

Bericht

Joachim Gnilka

Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion

Drei Vorbemerkungen: 1. Die neutestamentliche Exegese ist von ihrem Objekt her eine ökumenische theologische Disziplin. Jeder Exeget, gleich welcher Richtung, hat es mit dem gleichen Materialobjekt, dem Neuen Testament und seinen Texten, zu tun. Angesichts der vielfältigen Bemühungen kann es sich keiner leisten, den anderen zu überhören. Darum soll im folgenden Literaturbericht der jeweils besprochene Autor nur dann eigens als katholischer oder protestantischer vorgestellt werden, wenn es um gravierende Unterschiede in den Auffassungen geht.

2. Zur Sache: Wenn das Thema Auferstehung (*ἀνάστασις*) als endgültiges Schicksal der Gläubigen formelhaft im NT zur Sprache kommt, ist regelmäßig von der «Auferstehung der Toten» (z. B. Apg 24, 21; 1 Kor 15, 12 f. 21. 42; Hebr 6, 2) bzw. «aus den Toten» (z. B. Apg 4, 2; Lk 20, 35) die Rede, nicht von Auferstehung des Leibes. Selbstverständlich ist dabei mit Ausnahme des Johannes-Evangeliums unbestritten vorausgesetzt, daß die Auferstehung der Toten als Auferstehung des Leibes konzipiert ist. Immerhin macht diese Beobachtung deutlich, daß der Gedanke von der Auferstehung des Leibes als Interpretation zur Auferstehung von den Toten hinzutritt. Andere Interpretationen sind möglich, mögen diese auch von den Autoren der neutestamentlichen Schriften abgelehnt werden. Den *gedanklichen* Fortschritt von der Auferstehung der Toten zur Auferstehung des Leibes markiert Paulus, wenn er in 1 Kor 15, nachdem er die Auferstehung der Toten sichergestellt hat, die Frage aufwirft: «Wie werden die Toten auferweckt? Mit welchem Leib kommen sie?» (V 35.) Dringend notwendig erscheint eine saubere Klärung der Begriffe. Leider wird diese Notwendigkeit auch in der modernen Diskussion nicht immer beachtet.

3. Wie notwendig eine präzise Abklärung der Begriffe ist, kann die folgende Feststellung beleuchten. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis wird der Glaube an die *carnis resurrectio* formuliert. In 1 Kor 15, 50 lesen wir den Satz: «*Fleisch* und Blut können das Reich Gottes nicht erben; nicht erbt das Verwesliche die Unverweslichkeit.» Versteht das Apostolikum «Fleisch» offenbar im Sinne von Leib, so verdeutlicht Paulus, daß nicht eine beliebige «Leiblichkeit» Teilhaberin der Auferstehung ist, sondern nur eine gewandelte.

Die monistische und die dualistische Auffassung vom Menschen

Solange es eine kritische Exegese gibt, steht man vor der Frage, welcher der beiden Kulturräume das Zustandekommen des NT und seiner Schriften im stärkeren Maß beeinflusste, der palästinisch-jüdische oder der hellenistische. Das Pendel schwenkte bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite. In der Gegenwart erkennt man, daß die beiden Räume sich viel intensiver gegenseitig durchdrangen, als man bisher angenommen hatte. Das heißt, hellenistisches Gedankengut gab es auch im Palästina des ersten christlichen Jahrhunderts.¹ Übertragen auf den Glauben an die Auferstehung der Toten und seine Präzisierung wird die Unterscheidung von palästinisch-jüdischem und hellenistischem Kulturraum wichtig in bezug auf das Bild vom Menschen, das man da und dort entwickelt hatte. Während der Jude ganzheitlich-monistisch vom Menschen dachte, spaltete der Grieche ihn auf in Leib und Seele. Konsequenz zu Ende gedacht bedeutete das, daß der Jude Auferstehung begreifen konnte in naiver Form als Restituierung des alten Menschen oder als Neuschöpfung und daß der Grieche Auferstehung entweder völlig ablehnen mußte oder als Wiederzusammenführung der überlebenden Seele mit einer neuen Leiblichkeit sich vorstellen konnte. Die anthropologischen Voraussetzungen der *paulinischen* Eschatologie sind in der Diskussion der neueren Zeit öfter behandelt worden. Weithin rechnet man mit einer Entwicklung des Apostels in dieser Sache. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die Erwartung der Parusie mit der Auferstehung der Toten, die in dem Maß im Leben des Paulus zurückgetreten sei, als er hellenistischen Einflüssen ausgeliefert gewesen wäre und persönlich in Todesnot geraten sei. Eine Verdrängung des Auferstehungsglaubens durch die Unsterblichkeitshoffnung, wie sie gegen Ende des letzten Jahrhunderts noch der Protestant *E. Teich-*

mann² annahm, wird allerdings heute mit guten Gründen nicht mehr vertreten. *J. Dupont*,³ der in einem imponierenden Werk eine ganze Forschungsrichtung zusammenfaßt, bemüht sich, die Hinwendung des Paulus zur Unsterblichkeitshoffnung anhand von Phil 1, 21–23 aufzuweisen, wobei die Voraussetzung bleibt, daß die Erwartung der Auferstehung für Paulus das tragende Gewicht behält. Die Wertung des Todes als das «weitaus bessere» und die Sehnsucht «aufzubrechen (*ἀναλῶσαι*) und mit Christus zu sein» werden mit Hilfe paralleler hellenistischer Aussagen interpretiert. *Ἀναλῶσαι* wird im Sinn von Auflösung, Lösung der Seele vom Leib (Vulgata: *dissolvi*) gefaßt, und damit wird in der Tat der Eindruck vermittelt, daß der Apostel sich ganz auf das hellenistische Menschenbild eingelassen hat.⁴ Kritisch mit Dupont setzt sich *P. Hoffmann*⁵ in einer umfänglichen Untersuchung zur paulinischen Eschatologie auseinander. Weder berechtige eine Übereinstimmung der Terminologie des Paulus mit der hellenistischen zur Annahme einer Übereinstimmung in der Sache noch gebe es eine Entwicklung in der Eschatologie des Apostels. Nach Hoffmann kann Paulus von Anfang an das Nebeneinander von Auferstehungsglaube und Fortexistenz des Glaubenden nach dem Tod vereinbaren und hat er beides gleichrangig durchgehalten. Denn er steht in der Abhängigkeit von der Eschatologie der jüdischen Apokalyptik, in der es bereits vor Paulus dieses Nebeneinander gegeben hat und in die in einer vulgarisierten Form die hellenistische Auffassung vom Menschen Eingang gefunden hatte. Das machte es Paulus möglich, sich ein Leben des Menschen nach dem Tod vorzustellen, ohne besonders nach anthropologischen Kategorien zu fragen. Hervorzuheben aber ist, daß Paulus das Fortleben des Glaubenden von Christus her versteht. Nicht ist dieses gesichert durch eine anthropologische Kategorie oder durch den hellenistischen Begriff Unsterblichkeit. In der Gemeinschaft mit Christus, die durch den Tod nicht zerschnitten werden kann (Phil 1, 23), ist die Auferstehungshoffnung geborgen, da es die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus ist.⁶

Bezüglich der synoptischen Evangelien kommt *G. Dautzenberg*⁷ zu ähnlichen Ergebnissen wie Hoffmann und bestätigt damit indirekt dessen Resultate. Das ganzheitliche Bild vom Menschen ist auch hier beherrschend. Das wird anhand des Begriffs *ψυχή* (= Leben) schön gezeigt. Wo *ψυχή* als die den irdischen Tod überlebende Größe und damit im Sinn von Seele konzipiert ist wie in Mt, 10

28, wird der Seele keinesfalls eine naturhafte Unsterblichkeit zugesprochen, sondern der Blick auf den Gerichtstag und damit die dem Menschen übertragene Verantwortung gelenkt.⁸ Nun wird man nicht alle drei Synoptiker gleich beurteilen können, sondern zumindest für Lukas/Apg mit einem eigenen Konzept rechnen müssen (vgl. Apg 2, 27 und 31). Leider fehlt hier bis heute eine eindringende Untersuchung. Ähnliches gilt – soweit ich sehen kann – für das Johannes-Evangelium, dem neben Paulus und den Synoptikern dritten wichtigen neutestamentlichen Komplex für unser Thema. Das entscheidendste Zeugnis für den Glauben an die Auferstehung des Leibes im vierten Evangelium findet sich in Joh 5, 28f. *R. Bultmann*, der Johannes vom gnostischen Mythos beeinflusst sieht und die präsentische Eschatologie unter bewußtem Abstrich aller zukunfts-eschatologischen Aussagen als die typisch johanneische erkennen zu können glaubt, möchte freilich Joh 5, 28f der von ihm postulierten kirchlichen Redaktion zuschreiben und damit als sekundäre Zutat betrachten.⁹ Die Verheißung des Johannes gehe auf den Aufstieg der einzelnen Seelen nach dem Tode in die Lichtwelt, wie das in 14, 2ff zum Ausdruck gebracht sei.¹⁰ *J. Blank*,¹¹ der in einer scharfsinnigen Studie Bultmanns Thesen prüft, hat die johanneische Eschatologie als einheitliche, Gegenwart und Zukunft umspannende dargestellt. Zu Joh 5 sagt er nachdrücklich, daß sich nach der Auffassung des Evangelisten Tod und Leben an der Leiblichkeit des Menschen in ihrer ganzen Macht zu manifestieren hätten.¹² Nicht wird untersucht, welches anthropologische Konzept Johannes vertritt.

Christologische Zentration

Christlicher Auferstehungsglaube ist begründet in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dieser Satz ist unbestritten, mag man die Auferstehung Jesu auch mit verschiedenen Deutungen versehen. Aber die Auferstehung Jesu steht hier nicht zur Debatte. Nur in der Rückbindung des Auferstehungsglaubens an die Auferstehung Jesu kommt dieser überhaupt als christlicher in den Griff. Denn Auferstehungsglauben gibt es auch in anderen Religionen, z. B. im Parsismus, wo man seinen Ursprung vermutet, oder in der jüdischen Apokalyptik. *F. X. Durrwell* verdient volle Zustimmung, wenn er sagt, daß die leibliche Auferstehung der Gläubigen die letzte und unausbleibliche Folgerung aus der Auferweckungstat Gottes an Christus bildet, oder daß die von Gott

bewirkte Heiligung der Ordnung der physischen Wirklichkeiten angehört.¹³ Freilich fällt auf, daß Durrwell sich ausschließlich auf paulinische Texte beruft.¹⁴ Diese Beobachtung berührt sich mit der Auffassung R. Bultmanns, daß ein innerer ursächlicher Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen Totenerweckung nur in jenem Gedankenkreis Gegenstand der Reflexion sei, der bei Paulus (und später bei Ignatios von Antiocheia) von ausschlaggebender Bedeutung ist.¹⁵ In den Reden der Apostelgeschichte z. B. gilt die Auferstehung Christi wesentlich als seine Begaubigung. Diese Erkenntnis ist richtig, nur wird man – wie Bultmann selbst zugibt – diesen Zusammenhang, mag er auch nicht ausdrücklich ausgesprochen werden – für die anderen neutestamentlichen Schreiber voraussetzen können.

Wenn Jesus etwa in Apg 3, 15; 5, 31 «Anführer (des Lebens)» genannt wird, so ist damit die Bedeutung seiner Auferstehung für uns aufgewiesen, aber auch die Wahrheit, daß es eine Auferstehung der Toten und ein Gericht gibt.¹⁶ Oder wenn Christus nach Apk 1, 18 die Schlüssel des Todes und des Hades hat, bedeutet das, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod auch für uns vernichtet hat. Paulus ist es möglich, den ursächlichen Konnex zwischen Christi Auferstehung und der Auferstehung der Gläubigen präziser darzustellen, weil er für die Verbindung der Gläubigen mit Christus – wie heute von zahlreichen Interpreten angenommen wird – auf das semitische Denkmodell von der korporativen Persönlichkeit zurückgreift.¹⁷ Danach hat alles, was Christus tut und erfährt, nicht nur Bedeutung für ihn, sondern auch für alle zu ihm gehörigen Menschen, die er darstellt und vertritt. Die Vorstellung von der korporativen Persönlichkeit erlaubt es, die Aussagen von dem Einen auf die Vielen zu übertragen, doch immer so, daß die echte historische Vorrangigkeit gewahrt bleibt. In diesem Kontext müssen die sogenannten Syn-Komposita erwähnt werden, die in letzter Zeit öfter Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen sind.¹⁸ Mit ihrer Hilfe kann Paulus das Schicksal Christi mit dem Schicksal der Christen existentiell verbinden, so wenn er sagt, daß wir mit Christus (in der Taufe) mit gekreuzigt und mit begraben worden sind (Röm 6, 4–6), daß wir mit ihm leben (6, 8), mit ihm erben und verherrlicht werden (8, 17), und daß wir vor allem gleichgestaltet sein werden mit dem Leib seiner Herrlichkeit (Phil 3, 21). F. Mußner¹⁹ hat neuerdings sowohl die christologische Verankerung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens als

auch die Christozentrik der paulinischen Aussagen über den Auferstehungsleib herausgearbeitet. Er beruft sich dabei auf die klassischen Stellen 1 Kor 15, 35–53 und Phil 3, 20f. Für Mußner ist ein Zweifaches wichtig: Paulus habe mit dem Blick auf Christus die Überzeugung gewonnen, daß die jüdische Auffassung von der Selbigkeit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes radikal transzendiert werden müsse. Er sei aber auch mit dem gleichen Blick auf Christus gegen die griechische Idee einer für immer leibfreien Unsterblichkeit darin überzeugt worden, daß ein endgültiges Heil ohne Auferstehungsleib nicht denkbar ist. Es ist interessant, daß Mußner dabei Gewicht legt auf die dem Apostel zuteil gewordene Erscheinungserfahrung: «Wenn der Apostel sich auch nicht näher darüber ausläßt, wie der Auferstandene (genauer gesagt: sein Leib) geartet war, der ihm vor Damaskus erschien, so dürfte es gerade diese Erscheinungserfahrung gewesen sein, die ihn seine Anschauung über die Auferstehungsleiblichkeit gewinnen ließ.»²⁰ Dieser Satz, der einer katholischen Tradition entspricht, vermag an den Nerv der Diskussion heranzuführen. Er ist gegeben mit der Frage:

Was ist Soma?

Nochmals muß an die ganzheitliche Schau der Bibel vom Menschen erinnert werden, die sich von der griechischen Dichotomie wesentlich unterscheidet. Das erweist sich gerade am Begriff Soma. Im griechischen Bereich ist seit den Orphikern die Formel *σῶμα/σῆμα* geläufig, die besagt, daß die Seele als der bessere Teil des Menschen im Leib wie in einem Grab gefangen ist und durch den Tod Befreiung erlangt. Sobald das Wort Soma, für das es kein einheitliches hebräisches Äquivalent gibt, im biblischen Bereich (Septuaginta) auftaucht, erfährt es eine Umprägung. E. Schweizer hat diese wichtigen sprachbegrifflichen und -geschichtlichen Voraussetzungen im vorzüglichen einschlägigen Artikel im Theologischen Wörterbuch zum NT geklärt.²¹ In der griechischen Bibel bezeichnet Soma den ganzen Menschen unter dem besonderen Aspekt seiner leiblichen Verfaßtheit. Diese verschiedenen Sichten mußten dazu führen, daß der Grieche ein völlig anderes Verhältnis zu seinem Leib fand als der Semit. Der Grieche besitzt den Leib und verfügt über ihn so wie über andere Gebrauchsgegenstände des irdischen Lebens, der Semit identifiziert sich mit ihm. Auf eine Merkmformel gebracht, läßt sich sagen, der eine hat Soma, der andere ist Soma.

Diese notwendigen Voraussetzungen bedenkend, können neue Interpretationen für Soma mit dem Blick auf die «Auferstehung des Leibes» vorgestellt werden. Sie stammen fast ausschließlich aus der protestantischen Exegese,²² in Deutschland vorwiegend von Vertretern der Bultmann-Schule und solchen, die von ihr abhängig sind. *R. Bultmann*,²³ der den Begriff Soma für den umfassendsten und zugleich kompliziertesten für menschliches Sein bei Paulus hält, geht davon aus, daß das Soma konstitutiv zum menschlichen Sein dazugehört. Das gehe am deutlichsten daraus hervor, daß Paulus sich auch das zukünftige menschliche Leben jenseits der Todesgrenze in der Vollendung nicht als Sein ohne Soma vorstellen kann. Allerdings warnt Bultmann davor, für die Gewinnung des paulinischen Somaverständnisses von 1 Kor 15, 35 ff auszugehen, weil der Apostel hier auf die Argumentationsweise seiner Gegner eingehe und darum den Begriff Soma nicht in der für ihn charakteristischen Weise verwende. Das ist auch einer der Haupteinwände Bultmanns gegen die sonst immer noch recht lesenswerte Studie von K. Barth über «Die Auferstehung der Toten»,²⁴ zumindest daß Barth es unterlassen hätte zu klären, was Paulus unter Soma versteht.²⁵ Für Bultmann klärt sich der paulinische Somabegriff ab im Licht seines eigenen Interpretationsansatzes von der existenzialen Auslegung des NT. Diese, hier vor allem anhand von 1 Kor 6, 13–20 entwickelnd, führt zu dem Ergebnis: Der Mensch heißt Soma, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann. Das geschehe auf zweifache Weise. Er kann als Soma einmal mit sich selbst umgehen; z. B. kann er sich mißhandeln oder knechten (1 Kor 9, 27), er kann sich verbrennen lassen (1 Kor 13, 3), er kann sich der Sünde oder Gott zum Dienst anbieten (Röm 6, 12 ff). Alle diese Erfahrungen macht der Mensch primär an seinem Leib. Zum anderen erfährt der Mensch als Soma sich selbst fremdem Willen unterworfen. Sein Verhaftetsein an fremde Mächte wird ihm in seiner leiblichen Abhängigkeit von diesen bewußt. Diesen Sinn habe es, wenn Paulus vom Leib der Sünde (Röm 6, 6) oder von den Begierden des sterblichen Leibes rede (Röm 6, 12). Sein Ausgeliefertsein an fremde Gewalten erfährt der Mensch sowohl als Ausgeliefertsein an zerstörende als auch als Ausgeliefertsein an beglückende und befreiende Mächte. Als der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen ist das Soma ein sterbliches, ein Leib der Niedrigkeit (Phil 3, 21), als Auferstehungsleib ist es ein geistliches (1 Kor 15, 44), ein Leib der Herrlichkeit

(Phil 3, 21). Somit wird für Bultmann Soma zu einer ontologischen Struktur, die auch im Tod nicht wegfalle, weil der Mensch ohne Soma aufgehörte, Mensch zu sein. Paulus bezeuge durch den Satz, daß Glaube, Hoffnung, Liebe in der Vollendung bleiben (1 Kor 13, 13), daß das menschliche Wesen in seiner ontologischen Struktur unveränderlich sei, denn im Glauben, Hoffen, Lieben hat der Mensch immer auch ein Verhältnis zu sich selbst. Wichtig ist der Satz, daß dasselbe sich für den richtig interpretierten Auferstehungsleib (*σῶμα πνευματικόν*) ergebe, «der im Grunde nicht einen aus einem ätherischen Stoff gebildeten Körper meint, sondern die Bestimmtheit des Ich durch die Macht Gottes, die den Zwiespalt im Menschen zwischen Ich und Ich versöhnt und also gerade ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst voraussetzt».²⁶

Weitere Interpretationen von Soma schließen an die Bultmannsche Konzeption an, diese kritisierend oder weiterführend. *E. Güttgemanns*²⁷ greift den Gedanken auf, daß Soma von Paulus zu einer ontologischen Struktur gemacht sei. Soma sei ein rein anthropologischer Begriff und bezeichne den ganzen Menschen in seiner Relation zu einem Gegenüber. Das Neue, das Güttgemanns einbringt, ist die Zeit. Die Einseitigkeit aber, mit der auf die Zeit abgehoben wird, macht deutlich, daß diese Spekulation sich unzulässig mehr auf eine moderne Philosophie als auf die Theologie des Apostels eingelassen hat. Was wir dem Evangelium verdanken, sei letztlich, daß es uns die Zeit zuspricht, aus welcher wir ein neues Dasein empfangen. Und hier wird auch das Soma ins Spiel gebracht. Soma wird zum Ort, wo wir den Wechsel von der alten zur neuen Zeit, von der Vergangenheit zur Zukunft erfahren. Wer sich der Sünde unterwirft, ist der Vergangenheit verfallen, wer sich dem Kyrios unterwirft, ist der Zukunft Gottes verfallen. Die Theologie wird in ein neues Existenzverständnis aufgelöst, Soma wird zu einem reinen Relationsbegriff, hinter dem keine empirische Gegebenheit mehr steht. Gewichtiger scheinen die Überlegungen von *E. Käsemann*²⁸ zu sein. Käsemann will weg von der formalen Struktur zu einer Betonung der leiblichen Konkretheit. Damit greift er ohne Zweifel wieder unmittelbar auf die Anliegen des Apostels Paulus zurück. Das Bultmannsche Konzept hält er wegen seiner Ausrichtung auf das Individuum für korrigierbar. Für Paulus bedeute Soma nicht Individualität. Das sei für den modernen Person- oder gar Persönlichkeitsbegriff charakteristisch. Für Paulus erfahre der Leib auch

nicht durch Form und Gestalt seine Abgrenzung. Das sei das klassisch-griechische Verständnis. Für Paulus sei im Gegensatz dazu Soma Mittel der Kommunikation und die Realität der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt. Einmal kann Käsemann so energisch den Gehorsamscharakter der christlichen Existenz zur Darstellung bringen. Gott beanspruche unsere Leiblichkeit, weil er die Welt nicht länger sich selbst überlassen will, und in unserem leiblichen Gehorsam komme zum Ausdruck, daß er in uns und mit uns die Welt zu seinem Dienst zurückgerufen hat. 1 Kor 6, 15 f kann dann verdeutlichen, was Soma als Mittel der Kommunikation besagt. Im Leib stehe man unter der Notwendigkeit, einen Herrn zu haben, einer Herrschaft eingegliedert zu sein, entweder der Adams als Repräsentant des Kosmos oder der Christi als Repräsentant der Auferstehungswelt. Die Möglichkeit, ein Leib mit der Hure oder ein Leib mit Christus zu sein, Glied der einen oder des anderen zu werden, realisiert sich leiblich, «nämlich im Geschlechtsverkehr mit der Hure oder in dem durch sakramentales Handeln begründeten leiblichen Gehorsam Christus gegenüber».²⁹ Damit ist bereits das andere in den Blick getreten, wie nämlich Soma in Beziehung zu setzen ist zur Auferstehung. Als Leib steht der Mensch dann nämlich in der Ausrichtung auf andere, in der Gebundenheit durch die Welt und im Anspruch des Schöpfers. Man wird Käsemann zustimmen, wenn er sagt, daß nur in solcher Realität letztlich auch die Realität des (leiblichen) Todes Jesu und darüber hinaus der Inkarnation festgehalten wird. Wie in der Schöpfung wird in der Auferstehung leiblich an uns gehandelt. *E. Schweizer*³⁰ nimmt eine vermittelnde Position ein. Einerseits stimmt er mit Bultmann überein, indem er sagt, daß die häufig mögliche Wiedergabe des paulinischen Soma mit Person, Persönlichkeit oder gar Individualität ihr Recht darin habe, daß das Wort immer den ganzen Menschen und nie bloß einen Teil meint. Andererseits aber gesteht er zu, daß so das Verständnis des Apostels nicht getroffen sei. Denn Soma wolle nicht die Abgeschlossenheit des Menschen in sich betonen, sondern den Menschen in seinem Gegenüber artikulieren. So betont auch Schweizer sehr stark, daß der Leib der Ort ist, an dem der Glaube lebt, an dem sich der Mensch in die Herrschaft Gottes hineinbegibt. Paulus sei immer nur am Tun des Leibes interessiert, nie an dessen Aussehen oder Fähigkeiten. Die von Paulus festgehaltene Ganzheit des Menschen als Soma gestatte es nicht, das Ich aufzuteilen in eine Innerlichkeit der Seele, des Gefühls

oder Verstandes, in der man die Verkündigung vernimmt, und eine Äußerlichkeit des Leibes, in der man daraus die Konsequenzen zieht oder nicht. In diesem Ganzsein ließen sich Fühlen, Erleben, Handeln nicht mehr voneinander scheiden. Die Auferweckung des Leibes wertet Schweizer mit Recht ganz als Gottes Tat. Das sei dadurch gesichert, daß für Paulus eben der Leib in keiner Weise trennbar ist vom Ich des Menschen, und daß es kein Innerstes gebe, in dem himmlisches Leben schon zum sicheren Besitz des Menschen geworden wäre, so daß er nicht mehr auf Gottes Schöpferfart angewiesen sei. Das werde deutlich in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten, die sich selbst schon als Gerettete und Vollendete betrachteten. Die Akzentuierung der Auferweckung des Leibes als Gottes Schöpfungstat verdient festgehalten zu werden, weil es so möglich ist, über das Verständnis von Soma als nur einer ontologischen Struktur des Menschen hinauszukommen.

Ein Teilproblem, das die Auferstehung des Leibes betrifft, ist die Frage nach dem Verhältnis des neuen zum alten Soma, eine Frage, die man exegetisch herkömmlicherweise mit der Interpretation von 1 Kor 15, 35 ff verbindet. Jedoch ist hier Vorsicht geboten, weil 1 Kor 15, 38 die einzige Stelle bei Paulus ist, wo Soma in die Nähe des Begriffs Gestalt kommt. Paulus stellt sich offenbar auf die Argumentation seiner Gegner ein. *K. Barth*³¹ bestimmte den Wechsel vom Samenkorn zur Pflanze, mit dessen Hilfe Paulus die Frage «Wie stehen die Toten auf? Mit welchem Leib kommen sie?» zu beantworten versucht, als Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt. Mitten zwischen Saat und Pflanze liege irgendwo der kritische Punkt, wo das Samenkorn als solches sterben muß und in seinem ganzen Bestand auf- und übergeht in die werdende Pflanze. Der Nullpunkt sei zugleich die Synthese der Plus- und Minusseite. Der völlig unanschauliche Prädikatswechsel von der alten zur neuen Leiblichkeit trage den Anschein einer völligen Diskontinuität. *J. Ratzinger*³² geht noch weiter, wenn er meint, daß die Auferstehung nicht an den «Reliquien» des alten Erdenleibes vorbeigehe, soweit sie noch eindeutig als solche vorhanden seien, argumentiert freilich nicht von der Schrift, sondern von späteren Auffassungen aus. Den Intentionen des Apostels näher ist *F. Mußner*,³³ wenn er fordert, daß die Selbigkeit des Auferstehungsleibes und des irdischen Leibes radikal transzendiert werden müsse. Die Auferstehungsleiblichkeit bilde ein totaliter-aliter im Vergleich zum irdischen To-

desleib des Menschen. Der Gedanke eines Anziens oder einer Verwandlung (1 Kor 15, 52f) schließe aber deutlich in sich, daß sich diese der menschlichen Erfahrung einstweilen völlig entziehenden Vorgänge auf denselben Menschen beziehen. Der auferweckte Mensch sei personidentisch mit dem irdischen, genau wie das bei Christus der Fall ist. *H. Conzelmann*³⁴ sieht, daß Paulus keinen Begriff für das Überdauernde, die Kontinuität Bildende besitzt. Dieses könne gar nicht anthropologisch-gegenständlich bezeichnet werden. Paulus lege den Naturvorgang von Saatkorn und Pflanze nicht auf eine Entelechie hin aus, auf den organischen Zusammenhang von Keim und Entfaltung, sondern auf die Neuschöpfung durch Gott. Das neue Leben ist neue Schöpfung, Geschenk Gottes, wie Gott will; es ist nicht theoretisch betrachtet, sondern mein Leben! *E. Fuchs*³⁵ ermuntert, es komme nicht darauf an, daß wir uns *Vorstellungen* über den Zustand und die Zukunft der Toten bilden, sondern entscheidend sei die Frage, ob wir an das Evangelium glauben.

*Relativierung des Glaubens
an die Auferstehung des Leibes?*

Die kritische Bemerkung von E. Fuchs leitet über zu einem praktischen Problem. Welcher Stellenwert kommt christlichem Auferstehungsglauben im Gebäude der Verkündigung zu? Die Frage ist schwierig zu beantworten angesichts der Vielfalt der Meinungen. Zwei Meinungen sollen die Reichweite des angeschnittenen Feldes kurz markieren. *E. Kretz* schreibt im Vorwort zur deutschen Übersetzung des bereits erwähnten Buches von F. X. Durrwell,³⁶ daß die Erscheinung dieses Buches für

manche eine kopernikanische Wende bedeutet hätte. Sie hätten erkannt, daß Ostern die Mitte ist und alle anderen Mysterien wie Sterne um diese Ostersonne kreisen. *E. Käsemann*³⁷ formuliert beim Abwägen von *theologia gloriae* und *theologia crucis* angesichts eines leidenschaftlichen theologischen Kampfes: «Wo das Überleben nach dem Grabe den Schwerpunkt bildet, wird, mag das noch so miracelhaft geschehen, eine Hoffnung laut, die nicht spezifisch christlich ist und nichts entscheidet. So sicher ist es schließlich nicht, daß selbst ein Überleben des Grabes die Seligkeit garantiert.» Die Wahrheit zwischen den Meinungen liegt darin, daß christlichem Auferstehungsglauben nicht gedient ist, wenn man ihn nur spekulativ durchdringt und theoretisch glaubt, ohne ihn in seinem Leben, *leiblich*, zu bezeugen. Im letzten ist das auch das Anliegen Käsemanns. Wer den Auferstehungsglauben nur für wahr, möglich oder begründbar hielte, ohne ihn zu leben, ohne die Welt und sich selbst verändernd dieser Wirklichkeit entgegenzuführen, hätte ihn schon begraben. Andererseits wäre es fatal und tödlich für die christliche Sache, gäbe sie den Auferstehungsglauben auf. Angesichts falsch und einseitig verstandener Theologien der Revolution und Theologien als Soziologien bleibt das Wort *K. Barths*³⁸ bedenkenswert, daß wir bei Aufgabe dieses Glaubens in die lange Reihe der Kirchenmänner gehören würden, die «eine Autorität in Anspruch nehmen, die uns niemand gegeben hat, theologische Auguren und Haruspizes, die sich nicht begegnen können, ohne sich bedeutsam zuzulächeln im Bewußtsein des fatalen Geheimnisses der gänzlichen Bedeutungslosigkeit ihres Tuns».

¹ Vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1969).

² Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht (Freiburg-Leipzig 1896) 59.

³ *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ*, L'union avec le Christ suivant s. Paul (Brügge-Löwen-Paris 1952).

⁴ AaO. 173-181.

⁵ Die Toten in Christus = Neutest. Abhandlungen NF 2 (Münster 1969) 296-301.

⁶ AaO. 286-347.

⁷ Sein Leben bewahren. *ψυχή* in den Herrenworten der Evangelien = Studien zum A und NT 14 (München 1966).

⁸ AaO. 138-153.

⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1957) 196f.

¹⁰ AaO. 464 Anm. 1.

¹¹ Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg i. Br. 1964).

¹² AaO. 179.

¹³ F. X. Durrwell, *Die Auferstehung Jesu als Heilmysterium* (Salzburg 1958) 300 (La résurrection de Jésus mystère de salut [Paris 1950]).

¹⁴ Vgl. AaO. 300-302.

¹⁵ R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen 1965) 84.

¹⁶ Vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1964) 191.

¹⁷ Vgl. J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen* (Köln 1962) 209-223 (Adam et son Lignage [Brügge 1959]).

¹⁸ Vgl. O. Kuß, *Der Römerbrief* (Regensburg 1957ff) 319-381; J. Gnika, *Der Philipperbrief = Herders Theol. Kommentar zum NT* (Freiburg i. Br. 1968) 76-93.

¹⁹ *Die Auferstehung Jesu* (München 1969) 106-120.

²⁰ AaO. 110.

²¹ VII, 1024-1091.

²² Vgl. J. A. T. Robinson, *The Body* (London 1957).

²³ *Theologie des NT* 193-203.

²⁴ München 1935.

²⁵ R. Bultmann: *Glauben und Verstehen I* (Tübingen 1961) 53.

²⁶ *Theologie* 200.

²⁷ *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen 1966) 199-281.

²⁸ *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre: Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 11-34, 32-34; *Gottesdienst im Alltag der Welt: Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift für J. Jeremias) (Berlin 1964) 165-171, 167f.

²⁹ Anliegen 32.³⁰ AaO. 1057-1064.³¹ AaO. 111.³² Auferstehungsleib: Lexikon für Theologie und Kirche I (21957) 1053.³³ AaO. 111f 118.³⁴ Der erste Brief an die Korinther = Meyers Kommentar über das NT (Göttingen 1969) 333f.³⁵ Die Auferstehungsgewißheit nach 1. Korinther 15: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (Tübingen 21965) 197-210. 210.³⁶ AaO. 5.³⁷ Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 112.³⁸ AaO. 92.

JOACHIM GNILKA

geboren am 8. Dezember 1928 in Leobschütz, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Würzburg und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte und habilitierte in Theologie und ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Der Philipperbrief (Freiburg i. Br. 1968), Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14, 53-15, 5: EKK 3 (Zürich/Neukirchen 1970).

Dokumentation Concilium

Jaap Hendrix

Perspektiven und Probleme der dritten Lebensphase

In dieser Dokumentation soll eine allgemeine Übersicht über die Gerontologie und einige grundlegende Probleme der Altenseelsorge gegeben werden.

Wenn man sich etwas mehr mit diesem Thema beschäftigt, erhält man den Eindruck, daß den Alten sowohl in der Wissenschaft wie in der religiösen und sozialen Pflege noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. In mancherlei Hinsicht sind sie eine vergessene Gruppe. Man kann das an der geringen Menge der Literatur bestätigt finden, die über sie erscheint – verglichen mit der großen Menge von Publikationen über andere Gruppen, und ebenfalls, wenn man in theologischen und anderen Lexika nachschlägt, was dort unter den Stichworten «Alte», «Alter», «Lebensalter» o.ä. zu finden ist.

Die Ursachen dafür sind verschiedener Art. Altenprobleme und Altenfürsorge sind in unserer Zeit anders als vor einigen Generationen, vor allem was die sozialen, demographischen und medizinischen Aspekte betrifft. «Das Alter hat nicht den Charakter eines seit Menschengedenken Bestehenden: wie die Entwicklungen, die in Jahrtausenden stattgefunden haben. Es scheint erst vor kurzer Zeit in der Geschichte der Arten erschienen zu

sein und nur bei der gebildeten Menschenrasse vorzukommen... Das menschliche Alter wäre also etwas Künstliches, das durch einen Kunstgriff des Menschen entstanden ist, d. h. ein Überleben.»¹

Eine andere Ursache für den beträchtlichen Rückstand auf diesem Gebiet ist die, daß es hier um eine sehr verwickelte Materie geht. Nicht nur ist die Gerontologie eine interdisziplinäre Wissenschaft, in der Psychologie, Soziologie, Medizin und eventuell Pastoraltheologie zusammenarbeiten müssen, sondern der alte Mensch selbst ist ein besonders schwieriger Forschungsbereich, der nur aus der Ganzheit seines Lebens verstanden werden kann. Man läuft Gefahr, dem alten Menschen unrecht zu tun, wenn man nur in allgemeinen Begriffen und mit allgemeinen Lösungen seine Probleme verstehen will. Wie der Tod hat auch das Alter, vielleicht gegen allen Anschein, einen streng persönlichen Charakter.²

Schließlich erhält man den Eindruck, daß es nicht sehr anziehend ist, sich mit dem Alter zu befassen. Seine Probleme sind meistens chronisch, und bei ihrer Lösung ist kein spektakulärer Erfolg zu erwarten. Aber vor allem wehrt sich ein Abwehrmechanismus in uns gegen Alter und Tod, und nur wer in gewissem Maße sein eigenes Älterwerden bewältigt hat, kann sich diesem Thema mit der notwendigen persönlichen Beziehung widmen.

1 Übersicht über die gerontologischen Studien

Wir beschränken uns hier in der Hauptsache auf die Psychogerontologie. Sie umfaßt zwei große Strömungen: die europäische und die amerikanische.³

a) Die europäische Richtung

Bezeichnend für sie ist, daß der Mensch als Einheit, als Person mit einem bestimmten Lebenslauf betrachtet wird. Einzelstudien werden möglichst