

## **Auferstehung „im Tod“**

(Katholische Theologie der Gegenwart)

von Medard Kehl

Aus: Eschatologie, Würzburg: Echter 1986, S. 275-279.

In der katholischen Theologie sind in den letzten 40 Jahren zahlreiche Versuche unternommen worden, die Frage nach dem Verhältnis von „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ neu zu interpretieren. Dabei ist man weithin zu einem Konsens gelangt.<sup>1</sup> Das Grundanliegen der (meist von K. Rahner inspirierten) neueren Entwürfe läßt sich so zusammenfassen: Der eine Mensch (als leibhafte Person) hat von Christus her nur eine Hoffnung auf Überwindung des Todes, nämlich auf die Auferstehung als Teilnahme an der Auferstehung Jesu. Nicht die Seligkeit der leibfreien, unsterblichen Seele kann das hervorgehobene Ziel unserer Hoffnung sein, sondern die den Tod besiegende, ganzmenschliche Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus.

Bei diesem Rückgang auf die ursprüngliche biblische Hoffnungsbotschaft sollen zu starke dualistische Tendenzen sowohl in der Anthropologie wie auch in der Eschatologie mehr als früher vermieden werden. Dies geschieht vor allem dadurch, daß man jetzt (1) Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes miteinander identifiziert und (2) dieses eine Vollendungsgeschehen bereits im Tod jedes Einzelnen ansiedelt. Das heißt: Die Vollendung, die der glaubende Mensch im Tod erhofft, also das endgültige Aufgehobensein seiner Lebensgeschichte im Leben Gottes, wird gleichgesetzt mit dem, was die Schrift „Auferstehung der Toten“ nennt.

Was der Mensch im Tod von Gott erhofft, ist nicht einfach nur die Glückseligkeit einer ersten Vollendungsstufe, die die leibfreie Seele genießt, sondern meint das Eine und Ganze der personalen Vollendung. Die „Gemeinschaft mit Christus“, die nach Paulus den Tod überdauert, ist eben – von allem zeitbedingten apokalyptischen Vorstellungsinventar gereinigt – zugleich die Auferstehung von den Toten. Die verschiedenen Vorstellungen der biblischen und altkirchlichen Eschatologie werden in ihrem sachlichen Gehalt miteinander identifiziert und nicht einfach mehr *als Vorstellungen* systematisiert und zeitlich aneinandergereiht (nach dem Schema: zuerst die Gemeinschaft der Seele mit Christus, am Jüngsten Tag schließlich die Auferstehung des Leibes und die Wiederherstellung des ganzen Menschen).

Ein gewisses *Problem* ergibt sich jedoch aus dieser Gleichsetzung: Was geschieht mit dem *Leib* des Menschen, der ja in seiner empirischen Gestalt offensichtlich nicht im Tod aufersteht? Was geschieht mit der ganzen materiell-leiblichen Welt? Wird sie letztlich einfach der endgültigen Verwesung überlassen – ohne Hoffnung auf Vollendung?

Bei diesem Problem muß man vor allem bedenken, daß „Leib“ (griech. „soma“) im biblischen Sinn nicht den Gegensatz zur „Seele“ oder zur geistigen Person (also eine materielle Substanz) meint, sondern in der Regel den ganzen Menschen, *insofern* er in Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen gesehen wird; der Mensch als

---

<sup>1</sup> Von diesem Konsens haben sich jedoch J. Ratzinger, L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenaus, F. Holböck u. a. ausdrücklich distanziert; vgl. G. Greshake, in: G. Greshake/ G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg <sup>4</sup>1982, 113ff, 161ff.

zur Welt und zu den anderen Menschen hin relationales Wesen ist im ganzen „Leib“.<sup>2</sup> Unter dieser Rücksicht sind Leib und „Selbst“ des Menschen identisch, wie es etwa im Einsetzungsbericht der Eucharistiefeyer zum Ausdruck kommt: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“ Wenn darum von der Auferstehung des „Leibes“ gesprochen wird, ist damit im biblischen Sinn immer die Auferstehung des ganzen Menschen gemeint.

Sicher ist in der Vorstellungswelt des Neuen Testaments darin auch die Vorstellung einer Neubelebung oder Umwandlung oder Neuschöpfung des verwesenen Leichnams eingeschlossen. Solche – im Menschen- und Weltbild der Apokalyptik beheimateten – Vorstellungen werden in der heutigen katholischen Theologie weithin aufgegeben. Dies geschieht einerseits aufgrund einer (seit M. Scheler gewohnten) *anthropologischen* Unterscheidung zwischen Körper und Leib: Mit „Körper“ wird die materielle, sich in Raum und Zeit ausdehnende Wirklichkeit des Menschen *rein „in sich“* bezeichnet (also seine Haut, sein Fleisch und Blut, seine Knochen, eben das biologisch-chemische Substrat, das er mit den anderen Lebewesen dieser Erde gemeinsam hat). „Leib“ dagegen ist ein viel weiterer Begriff; er meint die ganze welthafte geschichtlich-materielle Selbstdarstellung des Menschen als Person. Dieser Leib ist ein wesentliches, unverzichtbares Moment des vollendeten Lebens der Auferstehung. Dagegen kann das Körperliche „rein in sich“ durchaus der Erde und ihren biologischen Gesetzen des Vergehens und Neuwerdens übergeben werden. Diese anthropologische Überlegung wird noch dadurch bestärkt, daß uns heute die *Vorstellung* eines „körperlich“ erscheinenden Auferstehungsleibes, der also doch irgendwie auf vergleichbare Weise wahrnehmbar sein soll wie der jetzige, in Raum und Zeit empirisch zu erkennende Leib kaum mehr nachvollziehbar ist. Hier treffen dieselben Überlegungen zu, die wir oben bereits bei der Frage nach der [Vollendung unserer Erde](#) angestellt haben: Nicht der Körper „in sich“ wird auferweckt und vollendet, sondern insofern er in den leibhaft-personalen Selbstvollzug des Menschen integriert ist. Was bedeutet das?

Zunächst liegt in einer solchen Neuinterpretation des Auferstehungsleibes zweifellos eine gewisse *Spiritualisierung* hinsichtlich des rein körperlichen Momentes unseres Leibes. Aber andererseits läßt sich wohl nicht leugnen, daß das Gegenteil, nämlich das Festhalten an einer Auferweckung, die auch das Körperliche „in sich“, in seiner räumlich-situierbaren Sinnlichkeit, auferweckt wissen will (wenn auch „verklärt“ oder verwandelt – aber was heißt das konkret?), doch in die Nähe mythologischer Vorstellungen gerät, die die Unvergleichbarkeit sowohl von göttlicher und menschlicher wie auch von innergeschichtlicher und geschichtstranszendenter Wirklichkeit vernachlässigen. Dementsprechend bannt eine solche Theorie den Auferstehungsleib zu leicht in die Vorstellungswelt unserer empirischen Wahrnehmungen und vergißt dabei seinen streng analogen Charakter, der bei aller Ähnlichkeit doch seine immer noch größere Unähnlichkeit beinhaltet.

Der theologisch relevante Gehalt der „Auferstehung des Leibes“ braucht jedoch bei einer behutsamen „Entmythologisierung“ keineswegs aufgegeben zu werden: Der Mensch ist nicht vollendbar als ein rein geistiges Ich bzw. als eine „Seele“, die in „leibfreiem“ Zustand selig sein kann (eben durch die sie befreiende Trennung vom

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. Schmid, Art. „Leib“, in: LThK 6, 899-902; E. Schweizer, Art. „Soma“, in: ThWNT VII, 1024-91; K. Rahner, Geist in Welt, München <sup>2</sup>1957; J. B. Metz, Art. „Leib“, in: LThK 6, 902-905; J. Splett, Art. „Leib, Leib-Seele-Verhältnis“, in: SM Bd. III, 213-219; G. Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969, 384ff; R. Schulte, Leib und Seele, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 5, Freiburg 1980, 5-61; G. Scherer, Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie, in: F. Dexinger (Hrsg.), Tod – Hoffnung – Jenseits, Wien 19.83, 61-88.

Leib im Tod). Vielmehr existiert er grundsätzlich als eine personale Freiheit, die sich nur in der mitmenschlichen Beziehung zur Geschichte und zur Welt verwirklicht. Innerhalb des raumzeitlich gebundenen Daseins vor dem Tod vollzieht sich diese Beziehung nur im Medium der materiellen Körperlichkeit; im Tod aber tritt der Mensch ja aus der so raumzeitlich strukturierten Welt heraus, so daß der Körper als solcher für ihn seine Bedeutung verliert. Damit fällt er aber keineswegs schlechthin aus dem Vollendungsgeschehen heraus: Als jene *Gestalt*, die der Mensch von sich her in seiner geschichtlichen Verwirklichung gefunden hat und in der sich (umgekehrt) die Welt in ihn eingepreßt hat, bleibt der Leib und die in ihm versammelte, personal angeeignete und durchformte Materialität unserer Welt endgültig aufgehoben.<sup>3</sup> Anders gesagt: Der Mensch tritt im Tod in seine Vollendung immer nur als jemand ein, der in Beziehung zu anderen Menschen steht, mit denen er in einer gemeinsamen Geschichte und Gesellschaft verbunden ist; der in Beziehung steht zur Kultur und zur Technik, welche er sich als menschliche Lebenswelt schafft; der fernerhin in Beziehung steht zur Natur, die ihm als menschliche Umwelt anvertraut ist. „Auferstehung des Leibes“ meint deswegen: Der Mensch als relationales Wesen wird nur mit seinen je besonderen, bleibenden Beziehungen zur mitmenschlichen, kulturellen und natürlichen Welt vollendet, die ihn erst zu der konkreten, geschichtlichen Person machen. Diese Beziehungen brechen im Tod in ihrer empirischen, raumzeitlich gebundenen („körperhaften“) Erscheinungsweise ab; wenn aber der Tod nicht nur Ende, sondern auch Vollendung bedeutet, dann ist der Mensch genau in diesen seinen geschichtlichen Bezügen endgültig „aufgehoben“.

*Zusammenfassend* läßt sich sagen, daß unsere Frage nach dem „Subjekt“ der Vollendung von vielen katholischen Theologen der Gegenwart etwa so beantwortet wird: Es ist der Mensch in seinem leib-seelischen Bezogensein auf die Welt und damit auch die Welt in ihrer humanisierten Beziehung zum Menschen. Trotz dieses Versuches, einen krassen Dualismus in der Anthropologie und in der Eschatologie zu überwinden, wird manchem die Antwort unbefriedigend vorkommen. Denn bleibt hier als Subjekt der Vollendung nichts anderes übrig als eine anthropologisch und kosmologisch „herausgeputzte“ unsterbliche Seele?<sup>4</sup> Ist diese im Tod gerettete „Leiblichkeit“ des Menschen und seiner Welt nicht doch zu sehr „spiritualisiert“? Wird der eschatologische Dualismus nicht bloß verlagert auf das Verhältnis zwischen (leib-seelischer) Person und dem Körper? Das mag sein; aber ich sehe im Augenblick keine andere, einigermaßen überzeugende Theorie, die die verschiedensten Gesichtspunkte der christlichen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ähnlich stimmig integrieren könnte (vgl. ... [oben meine Ausführungen] zur [Vollendung der Erde](#) „in sich“ und „in ihrer Bezogenheit“ auf den Menschen!). Ohne eine gewisse Polarität zwischen Geist und Materie, zwischen der Person (mit Selbstbewußtsein und Freiheit) und ihrem empirischen Körper wird – einfach vom gegebenen Phänomen der menschlichen Person her – keine Anthropologie und Eschatologie auskommen.<sup>5</sup> Aber muß dies immer gleich „Dualismus“ genannt werden, für den doch kennzeichnend ist, daß er die Differenz zwischen zwei Polen auf Kosten der Identität, schließlich bis zur Zertrennung überbetont?

---

<sup>3</sup> Vgl. auch G. Greshake in: *Naherwartung...*, aaO. 114ff.

<sup>4</sup> Vgl. die Einwände von J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und Ewiges Leben*, aaO. 96 ff.

<sup>5</sup> Vgl. G. Haefner, *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

Mir scheint, daß Paulus in vergleichbarer Weise mit diesem Problem ringt, wenn er in seiner Sprache und in seinem Denkhorizont dazu schreibt: „So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer (wörtlich: seelischer, psychischer) Leib, auferweckt ein überirdischer (wörtlich: geistlicher, pneumatischer) Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen“ (1 Kor 15,42-44).<sup>6</sup> Wir brauchen also in dieser Frage, gerade was „Dualismus“ bzw. Einheit der anthropologisch-eschatologischen Hoffnung angeht, nicht paulinischer sein zu wollen als Paulus selbst.

---

<sup>6</sup> H. J. Klauck schreibt in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief zu dieser Stelle: „Das Bildmaterial aus dem voranstehenden Gleichnis wird in fünf wirkungsvollen Antithesen auf die Auferstehungsfrage angewendet. ‚Gesät werden‘ will man teils auf das Begraben der toten Körper oder auf die Erschaffung des irdischen Menschen einschränken, es dürfte aber allgemeiner auf die ganze Wegstrecke des Lebens mit dem Tod als Abschluß zu deuten sein. Die Sätze klingen dualistisch, was damit zusammenhängt, daß Paulus dualistische weisheitliche Traditionen verarbeitet. Seine Absicht ist dabei, den Wundercharakter des neuen Lebens herauszustellen. V. 44 ist das eigentliche Ziel der Antithesenreihe. Dem Gegensatz von ‚seelischern‘ und ‚geistlichem‘ Leib liegt ein dreigestuftes anthropologisches Modell mit Affinitäten zur Gnosis hin zugrunde ... Mit der Sarx gehört auch die – bei Platon unsterbliche – Psyche noch auf die Seite der Vergänglichkeit, nur das Pneuma überdauert, es ist der Garant der geforderten Kontinuität. Paulus ist bestrebt, innerhalb dieses Bezugsrahmens um jeden Preis den Soma-Begriff festzuhalten. Am Leib hängt für ihn die Individualität und Identität der eigenen Person, deshalb kann er sich mit einer Unsterblichkeit der Seele nicht zufriedengeben. Vielleicht spielt der Bedingungssatz V. 44b auf die Auferstehung Jesu als bisher einziges Beispiel für den realisierten Übergang von psychischer zu pneumatischer Leiblichkeit an“ (H. J. Klauck, 1. Korintherbrief [Die Neue Echter Bibel Bd. 7], Würzburg 1984, 118 f).