

Auferstehung und Begräbnisliturgie

Andrés Torres Queiruga

Der Begräbniskult ist so alt wie die Menschheit. Das Christentum knüpft an dieses menschliche *continuum* an, stützt sich dabei aber auf seine besondere Erfahrung des Göttlichen, das heißt letztlich auf den Glauben an die Auferstehung Jesu, des Christus. Deshalb erfordert die tief greifende theologische Erneuerung in diesem entscheidenden Punkt eine gleichzeitige Erneuerung sowohl, was das Verständnis der innersten Bedeutung der christlichen Todesfeier als auch, was ihre rituelle Umsetzung anbelangt. Das II. Vaticanum formuliert einen grundlegenden Leitsatz: „Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken.“¹

Doch gerade weil dieses Thema so bedeutsam ist und an so tiefe spirituelle Wurzeln rührt, sorgen die überkommenen Sitten, die theologische und liturgische Routine und sogar die wirtschaftlichen Bedingungen dafür, dass die Veränderung schwer fällt. Deshalb ist es so wichtig, die neue Auferstehungstheologie mit aller Konsequenz zu Ende zu denken, denn diese Erneuerung ist dergestalt, dass sich die praktischen Konsequenzen nicht unbedingt von selbst einstellen, sobald die Grundsätze auf theoretischer Ebene einmal formuliert sind; und so überleben in der liturgischen Praxis viele Relikte, die nur im Rahmen der alten Sichtweise sinnvoll sind. Das sind die Eckpunkte der folgenden Überlegungen.

I. Christus, „Erstgeborener der Toten“

Die traditionelle Vorstellung war sehr stark von einer „wundersamen“ Sicht der Auferstehung geprägt, die dazu neigte, diese als „Wiederbelebung“ zu interpretieren. Die Köpfe waren ebenso wie die Museen voll von Bildern, auf denen der Auferstandene gesehen, gehört und berührt werden konnte. Diese Sichtweise ist in ihren Grundfesten erschüttert worden: Wir sind heute der Auffassung, dass die Auferstehung kein Wunder² und auch keine „historische Tatsache“ ist (sie ist zwar real, aber für die Methoden der Historiker unzugänglich). Gerade aufgrund seiner geheimnisvollen Größe überwindet der in die göttliche Transzendenz hingeführte Auferstandene die Gesetze von Raum und Zeit. Heute macht kein ernsthafter Theologe, auch wenn er die Historizität des *leeren Grabes* postuliert, den *Glauben* an die Auferstehung von diesem abhängig oder betrachtet es gar als „Beweis“ für die Auferstehung.³ Somit kommt es ganz offensichtlich zu einem logischen Bruch, wenn diese Konsequenz durch die *Erscheinungen*⁴ in Frage

gestellt und argumentiert wird, dass die Auferstehung ohne sie auf eine rein subjektive Illusion beschränkt würde.

Ein solches Beharren geht von einem falschen Objektivismus aus und gerät in die „Empirie-Falle“, die die Theologie mit äußerster Sorgfalt vermeiden sollte, denn andernfalls macht sie den Glauben, den sie doch eigentlich verteidigen will, unmöglich. Wie das gegen die Existenz Gottes gemünzte Gleichnis vom „unsichtbaren Gärtner“ (Flew) veranschaulicht, ist jede Möglichkeit eines Beweises *a priori* ausgeschlossen, wenn man verlangt, dass eine transzendente Wirklichkeit sich *empirisch* manifestiert. Durch das Eingeständnis, dass „kein Mensch Gott sehen kann“ (vgl. Ex 33,20), wird seine Wirklichkeit nicht gelehnet, sondern garantiert. Ihn zu „sehen“, würde bedeuten, etwas Empirisches und Endliches zu sehen: nicht Gott, sondern einen Götzen.⁵ Und ebenso ist die Leugnung der Möglichkeit *empirischer* Erscheinungen die einzige Möglichkeit, die *authentische* Wirklichkeit des Auferstandenen zu garantieren: Jemanden, der gleichzeitig in einer Eucharistie in Manhattan, Burundi oder Canberra gegenwärtig sein kann, kann man nicht „sehen“; wer dies behauptet, hat nicht ihn selbst gesehen, sondern ein Gespenst, ein Phantasieprodukt. Darüber hinaus muss eine grundlegende Gegebenheit berücksichtigt werden: Die alttestamentliche Offenbarung zeigt, dass die Offenbarung der - *realen*, nicht imaginären - Auferstehung sich nicht auf „Erscheinungen“ und „leere Gräber“, sondern auf die Treue Gottes stützte und von der Erfahrung des Martyriums bestätigt wurde (vgl. Daniel und 2 Makkabäer).

In Wirklichkeit entspricht dieses Verständnis jenseits aller möglichen Detaildiskussionen der unumkehrbaren Entwicklung der Christologie: Die Gottheit Jesu erscheint *in* seiner Menschheit. Weit davon entfernt, sich im Wege zu stehen, stärken sie einander, wie Rahner zu Recht betont: je menschlicher, desto göttlicher. Das „Wundersame“ zu vermeiden, setzt die Auferstehung nicht herab, sondern befreit sie vom Empirismus der bloßen „Wiederbelebung“. Hat man die chronologische Buchstäblichkeit des „dritten Tages“ einmal überwunden, ist der Tod Christi wirklich „Übergang zum Vater“, „Sterben in Gott hinein“⁶. Das ist die johanneische *Hyposis*: die physische Erhöhung am Kreuz und die Verherrlichung in Gott. Die Auferstehung geschieht am Kreuz. Ist der Empirismus überwunden, kommt die Universalität zum Vorschein - in jener Differenz-Identität, die unsere Beziehung zu Christus bestimmt: Auch für uns heißt Sterben bereits Auferstehen.

Hier erfüllt sich wirklich der Grundsatz des Konzils: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ (GS 22). Für unser Thema ist das entscheidend und ruft uns dazu auf, der Universalität gerecht zu werden, indem wir die *chronologische* Interpretation des Primats Christi überwinden, die seine Auferstehung auf einen bloßen Anfang in der Zeit reduziert - vorher habe Gott niemanden auferweckt - und die allgemeine Auferstehung auf einen Zeitpunkt in der Zukunft verschiebt - erst am Ende der Zeiten werde Gott die Toten auferwecken. Diese Sichtweise, so glaubte man, unterstreiche die Größe Jesu und verherrliche das göttliche Wirken. Tatsächlich

aber hat sie Jesus aus der Geschichte herausgelöst und damit isoliert, und sie hat Gott kleiner gemacht, denn in diesem Fall wäre er ja entgegen dem, was Jesus selbst gesagt hat, erst seit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein „Gott der Lebenden“. Eine Interpretation, die die Transzendenz respektiert, zeigt im Gegenteil, dass die Auferstehung Christi *die Fülle dessen offenbart*, was Gott seit Anbeginn der Welt an seinen Söhnen und Töchtern tut.

Diese in der Theologie vernachlässigte Interpretation⁷ mag auf den ersten Blick befremden, ist aber unschwer etwa am Beispiel der göttlichen Vaterschaft nachzuvollziehen. Niemand hatte zuvor in einer solchen Fülle von Gott als *Abba* gesprochen; deswegen ist Gott aber nicht erst seit Anfang des ersten Jahrhunderts *Abba*, vielmehr ist, so wie wir es verstehen, zu diesem Zeitpunkt offenbar geworden, was er *schon immer* ist. Ebenso ist auch die Auferstehung vor Christus nicht in ihrer ganzen Fülle offenbar geworden – *schon jetzt*, nicht erst als Erwartung für das Ende der Zeiten und *ganz*, nicht nur als Warten der Seele auf den Leib; was aber nicht heißt, dass Gott erst seit 2000 Jahren die Toten aufweckt.

In dieser brutalen Kürze mag diese umfassende Neuinterpretation in einigen Punkten ungewohnt erscheinen.⁸ Ich glaube jedoch, dass man, wenn man sich dem Zauber der traditionellen Vorstellungen entzieht, unschwer erkennt, dass dies den Erfordernissen unserer kulturellen Situation entspricht und den Grundsatz des Konzils bestätigt: In der Auferstehung Christi wird wahrhaftig das Geheimnis unserer Auferstehung offenbar.⁹ Christus ist „der Erstgeborene der Toten“ (Kol 1,18; Offb 1,5), so wie er auch „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ ist (Kol 1,15); doch nicht aufgrund „einer zeitlichen Priorität, sondern einer Priorität des Rangs oder der Würde, der Herrschaft über alles, was existiert“¹⁰.

II. Das grundlegende Paradigma: Christus, „Erstgeborener der Verstorbenen“

Auf diese für das Verständnis der Begräbnisliturgie entscheidende Auffassung stützen sich auch unsere nachfolgenden Überlegungen. Tatsächlich müssen wir, wie die Zwischenüberschrift andeutet, noch einen Schritt weiter gehen und uns zu folgender Übersetzung durchringen: „Erstgeborener der Verstorbenen“. Denn Worte nutzen sich ab wie Münzen. Weil wir an die Formulierung „Erstgeborener der Toten“ gewöhnt sind, kann es geschehen, dass uns ihr tiefer Realismus entgeht. Jesus ist *wirklich* gestorben. Er ist ein Toter unter Toten, und doch glauben wir, dass er wirklich lebt: „Ich war tot, doch nun lebe ich“ (Offb 1,18). Er ist wirklich ein Verstorbenen, denn – das wissen wir definitiv, und dieses Wissen verdanken wir ihm – „verstorbenen“ ist jemand, der gestorben ist und doch lebt: In einem Stadium, einem Aspekt oder einer Dimension seines Lebens ist er gestorben, aber er ist eingegangen in das endgültige, mit Gott gleichgesetzte Leben.

Wir müssen noch ein wenig bei diesem Punkt verweilen, um die Konsequenzen

wirklich zu begreifen. Stellen wir uns vor, der Priester tritt an den Altar und verkündet: „Liebe Brüder und Schwestern, wir haben uns hier versammelt, um im Glauben und in der Hoffnung den Tod und die Auferstehung unseres verstorbenen Bruders Jesus von Nazaret zu feiern“. Das Befremden wäre groß. Und doch wird die Gemeinde kurze Zeit später genau das wiederholen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“.

Deshalb, um diesen realistischen Gedankengang weiterzuverfolgen, ist es eher zu verstehen, wenn wir sagen, dass jede christliche Begräbnisfeier darin besteht, „den Tod und die Auferstehung unseres verstorbenen Bruders / unserer verstorbenen Schwester N. N. zu feiern“. Der Unterschied zu Christus darf die grundlegende Gleichheit nicht verschleiern, die der heilige Paulus so sehr betont: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden“ (1 Kor 15,16); und er darf auch die grundlegende Kontinuität nicht verwischen: Er ist nicht nur „Erstgeborener“, sondern auch der „Erste“ (*aparché*: 1 Kor 15,20.23).¹¹ Hier liegt zweifellos der Kern der Begräbniseucharistie. Von ihm her erstrahlt alles in seiner Wahrhaftigkeit oder wird in seiner Falschheit enthüllt. In ihr feiern wir einen der großen Titel Gottes: Erretter vom Tod. Deshalb preisen und feiern wir die Niederlage des „letzten Feindes“ (vgl. 1 Kor 15,26). Wir erfahren es durch Jesus und verkünden es für uns selbst: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt“ (Joh 11,25). Beispiel: Die „Auferstehung“ des Lazarus. Wenn man sie wörtlich nehmen würde, wäre sie für unsere kritische Kultur nicht nur als Erzählung absurd, sondern überdies als Lehre nicht tröstlich; sie würde vielmehr eine Ungleichbehandlung voraussetzen: Die „Freunde“ kehren ins Leben zurück, doch die anderen müssen auf dieses Privileg verzichten. Als Symbol dagegen ist es die großartige Verkündigung einer fundamentalen Wahrheit. In Anlehnung an Crossan könnte man sagen: „Die Auferstehung des Lazarus ist nie geschehen; die Auferstehung des Lazarus geschieht immer“.¹² *Lazarus, das sind wir alle.*

Die Eucharistie bekennt diesen Glauben, bestärkt diese Hoffnung und muss ihren realistischen Charakter garantieren. Nichts ist weiter von der authentischen christlichen Hoffnung entfernt, als sich die Seligen als ätherische, entpersönlichte, den Beziehungen und Gefühlen ihres historischen Lebens entfremdete Wesen mit einer verschwommenen Identität vorzustellen. Das Gegenteil ist der Fall: „Dort angekommen werde ich wahrhaft Person sein (*ánthropos*)“, wie Ignatius von Antiochia es so großartig formuliert.¹³ In dieser Hinsicht werden auch die Worte Jesu:

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien. Promotion in Philosophie und Theologie. Lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt am Main 1996); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura* (Madrid 2003); *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Beten jenseits des Bittgebets“ in Heft 1/2006. Adresse: Facultad de Filosofía, Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

„Nach der Auferstehung werden die Menschen [...] sein wie die Engel im Himmel“ (Mt 22,30) allzu oft falsch interpretiert. Diese Worte verkünden nicht etwa ein blutleeres und entpersönlichtes Leben, sondern ein Leben in unübertrefflicher Fülle: Liebe ohne Egoismus, ohne Rivalität oder Ausgrenzung, geteilte Freunde in grenzenloser Gemeinschaft. „Ihm ähnlich“ (1 Joh 3,2).

Aus diesem fruchtbaren Zentrum heraus muss man das Verständnis organisieren und die Konsequenzen ausrichten.

III. Eine Feier „mit“ dem Verstorbenen und nicht „für“ ihn

Eine entscheidende Konsequenz liegt auf der Hand und erfordert äußerste sprachliche Sorgfalt: Wir feiern die Eucharistie nicht *für* unsere verstorbene Schwester, sondern *mit* ihr (ebenso wie wir sie nicht für Jesus, sondern mit Jesus feiern). Der Verstorbene ist keine bloße Erinnerung oder ein passives, für unsere Anwesenheit taubes oder blindes Objekt. *Wie Christus* ist er, wenn auch für unsere Augen unsichtbar, von Gott her verwandelte Gegenwart, totale Liebe.¹⁴ Seinen Tod und seine Auferstehung feiern bedeutet, *wirklich* und in dem Wissen, dass er zuhört, mit ihm sprechen zu können; in dem Wissen, dass er mehr liebt als je zuvor, mit ihm zu verschmelzen; dasselbe Leben zu leben wie er: das Leben Gottes in allen.

Ferner ist die Eucharistie *als Sakrament* der bevorzugte Moment der Enthüllung der universalen Gegenwart: keine isolierte Parenthese, sondern Offenbarung der wahren und letzten Wirklichkeit: Von Gott her *sind unsere auferstandenen Toten immer und überall bei uns*. Es ist keine Täuschung, wenn wir mit ihnen sprechen, ihre Gegenwart erleben, uns an ihrer Glückseligkeit erfreuen, uns von ihrer Liebe begleitet wissen. Tatsächlich ist es genau das, was die christliche Frömmigkeit in ihrer Beziehung zu den kanonisierten „Heiligen“ schon immer getan hat – und die Heiligen sind alle diejenigen, die in der Herrlichkeit des Herrn leben. Bei aller Nüchternheit und unvermeidlichen sprachlichen Schamhaftigkeit, mit der diese Materie behandelt werden muss, ahnt man doch die Erhabenheit und den Ernst dessen, was hier gefeiert wird. Gewisse Entstellungen werden automatisch demaskiert, und nicht wenige Praktiken verlieren all ihre Legitimität.

An dieser Stelle würde das kostbare Dogma von der *Gemeinschaft der Heiligen* (aller, nicht nur der kanonisierten Heiligen) eine ausführlichere und realistischere Darstellung verdienen. In all seinem konkreten Realismus und seiner Universalität spiegelt es die Wirklichkeit des ewigen Lebens als Wurzel wider, die, indem sie uns alle zu Söhnen und Töchtern Gottes macht, die Menschheit als echte Familie begründet und das brüderliche Zusammenleben, das „neue Gebot“ der Liebe und des Dienens, zur höchsten Norm erhebt. Im Gegenzug muss, wie wir noch erläutern werden, das falsche Bild von den Heiligen als „Fürsprecher“ bei Gott aus der Welt geschafft werden, um sie als vielfältige Spiegel zu sehen, die in ihrem partiellen Charakter verschiedene Aspekte des unendlichen göttlichen

Mysteriums widerspiegeln („seit meine Schwester gestorben ist, hat Gott für mich eine andere Farbe“, sagte mir neulich eine Freundin mit einer tiefen religiösen Sensibilität); und ebenso als Pioniere, die uns – wie von Balthasar zu Recht betont – neue Wege der Theologie und des christlichen Lebens erschließen. Auf diese Weise organisiert sich der authentische Raum des Erlebens in seiner zweifachen Ausrichtung: auf Gott (und die Verstorbenen) und auf uns hin.

IV. Wir müssen Gott weder „überzeugen“ noch „besänftigen“

Vor allem für die Ausdrucksweise unseres Betens bringt dies radikale Veränderungen mit sich. Die grundlegende Struktur der Liturgie versucht den Sieg der Liebe Gottes über unseren Tod zu feiern. Es ist sinnlos, ihn „anzuflehen“ oder ihn gar „besänftigen“ zu wollen und an seine Barmherzigkeit gegenüber dem Verstorbenen zu appellieren. Wenn man sich die grenzenlose Güte des „Gottes des Lebens“ vor Augen hält, der alles getan hat und tut, um seine Söhne und Töchter dem Tod zu entreißen, dann ist es ein überraschender Gedanke, dass wir die Absicht haben könnten, ihn zu „überzeugen“ – als wäre unsere Liebe zu den Verstorbenen größer oder unsere Sorge tiefer als die seine. Natürlich würde das niemand bewusst für sich in Anspruch nehmen, doch die Objektivität der Bitten und der Riten impliziert allzu oft, dass wir die Guten und Barmherzigen sind und alles tun, um einen grausamen, gerechtigkeitsfanatischen und furchtbaren Gott zu erweichen und zu „versöhnen“.¹⁵

Eine breite Tradition hat dafür gesorgt, dass die Liturgie voll ist von Gebeten, die zwar sehr wertvoll sind, *mit ihrer wörtlichen Aussage* aber das Erbarmen Gottes von unseren Bitten abhängig machen und damit die herrliche Wahrheit seiner zuerst, ungeschuldet und unbedingt geschenkten Liebe trüben. Es fehlt im *Exsequien-Rituale* nicht an Formeln des Respekts und des Vertrauens, doch die häufigste Struktur ist: „Erhöre unsere Bitten [...] und gib, dass unser Bruder [...]“. Das Ergebnis ist allzu oft schockierend: „Verschließe deine Ohren nicht vor unserem Flehen, und sieh uns barmherzig an [...]“; „hab Erbarmen [...], damit er keine Strafe erleidet“; „sei kein strenger Richter“ ... Und auf der anderen Seite gibt es nach wie vor Gebete, die implizieren, dass Gott den Tod schickt, und damit eine Sichtweise bestärken, die, weil sie Gott ein Übel zuschreibt, heute unerträglich und traumatisierend wirken kann¹⁶: „den du aus diesem Leben gerufen hast“, „auch wenn wir nicht begreifen, warum du uns auf so schmerzliche Weise der Gegenwart unseres Bruders hast berauben wollen“ ...

Der Respekt vor der liturgischen Tradition sollte nicht darin bestehen, ihren Buchstaben für heilig zu erklären, sondern darin, ihren Geist zu erfassen. Was früher vielleicht kein Befremden auslöste, ist heute oftmals unerträglich (wer würde heute wie Augustinus erklären, dass die ungetauften Kinder in die Hölle kommen¹⁷, oder wie Thomas von Aquin denken, dass die Freude der Gerechten in der Ewigkeit durch den Anblick der Qualen der Verdammten noch gesteigert

wird?¹⁸), und zwar umso mehr, wenn *der Buchstabe* vieler Gebete in einem buchstäblichen Verständnis der Offenbarung wurzelt, das die biblischen Texte gerne verabsolutiert hat, ohne die zeitlich bedingten Unterschiede zu berücksichtigen. Daher kann es geschehen, dass alttestamentliche Vorstellungen übernommen und nicht am Maßstab des in Jesus offenbarten Gottes korrigiert worden sind. Und so ist es auch der berühmten Textstelle 2 Makk 12,46 ergangen: Es ist heilig und fromm, für die Toten zu beten, „damit sie von der Sünde befreit werden“. In den hoch ritualisierten Zeiten des zweiten Tempels, als sich das ausdrückliche Bewusstsein von der Auferstehung gerade erst entwickelte, waren diese Worte verständlich und stellten sogar einen großartigen Fortschritt dar. Doch seit dem Abba Jesu und der in seiner Auferstehung offenbarten Fülle verpflichtet uns nichts mehr dazu, an der buchstäblichen Bedeutung dieser Worte festzuhalten (auch wenn wir noch auf eine mögliche Interpretation zu sprechen kommen werden).

Die seelsorglichen Konsequenzen einer falschen Sichtweise sind, vor allem in bestimmten Kreisen, traurigerweise hinlänglich bekannt: Die Erlösung hat ihren Preis, und Klassen und Rivalitäten bleiben auch vor Gott bestehen. Glücklicherweise sind die skandalösen Begräbnisse erster und dritter Klasse weitestgehend aus der Welt geschafft, und die kommerzielle Sichtweise - je mehr Messen und Responsorien, desto sicherer ist die Erlösung - befindet sich auf dem Rückzug. Doch man kann nicht oft genug daran erinnern. Zum einen, weil diese Phänomene *strikt parallel* zu jenen Vorstellungen auftraten, die damit klar als falsch entlarvt sind. Und zum anderen, weil man nicht einfach davon ausgehen darf, dass solche Vorstellungen ausgeräumt sind, denn sie prägen auch weiterhin die kollektive Phantasie und können sogar neue und subtilere Formen annehmen. Aus einer strikt kommerziellen Logik heraus kämpfen die Begräbnisunternehmen gegen die Unentgeltlichkeit der Erlösung und negieren die absolute Gleichheit der Söhne und Töchter Gottes. Und eine Seelsorge, die nicht den Mut hat, sich sowohl in ihrer Verkündigung wie auch in der Gestaltung der Liturgie - Totengedenken am dritten und siebten Tag, gregorianische Messen und beliebig viele Jahrgedächtnisse - und der Verwaltung der Stipendien von Grund auf zu erneuern, kann leicht in die Falle gehen und im Schutz neuer Formen die alte Routine fortsetzen.

V. Liturgie zu unserem Heil

Das frühere Denken hat vor allem die ausgesuchte - und niemals ausreichende - Sorgfalt hervorgehoben, die wir aus Respekt vor seiner unendlichen Erhabenheit und Güte auf das Gespräch mit Gott verwenden müssen. Außerdem ist es immer vom Ideal, das heißt von der authentischen „Essenz“ der Feier ausgegangen. Es ist nun an der Zeit, realistisch zu sein und einzugestehen, dass unser Tun unweigerlich unzulänglich und unser Glaube armselig und dunkel ist. Das Wunder, das wir feiern, ist ja da, hier, in seinem Mysterium - wir müssen uns nur

darauf einlassen und uns der Wirkung öffnen, die von ihm ausstrahlt. Und das vor allem in drei Dimensionen.

Den Tod unserer Verstorbenen eucharistisch zu feiern, heißt sicherlich in erster Linie, den Glauben zu bekennen und die Hoffnung zu leben. Gleichzeitig bedeutet es jedoch, *diesen Glauben zu nähren und diese Hoffnung zu stärken*. Denn die furchtbare Dunkelheit des Todes bringt die Gewissheit der Auferstehung beständig ins Wanken, und die raue Wirklichkeit der sichtbaren Welt stellt die diffizile innere Klarheit unseres Glaubens auf die Probe. Die Feier - mit dem lebendigen Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, mit der Kraft der biblischen Texte, mit dem lebendigen Licht ihrer symbolischen Ausdrucksweise und mit der Wärme der gelebten Gemeinschaft - stellt eine ständige Nahrung, ein notwendiges Viaticum auf dem nie endenden Weg zu einem festeren Glauben und einer stärkeren Hoffnung dar. (Und hieraus resultiert ein weiteres Mal die Notwendigkeit, sorgfältig mit den Formulierungen umzugehen und die Bedeutungen präzise zu klären).

Ferner ist da die Pflege der *Solidarität*. Gemeinsam zu feiern - das war schon immer eine Grundlage der verschiedenen Begräbnisriten - ist die beste Form, die direkt Betroffenen in ihrem Schmerz zu begleiten. Zunächst auf der eher psychologischen und unmittelbar menschlichen Ebene der körperlichen Nähe, indem man ihnen hilft, die Begegnung mit dem Tod, die immer traumatisch ist, zu verarbeiten. Und dann auch im unmittelbar religiösen Erleben, wenn diese Nähe durch das gemeinsame Gebet, das vereinte Glaubensbekenntnis und die Feier derselben Hoffnung über sich selbst hinauswächst und an Kraft gewinnt. Das hat das christliche Bewusstsein von Anfang an betont: „Tröstet also einander mit diesen Worten!“ (1 Thess 4,18).

Diese Solidarität darf nicht auf den Moment des Todes oder die bloße liturgische Feier beschränkt bleiben, sondern muss sich auf die alltägliche Wirklichkeit ausdehnen. Die *meditatio mortis* hat schon immer ein helles Licht auf die Authentizität des Lebens geworfen und hat sogar für unsere Zeit an Bedeutung gewonnen. Das gilt in zunnerst existentieller Hinsicht. Heidegger setzt die Annahme des *Seins zum Tode* als Bedingung für die Authentizität. Franz Rosenzweig lässt sein Hauptwerk mit folgendem Satz beginnen: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“, gelangt jedoch im Unterschied zu Heidegger bezeichnenderweise zu Worten des Lebens: „Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben.“¹⁹ Und das gilt in sozialer und historischer Hinsicht, was sich etwa daran zeigt, dass die politische und die Befreiungstheologie die Frage nach den Opfern stellt.²⁰

Im Allgemeinen bietet die Feier des Todes, weil sie sich auf die letzten Werte bezieht und das Dasein als Teil der Gemeinschaft der Heiligen und der unergründlichen und solidarischen Liebe Gottes sieht, dem religiösen Bewusstsein sicherlich eine bevorzugte Gelegenheit, seinem persönlichen Leben Richtung zu geben und Gleichgültigkeit, Hass und Spaltungen aufzubrechen, die das gemeinschaftliche Zusammenleben blockieren.

In diesem Sinne gibt es noch einen dritten, subtileren und geheimnisvolleren

Aspekt: die *diesseitige Solidarität mit den Verstorbenen*. Es ist schon gesagt worden, dass die Bewegung der Verwandlung nicht nach oben gerichtet sein muss, um Gott zu „überzeugen“ oder zu „besänftigen“ oder dem verstorbenen Bruder oder der verstorbenen Schwester „Erleichterung“ zu verschaffen, die doch schon in das göttliche Leben hineingenommen und in der göttlichen Liebe geborgen sind. Die Verwandlung muss lediglich „nach unten“, auf diese Welt, auf die Erneuerung unseres Lebens gerichtet sein. Wir können unseren Verstorbenen *wirklich helfen*, ohne deswegen in übernatürlich-magische Vorstellungen zu verfallen. Sofern der Einfluss seines Lebens und seines Verhaltens – zum Guten oder zum Schlechten – weiter in den Personen oder Institutionen wirkt, bleibt der Verstorbene offen für die Geschichte und in gewisser Weise auch in unsere Solidarität eingebunden. Ein begonnenes und wegen seines Todes nicht zu Ende geführtes Projekt kann ein Appell an uns sein, es auf unsere Rechnung fortzuführen: Das ist der ganz und gar konkrete – leibhafte – Realismus der Gemeinschaft der Heiligen, und das kann der beste Beweis unserer Liebe, unserer Dankbarkeit und unserer Verbundenheit mit ihnen sein. Ebenso können unbezahlte Schulden und verhängnisvolle Folgen schlechter oder auch einfach unüberlegter Taten unsere Mitarbeit fordern: dass wir unseren Verstorbenen „helfen“ – jetzt, da sie nicht mehr in die historischen Gegebenheiten eingreifen –, ihre Schulden zu bezahlen, Schaden wiedergutzumachen und sogar die Vergebung der Betroffenen zu erlangen.

Hierin liegt die – mögliche und legitime – tiefere Bedeutung der zitierten Stelle aus dem zweiten Buch der Makkabäer, die dazu auffordert, für die Verstorbenen zu beten, „damit sie von der Sünde befreit werden“. Dies wörtlich dahingehend zu verstehen, dass man versuchen soll, stellvertretend für die Verstorbenen die göttliche Vergebung zu erlangen, würde Kants zorniger Kritik Tor und Tür öffnen, der mit Recht gegen eine „Genugtuung“ protestiert hat, die keine innere Verwandlung in dem Betreffenden voraussetzt und damit seine Freiheit nicht respektiert.²¹ Die hier vorgestellte Interpretation lässt dagegen das moralische Innere der verstorbenen Person, die in den liebevollen Händen Gottes ruht, unangetastet, öffnet die Auswirkungen ihrer historischen Gegenwart jedoch für die Solidarität ihrer Mitmenschen. Auf diese Weise wird die vertikale Ausrichtung der Gemeinschaft der Heiligen sozusagen durch eine horizontale Ausrichtung vervollständigt, die im wirklichen Leben der Gemeinschaft ihre segensreiche Wirkung entfaltet.

¹ Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 81.

² Das kommt in der (von F. Sudati besorgten) italienischen Übersetzung einer meiner Arbeiten gut zum Ausdruck: *La risurrezione senza miracolo*, Molfeta 2006.

³ Vgl. hierzu die neueren Monographien im katholischen Bereich, z.B. Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg 1995; Thorwald Lorenzen, *Resurrection and Discipleship*, Maryknoll 1995; Franco Giulio Brambilla, *Il Crocifisso risorto*, Brescia ²1999; Michel Deneken, *La foi pascale*, Paris 1997; Erio Castellucci, *Davvero il Signore è risorto*, Assisi 2005. In der evangelischen Theologie wird dies sogar von Wolfhart Pannenberg, einem entschiedenen

Verfechter der Historizität des leeren Grabes, anerkannt (*Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 395–405; er hat mir diese Interpretation persönlich bestätigt).

⁴ Es ist bezeichnend, dass James D. G. Dunn sich von der am weitesten verbreiteten Auffassung distanziert und das leere Grab für aussagekräftiger hält: „Man sollte beachten, dass ich die übliche Argumentation umkehre ...“ (*Jesus Reconsidered*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 840, Anm. 64).

⁵ Das wird bei Norwood Russell Hanson besonders deutlich, der nur dann bereit wäre, an die Existenz Gottes zu glauben, wenn dieser sich als ein gewaltiger *Iuppiter tonans* zeigen würde, den man auf Video- und Tonband aufnehmen kann, vgl. *Lo que yo no creo*, in: *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976, 32; (Originalausgabe: *What I do not Believe, and Other Essays*, Dordrecht/Boston/London 1971).

⁶ Hans Küng, *Christ sein*, München 1974, 348; vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 262: „in diese [die Auferstehung] hineinstirbt“ und die Überlegungen von Kessler, aaO., 300.

⁷ Kurz und prägnant formuliert bei Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, New York 1999, 147.

⁸ Eine ausführliche und detaillierte Grundlegung versuche ich in meinem Buch *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid ³2004 (Original in galizischer Sprache Vigo 2002).

⁹ Es lohnt sich, über die Worte von Karl Rahner nachzudenken: „Wir setzen die Einmaligkeit Jesu falsch an, wenn wir ihn nur als den Sohn Gottes betrachten, der Menschen gegenübertritt, die zunächst einmal mit Gott nichts zu tun haben, wenn wir ihn bloß als Boten aus einem göttlichen Jenseits sehen hinüber zu einer Welt, die mit Gott noch nichts zu tun hat. In Wirklichkeit sind wir aber in der ganzen Geschichte der Menschheit Kinder Gottes“ (Karl Rahner, *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, in: *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln/Köln 1970, 212).

¹⁰ Luis F. Ladaria, *Antropología teológica*, Rom 1983, 23; vgl. 17–26, wo weitere Parallelstellen analysiert werden: 1 Kor 8,6; Hebr 1,2–3; Joh 1,3.10.

¹¹ In diesem Punkt stimmen James D. G. Dunn: „[Diese Metapher] kann nur von denjenigen geprägt worden sein, die die Auferstehung Jesu wirklich als den Beginn der (allgemeinen) Auferstehung der (gesamten) Menschheit betrachtet haben (1 Kor 15,21)“, *Jesus Reconsidered*, aaO., 869, und John Dominic Crossan überein: „Jesus und die übrigen Sterblichen werden entweder gemeinsam verherrlicht oder gehen gemeinsam unter“, *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona 1996, 182 (Deutsche Ausgabe: *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996); dieses Buch fasst Crossans wichtigste Werke noch einmal zusammen.

¹² „Den Weg nach Emmaus hat es nie gegeben. Doch man ist immer auf dem Weg nach Emmaus.“ (aaO., 213)

¹³ Ignatius von Antiochia, *Brief an die Römer* VI,2.

¹⁴ Dieses grundlegende Thema hat noch nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden, vgl. Hans Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?*, Freiburg 1980; Karl Rahner, *Was heißt Jesus lieben?*, Freiburg 1982; ders., *Wer ist dein Bruder?*, Freiburg 1991. Unsere Beziehung zu Christus orientiert sich am Evangelium, ist aber nicht physisch wie die seiner Jünger. Dennoch ist sie keine bloße Erinnerung und auch nicht weniger real. Sie gehorcht einer Art kantianischer Dialektik, in der die Erinnerung die Gegenwart erhellt (die ohne sie dunkel wäre) und die Gegenwart die Erinnerung erfüllt (die ohne sie leer wäre). Vgl. meine Äußerungen hierzu in *Repensar la Cristología*, Estella ³2001, 291–298 und *Repensar la resurrección*, aaO., 285–292.

¹⁵ Dies gilt für das Gebet im Allgemeinen (vgl. meinen Artikel *Beten jenseits des Bittgebets*, in: *Concilium* 42 [2006 /1], 55–67), erhält hier jedoch besondere Bedeutung.

¹⁶ Gestatten Sie mir, auf meine eigenen Arbeiten zu verweisen: *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; *La inevitable y posible teodicea*, in: *Iglesia Viva* Nr. 225 (2006), 9-30.

¹⁷ Tatsächlich verfügt das Konzil ausdrücklich: „Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten“ (SC, Nr. 82).

¹⁸ Thomas von Aquin, *STh Suppl.*, q. 94, a.1-3: vgl. q. 99, a. 1, ad 4); er verweist auch auf den hl. Gregor den Großen, *IV Dialog.*, c. 44 (ML 77, 404).

¹⁹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main ³1990, 3 und 472.

²⁰ Zu den Opfern vgl. u.a. Johann Baptist Metz (Hg.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz 1995; Ekkehard Schuster/Reinhold Boschert-Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993; Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde la víctimas*, Madrid 1999.

²¹ Vgl. z.B.: „Denn man sieht aus der gedachten Deduktion: dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindesten vermehren können“ - Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, 96; überdies wird auf die Seiten 69-70, 85-86 und 157 in der spanischen Ausgabe (Madrid 1969) verwiesen, Anm. d. Ü.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Ich glaube an die Auferstehung

Pedro Casaldáliga

Ich habe Respekt vor allen Glaubensüberzeugungen, die - je auf ihre Weise - den Tod zu erklären und zu akzeptieren suchen, aber ich selbst glaube an die Auferstehung.

Aus der Perspektive meines christlichen Glaubens gesehen, stellt sich die Alternative folgendermaßen dar: lebendig oder auferstanden; hier lebendig und zugleich sterblich, „dort“ lebendig als Auferstandene.

Ich kann den Tod - meinen Tod und den Tod von uns allen, die wir gemeinsam durch dieses Land der Zeitlichkeit gehen - nicht anders denken, hoffend erwarten und annehmen als unter dem Vorzeichen der Auferstehung.

Für meinen Glauben (und damit für meine Theologie) gibt es die Toten nicht. Sie sind durch den Tod hindurchgegangen und auferstanden; wir werden durch den Tod hindurchgehen und Auferstehung sein, erfülltes Leben, geheimnisvoll umgeben von der Fülle Gottes selbst. Alle Toten sind „jene Toten, die nicht sterben“,