

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ruth Heß (ed.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Wo sind die Toten? Eine Spurensuche beim jungen Dogmatiker Karl Barth

in: Ruth Heß (ed.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*, pp. 55–68

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ruth Heß (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Wo sind die Toten? Eine Spurensuche beim jungen Dogmatiker Karl Barth

in: Ruth Heß (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*, S. 55–68

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Wo sind die Toten?

Eine Spurensuche beim jungen Dogmatiker Karl Barth

von Gregor Etzelmüller, Heidelberg

„Zwei Fragen haben uns heute in die Kirche geführt, unersättliche Fragen, die den Menschen von einem Ort zum anderen treiben, die ihn unetw. auf dieser Erde machen, weil sie ungestillt auf seiner Seele brennen, und nun begehren sie hier in der Kirche Antwort, Wahrheit, Lösung; die Fragen heißen: Wo sind unsere Toten? Wo werden wir nach unserem eigenen Tode sein? Und nun erhebt die Kirche den Anspruch, auf diese letzte, auf diese unmöglichste Frage des Menschen Antwort zu geben. Ja, nur weil die Kirche auf diese letzte Frage Antwort weiß, darum besteht sie“¹. So beginnt der junge Vikar Dietrich Bonhoeffer am Totensonntag 1933 seine Predigt in der deutschen Auslandsgemeinde in London. Er setzt ein mit der Beobachtung, dass der Tod die Menschen unetw. und unruhig macht. In diesem Sinn kann man den Tod als Motor kultureller Entwicklung verstehen. Denn die Kultur „stellt den Versuch dar, einen Raum und eine Zeit zu schaffen, in der der Mensch über seinen begrenzten Lebenshorizont hinausdenken und die Linien seines Handelns, Erfahrens und Planens hinausziehen kann in weitere Horizonte und Dimensionen der Erfüllung“². Zum Verständnis unserer geschichtlich gewordenen Welt ist deshalb eine kulturwissenschaftliche Thanatologie von großem Interesse.

Theologie lässt sich aber nicht auf die kulturwissenschaftliche Aufgabe reduzieren, aufzuzeigen, wie christliche oder post-christliche Kulturen einen den Tod transzendierenden Horizont symbolisch realisieren. Denn die Kirche beansprucht, Antwort auf diese letzte Frage zu haben, sagt Bonhoeffer. Die Antwort wird laut in Seelsorge und Predigt – an Krankenbetten und Gräbern ebenso wie am Sonntag auf der Kanzel. Theologie kommt von diesem Verkündigungsgeschehen her. Zu ihm als dem Ernstfall christlicher Praxis verhält sie sich wie ein ernstes, aber auch schönes Spiel. Sie ringt um ein angemessenes Verständnis der Sache, sie erkundet Möglichkeiten, die sich dann in der kirchlichen Praxis ethisch verantwortbar bewähren müssen. Im Folgenden soll nach solchen Möglichkeiten gesucht werden, die sich im Gespräch mit Barths früher (nämlicher seiner Göttinger) Theologie ergeben. Dass ich das Gespräch mit Barth suche, mag dabei überraschen: Gilt es weithin als ausgemacht, dass man auf die Frage: Wo sind die Toten? bei ihm keine Antwort erhält, da der Mensch nach seinem Tod nur noch als Gewesener sei, gleichsam eingesperrt in seine vergangene Lebenszeit³.

¹ D. BONHOEFFER, Predigt zu Weisheit 3, 3. London, Totensonntag, 26. 11. 1933, DBW 13, 325-331, 325.

² J. ASSMANN, Der Tod als Thema der Kulturtheorie, es 2157, Frankfurt/ Main 2000, 13f..

³ Vgl. Barths Formulierungen in KD III, 2, § 47, 649, 753, 760, E. JÜNGELs Barth-Rezeption in ders., Tod, ThTh 8, Stuttgart/ Berlin 1971, bes. 150f., und die Einschätzungen in der

1. Barths Überlegungen zur fortdauernden Geschichte des Menschen

Dieses festgefahrene Bild von Barths Individualeschatologie wird durch Barths Überlegungen zur fortdauernden Geschichte Calvins in der Einleitung zu seiner Calvin-Vorlesung aus dem Sommersemester 1922 in Frage gestellt. Barth führt dort aus: „Calvin ist doch nicht etwa fertig, abgeschlossen, tot, eingesperrt in das Gefängnis der Jahre 1509-1564, aus denen er nun nicht mehr herauskönnte? Die 59 Bände des Corpus Reformatorum, die seine Werke enthalten, sind doch nicht etwa heimlich sein Sarg? [...] Sein Werk ist nicht nur geschehen, sondern es geschieht noch. [...] Es gibt nicht nur geschichtliche Nachwirkungen Calvins, es gibt eine fortdauernde Geschichte Calvins selbst, in deren Lauf wir selbst uns hineinstellen, indem wir uns mit ihm beschäftigen, an der wir selbst zur Ehre oder Unehre Calvins, zu unserem eigenen Heil oder Schaden Anteil haben“⁴. Barth behauptet also: die menschliche Existenz ist nicht eingesperrt in das ‚Gefängnis‘ ihrer Lebenszeit; es gibt vielmehr eine fortlaufende Geschichte der Person, die zum einen von den historischen Nachwirkungen dieser Person zu unterscheiden ist und die zum anderen Rückwirkungen auf diese Person hat. Entscheidend ist dabei für Barth, dass eine verstorbene Person auch nach ihrem Tod noch etwas Neues sagen kann: „Ist es nicht so, daß Paulus nicht nur vierhundert Jahre nach seinen sogenannten Lebzeiten nicht nur eine Nachwirkung gehabt, sondern zu Augustin etwas wirklich Neues und nach elfhundert weiteren Jahren zu Luther abermals etwas wirklich Neues gesagt hat?“ (ThC, 9). Es gibt nicht nur historische Nachwirkungen des Apostels Paulus – etwa in den von ihm gegründeten Gemeinden oder in der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden –, sondern jenseits dieser Nachwirkungen auch neue Begegnungen mit Paulus. Jenseits dessen, was man zu ihrer Zeit vom Studium des Apostels Paulus erwartete, haben Augustinus und Luther ihn noch einmal neu sprechen hören. Paulus sprach zu ihnen nicht aus der Vergangenheit heraus, d.h. als derjenige, als der er erinnert wurde, sondern aus dem Raum der Möglichkeit – von vorne her, genauer: aus dem Raum der Möglichkeiten der Vergangenheit. Dabei ist deutlich, dass solche Begegnungen auch Rückwirkungen auf die Person des oder der Verstorbenen haben: Ohne Augustinus und Luther wäre Paulus heute für uns ein anderer, als er es ist. Barth selbst hat diese geschichtsphilosophischen Überlegungen in einen theologischen Rahmen gestellt: Dass Calvin uns heute etwas Neues zu sagen haben könnte, hat seinen Grund darin, dass Gottes Geist „durch Calvin auch zu uns könnte reden wollen“ (ThC, 4) – oder anders ausgedrückt: dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs „nicht der Gott der Toten [Lk 20, 37f.], der Gewesenen, der im Meer der Zeit da und dort Verlorenen, der Vereinzelten und

Sekundärliteratur, etwa bei G. OBLAU, Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, NBST 6, Neukirchen 1988, 149-155, und F. BEIßER, Hoffnung und Vollendung, HST 15, Gütersloh 1993, 143f., 147.

⁴ K. BARTH, Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen 1922, hg. von H. Scholl, Zürich 1993 (fortan: ThC), 8f..

Beschränkten, sondern der Gott der Lebendigen“ ist, in dem sie alle leben (ThC, 10). Dass die Toten in Gott leben, heißt, dass sie uns gleichzeitig werden und Neues sagen können.

Diese Erkenntnis Barths deckt sich mit jenem Anliegen, für das er Calvin in dessen erster wirklich theologischer Schrift, der *Psychopannychia*, kämpfen sieht: nämlich, dass die abgeschiedenen Seelen, die in Gott ruhen, nicht als untätig gedacht werden⁵, sondern als Gott „im Denken, Wollen und Wirken“ verherrlichend (ThC, 200; vgl. 206f.). Denn der „Friede der durch die Vergebung getrösteten Gewissen ist der Friede der Lebendigen“, die lebendig sind in Erkenntnis und Gehorsam (ThC, 202), deren Leben deshalb in Gotteserkenntnis und Gottesdienst besteht.

2. Die Unsterblichkeit der Seele und die Unheimlichkeit des Todes

Um die Lebendigkeit der in Christus Verstorbenen verständlich zu machen, hat Calvin auf die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele zurückgegriffen: „Wenn unsere Seelen den Leib nicht überdauern, – so möchte ich wissen, was denn eigentlich das sein soll, das Gottes Gegenwart genießt und doch vom Leibe abgeschieden ist?“ (Inst. III, 25, 6). Auch für den frühen Barth gilt es als ausgemacht, dass die Seele das Sterben des Leibes überdauert⁶. Im Leitsatz zu § 22 der Göttinger Dogmatik *Der Mensch als Geschöpf Gottes* heißt es: Der Mensch ist „Natur und Geist, sterblicher Leib und unsterbliche Seele, beides ganz und in untrennbarer Einheit“⁷. Als Seele sei der Mensch „Geschöpf, das ob es will oder nicht, nicht sterben, in den Lauf und das Schicksal der sichtbaren Existenz sich nicht verlieren und auflösen kann“ (UR II, 361).

Barth begründet die Unsterblichkeit der Seele offenbarungstheologisch: In der Anrede Gottes erkenne sich der Mensch als jenes Geschöpf, das Gott erkennen und wollen soll. Deshalb ist der Mensch nicht nur Natur, sondern „ausgestattet mit den Modi des Intellekts und des Willens“ (UR II, 353). Indem aber der Mensch so ausgestattet ist, stößt „Gottes Wissen und Wollen [...] im Menschen auf ein kreatürlich Entsprechendes“ (UR II, 354; vgl. 357) – und dieses Gottes Wissen und Wollen kreatürlich Entsprechende ist für Barth die Seele (vgl. UR II, 354). Diese müsse aber in Analogie zu Gottes Wissen und Wollen ebenfalls als (wenn auch nur relativ, nämlich auf der Ebene der Kreatur) unvergänglich gedacht werden (vgl. UR II, 357). Sie ist als Geschöpf von Gott unterschieden, verhält sich aber auf der Ebene des Geschöpflichen zum Leib wie der unsterbliche Gott zur endlichen Schöpfung.

⁵ Nach Barth bekämpft Calvin in der *Psychopannychia* die „Empfehlung jener Lebenshaltung, die durch Passivwerden, Abscheiden von allen Dingen, Verzichten auf alles Denken, Wollen und Wirken, endlich und zuletzt durch den mystischen Tod der Seele den höchsten Gipfel menschlichen Strebens zu erklimmen meinte“ (a.a.O., 200).

⁶ Vgl. K. BARTH/ E. THURNEISEN, Briefwechsel. Band II: 1921-1930, hg. von E. Thurneysen, Zürich 1974, 302; K. BARTH, „Unterricht in der christlichen Religion“. Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung/ Die Lehre von der Erlösung 1925/ 1926, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 2003 (fortan: UR III), 391. Von der Unsterblichkeit der Seele redet Barth auch noch zehn Jahre später in ders., *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis* [1935], Zürich 1946, 145.

⁷ K. BARTH, „Unterricht in der christlichen Religion“. Zweiter Band: Die Lehre von Gott/ Die Lehre vom Menschen 1924/ 1925, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 1990 (fortan: UR II), 344.

Doch für Barth ist der Satz, dass „die Seele nicht sterben“ kann (UR II, 359), keineswegs ein hoffnungsvoller (vgl. UR III, 392, 433). Denn mit der Annahme der Unsterblichkeit der Seele ist die Ahnung einer letzten Sprengung der Existenz des Menschen gesetzt. „Denn wenn der Leib vergeht, die Seele aber [...] nicht vergehen kann, so bedeutet offenbar gerade das (weil der Mensch Leib und Seele ist in untrennbarer Einheit) den Ausblick sozusagen auf eine unerhörteste Sprengung der Existenz des Menschen“ (UR III, 392; vgl. UR II, 353).

Obwohl Barth mit Plato für die Unsterblichkeit der Seele argumentiert, kann er deshalb dessen Verständnis des Todes als Fest der Freiheit nicht folgen: Obwohl der Geist „wie Plato im Phädon es schildert“ das Werden und Vergehen alles Sichtbaren transzendiere und im voraus über das Sterben seines Leibes triumphiere, muss Barth konstatieren, dass „dieser Triumph eben nicht allzu groß ist; denn der Geist, die Seele ist nicht der Mensch. Der Mensch, die Person ist also trotz der Unsterblichkeit der Seele durch die Sterblichkeit des Leibes gänzlich in Frage gestellt“ (UR II, 357).

Die durch den Hinweis, dass der Triumph des Geistes angesichts des Todes nicht allzu groß ist, angezeigte Entplatonisierung des Christentums vollzieht Barth in seiner Göttinger Dogmatik gleichsam durch die Rehabilitierung der vorplatonischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Denn die Rede von der Unsterblichkeit der Seele führt, wenn sie nicht als Erlösung der Seele verstanden wird, zu jener altgriechischen Vorstellung, wie sie etwa bei Homer begegnet: Als Odysseus wiederholt versucht, die aus der Tiefe emporgestiegene Seele seiner Mutter zu umarmen, diese ihm aber stets entweicht, belehrt ihn die Mutter: „Dies ist das Schicksal der Menschen, sobald sie dem Tod erliegen. Denn dann halten Gebeine und Sehnen nicht länger zusammen, sondern die mächtige Kraft des lodernden Feuers vernichtet alles, sobald der Geist die bleichen Gebeine verlassen. Aber die Seele fliegt dahin wie ein flatterndes Traumbild“⁸.

Entsprechende Vorstellungen begegnen auch beim frühen Barth: Für ihn sind die abgeschiedenen Seelen „auch noch irgendwie unterwegs“ in dieser Welt (UR III, 434), wenn auch auf deren „unsichtbaren geistigen Seite“ (UR III, 391), in einem „sozusagen jenseitigen Diesseits“ (UR III, 433) – und zwar als Geschöpfe, die, auch wenn sie wollen, nicht sterben können (vgl. UR II, 361). Ganz ähnliche Bilder finden sich auch in Barths reifer Anthropologie in seiner Kirchlichen Dogmatik: Indem im Tod die den Menschen konstituierende Einheit von Seele und Leib zerbricht, werde die Seele „zum Schatten ihrer selbst“ (KD III, 2, § 46, 431), „gänzlich ohnmächtig“ (a.a.O., 444): „Der Tote existiert nur in einem Inbegriff von Schwäche und Ohnmacht, gewissermaßen ein dauernd

⁸ Odyssee XI, 218-222; zu den durchaus verschiedenen Vorstellungen postmortaler Existenz in der Odyssee vgl. A. DIHLE, Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus, JAC.E 9 (1982), 9-20, 13-20.

Sterbender (Jes 14, 10)⁹. Die Seele überdauert das Sterben des Leibes – und stirbt deshalb dauernd, d.h., ohne sterben zu können.

Wie der Verweis auf Jes 14 zeigt, findet Barth, indem er die Rede von der Unsterblichkeit der Seele entplatonisiert, nicht nur Anschluss an vorplatonisch-altgriechische, sondern auch an altorientalisch-alttestamentliche Überlieferungen. Denn die Vorstellung, dass der Mensch im Tod in Seele und Leib zerfällt, ist auch im Alten Testament vorausgesetzt: So steht etwa hinter der Bestimmung „Wenn ein Mensch in einem Zelt stirbt, so wird jeder, der in das Zelt eintritt, und jeder, der sich in dem Zelt befindet, für sieben Tage unrein; und jedes offene Gefäß, auf dem sich nicht ein verschnürter Deckel befindet, wird unrein“ (Num 19, 14-15) die Vorstellung, dass die Seele sich im Tod vom Leib löst und nun ein anderes Gefäß sucht, in dem sie sich niederlassen kann, um nicht zur Scheol fahren zu müssen¹⁰. Entsprechend heißt es von dem von Elia wiederbelebten Jungen in 1. Kön 17, 21f., dass seine nēfesch (Seele) in ihn zurückkehrt. „Während der Mensch stirbt, verlässt die Nefesch seinen Leib: Er haucht die Nefesch aus (Jer 15, 9), diese verlässt ihn (Sir 38, 23) und versinkt ohne den Lebensodem kraftlos geworden in die Erde und das heißt: in die Unterwelt“¹¹.

Dass der Mensch in Leib und Seele zerfällt, heißt also nicht, dass es nun einfach mit ihm aus sei: Er vegetiert vielmehr im Schattenreich als Schatten seiner selbst weiter. Nur deshalb kann er wie Samuel gerufen werden (vgl. 1. Sam 28). Er lebt in der Gestalt, die er im Augenblick seines Abscheidens besessen hatte (vgl. 1. Sam 28, 14), aber schwach (vgl. Jes 14, 10), kraftlos (vgl. Ps 88, 5) und in großer Stille (vgl. Ps 115, 17; Ps 94, 17). Seine Ruhe kann freilich gestört werden (vgl. 1. Sam 28, 15). So haben politisch-geschichtliche Ereignisse auch Rückwirkungen auf die Todeswelt: Angesichts des Untergangs Israels hört man in Rama, wo Rahel bestattet ist, Klagegeschrei und bitteres Weinen, weil Rahel um ihre Kinder weint (vgl. Jer 31, 15). Entsprechend bringt nach Jes 14 der Sturz des babylonischen Weltherrschers die Totenwelt in Aufruhr.

Die Lehre vom Ganztod wirkt gegenüber diesen alttestamentlichen Vorstellungen eher beruhigend: sie verdeckt damit aber die Unheimlichkeit des Todes und die von ihr ausgehende Infragestellung des Menschen. Indem Barth mit seiner Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die vor-platonischen (gleichsam vor-achsenzeitlichen¹²) Vorstellungen vom Leben nach dem Tod aufgreift, rehabilitiert er sie gegenüber ihren philosophischen Nachfolgern: Alle philosophische Beschäftigung mit dem Tod erscheint gegenüber diesen archaischen Wahrnehmungen als der Versuch, der Unheimlichkeit des Todes auszuweichen (vgl. UR II, 441) – freilich als ein zum Scheitern verurteilter

⁹ KD III, 2, § 47, 717; vgl. KD III, 1, § 41, 267. 279.

¹⁰ Vgl. D. MICHEL, naepaes als Leichnam?, ZAH 7 (1994), 81-84, 83f.

¹¹ O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken, Theologie des Alten Testaments 2, Göttingen 1998, 293f..

¹² Vor-achsenzeitlich in dem Sinne, dass diese Vorstellungen älter sind als die Entdeckung von Schuld, Individualität, Innerem Menschen und Jenseits.

Versuch, da der Mensch bei realistischer Selbstwahrnehmung immer wieder auf diese Unheimlichkeit des Todes stoßen wird.

3. Die Bedeutung der Versöhnung für die abgeschiedenen Seelen

Die Aussicht auf eine bloße Schattenexistenz des Menschen nach seinem Tode könnte zwar das letzte Wort der Anthropologie sein¹³, nicht aber der christlichen Theologie: Denn diese spricht von dem sich in Jesus Christus offenbarenden Gott und also von den mit Gott versöhnten Menschen. Barth hat deshalb in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung, die seinen ersten Dogmatik-Zyklus abschließt, darauf hingewiesen, dass man von „einer Bedeutung der Versöhnung für diese abgeschiedenen Seelen [...] zweifellos reden“ könnte und müsste (vgl. UR III, 434). Er selbst hat dabei primär auf den kritischen Aspekt dieser Bedeutung hingewiesen: Gerade wenn man die Bedeutung der Versöhnung für die abgeschiedenen Seelen bedenke, erkenne man, dass „man ihre Situation prinzipiell nicht anders beurteilen kann als die des im Leibe lebenden Menschen. Sie sind auch noch irgendwie unterwegs“ (UR III, 434). Die Trennung vom Leib ist eben gerade nicht ihre Erlösung.

Barth hat aber die Bedeutung der Versöhnung für die abgeschiedenen Seelen nicht allein auf diesen kritischen Aspekt begrenzt, sondern auch positiv von der Bedeutung der Versöhnung für die Toten geredet. Es bleibt zwar bei der anthropologischen Erkenntnis, dass der Tod als solcher keineswegs die Erlösung bringe oder gar der Erlöser sei (vgl. UR III, 428f.), aber von der Versöhnung her ist offenbar, dass der Mensch auch im Tod nicht die Sprengung seiner Existenz erleiden muss. Er ist zwar im Tod von ihr bedroht, aber in der Versöhnung vor ihr bewahrt¹⁴. Er muss sie nicht erleiden, weil dort, wo sie als Drohung aufgerichtet ist, der Erlöser selbst für den Menschen eintritt: „Dort, wo der Tod kommt, jenseits der Schranke des Sterbens [...], dort kommt der Erlöser“ (UR III, 429). Barth hält es deshalb für den „Weg der Weisheit“, individuelle Todesstunde und die Stunde der Parusie so zusammenzudenken, dass „man sie schließlich nicht mehr unterscheiden kann“ (UR III, 458). So erscheint in Barths früher Eschatologie für den einzelnen die Todesstunde als die „Stunde der Parusie Jesu Christi“ (ebd.).

Die Parusie ist aber von der Auferweckung so wenig zu trennen, wie in der gesamten Christologie der Geber von seiner Gabe (vgl. UR III, 465). Parusie

¹³ Da Barth in seiner Göttinger Dogmatik die Sünde innerhalb der Anthropologie thematisiert (UR II, §§ 25-26), ist bei ihm der Satz von der Existenz der „Hölle [...] das letzte Wort“ der Lehre vom Menschen (UR II, 442).

¹⁴ Diese Argumentation begegnet auch in Barths reifer Anthropologie in der Kirchlichen Dogmatik. Nachdem Barth dort entfaltet hat, dass der Tod als „Scheidung von Seele und Leib“ zu verstehen ist (KD III, 2, § 46, 444), fährt er fort – und das scheint mir oft überlesen worden zu sein: „Absolute Scheidung von Seele und Leib kann dem Menschen nicht gelingen und kann ihm auch nicht widerfahren. [...] Im Menschen gibt es auch im Tode nur eine relative Verschiedenheit. Er kann und muß zwar sterben, er kann und muß aber auch im Sterben das nicht erleiden: die Zerstörung dieser Zusammengehörigkeit. Gott wacht nämlich auch im Tode über ihr“ (a.a.O., 445).

und Totenerweckung können deshalb nach Barth nur begrifflich, nicht aber sachlich unterschieden werden (vgl. UR III, 466): Kein „Intervall“, kein „Interim“ darf zwischen sie treten (UR III, 465). „Wir reden von einem und demselben göttlichen Akt, wenn wir Parusie-Auferstehung-Gericht sagen“¹⁵. Barth hat es also (zumindest im Wintersemester 1925/ 26) als den Weg der Weisheit verstanden, die „Auferstehung im Tode“ zu lehren. Barth findet damit Anschluss an jene paulinischen Texte, in denen sich die Erwartung ausdrückt, unmittelbar nach dem Tod bei Christus zu sein (Phil 1, 23; 2. Kor 5, 1-5). Anders als Calvin hat Barth diese Errettung im Tode nicht im Sinne der Unsterblichkeit der Seele (vgl. UR II, 353), sondern als Auferstehung des Menschen in seiner leib-seelischen Einheit interpretiert (vgl. UR III, 479). Insofern also die Toten bereits erlöst sind, scheint Barth die Bedeutung der Versöhnung auf die Lebenden zu reduzieren. Der von Barth selbst eingeklagte kritische Aspekt der Bedeutung der Versöhnung für die abgeschiedenen Seelen kommt hier jedenfalls nicht mehr zum Tragen: Dass „man ihre Situation prinzipiell nicht anders beurteilen kann als die des im Leibe lebenden Menschen“ (UR III, 434), wird man von jenen Erlösten, den im Tode leiblich Auferstandenen, die nun bereits Subjekt jener Prädikate sind, deren Subjekt vor der Parusie allein Jesus Christus ist (vgl. UR III, 479), nicht sagen können.

4. Die Differenz von Versöhnung und Erlösung im Blick auf die Toten – ein lukanisches Modell

Blickt man auf Barths Ausführungen zum Tod in der Göttinger Dogmatik zurück, so gewinnt man den Eindruck, Barth beschreibe den Tod primär mit Hilfe des Duals 'Schöpfung (bzw. Schöpfung/Sünde) und Erlösung'. Als Geschöpf, das in der Einheit von unsterblicher Seele und sterblichem Leib existiert, ist der Mensch im Tod bedroht, zu einem unter der Erde verschwindenden Schatten zu werden. Durch die Sünde des Menschen wird diese Bedrohung zur Erwartung der Hölle transformiert: seine ihm drohende Schattenexistenz hat der Mensch fortan als Folge seiner Schuld zu verstehen¹⁶. Doch im Tod tritt – und das ist die Erlösung – Jesus Christus zwischen den Tod und die in ihm aufgerichtete Bedrohung des Menschen: Anstatt ihn in Leib und Seele zerfallen zu lassen, rettet Jesus Christus den Menschen aus dem Tode – und zwar in Bewahrung seiner leib-seelischen Einheit. Der Mensch, der im Tode vom Nichtigen bedroht ist, wird im Tode auferweckt zum ewigen Leben. Für einen Zwischenzustand zwischen Tod und leiblicher Auferstehung ist in dieser Konzeption kein Platz.

¹⁵ Dieser Satz findet sich so zwar nicht in Barths Vorlesungsmanuskript, wohl aber in zwei studentischen Vorlesungsnachschriften. Die eine – unbekannter Herkunft – findet sich im Karl Barth-Archiv (dort S. 66), die andere – von W. Koch – ist u.a. über die Kantonsbibliothek Aargau zugänglich (dort S. 28).

¹⁶ Vgl. UR III, 396: „Nunmehr ist die Ordnung, unter der wir als Geschöpfe stehen, zum Urteil geworden, das über uns gefällt ist“.

Barth kommt damit freilich in Argumentationsnöte: Er kann so nicht mehr verdeutlichen, inwiefern die Situation der abgeschiedenen Seelen mit der unseren nach wie vor prinzipiell vergleichbar ist (vgl. UR III, 434)¹⁷. Er kann zudem zwar aufgrund der Differenz von Leib und Körper für eine leibliche Auferstehung im Tod argumentieren, bleibt aber insofern reduktionistisch, als er nur die Differenz, nicht aber die Einheit von Einheit und Differenz von Leib und Körper denkt. Ferner ist fraglich, wie er mittels dem Gedanken einer Auferstehung im Tode verdeutlichen will, dass die Welt Gottes, in die hinein die Toten auferweckt werden, „keine zweite Welt“ ist, sondern „diese Welt, dieser Himmel und diese Erde, aber beide vergangen und neu geworden“ (UR III, 480).

Um diese Aporien zu überwinden, müsste man stärker, als Barth es in seiner Göttinger Dogmatik tut, zwischen Versöhnung und Erlösung unterscheiden. Wenn die Toten „auch noch irgendwie unterwegs“ sind (UR III, 434) und d.h. eben noch nicht am Ziel (vgl. UR III, 319), dann kann man weder von ihnen als Erlösten noch von einer Auferstehung im Tode reden¹⁸. Zugleich muss man dann freilich deutlich machen, dass – wie Barths Rede von der Erlösung im Tode verdeutlichen will – die Versöhnten vor der Sprengung ihrer menschlichen Existenz bewahrt bleiben. Wenn die Menschen schon hier und jetzt in der Gemeinschaft mit Christus das ewige Leben haben, dann kann der Tod ihnen dieses Leben nicht nehmen.

Um realistisch von der Bedeutung der Versöhnung für die abgeschiedenen Seelen zu reden, sollte man also nach einem Modell suchen, das sowohl die Einheit von Einheit und Differenz von Lebenden und Verstorbenen als auch die Einheit von Vergleichbarkeit und Unterschiedenheit von postmortalem Bei-Christus-Sein und Leben der Auferstandenen zu denken vermag. Eine entsprechend komplexe Konzeption lässt sich m.E. in den lukanischen Schriften entdecken¹⁹.

Gegenüber der Vorstellung, dass die Christen und Christinnen erst nach der allgemeinen Auferstehung der Toten bei Christus sein werden (vgl. 1. Thess 4, 17), kennt Lukas – darin Paulusschüler (vgl. Phil 1, 23) – die Möglichkeit, gleich nach dem Tod bei Christus zu sein. So verheißt der Gekreuzigte dem reuigen Schächer: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23, 43). In dieser Hinsicht ist die postmortale Existenz gleich nach dem Tod mit dem Leben

¹⁷ Hatte Barth bei Calvin beobachtet, dass dieser in der Psychopannychia oftmals Mühe habe, „den Zustand der verstorbenen Gläubigen von dem der noch lebenden mit zwingenden Gründen zu unterscheiden“ (ThC, 201), so hat Barth das Problem aufzuzeigen, inwiefern der Zustand der im Tod erlösten Gläubigen mit dem der noch lebenden überhaupt noch vergleichbar ist.

¹⁸ In die richtige Richtung weist Barths Rede von den „der Auferstehung wartenden Toten in Abrahams Schoß“ (UR III, 353). Diese Spur soll im Folgenden aufgenommen werden.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden H.-J. ECKSTEIN, Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Beiträge zum Verstehen der Bibel 5, Münster 2003, 177-186, der Lukas' „sehr differenziertes Konzept von 'Leib und Identität'“ (181) entfaltet.

der Auferstandenen vergleichbar: Es ist bewahrtes, gerettetes und erhöhtes Leben. Indem der reuige Schächer ins Paradies und Lazarus in Abrahams Schoß getragen wird (vgl. Lk 16, 22), haben sie die Drohung der Sprengung ihrer Existenz im Tode bereits hinter sich: Sie sind von Gott vor einer bloßen Schattenexistenz im Hades bewahrt (vgl. Apg 2, 27. 31²⁰) und aus der Hölle, die Menschen auf der Erde einander bereiten können, gerettet worden (vgl. Lk 16, 19-26; aber auch das Kreuzesgeschehen, dem Jesus und der Schächer ausgeliefert waren). Die Verstorbenen werden freilich nicht nur bewahrt und gerettet, sondern zugleich in den Himmel erhöht. So ist das Paradies, in dem der Schächer mit dem Gekreuzigten weilt, nach 2. Kor 12, 2. 4 im Himmel zu verorten. Dasselbe gilt wohl für den Schoß Abrahams, da Abraham nach frühjüdischer Überlieferung mit den anderen Patriarchen ebenfalls im Paradies weilt²¹. Indem die Gerechten in den Himmel erhöht werden, in dem Christus zur Rechten Gottes sitzt (Lk 22, 69; Apg 7, 56) und d.h. seine Herrschaft über alle Reiche angetreten hat (vgl. Apg 2, 33-36; 5, 31), erhalten sie ihrerseits Anteil an der rechtschaffenden und Vergebung bewirkenden Herrschaft Christi (Lk 22, 30).

In Lk 22, 30 verheißt der irdische Jesus seinen Jüngern, dass sie in seinem Reich an seiner Herrschaft partizipieren werden. Da Jesus nach Apg 2, 33-36 bereits nach seiner Auferstehung erhöht und als Messias von Gott eingesetzt worden ist, bezeichnet sein Reich für Lukas keine zukünftige, sondern eine gegenwärtige Realität. Christus herrscht im Himmel, um für Israel Umkehr und Vergebung der Sünden zu schaffen (vgl. Apg 5, 31) – und an diesem königlichen Amt sollen seine Jünger Anteil bekommen: Sie sollen Israel richten, d.h. Recht schaffen (Lk 22, 30).

Analog zu Jesu Leben tun sie dies zu ihren Lebzeiten durch Verkündigung und Heilungen. Wie aber Christus durch viel Leiden in seine Herrlichkeit eingegangen ist (vgl. Lk 24, 26), so ist den Seinen verheißen, dass sie durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen (Apg 14, 22) und nach ihrem Tod wie Christus im himmlischen Thronsaal thronen werden (Lk 22, 30)²².

Doch Lukas wahrt zugleich die Differenz zwischen der postmortalen Existenz nach dem Tod und dem Leben nach der Auferstehung. Das verdeutlichen insbesondere die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen. Denn obwohl Christus am Kreuz damit rechnet, noch am selben Tag im Paradies

²⁰ Der in Apg 2, 27 zitierte Parallelismus membrorum aus Ps 16 (15), 10 lässt sich im Sinne der lukanischen Konzeption dahingehend verstehen, dass Gott Christi Seele rettete, als Christus sie ihm am Kreuz anvertraute (vgl. Lk 23, 46), Christi Leib hingegen am Ostermorgen (vgl. R. PESCH, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1-12), EKK V/ 1, Zürich u.a. 1986, 122).

²¹ Vgl. Test Abr A 20, wo Gott nach Abrahams Tod zu seinen Engeln spricht: „Führt meinen Freund Abraham in das Paradies, wo die Hütten meiner Gerechten sind“ (zitiert nach J. JEREMIAS, Art. παράδεισος, ThWNT 5, 763-771, 767 Anm. 37).

²² Vgl. K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/ Basel ²1995, 330, der zum Topos 'Reich des Messias' auf eine ähnliche Vorstellung in apokryphen Überlieferungen hinweist: „Eine der Antworten auf das Wann und Wie des tausendjährigen Reiches lautet: Die Märtyrer regieren in der Gegenwart mit Christus im Himmel“.

zu sein (vgl. Lk 23, 43), ereignet sich seine Auferstehung nicht am Karfreitag und d.h. nicht in der Errettung seiner Seele im Tod.

Zum Auferstehungsleben gehört nach Lukas die Leiblichkeit. Am stärksten von allen Evangelisten betont er deshalb die physische Materialität der Auferstehung. So spricht der Auferstandene im Lukasevangelium: „Seht meine Hände und meine Füße, ich bin's selber. Fasst mich an und seht; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, dass ich sie habe“ (Lk 24, 39).

Dabei ist die Leiblichkeit nicht einfach Selbstzweck, sondern als Kommunikationsmedium verstanden, das den Menschen anderen öffnet.

Während Odysseus seine Mutter, als sie aus der Tiefe aufsteigt, nicht umarmen kann, tritt der Auferstandene leibhaftig unter seine Jünger, um so erneut mit ihnen Gemeinschaft zu haben. So können die Apostel später bekennen, dass sie „mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er auferstanden war von den Toten“ (Apg 10, 41). Lassen sich solche Formulierungen zwar leicht missverstehen, weil sie dazu einladen, die neue Leiblichkeit mit der alten zu verwechseln, so halten sie doch fest, warum es zur leiblichen Auferstehung kommt: Es soll wieder Gemeinschaft und Geschichte zwischen Menschen geben.

Damit lässt sich die Differenz zwischen der jetzigen Existenz der Toten und ihrer zukünftigen Vollendung erfassen: Während sich uns die Toten gegenwärtig noch entziehen, die Erinnerungen an sie immer blasser werden, werden wir dereinst wieder in voller Gemeinschaft mit ihnen stehen. Diese Erwartung verbindet sich dabei keineswegs zufällig mit jener der Parusie: Denn im Gegensatz zu den Erscheinungen des Auferstandenen, die durch das Zugleich von sinnfälliger Leibhaftigkeit und Entzogenheit des Auferstandenen charakterisiert sind, wird Christus in seiner Parusie in unverhüllter Gegenwart da sein und sich den Seinen nicht mehr entziehen. Mit ihm werden dann aber auch diejenigen, die in und mit ihm sind, sich auf neue leibhaftige Weise gegenwärtig sein.

Insofern diese Vollendung der leiblichen Gemeinschaft aber noch aussteht, ist in der Tat die Situation der abgeschiedenen Seelen mit der der Lebenden prinzipiell zu vergleichen. Das verdeutlicht insbesondere die Erzählung vom armen Lazarus (Lk 16, 19-31). Obwohl Lazarus unmittelbar nach seinem Tod gerettet und erhoben wird (vgl. Lk 16, 22), betont Lukas, indem er Lazarus in Abrahams Schoß, d.h. im „Hoffnungsträger Israels“²³, verortet, dass auch Lazarus noch in der Hoffnung und nicht in der Vollendung lebt²⁴. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Verstorbenen nach dem Lukasevangelium an Orten dieser Welt, wenn auch auf deren relativ unzugänglicher Seite, nämlich im Himmel, existieren. Die Verstorbenen gehören zu dieser Welt und sind noch nicht auferstanden in die neue Schöpfung. Gemeinsam mit den Lebenden hoffen

²³ J. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 125.

²⁴ Wobei gegen landläufige Missverständnisse mit Barth festgehalten werden muss: „Hoffnung ist nicht der Ort minderer, sondern größerer Gewissheit“ (UR III, 411).

sie auf die zukünftige Vollendung der leiblichen Gemeinschaft in der neuen Schöpfung.

In Differenz zu den Lebenden sind sie aber bereits in den Himmel erhöht. Sie sind nicht mehr den Anfechtungen durch die Drohung des Todes und den Nachstellungen anderer ausgesetzt, sondern ermächtigt, an Christi Herrschaft, die er im Himmel aufgerichtet hat, schon jetzt teilzunehmen.

Um dieser differenzierten Konzeption einer postmortalen Existenz willen greift Lukas Elemente eines dichotomischen Menschenbildes auf: Im Tod gibt der Mensch seine Seele auf (vgl. Apg 5, 5. 10; 12, 23). Deshalb kann nach Lukas der Geist Christi im Paradies weilen (vgl. Lk 23, 43. 46), während sein Leib – beerdigt (Lk 23, 52-55) – im Grab ruht. Wie die Weisheit Salomos geht Lukas davon aus, dass die Seelen in Gottes Hand sind (vgl. Sap Sal 3, 1 und Lk 23, 46; Apg 7, 59) und sie dort keine Qual mehr anrührt (Sap Sal 3, 1), sie vielmehr getröstet werden (vgl. Lk 16, 25).

Dass die Seelen getröstet werden können, setzt freilich voraus, dass sie nicht einfach leiblos gedacht werden. So bittet der reiche Mann, Lazarus möge die Spitze seines Fingers ins Wasser tauchen und ihm die Zunge kühlen (Lk 16, 24). Darin kommt zum Ausdruck, dass die Seele um ihrer Lebendigkeit willen einen Leib braucht – „sowohl aktiv im Tätigsein als auch passiv im Erleiden und Schmerzempfinden“²⁵.

Ist so einerseits eine gewisse Leibhaftigkeit der abgeschiedenen Seelen vorausgesetzt, so ist sie andererseits doch eingeschränkt: Der reiche Mann kann – anders als zu seinen Lebzeiten – mit Lazarus nicht direkt kommunizieren: Zwischen beiden besteht „eine große Kluft“ (Lk 16, 26) und der reiche Mann kann sich nur an Abraham, nicht aber an Lazarus direkt wenden²⁶. Noch größer ist die Kluft zwischen den Lebenden und den Verstorbenen: Denn „ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen“ (Lk 24, 39), also keine eigenständige Leiblichkeit, die ihm eine völlige Gemeinschaft mit den Lebenden ermöglichen würde. Wie sich aber die relative Leiblichkeit der abgeschiedenen Seelen (dass sie getröstet werden können) und das Fehlen einer eigenständigen Leiblichkeit zugleich denken lassen, erfährt man im Lukasevangelium nicht. Ich möchte deshalb abschließend – im Sinne einer theologischen Rekonstruktion – vorschlagen, den Sachverhalt so zu deuten, dass die abgeschiedenen Seelen am Leibe Christi leben. In jener Zeit, in der den Seelen der eigene Leib fehlt, vertritt der Leib Christi zu ihrem Heil ihren Leib.

5. Die abgeschiedenen Seelen leben am Leib Christi

²⁵ So in kulturanthropologischer Sicht auf vormoderne Gesellschaften W. SCHILD, Der gequälte und entehrte Leib. Spekulative Vorbemerkungen zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Strafrechts, in: K. Schreiner/ N. Schnitzler, Gepeinigt, begehrt vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992, 1447-168, 150; vgl. KD III, 2, § 46, 448: „Seele setzt einen Leib voraus“.

²⁶ Es gehört wohl zu den Tröstungen des Lazarus, dass er dem Zugriff des reichen Mannes nun ganz entzogen ist.

Die Menschen, die aufgrund von Christi Versöhnungstat ein Leib mit ihm geworden sind, hören auch nach dem Tod nicht auf, Glieder am Leib Christi zu sein (vgl. UR III, 352f.). So bleiben die abgeschiedenen Seelen vor der Schattenexistenz im Hades bewahrt, weil sie im Himmel am Leib Christi existieren. Sie sind so – nicht mehr im eigenen Leib existierend – zugleich heilsam den Lebenden, aber auch den anderen Verstorbenen entzogen: Wie Lazarus im Schoße Abrahams so sind auch die Toten in Christo nicht direkt adressierbar.

Wie die abgeschiedenen Seelen dem direkten Zugriff anderer Menschen, Mächte und Gewalten entzogen sind, so sind sie aber auch heilsam verohnmächtigt. Da der Tod als Trennung der Seele vom Leib dem Menschen seine aktiven Darstellungs- und Gestaltungsmöglichkeiten raubt, kommt es in ihm zur „völlige(n) Entmachtung des Menschen“, zu dessen „Einkehr in einen nicht nur ontologischen, sondern auch hamartiologischen Nullpunkt“²⁷. Gerade deshalb intensiviert sich für die verstorbenen Glieder am Leibe Christi deren Teilnahme am Leben dieses Leibes. Konnten sie im Leibe lebend ihre Leiber eben immer auch noch anderen Mächten zur Verfügung und sich mit ihnen dem Leib Christi entgegenstellen, so leben sie nun von der Sünde frei geworden lebendig für Gott in Jesus Christus (vgl. Röm 6, 5-11)²⁸.

Wie aber der auferstandene Christus für Gott lebt, indem er Menschen in sein Reich beruft, so bleiben auch die Verstorbenen am Aufbau des Leibes Christi beteiligt. Denn wer an Christus bleibt, der ist nicht nur bewahrt und gerettet, sondern bringt selbst vielfältig Frucht (vgl. Joh 15, 5). So erhalten nach Lukas die Verstorbenen Anteil an der rechtschaffenden und Vergebung bewirkenden Herrschaft Christi. Uns zugute wirken sie am Aufbau des Leibes Christi mit. Wie das Auge nicht zu der Hand sagen kann: Ich brauche dich nicht (vgl. 1. Kor 12, 21), so die Lebenden nicht zu den Verstorbenen: Wir brauchen euch nicht. Der auferstandene Christus kommuniziert mit der Welt nicht nur mittels der Lebenden, sondern ebenso mittels der Verstorbenen. Deshalb haben wir uns in der Tat dafür offenzuhalten, dass der Heilige Geist, „den Calvin durch Paulus zu sich reden hörte, obwohl er längst dahingegangen war, [...] durch Calvin [oder andere Verstorbene] auch zu uns könnte reden wollen“ (ThC, 4).

²⁷ J.C. JANOWSKI, Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allererlösendenlehre, in: M.L. Frettlöh/ H.P. Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen, 277-328, 323f..

²⁸ Der christliche Glaube transzendiert in seiner Hoffnung selbst noch einmal diesen Zustand, indem er hofft, dass die Menschen einst auch in eigener Leiblichkeit, d.h. in Selbständigkeit und Gemeinschaft miteinander, ihr Totsein bezüglich der Sünde leben werden.