

Rezension: Michael Plathow, Auferstehung der Toten oder/und Unsterblichkeit der Seele. Ein konfessionskundlich-ökumenischer Beitrag, in: KuD 56 (2010), 211-224.

Plathow setzt ein mit der für manche Leser sicher überraschenden These: „Sterben und Tod scheint gegenwärtig kein Tabuthema mehr zu sein“ (211). Verantwortlich dafür seien – neben der demographischen Entwicklung – vor allem gesellschaftliche und politische Debatten rund um die Selbstbestimmung am Lebensende (besonders virulent im Fall der Sterbehilfe). Der Erforschung des Todes widmen sich heute unterschiedliche Wissenschaftszweige. All dies verleihe der Frage nach dem „Danach“ des Todes neue Bedeutung.

Dieser Frage geht Plathow konkret in konfessionskundlicher Hinsicht nach, wobei er sie auf die individuelle Fortexistenz nach dem Tod fokussiert und hier nach ökumenischen Annäherungstendenzen sucht (vgl. ebd.).

Ein zentrales ökumenisches Konfliktfeld ist dabei die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Die evangelische Theologie hatte nach dem 1. Weltkrieg relativ übereinstimmend die biblische Vorstellung einer „Leib-Seele-Einheit“ gegen den hellenistischen „Leib-Seele-Dualismus“ ins Feld geführt und davon ausgehend eine „Ganztod-Theorie“ (so Rahner, 212) verfochten: Der Mensch werde bei der Auferstehung von Gott gänzlich neu geschaffen, es gebe keine wie auch immer gedachte naturhafte Kontinuität über den Tod hinaus (vgl. ebd.). Die Auferstehung sei daher entsprechend zur Schöpfung aus dem Nichts zu denken. Lange Zeit wurde diese Theorie als typisch protestantisch angesehen.

Dagegen hielt die römisch-katholische Theologie immer an der Unsterblichkeit der Seele fest, wobei dies sogar als eine ohne alle Offenbarung, mithin rein vernünftig zu gewinnende Erkenntnis behauptet wurde (vgl. 213). Doch auch der Kulturprotestantismus hatte noch, im Anschluss an die Aufklärung und Immanuel Kant, eine „postmortale Existenz des Subjekts“ als „Fortdauer der Persönlichkeit des kulturschaffenden Christen“ festgehalten (214). Gegen jeden Versuch, mit einer unsterblichen Seele eine wesenhafte Entsprechung zwischen Mensch und Gott anzunehmen, wandte sich dagegen die Dialektische Theologie, um mit dem radikalen Bruch zwischen Tod und Auferstehung den Gnadencharakter des Heils und den absoluten Primat Gottes zu betonen.

Andere Theologen der evangelischen Seite, etwa der späte Althaus, vertraten zwar keine naturhafte, aber eine *durch Gott* verbürgte Kontinuität über den Tod hinaus, insofern der Mensch „nach Gottes Willen unaufhebbar Person ist, Mensch für Gott und vor Gott“ (ebd.). Dieser Linie folgen die meisten neueren Debattenbeiträge auf evangelischer Seite (z.B. Pannenberg, Härle, Huxel, Mühling). Stellt sich hier – wie in der katholischen Lehre – die Frage nach einem Zwischenzustand zwischen individuellem Tod und universaler Auferstehung, so wird sie entweder durch die „Durchbrechung geschöpflicher Zeitvorstellungen“ (215) beantwortet oder unter Rückgriff auf Luthers metaphorische Vorstellung vom Seelenschlaf. Solche Metaphern haben zudem breiten Rückhalt in der Ausdruckssprache evangelischer Frömmigkeit, etwa im Kirchenlied.

Nun kam es im 20. Jh. auch im Bereich der römisch-katholischen Theologie zumindest zu „fortschreibende[n] Interpretationen im dogmenhermeneutischen Sinn“ (216) bezüglich der betreffenden Lehrstücke. Rahner begreift Unsterblichkeits- und Auferstehungsvorstellung wesentlich als eines und versteht so im Anschluss an Heidegger den Tod als Vollendung des Menschen. Der Tod stellt den Glaubenden vor eine Entscheidung zwischen der „Nachfolge des Todes Christi zu Heil und Seligkeit“ und der „Verzweiflung in Folge des Todes Adams zu ewigem Tod“ (ebd.). Werde diese als „Grundentscheidung auf Gott hin“ getroffen, so erfahre die Seele in einem Zwischenzustand eine „Fortsetzung der personalen Reifung [...] auf die endgültige, kollektiv und universal verstandene Vollendung hin“ (ebd.). Greshake führt diese Gedanken Rahners weiter

und entwickelt gegen den Leib-Seele-Dualismus die Vorstellung einer „Auferstehung des Leibes im Tod“, wobei Leib den „objektivierten Freiheitsvollzug“ des Menschen einschließlich der „kommunikativen Beziehungen“ bezeichne (217). Das Fegefeuer fällt hier in einem „dynamisch progressiven Prozess“ (ebd.) mit dem Gericht zusammen, wobei dieser Prozess (erst) in der universalen Vollendung des Leibes Christi sein Ende erreicht und so zugleich „Wartestand auf das endgültige Bei-Gott-Sein“ (218) darstellt.

An beiden Positionen ist allerdings von evangelischer Seite die Möglichkeit menschlicher Mitwirkung zum Heil zu kritisieren, insofern diese mit dem reformatorischen *sola gratia* unvereinbar ist. Zudem haben lehramtlich verbindliche Verlautbarungen (insbesondere ausgearbeitet von Ratzinger) solchen Neuinterpretationen gegenüber auch im Namen der Frömmigkeitspraxis entschieden die traditionelle Lehre einer Unsterblichkeit der Seele bekräftigt (vgl. 218f.). Auch an der Wirksamkeit des Ablasses für Seelen im Fegefeuer wird festgehalten – einer Lehre, die nicht nur von der protestantischen, sondern auch von der orthodoxen Theologie heftig als unbiblich kritisiert wird.

Im letzten Teil des Aufsatzes formuliert Plathow ein Resümee, das Annäherungen und Unterschiede der Konfessionen beleuchtet.

Ihre gemeinsame Basis haben die Konfessionen in den biblischen Schriften sowie den altkirchlichen Bekenntnissen, welche die Auferstehung der Toten und das ewige Leben bekennen. Daher kann in einer beispielhaften gemeinsamen Studie der DBK und der VELKD die Ganztod-These gemeinsam zurückgewiesen und dieser die durch die Auferstehung Christi erschlossene Hoffnung auf eine durch die Taufe sakramental vermittelte Kontinuität über den Tod hinweg entgegengesetzt werden (vgl. 221). Gleichwohl wird der kategoriale Unterschied von Zeit und Ewigkeit festgehalten, da die jenseitige Wirklichkeit nur indirekt über Metaphern und Bilder zugänglich ist. Auch die Seele ist als ein solches Bild zu verstehen, welches die Hoffnung ausdrückt, „dass mit dem Tod nicht alles aus ist“ (ebd.). Insgesamt wird dieses Verständnis trinitarisch begründet, insofern der Glaubende hier „in das trinitarische Leben Gottes kommunikativ hineingenommen“ (221f.) wird. Plathow sieht Anknüpfungspunkte dieser trinitarisch-kommunikativen Fassung der Auferstehungshoffnung in der Worttheologie Martin Luthers, was auch eine Öffnung hin zu kirchlichen Vollzügen (in der Predigt von Gesetz und Evangelium) ermögliche. Zu beachten sei, dass hier die bildliche, d.h. „andeutend symbolische[] Frömmigkeitssprache“ (ebd.) ausdrücken könne, was sich gegen die begriffliche Sprache der Wissenschaft sperrt.

So sind in der katholischen Theologie (etwa bei Rahner und Greshake) ökumenisch vielversprechende Annäherungen an evangelische Positionen zu beobachten. Trotzdem bestehen gerade mit den lehramtlich verbindlichen Äußerungen und durch das keineswegs abgeschaffte Ablasswesen noch immer gravierende Unterschiede zwischen den Konfessionen fort. In den „theologischen Tiefenschichten“ (223) bleiben zudem, aller Annäherung zum Trotz, spezifische Unterschiede zwischen den Konfessionen. So konstatiert Plathow, die römisch-katholische mit der evangelischen Eschatologie vergleichend: „Natur und Gnade einerseits und Gesetz und Evangelium andererseits, Mitwirkung am ewigen Heil einerseits und Rechtfertigung allein aus Gnade um Christi willen andererseits, Inkarnationstheologie einerseits und Kreuzestheologie andererseits stehen sich beim unterschiedlichen Verständnis der ‚Seele‘ im Zusammenhang der Auferstehung der Toten gegenüber“ (ebd.).

Somit ist abschließend auf diesem Feld in ökumenischer Hinsicht weiterer Bedarf an theologischer Arbeit anzumelden.

Tobias Grassmann

