

# Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive

PD Dr. Kirsten Huxel, Elbestr. 73, 70376 Stuttgart

Die theologische Rechtfertigung der christlichen Auferstehungshoffnung im Kontext ihrer neuzeitlichen Bestreitung hat in der neueren evangelischen Theologie zu einer betonten Distanzierung von der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele geführt. Es ist eine in der evangelischen Dogmatik<sup>1</sup> inzwischen gängige These, dass die platonisch-neuplatonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele letztlich mit der biblischen Auferstehungshoffnung unvereinbar sei, weil beiden Vorstellungen eine radikal verschiedene Personontologie zugrunde liege.<sup>2</sup> Während die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele von einem dualistischen Leib-Seele-Verständnis lebe, sei die Auferstehungshoffnung vom biblischen Verständnis der Einheit von Seele und Leib geprägt. Die in der kirchlichen Tradition über Jahrhunderte lang vollzogene Verknüpfung beider Vorstellungen wird daher als grundsätzlich problematisch beurteilt. Autoren wie Karl Barth<sup>3</sup>, Paul Althaus<sup>4</sup>, Emil Brunner<sup>5</sup>, Oscar Cullmann<sup>6</sup>, Eberhard Jüngel<sup>7</sup> und

---

<sup>1</sup> Die stärker religionsphilosophisch geprägte angelsächsische Theologie ist hier freilich zum Teil einen anderen Weg gegangen: Hywell D. LEWIS, *The Self and the Immortality*, London 1973; Paul BADHAM, *Christian Belief about Life after Death*, London 1981; Stephen T. DAVIS (Hg.), *Death and Afterlife*, London 1989.

<sup>2</sup> Zur Problemgeschichte: Gisbert GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; DERS., *Das Verhältnis »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht*, in: DERS./Gerhard LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 82–130; Heino SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1984, besonders 370–406; Wilhelm BREUNING (Hg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg/Basel/Wien 1986; Christian HERRMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen 1997.

<sup>3</sup> Karl BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, Zürich 1926; DERS., *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, Zürich 1948, 428; 760; 770. Ob Barth jedoch als ein konsequenter Vertreter der Ganztodthese gelten kann, darf insofern bezweifelt werden, als er andernorts im Anschluss an Calvin sehr wohl von der Unsterblichkeit der Seele sprechen kann, wobei er darin allerdings eine wenig hoffnungsvolle, vorplatonische Vorstellung von der Unsterblichkeit im Sinn hat. Dazu Gregor ETZELMÜLLER, *Wo sind die Toten? Eine Spurensuche beim jungen Dogmatiker Karl Barth*, in: *Alles in Allem. Eschatologische Anstöße*. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, hg. v. Ruth HESS und Martin LEINER, *Neukirchen-Vluyn* 2005, 55–68.

<sup>4</sup> Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1922, besonders 83–230; DERS., *Art. Auferstehung VI.*, in: *RGG*<sup>3</sup> 1 (1956), 696–698.

<sup>5</sup> Emil BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 1953, Kapitel 15.

Jürgen Moltmann<sup>8</sup> haben demgegenüber mit unterschiedlicher Akzentuierung eine Position stark gemacht, für die von Karl Rahner<sup>9</sup> der Begriff »Ganztodthese« geprägt worden ist. Diese besagt: Im Tod kommt es nicht zu einer Trennung von Seele und Leib dergestalt, dass allein der Leib sterblich, die menschliche Seele aber unsterblich wäre. Sondern auch die Seele des Menschen stirbt zusammen mit dem Leib. Die ganze Person als Leib und Seele stirbt und wird auch als ganze dereinst auferstehen. Die Identität der Person über den Tod hinaus wird nicht durch die Kontinuität eines substantiellen oder transzendentalen Subjektkerns, sondern allein durch Gott selbst verbürgt. Die ganzheitliche Vernichtung<sup>10</sup>, welche der Tod für die Person bedeutet, wird erst durch die Auferweckung als göttliche Neuschöpfung wieder aufgehoben.<sup>11</sup> In diesem Sinne kann die Lösung der christlichen Auferstehungshoffnung von der Unsterblichkeitsvorstellung geradezu als konsequente Entfaltung der reformatorischen Sicht vom schlechthin bedingungslosen und unverfügbaren Gnadenhandeln Gottes verstanden werden.<sup>12</sup> Als Protest gegen das Unsterblichkeitspathos eines Teils der Aufklärungsphilosophie und des deutschen Idealismus<sup>13</sup>, das mit der Vorstellung von der sittlichen Selbstmächtigkeit des Menschen verbunden ist, wird insbesondere in der Tradition der dialektischen Theologie auf die ohnmächtige Todesverfallenheit des sündigen Menschen verwiesen.

Es ist nun eine bemerkenswerte Tatsache, dass die römisch-katholische Theologie, an der die neuzeitliche Infragestellung der christlichen Auferstehungshoffnung einerseits und das Problematischerwerden der klassischen Unsterblichkeitsvorstellung andererseits ebenfalls nicht spurlos vorübergegangen ist, gleichwohl den Glaubenssatz von der Unsterblichkeit der Seele nicht preisgegeben hat. In der Auseinandersetzung mit der neuzeit-

<sup>6</sup> Oscar CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments, Stuttgart/Berlin <sup>3</sup>1968.

<sup>7</sup> Eberhard JÜNGEL, Tod, Stuttgart 1971, besonders 151; 153 f.; 160–164.

<sup>8</sup> Jürgen MOLTSMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, besonders II. § 2 und § 4. Moltmann relativiert die »Ganztodthese« freilich in der Weise, dass er von der durch Gott verbürgten »Unsterblichkeit des gelebten Lebens« spricht (88–96).

<sup>9</sup> Karl RAHNER, Zur Theologie des Todes, Freiburg/Basel/Wien 1958; DERS., Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: DERS., Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 596; 608; DERS., Das Leben der Toten, Schriften zur Theologie Bd. IV, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 430.

<sup>10</sup> Zum Verständnis des Todes als Übergang ins Nichtsein des Menschen: Heinrich OTT, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, Theologische Studien 53, hg. v. Karl BARTH und Max GEIGER, Zollikon 1958, § 5, 45–58.

<sup>11</sup> Dabei ist strittig, ob diese Neuschöpfung als *creatio ex nihilo* (Jüngel) verstanden werden soll oder nicht (Althaus, Moltmann).

<sup>12</sup> Dazu GRESHAKE, Das Verhältnis »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht (s. o. Anm. 2), besonders 107.

<sup>13</sup> Als Höhepunkt dieser idealistischen Selbstüberhebung des Menschen wird der Idealismus Fichtes gesehen: vgl. Johann Gottlieb FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 3. Vorlesung, GA III, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 50.

lichen Kritik zeichnen sich hier freilich zwei unterschiedliche Interpretationslinien ab: Der eine Teil der katholischen Theologie, allen voran Joseph Ratzinger<sup>14</sup>, Leo Scheffczyk<sup>15</sup>, Josef Finkenzeller<sup>16</sup>, Ferdinand Holböck<sup>17</sup>, Heino Sonnemans<sup>18</sup> und Dieter Hattrup<sup>19</sup>, sucht die im V. Laterankonzil<sup>20</sup> dogmatisch definierte und im Lehrschreiben<sup>21</sup> der römischen Glaubenskongregation von 1979 neuerlich bekräftigte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gegen den Dualismus- und Substantialismus-Vorwurf zu sichern und entfaltet die Wahrheitsmomente der klassischen Position. Diese wird im Katechismus der katholischen Kirche<sup>22</sup> wie folgt zusammengefasst: »Durch den Tod wird die Seele vom Leib getrennt. Der Leib fällt der Verwesung anheim. Die Seele, die unsterblich ist, geht dem Gericht Gottes entgegen und wartet darauf, wieder mit dem Leib vereint zu werden, der bei der Wiederkunft des Herrn verwandelt auferstehen wird.« Der andere Teil der neueren Entwürfe versucht der neuzeitlichen Kritik im Anschluss an Überlegungen Karl Rahners durch die These von der »Auferstehung im Tod« zu begegnen, so Gisbert Greshake<sup>23</sup>, Gerhard Lohfink<sup>24</sup>, Wilhelm Breuning<sup>25</sup>, Herbert Vorgrimler<sup>26</sup>, Franz-Josef Nocke<sup>27</sup> und viele

<sup>14</sup> Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Johann AUER/DERS., Kleine katholische Dogmatik, Bd. IX, Regensburg<sup>6</sup>1990.

<sup>15</sup> Leo SCHEFFCZYK, *Mariä Aufnahme in den Himmel. Dogmatische Grundlagen*, in: Maria heute ehren, hg. v. Wolfgang BEINERT, Freiburg i. Br. 1977, 138–142; DERS., »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neuen Diskussion, München 1989.

<sup>16</sup> Josef FINKENZELLER, *Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung*, in: Ansgar PAUS (Hg.), *Die Frage nach Jesus*, Graz/Wien/Köln 1973, 256; DERS., *Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch*, München 1976.

<sup>17</sup> Ferdinand HOLBÖCK, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, in: *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, hg. v. Hans PFELL, Bd. II, Aschaffenburg 1977, 31 f.; DERS., *Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seele*, Stein a.Rh. <sup>2</sup>1978.

<sup>18</sup> SONNEMANS (s. o. Anm. 2).

<sup>19</sup> Dieter HATTRUP, *Eschatologie*, Paderborn 1992, § 9–10.

<sup>20</sup> Denz. 1440.

<sup>21</sup> *Ecclesia Catholica/Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie*: 17. Mai 1979, hg. v. der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1979.

<sup>22</sup> *Katechismus der katholischen Kirche. Kompendium*, München 2005, 82 f.

<sup>23</sup> Gisbert GRESHAKE/Jakob KREMER, *Resurrection mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986; Josef PFAMMATER/Eduard CHRISTEN (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, Zürich 1990.

<sup>24</sup> Gerhard LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, in: GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (s. o. Anm. 2), 38–81; Gisbert GRESHAKE, *Das Zeitproblem und die Vollendung der Zeit*, ebd., 131–155.

<sup>25</sup> Wilhelm BREUNING, *Gericht und Auferweckung von den Toten als Kennzeichen des Vollendungshandelns Gottes durch Jesus Christus*, in: Johann FEINER/Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis*, Zürich 1976, 844–890.

<sup>26</sup> Herbert VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1984, 141–156.

<sup>27</sup> Franz-Josef NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf <sup>3</sup>1988, 102–124.

andere.<sup>28</sup> In dieser Neuinterpretation wird unter Rekurs auf zeitlogische Überlegungen das Interpretament der Unsterblichkeitsvorstellung weitgehend verzichtbar, ohne jedoch dezidiert aufgegeben werden zu müssen.

Damit hat sich als Ausgangspunkt der Untersuchung ein beachtenswerter Befund ergeben: In der Ausarbeitung eines zentralen Grundproblems christlicher Eschatologie haben evangelische und katholische Theologie in neuerer Zeit signifikant unterschiedliche Lösungswege eingeschlagen.<sup>29</sup> Es kann für das ökumenische Gespräch über das gemeinsame Glaubensfundament nun allerdings nicht unerheblich sein, wie dieser Unterschied systematisch einzuordnen ist. Liegen der unterschiedlichen Ausarbeitung in der Glaubenslehre auch unterschiedliche Ausformungen des christlich-frommen Bewusstseins zugrunde? Oder liegen hier lediglich unterschiedliche dogmatische Interpretationen einer gemeinsam geteilten christlichen Hoffnung vor?

Um diesbezüglich einer Einschätzung näher zu kommen, soll das Thema im Folgenden in vier Teilen zur Entfaltung kommen: Im ersten Teil wird zunächst das Problematischerwerden der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in der Moderne nachgezeichnet. Im zweiten Teil wird dann aufgezeigt, welche Bedeutung die Krise der klassischen Metaphysik für die dogmatische Entfaltung der Eschatologie, die Bestimmung ihrer Möglichkeit, Aufgabe und Grenze, besitzt. Im dritten Teil werden dann die Pointen und Aporien der christlichen Auferstehungshoffnung umrissen. Vor diesem Hintergrund wird im vierten Teil schließlich ein hermeneutischer Klärungsversuch des Grundproblems in ökumenischer Perspektive unternommen.

### *I. Das Problematischerwerden der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in der Moderne*

Der klassische Themenbestand der Eschatologie, wie er etwa von Paul Althaus<sup>30</sup> unter den Titeln »Tod und Auferstehung«, »jüngstes Gericht«, »ewiges Leben« und »Reich Gottes« umrissen wird, ist in seiner dogmatischen Entfaltung auf eine anthropologische Grundkategorie angewiesen, deren begriffliche Fassung in der Moderne zunächst philosophisch<sup>31</sup> und

<sup>28</sup> So bereits auch schon Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, II, 1, Zürich 1940, 698 ff.; KD III, 2, Zürich 1948, 524 ff.; 714 ff.

<sup>29</sup> Vgl. zu diesem Befund auch Gerhard SAUTER, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995, 187–200.

<sup>30</sup> ALTHAUS, *Die letzten Dinge* (s. o. Anm. 4).

<sup>31</sup> Zum problemgeschichtlichen Kontext: Georg SCHERER, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985; Josef SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Darmstadt 1989, Kapitel X.

dann theologisch<sup>32</sup> zum Problem geriet: die Kategorie der menschlichen Seele. Was ist die Seele – insbesondere im Verhältnis zum menschlichen Leib? Worin liegt ihr Ursprung, und worin ihre Bestimmung? Die Beantwortung dieser Fragen muss nicht nur für die Lehre vom Menschen und seiner Freiheit, sondern auch für die Lehre von »den letzten Dingen« von grundlegender Bedeutung sein.

Von der Philosophie wurde die Lehre von der Seele im Anschluss an Aristoteles traditioneller Weise im Rahmen der rationalen Psychologie als Teildisziplin der Metaphysik verhandelt. Es konnte daher für die Entfaltung der theologischen Anthropologie und Eschatologie in der Moderne nicht ohne Folgen bleiben, dass mit der Destruktion der klassischen Metaphysik durch die Aufklärungsphilosophie auch, ja gerade, die traditionelle Lehre von der Seele ins Kreuzfeuer der Kritik geriet. Dabei hat es die Durchschlagkraft und Breite der Rezeption befördert, dass diese Kritik sowohl vom empiristischen als auch vom transzendentalphilosophischen Standpunkt aus vorgetragen wurde. Denn sowohl der Systemvordenker des Empirismus, David Hume, als auch der Begründer der Transzendentalphilosophie, Immanuel Kant, haben als eine Pointe ihres Angriffs auf die klassische Schulmetaphysik eine materiale Aushöhlung der klassischen Seelenlehre betrieben:<sup>33</sup>

So war in Humes<sup>34</sup> Programm eines empirischen Wissenschaftssystems vom Menschen, »science of man«, das die im Bereich der Naturwissenschaften bereits so erfolgreiche Methode der Erfahrung nun auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften<sup>35</sup> zur Anwendung bringen will, erstmals eine radikale Absage an die klassische Metaphysik und ihre rational-spekulative Methode eingeschlossen. Hume stellt grundsätzlich in Frage, dass es sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den Geisteswissenschaften überhaupt Erkenntnisse gibt, die anders als durch reine Erfahrung gewonnen werden können. Die neuartige Fundamentalwissenschaft, die das empirische System der Wissenschaften begründen und erschließen soll, wird von ihm nun in Gestalt einer neuartigen Theorie des Bewusstseins vorgetragen. In dieser Bewusstseinstheorie werden wichtige Kategorien der metaphysischen Psychologie entweder destruiert oder empiristisch neu interpretiert. Allen voran der Begriff der Seele wird dabei als Scheinbegriff

<sup>32</sup> Vgl. dazu BREUNING, Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie (s. o. Anm. 2); Matthias HEESCH, Art. Unsterblichkeit II, TRE 34 (2002), 386–392.

<sup>33</sup> Kirsten HUXEL, *Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*, Tübingen 2004, Kapitel I.

<sup>34</sup> David HUME, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (EA London 1639–40), ed., with an analytical index, by Levis A. SELBY-BIGGE, 2<sup>nd</sup> ed. with text revised and variant readings by Peter Harold NIDDITCH, Oxford 1978.

<sup>35</sup> In Humescher Terminologie sind das die Disziplinen der moral philosophy.

zu entlarven versucht. Die Existenz einer Seele als Instanz, die bei allem Wechsel im Bewusstseinsstrom zum einen die Identität der Person und zum anderen ihre Kontinuität im Leben wie nach dem Tod gewährleistet, wird prinzipiell bestritten.<sup>36</sup> Mit der Bestreitung der Lehre von der Substanz und Identität der Seele sind für Hume nicht nur die beiden Hauptpfeiler der metaphysischen Psychologie destruiert und damit diese selbst als Wissenschaft der Destruktion preisgegeben, sondern es sind zugleich auch alle metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele obsolet geworden.<sup>37</sup> Dass diese Vorstellung weder durch metaphysische noch durch moralische oder physische Beweise gesichert werden könne, hat Hume in seinem Essay *Of the Immortality of the Soul* argumentativ aufzuzeigen versucht.<sup>38</sup> Damit hatte er das Lieblingsdogma<sup>39</sup> eines Teils der Aufklärungsphilosophie auf eindrückliche Weise in Frage gestellt.

Zu einem theoretisch vergleichbaren Ergebnis sollte dann Immanuel Kant vom transzendentalphilosophischen Standpunkt aus gelangen.<sup>40</sup> Für Kant, der durch Hume bekanntlich aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt worden war, ergibt sich als Resultat der *Kritik der reinen Vernunft*, dass es eine Metaphysik als dogmatische Doktrin nicht geben, sondern dass diese lediglich als kritische Disziplin fungieren könne, die den natürlichen Hang der Vernunft zu erfahrungsüberschweifender Spekulation in die Grenzen zu weisen habe. In der transzendentalen Analytik und Dialektik hat Kant nachzuweisen versucht, dass es sich in den klassischen Abteilungen der Metaphysik – der Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie – lediglich um Scheingebäude handele. Im Rahmen dessen wird die rationale Psychologie als eine im Grunde inhaltsleere, nur »angebliche Wissenschaft« vorgeführt. Alle Lehrsätze der rationalen Psychologie werden als Scheinbegriffe zu entlarven versucht, die aus Trugschlüssen der spekulativen Vernunft entstanden seien. Die gesamte Topik<sup>41</sup> der metaphysischen

<sup>36</sup> HUME, *A Treatise of Human Nature* (s. o. Anm. 34), 232–263; 633–636.

<sup>37</sup> Humes Empirismus verfolgt dem religiös apologetischen Anliegen Berkeleys gegenüber das genau gegenteilige Interesse. Hume sucht die metaphysischen Setzungen des Materialismus gleichsam nur im Vorübergehen auszuschalten, dem eigentlichen Ziel nach jedoch vor allem die theologisch relevanten Setzungen des metaphysischen Idealismus zu widerlegen. Das im Zeichen der Metaphysikkritik eingesetzte empiristische Verfahren offenbart darin seine geheime religionskritische Pointe. Dazu HUXEL, *Ontologie des seelischen Lebens* (s. o. Anm. 33), 33–36; 58.

<sup>38</sup> David HUME, »Dialogues Concerning Natural Religion« and the posthumous Essays »Of the Immortality of the Soul« and »Of Suicide«, ed., with an introduction, by Richard H. POPKIN, Indianapolis/Cambridge 1980.

<sup>39</sup> Vertreten von: Descartes, Berkeley, Leibniz, Wolff, Reimar, Lessing, Mendelssohn, Rousseau, Fichte; abgelehnt von P. Bayles, Spinoza und Voltaire. Vgl. dazu Hans GRASS, *Art. Unsterblichkeit*, RGG<sup>3</sup> 6 (1962), 1174–1178, dort 1176.

<sup>40</sup> Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, EA Riga (1781)<sup>2</sup>1787. Dazu HUXEL, *Ontologie des seelischen Lebens* (s. o. Anm. 33), Kapitel II.

<sup>41</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (s. o. Anm. 40), B 403.

Seelenlehre mit ihren Themen – Immaterialität, Inkorrumpibilität, Personalität, Spiritualität, Kommerzium der Seele mit Körpern, die Seele als Grund von Animalität und Immortalität – wird der Destruktion preisgegeben. Das Resultat des transzendentalphilosophischen Kritikunternehmens schließt für Kant am Ende ein, dass über die Unsterblichkeit der Seele als einer der drei höchsten Fragen<sup>42</sup> der menschlichen Vernunft aus theoretischer Vernunft überhaupt keine positive Erkenntnis zu gewinnen sei, weil es sich darin nicht um einen Gegenstand möglicher Erfahrung handle. Auf diese Weise scheint jedem metaphysischen Beweis der Unsterblichkeit der Seele, wie ihn jüngst Moses Mendelssohn<sup>43</sup> vorgetragen hatte, grundsätzlich der Boden entzogen.

Kant hat die Beantwortung der drei höchsten Fragen des Menschen in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* dann bekanntlich in Gestalt von Postulaten der praktischen Vernunft vorgetragen und in diesem Zusammenhang den Weg für einen moralischen Beweis der Unsterblichkeit der Seele eröffnet.<sup>44</sup> Auch wenn damit offensichtlich ein Rettungsversuch des Christentums als Vernunftreligion intendiert sein soll, so ist wirkungsgeschichtlich nicht Kants Postulierung der Unsterblichkeit, sondern vor allem seine Destruktion des metaphysischen Seelenbegriffs und des klassischen Beweises der Unsterblichkeit der Seele prägend geworden. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die moralphilosophische Stützung dieser Vorstellung unter der Bedingung geschieht, dass ihre bisherige Verknüpfung mit dem Glauben an die leibhafte Auferstehung der Toten aufgelöst wird. Wie in vielen neologischen Entwürfen seiner Zeit wird von Kant die Auferstehungshoffnung als supranaturalistische Vorstellung aus der Vernunftreligion ausgeschieden. Diese bedarf ihrer auch nicht mehr, weil die Vollendung der Sittlichkeit im Rahmen der kantischen Zweiweltentheorie nur die vollendete Bildung der Seele, nicht aber den Leib als Medium sittlicher Freiheit erfordert.<sup>45</sup> Kants moralphilosophische Stützung der Unsterblichkeitsvorstellung als anthropologische Bedingung sittlicher Lebensführung hat wirkungsgeschichtlich somit nicht zu einer Sicherung des Kernbestands der Eschatologie, sondern vielmehr im Gegenteil zu dessen Auflösung beigetragen. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt der Befund, dass die kantische Moralphilosophie in der Gegenwart weitgehend ohne ihre ethiktheologische Pointe<sup>46</sup> rezipiert zu werden pflegt.

<sup>42</sup> Diese drei Fragen sind: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (s. o. Anm. 40), V 394f. Anm.; 491.

<sup>43</sup> MOSES MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), hg. v. Dominique BOUREL, Hamburg 1979.

<sup>44</sup> Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, EA Riga 1788, II. Buch, 2. Hauptstück, IV.

<sup>45</sup> Die Freiheit selbst ist nach Kant kein Phänomen leibhafter Erfahrung, sondern gehört dem intelligiblen Reich der Sittlichkeit an.

<sup>46</sup> Wie sie in Kants Religionsschrift ausgearbeitet ist: Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, EA Königsberg (1793) <sup>2</sup>1794.

## *II. Die Krise der klassischen Metaphysik und ihre Bedeutung für die dogmatische Entfaltung der Eschatologie*

Die transzendentalphilosophische Metaphysikkritik Kants hatte für die Theologie zur Konsequenz, dass auch für die Entfaltung der Dogmatik eine eigentümlich neue Aufgabe entstanden war. Von nun an musste jede Theologie, welche die Grundfragen der modernen Erkenntniskritik und Wissenschaftstheorie nicht einfach übergehen wollte, darüber Rechenschaft ablegen, auf Grund welcher Art von Erkenntnis sie wissenschaftliche und nicht bloß doxologisch-poetische Aussagen zu treffen beansprucht. Als ein solcher theologischer Versuch, für die damit an die christliche Dogmatik im Allgemeinen und die Eschatologie im Besonderen herangetragene erkenntnistheoretische Frage eine Lösung zu finden, ist Friedrich Schleiermachers Entwurf einer christlichen Glaubenslehre zu lesen. In ihr hat Schleiermacher der durch Kant eröffneten transzendentalphilosophischen Frage aus evangelisch-theologischer Perspektive konsequent Rechnung zu tragen versucht.<sup>47</sup> In strikter Aufnahme der erkenntnistheoretischen Ausweispflicht werden alle Loci der kirchlichen Glaubenslehre von ihm so entfaltet, dass sie als Selbstaussagen des Glaubens über seinen Gehalt und sein eigenes Werden verständlich werden, wie sie im christlich-frommen Selbstbewusstsein unmittelbar erschlossen sind.

Die Eschatologie wird von Schleiermacher dabei im Rahmen der Lehre von der Kirche als Lehrstück von deren Vollendung vorgetragen<sup>48</sup>. Durch diese Einordnung wird eine individualistische Engführung der Eschatologie von Anfang an vermieden und durch den Blick auf die kirchliche Sozialgestalt des Heils transzendiert. Die Vollendung der Kirche wird darin als dasjenige Geschehen begriffen, in dem Gott sein Gnadengeschehen an allen Einzelnen und der von ihm geschaffenen Welt insgesamt vollendet. In diesem Teil der Gnadenlehre tritt somit deutlich zutage, dass Schleiermacher durchaus keine subjektivistische Entfaltung des Glaubens intendiert, sondern dessen Sozialgestalt als konstitutiv stets im Blick behält.

In der Einleitung<sup>49</sup> zu diesem ekklesiologischen Lehrstück muss Schleiermacher nun allerdings eine hermeneutische Besonderheit der Eschatologie konzedieren:<sup>50</sup> Aus der fehlenden Gabe des menschlichen Geistes, die letztgültige Zukunft der Kirche vorbilden, geschweige denn in wissen-

<sup>47</sup> Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830/1831), in: DERS., *KGA I*, 13, 1–2, hg. v. Rolf SCHÄFER, Berlin/New York 2003 (im Folgenden abgekürzt als GL). Zur Interpretation der Eschatologie Schleiermachers siehe: Eilert HERMS, *Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der Glaubenslehre*, in: DERS., *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen 2004, 125–149.

<sup>48</sup> GL § 157–163.

<sup>49</sup> GL § 157–159.

<sup>50</sup> GL § 157.



schaftlichen Aussagen adäquat darstellen zu können, scheint zunächst ein grundsätzlich agnostischer Vorbehalt in Bezug auf die Eschatologie angemessen. Denn es ermangelt der menschlichen Auffassungsgabe prinzipiell an aller Analogie, um diese Zukunft des Heils adäquat vorstellen und gedanklich erfassen zu können. Trotz dieses agnostischen Vorbehalts sieht sich Schleiermacher im zweiten Schritt dann aber doch noch veranlasst, der reichhaltigen biblischen und kirchlichen Tradition solcher Vorbildungen Rechnung zu tragen. Der vorliegende Traditionsbestand eschatologischer Vorbildungen genauso wie die wiederholt unternommenen Versuche, solche Vorbildungen aufs Neue hervorzubringen, weist für ihn offenbar auf eine existentielle Bedeutung eschatologischer Aussagen hin, der es auch dogmatisch Geltung zu verschaffen gilt. Die traditionellen Vorstellungen und Aussagen werden von Schleiermacher daher im Folgenden auf ihre »Quelle«, das heißt ihren spezifischen Geltungsgrund und ihre Entstehungsweise, hin befragt. In diesem Zusammenhang wird auch die traditionelle Lehre von der Unsterblichkeit der Seele einer Prüfung unterzogen, die auch bei Schleiermacher in einer tendenziell skeptischen Auskunft mündet.<sup>51</sup> Die Prüfung der teils bildlich zu verstehenden, teils unbestimmt schwankenden eschatologischen Sätze der Tradition zeigt für Schleiermacher insgesamt, dass der Inhalt dieser Aussagen unser menschliches Fassungsvermögen prinzipiell übersteigt. Aus diesem Grund können diese Sätze seiner Ansicht nach nicht als Glaubenssätze von derselben semantischen Wertigkeit anerkannt werden wie die anderen dogmatischen Sätze der Glaubenslehre.<sup>52</sup> Weil die Eschatologie den über die gegenwärtige Erfahrung übersteigenden Zustand der Vollendung der Kirche zur Sprache zu bringen hat und weil über diesen Zustand nach Christus keine neuen Offenbarungen mehr zu erwarten sind, kann die Eschatologie nach Schleiermacher nur in der Form »prophetischer Lehrstücke« entfaltet werden.<sup>53</sup> Das bedeutet für ihn zugleich auch, dass die Eschatologie nicht als geschlossener Lehrzusammenhang entwickelt werden kann, sondern den Stellenwert und die Funktion einer Kants Dialektik vergleichbaren kritischen Disziplin besitzt. Die Eschatologie soll den traditionellen Lehrstoff »von den letzten Dingen« nach allen Regeln der hermeneutischen Auslegungskunst sichten und reflexiv so verarbeiten, dass die systematischen Bezugspunkte und Grenzen seines christlichen Geltungsgrundes durchsichtig werden. Dabei hat die Eschatologie nach Schleiermacher die Lösung zweier aufeinander bezogener Aufgaben zu bewältigen: Sie hat den Zustand der Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben so darzustellen, dass diese in einem sinnlich aufzufassenden Bildgan-

<sup>51</sup> GL § 158.

<sup>52</sup> GL § 159. Sie werden nicht als Beschreibungen unseres »wirklichen Selbstbewusstseins« verstanden.

<sup>53</sup> GL § 159, KGA I 13, 2, 468 f.

zen zusammengefügt werden.<sup>54</sup> Das heißt, sie hat den sozialen und individuellen Aspekt der Vollendungsgestalt des christlichen Selbstbewusstseins im systematischen Zusammenhang zu entfalten und zur Anschauung zu bringen.

Der Dogmatik fällt dabei die Aufgabe zu, die bestehenden praktisch-doxologischen Glaubensaussagen auf ihre Vorzüge und Nachteile hin reflexiv durchzumustern und hinsichtlich ihrer Angemessenheit kritisch zu prüfen.<sup>55</sup> Die theoretisch-dogmatischen Glaubenssätze der Eschatologie sind auf diese Weise stets auf die praktisch-doxologischen Glaubenssätze bezogen, und zwar sowohl was ihre Quelle als auch was ihre Abzweckung betrifft. Von allen anderen dogmatischen Glaubensaussagen unterscheiden sich die eschatologischen Glaubenssätze als *prophetische* Lehrstücke darin zwar durch ihre Form und ihren eigentümlichen Gegenstandsbezug, nicht aber darin, dass sie einen grundsätzlich anderen Gegenstand als diese traktieren. Vielmehr versuchen auch sie den einheitlichen Gegenstand der Glaubenslehre, die christliche Frömmigkeit, unter einem besonderen inhaltlichen Aspekt zur Sprache zu bringen:<sup>56</sup> den Aspekt ihrer sozialen und individuellen Vollendungsgestalt, die in der Gegenwart allerdings noch nicht eingetreten ist und deren geistiges Bild deshalb nur durch »Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens«<sup>57</sup> imaginiert und gedanklich erfasst werden kann. Die grundsätzliche Schwierigkeit dieser Imagination und gedanklichen Erfassung besteht darin, dass sich das fromme Selbstbewusstsein zeitlebens durch den Widerstreit zwischen Sünde und Gnade bestimmt findet, während in seiner Vollendungsgestalt dieser Widerstreit gerade aufgehoben sein wird. Und auch wenn diese Aufhebung in keinem Moment der Gegenwart bereits erfahren werden kann, so ist im christlichen Selbstbewusstsein, wie es sich im Prozess seines Erlöstwerdens vorfindet, gleichwohl eine bestimmte »Ahnung«, das heißt eine begründete Erwartung des zukünftigen Zustands des Erlöstseins eingeschlossen. Weil es dieses prophetisch-prospektive Moment im Glauben gibt und weil dieses wesentlich zum christlichen Leben hinzugehört, darum ist die Eschatologie ein notwendiges Teilstück der christlichen Glaubenslehre, das trotz aller Schwierigkeiten seiner Entfaltung nicht entfallen darf.

Eine vergleichbare Einsicht wird später Karl Rahners<sup>58</sup> theologischem Prinzipientraktat zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen zugrunde

<sup>54</sup> In diesem Sinne wird die Lehre von den letzten Dingen von Schleiermacher in vier prophetischen Lehrstücken und einem Anhang vorgetragen: 1. »Von der Wiederkunft Christi« (§ 160), 2. »Von der Auferstehung des Fleisches« (§ 161), 3. »Vom jüngsten Gericht« (§ 162), 4. »Von der ewigen Seligkeit« (§ 163); Anhang: »Von der ewigen Verdammnis«.

<sup>55</sup> Im Sinne von GL § 15–19.

<sup>56</sup> Dazu HERMS, Schleiermachers Eschatologie (s. o. Anm. 47), 136 f.

<sup>57</sup> GL § 159, KGA I 13,2, 469.

<sup>58</sup> Karl RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, Schriften zur Theologie Bd. IV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1960, 401–428.

liegen. Wir haben damit eine erkenntnistheoretisch-hermeneutische Aufgabenbestimmung der Eschatologie vor Augen, an die im Folgenden konstruktiv angeknüpft werden soll. In nächsten Teil soll es nun darum gehen, die Pointen der christlichen Auferstehungshoffnung zu entfalten und ihre gedanklichen Konsequenzen für die Frage nach dem Geschick der Seele nach dem Tod auszuziehen.<sup>59</sup>

### *III. Pointen und Aporien der christlichen Auferstehungshoffnung*

Der Glaube an Christus gründet eine neue Existenz. Es ist die Existenz des neuen Menschen<sup>60</sup>, der seine Gegenwart im Lichte des Christusgeschehens erlebt und sinnhaft deutet. In diesem Licht erscheint ihm die Gegenwart wesentlich bezogen auf die in Christus geschehene Erlösung<sup>61</sup>, wie sie die Erinnerung an die Osterzeugen verbürgt und wie sie der Glauben selbst als in seinem Leben wirksam erfährt. Im Aufgenommensein in die Gemeinschaft mit Christus wird dem Glauben darin das Christusgeschehen in der ganzen Fülle seiner Bedeutung vergegenwärtigt. Das heißt, dem Glauben wird nicht nur eine retrospektive Sicht auf das Christusereignis in seiner Bedeutung für die Vergangenheit und Gegenwart eröffnet. Sondern es wird ihm zugleich auch eine prospektive Sicht darüber eröffnet, dass und wie die in Christus geschehene Erlösung an der Gemeinschaft der Glaubenden und an der Welt insgesamt zur Vollendung kommen wird. Von dieser prospektiven Sicht hat Paulus in I Kor 15,12-26 ein theologisch durchreflektiertes Zeugnis gegeben. In ihm wird der Glaube an die Auferstehung Christi als der alleinige Grund der eschatologischen Hoffnung des Glaubens entfaltet:

Allein die Auferstehung Christi verbürgt nach Paulus, dass die Hoffnung des Glaubens nicht ins Leere geht und damit auch der Glaube im Angesicht des Todes nicht selbst nichtig und sinnlos wird. Denn ohne Christi Auferstehung wäre das Kreuz kein Geschehen der Erlösung, sondern der Tod die letztgültige Realität, über die hinaus es kein Leben für den Menschen mehr zu erhoffen gäbe. Christus selbst wäre definitiv tot, trotz allen Andenkens an ihn in der christlichen Kirche und außerhalb ihrer. Definitiv tot wären alle, die mit Christus oder ohne ihn verstorben sind. Und so der Erwartung nach würden auch alle Lebenden dem sicheren ewigen Tod entgegen gehen. Beraubt um seine eschatische Dimension, würde sich der Mensch nur mit rein immanenten Hoffnungen trösten können und

<sup>59</sup> Die in der Neuzeit vorgebrachten Argumente zur Bestreitung der Auferstehung werden in diesem Zusammenhang nicht diskutiert. Hier wird vielmehr davon ausgegangen, dass die Auferstehungshoffnung ein wesentliches Implikat des christlichen Glaubens ist.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Röm 6,4; 7,6; II Kor 5,17. Dazu Eilert HERMS, Die eschatologische Existenz des neuen Menschen, in: DERS., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 299–318.

<sup>61</sup> Vgl. Schleiermachers Bestimmung des Wesens des Christentums in GL § 11.

damit letztlich in das Bekenntnis der radikalen Verlorenheit der menschlichen Existenz einstimmen müssen.

Demgegenüber wird im Zeugnis von der Auferstehung Christi die hoffnungsfrohe Einsicht zum Ausdruck gebracht, dass sich im Kommen Christi die entscheidende Zeitenwende in der Geschichte ereignet hat: Ein neuer Äon ist angebrochen; der alte, mit Adam anhebende Äon hat seinen Abschluss gefunden. In Bezug auf die daseinsbestimmende Macht in der Welt hat sich damit ein Herrschaftswechsel ereignet (I Kor 15,24–26). Im Kommen Christi hebt mit dem Reich Gottes seine Königsherrschaft an, die bei seiner Wiederkunft zur Vollendung gelangen wird. Es ist dies eine Herrschaft, die über alle Feinde Gottes den Sieg davontragen und mit dem Sieg über den Tod schließlich auch den letzten Feind aus der Welt tilgen wird, dessen Macht die Menschheit seit Anbeginn untersteht und der im alten Äon bisher das Weltgeschehen zu bestimmen schien. Mit der Auferstehung der Toten ist der Tod zwar nicht als Realität überhaupt negiert, insofern sich die Auferstehung ja just an den Toten ereignet. Aber die Bestimmungsmacht des Todes als letztgültige Realität ist ein für allemal aufgehoben, so dass es fortan keinen Sinn mehr macht, die Lebenden weiterhin unter den Toten zu suchen.<sup>62</sup>

Aus der bisherigen Entfaltung geht bereits deutlich hervor, dass wir in der christlichen Auferstehungshoffnung nicht nur das Thema der individuellen, sondern zugleich das der universalen Eschatologie berühren: Die Hoffnung des Glaubens bezieht sich nämlich nicht nur auf das subjektive Geschehen der Auferstehung dieser oder jener Einzelperson, sondern auf das intersubjektive Geschehen der Auferstehung der Toten überhaupt, wie es bei der Parusie Christi als öffentliches Ereignis erwartet wird. Allen voran dieser universale Aspekt der Auferstehungshoffnung legt nahe, das Ereignis der Auferstehung nicht einfach mit dem Ereignis des individuellen Todes jedes Einzelnen zu identifizieren. Dies gilt es zunächst im ontologischen Sinn festzuhalten. Damit ist zunächst noch völlig offen, wie das Verhältnis des individuellen Todes und des intersubjektiven Geschehens der Auferstehung der Toten im zeitlichen Sinn zu bestimmen ist. Im Blick auf dieses zeitliche Verhältnis wird man gedanklich drei Möglichkeiten ins Auge fassen können:

(a) Beide Ereignisse, Tod und Auferstehung, fallen auch zeitlich auseinander. Dann entsteht für die Imagination die Aufgabe, den Zwischenzustand vorzustellen, in dem die tote Person in ihrer Identität für das Ereignis der Auferstehung aufbewahrt wird. Während auf römisch-katholischer Seite hier die traditionellen Vorstellungen von Fegfeuer, Hölle und Himmel und ihre diversen Interpretationen eintreten, hat man auf evangelischer Seite demgegenüber eine spürbare Zurückhaltung in der Bild- und Begriffs-

<sup>62</sup> Vgl. Lk 24,5.

sprache geübt. Von einigen Autoren, so Paul Althaus<sup>63</sup> und Oscar Cullmann<sup>64</sup>, wird im Anschluss an Äußerungen Luthers allenfalls die Vorstellung vom Seelenschlaf nahe gelegt, die an Paulus Ansprechen der Toten als der in Christus Entschlafenen anknüpfen kann (I Kor 15,6.20.51). Auch diese Vorstellung ist freilich nicht anders als bildlich zu verstehen. In Ermangelung einer dezidiert evangelischen Bildwelt wurde daneben ersatzweise auch wieder auf Vorstellungen der alttestamentlichen<sup>65</sup> und außerchristlichen Tradition zurückgegriffen, die den Zwischenzustand zumeist jedoch wenig trostreich schildern und damit die Auferstehungshoffnung des Glaubens insgesamt zu verdunkeln drohen.

(b) Beide Ereignisse, Tod und Auferstehung, sind zwar unterschieden, koinzidieren aber dennoch zeitlich. Da die biblischen Zeugnisse eher das zeitliche Auseandertreten stützen, ist man zur Rechtfertigung dieser Sicht auf wenige Belegstellen angewiesen, von denen Lk 23,43, Jesu Rede zum Schächer am Kreuz,<sup>66</sup> die wichtigste ist. In der Regel wird jedoch vor allem auf das zeitlogische Argument rekurriert: Weil der Mensch mit dem Tod aus dieser irdischen Zeit in die ewige Zeit Gottes hinübergehe und weil sich die Ewigkeit zu jedem Moment der irdischen Zeit gleichzeitig verhalte<sup>67</sup>, könne das Geschehen der Auferstehung zeitlogisch ohne weiteres mit dem Ereignis des Todes jedes Einzelnen koinzidieren.

(c) Beide Ereignisse sind unterschieden, folgen aber zeitlich doch so aufeinander, dass das Problem des Zwischenzustandes bedeutungslos wird. Auch von dieser Sicht wird vor allem auf das zeitlogische Argument verwiesen, dass nach biblischem Verständnis die endliche Gegenwart des Menschen und die unendliche Gegenwart Gottes gemäß Ps 90,4<sup>68</sup> nicht zur Deckung kommen. Weil der Mensch mit seinem Tod aus der endlichen in

<sup>63</sup> ALTHAUS, Art. Auferstehung VI. (s. o. Anm. 4), 698; DERS., Luthers Gedanken über die letzten Dinge, in: LuJ 1941, 9–43.

<sup>64</sup> CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? (s. o. Anm. 6), 55 f.; 61–63.

<sup>65</sup> Ps 6,6; 31,13; 88,6; 115,17; Koh 9,4–6 im Gegenüber zu Ps 73,23–26; Ps 139,7 f.; Jes 25,8; Hos 13,14. Zur Todessymbolik in den Psalmen: Bernd JANOWSKI, De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in: Eilert HERMS (Hg.), Leben. Verständnis – Wissenschaft – Technik, Gütersloh 2005, 178–199.

<sup>66</sup> »Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.« Vgl. auch Phil 1,23 und das Bildwort vom verstorbenen Lazarus, der in Abrahams Schoß getragen wird: Lk 16,22. Zum lukanischen Konzept der leibhaften Auferstehung als Alternativkonzept zur dichotomischen Anthropologie im hellenistischen Kontext s. Hans-Joachim ECKSTEIN, Bodily Resurrection in Luke, in: Ted PETERS/Robert John RUSSELL/Michael WELKER (Hg.), Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids/Cambridge 2002, 115–123.

<sup>67</sup> Vgl. die Eschatologie Barths: Karl BARTH, Der Römerbrief 1922, Zürich 1940, 298; 481; DERS., Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I Kor 15, München 1924; DERS., KD II, 1, 698 ff.; KD III, 2, 524 ff.; 714 ff.

<sup>68</sup> Ps 90,4: »Denn tausend Tage sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache.«

die unendliche Zeit Gottes hinübergehe, könne das Ereignis seines Todes und das der Auferstehung der Toten zwar zeitlich auseinander treten, aber doch so, dass dies im Maß der Zeit Gottes – im Unterschied zum Maß der Zeit des Menschen – einer unmittelbaren Aufeinanderfolge gleichkommen würde.

Neuere Positionen in der römisch-katholischen Theologie, welche die These von der »Auferstehung im Tod« vertreten, können sowohl Möglichkeit (b) als auch Möglichkeit (c) in Erwägung ziehen.

Haben wir damit die Frage nach dem Verhältnis von Tod und Auferstehung exponiert, so stellt sich als nächstes die Aufgabe, das Geschehen der Auferstehung der Toten in Bezug auf die leibseelische Verfasstheit des Menschen genauer zu bestimmen. Auch diese Frage wird bereits von Paulus theologisch durchreflektiert:

Nach seinem in I Kor 15,35–44.53 formulierten Glaubenszeugnis<sup>69</sup> wird diese Auferstehung weder bloß symbolisch noch rein geistig, sondern ganz konkret leibhaft geschehen. So wie einem jeden Geschöpf im irdischen Leben ein natürlicher Leib<sup>70</sup> als eigentümliches Medium seines In-der-Welt-Seins gegeben ist, so wird auch im himmlischen Leben jedem Geschöpf ein himmlischer Leib zueigen sein, der als Medium des Für-einander-da-Seins und Für-sich-selbst-Seins der Geschöpfe fungieren wird. Nicht die genaue Beschaffenheit, aber doch zwei Wesenszüge dieses himmlischen Leibes sind nach Paulus jetzt schon in der Gewissheit des Osterglaubens eingeschlossen:

Trotz aller Verwandlung, welche das Auferstehungsgeschehen bedeutet, wird der himmlische Leib zum irdischen erstens in einem bestimmten *Kontinuitätsverhältnis* stehen. Paulus hat dieses Verhältnis der Kontinuität im Wandel durch das Bildwort vom Samenkorn und dessen späterer Frucht beschrieben. Die Frucht, die mit dem unscheinbaren Samenkorn äußerlich gesehen wenig gemein hat, ist doch die Frucht dieses Samenkorns, die sich aus ihm entwickelt hat und nicht anders als so entstehen konnte.<sup>71</sup>

Der himmlische Leib wird zum irdischen zugleich zweitens in einem bestimmten Verhältnis der *Diskontinuität* stehen. Während der irdische natürlich ist, wird der himmlische geistlich sein. Während der irdische als natürlicher armselig, niedrig und verweslich ist, wird der himmlische kraft-

<sup>69</sup> Vgl. auch Röm 8,11; Phil 3,21. Zur Interpretation der paulinischen Vorstellung vgl. Peter LAMPE, Paul's Concept of a Spiritual Body, in: PETERS/RUSSELL/WELKER (Hg.), Resurrection (s. o. Anm. 66), 103–114.

<sup>70</sup> Zur weiteren Entfaltung meines Verständnisses der Leibhaftigkeit des Menschen s. Kirsten HUXEL, Art. Leib/Leiblichkeit, III. Ethisch, in: RGG<sup>4</sup> 5 (2002), 220 f.

<sup>71</sup> Zur grundlegenden Bedeutung der beiden Prinzipien der Kontinuität und Diskontinuität für eschatologische Symbolsysteme insgesamt: Michael WELKER, Theological Realism and Eschatological Symbol Systems, in: PETERS/RUSSELL/WELKER (Hg.), Resurrection (s. o. Anm. 66), 31–42, dort 34; 36.

voll, herrlich und unverweslich sein, indem er nicht mehr unter der Knechtschaft der Vergänglichkeit stehen, sondern in unvorstellbarer Weise der Endlichkeit und dem Tod entnommen sein wird. Als solcher wird der himmlische Leib im Unterschied zum irdischen als Medium des Für-einander-da-Seins unverstellt und als Medium des Für-sich-Seins ohne Leiden sein.

Die paulinische Reflexion des Gehalts der Auferstehungshoffnung diesbezüglich endet hier. In der Geschichte der Kirche wurde diese Reflexion in der Folgezeit jedoch weniger aus spekulativen denn aus ganz existentiellen Interessen weitergeführt. Wenn die anhaltende Parusieverzögerung zu keiner prinzipiellen Anfechtung für die Glaubensgemeinschaft werden sollte, dann musste die bereits von Paulus in I Thess 4,13–18 erörterte Frage<sup>72</sup> beantwortet werden, dass und wie die vielen inzwischen in Christus Verstorbenen nicht verloren gehen, sondern bis zur Auferstehung der Toten bei seiner Wiederkunft aufbewahrt werden. Vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gnosis lag es dabei nahe, die christliche Auferstehungshoffnung mit der philosophischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen<sup>73</sup>, die sich leicht mit einigen biblischen Zeugnissen in Verbindung bringen ließen: vgl. etwa I Thess 5,23; II Kor 5,1–4; Lk 23,43.46; Joh 3,36; 4,14; 6,54.<sup>74</sup> Die daraus resultierende Verschmelzungsthese, die in der christlichen Kirche zur jahrhundertlang vorherrschenden Vorstellung werden sollte, hat die Form, die uns als Möglichkeit (a) begegnet ist:

Im Tod stirbt der irdische Mensch, seine unsterbliche Seele entweicht und zurück bleibt der tote Körper, der ohne Verbindung zur Seele einen anderen Grundcharakter als der lebendige Leib aufweist. Die entwichene Geistseele wird von Gott bis zur Auferstehung der Toten zum jüngsten Gericht aufbewahrt. Dabei wird in Erwägung gezogen, dass die Seele auch in diesem Zwischenzustand ihren irdisch begonnenen Läuterungs- und Bildungsprozess unter veränderten Bedingungen fortsetzen wird. Bei der Auferstehung der Toten wird der Seele zu ihrer Vollendung – im Unterschied zur platonischen Vorstellung – ein neuer geistlicher Leib zuteil.

<sup>72</sup> Vgl. auch Apk 6,11.

<sup>73</sup> Deren klassische Formulierung liegt bei Platon vor: vgl. etwa Phaidon 70a. Zur Geschichte des philosophischen Seelenbegriffs s. meine weiteren Ausführungen in: Kirsten HUXEL, Art. Seele, II. Philosophisch und religionsphilosophisch, in: RGG<sup>4</sup> 7 (2004), 1098 f.

<sup>74</sup> Dazu ALTHAUS, Art. Auferstehung (s. o. Anm. 4), 697; GRESHAKE, Das Verhältnis »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht (s. o. Anm. 2), 84–86; DERS., Auferstehung der Toten, Essen 1969, 213 ff.; Zum biblischen Befund bezüglich der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vgl. folgende Studien: Bernd JANOWSKI/Kathrin LIESS, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem »ewigen Leben«, in: HESS/LEINER (Hg.), Alles in allem (s. o. Anm. 3), 69–92; Ernst HAAG, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: BREUNING (Hg.), Seele – Problem-begriff christlicher Eschatologie (s. o. Anm. 2), 31–93.

Diese jahrhundertlang im Kirchenglauben dominierende Vorstellung der Verschmelzung der christlichen Auferstehungshoffnung mit der philosophischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele wurde in der Neuzeit, wie gesehen, grundlegend in Zweifel gezogen. Im Zuge der Destruktion der klassischen Metaphysik wurde der traditionelle Seelenbegriff mit seinen Kategorien – Immaterialität, Inkorrumpibilität, Personalität, Spiritualität und Immortalität der Seele – theoretisch problematisch gesetzt. Die bis heute wirksame Folge davon ist, dass die Fragen, ob beziehungsweise wie die Seele erstens der Grund von Animalität sein kann, sowie, ob beziehungsweise wie sie zweitens in Kommerzium mit der physischen Körperwelt tritt, zur wissenschaftlichen Bearbeitung an die empirische Psychologie übergeben worden ist.<sup>75</sup> Seitdem scheint der philosophische Seelenbegriff mehr oder weniger ganz von den Ergebnissen der empirischen Physiologie, Psychologie und neuerdings der Neurobiologie abzuhängen. Mit der empirischen Verabschiedung des Seelenbegriffs scheint daher zugleich auch die religionsphilosophische und theologische Verabschiedung des Seelenbegriffs als Voraussetzung der Unsterblichkeitsvorstellung festzustehen.

Die Ablehnung der Unsterblichkeitsvorstellung in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts speist sich somit nicht allein, wie stets betont, aus genuin theologischen Quellen, sondern steht selbst unter dem Einfluss eines außertheologischen Stranges der modernen Geistesgeschichte.<sup>76</sup> Diese Ablehnung vollzieht sich nämlich ganz im Rahmen der bereits wohl etablierten Kritik der zeitgenössischen Wissenschaften an der metaphysischen Seelenlehre, wobei der genuin religionskritische Impetus dieser Kritik jedoch seitens der theologischen Rezeption undurchschaut bleibt.

Wenn die Theologie die philosophischen und empirischen Argumente in ihrem Rahmen übernimmt und die Verabschiedung der Unsterblichkeitsvorstellung somit als die allein wissenschaftlich haltbare Position erachtet, muss sie ihrerseits allerdings einem grundsätzlichen Problem ins Auge sehen: dass mit der theologischen Verabschiedung der Unsterblichkeitsvorstellung ein unüberbrückter Hiat zur Erfahrung des Glaubens zu entstehen droht. In dieser Hinsicht wird vielfach zugegeben, dass der dogmatisch durchgeklärte Glaubenssatz, der die Unsterblichkeit der Seele zugunsten der Ganztodthese leugnet, für die Verwendung in der Verkündigungspraxis nicht oder nur schwerlich geeignet erscheint.<sup>77</sup> Dies gilt insbesondere in seelsorgerlicher Rücksicht auf die damit verbundene Imagination des Glaubens, dem mit dem Verlust der Unsterblichkeitsvorstellung letztlich auch

<sup>75</sup> Dazu HUXEL, *Ontologie des seelischen Lebens* (s. o. Anm. 33), 20; 32 f.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch Wolfgang TRILLHAAS, *Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit*, in: *NZStH* 7 (1965), 143–160, besonders 153.

<sup>77</sup> Vgl. dazu auch Theodor MAHLMANN, *Auferstehung der Toten und ewiges Leben*, in: Konrad STOCK (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Gütersloh 1994, 108–131, dort 119 f.



die Auferstehungshoffnung selbst problematisch zu werden droht. In diesem Zusammenhang wurde von einzelnen Studien auf den Befund einer erhöhten neurotischen Todesangst unter Protestanten hingewiesen.<sup>78</sup> Solche empirischen Befunde können von sich aus zwar nicht als Begründung zur Übernahme einer theologischen Deutungsalternative dienen. Sie illustrieren jedoch die Konsequenzen, die aus der Ganztodthese lebenspraktisch resultieren können.

Wie aber ist dieser Hiat zwischen theologischer Reflexion und unmittelbarer Glaubenserfahrung einzuordnen? Ist er als Indiz dafür zu sehen, dass die Reflexion noch vor der Aufgabe steht, die Erfahrung aus ihrer irri- gen Vorstellungsgewohnheit allmählich an die Wahrheit heranzuführen? Oder ist er als Indiz dafür zu werten, dass die Reflexion durch die Erfahrung dazu veranlasst wird, das Resultat ihrer wissenschaftlichen Denkbemühung neuerlich zu überprüfen? Oder ist es vielmehr ein Beleg für die skeptizistische These, dass Reflexion und Erfahrung ohnehin nie zusammenstimmen, sondern so wie hier stets und prinzipiell auseinandertreten?

#### *IV. Ein hermeneutischer Klärungsversuch und seine ökumenische Perspektive*

An dieser Stelle werden nun die erkenntnistheoretisch-hermeneutischen Einsichten wichtig, die wir im zweiten Teil im Anschluss an Schleiermacher umrissen haben. Dogmatische Glaubenssätze, so sahen wir dort in spezieller Zuspitzung für die Eschatologie, sind in zweifacher Hinsicht notwendig auf praktisch-doxologische Glaubenssätze bezogen: zum einen, was ihren Ursprung, und zum anderen, was ihren Wert und Nutzen betrifft. Die praktisch-doxologischen Glaubenssätze sind ursprünglicher als die theoretisch-dogmatischen, sie stellen den unmittelbaren Stoff für die dogmatische Reflexion, und sie sind zugleich auch wieder der Zweck, dem die theoretisch-dogmatischen Glaubenssätze zu dienen haben. Ihre theoretische Leistung ist somit lebenspraktisch auf das Zeugnis des Glaubens und die Verkündigung der Kirche in der Welt rückbezogen. Für eine dogmatische Bestreitung der Unsterblichkeitsvorstellung, die praktisch-doxologisch jedoch nicht anwendbar ist, bedeutet dies konkret, dass der Prozess der kritisch-konstruktiven Sprachbildung, welche die Dogmatik als Theorie für die Praxis zu leisten hat,<sup>79</sup> offenbar noch nicht zum Abschluss gekommen ist.

<sup>78</sup> So Joachim E. MEYER, *Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart*, Berlin u. a. 1982; DERS., *Die Vergänglichkeit des Menschen. Psychotherapeutische Fragen an die Theologie*, in: *EvTh* 41 (1981), 57–65.

<sup>79</sup> Zum Programm der Theologie als Sprachlehre des Glaubens: Kirsten HUXEL, *Theologie als Sprachlehre des Glaubens. Zum hermeneutischen Programm von Ernst Fuchs*, *ZThK* 101 (2004), 292–314.

Dieser Verdacht soll im Folgenden durch einige Beobachtungen erhärtet werden. Dabei gilt es zunächst dem bleibenden Anhalt der Unsterblichkeitsvorstellung in der Glaubenserfahrung nachzuspüren und sodann aufzuzeigen, inwiefern die sogenannte Ganztodthese dazu tendiert, die Imagination der Glaubenden untröstlich zu lassen.

Zum ersten: Welche Erfahrungen sind es eigentlich, welche die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele für die Daseinsdeutung des Glaubens so plausibel machen und die Verschmelzungsthese zum jahrhunderte lang vorherrschenden Antwortmodell werden ließen? Es sind allen voran Erfahrungen, die wir in der Wahrnehmung des Todes anderer machen. Der irdisch-verwesliche Leib eines Menschen bleibt als Leichnam zurück, während wir das Lebensprinzip aus ihm entwichen sehen. Von nun an erscheint die Person sich selbst entfremdet, weil auf ihren biologischen Körper reduziert. Dieser ist aufgrund des Verlustes maßgeblicher Funktionen nicht mehr in der Lage, die bisherigen Beziehungen zur Umwelt aktiv aufzunehmen. Die Person wäre durch den Tod damit auf reine Passivität festgelegt, wenn mit ihrem irdischen Leib zugleich auch ihre Seele gestorben wäre. Die begriffliche Ausformung dieser Vorstellung wird in Jean-Paul Sartres Ontologie des Todes vorgetragen.<sup>80</sup> In ihr wird der Tod der Person dementsprechend konsequent als Verwandlung des Für-sich in An-sich, der lebendigen dynamischen Subjektivität in reine Objektivität, beschrieben.

Doch eben diese Identifizierung des toten Menschen mit der reinen Objektivität des An-sich vermag die Daseinsgewissheit des Glaubens nur schwerlich nachzuvollziehen. Denn in ihrer gesamten Erfahrung ist ihr kein einziger Moment bewusst, in der sich ihre Daseinsbeziehungen insgesamt absolut passiv gestalten würden. Aufgrund der Struktur des unmittelbaren Selbstbewusstseins liegt der Verlust aller Spontaneität schlichtweg jenseits menschlicher Vorstellungskraft und kann nur ganz abstrakt als eine spekulativ erwogene Möglichkeit zum Gegenstand des Denkens werden. Die Schwierigkeit der Vorstellung verstärkt sich angesichts der Wahrnehmung, dass der Leichnam des Verstorbenen, obgleich er aller bisherigen Freiheit der Person sichtbar entbehrt, gleichwohl nicht einfach mit der Objektivität eines rein physischen Seins, etwa eines Steins, identisch ist. Und sie wird darüber hinaus erhärtet durch die unleugbare Erfahrung, dass die Beziehung zur verstorbenen Person nicht mit deren Tod endet, sondern in veränderter Form fortbesteht. Vor allem aber muss der Glaube in unmittelbarem Gegensatz zu dieser Vorstellung aufgrund seiner eschatologischen Hoffnung bestreiten, dass die Beziehung Gottes zum Toten abgebrochen ist. Denn wenn sich Gott in Christus wirklich als der Gott der Lebendigen zu

---

<sup>80</sup> Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), hg. v. Traugott KOCH, Deutsch v. Hans SCHÖNEBERG und KOCH, Reinbek bei Hamburg 1993, 914–950.

erkennen gegeben hat, dann ist zu erwarten, dass er die Identität der Person auch über deren Tod hinaus aufgrund seiner göttlichen Gnade und Treue aufbewahrt.<sup>81</sup>

Zum zweiten: Dazu kommt nun noch überdies, dass die so genannte Ganztodthese dazu tendiert, die Imagination der Glaubenden untröstlich zu lassen. Zunächst ist das Anliegen dieser These in der Erfahrung freilich sehr wohl nachzuvollziehen. Macht diese doch zurecht geltend, dass die Vorstellung einer Seele ohne Leib keineswegs der Weise entspricht, wie uns die Seele in unserer Erfahrung zeitlebens gegeben ist: nämlich immer nur im Zusammensein und in unauflöslicher Wechselwirkung mit dem Leib, ohne den auch die Seele für uns schlechthin nicht erfahren und vorgestellt werden kann.<sup>82</sup> Nicht vorzustellen ist damit auch ein Bewusstsein, das gänzlich ohne organische Bedingtheit auskommen könnte. Empirisch plausibel erscheint vielmehr allein, dass, wenn der Leib stirbt, auch das Bewusstsein erlöscht und die Person als ganze stirbt, mit Leib und Seele. Wie aber wird die Person dann durch den Tod hindurch in ihrer Identität<sup>83</sup> so bewahrt, dass sie bei der Wiederkunft Christi just als diese Person und keine andere aufersteht? War es nicht gerade die Funktion des klassischen Seelenbegriffs, das dialektische Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität dieser Identität in Bezug auf den lebenden Menschen zu fassen?<sup>84</sup> Wenn die Person im Tod als Leib und Seele gänzlich vernichtet wird, bedeutet das, dass ihr bis zur Auferstehung schlechterdings kein Sein mehr eignet? Dann aber scheint sich der Glaube zumindest für diese Zwischenzeit mit einer ähnlich deprimierenden Aussicht arrangieren zu müssen, wie sie eine Daseinsdeutung ohne Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod auszuhalten hat. Ja, der niederschmetternde Eindruck der Vorstellung von der Ganzvernichtung im Tod tendiert schlimmstenfalls sogar dazu, einen noch nicht fest gegründeten Glauben an die Auferstehung der Toten abzudrängen. Nicht das auferweckte Leben, sondern der »ganze« Tod beschäftigt die vorrangige Aufmerksamkeit der Imagination.

<sup>81</sup> In neueren Beiträgen zur Eschatologie wird verschiedentlich versucht, die Identitätsfrage zu beantworten, ohne auf die Unsterblichkeit der Seele rekurren zu müssen: so etwa Stephan SCHAEDE, *Bin ich es, der lebte und starb? Einige programmatische Analysen zum eschatologischen Problem, die Identität eines Menschen vor und »nach« seinem Tod zu denken*, in: HESS/LEINER (Hg.), *Alles in allem* (s. o. Anm. 3), 265–290.

<sup>82</sup> Dazu HUXEL, *Ontologie des seelischen Lebens* (s. o. Anm. 33), 158–164; 355–357.

<sup>83</sup> Seitens der analytischen Philosophie wird unter Rekurs auf das an die raumzeitliche Materie geknüpfte Individuationsprinzip in der Tradition des Aristoteles gegen die Möglichkeit einer rein geistigen Personidentität argumentiert: Bernard WILLIAMS, *Personidentität und Individuation*, in: DERS., *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*, Stuttgart 1978, 7–36. Gegen diese Position argumentieren LEWIS, *Persons and Life after Death* (s. o. Anm. 1), 110–131; Gerd HAEFFNER, *Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon*, in: BREUNING (Hg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie* (s. o. Anm. 2), 159–179, dort 168.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Martin OTT, *Art. Unsterblichkeit II.*, in: LThK 10 (2001), 433 f., dort 433.

Angesichts dieser Aussicht auf zwischenzeitliche Vernichtung der ganzen Person tröstet in der Seesorge nur schwerlich der hochreflexive Zuspruch, dass der Mensch eben darin in radikaler Weise der »theonomen Grundstruktur«<sup>85</sup> seines Daseins ansichtig wird. Die in diesem Zusammenhang entscheidend wichtige Glaubensaussage, dass die Identität der Toten allein dadurch gewährleistet wird, dass Gott selbst ihrer weiterhin gedenkt, ihnen also ein bleibendes Gedächtnis bewahrt, erscheint hinsichtlich ihrer anthropologischen Implikationen allerdings durchaus explikationsbedürftig. Insbesondere deshalb, weil die menschliche Vorstellung dazu neigt, dieses Gedächtnis Gottes im anthropomorphen Sinne als rein kognitiv eng zu führen.<sup>86</sup> Welche anthropologischen Implikationen ergeben sich aber, wenn die Rede vom »Gedenken Gottes« nicht eng geführt, sondern im Rahmen der Gotteslehre angemessen entfaltet wird? In diesem Sinne müsste Gottes Gedenken, analog zu seinem Wollen und Sprechen, als ein zugleich tatkräftiges, in sich wirkmächtiges Gedenken verstanden werden, welches im Unterschied zum menschlichen Gedenken bewirkt, was es intendiert (vgl. Gen 8,1; 9,15; Ps 8,5). Wenn Gott des Menschen weiterhin gedenkt, dann ist dies offenbar so zu verstehen, dass Gott den Menschen auch noch im Tod in seinen schöpferisch tragenden Händen hält, dass die in Christus Verstorbenen also anders als in der Vorstellung eines Teils der alttestamentlichen Tradition<sup>87</sup> gerade nicht von der heilvollen Gemeinschaft Gottes und der seines Volkes geschieden sind. In denselben Interpretationszusammenhang ist auch die Rede vom Verzeichnetsein der Namen der Geretteten im »Buch des Lebens« einzuordnen.<sup>88</sup> Wie Joachim Ringleben im Anschluss an Luther und Tillich zu Recht geltend macht, ist Gottes Erinnern des gelebten Lebens nicht als statisches Aufbewahren, gleichsam passives Reproduzieren und Festschreiben des Gewesenen angemessen beschrieben, sondern dieses Erinnern Gottes ist als ein selbst schöpferisches Erinnern zu verstehen, welches in der Verewigung des Lebens zugleich dessen verwandelnde Vollendung in sich begreift.<sup>89</sup> Man könnte dementsprechend auch sagen: Gott gedenkt des Menschen, indem er selbst im Tode nicht aufhört, durch sein schöpferisches und erlösendes Wort mit dem Menschen als seinem geliebten Kind zu reden und ihm darin Anteil zu geben an seinem eigenen ewigen Leben. In diesem Sinne hat etwa Luther die Unsterblichkeit des

<sup>85</sup> HEESCH, Art. Unsterblichkeit (s. o. Anm. 32), 386; Eberhard STOCK, Die Bedeutung des Seelenbegriffs für eine christliche Eschatologie. Theologische Erwägungen angesichts der modernen Bewusstseinsforschung, in: Glaube und Denken 10 (1997), 95–120.

<sup>86</sup> Dieses Verständnis bildet das Fundament der Kritik Mahlmanns an dieser Aussage: MAHLMANN, Auferstehung der Toten und ewiges Leben (s. o. Anm. 77), 117 f.

<sup>87</sup> Ps 6,6; 31,13; 88,6.

<sup>88</sup> Dan 12,1; Phil 4,3; Apk 3,5.

<sup>89</sup> Joachim RINGLEBEN, Gott und das ewige Leben. Zur theologischen Dimension der Eschatologie, in: STOCK (Hg.), Die Zukunft der Erlösung (s. o. Anm. 77), 49–87, dort 71–74.

Menschen an der schöpferischen Anrede in Gottes Wort selbst festgemacht:<sup>90</sup> »Wo also und mit wem Gott redet, sei es im Zorn sei es in Gnaden, der ist gewiss unsterblich.«<sup>91</sup> Diese Anrede Gottes in seinem Wort widerfährt dem Menschen nach Luther in seiner Seele, die als solche auf das Wort Gottes hin geschaffen ist, von diesem lebt und durch dieses Wort regiert und gebildet wird zu ewigem Leben.<sup>92</sup>

Mit einer solchen von der Gotteslehre her erschlossenen Interpretation des Gedenkens Gottes würde dann aber die Rede von der Ganzvernichtung des Menschen im Widerspruch stehen. Diese Vorstellung würde zudem die heilsökonomisch problematische Konsequenz einschließen, dass das Geschehen der Neuschöpfung in der Auferstehung nicht – wie bei Paulus – als Verwandlung (I Kor 15,51) und Überkleidung (II Kor 5,1–4) zur Vollendung der Person, sondern strikt als *creatio ex nihilo* verstanden werden müsste.<sup>93</sup> Auch wenn man den Tod nicht als Vernichtung aller Möglichkeiten des personalen Lebens überhaupt, sondern lediglich als das »definitive Ende aller aktiven Möglichkeiten« zu verstehen sucht und den Tod somit als den »Eintritt und die zeitlich unbegrenzte Dauer des Zustandes reiner Passivität«<sup>94</sup> bestimmt, entsteht unweigerlich die dogmatische Aufgabe, zu entfalten, als welches Sein dieser Zustand reiner Passivität näherhin zu bestimmen ist. Auch hier wird die konsequente Entfaltung der anthropologischen Implikationen schwerlich an einer Entscheidung der Frage vorbeiführen können, ob man an der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten gedenkt oder nicht. Dabei wird zu überprüfen sein, ob eine Position, welche die Ablehnung dieser Vorstellung mit einem gleichzeitigen Festhalten der Rede vom Seelenschlaf verbinden möchte, tatsächlich konsistent durchgeführt werden kann.<sup>95</sup> Meines Erachtens ist die Frage auch nicht, wie bei Althaus<sup>96</sup> und Ott<sup>97</sup>, dadurch zu lösen, dass man einerseits gegen die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und zugleich andererseits für die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Person votiert, weil in letzterer ein bestimmtes Verständnis der ersteren gerade eingeschlossen ist, indem die Personalität des Menschen nämlich selbst hinsichtlich ihrer in sich differenzierten Seinsweise als beseelter Leib beziehungs-

<sup>90</sup> WA 43, 481, 32–34.

<sup>91</sup> Dazu RINGLEBEN, Gott und das ewige Leben (s. o. Anm. 89), 73 f.; Eberhard JÜNGEL, Art. Tod VII., in: RGG<sup>4</sup> 8 (2005), 439–441, dort 440.

<sup>92</sup> WA 6, 516, 30 f.; 7, 22, 9 ff.; 11, 403, 3. Zum Ganzen: RINGLEBEN, Gott und das ewige Leben (s. o. Anm. 89), 73 f.

<sup>93</sup> Auch wenn dies von einigen Vertretern der Ganztodthese aufgrund der Problematik dieser Konsequenz bestritten wird: so von Althaus und Moltmann.

<sup>94</sup> So Wilfried HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 633.

<sup>95</sup> So etwa CULLMANN, Die Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? (s. o. Anm. 6), 52–66.

<sup>96</sup> ALTHAUS, Die letzten Dinge (s. o. Anm. 4), 114.

<sup>97</sup> OTT, Eschatologie (s. o. Anm. 10), 53 f.

weise leibhafte Seele konkret entfaltet werden muss. Das Votum für die Unsterblichkeit der Person als leibseelischer Einheit und Ganzheit würde so gesehen allein bedeuten, dass ein dualistisches Verständnis der Seele und ihrer Unsterblichkeit, wie man es in der platonischen und gegebenenfalls auch in der katholischen Tradition vorliegen sieht, durch ein nichtdualistisches Leib-Seele-Verständnis ersetzt werden soll.<sup>98</sup>

Für den auf Verstehen drängenden Glauben muss sich dabei unweigerlich auch die Frage stellen, wie das Verhältnis zwischen individuellem Tod und endzeitlicher Auferstehung der Toten zu bestimmen ist. Wir haben oben auf die verschiedenen Möglichkeiten dieses Verhältnisses (a)–(c) hingewiesen. Aufgabe der Dogmatik wird es nun nicht sein können, eine Entscheidung zwischen diesen Positionen qua Denken herbeizuführen. Ihre Aufgabe wird vielmehr allein darin bestehen können, die verschiedenen in der Glaubenserfahrung nebeneinander stehenden Vorstellungen systematisch zusammenzustellen und auf ihre Konsequenzen hin zu bedenken.

Als Konsequenz von Möglichkeit (a) zeigt sich dabei einerseits, dass diese Position notwendig die Vorstellung eines Zwischenzustandes nach sich zieht. Dies ist an sich noch keineswegs problematisch, sondern erst unter zwei Bedingungen: Erstens, wenn die betreffenden Vorstellungen und Bilder Glaubensaussagen implizieren, die sich im Gesamtkontext der Glaubenslehre als widersprüchlich oder häretisch darstellen. In dieser Hinsicht wurde etwa die Vorstellung vom Fegfeuer seitens der reformatorischen Theologie kritisiert und daher ausgeschlossen. Sowie zweitens, wenn aufgrund einer entmythologisierenden Reflexionshaltung die nähere inhaltliche Ausfüllung der Vorstellung eines Zwischenzustandes blockiert oder verweigert wird. In dieser Hinsicht besteht nun wiederum evangelischerseits die problematische Tendenz, alle bildhaften Vorstellungen überhaupt als supranaturalistisch auszuschneiden, ohne jedoch adäquatere Vorstellungen an deren Stelle auszubilden. In praktisch-doxologischer Hinsicht wird diese Tendenz jedoch kaum befriedigen können, weil die unvermeidlich anthropomorphe Imagination des Glaubens doch wieder bestrebt sein wird, diese Lücke durch Aufnahme außerevangelischer Vorstellungen auszufüllen.

Als Konsequenz von Möglichkeit (b) und (c) zeigt sich dabei andererseits, dass diese Positionen zwar der Schwierigkeit entgehen, den Zwischenzustand hinreichend bildhaft und doch zugleich ohne Anstoß für die Imagination des kritischen Bewusstseins vorzustellen. Es zeigt sich aber zugleich auch, dass diese Positionen vor der Lösung zweier anderer Schwierigkeiten stehen. Nämlich zum einen vor der Schwierigkeit, einer spiritualis-

<sup>98</sup> Für die Unverzichtbarkeit des Seelenbegriffs spricht sich auch Helmut THIELICKE aus in: *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, 198 f.; 271–274; ebenso SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung* (s. o. Anm. 2), 404–406; 431–529.

tischen Deutung des Auferstehungsglaubens zu entgehen, in der die Bedeutung des Todes auf enthusiastische, gnostische oder idealistische Weise verharmlost wird. Und zum anderen vor dem Problem, der Imagination des Glaubens das ins Feld geführte zeitlogische Argument verständlich zu machen. Weil das endliche Zeitbewusstsein für das menschliche Verstehen letztlich unhintergebar bleibt, sind somit auch diese Positionen auf eine analogische bildhafte Veranschaulichung angewiesen. Wenn man es nicht bei rein negativen oder paradoxen Aussagen oder einem abstrakten Zeitbegriff bewenden lassen will, wird es darum gehen müssen, sachlich angemessene Sprachformen zu finden, die sich im Rahmen der Glaubenslehre als konsistent und im Blick auf die Verkündigungspraxis als hinreichend anknüpfungsfähig erweisen. Bei der Prüfung des vorhandenen Bestands an Glaubensaussagen wird sich dabei hier und dort vielleicht der überraschende Befund einstellen, dass die zunächst supranaturalistisch anstößig erscheinende Bildsprache der Tradition genau diese Leistung zu erbringen sucht.

Wie stellt sich nun vor diesem Hintergrund die Deutungsalternative – Unsterblichkeitsvorstellung versus Ganztodthese – dar? Man kann diese Alternative durchaus als Ausdruck eines konfessionellen Auseinandertretens der Glaubensvorstellungen werten, die in nachreformatorischer Zeit Platz gegriffen hat.<sup>99</sup> Dass der Höhepunkt dieses Auseinandertretens jedoch inzwischen überschritten sein dürfte, könnte mit den neueren Vermittlungsversuchen angezeigt sein. In diesem Sinne könnte man die bisherige Alternative vielleicht einer weiteren Annäherung dadurch näher bringen, dass man sowohl die Ganztodthese als auch die Unsterblichkeitsvorstellung als ungenaue Sprachformen begreift, die durch bestimmte Begrenzungen von möglichen problematischen Gehalten gereinigt werden müssen. In Bezug auf die Rede von der Unsterblichkeit der Seele wären dabei meines Erachtens folgende Kautelen anzubringen:

(U<sub>1</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass damit die leibseelische Einheit des personalen Lebens in der Welt dualistisch in Frage gestellt würde.

(U<sub>2</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass für sie das Ereignis des Todes dieses einmaligen Lebens keine seinsmäßige Bedeutung hätte oder vielmehr nur die, die ersehnte Befreiung vom irdischen Leib zu bewirken.<sup>100</sup>

(U<sub>3</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass nicht gerade auch sie Anteil hätte am Vergehen des alten fleischlichen Menschen, in dessen Medium sich der eschatologische Prozess des Werdens des neuen Menschen vollzieht.

<sup>99</sup> Zur Vorstellung von der Dynamik des Unterschiedes zwischen katholischen und evangelischen Aussagen der Glaubenslehre vgl. Schleiermacher (s. o. Anm. 47), GL § 23, 2<sup>a</sup>.

<sup>100</sup> Dazu nachdrücklich Ladislaus BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten/Freiburg i. Br. 1962, besonders 83 f.

(U<sub>4</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass die Identität der Person im Leben wie im Tod durch diese selbst bewahrt geschweige denn selbstmächtig gebildet werden könnte.<sup>101</sup>

(U<sub>5</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass damit die Fortdauer der Individualität der Person in gewisser Weise abgelöst von ihrer Fortdauer als Gattungswesen verstanden werden könnte.<sup>102</sup>

(U<sub>6</sub>) Die Seele ist nicht unsterblich in dem Sinne, dass sich ihre Vollendung abgesehen von der Vollendung auch des Leibes vollziehen könnte.<sup>103</sup>

In Bezug auf die Rede vom Ganztod wären demgegenüber folgende Kautele anzubringen:

(G<sub>1</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass seine Personalität damit in reine Objektivität verwandelt würde.

(G<sub>2</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass sein gelebtes Leben damit ganz und gar vernichtet wäre.

(G<sub>3</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass er in völliger Beziehungslosigkeit von allem Leben in Beziehung, und damit von aller Liebe, Gottes und der Mitmenschen, ausgeschlossen wäre.

(G<sub>4</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass seine Identität damit aufgehoben wäre, auch nicht für einen noch so kurzen Zwischenzustand bis zur Auferstehung.

(G<sub>5</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass sein individuelles Sein damit ganz in das geistige Sein der Gattung aufgegangen wäre.<sup>104</sup>

(G<sub>6</sub>) Der Tote ist nicht ganz tot in dem Sinne, dass seine Neuschöpfung als *creatio ex nihilo* statt als verwandelnde Vollendung verstanden werden müsste.

Angesichts dieser Begrenzungen könnten dann für die Suche nach angemessenen dogmatischen Glaubenssätzen folgende Empfehlungen ausgesprochen werden: Die so genannte Ganztodthese wäre als Titel für das Spezifikum des christlich-biblichen Verständnisses besser ganz preiszugeben oder durch einen neuen Titel zu ersetzen. Die Rede von der Unsterblichkeit der Seele preiszugeben oder auch nur durch die Rede von der »Unzerstörbarkeit«<sup>105</sup> der Seele zu ersetzen, fällt demgegenüber schwer, weil in ihr sprachlich ein unverzichtbares Wesensmoment der christlichen

<sup>101</sup> Zum Missverständnis, dass die Rede von der Seele häufig notwendig mit der Selbstmächtigkeit und Selbstgenügsamkeit des Menschen in Verbindung gebracht wird s. auch HAEFFNER, Vom Unzerstörbaren im Menschen (s. o. Anm. 83), 174 f.

<sup>102</sup> Diese Kautele versucht ein egozentrisches, selbststüchtiges Verständnis der Unsterblichkeitsvorstellung abzuwehren, gegen das zu Recht Schleiermachers Kritik gerichtet ist: GL § 158.

<sup>103</sup> Mit dieser Kautele ist bewusst offen gelassen, ob es eine zwischenzeitliche Trennung der Seele vom irdischen Leib im Sinne einer reinen Geistseele gibt oder ob die Seele auch nach dem Tod weiterhin, wenn auch anders, leibhaft verfasst bleibt.

<sup>104</sup> Diese Kautele wäre etwa gegen Schleiermachers Interpretation der Fortdauer des Menschen nach dem Tod zur Geltung zu bringen.

<sup>105</sup> So Gerhard EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1993, 458.



Auferstehungshoffnung festgehalten wird: Der Tod bedeutet nicht das definitive Ende der Person, sondern ihr Übergang vom irdischen in ein anderes, derzeit noch verborgenes Leben bei Gott.<sup>106</sup> Hier scheint die Gefahr größer zu sein, im Zuge einer rigorosen Kritik an der dualistischen Konzeption der Unsterblichkeitsvorstellung mit ihr zugleich auch dieses Wesensmoment der Glaubenshoffnung selbst aufzugeben. Aussichtsreicher scheint es hier zu sein, die dualistische Version der Unsterblichkeitsvorstellung als nicht phänomengerechte Fassung herauszustellen und durch die theologische Entfaltung einer zunehmend adäquateren Leib- und Seelekonzeption zurückzudrängen.<sup>107</sup> Die Rede von der »Unsterblichkeit der Seele« könnte dann unter eindringlichem Verweis auf die oben formulierten Grenzen beibehalten werden, eingedenk dessen, dass mit ihr eine spezifische Modifikation im christlichen Sprachgebrauch gegenüber dem platonischen verbunden ist, und eingedenk, dass diese Modifikation im Terminus selbst nicht prägnant zum Ausdruck gelangt. Die vorliegende Untersuchung spricht sich somit dezidiert für eine Wiedergewinnung des Topos innerhalb der evangelischen Dogmatik aus. Die Aussicht, dass damit zugleich eine Annäherung an die römisch-katholischen Fassungen dieses eschatologischen Grundproblems verbunden wäre, stellt zwar nicht das Motiv für diese Wiedergewinnung, ist aber eine Folge, die man meines Erachtens mit Freude begrüßen mag.

#### SUMMARY

In dealing with a central problem of Christian eschatology Protestant and Catholic theologians have proposed significantly different solutions in recent years: while we find a conscious distancing from the notion of the immortality of the soul in Protestant theology, this notion is largely reinterpreted but not discarded by Catholic theologians. How should we interpret these findings? Does the fact of the difference between the approaches point to different forms of expression of the Christian consciousness of faith? Or should we interpret the difference merely as different dogmatic interpretations of a shared Christian hope?

In order to assess these findings this essay develops the theme in four parts. First of all, the background and the reasons for seeing the immortality of the soul as a problem in modernity are re-assessed. Secondly, the significance of the crisis of classical metaphysics for the dogmatic exposition of eschatology is examined. The third part offers a sketch of the main tenets and aporias of the Christian hope of resurrection. The fourth part presents an attempt at providing hermeneutic clarification on the problem of immortality of the soul in ecumenical perspective.

<sup>106</sup> Vgl. Luthers Vergleich der dunklen Pforte des Todes mit dem natürlichen Geburtskanal: WA 2, 685–697.

<sup>107</sup> Ähnlich GRASS, Art. Unsterblichkeit (s.o. Anm. 39), 1177 f. Für eine Integration von Auferstehungshoffnung und Unsterblichkeitsvorstellung votieren evangelischerseits auch: TRILLHAAS, Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit (s.o. Anm. 76), 143–160; MAHLMANN, Auferstehung der Toten und ewiges Leben (s.o. Anm. 77); Hartmut ROSENAU, Art. Unsterblichkeit III. Christentum 1.–2., in: RGG<sup>4</sup> 8 (2005), 799 f.; Werner THIEDE, Art. Unsterblichkeit III. 3., ebd., 800 f.

## ZUSAMMENFASSUNG

In der Ausarbeitung eines zentralen Problems christlicher Eschatologie haben evangelische und katholische Theologie in neuerer Zeit signifikant unterschiedliche Lösungswege eingeschlagen: Während in der evangelischen Theologie eine betonte Distanzierung von der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele zugunsten der Ganztodthese Platz gegriffen hat, wird in der katholischen Theologie die Unsterblichkeitsvorstellung zum Teil reinterpretiert, aber nicht preisgegeben. Wie ist dieser Befund systematisch einzuordnen? Liegen der unterschiedlichen Ausarbeitung in der Glaubenslehre auch unterschiedliche Ausformungen des christlich-frommen Bewusstseins zugrunde? Oder liegen hier lediglich unterschiedliche dogmatische Interpretationen einer gemeinsam geteilten christlichen Hoffnung vor?

Um diesbezüglich einer Einschätzung näher zu kommen, entfaltet der Essay das Thema in vier Teilen: Im ersten Teil wird zunächst das Problematischerwerden der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in der Moderne nachgezeichnet. Im zweiten Teil wird dann aufgezeigt, welche Bedeutung die Krise der klassischen Metaphysik für die dogmatische Entfaltung der Eschatologie besitzt. Im dritten Teil werden dann die Pointen und Aporien der christlichen Auferstehungshoffnung umrissen. Vor diesem Hintergrund wird im vierten Teil schließlich ein hermeneutischer Klärungsversuch des Grundproblems in ökumenischer Perspektive unternommen.