

Christian Herrmann

Der unsterbliche Mensch

1 Transzendierungssehnsucht

Die Erfahrung der eigenen Begrenztheit und Vergänglichkeit geht einher mit der Sehnsucht des Menschen, diesen Beschränkungen zu entkommen oder diese zumindest abzuschwächen. Der Tod wird entweder *verdrängt* und die Konfrontation mit dem Sterben auf bestimmte Berufsgruppen wie Ärzte, Krankenschwestern, Totengräber, Pfarrer delegiert. Auch kann der Tod *bagatellisiert* werden („Es hat ihn erwischt“). Die inflationäre Berichterstattung über Kriege, Unfälle und Katastrophen in den Medien trägt zu einer Abstumpfung bei. Oder man versucht, den Tod, das je eigene Sterben *offensiv* wahrzunehmen, nicht nur als ein Ereignis, das die jeweils anderen betrifft.

Ein Verfahren, die Folgen des Todes zu begrenzen und damit die eigenen Grenzen zu durchstoßen, ist das Streben nach einer möglichst effektiven *Rezeption durch die Nachwelt*. Der Turmbau zu Babel geschah zu dem Zweck, sich einen Namen zu machen (Gen 11,4). Ein Lehrer oder Wissenschaftler freut sich, wenn seine Schüler seine Gedanken und Anliegen bewahren und weiterführen. Eltern hoffen, in ihren Kindern, für die sie gearbeitet und denen sie bestimmte Wertvorstellungen vermittelt haben, weiterzuleben. Gedenkstätten für gefallene Soldaten oder Opfer von Verbrechen gehen davon aus, dass das Andenken späterer Generationen und dessen pädagogische Wirkungen den Verlust des Lebens der Geehrten erträglicher macht und ihm einen Sinn verleiht. In vielen Todesanzeigen lassen sich Sätze lesen wie: „Wir werden dich / ihn / sie nie vergessen“; „Traurig, aber dankbar – denn die Liebe bleibt“ (Süddeutsche Zeitung, 20.9.1995, S. 26); „Wer so geschafft hat wie Du im Leben, / Wer so erfüllte seine Pflicht, / Wer stets sein Bestes hat gegeben. / Vergißt man auch im Tode nicht“ (SZ, 21.9.1995, S. 36). In allen diesen Fällen ist das Mittel der Transzendierung der Todesgrenze ebenfalls begrenzt, also vom Fortleben bestimmter Personen und von der Akzeptanz bestimmter Inhalte und Entscheidungen abhängig. Die

vernichtende Wirkung des Todes wird zu einem zeitlich mehr oder weniger befristeten Prozess abgeschwächt, aber nicht aufgehoben.

Mit *biotechnologischen Verfahren* versucht man, die Vergänglichkeit des Individuums unmittelbar, nicht über den Umweg anderer Personen zu überwinden. Dazu gehört z.B. die Gefriertrocknung¹ oder das reproduktive Klonen.

Der Tod und der Schatten, den er als Kulminationspunkt von Leid, Schmerz, Krankheit auf das Leben wirft, wird als Minderung der Lebensqualität empfunden. Unsterblichkeit kann dadurch angestrebt werden, dass man die Bedeutung des Todes für das gegenwärtige Leben zu minimieren versucht. Werfen Vergänglichkeit und Tod die Sinnfrage auf, so antwortet man darauf mit dem Programm eines positiven Denkens, mit *Lebenshilfe*-Angeboten oder Antidepressiva.

Eine weitere Reaktionsmöglichkeit auf den Tod ist der *Hedonismus*; es gilt, die angenehmen Seiten des Lebens zu maximieren, die irdischen Sinn- und Glücksangebote so weit als möglich auszukosten: „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“ (Jes 22,13 / 1Kor 15,32). Hier wird das Relative verabsolutiert, weil die Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer als dem Absoluten, der den Tod verhängt, verweigert wird. Demgegenüber wahrt das „Carpe diem“ bei Kohelet das Zueinander von dankbarem Gebrauch der Schöpfungsgaben und verantwortlichem Verhältnis zum Schöpfer (Koh 11,9; 12,14). Relatives kann nur eine partielle Sicherheit (*securitas*) verleihen; es kann aber nicht sein eigenes Wesen aufheben oder übersteigen, wie der reiche Kornbauer erfahren muss, der sich Schätze in dieser Welt sammelt, die ihn nicht retten und vor dem Tod bewahren können (Lk 12, 16–21). Gewissheit (*certitudo*) als eine absolute, vom Relativen unterschiedene, dieses aber qualifizierende Größe ist weder durch ein Konsumverhalten noch durch einen Aktionismus zu erreichen. Unsterblichkeit als vollendete Transzendierung der Grenzen der menschlichen Existenz kann nicht durch Extrapolation, Verlängerung, Übersteigerung oder Ignorierung des Zeitlichen, des Begrenzten erreicht werden.

¹ Dombrowski, Heinz: „Die potentielle Unsterblichkeit“. – In: *Was ist der Tod? : elf Beiträge und eine Diskussion*. – Das Heidelberger Studio: eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks. – Leitung: J. Schlemmer. – 45. Sendefolge. – München 1969, 131–146 (bes. 133f.145).

2. Immanenzreduktion

Besteht bei den Menschen eine nicht auszulöschende Sehnsucht nach Transzendenz, nach religiöser Erfahrung und Orientierung, wenn auch in zunehmend vagabundierender und synkretistischer Form, so ist in kirchlichen Kreisen eine gegenteilige Tendenz festzustellen. Man befürchtet, mit einer Ausrichtung auf das ewige Leben als zu irrelevant und ineffektiv für die Gestaltung des innerweltlich-gesellschaftlichen Lebens zu erscheinen. Reiner Vogels kritisiert die Verdrängung des Unsterblichkeitsgedankens in der neueren evangelischen Theologie seit dem 1. Weltkrieg und in der römisch-katholischen Theologie seit den 1960er Jahren. Er sieht hier „erkenntnisleitende Interessen“ am Werk, die sich unter theologischen Argumenten verbergen. Letztlich gehe es darum, das *Christentum* zu *verdieesseitigen* und den Weg für eine radikale Politisierung des kirchlichen Lebens frei zu machen.² Lutherische Theologen hätten diese Intention der Barth'schen Theologie nicht durchschaut und sich an der Tabuisierung der Unsterblichkeit beteiligt. Ausgangspunkt der innerweltlichen Eschatologie sei die Rezeption des Projektionsvorwurfs von Feuerbach, Marx und Nietzsche durch die Theologie gewesen.³ Indizien für die Fixierung auf das Diesseits sieht Vogels in der Veränderung der deutschen Form des *Apostolikums* („Auferstehung der Toten“ statt „Auferstehung des Fleisches“) und des Bibeltextes gegen die Septuaginta-Übersetzer und Luther, die sehr wohl um die Bedeutungsbreite des griechischen Wortes *psychē* wussten und trotzdem dieses Wort bzw. das deutsche Wort „Seele“ verwendeten.⁴

Richtig ist der Hinweis, dass im Neuen Testament mehrmals explizit der Tod als Schlaf bezeichnet wird (1Kor 11,30; 1Thess 4,13; Mt 9,24; Joh 11,11), so dass es „so etwas wie einen Kern der Person, eine Kontinuität der Selbigkeit“ geben muss, „die im Tod nicht erlischt“⁵. Vogels spielt mit der Septuaginta die Unsterblichkeit nicht gegen die Auferstehung aus, sondern erkennt in ersterer die logische – nicht konstitutionell-ontische – Voraussetzung der letzteren:

² Vogels, Reiner: „Die Unsterblichkeit der Seele : Plädoyer für die Überwindung eines theologischen Tabus“. In: *HoLiKo* 15. 1997/98, Nr. 60, 417–436 (hier S. 423)

³ Vogels, Unsterblichkeit, 422.

⁴ Ebd., 425–427.

⁵ Ebd., 427.

„Offensichtlich waren sie sich des sachlichen Zusammenhanges zwischen Auferstehungsglaube und Glaube an die Unsterblichkeit der Seele bewußt: Die Rede von der unsterblichen Seele des Menschen dient doch dazu, die Identität des Verstorbenen mit dem Auferweckten zu sichern“.⁶ Problematisch ist allerdings ein *Entwicklungsschema*, dem gemäß Vogels die alttestamentliche Auferstehungshoffnung als spät und als einen notwendigen gedanklichen Fortschritt betrachtet, der von der Septuaginta und vom Neuen Testament durch Einführung eines dualistischen Menschenbildes weitergeführt worden sei. Man dürfe nicht zu dem einlinigen archaisch-hebräischen Menschenbild zurückkehren.⁷

Gegen das sogenannte *Gerichtsargument*, das die Seele nicht aus dem Gericht Gottes und vom Tod als Sündenstrafe ausgenommen sehen will (von Röm 6,23 her), wendet er die Befürchtung ein, dass mit der Preisgabe des Unsterblichkeitsbegriffs gerade die Gerichtserwartung der Menschen schwinde mit allen Folgen für deren moralisches Verhalten.⁸ M.E. hängt der Gegensatz von Immanenz- und Transzendenzbezug, von Orientierung am Gericht Gottes oder an dem der Menschen (öffentliche Meinung, Zeitgeist, Trends) jedoch nicht vom Terminus Unsterblichkeit ab. Auch die auffallend von Vogels geschonte liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, die in der Unsterblichkeitsvorstellung einen rational nachvollziehbaren Glaubenskern sah, betrieb eine massive Verdiesseitigung und konnte das Endgericht mehr wie Kant als Postulat der praktischen Vernunft denn als Geschehen in einem personalen Gegenüber verstehen.

Gegen das sogenannte *Sehnsuchtsargument*, das die Unsterblichkeit als Wunschprojektion des leidenden Menschen sieht, weist Vogels zu Recht darauf hin, dass die Unsterblichkeit nicht zwingend ein Heilswort ist, vielmehr etwa bei Platon gerade mit der Erwartung der Verantwortung vor dem Gericht begründet werden kann.⁹ Die Ewigkeitsorientierung führt nicht zu einem ethisch-politischen Quietismus, sondern zur Orientierung an den Normen, die Maßstab des erwarteten Gerichts sein werden. Diese Normen und Bezugspunkte sind allerdings andere als diejenigen, die aus einer rein weltimma-

⁶ Ebd., 430.

⁷ Ebd., 430f.

⁸ Ebd., 432.

⁹ Ebd., 434.

nenten Perspektive folgen. Es geht nicht um den Gegensatz Spiritualität versus Ethik, sondern um eine Konkurrenz der Bezugspunkte und inhaltlichen Füllungen. Die Trennlinie zwischen „alter“ und „neuer“ Eschatologie wie bei Vogels nur an dem Dass der Verwendung des Unsterblichkeitsbegriffs festmachen zu wollen, greift zu kurz. Die Grundtypen der Problemlösungen und damit die Weichenstellungen bleiben mit zahlreichen Variationen durch die Zeiten hinweg dieselben und sind mehrfach miteinander verknüpft.

3. Theologische Weichenstellungen

a) Tod – Freund oder Feind?

Eine Grundfrage ist diejenige, ob der Tod in positiver Weise als Instrument für einen Heilsweg integriert wird oder als Feind quer zu allen menschlichen Bemühungen steht. Platon geht aus von einer konstitutionell-ontisch begründeten Asymmetrie. Die Seele ist demnach nicht selbst göttlich, sondern befindet sich in einem *Dazwischen* (metaxy), das zugleich ein Dorthin ist: es besteht eine Tendenz zum Göttlichen hin.¹⁰ Das Noch-Nicht der ungestörten und unwiderruflichen, noetisch vermittelten Gemeinschaft mit der Welt der eigentlichen, transzendenten Dinge muss mehr und mehr eingeholt und zu einem Schon-Da gemacht werden. Zu den Göttern gelangt man nur auf dem Weg der Philosophie, d. h. der Bemühung um die reine und unbeeinträchtigte Schau der transzendenten Welt.¹¹ Das Eschaton ist noetisch gefüllt, wobei sich *Erkenntnistheorie und Ethik* wechselseitig bedingen. Die Erkenntnis des intelligiblen, unsichtbaren Seienden kann nur unter Ausschaltung der sinnlichen Wahrnehmung und unter Abwendung von ihr erfolgen.¹² Die Intensität der Erkenntnis ist abhängig von der Progression und Perfektion der Reinigung (katharsis): Gleiches kann nur durch Gleiches, Reines also nur durch Reines erkannt werden.¹³ Die Seele ist der Mensch, weil sie Subjekt

¹⁰ Platon, *Lysis*, 216e.2-3; 222a; *Menschsein als Wanderung: Phaidon*, 61e.67b.c.

¹¹ Platon, *Phaidon*, 82b.c.

¹² Die sinnliche Wahrnehmung ist den sichtbaren Dingen zugewandt, kann aber bei der Erkenntnis des Unsichtbaren nur zum Irrtum führen: *Phaidon*, 79b.c.

¹³ vgl. Platon, *Phaidon*, 66b.67c.

der Reinigung wie der Erkenntnis, der Leib hingegen als Repräsentant der Immanenz Objekt der Reinigung und Hemmschuh der Erkenntnis ist. Seel-sorge als Option impliziert eine Forcierung der asymmetrischen Dimension des Dazwischen, d. h. der *Hinwendung* zur Transzendenz durch *Abwendung* von der materiell bestimmten Immanenz. Wenn man sich dem Leib zuwendet, sich ihm angleicht, wird man schließlich von ihm und den von ihm ausgehenden Begierden beherrscht.¹⁴ Die Begierden (epithymiai) nageln die Seele an den Bereich des Irdischen fest; der Leib wird zum Kerker der Seele und zieht sie immer weiter herab.¹⁵ Dagegen kann sich die Seele nur durch eine Abkehr vom Leib in einer philosophischen Daseinsweise wehren.¹⁶ Der Tod als Trennung der Seele vom Leib ragt als Zielsetzung in das Leben hinein und macht die *Ethik zu einer Antizipation der Eschatologie*. Askese wird zu einem täglichen Tod im Kleinen; es geht darum, so nahe wie möglich am Gestorbensein zu leben.¹⁷ Der Tod und die Philosophie als vorweggenommener Tod sind nicht letztes Ziel, sondern nur Mittel zum Zweck, eine Wohltat, aber noch nicht das Heil.¹⁸ Die Inkarniertheit der Seele ist kein Dauer-, sondern ein Übergangs-, weil Bewährungszustand. Der Tod muss nicht überwunden, sondern in das Leben instrumental integriert werden. Die Dynamik auf den Tod hin ist der Bewegung auf das ewige Leben in der Ideenwelt hin nicht entgegengesetzt, sondern wie der Leib der Seele gegenüber akzidentell zu- und eingeordnet. *Der Tod ist nicht Gegenspieler, sondern Funktion und Verbündeter des Lebens*. Dies trifft zu, weil Tod und Leben auf Leib und Seele verteilt werden, das Leben aber sich als steigerungsfähig erweist und der Tod als Trennung vom Leib Werkzeug zur Überwindung der Differenz zwischen Schon und Noch-nicht des Lebens ist.

Die *Reinkarnationsvorstellung* in ihrer modernen, westlichen Form bewertet den Tod noch positiver. Bei den Pythagoreern und bei Platon erscheint die Reinkarnation als Strafe für ein zu leiborientiertes Leben und wird eine allmähliche Separation vom Materiellen an-

¹⁴ Platon, Phaidon, 81b.e; 82c.e; 68b.

¹⁵ Platon, Phaidon, 82e; 81c.

¹⁶ Platon, Phaidon, 68b.80e.

¹⁷ Platon, Phaidon, 64c (Tod nicht einfach als Geschiedenwerden und -sein von Leib und Seele, sondern als bewusstes aktivisches Vorgehen der Seele); 67d-e.

¹⁸ Platon, Phaidon, 62a; 115a-118a.

gestrebt. In den fernöstlichen Religionen sehnt man sich nach einer Erlösung aus dem Kreislauf der Wiederverkörperungen, zumal mit diesen ein Abstieg in der hierarchischen Abfolge der Lebewesen einhergehen kann. *Rudolf Steiner* dagegen begrüßt die je neue Inkarnation als Vollzugsmittel der gesamtbiographisch stattfindenden Progression. Die Entfaltung des Ich, das Eigentlichwerden des Menschen vollzieht sich nicht als Entkörperung, sondern als eine die materiellen Gegebenheiten bejahende Lebensgestaltung. Die Eigentlichkeit des Menschen wird lebensgeschichtlich, nicht substantiell durch Beziehung auf die Stofflichkeit begründet. Der christliche Gedanke der Personalität, der die Wesensidentität und -kontinuität des Menschen unabhängig von seinem Wirken und Geschick bestimmt, wird überführt in eine Persönlichkeit, die in der nie abgeschlossenen Gesamtheit des eigenen Tuns und Ergehens besteht.¹⁹

Demgegenüber wird der *Tod in der Bibel als Feind*, als Erzübel herausgestellt (1Kor 15,26; Offb 20,14; 21,4). Er muss besiegt, nicht integriert und positiv genutzt werden. Der negative Charakter des Todes hat seinen Grund in seiner Ursache. Er ist relational zu verstehen, allerdings nicht vom Verhältnis zwischen Leib und Seele her bzw. überhaupt vom irdischen Leben her, sondern von der Beziehung zu Gott her.

b) Tod – natürlich oder Sündenstrafe?

Die empirische Wahrnehmung legt es nahe, den Tod, die Vergänglichkeit als den Lauf und die Signatur dieser Welt zu betrachten. Jeder merkt, wie die Kräfte schwinden, und die erwähnten Versuche der Gefriertrocknung von Zellen oder des Klonens als eine Form der Zellerneuerung und -verjüngung wollen den Abbau der Kräfte aufhalten. Der Bezug auf Instanzen, die von experimentell nachweis-

¹⁹ Steiner, Rudolf: *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*. – 28. Aufl. – Stuttgart 1955, S. 69f.: „Wer über das Wesen der Biographie nachdenkt, der wird gewahr, daß in geistiger Beziehung jeder Mensch eine Gattung für sich ist“; Frieling, Rudolf: *Christentum und Wiederverkörperung*. – 2. Aufl. – Stuttgart 1975, S. 75: die Frage, ob man bei einer neuen Verkörperung noch derselbe sei, wird abgewehrt mit der Gegenfrage: „bin ich's denn schon?“; „Je mehr das wahre Ich des Menschen sich hervorarbeitet, desto ähnlicher wird es sich selbst“; ebd., S. 74: die Biographie als „Schicksalsgestalt“, als „Geistgestalt“, die jedem Menschen in unverwechselbarer Einmaligkeit zugehört“.

baren Zusammenhängen unterschieden sind, ist zumindest nicht unmittelbar vorgesehen. Es geht mehr um die exakte Analyse des So-Seins, das als notwendige Struktur erscheint, denn um die Suche nach kontingenten Wirkursachen. Scheinbar spricht dafür die Beobachtung, dass in dem Paradiestext ein Essen vom Baum des Lebens (Gen 2,9) nicht erwähnt wird.

Aber bereits mit der Schöpfung an sich wird ein *Gegenüber von Gott und Geschöpf* hergestellt, tritt eine externe Größe in den innerweltlichen Zusammenhang ein, wird die Kontingenz des Natürlichen ausgesagt. Die Todesdrohung, die mit der Forderung nach Anerkennung des Verfügungsrechtes Gottes verbunden wird (Gen 2,17), impliziert, dass der Mensch nicht von vorneherein sterblich geschaffen war. Nur durch die Unterscheidung zwischen einem Vorher und Nachher, nur durch die Festlegung einer Grenze, die überschritten wurde, wie sie in der Todesdrohung Gottes zum Ausdruck kommt, kann an der *Kontingenz der Sünde* festgehalten werden. Über den Tod kann ausdrücklich nicht das „Sehr gut“ der Schöpfung ausgesprochen werden, wie das auch im Bezug auf die Sünde nicht möglich ist. Die Kreatürlichkeit und das Sündersein des Menschen stehen in einem dialektischen Spannungs-, nicht aber in einem Identitätsverhältnis zueinander, was gegen Flacius zu sagen ist. Ps 90,7 macht den Zorn Gottes für das Sterbenmüssen und -werden des Menschen verantwortlich. Die unbestreitbare Universalität des Todes dient Paulus zum Nachweis der Universalität der Sünde (Röm 5,12), wie er auch im Umkehrschluss den Tod von der Sünde ableitet (Röm 6,23). Insofern der Mensch die Sünde als das eigentliche Subjekt seines Tuns erfährt, bleibt ihm nur die Anerkennung des definitiven und vom Menschen her nicht kompensierbaren Todesurteils Gottes (Röm 7,9f.22-24).²⁰

Mit Theodor Kliefoth lässt sich das Problem, dass die Todesdrohung aus Gen 2,17 ja nicht sofort realisiert wird, mit einer *Dreischichtigkeit des Todes* erklären: der geistliche Tod tritt sofort ein; der zeitliche und der ewige sind virtualiter in ihm mitgesetzt. Durch

²⁰ Auch das Kreuz Christi stellt einen wichtigen Ausgangspunkt für die Erklärung der Wechselbeziehung von Sünde und Tod dar: hier wird stellvertretend die Macht der Sünde und des Todes erlitten, aber auch überwunden (vgl. 2. Kor 5,14f.21).

den zeitlichen Aufschub wird Raum für die Heilsökonomie Gottes gegeben.²¹

Martin Luther führt im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519) vor Augen, dass der Tod als *Verderbensmacht* in einem inneren Zusammenhang mit Sünde, Teufel und Hölle steht. Je mehr man sich auf den Tod fixiert und sich von seiner Macht beeindrucken lässt, desto überwältigender entfalten die Unheilsgrößen ihre Wirkung. Herausretten kann nur Christus, trösten und Heilsgewissheit vermitteln nur der Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen.²²

Der Tod ist nicht ein neutrales Geschehen, sondern eine Strafe für das Sündersein des Menschen, Ausdruck der *Gerichtsverfallenheit*. Das „Einmal“ des Kreuzesgeschehens wird parallelisiert mit der Einmaligkeit des Todes und des mit diesem verbundenen jüngsten Gerichtes (Hebr 9,27f.; vgl. 2Kor 5,10). Im *Zäsurcharakter* des Todes kommt zum Ausdruck, wie ernst Gott in seiner Heiligkeit die Sünde des Menschen nimmt und wie bedeutungsschwer das in der Zeit offenbarte Gesetz Gottes für die Ewigkeit ist. Eine rein biologische Sicht verleiht dem Tod zu viel Macht, weil sie ihn statt als relative, nämlich von Gott her zu verstehende, als absolute Größe betrachtet. Eine solche Sicht führt zur Verzweiflung und fordert zu erfolglosen Versuchen einer Todestranszendierung mit den Mitteln und Möglichkeiten dieses Lebens heraus. Dieses Problem wird von denjenigen Theologen zu wenig beachtet, die um des Dialoges mit den Naturwissenschaften willen ein Zu- und Ineinander von naturwissenschaftlich-neutraler und theologisch-wertender Todesdefinition anstreben.²³

²¹ Kliefoth, Theodor: *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886, S. 40f.

²² Luther, Martin: „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“. - In: Clemen, Otto (Hrsg.): *Luthers Werke in Auswahl*. - 1. Bd.: Schriften von 1517-1520. - 6., durchgesehene Aufl.. Berlin 1966, S. 163, 23-25 / WA 2, 687: „Dan yhe tieffer d' todt betracht / angesehen vnd erkant / yhe schwerer vnd ferlicher dz sterben ist“; ebd., Clemen 1, 164, 11f. / WA 2, 688: „Die helle wirt groß vnd wechst / auch durch yhr zuuill ansehen vnd harttes bedencken / zu vnzeit“; ebd., Clemen 1, 165, 22-24 / WA 2, 689: „Christ [= Christus; C.H.] ist nichts dan eytell leben / seyn heyligen auch / yhe tieffer vnd nehster / du dir diß bild eynbildet / vnd ansihet / yhe mehr des todt's bild abfelt vnd von yhm selbs vorschwindet“.

²³ So möchte z.B. Helmut Thielicke, *Tod und Leben : Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen, 1946, 142.146.149.184, eine neutrale biologische Definitionsebene des Todes integrieren, die allerdings keine eigenständige Funktion hat,

Da der Tod als Verendgültigung und Vereindeutigung des Gottesverhältnisses des Menschen (*qualitatives Denken*) in einem Gegensatz zu den quantitativen Unterschieden im Bezug auf die guten oder weniger guten Werke der Menschen steht, legt sich die Einordnung des Todes in einen Entwicklungsgedanken nahe. Das Fegefeuer (*Purgatorium*) als Reinigungs- und Läuterungsort kommt menschlichem Anspruchs- und Gerechtigkeitsdenken entgegen. Noch breiter angelegt, weil auf alle Menschen und nicht nur die mehr oder weniger aktiven Kirchenmitglieder bezogen, ist die Vorstellung der *Allver-söhnung*. Diese kann negativ begründet werden, so dass am Ende eines allerdings chronologisch stark divergierenden asketischen Bemühens jeder den Heilsstand erreicht (z.B. Origenes²⁴), oder positiv, indem die Gnade ontologisiert, als universal gültiger Zustand betrachtet wird (Karl Barth²⁵). Der Tod wird nicht überwunden, sondern wie das Handeln Gottes allgemein abgewertet. Da das Grundproblem des Menschen, nämlich seine Sünden-, Todes- und Gerichtsverfallenheit nicht in seiner Schärfe erkannt wird, wird der Mensch nicht aufgewertet, sondern eher sich selbst ausgeliefert.

c) Materie und Tod

Häufig wurde die Materialität des Menschen für seine Sterblichkeit verantwortlich gemacht, allerdings im Unterschied zum biologisch-naturalistischen Ansatz daneben und dagegen eine immaterielle Dimension als eine Verbindungsbrücke zum Transzendenten und als eine dem Tod entthobene Größe angenommen. Das Verhältnis von Tod und Unsterblichkeit wird dann als dasjenige von *Leib und Seele* untersucht.

Aristoteles definiert im Gegensatz zu Platon die Seele nicht als Widerpart des Leibes, sondern als etwas wesenhaft mit dem Leib Ver-

sondern quasi den Rahmen eines Bildes bietet, dessen eigentlicher Inhalt die theologisch-personale Dimension des Todes ist.

²⁴ Origenes, *De princ.* I,6,4 / GCS V,85,20-22; III,6,6 / GCS V,288,5ff.

²⁵ Ausgangspunkt beim Kreuz als endgültige Bestätigung bzw. als Grund der protologisch begründeten Universalität der Gnade: Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. - Bd. III / 2. - Zollikon-Zürich 1948, 730f. 734. 755f. 757; Gerichtsdimension des Todes nur noch in signifikativer Form, als Zeichen des real nicht mehr zu erwartenden, sondern bereits hinter uns, auf Christus liegenden Gerichts: KD III/2, 725f. 739. 747. 766f.

bundenen. Es besteht eine reziproke Dependenz von Seele und Leib. Allerdings kommt der Seele eine sozusagen funktionale Priorität zu: es geht um eine *Entelechie* im Sinne eines artspezifischen Programms, einer Aktivität, Kraft, Zielbestimmung. Die Vernunft als Dimension der Seele ist das Instrument der leibseelischen Ganzheit zur Durchführung der gattungsspezifischen Tätigkeit (*anima forma corporis*).²⁶ Allerdings verbleibt diese Tätigkeit in einem weltimmanenten Rahmen und so ist von der aristotelischen Hauptaussageintention her eine Begründung der Unsterblichkeit nicht möglich.²⁷

Thomas von Aquin versucht, die aristotelische Philosophie mit dem Christentum in eine Synthese zu bringen; die Hoffnung auf das ewige Leben soll innerhalb eines aristotelischen Rahmens ausgesagt werden. Er verbindet die aristotelische Reziprozität von Leib und Seele bzw. den Akzent auf der Tätigkeit statt auf der Konstitution des Menschen mit der platonischen Asymmetrie, die die Transzendierung der irdischen Grenzen und des Todes erlaubt. Die Seele ist demnach im Leib nicht räumlich, sondern dynamisch im Sinne einer kräfte-mäßigen Durchdringung präsent.²⁸ Die Zugehörigkeit zur transzendenten Welt besteht weniger in einer konstitutionellen Struktur als in deren tätiger Realisierung unter Einschluss und Überbietung der übrigen Tätigkeiten. Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren weniger durch den Besitz der Vernunft an sich als durch den *Akt des Erkennens*. Zum abstrahierenden Erschließen des Allgemeinen in den Dingen ist Materie (*phantasma!*) notwendig.²⁹ Aber – und das ist bezeichnend – daneben wird eine allerdings defizitäre Reflexion ohne Wahrnehmungsdaten für möglich gehalten: die *anima separata*,

²⁶ Aristoteles, *De anima*, 414a (Seele etwas am Körper). 412a (Entelechie). 414a (als von der Seele ausgelöste Bewegung des Leibes von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine Realisierung des Angelegten).

²⁷ Aristoteles sagt einerseits konsequent, dass der Mensch mit der Zeugung entstehe und mit dem Tod vergehe (*De anima*, 408a); Glück kann nicht erst im Tod, sondern gerade schon im prämortalen Tätigsein erreicht werden: *Ethica Nicomachea* I,11 / 1100a-b. Aber es gibt daneben einen Nebenstrang der Argumentation, in dem die Vernunft von der leibseelischen Ganzheit abgehoben und als unsterblich eingestuft wird, z.B. *De anima*, 429b-430a.

²⁸ Thomas von Aquin, *Quaestio disputata de anima*, a 10 corp.: „tota in toto [corpore] et in qualibet parte eius“; *Summa contra Gentiles*, II, 68: „quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma“.

²⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I q 89 a 1 resp.: „convertendo se ad phantasmata“.

also die im Zwischenzustand zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung befindliche und vom Leib losgelöste Seele betreibt eine Erkenntnistätigkeit ohne aktuelle Verbindung mit dem Leiblichen bzw. allenfalls durch Erinnerung an prä mortal wahrgenommene phantasmata.³⁰ Der Leib dient zur Verbesserung des Seins und Tuns der Seele, aber er konstituiert sie nicht. *Die Seele existiert nicht wegen des Leibes, wohl aber der Leib wegen der Seele.* Agere sequitur esse: der potentiell selbständige Tätigkeitsmodus weist zurück auf den subsistenten Seinsmodus seines Trägers.³¹ Der Leib dient der Komplettierung, er ist aber ohne soteriologische Relevanz. Die Ausrichtung auf den Leib ist intentional, die Gottesbeziehung der Seele ist aber aktuell und intensiv auch ohne den Leib.³² Die Seele geht nicht darin auf, Akt des Ganzen zu sein, und ist insofern von der Zerstörung der Ganzheit nicht betroffen. Im Vollzug der Erkenntnis des Intelligiblen, Transzendenten wird sie mit diesem eines und bekommt Anteil an dessen Eigenschaft der Unzerstörbarkeit, weil Immaterialität.³³ Die Auferstehung ist Appendix, Beseitigung der partiellen Folgen des Todes für das Sosein, nicht exklusiver Modus der Durchbrechung der Todesgrenze.³⁴

Liberalere Neuinterpretationen des thomanischen Ansatzes versuchen, die Bedeutung des Leiblichen durch eine geschichtliche Füllung stärker zu betonen (z.B. Gisbert Greshake), allerdings in einer Weise, die den Ausgangspunkt von den immanenten Möglichkeiten des Menschen eher forciert als abschwächt. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

³⁰ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 81: Erkenntnis „ad modum substantiarum quae sunt totaliter ... a corporibus separatae“; zum Benutzen der prä mortal wahrgenommenen phantasmata: Schulze, Markus: *Leibhaft und unsterblich: zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin.* – SF NF 76. – Freiburg / Schweiz 1992, 158.

³¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I q 75 a 2 corp.: „Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit“.

³² So wird bereits der anima separata in der kirchlichen Tradition die visio beatifica in suffizienter Weise zugeschrieben: DS 1000s.

³³ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 55: „unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum“; „intelligibile enim est perfectio intelligentis“.

³⁴ Thomas von Aquin, *Quaestio disputata de potentia*, q 5 a 10 corp.: „Non enim perfectio beatitudinis esse potest ubi deest naturae perfectio“; „Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animale vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius“.

Die Unsterblichkeitserwartung hängt aber nicht zwingend von der Überwindung oder Transzendierung der Bindungen an die Materie, die Leiblichkeit ab. G. W. Leibniz möchte den radikal dualistischen Ansatz Descartes' vermeiden, der in der *anima separata* das Wesen der menschlichen Existenz allgemein, also auch prä mortal und nicht nur tendenziell erblickt. In seiner Monadenlehre stellt sich Leibniz die Substanz gerade als materiell und zudem als in Bewegung befindlich vor. *Sein wird als In-Bewegung-Sein verstanden*. Die Welt erscheint als ein *perpetuum mobile*, Materialität als beständig variabel. Unsterblich ist der Mensch und nicht nur er dadurch, dass es grundsätzlich keinen Tod, keinen Untergang gibt, sondern alles belebt und immer noch weiter teilbar ist. Tod und scheinbare Auferstehung sind nur Metamorphosen.³⁵ Der Vernunftbesitz des Menschen bedeutet einen graduellen Vorsprung gegenüber den Tieren³⁶, begründet aber nicht die Unsterblichkeit und ist nur eine mögliche Entwicklungsoption. Stehen bei Thomas von Aquin Natur und Gnade in einem Synthese-Verhältnis, so wird bei den Aufklärern aus dem Zwei-Stockwerke-Modell eine weitgehende *Reduktion auf die Naturseite* und damit eine Radikalisierung des Ansatzes bei der immer schon vorfindbaren Konstitution des Kreatürlichen - und zwar unabhängig davon, ob die materielle oder die immaterielle Seite akzentuiert wird. Eine Auferstehung als ein Eingreifen von außen, als eine Zäsur, ein Abschluss ist bei Leibniz und den anderen Aufklärungsphilosophen nicht denkbar. Gott ist allenfalls der Architekt der Maschine und ihr Gesetzgeber.³⁷

Mit Leibniz gemeinsam sieht das Neue Testament keinen Widerspruch zwischen einer leiblichen Existenzform und dem ewigen Leben. Allerdings ist *die Auferstehung nicht immer schon gegeben oder*

³⁵ Leibniz, Gottfried W.: „(Monadologie) [Text ohne Überschrift]“. – In: C.J. Gerhardt (Hrsg.): *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. – Bd. 6. – Berlin 1885, § 56, 616: „un miroir vivant perpetuel de l'univers“; ebd., § 67, 618: „Chaque portion de la matiere peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons“; ebd., § 10, 608: „tout être créé est sujet au changement ... et même que de changement est continué dans chacune“; ebd., § 7, 608: „Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade“; ebd., § 77, 620: „l'Ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible“.

³⁶ Im Bezug auf die Vernunft: Leibniz, *Monadologie*, § 20, 610: „quelque chose de plus“.

³⁷ Ebd., § 87, 622: „comme Architecte de la Machine de l'univers“.

von der Schöpfung her erarbeitbar, sondern ein neues und von außen her eintretendes Ereignis. Sie hat ihren Grund in der Auferstehung Christi, der der Erstling der Auferstehung geworden ist (1Kor 15,20). Der Seelenbegriff wird in der Bibel in vielschichtiger Weise verwendet. Es gibt eine Dimension im aristotelischen Sinne als Steuerungsprogramm für den Körper: diese Form des Seelischen wird bei der Erlangung eines geistlichen Leibes vernichtet (1Kor 15,44f.; vgl. Koh 3,19). Die transzendierende Dimension kommt aber auch hier im Gegensatz zu den materialistischen Ansätzen bei Demokrit, Locke, Hume, Feuerbach u.s.w. zum Ausdruck. In Gen 2,7 erscheint „Seele“ als Ergebnis eines Vorgangs der Einhauchung des Odems in den geformten Menschen und schließt den Leib gerade mit ein. Das Voraus gegenüber den Tieren, die auch „lebendige Seele“ genannt werden (Gen 2,19), besteht nicht in einem seinshaft fassbaren Gut, sondern in dem Akt der Übertragung des Lebensodems durch Gott, von dem nur im Bezug auf den Menschen, nicht auf die Tiere berichtet wird. „Seele“ ist nicht ein Element des Menschen, sondern die Bezeichnung seiner Existenzform: der Mensch lebt als Seele, nämlich im Vollzug der ihm vorausgehenden Beziehung zu Gott.

d) Bewegungsrichtung

Die dargestellten Ansätze verfügen über Wahrheitsmomente. Das materialistische Menschenbild, dem die hedonistische Lebensweise korrespondiert, erfasst die empirisch wahrnehmbare funktionale Dimension der Seele in ihrer Zugewandtheit zum Leib (anima forma corporis). Richtig an der platonischen Tradition ist die Notwendigkeit einer Ontologie in dem Sinne, dass „Seele“ real vorhanden und nicht die Summe von Funktionen und Geschehnissen, also rein aktualistisch zu verstehen ist. Vogels betont zutreffend, dass nicht auf den Begriff der Unsterblichkeit verzichtet werden sollte.

Helmut Thielicke greift einen Teil der menschlichen Transzendierungsversuche auf. Leben wie Tod müssen von Gott her verstanden werden. Es geht nicht um den Modus des Lebens an sich, sondern um die individuelle Verantwortung vor dem Gericht Gottes. In totalitären Ideologien wird der Einzelne als auswechselbares Teil eines Kollektivs (etwa Rasse oder Klasse) gesehen. Die Gattung Mensch oder die etwas enger definierte kollektive Größe lebt weiter, der Ein-

zelle geht darin auf. Hier findet eine Flucht vor der Konfrontation mit Gott statt. Thielicke setzt demgegenüber zutreffend bei der *Person in ihrer Bezogenheit auf Gott* an und kann von daher den Unsterblichkeitsbegriff neu füllen³⁸. Allerdings greift der Gegensatz von Wahrung oder Preisgabe der Individualität zu kurz, da auch die platonische Tradition den Einzelnen im Blick hat. Es geht vielmehr um das Wie der individuellen Todestranszendierung.

Die Alternative einer konstitutionellen oder relationalen Vorgehensweise ist adäquater als die Antithese der Sicherung oder Preisgabe der Persönlichkeit. Der *Weg-Gedanke* bzw. allgemein die Annahme, durch die Entfaltung geschöpflicher Möglichkeiten in Loslösung von einem je aktuellen Wirken Gottes und *menschliche Aktivität* sich dem Ziel einer postmortalen Existenz zu nähern, einem Triumph über den Tod und der Nähe zu Gott, dürfte wohl *die entscheidende Konkurrenz zu der biblischen Theozentrik* sein. Das Subjekt, der tätige Verursacher der postmortalen Existenz muss Gott, nicht der Mensch sein. Die Bewegungsrichtung geht *von oben*, von Gott her *nach unten*, zum Menschen hin, nicht umgekehrt.

Der erste und zweite bzw. dritte Artikel, Schöpfung und Geschichte sind miteinander verschränkt und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sie Sünde ist geschichtlich eingetreten, qualifiziert aber in einer dialektischen Spannung alles Tun des Menschen als Geschöpf und auch noch als Christ. *Die gefallene Schöpfung ist die negative Voraussetzung des Handelns Gottes*. Eine direkte positive Anknüpfung an oder Prolongation aus der Schöpfung ist nicht möglich. Andererseits geschieht das Heilswirken Gottes an der Schöpfung und in schöpferischer Weise (Bindung des Heiligen Geistes an äußere Elemente). Ein Zwei-Stockwerke-Modell führt zu einem quantifizierenden Denken, weil durch die optimistische Sicht der natürlichen Möglichkeiten Position und Negation des Heilsgeschehens nicht als Dialektik der Relationen (gerecht und Sünder zugleich), sondern als Gegeneinander natürlicher Elemente (Seele und Leib) verstanden werden. Bei den Aufklärern findet eine Reduktion auf den ersten Artikel statt; Gott wird marginalisiert, der Mensch letztlich überfordert. Umgekehrt tendiert *Karl Barth* und die ihm folgende politische Theologie (z.B. *J. Moltmann*) zu einer Spiritualisierung der Schöpfung

³⁸ Thielicke, Tod, 29. 37. 44.97-99.164.180f.

durch eine aktualistische Ausdeutung des Geschichtlichen. Dies wird weder dem biblischen Zeugnis vom Schöpfungshandeln und bleibenden Schöpfungsstrukturen (Weisheitstexte!) gerecht noch der Notwendigkeit, die individuelle Kontingenz der Heilszueignung und der Erschaffung, Beanspruchung durch Gott und Verantwortung vor Gott festzuhalten. Vermittelt über die Forderung nach einem der christologischen Struktur der Welt entsprechenden Handeln (*analogia fidei*) wird dem Menschen gegen die scheinbare Intention Barths sehr viel zugetraut. Auch hermeneutische Ansätze, die auf eine Bewältigung der Todesangst durch das Gewinnen einer neuen Einstellung gegenüber dem Tod abzielen (z.B. E. Jüngel) sind eine Variante der Umkehrung der Bewegungsrichtung; der Tod wird dann vom Leben statt von Gott her verstanden.³⁹

4. Unsterblichkeit durch Auferstehung

Die theologischen Weichenstellungen zielen auf eine *theozentrische Perspektive* ab. Der Mensch ist vom vorgängigen schöpferischen Handeln und dem An- wie Zuspruch Gottes her zu verstehen (Ex 20,1f. in Verbindung mit Gen 2,16f.). Der Wirkmacht Gottes kommt eine asymmetrische Kraft in der Dialektik von Geschöpf (Gottesebenbildlichkeit!) und Sünder, gerecht und Sünder, *coram Deo* und *coram mundo* zu. Die Ontologie kommt dadurch ins Spiel, dass das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium ein lebendiges, setzendes Wort ist und sich das menschliche Gegenüber, an dem es handelt, im Vollzug der Handlung zugleich setzt (*Relationsontologie*). Der *promissio* entspricht eine *res promissa*; das Wort enthält das, was es sagt, und bewirkt es. Die logische Priorität der forensischen Rechtfertigung garantiert, dass über aller Spannung, allem Kampf das Schon-jetzt, das Dennoch des Freispruchs um Christi willen steht und dieser nicht Resultat eines schrittweisen Weges vom Menschen aus ist (*qualitatives Denken*). Weil von außen her eine Qualität, eine Prädikation zugesprochen wird, muss man nicht von innen her in Ausnutzung bestimmter Potentiale in deren Widerstreit zu anderen

³⁹ Herrmann, Christian: *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung : Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. – (FSÖTh ; 83). – Göttingen 1997, 246ff. (zu K. Barth); 260ff. (zu E. Jüngel); 270ff. (zu J. Moltmann).

kreatürlichen Elementen diese zu erlangen versuchen. Der Totalaspekt der Anthropologie entspricht dem totaliter der imputativen Gerechtigkeit. *Die Auferstehung ist die Weise der Unsterblichkeit, die die Ganzheitlichkeit der menschlichen Existenz wahrt und zugleich als soteriologisches Ereignis nur von Gott her erwartet werden kann.*

Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes *nāfāš* ist „Kehle“, womit die aktive, subjektive Seite des Außenbezuges bezeichnet wird. Das Töpferbild von Gen 2,7 legt zugleich eine Auffassung des Menschen als eines von außen zu füllenden Gefäßes nahe – die passive, objektive Seite des Außenbezuges. Verbindet man das Bild der atmenden Kehle mit dem des gefüllt werdenden Gefäßes, so wird deutlich, dass die Aktion des Menschen (Kehle) immer schon herkommt und in Gang gehalten wird durch die Aktion des Außen (Gefäß), das Gott ist. Das, wozu der Mensch bestimmt ist, wonach er zu streben hat (Imperativ), wird ihm zugleich geschenkt (Indikativ). Der durch die Negation seiner Bestimmung gefallene Mensch ist geistlich tot (Eph 2,1.5) und bedarf gleichsam der Füllung mit dem Heiligen Geist, um nun seinerseits zu atmen, d.h. auf Gott, ihn lobend, ausgerichtet zu sein und nach ihm zu streben – und so zu leben (1Kor 12,3; vgl. Kol 3,13f.). „Seele“ meint den Vollzug des Gotteslobes als Soll- und Wesensbestimmung menschlicher Existenz (Ps 103,1f.; 104,1.35; Luk 1,46). Gott ist der eigentliche Inhalt des Außen, auf das der Mensch als Seele, herkommend von einer Begegnung mit Gott, immer schon bezogen ist (Ps 63,2.9).

Das Festhalten des Begriffes „Seele“ bringt zum Ausdruck, dass eine *Kontinuität in der Diskontinuität* des Auferstehungsgeschehens ausgesagt werden muss. 1Kor 15,51f. setzt ein „Wir“ voraus, an dem die Auferweckung bzw. Verwandlung stattfindet. Der Sterbende ist „Saatkörnlein, nicht Fresskörnlein“.⁴⁰ Die stärker ein Gegenüber von Leib und Seele ansprechenden Bibelstellen (Mt 10,28; 2Kor 5,1-10) heben die Zentrierung auf Gott hervor. Die Seelen der Verstorbenen werden in Offb 6,9 als mit leiblichen Augen sichtbar beschrieben. Dies zeigt, dass das menschliche Kontinuum nicht leiblos gedacht werden darf. Der Ausgangspunkt bei Gottes schöpferisch von außen an den Menschen herantretendem Wort ermöglicht es, dass das

⁴⁰ Luther, Martin: Reihenpredigt zu 1. Kor 15 (1532), WA 36, 646, 8-647, 1.

menschliche Kontinuum in leiblicher Weise, d.h. in ganzheitlicher Daseinsform gedacht werden *kann*.

Die Differenz von Schöpfer und Geschöpf, die Notwendigkeit einer Auflösung der mehrfachen Dialektik der menschlichen Existenz führt dazu, dass die Kontinuität nur als Teilaspekt der Diskontinuität, als Bezugspunkt und Gegenstand eines schöpferischen, nicht nur anknüpfenden Handelns gedacht werden kann. Unsterblich ist der Mensch nur insofern, als der mit ihm redende, ihn beanspruchende und an ihm handelnde Gott unsterblich ist (1Tim 1,17).⁴¹ Die relationale Begründung der Unsterblichkeit macht deren modale Füllung mit der Auferstehung notwendig. Durch die Auferstehung wird der Tod als Übel besiegt, weil in Christi Kreuz und Auferstehung der Sünde und dem Teufel die Macht genommen wurde (1Kor 15,20-28.55-57).

Die Auferstehung ist der Ausdruck für die eschatologische Wirksamkeit der Rechtfertigung bzw. der zurückgewiesenen Bestimmung zur Rechtfertigung.⁴² Besser: die *Unsterblichkeit* als - doppelte - Auferstehung (zum ewigen Leben oder zur ewigen Verdammnis: vgl. Offb 20,13; Dan 12,2) ist die *Manifestation der Verbindung von Zeit und Ewigkeit in Gesetz und Evangelium* (Gesetz als Maßstab des kommenden Gerichts; Evangelium als Freispruch aus dem kommenden Gericht). Der unsterbliche Mensch ist der Gottes in jeder Hinsicht bedürfende Mensch.

⁴¹ Luther, Martin: Genesisvorlesung, WA 43, 481, 24-35: „Ibi loquitur Deus cum mortuis non aliter, ac si viverent, atque hoc ipsum verbum est testimonium efficacissimum, quod non simus mortales, sed immortales etiam in morte. ... Cum solo homine loquitur. Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter“.

⁴² Vgl. Luther, Martin: Disputatio de homine, These 32, WA 39 I, 176, 33-35: „Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide“.