

Auferstehung des Fleisches

Von KARL RAHNER S.J.

Wenn man ehrlich hinsieht, muß man sehen, daß die Offenbarung Gottes — wie sollte es auch anders sein — in gewisser Hinsicht den Menschen immer überfordert. Das erkennt man auch daran, daß gewisse Wahrheiten seiner Offenbarung immer in Gefahr sind, in der Praxis des alltäglichen Menschen „unexistentiell“ zu werden. Nicht nur bei denen, die sie leugnen, bei den „Häretikern“. Sondern auch bei den braven orthodoxen Christen. Sei es bei ungefähr allen, die einer bestimmten Zeit angehören (nicht alle übrigens, die gleichuhrzeitlich leben, sind Zeitgenossen), sei es bei allen einer bestimmten Schicht, z.B. den „Gebildeten“ (wieviele von ihnen gewinnen z.B. heutzutage Ablässe?). Bei diesen Leuten wird die betreffende Wahrheit nicht geleugnet. Man kennt sie vielleicht sogar ganz gut. Man wird vielleicht sogar heftig protestieren, wenn sie irgendwo ausdrücklich geleugnet wird. Aber sie wird „geglaubt“ so ungefähr in der Art, wie wenn einer etwas „mitkauft“, weil das Eigentliche, das er will, anders nun einmal nicht zu haben ist. Man nimmt sie zur Kenntnis und drängt sie (natürlich nicht reflex, sondern instinktiv) so etwas auf die Seite, an den Rand des Denkens und Lebens, ins Unterbewußtsein, würde man heute sagen, in den Bereich der *fides implicita*, hätte man früher gesagt. Jedenfalls aber beschäftigt man sich mit ihr (gemessen an dem „existentiellen“ Interesse an anderen Wahrheiten desselben Glaubens) nur höchstens am Rand des religiösen Bewußtseins (oder gar nicht).

Wenn man den orthodoxen Christen nach seinem Glauben fragt, verweist er auf den Katechismus, wo alle Glaubenswahrheiten, die bisher in der Geschichte des Glaubens sehr explizit und existentiell deutlich erfaßt waren, ihren gleichmäßigen Platz bewahrt haben. Der orthodoxe Christ gibt sich selten Rechenschaft, daß der ungedruckte Katechismus seines Herzens und religiösen Lebens eine ganz andere Stoffverteilung hat als sein gedruckter, und in jenem manche Seiten dieses ziemlich ganz fehlen oder recht verblieben und unleserlich geworden sind. Er kommt so mit seinem gedruckten Katechismus ganz gut aus. Er entnimmt ihm, was er braucht. Er findet darin alles, was zum rechten Leben und zum getrösteten Sterben notwendig ist. Das übrige läßt er ruhig drin stehen: — es wird schon recht sein. Wo das eine so gut und heilig ist, wird das andere auch schon wahr sein (dächte er sich, wenn er auf den selektiven Instinkt seiner religiösen Praxis überhaupt reflektieren würde). Und so machen ihm — im großen und ganzen — auch diese anderen Wahrheiten kein großes Kopfzerbrechen und keine „Glau-

bensschwierigkeiten“. Es wäre interessant, einmal den „inwendigen Katechismus“ des durchschnittlichen Katholiken (zehn Jahre nach dem letzten Religionsunterricht in der Schule!) für unsere Zeit und Gegend (— nicht überall in der Welt ist er gleich) zu erheben. Die amtliche Katechese könnte viel daraus lernen.

Der „Unorthodoxe“, zur Häresie Neigende und die „Ketzer“ schlagen gewissermaßen reflex den inwendigen Katechismus auf: was sie darin nicht deutlich finden, möchten sie dann auch aus dem gedruckten Katechismus entfernt sehen. Sie sagen: was *uns* heute nicht rasch und deutlich, lebendig und tröstlich in Herz und Leben eingeht, das soll auch nicht Gedächtnis und Kopf des Christen von heute belasten. Daß es so „schwer“ zu begreifen sei, daß es sich nur so mühsam mit unseren heutigen religiösen Bedürfnissen und „wissenschaftlichen Überzeugungen“ und überhaupt mit dem, was uns an Glaubensmöglichkeiten zu Gebote steht, vereinigen lasse, das sei ein Zeichen dafür, daß diese andern Dinge fromme, aber aus der Mode gekommene Vorstellungen seien, Fabeln, überholte Einkleidungen eines in sich vielleicht richtigen Gedankens, der wie ein Kern aus diesen Schalen herausgeholt werden müsse, Mythen, von denen der eigentliche Sinn des Christentums „entmythologisiert“ werden müsse. — Man sieht übrigens: der orthodoxe Gläubige und der christliche Ketzer unterscheiden sich in bestimmter Hinsicht weniger, als auf den ersten Blick scheinen mag. Ein Unterschied von entscheidender Bedeutung (von allem noch Wichtigeren abgesehen) wird aber auch sichtbar: wenn einmal etwas aus dem gedruckten Katechismus gestrichen ist, wie soll es dort und in den des Herzens wieder hineinkommen, wenn das Gestrichene wahr, lebenswichtig gewesen ist und Kurzsichtigkeit und vorlaute Modernität, die sehr dumm sein kann, es gestrichen hat? Da handelt der *scheinbar* so ungenaue und etwas oberflächliche Orthodoxe doch instinktsicherer; er sagt sich: was ich heute nicht verstehe, was mir jetzt noch nicht viel bedeutet (trotz guten Willens), das kann doch wahr sein; morgen werde ich es vielleicht als wichtigste Wahrheit verstehen; übermorgen kann es *die* Wahrheit des kommenden Geschlechtes sein.

Gehört nicht die „Auferstehung des Fleisches“ zu diesen Wahrheiten, die von den Orthodoxen und den Häretikern — von jedem auf seine Weise — umgangen werden? Sie steht in jedem Katechismus, sie wird in jeder Dogmatik behandelt und wird in jedem Credo gebetet. Es gibt natürlich — und gerade in neuester Zeit wieder — Bücher, die diese Wahrheit dem Geschlecht von heute deutlicher und verständlicher sagen wollen. Aber dadurch hat sich noch nicht viel geändert. Es ist eigentlich doch noch so wie damals: „als sie von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, während die andern sagten: darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (Apg 17,32). Da man auch sehr tiefsinnig und bekümmert „spotten“ kann, so sind die heutigen Spötter diejenigen, die da „entmythologisieren“. Aber die orthodoxen Christen sollen sich nicht zu schnell über diese entrüsten. Denn sie selbst sind in ihrem Leben wahrscheinlich heute die, die erst „ein ander-

mal“, also nie etwas darüber hören wollen. Man sage auch nicht, daß die Dogmatisierung der Aufnahme der heiligen Jungfrau mit *Leib* und Seele in die himmlische Herrlichkeit ein Beweis dafür sei, wie lebendig der 11. Glaubensartikel in den Herzen der Christen lebe. Denn es ist auffallend, wie wenig, zögernd und unlebendig eigentlich die ganze Literatur über die Assumptio auf den *Inhalt* des neuen Dogmas einging. Man hat in dieser ganzen Literatur kaum Anlaß genommen, wieder deutlicher und lebendiger zu sagen und zu vertiefen, was nun eigentlich „die Auferstehung des Fleisches“ sei. Man tat so, als ob *darüber* nichts Neues zu sagen, alles da schon, soweit überhaupt möglich, klar und die Frage ganz allein die sei, ob Maria *jetzt* schon diese Vollendung gefunden habe.

Dieser Artikel des Glaubens hat, wenn man so sagen darf, seit er aus der Welt des Spätjudentums (seit Dan 12,2f.; 2 Makk 7) und des NT (wo er zu den Anfangsgründen der Lehre Christi gehört: Hebr 6,1) hinausschritt zu seinem Gang in die Kirchen- und Geistesgeschichte, immer ein bedrängtes Dasein gehabt. Er wurde geglaubt. Selbstverständlich. Denn er ist bezeugt durch die Schrift, das Wort des Herrn und seiner Apostel. Er wurde auch immer bedacht in der Theologie. Im Mittelalter vielleicht sogar für die damaligen Möglichkeiten genau und mit liebevollem Interesse, weil das Mittelalter eine Zeit war, der es noch möglich war, ihrem eigenen vorlauten Geschmack und ihren eigenen Denk- und Lebenstendenzen demütig und gehorsam zu widerstehen (so sehr man natürlich doch auch in seiner Theologie merkt, wohin sie eigentlich drängten). Der Glaubensartikel wurde verteidigt. Gegen die Heiden und ihren „Idealismus“. Von Tertullian sogar mit Leidenschaft: *Caro salutis est cardo*. Gegen spiritualistische Tendenzen unter den Christen, wie die der Gnostiker und des (so ausgelegten) Origines. Gegen Albigenser und Katharer im Mittelalter. Gegen Rationalismus und Aufklärung. Das Volk, der naive Mensch, der gern anschaulich denkt, hat sich immer gern, freilich fast mehr erschreckt als getröstet, den Jüngsten Tag mit der Auferstehung aus den Gräbern und dem Gericht ausgemalt: *tuba mirum spargens sonum*. Und noch heute ist dieses soziologische Milieu für massive Auferstehungsvorstellungen günstig, wie Sekten chiliastischer Art in ihrer Ausbreitung zeigen.

Soweit wäre ja alles schön und in Ordnung. Und doch ist der Weg dieses Artikels hart gewesen. Dort, wo die Väter „Philosophen“ d. h. Platoniker werden, merkt man es ihnen an, daß es ihnen schwer fällt, das Fleisch in den Sieg des „Geistes“ hineinzunehmen. In der Geschichte dieses Dogmas im Mittelalter wird der Blick auf das Ende doch immer mehr von einem Blick auf die Auferstehung des Fleisches zu einem Blick auf die unmittelbare Gottesschau der Seele, und es wird immer deutlicher (noch *gegen* den heiligen Bernhard), daß diese Visio der einzelnen Seele schon gegeben sein kann vor der Auferstehung und Vollendung des Alls, bis diese Lehre sich in dem Dogma Benedikts XII. (1336) endgültig durchgesetzt hat. Der durchschnittliche Christ von heute hat in seinem inwendigen Katechismus fast doch nur

stehen, daß der Gute nach dem Tod „in den Himmel“ kommt. Er schreibt auf die Sterbebildchen: „Was wir bergen in den Särgen, ist der Erde Kleid. Was wir lieben, ist geblieben, bleibt in Ewigkeit.“ Für Paulus war die Auferstehung die Voraussetzung dafür, daß der Verstorbene des vollen Segens Christi und seiner Wiederkunft teilhaftig werde. Der durchschnittliche Christ von heute würde, wenn er von seinem ungeschriebenen Katechismus aus reflektieren würde, verwundert fragen, warum sich der selig Verstorbene für die Wiederkunft Christi so sehr interessiere, da er doch jetzt schon bei Christus und bei Gott in der Seligkeit sei und so nicht mehr sehr Anteil nehmen müsse an dem Geschick dieser Welt da unten. Auch für die Theologen ist gewöhnlich die „Auferstehung“ eine „akzidentelle“ Vermehrung der in ihrem Wesen schon vorher vollendet gegebenen Seligkeit der Seele, insofern nun auch noch der Leib wieder erweckt und mit der Seele vereinigt wird. Auch für sie ist also die Auferstehung eine sehr nachträgliche Sache. Man müßte vermuten, daß, wenn sie das Symbolum neu entwerfen müßten, darin eher die „Unsterblichkeit der Seele“ ausgedrückt würde (die ja in vielen Katechismen als eine „Grundwahrheit“ hervorgehoben wird, ohne daß dabei die „Grundwahrheit“ des Hebräerbriefes erwähnt wird, die Auferstehung der Toten).

Was die Vertreter der Entmythologisierung gegen dieses Dogma sagen, und gerade gegen es, weil es natürlich fast mehr als alle andern Anlaß zur Einrede bietet, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Es kommt ihnen all das zu „mirakulös“ vor, als daß sie es noch wagen würden, es dem Menschen der Physik von heute zuzumuten. Sie werden dann noch, falsch zwar, aber mit einem Schein von Recht behaupten, daß schon die Schrift insofern da und dort anfangs zu entmythologisieren, als ihr nicht überall in gleicher Weise die leibliche Auferstehung am Herzen zu liegen scheine und manchmal diese nur noch so wie das Vorstellungskleid für die zeitlose Gültigkeit des Glaubenden über die Mächte des Todes und der Vergewaltigkeit erscheine. Sie werden darauf hinweisen, daß die mittelalterliche Theologie bis tief in die Neuzeit hinein die Auferstehung und Verklärung des Leibes sich innerhalb einer Welt vorstellten, die es nicht mehr gibt: das *caelum empyreum* als höchste und sublimste Weltsphäre, die als „Ort-teil“ *dieser* Welt der Heils-zeit und ihrem Geschehen vorauxistiert als fixer Rahmen der Heilsgeschichte, in die darum die dieser Region durch die Auferstehung und Verklärung konnatural gewordene Leiblichkeit des Menschen als in ihren „Himmels“-ort auswandern kann, zu Christus, der bei seiner Himmelfahrt in die Sphäre „aufgestiegen“ ist. Sie werden fragen: wo denn der Himmel sei, der doch ein Ort sein müsse, wenn die Lehre von der verklärten Leiblichkeit noch einen Inhalt haben soll? Wie man sich diese Leiblichkeit solle „vorstellen“ können? Ob man da noch esse, und wie man sich das, wenn es beim auferstandenen Herrn geschehen sei, vorstellen solle, ohne daß damit das Rad der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit wieder ins Drehen komme? Ob nicht alle solche Leiblichkeit anders gedacht werden könne denn

als ein Kerker, wenn wir ihr ewig verhaften bleiben, oder ob es noch sinnvoll und ehrlich sei, von Leib zu reden, wenn man einen Geist oder sonst etwas Unvorstellbares aus ihm mache, um die „Verklärung“ des Leibes zu verdeutlichen?

Bevor wir uns konkret fragen, was wir Christen eigentlich glauben, wenn wir die Auferstehung des Fleisches bekennen, ob dies glaubhaft und überdies bedeutsam für uns sei, sind ein paar grundsätzliche Worte über das Thema der „Entmythologisierung“ wohl nicht zu vermeiden. Beileibe keine gründliche Abhandlung über diese Frage oder gar eine geschichtliche Darstellung der Gründe und Gegengründe dazu. Nur ein paar Bemerkungen, die das Folgende über das hier gestellte Thema verständlicher machen sollen. Alle menschliche Erkenntnis ist immer zweipolig: begrifflich und anschaulich zugleich. Auch die abstraktesten, genauesten metaphysischen Begriffe haben noch ihr Anschauungselement bei sich. Zu dieser notwendigen Anschauung gehört und taugt nicht nur eine statische Vorstellung, sondern unter Umständen ebenso gut ein anschaulicher *Vorgang*. Die Grenze zwischen Vorstellung und dem damit Gemeinten liegt nicht bei allen Wirklichkeiten, die gemeint sind, an genau derselben Stelle, schon darum nicht, weil ja auch etwas unmittelbar Vorstellbares „gemeint“ sein kann (z. B. das Aufhören von neuen Geburten usw.). Das „Urgeschichtliche“ (Gen 1—3) und das „Eschatologische“ müssen aus der Natur der Sache heraus für uns den größten Abstand zwischen Vorstellung, Bild einerseits und gemeinter Sache anderseits haben. Obwohl etwas nur mit und unter einer Vorstellung (einem Bild, einem vorstellbaren Vorgang) gemeint werden kann, können doch Wirklichkeiten und Vorgänge gemeint werden, die nicht vorgestellt werden können (z. B. die „Tiefe“ der Seele, das „Unter“-Bewußte, der „reine“ Geist). Der Mensch kann die Inadäquatheit solcher Begriffe, in denen das Vorstellungselement „behelfsmäßig“ von einer *anderen* Sache genommen wird als der des durch den Begriff Gemeinten selbst, erkennen und darum dieses Element kritisieren, abändern. Nicht dadurch, daß er es abschafft und einen „reinen“ Begriff von der vorstellungsjenseitigen Sache selbst in sich allein gewinnt, sondern indem er seine Vorstellung abhandelt und das nicht in sich selbst Vorstellbare, das denkbar bleibt, von verschiedenen Vorstellungspunkten anvisiert und sich auf diese Weise klar macht, wo das einzelne Bild und die einzelne Vorstellung nur Bild und nur Vorstellung ist, ohne einfach als solche von der gemeinten Sache in sich selbst zu gelten.

Wenn jemand in diesem Sinn eine Kritik der Vorstellungsschemata der religiösen Begriffe, die im Dogma verwendet werden, vornimmt, vorsichtig und langsam, mit dem dauernden, vom Lehramt der Kirche kontrollierten Bemühen, daß dabei nichts von dem Glaubensinhalt verlorengelht, dann „entmythologisiert“ er nicht, sondern tut etwas, was die Theologie immer getan hat und tun muß. Und umgekehrt, wenn er *dieses* tut, kann er leicht einsehen, daß *er* keinen Grund hat zu entmythologisieren und daß

eine solche Entmythologisierung im Grund nichts anderes ist als seine eigene an sich — richtig verwendet — berechtigte Methode, die konkret schlecht angewendet wird, weil man mit Recht das Bad ausschüttet und mit Unrecht das Kind dazu. Diese Kritik der Vorstellungsschemata ist dauernd unabgeschlossen; denn es kann immer nur mit Hilfe *anderer* „Vorstellungen“ etwas gedacht werden. Die „Kritik“ hat also notwendig ebenso eine Inadäquatheit mit dem Gegenstand an sich wie der „kritisierte“ Satz. In vielen theologischen Fällen wird es gar nicht möglich sein zu sagen, wo die gemeinte Sache *genau* aufhört und das „bloße“ Bild anfängt. In solchen Fällen wird der glaubende Christ und Theologe sich in der Theologie und erst recht in der Verkündigung an den Sprachgebrauch der Schrift und Überlieferung halten, weil er da weiß, daß er ein sanktioniertes Bild hat, das richtig die Sache selbst sehen läßt, wenn auch die reflexe Scheidung der beiden Elemente nicht adäquat gelingt. Es gibt natürlich Begriffe, deren Vorstellungselement von solcher urmenschlicher und zugleich sachlich unvermeidlicher Art ist, daß solche Begriffe, wenn sie einmal gefunden sind, nicht eigentlich durch bessere ersetzt werden können. Aber in jedem Begriff findet eine *conversio ad phantasma* statt, wie Thomas sagt. Jedes Wissen um eine Wirklichkeit ist, mag die Sache noch so überirdisch und der Begriff noch so streng und abstrakt sein, ein Wissen „in Bild und Gleichnis“.

Es ist nun wichtig zu beobachten, daß die einzelnen Teile der Schrift in der Schilderung der Ereignisse der Vollendung der Welt und der darin gegebenen Auferstehung der Toten Beschreibungen geben, die gar nicht in ein einheitliches *Bild* zusammenkombiniert werden können, so sehr sie in der Sache dasselbe widerspruchlos meinen. Einmal fällt der Blick auf die Auferstehung der Gerechten allein, die als die um ihr Heil Wissenden selig dem wiederkommenden Herrn als ein ihn einholendes Gefolge entgegenziehen, so daß eine *allgemeine* Auferstehung und eine erst noch zu vollziehende Scheidung der Guten und der Bösen keinen Platz, im *Bild* wohlgemerkt, mehr hat. Oder die Heiligen sind ein andermal das Gefolge des Herrn, das mit ihm von oben kommt. Das Ende ist einmal auf der Erde, die erst Stätte der Seligkeit wird, das anderemal die schon überirdisch existierende Wohnung, in die man, die Erde verlassend, einzieht. Die kosmischen Bilder (Verbrennen der Welt, Fallen der Sterne auf die Erde usw.) sind in ihrer Bildhaftigkeit und in der unbekümmerten Freiheit und Variabilität ihres Gebrauchs zu deutlich, als daß man daran denken könnte, sie wären in diesem Charakter von den ursprünglichen Rednern nicht erkannt worden. Wer kann im Ernst bestreiten, daß auch ein Mensch der Heiligen Schrift gewußt hat, daß es bei vielen nicht genau für ihre Auferstehung, wie sie bei diesen sein muß, paßt, wenn gesagt wird: „die Gräber öffnen sich.“ Man braucht nicht zu fürchten, von der Lehre des heiligen Paulus abzuweichen, wenn man sich nicht zu sehr den Kopf zerbricht, wie die Toten den Ton der Posaune des Erzengels hören werden, und wie das zur Aussendung der vielen Engel oder

zur auferweckenden eigenen Stimme des Herrn in seinen eschatologischen Reden paßt. Man kann in diesem Wort ein Bild sehen und doch erschreckt sein über das, was es wahrhaftig für damals und für heute sagen will: die Allmacht Gottes über die Toten, die auch noch als Tote ihm nicht entrinnen können, ja man mag ahnen, daß Gottes Allmacht, gerade weil sie allmächtig und nie konkurrenzbedroht ist, auch geschaffenen Gewalten der Welt Anteil gibt am Werk der Vollendung der Toten hinein in das Leben über allem Tod. Daraus folgt, daß man nicht entmythologisiert, sondern es eine unvermeidliche und berechtigte Aufgabe ist, wenn man schlicht im Sinn der Schrift selbst fragt, was eigentlich als Sache unter diesen eschatologischen, volkstümlichen und dichterischen Veranschaulichungen gemeint sei. Ein harmonisierender Ausgleich der Bildelemente auf *ihrer* Ebene ist aus dem genannten Grund völlig überflüssig und gar nicht im Sinn der Schrift. Es wird auch in diesem Fall nicht immer möglich sein, Form und Inhalt eindeutig zu scheiden.

Wenn wir Christen also „die Auferstehung des Fleisches“ bekennen, was sagen wir dann damit eigentlich? Was mindestens?

Fleisch meint den ganzen Menschen in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit. Auferstehung also die Endgültigkeit und Vollendung des *ganzen* Menschen vor Gott, die ihm das „ewige Leben“ gibt. Weil der Mensch ein plurales Wesen ist, das in und trotz seiner Einheit gewissermaßen sich durch mehrere und sehr verschiedene Dimensionen hindurch, durch Materie und Geist, Natur und Person, Aktion und Passion usw. hindurch erstreckt, so ist es nicht verwunderlich, daß das Werden seiner Vollendung und ihr Eintritt nicht einfach eine in jeder Hinsicht in sich selbst einfache und identische Größe ist und daß der „Zeitpunkt“ solcher mehrschichtigen Vollendung nicht einfach für jede dieser Dimensionen derselbe ist. Darum bleibt es wahr, was, belehrt von Ansätzen zu solcher Erkenntnis in der Schrift, das Glaubensbewußtsein der Kirche immer deutlicher erfaßt hat: die bleibende Wirklichkeit des personalen Geistes kann schon zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft gelangen durch den Vorgang und den Moment, den wir nach seiner innerweltlichen Seite als Tod erfahren. Insofern diese Gottesgemeinschaft das innerste Wesen der seligen Vollendung ausmacht, kann mit dem Tod schon der „Himmel“ und die „ewige Seligkeit“ gegeben sein (Denz. 530). Trotzdem bleibt der Verstorbene mit der Wirklichkeit, dem Geschick und so der Zeit der Welt „verbunden“, so wenig wir uns eine solche bleibende Weltzugehörigkeit „vorstellen“ können und so wenig darüber unmittelbar greifbare Aussagen in der Schrift enthalten sind. Man muß sich nur einmal nüchtern klarmachen, daß eine geistige Gottesgemeinschaft nicht einfach als eine im umgekehrten Verhältnis zur Zugehörigkeit zur *materiellen* Welt wachsende Größe betrachtet werden kann, sondern daß dies zwei an sich völlig disparate Größen sind, so daß es z.B. grundsätzlich Gottesschau vor dem Tod geben kann und „Trennung vom Leib“ im Tod für die Seele noch

lange nicht eo ipso eine größere Nähe zu Gott bedeuten muß. Weltferne und Gottesnähe sind nicht vertauschbare Begriffe, so gern wir in einem solchen Raumschema zu denken pflegen.

Die Verstorbenen bleiben somit (trotz der *Visio beatifica*) dem Schicksal der Welt verbunden.

Diese Welt als Ganzes hat einen Anfang und eine Geschichte; sie geht einem Punkt entgegen, der nicht das Ende ihres Daseins, aber das Ende ihrer unabgeschlossenen, sich fortzeugenden Geschichte ist. So wenig es uns gelingen mag, uns konkret vorzustellen, *wie* ihr Bestand an sich einerseits und ihr (für unsere Voraus-sicht) ins Ungewisse gehender Wechsel anderseits einmal voneinander abgehoben werden können, wie jener bleibt, dieser aufhört, so wenig wir sagen können, wie die dann bleibende Welt sein wird (alle Versuche, sich dies vorzustellen, bleiben im Bild stecken), so ist uns doch diese noch ausständige, einmal kommende Endgültigkeit der Welt als ganzer heute *denkbarer* als vielleicht früheren Geschlechtern und den Alten zumal. Denn für sie machte *diese* Welt ihrer Erfahrung den Eindruck des Ewigen; der Wechsel und die Vergänglichkeit war nur ein Ereignis in der ganz zu unterst liegenden Schicht dieser „ewigen“ Welt „ewiger“ Gesetze, die umfingen war von der still ruhenden Heiterkeit himmlischer Sphären; für sie (sogar für die Christen¹) konnte darum Seligkeit nur das Auswandern aus der Sphäre der Vergänglichkeit in die dieser heilsgeschichtlichen „Wanderung“ vorgegebenen seligen Himmelssphären sein; die Heilsgeschichte geschah in der vom „Himmel“ umschlossenen Welt; war aber nicht des Himmels eigenes Werden. Wir heute werden bei aller letzten Unsicherheit der Physik der Welt und bei aller tiefsten Problematik einer immer auf Vorläufigkeit gestellten „Harmonisierung“ theologischer Daten und natürlicher Welterkenntnis doch des Werdecharakters unserer Welt als ganzer deutlicher inne. Es wird uns sinnlos, ihre Existenz nach rückwärts ins Unendliche verfolgen zu wollen; sie selbst bis knapp an das Letzte ist zeitlich, und nicht nur die Umdrehungen ihrer Gestirne.

Wenn wir das Werden, die Zeit und die Geschichte wirklich zeitlich sein lassen und nicht wieder am Ende doch eine falsche Ewigkeit daraus machen, dann können wir sagen (ganz vorsichtig): es widerspricht nicht dem Wesen der Welt, daß diese offene, sich fortzeugende Geschichte einen Anfang und ein Ende hat. Wie weit dieses Ende das nach inneren Gesetzen geschehende Sich-zu-Tode-laufen des Weltlaufes selbst ist, wie weit ein Halt durch das schöpferische und in Schranken weisende Wort Gottes geschieht, wie weit beides letztlich auf dasselbe hinausläuft, wer weiß es zu sagen! Jedenfalls wissen wir aus dem Zeugnis Gottes, daß diese Geschichte der Welt ihr Ende findet und daß dieses Ende nicht ein schlechthinniges Aufhören, ein Nicht-mehr-sein der Welt selbst sein wird, sondern die Teilnahme an der Voll-

¹ Für sie war — ein philosophisch sie bedrängendes Geheimnis — die Welt als Ganzes geschaffen und *zeitlich*. Damit ist aber noch längst nicht gesagt, daß die mittelalterliche Theologie auch für die supralunaren Sphären der Welt den Charakter radikaler Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, wie wir ihn erfahren, deutlich hätte sehen können.

endung des Geistes. Dieser nämlich ist gesetzt in Anfang, aber auf Gott hin. Und darum ist sein Anfang nicht der Anfang des Endes, sondern der Anfang des Werdens in Freiheit zu frei vollzogener Vollendung, die das Werden nicht ins Nichts fallen läßt, sondern es in Endgültigkeit aufhebt. Da aber die tiefste Überzeugung des Christentums und des Idealismus wahr ist, daß der personale Geist der Sinn der ganzen Weltwirklichkeit und trotz aller biologisch-physikalischen Unbedeutendheit *nicht nur* ein seltsamer Gast in der Welt ist, die ihm im letzten ungerührt und gleichgültig gegenüberstehend ihre eigene Geschichte triebe, sondern dieser Geist als menschlicher aber materieller, weltlicher, leibhafter, ja *innerweltlicher* Geist ist, so ist das Ende der Welt Partizipation der Vollendung des Geistes: sie bleibt, jenseits ihrer bisherigen Geschichte als konnaturale Umwelt des vollendeten Geistes, der seine Endgültigkeit in der Gottesgemeinschaft gefunden hat und seine und ihre Geschichte am selben Punkt vollendet. Ist dies so, dann muß aber bedacht werden, wie diese Geschichte der Geistpersonen genauerhin war und ist: sie ist eine Geschichte, die als Geschichte einer Menschheit (bewußt oder sich selbst verhüllt) mit, für und gegen die Person dessen geschah, der Gottes Leben und die Geschichte einer menschlichen Wirklichkeit in einem — durch Tod und Auferstehung hindurch — besaß: Jesus Christus, unser Herr. Das Ende der Welt ist darum die Vollendung und totale Durchsetzung der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus und seiner Auferstehung ihren entscheidenden Durchbruch und Sieg schon errungen hat. Insofern geschieht bei dieser Vollendung sein Kommen in Macht und Herrlichkeit: das Offenbarwerden seines Sieges, das Durchbrechen und Offenbarwerden auch für die Erfahrung, daß die Welt als Ganzes in seine Auferstehung und die Verklärung seines Leibes einmündet. Sein wiederkommen ist nicht ein Ereignis, das sich lokalisiert auf der Bühne einer unverwandten Welt abspielt, das einen bestimmten Raumpunkt in dieser Welt unserer Erfahrung hätte (wie sollten ihn sonst z. B. alle sehen können?), sein Wiederkommen geschieht bei der Vollendung der Welt in die Wirklichkeit hinein, die er jetzt schon besitzt, so, daß er, der Gottmensch, als das innerste Geheimnis und die Mitte aller Welt und Geschichte für alle Wirklichkeit, und darin für jeden ihrer Teile in seiner Weise, offenkundig wird.

In diesem Zusammenhang ist das zu stellen, was wir im engeren Sinn die Auferstehung des Fleisches nennen. Die im Zusammenhang der Welt gebliebene Geschichte der ihre personale Endgültigkeit durch ihr Leben schon getätigt habenden Menschen erlangt mit der Vollendung der Welt ihre leibhaftige Ganzheit und Ausdrücklichkeit. Sie werden als Ganze vollendet mit Seele und Leib und ihre im Tod schon begonnene Vollendung wird selbst vollendet, welthaft greifbar, leiblich. Wir können uns das „wie“ dieser leibhaftigen Vollendung nicht eigentlich vorstellen. Wir können aber mit Gottes Offenbarung glaubend sagen: ich glaube, daß wir einst die Lebendigen, die Ganzen und Vollendeten sein werden in dem ganzen Umfang, in allen Di-

mensionen unserer Existenz; ich glaube, daß das, was wir das Materielle an uns und unserer Umwelt nennen (ohne eigentlich sagen zu können, was es im Grunde ist, was zu seinem Wesen, was nur zu seiner vorläufigen Gestalt und Erscheinung gehört), nicht einfach identisch ist mit dem Wesenlosen und Scheinhaften, dem einmal Abgetanen, demjenigen, das vor dem Endgültigen des Menschen vergeht. Wenn aber das Materielle nicht einfach die objektive Täuschung und nicht bloß das abzutunende Material ist, an dem die Geschichte der Geister sich in Freiheit einübt, bis ihre Tat getan ist, sondern ein Stück der wahren Wirklichkeit selbst, dann geht sie eben laut der Verheißung Gottes mit ein in die Vollendung, dann kann auch sie der Endgültigkeit und Vollendung teilhaft werden. Wenn wir auf den Auferstandenen blicken, indem wir die Erfahrung der Apostel mit ihm zu Rate ziehen, mag uns auch eine gewisse Vorstellung der vollendeten Leiblichkeit, in der sich der geschaffene Geist selbst vollendet, aufgehen. Nur dürfen wir dabei nicht vergessen, daß, was die Apostel als die Unvollendeten an dieser Vollendung erfahren konnten, eine gewissermaßen gebrochene, übersetzte Erfahrung ist und auch so noch dunkel bleibt, wie das Vollendete den Vollendeten erscheint. Wir werden also schließlich nur in der paradoxen Sprache Pauli sagen können: es wird ein pneumatischer Leib sein (1 Kor 15,44): wahre Leiblichkeit, die doch reiner Ausdruck des Geistes, der eins mit dem Pneuma Gottes geworden ist, und seine Leibhaftigkeit ist, ohne seine Enge und Verdemütigung und Leere zu bleiben, Leiblichkeit, welche die im Tod gewonnene Freiheit vom irdischen Hier und Jetzt nicht wieder aufhebt, sondern gerade zur reinen Erscheinung bringt.

Wenn und insofern wir Leibhaftigkeit und Konkretheit der auferstandenen und wirklichen Person — auch entsprechend der Erfahrung mit dem Auferstandenen — nicht anders denken können als zusammen mit einer gewissen Raum- und Ort-haftigkeit, so werden wir den Himmel als Ort und nicht nur als „Zustand“ zu denken haben. Insofern es jetzt schon Menschen gibt (der auferstandene Herr, Maria und wohl auch andere: vgl. Mt 27,52), die eine verklarte Leiblichkeit besitzen, existiert *dieser* „Ort“ schon jetzt als Ergebnis, wenn auch nicht als Voraussetzung (wie die Alten dachten) dieser Verwandlung von menschlicher Leibhaftigkeit. Wenn wir an die innere Endlichkeit unserer eigenen physikalischen Räumlichkeit denken, die nicht Voraussetzung, sondern inneres Moment der unverklärten Materie und Ergebnis ihrer Geschichte ist, dann wird es uns nicht unmöglich zu denken (nicht: vorzustellen!), daß diese Räumlichkeit und jene himmlische „Raumhaftigkeit“ an sich disparate und inkommensurable Größen sind. Das aber bedeutet dann, daß es einerseits apriori sinnlos ist zu fragen, wo der Himmel sei, wenn unter diesem „Wo“ eine Raumstelle *unserer* physikalischen Räumlichkeit zu denken ist, und daß es anderseits doch möglich bleibt, sehr „realistisch“ an der Leibhaftigkeit der Verklärten samt deren Raum- und Ort-haftigkeit festzuhalten. Wir brauchen die Himmlischen nicht im physikalischen Weltsystem unserer Erfahrung unterzubringen. Weil man aber heute

in der Physik mehr als je lernt, unanschaulich zu denken, wird uns das weniger als früher daran hindern, die Existenz der Himmlischen sehr unanschaulich ernst zu nehmen. Wenn einmal die Geschichte des Kosmos und der geistigen Welt zu ihrem vollen Ende gekommen sein wird, wird alles verwandelt sein. Dann kann das eine Neue ebenso gut neuer Himmel wie neue Erde genannt werden.

Die totale Lösung, die alles umfaßt, ist, weil sie alles versöhnen muß, immer die schwierigste und die so am schwersten in die Enge unseres Geistes eingeht, der nach kurzen und übersichtlichen Lösungen verlangt. So ist es auch mit der Frage nach dem Ende. Wer die irdische Welt abtut und den vollendeten Menschen spiritualistisch oder existentialistisch oder wie immer endgültig von dieser Erde wegweist in eine Seligkeit des (angeblich) reinen Geistes, verkürzt und verrät die wahre Wirklichkeit des Menschen, des Kindes dieser Erde. Wer den Menschen untergehen läßt, zermahlen in der grausamen Mühle der Natur, weiß nicht, was Geist und Person ist, und nicht, wieviel wirklicher trotz aller scheinbarer Ohnmacht Geist und Person ist als aller Stoff und alle Energie der Physik. Wer nicht glaubt, daß beides einmal versöhnt zur einen Vollendung kommen könne, der leugnet im letzten, daß der eine Gott Geist und Stoff in einer Tat zu einem Ziel geschaffen hat. Der Christ aber ist der Mensch der totalen Lösung. Sie ist die schwierigste, die unübersehbarste. Den Glauben zu dieser Lösung und den Mut zu solcher Lösung schöpft er allein aus dem Worte Gottes. Dieses aber bezeugt die Auferstehung des Fleisches. Denn das Wort ist selber Fleisch geworden. Es hat nicht das Wesenlose angenommen, sondern das Geschaffene. Was aber geschaffen ist von Gott, ist nie das nur Negative, nie der Schleier der Maja. Was so von Gott erschaffen, in Christus angenommen und durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärt wurde, hat auch in uns eine Endgültigkeit und Vollendung vor sich.

Der heutige Stand der Bibelwissenschaft

Von AUGUSTIN BEA S.J.

Geschichtliche Voraussetzungen

Die katholische Bibelwissenschaft hatte im 16. und 17. Jahrhundert eine bedeutende Höhe erreicht; nicht mit Unrecht nennt man diese Periode ein „zweites goldenes Zeitalter“ der Schrifterklärung. Dann aber folgten fast zwei Jahrhunderte des Stillstandes oder, besser gesagt, des Rückschritts, Zeiten, die kaum den einen oder andern Namen aufweisen, der es wert gewesen wäre, der Nachwelt überliefert zu werden. Auf dem Gebiet der protestantischen Exegese war es nicht viel anders; auch da sind es nur ganz wenige Namen, die heute noch genannt werden. Dieser Rückgang des Interesses für das Bibelstudium erklärt sich aus den Zeitverhältnissen: das theologische