

Joseph Blenkinsopp

Theologische Synthese und hermeneutische Folgerungen

I. Vorbemerkungen

Es ist heute nicht mehr so leicht, zugleich theologisch und ehrlich vom Leben nach dem Tod zu sprechen. Trotz dem wachsenden Interesse am Spiritismus und am Okkulten sowie dem Fortbestand höchst mythischer Vorstellungen von Himmel und Hölle in der Volksfrömmigkeit, weckt dieses Thema, zumindest für die hochentwickelte Bewußtheit des westlichen Menschen einen Eindruck der Unwirklichkeit und weitgehenden Fehlens existentieller Betroffenheit. Schöpferische Schriftsteller so unterschiedlicher Art wie Camus, Rilke und Kazantzakis haben die christliche Lehre vom Leben nach dem Tod als einen Verrat an unserer Verpflichtung für diese Welt gebrandmarkt. Für sehr viele unserer Zeitgenossen gilt als wahr, daß das Jenseits, das uns nach unserem Grab im Himmel erwartet, durch das Jenseits verdrängt ist, das nach unserem Grab auf Erden kommt (Feuerbach) und daß alle jenseitigen Welten durch Leiden und Unfähigkeit geschaffen worden sind (Nietzsche). Jüngste Versuche, eine christliche Theologie der Hoffnung neu zu formulieren, haben dieser Einstellung deutlich Rechnung getragen, indem sie den Ton von der individuellen Eschatologie (Tod, Gericht, Hölle, Himmel) fortverlegen und es ablehnen, positive Aussagen über das zu machen, was den Christen nach dem Tod erwartet. Interessant ist es dabei, daß die marxistische Eschatologie (vor allem in der von E. Bloch in seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung* vertretenen Form) diesen Neuformulierungen unverkennbar ihren Stempel aufgedrückt hat.

Selbstverständlich kann theologische Reflexion über dieses Thema, wenn sie ernst genommen werden will, nicht an der Erfahrung der modernen Zeit vorbeigehen, noch, wenn sie verstanden werden will, einfach bei den Kategorien und Denkmustern einer früheren Zeit stehenbleiben. Wenn, wie Moltmann es ausdrückt, von Gott nicht unter Bezugnahme auf die Erfahrung des Menschen von

sich selbst und seiner Welt gesprochen wird, dann zieht sich die Theologie in ein Getto zurück, und die Wirklichkeit, mit der der Mensch zu tun hat, wird der Gottlosigkeit überlassen.¹ Die hermeneutische Aufgabe besteht somit darin, sich zunächst auf den Boden der traditionellen (und das heißt natürlich auch der biblischen) Aussagen über Auferstehung und Leben nach dem Tod zu stellen, um die Erfahrung und das unmittelbare Erlebnis zu erfassen, aus dem sie entstanden sind, und festzustellen, ob eine solche Erfahrung für den modernen Menschen noch zugänglich ist und ob sie noch zu seiner Selbst- und Welterfahrung sprechen kann. Kurzum: Es geht hier um das Problem von Verständnis und Verwendung der durch die christliche Gemeinde vermittelten Rede- und Ausdrucksweise.

Als erstes muß notwendig festgestellt werden, daß die traditionellen Aussagen über das Leben nach dem Tod historisch zu verstehen sind. Das bedeutet unter anderem, daß wir uns nicht auf die Schriften des jüdischen und des christlichen Kanons beschränken können. Historisch gesehen ist Auferstehung der Toten eine Kategorie jüdischer Apokalyptik, ähnlich wie das Gericht über die Toten, die Hölle als Ort der Qual, die kosmische Endkatastrophe. Zwar hat sie, wie wir gleich sehen werden, tiefe Wurzeln in der biblischen Tradition. Doch ihre konkrete Formulierung ist aus einer historischen Krisensituation mit ihren Angsterlebnissen erwachsen. So klar dies als Tatsache ist, müssen wir doch ausdrücklich darauf hinweisen, daß die ersten Christen – und natürlich auch Jesus selbst – das apokalyptische Weltverständnis teilten und daher glaubten, die Auferstehung der Toten werde das anschließende Tätigwerden Gottes zur Beschließung der Geschichte begleiten. Paulus als früherer Pharisäer hatte an die Auferstehung der Toten geglaubt, ehe er zu der Überzeugung gelangte, daß Jesus von den Toten auferstanden war (siehe z. B. Apg 23, 6). Wenn wir ihn ernst nehmen, wirft der historische Charakter dieses Glaubens die Frage auf, ob die Sprache der jüdischen Apokalyptik, die allem Anschein nach der modernen Mentalität so wenig eingeht, verstanden und angepaßt werden kann. Hier liegt wirklich der Kern des Problems.

II. Auferstehung der Toten – Unsterblichkeit der Seele

Eine der Schwierigkeiten bei der Erfüllung unserer Aufgabe, uns um ein historisches Verständnis

zu bemühen, besteht darin, die genaue Form der christlichen Hoffnung auf Leben nach dem Tod zu bestimmen. Dabei ergibt sich besonders die Frage, ob Platos Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die in der katholischen Theologie und Apologetik einen sicheren, aber nicht unbestrittenen Platz erobert hat, ein authentischer Teil der ursprünglichen christlichen Hoffnung ist.² Vom rein historischen Standpunkt aus sollten wir uns darüber klar sein, daß dieses Problem nicht speziell das frühe Christentum, sondern das Judentum als ganzes während der zwischentestamentlichen Periode betrifft. Platonisches Denken über das Schicksal der Seele begann während der hellenistischen Periode seinen Einfluß auf das Judentum auszuüben, zur gleichen Zeit wie jener Glaube an die Auferstehung am Ende der Zeiten sich in Apokalyptikerkreisen großer Beliebtheit erfreute. Beide Denkweisen lassen sich in jüdischen Schriften von der zwischentestamentlichen Zeit an finden, bisweilen sogar im gleichen Buch, und die Harmonisierung beider, die weithin vom Christentum angenommen worden ist, war im Judentum bereits vor der Zeit Christi versucht worden.³ Möglicherweise, wenn auch keineswegs sicher, war das auch in der asketischen und apokalyptischen Gemeinde von Qumran der Fall.⁴

Das Zeugnis der frühen Kirche in dieser Hinsicht ist zumindest vollkommen eindeutig. Es zeigt uns zwar nicht die Möglichkeit, wohl aber die Notwendigkeit der Auferstehung von den Toten als eschatologisches Ereignis, das bereits eingeleitet ist durch die Auferstehung Jesu. Diese war in der frühesten Tradition kein Ereignis, das Jesus allein betraf, sondern erste und entscheidende Phase des *ἔσχατον*, wie es in den apokalyptischen Kreisen ausgemalt wurde, denen die ersten Jünger Jesu angehörten (siehe Apg 2, 16–36; 1 Thess 4, 15–17; 1 Kor 15, 20; Mt 7, 52–53). Laut Apg 4, 2 betrifft das Kerygma direkt und wesentlich die Auferstehung von den Toten, wie sie heute schon in Jesus begonnen hat. In dieser Perspektive ist wirklich kein Platz für eine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, noch gibt es irgendeinen Beweis dafür, daß einer der neutestamentlichen Autoren direkt von ihr beeinflusst gewesen wäre. Die Notwendigkeit, den Charakter der ursprünglichen christlichen Hoffnung, die im Osterglauben wurzelt, neu zu sehen und neu zu formulieren, ergab sich erst mit dem Verzug der Wiederkunft des Herrn, der die Auferstehung Jesu von dem vorhergehenden religiösen Postulat der Auferstehung von den Toten zu trennen drohte. In diesem Augenblick began-

nen unterschiedliche Arten des Verständnisses der Menschennatur und vor allem des Verhältnisses zwischen Leib und Persönlichkeit eine entscheidende Rolle zu spielen. Philosophischem und religiösem Denken aus dem griechischen Raum, das dazu neigte, den Leib als Grab der Seele zu verstehen (*τὸ σῶμα σῆμα*), mußte schließlich die Idee von einem auferstandenen Leib sowohl unverständlich als auch wenig wünschenswert vorkommen (vgl. Apg 17, 31–32; 1 Kor 15, 12 ff).

Wir können diese Frage hier natürlich nicht erschöpfend behandeln. Dennoch müssen eine oder zwei Feststellungen getroffen werden angesichts der schwerwiegenden Fehlvorstellungen, die aus einem anfechtbaren hermeneutischen Verfahren entstanden sind. Lassen wir für einen Augenblick 1 Kor 15, 53f und 1 Tim 6, 16, die scheinbar *gegen* einen Unsterblichkeitsglauben zeugen, beiseite, so ist keineswegs klar und selbstverständlich, daß dieser Glaube, wie er verschiedentlich in jüdischen und christlichen Schriften der Frühzeit zum Ausdruck kommt, hier tatsächlich dasselbe bedeutet, was er für viele Christen heutzutage bedeutet. So müssen wir uns klarmachen, daß Weish 2, 23–24 – eine wichtige Belegstelle der katholischen Apologetik – auf den Bericht von Gn 2–3 Bezug nimmt. Und Gn 2, 17 gleicht auf den ersten Blick ganz einem Todesurteil der Art, wie es im Alten Testament in vielen Gesetzen für spezifische Übertretungen verhängt wird. Überdies ist aber an dieser Stelle gar keine Rede davon, daß der erste Mensch wirklich von der Frucht des Baumes des Lebens ißt, obwohl er offenbar einen Zugang zu ihm hat. Wir könnten uns daher versucht fühlen, uns den ersten Menschen als sterblich wie alle Menschen und zum Tode verurteilt, aber begnadigt gleich David (2 Sam 12, 5 und 13) vorzustellen. Gerade hier aber müssen wir uns die mythischen Elemente vergegenwärtigen, die der Autor übernommen hat, und die mythischen Parallelen, an die er ganz offenbar denkt. Im Lichte dieser Zusammenhänge dürfte sichtbar werden, daß das Ziel beim Verzehr dieser Frucht die Verjüngung ist (genauso wie im Gilgamesch-Epos); das aber bedeutet, daß die Frucht erst im Alter gegessen wurde. Im Gefolge der Sünde wird die Sterblichkeit zweifellos als Bestrafung angesehen, wie deutlich aus der Assoziierung von *'adam*-*'adamah* hervorgeht, die wir in dem Urteilspruch über den gefallenen Menschen sehen (Gn 3, 19). Doch die Freiheit vom Tod, für die der Mensch ursprünglich bestimmt ist, war, wie ebenfalls aus den mythologischen Parallelen hervorgeht, direktes Geschenk

Gottes und nicht etwas, das dem Menschen aus sich selbst eigen gewesen wäre. Das ist etwas ganz anderes als die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Wir müssen uns weiter darüber klar sein, daß es sich dabei für Plato jedenfalls auch nicht um eine philosophische Idee handelte, zu der er durch reines Schlußverfahren gelangt wäre. Wir erinnern daran, daß Sokrates, ehe er den Schierlingsbecher trank, der *Hoffnung* Ausdruck gab, nach dem Tod Gemeinschaft mit den Göttern zu bekommen. Tatsächlich können wir, unabhängig von allen religiösen Prämissen, zu einer Intuition der Unzerstörbarkeit des Persönlichkeitsgrundes gelangen. Doch das ist mehr eine existentielle als eine rein rationale Gewißheit. Hier von einer rationalen Gewißheit reden, bedeutet nur zu leicht sowohl den Tod als auch die christliche Verheißung neuen Lebens aus dem Tod ihres wahren Sinnes entleeren.

Dieser letzte Punkt ist von entscheidender, unmittlbarer Bedeutung. Den Inhalt der christlichen Hoffnung in einem reinen Überleben des Todes erblicken – wie dies noch weithin getan wird – oder in einer Überzeugung, daß das Leben weitergehen kann wie vorher, heißt den Tod zu einem leeren Schein herabwürdigen. Es muß erwähnt werden, daß wir an keiner Stelle der Bibel etwas von einer derart legeren, romantisierenden oder unbesorgten Haltung dem Tod gegenüber finden. Der Tod ist nicht lediglich ein biologisches Ereignis. In seiner totalen menschlichen und existentiellen Bedeutung ist er ein unnatürliches, schreckliches Zerbrechen, das in seinem innersten Wesen nur als Strafe für Sünde begriffen werden kann.⁵ Die in der christlichen Geschichte immer wiederkehrende Tendenz, den Ton auf die Unsterblichkeit zu verlegen – vielleicht weil es leichter schien, sie in eine total vernunftgemäße Erklärung einzubauen –, hat die unglückliche Auswirkung gehabt, die Menschen zu dem Glauben zu bringen, daß letzten Endes doch nur der Leib stirbt und das eigentliche Subjekt, der innerste Persönlichkeitskern, vom Tode unberührt bliebe. Es wäre interessant und durchaus möglich, diesen Unglauben dem Tod gegenüber von verschiedenen heutigen Formen des christlichen Begräbnisses aus zu belegen.

Und schließlich sollten wir hinzufügen, daß die christliche Hoffnung auf die Auferstehung auch häufig als ein Überleben nach dem Tod fehlgedeutet wird. Soweit sie in diesem Sinne verstanden wird, gilt auch ihr der Vorwurf, sie sei ein Manöver, der Realität und Endgültigkeit des Todes aus-

zuweichen. Es sollte ganz deutlich sein, daß es keinerlei Parallele gibt zwischen dem Schicksal des im Glauben mit dem auferstandenen Christus vereinten Christen und dem der nach bestimmten biblischen Berichten auf wunderbare Weise wieder zum Leben erweckten Einzelpersonen (1 Kg 17, 17–24; 2 Kg 4, 32–37; 13–21; Mk 5, 35–43; Lk 7, 11–16; Jo 11, 1–44; Apg 20, 9–12).⁶ Man kann nicht stark genug betonen, daß jede Form von Hoffnung oder Überzeugung, die die Wirklichkeit und Endgültigkeit des Todes nicht voll in Rechnung stellt und Leiden und Sterben aus ihrer Dialektik ausklammert, nicht allein illusorisch, sondern unchristlich ist.

III. Der biblische Kontext des Auferstehungsglaubens

Wir haben gesehen, daß der Glaube an eine eschatologische Auferstehung, allgemein verstanden in einem ganz buchstäblichen Sinne, in jüdischen Apokalyptikerkreisen während der hellenistischen Periode, ja vielleicht noch früher, auftauchte (Dan 12, 2f; 2 Makk 7, 9ff; 14, 46; vielleicht auch Is 26, 19). Das ist nicht so sehr, wie man häufig behauptet hat,⁷ eine Übernahme aus der Religion des Zoroaster, sondern hat seine Wurzeln in einer älteren biblischen Tradition und gelangte in einer Zeit nationaler Krisen und Leiden unter dem machtvollen Eindruck der zahlreichen Martyrien der seleukidischen Verfolgung zum Durchbruch.⁸ Ein solcher Glaube unterliegt natürlich keiner empirischen Verifizierung, noch haben diejenigen, die sich zuerst zu seinen Sprechern machten, sich vorgestellt, dies könne der Fall sein. Der Vergleich des Aufstehens vom Schlaf, des Überganges vom Schlaf- zum Wachzustand wies auf eine intuitive und indirekte Weise über sich selbst hinaus auf den Übergang vom Tod zum Leben. In der biblischen Welt wie im Bereich der religiösen Erfahrung der Antike bedeutete die Metapher des Aufstehens, des Auferwecktwerdens (vom Tod) mehr ein Verlangen und Sehnen als eine Behauptung. Wenn wir zugeben können, daß die Funktion der Sprache nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie im Behaupten besteht, können wir viele Ausdrücke dieses Verlangens und Sehnsens sowohl im Alten Testament wie in religiösen Schriften der Antike finden: in Mythen, Kulthymnen, Klagen von Einzelmenschen und religiösen Feiern. Besonders wichtig ist es, sich klar zu werden, daß die Formulierung dieser Hoffnung durch die Autoren apokalyptischer Schriften in zweierlei Hinsicht ein durchaus organischer Teil

der gesamten biblischen Tradition ist: Er leitete sich in seinem Wesen und in der Wirklichkeit von der Offenbarung eines Gottes her, von dem man glaubte, daß er Quelle allen Lebens sei; sie wies auf die Erfüllung einer von Anbeginn an der Schöpfung innewohnenden Zielgerichtetheit hin. Betrachten wir kurz diese beiden Aspekte.

In der biblischen Tradition ist Jahwe der lebendige Gott und Quelle allen Lebens. In der Schöpfung empfängt der Mensch seine besondere Existenzweise aus dem göttlichen Lebenshauch (Gn 2, 7, vgl. 1, 2), der beim Tod zu seiner Quelle zurückkehrt (vgl. Pred 12, 7). Für seine Frommen ist Jahwe der, der «tot macht und lebendig macht, (der) stürzt in den Scheol und führt heraus» (1 Sam 2, 6: man beachte hier wie an anderen Stellen den Parallelismus von «[er] macht lebendig... [er] führt heraus»). Seine typische Handlung – gleich ob im Leben der Gemeinschaft oder im Leben des Einzelmenschen – besteht darin, vom Tod zu retten und neue Lebensmöglichkeit zu geben. Im deutlichen Gegensatz zu anderen Glaubensvorstellungen zeigt der Jahwismus eine totale Verwerfung jeden Kultes des Todes und eine unwiderstehliche Geöffnetheit für das Leben.

Wir können nur eins von vielen Beispielen dafür aus der Tradition nehmen. Der Zyklus der Abrahamerzählungen (Gn 12–25) entstand als Zeugnis für die Macht des Gottes der Hebräer, Leben zu schaffen und seine Verheißungen zu erfüllen, selbst angesichts des Todes – der erstorbenen Zeugungskraft Abrahams und des unfruchtbaren Schoßes Sarahs (es ist bezeichnend, daß alle Stammütter unfruchtbar waren!), und auch Isaak ist auf dem Opferaltar so gut wie tot. Die jüdische Tradition hat allgemein das *akedah* oder «Binden Isaaks» (Gn 22, 9) auf Jahwes Verfahren mit Israel hin interpretiert, das vom Tod errettet und dem ein neues Leben geschenkt wurde. So empfand Paulus es als ganz natürlich, diese Erzählungen nach Art eines Midrasch auf Christi Auferstehung hin zu interpretieren (Röm 4, 15 und 17); und der Autor des *Hebräerbriefes* spricht im Zusammenhang mit Isaak von einer Auferweckung vom Tod (vgl. Hebr 11, 19). Der Glaube an Jahwe schloß notwendig die Macht ein, Leben aus dem Tod zu schaffen. Und die frühe Kirche war sich ständig bewußt, daß es derselbe Gott war, der Jesus von den Toten auferweckte (vgl. Ap 3, 13).

Es muß hinzugefügt werden, daß nach gut belegter synoptischer Tradition (Mk 12, 18–27; Mt 22, 23–33; Lk 20, 27–40) Jesus in der Frage der Auferstehung der Toten auf seiten der Pharisäer

gegen die Sadduzäer stand und als Beleg für seine Meinung die Erzählung vom brennenden Dornbusch, vor allem die Anrufung Jahwes als Gott der Väter nahm. Das bedeutet – wobei wir die Genehmigung der Exegese gebührend in Rechnung stellen –, daß der physische Tod kein Hindernis für die Macht göttlichen Lebens bildet.

Und nun zu unserer zweiten Feststellung. Hier ist zunächst zu sagen, daß sowohl die Autoren apokalyptischer Schriften, wie die des Neuen Testaments die Auferstehung von den Toten als einen Aspekt oder eine Phase in dem komplexen Ereignis des *ἔσχατον*, der Vollendung der Geschichte, darstellen. In 1 Thess 4, 14–17 folgt auf die Auferstehung Christi binnen kurzem, bei seiner Wiederkehr, die Auferstehung der verstorbenen Christen und die Aufnahme der noch Lebenden (um den auferstandenen Herrn bei seiner Rückkehr zur Erde zu begleiten). In 1 Kor 15, 23–28, wo Paulus sich ausdrücklich und in polemischer Form mit der Auferstehung der Toten befaßt, sind die Phasen: Auferstehung Christi; seine *Parusie*, begleitet von der Auferstehung der Gläubigen; die Übernahme des Reiches durch den Vater; die Überwindung des Todes, des letzten Feindes. Zwar verwenden diese Darstellungen noch die bildhafte Sprache jüdischer Apokalyptik (bestimmte chronologische Abfolgereihen, räumliche Bilder größten Maßstabes), doch ist nicht schwer zu begreifen, was damit gesagt sein soll. Jesus hat die Verheißung des Lebens geerbt. In seiner Auferstehung ist der Sieg des Lebens über die Macht des Todes verkündet worden. Seine Auferstehung hat ein neues und endgültiges Zeitalter eingeleitet in einer erneuerten Welt. Wir sehen hier wieder, wie im frühesten christlichen Zeugnis die Auferstehung nur in diesem Kontext der Erwartung eines neuen Zeitalters verständlich ist.

Man braucht nicht eigens zu betonen, daß die Zukunftshoffnung, die das Alte Testament beherrscht, stärker auf Gottes Handeln an der Gemeinschaft als auf das Geschick des Einzelmenschen gerichtet ist. Besonders deutlich wird das in Is 40–55, wo die Motive der Schaffung und Erlösung eines Volkes eng miteinander verbunden sind.⁹ Aber diese Tendenz ist überall zu erkennen und muß als eine notwendige Voraussetzung des Auferstehungsglaubens betrachtet werden. Sowohl bei Ez 37 (das Tal der verdorrten Gebeine) als auch in der sogenannten Isaias-Apokalypse (24–27 vor allem 26, 19) wird die Neuerschaffung der in der Zerstreuung lebenden Gemeinde als eine Auferweckung vom Tod dargestellt. Und in kei-

nem der beiden Fälle ist die Vorstellung einer individuellen Auferstehung impliziert. In Ezechiels Vision bildet die Rolle des Wortes und des Geistes eine thematische Verbindung zum Schöpfungsbericht von Gn 1, die für spätere Formulierungen des Auferstehungsglaubens von Bedeutung ist.¹⁰ Selbst bei Daniel, wo zweifellos die Auferstehung des Einzelmenschen geschaut wird, ist das Hauptanliegen doch immer noch die gläubige Gemeinde, «die Heiligen des Allerhöchsten» (7, 18. 22). Und schließlich sei noch erwähnt, daß die Mutter der sieben Märtyrer zur Zeit des Antiochus eindeutig der Überzeugung Ausdruck gibt, daß ihre Söhne vom Schöpfer der Welt Leben und Odem zurück-erhalten werden (2 Makk 7, 23).

Auch die Autoren apokalyptischer Darstellungen sind vom Glauben an den Schöpfer-Gott ergriffen, wenn sie in die Zukunft blicken, auf den «neuen Himmel und die neue Erde» (Is 66, 22; vgl. 2 Petr 3, 13; Apk 21, 1), das heißt auf eine Welt, die durch den Schöpferakt erneuert ist, der sie überhaupt ins Leben gerufen hat. Und wir verfälschen die Ideen, auf die sie Bezug nehmen, nicht, wenn wir sagen, daß es bei ihnen keine Auferstehung der Toten ohne die Neugeburt einer neuen Welt gibt.

Wenn diese Assoziation zwischen der Schöpfung «im Anfang» und einer neuen Schöpfung des Lebens aus dem Tod (Chaos) eine notwendige Voraussetzung für die Auferstehung allgemein ist, dürfen wir nicht erwarten, daß es im Glauben der frühen Christen mit der Auferstehung Jesu anders war. Er ist «der Erstgeborene von den Toten» und *als solcher* auch «der Erstgeborene von aller Schöpfung» (Kol 1, 15. 18; vgl. Apk 3, 14). Indem er an diesem «neuen Sein» teilnimmt, wird der Christ selbst «neue Schöpfung» (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15).

Diese Feststellungen, die keinen Anspruch darauf erheben, erschöpfend zu sein, können irgendwie dazu beitragen, die allgemeine Annahme zu entkräften, der Auferstehungsglaube sei eine späte und ziemlich erratische, periphere Beifügung zum biblischen Glauben. Während ihre Formulierung im Sinne der individuellen Auferstehung tatsächlich relativ spät erfolgte, sollte man sich klar darüber sein, daß der Auferstehungsglaube an sich in einem realen Sinne logische Folge des hebräischen Gottesglaubens ist. Doch selbst in seinen ausdrücklichsten Formulierungen bleibt er mehr ein Sehnen und Verlangen (das zwar wohl begründet ist), als eine dogmatische Aussage – und zwar ein Sehnen und Verlangen, das nur aus der Dialektik von Leiden und Erwartung, von Annahme des

Todes und ungebrochenem Vertrauen erwachsen kann. Das alles hat Paulus in den Worten zusammengefaßt: «Ihn will ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Leidensgemeinschaft mit ihm, indem ich gleichförmig werde mit seinem Tode, ob ich hingelangen *könnte* zur Auferstehung der Toten» (Phil 3, 10f).

Offenbar gibt es keinen Weg, rational zu begreifen, was in unserer Erfahrung nur als Ausdruck einer Zukunftshoffnung liegt, noch eine Art und Weise, in positiven, analytischen Begriffen von dieser Hoffnung zu sprechen. Diese beunruhigende Sprechweise können wir uns nur soweit aneignen, wie die Geschichte der Verheißung für uns irgendwie sinn- und belangvoll ist. Alle Fehlinterpretationen des Auferstehungsglaubens können so oder so auf eine Fehlinterpretation der Verheißung zurückgeführt werden. Die Gnostiker haben ihre eigene Weise der Neuformulierung der Auferstehung Jesu gefunden: als Verkörperung einer von der historischen Wirklichkeit geschiedenen Heils-idee oder -lehre; und sie hatten die ganze Geschichte hindurch bis auf unsere Tage ihre Anhänger. Und wenn vom Osterglauben als neuer Existenzmöglichkeit gesprochen wird, die für den Glaubenden die Möglichkeit einer Befreiung *von* der Geschichte einschließt, so ist das im Grunde gar nicht sehr verschieden davon.¹¹ Die Inadäquatheit anderer Neuinterpretationen der Auferstehung – etwa als symbolhafter Ausdruck für die Hochschätzung der körperlichen Existenz, einer äußersten Freiheit vom Todestrieb (*θάνατος*), einer neuen Art von Kommunikation in einer verwandelten Umwelt – erwächst aus einer zu geringen Berücksichtigung des historischen und eschatologischen Kontextes des Auferstehungsglaubens. Oft, wenn auch nicht immer, geht diese Hand in Hand mit einer zu geringen Berücksichtigung seiner sozialen und ökologischen Implikationen; und diesen wenden wir uns nun abschließend zu.

IV. Soziale und ökologische Aspekte des Auferstehungsglaubens

Ein Großteil der Schwierigkeit beim Verständnis des Auferstehungsglaubens erwächst aus der Verwendung des Begriffes «Leib». Bekanntlich hat das Hebräische kein anderes Wort für «Leib» als das Wort für den toten Leib, den Leichnam (*nebelāh, peger*). Ebenso wenig entspricht das griechische Wort *σῶμα*, das Paulus verwendet, wenn er von der Auferstehung spricht, dem Wort «Leib» in unserem heutigen Sprachgebrauch. Obwohl er

in der Verwendung des Wortes nicht völlig konsequent ist, gebraucht Paulus es allgemein zur Bezeichnung des Menschen in seiner konkreten Existenz. Der Mensch *ist* ein Leib, ein Körper; die körperliche Existenz ist die für ihn eigentümliche Existenzweise. Bultmann hat darauf hingewiesen, daß für Paulus «Leib» Mensch ist, insofern er sich in Beziehung zu sich selbst oder zur Welt erfährt.¹² Als «gefallener» Mensch aber ist diese Erfahrung für ihn eine Erfahrung der Entfremdung sich selbst und seiner Umwelt gegenüber. Die Notwendigkeit der Erlösung erwächst aus dieser tiefempfundenen Erfahrung der Gespaltenheit in diesem «Todesleib» (Röm 7,24); daher die Notwendigkeit einer *Umgestaltung*, die für den Christen bei der Taufe beginnt und sein ganzes Leben hindurch fortschreitet (vgl. Röm 8,23; 2Kor 3,18 usw.). Damit haben wir einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis der paulinischen Diskussion über die Auferstehung in 1Kor 15. Auch hier liegt der Ton deutlich auf der Umwandlung und nicht allein einer Wiederherstellung des physischen Leibes und erst recht nicht einem reinen Überleben nach dem Tod. Die Umwandlung vom natürlichen zum geistigen Leib (*σῶμα πνευματικόν*) ist nicht dasselbe wie Umwandlung vom Materiellen zum Immateriellen. In diesem Zusammenhang bezeichnet «geistig, geistlich» nicht die Substanz des Leibes; es bedeutet, daß jetzt, in der eschatologischen Zeit, der Geist die leibliche Existenz beherrscht, an Stelle der negativen und todbringenden Kräfte, die in der gegenwärtigen Zeit in Raum und Zeit am Werke sind. Der Mensch befindet sich endlich in Übereinstimmung mit sich selbst und mit der Welt. Es war sehr naheliegend, daß Paulus in diesem Zusammenhang von dem auferstandenen Leib in den Begriffen und Vorstellungen des Adamsmythos sprach, auf den jüdische Schriftsteller der vorchristlichen Ära häufig Bezug nahmen (1Kor 15,20–22, 45–49). Der erste Mensch war nach dem Bild Gottes geschaffen, in Harmonie mit sich selbst und seiner Umwelt. Doch nach dem Falle war er inneren Zwängen und Trieben ausgesetzt, in sich gespalten (er schämte sich seiner Nacktheit), unter die Macht des Todes gestellt, der Natur und der animalischen Welt entfremdet. Betrachtet man nun das *ἔσχατον* als eine *ἀποκατάστασις*, die Wiederherstellung eines Urzustandes, so ist die leibliche Existenz in der eschatologischen Zeit nicht anders, als sie im Anfang war: durchdrungen von dem lebengebenden Geist Gottes.

Doch das ist nicht alles. In Röm 8, 18–25 kommt Paulus auf das gleiche Thema zurück, wo er von

der Solidarität zwischen dem Geschick des Einzelmenschen und dem der gesamten geschöpflichen Ordnung spricht. Ebenso wie die Versklavung des ersten Menschen an die Sünde die gesamte geschöpfliche Ordnung mit sich zog – in Gn 3 wird *'adam* der *'adamah* entfremdet – bringt die Schöpfung eines neuen Menschen, eines neuen Wesens in Christus, den ganzen Kosmos mit sich, der bis dahin in Geburtswehen seufzt, da er nur im Menschen eine Artikulation seiner Hoffnung auf Freiheit vom Verfall findet.¹³ Das Seufzen und die Geburtswehen der Schöpfung deuten auf eine schmerzliche, aber sinn- und zweckvolle Erlösung hin, die vom Menschen abhängt. Sie ist eben jetzt im Gange, und ihre Vollendung ist die künftige Auferstehung. Diese Sicht des Menschen in seiner Integriertheit in die Ordnung eines Kosmos, der von ihm abhängt und für den er verantwortlich ist, könnte – nebenbei gesagt – eine tragfähige theologische Basis für ein christliches Herantreten an die Ökologie sein; und wie ein jüdischer Kommentar zu Gn 3 sagt, ist selbst die Luftverschmutzung ein Ergebnis des menschlichen Falles.

Während wir die volkstümliche Vorstellung von der Auferstehung, die Vorstellung, «auf der anderen Seite» warte auf uns ein neuer Leib, wie ein neuer Anzug, der nur angezogen zu werden braucht – als eine einigermaßen lächerliche Karikatur erkennen, ist es, selbst für den intellektuellen Christen des Westens immer noch sehr schwierig, sie sich anders als individualistisch vorzustellen. Daher muß betont werden, daß Auferstehung von den Toten *nicht* Gewähr für ein persönliches Fortleben nach dem Tod ist. Wenn wir uns getreulich an das biblische Zeugnis halten wollen, dürfen wir das Geschick des Einzelmenschen nicht von dem der Gemeinschaft – des Leibes Christi – und der gesamten geschaffenen Ordnung trennen. Die Auferstehung des Leibes «meint» in erster Linie und wesentlich das Geschick der neuen Gemeinde, des eucharistischen Leibes, des Leibes des auferstandenen Christus, der das Zentrum einer weltweiten Gemeinschaft ist. Darüber hinaus weist sie auf «die Solidarität der in Christus neu geschaffenen Welt»¹⁴ hin, da «Leib» auch für «Mensch in der Solidarität mit der Schöpfung» steht. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir feststellen, daß von Leib sprechen soviel bedeutet wie von dem Teil der Welt sprechen, der wir selbst sind und für den wir verantwortlich sind.¹⁵ Diese beiden Aspekte, die absolut unverzichtbar sind, führen uns erneut vor Augen, daß Auferstehung, verstanden als die Möglichkeit einer letztgültigen Umwandlung, nicht ausschließ-

lich als punktuell Ereignis aufgefaßt werden kann. Hier und jetzt, in dieser unerlösten Welt, in der Sünde und Tod so deutlich sichtbar vor uns stehen, «sind wir in sein Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit» (2Kor 3, 18). Hier und jetzt, in einer Welt, die vom Menschen der

Nichtigkeit anheimgegeben ist, «wartet die Schöpfung sehnsüchtig auf die Offenbarung der Söhne Gottes» (Röm 8, 19). Die Auferstehung ist daher nicht allein Hoffnung auf Zukunft, sondern Pflicht und Aufgabe für die Gegenwart.

¹ J. Moltmann, *Theology of Hope* (New York 1967) 89; deutsches Original: *Theologie der Hoffnung* (München 1965).

² Zu dieser Frage siehe besonders O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Neuchâtel 1956).

³ Für die einschlägige Literatur siehe D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia 1964) 366–374.

⁴ Russell aaO. 373f.

⁵ Eine gute Darstellung dieser Auffassung haben wir bei J. Pieper, *Death and Immortality* (New York 1969); deutsches Original: *Tod und Unsterblichkeit* (München 1968).

⁶ Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß all diese Stellen eine sorgfältige exegetische Bearbeitung erfordern; ihre Historizität läßt sich nicht einfach annehmen.

⁷ Russell aaO. 385f.; R. Bultmann, *Primitive Christianity* (London 1960) 55, 99; deutsches Original: *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich 1949).

⁸ Renan hat jedoch übertrieben, wenn er schrieb, der Märtyrer sei der eigentliche Schöpfer des Glaubens an ein zweites Leben, vgl. *Histoire du Peuple d'Israël IV* (Paris) 226.

⁹ Siehe meinen Beitrag, *Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuteronomiosaja: Concilium* (Dezember 1966) 762–767.

¹⁰ Siehe W. Zimmerlis aufschlußreichen Aufsatz, «Leben» und

«Tod» im Buch des Propheten Ezechiel = Gottes Offenbarung. *Gesammelte Aufsätze* (1963).

¹¹ Bultmann aaO. 232ff.

¹² Bultmann, *Theology of the New Testament I* (New York 1951) 195–200; deutsches Original: *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1948).

¹³ Betr. des jüdischen Kontextes dieser Denkweise siehe W. D. Davies, *Paul and Rabbinical Judaism* (London 21955) 38ff.

¹⁴ J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology* (London 1952) 79.

¹⁵ E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik: ZThK 59* (1962) 282 = *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 21965) 129.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH BLENKINSOPP

geboren 1927 in Durham, Katholik. Er studierte am Bibelinstitut in Rom sowie an der Universität London, ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften und Lektor für Bibelwissenschaften an der Universität Vanderbilt (USA). Er veröffentlichte: *Celibacy, Ministry and the Church* (New York 1968).