

**„ANKOMMEN OHNE ENDE“. DOGMATISCH-  
THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU  
TOD UND AUFERSTEHUNG**

„ENDLESS WELCOME“. DOGMATIC-THEOLOGICAL  
REFLECTIONS ON DEATH AND RESURRECTION

„ACOGIDA SIN FIN“. CONSIDERACIONES DOGMÁTICO-  
TEOLÓGICAS SOBRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

**Margit Eckholt<sup>1</sup>**

Universität Osnabrück, Osnabrück, Alemania

**Zusammenfassung**

Der Beitrag geht aus dogmatisch-theologischer Perspektive auf Grundfragen der Eschatologie in der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart ein. Diskutiert wird die bis in die Gegenwart hineinreichende theologische Debatte um die „Auferstehung im Tod“, eine These, die seit den 70er Jahren von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink vorgelegt wird und die von Joseph Ratzinger in seiner „Eschatologie“ zurückgewiesen worden ist. Der Beitrag versucht, die These der „Auferstehung im Tod“ auf dem Hintergrund eines prozesshaften Verständnisses eschatologischer Existenz und eines Lebens „nach“ dem Tod zu vertiefen. Systematisch-theologische Leitperspektive des Beitrags ist ein „intellectus spei“, der davon ausgeht, dass jede Denk- und Sprachform, die sich dem Glaubenssatz von der „Auferstehung der Toten“ annähert, in das „Wunder“ bleibende Geheimnis der Auferstehung eingeschrieben sein muss.

**Schlüsselbegriffe:** Eschatologie, Auferstehung „im Tod“, Unsterblichkeit der Seele, Zeit und Ewigkeit, Theologie der Hoffnung.

<sup>1</sup> Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Correo: margit.eckholt@uni-osnabrueck.de

## Resumen

El artículo se refiere en perspectiva dogmática a cuestiones centrales de la escatología en la teología alemana contemporánea. Discute el debate teológico acerca de la “Resurrección en la muerte”, una tesis de los años 70 elaborada por Gisbert Greshake y Gerhard Lohfink, y criticada por Joseph Ratzinger en su “escatología”. Hasta la actualidad esa tesis es vigente en la teología. Las reflexiones siguientes intentan profundizar la tesis de la “resurrección en la muerte” a partir de una comprensión histórica y procesual de la existencia escatológica y de una vida “después” de la muerte. La perspectiva teológica es un “intellectus spei” que es consciente que cada forma de pensar y hablar que se refiere a la proposición de fe de la “Resurrección de los muertos” debe estar inscrita en el “milagro” del misterio permanente de la Resurrección.

**Palabras clave:** Escatología, resurrección “en la muerte”, inmortalidad del alma, tiempo y eternidad, Teología de la Esperanza.

## Abstract

From a dogmatic-theological perspective, this contribution deals with fundamental questions of eschatology in contemporary German-speaking theology. It discusses the theological debate about the “resurrection in death”, a thesis which has been presented since the 70s by Gisbert Greshake and Gerhard Lohfink and which has been rejected by Joseph Ratzinger in his “Eschatologie”. The contribution attempts to deepen the thesis of the “resurrection in death” on the background of a processual understanding of eschatological existence and of a life “after” death. The systematic-theological leading perspective of the contribution is an “intellectus spei” that assumes that every form of thought and language that approaches the doctrine of the “resurrection of the dead” must be inscribed in the “miracle” of the remaining mystery of the resurrection.

**Keywords:** Eschatology, resurrection “in death”, immortality of the soul, time and eternity, theology of hope.

## 1. „Ach fragt nicht nach der Auferstehung“ (Dorothee Sölle) – einführende Überlegungen

### a. Erinnerung an den Allerseelenmorgen

Erinnerung an einen Allerseelenmorgen im Süden Deutschlands: Dichter Nebel liegt über dem Moor, die Glocken der Basilika von Benediktbeuern dringen in einer besonderen Deutlichkeit und Eindringlichkeit durch den Nebel, selbst in dem kleinen Dorf, Ried, in dem ich damals wohnte, sind sie zu hören. Sie laden ein zum Gottesdienst und sie begleiten mit ihrem

Geläut den Besuch der Gräber. Es ist ein Ton, der während der Segnung der Gräber Himmel und Erde verbinden soll, der hoch in den Himmel fliegt und gleichzeitig ganz tief in die Erde hinein dringt, als ob der Ton der Glocken eine Brücke bauen wollte zwischen den Gestorbenen und den Lebenden und der Ewigkeit Gottes. Für viele Zeitgenossen der immer stärker säkularisierten europäischen Gesellschaften ist dies nur noch katholisches Brauchtum, das sich in wenigen Regionen wie in Oberbayern gehalten hat. Wie können dieser Allerseelentag und die Segnung der Gräber heute vermittelt werden? Ist nicht der Tod für viele bloß das Ende des Lebens des Menschen? Der Sarg mit den „sterblichen Überresten“ wird in das Grab gesenkt – Mensch, gedenke, dass Du Staub bist und zu Staub wirst –; in das Grab wird, so scheint es, hineingenommen, was den Menschen ausgemacht hat, und damit ist das Ende des Lebens verbunden, ein radikales Ende, Zerfall des Leibes. Das Fest Allerseelen erinnert genau daran, an das Sterben, an den Ernst und die Radikalität dieses Endes, an den Tod, Allerseelen lässt aber ein Hoffnungsfenster offen. Mit dem Gang über die Gräber erinnern die Lebenden an die Verstorbenen, und sie drücken darin eine Hoffnung aus: dieser Tod ist nicht das „Letzte“, es gibt Hoffnung über das irdische Leben hinaus und durch den Tod hindurch. Wir gehen über die Gräber und lassen eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten entstehen, wir sind und bleiben „homines viatores“, Menschen auf dem Weg, wir nehmen die Verstorbenen hinein in diesen Weg und vertrauen und hoffen, dass es einmal für uns alle ein „Ankommen ohne Ende“ geben wird.

*b. Der dogmatische „Traktat Eschatologie“: von den „letzten Dingen“ zur „eschatologischen Existenz“*

Der Allerseelentag wurde erst im 10. Jahrhundert eingeführt, von Abt Odilo für die Klöster der cluniazensischen Reform, in einer Zeit, in der sich die uns bis heute prägenden und in die Tiefenschichten westlicher Kultur eingedrungenen Vorstellungen und Bilder vom Tod und einem „Leben nach dem Tod“ in besonderer Weise ausgestaltet haben: die Trennung von Leib und Seele im Tod, die Vorstellung von den „Seelen“, die auf ihre Vollendung warten, vom Fegefeuer, aber auch von der unmittelbaren Gotteschau derer, die schon ganz bei Gott sind, vom „Jüngsten Gericht“ und der „Auferstehung des Fleisches“, von Himmel und Hölle. In der dogmatischen

Theologie werden diese Fragen im „Traktat der Eschatologie“ verhandelt: Eschaton heißt das Letzte, das Äußerste; die Eschata sind die äußersten, die letzten Dinge oder Sachverhalte. So wurde Eschatologie verstanden als die „Lehre von dem Letzten bzw. den letzten Dingen“. Der Begriff „Eschatologie“ wurde zunächst in der sogenannte Lutherischen Orthodoxie eingeführt, in der katholischen Theologie gibt es seit der Barockscholastik einen eigenen Traktat zu Fragen der „Eschatologie“. Die Eschatologie bedenkt das Vertrauen und vor allem den Grund des Vertrauens, dass Gott alles „neu“ macht, auch durch die Absurdität des Todes hindurch. Sie bedenkt das Vertrauen, dass Gott alles „richten“ wird – „richten“ dabei im wörtlichen Sinne verstanden, und das heißt, dass das Leben über den Tod hinaus auf die Güte und Barmherzigkeit des richtenden Gottes bezogen ist. Der klassische Traktat der Eschatologie umfasst zwei große Kapitel:

- die Eschatologie des Einzelmenschen (individuelle Eschatologie):  
Hier werden der Tod, das besondere Gericht, Himmel, Hölle und Fegefeuer behandelt;
- die kollektive Eschatologie, die Eschatologie des Menschengeschlechtes:  
Hier geht es um die Vorzeichen des Jüngsten Tages, die allgemeine Auferstehung des Fleisches, das Jüngste Gericht und die neue Schöpfung.

Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts hat zu einer Neuentdeckung der Eschatologie als eines Grundbezugs der Predigt Jesu Christi und des ursprünglichen – apostolischen – Glaubenszeugnisses geführt. Darauf greift die dogmatische Theologie im 20. Jahrhundert – so z.B. ein Hans Urs von Balthasar oder ein Karl Rahner – zurück<sup>2</sup>. Eschato-

<sup>2</sup> Jüngere Studien zur Eschatologie in der deutschsprachigen Theologie: G. BACHL, *Die Zukunft nach dem Tod*, Herder, Freiburg 1985; O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Pustet, Regensburg 2007; M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1999; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, erw. Neuausgabe, Echter, Würzburg 2002; H. KESSLER (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, WBG, Darmstadt 2004; J. MOLTSMANN, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2003; F. J. NOCKE, *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, Kösel, München 1993.

logische Aussagen sind – und das ist die bis heute aufgegebenen theologische Sinnspitze – keine „Zukunftsspekulationen, die loszulösen wären von den Ereignissen in der Geschichte Gottes mit der Schöpfung“<sup>3</sup>. Es geht um die eschatologische Existenz des Menschen, um das Leben von Welt und Mensch auf dieses Ende hin, um das Betroffensein von dieser grundlegenden Dimension in seiner ganzen Existenz: von der Radikalität des Todes und der Hoffnung auf ein Leben „nach“ dem Tod. Das Leben im Hier und Heute steht unter dem Zeichen dieser Zukunft. Darum thematisiert die Eschatologie, so Dorothea Sattler,

nicht allein das zeitlich Letzte, das an einem zeitlichen Ende Geschehendes, sondern weit umfassender das qualitativ Letzte, nämlich Gott als den bleibenden, göltigen, sich bewährenden, tragfähigen, sich in seiner Barmherzigkeit treu erweisenden Grund des Daseins<sup>4</sup>.

*c. „Intellectus fidei“ als „intellectus spei“: die uns aufgegebenen und nicht abgeschlossene Suche nach Lebens- und Hoffnungsbildern*

Diese neue eschatologische Leitperspektive hat in der jüngeren dogmatischen Theologie zu einem neuen, befreiten Umgang mit den traditionellen Bildern von den „letzten Dingen“ – Fegefeuer, Himmel und Hölle, Jüngstes Gericht – geführt. Auf dem Hintergrund einer ganzheitlichen biblischen Anthropologie ist die – in der frühen Kirche in der Begegnung mit dem Platonismus entfaltete – Vorstellung einer Trennung von Leib und Seele im Tod und damit die Vorstellung eines „Wartezustandes“ für die Seele bis zur endgültigen „Auferstehung des Fleisches“ angefragt worden. Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink haben in der Nachkonzilszeit das Modell einer „Auferstehung im Tod“ vorgelegt. Erinnern wir uns noch einmal an das Fest Allerseelen und an den Gang über den Friedhof, wir lesen oft auf den Grabsteinen: „hier ruht“ oder „möge sie ruhen in Frieden“. Warum heißt es „ruhen“? Ist es nicht viel mehr ein „Leben“ bei Gott, ein Leben in

<sup>3</sup> D. SATTLER, „Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung“, *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) 165.

<sup>4</sup> D. SATTLER, „Bei Gott schmerzlich...“, 165.

seiner Liebe? In diesem Beitrag sollen diese jüngeren Diskussionen vorgestellt werden auf dem Hintergrund von zwei die kirchliche Tradition prägenden dogmatisch-theologischen Texten. Die theologischen Diskussionen um dieses neue Modell einer „Auferstehung im Tod“ sind bis heute nicht abgeebbt, abgeebbt ist vielleicht eher das Interesse an diesen Diskussionen. Die Gegenwart ist nicht mehr von der Dynamik der Eschatologie der 70er Jahre geprägt, Christsein als eschatologische Existenz zu leben, das ist wohl zunehmend schwer geworden. Wirklichkeitserfahrung und -deutung ist vordergründiger geworden, von dort her wird der Tod, vor allem das Sterben in den Blick genommen, die Auseinandersetzung mit einem „guten Sterben“ steht im Mittelpunkt heutigen Interesses, nicht das „Nach“ dem Tod. Gleichzeitig erhalten aber in unserer medialen und virtuellen Welt – in Film, TV und Internet – alte Bilder und Vorstellungen eine neue Bedeutung, gerade auch diejenigen von Fegefeuer, Himmel und Hölle, auch wenn sie in der „science fiction“ neu übersetzt werden. Es bleiben jedoch Bilder im „Vordergrund“, die Erschließung dieser Bilder auf ihrem eigentlichen Hintergrund, im Licht der Auferstehung, das von einem „Woanders“ in unsere Wirklichkeit leuchtet, ist erschwert.

Wenn die dogmatische Theologie die alten Modelle und Bilder heute neu beleuchtet und auf ihre theologischen Aussageintentionen hin befragt, so versucht sie diese als Hoffnungs- und Lebensbilder zu erschließen. Wir reden über „Letztes“ und haben doch eine Sprache, die nur „Vorletztes“ ausdrücken kann. Der „intellectus fidei“ kann im Blick auf die Fragen eines Lebens „nach“ dem Tod und angesichts der Hoffnung auf Auferstehung nur ein „intellectus spei“ sein: Unser Denk- und Sprachweg muss von der Hoffnung ausgehen, die in Jesus von Nazareth und dem Zeugnis von ihm als dem Christus aufgebrochen ist. Jesus Christus selbst – so ist es im Johannes-Evangelium bezeugt – sagt von sich: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben“ (Joh 11,25-26). Das Zeugnis von Johannes, den anderen Evangelisten, von Paulus und den vielen seiner Begleiter und Begleiterinnen bezeugt den gekreuzigten Auferstandenen, es ist ein Zeugnis, das je neu das „Und“ zwischen Tod und Auferstehung buchstabiert hat. Dieses „Und“ ist wahrscheinlich die „Ko-

pula“, die am schwierigsten zu finden ist. Mit ihr entscheidet sich das, was Glauben ist. Nur auf dem Weg dieses „Und“ können wir versuchen, die Bilder und Vorstellungen eines Lebens „nach dem Tod“ aufzuschließen. Der „intellectus spei“ muss je neu diesen Weg gehen: vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben. Jeder und jede einzelne ist hier gefragt; es ist kein Weg, der einfach „vorgegeben“ ist, in der letzten Tiefe bleibt er Geschenk. In seinem Stück „Magdalena am Grabe“ hat der Schriftsteller Patrick Roth dieses „Und“ als Magdalenenekunde bezeichnet. Maria von Magdala kommt zum Grab, sie möchte dem Toten die letzte Ehre erweisen. Am Grabe wendet sie sich auf einen „Anruf“ hin, in diesem Sich-Wenden begegnen sich Gott und Mensch so, dass sich Erfahrung des Lebens – der „Auferstehung“ – ereignet. Der Herr ist auferstanden, und Maria wird darin zu einer „Auferstandenen“, die das Leben verkündet – und lebt<sup>5</sup>. Das heißt aus einer dogmatischen Perspektive: Der Kristallisationspunkt für jede eschatologische Rede ist Jesus Christus selbst, der „Erste der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20), der Herr, der von Gott Auferweckte (1 Kor 15,4. 15-17), und wir sind, so Col 3,1, „mit Christus auferweckt“. Die Auferstehung des Herrn ist und bleibt das größte „Wunder“, das wir uns vorstellen können, Berührung des Lebens Gottes mit unserem Leben. Wenn wir in der systematischen Theologie das „Dogma“ der „Auferstehung der Toten“ erschließen wollen, so dürfen wir nicht vergessen, dass jede Denk- und Sprachform von der Durchsichtigkeit und Zerbrechlichkeit dieses Wunders geprägt sein muss. Wir glauben an den Auferstandenen und hoffen auf die Auferstehung – für uns und unsere Lieben. Wir „haben“ diese Auferstehung nicht, sie ist wie ein Lichtstrahl, der unsere Wirklichkeit durchbricht, unverhofft und nicht machbar von uns. In poetischer Sprache hat die deutsche Lyrikerin Hilde Domin dies ausgedrückt, wenn sie davon spricht, dass es darum geht, dem Wunder „wie einem Vogel die Hand hinzuhalten“.

<sup>5</sup> Vgl. Jn 20,11-18. Dazu P. ROTH, *Magdalena am Grab*, Insel-Verl., Frankfurt 2002.

## 2. „Auferstehung im Tod“? – ein Blick in die dogmatische Tradition und die aktuellen eschatologischen Diskussionen

Im apostolischen Glaubensbekenntnis sprechen wir:

„Wir glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche  
Gemeinschaft der Heiligen  
Auferstehung der Toten und das ewige Leben“.

Der Glaube an ein „Leben nach dem Tod“, die „Auferstehung der Toten“, ist eingebettet in die große Vision der Kirche, die „civitas Dei“: Der Weg des Volkes Gottes in der Geschichte ist getragen von der größeren Gemeinschaft derer, die bei Gott sind, er hat ein Ziel, es gibt ein „Ankommen ohne Ende“ – „ewiges Leben“. Dieser Glaube gründet in der Hoffnung, wie sie Paulus z.B. im 1. Korintherbrief (1 Kor 15, 3-5. 12-19) formuliert. Die dogmatischen Aussagen der frühen Kirche und auch des Mittelalters zur „Auferstehung der Toten“, auf die ich mit zwei Beispielen eingehen möchte, sind auf dem Hintergrund dieses paulinischen Zeugnisses formuliert, darum möchte ich Paulus zunächst ausführlich zitieren.

Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und er erschien dem Kephas, dann den Zwölf... (1 Kor 15,3-5).

Wenn aber verkündigt wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben: Er hat Christus auferweckt. Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen (1 Kor 15,12-19).

2.1. *Zwei Texte aus der dogmatischen Tradition: die 11. Synode von Toledo (675) und die Konstitution „Benedictus Deus“ von Papst Benedikt XII (1336)*

a) *Die eschatologischen Aussagen des Symbolums der 11. Synode von Toledo*

In Toledo fanden in den Jahren zwischen 400 und 702 insgesamt 18 Synoden statt. Sie stellten die „Nationalkonzilien“ des Westgotenreiches dar. Die theologische Arbeit dieser Konzilien ist eine Frucht der patristischen Theologie. Die eschatologischen Aussagen der 11. Synode von Toledo sind geprägt durch eine Frontstellung gegen die sogenannten Priscillianisten, einer Sekte mit sehr stark manichäisch-gnostischen Tendenzen. Die eschatologischen Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt bezieht sich auf Jesus Christus:

Wir bekennen nun, daß nach diesem Beispiel unseres Hauptes (d.h. Jesus Christus, M.E.) die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten geschieht. Wir glauben, daß wir weder in einem luftförmigen noch in irgendeinem anderen Fleisch (wie manche daherphantasieren) auferstehen werden, sondern in dem, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen. Nachdem er das Beispiel dieser heiligen Auferstehung vollbracht hatte, nahm unser Herr und Erlöser durch den Aufstieg wieder den Thron des Vaters ein, von dem er in seiner Gottheit niemals gewichen ist. Dort sitzt er zur Rechten des Vaters und wird zum Ende der Zeiten als Richter über alle Lebenden und Toten erwartet. Von dort wird er mit allen Heiligen kommen, um Gericht zu halten und einem jeden seinen verdienten Lohn zu verleihen für das, was er im Leib Gutes oder Böses getan hat (DH 540).

Die Auferstehung Jesu Christi gibt das Maß vor für die Zukunft des Menschen. Wie von ihm die Auferstehung des Fleisches bekannt wird, so auch für alle Menschen. Der Text hebt ab auf die Identität des geschichtlichen Leibes, nicht auf eine physikalische Identität, sondern auf die geschichtliche Identität leibhaftiger Existenz. Der Auferstandene und zum Thron des Vaters erhöhte Herr Jesus Christus wird erwartet als der Kommende am Ende aller Zeiten und als Richter aller Lebenden und Toten. Das Gericht

wird zugleich ein Richten zusammen mit allen Heiligen sein. Hier wird auf Aussagen wie Lc 22,30 oder Mt 16,27 zurückgegriffen. Der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen und jedem nach seinen Taten vergelten. Die hier sich anschließenden Aussagen über das genaue Maß dieses Vergeltens spielen auf 2 Kor 5,10 an.

Der zweite Abschnitt bezieht sich auf die Kirche:

Wir glauben, daß die heilige katholische Kirche, die er um den Preis seines Blutes erworben hat, mit ihm in Ewigkeit herrschen wird. In ihrem Schoß weilend glauben und bekennen wir die eine Taufe zur Vergebung aller Sünden. In diesem Glauben vertrauen wir wahrhaft auf die Auferstehung der Toten und erwarten die Freuden der kommenden Zeit (DH 540).

Die Kirche wird als jene Gemeinschaft gekennzeichnet, die mit Jesus Christus einmal in Ewigkeit verherrlicht sein und herrschen wird. Sie wird als eine in der Geschichte befindliche eschatologische Größe gekennzeichnet. Die Zugehörigkeit zur Kirche wird durch die Taufe und die Nachlassung der Sünden gewährt. Zum kirchlichen Glauben gehören das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und die Erwartung der ewigen Freuden. Die Kirche wird so gekennzeichnet als die Größe, die in die Zukunft, die durch Jesus Christus angebrochen ist, hineinreicht, zu dieser Zukunft hier und jetzt bereits gehört.

Der dritte Abschnitt bezieht sich auf das Reich des Vaters:

Nur dies müssen wir erbitten und erlehen, daß der Sohn, wenn er nach Abschluß und Vollendung des Gerichts das Reich Gott, dem Vater, übergibt, uns teilhaben läßt an seinem Reich, auf daß wir durch diesen Glauben, in dem wir ihm anhängen, mit ihm ohne Ende herrschen (DH 540).

Hier ist vom Reich des Vaters die Rede, dem der Sohn, nachdem er das Gericht gehalten hat, alles übergeben wird. Es ist angespielt auf 1 Kor 15,24. Deutlich wird hier, wie die eschatologische Existenz der Christen verstanden wird. Sie gehören zur Kirche, müssen aber doch darum bitten, dass sie des Reiches Gottes teilhaftig werden. Sie haben also nicht einfach eine Sicherheit, dass sie automatisch dazugehören. Es wird ausdrücklich

auf den Glauben hingewiesen, in ihm „hängen wir Christus an“. Er allein vermittelt ihnen die ewige Herrlichkeit.

Der Text des Glaubensbekenntnisses von Toledo hat für alle weiteren eschatologischen Aussagen der Kirche die entscheidende Zielperspektive formuliert. Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi ist der Grund der Hoffnung für Mensch und Welt, einmal ganz bei Gott zu sein, Anteil an seinem Reich zu haben. Diese Zielperspektive ist Hoffnung für alle, sie gründet im Glauben der Kirche an die Auferstehung. Die Vollendung des Menschen wird sowohl nach dem individuellen wie nach dem kollektiven Aspekt angesagt. Sie besteht wesentlich in der Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus. Sie wird gekennzeichnet als Auferstehung von den Toten. Die endgültige Gemeinschaft mit Gott ist vermittelt durch die Auferstehung. Diese umfasst den Mensch in seiner Ganzheit, nicht etwa nur die Seele. Vollendung des Menschen ist vor allem Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn. Sie vollzieht sich bereits im Glauben, so geschieht dort bereits Auferstehung (vgl. Jn 11,25). Aussagen über das zukünftige Schicksal des einzelnen sind nicht in den Bekenntnistext aufgenommen, auch wenn in theologischen Arbeiten der frühen Kirche bereits von der Unsterblichkeit der Seele die Rede ist. Diese Frage wird vor allem im 14. Jahrhundert virulent.

#### *b) Die Konstitution „Benedictus Deus“ von Papst Benedikt XII*

Johannes XXII. hielt am Allerheiligentag 1331 in Avignon eine Predigt, in der er die These aufstellt, die Seelen der Gerechten empfangen erst am Jüngsten Tag die Gottesschau, nicht schon direkt nach ihrem Tod. Diese These erregte großes Aufsehen und Widerspruch unter den Theologen, die magistri der Theologischen Fakultät zu Paris verwerfen die Lehre, Johannes XXII. lässt noch auf dem Totenbett einen Widerruf verlesen. Dieser Widerruf ist später von seinem Nachfolger Papst Benedikt XII. veröffentlicht worden. Der entscheidende Satz in dem Widerruf von Papst Johannes XXII lautet:

Wir bekennen also und glauben, daß die von den Leibern getrennten gereinigten Seelen im Himmel, Himmelreich und Paradies und mit Christus in der Gemeinschaft der Engel versammelt sind und nach all-

gemeiner Anordnung Gott und das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht klar sehen, soweit es der Zustand und die Verfassung der getrennten Seele gestattet (DH 991).

Einen Tag nach seinem Widerruf stirbt der Papst. Sein Nachfolger wurde Kardinal Jacob Fourier, Benedikt XII., der sich selbst sehr intensiv mit der umstrittenen Frage der Gottesschau gerechter Seelen befasst. Er veröffentlichte die Konstitution „Benedictus Deus“. Die Aussagen dieser Konstitution gliedern sich in zwei größere Abschnitte: über die „visio beatifica“ und über Hölle und allgemeines Gericht. Der erste Abschnitt handelt von der beseligenden Schau Gottes; es ist hier die Rede von all jenen Verstorbenen, die der beseligenden Schau Gottes sofort nach ihrem Tod teilhaftig werden, und zwar „auch vor der Wiederannahme ihrer Leiber und dem allgemeinen Gericht“ (DH 1000). Das „göttliche Wesen“ zeigt sich ihnen „ohne Vermittlung eines Geschöpfes“ „unmittelbar unverhüllt, klar und offen...“ (DH 1000). Als Konsequenz dieser Schau Gottes wird gesagt, dass eine solche Schau der göttlichen Wesenheit in den Seelen die Akte des Glaubens und der Hoffnung schwinden lasse, „insofern Glauben und Hoffnung eigentliche theologische Tugenden sind“ (DH 1000f). Im zweiten Abschnitt wird in bezug auf jene Menschen, die im Zustand der schweren Sünde sterben, gesagt, dass sie sofort nach ihrem Tod zu Hölle fahren. Beim Endgericht werden alle Menschen vor dem Richterstuhl Christi in ihrem Leibe erscheinen und Rechenschaft geben müssen über ihre Taten (DH 1002).

Hier wurden die eschatologischen Bilder und Vorstellungen formuliert, die bis heute von Bedeutung sind. Die mittelalterliche Theologie definiert den Tod als Trennung der Seele vom Leib, der zusammengesetzt und so dem Verfall ausgesetzt ist. Die Trennung von Seele und Leib ist von der Natur des Leibes her etwas Natürliches, von der Natur der Seele her aber etwas gegen die Natur des Menschen. Gleichzeitig wird der Tod aber auch als Freiheitsgeschehen verstanden, er wird definiert in bezug auf die menschliche Freiheit und Geistigkeit des Menschen. Mit dem Tod endet die Zeit der Entscheidungen der Freiheit. Die Möglichkeit, so und anders zu entscheiden, hört auf, ebenso wie die geistige Erkenntnis durch die Sinne. Die Freiheit ist mit ihrem selbstgesetzten Ziel eins: dem Guten oder dem Bösen. So ist dann auch das Gericht Gottes im Tode zu verstehen: Jede Seele

findet sich im Tod in einer grundsätzlichen Entschiedenheit entweder für oder gegen Gott. Von daher kommt der Seele entweder die Schau Gottes oder die Verurteilung zu, „beatitudo“ oder „damnatio“, Himmel oder Hölle. Das göttliche Gericht über den einzelnen im Tode besteht in der Aufdeckung des Zustandes der Seele, der Entschiedenheit ihrer Freiheit. Da die grundsätzliche Entschiedenheit des Menschen für Gott am Ende seines Lebens durchaus verbunden sein kann mit lässlichen Sünden und Nachwirkungen früherer Todsünden – die Umkehr zu Gott hat den Menschen in seiner Vielschichtigkeit möglicherweise noch nicht total durchdrungen –, so ergibt sich die Notwendigkeit der Läuterung („purgatio“)<sup>6</sup>. Aufgrund der Entschiedenheit der Freiheit im Tod kann es sich bei der „purgatio“ nur um eine „satispassio“, ein sühnendes Leiden handeln, das für die ewige Seligkeit zurüstet. Es kann hier nicht um eine vom Menschen selbst hervorgebrachte „satisfactio“ gehen. Die Auferstehung des Leibes gehört zur Zielbestimmung des Menschen. Da der Leib des Menschen mit den anderen Leibern der Menschen und mit der sichtbaren Welt aufs engste zusammengehört, erfolgt die Auferstehung der Leiber in einem kollektiven Vorgang am Ende dieser Weltzeit. Den Gedanken einer Auferstehung im Tode selbst gibt es in der mittelalterlichen Eschatologie noch nicht. Das mittelalterliche Denken ist ein „vorstellungsmäßiges“ Denken, es werden Orte und Zustände der Seele beschrieben und in die Ewigkeit Gottes wird die Zeitstruktur des Menschen eingeschrieben, ein „Zwischenzustand“ wird eingeführt, eine Zeit der Läuterung der Seelen bis zum endgültigen Gericht und der „Auferstehung des Fleisches“ bzw. der Toten. Es kommt zu einer Trennung zwischen individueller und kollektiver Eschatologie.

Bis in die frühe Neuzeit und die Moderne hinein bestimmen diese Aussagen die Eschatologie, angesichts der Anfragen an diese Zeitstruktur und das anthropologische Modell – können Leib und Seele getrennt werden?, kann von einer Unsterblichkeit der Seele überhaupt die Rede sein? – kommt es in unmittelbarer Nachkonzilszeit zur Formulierung eines neuen Modells: der „Auferstehung im Tode“. Was besagt dies?

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Konzilien von Lyon 1274 und Florenz 1439: Es ist von läuternden und reinigenden Strafen die Rede. Das Konzil von Trient bestätigt die Existenz des Purgatoriums, ohne näher auf es einzugehen: DH 1580, DH 1820.

## 2.2 „Auferstehung im Tod“ – ein umstrittenes Denkmodell

Vorbereitet durch Impulse von Romano Guardini und Karl Rahner hat Gisbert Greshake 1969 in seiner Dissertation als erster die These von einer „Auferstehung im Tod“ vertreten: „... der Gegenstand der Hoffnung im Augenblick des Todes (ist) nicht die Gabe der (Seelen-)Unsterblichkeit (...), sondern... die Vollendung der konkreten Existenz. Im Tod also geschieht 'Auferstehung des Leibes'“<sup>7</sup>. Angefragt war zum einen – auf dem Hintergrund neuer biblischer, aber auch philosophischer Zugänge zur Anthropologie – das Modell einer Trennung von Leib und Seele im Tod und damit verbunden die Unsterblichkeit der Seele, zum anderen das Modell eines „Zwischenzustandes“ – das „Zwischen“ Tod und Auferstehung. Thomas von Aquin hatte hier von einer „anima separata“ – einer leiblosen „Seele“ – gesprochen; wie jedoch eine solche die Identität des Menschen auch nach seinem Tod bezeichnen könne, weil gerade zur Bestimmung der Identität des Menschen die Verbindung mit dem Leib gehöre, war – und ist – eine der entscheidenden Fragen in der Diskussion. Gisbert Greshake entfaltete seine These weiter in Zusammenarbeit mit dem Exegeten Gerhard Lohfink, 1978 stellten die beiden in der renommierten Reihe *Quaestio disputata* ihre Thesen unter dem Titel „Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit“ zusammen. Greshake bekräftigte auch hier seine These: „Im Tod geschieht also die Auferstehung der Toten“<sup>8</sup>. Was in der Geschichte gerade durch die Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ auseinandergefallen ist – Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes, individuelle und kollektive Eschatologie –, wird hier wieder zusammengeführt. „Der Gedanke einer Auferstehung im Tod“, so Greshake, „will gegenüber dem einer Trennung der Seele vom Leib und ihrer leiblosen Weiterexistenz herausstellen, daß der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leibliches und welthaft verfaßtes Wesen ist, das sich niemals nur als 'Seele' (anima separata) vollziehen kann. Denn wenn der Leib jener 'Ausdruck' des

<sup>7</sup> G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus-Verl. Wingen, Essen 1969, 385.

<sup>8</sup> G. GRESHAKE, „Das Verhältnis ‚Unsterblichkeit der Seele‘ und ‚Auferstehung des Leibes‘ in problemgeschichtlicher Sicht“, in: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien <sup>5</sup>1982, 118.

Geistes ist, kraft dessen das Subjekt sich in und an der Welt auszeitigt, so bedeutet der Tod zwar ein Ende dieser sich unter Raum-Zeit-Bedingungen vollziehenden Auszeitigung, nicht aber (platonisch-gnostisch) ein Abstreifen des ‘Ertrages’ der sich welthaft verwirklichenden Existenz. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit: Der Mensch ist im Tode und in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner ‘Leibhaftigkeit’, d.h. Welt- und Geschichtsverwobenheit und -gebundenheit, geworden ist“<sup>9</sup>.

Gerhard Lohfink spitzt die These der „Auferstehung im Tod“ christologisch zu. Im Tod des Einzelnen ereigne sich die Parusie Christi<sup>10</sup>. Im Hintergrund seiner Überlegungen steht vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Zwischenzustand“ und den klassischen Zeitvorstellungen: Zeit und Ewigkeit sind inkommensurabel; mit dem Tod endet für den Menschen die Zeit, es bricht die Ewigkeit an, die sich unseren Vorstellungen entzieht; wir können nicht in diese Ewigkeit menschliche Zeitmodelle – wie den „Zwischenzustand“ – einschreiben. „Für den einzelnen Menschen bedeutet das“, so Lohfink, „dass er im Tod nicht nur sein eigenes Eschaton erfährt, sondern zugleich das Eschaton der Welt und der gesamten Geschichte. Er erfährt im Durchschreiten des Todes nicht nur, dass sich nun seine ganze *individuelle* Geschichte vor Gott versammelt, sondern zugleich – durch tausend Fäden mit der eigenen Geschichte verknüpft – die Geschichte der Welt und aller Menschen. Man kann es auch so formulieren: Indem ein Mensch stirbt und eben so die Zeit hinter sich läßt, gelangt er an einen ‘Punkt’, an dem die gesamte übrige Geschichte ‘gleichzeitig’ mit ihm an ihr Ende kommt, mag sie auch ‘inzwischen’ in der Dimension *irdischer* Zeit noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben“<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> G. GRESHAKE, „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung“, in: G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, WBG, Darmstadt 21992, 264-265.

<sup>10</sup> G. LOHFINK, „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, in: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung*, 79-80. Vgl. dazu: M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 79.

<sup>11</sup> G. LOHFINK, „Zur Möglichkeit christlicher...“, 72.

In der katholischen dogmatischen Theologie wurde die von Greshake und Lohfink vorgelegte These mit Interesse diskutiert, Dogmatiker wie Franz-Josef Nocke und Hans Kessler rezipierten die These in ihren eschatologischen Studien. Das Modell einer „Auferstehung im Tod“ bot zudem eine neue Gesprächsmöglichkeit mit der evangelischen Theologie, wurde dort doch der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele und vor allem der läuternde Zwischenzustand, das „purgatorium“ bzw. Fegefeuer heftig abgelehnt. Die Radikalität des Todes würde nicht gesehen, wenn von einem Weiterleben der Seele nach dem Tode ausgegangen wird; evangelische Theologen vertreten darum die „Ganz-Tod-These“ und die „Neuschöpfung“ bzw. Verwandlung des Menschen in der „Auferstehung der Toten“. „Auferstehung und nicht Unsterblichkeit“ – diese These rückte darum seit den 70er Jahren immer mehr in den Vordergrund, auch auf katholischer Seite<sup>12</sup>.

Das neue Modell einer „Auferstehung im Tod“ blieb jedoch nicht unkritisiert – im Grunde sind die Diskussionen bis heute nicht abgeebbt. In seiner 1977, im Jahr seiner Ernennung zum Erzbischof von München-Freising, hatte Joseph Ratzinger seine „Eschatologie“ in der Reihe „Kleine katholische Dogmatik“ des Pustet-Verlags in Regensburg vorgelegt. Ratzingers Kritik, die er in besonderer Weise im Nachwort zur 6. Auflage seiner Eschatologie formuliert hat, hat verschiedene Stoßrichtungen: Im Modell einer „Auferstehung im Tode“ würde die Auferstehung „entmaterialisiert“ bzw. spiritualisiert, die Auferstehung „des Fleisches“ werde relativiert<sup>13</sup>. Auf der einen Seite wird der Leibbegriff Greshakes kritisiert, auf der anderen Seite an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten. Gerade an ihr entscheide sich der „Realismus der Auferstehung“:

... die eigentliche Funktion des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele (ist) das Festhalten wirklicher Auferstehung des Fleisches (...). Denn die These von der Auferstehung im Tod entmaterialisiert die Auferstehung;

<sup>12</sup> Zur Diskussion in der evangelischen Theologie vgl. K. HUXEL, „Unsterblichkeit der Seele versus Ganztod these? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive“, *NZStH* 48 (2006) 341-366.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977 (2007), 194. – Zur Kritik, vgl. auch das Schreiben der KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Zu einigen Fragen der Eschatologie* (17.05.1979), Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

sie schließt ein, dass die reale Materie nicht am Vollendungsgeschehen teilhat. So individualisiert diese Theorie die christliche Hoffnung: Wenn die einzelnen als einzelne im Tod ins Ende heraustreten, bleibt die Geschichte als solche außerhalb des Heils und wird nicht vollendet. Die Fronten stehen genau umgekehrt, als es beim ersten Zusehen aussieht: Leugnung der Seele und Behauptung der Auferstehung im Tode bedeuten eine spiritualistische Unsterblichkeitstheorie, die wirkliche Auferstehung und Heil der Welt als Ganzes nicht für möglich hält. Die Lehre von der Unsterblichkeit, die uns sagt, dass unser Ich durch den auferstandenen Christus gleichsam in Gott festgemacht und so auf die künftige Auferstehung hin ausgespannt ist, rettet allein den Realismus der Bibel<sup>14</sup>.

Zudem weist Joseph Ratzinger – und mit ihm Dogmatiker wie Anton Ziegenaus und Leo Scheffczyk – auf die Bedeutung des „Zwischenzustandes“ hin. Werde er geleugnet, werde der letzte Ernst der Geschichte des Menschen genommen; das „Ausharren“ zum Gericht – das gerade im Gedanken der Läuterung der Seele zum Gericht deutlich werde – dürfe nicht unterbewertet werden<sup>15</sup>.

Die Diskussion um das Modell einer „Auferstehung im Tod“ ist gewiss nicht abgeschlossen; in den theologischen Studien, die in den letzten Jahren erschienen sind, wird deutlich, dass in der „Auferstehung im Tod“ der Sinngehalt des „Zwischenzustandes“ nicht aufgehoben ist und auch die Frage nach der „Seele“ und ihrer Unsterblichkeit kein abgeschlossener Punkt der philosophischen und theologischen Debatten ist<sup>16</sup>. Gisbert Greshake hat 1998 in der Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ einen „partiischen Rückblick“ auf die theologische Diskussion um die Auferstehung im Tode veröffentlicht<sup>17</sup>; von der Position Lohfinks, von einem Ereignen der Parusie Christi im Tod zu sprechen, hat Greshake sich distanziert; er sieht zentrale

<sup>14</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 194.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 151-153.

<sup>16</sup> Aus philosophischer Perspektive vgl. G. HAEFFNER, „Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon“, in: W. BREUNING (Hrsg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, 159-179.

<sup>17</sup> Vgl. G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod. Ein ‘partiischer’ Rückblick auf eine theologische Diskussion“, *ThPh* 7 (1998) 538-557.

Verbindungen zwischen seiner Position und der Joseph Ratzingers. Das wird auch in einer jüngeren Dissertation zu Fragen der Eschatologie deutlich, der von Matthias Remenyi vorgelegten Studie „Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns“ (Regensburg 2005). Greshake und Ratzinger, und auf evangelischer Seite Jürgen Moltmann, geht es um die Kritik an Modellen einer „Diastase von Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes“<sup>18</sup>; ein solches Denken ist unbiblich, es wurde auch in Zeiten der Auseinandersetzung mit der Gnosis und der Rezeption anthropologischer Ansätze der griechischen Philosophie und ihrer These einer Unsterblichkeit der Seele nicht in diesem dualistischen Sinn vertreten. Wie Joseph Ratzinger bereits 1968 in seiner „Einführung in das Christentum“ formuliert hat, ging und geht es im Glauben an die Auferstehung um „das Heil des *einen*, ungeteilten Menschen“<sup>19</sup>.

Ein Gedanke, der in den jüngeren Überlegungen leitend geworden ist und der es ermöglicht, von einer „Auferstehung im Tod“ zu sprechen und dabei das, was mit der Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ ausgesagt werden sollte, nicht außer acht zu lassen, ist die Erinnerung an die Dynamik und Prozesshaftigkeit des Auferstehungsgeschehens. Das hat als einer der ersten Paulus ausgedrückt:

Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen... Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem (1 Kor 15,20. 23-24. 28).

Ein in diesem dynamisch-geschichtlichen Sinn angeleiteter Blick auf das Geschehen von Tod und Auferstehung macht deutlich, dass das Reich Gottes mit Jesus Christus auf die Vollendung hin wächst, Auferstehung ist

<sup>18</sup> G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod...“, 538.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 289-300; vgl. G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod...“, 538.

ein universales, die ganze Schöpfung umgreifendes Prozessgeschehen, das seinen Anfang genommen hat in Christi Auferweckung von den Toten und das erst dann vollendet sein wird, wenn wirklich alle Menschen endgültig in Christi Liebe geborgen sind, wenn also die ganze Schöpfung heimgekehrt ist in das Reich des Vaters. Durch Christi Tod und Auferstehung ist die Macht des Todes zwar ein für allemal gebrochen, aber dessen endgültige Überwindung steht noch aus. Christi Herrschaft ist schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Er ist unterwegs hin zur Vollendung des Reiches Gottes, dessen Kommen er verkündet hat und das er selbst in Person schon ist<sup>20</sup>.

Matthias Remenyi macht in diesem Zusammenhang auf ein altes, von Origenes in seiner Homilie zu Leviticus vorgelegtes Bild aufmerksam: die „Vision des solidarischen Wartens der Verstorbenen gemeinsam mit dem auferstandenen Christus“<sup>21</sup>. Joseph Ratzinger hat an dieses Bild bereits 1977 in der ersten Auflage seiner „Eschatologie“ erinnert. Auch mit Greshakes Position ist der in diesem Bild ausgedrückte Gedanke vereinbar, und er ist gerade angesichts der Diskussionen um den „Zwischenzustand“ hilfreich. Bei Origenes wird wie bei Paulus deutlich, dass Auferstehung ein Prozess ist, dass es ein Warten gibt mit Christus auf die endgültige Vollendung der Welt. Auferstehung im Tod und Zwischenzustand schließen sich nicht aus, wenn Auferstehung im Tod nicht als ein zeitenthobenes, punktuelles Geschehen verstanden wird und gerade die solidarische Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen und zur Gesamtgeschichte im Blick ist. „Weil nämlich der Mensch schon in seinem irdischen Leben keine beziehungslose Monade ist“, so Matthias Remenyi, „kann auch die Auferstehung des Einzelnen im Tod so lange nicht vollendet sein, so lange nicht alle seine Menschenbrüder und -schwestern zur Vollendung bei Gott gelangt sind“<sup>22</sup>.

Es wird also – auch bei Greshake – zwischen dem Gedanken einer Auf-

<sup>20</sup> M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 73-86, 76.

<sup>21</sup> M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 81. Zu ORIGENES: 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2, zitiert in: J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 150-151.

<sup>22</sup> M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 78-79.

erstehung im Tod und einer Auferstehung am Jüngsten Tag differenziert. Die Auferstehung des einzelnen im Tod erreicht

wegen der wesenhaften Relation der einzelnen zum Ganzen erst in der Auferstehung aller am Ende der Geschichte ihre letzte Vollendung. Auferstehung im Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag stehen dabei nicht als zwei punktuelle Ereignisse hintereinander, sondern sie sind durch einen dynamischen progressiven Prozess miteinander verknüpft: Durch Leben, Sterben und Auferstehen des einzelnen kommt je und je ein Glied jenes ‚Leibes‘ zur Vollendung, der erst in der Vollendung aller sein Pleroma erreicht haben wird. In diesem Prozeß garantiert gleichsam die allen vorgegebenen Auferstehung Christi, daß die *resurrectio* des einzelnen im Tod nicht ein je nur individuelles Geschehen ist. Die *resurrectio* des einzelnen geschieht vielmehr durch das Aufgenommen – und Eingefügtwerden in den Auferstehungsleib Christi, der selbst so lange unvollendet ist, als nicht der letzte Menschenbruder und die letzte Menschenschwester in ihn eingegliedert sind<sup>23</sup>.

Damit ist gerade auch wieder neu Raum für die mit der Vorstellung eines läuternden Zwischenzustandes – dem „purgatorium“ bzw. Fegefeuer – verbundenen theologischen Aussagen: Im Tod gibt es sicher eine Entschiedenheit der Freiheit, es greifen hier nicht mehr, so die dogmatische Tradition, Glaube, Liebe und Hoffnung. Aber dies bedeutet nicht ein „Eingefrorenwerden“ des Menschen: Von Gott her, von seiner Liebe her, gibt es ein Ausheilen; gerade das ist in der klassischen Lehre vom Purgatorium, vom Fegefeuer, formuliert. Wenn die „Auferstehung im Tode“ im Ausgang von den paulinischen Texten in einer prozesshaften Dynamik verstanden wird, kann die Kritik am Modell der Auferstehung im Tod nicht greifen, die gerade diesen Prozess des Heilwerdens und der Läuterung des Menschen von Gott her unterbelichtet gesehen hat. Angesichts der Herausforderung des christlichen Auferstehungsglaubens durch das Modell der Reinkarnation ist die Vorstellung dieses Geschehens der Läuterung nicht

<sup>23</sup> G. GRESHAKE, „Theologiegeschichtliche und systematische...“, 266. Auf den Prozessgedanken geht auch ein: G. PREDEL, „Auferstehung im Tod – Prozess im ‚Warten‘“, *Geist und Leben* 79 (2006) 182-193.

zu unterschätzen. Manche Zeitgenossen liebäugeln mit dem Gedanken der Reinkarnation, gerade im Sinne einer „zweiten Chance“, dass eben nicht alles mit dem Tode „aus“ ist. Aus christlicher Perspektive sind demgegenüber der Ernst und die Radikalität des Todes und darin die Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Tod entgegenzuhalten, ohne damit dem Tod als solchem seine Absurdität und sein Grauen zu nehmen<sup>24</sup>. Menschliches Leben ist einmalig, in diesem Leben ist uns die Zeit geschenkt, mit der und in der der Mensch etwas anfangen kann. Ein solches Anfangenkönnen gibt es nicht mehr nach dem Tod. Wir hoffen vielmehr, dass es dann ein Ankommen geben wird – und zwar „ohne Ende“, „ewiges Leben“. Die Dynamik des Prozesses der Auferstehung Jesu Christi und der Einbergung der ganzen Welt in diesen Prozess setzt die Hoffnung frei, dass es für uns ein solches Ankommen gibt – „ohne Ende“, ein ewiges Leben.

Die Diskussionen der letzten Jahre um die „Auferstehung im Tod“ haben auch deutlich gemacht, dass wir in unserem menschlichen Denken gar nicht anders als zeitliche und räumliche Kategorien verwenden können, auch für das, was über die Zeit hinausgeht – das ist uns bis heute von Kant aufgegeben<sup>25</sup>. Von dorthin können wir uns – aus menschlicher Perspektive – der Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ im Denken annähern. Die Vollendung des Geschehens der Auferstehung können wir nicht denken,

<sup>24</sup> Vgl. zu diesen Fragen: E. M. FABER, „Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens“, *ThPh* 76 (2001) 238-252; L. MEHRING, *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*, Oros, Altenberge 1993. Faber weist darauf hin, dass der Mensch am Ende nicht nur das ist, „was ich aus mir gemacht habe, sondern Vollendung und Erfüllung werden mir geschenkt“ (240). Von dort her sieht sie das Geschehen der Vollendung als Begegnung der Gnade Gottes mit der menschlichen Freiheit. „Die Verendgültigung des Lebens, die im Tod geschieht, ist ein dialogisches Geschehen, in dem die menschliche Freiheit selbst in endgültiger Weise zur Gültigkeit des eigenen Lebens Stellung nimmt, dies aber im Zusammenspiel mit der Gnade, die einen schöpferischen Umgang mit der eigenen Lebensgestalt ermöglicht“.

<sup>25</sup> Die Kritik an der These Lohfinks ist hier begründet: M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 82: „Raum und Zeit sind keine nachträglich konstruierten Sachobjekte des Denkens, von denen wir einfach abstrahieren könnten, sondern sie liegen von vorneherein allen unseren Denkopoperationen als deren fundierende und formgebende Struktur zu Grunde. Das bedeutet, dass jedes endliche, menschliche Denken zwangsläufig zeitliches und räumliches Denken sein muss. Selbst wenn wir wollten, wir wären gar nicht in der Lage, eine Nicht-Zeit im strengen Sinne wirklich zu denken, Das Zeitkonzept Lohfinks insinuiert einen Ausstieg aus dem zeitlichen Denken, der in Wirklichkeit gar nicht leistbar ist“.

aber darauf können wir hoffen, und aus dieser Hoffnung erhält das, was wir als „Auferstehung im Tod“, als „Zwischenzustand“, als „Läuterungs-geschehen“ zu denken versuchen, seine Sinnhaftigkeit: „intellectus fidei“ als „intellectus spei“.

### **3. „Ankommen ohne Ende“ – Leben aus Hoffnung und auf Hoffnung hin**

Aus Perspektive dieses „intellectus spei“ möchte ich abschließend drei Thesen formulieren. Ihre Sinnspitze ist in den Worten des 1. Thessalonicherbriefs angegeben: In 1 Ts 4,13-14.18 heißt es:

...wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen... Tröstet also einander mit diesen Worten!

#### *1. These: Die eschatologische Existenz der Christen orientiert sich zuallererst an Jesus Christus*

Unser Bekenntnis der „Auferstehung der Toten“ gründet in dem zentralen Geheimnis des Glaubens: der Auferstehung Jesu Christi – das ist und bleibt das „Wunder“, mit Hilde Domin gesprochen, dem wir immer nur in aller Zerbrechlichkeit und Zärtlichkeit die Hand hinhalten können, um uns von ihm berühren zu lassen. Es ist der Glaube an das Wunder dieses Lebens, an den Gott des Lebens, den Gott der Lebenden und der Toten, dass der Tod nicht das letzte Wort ist, sondern die Liebe stärker ist als der Tod. In die christlichen Zukunfts- und Hoffnungsbilder, die im Bekenntnis der „Auferstehung der Toten“ gebündelt sind, schreibt sich das Geheimnis der Auferstehung des Herrn ein. Jüngere exegetische und dogmatisch-theologische Arbeiten betten diese in Jesu Botschaft vom anbrechenden und kommenden Reich Gottes ein. Hier spitzt sich der Gottesglaube Israels in der Weise zu, dass Gott dem Menschen in einer wie nie zuvor gekannten Weise nahe kommt: In Jesus von Nazareth, dem Menschensohn, bricht das

Reich Gottes an, in ihm sagt sich die Zukunft Gottes dem Menschen als Gegenwart zu. Er, der Gekommene und Kommende wird zur „Mitte der Zeit“. Darin bewahrheitet sich der Gott der Väter und Mütter Israels als der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26). Jesu Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten hat genau diese Sinnspitze: In Mt 22,23-33 heißt es: „...Habt ihr im übrigen nicht gelesen, was Gott euch über die Auferstehung der Toten mit den Worten gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden“. In Jesus Christus, in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung wird Gott selbst und an sich selbst als die Zukunft des Menschen offenbar, als eine Zukunft, die nicht nur verheißen ist, sondern von Jesus Christus selbst vollzogen wird. Die Auferweckung zeigt, dass Gott der Gott des Lebens ist, der Gott der Menschen, der sich selbst als Zukunft den Menschen gibt in seinem grenzenlosen Erbarmen, in seiner Schuldvergebung<sup>26</sup>.

Wenn Paulus immer wieder den Gemeinden, mit denen er in Kontakt steht, den Glauben verkündet, dass der Herr auferweckt worden ist, so bezeugt er darin genau diesen Glauben der Jünger und Jüngerinnen des Herrn und der ersten christlichen Gemeinden, dass Gott in der Auferweckung seines Sohnes all das bekräftigt, was in Jesu Leben und seiner Botschaft vom Reich Gottes angebrochen ist: Leben, Heil und Befreiung als eine Verheißung für alle Menschen und die ganze Schöpfung, als ein universales Geschehen des Heilwerdens. Die Auferstehung des Herrn wird zu einem Zukunfts- und Hoffnungsbild für die ganze Schöpfung und Welt, in die die Zukunft des einzelnen eingeborgen ist.

<sup>26</sup> Vgl. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht...*, 329: „Die neutestamentliche Behauptung von der Auferstehung des Leibes bringt demgegenüber den *Totalanspruch* Gottes auf den Menschen und seine Welt zur Geltung und entsprechend den *Totalanspruch* unserer Hoffnung auf Rettung des ganzen Menschen (in seinem Verbundensein mit anderen und aller Kreatur und mit seiner eigenen Geschichte“. – Zur Christologie als Schlüssel zur Eschatologie vgl. auch: M. KREUTZER, „‘Auferstanden am dritten Tag’. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: St. SCHREIBER – St. SIEMONS (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, WBG Darmstadt 2003, 119-142. – Vgl. M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, *ZKTh* 129 (2007) 90: „Die Auferstehung Christi ist Dreh- und Angelpunkt, sie ist Grund, Inhalt und Ziel der christlichen Hoffnung auf ein Dasein des Menschen bei Gott im und nach dem Tod. Und so bildet die Auferstehung Christi zugleich Maßstab und Modell der Eschatologie, d.h. der wissenschaftlichen Reflexion dieser Hoffnung und ihrer Vorstellungsbilder“.

Die Vorstellungen und Denkmodelle, die uns vor allem die mittelalterliche Theologie aufgegeben hat und die die Tiefenschichten gerade unserer westlichen Kultur prägen – das „purgatorium“, Fegefeuer, Hölle, Himmel, Gericht –, sind je neu auf dem Hintergrund des Glaubens an die Auferstehung des Herrn und des Glaubens an Jesus Christus als Mitte der Zeit in die Gegenwart zu übersetzen. In Kreuz und Auferstehung ereignet sich das Anbrechen der Zukunft Gottes für die Menschen, beginnt der Weg der Menschheit in die Zukunft Gottes. Der gekreuzigte Auferstandene ist der kommende Christus und Weltenrichter, ein Hoffnungslicht, das in die Gegenwart leuchtet, das aber auch alles Dunkel – alles Gott-Ferne, Liebesleere, alle Schuld und Sünde – ausleuchtet und aufdeckt. Er ruft – auch heute – zur „metanoia“, der Glaube an ihn als Mitte der Zeit deckt die Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Angesicht des Todes in aller Radikalität auf: das Leben ist einmalig, wir können nur in dieser Zeit mit dem Leben etwas anfangen. Das Licht der Auferstehung ist aber auch Hoffnungslicht, dass die Liebe und Barmherzigkeit Gottes es – trotz allem, trotz unserer Schuld und Sünde – „richten“ werden. In der „eschatologischen Gottesbegegnung“ hoffen wir so, „die erinnert-gegenwärtige Lebenszeit als in ver-söhnter Weise vollendet zu erfahren. Dabei wird der Schmerz der Selbsterkenntnis nicht ausbleiben, jedoch nicht alles sein am Ende“<sup>27</sup>.

## *2. These: Wir erinnern an unsere Zukunft bei Gott in der Gemeinschaft der Kirche*

Aus diesem Glauben an die Auferstehung des Herrn hat sich die frühe Kirche von Anfang an als Gemeinschaft der Heiligen – als „civitas Dei“ – verstanden, als Gemeinschaft der Menschen, die im Vertrauen aus der Zukunft des in Jesus Christus angebrochenen Reiches Gottes leben. Sicher angestoßen durch die Vorstellungen und Bilder der mittelalterlichen Theologie, aber auch durch die Subjektphilosophien der Moderne hat sich der Blick verengt auf die Frage nach „meinem“ Tod und dem Schicksal des einzelnen „nach“ dem Tod. Es ist demgegenüber heute wichtig, an die Einbettung des Glaubens an die „Auferstehung der Toten“ in den Glauben der Kirche und auch „an“ die Kirche als Weggemeinschaft der vielen hin zum Reich Gottes

<sup>27</sup> D. SÄTTLER, „Bei Gott schmerzlich ...“, 162.

zu erinnern. Nur im immer je neuen – auch gemeinsamen – Gang über die Gräber – um an Allerseelen zu erinnern – können wir hineinfinden in diesen Glauben als Hoffnung für die Verstorbenen und auch für uns, eine Hoffnung, die gerade genährt wird in der Feier des Festes Allerheiligen. Beide Feste sind stärker aufeinander zu beziehen: die Gemeinschaft der Heiligen ist die Hoffnungsperspektive, die in die Kirche ihre eschatologische Struktur einschreibt. Und doch tut Allerseelen Not: die Brutalität des Todes, seine Absurdität, alle Not und Gewalt, die mit ihm verbunden sind, der Ernst und die Radikalität der Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Tod werden von der Zukunft Gottes her nicht übersprungen, ihnen wird jedoch – aus der alles richtenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes – eine Perspektive aufgetan.

Es ist interessant, dass das 2. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution an diese „kollektive“ Dimension der Eschatologie wieder neu erinnert hat. Die eschatologische Existenz des Christen ist Glaubensexistenz in der Gemeinschaft der Kirche. Im Glauben an die Auferstehung werden die Getauften hineingenommen in die „Gemeinschaft der Heiligen“, die „civitas Dei“. Die Kirche selbst wird, so z.B. im Kapitel 5 zur „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit“ (vgl. z.B. LG 48), als eine eschatologische Größe bestimmt. Sie ist werdende Vollendung, sie ist charakterisiert durch das Hineinwachsen in die Zukunft Gottes, in die wir in Christus bereits berufen sind und an der wir durch die Gnade Gottes, die Heiligkeit, bereits Anteil nehmen. Diese Zukunft aber, die konstitutiv ist für die Kirche, wird bestimmt als die Zukunft der Welt und Menschheit im ganzen. Auferstehung im Tod kann als ein Hineingenommenwerden in diese Gemeinschaft verstanden werden, wobei dieses Hineingenommenwerden ein Prozess bleibt – bis zur endgültigen Vollendung, ein Prozess, in dem von Gottes Liebe her das ausgeheilt wird, was liebeleer und Gott-fern ist.

In Vorwort von Papst Benedikt XVI. zur Neuausgabe seiner Eschatologie ist eine Piste gelegt, diesen Gedanken – der hier abschließend nur genannt werden kann – weiter zu entfalten. „In Christus ist Gottes Dialog mit uns Fleisch geworden. Dem Leib Christi zugehörend“, so schreibt er, „sind wir dem Leib des Auferstandenen, seiner Auferstehung geeint“<sup>28</sup>. Be-

<sup>28</sup> J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 13-14.

reits 1968 hat Joseph Ratzinger in seiner „Einführung in das Christentum“ geschrieben:

Wer glaubt, steht in dem Gespräch mit Gott, das Leben ist und den Tod überdauert. Damit fallen nun auch die ‚dialogische‘, unmittelbar auf Gott bezogene, und die mitmenschliche Linie des biblischen Unsterblichkeitsgedankens ineinander. Denn in Christus, dem Menschen, treffen wir Gott; in ihm treffen wir aber auch auf die Gemeinschaft der anderen, deren Weg zu Gott durch ihn und so zueinander läuft. Die Orientierung auf Gott ist in ihm zugleich die Orientierung in die Gemeinschaft der Menschheit hinein, und nur die Annahme dieser Gemeinschaft ist Zugehen auf Gott, den es nicht abseits Christi und so auch nicht abseits des Zusammenhangs der ganzen menschlichen Geschichte und ihres mitmenschlichen Auftrags gibt<sup>29</sup>.

Vielleicht wird dieser Gedanke – die Erinnerung an die „communio sanctorum“ – auch helfen, die Aporien, die im Modell einer Trennung von Leib und Seele gegeben sind, zu lösen. Wir werden im Tod hineingenommen in diese „Gemeinschaft der Heiligen“ und wir hoffen, dass wir einmal ganz – mit allem, was wir waren und sind – in Gottes Reich aufgenommen werden: „Auferstehung des Fleisches“, „Auferstehung der Toten“<sup>30</sup>. Diese Hoffnung, wie sie in der Gemeinschaft der Kirche gelebt werden kann, ist entscheidender Nährboden unserer „eschatologischen Existenz“.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 294. Vgl. auch hier seine Anstöße, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung – im Sinne einer Auferweckung durch Gott – neu zusammenzudenken: „Das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt; das, was in dieser irdischen Existenz leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort. Es besteht fort, weil es in Gottes Gedächtnis lebt. Und weil es der Mensch selbst ist, der leben wird, nicht eine isolierte Seele, darum gehört das mitmenschliche Element mit in die Zukunft hinein; darum wird die Zukunft des einzelnen Menschen erst dann voll sein, wenn die Zukunft der Menschheit erfüllt ist“ (295). Und: „Wo die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ geglaubt wird, ist die Idee der *Anima separata* (der ‚losgetretenen Seele‘, von der die Schuldtheologie spricht), im letzten überholt“ (293).

<sup>30</sup> Vgl. die wichtigen Impulse zur „communio sanctorum“ aus feministischer Perspektive: E. JOHNSON, *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum, New York 1998; I. GEBARA, „Erinnerungen an Zärtlichkeit und Schmerz – Auferstehung vom Alltag des Lebens her denken“, in: L. SUTTER REHMANN – S. BIEBERSTEIN – U. METTERNICH (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt 2004, 51: „Wir tragen

3. *These: Unser Leben auf Hoffnung hin beginnt heute; abschiedlich leben zu lernen heißt, „sich dem Leben in die Armen zu werfen“*

Sterben, Tod – und was kommt danach? Unsere Gegenwart ist nicht von der Dynamik des Auferstehungsglaubens geprägt; zu erschließen, was „eschatologische Existenz“ bedeutet, gehört sicher zu den schwierigsten Aufgaben christlicher Theologie. Unverrückbar ist aber, dass wir in unserem Leben an ein Ende kommen, alles, was wir anfangen, was wir mit unserer Zeit anfangen, kommt an ein Ende. Alles Glück, alles Gute und Schöne, aber auch das Dunkle, Gewalt, Leid. Leben im Angesicht des Endes, etwas anfangen, immer wieder, bleibt absurd, wenn es nicht eine Hoffnung gibt, dass es auch ein Ankommen ohne Ende gibt, ein Bleibenkönnen. Wir hoffen, dass Gott uns einmal so entgegenkommt, dass wir bei ihm ankommen, und zwar ankommen ohne Ende, ohne wieder Abschied nehmen zu müssen, ohne uns oder den anderen zu verfehlen, ohne umsonst zu warten<sup>31</sup>. Denken können wir dieses Ankommen ohne Ende nicht, es bleibt das Wunder und Geheimnis des Glaubens. Aus dem Glauben an die Auferstehung des Herrn und mit ihm die Auferstehung der Toten vertrauen wir auf

---

einander die Lasten bis zum Ende unseres individuellen Lebens und über es hinaus. Wir tragen die Lasten derer, die sich von ihren Schmerzen nicht erheben, die Lasten der Bedrückten und Sterbenden, die Last so vieler, die vor Hunger gestorben sind, in den Kriegen, in den Gefängnissen oder in vollständiger Vernachlässigung... So taucht die alte, so reiche Idee unserer Tradition von der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ wieder auf. Wir stehen in Gemeinschaft mit allen, mit dem ganzen Universum, auch wenn das individuelle Bewußtsein darf nicht ausreichend ausgebildet sein mag. Wir stehen in einer Gemeinschaft von Hoffnungen, Freuen und Leiden. ... Diese alte Tradition wieder aufzunehmen, sie in eine verständliche und zeitgemäße Sprache zu übersetzen, kann revolutionär sei. Wir könnten dann mit mehr Überzeugung unsere kollektive Verantwortung übernehmen für diesen „einzigsten Körper“, der wir sind und der sich im Laufe der Jahrhunderte ständig verwandelt“.

<sup>31</sup> TH. SCHÄRTL, „Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit“, in: M. BÖHNKE – TH. SCHÄRTL, *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, LIT, Münster 2005, 147. Vgl. hier aus Perspektive philosophischer Anthropologie die Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod und die Kritik am „natürlichen Tod“. – Der Idee der Hoffnung ist von Kant ausgehend der philosophischen Anthropologie der Moderne eingeschrieben: vgl. M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, 78-79. Die dritte Frage Kants „Was kann ich hoffen?“ zielt auf eine Versöhnung der theoretischen und praktischen Vernunft, gerade angesichts des Bösen. „Um angesichts dieser ungerechten Welt nicht selbst hoffnungslos zu resignieren, setzt Kant die Hoffnung auf einen Gott, der unsere sich bisweilen so irrsinnig gestaltende Zeit in Gerechtigkeit zum Guten wenden kann“ (M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, 78-79).

dieses Entgegenkommen Gottes, Christus wartet mit uns, um das Bild des Origenes aufzugreifen, er geht mit uns Gott entgegen.

Wenn wir auf ein solches Ankommen ohne Ende hoffen, können wir erst wirklich leben lernen, können wir etwas anfangen mit unserer Zeit, auch wenn wir um das Ende wissen. Es gibt einen Zukunftshorizont, von dem her das Leben dem Menschen entgegenscheint, und das ihn leben lässt. Das löst die Absurdität und Negativität des Todes nicht auf, entlässt uns nicht aus dem Schrei, nicht aus der Trauer. Im Angesicht des Endens können wir aber lernen, uns heute dem Leben in die Arme zu werfen<sup>32</sup>. Das heißt dann: Auferstehung beginnt bereits jetzt, mitten in unserem Leben – in aller Fragmentarität, Zerbrechlichkeit und Zärtlichkeit.

Wir sind nie am Ende mit unseren Überlegungen zur Auferstehung. Das macht Dorothee Sölle in einem ihrer Gedichte wunderbar deutlich, daraus möchte ich zitieren:

„Ach frag du mich nach der Auferstehung“<sup>33</sup>

Sie fragen mich nach der auferstehung  
sicher sicher gehört habe ich davon  
daß ein mensch dem tod nicht mehr entgegenrast  
daß der tod hinter einem sein kann  
weil vor einem die liebe ist...  
weil man selber gehört hab ich davon  
so ganz wird daß nichts da ist  
das fortgehen könnte für immer.

Ach fragt nicht nach der auferstehung  
ein märchen aus uralten zeiten

<sup>32</sup> Luzia Sutter Rehmann zitiert in ihrem Beitrag Elsa Támez: „Dieser Glaube an die Auferstehung der Körper ist die Kraft, die hilft, den gegenwärtigen Leiden zu widerstehen und für die Offenbarung der Söhne und Töchter Gottes zu kämpfen (Röm 9,18)“. (L. SUTTER REHMANN, „Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit“, in: L. SUTTER REHMANN - S. BIEBERSTEIN - U. METTERNICH, *Sich dem Leben in die Arme werfen...*, 160).

<sup>33</sup> D. SÖLLE, *Ich will nicht auf tausend Messern gehen. Gedichte*, München <sup>3</sup>2002, 87.

das kommt dir schnell aus dem sinn ...  
 ich richte mich ein  
 auf die langsame gewöhnung ans totsein  
 in der geheizten wohnung  
 den großen stein vor der tür.

Ach frag du mich nach der auferstehung  
 ach hör nicht auf mich zu fragen.

## Bibliographie

- BACHL, G., *Die Zukunft nach dem Tod*, Herder, Freiburg 1985.
- FABER, E.-M., „Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens“, *ThPh* 76 (2001) 238-252.
- FUCHS, O., *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Pustet, Regensburg 2007.
- GEBARA, I., „Erinnerungen an Zärtlichkeit und Schmerz – Auferstehung vom Alltag des Lebens her denken“, in: SUTTER REHMANN, L. – BIEBERSTEIN, S. – METTERNICH, U. (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt <sup>3</sup>2004, 32-52.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten*, Ludgerus Wingen, Essen 1969.
- \_\_\_\_\_, „Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion“, *ThPh* 73 (1998) 539-557.
- \_\_\_\_\_, „Das Verhältnis, Unsterblichkeit der Seele‘ und ‚Auferstehung des Leibes‘ in problemgeschichtlicher Sicht“, in: GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien <sup>5</sup>1982. \_\_\_\_\_, „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung“, in: GRESHAKE, G. – KREMER, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, WBG Darmstadt <sup>2</sup>1992.
- HAEFFNER, G., „Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon“, in: BREUNING, W. (Hrsg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, 159-179.
- HUXEL, K., „Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundprob-

- lem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive“, *NZStH* 48 (2006) 341-366.
- JOHNSON, E., *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum, New York 1998.
- KEHL, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, erw. Neuausgabe, Echter, Würzburg 2002.
- \_\_\_\_\_, (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, WBG, Darmstadt 2004.
- KREUTZER, M., „‘Auferstanden am dritten Tag’. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: SCHREIBER, ST. – SIEMONS, ST. (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, WBG Darmstadt 2003.
- LOHFINK, G., „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, in: GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982, 38- 81.
- MEHRING, L., *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*, Oros, Altenberge 1993.
- MOLTMANN, J., *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2003.
- NOCKE, F. J., *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München 1993.
- PREDEL, G., „Auferstehung im Tod – Prozess im ‚Warten‘“, *Geist und Leben* 79 (2006) 182-193.
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968.
- \_\_\_\_\_, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977 (<sup>6</sup>1990, Neuausgabe 2007).
- REMENYI, M., „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, *ZKTh* 129 (2007) 75-96.
- \_\_\_\_\_, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 73-86.
- \_\_\_\_\_, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Pustet, Regensburg 2005.
- ROTH, P., *Magdalena am Grab*, Insel, Frankfurt 2002.

SATTLER, D., „Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung“, *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) 161-174.

SCHÄRTL, TH., „Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit“, in: BÖHNKE, M. – SCHÄRTL, TH., *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, LIT, Münster 2005, 105-148.

SÖLLE, D., *Ich will nicht auf tausend Messern gehen. Gedichte*, München <sup>3</sup>2002.

SUTTER REHMANN, L., „Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit“, in: SUTTER REHMANN, L. – BIEBERSTEIN, S. – METTERNICH, U. (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt <sup>3</sup>2004.

Artículo recibido el 25 de febrero 2018.

Artículo aprobado el 9 de abril 2018.