht auf meine schönen Augen, sondern – eben ohne Ansehen der «Person» – auf das Herz sieht. Wem alles die Gerichtsdrohung gilt, weiß ich nicht. Mit Sicherheit weiß ich aber, daß sie mir gilt. Die Gerichtsfrömmigkeit ist nicht schon da falsch, wo sie dem Menschen Furcht einflößt, sondern erst dann, wenn sie in einer falschen, unpersönlichen Weise Gott zum Garanten eines pharisäerhaften ethischen Gerechtigkeitsbedürfnisses des Menschen macht, der nicht mehr Menschen, sondern sachliche «Leistungen» beurteilt. Jedenfalls bliebe ohne die Verkündigung des Richters das eschatologische Bild unvollständig. Denn gerade der Aspekt des Richters gibt die Möglichkeit, zu individualistische Entwürfe der Eschatologie im heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen und Tod und Auferstehung sinnvoll miteinander zu verknüpfen.

a) Dem Gericht Gottes geht es darum, daß Christus Recht behält. Wenn es nach Ostern noch einmal den Erlösungstag des Gerichtes geben kann, dann deshalb, weil jede menschliche Einzelgeschichte in das Paschale Mysterium integriert werden muß, das in Christus schon geschehen ist. Wir sprachen von dem wesentlichen Kernstück dieser Integration schon, als wir von der leiblichen Auferstehung sprachen. Es geht Gott um den ganzen und lebendigen Menschen. Deshalb auch um seinen Leib, deshalb aber auch um das, was den Leib erst sinnvoll macht: das geschichtliche Dasein des Menschen in einer «leibhaften» Welt. Vom Standpunkt des vollendenden Richters aus handelt es sich dabei um Integration. Integration gibt es aber nur innerhalb des Mysteriums Christi. Nur in ihm baut sich die ewige Existenz des Menschen auf.

In der bisherigen Eschatologie hat man den Vorgang der Auferstehung des Leibes unreflektiert in einen einzigen Augenblick hinein verlegt. (Gewiß nicht aus Gedankenlosigkeit, sondern im Anschluß an Stellen wie 1 Kor 15, 52.) Demgegenüber hat die schon seit einiger Zeit unbehindert vorgetragene Auffassung, daß es bei der Auferstehung nicht auf Moleküle und Atome ankomme, die einmal im Körper beim Tod vorhanden waren, sondern darauf, daß die Seele aus «geeigneter» Materie ihren Leib wieder erbaue, den Weg zur reflexeren Frage nach dem Sinn des Vorgangs freigegeben. Gesät werden nicht Atome für den Auferstehungsleib, sondern der Erde anvertraut wird die Leiblichkeit als die in der Welt Geschichte gewordene Gestalt des Menschen. Auf der anderen Seite wurde mit Recht herausgearbeitet, daß nach

dem Tode nicht eine völlig weltfreie, leibindifferente Seele übrigbleibe. (In etwa hat das sogar die Scholastik schon im Ansatz gelehrt.) Karl Rahner spricht von einem allkosmischen Bezug der geschiedenen Seele.⁵ Heißt das nicht, wenn man beide Gesichtspunkte zusammennimmt, daß die Auferstehung mit dem Ende der irdischen Existenzweise zumindest schon beginnt? Muß die Auferstehung in einem zeitlichen Sinn in all ihren Einzelbezügen in den einen Augenblick am Ende verlegt werden, oder würde man diesem letzten großen *Augenblick* Christi auch gerecht, wenn man ihn als die Vollendung und Offenbarung zugleich der Integration aller in das Mysterium Christi auffassen würde? Der Integration, die auch für die schon Gestorbenen noch eine Geschichte hat, nämlich die Geschichte der Integration der Welt, der sie angehören, in das Mysterium Paschale? Die persönliche Geschichte des Menschen ist zwar mit dem Tod entschieden – ob er zu Christus gehört oder nicht. Aber wie sich seine eigene Gestalt ganz in die kommende und bleibende Welt integriert, wäre erst von der Vollendung aller in Christus her deutlich. Mit dem, was er ist, würde er schon aktiv und für andere bestimmend an dieser Endzeit teilnehmen. Er bedürfte aber zur vollen Integration auch seiner Bruchstücke erst noch der Vollzahl seiner Brüder. Es gäbe dann natürlich auch ein Gefälle in dieser Aktivität. In Christus wäre sie schon reine und vollendete Aktivität – und in einem abgeleiteten Sinn auch schon in der voll mit Leib und Seele in den Himmel Aufgenommenen. Muß noch hervorgehoben werden, daß es in all dem nicht darum geht, die Leibhaftigkeit der Auferstehung zu verdünnen und aufzulösen? Wenn aber das «Wie» der Auferstehung nur in der Wirklichkeit des Geistes Gottes erfaßt werden kann, heißt das also: wenn sie im gegenwärtigen Pilgerstand nur liebend geglaubt werden kann, dann ist es doch notwendig, sie in einen Raum der *Liebe*, somit des Pneumas, hineinzuverlegen, in dem sie allein sinnvoll sein kann: eben das pneumatische Mysterium Paschale Christi.

b) Könnten sich in dieser Sicht nicht auch zwei Linien begegnen, die beide im heilsgeschichtlichen Denken ihren Niederschlag gefunden haben und doch zunächst von verschiedenen Konzeptionen ausgehen, beide aber auch schon einen Niederschlag in der Schrift gefunden haben: die apokalyptische und die evolutive? Gott bleibt gerade in seinem göttlichen Geheimnis der Integrator dieser Geschichte und so ihr Vollender, aber die Integration wächst *in* der Geschichte. Das eine ist die

Geschichte, wie der Vater der Welt den Sohn seiner Liebe schenkt, gipfelnd in der Auferweckung seines Sohnes. Das andere ist die Geschichte, wie der in der Welt als Mensch lebende Sohn zum Va-

ter zurückgegangen ist. Die Eschatologie ist der Versuch, unseren endgültigen, vom Pneuma ermöglichten und gewirkten Platz in diesen Bewegungen zu bestimmen.

¹ Das Folgende gilt zunächst einmal für die Auferstehung Christi. Aber es sind zum großen Teil dieselben Gesichtspunkte, die für das Verständnis unserer eigenen Auferstehung wichtig sind.

² Mit dieser Bezeichnung meinen wir den oben beschriebenen Charakter des Todes.

³ Es ist gewiß auch zu überlegen, ob eine «ökonomische», von der Pneumatheologie geformte Theologie der Visio beatifica nicht manche ihrer konstitutionellen Schwächen heilen würde. Es geht ja nicht so sehr darum, bewundernd Gottes Wesen zu schauen, das hier wohl doch sehr stark als «Einheits»wesen gesehen ist, sondern mit dem, der auch die Tiefen Gottes erforscht (1 Kor 2,10), in diese Tiefe hineingenommen zu werden. Es bleibt dann übrigens auch immer der Geist, der uns aus dem verherrlichten Leibe Jesu zuffießt.

⁴ Zu fragen wäre noch, ob es in dieser erlösten Ordnung nicht auch so etwas gebe, wie eine Wiederherstellung des Todes im Sinne einer zur ursprünglichen Klarheit zurückgekehrten Geschöpflichkeit: der Bruder Tod des Sonnengesangs. Es wäre nicht der Tod,

der nach 1 Kor 15, 26 als letzter Feind vernichtet wird, sondern der Tod, der verhindert, daß das Leben der Menschen zum sterilen Vegetieren in einer Welt wird, die nach Gottes Willen vorübergehen soll und dem Abfallen der reifen Frucht vergleichbar ist.

⁵ Vgl. Zur Theologie des Todes = Quaest. disput. 2 (Freiburg 1958) 20.

WILHELM BREUNING

Geboren am 15. Mai 1920 in Sobernheim, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte in Trier und Bonn, ist Doktor der Theologie (1954), habilitierte sich 1958 für Dogmatik und ist seit 1960 Dogmatikprofessor in Trier. Er veröffentlichte: Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona (1962), redigierte die 3. Auflage von Scheebens Handbuch der katholischen Dogmatik (1961) und arbeitet mit an der Trierer Theologischen Zeitschrift.

George Pinell Theologie des Lebens und des Todes im spanischen Ritus

die Erinnerung an ein Leben. Sie verschließt die Augen nicht vor der demütigenden Auflösung, die er durchmachen muß. Sie weiß jedoch die Notwendigkeit dieser Auflösung des Leibes zu erklären: durch sie hindurch wird der neue Leib zu einem neuen Leben erstehen.

So enthalten die zahlreichen tiefgründigen spanischen Begräbnistexte eine Theologie des Todes, die unzertrennlich mit einer Theologie des Lebens zusammenhängt. Und andererseits hätte man nicht zu einer so optimistischen und zugleich in Gründen des Glaubens und der Hoffnung so solid verankerten Lehre über den Tod gelangen können, wenn diese Liturgie nicht immer wieder beharrlich und klar eine Auffassung des Jenseits vorlegen würde, die auf die Formulierung jener Lehre vorbereitet.

Die Eigenart des spanischen Ritus

In diesem Punkt verdient die spanische Liturgie in der Tat unter den übrigen Riten ganz besondere Beachtung. Die eschatologischen Themen stellen ein beständiges Motiv der Betrachtung und des Gebetes dar, vor allem im Stundengebet, und sie entfalten sich in eine solche Überfülle von Bildern und treffenden theologischen Aussagen, daß sie bei allen, die an dieser Liturgie teilnahmen, sich zwangsläufig stark auf ihre Auffassung vom Tode auswirkten. Wir müssen uns vor Augen halten, daß für gewöhnlich auch das Volk am kirchlichen Offizium teilnahm.

Eine Untersuchung wie die vorliegende kann

Der Tod ist für den Christen der letzte und höchste Akt der Gottesverehrung auf Erden. In vielen Gesängen der Begräbnisriten ruft die Kirche im Namen des Verstorbenen den Herrn an. Dies läßt sich von allen Riten sagen, namentlich aber gilt dies für den alten spanischen Ritus. Das Gebet des Christen, der durch die Todesstunde schreitet, und das Gebet der Kirche, die sich um das ewige Schicksal aller ihrer Kinder sorgt, wechseln miteinander ab und durchdringen sich gegenseitig so sehr, daß sie einen einzigen Akt bilden. Der Christ, der in die Ewigkeit hinübergeht, betet in der Kirche weiter, und die Kirche betrachtet diese letzte Unterwerfung unter den Plan Gottes, die sich in der unsterblichen Seele bei ihrem Scheiden vom Leib vollziehen soll, als ihre eigene Haltung.

Die Liturgie, die die transzendenten Wirklichkeiten vermittelt sichtbarer Zeichen ausdrückt, bringt deswegen dem Leib des Verstorbenen Ehrfurcht entgegen, umgibt ihn mit zärtlichen Gesten und macht ihn zu einem Gegenstand der Verehrung. Im entseelten Leib sieht die Kirche vor allem