



KIRCHE und SCHULE

K 1072

Nr. 114

JUNI 2000

27. Jahrgang

Thema

„Auferstehung des Fleisches“ – Eine Handlungsanweisung für Christen in einer gottfeindlichen Welt?

Heute wird im Allgemeinen unter der Auferstehung des Fleisches die leibliche Auferstehung nach dem Tod verstanden. Da aber „Fleisch“ in der Bibel auch für den Widerstand gegen Gott steht, ist zu prüfen, ob der Satz des Glaubensbekenntnisses auch eine Bedeutung hatte und heute wieder haben kann, die sich nicht auf das Leben nach dem Tod bezieht. Gott versöhnt sich mit dem, was ihm zuwider ist und sich seinen Plänen entgegenstellt, er nimmt es vielleicht sogar in seinen Dienst – liegt darin eine Handlungsanweisung für Christen in einer gottfeindlichen Welt?

1. „Auferstehung des Fleisches“ gleich „Auferstehung des Leibes“?

Auf einer Tagung zum Thema „Reinkarnation und Auferstehung“ (Thomas Morus Akademie, 18.3.2000) fand ich es wieder einmal bestätigt: Das christliche Bekenntnis zur Auferstehung des

Fleisches, das im apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten ist (credo in ... resurrectionem carnis), wird heute umstandslos mit der Auferstehung des Leibes in eins gesetzt. Fleisch gilt als etwas überscharfe Bezeichnung für den Leib oder einfach die Leiblichkeit des Menschen. Das Bekenntnis will dann sagen, dass der Mensch nicht nur als geistiges Wesen, als Seele, im Jenseits bei Gott leben wird, sondern in seiner vollen Leiblichkeit. Man merkte im gegebenen Zusammenhang der Tagung den Christen an, mit welcher Genugtuung sie der Umstand erfüllt, eine solch klare Aussage zur Leiblichkeit des Menschen in einem Kerntext der Kirche zu finden. Leibfeindlichkeit kann man dem Christentum von daher jedenfalls nicht vorwerfen, was immer über das Verhältnis von Kirche und Sexualität gesagt werden mag. Gegenüber den Anhängern der Reinkarnationslehre konnte man nicht ohne Tri-

umph darauf verweisen; Die Vorstellung, die Seele mache sich nach einem Erdenleben vom Körper frei und gehe danach in einen anderen Körper ein, die Identität eines Menschen sei also prinzipiell nicht an seinen jeweiligen Körper gebunden, enthält genau den Dualismus von Leib und Seele, der dem Christentum immer wieder vorgehalten wird. Gemessen an den modernen Standards von Ganzheitlichkeit und Leibhaftigkeit erweist sich das Christentum somit als die modernere Religion.

Das Verständnis der Auferstehung des Fleisches in diesem Sinn ist voll und ganz durch die Theologie gedeckt. Sämtliche neueren Auslegungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die ich durchgesehen habe (W. Pannenberg, Th. Schneider, H.U. von Balthasar, F. van der Meer und andere) verstehen Fleisch als Leib und betonen die Leiblichkeit unseres zukünftigen Daseins bei Gott als ein Spezifikum der christlichen Auferstehungshoffnung. Die Auslegung des holländischen katholischen Theologen F. van der Meer stammt von 1954, sie ist reformerisch und konzilsorientiert gestimmt und verbucht deshalb die Auferweckung des Fleisches mit besonderer Freude als Beleg für die Menschlichkeit und Positivität des katholischen Glaubens: „Durch das Dogma der Auferstehung [...] ist das Christentum die Religion geworden, die in ihrem innersten Kern am wenigsten gegen die Rechte des Leibes angeht. [...] Gott hasst nichts von dem, was er geschaffen hat; alles hat Er gut gemacht, und er kann es bei der allgemeinen Wiedergeburt nur noch schöner machen.“¹ Das war damals klar gegen die kirchliche Weltabgewandtheit und Leibfeindlichkeit gesprochen.

Die einschlägigen Artikel in den früheren und den neuen Auflagen des „Lexikons für Theologie und Kirche“ und der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ verfahren desgleichen. Der Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ wird im RGG gar nicht mehr, im LThK nur noch in der Überschrift verwandt; es wird weder erwähnt noch erklärt, dass der Ausdruck so in der Bibel nicht vorkommt, obwohl er doch sehr früh in Glaubensbekenntnissen auftaucht (dazu unten 3.). Die ökumenische Neuübersetzung des apostolischen Bekenntnisses (1970) hat denn auch die Formulierung „*resurrectio carnis*“ ohne weitere Bedenken durch „Aufer-

stehung der Toten“ ersetzt und damit das Apostolikum dem Nizänum in diesem Punkt angeglichen. Zur Begründung heißt es nur kurz: „Die wörtliche Übersetzung *Fleisch* scheint heute nicht mehr den vollen Sinn wiederzugeben. Gemeint ist [...] der ganze Mensch, der durch den Tod hindurchgegangen ist.“² H. U. von Balthasar merkte etwas bitter zur Neuübersetzung an: „Puristen haben das Wort *Fleisch* aus dem Credo als nicht sittsam genug entfernt, mit dem Erfolg, dass nun in diesem Lebensbekenntnis viermal von den Toten die Rede ist, und ein fünftes Mal von ‚gestorben‘.“³ Seine eigene Auslegung bleibt aber bei der Identifikation von Fleisch und Leib: Der Tod Jesu war „der Sieg zugunsten des zum ewigen Leben bestimmten leibhaftigen Menschen. [...] Eine fleischlose Seele ist kein Mensch, und Reinkarnation würde uns nie aus der Verfallenheit an den Tod erlösen.“⁴

Somit scheint das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches einen leicht fasslichen Inhalt zu haben. Im Ganzen genommen wird es eher als eine anthropologische Aussage aufgefasst: Der Mensch ist ein Wesen in untrennbarer Einheit von Leib und Seele. Diese Aussage ist deckungsgleich mit der neueren Anthropologie, für sie braucht es eigentlich keinen Glauben. Schwieriger wird es mit dem eschatologischen Sinn des Bekenntnisses. Wie soll man sich vorstellen, wie ist es überhaupt zu denken, dass wir im Himmel mit unseren Leibern auferstehen werden? Diesbezüglich bin ich allenthalben auf viel Ratlosigkeit und Skepsis gestoßen. Wenn mich nicht alles täuscht, spielt der Glaube an das leibliche Sein im Jenseits bei Christen heute keine große Rolle mehr. Zumindest hütet man sich vor allzu konkreten Vorstellungen; was dazu aus der Vergangenheit überkommen ist, ordnet man einem früheren, unaufgeklärten Weltbild zu. Die Konjunktur der Reinkarnationslehre hängt wohl auch mit der Unvollziehbarkeit der traditionellen kirchlichen Lehre einer Auferstehung des Leibes zusammen. Beleg für diese Mutmaßungen können die 106 „Neuen Glaubensbekenntnisse“ sein, die K.-P. Rex im Jahr 1995 gesammelt hat. In ihnen kommt die Rede von der Auferstehung des Fleisches gar nicht mehr vor; über die nachtodliche Zukunft wird dort kaum noch und wenn, dann nur in sehr vorsichtigen Andeutungen („Erfüllung des

Lebens über unser Leben hinaus“ (K. Marti) o.ä.) gesprochen.

2. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes in der älteren Theologie und ihre Neuinterpretation durch G. Greshake

Es ist grundsätzlich davon auszugehen, dass die Glaubensvorstellungen in den Köpfen von katholischen Christen (und auch Nichtchristen) heute weniger von der neuen und neuesten Theologie bestimmt sind als vielmehr von der Theologie, deren Niederschlag in der kirchlichen Verkündigung ihnen ihre Elterngeneration vermittelt hat und die deren Pfarrergeneration gelernt hatte. Und dies ist die vorkonziliare neuscholastische Schultheologie, die bis zur Jahrhundertmitte an den Universitäten gelehrt wurde. In manchen Punkten mögen die Weiterführungen der späteren theologischen Arbeit schon bei den Leuten angekommen sein, aber in seinen wesentlichen Gehalten ist das Verständnis des katholischen Glaubens immer noch von der neuscholastischen Schultheologie bestimmt. Sie war ja auch eine große, gereifte Theologie, sie hat es mit der ihr eigenen Meisterschaft verstanden hat, das komplexe biblische Zeugnis und die theologischen Entwicklungen von Jahrhunderten in ein klares und überschaubares, oder, wie auch oft anerkannt wurde, imponierend einheitliches System zu gießen. Auch das umlaufende Verständnis von der leiblichen Auferstehung ist offensichtlich immer noch von dieser wirkungsvollen Theologie geprägt. Darum halte ich es für sinnvoll, die traditionelle Lehre zu dieser Frage hier kurz zu referieren. Die Engpässe und Verständnisblockaden, denen diese Lehre heute ausgeliefert ist, werden dadurch deutlich werden.

Das Lehrbuch⁵ setzt mit dem aus dem Apostolikum entnommenen Dogma ein: „Alle Menschen, Gerechte und Sünder, werden am Jüngsten Tage mit ihren Leibern wiederauferstehen. De fide.“ Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches wird als das *specificum christianum* der Eschatologie bezeichnet. Er richtet sich gegen die Heiden allgemein, gegen die Gnostiker und die Sadduzäer. Der Schriftbeweis aus dem AT ist zugeständenermaßen schwach, nur Dan 12,1 und 2 Makk geben in der Spätzeit des AT einige Hinweise. Man könne aber, so das Lehrbuch, von der allgemeinen Verbreitung dieser Lehre

im alten Orient ausgehen; alle Semiten hätten sie schon 2000 v. Chr. geteilt (Die antiheidnische Stoßrichtung wird so gleich wieder verschenkt; Heiden müssen für die christliche Lehre zeugen!). Für das NT wird vor allem 1 Kor 15 als eindeutiger Schriftbeweis ausgewertet. Die Vernunft, so heißt es sodann, könne die Lehre von der Auferstehung des Leibes nicht beweisen, sie sei striktes Glaubensgut. Aber es gibt Angemessenheitsgründe: Der Leib ist ein wundervolles Kunstwerk, er kann nicht dauerhaft zerstört werden. Als leibseelisches Wesen ist der Mensch ein Bindeglied zwischen der Körper- und der Geisteswelt, das soll er auch bleiben. Die Seele hat die Bestimmung, mit dem Leib eine Natur zu bilden, darum soll sie nicht gebracht werden. Die Gründe sind also rein anthropologischer Art bzw. leiten sich aus der Seinsordnung ab.

Die Deutung der Lehre von der Auferstehung des Leibes ist in dieser Theologie durch die Überzeugung von der Unvergänglichkeit der geistigen Seele bestimmt, die das katholische Christentum aus der griechischen Philosophie übernommen und sich zu eigen gemacht hatte. Demgemäß kommt es zu einer Zwei-Stufen-Eschatologie, die das Lehrbuch wie folgt entfaltet: Beim Tode trennt sich die unsterbliche Seele vom vergänglichen Leib. Sie erfährt sofort ihr individuelles Gericht, dabei tritt das Gewissen selbst als der Ankläger auf, und Christus bestätigt dessen Urteil. Über das ewige Leben der Seelen ist damit schon alles festgelegt: Himmel, Fegefeuer oder Hölle. Bis zum jüngsten Tag, bis zum endgültigen Weltgericht und der Vollendung aller Dinge bleibt die Seele allein, ohne Leib – eine leiblose Existenz der Seele wird also für möglich gehalten, wenn auch die Theorien über den „Zwischenzustand“ schwanken (Seelenschlaf?). Und es ist, auch ohne Leib, die Seele eines bestimmten Menschen, muss sie doch die Läuterung im Fegefeuer oder die Höllenqualen erdulden, die diesem Menschen gelten. Deshalb wird auch gelehrt, dass sie zu einer gewissen Betätigung geistiger Kräfte in der Zwischenzeit fähig sein muss.

Am Jüngsten Tag nun wird die Seele ihren Leib wieder erhalten, und zwar „denselben individuellen Leib, der in diesem Leben der Seele angehörte und mit ihr eine einzige menschliche Natur ausmachte (der Gattung, der Art und der Zahl nach identisch). De fide.“ Der

Schriftbeweis ist wieder schwierig, aus dem AT wird nur 2 Makk 7,11 angeführt (Einer der Makkabäer-Brüder spricht die Hoffnung aus, die Glieder, die er bei seiner Marter verloren hat, wiederzuerhalten). Für das NT wird auf den Auferstehungsleib verwiesen: Weil Christus denselben Leib wiedererhalten hat, konnten ihn die Jünger erkennen (Das charakteristische Nicht-Wiedererkennen der Auferstehungsgeschichten wird unterschlagen). Die theologische Vernunft urteilt, dass derselbe Leib, der Genosse der Seele war im Guten wie im Schlechten, auch an ihrem Lohn oder ihrer Strafe teilnehmen soll (Ist es denn nicht die Seele allein, die fühlt und leidet?). Ferner wäre es der Würde des Erlösers nicht angemessen, wenn er den Leib dem Tod überlassen würde. Dann hätte auch der Tod sein Teil.

Da der Leib dem Stoffwechsel unterliegt, ist zu fragen, welcher Teil des Leibes bzw. in welchem Zustand er in die Ewigkeit eingehen wird. Es wird angenommen, dass Gott ein Teil des menschlichen Körpers genügt, um den ganzen Leib wiederherzustellen. Den Rest wird er aus anderem Stoff ergänzen. Die Leiber werden im vollkommenen natürlichen Zustand erweckt; Augustinus nahm an: im Alter von etwa 30 Jahren und ohne alle Behinderungen. Ein Problem für den Stoff des Leibes, aus dem Gott den neuen Körper schafft, macht die Menschenfresserei. Es gilt, dass das Fleisch demjenigen zuerkannt wird, dem es zuerst gehört hat. Ist ein Mensch nur von Menschenfleisch ernährt worden (ein Fall, den auch Thomas von Aquin durchspielt: Summa contra gentiles IV, 81,5), dann wird Gott den Leib des Neugeborenen vor der ersten Mahlzeit zum Material des Auferstehungsleibes nehmen.

Von welcher Art ist nun der Auferstehungsleib? Die „sententia certa“ lautet: „Der Leib wird in der Auferstehung eine durchgreifende Verwandlung und zwar eine Vergeistigung erfahren.“ Das heißt: Der Leib wird vergeistigt, wird aber keine geistige Substanz, sondern bleibt Leib. Die Seele wird den Leib unmittelbar erhalten, es braucht dazu nicht mehr eine materielle Vermittlung. Das „corpus spirituale“ wird in allen seinen Eigenschaften geistähnlich. Das schließt Unsterblichkeit (keine Krankheiten, kein nochmaliger Tod) und Unverweslichkeit (kein Stoffwechsel, keine damit verbundene Zersetzung) ein. „Die Organe des vegetativen Le-

bens bleiben bestehen, aber ihre Funktionen hören auf.“ Auch der geschlechtliche Unterschied bleibt bestehen – einige Väter sind da allerdings anderer Meinung – „doch erregt er keine ungeordnete Lust mehr und die entsprechenden Tätigkeiten finden nicht mehr statt“. Letzteres muss nicht sein, es lässt sich denken, dass die „entsprechenden Tätigkeiten“ ohne ungeordnete Lust, bewegt vom freien Willen, weiter stattfinden (Augustinus dachte es so), doch die Lehre urteilt hier nach Mt 22,30 („Denn bei der Auferstehung wird nicht mehr geheiratet, sondern sie sind wie die Engel im Himmel“). Die ratio theologica dafür ist, dass die Zahl der Menschen schon erfüllt ist, Fortpflanzung ist nicht mehr nötig (solchen rationellen Erwägungen fallen die himmlischen Freuden zum Opfer).

Die genannten Eigenschaften des aufgeweckten Leibes gelten für Selige und Verdammte. Die Seligen werden darüber hinaus noch mit besonderen Vorzügen (dotes, Brautgaben) ausgestattet: Leidensunfähigkeit (impassibilitas), Feinheit (subtilitas), d. h. die Fähigkeit, körperliche Dinge zu durchdringen (wie Jesus durch verschlossene Türen ging – aber für welche körperlichen Dinge kommt diese Fähigkeit im Himmel noch in Betracht?), Behendigkeit (agilitas), d. h. der Leib gehorcht unmittelbar allen Bewegungen und Tätigkeiten der Seele, und Klarheit (claritas), d. h. die Beseitigung alles Unschönen, ein besonderer Lichtschein, der den Leib zum leuchtenden Spiegel der Seele macht. (Die dotes-Lehre drückt systematisch aus, dass die Vollendung der Seligen ein Gnadengeschenk Gottes ist. Denn die Auferstehung des Leibes ist den Menschen gewissermaßen geschuldet, weil Gott sie mit einer Seele ausgestattet hat, die eine natürliche Hinneigung zum Leib hat. Über das Natürliche hinaus muss noch etwas dazukommen, sonst wäre es keine Gnade.) Die Leiber der Verdammten sind dagegen leidensfähig, schwerfällig sowie dunkel und finster.

Spott über diese in manchen Zügen sicherlich skurrile Lehre ist nicht angebracht. Man kann sie als den anspruchsvollen Versuch würdigen, die (philosophisch gedachte) Unsterblichkeit der Seele mit der (biblischen) Auferstehung des Leibes zusammenzuführen. Und selbst wenn wir heute dem philosophischen Konzept einer unvergänglichen Seele skeptisch gegenüberstehen, so ist dessen theologisches Un-

recht noch lange nicht erwiesen. Unsterblichkeit der Seele, nicht als natürlicher Besitz des Menschen, sondern als bleibendes, lebensschaffendes Interesse Gottes an ihm als Person, das lässt sich auch theologisch denken. Und dann bleiben die Probleme mit der Auferstehung des Leibes. Ich meine, dass alles, was in dieser Lehre dogmatisch gesagt ist, der Offenbarung entspricht und der Sache nach beibehalten werden kann: Es gibt eine Auferstehung des Fleisches. Sie ist das *specificum christianum*, sie bildet den Unterschied zwischen biblischer und heidnischer Zukunftshoffnung bzw. Eschatologie. Für sie zeugt nur der Glaube, nicht die Vernunft. Sie bewahrt menschliche Identität (oder stellt sie allererst her). Sie ist eine Verwandlung, die den Gegensatz von Geist und Fleisch aufhebt. Sie bricht die Herrschaft des Todes und des Leidens (Unsterblichkeit, Unverweslichkeit), sie beendet die Feindschaft zwischen Mensch und Natur (Feinheit) und den Kampf zwischen willigem Geist und schwachem Körper (agilitas). Sie gibt uns unseren Glanz (bibl. *kabod, doxa*) zurück, den wir durch die Sünde verloren haben (Röm 3,23: „Alle sündigten und verloren die Herrlichkeit [*doxa*] Gottes.“) Das alles kann von den Seligen im Reich Gottes gesagt werden. Und es ist richtig, dass ein Leben ohne Gottes belebenden Geist voller Leiden, schwerfällig und finster ist.

Obwohl also die Lehre da, wo sie vom Glauben (*de fide*) spricht, nichts Falsches sagt, sagt sie doch alles, was sie sagt, falsch. Sie sagt richtige Sätze in einem falschen Kontext, einem falschen Problemzusammenhang, und gibt sie damit der Peinlichkeit, ja der Lächerlichkeit preis. Die Auferstehung des Fleisches steht bei ihr im Kontext der individuellen Eschatologie, sie ist ausschließlich interessiert an dem nachtodlichen Fortleben der Einzelnen (Später, bei der universalen Eschatologie, bei der Lehre von der Vollendung aller Dinge, kommt das Lehrbuch nicht mehr auf die Auferstehung des Fleisches zurück). Daraus ergibt sich eine Schiefelage, die schon bei der Doppelung des Gerichts zutage tritt. Erfolgt das individuelle Gericht bereits beim Tod des Einzelnen, bleibt für den Jüngsten Tag beim Weltgericht nichts mehr zu richten; Christus hat dann nur noch, so liest man, die vorher bereits gesprochenen Urteile öffentlich zu machen (Überhaupt ist das Richteramt Christi hier eigentlich ausgeschaltet, denn es

ist das Gewissen, das den Menschen im Tode richtet, und Christus bestätigt nur dessen Urteil. Eine Fürsprache Christi ist nicht vorgesehen.). Enggeführt auf die Frage des individuellen Lebens nach dem Tode ergibt die Auferstehung des Fleisches aber keinen Sinn. An zwei Punkten wird das deutlich: 1. Die Seele entbehrt nichts Wesentliches, wenn sie den Leib nicht hat. Die leiblose Seele garantiert nach der Auffassung dieser Theologie schon allein die Identität der Person, und sie ist auch ohne den Leib fähig, Lohn und Strafe zu empfangen. Was soll ihr also der Leib? 2. Der auferweckte Leib, das *corpus spirituale*, ist gar kein Leib mehr, es fehlen ihm alle notwendigen Bestimmungen der Körperlichkeit. Er ist nicht leidensfähig, nicht empfänglich, nicht veränderungsfähig, nicht sinnlich, nicht sexuell, nicht sterblich, seine Organe liegen brach, er hat überhaupt keine eigentliche Wirklichkeit mehr, er ist nicht die Weise, in der jemand bei sich und bei anderen ist – was hat er also noch mit unserem Körper gemein? Tatsächlich muss man nach der traditionellen Lehre annehmen, dass Gott im Himmel etwas völlig Neues für uns schafft, eine himmlische Existenzform, die eher der Engel als der der Menschen entspricht. Warum sollte man das aber Leib nennen? Und diese Existenzform ist, wie gesagt, der Seele völlig überflüssig; hätte es nicht das Dogma von der Auferstehung des Fleisches gegeben, wäre diese Theologie nie darauf gekommen. Hier zeigt sich nun, dass die klassische Theologie, indem sie die Lehre von der unsterblichen Seele als ein vorzügliches apologetisches Argument aufnahm, doch etwas zuviel Platonismus aufgenommen hat. Im Prinzip ist ihr die Seele der Personkern, der Leib nur ihr Kleid, das trotz gegenteiliger Beteuerungen ohne Not abgeworfen werden kann. Für die Seligen im Jenseits wird dann das Kleid so luftig geschneidert, dass es gar nicht mehr als Gefängnis der Seele empfunden werden kann. Für die Verdammten aber bleibt der Körper das, was er auf Erden immer war: leidensfähig und schwerfällig. Eine untergründige Leibfeindlichkeit verschafft sich hier Ausdruck.

Wenn dies die im katholischen Raum über Jahrhunderte gelehrte und bis in die letzte Zeit wirksame Auslegung des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches ist, dann braucht man sich über die Krise seines heutigen Verständnisses nicht zu wundern. Es ist

nicht nur, dass diese Lehre es nicht vermochte, die Rede von der leiblichen Auferstehung mit einem vernünftigen, nachvollziehbaren Sinn zu erfüllen, sie entblöbte sie vor allem von allem Verheißungsvollen. Es liegt keine Verheißung darin, irgendwann einmal wieder seinen alten, wenn auch vergeistigten Körper wiederzubekommen, der zu nichts mehr nütze ist. Viel eher liegt eine Drohung darin. Die Leiden der Verdammten sind ohne den Körper nicht vorstellbar, eine grauenvolle Phantasie hat das über Jahrhunderte ausgemalt. Wenn aber der Satz von der Auferstehung des Fleisches, der neben das Bekenntnis zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gestellt ist, ein Glaubenssatz ist, dann muss er auch verheißungsvoll sein.

Nun ist das Ungenügen der klassischen katholischen Eschatologie in diesem Punkt schon lange bemerkt worden. Unter den Neuansätzen, die die Defizite der früheren Theologie überwinden wollen, ragt der Entwurf von G. Greshake durch seine theologiegeschichtliche Fundierung und seine innere Konsistenz hervor. Greshake will die Aporien einer „*anima separata*“ vermeiden und den Leib nicht auf das Physisch-Materielle reduziert wissen. Er versteht, auch im Einklang mit neueren Anthropologien und naturwissenschaftlichen Theorien der Materie, den Leib als „Expression“ eines Menschen in der Welt, zugleich als Interaktion zwischen einem Menschen, seiner Welt und seinen Mitmenschen.⁶ Leib ist der Mensch als Vollzug eines Verhältnisses zur Welt, Leib ist das Stück Welt, das ein Mensch sich in seinem Leben anverwandelt, das er gestaltet und prägt. Leib ist dann vor allem auch Medium zwischen mir und den anderen; abgezogen von dieser „*communio-Einheit*“ mit den konkreten anderen bleibt vom Leib nichts übrig. Die Auferstehung des Leibes bekommt von daher einen neuen, tieferen Sinn: Nicht ein Stück physischer Materie kommt bei Gott an, sondern das Stück Welt, das Netz an gelebten Beziehungen, das kreativ Gestaltete, das ein Mensch in der Welt ist. Mit dieser groben Beschreibung beanspruche ich nicht, die differenzierten und ja auch weithin bekannten Überlegungen Greshakes zureichend wiedergegeben zu haben. Aber sie mögen doch ausreichen um zu verdeutlichen, dass es der Theologie gelungen ist, aus den Engführungen der traditionellen Lehre auszubrechen und, bezogen auf die individuelle Eschatologie, einen

vernünftigen Sinn des Bekenntnisses zur Auferstehung des Leibes anzugeben. Eine andere Frage ist freilich, inwieweit solche Überlegungen Gegenstand der Verkündigung werden können. Und es bleibt die alte Krux der Verbindung zwischen individueller und universaler Eschatologie. Bei Greshake scheint es so, als würde die Welt bei der Auferstehung der Einzelnen stückweise erlöst, der Jüngste Tag bringt dann nur noch den Abschluss eines Prozesses, der der ganzen Weltgeschichte parallel läuft. Einstweilen bleibt es aber auf Erden beim Alten. Aber das sind weiterführende Fragen, die ich hier nicht mehr diskutieren muss und die ja auch schon ausführlich diskutiert worden sind.⁷

3. Die „Auferstehung des Fleisches“ im apostolischen Glaubensbekenntnis und der Theologie des 2. Jahrhunderts

Das apostolische Glaubensbekenntnis, das im Unterschied zum nizäno-konstantinopolitanischen die Formulierung von der „Auferstehung des Fleisches“ enthält, entstammt dem 8. Jahrhundert und erhielt wahrscheinlich im südgallischen Raum seine heutige Form. Es geht aber, wie J.N.D. Kelly in seiner gründlichen Untersuchung der altchristlichen Glaubensbekenntnisse nachgewiesen hat, auf altrömische Glaubensbekenntnisse des 3./4. Jahrhunderts zurück, die bei der Taufe und in der Eucharistiefeier Verwendung fanden.⁸ Die Rede von der Auferstehung des Fleisches taucht erstmals Ende des 2. Jahrhunderts in verbindlichen Bekenntnissen auf, ohne deswegen andere Formeln wie die Auferstehung des Leibes/ der Toten einfach abzulösen.⁹ Kelly, dem wir mehr historische als theologische Erkenntnisse verdanken, glaubt von einer „ins einzelne gehenden Untersuchung“ des Sinns der Formel absehen zu dürfen. Die Väter hätten einfach gegen die gnostische Verunglimpfung des Fleisches betont, dass „die Erlösung dem ganzen Menschen gilt, d. h. Seele und Leib“; „der polemische Hintergrund“ des antignostischen Kampfes war „für die Wahl des Wortes Fleisch gegenüber dem weniger provozierenden ‚Auferstehung der Toten‘ verantwortlich.“ Kelly erkennt hier einfach einen „kräftigen und vollblütigen Realismus“ ganz wie die heutigen Christen.¹⁰ Aber ganz so einfach kann man es sich mit der Erklärung nicht machen. Es ist immerhin ein bemerkenswerter Tatbestand, dass die

Formulierung von der Auferstehung des Fleisches weder im Alten noch im Neuen Testament bezeugt ist, ja dass sie sich sogar gegen biblische Aussagen erst durchsetzen musste, mindestens gegen das eindeutige Wort des Paulus: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50)!¹¹ Es handelt sich also um eine christliche Neubildung, die nicht direkt aus der Bibel gewonnen worden war und doch schon bald in den Rang einer verbindlichen Bekenntnisaussage einrückte. Die zeitgenössische frühjüdische Apokalyptik, deren antignostische Haltung überwiegend unzweifelhaft ist, spricht ebenfalls nicht von der Auferstehung des Fleisches.¹²

Wie insbesondere bei Irenäus von Lyon (gest. 202), aber nicht nur bei ihm, deutlich wird, ist der Begriff „Fleisch“ in seiner christlichen Verwendung in erster Linie christologisch fundiert. Weil Christus „in das Fleisch gekommen ist“, ist auch „alles Fleisch“ angenommen und hat eine Zukunft bei Gott.¹³ Aussagen wie die von 1 Joh 4,2 und 2 Joh 7-11 haben maßgeblich gewirkt: Daran erkennt jemand den Geist Gottes, dass er bekennt, dass Christus ins Fleisch gekommen ist; nur die Verführer, ja der Antichrist verweigern dies Bekenntnis. Solche Verführer sind überall am Werk, aber Christen sollen ihre Lehre nicht annehmen, sie noch nicht einmal grüßen. Diese Sätze sind gegen den Doketismus gerichtet, gegen die Auffassung, dass Christus nur scheinbar einen Leib besessen habe und nur scheinbar am Kreuz gestorben sei. Aber die Emphase, mit der sie vortragen werden, deutet an, dass es dabei um mehr geht als um eine Streitigkeit über die Person Christi. Vielmehr geht es um die Erlösung. Der jüdenchristliche Gnostiker Kerinth, gegen den sich Irenäus in seinem Werk „Gegen die Häresien“ unter anderem wendet, stellte sich die Erlösung als einen rein geistigen Prozess vor. Das vom Himmel kommende Christuswesen habe sich in der Taufe mit Jesus verbunden und durch seinen Mund die Botschaft vom unbekanntem Vater verkündigt, die der Welt bisher vorenthalten gewesen war. Nachdem Christus solchermaßen die Erkenntnis der Wahrheit verbreitet habe, sei er vor der Passion wieder von Jesus gewichen. Erlösung ist hier ein Erkenntnisprozess, der denen zuteil wird, die nach Erkenntnis streben. In der Welt des Fleisches, jene Welt voller Gewalt, Leiden, Unwissenheit, Dunkelheit und Irrtum, in die sich die Gnostiker hineingestellt sahen, ändert sich dadurch

nichts; die Erlösung geschieht aus der Welt hinaus. Wenn Irenäus dagegen auf der Fleischwerdung des Erlösers beharrt, bedeutet das ein Bekenntnis zur Erlösung dieser Welt selbst. Wie ernst es ihm damit ist, damit belegt „Chiliasmus“: Allen Ernstes erwartet er mit Offb 20 das Kommen des 1000jährigen Reiches, den Wiederaufbau Jerusalems nach dem Modell der himmlischen Jerusalems und das Leben der Heiligen darin. Das war innerweltlich gedacht, und 1000 Jahre, so rechnete Irenäus, würde das Fleisch wohl brauchen, um sich an die neue Gerechtigkeit zu gewöhnen und Gott zu erfassen. Erst danach, nach der Umwandlung und Wiederherstellung der ganzen Schöpfung (Irenäus' Zentralbegriff der „recapitulatio“), werden die Vollendung und das Reich Gottes kommen. Der viel geschmähte Chiliasmus ist, so wird hier klar, eine Form der Erwartung innerweltlicher Veränderung, die frühe Christen ohne weiteres mit dem Erlösungsglauben verbanden. Unser neuscholastisches Lehrbuch muss ihn deshalb verdammen („Der Chiliasmus war eine christliche Umdeutung falscher jüdischer Messiaserwartungen und konnte nur durch eine einseitige subjektive Auslegung biblischer Texte gestützt werden“¹⁴), denn nach seiner Theologie spielen sich die eschatologischen Ereignisse erst nach dem Tod ab. Noch die protestantische Confessio Augustana (1530) verurteilt den Chiliasmus als eine „jüdische Anschauung“ (Art. 17), aber Irenäus, dem die kirchliche Orthodoxie so viel verdankt, war immerhin jüdisch genug, die Erwartung von Offb 20 zu teilen. Justin von Rom ging ihm darin voran, Tertullian tat es ihm nach. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches hat hier seine primäre Bedeutung: Nicht nur die sarkische Dimension des Menschen ist gemeint, und nicht nur dessen nachtodliches Schicksal, sondern die Erlösung der ganzen Welt, wie sie mit Christus begonnen hat und sich innerweltlich weiter ereignen wird. Es geht, so sagt es Greshake, bei der Auferstehung des Fleisches um „das nichts auslassende Heil der ganzen Welt“, wie sie „Gott in ihrer Begrenztheit, Niedrigkeit, Geschöpflichkeit [...] gegenübersteht.“¹⁵

Irenäus und auch Justin fanden in der Eucharistie ein Unterpfand jener Erwartung der Auferstehung des Fleisches. Wenn Christus, der Fleischgewordene, sich für uns zum Fleisch macht, dann ist schon etwas von der

Auferstehung geschehen; „die Aufnahme des auferstandenen Fleisches durch das menschliche Fleisch in der Eucharistie gewährt diesem die Garantie der Unvergänglichkeit“.¹⁶

Soviel dürfte bis jetzt deutlich sein, dass sich das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches nicht allein und nicht in erster Linie auf das Leben der Einzelnen nach dem Tod bezieht. Dies wird auch durch die asketische Paränese der alten Kirche bezeugt, die dazu mahnte, das Fleisch rein zu halten und nicht zu verderben. Diesem Fleisch ist ja Zukunft beschieden. ‚Fleisch‘ hat hier die Bedeutung von konkretem, leibhaftigem Handeln von Christen in der Welt. Indem sie Gott in ihrem Fleische dienen, wirken sie mit an der Auferstehung des Fleisches.¹⁷

Es war nun aber das Schicksal dieser besonderen christlichen Lehre, dass sie unter den Umständen des 2. Jahrhunderts hauptsächlich gegen Leute ver treten werden musste, die das leibliche Weiterleben nach dem Tod leugneten, während sie an die Auferstehung der Seele glaubten. Der berühmte Spott des Christentums-Kritikers Celsus ist exemplarisch: „Dass man aus der Erde aufsteigt mit dem gleichen Fleisch wie ehemals; wahrlich eine Hoffnung für Würmer! Welche menschliche Seele könnte wünschen, wieder in einen verfaulten Körper einzugehen [...] Der Seele kann Gott sehr wohl ein unsterbliches Leben schenken. ‚Aber die Kadaver sind‘, wie schon Heraklid sagte, ‚weniger als Mist‘. Aber ein Fleisch unsterblich machen, das voll von Eigenschaften ist, die man dezenterweise nicht einmal nennen möchte, das will Gott nicht und könnte er auch nicht.“¹⁸ Die Verachtung des schieren Körperlichen, die der Platoniker Celsus hier ausspricht – welche Exzesse der spät-römischen Oberklasse, welche Demütigung der Körper der Sklaven und Sklavinnen mögen zu ihr geführt haben – war unter den Gegnern des Christentums offenbar so allgemein, dass sie die Diskussionslage über die Auferstehung des Fleisches maßgeblich bestimmte. Christen, die die Treue Gottes zu seiner Schöpfung und die Hoffnung auf die Umwandlung allen Fleisches ausdrücken wollten, wurden in einen Disput über die Zukunft des menschlichen Körpers gedrängt und mussten ihren Glauben daraufhin präzisieren. Wenn sie sich, wie Irenäus, zu der Aussage verstiegen, der Mensch werde „mit Knochen, Nerven, Sehnen“ im Jenseits erscheinen, so ging es ihnen eigentlich

um die Überwindung des Bösen und Gottfeindlichen in der Welt, das ihre Gegner am Körper festmachen.¹⁹ Aber der Disput hatte seine eigene Dynamik, und da über die Unsterblichkeit der Seele nicht gestritten werden musste, ja man hier christlicherseits sogar einen Anknüpfungspunkt für die Auferstehungsbotschaft erblickte, kam man schließlich auf die Zwei-Stufen-Eschatologie heraus, die dann durch die Geschichte gegangen ist. Der Einspruch des Paulus (1 Kor 15,50!) ging dabei unter, er wurde in den theologischen Debatten durch den Verweis auf die Leibhaftigkeit des auferstandenen Christus überblendet. Gegen ihn, gegen den ganzen Duktus von 1 Kor 15 entwickelte das frühe Christentum eine „substanzhafte“ Auffassung über die Identität des auferstandenen Leibes mit dem Irdischen. Man muss das nicht verurteilen, denn sicher war es eine in den antignostischen Kontroversen angemessene Weise, das Bekenntnis zur Auferweckung des Fleisches zu bezeugen, aber man muss die theologischen Verluste sehen, die dabei angefallen sind.²⁰

Nach dem 2. Jahrhundert, so H. E. Lona, hat die Formel von der Auferste-

hung des Fleisches ihre Brisanz verloren und wurde fortan schlicht als gleichbedeutend mit der Auferstehung des Leibes im ewigen Leben gesehen.²¹ Außer dem Ende der antignostischen Dispute mag dafür auch die weitere Ausbildung des institutionellen Kirchentums beigetragen haben. In der zur Institution und „Heilsanstalt“ gewordenen Kirche gestaltete sich das Verhältnis zu „allem Fleisch“, d. h. zum einen zu den Sündern in ihren eigenen Reihen und zum anderen zu den außerhalb der Kirche Stehenden anders: Nach innen schuf sie das Bußsakrament („paenitentia secunda“) und ermöglichte damit den nach der Taufe wieder in Sünde Gefallenen (vor allem den „lapsi“ der Christenverfolgungen) die Rückkehr zu Kirche, nach außen bot die Kirche sich selber als „universales Heilssakrament“ (wie es das II. Vatikanum später ausdrückte: *Lumen Gentium* 48) dar. Auf beide Weisen wurde sie sachlich dem Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches gerecht; der Artikel des Glaubensbekenntnisses wurde aber darauf nicht mehr bezogen.

4. Das Fleisch als Feind Gottes und die geschichtliche (tatsächliche) Auferstehung des Fleisches

Bisher haben wir vom Fleisch als dem Inbegriff alles Geschaffenen gesprochen, im Sinne von „alles Fleisch“. So ist der Begriff auch biblisch gut belegt. „Alles Fleisch ist wie Gras und all seine Schönheit wie die Blume des Feldes“ (Jes 40,6); es verdorrt und verwelkt. Jahwe „geht ins Gericht mit allem Fleisch“ (Jer 25,31), aber auch „alles Fleisch miteinander wird sehen die Herrlichkeit Jahwes“ (Jes 40,5). Die biblische Rede vom Fleisch ist aber differenzierter, und es lohnt sich, einmal genauer hinzuschauen, um dem Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches noch weitere Dimensionen zu entlocken. Zunächst hat Fleisch biblisch sicher auch den einfachen Sinn von Leiblichkeit und Stofflichkeit. Adam freut sich, als er Eva zum ersten Mal sieht: „Diesmal ist sie es! Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23). Es ist das Fleisch, das aus Staub genommen ist und zu Staub werden wird. Wie an dem Entzücken Adams aber schon zu merken ist, drängt und zieht das Fleisch in die Gemeinschaft. Alle sozialen Beziehungen vermitteln sich über das Fleisch, es ist das Medium der Beziehung. „Darum lässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter und haftet seinem Weibe an,

und sie werden zu einem Fleisch“ (Gen 2,24). Der Akzent liegt hier sicher nicht auf der sexuellen Vereinigung, die ja auch ohne das Verlassen von Vater und Mutter vor sich gehen kann, sondern auf der neuen sozialen Einheit, die durch das Sich-Zusammentun von Mann und Frau entsteht, nachdem die alte Lebenseinheit mit Vater und Mutter verlassen worden ist.²² Der Ehebund ist aber das biblische Urbild des Bundes schlechthin, des geglückten wie des gescheiterten. Hier sind zwei, die aus ihrer Vereinzelung heraustreten und dem/der anderen Rechte auf sich zuerkennen und zugleich Rechte auf den anderen geltend machen. Und das bedeutet dann: ein Fleisch werden, nämlich im Bunde sein. Das Johannes-Evangelium kann deshalb von Jesus, dem Abgesandten des Bundesgottes, sagen: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Gott will ja mit uns im Bunde sein, d. h. ein Fleisch werden. Aber dann ist es dem Johannesprolog zufolge ausgerechnet der „Wille des Fleisches“, der sich der Fleischwerdung des Wortes entgegenstellt. „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf“ (1,13), er schien als Licht in der Finsternis, „aber die Finsternis hat es nicht ergriffen“ (1,5), er war das wahre Licht, „und die Welt hat ihn nicht erkannt“ (1,10). „Joh 1,14 erzählt darum eigentlich von einem Kriegsausbruch zwischen dem sprechenden Gott und einer Menschheit, die ihm das Wort verbieten will und wird.“²³ Das ins Fleisch gekommene Wort Gottes gerät gleich unter die Macht des Widerspruchs gegen Gott, es wird auf einen Kampfplatz gezerrt, wo ihm widersprochen wird, und dieser Widerspruch, so der Evangelist, hat mit dem Willen des Fleisches zu tun. Jesus gibt denen Macht, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben (1,12), weil er aus Gott geboren ist und nicht „aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes“ (1,13). Das Fleisch, so dieser erste Befund, wird selbst zur Instanz eines Widerspruchs gegen den Namen Gottes, es ist, eigentlich doch geschaffen zur Gemeinschaft und zum Bund, selbst widersprüchlich.

Paulus weiß mehr über diesen Gegensatz zwischen dem Fleisch und dem Geist, der uns zu Kindern Gottes macht. Im 8. Kapitel des Römerbriefs führt er die ganze Heilslehre am Gegensatz von Geist und Fleisch durch. Ich weiß, wie umstritten die exegetischen und theo-

logischen Probleme dieses Kapitels sind und kann sie hier auch nicht klären, ich halte mich deswegen nur an den Wortlaut des Textes. Da ist die Rede von denen, die nach dem Fleisch wandeln, und denen, die nach dem Geist wandeln (8,4). Das Wandeln enthüllt sich als ein verschiedenes „Trachten“: „Denn die fleischlich geartet sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist, die aber gelstig geartet sind, nach dem, was des Geistes ist“ (8,5). Das klingt zunächst so, als sei es in das freie Ermessen gestellt, wonach jemand trachtet. Aber Paulus hat Erfahrungen damit, dass es nicht so ist. Vorher sagte er schon: „Ich bin fleischlich“, und das heißt: „verkauft unter die Gewalt der Sünde“ (7,14). Das Fleisch hat eine Gewalt, die unfrei macht wie einen verkauften Sklaven. Die Gewalt betrifft nicht den Willen, der bleibt frei, sondern die Fähigkeit, das zu tun, was man will: „Denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich. ... Ich tue nämlich nicht das Gute, das ich will, vielmehr was ich nicht will, das Böse, das tue ich“ (7,15.19). Das Fleisch entfremdet Paulus von sich selbst, es verhindert, dass der Wille zum Guten sich in der Tat auswirken kann, es kehrt die Taten gegen den, der sie tut. Das ist das Trachten des Fleisches, es ist in sich zutiefst widersprüchlich. Aber eben auch deswegen ein Widerspruch gegen Gottes Lebens- und Bundeswillen. „Das Trachten des Fleisches ist Tod“ – aber wer will denn schon wirklich den Tod? – „das Trachten des Geistes aber ist Leben und Friede“ (8,6). Das Fleisch aber verhindert, dass es dazu kommt, es steht darum Gott entgegen, und Paulus kann pointiert sagen: „Das Trachten des Fleisches ist ja Feindseligkeit gegen Gott“ (8,7).

Es ist schwer zu ergründen, was das Wesen des Fleisches ist, von dem Paulus spricht. Auf jeden Fall ist es eine widergöttliche Macht und Gewalt, und sie wirkt sich aus in dem, was Menschen tun. Es steht der Fähigkeit, das Gute zu tun, entgegen, es zwingt zu schlechtem Tun. Eine lange Tradition christlicher Sexualfeindschaft wollte dieses schlechte Tun vor allem im Sexuellen erblicken, aber dazu gibt nun wieder Paulus keinen Anlass. Wenn er die „Werke des Fleisches“ aufzählt, dann fällt ihm neben der Unzucht noch sehr viel anderes ein: „Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Zank, Eifersucht, Gehässigkeiten, Hetzereien, Spaltungen, Totschlag, Trinke-

ereien, Schwelgereien und was dergleichen mehr ist“ (Gal 5,19-21). Das sind recht alltägliche Dinge, und doch sagt Paulus voraus, dass die, die solches treiben, das Reich Gottes nicht erben werden. Ihr gemeinsamer Nenner scheint die Störung menschlicher Gemeinschaft zu sein, das rücksichtslose Leben auf Kosten anderen. Da ist sie wieder, diese Widersprüchlichkeit des Fleisches. Zur Sozialität berufen und gewillt, wirken sich seine Werke höchst unsozial aus. Wenn Leben biblisch immer erfülltes Leben in gerechter Gemeinschaft bedeutet, dann ist es richtig zu sagen, dass das Trachten des Fleisches der Tod ist – der einsame Tod, wie er in der Einsamkeit des Zänkers, des Schlägers, des Trinkers seinen Vorschein hat.

Das Fleisch als gottfeindliche Instanz – was bedeutet in diesem Zusammenhang die Auferstehung des Fleisches? Das ist, so glaube ich, die tiefste Frage der Eschatologie. Das, was gegen Gott ist, soll auferstehen, soll von ihm zu ewigem und erfülltem Leben gerufen werden. Auch das Fleisch hat Zukunft, soll leben – soll es vielleicht von seiner inneren Widersprüchlichkeit befreit werden? Gott wird sich mit dem versöhnen, was gegen ihn steht. Paulus scheint um diesen Gedanken zu kreisen, wenn er sagt: „Was nämlich das Gesetz nicht vermochte, weil es wegen des Fleisches schwach war, das tat Gott. Er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und hat Gericht gehalten über die Sünde im Fleisch, damit erfüllt würde die Forderung des Gesetzes an uns, die wir nicht nach dem Fleisch wandeln sondern nach dem Geist“ (Röm 8,3f). Die Forderungen des Gesetzes sollen also erfüllt werden – anders kann sich ein Jude wie Paulus die Vollendung gar nicht vorstellen, das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (8,2) ist ja nichts anderes als die Tora²⁴ – aber nicht gegen das Fleisch, nicht in einem Sieg über das Fleisch, sondern in der Gestalt des sündigen Fleisches selbst.

Unter den Werken des Fleisches nennt Paulus auch den Götzendienst. Er ist, wie auch die meisten anderen der aufgezählten Werke, ein typisch heidnisches Phänomen. Man vergleiche nur die Liste der typisch heidnischen Vergehen in Röm 1,24-32 mit Gal 5. Den Juden hat Paulus anderes vorzuwerfen, aber nicht das (Röm 2,1-11: nämlich vor allem das Richten über andere). Im Götzendienst und den ande-

erweckt und mitversetzt in den Himmel! Sie sind nun „nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (2,19) durch Christus, „unseren Frieden, der die trennende Scheidewand niedergerissen und *in seinem Fleische die Feindschaft vernichtet hat*“ (2,14).

5. „Besser eine Stunde in Umkehr und guten Taten in dieser Welt als alles Leben der kommenden Welt“²⁵

Ein biblisch verifizierbarer Sinn des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches ist, dass Gott sich mit dem versöhnt hat, was ihm entgegen ist und seinen Plänen zuwiderläuft. So möchte ich das Ergebnis meiner Überlegungen bis hierher zusammenfassen. Die „*resurrectio carnis*“ ist christologisch begründet, ihre Bedeutung überschneidet sich weitgehend mit der alten theologischen Rede von der „*assumptio carnis*“, der Annahme und Erhöhung des Fleisches durch die Fleischwerdung des Sohnes. „Mit Jesus wurden alle Menschen befreit von ihren Widerstandszwängen gegen Gott“, so drückt es F.-W. Marquardt aus, ein Leben ist nun möglich „frei von den Widerstandszwängen der Gegengöttlichkeit“.²⁶

Bevor ich den Versuch mache, aus dem Gesagten einige Konsequenzen für unser heutiges Christsein zu ziehen, sei mir ein kleiner Umweg erlaubt. Er soll sich als Weg mitten in die spezifischen Herausforderungen an den christlichen Glauben in unserem Jahrhundert erweisen. angesichts derer ja das Glaubensbekenntnis heute zu verantworten ist. Im Zuge der Vorbereitung einer Vorlesung zum „Wesen des Christentums“ (100 Jahre nach der berühmten gleichnamigen Vorlesung Adolf von Harnacks in Berlin) habe ich mich mit den verschiedenen theologischen Entwürfen zum „Wesen des Christentums“ bzw. mit den Auslegungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder den „Kurzformeln des Glaubens“ im 20. Jahrhundert befasst.²⁷ Faszinierend, welche Fülle an Gedanken einem da entgegentritt; wie reich ist doch die Theologie des vergangenen Jahrhunderts gewesen! So verschieden die Entwürfe und Wesensbestimmungen auch sind, in einem Punkt stimmen sie doch alle überein: Sie rechnen ausdrücklich oder unausdrücklich mit einer wachsenden Zahl von Nichtchristen, sie legen den christlichen Glauben in einer unwiderruflich säkularisierten Welt

aus. In der Reaktion auf diese Herausforderung zeigt sich dann das Profil der einzelnen Ansätze. Man kann hauptsächlich zwei Richtungen unterscheiden: Die einen stufen das unterscheidend Christliche so weit herunter, bis es sich mit einer allgemeinen Religiosität verträgt und dadurch eine breitere Basis bekommt (das ist vor allem Tillich, aber ich würde auch Harnack selbst dazu rechnen und in neuerer Zeit Biser). Die anderen, und das sind die theologisch anspruchsvolleren, versuchen aus dem Zentrum des christlichen Glaubens heraus zu bedenken, was dieser für die Nichtchristen bedeutet, d. h. was für sie wirklich von Gott her geschehen ist und inwiefern sich ihre Lage dadurch ändert. Dazu gehören vor allem Barth und Balthasar.²⁸ Barths berüchtigter „Objektivismus“ meint ja genau das: durch Christus ist mit den Sündern, also mit allen Menschen, wirklich etwas geschehen. Gott hat in Christus mit ihnen den Platz getauscht, er hat unsere Sünde übernommen, wir seine Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte.²⁹ Balthasars tiefe Überlegungen zum Höllenabstieg Christi weisen in die gleiche Richtung: Christus ist in die tödliche Gottesferne der Sünder eingegangen, hat sie selbst durchlitten und damit überwunden; eine wirkliche Abwendung von Gott ist gar nicht mehr möglich.³⁰

Hier geht es also sachlich um die Auferstehung des Fleisches, um die in Christus geschehene Versöhnung Gottes mit dem ihm Widrigen, paulinisch-johanneisch Fleisch genannt! Die Bemühungen dieser großen Theologen beweisen, wie wichtig dieser Glaubensartikel in unserem Jahrhundert ist. Ein Christentum, das sich immer weniger als Weltreligion setzen kann, muss sich darüber klar werden, was es für eine immer weniger christliche Welt bedeutet – für die Suchenden und Fragenden, aber auch für die, die der Gerechtigkeit des Reiches Gottes direkt entgegenarbeiten. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches kann hier eine Leitlinie angeben.

Welche „Werke des Fleisches“ werden denn heute vollbracht? Was können wir heute unter dem „Fleisch“, dem die Auferstehung zugesagt ist, verstehen? Dazu hier nur abschließend ein paar Versuche.³¹ Wir erleben, wie in einer restlos vom Geld bestimmten Welt die Gewinne an Gerechtigkeit und Menschlichkeit, die durch das Judentum und Christentum mühsam genug, oft gegen den Widerstand in den eigenen Reihen, erreicht worden sind, Stück für Stück

ren heidnischen Werken zeigt sich die widergöttliche Macht des Fleisches, von der es im Alten Testament so oft heißt, dass sie Gott ein Gräueltat ist; wie oft wird nicht den Völkern deswegen die Vernichtung angedroht (z.B. Dtn 12,29-31). Nun ist aber durch Jesus Christus das Evangelium zu allen Völkern gesandt (Mt 28,19f), sind die Heiden zu Hausgenossen Israels und zu Miterben der Verheißung erwählt (1 Petr 2). Das ist der Anfang der Versöhnung Gottes mit dem Fleisch, die Auferstehung des Fleisches in der Geschichte! Der Epheserbrief kündigt von dieser bereits geschehenen Versöhnung, die eine wahre Auferstehung des Fleisches ist: Die, die einst die Gelüste des Fleisches vollbrachten und Kinder des Zorns waren, ausgeschlossen von der Gemeinde Israels und fremd dem Bund und seinen Verheißungen, ohne Hoffnung und gottlos in der Welt (2,3.12), die sind nun in Christus „mit-

zunichte gemacht werden. Da sucht man Fülle und Lebensqualität für alle, die Fülle des Warenangebots ist zum Symbol der Verheißung geworden, und doch vollzieht sich das Leben mehr und mehr als ein gnadenloser Kampf um knappe Güter, als welche längst auch solche gelten, die niemals knapp werden können. Da soll Arbeit Sinn und Erfüllung schenken, und zugleich werden mit unerbittlicher Notwendigkeit Arbeitsplätze massenhaft vernichtet. Da sind Wohlstand und Gesundheit das Ziel aller Politik, und doch werden immer mehr immer ärmer, nimmt das Elend zu statt ab. Da sind Freiheit und Selbstbestimmung die großen Postulate der Neuzeit, während die Zwänge zunehmen und aus der Selbstverwirklichung selbst ein Geschäft gemacht wird. Dies nur ganz grob, aber es ist deutlich: Paulus in Röm 7 bekommt tausendmal Recht. „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ „Ich bin fleischlich.“ In dieser Lage an die Auferstehung des Fleisches zu glauben, diesem Fleisch eine Zukunft zuzuerkennen, könnte dann heißen: zu wissen, dass Gott sich damit versöhnt hat (so wie er sich in Jesus mit den Völkern und ihrem Götzendienst versöhnt hat), dass es zur Mitarbeit am Reich Gottes berufen ist. All das, was hinter dem kapitalistischen Treiben steht, das Gewinnstreben, der Wille zum endlosen Wachstum, zur unausgesetzten Steigerung, der Zug zur immer weiterer Anhäufung von Information, von Waren, der Universalismus des Weltmarkts und der Kommunikation, alles das braucht von Christen nicht abgelehnt und bekämpft zu werden, es kann vielmehr in den Dienst genommen werden für die Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Von seiner Widersprüchlichkeit kann es befreit werden. Aber das heißt nun nicht, den Ökonomen und Informatikern das Feld zu überlassen. Das Fleisch ist auf Erlösung angewiesen, seine Auferstehung ist Glaubensartikel. Viel Glauben braucht es, um gegen die Normativität des Faktischen anzukommen. Das Gesetz des Fleisches, heute das Gesetz des Weltmarkts, behauptet sich mit der bereits von Paulus beschriebenen Gewalt. Dagegen anzukommen bedeutet, seine Mächtigkeit nicht anzuerkennen und ihm ein anderes Gesetz („das Gesetz des Geistes des Lebens“) aufzuerlegen. Die Torabestimmungen, auf die Paulus Röm 8,2 mit dieser Formulierung anspielt, haben es versucht, in der Situation der

von den Propheten gesehenen allgemeinen Ungerechtigkeit ein anderes Gesetz durchzusetzen – gerade auch im ökonomischen Bereich (Zinsverbot, Schuldenerlass, Rückkauf des Landes, Sabbatregelung etc.). An ihrem Willen zu Konkretion des anderen Gesetzes, aber auch an ihrer schöpferischen, den Mächten des Faktischen immer wieder trotzens Phantasie können Christen heute Maß nehmen. So könnte in Ansätzen nicht nur glaubbar, sondern auch erfahrbar werden, dass das Trachten des Fleisches zum Tod nicht das letzte Wort behalten wird, sondern das Trachten des Geistes zu Leben und Frieden. Der Tod – nicht der physische Tod am Ende eines erfüllten Lebens, denn wir sollen bedenken, dass wir sterben müssen (Ps 90,2)³² – sondern der Tod, demgegenüber wir wählen können (Dtn 30,15)³³, der vermeidbare, der unnötige Tod, der Leben vernichtet, wo es wachsen und sich mehren soll, der ist ja Gottes letzter Feind. Aber auch er wird einst entmachtet werden (1 Kor 15,26). Daran kann sich der Glaube an die Auferweckung des Fleisches halten.

Anmerkungen:

- ¹ F. van der Meer, Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1963, 371.
- ² W. Beinert, K. Hoffmann, H. von Schade, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Eine Handreichung zu den ökumenischen Glaubensbekenntnissen, Einsiedeln/Freiburg 1971, 50.
- ³ H. U. von Baltasar, Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Einsiedeln 1996, 82.
- ⁴ Ebd. – Tatsächlich geht Balthasars Verständnis der Auferstehung aber viel weiter, dazu unter 5.
- ⁵ Im Folgenden halte ich mich an F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Münster 3-51922, 3. Bd.: Die Lehre von den letzten Dingen, 386-397.
- ⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: ders., J. Kremer, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 255-271; 319-322.
- ⁷ Greshake dokumentiert die Diskussion seines Ansatzes ausführlich in den Fußnoten des angegebenen Werkes.
- ⁸ Vgl. J.N.D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 21993, 391ff.
- ⁹ Vgl. H. E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie, Berlin-New York 1993, 265.
- ¹⁰ Kelly (Anm. 8), 164.
- ¹¹ Nach Lona (Anm. 9), 258f, der die Rede von der Auferstehung des Fleisches in der Theologie des 2. Jhds. gründlich untersucht hat und an dem ich mich im folgenden hauptsächlich orientiere, ist es allerdings nicht sicher, ob alle Schriftsteller, die von der Auferstehung des Fleisches reden, den Paulustext kannten.

- ¹² Ebd. 11-21 u. 258.
- ¹³ Zum folgenden ebd. 189-215; 257-263.
- ¹⁴ Diekamp (Anm. 5), 378.
- ¹⁵ Greshake (Anm. 6), 193 u. 192.
- ¹⁶ Lona (Anm. 9), 259.
- ¹⁷ Vgl. ebd. 262f.
- ¹⁸ In: Origenes, Contra Celsum VII, 36, zitiert nach Greshake (Anm. 6), 185.
- ¹⁹ Ebd. 192-194.
- ²⁰ Vgl. Lona (Anm. 9), 266-268.
- ²¹ Ebd. 270.
- ²² Vgl. F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Bd. 3, Gütersloh 1996, 343f.
- ²³ Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden Bd. 2, München 1991, 114.
- ²⁴ Dazu Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden Bd. 1, Gütersloh 1990, 263-278.
- ²⁵ Talmud bAbot (Sprüche der Väter) IV,22. Den Hinweis entnehme ich aus L. Baek, Das Wesen des Judentums, hg. von A.H. Friedländer u. B. Klappert, Gütersloh 1998, 213 (Die Stellenangabe dort ist falsch). Der zitierte Ausspruch des R. Jacob fährt aber fort: „und besser eine Stunde der Seligkeit in der zukünftigen Welt als alles Leben dieser Welt.“
- ²⁶ Marquardt, Christologie Bd. 2 (Anm. 23), 128.
- ²⁷ Hilfreich dazu: M. Delgado (Hg.), Das Christentum der (deutschsprachigen) Theologen im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2000.
- ²⁸ Nicht alle Entwürfe passen in dieses Schema! K. Adams „Wesen des Katholizismus“ ist integralistisch: alle Menschen sollen katholisch werden, weil der Katholizismus die allgemeine Wahrheit hat. R. Guardini geht einen ganz eigenen Weg, der die Nichtglaubenden schließlich aus dem Blick verliert; vgl. dazu meinen Beitrag in dem genannten Band (Anm. 27): Romano Guardini. „Das Christliche ist ER SELBST“. Größe und Grenze toralosen Christentums. Rahners Position ist deswegen so interessant, weil sie m.E. genau zwischen den beiden Richtungen steht: Er reflektiert aposteriorisch auf die Bedeutung des Christusgeschehens für die Menschheit, aber daraus ergibt sich apriorisch eine allgemeine Hinordnung menschlicher Religiosität auf den Gott des christlichen Glaubens („anonymer Christ“).
- ²⁹ Dazu in knappster Form: K. Barth, Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Zürich 1967, 154f, und der vorzügliche Beitrag von C. Gestrich in dem in Anm. 27 genannten Band.
- ³⁰ Dazu Th. Krenski, Spekulativer Karfreitag. Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert, in: Das Christentum (Anm. 27).
- ³¹ Für alles Folgende verweise ich auf mein Buch: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg-Basel-Wien 2000 (QD 181), in dem ich die hier nur anzudeutenden Gedanken ausführlicher entwickelt habe.
- ³² Dazu Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Bd. 2, Gütersloh 1994, 94-99.
- ³³ Ebd. 99-101.

Prof. Dr. Thomas Ruster,
Universität Dortmund
Fachbereich
Gesellschaftswissenschaften,
Philosophie und Theologie
– Fach Kath. Theologie –