

Wo sind die Toten?

Biblisch-theologische Erkundungen im Gespräch mit dem aktuellen Verkörperungsparadigma

Gregor Etzelmüller

Die Rostocker Tagung hat gezeigt, dass die Frage: »Wo sind die Toten?« auch in der Spätmoderne unterschiedlich beantwortet wird – und beantwortet werden kann. Die Theologie tut gut daran, die verschiedenen Praktiken im Umgang mit den Toten gründlich wahrzunehmen. Zugleich eröffnen die unterschiedlichen Praktiken ein Diskursfeld, auf dem sich die Frage stellt, ob Kirchen und Theologien in der Lage und bereit sind, auf die sich hier stellenden Fragen eigenständige Antworten zu geben. Beteiligen sich Kirchen und Theologien an diesem Diskurs – oder moderieren sie ihn nur? Dass dabei konkret zwischen der Aufgabe der Dogmatik und jener der Seelsorge zu unterscheiden ist, sollte spätestens seit der Wanderlegende von jenem Vikar, der auf die Frage einer Witwe, »[...] was wird denn eigentlich aus Erwin, jetzt, wo er tot ist?«, geantwortet haben soll: »Also ich bin Vertreter der Ganztodtheorie«,¹ offensichtlich sein. Doch würde man sich auch keine Vikarin wünschen, die sich mit dieser Frage nicht auch systematisch-theologisch auseinandergesetzt und eine für sie (vorläufig) tragfähige Position gewonnen hätte.

Kann es Kirchen und Theologien gelingen, auf der gedanklichen Höhe ihrer Zeit ihre Hoffnung so zur Sprache zu bringen, dass Menschen auf die sie bewegende Frage, wo die Toten seien, eine lebensdienliche Antwort erhalten? Der folgende Beitrag unterzieht sich der dogmatischen Mühe, eine solche Antwort im Gespräch sowohl mit zeitgenössischer Anthropologie und biblischen Überlieferungen zu entwickeln.² Ich greife dabei die religionskritische Forderung, gerade auch in unserer Hoffnung »der Erde treu« zu bleiben,³ auf – und suche deshalb das Gespräch mit dem interdisziplinär überzeugenden kognitionswissenschaftlichen Paradigma der

1 Vgl. Bukowski, Peter: »Rückfragen an die akademische theologische Ausbildung«, in: *Pastoraltheologie* 89 (2000), S. 474–482, hier S. 475.

2 Vgl. zum Folgenden Etzelmüller, Gregor: *Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, S. 311–341.

3 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart: Kröner¹⁸1988, hier S. 9: »Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt

Verkörperung.⁴ Im Zentrum dieses Paradigmas steht die Einsicht, dass der menschliche Geist »nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet« ist.⁵

Der Begriff der Verkörperung kann zu einem Missverständnis führen. Verkörperung könnte bedeuten, dass etwas primär Körperloses sekundär verkörpert wird. Doch mit dem Begriff der Verkörperung soll gerade das Gegenteil zum Ausdruck gebracht werden: Leben findet sich immer schon als verkörpertes vor, so dass man zwischen Geist und Leib nur in einer sekundären Betrachtung unterscheiden kann.⁶ Der menschliche Leib ist immer eingebettet in eine Sozialität, die ihn prägt und in der er sich entwickelt. Im Umgang mit ihrer Welt entdecken Menschen handelnd, welche Möglichkeiten das Leben bietet. Am Anfang steht nicht der Dualismus von Seele und Körper, von Geist und Leib, von Ich und Du und von Mensch und Welt, sondern deren wechselseitige Verschränkungen.

Das Verkörperungsparadigma wendet sich also nicht nur gegen den modernen Dualismus, sondern auch gegen einen spätmodernen Naturalismus, der Geist auf Gehirn reduzieren möchte. Wenn sich physische und psychische Prozesse immer schon wechselseitig prägen, dann folgt daraus, dass man den Körper nicht als Maschine begreifen kann, sondern als eine lebendige Einheit, in der so etwas wie Subjektivität wirksam ist, verstehen muss,⁷ d.h. als psychosomatische Einheit oder – wie Paulus formuliert – als *sōma psychikon* (1. Kor 15,44).

denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.«

- 4 Vgl. einführend Etzelmüller, Gregor/Fuchs, Thomas/Tewes, Christian (Hg.): Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie, Berlin/Boston: de Gruyter 2017.
- 5 Haugeland, John: »Der verkörperte und eingebettete Geist«, in: Jörg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild (Hg.), Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte (= stw 2060), Berlin: Suhrkamp 2013, S. 105–143, hier S. 143.
- 6 So auch Stoellger, Philipp: »Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes«, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (= TBT 172), Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 289–316, hier S. 291.
- 7 Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung [1945] (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7), Berlin: de Gruyter 1966, hier S. 402, spricht von der »Erfahrung des In-seins meines Bewusstseins in seinem Leib und in seiner Welt«, die mich den Leib, auch den des anderen, als »von Bewusstsein bewohnt« wahrnehmen lasse.

1. Zwei grundlegende verkörperungstheoretische Einsichten

1.1 Die Akzeptanz der Endlichkeit

Wer die Verkörperung des Menschen ins Zentrum stellt, betont auch dessen Endlichkeit und Sterblichkeit.⁸ Wie aber verkörperungstheoretische Ansätze die Verkörperung des Menschen nicht als Einschränkung, sondern als lebensförderliche Befähigung verstehen, so plädieren sie nicht nur für die Wahrnehmung der Endlichkeit, sondern auch für deren Akzeptanz.

Endlichkeit ist die Voraussetzung eines sich polyphon ausdifferenzierenden Lebens. Ohne Generationenfolge und damit den Tod gäbe es weder evolutionäre noch kulturelle Entwicklungen. Der Philosoph und Psychiater Thomas Fuchs schreibt: Geschichtliche Neuanfänge sind nur möglich, »wenn die Älteren diese Welt wieder verlassen. Die jüngeren Generationen hätten sonst niemals Raum für ihre eigene Blütezeit; sie würden niemals von der Gerontokratie der Altvorderen befreit.«⁹ Zudem sichert unsere Endlichkeit unsere Identität. Menschen treffen Entscheidungen, die ihre Bedeutung auch dadurch gewinnen, dass sie sie nicht unendlich oft wiederholen und revidieren können. Könnte der Mensch in einer schlechten Unendlichkeit alle Möglichkeiten durchspielen, ginge er seiner Identität verlustig. »Mit unendlicher Lebenszeit bleibt alles immer noch möglich und alles reversibel. [...] Nichts würde uns mehr drängen, die Zeit unseres Lebens zu nutzen, Pläne noch zu verwirklichen, ja zu uns selbst zu finden.«¹⁰ Auch »alle Freuden wären beliebig oft wiederholbar und bereits dadurch entwertet«.¹¹

8 Vgl. G. Etzelmüller: Ebenbild, S. 171–221.

9 Fuchs, Thomas: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie (= stw 2311), Berlin: Suhrkamp 2020, S. 96; so auch schon Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 21957, hier S. 659: »Es gäbe gar keine menschliche Geschichte – weder Lebensgeschichten noch eine Weltgeschichte – wenn der Mensch ein unendliches und also ein unbeschränktes und also ein unbestimmtes Wesen wäre, weil es dann wie keine menschlichen Subjekte, so auch keine reale Bewegung und im Zusammensein und in der Folge der Subjekte keine realen Neuanfänge und Abschlüsse gäbe. Es bedarf der Geburten neuer und des Todes alter Menschen, es bedarf ja des durch diese bedingten Empfangens und Weitergebens, Nachfolgens und Überholens, Überlieferens, Kritisierens und Erneuerns, damit auf Erden etwas geschehe, in Gang komme, durchgeführt und vollendet werden kann.«.

10 T. Fuchs: Verteidigung des Menschen, S. 95; Vgl. auch hier wieder die Nähe zu Barth: KD III/4, S. 657: »In einer unbestimmten, sagen wir: unendlichen Zeit seiend, wäre er offenbar seinerseits ein unbestimmtes, nach rückwärts und vorwärts zerfließendes Wesen. Er hätte ja dann keine Mitte, er wäre dann nicht er selbst. Als er selbst wird er konstituiert durch sein Sein in seiner Zeit, durch seine Begrenzung durch Geburt und Tod.«.

11 T. Fuchs: Verteidigung des Menschen, S. 94.

Die Wahrnehmung und Akzeptanz der Endlichkeit verbindet das Verkörperungsparadigma mit den biblischen Überlieferungen. Biblisch gehört die Endlichkeit des Menschen zu der als sehr gut bezeichneten Schöpfung. Das haben in der modernen Theologie Friedrich Schleiermacher¹² und Karl Barth mit Nachdruck betont: »Es gehört auch zu des Menschen Natur, es ist auch Gottes Schöpfung [...] und es ist insofern gut und recht so, daß das Sein des Menschen in der Zeit endlich, dass der Mensch sterblich ist.«¹³ Insofern plädieren Verkörperungsparadigma und theologische Anthropologie gemeinsam dafür, Kraft und Zeit in die Förderung des endlichen Lebens zu investieren, anstatt zu versuchen, gedanklich und/oder technisch der Endlichkeit zu entkommen.

Biblisch verbindet sich die Akzeptanz der Sterblichkeit mit der Klage über und dem Kampf gegen den vorzeitigen Tod.¹⁴ So sehr die Endlichkeit zur guten Schöpfung Gottes gehört, so wenig darf man es als gut bezeichnen, dass Menschen viel zu früh sterben. Deshalb gehört zur Akzeptanz der Endlichkeit der gesellschaftliche Einsatz dafür, dass es Menschen ermöglicht wird, *alt und reich an guten Erfahrungen* sterben zu können.

1.2 Zwischenleiblichkeit

Als leibliche Wesen sind wir immer schon durch zwischenleibliche Begegnungen geprägt – und zwar viel umfassender, als wir es uns kognitiv erschließen können. Der Mensch ist kein autonomes Subjekt, sondern in seinem Leibesleben immer schon auf andere bezogen und von ihnen geprägt – darauf verweist nicht zuletzt das Faktum der Geburt, das Phänomen der Natalität.¹⁵ »Der Kontakt mit der Mutter und seine charakteristische emotionale Tönung eröffnet dem Säugling den ersten Zugang zur Welt, der Sicherheit und Vertrauen vermitteln kann oder aber eher zu Ängstlichkeit oder Misstrauen gegenüber anderen führt. Diese impliziten Erfahrungen der ersten Lebensmonate, die Einfluss auf die gesamten späteren Beziehungen haben, hat der Psychoanalytiker [Christopher] Bollas als ›unthought

12 Vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube 1821–22, hg. v. H. Peiter, Studienausgabe, Band 1, Berlin/New York: de Gruyter 1984, hier S. 234f.: §73; dazu Weeber, Martin: Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk (= BEvTh 118), Gütersloh: Kaiser 2000, S. 78–96.

13 Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948, hier S. 778f.

14 Vgl. dazu jetzt Thomas, Günter: Chaos und Erbarmen. Gesundheit und Krankheit in Karl Barths Theologie, Zürich: TVZ 2023, S. 49.51-75.149-170.

15 Vgl. Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich: Piper¹⁰ 2011, hier S. 299: »Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst«; zu Arendts Konzept der Natalität vgl. Lütkehaus, Ludger: Natalität. Philosophie der Geburt, Zug: Die Graue Reihe 2006, S. 24–61.

known« beschrieben und vom verdrängten Unbewussten unterschieden. Aber auch in den folgenden Jahren werden verschiedenste Interaktionserfahrungen verinnerlicht und in das implizite leibliche Gedächtnis eingeschrieben. Sie spiegeln sich in bestimmten Formen des »impliziten Beziehungswissens« wider«,¹⁶ welches auch späteres Beziehungsverhalten prägt. Unser Leibgedächtnis ist immer auch geprägt durch die, die uns begegnet sind.

Das bedeutet im Blick auf die postmortale Existenz der Verstorbenen aber auch: Weil sich die Verstorbenen zu ihren Lebzeiten immer schon umfassend zwischenleiblich in unser Leben eingeschrieben haben, sind sie auch nach unserem Tod wirkmächtig in unserem Leben präsent – und zwar nicht nur mit ihrem gelebten, sondern auch mit ihrem ungelebten Leben. Wenn sich im menschlichen Leben Physisches und Psychisches wechselseitig durchdringen und bedingen, dann schreibt sich dem Menschen als lebendigem Leib nicht nur das ein, was er getan und erlitten hat, sondern auch das ungelebte Leben. »Das ungelebte Leben ist das Wirksame in der Geschichte. [...] Das ist gar nicht so schwer zu verstehen. Die getöteten Söhne, die ungeborenen Kinder, sind sie nicht wirksamer als alles andere? Auch die unmöglichen Pläne, die nie getanen Taten, sind sie nicht wirksamer als alles, was möglich gewesen wäre, als alles was geschehen ist?«¹⁷

Wenn nun zwei Menschen zwischenleiblich miteinander interagieren, dann wirkt auch das ungelebte Leben der einen auf das leibliche Leben des anderen ein, ohne dass wir das kognitiv erfassen – und es kann sein, dass diese Prägung erst nach dem Tod der anderen sich im eigenen Leben Ausdruck verschafft. Die ganze Thematik der *Kriegskinder* und *Kriegsenkel* verweist auf dieses Phänomen. Soll heißen: Obwohl die Verstorbenen tot sind, wirken sie in unserem leiblichen Leben mit.

2. Die Realistik der christlichen Eschatologie

Auch die neutestamentlichen Überlieferungen verstehen Auferstehung und ewiges Leben nicht als Aufhebung der Endlichkeit, also nicht als Entfristung der zeitlichen Existenz, sondern als Transformation und Vollendung der in der Zeit gelebten endlichen Existenz. Das ewige Leben ist das zeitlich befristete Leben – aber nun von den Verstellungen durch die Sünde erlöst (vgl. Röm 8,23), gerichtet (vgl. Röm 2,16) und gerettet (vgl. 1. Kor 3,15), verwandelt (1. Kor 15,51) und verherrlicht (vgl. Phil 3,21).

16 Broschmann, Daniel/Fuchs, Thomas: »Zwischenleiblichkeit in der psychodynamischen Psychotherapie. Ansatz zu einem verkörperten Verständnis von Intersubjektivität«, in: Forum Psychoanal 36 (2020), S. 459–475, hier S. 467.

17 Weizsäcker, Viktor von: »Erinnerung an Alexander von Humboldt [1950]«, in: Ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. v. P. Achilles et al., Frankfurt: Suhrkamp 1986, S. 451–456, hier S. 451f.

Entsprechend suggeriert die neutestamentliche Rede vom ewigen Leben keine Fortsetzung unserer Geschichte. Explizit wird festgehalten, dass es keinen Stoffwechsel (vgl. Röm 14,17) und keine Generationenfolge (vgl. Mk 12,25parr) mehr geben wird. Die Auferstandenen werden als die, die sie geworden sind, ihre Geschichte nicht fortsetzen, sondern in Freude aneinander vor Gott leben – darauf verweisen nicht zuletzt die Bilder vom eschatologischen Gastmahl. Damit wird zugleich deutlich: Auch das ewige Leben ist ein leiblich-zwischenleibliches.

Wer den Menschen als verkörpertes Wesen versteht, kann die Vollendung des Menschen nicht mehr sachangemessen im Bild der Unsterblichkeit der individuellen Seele denken. Darauf hat schon Friedrich Schleiermacher aufmerksam gemacht: »Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben«. ¹⁸

Das Verkörperungsparadigma weist auf Zusammenhänge hin, welche der christlichen Eschatologie keineswegs unbekannt sind. Denn in ihrer klassischen Gestalt verbindet sich der Begriff des ewigen Lebens mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung, der Erwartung des kommenden Reiches Gottes und der Neuschöpfung aller Dinge. Soll heißen: Ewiges Leben wird als verkörperte (Auferstehung des Leibes), zwischenleibliche (Reich Gottes) und innig in ihre Welt eingebettete (Neuschöpfung aller Dinge) Existenzform gedacht.

Die Anthropologie der Verkörperung gibt selbstverständlich keine Auskunft über das ewige Leben. Aber sie setzt einen Maßstab: Wenn die kirchlich-theologische Rede vom ewigen Leben überzeugen soll – und zwar angesichts der Einsicht, dass alles Leben verkörpert ist –, dann darf sie die Komplexität der klassischen Eschatologie nicht unterbieten und muss die Verschränkung der Themenfelder *Ewiges Leben*, *Auferstehung der Toten*, *Reich Gottes* und *Neuschöpfung aller Dinge* denken. Eine derart komplexe Eschatologie zu vermitteln, fällt gegenwärtig zwar nicht leicht – aber einfachere Lösungen werden dem aktuellen Wissen um den Menschen nicht gerecht.

Theologiegeschichtlich betrachtet war es vor allem das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung, welches einer ungebrochenen Rezeption des dualistischen Menschenbildes der griechischen Philosophie in der Alten Kirche entgegenstand. Wer auf die Auferstehung des Leibes hofft, kann den Menschen nicht mehr allein mit der Seele identifizieren, wie es in platonischer Tradition möglich war. In der

18 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (²1830/31), Teilband 2 (= KGA I/13.2), hg. v. R. Schäfer, Berlin/New York: de Gruyter 2003, hier S. 474.

Auferweckung des ganzen Menschen erkannten die Theologen der Alten Kirche »die Treue Gottes zu seiner Schöpfung«, die sie gegenüber der gnostischen »Abwertung des Leiblichen« betonten.¹⁹

Systematisch bedeutet das: Die Erwartung einer leiblichen Auferstehung unterminiert nicht, sondern stützt die Treue zur Erde und die Würdigung des Leibes. Die Erinnerung an den auferstandenen Christus und die Erwartung einer leiblichen Auferstehung verdeutlichen: »Leiblichkeit und Menschsein gehören untrennbar zusammen. So kommt der Leiblichkeit, die von Gott gewollt ist als Existenzform des Menschen, Selbstzwecklichkeit zu.«²⁰ Diese Einsicht hat, wie Dietrich Bonhoeffer herausgestellt hat, ethische Konsequenzen – auch für die Gestaltung des Rechts: Wenn dem Leib Selbstzwecklichkeit und also Würde zukommt, gibt es zum einen ein Recht auf »Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung«, zum anderen aber auch ein »Recht auf leibliche Freuden«.²¹ Um es deutlich zu formulieren: Wer ein Interesse an der Würde des Leibes und an den Rechten auf körperliche Unversehrtheit und leibliche Freuden hat, dem kann nicht daran gelegen sein, dass in den Kirchen anstelle der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung die Idee der Unsterblichkeit der Seele gepredigt wird.

Indem der christliche Glaube zugleich die Endlichkeit akzeptiert und auf die Auferstehung hofft, kann er die individuelle Lebensführung heilsam orientieren. Er ermutigt einerseits, das Sterben als zum menschlichen Leben gehörig anzunehmen, und befreit andererseits vom Druck, im Sterben das Leben zu einer sinnvollen Einheit vollenden zu müssen. Denn nicht der vom Menschen gemeisterte Tod vollendet das Leben, sondern die Auferstehung. Für die Vollendung seines Lebens muss nicht der Mensch selbst eintreten, diese verbürgt ihm vielmehr der lebendige Gott. Deshalb kann das Markusevangelium schonungslos daraufhinweisen, dass »es Jesus am Ende nicht gelungen [ist], dem Leiden einen Sinn zu geben und das Sterben harmonisch und selbstbestimmt in das eigene Leben zu integrieren, wie es heute in der Seelsorge-, Lebenshilfe- und Sterbebegleitungsliteratur immer wieder propagiert wird.«²² Der christliche Glaube ermöglicht, den Tod auch als Niederlage zu akzeptieren, weil er darauf vertraut, dass Gott selbst sich noch einmal dem eigenen Leben mit seinen Niederlagen rettend zuwenden wird.

Die christliche Hoffnung richtet sich nicht auf die Vollendung des Einzelnen, sondern ist durch und durch politisch: Sie richtet sich auf das Reich Gottes, seine

19 Lona, Horacio E.: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (= BZNW 66), Berlin/New York: de Gruyter 1993, hier S. 266.

20 Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (= DBW 6), hg. v. I. Tödt u.a., München: Kaiser 1992, hier S. 180.

21 Ebd., S. 179f.

22 Körtner, Ulrich H. J.: Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen (= APTLH 61), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, hier S. 130; Vgl. Schneider-Flume, Gunda: Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

basileia, und nach Offb 21 auf eine vom Himmel auf die Erde kommende *polis*. Damit nimmt die christliche Hoffnung ernst, dass der Mensch durch und durch – und bis in Ewigkeit hinein – ein *zōon politikon* ist. Der auferstandene Mensch lebt nicht allein, sondern in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen vor seinem Gott. Die Synoptiker konzipieren das Reich Gottes konsequent als Mahlgesellschaft. Das ewige Leben wird in leiblicher Gemeinschaft gelebt, in der niemand mehr hungern muss.

Die biblischen Überlieferungen vom Reich Gottes stellen eine Gemeinschaft in Aussicht, die von Gerechtigkeit und Frieden geprägt ist und in der jede Begegnung Freude weckt. Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer, wem eine Frau, die nacheinander mit sieben Brüdern verheiratet war, gehören wird (vgl. Mk 12,23parr), ist hier erhellend: »Wenn sie nämlich von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel.« (Mk 12,25) Weil die Menschen keine (Besitz-)Ansprüche mehr aneinander haben werden, können sie diese auch nicht verfehlen – und sich gerade deshalb wie die Engel im Himmel aneinander freuen. Man kann Jesu Antwort geradezu so interpretieren: Auch wenn ein Leben nicht einer Normalbiographie entspricht, wird es nicht mehr für Irritationen sorgen.

Die Erwartung einer Neuschöpfung aller Dinge verdeutlicht, dass die Aufrichtung einer umfassenden Heilsordnung, in der jede Begegnung Freude weckt, auch kosmische Transformationen notwendig macht. Damit es unter den Menschen anders wird, muss auch die Natur als ganze neu werden. Die biblischen Überlieferungen erwarten deshalb nicht weniger als eine Neuschöpfung von Himmel und Erde, die – bildlich gesprochen – bis auf den Anfang der Schöpfung, den ersten Schöpfungstag, zurückgreift. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht schied Gott am ersten Schöpfungstag Licht und Finsternis und integrierte die Finsternis als Nacht in seine Schöpfung. Demgegenüber wird es nach der Offenbarung des Johannes in der neuen Schöpfung keine Nacht mehr geben. »Die Abschaffung der Nacht signalisiert eine Überwindung aller naturalen und sozialen Bedrohungen des Lebens, aller Risiken der ersten Schöpfung.«²³

3. Wo sind die Toten? Ganz im Grab – und ganz in Gottes Gedächtnis

Am Totensonntag 1933 eröffnet der junge Vikar Dietrich Bonhoeffer seine Predigt mit den Worten: »Zwei Fragen haben uns heute in die Kirche geführt, unersättliche Fragen, die den Menschen von einem Ort zum anderen treiben, die ihn unstat auf dieser Erde machen, weil sie ungestillt auf seiner Seele brennen, und nun begehren

23 Thomas, Günter: Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig: EVA 2019, hier S. 287; Vgl. S. 283–288.

sie hier in der Kirche Antwort, Wahrheit, Lösung; die Fragen heißen: Wo sind unsere Toten? Wo werden wir nach unserem eigenen Tode sein?«²⁴ Sensibel nimmt Bonhoeffer wahr, dass Menschen sich von den Kirchen Antwort erhoffen auf die scheinbar unbeantwortbare Frage, wo unsere Toten seien.²⁵

Auch in der Seelsorge begegnet diese Frage: Als Jürgen Moltmann unmittelbar nach dem Tod von Ernst Bloch – der Leichnam war noch im Haus aufgebahrt – dessen Frau besucht hat, fragte diese ihn: »Wo ist er jetzt?«.²⁶ Moltmann hat zunehmend in seinem Leben darauf bestanden, die eigene Unsicherheit im Blick auf diese Frage zu überwinden und eine theologisch tragfähige Antwort zu finden.²⁷

Wo sind die Toten? Eine erste Antwort könnte lauten: Im Grab – und doch lebendig. Diese Antwort entspricht dem oben verkörperungstheologisch Entfalteten: Der Mensch ist endlich, bleibt aber über seinen Tod hinaus anderen Leibern zwischenleiblich eingeschrieben. Dass die Toten auch nach ihrem Tod die Geschichte der Überlebenden mitprägen, dürfte eine Erfahrung gewesen sein, die den vormodernen Dualismus von Leib und Seele begünstigt hat. Auch nach seinem Tod, auch wenn er begraben und verwest ist, ist es mit einem Menschen noch nicht ganz aus. Doch diese Vorstellung muss keineswegs eine hoffnungsvolle sein. Historisch wird man urteilen müssen: Vor Platon galt die Vorstellung, dass sich im Tod die Seele des Menschen vom Leib trennt, als erschreckend und trostlos. Eine Szene aus der Odyssee verdeutlicht dies eindrucksvoll. Es ist die bewegende Erzählung, in der Odysseus der Seele seiner Mutter begegnet. Er will wissen, woran sie gestorben sei – und sie antwortet ihm: Allein am Verlangen nach ihm, ihrem Sohn – die Angst um sein Schicksal habe sie getötet. Zutiefst berührt von dieser Offenbarung seiner Mutter will Odysseus sie umarmen, dreimal versucht er, die geliebte Mutter an sein Herz zu drücken, doch stets entzieht sie sich ihm. Traurig fragt er: »Meine Mutter, warum entfliehst du meiner Umarmung? Wollen wir nicht in der Tiefe, mit liebenden

24 Bonhoeffer, Dietrich: »Predigt zu Weisheit 3,3. London, Totensonntag, 26.11.1933«, in: Ders., London 1933–1935 (= DBW 13), hg. v. H. Goedeking u.a., München: Kaiser 1994, S. 325–331, hier S. 325.

25 Vgl. auch das deutliche Votum des Kirchenhistorikers Reinhart Staats: Es »ist bekannt, daß die christlichen Kirchen von außen immer gerade auch nach dem ewigen Leben gefragt werden und daß die Kirchen leer werden, wenn sie darauf keine Antwort geben können, sondern die Antworten Sekten und geistlosen Fundamentalisten überlassen, deren wichtigstes Thema gerade diese von den Kirchen vergessene Eschatologie geworden ist« (Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt: WBG ²1999, hier S. 278).

26 Moltmann, Jürgen: »Is There Life after Death?«, in: John Polkinghorne/Michael Welker (Hg.), The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology, Harrisburg, PA: Trinity Press 2000, S. 238–255, hier S. 246f.

27 Durch den Tod seiner Frau herausgefordert hat Jürgen Moltmann 2020 seine bisherigen Antwortversuche noch einmal überarbeitet; vgl. Moltmann, Jürgen: Auferstanden in das ewige Leben. Über das Sterben und Erwachen einer lebendigen Seele, Gütersloh: Gütersloher 2020.

Händen umschlungen, unser trauriges Herz durch Tränen einander erleichtern?» (XI, 210–212) Daraufhin belehrt ihn die Mutter: »Mein geliebtester Sohn, unglücklichster aller, die leben. [...] Dies ist das Los der Menschen, [sobald] sie gestorben [sind]. Denn nicht Fleisch und Gebein wird mehr durch Nerven verbunden, sondern die große Gewalt der brennenden Flamme verzehret alles, sobald der Geist die weißen Gebeine verlassen. Und die Seele entfliegt, wie ein Traum, zu den Schatten der Tiefe« (XI, 216–222).²⁸

Die Odyssee beschreibt eine Erfahrung, die Menschen in ihrer Trauer bis heute machen: Die Verstorbene entzieht sich den Hinterbliebenen. In ihrer Trauer können diese gerade nicht mehr in die Arme der Verstorbenen fliehen – wie sie es zu Lebzeiten so oft getan haben. Die Toten entziehen sich den Überlebenden wie ein Traumbild – die Erinnerungen werden schwächer und verblassen. Weil der Leib im Tod vergeht, ist der Mensch nur noch ein bloßer Schatten seiner selbst.

Ähnliche Bilder begegnen auch in altorientalisch-alttestamentlichen Überlieferungen. Als Verstorbener vegetiert der Mensch in der Unterwelt als Schatten seiner selbst weiter. Nur deshalb kann er wie Samuel gerufen werden (vgl. 1. Sam 28). Er lebt in der Gestalt, die er im Augenblick seines Abscheidens besessen hatte (vgl. 1. Sam 28,14), aber schwach (vgl. Jes 14,10), kraftlos (vgl. Ps 88,5) und in großer Stille (vgl. Ps 115,17; Ps 94,17). Seine Ruhe kann freilich gestört werden (vgl. 1. Sam 28,15). So haben politisch-geschichtliche Ereignisse auch Rückwirkungen auf die Todeswelt: Angesichts des Untergangs Israels hört man in Rama, wo Rahel bestattet ist, Klagegeschrei und bitteres Weinen, weil Rahel um ihre Kinder weint (vgl. Jer 31,15). Entsprechend bringt nach Jes 14 der Sturz des babylonischen Weltherrschers die Totenwelt in Aufruhr.

Diese mythologische Rede hat durchaus einen realistischen Kern: Auch heute führen biographische und geschichtliche Umbrüche dazu, dass man Vergangenheiten anders liest und versteht, wodurch auch die Verstorbenen in ein neues Licht gerückt werden. Das Stürzen von Denkmälern stört die Todesruhe des kalten Gedächtnisses – und das Scheitern verheißungsvoller Projekte führt dazu, dass man die Klagen derjenigen imaginiert, die an deren Anfängen standen. Ehemalige Hoffnungsträger werden denunziert oder als gescheitert begriffen. Die Toten sind keineswegs der Möglichkeit entzogen, dass ihr Leben noch einmal ganz anders und neu bewertet wird. »Die im [kollektiven und] kulturellen Gedächtnis fortlebende Nachgeschichte von bestimmten [...] Menschen ist etwas Relatives und Vergängliches. Sie wird fortlaufend angepasst«.²⁹

28 Zitiert nach Homer: *Ilias. Odyssee*. In der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, Frankfurt a.M.: Insel 1990, S. 647f.

29 Gestrich, Christof: *Die menschliche Seele. Hermeneutik ihres dreifachen Weges*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, hier S. 310.

Ausgehend von der menschlichen Erfahrung könnte jenes trostlose Bild, das die antike Mythologie zeichnet, durchaus das letzte Wort sein. Doch schon das antike Israel und damit die Hebräische Bibel sind nicht bei der Wahrnehmung der Trostlosigkeit der Existenz der Toten stehen geblieben. Man begann bereits im Alten Israel nach der Bedeutung Gottes für die Verstorbenen zu fragen.³⁰

In einem Grab vom Ende des 7. Jahrhunderts hat man in Israel zwei Silberamulette gefunden. Auf dem einen steht geschrieben: »Denn bei ihm ist Erlösung, denn JHWH bringt uns zurück Licht«. ³¹ Das Amulett preist den Gott Israels als einen, der auch an den Toten wirkt. Er wird den Toten seine Treue bewahren und auch im Grab sein Licht aufstrahlen lassen. Indem auf dieses Bekenntnis die Worte des Aaronitischen Priestersegens folgen, wird deutlich, dass Gottes segnendes Handeln nicht am Tod endet, sondern auch die Verstorbenen umfasst: Die Toten sind von Gott gnädig bewahrt und haben in ihm ihren Frieden.

Entsprechend hält Psalm 73 daran fest, dass Gott einen Menschen, den er geschaffen und im Leben auf vielfältige Weise mit seinem Segen begleitet hat, am Ende nicht einfach dem Tod überlassen wird: »Nun aber bleibe ich stets bei dir, du hältst mich an meiner rechten Hand. Nach deinem Ratschluss leitest du mich, und hernach nimmst du mich auf in Herrlichkeit. Wen hätte ich im Himmel! Bin ich bei dir, so begehre ich nichts auf Erden. Mögen mein Leib und mein Herz verschmachten, der Fels meines Herzens und mein Teil ist Gott auf ewig« (Ps 73,23-26).

Die biblische Hoffnung, dass Gott einen Menschen in seinem Tod in Ehren aufnimmt und dessen Werk Bestand verleiht³², lässt sich mithilfe des Begriffes von Gottes Gedenken erfassen. Erhellend ist dabei das Lukasevangelium, das eine sehr diffizile Antwort auf die Frage: Wo sind die Toten? bietet – und in dem einer der beiden mit Christus Gekreuzigten Jesus bittet: »Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23,42).

30 Vgl. Eberhardt, Gönke: JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (= FAT II/23), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, S. 366ff.

31 Übersetzung nach Janowski, Bernd: »Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis«, in: Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (= WUNT 135), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, S. 3–45, hier S. 31.

32 Vgl. Ps 90,17 und dazu die Auslegung von Butting, Klara: Erbärmliche Zeiten – Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen, Uelzen: Erev-Rav 2013, S. 112f.: »Psalm 90 nimmt die Bestandsverheißung auf, die Gott David gegeben hat, und betet in der Hoffnung, dass Gott seine Zusage angesichts des Scheiterns von Krone und Tempel nicht verleugnet. Menschliches Leben soll nicht sinnlos und vergeblich dahingehen. Das Erreichte, auf das wir zu Recht stolz sind, soll sich nicht – wie in Vers 10 beklagt wurde – am Ende in Mühsal und Unrecht verkehren. Gezählt sind die Tage eines jeden Menschen auf dieser Erde, doch vergeblich dürfen sie nicht sein, ja nicht einmal vergänglich!«.

Wenn das Evangelium Jesus antworten lässt: »Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,43), dann wird deutlich, dass es mit der Möglichkeit rechnet, gleich nach dem Tod bei Christus zu sein. Die Vorstellung, dass Menschen im Tod vor einer bloßen Schattenexistenz im Hades bewahrt, zudem aus jener Hölle, die Menschen auf der Erde einander bereiten können, gerettet und in den Himmel erhöht werden, prägt auch das lukanische Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus, in dem es heißt: »Es geschah aber, dass der Arme starb und von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wurde« (Lk 16,22).

Obwohl die Verstorbenen nach lukanischer Auffassung in Christus bewahrt, gerettet und erhöht sind, hält das Lukasevangelium zugleich an der Differenz zwischen ihrer postmortalen Existenz und dem Leben nach der Auferstehung fest. Obwohl Christus am Kreuz damit rechnet, noch am selben Tag im Paradies zu sein, ereignet sich seine Auferstehung nicht am Karfreitag und d.h. nicht in seinem Tod.

Zum Auferstehungsleben gehört nach Lukas die Leiblichkeit. Am stärksten von allen Evangelisten betont er die körperliche Materialität der Auferstehung.³³ Wenn es in der Apostelgeschichte von den Jüngern heißt, dass diese mit dem Aufgestandenen »gegessen und getrunken haben« (Apg 10,41), wird deutlich, warum das Evangelium die Leiblichkeit des Aufgestandenen betont. Sie ist Voraussetzung dafür, dass Menschen einander begegnen und untereinander Gemeinschaft haben können. Während Odysseus seine Mutter, als sie aus der Tiefe aufsteigt, nicht umarmen kann, tritt der Aufgestandene leibhaftig unter seine Jünger, um erneut Gemeinschaft mit ihnen zu haben.

Damit lässt sich die Differenz zwischen der jetzigen Existenz der Toten und deren zukünftiger Vollendung erfassen: Während sich die Verstorbenen den Lebenden gegenwärtig entziehen, die Erinnerungen an sie immer blasser werden, zielt die Hoffnung darauf, dass sie einst wieder in voller Gemeinschaft mit ihren Mitmenschen leben. Insofern diese Vollendung der leiblichen Gemeinschaft aber noch aussteht, ist die Situation der Verstorbenen mit der der Lebenden prinzipiell vergleichbar. Indem Lukas die Toten im Himmel verortet,³⁴ macht er deutlich: Die Verstorbenen sind noch nicht in die neue Schöpfung auferstanden, sondern gehören nach wie vor zu der uns bekannten Welt (aus Himmel und Erde), wenn auch zu dem uns relativ entzogenen Bereich dieser Welt (nämlich dem Himmel). Christus und die Verstorbenen im Himmel und die Lebenden auf Erden sind nach wie vor unterwegs

33 Vgl. Lk 24,39: »Seht meine Hände und Füße: Ich selbst bin es. Fasst mich an und seht! Ein Geist hat kein Fleisch und keine Knochen, wie ihr es an mir seht.« Als einziger Autor im Neuen Testament bezeichnet Lukas »den auferweckten Jesus ausdrücklich als σάρξ« (Ellis, E. Earle: »Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium«, in: ZThK 66 [1969], S. 387–402, hier S. 393).

34 Das Paradies, in dem der Schächer mit dem Gekreuzigten weilt, ist nach frühjüdischer Tradition (vgl. 2. Kor 12) »im dritten Himmel lokalisiert« (Schreiber, Stefan: »Der Mensch im Tod nach der »Apokalypse des Mose«. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus«, in: JSJ 35 [2004], S. 49–69, hier S. 55).

auf dem Weg zur vollendeten Gemeinschaft auf der erneuerten Erde unter einem erneuerten Himmel, zur »Wiederherstellung aller Dinge« (Apg 3,21).

Die lukanischen Schriften denken ein Sein der Verstorbenen bei Christus, ohne einem dualistischen Denken zu verfallen. Interessanterweise verzichtet das bereits angeführte Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus auf den Seelenbegriff und erzählt von den Toten als leiblichen Wesen, vom Finger des Lazarus und von Augen und Zunge des reichen Mannes. Würde man die Verstorbenen als Seelen begreifen wollen, müsste man diese zumindest als verkörpert denken. Konsequenter ist es freilich mit Martin Luther zu betonen, dass im Gleichnis nicht von der Seele, sondern vom ganzen Menschen gesprochen wird: »Wenn man wolt sagen: Anima Abrahæ vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck! Die will ich anfechten. Es muss heissen: Totus Abraham, der gantze mensch soll leben. Aber so reisset ir mir ein stuck von Abraham und saget: Das lebt. So reden die philosophi: Postquam anima ex hoc domicilio emigravit etc.«.³⁵

Insofern bezeichnet auch der Geist, den sowohl Jesus als auch Stephanus sterbend in Gottes bzw. Jesu Hände legen (vgl. Lk 23,46; Apg 7,59), nicht einen Teil des Menschen, sondern »das, was die ganze Person ausmacht«.³⁶ In den zahlreichen Lebensvollzügen eines Menschen, in dem, was ihm widerfährt, und in dem, was er tut, bildet sich eine Gestalt des Lebens aus, die der Mensch sterbend Gott anvertrauen kann: in ihrem fragmentarischen Charakter, mit dem, was im eigenen Leben durch Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt war, aber auch mit all den Zerklüftungen, Spannungen und Brüchen der eigenen Biographie.

Wenn ein Mensch diese Gestalt seines Lebens, den Geist, sterbend Gott anvertraut, gibt er zu erkennen, dass er selbst nun nichts mehr tun und wiedergutmachen kann, und bittet den Vater Jesu Christi, dass dieser sich seines Lebens vergebend, vollendend und von ihm Gebrauch machend annimmt. Mit einer breiten biblischen Tradition, die vom Gedenken Gottes redet, könnte man auch formulieren: Gott soll das Leben eines Menschen in seinem Gedenken bewahren und zurechtbringen.

Allein Gottes Gedenken kann einen Menschen in seiner Lebensfülle über dessen Tod hinaus bewahren – auch dann noch, wenn dieser dem kollektiven und kulturellen Gedächtnis längst verloren gegangen ist. In Gottes Gedenken wird der Mensch aber nicht von seiner Geschichte und seinem Leib abstrahiert, sondern als der erinnert, der er in seiner konkreten, verkörperten Lebensgeschichte gewesen ist. Zumindest die Beter der Psalmen rechnen nicht mit einem abstrahierenden, sondern

35 Luther, Martin: Tischreden aus den Jahren 1540–1544 (= WA.TR 5), Weimar 1919, hier S. 219; ich verdanke diesen Hinweis C. Gestrich: Die menschliche Seele, S. 83.

36 Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas. Lk 19,28–24,53 (= EKK III/4), Neukirchen/Düsseldorf: Neukirchener/Benzinger 2009, hier S. 491; Vgl. Wolter, Michael: Das Lukasevangelium (= HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, S. 762.

einem konkreten Erinnern Gottes: »Mein Elend hast du aufgezeichnet, meine Tränen sind verwahrt bei dir« (Ps 56,9).

Auch Menschen erinnern sich einer verstorbenen Person nicht abstrakt, sondern in einer Fülle von Bildern und Eindrücken. Die Gestalt einer verstorbenen Person ist insofern multimodal verkörpert. Kein einziges Bild wird der Fülle ihres Lebens gerecht, wir erinnern sie in ihrer Freude und in ihrer Traurigkeit, als Kind und als Erwachsene, im Kontext ihrer Familie, aber auch ihres Berufes, in ihrem vertrauten Verhalten ebenso wie in ihren überraschenden Handlungen. In der Erinnerung ist die Verstorbene nicht nur in einer Gestalt verkörpert, sondern in einer Fülle erinnerter Bilder. Entsprechend lässt sich vermuten, dass auch in Gottes Gedächtnis der Geist eines Menschen in der Polyphonie seines leiblichen Lebens und damit multimodal verkörpert ist.

Gegenüber der Konzeption einer objektiven Unsterblichkeit und populären Vorstellungen von Gott als dem »Oberbuchhalter der Welt« ist aber daraufhinzuweisen, dass Gottes Gedenken durch seine Barmherzigkeit geprägt ist.³⁷ Eben deshalb wenden sich Menschen betend an Gott: »Denke nicht an die Sünden meiner Jugend noch an meine Verfehlungen, nach deiner Gnade denke an mich um deiner Güte willen« (Ps 25,7). Gott ist nicht dazu gezwungen, alles und jedes zu erinnern. In Gottes Gedenken kann zurechtgebracht werden, was Menschen nicht mehr zurechtbringen können. Genau das erhofft sich der Mitgekreuzigte, wenn er Christus am Kreuz bittet: »Gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst« (Lk 23,42).

Gottes Gedenken bewahrt den Menschen aber nicht nur vor dem Vergessen und bringt die Lebensgestalt eines Menschen zurecht. Gottes Gedenken macht auch lebendig. Mit wem sich Gott verbunden hat, der ist »hineingenommen in die neu-schöpferische Kreativität Gottes«³⁸, der prägt über seinen Tod hinaus Geschichten und Geschichte. Er tut dies aber nach seinem Tod nicht durch sein leibliches Handeln, sondern vermittelt über den Leib Christi.

Im Anschluss an eine breite christliche Tradition kann man sagen: Die Menschen, die durch ihre Taufe und in ihrem Glauben mit Christus ein Leib geworden sind, hören auch nach ihrem Tod nicht auf, Glieder am Leib Christi zu sein. Da der Tod den Verstorbenen die Möglichkeit raubt, ihre Leiber anderen Mächten zur Verfügung zu stellen, kann Paulus sogar den Gedanken einer Intensivierung der Christusgemeinschaft durch den Tod denken (vgl. 2. Kor 5). Insofern werden die Gläubenden im Tod bewahrt, gerettet und erhöht.

37 Sauter, Gerhard: Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh: Gütersloher 2011, hier S. 45; Vgl. Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Gütersloher 1995, S. 91.

38 Schüle, Andreas: »Gottes Handeln als Gedächtnis. Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive«, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen: Neukirchener 2002, S. 237–275, hier S. 272.

Wenn man aber davon ausgeht, dass im Leib Christi »die ganze Menschheit von Gott angenommen«³⁹ ist, dann wird man bestreiten, dass der Tod die Macht hat, Christus auch nur irgendeinen Menschen zu entreißen. Dass im Tod Menschen heilsam verohnmächtigt werden, gilt nicht nur für Christenmenschen. Da das Vergehen des Leibes dem Menschen seine aktiven Darstellungs- und Gestaltungsmöglichkeiten raubt, kommt es im Tod zur »völlige(n) Entmachtung des Menschen«, zu dessen »Einkehr in einen nicht nur ontologischen, sondern auch hamartiologischen Nullpunkt«.⁴⁰ Eben deshalb kann man hoffen, dass im Tod nicht nur die Glaubenden, sondern alle Menschen von der Sünde frei werden. Paulus jedenfalls hat es so gesehen: »Wer gestorben ist, ist von allen Ansprüchen der Sünde befreit« (Röm 6,7).⁴¹

Wie der auferstandene Christus für Gott lebt, indem er Menschen in sein Reich beruft, so bleiben auch die Verstorbenen am Aufbau des Leibes Christi beteiligt. Denn wer in Christus bleibt, der ist nicht nur bewahrt und gerettet, sondern bringt selbst vielfältig Frucht. Den Lebenden zugute wirken die Verstorbenen an der Universalisierung von Humanität, am Aufbau des Leibes und Reiches Christi mit. Wie das Auge nicht zu der Hand sagen kann: Ich brauche dich nicht (vgl. 1. Kor 12,21), so können die Lebenden nicht zu den Verstorbenen sagen: Wir brauchen euch nicht. Der erhöhte Christus kommuniziert mit der Welt nicht nur mittels der Lebenden, sondern ebenso mittels der Verstorbenen.

Gemeinsam aber hoffen Verstorbene wie Lebende – in einer großen universalen Hoffnungsgemeinschaft – auf die kommende Auferstehung der Toten. Die Men-

-
- 39 D. Bonhoeffer: Ethik, S. 53; Zur Umstellung auf eine Allerlösungshoffnung in der neuzeitlichen Theologie vgl. Etzelmüller, Gregor: »Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums«, in: Günter Thomas/Markus Höfner (Hg.), Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion? (= DoMo 21), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, S. 119–141.
- 40 Janowski, J. Christine: »Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre«, in: Magdalene L. Frettlöh/Hans Peter Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen: Neukirchener 2003, S. 277–328, hier S. 323f.
- 41 Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass alle neutestamentlichen Überlieferungen auf ein Allerlösungskonzept hinauslaufen. Schon Schleiermacher hat gesehen, dass die biblischen Überlieferungen hier unentschieden seien, sich aber nur die Annahme einer Allversöhnung mit der Vaterliebe Gottes reime und systematisch konsequent gedacht werden könne (vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: »Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen«, in: Ders., Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg v. H. F. Traulsen (= KGA I/10), Berlin/New York: de Gruyter 1990, S. 147–222, hier: S. 216–219). Die innerbiblische Spannung ist aber systematisch erkenntnisgenerierend, sie verweist m.E. darauf, dass »es kein Vergessen der Täter geben kann, bevor sie nicht aus den Erinnerungen der Opfer verschwunden sind. Die Heilung der Erinnerung der Opfer geht so der Heilung des quälenden Gewissens der Täter voraus.« (Etzelmüller, Gregor: ... zu richten die Lebenden und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen: Neukirchener 2001, S. 312; Vgl. S. 256–320).

schen aller Zeiten werden dann nicht nur am Leib Christi, sondern in eigener Leiblichkeit, d.h. in Selbstständigkeit und Gemeinschaft miteinander, ihr Totsein bezüglich der Sünde leben. Bis dahin aber dürfen wir im Glauben die Verstorbenen in Christus, in Gottes Gedächtnis, als bewahrt, gerettet und erhöht wissen.

4. Die Stärken des Modells

Das hier vorgestellte und entwickelte Modell einer christlich-theologischen Antwort auf die Frage: Wo sind die Toten? weist m.E. auch außertheologisch wahrnehmbare Stärken auf. Es bleibt zum einen der Erde treu, indem es (erstens) Menschen nicht auf die Ewigkeit vertröstet, sondern zum Widerstand gegen alles motiviert, was den Menschen plagt, quält, stört und zerstört – und (zweitens) die Verlusterfahrung der Trauernden, den geliebten Menschen nicht mehr in die Arme schließen zu können, radikal ernst nimmt. Es stützt den Einsatz für die Rechte des Leibes, motiviert dazu, schon hier und jetzt im zwischenleiblichen Leben der Menschen Gleichnisse des kommenden Gottesreiches zu inszenieren und widerspricht ökologisch fatalen technischen Phantasien, die ein Überleben der Menschheit jenseits der Erde imaginieren.

Zum anderen aber bietet dieses Modell einen dreifachen Trost: Indem wir die Verstorbenen Gottes Gedächtnis überantworten, können wir hoffen, dass Gott (einerseits) den konkreten, einzelnen Menschen auch dann noch bewahrt, wenn sich kein Mensch mehr an ihn erinnert, und (andererseits) in seinem Gedenken heilt, was die Überlebenden und die Verstorbenen (nun) nicht mehr zurechtbringen können. Dabei nimmt das Modell nicht nur die Erfahrung der Abwesenheit der Verstorbenen ernst, sondern ermöglicht (drittens) diese Abwesenheit auch als eine befreiende wahrzunehmen: Einerseits sind die Verstorbenen in Gott den Tribunalen ihrer Mit- und Umwelt heilsam entzogen, andererseits werden die Überlebenden vom unmittelbaren Anspruch der Verstorbenen befreit. Wenn diese nur durch den Leib Christi vermittelt wirken, dann ist jeder Anspruch, den die Verstorbenen an die Überlebenden haben, immer schon heilsam durch Christus unterbrochen. Menschen werden frei, sich durch die Verstorbenen nur noch auf solche Wege weisen zu lassen, die der in Jesus Christus inkarnierten Menschenfreundlichkeit Gottes entsprechen.⁴²

Es gibt also gute Gründe, die für die hier entwickelte theologische Antwort auf die Frage nach dem Ort der Toten sprechen. Eine Welt, in die sich die christliche

42 Für die seelsorgerliche Praxis schafft dieses Modell einen weiten Raum, sich einfühlsam auf Zeugnisse der Gegenwart Verstorbener einzulassen. Es ermöglicht aber zugleich, diese Zeugnisse dort, wo es notwendig ist, neu zu perspektivieren, so dass Menschen aus falschen Abhängigkeiten, von dem, was sie als Gebot der Verstorbenen vernehmen, befreit werden können.

Hoffnung mit ihren differenzierten Orientierungsleistungen nicht mehr einbringen könnte oder wollte, wäre eine ärmere Welt. Doch die guten Gründe, die sich für das hier entfaltete Modell der christlichen Hoffnung anführen lassen, können die Wahrheit desselben nicht begründen. Ob die christliche Hoffnung nicht nur lebensförderlich und schön, sondern auch wahr ist, entzieht sich der menschlichen Urteilskraft. Glaubende vertrauen darauf – und zweifeln zugleich, und liegen Gott klagend in den Ohren, dass es wahr werde, dass Gott in seinem Gedenken Menschen bewahrt, rettet und erhöht, so dass uns auch von den Verstorbenen her lebensförderliche Weisung zuteil wird, bis wir uns einst im Reich Gottes auf der erneuerten Erde unter dem erneuerten Himmel wieder in die Arme schließen werden. Der christliche Glaube sollte sich dieser radikalen Hoffnung nicht schämen.

