

Gedanken über Cullmanns Interpretation der Auferstehung

Autor(en): **Trtík, Zdenk**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **14 (1958)**

Heft 5

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878938>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gedanken über Cullmanns Interpretation der Auferstehung.

Der Artikel von Oscar Cullmann, «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten», in der Festgabe dieser Zeitschrift für Karl Barth ¹, bildet einen wichtigen exegetischen Anlaß zum dogmatischen Durchdenken der Auferstehungsfrage. Es ist der Zweck dieser Zeilen, einige Punkte anzugeben, in denen Cullmanns Exegese für die dogmatische Reflexion besonders fruchtbar erscheint. Danach sollen auch gewisse Probleme, die für die systematisch-theologische Betrachtung daraus entstehen, berührt werden.

I.

Für die dogmatische Arbeit fruchtbar sind zunächst die allgemeinen Prinzipien, die dem Artikel Cullmanns zugrunde liegen.

1. Cullmann ist sich der Kompetenz und der Grenzen der Exegese als einer theologisch-historischen Disziplin bewußt. Er weiß: Exegese ist nicht Dogmatik und kann die Dogmatik nicht ersetzen. Aber er ist von der Wichtigkeit der Exegese für die Dogmatik überzeugt und nimmt auch umgekehrt an, daß die dogmatische Arbeit die Exegese befruchten kann.

2. Im Sinne Karl Barths bringt Cullmann in die neutestamentliche Welt keine modernen Maßstäbe, Vorstellungen und Forderungen herein, sondern horcht aufmerksam auf das, was uns das Neue Testament lehrt, auch wo dies kaum begreiflich oder annehmbar erscheinen mag. Er ist bestrebt, «festzustellen, was für den neutestamentlichen Verfasser *zentrales* Kerygma ist, ohne zu fragen, ob er, der Exeget, die gleichen Aussagen im Zeitalter des Radios und der Existenzphilosophie als zentral annehmen kann» (S. 126). Da erweist er wirklich den Dogmatikern einen Dienst dadurch, daß er sich die Selbstzucht auferlegt, «bei der Frage nach dem Zentrum der neutestamentlichen Botschaft gerade dem gegenüber *kritisch* zu sein, was ihn a priori anspricht, und was ihn a priori abstößt» (S. 127).

¹ O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten: Theol. Zeitschr. 12 (1956), S. 126—156.

3. Das exegetische Material, aus dem Cullmann den neutestamentlichen Glauben herausarbeitet, ist das ganze Neue Testament, nicht ein einzelner Autor oder eine einzelne Schrift. Mit voller Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit des Neuen Testaments sucht und findet er eine einheitliche Konzeption der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft. Er stellt nicht den einen oder den anderen neutestamentlichen Autor höher, soweit es das Neue Testament nicht selbst tut. Er nimmt den neutestamentlichen Kanon so, wie sich dieser uns darbietet.

II.

Nehmen wir jetzt auf einige Einzelheiten des angeführten Artikels Rücksicht.

1. Es handelt sich um die neutestamentliche Vorstellung über den Tod und die Auferstehung eines gläubigen Christen. Aber dieser Tod und diese Auferstehung sind in das, was mit Christus geschehen ist, fest eingewurzelt; sie sind mit dem Kreuz und der Auferstehung Christi zusammengeknüpft. Durch diese Feststellung wird eine wichtige theologische Einsicht gewonnen, nämlich daß man über Kreuz und Auferstehung Christi nicht objektivistisch, wie über ein isoliertes und auf sich beruhendes Weltwunder reflektieren kann, sondern daß man darüber wie über ein heilbringendes Ereignis, in dem etwas mit uns passiert, denken muß. Das ist die Erkenntnis des Glaubens. Und darin liegt die einzige Quelle des theologischen Denkens. Die glaubende christliche Existenz unterscheidet sich von der heidnischen Vorstellung über die natürliche Unsterblichkeit der Seele durch ihre Verbindung mit dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi.

2. Durch den Vergleich des Todes Christi mit dem Tode Sokrates' zeigt Cullmann den wesentlichen Unterschied zwischen der griechischen und der christlichen Auffassung des Todes auf. Zum Unterschied von Sokrates, der den Tod als seinen Befreier und Freund erwartete, hatte Jesus Angst vor dem Tode als dem größten Gottesfeind. Je enger die Einheit Jesu Christi mit Gott im Gegensatz zu anderen Menschen ist, desto größer ist sein Grauen vor dem Tode. Denn der Tod bedeutet Getrenntheit von Gott, Gottverlassenheit. Der Ausdruck dafür ist der Ausruf Jesu am Kreuz: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!»

Dogmatisch wichtig ist die Betonung der Tatsache, daß Jesus wirklich mit dem Körper und mit der Seele gestorben ist. Cullmann betont diese Tatsache als einen Grundsatz der neutestamentlichen Soteriologie: «Weil Jesus wirklich den Tod in seinem ganzen Grauen durchmachte, nicht nur an seinem Leibe, sondern gerade auch an seiner Seele («Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!»), darum muß er, sofern er von den ersten Christen als der Heilsmittler angesehen wird, derjenige sein, der den Tod selbst in seinem Tode *besiegt*» (S. 135). Die Auferstehung wird so die Vollendung und die Manifestation dieses Sieges. Mit dem Kreuz zusammen stellt sie die unzertrennbare Einheit des Sieges über den Tod dar. Jesus ist nicht durch das Todesreich lebend gewandelt; er ist durch den Tod verschluckt, aber dann auferweckt worden. Er wird nicht *von* dem Tode, sondern *aus* dem Tode gerettet. Das betrifft nicht nur seinen Körper, sondern eben auch seine Seele. «Diesen Sieg kann Jesus nicht davontragen, indem er einfach als unsterbliche Seele weiterlebt, also im Grunde nicht stirbt. Er kann den Tod nur besiegen, indem er wirklich stirbt, sich wirklich in den Bereich des Todes, des Lebenszerstörers, der Gottverlassenheit, begibt» (S. 135).

3. Eine positiv heilbringende Bedeutung des Todes Jesu wird durch den Zusammenhang des Todes mit der Sünde gegeben. «Die Genesisgeschichte lehrt uns, daß er (der Tod) erst durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen ist. Der Tod ist ein Fluch, und die ganze Schöpfung ist in den Fluch mit hineinbezogen worden. Die Sünde des Menschen hat das Geschehen, von dem die Bibel berichtet und das wir Heilsgeschichte nennen, notwendig gemacht. Der Tod kann nur besiegt werden, indem die Sünde gesühnt wird. Denn ‚der Tod ist der Sünde Sold‘. Das sagt nicht nur die Genesisgeschichte, sondern auch Paulus (Röm. 6, 23), und das ist die Anschauung, die das ganze Urchristentum vom Tode hat» (S. 137).

Das hier berührte dogmatische Problem, inwiefern und in welchem Sinne der Tod die Folge der Sünde ist, soll jetzt nicht erörtert werden. Es ist ein bekanntes Problem, und Cullmann spielt in seinem Artikel zweimal darauf an.²

² Cullmann, S. 129, A. 4; S. 137, A. 13, jeweils mit einem Vorbehalt gegenüber K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948), S. 776 ff.

Es geht jetzt nur um die soteriologische Grundaussage der Cullmannschen Exegese, die wir versuchsweise so zusammenfassen wollen: Jesus Christus, selbst sündlos, gibt mit seinem Tod ein Lösegeld für die Sünden der Welt, und hiemit befreit er die Sünder prinzipiell vom Tode, der eine Strafe für die Sünde ist, zu einem neuen Leben der Auferstehung. Cullmann betont in diesem Zusammenhang von neuem, daß Jesus mit Körper und Seele tot war und daß darum auch seine Auferstehung Körper und Seele betraf. «Wo die Sünde als Ursprung der Herrschaft des Todes über Gottes Schöpfung angesehen wird, da muß dieser Tod zugleich mit der Sünde besiegt werden. *Wir* sind nicht imstande, das zu tun; da wir selbst Sünder sind, können wir die Sünde nicht besiegen, lehrt das Neue Testament. Ein anderer hat es für uns getan, und er konnte es nur tun, indem er sich in den Bereich des Todes begab, das heißt: selbst starb und die Sünde sühnte, so daß der Tod als Sold der Sünde überwunden ist. Urchristlicher Glaube verkündet, daß Jesus dies getan hat, indem er mit Leib und Seele auferstanden ist, nachdem er wirklich tot war» (S. 143).

4. Einem totalen Tode entspricht eine totale Auferstehung, die ein ganz neuer Schöpfungsakt ist. «Wenn aus diesem wahrhaftigen Tod Leben hervorgehen soll, dann ist ein neuer *Schöpfungsakt* Gottes notwendig, der nicht nur einen Teil des Menschen ins Leben zurückführt, sondern den ganzen Menschen, alles, was Gott geschaffen und was der Tod vernichtet hat» (S. 135 f.). Darin sieht Cullmann den neutestamentlichen Gegensatz zur Auffassung Platons, die in dieser Weise umschrieben wird: «Da Körper und Seele zwei verschiedenen Welten angehören, so kann die Zerstörung des Körpers nicht Zerstörung der Seele bedeuten» (S. 131).

Diese exegetischen Feststellungen sind wohl in der Auslegung dogmatisch die wichtigsten. Nach der traditionellen Dogmatik bedeutet der Tod Jesu nichts anderes als den Tod seines Körpers, während seine Seele, in dieser Welt schon verherrlicht, fortlebte. Da hat man infolge der hypostatischen Union der zweiten göttlichen Person mit der menschlichen Natur Jesu voraussetzen müssen, daß die Union seiner Seele mit der zweiten göttlichen Person nicht im geringsten durch den Tod aufgelöst wurde.

Sieht jedoch das Neue Testament den Tod Jesu als total, dann bedeutet das eine tatsächliche Trennung Gottes von Jesus in seinem Tode. Der Ausruf Jesu: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen», bekommt hiermit einen außerordentlich realen Sinn. Aber diese Zusammenhänge postulieren eigentlich eine neue Christologie, die nicht mehr mit den alten Begriffen der Anhypostasie und Enhypostasie auskommen kann. Das bedeutet eine Christologie, die eine volle menschliche Natur Jesu einschließlich der menschlichen Person außer der Sünde voraussetzt und die die vom Anfang an vollkommene Einheit Gottes mit Jesus Christus als ein logisch unerreichbares Geheimnis sieht. Durch den Tod Jesu zerbrochen, wird diese Union durch die Auferstehung Jesu wie durch einen ganz neuen Schöpfungsakt Gottes wiederhergestellt.

5. Kreuz und Auferstehung Jesu bringen denen Erlösung, die glauben. Nach dem Neuen Testament, im Gegensatz zur griechischen Lehre über die Unsterblichkeit der Seele, ist das ewige Leben in diesen heilsgeschichtlichen Ereignissen verwurzelt. Die prinzipielle These Cullmanns lautet dabei: «Das ganze urchristliche Denken ist heilsgeschichtlich orientiert, und alles, was über den Tod und ewiges Leben gesagt ist, steht und fällt mit dem Glauben an ein reales Geschehen, an reale Ereignisse, die sich in der Zeit abspielen» (S. 129). So wird die Beziehung des ewigen Lebens der gläubigen Christen auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi unterstrichen.

Hier wäre eine kritische Bemerkung am Platze. Cullmann beachtet im Zusammenhang nur die Aussagen über das positive ewige Leben der Erlösten. Aber es gibt im Neuen Testament auch Andeutungen von einem negativen ewigen Leben der hartnäckigen Sünder.³ Cullmanns Auslegung gegenüber können wir kritisch fragen: Soll die Beziehung der Auferstehung der Menschen auf die Auferstehung Jesu bedeuten, daß alle außer den gläubigen Christen von der Auferstehung ausgeschlossen werden? Auf diese Frage finden wir in Cullmanns Auslegung keine Antwort, obwohl das Neue Testament in Joh. 5, 28 f. eine klare Antwort gibt.⁴ Unsere Frage verschärft sich über der wei-

³ Matth. 7, 13; 12, 31; 25, 41. 46; Mark. 9, 43-48; 16, 16; Luk. 16, 19—31; Joh. 17, 12; Röm. 9, 22; Phil. 3, 19; 2. Thess. 1, 8 f.; Jak. 4, 12 u. a.

⁴ Vgl. auch die in Anm. 3 angeführten Stellen.

teren These Cullmanns: «daß für die ersten Christen die Seele nicht an sich unsterblich ist, sondern daß sie es nur durch die Auferstehung Jesu Christi, des ‚Erstgeborenen von den Toten‘, geworden ist und durch den Glauben an ihn wird» (S. 129). Damit wird behauptet, daß ewiges Leben nach dem Tode nur die haben, die sich durch Glauben an den Tod Jesu und an seine Auferstehung auszeichnen. Noch klarer spricht Cullmann diesen Standpunkt mit den Worten aus: «Wo der Tod als der Feind Gottes aufgefaßt wird, da kann es keine ‚Unsterblichkeit‘ geben, ohne ein ontisches Christus-Geschehen, ohne eine *Heilsgeschichte*, deren Mitte und Ende der Sieg über den Tod ist» (S. 135). Das Neue Testament stellt nach Cullmann die Unsterblichkeit der Seele nur den gläubigen Christen in Aussicht.

Es besteht jedoch kein Zweifel, daß das Neue Testament nicht terminologisch von einer Unsterblichkeit der Seele der gläubigen Christen spricht. Es spricht nur vom «inneren Menschen»⁵, der in der Macht des Heiligen Geistes als Folge der Auferstehung Jesu im gläubigen Christen den Tod des Körpers überlebt.

Cullmann interpretiert nun die neutestamentliche Meinung darüber so: «Der innere Mensch ohne den äußern hat keine eigentliche unabhängige Vollexistenz. Er bedarf des Leibes. Er kann zwar ohne Leib, wie etwa die Toten nach dem Alten Testament im Scheol, ein Schattendasein führen, aber ein eigentliches Leben ist dies nicht» (S. 140). Kann aber der «innere Mensch» ohne Körper überhaupt existieren? Und wenn das geht, ist das doch nicht das wirkliche Leben? Oder was ist es also? Cullmann zufolge lehrt ferner das Neue Testament, daß erst durch den Glauben an den Auferweckten der «innere Mensch» durch den Heiligen Geist als das Prinzip der Auferstehung erfaßt und so dem Leben bei Christus erhalten wird, wenn auch der Körper tot ist. Zwischen dieser neutestamentlichen Ansicht und der griechischen Auffassung der unsterblichen Seele besteht nach ihm ein absoluter Gegensatz darin, daß die Unsterblichkeit der gläubigen Christen eben die Frucht des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi ist und durch Glauben an ihn gewonnen wird. Es gibt also keine natürliche Unsterblichkeit: «Daß die Toten auch in diesem Zustand schon bei Christus leben, ent-

⁵ 2. Kor. 4, 16; Eph. 3, 16.

spricht nicht dem *natürlichen* Wesen der Seele, sondern ist durch ein göttliches Eingreifen von außen bedingt, durch Tod und Auferstehung Christi, durch den Heiligen Geist, der den inneren Menschen durch seine Wundermacht schon im irdischen Leben auferweckt haben muß» (S. 154).

In bezug auf die Frage, worin das Leben des auferweckten und also unsterblichen «inneren Menschen» unmittelbar nach dem Tode des Körpers besteht, erfahren wir, daß «der innere Mensch, der schon vorher vom Geiste verwandelt (Röm. 6, 3 ff.), also lebendig gemacht worden ist, in dieser Verwandlung bei Christus im Zustande des Schlafes weiterlebt» (S. 153). So buchstäblich legt Cullmann die neutestamentlichen Stellen aus, die von den Toten als von den Schlafenden sprechen. Die Gläubigen, die verschieden sind, leben weiter bei Christus durch die Macht des Heiligen Geistes in einer unkörperlichen, geistlichen Existenz, schlafen aber. Auch darin unterscheidet sich nach Cullmann das Neue Testament von der griechischen Auffassung, die der Seele gleich nach dem Tode des Körpers ein volles und bewußtes Leben zuschreibt.

Stellen wir aber die Frage, wie sich dieser Schlaf von der Schattenexistenz der anderen Seelen im Scheol unterscheidet, so wie das Alte Testament darüber spricht und wie auch Cullmann dieselbe erwähnt. Ihm zufolge kann so eine Schattenexistenz des «inneren Menschen» nicht für eigentliches Leben gehalten werden. Kann denn der Schlaf der Gläubigen bei Christus für wahres Leben gehalten werden? Schon im Schlaf gibt es doch kein bewußtes Leben. Wird nach Cullmanns Vermutung das Warten dieser Schlafenden auf das Auferstehen am allerletzten Tage durch ein anderes Bewußtsein der Zeit gemildert, so können wir auch weiter fragen, ob die Schlafenden überhaupt ein anderes Zeitbewußtsein haben, und ob sie nicht in dem Falle gleich vollständig Toten wären. Ist es übrigens dem Schlafenden im großen ganzen nicht eins, ob er bei Christus oder anderswo schläft? Ist nicht die neutestamentliche Bezeichnung des Todes als des Schlafes nur ein Bild, aus dem es nicht angebracht ist, Theologie und Psychologie des Menschen in der Ewigkeit herauszuarbeiten? Was können wir über so ein Bewußtsein überhaupt äußern, welches sich außer unserer Zeitdimension befindet? Das ist das Problematische an Cullmanns Versicherung: «Der des Leibes

entkleidete innere Mensch ist nicht mehr allein, er führt nicht mehr das Schattendasein, das alleiniger Gegenstand der jüdischen Erwartung war und das nicht als ‚Leben‘ bezeichnet werden konnte» (S. 152).

6. Im Überleben des inneren Menschen nach dem körperlichen Tode zeigt sich nach Cullmann die Macht des Heiligen Geistes, die sich wegen der Auferstehung Jesu auf die körperliche Auferstehung der Gläubigen richten kann. Diese Auferstehung der Körper wird jedoch erst am allerletzten Tage erfolgen, und nur als ein Teil der gemeinsamen Wiederherstellung des Himmels und der Erde durch den Heiligen Geist. Alle Materie wird dann verwandelt und unvergänglich gemacht werden. So wird die ganze Schöpfung vom Fluche der Sünde befreit, dem sie durch den Menschen mit seiner Sünde unterworfen worden ist. Vorläufig existiert die verwandelte, unvergängliche Materie nur in einem Falle, dem «geistigen» Körper des auferweckten Jesus Christus. Dann soll jedoch alle Materie «vergeistigt» werden.

Das ist ein Punkt der Auslegung Cullmanns, in dem wir die Möglichkeit einer indirekten Antwort auf unsere Frage ahnen, ob auch die Körper der Ungläubigen und der hartnäckigen Sünder auferweckt werden. Wenn am Ende alle Schöpfung verwandelt und neu hergestellt wird, soll natürlich kein einziger Mensch ausgenommen werden. Werden aber auch die Ungläubigen und hartnäckigen Sünder zu einer verherrlichten und unvergänglichen Existenz durch den Heiligen Geist verwandelt, dann fällt Cullmanns Grundthese dahin, daß der Mensch nur durch den Glauben an Jesus Christus in die auferweckende Macht des Heiligen Geistes gelangt. Direkte und klare Antworten auf diese Fragen finden wir in Cullmanns Auslegung nicht. Es wird dort nur folgendes gesagt: «Die Verwandlung des Fleischleibes in einen Auferstehungsleib wird erst im Augenblick eintreten, wo die *ganze Schöpfung* durch den Heiligen Geist neugeschaffen wird, wenn es den Tod nicht mehr geben wird. Dann wird die Substanz des Leibes nicht mehr Fleisch sein, sondern Geist: es wird nach Paulus einen ‚Geistleib‘ geben. Diese Auferstehung des Leibes wird also nur ein *Teil der gesamten Neuschöpfung* am Ende sein . . . Nicht ewige Ideen werden dann in Erscheinung treten, sondern die konkreten Gegenstände werden neu erstehen in dem unverweslichen Lebensle-

ment des Heiligen Geistes, und dazu gehört auch unser Leib» (S. 142 f.). Diese Verwandlung wird die ganze Materie betreffen: «Dann erst wird es nichts mehr geben als Geist. Anstelle der fleischlichen Materie tritt dann die geistige» (S. 147).

Cullmann hat uns da tatsächlich die neutestamentliche Vorstellung von der «geistigen» Materie und dem «geistigen» Leibe näher gebracht. Es handelt sich um einen Gegenstand der neutestamentlichen eschatologischen Hoffnung, dessen einzige Manifestation gegenwärtig nur der verherrlichte «Leib» des aufgeweckten Christus ist. Es kann darüber kein Zweifel bestehen, daß wir hier vor einem apostolischen Zeugnis stehen, das für die Gemeinde Christi verpflichtend ist.

Aber ein Hinweis auf das prophetische und apostolische Zeugnis, auf das heilige Schrifttum, enthebt uns nicht der praktischen Verantwortung. Die Kirche ist nicht dazu berufen, dieses Zeugnis einfach zu wiederholen, sondern es jeder Generation immer wieder zu interpretieren. Darum hat sie seit dem Anfang ein Prediger- und Lehramt, darum hat sie neben der Exegese auch eine Dogmatik. Zu ihrer Verantwortung gehört auch das Streben, zu unterscheiden, was im Zeugnis der Schrift durch zeitliche, weltanschauliche Elemente bestimmt wird, und was die eigentliche theologische Intention ausmacht.

Wegen dieser Verantwortung muß die Kirche in ihrer Theologie und Verkündigung auch fragen, was über die neutestamentliche Vorstellung von einer «geistigen» Materie und einem «geistigen» Leibe zu denken ist. In diesen Ausdrücken geht es offenbar um eine *Contradictio in adiecto*. Die grundsätzliche Frage ist, ob die eschatologische Vorstellung von dem in materieller Gestalt neugeschaffenen Kosmos und aufgeweckten Menschen nicht mit dem weltanschaulichen Rahmen der biblischen Botschaft zusammenhängt. Ist nicht gerade die kontradiktorische Vereinigung des Substantivs «Leib» und «Materie» mit dem Adjectiv «geistig» ein Ausdruck für das Streben nach Überschreitung der mit der Weltanschauung gegebenen Grenzen und Möglichkeiten des biblischen Menschen? Zeigt sich nicht gerade in diesem Widerspruch der theologische Kampf für die Erfassung der eschatologischen Wahrheit durch die innerweltlichen Kategorien des antiken Denkens? Bietet uns aber nicht der Gedankenkampf und die Gedankenschulung, die der mensch-

liche Geist nach der neutestamentlichen Zeit durchgemacht hat, größere Möglichkeiten, das eigentliche Anliegen jener Kontradiktion zu begreifen und durch Begriffsbestimmung auszudrücken? Allerdings zeigt die liberal-theologische Deformation der biblischen Botschaft, obwohl häufig im Interesse einer Reinterpretation unternommen, die Gefahr für jede Theologie, die diesen Weg betreten will. Und doch darf eine Kirche, die dem modernen Menschen die eschatologische Hoffnung verkünden soll, in ihrer Theologie vor keiner Gefahr zurückweichen. Vielmehr muß sie jeder Gefahr mutig widerstreben.

Gewiß hat Cullmann das für die neutestamentliche Auferstehungshoffnung Typische ausgedrückt, wenn er sagt: «Nicht ewige Ideen werden dann in Erscheinung treten, sondern die konkreten Gegenstände werden neu erstehen in dem unverweslichen Lebenselement des Heiligen Geistes, und dazu gehört auch unser Leib» (vgl. oben, S. 357 f.). Im Gegensatz zum griechischen Glauben an die Ewigkeit der abstrakten Ideen und Wahrheiten handelt es sich im Neuen Testament um den Glauben an die ewige Wiederherstellung und Erhaltung konkreter Personen und Gegenstände.

Ist es aber notwendig, daß die Konkretheit auch Materialität bedeutet? Die «geistige» Materie ist eben nicht mehr eine Materie, und der «geistige» Körper ist eben nicht mehr ein Körper. Setzen wir für das $\sigma\omega\mu\alpha$ bei Paulus einfach «der Mensch», dann wird der auferweckte Mensch zwar ein konkreter Mensch, identisch mit seiner historischen innerweltlichen Existenz sein, ist aber nicht mehr materiell, sondern geistig zu betrachten. Es wird zwar nicht nur eine unsterbliche Seele, ein Teil des historischen Menschen fortbestehen; aber immerhin wird es auch keinen Körper mehr geben. Theologisch besagt auch der Glaube an die Auferstehung nichts mehr als das, daß der Mensch nach seiner ganzen irdischen Existenz durch den Tod nicht vergessen und ewig in eine sichere Nichtexistenz verborgen, sondern daß er in seiner ganzen Konkretheit wiederhergestellt und verurteilt wird. Wir sind gerade so für unsere irdische Existenz verantwortlich. Die eigenartige Vorstellung von dem auferweckten Menschen als einem geistigen *Körper* war nicht durch die theologische, sondern durch die weltanschauliche Notwendigkeit gegeben.

Es wäre andererseits eine grobe Verzeichnung des Neuen

Testaments, wenn man vermutete, daß die Vorstellung vom «geistigen» Körper ein Produkt abstrakter Betrachtungen sei. Nicht einmal in diesem Punkte bietet das Neue Testament Metaphysik, sondern legt Zeugnis ab. Die Grundlage dieser Vorstellung ist nämlich die Tatsache der Offenbarung des auferweckten Christus. Jesus Christus als «der Erstgeborene von den Toten» offenbarte sich wirklich sichtbar und hörbar. Theologisch müssen wir dabei den verherrlichten «Leib» Christi als eine revelatorische, nicht als eine physikalische Tatsache begreifen.

In dieser Einsicht besteht nach meiner Meinung die Überwindung des weltanschaulichen Einflusses, der in der Vorstellung vom geistigen Leibe im Neuen Testament vorliegt. Zu einer solchen Erwägung zwingt auch die Feststellung, daß der Auferweckte sich nur den gläubigen Zeugen offenbarte, nicht allem Volke (Apg. 10, 40 f.; 1. Kor. 15, 1—8). Die revelatorische Tatsache ist nur im Akt des Glaubens erkennbar, in den natürlich der ganze menschliche Erkenntnisakt eingegliedert ist und an dem folglich nicht nur der Verstand, sondern auch die Sinne teilnehmen: eine physikalische Tatsache aber ist den Sinnen und dem Verstand allgemein erkennbar. Die revelatorische Tatsache wird ferner durch den freien Akt dessen, der offenbart, gegeben: eine physikalische Tatsache aber wird als eine natürliche Gegebenheit determiniert. Begreifen wir also den verherrlichten, geistigen Leib des auferweckten Christus als die Frucht eines freien Offenbarungsaktes, dann erhalten wir gleichzeitig eine Antwort auf das dogmatische Rätsel, warum sich der auferweckte Christus sichtbar nur für eine gewisse Zeit seinen Aposteln und Zeugen offenbarte, um danach für seine Gemeinde zwar anwesend, aber unsichtbar zu bleiben. Offenbarung ereignet sich nur dann, wenn sie nötig ist, um durch Zeugen bezeugt werden zu können. Die Befreiung aus dem Bann der Physik zum theologischen Denken bedeutet so die Erkenntnis, daß der auferweckte Christus seiner Natur nach ein Geist ist ⁶, nicht ein Körper, wie man auch diesen Körper charakterisieren will. Will sich aber Christus seinen späteren Gläubigen sichtbar offenbaren, dann offenbart er sich eben in der Gestalt, die das Neue Testament seinen «Leib» nennt. Von diesem Standpunkt erweist sich die Reformationspolemik über den verherrlichten Leib Christi überflüssig. Denn

⁶ Apg. 9, 3—5. 7; 2. Kor. 3, 17.

als den einzigen «physischen» Leib des auferweckten Christus kann man nur seine Gemeinde ⁷ betrachten.

8. Es sollte betont werden, daß die Eschatologie des auferweckten Menschen und des Jüngsten Gerichtes in der Theologie und in der kirchlichen Botschaft nur im Blick auf die Auferstehung Christi, also christozentrisch, begriffen werden kann.

Vor allem muß das, was wir über die Natur des auferweckten Jesus Christus festgestellt haben, auch für den auferweckten Menschen überhaupt gelten. Der auferweckte Mensch ist eine konkrete menschliche Person, mit seiner historischen Existenz identisch. Er ist jedoch kein Körper, sondern ein Geist. Er ist nicht der überlebende unsterbliche Teil des Menschen (die Seele), sondern ein geistig hergestellter, *ganzer* Mensch. Die Auferstehung ist, in dieser Weise verstanden, die geistige Herstellung, Vollendung und Verewigung des gestorbenen Menschen.

In die neutestamentliche Hoffnung auf die Auferstehung des Menschen ist dessen ganze Umwelt einbezogen, also die ganze konkrete Welt mit ihren Gegenständen und ihrem Wesen. Cullmann macht auch mit Recht auf diesen kosmischen Rahmen der Auferstehung aufmerksam. Auf der Linie unserer Auslegung kann aber die Veränderung der ganzen materiellen Welt am Jüngsten Tage nur als eine radikale Vergeistigung begriffen werden. Und das ist auch ganz im Sinne der These Cullmanns (oben S. 358): «Dann erst wird es nichts mehr geben als Geist.» In dieser eschatologischen Sicht geht die Welt mit ihrer materiellen Gestalt am Jüngsten Tage dahin: d. h. sie wird durch den Heiligen Geist verändert, vergeistigt, des Fluches der Sünde und des Todes enthoben, vollendet und zum ewigen Leben der Auferweckten in Christo mit dem Vater verewigt. ⁸

Das neutestamentliche Bild der geöffneten Gräber und der zum letzten Gericht auferstehenden Körper kann dabei als ein Bild für die eschatologische Offenbarung gewertet werden, welche sich am allerletzten Tage als eine sichtbare Enthüllung des ewigen Anteils aller Verschiedenen und Auferweckten ereignen wird. Denn das Jüngste Gericht wird eben den ewigen Anteil der Hingeschiedenen und Auferweckten offenbaren und definitiv bestätigen. Auch die «Körper» der Auferweckten müssen da

⁷ Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 27; Eph. 1, 22 f.; 5, 23; Kol. 1, 18.

⁸ Jes. 51, 6; 65, 17; 66, 22; Matth. 24, 35; 2. Petr. 3, 13; Off. 21, 1.

genau wie der «Leib» des auferweckten Christus als eine revelatorische, nicht als eine physikalische Tatsache aufgefaßt werden. Die Auferstehung besteht also nicht in einer physikalischen Auferstehung der Körper aus den Gräbern.

Durch diese Erwägung wird freilich von neuem der Zwischenzustand der vom Körper gelösten, der im Schläfe auf die Auferstehung ihrer Körper wartenden Gläubigen problematisiert. Wenn der Tod Jesu ein wirklicher Tod seines äußeren und inneren Menschen war, und wenn sein neues Leben nur durch seine totale Auferstehung möglich wurde, gilt nicht dasselbe auch für den Tod und die Auferstehung jedes Menschen? Es ist christologisch kaum berechtigt, beim Christen überhaupt ein Überleben nur des «inneren Menschen» nach dem Tode des Körpers anzunehmen. Lebt der Mensch nach seinem Tode, dann ist das lediglich durch eine totale Auferstehung im Sinne einer totalen geistigen Veränderung denkbar. Können wir uns aber die Vermutung erlauben, daß diese Auferstehung gleich nach dem Tode vor sich geht? ⁹ Oder ist es nötig, vorauszusetzen, daß sie erst dem allerletzten Tage vorbehalten bleibt? Da gibt es eine Unsicherheit der zeitlichen Termine, die beirrend sein mag. Sie berührt aber nicht die Grundlage der eschatologischen Hoffnung. Und sie erreicht nicht an Wichtigkeit das apostolische Wort: «Wir werden alle vor den Richterstuhl Christi dargestellt werden», Röm. 14, 10.

Prag.

Zdeněk Trtík.

⁹ Luk. 16, 19—23; 23, 43. Das Wort Jesu «Heute wirst du mit mir im Paradiese sein» steht im Widerspruch mit der Angabe, daß Jesus erst «am dritten Tage» auferweckt wurde. Wird aber diese zeitliche Angabe nicht eher durch die Tatsache der ersten Offenbarung des Auferweckten bestimmt, als durch das sinnlich doch nicht zugängliche Ereignis der Auferstehung?