

Auferstehung des Fleisches

Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein?
Ein Versuch

Von Johann A u e r , Regensburg

Das Bekenntnis »Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches« gehört zum Urbestand christlichen Glaubens. Es hat sein Fundament im NT und seine Wurzeln im Welt- und Selbstverständnis des späten Judentums¹). Wie alle Wahrheiten des christlichen Glaubensbekenntnisses hat jedoch auch diese Wahrheit ihre eigene »Geschichte«. Im lebendigen Glauben der Kirche sind eben der Glaubensgegenstand (*fides quae*) und der Glaubensvollzug (*fides qua*) durch die Möglichkeit und Notwendigkeit eines je immer neuen und tieferen »Glaubensverständnisses« innigst miteinander verknüpft. – Suchen wir durch eine kurze Betrachtung der Geschichte des Glaubensverständnisses dieses Satzes den Rahmen abzustecken, in dem wir anschließend die Frage nach einem möglichen neuen Verständnis dieser Glaubenswahrheit heute einbauen können.

I. Wie entfaltet sich der Auferstehungsglaube in der Schrift und in der auf sie bauenden Theologie der Kirche?

Nur die Grundtendenzen der geschichtlichen Antworten seien hier genannt; Einzelbelege können in den größeren Artikeln und Arbeiten zu diesem Problem eingesehen werden²).

¹) Vgl. K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: BZ NF 6 (1962) 177–214.

²) Vgl. dazu LThK I (1957) 1042–1053. – F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I, Leipzig 1894, II, Leipzig 1900. – J. N. D. Kelly, Early christian creeds, London 1950. – C. Eichenseer, Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus, Otilien 1960. – J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, Stuttgart 1966 (SBS 17). – P. Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten, Stuttgart 1967 (SBS 26). – Fr. Mußner, Die Auferstehung Jesu, München 1969 (Bibl. HB VII). – K. H. Schelkle, Theologie des NT 4/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung, Düsseldorf 1974, S. 79–92.

1. Im AT waren vor allem folgende Ideen für die Auferstehungsfrage tragend geworden:

a) Am Anfang steht in Israel, das im Gegensatz zu anderen Weltreligionen noch keine ausgeprägte Jenseitsvorstellung hat, einfach der Glaube an die *Größe Jahwes*, des Gottes des Volkes Israel, dessen Einzigkeit und Allmacht schon im Deuteronomium in die Worte gekleidet ist: »Seht ein, daß ich es bin, daß kein Gott besteht außer mir! Ich bin es, der tötet und ich mache lebendig« (32, 39). – Anna, die Mutter Samuels, singt darum in ihrem Preisgesang auf die Größe Gottes: »Jahwe macht tot und macht lebendig; er stürzt in die Scheol und führt herauf« (1 Sam 2, 6). – Auf diesen Jahwe, der Herr über alles Leben ist, rekurriert wohl auch Christus, als er bei der Frage der die Auferstehung leugnenden Sadduzäer auf die Selbstoffenbarung Jahwes gegenüber Moses im Dornbusch (vgl. Ex 3, 6. 15) hinweist mit den Worten: »Gott ist aber nicht ein Gott der Toten (Abraham, Isaak und Jakob), sondern von Lebendigen; denn alle leben ihm« (Lk 20, 38; vgl. Röm 14, 7 und 8). – Paulus kennzeichnet darum auch den Glauben Abrahams, der als Vorbild allen Glaubens gilt, als einen Glauben »gegenüber Gott, an den er glaubte als an den, der die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft« (Röm 4, 17)³. – Ähnlich erklärt der Verfasser des Hebräerbrieves den Glauben Abrahams, in dem er sogar bereit war, seinen »einzigsten Sohn der Verheißung« zu opfern, mit den Worten: »Er (Abraham) dachte, Gott ist im Stande, auch von den Toten zu erwecken; darum erhielt er ihn (Isaak) dann auch als ein Beispiel dafür (für diese Macht Gottes) zurück« (Hebr 11, 19). – Die urjüdische Grundlage des Auferstehungsglaubens ist also der Glaube an die Größe und Allmacht Jahwes, der als Schöpfergott auch Herr über Leben und Tod ist.

b) Neues wächst dieser Glaubensüberzeugung zu, als sie sich in nachexilischer Zeit mit dem neuen *Selbstverständnis Israels* und mit dem neu verstandenen *Vergeltungsgedanken* verbindet. Die sogenannte »Isaiasapokalypse«, wohl das jüngste Stück des Isaiasbuches,

³) »Als der Schöpfer steht also Gott für Jesus jenseits aller menschlichen Maßstäbe; als der Schöpfer ist er für ihn der Lebendige, dessen Ziel das Leben auch seiner Geschöpfe ist« (K. H. Rengstorf, NTD 3, 1949³, S. 220).

spricht zum erstenmal davon, daß Jahwe am Ende »den Tod auf immer vernichten wird« (Is 25, 8). Von denen, die für Jahwe gestorben sind, sagt sie: »Deine Toten leben wieder auf und ihre Leichname werden wieder auferstehen. Erwachtet und jubelt, die ihr im Staube ruht!« (Is 26, 19; vgl. Os 13, 14). – Ein entscheidendes Stück weiter führt die Vergeltungsidee in der apokalyptischen Ankündigung der Endzeit durch Daniel, wenn er sagt: »Viele von denen, die im Staube der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu der ewigen Schmach, zur ewigen Schande. Da werden die Einsichtigen leuchten wie der Glanz des Firmaments und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne in alle Ewigkeit« (Dan 12, 2ff.; vgl. Phil 2, 15). Vor allem wichtig ist hier die Ankündigung, daß nicht nur die Gerechten, sondern auch die Ungerechten, wenn auch zu verschiedenem Schicksal, auferstehen werden.

c) Eine neue Wende finden diese Gedanken, als sie gegenüber der hellenistischen Entwertung der leiblichen Wirklichkeit (vgl. Apg 17, 32f.) den großen *altjüdischen Glauben an den Wert des ganzen Menschen, auch seiner Leiblichkeit*, bekennen müssen. Dies wird deutlich in den Aussagen des zweiten Makkabäerbuches, in dem Bericht über das Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne. Der zweite Sohn sagt in seinem Sterben: »Der König des Weltalls wird uns zu einem ewigen Leben erwecken, da wir für seine Gesetze sterben« (2 Makk 7, 9). Der dritte Sohn spezifiziert schon diesen Glauben an die Vergeltung durch Gott auch hinsichtlich seines Leibes mit den Worten: »Vom Himmel habe ich sie (Zunge und Hände) erhalten und wegen seiner Gesetze achte ich sie für gering; von ihm hoffe ich sie wieder zu erlangen« (ebd. 7, 11). Der vierte Sohn bringt ebenso die Hoffnung auf die »Auferweckung von den Toten« (ebd. 7, 14) zum Ausdruck sowie endlich die Mutter ihre Hoffnung auf Gott gegenüber ihrem letzten Sohn artikuliert mit den Worten: »Demnach wird der Schöpfer des Weltalls, der das Menschengeschlecht gebildet hat, euch wieder Atem und Leben in seinem Erbarmen schenken, wie ihr euch selbst jetzt seiner Gesetze wegen für nichts erachtet« (ebd. 7, 23). – Im Hintergrund steht die tiefe »*Gottverbundenheit*« des Menschen, die den Psalmisten schon singen läßt: »Allzeit habe ich Jahwe vor Augen . . . darum freut sich mein Herz,

es frohlockt meine Seele und auch mein Leib wird ruhen in Frieden; denn nicht dem Totenreich gibst du meine Seele anheim, deinen Heiligen läßt du nicht schauen die Verwesung« (Ps 16, 9f.; vgl. Apg 2, 25–28; Pfingstpredigt des Petrus). – Aus diesem tiefen Jahweglauben und dem Wissen um diese Verbundenheit des Menschen mit Jahwe entwickelt sich die spätjüdische Eschatologie⁴⁾.

d) Die zahlreichen Apokryphen der folgenden spätjüdischen Zeit bis in die christliche Zeit hinein bieten Zeugnisse für die »griechische Formulierung« der Lehre vom Weiterleben (der Seele), wovon schon das Buch der Weisheit kündigt mit den Worten: »Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand . . . sie sind in Frieden . . . ihre Hoffnung ist voll der Unsterblichkeit« (Sap 3, 1–4). »Die Gerechten aber leben in Ewigkeit und ihr Lohn ist im Herrn und die Sorge für sie bei dem Allerhöchsten; deshalb werden sie das Reich der Herrlichkeit empfangen, die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn« (Sap 5, 15f.). – In ähnlicher Weise sprechen Jub 23, 31 und 4 Makk 17, 12 vom Weiterleben der Seelen, nicht der Leiber. – In mehr jüdisch gerichteten Werken dagegen, wie in den Psalmen Salomos (3, 16) und besonders in Hen 51, 1f. müssen »die Erde das ihr Anvertraute und die Scheol das Empfangene« zurückgeben. Alle, die Gerechten und die Bösen, Israeliten wie Nichtisraeliten, werden auferstehen.

2. Etwas Neues kommt in den Blick in dem Ereignis »Jesus Christus« im NT. Mag bei den Synoptikern zunächst der Glaube an die Auferstehung des Fleisches noch im wesentlichen die spätjüdischen Züge tragen: eine Ausnahme macht wohl nur das Wort Jesu an die Sadduzäer (vgl. Mk 12, 18–27 Par.), das sich ebenso gegen die Leugnung der Auferstehung durch die Sadduzäer wie gegen die allzu irdische Ausdeutung dieses Glaubens durch die Pharisäer wendet; die Lehre Jesu, daß »das Gottesreich« angekommen sei (Mk 1, 15), sowie besonders die zahlreichen Krankenheilungen im Wirken Jesu weisen auf das hin, »was sich in der Auferweckung Jesu von den Toten inkohativ erfüllen wird: die Überwindung der umfassenden Todes-situation der Welt. Indem Gott die Auferstehungswelt schafft, erweist er sich zugleich als der Herr seiner ersten Schöpfung«⁵⁾.

⁴⁾ Vgl. Fr. Mußner, 41–48.

⁵⁾ Vgl. Mußner, 53.

Das entscheidend Neue, das im NT zur Frage nach der Auferstehung des Fleisches beigebracht wird, ist das »*Faktum der Auferstehung Jesu*« selbst. Damit wird diese Frage auf einen ganz neuen Boden gestellt, so wie durch die Menschwerdung Gottes (Joh 1, 14; Phil 2, 5–11) in Jesus Christus der Gottesglaube des AT selbst auf einen neuen Boden gestellt wurde. Jesus Christus ist der erste Mensch, in dem die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung Israels auf das Weiterleben des Menschen nach seinem irdischen Tod und die Erfüllung dieses Lebens bei Gott selbst »sichtbar« geworden ist.

a) Diese »Erfahrung mit Jesus von Nazareth« steht offenbar am Anfang des christlichen Gemeindeglaubens und findet ihren Ausdruck in dem antiochenischen Glaubensbekenntnis, das Paulus in seinem ersten Korintherbrief (verfaßt Frühjahr 57) wiedergibt mit den Worten: »Ich habe euch (in dem Evangelium, das ich euch verkündigt habe) vor allem mitgeteilt, was ich empfangen habe (– also urchristliches Traditionsgut –): daß Christus starb für unsere Sünden, den Schriften gemäß; und daß er begraben wurde und daß er auferweckt wurde am dritten Tage, den Schriften gemäß, und daß er erschienen ist . . .« (15, 3–5). Inwieweit dieses Bekenntnis Paulus nicht erst in der Gemeinde von Antiochien, wohin er vor seiner ersten Missionsreise um 40 kam, sondern schon in Jerusalem um 37 oder 41 oder gar schon nach seiner Bekehrung in Damaskus 34 »empfangen« hat, läßt sich wohl nicht ausmachen. Die klare Formulierung spricht eher für Antiochien, die Berufung auf die Schriftgemäßheit mehr für Jerusalem. – Wenigstens fünf große Begründungszusammenhänge werden im Laufe der Entstehung des NT für diese grundlegenden Heilsereignisse beigebracht. – 1. Da steht zunächst die »Schriftgemäßheit«, die ausdrücklich sowohl für das Faktum des »Erlösungstodes« wie für das Faktum der »Auferweckung« eingefügt wird. – 2. Vielleicht wurde zeitlich vor diesem Argument schon das andere, nämlich die »Erscheinungen Jesu«, dieser Formel eingefügt, deren Anzahl und Reihenfolge eine reiche Geschichte der Auferstehungsberichte sichtbar werden lassen. Mögen Petrus und Jakobus und die Zwölf älteste Jerusalemer Tradition sein, so kann der weitere Bericht über die Erscheinungen vor den zwei Emmausjüngern und den Frauen (Lk), vor den Aposteln am See Tiberias und vor Magdalena (Johannes) sowie

vor den fünfhundert auf dem Berge (Paulus) andere Ortstraditionen (Jerusalem, Galiläa) besitzen. Wesentlich ist, daß die »Erscheinungen« des Auferstandenen als »Erfahrungsdaten« von denen, welchen er sich gezeigt hat, verkündigt und bekannt werden⁶⁾. – 3. Die Tradition des Markus fügt noch das Argument vom »leeren Grab« hinzu, in dem die »Engel« die Auferstehung ausdrücklich bezeugen⁷⁾. Ob die Erzählung vom Gang der Frauen zum Grab am Ostermorgen deshalb eine »aitiologische Legende«⁸⁾ genannt werden muß, die sich an das leere Grab, von dem auch Petrus in seiner Pfingstpredigt spricht (Apg 2, 29) anschließt, wird von exegetisch-methodischen Vorentscheidungen abhängig bleiben. – 4. Im Zusammenhang mit der Grabwächterszene (Mt 27, 62–66) und dem Bericht vom Betrug der Hohenpriester (Mt 28, 11–15) entwickelt Kratz⁹⁾ durch Beiziehung der in der Apostelgeschichte berichteten »Befreiungswunder« (vgl. 5, 17–25; 12, 1–11; 16, 22–35), wie diese Erscheinungsberichte einem alten antiken Topos entsprechen, durch den die Befreiung aus dem Kerker des Grabes oder des Todes verdeutlicht wurde. – 5. Antignostischen Charakter zeigen die Berichte bei Johannes, von den Leichentüchern im Grab, vom Verbot Jesu an Magdalena, ihn zu berühren, die Erzählung vom Unglauben des Thomas sowie die vom Fischessen am See Tiberias (Joh 20–21). Immer aber geht es in den Auferstehungsberichten darum, die geschichtliche Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen und zu sichern. Zugleich wird damit freilich ein neues »Verständnis von Geschichte«¹⁰⁾ durch die Botschaft von der »Auferstehung Jesu« begründet: Was in der jüdischen Eschatologie noch am Ende der Zeiten steht, wird nunmehr zur »Mitte der Zeit«, da in Christus »die Zeit erfüllt ist« (Mk 1, 15). Es ist angebrochen, worauf Israel aufgrund seiner Verheißungen eigentlich immer gewartet hatte, auch wenn es als Volk durch seine politische Belastung der »Reich-

⁶⁾ Vgl. Kremer, 65–87.

⁷⁾ Vgl. L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968 (SBS 33).

⁸⁾ Vgl. ebd. 88; 89 Anm. 91; vgl. Seidensticker, 119–125; Mußner, 128–140.

⁹⁾ Vgl. R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung, Eine Studie zu Passion und Auferstehungstheologie des Matthäus*, Stuttgart 1973 (SBS 65).

¹⁰⁾ Vgl. Mußner, 151–154.

Gottes-Idee« das Angekommensein des Reiches und die Erfüllung seiner Erwartung in Christus nicht erkannt hat.

b) Die geschichtliche, das heißt hier im besonderen *anthropologische Bedeutung der Auferstehung Christi für die allgemeine »Auferstehung des Fleisches«* hat Paulus in eben demselben ersten Korintherbrief mit den besten Mitteln seiner rabbinischen Theologie aufgezeigt, als er schrieb: »Wenn nun von Christus verkündigt wird, daß er auferweckt wurde von den Toten, wie behaupten da einige von euch, es gebe keine Auferstehung der Toten? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Predigt sinnlos, sinnlos auch euer Glaube. Dann werden wir sogar als falsche Zeugen Gottes erfunden. Denn wir hätten gegen Gott bezeugt, daß er Christus auferweckt habe, den er ja gar nicht auferweckt hat, wenn angeblich Tote nicht auferweckt werden. Wenn nämlich Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, ist nichtig euer Glaube und ihr seid noch in euren Sünden« (1 Kor 15, 12–17). Das Faktum der Auferstehung des Menschen Jesus setzt die Möglichkeit der Auferstehung der Toten voraus und begründet ihre Wirklichkeit. Da im jüdisch-christlichen Denken ferner alle Menschheitsgeschichte immer zugleich auch Heils- (und Unheils-)Geschichte ist, wird auch die Auferstehung trotz ihrer »Geschichtlichkeit« als heilsgeschichtliches Geheimnis begriffen und durch die heilsgeschichtliche *Parallele zwischen Adam und Christus*, dem ersten Menschen, der die Menschheit in die Sünde geführt, und dem letzten Menschen, der Erlösung und ewiges Leben, verbunden mit der Auferstehung, gebracht hat, vorgestellt (ebd. 15, 20–28). Schließlich entfaltet Paulus noch seinen großen theologischen Versuch über die *Seinsqualität des Auferstehungsleibes* (ebd. 15, 35–50), wo, ausgehend vom Samenkorn, aus dem verschiedene Pflanzen wachsen, von den verschiedenen Arten der Körper gehandelt wird und schließlich wiederum Adam als »lebendiges Sinnenwesen« Christus als dem »lebendigmachenden Geist« gegenübergestellt werden, um die neue, nur im Bild zu beschreibende Seinsweise des Auferstehungsleibes vorzustellen. – Mit dieser paulinischen und urchristlichen Theologie über die »Auferstehung des Fleisches«

sind die Grundwahrheiten vorgestellt, die in der Lehre der Kirche etwa in folgende Sätze gefaßt werden können: 1. Die Menschen werden in ihrer Ganzheit, in ihrer Leibhaftigkeit einmal ihre Vergeltung bei Gott finden: die Guten in einer ewigen Seligkeit, die letzte Erfüllung ihres eigenen Wesens bedeutet, die Bösen in ewiger Unerfülltheit, die in der Schrift »der zweite Tod« oder ein Leben »in Finsternis mit Heulen und Zähneknirschen« genannt wird (vgl. Mt 25, 31–46; Mk 13, 2–37; Lk 21, 12–36; 12, 35–48; 17, 26–35; Joh 5, 29). – 2. Die neue »Leibhaftigkeit« der Menschen findet nach der allgemeinen Darstellung der Schrift ihren Anfang in der »Auferstehung der Toten« (vgl. Joh 5, 21. 25. 28f.), die nach jüdischer Auffassung »am Ende der Zeiten« kommt, nach den Worten Jesu bei Johannes aber (Joh 5, 25) »jetzt schon da ist«. Nach Mt 27, 52f. endlich sind beim Tode Jesu darum auch »viele Leiber der Heiligen auferweckt worden«. – 3. Grund und Urbild für die »Auferstehung des Fleisches« ist die Auferstehung Christi; da aber Christus als derjenige den Aposteln erschienen ist, der er im Leben war, da das Grab leer war, und nach der Botschaft der Engel im Grabe eben dieser, der dort begraben war, aus dem Grabe erstanden ist, ist »*der Leib im Grabe*« *identisch mit dem »Leib des Auferstandenen«*, auch wenn er von ganz verschiedener Qualität erscheint. Diese biblischen Aussagen sind die Grundlage für den Glauben der Kirche durch alle Jahrhunderte, daß der Auferstehungsleib mit dem in das Grab gelegten Leib identisch sein müsse¹¹⁾. – Dieses zuletzt genannte Moment des biblischen Auferstehungsglaubens aber ist es, das zu allen Zeiten, besonders aber in unserer Zeit, vielerlei Schwierigkeiten bereitet und einer neuen Überlegung bedarf.

3. In der theologischen Entfaltung dieser Lehre durch die Kirche sind vor allem folgende Momente hervorzuheben:

a) Im *apostolischen Glaubensbekenntnis* besteht »die letzte Wirkung der Taufe in der Auferstehung des Fleisches. Sie ist die eschatologische Krone des Geistbesitzes, den der Christ in der Kirche erhoffen darf«¹²⁾. Erst die Erweiterung des Taufsymbols durch die er-

¹¹⁾ Vgl. Mußner, 101–120.

¹²⁾ Vgl. Eichenseer, 428; zum Ganzen 425–463.

weiterten christologischen Aussagen, besonders im 2. Jahrhundert, haben die stärkere Einbeziehung der christlichen Anthropologie gefordert. Ist ursprünglich von der »Auferstehung der Toten« die Rede, so identifiziert bereits *Justin* in seinem Dialog mit Tryphon (um 160: Kap. 80: PG 6, 664c–668a) die »Auferstehung der Toten« mit der »Auferstehung des Fleisches«, einem Ausdruck, der sich im 3. Jahrhundert durchsetzt. Vielleicht war es *Melito von Sardes*, der die erste (pseudojustinische) Schrift »De resurrectione« (um 170) verfaßt hat; und zehn Jahre später etwa schrieb *Athenagoras* sein Werk »De resurrectione mortuorum«. Gegenüber der Irrlehre der Gnosis verdeutlichen die Apologeten des 2. Jahrhunderts den Auferstehungsglauben vor allem mit Beispielen aus der Natur (im Anschluß an das Samengleichnis 1 Kor 15: Irenäus, Ctr. haer. 5, 31–35; Minutius Felix, Octavius, cap. 34). *Tertullian* verfaßt wiederum eine Monographie »De carnis resurrectione« (um 210), durch die vor allem der Ausdruck »Auferstehung des Fleisches« seinen Siegeszug antritt. Ägypten, die Hochburg der Gnosis, wird auch zum Ausgangspunkt für die Einfügung der Frage nach der »Auferstehung des Fleisches« in die Tauffragen und in das Taufbekenntnis. Vor allem durch die Betonung des Kirchenbewußtseins, ebenfalls in Afrika, kam die Ausfaltung von »Auferstehung des Fleisches« durch den Zusatz »und das ewige Leben« (wiederum eine afrikanische Formel), nicht zuletzt durch Augustinus in das römisch-mailändische Bekenntnis herein.

b) Eine Spezifizierung besonderer Art erfuhr dieser Glaubensartikel durch den Kampf gegen den platonisierenden Origenismus, besonders seit Epiphanius und Theophilus von Alexandrien (Ende des 4. Jahrhunderts). *Origenes* († 256) hatte gegen Celsus im Anschluß an 1 Kor 15 geltend gemacht, daß der Auferstehungsleib nicht etwa der Leib im ursprünglichen Zustand seiner Schöpfung durch Gott, sondern vielmehr ein verwandelter, ein »geistiger Leib« sei (vgl. Ctr. Celsum 5, 22f.; 7, 32; vgl. De princ. II 10). Zugleich kennzeichnete er die Vollkommenheit des Auferstehungsleibes durch die Aussage, daß die Leiber der Auferstandenen »Kugelgestalt« hätten, weil dies die Gestalt des Vollkommenen sei (vgl. DS 407: corpora orbiculata). – Schon *Methodius* († 311) wandte sich in seinem Werk Aglaophon (PG 18, 281) gegen diese Lehren, und *Epiphanius* († 403) setzte sich mit ihnen

eingehend in seinem Werk *Ancoratus* (cap. 82–101, PG 43, 171–200) auseinander. Gegen die Leugnung der Auferstehung führte er zahlreiche Beispiele für Auferstehung aus der Natur (darunter auch den Skarabäus und den Phönix: c. 84) ins Feld und gegen die Manichäer, die eine Auferstehung nur für die Seele annehmen wollten, betonte er, daß die Seele gar nicht stirbt (c. 86). Die Auferstehung des Fleisches ist nach ihm eine Voraussetzung für das Gericht Gottes über den Menschen, der eben nur in seinem Leib (nicht als bloßer Geist) gesündigt oder Gutes getan hat. Die Leibhaftigkeit wird hier so sehr betont, daß Epiphanius sagen kann: der Leib wird von der Seele erweckt (im Anschluß an Ez 37, 4. 7) und »wenn Gott will, kann er auch Leiber ohne Seelen erwecken« (c. 88; ebd. 179). In diesem Glauben an die Auferstehung sieht Epiphanius vor allem den Grund für die sittliche Lebenshaltung des Menschen in dieser Welt. In seinem reichen biblischen Beweis führt er auch Mt 27, 52f. an, das heißt den Hinweis auf die Auferstehung der Toten beim Kreuzestod Christi (c. 100), obwohl er kurz vorher betont hatte, daß die Auferstehung erst am Gerichtstag, am Ende der Zeiten, geschehen werde (c. 99). Die wunderbare Erweckung von Toten zum irdischen Leben durch Christus und die Auferstehung des Fleisches am Ende der Zeiten wird nicht immer klar unterschieden (vgl. c. 100, ebd. 197). – Anders spricht *Augustinus* († um 430) kurz danach von der Auferstehung des Fleisches (vgl. *De civ. Dei* XXII cc. 12–21: PL 41, 775–784). Gerade gegenüber der materialistischen Auffassung vom Auferstehungsleib, die den Fragen nach der Auferstehung des tot geborenen Fötus, der von wilden Tieren oder vom Feuer zerstörten Leiber, der Monstra und der Kleinstkinder usw. zugrundeliegt, hebt er die Gleichgestaltung des Auferstehungsleibes mit Christus hervor (vgl. Eph 4, 13; Röm 8, 29), die nur das Fehlen der Mängel, nicht aber eine natürliche Verähnlichung bedeutet. Auch die Geschlechtlichkeit der Menschen bleibt erhalten, weil Adam und Eva im Neuen Testament Christus und der Kirche in ihrer Herkunft aus der Seite des Mannes entsprechen (c. 17). Die natürlichen und sittlichen Mängel erscheinen am Auferstehungsleibe nicht mehr. Alles, was dem natürlichen Leibe dann fehlt, wird durch Gott ergänzt (*restituatur . . . quiddid de corporibus vivis vel post mortem de cadaveribus periiit*). Das belebende und einigende

Moment der Auferstehung aber ist die Seele (erit ergo spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus: sicut carni subditus fuit [in vita] spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro: c. 21: ebd. 783). Freilich, ebenso wie die Seele im Tode sich wandelt, so wird auch der Leib nach seiner Auferstehung ein »geistiger Leib« sein, denn es heißt, daß die bösen Menschen secundum spiritum carnales erant, daß aber bei seiner Auferstehung der Mensch erit etiam corpore spiritualis, cum eadem caro sic resurrexerit, ut fiat . . . corpus spirituale (1 Kor 15, 42: ebd. 784). *Gennadius* († um 500) betont, mehr im Anschluß an Augustinus: Id resurgit, quod cadit, also auch die Körper in ihrer Geschlechtlichkeit (De eccl. dogm. c. 44, PL 58, 998). – *Johannes Damascenus* († um 750) faßt die Lehre der griechischen Väter, mit besonderer Berücksichtigung des Epiphanius, also zusammen: Die Auferstehung der Toten meint die »Auferstehung der Leiber, denn Auferstehung ist die Wiedererstehung des Dahingesunkenen (δεύτερα τοῦ πεπτωκότος στάσις) . . . Auferstehung ist gewiß die Wiedervereinigung von Seele und Leib und eine Wiedererstehung des aufgelösten und dahingesunkenen Lebewesens (δεύτερα τοῦ διαλυθέντος καὶ πεσόντος ζώου στάσις). Der Leib selbst also, der verwest und sich auflöst, er wird unverweslich auferstehen (ἄφθαρτον ἀναστήσεται); denn nicht unmächtig ist der, welcher am Anfang ihn aus dem Lehm der Erde hergestellt hat, ihn, nachdem er durch den Richterspruch des Schöpfers wieder aufgelöst und in die Erde, von der er genommen war, zurückgekehrt ist (vgl. Gen 3, 19), wieder herzustellen« (De fide orth. IV c. 27: PG 94, 1220). – Der antiorigenistische Streit hat dahin geführt, daß seit dem 5. Jahrhundert in einer mehr durch die Stoa bestimmten Theologie immer mehr betont wurde, daß wir »in hac carne, qua nunc vivimus« (Fides Damasi aus Südfrankreich, 5. Jahrhundert: DS 72, D 16) auferstehen werden. Besonders seit dem Edikt Justinians von 543 gegen bestimmte Lehren des Origenes (vgl. DS 407, D 207) wurde diese materialistische Aussageweise immer mehr hervorgehoben. So lehrt das Toledanum XI (675): Nec in aera vel qualibet alia carne resurrecturos nos credimus, sed in ista, qua [nunc] vivimus, consistimus et movemur (DS 540; D 287).

c) Der bei den Vätern offenbar gewordene Gegensatz zwischen einer mehr materialistischen (Epiphanius) und einer mehr spiritualisti-

schen (Augustinus) Auffassung vom Auferstehungsleib macht sich im Mittelalter neu geltend trotz der zunächst vorherrschenden materialistischen Auffassung, wie sie nochmals ausdrücklich gegenüber den Waldensern 1208 (DS 797: *huius carnis, quam gestamus*) und 1215 auf dem 4. Laterankonzil (DS 801: *cum propriis corporibus, quae nunc gestant . . .* jetzt begründet mit Hiob 19, 25 Vg.) festgelegt wurde. Die alten Fragen, die wir bei den Vätern bereits kennengelernt haben, wurden nunmehr mit Hilfe des »*materia-forma-Schemas*«¹³⁾, das aus der aristotelischen Metaphysik in seiner ganzen Komplexität übernommen worden war, sowie mit der klaren Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen menschlichen Leib, wie er im Mutterschoß geformt wurde, und dem menschlichen Leib, wie er sich während eines ganzen Lebens durch beständigen Stoffwechsel aufbaut, zur Lösung gebracht. Im Leib sah man die materielle Komponente, in der Seele die formale des Menschen, auch wenn vor allem die Franziskanerschule daneben noch betont eine eigene »körperliche Form« des Leibes annahm¹⁴⁾. – Bonaventura u. a. lehrten, daß die Materie, wenigstens die des ursprünglichen Leibes des neugeborenen Kindes eine Ausrichtung, ja eine Art Neigung infolge einer *ratio seminalis* für ihre Seele als Form empfangen hat¹⁵⁾, während Thomas von Aquin in seiner späteren Zeit wie Johannes Quidort von Paris u. a.¹⁶⁾ hervorhoben, daß Materie im Grunde reine Potenz sei und darum das die Identität des Auferstehungsleibes mit dem Leib im Grabe garantierende Moment allein die Seele als Form des Leibes sei. Die *anima sensitiva*, die mit der *anima rationalis* verbunden ist, ist demnach der Garant für die Identität des Leibes, der in der Auferstehung sich mit der Seele vereinigt¹⁷⁾. Ausdrücklich lehrt darum Johannes Quidort noch, daß nicht etwa die Materie für den Menschen das Individua-

¹³⁾ Vgl. J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Darmstadt 1972) 977–1030.

¹⁴⁾ Vgl. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Leuven 1951.

¹⁵⁾ Vgl. H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (1250–1310)*, Freiburg i. Br. 1973, S. 222: *Sent. Comm. IV d. 44 p. 1 a. 2 q. 1; d. 43 a. 1 q. 4.*

¹⁶⁾ Thomas nach *Quodlibet*, 11: Weber, 230; Johannes Quidort, 78ff.

¹⁷⁾ Thomas: *Comp. theol. c. 154*: Weber, 232.

tionsprinzip sei¹⁸⁾, sondern eben die Seele, die dem Menschen als ganzen das Sein gibt¹⁹⁾. – Diese zuletzt genannten Gedanken der thomistischen Richtung kamen in der darauffolgenden Theologie freilich nicht zum Tragen. Vielleicht hat auch die Volksfrömmigkeit mit ihrem oft sehr weltlichen Totenkult dazu beigetragen, daß im Grund bis heute die Lehre eines Epiphanius in Geltung ist, daß nämlich zur Identität zwischen Auferstehungsleib und Leichnam im Grabe auch eine numerische Identität von seiten des materiellen Leibes verlangt ist.

II. Wenden wir uns nun der Problematik der vorgetragenen Lehren und dem neuen Lösungsversuch zu!

1. Zunächst fragen wir uns, welche Ideen bis heute noch von diesen Väterlehren in Geltung sind. Ohne im einzelnen hier auf die neuen Zeugnisse einzugehen, dürfen wir wohl folgende, geschichtlich wie anthropologisch bedingten Argumente nennen:

a) Unsere Anthropologie ist bis heute, trotz der neuen Ansatzpunkte, schon in der mittelalterlichen Metaphysik nicht über das Vorstellungsbild von »Leib und Seele« als Konstitutiven des Menschen hinausgekommen. Dabei ist mit »Leib« die Wirklichkeit gemeint, die beim Tode des Menschen ins Grab gelegt oder verbrannt wird, und mit »Seele« jene Wirklichkeit (wenigstens seit der griechischen Philosophie), die im Selbstbewußtsein des Menschen als Wesensgrund seines Seins erscheint.

b) Ausgehend von diesem anthropologischen Konzept behalten die alten Argumente der Väter weiter ihr Gewicht:

(1) Die Vergeltung durch Gott, Belohnung wie Bestrafung, müssen den Menschen in der Leiblichkeit treffen, in der er Gutes oder Böses getan hat.

(2) Neuere Abhandlungen verweisen darauf, daß die Auferstehung nicht an den »Reliquien« des alten Erdenleibes vorübergehen kann, soweit sie noch eindeutig als solche vorhanden sind²⁰⁾. – Als das Dogma

¹⁸⁾ Thomas, STh I q. 76 a. 2.

¹⁹⁾ Weber, 381f.

²⁰⁾ LThK I, 1053.

von der »leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel« 1950 noch zur Diskussion stand, warnten Theologen vor der Dogmatisierung unter Hinweis auf die Ausgrabungen der Johannes-Basilika in Ephesus, in der vielleicht das Grab Mariens mit Knochenresten gefunden werden könnte.

(3) Nicht zuletzt wird auf die »Auferstehung Christi« als Urgrund und Urbild unserer Auferstehung verwiesen, wo doch die Tatsache des leeren Grabes gerade zeigen soll, daß der Leichnam, der ins Grab gelegt worden war, und der verklärte Leib des seinen Jüngern erscheinenden Herrn numerisch (und damit irgendwie materiell) identisch sein müssen.

(4) Vielleicht wird mancher Gläubige auch auf den »Totenkult« (Gräberkult) der Kirche verweisen, der als Teil eines tieferliegenden Totengedenkens (Ahnenkult?) für Religion im allgemeinen gewiß nicht unterschätzt werden darf.

2. Diesen Argumenten pro gegenüber bleiben freilich Kontraargumente in Geltung, die wenigstens seit Origenes immer wieder vorgetragen wurden und heute durch die Naturwissenschaften entscheidendes Gewicht empfangen haben:

a) Da ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das, was als »Leichnam« ins Grab gelegt wird, tatsächlich nicht mehr der »Leib des Menschen«, sondern sein »Körper« (vgl. H. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957) ist, das heißt die Summe der chemisch-materiellen Bestandteile, die im Augenblick seines Todes gerade den Leib des Menschen erfüllt haben. Auf die Fragwürdigkeit dieses »Leibbegriffes« hat schon Origenes durch Aufweis des ständigen Stoffwechsels der lebendigen Körper hingewiesen und die mittelalterliche Theologie hat sich hier ausdrücklich durch den Rekurs auf den »ursprünglichen Leib des neugeborenen Kindes«, im Gegensatz zum ständig sich wandelnden Leib des erwachsenen Menschen, aus der Schwierigkeit zu ziehen versucht.

b) Auch die Argumente, die Augustinus aus der Volksmeinung dargestellt hat, daß nämlich die Identität des Leibes eines Menschen fragwürdig oder unmöglich wird, wenn der Leib des Menschen von einem anderen Lebewesen verzehrt und in dessen Lebenskreislauf überführt wird, oder durch Zerfall oder Verbrennen oder eine andere Natur-

einwirkung (Wind und Wasser) der Staub so in alle Winde zerstreut wird, daß ebenfalls die Identität der Materie nicht mehr feststellbar ist; auch diese Argumente bleiben in Geltung und haben durch die Naturwissenschaften neues Gewicht erhalten. – Der Hinweis, daß Gottes Allmacht alles möglich sei, daß er also auch die ursprüngliche Materie des Menschen wieder zusammenfügen könne, wirkt diesem Denken gegenüber unernt, wenn nicht vorher bewiesen ist, daß die Identität eben nur materiell verstanden werden kann.

c) Das naturwissenschaftliche Denken unserer Tage wird aus seinem viel tieferen Verständnis für Materie und den Stoffwechsel in allen Lebewesen und aus seinem ganz anderen, durch die Psychologie und Tiefenpsychologie geschaffenen Verständnis vom Menschen die oben vorgetragene Argumente noch weniger ernst nehmen können.

d) Auch der Christ unserer Zeit wird bei den oben vorgetragene Argumenten immer wieder das Gefühl haben, daß hier mit »Allmacht Gottes« argumentiert wird, wo man die natürlichen Fragen nicht zu stellen und die notwendigen Entscheidungen nicht zu treffen wagt.

3. Von diesen Überlegungen ausgehend, sei hier in einigen Thesen auf die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes eine Antwort versucht, die ebenso gläubig wie vernünftig und zeitgemäß sein möchte. Es ist ein theologischer Versuch, der nichts bedeutet, wenn ihm eine erklärte Lehre der Kirche gegenüberstehen sollte. Doch als theologischer Versuch ist er ernst gemeint. Das in den Konzilsentscheidungen bis ins Mittelalter Vorgetragene widerstreitet, wie mir scheint, dem hier Aufgezeigten in der Sache nicht. Die hier vorgetragene Meinung beantwortet vielmehr das Anliegen, das hinter diesen Erklärungen steht, erst richtig. Wir zeichnen zu diesem Zwecke erst kurz die Anthropologie, die dieser unserer Meinung zugrunde liegt, entwickeln dann diese Meinung und bieten schließlich die Erwiderungen auf die obigen Argumente für die herkömmliche Meinung.

a) Vom naturwissenschaftlichen (biologischen) sowie vom tiefenpsychologischen Verständnis des Menschen her läßt sich die naive und von Antike und Mittelalter übernommene Auffassung vom Menschen als einem Wesen, das aus einem dieser materiellen Welt zugehörigen Leib und einer personalen Geistseele besteht, nicht so aufrechterhalten. Was schon in der Anthropologie des heiligen Thomas

deutlich wird, muß heute klar ausgesagt werden. Das Wesen des Menschen muß als Ganzes in einem metaphysischen Aufriß erfaßt werden und seine Wurzel im inneren Bewußtsein des Menschen (– nicht in seiner äußeren Erfahrung –) haben. Von hier aus gesehen ist der Mensch als Wesen zu betrachten, das, wie die antike Philosophie (besonders Plato) immer gelehrt hat, in seiner Grundstruktur ein dreifaltiges Wesen ist, das durch seine Personalität, seine Geistseele und seine Leibhaftigkeit zugleich bestimmt ist. Erst in den christologischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts (gegen den Apollinarismus: ebenfalls von Epiphanius entzündet, wie der Antiorigenismus) wurde diese Lehre als »Irrlehre« mißverstanden und verurteilt. Wie ist dieses dreifaltige Wesen des Menschen zu verstehen? – Die *Leibhaftigkeit* meint die notwendige naturhafte Hinordnung der Geistperson und Geistseele auf die materielle Welt. Dies ist in der Theologie besonders in der Unterscheidung zwischen Engel und Menschen vielfach dargestellt worden. Die mittelalterliche Unterscheidung zwischen der »Seele des lebendigen Menschen« und der »anima separata« hat hier viel Unklarheit geschaffen, da die Tätigkeit der anima separata einfach aus dem Selbstbewußtsein der anima corpori coniuncta abgelesen wurde, was für den Christen, der um den radikalen Unterschied zwischen dieser Weltzeit und der Welt nach dem Tode weiß, unzulässig ist. Wenigstens das Dogma von der »leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel« hat uns klar gemacht, daß wir mit den Kategorien aus dieser raumzeitlichen Welt nichts »Vorstellbares« über die Welt nach dem Tode zutreffend aussagen können. – Diese Leibhaftigkeit ist metaphysisch der *Geistseele* des Menschen zugeordnet, die ihrerseits auf die Welt der Ideen und Werte, der Wahrheiten und Geltungen ausgerichtet ist. Die Leibhaftigkeit ist in der Sprache der aristotelischen Psychologie in der Geistseele (anima intellectiva) als anima sensitiva integriert, wie wir oben in der Lehre des heiligen Thomas gesehen haben. – Das Geheimnis der Freiheit, das den Menschen erst zum Menschen macht und ihn von den anderen Lebewesen dieser Erde unterscheidet, ist in der Personhaftigkeit oder *Personalität* des Menschen grundgelegt, die ihrerseits wohl der Geistseele zugeordnet ist, aber nicht als Epiphänomen derselben verstanden werden kann. Sie muß vielmehr als eigene Strukturbestimmtheit neben

der Leibhaftigkeit und neben der Geistseele verstanden werden. Das mag verdeutlicht werden durch die innere Eigenart der Person, ihr Wesen in der Spannung zwischen »sich bewahren und sich verschenken« darzuleben (daher das Gebot der »Liebe« als höchstes Gebot), so wie etwa die Geistseele in der Spannung »Rezeptivität und Kreativität« und die Leibhaftigkeit in der Spannung »aktiv und passiv« wesen. Nur für die Person ist es möglich und verständlich, daß sie sich um so mehr findet und verwirklicht, je mehr sie sich im Dienste für andere Personen schenkt, daß sie sich schenken kann, ohne sich zu verlieren oder preiszugeben. – Diese drei Strukturbestimmtheiten machen das metaphysische, unveränderliche Wesen des Menschen aus. Vieles wäre dazu noch zu sagen²¹); im Rahmen dieses Artikels möge dies genügen.

b) Entscheidend ist nun, daß vor dieser Anthropologie der »Leib des Menschen« grundsätzlich zwei ganz verschiedene Aspekte zeigt. In seiner inneren Beziehung zur »Leibhaftigkeit des Menschen« ist er im echten Sinne »Leib des Menschen«; in seiner äußeren Beziehung zur Materie, zur außermenschlichen Welt, ist er nur »Körper des Menschen« zu nennen, der eine Ansammlung von chemisch-materiellen Stoffen dieser außermenschlichen Welt darstellt, die nur durch ihre Beziehung zur »Leibhaftigkeit des Menschen« äußere Gestalt und innere Form als »Leib dieses Menschen« erhält. Was dem »Körper des Menschen« nach seinem Tode im menschlich-bürgerlichen Leben an Achtung oder Verehrung noch zugesprochen wird, ist nicht aus dem sachlichen Bestand dieses Körpers, sondern aus verschiedenen tiefenpsychologischen Zusammenhängen im Menschen zu erklären, was hier nicht im einzelnen vorgestellt werden kann. – Der Mensch bleibt in seiner inneren, metaphysischen Struktur vom Augenblick seiner Empfängnis an immer derselbe (personale Identität!), und was wir, von der griechischen Philosophie bestimmt, »Unsterblichkeit der Seele« nennen, meint nichts anderes als diese Identität, die gemäß der von Christus und in Christus gegebenen Offenbarung über den Tod des Menschen in dieser Welt hinaus gilt. Die »Unsterblichkeit des Menschen« ist für den Christen, unabhängig von einer möglichen oder

²¹) Auer-Ratzinger, KKD 3 (Die Welt als Schöpfung: Anthropologie, § 23).

nicht möglichen Beweisführung für die »Unsterblichkeit der Seele«, eine Glaubenstatsache. Der Mensch als natürliches Ebenbild Gottes (auch daher die »dreifaltige Grundstruktur«), nicht irgendein Strukturelement, auch nicht seine Geistseele ohne den Leibbezug und Persongrund, ist »unsterblich«. Das, was wir »Tod« nennen, ist für den gläubigen Menschen nicht ein Ende des metaphysischen Wesens Mensch, sondern nur des irdischen Lebewesens Mensch (Johannes Damaszenus). Näherhin geschieht dieser Tod dadurch, daß das metaphysische Wesen Mensch, in Sonderheit gesehen, durch (scholastisch gesprochen) seine anima sensitiva oder seine Leibhaftigkeit aufhört, seine Lebensfunktion auf die materiellen Stoffe, die der Mensch aufnimmt und im Stoffwechsel sich assimiliert, weiter auszuüben. Die materiellen Stoffe verselbständigen sich damit und werden wieder »toter Stoff«, der darum vom ersten Augenblick des Todes an sich in seine Bestandteile aufzulösen beginnt. Nur dem äußeren Schein nach bewahrt der »Leichnam« für kurze Zeit noch die vom metaphysischen Wesen Mensch einst gezeugte und getragene »körperliche Gestalt«.

c) Von hier aus erhebt sich nun die Frage, ob und wie diese materiellen Stoffe bei der Auferstehung (numerisch-identisch) wieder zum Menschen gehören sollen. Gegenüber den oben (II. 1b) angeführten Argumenten läßt sich hier, ausgehend von der eben vorgestellten Anthropologie, folgendes sagen:

(1) Belohnung und Bestrafung des Menschen nach seinem Tod fordern nicht die numerische Identität des materiellen Stoffes, da sowohl die personale Identität wie auch die menschliche Aktivität nicht von diesen materiellen Stoffen, sondern von der »leibhaftigen Geistperson Mensch« getragen sind.

(2) Der Totenkult, aber auch der Reliquienkult widersprechen dieser Aussage nicht. Dafür hat die Kirche sich entschieden, als sie sich in dem berühmten Streit um die These Johannes XXII. (daß die Seligen erst nach dem Ende der Welt selig sein könnten, weil sie erst da ihren Auferstehungsleib empfangen) mit Benedikt XII. sich endgültig für das sofortige Eintreten der visio beatifica bei den Heiligen nach ihrem Tode einsetzte (vgl. Bulle Benedictus Deus 29. 1. 1336: DS 1000; D 530). Auch auf die Freigabe der Verbrennung des Leibes sowie auf die Tatsache kann hier verwiesen werden, daß auf die oben erwähnte

Warnung vor der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel geantwortet wurde, daß echte Gebeine Mariens in einem echten Grab Mariens diesem Dogma nicht widersprechen könnten.

(3) Auf die Frage, wie es denn aber mit dem wirklichen Leib des Menschen nach seinem Tod bestellt ist, ist zu sagen: Ganz gewiß gehört zum Menschen ein wirklicher Leib. Doch der »Auferstehungsleib« hat nicht die Wesensbestimmungen (qualitativ und quantitativ, raum- und zeitbedingt) des irdischen Leibes. Das meinen wohl auch die Aussagen des heiligen Paulus (1 Kor 15, 42–44) von einem »unverweslichen, verherrlichten, ermächtigten, geistigen Leib«. Was aufgrund der »Erscheinungen« über die »Feinheit, Behendigkeit und Klarheit« des Auferstehungsleibes in der Theologie verschiedentlich gesagt wurde, ist wohl nur menschliche Interpretation des Unbegreiflichen in den Erscheinungen des Auferstandenen. Was über die »Leidensunfähigkeit« im Anschluß an Apk 7, 16f. und 21, 4 gesagt wurde, gilt nur für die »in der Seligkeit erfüllten Seelen bei Gott«, nicht für die Verdammten.

(4) Der Rekurs auf die durch das »leere Grab« scheinbar geforderte »materielle Identität zwischen Leichnam Jesu und Leib des verklärten Herrn« kann hier nicht beigezogen werden. Es ist eher anzunehmen, daß eben mit der Auferstehung Christi der »neue Aion« so begonnen hat, daß in Jesu verklärtem Leib bereits »der neue Himmel und die neue Erde« (vgl. Is 65, 17; 66, 22; Apk 21, 1; 2 Petr 3, 13) ihren Anfang genommen haben. Der Auferstehungsleib Christi ist nicht der Leichnam Jesu in einer »irdisch verstanden anderen Qualität«, er ist vielmehr der Anfang der »Verwandlung« dieser Welt in eine neue Welt. Diese »Verwandlung«, von der die Offenbarung eindeutig spricht, ist eine Glaubensstatsache. Wir haben allen Grund, ihren Anfang in der Auferstehung Christi zu sehen. In diesem Geheimnis bleibt der Charakter des »Glaubensgeheimnisses« auch in unserer Antwort auf die oben gestellte Frage nach dem Auferstehungsleib erhalten.

(5) Damit wird aber auch die Frage nach der »Auferstehung des Leibes« hinsichtlich des Zeitpunktes neu aufgeworfen. Gemäß Mt 27, 52f. sind »viele Leiber der Heiligen« aus den Gräbern erstanden und

mit Christus in die heilige Stadt, das neue Jerusalem des Himmels, eingezogen, wie vom 5. bis zum 9. Jahrhundert die Predigt der Kirche fast lückenlos verkündigt hat²²). Wenn mit Christi Auferstehung die Verwandlung der Welt begonnen hat, ist die Entscheidung von 1336, daß die Seligen schon jetzt die Anschauung Gottes genießen, verständlich, da hiermit wenigstens die Möglichkeit eröffnet ist, daß die metaphysische Leibhaftigkeit des Menschen schon unmittelbar nach seinem Tode mit der Wirklichkeit der »verklärten Leiblichkeit von einem neuen Himmel und einer neuen Erde her« gegeben ist. – Auf die Frage, ob der Verstorbene schon in seinem Sterben oder erst »am Ende der Zeiten« seinen Auferstehungsleib erhält, ist wohl zu sagen: Die Dogmatisierung der »leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel«, die nicht gut als eine »heilsgeschichtlich einmalige Ausnahme«, sondern vielmehr als »Vollendung der Seligkeit eines ausgezeichneten Heiligen« zu verstehen ist, kann uns warnen, hier eine »Zeitangabe« festlegen zu wollen, die nur von unserer irdischen Raum- und Zeitvorstellung her gewonnen sein kann, wie es der Fall wäre, wenn wir sagten: Am Ende dieser unserer irdischen Welt erst beginnt die neue Welt des »Neuen Himmels und der Neuen Erde«. In den Aussagen über diese »Neue Welt« in der Verklärung versagen unsere irdischen Raum- und Zeitvorstellungen. Wir müssen die Frage als unbeantwortbar offen lassen, wenn wir das Ereignis Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung ernst nehmen.

(6) Was schließlich den Gräberkult und den Reliquienkult anbelangt, ist wohl zu sagen, daß sie nicht in den materiellen Resten der menschlichen Körper ihren Grund haben. Sie werden vielmehr von der Tiefenpsychologie her zu deuten und zu klären sein.

So bleibt in der Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes als Antwort die These: Die Identität des Auferstehungsleibes des Menschen mit seinem irdischen Leib ist in der Identität des metaphysischen Wesens des Menschen als einer »leibhaftigen geistigen Person« begründet. Die »Stofflichkeit« des Auferstehungsleibes wird dem Menschen aus dem von Gott gewirkten »Neuen Himmel und der Neuen Erde« durch Gott im Gericht geschenkt. Der Zeitpunkt dieses

²²) Vgl. H. Zeller, *Corpora Sanctorum*, Eine Studie zu Mt 27, 52–53, ZKTh 71 (1949) S. 385–465.

»Gerichtes« ist in unserem irdischen Zeitdenken ebenso wenig zu fassen, wie die »Stofflichkeit« der »Neuen Erde« in unser Raumdenken paßt. Sicher ist, daß die »Verwandlung der Welt« in der Auferstehung Christi ihren Anfang genommen hat. – Wenn wir zum Schluß den hier vorgetragenen Lösungsversuch für die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib betrachten, dürfen wir wohl sagen: Die hier vorgetragene Antwort läßt das göttliche Geheimnis voll und ganz stehen, lokalisiert es nur dort, wo die Offenbarung uns ausdrücklich eine Glaubensantwort gibt, nämlich an dem irdisch nicht festlegbaren »Ende der Zeiten« und im Raum des »Neuen Himmels und der Neuen Erde«, die in der Auferstehung und Verklärung und Erhöhung Jesu Christi bereits begonnen haben. Durch diese neue Lokalisierung des hier anstehenden »theologischen Problems« werden die oben angeführten, bisher vorgetragenen Bedenken als »menschliche Bedenken« gekennzeichnet, die als solche erst geklärt sein müssen, ehe man die »Allmacht Gottes« für ihre Lösung in Anspruch nehmen will. – Die Bedenken, die Thomas von Aquin und seine Nachfolger durch Rekurs auf die philosophische Größe »materia prima« zu lösen versucht hatte, werden hier durch den Rekurs auf die Glaubensstatsache von einem »neuen Himmel und einer neuen Erde« beantwortet. Schwierigkeiten, die sich aus der Schrift über die letzten Dinge der Welt und des Menschen ergeben könnten, müssen wohl aus dem »Weltbild« der Schrift erklärt werden, in dem falsche naturwissenschaftliche Aussagen und echte Glaubensaussagen miteinander vermischt sind. Im Namen der gültigen naturwissenschaftlichen Aussagen unserer Zeit müssen wir dieses »Weltbild« der Bibel heute klären, was in den obigen Ausführungen in Hinsicht auf das hier anstehende Problem versucht worden ist.