

## Leibliche Auferstehung?

Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Theologie

»Gesät wird ein *sōma psychikon*, auferweckt wird ein *sōma pneumatikon*. Wenn es ein *psychikon* gibt, gibt es auch ein *pneumatikon*.« (1 Kor 15,44)

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu durchzieht das Neue Testament. Die Evangelien berichten von Erscheinungen des Auferstandenen. Die Auferstehung ist Ausgangspunkt paulinischer Theologie. »Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben,« ein vertrauter Satz im Bekenntnis des christlichen Glaubens, vielfach gesprochen, er berührt Sehnsüchte, macht Mut. Und doch birgt die Formulierung Fremdheit. Was ist der Tod, was ist Leben – gibt es eine Auferstehung der Toten?

1991 haben Luise Schottroff und Dorothee Sölle in ihrem Artikel »Auferstehung« im Wörterbuch der Feministischen Theologie konstatiert, daß eine feministische Diskussion noch weitgehend ausstehe (vgl. Schottroff/Sölle 1991, 34-36). In der Folge wurde Auferstehung zu einem der zentralen Themen feministisch-theologischer Forschung. Kritisiert wird vor allem ein Verständnis, das die gegenwärtige Bedeutung von Auferstehung einseitig auf die Jesu Christi bezieht und die »Auferstehung aller« als jenseitiges, noch ausstehendes Geschehen charakterisiert. »Auferstehung ist in der deutschen Sprache ein rein religiöser Begriff, eine Art ›Kunstwort‹, das niemals mit Aufstehen oder Aufstand verwechselt

1. Sie verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß *anistēmi* und *egeirō* auch im Griechischen Alltagsworte sind, die unterschiedliche Assoziationen und Dimensionen umfassen.

werden darf. Es werden nur zwei Buchstaben eingefügt, doch wirken sie wie eine Glaswand zwischen unserem alltäglichen Leben und dem Evangelium.« (Sutter Rehmann 1998, 142)<sup>1</sup> In den Mittelpunkt der Diskussion rückte demgegenüber die Frage nach der Erfahrbarkeit von Auferstehung und ihren Konsequenzen für das Leben in dieser Welt. »Auferstehung bedeutet in diesem Denken, daß der Tod in jenen Momenten überwunden wird, in denen Menschen das Leben wählen, für das Leben einstehen, Todesdrohungen zurückweisen. Wenn Menschen sich für Gerechtigkeit, radikale Liebe, Solidarität und Befreiung entscheiden, passiert Auferstehung, werden Todesmächte entmachtet.« (Strobel 1998, 34) Auferstehung, das Aufstehen gegen den Tod und aus dem Tod, wird eingebettet in das Alltagsleben von Frauen und Männern in der Jesusbewegung und den Gemeinden. Die brasilianische Theologin Ivone Gebara bezeichnet die Jesusbewegung von ihren Anfängen an als Auferstehungsbewegung und betont den kollektiven ethischen Charakter, den die Rede von der Auferstehung beinhaltet: die Verantwortung für das Leben. Diese verbinde Frauen und Männer als gleichberechtigte Subjekte in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Lebensqualität für alle (vgl. Gebara 1993, 172-186). Auferstehung heute hieße dann, »daß die Geschichte Jesu weitergeht und sich fortsetzt in unseren Auferstehungsgeschichten.« (Praetorius/Strahm/Sutter Rehmann 1997, 242)

Daneben gibt es auch Positionen, die eine vor allem auf das Handeln bezogene Deutung von Auferstehung kritisch betrachten und danach fragen, ob sie auch angesichts von Tod, schwerer Krankheit und individuellem Leiden tragfähig sei. Herlinde Pissarek-Hudelist tut dies auf eindrucksvolle Weise: »Es gibt ja nicht nur Leid aufgrund struktureller Sünden anderer, es gibt auch das individuell erfahrene Verhängnis, die Widerfahrnis, das Nicht-aus-noch-ein-Können, das Mit-dem-Rücken-zur-Wand-Stehen, das gleichsam Angenagelt-Sein angesichts tödlicher Gefahr. Die feministische Theologie reagiert mit all ihrer Wärme, Lebens-Liebe, Lebendigkeit und Befreiung sicher *auch* legitim auf eine überzogene Kreuzestheologie und Sündentheologie (katholisch auch: Opfertheologie). Bietet sie ein Symbol, eine Kraftquelle auch für Ausweglosigkeit und Scheitern? (...) Der Tod ist nämlich nicht nur die Kehrseite des Lebens, sondern er bedeutet *auch* bleibende Dunkelheit, Nicht-seinsollen, unerbittliche Härte. Ich gestehe also freimütig, daß ich bisher in der feministischen Theologie noch nichts gefunden habe, was dem schweigenden Ineinander von Tod und Auferstehung, von Sterbenmüssen und Getröstetwerden, von geschichtlicher Erinnerung an

das Kreuz und erlittener Gegenwart entspricht, wie sie die katholische Auffassung von Eucharistie und Eucharistiefeyer erschließt.« (Pissarek-Hudelist 1993, 176-177)

Diese Anfragen an feministische Theologien, die vor allem politisches Engagement und Aktivität betonen, lassen nachdenklich werden. Haben auch Erfahrungen des Scheiterns, von andauernder Gewalt und des Sterbens hier einen Raum? Vielfach wird in Artikeln zum Thema Auferstehung ein Gedicht von Marie Luise Kaschnitz zitiert: »manchmal stehen wir auf ...«, schöne Bilder, die den Blick auf die Gegenwart richten. Aber schleicht sich darin nicht unbemerkt eine Art Auferstehungsromantik ein, die die Illusion eines Lebens, in dem Schmerz und Tod überwunden werden können, erweckt? Vermögen es diese Ansätze, das Bekenntnis zur Heiligkeit des Lebens und der Körper, wie sie nach Herlinde Pissarek-Hudelist im Sakrament zum Ausdruck kommen, mit der Frage nach Sterblichkeit, Krankheit und Tod zu verbinden? Daran anknüpfend stellt sich auch die Frage nach dem Menschenbild feministisch-theologischer Auferstehungsvorstellungen. Sind hier letztlich gesunde, aktive und handlungsfähige Menschen im Blick, denen es gelingt, in ihrem Leben aufzustehen und die »Todesmächte« zu besiegen? Es entspricht der lebensgeschichtlichen Situation und dem politischen Engagement vieler feministischer Theologinnen, die Möglichkeit von Leben in unserer gegenwärtigen Welt zu entdecken und zu fördern. Doch meine ich, daß der Blick geweitet werden sollte. Wie verhalten sich Auferstehung und die Erfahrungen der Zerstörung, des Unerlösten, der Gewalt und des Sterbens zueinander? Wie kann ein Leben aussehen, in dem diese Pole integriert sind – welche Bedeutung hat hier die Rede von der Auferstehung? Ivone Gebara versucht, diese Aufgabe mit einem Bild zu beschreiben: »Es ist so, als säßen wir plötzlich alle in einem Schiff und wären unterwegs, unser Jetzt zu leben. Als wenn wir versuchten, mit unseren Schmerzen zu leben und glücklich zu sein.« (Gebara 1998, 261) Sie beschreibt einen Prozeß, der zu einem erweiterten Verständnis von Gott, Schöpfung und Leben führen kann. Wie läßt sich diese Auferstehungsgemeinschaft, die hier angesprochen wird, auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Erfahrungen, theologischer Überlegungen und ausgehend vom biblischen Befund konkret fassen? Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich einen Blick in die Theologiegeschichte werfen und Vorstellungen von Auferstehung daraufhin untersuchen, wie sie von Vergänglichkeit und Tod sprechen und wie sie Erfahrungsmöglichkeiten von Auferstehung im Leben beschreiben. Welche konkrete Relevanz wird hierbei dem Körper zugeschrieben? Berücksich-

tigen die Entwürfe seine Materialität und deren Bedeutung in der Vielschichtigkeit des Lebens? Ist die Bewertung des Körpers – die Frage nach Begrenzungen und Möglichkeiten – abhängig davon, ob Auferstehung gegenwärtig oder zukünftig, nach dem physischen Tod, gedacht wird? Wird Auferstehung individuell oder auf eine Gemeinschaft bezogen verstanden? In der Exegese soll vor allem danach gefragt werden, inwieweit die Erfahrungen von Auferstehung, die die biblischen Texte durchziehen, anschaulich werden: Hinter den Texten stehen konkrete Menschen mit konkreten Lebens- und Körpererfahrungen. Gelingt es den theologischen Entwürfen, diese »Körper« sichtbar, die Stimmen hörbar und die Erfahrungen von Leiden und den Möglichkeiten von Leben nachvollziehbar zu machen? Gelingt es ihnen, Auferstehung auch für die Gegenwart als eine Kraftquelle zu erschließen, die die Menschen in der Nachfolge Jesu in ihrem Ringen um Gerechtigkeit und Leben gestärkt hat? Exemplarisch soll diesen Fragen anhand von 1 Kor 15,44 nachgegangen werden: Was wird unter *sōma pneumatikon*, was unter *sōma psychikon* verstanden? Ich erhoffe mir von diesem Durchgang durch die Auslegungsgeschichte Erkenntnisse und mögliche Anknüpfungspunkte für die gegenwärtige feministische Diskussion. Mögen auch die Antworten unterschiedlich ausfallen, die existentiellen Fragen nach Tod und Leben verbinden die verschiedenen Generationen von Theologen und Theologinnen miteinander. Zurückgehen möchte ich bis in das Jahr 1924, in dem Karl Barth das Manuskript zu einer Vorlesung über den ersten Korintherbrief mit dem Titel »Die Auferstehung der Toten« veröffentlichte (vgl. Barth 1954). Rudolf Bultmann reagierte 1926 mit einem Aufsatz, in dem er sein Verständnis von Auferstehung den Ausführungen Karl Barths gegenüberstellte (vgl. Bultmann 1993).

### Die Diskussion über »Die Auferstehung der Toten« zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann (1924 – 1926)

Auferstehung betrifft unser gegenwärtiges Leben, das ist in beiden Ansätzen Grundlage aller Überlegungen. Auferstehung sei als ein geschichtliches Ereignis zu verstehen, das nicht »platt-historisch« zu fassen sei, sondern als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen. Insofern sehen auch beide eine Verbindung zwischen der Auferstehung Jesu mit der »Auferstehung der Toten«. Die Auferstehung Jesu sei in der christlichen Gemeinde »Realität«, in der *agapē* sei sie gegenwärtig. Die Spannung des

»schon« und »noch nicht« dürfe aber nicht aufgehoben werden. Barth wie Bultmann betonen, daß die Auferstehungsrealität zwar unser Leben bestimme, aber dennoch nicht in der gegebenen Welt aufgehe, Christen und Christinnen in ein »eigentümlich gebrochenes Verhältnis zur Welt« (Bultmann) stelle, daß Zeit und Ewigkeit nicht »zu verwechseln« (Barth) seien. Der grundsätzliche Unterschied beider Ansätze liegt jedoch in der Frage der Erlebbarkeit von Auferstehung in der Gegenwart. Der vehement vorgetragenen Auffassung Barths: »Die Auferstandenen sind nicht wir!« (Barth 1954, 62) steht Bultmanns Verständnis der bereits verwirklichten Auferstehung in Christus: »wir *sind* Auferstandene, sind *aparchē*, sind *kainē ktisis*« (Bultmann 1993, 64) gegenüber.

Karl Barth betont in immer neuen Formulierungen, daß die Auferstehungswirklichkeit auch unsere Lebenswirklichkeit sei, unsere Identität bestimme, unser Leben in das Licht des Reiches Gottes stelle, bewirke, daß wir Menschen nicht einfach »Tropfen in dem unendlichen horizontlosen Meer des Lebens« seien (vgl. 1954, 90). Darin sieht er den Zuspruch für die Menschen gegeben, die ungeheure Verheißung. Auf die Frage, wie dieser Zuspruch erfahren werden könne, verweist er auf die Offenbarung. Sie allein beweise die Wahrheit der Auferstehung. Wir seien noch getrennt von der Auferstehung durch Krisis, Gericht, Tod, durch einen »scharfen grundsätzlichen Schritt«, von ihrer Wirklichkeit, die unser eigentliches Leben sei (vgl. 1954, 62). Gegeben sei sie uns allein in der Hoffnung, einer Hoffnung, die unser Leben qualifiziere, es zum Schauplatz mache für den »Kampf, in dem Auferstehung Wahrheit ist.« (1954, 122)

Barths Erfahrungen mit liberaler Theologie, die auf eine Verwirklichung des Reiches Gottes mittels sittlich-moralischer Erneuerung der Menschen baute, machen seine grundsätzliche Ablehnung der Erfahrbarkeit und möglicher irdischer Verwirklichung des Reiches Gottes verständlich. Seine Erlebnisse im Ersten Weltkrieg standen diesen Gedanken kraß gegenüber. Das mehrfach betonte »nicht zu verwechseln!« ist als notwendiger Einspruch gegen jeglichen Versuch zu verstehen, sich Auferstehung verfügbar zu machen, sie allzu schnell mit der gegebenen Wirklichkeit zu identifizieren, in der weiterhin Unrecht, Gewalt und Krieg herrschen. Allein in bezug auf die Gemeinde kann er von gegenwärtiger Auferstehung sprechen, die den Einzelnen in das Ganze der Gemeinde, in den »Dienst des Herrn« stelle (vgl. 1954, 47-48). Zwar sieht er auch dieses eschatologische Geschehen unter dem Vorbehalt der Krisis, dennoch gibt es hier Ansätze, in der Liebe, die für den Menschen handelt und in seinem Handeln wirksam wird, die unmittelbare Nähe des Reiches Gottes erfahren

zu können. Ansonsten sieht Barth außerhalb des unverfügbaren göttlichen Handelns keine Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Leben und dem Reich Gottes. »Diesseits« und »Jenseits« stehen in einem absoluten Gegensatz. Überwunden werde ein möglicher Dualismus jedoch durch die Auferstehung des Leibes, die Kontinuität schaffe: »Auferstehung des Leibes aber, desselben Leibes, den wir offenkundig sterben und vergehen sehen, Behauptung also nicht einer Dualität von Diesseits und Jenseits, sondern einer Identität beider, aber nun noch nicht gegeben, nicht direkt festzustellen, nur zu hoffen, nur zu glauben (...).« (1954, 67) »Seelischer« Leib seien wir diesseits der Auferstehung, »geistlicher« Leib jenseits der Auferstehung (vgl. 1954, 114). Zwischen beiden liege der Tod, der den Wechsel des »Prädikats« im zeitlichen Nacheinander abgrenze und die Neuschöpfung des alten Leibes ermögliche. »Wir bejahen aber mit dieser Identifizierung gerade nicht nur den Tod, als die Mitte zwischen beiden, sondern wir bejahen das unbegreifliche schöpferische Leben (...), das Eine, das mitten im Tod sich wandelt in der Erscheinung, um im Wandel nun erst recht sich als das Eine zu bewähren.« (1954, 112) Zum Lebendigwerden brauche es ein Sterben. Der Tod des Leibes, der durch Sterblichkeit bestimmt sei, sei deshalb als Wendepunkt zu verstehen.

Anders als Karl Barth versteht *Rudolf Bultmann* die Auferstehung nicht erst als zukünftige Wirklichkeit, von der die gegenwärtige durch die »Krisis« bzw. das Gericht getrennt ist, sondern als erfahrbare Wirklichkeit. »Paulus will, wenn er von der Totenauferstehung redet, von *uns*, d.h. von unserer Wirklichkeit, unserer Existenz reden, von einer Realität, *in* der wir stehen, nicht von etwas, über das wir spekulieren, und wozu man durch Erkenntnis oder durch irgendeine menschliche Haltung, sei es sittliches Tun oder Sakrament, Askese oder Mystik, den Zugang gewinnen müßte. Sondern unsere Auferstehung *ist* mit der Auferstehung Christi Wirklichkeit (15,20-22).« (1993, 46) Auferstehung sei deshalb bereits in diesem Leben, in der zeitlichen Existenz zu erfahren. »Christus ist nicht der kosmische Grund einer zukünftigen Zuständlichkeit, sondern der geschichtliche Grund für unser gegenwärtiges Sein. In gewissem Sinne, d.h. sofern wir zu Christus gehören, *sind* wir Auferstandene (...).« (1993, 64) Aber dieses Auferstehungsleben sei nie ein Gegebenes; es sei zwischen Zeit und Ewigkeit.

»Leben« sei für Paulus nicht die Unendlichkeit des gegebenen Lebens, also in keinem Sinne etwas Vorhandenes. Das irdische Leben sei charakterisiert durch den Tod. Deshalb könne das »Leben« für Paulus nur ein zukünftiges Wunder sein, das Zukunft bleibe, solange der Mensch als zeit-

liches Wesen existiere. »Gleichwohl ist das ›Leben‹ in gewissem Sinne für ihn Gegenwart, sofern jene Zukunft durch die Offenbarung zur Wirklichkeit der Gegenwart geworden ist, oder: sofern der Mensch selbst Zukunft ist. Es besteht also eine eigentümliche Identität zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Menschen, und zwar nennt Paulus als den Träger dieser Identität das *sōma*. Dann ist also das Sein des Menschen als solchem durch das *sōma* und durch den *thanatos* charakterisiert, das Sein des Christen durch das *sōma* und die Zukunft der *zōē*« (1993, 58). Leben – *zōē* – meine bei Paulus deshalb auch nicht in erster Linie das durch den Tod zeitlich begrenzte Leben, sondern ontologisch die »Lebendigkeit des geschichtlichen Menschen, als die Intentionalität menschlichen Seins.« (1984, 210) Der Tod bezeichne dementsprechend zwar auch das natürliche Sterben, er sei aber vor allem die Strafe für die Sünde und insofern Gegenwart (vgl. 1984, 247-249). Leibliche Auferstehung sei dann zu verstehen als die Verwandlung des der *sarx* verfallenen *sōma* in ein pneumatisches, d.h. vom *pneuma* regiertes (vgl. 1984, 202). Das *sōma pneumatikon* meine keinen aus einem ätherischen Stoff gebildeten Körper, sondern »die Bestimmtheit des Ich durch die Macht Gottes, die den Zwiespalt im Menschen zwischen Ich und Ich versöhnt und also gerade ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst voraussetzt.« (1984, 200)

Leben, Tod und Auferstehung werden bei Karl Barth und Rudolf Bultmann in vieler Hinsicht unterschiedlich gedeutet, dennoch sind sie sich einig darin, daß der paulinische Auferstehungsglaube keinen Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits beinhalte. Beide betonen die Kontinuität zwischen alter und neuer Schöpfung, die durch die leibliche Auferstehung, die Auferstehung des *sōma*, gegeben sei. Kritisch möchte ich jedoch an beide Ansätze die Frage stellen, ob ihre Beschreibung, ihre Interpretation dessen, was mit *sōma* gemeint ist, die von ihnen behauptete Kontinuität plausibel macht.

Das Fehlen einer exegetischen Untersuchung des Begriffes *sōma* in dem Entwurf Karl Barths beklagte bereits Rudolf Bultmann (vgl. 1993, 53). Dem möchte ich mich anschließen und die Probleme deutlich machen, die sich aus seiner Beschreibung des *sōma* für das Verständnis einer »leiblichen« Auferstehung ergeben. Obwohl Karl Barth die Auferstehung des Leibes betont, wird aus seinen Ausführungen letztlich nicht deutlich, inwiefern der gegenwärtige Leib Anknüpfungspunkte für diese Kontinuität bietet. Karl Barth führt aus, daß der irdische Leib durch Verweslichkeit, Schwachheit und Vergänglichkeit (mit Bezug auf 1 Kor 15,53f.) bestimmt sei, die erst überwunden werden müssen, damit Raum für die kommen-

de Herrlichkeit geschaffen werden könne.<sup>2</sup> Er beschreibt hier den Leib als individuelle körperliche Größe, auf die er die Attribute verweslich, schwach und vergänglich bezieht und sie dann der himmlisch-pneumatischen Existenz gegenüberstellt. Aus seinen Beschreibungen wird eine – zumindest was den irdischen Leib betrifft – grundsätzlich abwertende Haltung dem Körper gegenüber erkenntlich. Indem Barth die »irdische« und die »himmlische« Existenz des Menschen in einen nur durch Gottes Handeln in Gericht und Auferstehung zu überwindenden krassen Gegensatz stellt, kann er im Grunde nicht plausibel machen, was eine Auferstehung des »Leibes« bedeutet, was die Kontinuität zwischen dem *sōma psychikon* und dem *sōma pneumatikon* begründet. Die paulinischen Formulierungen, die Barth aufgreift und zu deuten versucht, bleiben seinem Denksystem gegenüber sperrig.

In der Deutung von Auferstehung als gegenwärtigem Geschehen, die Rudolf Bultmann vertritt, scheint diese Kontinuität wesentlich leichter verstehbar zu sein. Der Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits scheint hier überwunden zu sein. Bultmann betont die gegenwärtigen Dimensionen von Auferstehung, die in der Identität des gegenwärtigen und des zukünftigen Menschen, deren Träger das *sōma* sei, lägen. Der Mensch *habe* nicht nur ein *sōma*, sondern *sei sōma*, »er heißt *sōma* sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also *sōma* genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat.« (1984, 196) Das der *sarx* entzogene *sōma* ist Träger des Auferstehungslebens, es versteht sich als allein bestimmt durch die Macht Gottes. Diese existentielle Interpretation Rudolf Bultmanns hat zur Folge, daß die bereits in der Gegenwart erlebbare Auferstehungswirklichkeit, die er proklamiert, keine nach außen hin sichtbare bzw. wirkende ist. Auferstehung in ihrer gegenwärtigen Dimension wird in dieser Deutung zu einem individuellen Geschehen, das ausschließlich den einzelnen Menschen in seinem Verhältnis zu seinem eigentlichen Selbst und zu Gott betrifft. Der Mensch in seiner körperlichen Existenz ist weiterhin der Macht der *sarx* unterworfen, aller-

2. Vgl. Barth 1954, 114.117. Luzia Sutter Rehmann (1995, 97-102) zeigt, daß *phthora* nicht als »Vergänglichkeit« im individuellen körperlichen Sinne zu verstehen ist, sondern in den sozialen Kontext zwischenmenschlichen Geschehens gehört. Auch für die Begriffe *aphtharsia* und *astheneia* wäre zu klären, ob sie nicht ebenfalls als gesellschaftliche Analysekatégorien zu verstehen sind.



dings gestraft durch theologische Bedeutungslosigkeit. »Ist aber die geschichtliche Existenz des Menschen an sein Leibsein gebunden und dieser Leib Objekt fremder, gottfeindlicher Mächte, dann ist es im wesentlichen die Leibhaftigkeit menschlicher Existenz, die ihn zum Sünder macht.« (Heine 1976, 14) Die Aufgabe der Glaubenden kann es nach diesem Verständnis nur sein, sich von dieser (niedereren, weil versuchlichen) Seite des Ichs zu distanzieren und sich auf das eigentliche Ich, das sich vom *pneuma* regieren läßt, zu konzentrieren. »Die Entscheidung für Gott bedeutet dann Leib- und Weltflucht.« (Heine 1976, 14)

Die Gefahr, die in einer solchen Betrachtung liegt, benennt Manfred Josuttis sehr treffend. Er analysiert aus praktisch-theologischer Perspektive den gegenwärtigen Kirchenbegriff, der die Gemeinde als Leib Christi beschreibt, in der eschatologisches Leben *schon jetzt* erfahrbar werde: »Das Anderssein Gottes ist jetzt keine bedrohliche und beglückende Macht, sondern wird zum Prinzip einer permanenten Selbstreflexion gemacht (...) Die ›Institution der Freiheit‹ tradiert jene Ideen, die sich dem selbst-reflexiven Subjekt bei der Konstituierung seiner Identität als nützlich erweisen. Das Evangelium als Macht Gottes, das Menschen aus der Verfallenheit an Sünde, Tod und Gesetz erlöst, leistet einen Beitrag zur modernen Individualisierungskultur. Die Kirche als Gemeinde der Heiligen wird zum Ort religiöser Deutungskultur. Und der Gottesdienst dient der Selbstvergewisserung religiös kultivierter Subjekte.« (Josuttis 1997, 42)<sup>3</sup> Ist das Auferstehungs-*sōma* tatsächlich das individuelle Subjekt, das sich vor allem in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu Gott vergewissert und darüber die konkrete Lebenssituation, in der es sich befindet, als relativ erachtet? Leistet dieses Verständnis von Auferstehung, wie Bultmann es vertritt, Passivität und Weltfremdheit Vorschub, einem »gebrochenen Verhältnis zur Welt«, das in seiner Konsequenz letztlich nur Individualismus und eine Bestätigung des Gegebenen, in dem man sich bequem einrichten kann, hervorbringt? Die Deutung von *sōma* als »Person« zieht weitere Probleme nach sich.<sup>4</sup> Vor allem die konkreten körperlichen Aspekte, die gegenwärtiges Leben charakterisieren, treten in den Hintergrund. Indem die körperlichen Dimensionen des *sōma* auf die Seite der *sarx* gestellt werden, wird

3. Die Vorstellung von Gemeinde, die Manfred Josuttis im Anschluß entwickelt, ist ebenfalls kritisch zu sehen. Seine Analyse ist an dieser Stelle m.E. jedoch treffend.
4. Zur Diskussion und der Kritik an der Deutung von *soma* als »Person« vgl. Renate Kirchhoff 1994, 131-137.

ihnen jegliche theologische Relevanz abgesprochen. Fragen nach der eigenen Sterblichkeit, nach Krankheit und physischem Tod haben in diesem Denken keinen Raum. Für die Rede von der Auferstehung spielen sie keine Rolle. Das Subjekt der Auferstehung ist allein das (intellektuelle) Ich, das mehr oder weniger zeitlos und unabhängig von seiner Umwelt existiert – nach dem von Ernst Bloch ironisch angemerktens Leitsatz: »Der Herr ist mein Hirte, ich persönlich bin fein heraus.« (Bloch 1980, 71) Im Grunde kann ein solches *sōma* nur als körperloser Leib bezeichnet werden, menschliche Existenz mag es nur auf einer abstrakt-theologischen Ebene zu erfassen, eine kontextuelle Verortung hat dieses *sōma* nicht. Eine konkrete Praxis der Auferstehung (in der Gemeinde und/oder der Gesellschaft) wird deshalb in dem Entwurf Rudolf Bultmanns auch an keiner Stelle thematisiert. »Denn wie soll das ›eigentliche Ich‹ als Träger von Motivation und Bewußtsein handeln und Anteil gewinnen können an der Geschichte ohne Leib, also ohne, daß seine Motivation leibhaftig Gestalt annimmt?« (Heine 1976, 12)

Ist dieser Betonung des »schon« nicht doch das »noch nicht« Barths vorzuziehen?

Bemerkenswert ist, daß beide Ansätze – mögen sich Karl Barth und Rudolf Bultmann auch in vielem grundlegend unterscheiden – in einem Punkt einig sind: in der Nichtbeachtung des Körpers, die in der Konsequenz eine massive Abwertung zur Folge hat: Bei der Auferstehung, sei sie gegenwärtig oder zukünftig gedacht, geht es um den Leib, nicht um den Körper, das ist Konsens. Folgerichtig sollte hier nicht von »Leibfeindlichkeit« gesprochen werden, denn der Leib erfährt große Hochschätzung, sondern von einer strukturellen Körperfeindlichkeit (vgl. Ammicht-Quinn 1998, 34-35). Zu untersuchen ist nun vor allem, ob diese bereits in der paulinischen Anthropologie angelegt ist oder erst durch die Interpretation eingetragen wird.

Gibt es dennoch Möglichkeiten einer positiven Sicht des Körperlich-Irdischen? Die Vorstellung der bevorstehenden Krisis trennt im Denken Barths das Diesseits vom Jenseits und birgt damit letztlich die Gefahr, daß diese Erinnerung, die Mahnung, sich dem Gericht stellen zu müssen, zur Drohung wird. Was motiviert zum Handeln in dieser Welt? Ist es die Angst vor deren Ende? Das gegenwärtige Leben, den eigenen Körper wertzuschätzen, scheint zunächst keine Basis zu haben, denn sie sind vergänglich, nichtig, sterblich ... Das ist jedoch nicht die Konsequenz, die Barth aus seinen Überlegungen zieht. Er stellt die Verheißung des kommenden Lebens jeglicher Nichtachtung des gegenwärtigen entgegen. Er will Auf-

erstehung bereits als die eigene – noch nicht erreichte – Identität verstehen. Wie diese Kontinuität konkret aussieht, führt er allerdings nicht aus. Sein Interesse an dem möglichen »schon« der Auferstehungsexistenz ist gering. Barth schöpft seine Kraft und Motivation für einen Einsatz in dieser Welt allein aus der Hoffnung, aus der Offenbarung, aus dem Glauben an die bereits geschehene Auferstehung Christi, die die »Auferstehung der Toten« begründe. Aber gerade darin liegt auch eine Stärke seiner Theologie. Sie bedarf keiner Bestätigung durch erfahrbare »Beweise« der Auferstehung. Sie lebt aus einem Grundvertrauen auf das »Ja« Gottes und bestärkt darin, Krieg, Gewalt und Zerstörung nicht als unveränderliche Realitäten zu akzeptieren, sondern sich »stets in Spannung zu wissen mit allem Gegebenen« (vgl. Barth 1954, 100). Auferstehung als Kampf zu verstehen, für den das irdische Leben, der eigene Leib den Schauplatz bietet, fordert zum Handeln heraus, sich nicht abzufinden mit Ungerechtigkeit und menschengemachtem Leid. Insofern kann sie trotz der konstatierten »Leibfeindlichkeit« eine aktive Weltzugewandtheit und Lebensbejahung bewirken.<sup>5</sup>

## Die Auferstehung der Lebenden

Mit den Fragen von Herlinde Pissarek-Hudelist nach einer Verbindung von Leiblichkeit, dem Bekenntnis zur Heiligkeit des Körpers und dessen Sterblichkeit möchte ich nach einer Konzeption der Auferstehung des *sōma* suchen, die den Tod nicht nur als Wendepunkt begreift und damit die Tendenz haben kann, das körperliche Leben abzuwerten, andererseits nicht nur den »Tod im Leben« in den Blick nimmt und damit Gefahr läuft, konkrete soziale Bedingungen, Krankheit und physisches Sterben auszublenken. Für den neutestamentlichen Sprachgebrauch halte ich eine Einordnung des Begriffes *sōma* in den alttestamentlich-jüdischen Kontext, der auch den paulinischen Aussagen zugrunde liegt, für unerlässlich.<sup>6</sup>

5. Den Versuch, die Schriften Karl Barths einer befreiungstheologischen Relektüre zu unterziehen, unternimmt Sabine Plonz 1995.
6. An dieser Stelle wäre auf eine breite Forschungsgeschichte zu verweisen. Exemplarisch möchte ich ein Werk nennen, das die Anthropologie des Paulus aus jüdisch-theologischer Sicht behandelt: Daniel Boyarin 1994. Für die christlich-theologische deutschsprachige Forschung ist auf die Arbeiten von Luise Schottroff zu verweisen; vgl. z.B. 1996.

Zudem ist es notwendig, die konkreten sozialgeschichtlichen Hintergründe der Vorstellung von *sōma* zu analysieren und diese für die Rede von Auferstehung fruchtbar zu machen. Zu fragen ist, was Leben und Tod in der konkreten lebensgeschichtlichen Situation sowohl zur Zeit des Paulus als auch in der Übertragung in die Gegenwart bedeuten. *Sōma*, Auferstehung, Leben, Tod und Hoffnung sind hier keine individuellen, sondern kollektive Größen, die eine konkrete Praxis beinhalten und Erfahrungen von Gemeinschaft beschreiben. Eine Deutung von *sōma*, die dessen konkrete Lebensbezüge aufnimmt, bietet Dorothee Sölle in einem Aufsatz von 1979, in dem sie zwar nicht explizit zum Thema Auferstehung Stellung nimmt, dennoch m.E. wichtige Impulse für eine Beschreibung leiblicher Auferstehungsrealität bietet. Ihre Gedanken halte ich für sehr weiterführend und möchte sie deshalb im folgenden kurz darstellen:

Die Materialität des Körpers ist für Dorothee Sölle in der Schöpfung begründet. »Die Bibel sagt über den Menschen, daß er und sie aus Erde gemacht sei. Der Ausdruck: von Gott ›geschaffen‹ hat die Bedeutungen: von Gott gewollt, gebraucht, entworfen und gebildet (...) Ich bin nicht so zwischen Geist und Materie, daß ich mir die Art meiner Materialität, also meine biologisch ökonomische Existenz aussuchen könnte. Ich bin mein Leib, ich habe nicht nur einen Körper (...).« (1979, 16) Konkret heißt das für sie als Frau, zu menstruieren, Sexualität zu leben, aber auch krank werden zu können, »wenn ich an Krebs erkrankte, dann bin ich es, die Krebs hat, und es hat keinen Sinn zu sagen, mein Körper ist vom Krebs befallen, als sei da noch etwas zwischen mir und meinem Körper, das krebsfrei und krebsrein geblieben sei. Ich bin mein materieller Leib, diese in Bewegung befindliche Materie.« (1979, 16) Mit diesem Körper sei der Mensch Teil der Schöpfung, Teil der Geschichte, Leib und Seele. »Ich bin aus Erde gemacht, das heißt, eine holistische, eine ganzheitliche Betrachtung vorauszusetzen. Sie drückt sich in der Bibel so aus, daß die anthropologischen Grundbegriffe wie Seele, Leben, Hauch, Nieren, Herz, Geist, Mut, Sinn mehr oder weniger austauschbar sind, weil sie eben nicht Organe oder etwas Spezielles am Menschen meinen, sondern jeweils seine Ganzheit, seine biologisch-geistig-soziale Existenz.« (1979, 18) Diese Existenz sei in einen weiteren Zusammenhang eingebunden. Die jüdisch-christliche Tradition habe Sinn und Glück stets an Ereignissen der Geschichte festgemacht, die datierbar seien wie der Exodus des jüdischen Volkes aus ägyptischer Sklaverei und die Auferstehung Jesu von den Toten. »Geschichtliche Erfahrung heißt hier soviel wie: es sind Erfahrungen, die mit dem Leib und mit der Gesellschaft zu tun haben. Sie haben

physische öffentliche Relevanz.« (1979, 21) Aus diesen geschichtlichen Erfahrungen seien auch die theologischen Aussagen und Hoffnungsvisionen erwachsen, die den Verfolgten und Unrechtleidenden Trost zusprechen und auf die weltverändernde Kraft Gottes setzen. *Sōma zu sein* beinhalte in diesem Zusammenhang ganz konkrete Vorstellungen: »In einem sterblichen Leib wohnen, richtiger Leib sein, bedeutet *abhängig zu sein*.« (1979, 32) Paulus benutze die Ausdrücke Leib, Glieder, Waffen und »ihr selbst« parallel, sie bezeichneten nicht Bestandteile des menschlichen Organismus, sondern die Existenz im ganzen. Existieren heiße Leiblichkeit, heiße Gebundensein, Bedingtsein, Unfreiheit, Eingebundensein in strukturelle Zusammenhänge des Unrechts, der Sünde. *Sōma zu sein* bedeute deshalb, daß es keine Neutralität des Lebens gibt, wir seien aufeinander bezogene, relationale Wesen. »In Christus« seien wir jedoch der Gerechtigkeit fähig, so die Aussage des Paulus in Röm 6,12-14. »Wir können unsere Glieder, also unsere Fähigkeiten; unsere Potenz, unseren Einsatz dem Leben zur Verfügung stellen (...) Glauben bedeutet: wir müssen nicht weiterleben wie bisher, in den eisernen Zwängen (...) Unser Leib und unser Leben sind dann für die Gerechtigkeit da, nicht in einem idealistischen Sinne, sondern in einem praktisch-materiellen. Rechtfertigung und Heiligung fallen zusammen (...).« (1979, 35)

Ich möchte nun abschließend überlegen, welche Konsequenzen sich aus diesen Überlegungen zur Materialität des Leibes für eine körperliche Vorstellung von Auferstehung ergeben.

Der Schlüssel zu einem Verständnis von Auferstehung, das den Dualismus von Diesseits und Jenseits im Kern überwinden kann, liegt in der Bejahung der eigenen Körperlichkeit – ihrer Schönheit und Kraft, zugleich aber auch ihrer Sterblichkeit. Mich in meinem Körper zu lieben und geliebt zu wissen, weitet meinen Blick für die Schönheit von Schöpfung und Geschaffenem. Mich als Körper in einem vieldimensionalen Sinne zu verstehen, eröffnet mir die Möglichkeit, mich als Teil einer größeren Einheit zu sehen, als Teil der Geschichte Gottes, »die mit dem Leib und der Gesellschaft zu tun hat« (Sölle 1979), und eines relationalen Zusammenhangs von Menschen und Schöpfung als ganzer, in deren Werden und Vergehen ich eingebettet bin.

In der Beschreibung des Verhältnisses des irdischen Körpers und des Auferstehungsleibes in 1 Kor 15,44 gibt es traditionell zwei Auslegungsstränge: Entweder wird von einem Dualismus ausgegangen, der den irdischen Leib als vergänglich, verachtenswert und schwach verstehe und auf dessen Verwandlung in einem postmortalen himmlisch-pneumatischen Da-

sein in eine jenseitige Auferstehungsleiblichkeit warte (vgl. z.B. Brandenburger 1995, 609). Oder es wird die Geschöpflichkeit des Leibes betont, die den Menschen in seinem Gegenüber zu Gott meine und auch das künftige Leben als leibliches begründe (vgl. Schweizer 1964, 1057ff.). Aber auch wenn die Geschöpflichkeit positiv bewertet und immer wieder betont wird, wie zentral für Paulus das leibliche Leben sei, sind die konkreten Beschreibungen der Körperlichkeit dennoch vielfach abwertend: Sie rückt in den Blick, wenn es um die Leiden des Apostels geht, der seinen Leib schlage und knechte, um ihn für Christus in Dienst zu stellen (vgl. Schweizer 1964, 1061), oder im Zusammenhang von Sünde und Tod, in dem die Körperlichkeit als »ein tragisches Verhängnis« angesehen wird, das durch die Auferweckung und Verwandlung des Leibes überwunden werde (vgl. Schweizer 1964, 1059). Körperlichkeit erscheint in beiden Deutungszugängen als die minderwertige Seite des *sōma*, auch wenn ein solches Verständnis aus dem exegetischen Befund heraus explizit abgelehnt wird. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Hier wird m.E. ein Dualismus eingetragen, der den Aussagen des Paulus fremd ist. Auch wenn für ihn das *sōma pneumatikon* die höhere und erstrebenswerte Existenzweise ist, wertet er die Existenz als *sōma psychikon* nicht ab.<sup>7</sup> Im Gegenteil: Das Wissen um die Existenz eines »geistlichen Leibes« wertet den irdischen Leib auf, in ihm sind alle Möglichkeiten zu einem gelingenden Leben angelegt, denn »siehe, alles war sehr gut« (Gen 1). Der Leib/Körper-Begriff, den Paulus zugrunde legt, knüpft an diese positive Sicht der Geschöpflichkeit an und ist der Schlüssel zu seinem Verständnis von Auferstehung, wie es in 1 Kor 15 sichtbar wird. Natürlich weiß er um die Mißbrauchbarkeit des Körpers und der gegebenen Fähigkeiten, um das Eingebundensein in strukturelle Unrechtszusammenhänge, aber er setzt auf die Verwirklichung dessen, was im Menschsein angelegt ist. *Sōma* ist keine neutrale Bezeichnung. Sich als *sōma* zu verstehen, als Geschöpf Gottes und als Teil des Leibes Christi, bedeutet, mit der Möglichkeit zu gerechtem Handeln ausgestattet zu sein. Renate Kirchoff versteht *sōma* als »Verpflichtungsnamen«, der Privilegien und Pflichten in Beziehung zu

7. Daniel Boyarins Ergebnisse der Untersuchung zum Verhältnis von »Fleisch« und »Geist« sind auch auf das Verhältnis von »Seele« und »Geist« zu übertragen. Er stellt einen grundlegenden Dualismus in paulinischer Anthropologie fest, doch bedeute dieser keine Körperfeindlichkeit: »There is flesh and spirit. The spirit is higher and more important, but the flesh is not to be disregarded either.« (Boyarin 1994, 64)

Gott, dem eigenen Körper und den anderen Mitgliedern der Gemeinde gegenüber beinhalte (vgl. Kirchhoff 1994, 138-145). *Sōma* und Auferstehung sind unauflöslich miteinander verbunden. Für die Getauften wurzelt im *sōma* ihre Bestimmung zur Auferstehung, das macht Paulus an vielen Stellen mit immer neuen Bildern deutlich. Er setzt sich vehement dafür ein, daß die Menschen die Heiligkeit ihrer Körper wahrnehmen und ihr Handeln danach ausrichten (vgl. 1 Kor 6,14f.). Luise Schottroff zeigt, daß auch die Paränesen in 1 Kor 5-7, die sich konkret auf die menschlichen Körper und ihre Sexualität beziehen, nicht moralisch verstanden werden dürfen, sondern im Zusammenhang kultischer Vorstellungen interpretiert werden müssen: »In den Texten ist es unübersehbar, daß die Christusbeziehung die Leiber (*sōmata*) heiligt, sie und ihre sexuelle Begabung wichtig macht und aufwertet.« (Schottroff 1998, 579)

Das Bekenntnis zur Auferstehung »schon jetzt« bedeutet eine Bejahung der Geschöpflichkeit, d.h. des aus Erde gemachten Menschen, und verweist konkret auf den Körper. Die Kontinuität zwischen dem *sōma psychikon* und dem *sōma pneumatikon* (1 Kor 15,44) muß sich deshalb ebenfalls in körperlichen Begriffen ausdrücken lassen.<sup>8</sup> Wenn ich das *sōma psychikon* als eine wertvolle »heilige« Existenzweise wahrnehme, verantwortungsvoll in meinem Körper lebe und liebe, kann ich eine Vorstellung davon entwickeln, welche Dimensionen das *sōma pneumatikon* umfassen könnte, spüre die Verbundenheit mit der Ewigkeit, die die Zeit überdauern wird. Wenn ich mein gegenwärtiges Leben als »beseelter Körper« bejahe, bin ich davon entlastet, eine Hierarchie zur Existenz im Geiste zu konstruieren und einen Dualismus zwischen Seele und Geist anzunehmen, in dem erstere minderwertiger ist. Auch wenn ich eine Existenz als *sōma pneumatikon* erschene, muß ich die gegenwärtige nicht verachten. Mit dem Bild des Paulus in 1 Kor 15,35ff. ausgedrückt, hieße das: Wenn ich meinen gegenwärtigen Körper als Samenkorn begreife, in dem der Auferstehungsleib schon als spirituelle Entsprechung vorhanden ist, kann ich mich auch meiner Sterblichkeit stellen. Durch die Schönheit der Körper scheint der Glanz der göttlichen Kraft, die alles verwandeln wird (vgl. VV 40-41).

Dieser Ausdruck der Schönheit und des Glanzes des Körpers meint kein idealistisches, lebensfernes Streben nach Ganzheit und Vollkommenheit.

8. Das gilt auch, wenn ich für die Wahl der Begrifflichkeit hellenistisch-philosophische Hintergründe annehme.

Die Menschen, die Paulus anspricht, deren Erfahrungen er in seinen Metaphern verarbeitet, erleben sich selbst als geschundene, gequälte Körper. In vielen Äußerungen seiner Briefe wird sichtbar, wie die Menschen durch die gegenwärtige Situation, durch Krieg, Versklavung und Fremdherrschaft in ihren Lebensmöglichkeiten beschnitten, ausgebeutet und getötet werden. Sie leben damit, daß ihnen ihre eigene Wertlosigkeit in immer neuen Facetten demonstriert wird. Wenn Paulus von Auferstehung spricht, hat er diese geschundenen Körper vor Augen; und wenn er von Glanz spricht (*doxa* vgl. auch Röm 8,18), die Körper der hungernden Kinder und geschändeten Frauen. Ihnen spricht er zu, daß sie wertvoll sind, Auferstehung in sich tragen, Tempel des heiligen Geistes sind (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19). Das Ineinander von *sōma psychikon* und *sōma pneumatikon*, von irdischem Körper und dem Auferstehungsleib in der gegenwärtigen Existenz, qualifiziert das Leben und macht es in seiner besonderen Schönheit sichtbar.

Paulus verheißt kein besseres Leben nach dem Tod, sondern zeigt auf, wie Auferstehung das gegenwärtige Leben verändern kann. Auch ein erniedrigter, durch Krankheit und Gewalt beschädigter Körper enthält die Fülle göttlichen Lebens, ist Samenkorn der Auferstehung, das ist seine Botschaft. Dieses Bekenntnis macht die Diskrepanz zwischen der Erfahrung von Zerstörung und Gewalt und der Verheißung der göttlichen Fülle im gegenwärtigen Körper schmerzlich spürbar. Jedes abgebrochene, zerstörte Leben schreit nach der verheißenen Entfaltung. Dennoch glaube ich nicht, daß dies nach dem Tod, in einer Existenz zwischen Leben und Ewigkeit, geschehen soll, in einer Art »Zwischenzustand«, »zwischen dem gestorbenen Leben hier und dem ewigen Leben dort, (...) in dem sich das hier abgebrochene und zerstörte Leben frei entfalten kann.« (Moltmann 1999, 80-81; vgl. auch 1995, 137-140) In dem Bekenntnis, daß auch in dem gebrochenen Leben, dem erniedrigten Körper, in der Lebendigkeit und Sterblichkeit der menschlichen Existenz der »Auferstehungsleib« gegenwärtig ist, wird Leben beschrieben, nicht die Existenz nach dem Tod. Es bejaht damit das gegenwärtige Leben in seiner Bruchstückhaftigkeit und Unvollkommenheit. Henning Luther beschreibt (christliche) Identität als stets fragmentarische, gebrochene Identität, die angewiesen ist auf eschatologische Vollendung: »Das Wesen des Fragments war nicht als endgültige Zerstörtheit oder Unfertigkeit verstanden, sondern als über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung. In ihm verbindet sich also der Schmerz immer zugleich mit der Sehnsucht. Im Fragment ist die Ganzheit gerade als abwesende auch anwesend. Darum ist es immer auch Ver-



körperung von Hoffnung.« (Luther 1992a, 175) Das Wissen um die Bruchstückhaftigkeit des Daseins entlastet von einem aussichtslosen Streben nach Vollkommenheit. Die Erfahrung, daß das Subjekt nie ganz in dem aufgeht, was es ist und was ihm zugeschrieben ist, richtet den Blick auf die Gegenwart: »Schmerz und Sehnsucht haben ihre Wurzeln im Alltagsleben, bleiben in ihm aber gerade nicht verhaftet, sondern lösen sich von diesem, ohne ihm doch in eine andere Welt zu entfliehen. In Schmerz und Sehnsucht wird nicht anderes, sondern der Alltag anders erfahren.« (Luther 1992b, 251) Diese Erfahrung verhindert, Gewalt und Strukturen, die ein menschengerechtes Leben zerstören, akzeptieren zu können, sich mit der Normalität zu arrangieren, und führt dazu, »uns stets in Spannung zu wissen mit allem Gegebenen« (Barth). Andererseits lehrt sie auch, das Leben in der Gegenwart zu leben, es in seiner Fülle wahrzunehmen, zumindest fragmentarisch, Auferstehung »schon jetzt« zu spüren, den Alltag verwandelt zu sehen.

Diese Erfahrung hat konkrete Konsequenzen. Das Erleben der Schönheit und das Vertrauen auf die Kraft (*dynamis*) der Auferstehung fordern den Protest heraus gegen jegliche Zerstörung des Lebens, gegen jeden gewaltsamen Tod. Eingreifendes Handeln oder biblisch ausgedrückt: das Tun der Tora ist notwendig, damit Aufstehen für möglichst viele Frauen, Männer und Kinder erfahrbar wird. Auferstehung in diesem Sinne erschöpft sich allerdings nicht in einem Handeln, das ethisch-moralisch motiviert ist. Auferstehung bedarf eines Ortes, an dem die Gegensätze des Lebens aufgehoben sind. Sie bedarf eines Ortes, an dem Schmerz benannt und Trost erfahren werden kann, der die Kraft gibt, sich der Spannung zwischen erlebter Gegenwart und verheißenem Leben zu stellen, um nicht an ihr zu zerbrechen. Im Neuen Testament ist dieser Ort die Gemeinde, in der sich die einzelnen Menschen in die Ganzheit des »Leibes Christi« stellen, als Gemeinschaft Auferstehung »schon jetzt« erleben können. In gemeinsamer Feier, im Erzählen von Aufsteh-Geschichten, in der Klage, im Erinnern an die Toten und im geteilten Essen ist der Geist Gottes gegenwärtig – so bekennen die Menschen, die sich in die Nachfolge Jesu gestellt haben. Zur Auferstehungswirklichkeit gehört auch diese spirituelle Ebene – zur Bestätigung und Stärkung. Was nach dem physischen Tod geschieht, darauf kann auch Paulus nur mit apokalyptischen mythologischen Bildern antworten (vgl. 1 Kor 15,51ff.).<sup>9</sup> Sein Blick richtet sich auf die Gegenwart.

9. Zur Stelle vgl. Sutter Rehmann 1999, 93-101.

## Literatur

- Regina Ammicht-Quinn*, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999.
- Karl Barth*, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15, Zürich 1954 (1. Aufl. 1924).
- Ernst Bloch*, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a.M. 1980.
- Daniel Boyarin*, A Radical Jew. Paul and Politics of Identity, Berkeley u.a. 1994.
- Egon Brandenburger*, Art. Leib, in: Neues Bibellexikon, Bd. 2, hrsg. v. Manfred Görg/Bernhard Lang, Zürich/Düsseldorf 1995, 607-609.
- Rudolf Bultmann*, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten« (1926), in: Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd.1, Tübingen 1993, 38-64.
- Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. durchges. u. erg. v. Otto Merk, Tübingen 1984.
- Ivone Gebara*, Das Seufzen der Schöpfung, in: Junge Kirche 5 (1998) 258-265.
- The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America, in: Searching the Scriptures, Vol. 1: A Feminist Introduction, hrsg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York 1993, 172-186.
- Susanne Heine*, Leibhafter Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus, Wien u.a. 1976.
- Manfred Josuttis*, »Unsere Volkskirche« und die Gemeinde der Heiligen: Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997.
- Renate Kirchhoff*, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *pornē* und *porneia* in 1. Kor 16,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, Göttingen 1994.
- Henning Luther*, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182 (= 1992a).
- Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 239-256 (= 1992b).
- Jürgen Moltmann*, Gibt es ein Leben nach dem Tod? Wo sind die Toten?, in: Kirchentag '99: gesehen – gehört – erlebt, hrsg. v. Rüdiger Runge, Gütersloh 1999, 79-81.
- Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.
- Sabine Plonz*, Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive, Mainz 1995.
- Ina Praetorius/Doris Strahm/Luzia Sutter Rehmann*, »Manchmal stehen wir auf...« Gespräch über Auferstehung, in: Evangelische Theologie 57 (1997) 225-241.

- Luise Schottroff*, »Gesetzesfreies Heidenchristentum« – und die Frauen? Feministische Analysen und Alternativen, in: Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, hrsg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Leiden u.a. 1996, 227-245.
- Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hrsg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 574-592.
- Eduard Schweizer*, Art. *soma ktl.*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd.7, hrsg. v. Gerhard Friedrich u.a., Stuttgart 1964, 1024-1091.
- Dorothee Sölle*, Der Mensch zwischen Geist und Materie. Warum und in welchem Sinne muß die Theologie materialistisch sein?, in: Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, hrsg. v. Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann, München/Gelnhausen 1979, 15-36.
- Regula Strobel*, An jenem Tage wurde in Jerusalem ein Auferstandener gekreuzigt. Aufständische Gedanken zu Auferstehung aus feministischer Perspektive, in: Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, FS für Hermann-Josef Venetz, hrsg. v. Sabine Bieberstein/Daniel Kosch, Luzern 1998, 29-36.
- Luzia Sutter Rehmann*, Geh – frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalypik, Gütersloh 1995.
- Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypik, Luzern 1998.
  - Kämpfen und lebendigwerden: Apokalyptische Motive in 1 Kor 15,51f, in: Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, hrsg. v. Claudia Janssen; Beate Wehn, Gütersloh 1999, 93-101.
- Luzia Sutter Rehmann/Elisabeth Moltmann-Wendel/Ofelia Ortega/Ruth Habermann*, »Da muß doch noch Leben ins Leben hinein...« Frauen erzählen von Auferstehung, in: Kirchentag Stuttgart '99, epd-Dokumentation Nr. 33 (1999) 17-25.