

## Auferstehung des Fleisches?

Zum Proprium christlichen Glaubens in Motiven patristischer Theologie

Von BERTRAM STUBENRAUCH

Als der Jesuit Karl Prümm, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, einem seiner Bücher den Titel ‚Christentum als Neuheitserlebnis‘ gab<sup>1</sup>, hatte er eine vielsagende Wahl getroffen – auch im Blick auf die frühkirchliche Eschatologie. Denn in der außerchristlichen Antike gab es zwar einen gewissen Reichtum an Jenseitsvorstellungen, aber kaum etwas, das auf breiter Basis identitätsstiftend gewirkt hätte. Die Ansätze Platons waren, verglichen mit dem praktischeren Stoizismus, wohl zu elitär geblieben, um beim Volk Widerhall zu finden. Außerdem war es dem großen Schüler des Sokrates nicht in erster Linie um die Zukunft des Individuums gegangen; er hatte sich vor allem um die Möglichkeit verlässlicher Erkenntnis gesorgt: Was kann und was muss der Mensch tun, um sozusagen unverstellt den Grund des Seins zu berühren? Unter welchen Bedingungen und in welchem Zustand darf der Philosoph sicher gehen, dass er nicht auf Schein oder Halbwissen stößt, sondern auf die Wahrheit an sich?

Platons Antwort ist bekannt: Erst wenn der Mensch seine körperliche Hülle abgestreift hat und auf diese Weise in seiner Eigentlichkeit zum Vorschein kommt, erst dann geht ihm auf, was tatsächlich gilt, was unveränderlich, ewig und vollkommen ist. Im Dialogwerk *Phaidon* findet sich ganz klar eine philosophisch bedingte Abwertung des Leibes, des *soma*. Dem steht eine veritable Deifikation der menschlichen Seele, der *psyche* gegenüber. Sokrates legt dem Kebes, einem seiner Gesprächspartner, dar, dass „dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöselichen, immer einerlei sich selbst gleich Verhaltenden am ähnlichsten die Seele ist, während dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielgestaltigen und Auflöselichen, dem nie sich selbst gleich Bleibenden wiederum der Leib am ähnlichsten ist“<sup>2</sup>.

Der vielbemühte anthropologische Dualismus Platons steht also im Dienst der philosophischen Selbstvergewisserung des Menschen, doch wer im breiten Volk hätte zum Philosophieren Muße gehabt? Da half es auch wenig, dass Platon aus seiner Erkenntnislehre konkrete Folgerungen für die tägliche Lebensführung gezogen und sogar eine Art jenseitiger Vergeltung gelehrt hatte. Ebenfalls im *Phaidon* spricht der Philosoph von einem ‚Dämon‘, der die vom Leib getrennten Seelen ins Jenseits begleitet<sup>3</sup>. Dort erwartet sie das Gericht, die Scheidung von Gut und Böse. Platon warnt vor dem Tartaros, in den alle stürzen, die Schlimmes taten, und er hofft, ja weiß, dass jene, die nicht völlig von der Bosheit korrumpiert waren, „nach einem Jahr“ von der „Welle wieder ausgeworfen wer-

<sup>1</sup> (Freiburg/Br. 1939).

<sup>2</sup> *Phaid.* 80 a/b.

<sup>3</sup> Ebd. 107 d–108 c.

den<sup>4</sup>. Sie haben dann Gelegenheit, ihre Opfer um Vergebung zu bitten, solange und immer wieder neu, bis diesem Flehen entsprochen wird<sup>4</sup>. Auch von einer Art ‚Himmel‘ spricht Platon, und der ist selbstverständlich leib- und deshalb leidlos. So lässt er den Sokrates verkünden: „Die sich nun unter (den Abgeschiedenen) durch Weisheitsliebe schon gehörig gereinigt haben, leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen, welche weder leicht zu beschreiben wären, noch würde die Zeit dafür ausreichen“<sup>5</sup>.

Man versteht bei der Lektüre des *Phaidon* sehr gut, dass man Platons Gedanken später von Seiten der Christen ‚getauft‘ hat. Der *Plato christianus*<sup>6</sup> lag einfach nahe. Aber seine breite Rezeption setzte eben das Christuseignis voraus und beruhte, wenn man so will, auf einer vorgängigen Bekehrung. Dass freilich unter nicht bekehrten Geistesmännern der hohe Gedanke Platons an Strahlkraft verloren hatte, zeigt sich etwa bei einem Mann wie Seneca (dem Jüngeren). Seneca scheint zwar die Linie des großen Griechen bestätigt zu haben, sofern er für seine eigene Person beteuert, es werde der Tag kommen, „da ich diesen Körper, in dem ich mich befinde, zurücklasse“ für „eine andere Geburt“<sup>7</sup>. Aber dieses Bekenntnis klingt halbherzig und es erfolgt im Grunde achselzuckend, denn an anderer Stelle bleibt Seneca bezüglich desselben Themas und hinsichtlich des Wesens der menschlichen Seele in Fragen und nichts als Fragen stecken: „Woher kommt sie? Wie ist sie beschaffen? Wann hat sie angefangen? Wie lange bleibt sie? Geht sie von einem Ort zum andern und wechselt sie den Wohnort, um in andere Formen von Lebewesen und in andere Verhältnisse überzugehen? ... Wird sie die früheren Dinge vergessen und dort, wo sie vom Körper getrennt in einem höheren Zustand ist, anfangen, sich selbst zu erkennen?“<sup>8</sup>. Durchaus überzeugungslos schiebt Seneca die von Platon überkommenen Versatzstücke seines philosophischen Vademecum hin und her. „Unter dem Wortgeklänge kann die Leere der Gedanken sich nur schlecht verbergen“, urteilt Gustave Bardy zu Recht<sup>9</sup>.

Da wäre es ehrlicher gewesen, wenn sich Seneca ungeschminkt auf die Seite derer gestellt hätte, für die es nach dem Tod ohnehin nichts zu hoffen gab. Philosophieren konnten und wollten viele nicht. Und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele allein spendete keinen Trost – wenn schon die Denker zweifelten! Menschen, die Tag für Tag um ihr Auskommen kämpfen müssen – um Kleidung, Nahrung, Unterkunft – tun sich immer schwer mit Verheißungen für die Seele allein. Und dass gerade der Leib, für den zu sorgen der allergrößte Teil der irdischen Lebenszeit aufzuwenden war, ausgerechnet im Grab Wohltaten empfangen sollte, leuchtete noch weniger ein. Was blieb, war blanker Dies-

<sup>4</sup> Ebd. 113 d – 114 c.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus* (Einsiedeln 1964).

<sup>7</sup> Vgl. ep. 102, 22f.

<sup>8</sup> Vgl. ep. 88, 33.

<sup>9</sup> Menschen werden Christen, *Das Drama der Bekehrungen in den ersten Jahrhunderten*, hg. von J. BLANK (Freiburg – Basel – Wien 1988), 97 – in Bezug auf die zitierten Texte.

seitskult. Selbst solche, die als Bessergestellte durchaus hätten philosophieren können, denen aber die platonische Forderung nach einer jenseitsgerechten Lebensführung zu mühsam oder wenig schmeichelhaft erschien, hielten sich an das augenscheinlich Evidente. Was blieb war, mit anderen Worten, die unaufgeregte Akzeptanz der *pallida mors*: Der bleiche Tod ist das Ende von Gut und Böse. Um den Luxus irgendwelcher Hoffnungen kümmert er sich nicht. Und sollte er tatsächlich etwas Gutes bringen, dann dies, dass er müde Geister wach rüttelt: Das Leben hier und heute muss angesichts des Todes ausgekostet, muss möglichst genossen werden, damit die kurzen Jahre nicht ganz umsonst sind.

Von paganen römischen Grabsteinen geht dieser Appell zur Lebensoptimierung bevorzugt aus, denn nachher sei eben nichts zu hoffen. Das Leben wird gerade ob seiner Sinnlichkeit, seiner prallen Leibhaftigkeit wegen gepriesen. Der Genuss, die Freude, die Zerstreung – das ist es, was als *vita* empfunden und gesucht wird, selbst wenn sich nur in Ansätzen Erfolg einstellt. Jedenfalls lässt man sich nicht zu Gunsten einer wissensdurstigen, dem Ewigen angeblich verwandten Seele vor die Szenerie eines künftigen Gerichts zerren. Da *ist* nichts, was gerichtet werden könnte, weder der Leib noch die Seele. Aber es gibt Einiges zu verlieren, nämlich wenn der Tag nicht genützt und der Leib nicht so gepflegt wird, dass sich die Seele darin wohlfühlt.

Charakteristisch für diese Haltung mag eine lateinische Grabsteininschrift aus Andalusien sein: *Nil fui, nil sum: Et tu, qui vivis, es, bibe, ludi, veni* – „Nichts war ich, nichts bin ich: Doch du, der du lebst, iss, trink, scherze, komm“<sup>10</sup>. Noch deutlicher, ja ein wenig altklug und fast schon wieder philosophisch drückt denselben Gedanken ein toskanischer Grabstein aus: *Dum vivas homo vive. Nam post mortem nihil est. Omnia remanent. Et hoc est homo quod vides* – „Solange du lebst, Mensch, lebe auch. Denn nach dem Tod ist nichts. Alles bleibt zurück. Und das ist der Mensch, was du an ihm siehst“<sup>11</sup>. Die Botschaft ist klar und, wie gesagt, diesseitsverliebt. Sie ist trotzig auch, denn dem Ende wird selbstbewusst üppiges Leben entgegengesetzt. Hoffnung zu schüren bleibt überflüssig, umgekehrt braucht niemand Angst zu haben vor einer künftigen Bestrafung. Leben, das ist Gegenwart, das ist eine Rechnung, die man mit jeder Minute abzuschließen hat, will man auf seine Kosten kommen.

War die christliche Lehre von der Auferweckung der Toten ‚in ihrem Fleisch‘ angesichts solcher Urteile akzeptabel? Offensichtlich doch. Ungewollt kamen nämlich gerade derart drastische Worte, wie die eben zitierten, der christlichen Botschaft entgegen. Denn es wird ja protestiert. Es wird protestiert gegen die philosophische Verdünnung des Menschseins in einen wie auch immer gearteten Seelenbegriff hinein. Wenn es schon Leben geben soll, dann uneingeschränkt – für den Leib und für die Seele. Und wenn es kein solches Leben gibt, dann auch nicht für die Seele allein. Denn sie ist nichts ohne den Leib, nichts ohne Leben in Gemeinschaft, ohne Essen und Trinken, ohne Spaß und Freude. *Omnia rema-*

<sup>10</sup> Zitiert nach G. BINDER, *Pallida mors. Leben und Tod, Seele und Jenseits in römischen und verwandten Texten*, in: DERS., B. EFFE, *Tod und Jenseits im Altertum* (Trier 1991) 204.

<sup>11</sup> Ebd. 205.

ment. *Et hoc est homo quod vides*. Der Mensch, den muss man sehen, der muss aus Fleisch und Blut sein, der muss sich bewegen können, der muss sprechen, singen und lieben. Das diesseitsorientierte Lebensgefühl skeptischer Geister hatte intuitiv ausgedrückt, was auch den Christen am Herzen lag – Leben in Fülle. *Gloria enim Dei vivens homo* wird später ein Irenäus von Lyon verkünden und eine entsprechend ganzheitliche Anthropologie entwickeln<sup>12</sup>.

Man kann also sagen: Der christlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches bot sich im Blick auf das Empfinden vieler Menschen von damals eine geradezu bruchlose Anschlussmöglichkeit. Sie war alles andere als elitär. Sie war nicht einseitig vergeistigt und auch nicht primär philosophisch ausgerichtet. Der Mensch, wie er leibt und lebt, steht im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie. Und ihr Vorbild war niemand anderer als der Mensch Jesus von Nazaret gewesen. Bezeichnenderweise hatte sich einer der großen Gegner des Christentums, der Platoniker Kelsos, gerade am ganzheitlichen Menschenbild der Jesusgläubigen gerieben. Er nennt die Christen ein *philosómaton génos*, ein Geschlecht, das förmlich in das Körperliche verliebt sei<sup>13</sup>. Kelsos spöttelt darüber, wie man so etwas wie eine Vollendung des Leibes überhaupt nur denken könne, wo der Leib doch so vielen Leidenschaften unterworfen und im toten Zustand „weniger wert“ sei „als Mist“<sup>14</sup>. Aber die Christinnen und Christen hatten sich, was ihre Hoffnungen und Lehren über den Tod und das Leben danach betraf, als gelehrige Schüler der hebräischen Bibel erwiesen. Sie waren geprägt vom Glauben Israels, hatten in seinem Licht das Leben und den Tod Jesu interpretiert und schließlich ihr eigenes Schicksal in das Geheimnis des Ostermorgens getaucht. Im Gefüge dieses Erfahrungs- und Glaubensschatzes wäre es gar nicht anders denkbar gewesen, als von einer Auferstehung des Fleisches zu reden, zumal gerade in den ersten Tagen des Christentums viele Menschen aus der sozialen Unterschicht kamen, welche gewiss nicht auf philosophische Einsichten, wohl aber auf ein besseres Leben aus war. Und dieses bessere Leben erwartete man von einem Gott, der als Schöpfer von Himmel und Erde den Leib und die Seele, schlicht, den einen Menschen in Händen hält.

Für die philosophisch so sperrige, aus der Sicht des breiten Volkes hingegen durchaus verlockende Aussicht auf eine Vollendung ‚im Fleisch‘ spielte also zuallererst das Gottesbild die tragende Rolle. Bekanntlich hat es im Verlauf der israelitischen Glaubensgeschichte relativ lange gedauert, bis man an so etwas wie ein persönliches Weiterleben, sprich an die Auferstehung der Toten zu glauben wagte. Aber dies war durchaus schlüssig gewesen. Denn Israel wusste sich so in der Wirklichkeit Gottes, des Lebendigen, geborgen, dass es geradezu lästerlich erschienen wäre, hätte sich eine eigene Lehre über das Jenseits gewissermaßen als verdinglichtes Sondergut vom Gottesgedanken abgelöst. Ich schliesse mich hier dem Alttestamentler Hans Strauß an, der meint: „So eindeutig und unteilbar ist Jahwe der Herr des Lebens und bleibt es auch angesichts der für die Menschen

<sup>12</sup> Haer. IV, 20,7.

<sup>13</sup> Vgl. Orig., Cels. 7,36.

<sup>14</sup> Ebd. 5,14.

indiskutabel schrecklichen Realität von Tod und Sterben, dass er niemals das Wesen eines Gottes der Toten, König eines Totenreiches oder auch nur auf Zeit einer eigenständigen, bösen Todesmacht annahm<sup>15</sup>. Hier konnten die Kirchenväter aus dem Vollen schöpfen, gerade wenn sie die Realität einer ganzheitlichen Zukunft für den Menschen unterstreichen wollten. Wie in 2 Makk 7,23 vorgebildet (das Martyrium der sieben Brüder), kehrt etwa bei Johannes Chrysostomus folgendes argumentative Grundschemata wieder: Gott hat die ganze Welt aus dem Nichts geschaffen – die Erweckung neuen Lebens ist deshalb ein Leichtes für ihn. Bei Johannes ist freilich der Gedanke kosmisch angereichert. Er nimmt die Engelwelt als Vergleichspunkt und fragt: „Er, der eine solche Schar unkörperlicher Heerscharen geschaffen hat, sollte er nicht den Leib des Menschen nach der Verwesung neu schaffen und in einen besseren Zustand emporheben können?“<sup>16</sup>

Ich habe den Chrysostomus-Text mit dem Verweis auf die Engelwelt deswegen ausgewählt, weil er nahe an Argumentationsmuster herankommt, auf die wohl auch Jesus selbst zurückgegriffen hat. Mk 12,18–27: Gegen die sadduzäische Bestreitung betont Jesus die Auferstehung der Toten mit dem Hinweis auf Gottes Mächtigkeit; kein Gott der Toten ist er, kein Vorsteher einer Schattenwelt also, sondern reines Leben, nichts als Leben. Die Dimensionen ‚Gott‘ und ‚Tod‘ sind für Jesus völlig inkompatibel. Deshalb ist das Wohlergehen des ganzen Menschen für ihn selbstverständlich, und sein Hinweis auf die „Engel im Himmel“ (12,25) unterstreicht das unvordenklich Neue dieses Lebens bei Gott, das zwar leibhaft gedacht, aber dem Gebot der Fortpflanzung sowie der aus ihm folgenden Bindung an Blutsverwandtschaft und Scholle entzogen ist. Unter Exegeten wurde Mk 12 lange als Niederschlag von Gemeindegut betrachtet; hier hat sich das Blatt neuerdings gewendet. Sehr wahrscheinlich liegt genuines Jesusgut vor, wobei hinzuzufügen ist, dass die Auferstehung der Toten bei Jesus kein zentrales Thema war; die Rede von der Ankunft des Gottesreiches hier und heute besaß einen ungleich höheren Stellenwert bei ihm<sup>17</sup>. Aber dieser Umstand zeigt einmal mehr: Die Hoffnung auf die Vollendung des ganzen Menschen ist ein inhärierendes Moment des biblischen und jesuanischen Gottesbildes. Sie als eigenes Lehrstück auszubreiten war erst ab dem Moment geboten, als sich massiver Einwand erhob, und der kam, ab dem zweiten Jahrhundert etwa, vor allem von gnostischer Seite.

Welcher Spielart des Gedankens diese oder jene Strömung der Gnosis auch immer anhing – die Heilsfähigkeit des Fleisches wurde von allen bestritten. Dahinter stand ein von der Bibel völlig unterschiedenes Gottesbild, das dualistisch war und unfähig, die Einheit von Schöpfung und Erlösung zu denken. Aber auch aus anthropologischen Gründen konnte es keine *resurrectio carnis*

<sup>15</sup> Tod und Auferstehung im Alten Testament, in: H. KESSLER (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften* (Darmstadt 2004) 35–48, hier 40.

<sup>16</sup> Or. res.mort, 7.

<sup>17</sup> Vgl. C. SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition* (Boston – Leiden 2004), 53 f.

geben. Um mit Gisbert Greshake zu sprechen: „Auferstehung muss für den Gnostiker ... Befreiung *vom* Leib und von der materiellen Welt sein und nicht Befreiung des Leibes und *der* Welt von Sünde und Tod“<sup>18</sup>. Diese Zusammenhänge sind hinlänglich bekannt. Aber was hat die Gnosis der christlichen Theologie außer der klaren Betonung der *salus carnis* und eben der *resurrectio carnis* gebracht?

Gerade Irenäus hatte diesbezüglich der christlichen Verkündigung kräftige Worte geschenkt, und er war dabei vom Inkarnationsglauben der Großkirche ausgegangen. Theologie, Anthropologie und Soteriologie fallen bei ihm in eins, und das sieht man etwa dann, wenn er die rhetorische Frage stellt, warum das ewige Leben nicht auch das ‚Fleisch‘ durchwirken sollte, so doch schon „dieses gegenwärtige Leben, das viel schwächer ist als das ewige, die sterblichen Glieder beseelt“?<sup>19</sup> Für Irenäus nämlich gilt: Der „Gott im Fleisch“ ist die Verheißung, dass das Fleisch in Gott leben wird. So ist nicht erst die Auferstehung Jesu „der Anfang und die Verheißung“ der „kommenden Auferstehung. Bereits die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Annahme des sterblichen Fleisches hat es möglich gemacht, dass dieses zum ‚Erbteil Gottes‘ wird“<sup>20</sup>.

Aber solche Affirmationen im diametralen Gegenschlag wider die Gnostiker waren nicht der einzige Effekt der damaligen Auseinandersetzung geblieben. Nur das schiere Gegenteil der anderen Meinung zu behaupten, wäre noch keine gute Theologie gewesen. Wozu die Gnosis das Christentum gezwungen hatte, war die Gabe der Unterscheidung. Mit der Abwehr gnostischer Dualismen mussten auch die großkirchlichen Theologen dualistisch denken – zwar nicht im Sinn des unvereinbaren Gegensatzes, wohl aber so, dass Leib und Geist als die zwei Seiten des einen Menschen erscheinen mussten, von denen man durchaus Unterschiedliches sagen konnte. Mit anderen Worten: Es war das Geschäft der christlichen Eschatologie geworden, die Auferstehung des Fleisches im Licht des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele zu denken. Letzteres zu lehren war den Vätern nie schwer gefallen, und zwar nicht nur deshalb, weil es den *Plato christianus* gab, sondern auch, weil sich schon im rabbinischen Judentum zur Zeit Jesu griechisches Denken vorfand. Das biblische Ganzheitsgefühl wurde davon nicht verdrängt, im Gegenteil: Jetzt ließ sich genauer angeben, was die Seele dem Leib und was der Leib der Seele zu verdanken hat<sup>21</sup>.

Ob und wie weit talmudisches Gedankengut auf die Väter einwirkte, kann hier offen bleiben. Aber ihr Beispiel zeigt, dass die schroffe Entgegensetzung der Dimensionen ‚Auferweckung der Toten‘ und ‚Unsterblichkeit der Seele‘ zu kurz greift. Sie war vor allem bei Theologen protestantischer Provenienz beliebt gewesen – Oscar Cullmann etwa ist zu nennen – und wird immer wieder auf-

<sup>18</sup> G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung (Darmstadt 21992) 176.

<sup>19</sup> Haer. V,3,3.

<sup>20</sup> CH. SCHÖNBORN, ‚Auferstehung des Fleisches‘ im Glauben der Kirche, in: *IKaZ* 19 (1990) 13–29, hier 24f.

<sup>21</sup> Vgl. D. VETTER, Die Lehren vom Tod und von der ‚kommenden Welt‘ im talmudischen Schrifttum, in: *BINDER-EFFE* (Anm. 10) 21–49, hier 38.

gegriffen, so von Wolfgang Beinert<sup>22</sup>. Hingegen hat Heino Sonnemans, bei aller Vorsicht, gezeigt, dass die eine Vorstellung der anderen einen gleichsam mäeutischen Dienst erweist<sup>23</sup>. Man kann sogar sagen: Gerade durch die Rezeption der platonisch inspirierten Idee vom Ewigen im Menschen hatte die Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu ihrer schönsten Ausdruckskraft gefunden. Denn im Horizont dieser beiden Vorstellungskreise ließen sich theologische Überzeugungen formulieren, die sich – jedenfalls nach der Wahrnehmung der Väter – nicht zuletzt im Blick auf das Schicksal Jesu aufdrängten. Der Gottessohn war gestorben, hinabgestiegen in das Reich des Todes und eben am dritten Tag aufgeweckt worden. Mit Hilfe des ‚Auferstehungsmodells Jesus‘ konnte zum Beispiel klar gestellt werden, dass die *resurrectio carnis* eben nicht als zusätzliches Schmuckwerk der Seele zu verstehen sei, die allein den eigentlichen Menschen ausmache. Vielmehr: Der Mensch ist Leib und bleibt Leib, nämlich als unvertretbares, unverwechselbares Individuum, und dies gerade im Tod. So ist die Seele eben der ganz vom Leib informierte, vom Leib geprägte, von ihm gestaltete, durch ihn erkennbare und durch ihn wieder erkennbare Mensch, dem kein künftiges Schattendasein und schon gar nicht so etwas wie die Seelenwanderung bevorsteht.

Im Blick auf sie schrieb Irenäus von Lyon: „Nachdrücklich hat uns der Herr darüber belehrt, dass die Seelen nicht von einem Leib in den anderen überwechseln, sondern im selben verbleiben, und dass sie auch das Gepräge des Leibes, zu dem sie gehören, nicht verändern“<sup>24</sup>. Es folgt der bei den Vätern beliebte Verweis auf die neutestamentliche Erzählung von Lazarus und dem Reichen, und dann stellt Irenäus fest: „Damit ist völlig deutlich ausgesprochen, dass die Seelen ... Menschengestalt haben, um erkannt werden zu können, und dass sie sich an das erinnern, was hier ist“<sup>25</sup>. Auferstehung des Fleisches bedeutet also ganz klar: Bestätigung für das irdische Leben des einen, unteilbaren Menschen mit Seele und Leib. Nicht um den Abschied vom Leben geht es, sondern um dessen Verendgültigung. Am Ende und im Ende soll alles, was zum konkreten Menschen gehört, gesammelt gegenwärtig sein, um die Herrlichkeit Gottes zu empfangen.

Mit dieser Konzeption hängt ein weiteres Anliegen zusammen, welches die Väter den Auferstehungsleib so unerschrocken betonen ließ: die Erwartung des Gerichts. Hier beginnt die Sache kompliziert zu werden. Denn im Blick auf die Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Verstorbenen drängten sich mehr und mehr jene Probleme auf, die unter den Schlagworten ‚Zwischenzustand‘, ‚*anima separata*‘ und ‚Individualgericht‘ die Theologiegeschichte durchziehen. Im zweiten Jahrhundert war das entsprechende Problembewusstsein freilich noch wenig differenziert. So konnte ein Athenagoras von Athen ziemlich unbelastet vom

<sup>22</sup> Vgl. ‚Unsterblichkeit der Seele‘ versus ‚Auferweckung der Toten‘?, in: KESSLER (Anm. 15) 106: „So lieb uns Platon sein mag, die Bibel muss uns noch lieber sein“.

<sup>23</sup> Vgl. ‚Hellenisierung‘ des biblischen Glaubens. Zur Lehrentwicklung in den ersten Jahrhunderten, in: KESSLER (Anm. 15) 72–93, bes. 88–90.

<sup>24</sup> Haer. II, 34,1.

<sup>25</sup> Ebd.

einen und endgültigen Gericht Gottes reden, das schlicht den ganzen, also leibhaftig vom Tod erweckten Menschen betrifft. Leib und Seele tun im Leben immer nur zusammen Gutes oder Böses, argumentiert Athenagoras, also müssen Leib und Seele auch zusammen belohnt oder bestraft werden. Das geschieht nicht im Tod oder während eines Zwischenzustandes nach dem Tod, sondern eben am ‚jüngsten Tag‘. Es geschieht also dann, wenn, wie Athenagoras schreibt, „die Toten durch Auferstehung wieder lebendig werden“, so dass „durch Wiedervereinigung des Zerstreuten oder völlig Aufgelösten jeder in Gerechtigkeit ernte, was er mit seinem Leib getan hat, sei es Gutes oder Schlimmes“<sup>26</sup>. Minutiöse Abläufe im Sinn einer eschatologischen Dramaturgie interessieren Athenagoras nicht. Er argumentiert vom Begriff der Gerechtigkeit her und kommt so zu einer gewissen Evidenz notwendiger Voraussetzungen für das Gericht. Seine Überlegung ist klar: Leib und Seele sind zusammen für das Tun des einen Menschen verantwortlich; davon war eben die Rede. Im Tod aber – und nun greift Athenagoras wie selbstverständlich auf platonische Muster zurück – werden Leib und Seele voneinander getrennt. Die Auferstehung fügt sie wieder zusammen und es folgt das Gericht. Athenagoras rezipiert Platon, um die Identität des Menschen festzuhalten, die sich über das Sterben hinweg durchhält. Und er rezipiert die Bibel für genau den selben Zweck: Denn personale Identität ist nur mit Leib und Seele zu haben. Mit ihr wird der Mensch – im Gegensatz zum Tier – als das vor Gott verantwortliche, zu Gerechtigkeit und Heiligkeit berufene Charakterwesen sichtbar. Die leibliche Auferstehung taucht ihn in das helle Licht seiner vornehmsten Berufung.

In die gleiche Richtung weisen Texte, die das Gericht über die Gestorbenen an seinem Effekt messen. Dabei sind mitunter durchaus naive, ja drastische, doch sehr anschauliche und volkstümliche Vorstellungen wirksam. Sie heben auf die leib-seelische Realität des himmlischen Genusses, aber auch auf die Torturen der hoffnungslos verbohrten Gottverweigerer ab. Hippolyt von Rom ist hier beispielsweise zu nennen. Er überlegt: Bei der Auferstehung der Toten wird „der Leib umgeformt. Er ist dann nicht mehr vergänglich, sondern rein und unverweslich ... Die Ungerechten aber empfangen ihre Leiber unverwandelt, von Leiden und Krankheiten nicht befreit und unverklärt“<sup>27</sup>. Jahrhunderte später urteilt der Augustinus-Bewunderer Fulgentius von Ruspe genau so: „Es wird auch eine Auferstehung der Sünder geben ... Aber von den Leibern der Sünder wird nicht die Verwesung genommen, nicht die Armseligkeit und Schwachheit, in der sie gesät waren. Die Sünder werden deshalb nicht vom Tod vernichtet, damit beständige Qual die Strafe des (zweiten) Todes für Leib und Seele sei“<sup>28</sup>. Wie gesagt, drastische Worte fallen hier, und sie bewegen das einfache Volk. Die Auferstehung des Fleisches erscheint in beiden Texten einmal mehr als eine Voraussetzung gerechten göttlichen Handelns. Wie sie genau beschaffen sein mag,

<sup>26</sup> Athenag.res. 18; dazu SETZER (Anm. 17) 93: „To judge the composite human being, he (God) must reunite the soul and body, so must effect resurrection“.

<sup>27</sup> Frgm. adv. Graec. 2 f.

<sup>28</sup> Fid. 3,35.

bleibt Nebensache, und heute würde gewiss niemand mehr so reden. Aber man darf das paränetische Anliegen solcher Beteuerungen nicht übersehen. Es geht um Verkündigung. Es geht, wenn man so will, um den Aufruf zu einem auferstehungsgerechten Leben, das schon jetzt der geistbegabten Kreatur die Wege weist. Jedenfalls ist für die Väter die Totenauferweckung ein grundsätzlich trostreiches Ereignis. Denn die *resurrectio* bindet – unter den Auspizien des Gerichts – neu zusammen, was wesentlich zusammen gehört und was zuvor schmerzlich getrennt wurde. Die Auferstehung des Fleisches macht wieder ganz (engl. whole – heil) und schenkt auf diese Weise Leben, das diesen Namen wirklich verdient – durchaus im Sinn der paganen Grabsteininschriften, für die Leben lachen, schmausen und spielen bedeutet. Für eine platonische Minderbewertung des Leibes ist hier kein Platz. Die Bibel und ihr ganzheitliches Menschenbild behaupten sich voll. Aber die Philosophie kommt gerade recht, wenn es um die Interpretation des Sterbeaktes und die bleibende Verantwortung jedes einzelnen Individuums geht. Niemand kann sich im Tod verstecken. Die ‚Seele‘ weist jeden ob seiner Taten und Untaten als Persönlichkeit aus, und der Leib hat entsprechende Spuren in das Erdreich dieser Welt gegraben. So bleibt jeder Mensch vor Gott und den Mitmenschen unverwechselbar.

Dabei war der Auferstehungsglaube der Väter keineswegs im Individualismus versandet. Denn ‚Auferstehung des Fleisches‘, das hieß in der christlichen Antike nicht zuletzt und immer auch ‚Auferstehung allen Fleisches‘. Hier begegnet ein in der Literatur viel beschworener Aspekt der patristischen Eschatologie<sup>29</sup>, und ich möchte ihn abschließend unterstreichen. Zunächst ist anzumerken, dass im Konnex der Vorstellungshorizonte ‚Auferstehung der Toten‘ und ‚Auferstehung aller Toten‘ der alte Gedanke Israels wiederkehrt, wonach es Heil für den Einzelnen nur im Schoß des von Gott erlösten Volkes gibt. Der Begriff Fleisch (hebr. ‚bsr‘) meint ja gemäß alttestamentlicher Anthropologie „die Ganzheit des Menschen in seiner Gemeinschaftsbezogenheit und Hinfälligkeit“<sup>30</sup> – man könnte auch von seiner Mit-Geschöpflichkeit reden. Entsprechend ist dem ganzen Fleisch (‚col bsr‘) – nach Jes 40,5 und Jer 25,31 – Vollendung verheißen.

Die Väter haben diesen Gedanken ganz in ihre Auferstehungstheologie integriert. Vor allem Origenes dachte und schrieb in diese Richtung, und natürlich auch Irenäus<sup>31</sup>. Für beide Autoren steht gleichsam als himmlischer Garant des kollektiven Heils die Gestalt Jesu Christi im Mittelpunkt. Man denkt also nicht von irgendwelchen Prinzipien oder Bibelstellen her, sondern argumentiert personalistisch: Der auferweckte Herr selbst wird die Gestorbenen nach und nach in seinen Leib hinein versammeln, bis einmal alle zur Vollendung gelangt sind. Dass man sich dieses Geschehen ekklesial vermittelt dachte, versteht sich von

<sup>29</sup> Vgl. SCHÖNBORN (Anm. 20) 25–28; GRESHAKE (Anm. 18) 192f., 264; SETZER (Anm. 17) 131.

<sup>30</sup> Vgl. G. KRAUS, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Frankfurt/Main 1997) 408.

<sup>31</sup> Er ist bei H. CROUZEL, V. GROSSI, Resurrezione dei morti, in: DPAC (Casale Monferrato 1983) 2994–2998 sträflich vernachlässigt.

selbst. „Wie Christus, das Haupt“, schreibt Irenäus, „von den Toten erstand, so ersteht auch der übrige Leib, nämlich jeder Mensch, wieder durch Bänder und Gelenke zusammenwachsend“<sup>32</sup>. Freilich tritt mit dieser Sicht der Aspekt des Wartens nunmehr unabdingbar in den Gesichtskreis der christlichen Eschatologie: Kann es sein – wie zeitgenössische Überlegungen suggerieren – dass die Gestorbenen abrupt aus der Zeit herausfallen, also in den jüngsten Tag hinein auferstehen?

Die großen Denker unter den Vätern nähren diese These nicht, obwohl etwa die frühchristliche Märtyrertheologie dafür einigen Anhalt geboten hätte<sup>33</sup>. Wichtiger als eschatologische Dramaturgien war ihnen die Idee der konkreten *communio sanctorum* gewesen. Darin spielt die Solidarität aller, die als Tote oder Lebende in Christus auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes zugehen, eine entscheidende Rolle. Origenes hat dieser Vision mit dem Bild vom ‚wartenden Himmel‘ grandiosen Ausdruck verliehen<sup>34</sup>, und Tertullian, der sich über den Wartezustand der Abgeschiedenen schwere Gedanken machte, betont ihren unstillbaren Kommunikationsdrang. Er bleibt solange unerfüllt und unbefriedigend, bis tatsächlich alles Fleisch verklärt in den neuen Äon eingeht. Tertullians Zungenschlag ist gewohnt präzise: „Für keinen steht der Himmel offen, solange die Erde noch besteht“<sup>35</sup>. Hier ist Raum gegeben für einen christlichen Totenkult und eine Frömmigkeit, die nicht mit Abstraktionen leben muss, sondern die anschaulich und menschlich bleibt.

<sup>32</sup> Haer. III,19,3.

<sup>33</sup> So argumentiert jedenfalls GRESHAKE (Anm. 18) 267 Anm. 298.

<sup>34</sup> Hom. in Lev. 7,2.

<sup>35</sup> Vgl. an. 55,3.