Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 3

Artikel: Der Glaube an die Auferstehung der Toten

Autor: Greshake, Gisbert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760958

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Gisbert Greshake

Der Glaube an die Auferstehung der Toten

Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis *

Glaubenswahrheiten insgesamt sind keine fixfertigen Größen, die je nur wiederholt und «für wahr gehalten» werden. Der Glaube hat nach seinem eigenen Selbstverständnis ja eine Wirklichkeit zum Gegenstand, die das ganze menschliche Leben und darüber hinaus die ganze Welt und Geschichte trägt und prägt. Darum tritt jede Glaubenswahrheit auch mit den anderen Dimensionen der Realität wie z.B. mit Philosophie, Kunst und Wissenschaft, vor allem aber auch mit den Faktoren der individuellen und gesellschaftlichen Lebenswelt in ein oft hochkomplexes Kräftespiel. Dabei bleibt der Glaube selbst nicht unverändert. Denn dadurch, daß an ihn neue Fragen gerichtet werden, dadurch, daß er in neue Situationen und Problemzusammenhänge gestellt wird, werden seine inneren Potentialitäten, also Gehalte und Konsequenzen, die in ihm stecken, gleichsam herausgetrieben und zu sich selbst gebracht. Theologisch gesehen wird man hier vom Wirken des Heiligen Geistes sprechen, der das Ursprungsbekenntnis des Glaubens je neu aktualisiert und dadurch die Glaubenden «in alle Wahrheit einführt» (Joh 16, 13). So kommt im Laufe der Geschichte erst mehr und mehr heraus, was eine bestimmte Glaubenswahrheit letztlich und endlich bedeutet.

* Gastvorlesung am 10. November 1986 in Freiburg Schweiz. – Der Vortragsstil wurde weithin beibehalten und nur die wichtigsten Belege in die Anmerkungen eingefügt. Weiteres Material zum theologiegeschichtlichen Befund findet sich in: G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: G. Greshake – J. Kremer, Resurrectio mortuorum, Darmstadt 1986, 165–369.

Wenn man dies bedenkt, ist es nicht verwunderlich, daß auch der Glaube an die Auferstehung des Herrn von Anfang an auf seine Konsequenzen für das menschliche Selbst- und Weltverständnis befragt wurde und daß manche dieser Konsequenzen erst im weiteren Prozeß der Glaubensgeschichte aufgingen, in einem Prozeß, der bis heute nicht abgeschlossen ist.

Dies soll Gegenstand der folgenden Ausführungen sein. Methodisch wird dabei so verfahren, daß jeweils kurz die geistige Situation skizziert wird, in der *erstmals* bestimmte anthropologische Konsequenzen des Glaubens an die Auferstehung der Toten aufgegangen und reflektiert worden sind. Darum werden auch Hinweise auf die frühe Zeit der Kirche bei weitem überwiegen. Sodann werden wir einen Sprung von damals bis heute machen, um wenigstens in einigen Hinweisen die Bedeutung der anthropologischen Entdeckungen der Vergangenheit für unsere Gegenwart herauszustellen.

I. Menschsein unter dem Vorzeichen der Hoffnung

Die erste und grundlegendste anthropologische Konsequenz der Auferstehung Christi, jene Konsequenz, die offenbar schon ganz am Anfang mit dem Auferstehungsbekenntnis verbunden war, ist die Hoffnung auf die eigene Auferstehung, auf die eigene Überwindung des Todes. Vielleicht – darüber wird in der neutestamentlichen Exegese diskutiert – wurden die Osterereignisse zunächst vorwiegend als göttliche Bestätigung der Person Jesu und seiner Reich-Gottes-Botschaft und damit als Beginn des von ihm zu seinen Lebzeiten angesagten eschatologischen Heiles verstanden. Vielleicht wurden sie ursprünglich weniger unter dem Aspekt der Sprengung der persönlichen Todesgrenze betrachtet.[1] Doch schon bei Paulus wird die in Tod und Auferstehung Jesu anbrechende Wende unter dem Gesichtspunkt «Spren-

[1] Siehe dazu D. Schweizer, Der Menschensohn, in: ders., Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 56–64, bes. 76; L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie, in: Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen, hrg. v. L. Oberlinner, Freiburg-Basel-Wien 1986, 92 f.

gung der Todesgrenze für alle» reflektiert.[2] «Wie in Adam *alle* sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden» (1 Kor 15, 22). Christus ist der erste Erstandene, dem *alle* folgen werden. Durch ihn wird allen das Auferstehungsleben geschenkt.

Dieses neue, unsterbliche Leben ist nicht nur Verheißung für eine noch ausstehende Zukunft, vielmehr gibt es eine Fülle von Aussagen, nach welchen der Glaubende bereits jetzt das «ewige Leben» in sich trägt (Joh; 1 Joh passim). Dieses ist zwar noch verborgen mit Christus in Gott (Kol 3, 3), aber es ist wirksam da und qualifiziert die gegenwärtige Existenz in ihrer ganzen Breite und Tiefe neu. Der gleiche Geist Gottes, der Jesus von den Toten erweckt hat, und der einmal das eschatologische Geschehen der universalen Auferstehung bewirken wird, ist jetzt schon «im Angeld» (2 Kor 1, 22) am Werk und befreit jetzt schon den Glaubenden vom hoffnungslosen, unentrinnbaren Verfallensein an Sünde, Nichtigkeit und Tod. Wer glaubt, steht also schon in einem «neuen Leben», das die Signatur der Auferstehung trägt.[3] Darum sind die Christen – wie Paulus in einer Art Kurzdefinition sagt – «die, die Hoffnung haben», während die Heiden gerade als die betrachtet werden, die keine Hoffnung besitzen.[4] Hoffnung meint hier nicht eine unverbindliche Stimmung, etwa die Haltung der Lebensfreude oder den Optimismus einer grundsätzlichen Lebens- und Weltbejahung. Sie richtet sich auch nicht bloß auf die Erwartung, daß einmal die biologische Todesgrenze überschritten wird: Hoffnung bedeutet vielmehr eine neue Prägung der ganzen Existenz, die durch die Gegenwart und Zukunft der Auferstehung aus der Immanenz eines raum-zeit-begrenzten Daseins herausgerissen und in eine nichtendende Zukunft erfüllten göttlichen Lebens eingewiesen ist.[5] Wer *nicht* an die Auferstehung glaubt und an ihr teilhat, und wer sich infolgedessen mit der Immanenz irdischen Lebens begnügen muß, der kann nach Paulus eigentlich nur sprechen: «Laßt uns essen und trinken, morgen sind wir tot» (1 Kor 15,

[2] Siehe dazu: J. Kremer, Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht, in: G. Greshake-J. Kremer, Resurrectio mortuorum, Darmstadt 1986, 16–42 (Lit.). – Ähnlich auch Matthäus. Vgl. dazu: W. Trilling, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, München 1969, 221 f.

[3] Das Ganze ist eingehend dargestellt bei Kremer, a.a.O. 137–151 (Lit.).

[4] Siehe dazu K.M. Woschitz, Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien 1979, bes. 2, 349ff., 430[4]. Siehe dieses Werk auch für das Folgende.

[5] Siehe Kremer, a.a.O. 83–111 (Lit.).

32). Denn will der Mensch angesichts seiner Endlichkeit nicht resignieren, so muß er versuchen, seinem begrenzten Dasein in der ihm verbleibenden Zeit soviel Leben, wie irgend möglich, abzuringen. Aber genau diese verzweifelte Jagd nach soviel Leben, wie nur erreichbar, hat die existentielle Situation der Angst zur Folge, der Angst davor nämlich, daß es doch immer «zu wenig» Leben ist, und daß der Tod «zu früh» kommt, bevor man seinen Lebenshunger gestillt und – wie man heute sagt – «sich selbst verwirklicht» hat. Gerade diese Angst vor dem Tod bewirkt – wie Hebr 2,15 sagt –, «daß das ganze Leben der Knechtschaft verfällt».

Demgegenüber ermöglicht der Ausblick auf Auferstehung und die damit gegebene Freiheit von der Todesangst ein anderes Lebensmodell. Der Hoffende kann – um ein Wort von Paulus zu variieren – täglich dem Tod ins Auge schauen (1Kor15, 31), und deshalb besitzt er die Freiheit, in seinem Handeln mutig über die durch den Tod markierten Grenzen hinauszugreifen. «Christen haben Angst vor einem Sterben *nach* dem Tod, fürchten aber inzwischen den Tod nicht», sagt kurz und prägnant Minucius Felix.[6] Darum können die Glaubenden auch unter den Bedingungen der Anfechtung, des Leidens und irdischen Scheiterns kompromißlos das Rechte und Gute tun, die Wahrheit bezeugen und aktive Solidarität mit den Leidenden und Chancenlosen üben, ohne Angst haben zu müssen, selbst dabei zu kurz zu kommen. Auf dieser Linie ruft der Hebräerbrief 10,33 den Christen zu: «Ihr seid entweder selbst vor aller Welt beschimpft und gequält worden, oder ihr habt euch mitbetreffen lassen vom Geschick derer, denen es so erging: Ihr habt mit den Gefangenen gelitten und auch den Verlust eures Vermögens freudig hingenommen. Denn ihr wußtet, daß ihr einen besseren Besitz habt, der euch bleibt.» Das Auferstehungsleben – ein Besitz, der bleibt! Deshalb braucht der Hoffende nicht wie gebannt auf die irdisch-immanenten Konsequenzen seines Tuns zu schauen, sondern er kann sich einfach, ohne Furcht draufzahlen zu müssen, vom Guten, Wahren und Richtigen in Anspruch nehmen lassen. So gesehen ist «die Auferstehung die Wurzel allen guten Handelns», wie Cyrill von Jerusalem später sagen wird.[7] Diese Botschaft vom Menschsein unter dem Vorzeichen des in der Auferstehung Christi gründenden, über den Tod hinausgrei-

[6] Minucius Felix, Oct. 8,5 (= CSEL 2, 12).

[7] Cyrill v. J., cat. 18,1 (= PG 33, 1018). Ähnlich auch Augustinus, De cat. rud. 46–49 (= CC 46, 169–173).

fenden Hoffendürfens, wurde in den ersten Jahrhunderten der Kirche von den Christen selbst und von ihrer heidnischen religiösen Umwelt als das Spezificum christianum gesehen. Denn in der heidnischen Umwelt herrschte vom ersten vorchristlichen bis zum beginnenden dritten nachchristlichen Jahrhundert bezüglich des postmortalen Geschicks eine verwirrende Vielzahl dunkler Antworten, radikale Skepsis oder Hoffnungslosigkeit. Dieser Sachverhalt ist besonders hervorzuheben gegen die offenbar unausrottbare Meinung, in der kulturellen Umwelt des frühen Christentums, zumal in der Philosophie, sei die platonische Überzeugung von einer unsterblichen *Seele* verbreitet gewesen, ihr habe das Christentum «nur» den Glauben an die Auferstehung des *Leibes* entgegengehalten. Auch wenn dieses Klischee nicht ohne jedes Körnchen Wahrheit ist, geht es aufs Ganze an der Sachlage vorbei. Denn im Volksglauben der damaligen Zeit beherrschten Skepsis und Hoffnungslosigkeit, allenfalls noch ein uneinheitliches Gewirr von phantastischen Jenseitsbildern und tristen Hades-Vorstellungen die Szene. Die gebildete philosophische Welt vertrat zwar nicht selten irgendeine Form des Weiterlebens nach dem Tod, jedoch war sie in ihren konkreten Seelen- und Todesvorstellungen zutiefst widersprüchlich. So schreibt z.B. Cicero in seinen Tusculanen: «Es gibt Leute, die der Meinung sind, der Tod sei die Trennung der Seele vom Leib. Es gibt aber auch welche, nach deren Ansicht keine Trennung stattfindet, sondern Seele und Leib gemeinsam zugrundegehen und die Seele im Leib erlischt. Von denen, die der Ansicht sind, daß die Seele sich trenne, sagen die einen, sie zerfließe sofort, andere, sie halte sich lange, wiederum andere, sie halte sich immer. Was weiter die Seele selbst sei und wo sie sei und woher sie stamme, darüber herrscht eine große Meinungsverschiedenheit.»[8] Und nach einer langen Aufzählung unterschiedlichster Positionen schließt Cicero mit dem Ausruf: «Welche nun von diesen Meinungen die wahre ist, sieht vielleicht ein Gott; welche die wahrscheinlichste ist, bleibt eine große Frage.»[9] Angesichts dieser Skepsis und mehr noch angesichts einer verbreiteten Hoffnungslosigkeit zeigte sich das Christentum von Anfang an als die Religion, «die

[8] Tusc. I, 19ff. (= ed. Orellii 214 f.).

[9] Diese Passagen von Cicero werden später verschiedentlich aufgegriffen. So weist z.B. Tertullian, Apol. 47, 8 (= CSEL 69, 111) im Anschluß an Cicero auf die diametralen Gegensätze im philosophischen Denken bezüglich der Vergänglichkeit der Seele hin. Später greifen Nemesius v. Emesa und Macrobius die Ausführungen Ciceros auf.

von der Vergänglichkeit und dem Tode befreit»[10]. Deshalb war auch die Hoffnung auf ein ewiges Leben für viele Menschen der Antike das entscheidende Motiv, den christlichen Glauben anzunehmen.[11]

Machen wir nun einen großen Sprung in die Gegenwart. Stehen wir nicht in einer ähnlichen Situation wie damals, als der christliche Glaube sich erstmals gerade mit der Botschaft von der universalen, todüberwindenden Hoffnung öffentlich an die Welt richtete? Auch heute bestimmen Skepsis, Rat- und Perspektivenlosigkeit die Szene in unseren Ländern. Die Parole «No future» wird geradezu als ein Kennzeichen der jungen Generation angesehen. Und ist nicht auch heute die zwar oft sehr tief verborgene, nichtsdestoweniger wirkmächtige verzweifelte Angst da, daß das Leben sich eigentlich nicht lohnt, bzw. daß man ihm, damit es sich überhaupt lohnt, möglichst viel Leben mit allen Kräften und Mitteln abtrotzen muß? Wird aber gerade so die geheime, oft verdrängte Angst nicht immer größer, daß das so ergriffene Leben immer noch «zu wenig» ist und der Kampf gegen Tod, Sinnleere und Nichtigkeit trotz aller Gegenwehr schon verloren ist? Auf dieser Linie formuliert auch das II. Vatikanische Konzil: «Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten». Der Mensch wehrt sich gegen den Tod, aber «alle Maßnahmen gegen ihn können die Angst des Menschen nicht beschwichtigen» (GS 18).

Könnte und müßte angesichts dieser heute herrschenden Hoffnungslosigkeit und Angst die christliche Anthropologie ihre Relevanz nicht gerade unter dem Stichwort «Hoffnung» erweisen und so die eigentliche Alternative in einer weithin hoffnungslosen Zeit bilden? Dabei wird sich in unserer nachneuzeitlichen Situation Hoffnung weniger als theoretische Leitidee, denn vielmehr als Hoffnungspraxis glaubwürdig zu machen haben.

Solche Hoffnungspraxis steht schon im Neuen Testament unter zwei Gesichtspunkten. Sie ist *erstens* passiv-wartende Hoffnung. Das bedeutet, daß der Hoffende im Blick auf Christi Auferstehung sich weigert, die Erfahrung von Sünde und Nichtigkeit, Not und Unglück,

[10] A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Darmstadt 1964 (= Tübingen [4]1909), 59.

[11] Als Beispiel sei Arnobius angeführt, der in Adv. nationes II, 10 (= CSEL 4,55) bekennt, daß er die Gewißheit über die Unvergänglichkeit der Seele bei Platon und den übrigen Philosophen nicht habe finden können; wegen der vielen Widersprüche unter ihnen hätten diese «alles nur unsicher gemacht». Die Überzeugung von einem ewigen Leben habe er «von einem Mächtigeren gehört und geglaubt»: ebd. II, 35 (= ebd. 76).

Leid und Tod als letztbestimmende Wirklichkeiten hinzunehmen, aber auch, daß er in Geduld, tröstlicher Erwartung und freudiger Gelöstheit auf die neue Welt der endgültigen universalen Auferstehung setzt. Schon diese passive Form der Hoffnung ist für eine glückhaft-gelingende Lebens- und Weltgestaltung nicht folgenlos. Denn sie bewahrt vor Resignation und Verzweiflung und gibt damit erst die Freiheit zu einem unverkrampften und sachlichen, geduldigen und gelassenen Leben in und Handeln an der Welt. Hoffnung ist aber *zweitens* auch «aktiv»-handelnde Hoffnung. Im Römerbrief (8,24) schreibt Paulus: «Durch die Hoffnung sind wir gerettet». Diese kurze, ja verkürzte Formulierung bedeutet, daß Christen «die zur Endvollendung drängende schöpferische Dynamik Gottes in sich» tragen.[12] Es ist jene Kraft des Geistes der Auferstehung, die jetzt schon alles Bestehende zu verflüssigen und in Richtung auf das Erhoffte hin in Bewegung zu setzen sucht. In diesem Geist gegenwärtig, will der auferstehende Herr durch den Hoffenden inmitten der Welt seine Herrschaft gegen alle Mächte des Todes aufrichten. So aber ist Hoffnung – wie Hans Kessler sagt – nicht nur eine Hoffnung «*über* Tod und Unrecht hinaus (eine Hoffnung für die Verstorbenen), sondern auch *gegen* Tod und Unrecht (eine Hoffnung für die Lebenden); und ... entläßt aus sich eine dementsprechende Praxis der Auferstehung»[13]. Der vom Geist der Hoffnung Ergriffene findet sich nicht ab mit dem, was in der Welt ist und wie es ist, sondern er setzt auf das, was Gott möglich ist; er löst Prozesse aus, in denen er bereits jetzt der erwarteten neuen Welt Gottes entgegengeht. So wird Hoffnung zum Dienst am kommenden Reich Gottes im Hier und Heute der Welt. Sie wird zum ständigen Impetus, Zeichen des Reiches Gottes und des siegreichen neuen Lebens im Reich des Bösen und in den Machtsphären des Todes aufzurichten.

Diese eher allgemein formulierte anthropologische Grundbestimmung «Hoffnung», die aus der Auferstehung Jesu erwächst und die schon früh das Bekenntnis zu seiner Auferstehung begleitet hat, nimmt im Laufe der Glaubensgeschichte neue konkretere Pointierungen und Akzentuierungen an, die sich vor allem um die Formel «Auferstehung des Fleisches» bilden.

[12] W. Thüsing, Der Gott der Hoffnung (Röm 15, 13), in: W. Heinen- J. Schreiner (Hrg.), Erwartung – Verheißung – Erfüllung, Würzburg 1969, 76.

[13] H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985, 369.

II. Menschsein unter dem Vorzeichen der verheißenen Auferstehung des Fleisches

a) *Der communiale Charakter menschlichen Lebens und menschlicher Vollendung*

Die Erwartung einer universalen Auferstehung der Toten hat gerade in der Form der Hoffnung auf die Auferstehung des *Fleisches* ihren Weg durch die Geschichte gemacht. Was heißt das – «Auferstehung des *Fleisches*»?

Die Formulierung «Fleisch» hat im Laufe der Theologiegeschichte ihren Sinn tiefgreifend verändert. Ursprünglich – so vermutlich z.B. im frühen stadtrömischen Symbolum[14] – hat Fleisch im Zusammenhang von «Auferstehung des Fleisches» nicht die Bedeutung eines anthropologischen Teilprinzips (dessen Gegen-Teil die Seele ist). Vielmehr beinhaltet Fleisch ganz auf der Linie alttestamentlichen Sprachgebrauchs die Totalität der Schöpfung, die in ihrer Begrenztheit und Niedrigkeit, aber auch in ihrer gegenseitigen Verwobenheit Gott dem Schöpfer gegenübersteht. In diesem Sinn ist die ganze Schöpfung «vergängliches Fleisch». Und deshalb ist πᾶσα σάρξ geradezu ein Synonym für die als Einheit verstandene Schöpfung. «Auferstehung des Fleisches» bedeutet auf diesem Hintergrund: neues Leben für alles Geschaffene. «Alles Fleisch wird schauen Gottes Heil» (Jes 40,5). Somit geht es beim ursprünglichen Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches zutiefst um «Gottes Treue zu seiner Schöpfung in der Geschichte»[15], um die universale Gültigkeit seiner messianischen Verheißungen.[16] Dieser universale Charakter der Auferstehung ist – wie wir bereits kurz gesehen haben – im Neuen Testament begründet, ja er reicht ins Alte Testament und in die zwischentestamentliche Zeit zurück, da bereits für jüdisches Verständnis die Auferstehung kein je individuelles, sondern ein universales, Äonen wendendes Ereignis ist. Auferstehung der Toten in der Zuspitzung von Auferstehung des Fleisches bedeutet also, daß

[14] Zum Symbolum-Befund vgl. L. Boliek, The resurrection of the flesh, Mitchigan-Amsterdam 1962, 13–39; G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, in: Leben angesichts des Todes, FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 101–137.

[15] Kretschmar, a. a. O. 132.

[16] So steht der Ausdruck πᾶσα σάρξ bereits in einigen frühjüdischen Schriften in einem betont messianischen Kontext. Vgl. z.B. Mose-Apok. 14.

sowohl die Auferstehung Jesu selbst wie auch die jedes einzelnen Menschen erst ihre Fülle und Vollendung finden, wenn alle *miteinander* ihr Ziel: das ewige selige Leben bei Gott erreicht haben. Auferstehung des Fleisches heißt somit «miteinander auferstehen»[17].

Dieser communiale Charakter der Vollendung wurde theologisch vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gnosis und mit der platonisch gestimmten Philosophie des 2.-4. Jahrhunderts entfaltet und reflektiert. Denn hier, im außerchristlichen Bereich, waren die Vollendungsvorstellungen strikt am Individuum orientiert.

Nehmen wir als Beispiel die Gnosis. Ohne jetzt auf Einzelheiten der verschiedenen gnostischen Systeme einzugehen, läßt sich zu ihrer Charakterisierung generell folgendes sagen[18]: Für den Gnostiker verdankt sich das konkret-leibhaftige Menschsein einem Urfall des Geistig-Göttlichen, einer Art kosmischer Urkatastrophe: die Geistseele fiel aus der Welt des Göttlich-Ewigen heraus in die Welt des Widergöttlich-Materiellen hinein. Auf diesem Hintergrund bedeutet Erlösung soviel wie die Befreiung und Loslösung des je *einzelnen* pneumatischen Selbst vom Leib und der als Fremde empfundenen materiellen Welt. Diese Befreiung ist erst im Tod vollendet, wenn sich die Geistseele vom Leib und von der Welt trennt. Hat die Seele im Tod den letzten Kontakt zur knechtenden und entfremdenden Materie verloren, kann sie die «Himmelsreise» beginnen, zurück in das Reich des Geistes, aus dem sie präexistierend gefallen war.

Diesem individualisierten, rein an der je einzelnen Seele orientierten Vollendungsgeschehen hielten die kirchlichen Theologen den Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches entgegen, und zwar *zunächst einmal* – wir werden gleich noch andere Akzentuierungen sehen – dadurch, daß sie die *Universalität* und *Solidarität* der Vollendung herausstellten. Weil Auferstehung als «Auferstehung des Fleisches» ein Gemeinschaftsgeschehen ist, kann nicht im je einzelnen Tod schon letzte Vollendung geschehen. Der einzelne muß warten auf die Gemeinschaft, in der und mit der zusammen er sein letztes Ziel erreicht. Ja, sogar Christus muß zur letzten Vollendung warten auf das Ans–

[17] Siehe dazu Ch. Duquoc, Le salut des corps: De l'immortalité à la résurrection, in: LV 33, Nr. 166 (1984) 85–94.

[18] Siehe dazu F. Leist, Biblische und gnostische Seinserfahrung, in: Die Frage nach dem Menschen, FS M. Müller, hrg. v. J. Rombach, Freiburg–München 1966, 326–351; Greshake, a.a.O. 175f.

Ziel-Kommen aller Glieder seines Leibes. Die Kategorie «Warten auf die anderen» ist ganz eng mit dem Gedanken der Auferstehung des Fleisches verbunden. Gerade so wird in höchster Zuspitzung der Solidar-Charakter menschlicher Vollendung herausgestellt. Die eindringlichste Formulierung hat dafür wohl Origenes gefunden: «Du wirst zwar Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?... Er will nicht ohne dich seine volle Glorie empfangen, das heißt, nicht ohne sein Volk, das ‹sein Leib› ist und ‹seine Glieder›.»[19]

Die Erwartung einer Auferstehung des Fleisches insistiert mithin darauf, daß christliche Hoffnung wesentlich Hoffnung *mit anderen zusammen* und *für die anderen* ist. Wenn aber Hoffnung – wie gezeigt – das christliche Leben zutiefst bestimmt, prägt und formt, dann ergibt sich, daß auch der Glaube an eine Auferstehung des Fleisches in seiner anthropologischen Konsequenz auf die Lebenspraxis hier und jetzt zurückschlägt, insofern er die solidarische, die «communiale» Grundstruktur menschlichen und christlichen Lebens urgiert. Wer wirklich an die Auferstehung des *Fleisches* glaubt, erkennt damit an, daß das Personsein vor Gott nicht in einem isolierten Individuum-Sein besteht, sondern in einem Zusammen- und Vermitteltsein mit anderen und durch andere.[20] Personsein – christlich verstanden – erfüllt sich in Communio, und christliches Handeln ist wesentlich communiales Handeln.

[19] Origenes, Hom. über Lev. 7,2, zit. nach H. DE LUBAC, Glauben aus der Liebe («Catholicisme»), dt. Einsiedeln 1970, 373. Das ganze, oben nur auszugsweise angeführte Zitat findet sich ebd. 368–373. Weitere ähnliche Vätertexte bei de Lubac, ebd. 101–118. – Den Gedanken des Wartens auf die letzte gemeinsame Vollendung in Jesus Christus hat in letzter Zeit H. VOLK, Das christliche Verständnis des Todes, Münster 1957, 112 aufgegriffen.

[20] Dies zeigt auch der ursprüngliche Gehalt des Personbegriffs an. Siehe dazu G. GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, in: G. PÖLTNER (Hrg.), Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien–Freiburg–Basel 1981, 75–86.

Wir machen wieder einen großen Sprung in die Gegenwart. Es bedarf wohl nicht vieler Worte, um zu sagen, daß uns diese anthropologische Konsequenz des Glaubens an die Auferstehung weithin abhanden gekommen ist. So wie in der Neuzeit an die Stelle des ursprünglichen communialen Hoffnungsbildes «Auferstehung des Fleisches» immer mehr die am Individuum orientierte Erwartung der Seelenunsterblichkeit und ihres persönlichen Bei-Gott-Seins getreten ist, so schob sich auch im Lebens- und Glaubensvollzug immer mehr das einsame isolierte Subjekt in den Vordergrund. Deshalb dürfte es eine der dringlichsten Aufgaben der Gegenwart sein, die im Glauben an die Auferstehung implizierte anthropologische Konsequenz «Communio» neu zu entdecken und zu verwirklichen.

b) Leibhaftigkeit und Konkretheit menschlichen Lebens

Es wurden soeben die Konsequenzen bedacht, die sich aus der Hoffnung auf «Auferstehung des Fleisches» ergeben, sofern man unter Fleisch seinem ursprünglichen Sinn nach die ganze Schöpfung, nämlich die vernetzte Menschheit, den sozial verfaßten Menschen versteht. Nun hat aber dieser Ausdruck «Fleisch» in der Auseinandersetzung mit Doketismus und Gnosis noch eine andere, neue Bedeutung angenommen, nämlich die eines anthropologischen Gegenbegriffs zu Geist bzw. Seele. Der Hintergrund für diesen Bedeutungswandel sei kurz erläutert.

Für die Gnostiker (ähnlich auch für die Doketisten) war – ganz auf der Linie platonischen Denkens – die Geistseele die eigentlich bestimmende Wirklichkeit des Menschen. Das Leib-Sein, das konkrete In-der-Welt-Sein, kurz «das Fleisch» bedeutete dagegen Existenz unter entfremdenden, uneigentlichen Bedingungen. Die Materie war das Gottferne, ja bei den Gnostikern das Widergöttliche. Entsprechend war Erlösung – wie wir gesehen haben – identisch mit der Befreiung der Geist-Seele vom Leib und seinen Bedingungen; Erlösung war Loslösung von der σάρξ. Denn so lautete ein gnostischer Grundsatz: «σάρξ μὴ δεκτικὴ σωτηρίας» – «das Fleisch ist heilsunfähig».

Diese negative Beurteilung des Materiellen schlug voll in die gnostische Lebenspraxis ein. Dabei konnte die Konsequenz ein doppeltes Gesicht tragen, das aber auf ein und denselben Grund zurückging. *Entweder* unterjochte man in einem radikalen Aszetismus alles Leiblich-

Materielle, um durch aszetische Distanzierung das Eigentliche des Geistes gegen die leiblich-materielle Entfremdung zu behaupten, *oder* man stürzte sich geradezu in den Rausch sinnlicher Triebe und materieller Vergnügungen, weil das Eigentliche des Geistes ja ohnehin davon unberührt blieb und die Geistseele sich durch ungehemmten Libertinismus noch einmal mehr in ihrer Überlegenheit über die Dimension des Sinnlich-Materiellen bestätigte. In beiden Verhaltensmöglichkeiten geschah also eine bewußte Distanzierung von der leibhaftigen Konkretheit menschlichen Existenzvollzuges.

Demgegenüber nahm in der kirchlichen Theologie der Begriff «Fleisch» im Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches eine neue Bedeutung an. Motiviert *einerseits* vom Schöpfungsglauben, nach welchem Gott alles, auch die materielle und leibliche Welt, geschaffen hat, und *andererseits* vom biblischen Zeugnis der Ostererscheinungen des Auferstandenen, die mit ihrer Betonung der Leibhaftigkeit schon einen deutlichen antidoketischen Akzent tragen, identifizierte man den überkommenen Begriff «Fleisch» mit dem Leib des Menschen (im Sinne eines anthropologischen Gegenstücks zur «Seele») und darüber hinaus mit der Sphäre der materiellen Welt überhaupt. «Auferstehung des Fleisches» ist in dieser neuen Bedeutung identisch mit «Auferstehung des Leibes» bzw. «Auferstehung der ganzen konkreten materiellen Welt». In diesem Sinn wurde der Glaube an eine Auferstehung des Fleisches zum schärfsten Protest gegen Gnosis, Doketismus und Platonismus. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches ist das große «praeconium carnis» (Tertullian), der «große Hochgesang auf das Fleisch». Denn im Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches laufen für die altkirchliche Theologie vier tragende Fäden des ganzen christlichen Glaubens zusammen:

Erstens der Glaube, daß die σάρξ, d.h. die ganze Schöpfung und der ganze Mensch, von Gott geschaffen sind und daß Gott die σάρξ, sein ganzes Werk, vollenden wird.

Zweitens der Glaube, daß alles Geschaffene erlöst ist und daß diese Erlösung sich gerade dadurch verwirklichte, daß der Erlöser in die σάρξ kam, sie angenommen und in Gottes Leben hineingetragen, ja hineinverwandelt hat.

Drittens der Glaube, daß Erlösung und Heil durch die σάρξ, nämlich durch Kirche und Sakramente, besonders durch die Eucharistie vermittelt werden.

Viertens der Glaube, daß ein gerechtes Handeln ἐν σαρκί, d.h. im Leib und in der konkret-materiellen Welt von höchster Bedeutung ist, weil gerade die σάρξ von Gott gerichtet wird und für immer Zukunft hat.

Mit dieser Hervorhebung der σάρξ setzte die kirchliche Theologie an die Stelle der gnostischen «Ethik» – entweder Aszetismus oder Libertinismus – das Prinzip der «Verantwortung im Fleisch». Das heißt: Es gilt, gerade in der Konkretheit des materiellen Hier und Jetzt verantwortliche Praxis zu realisieren. Statt sich intellektuell zu distanzieren, statt sich sozusagen durch Dauerreflexion der Vernunft immer aus allem Konkreten herauszuhalten, bekennt der christliche Glaube die konkrete fleischliche Vermittlung des Heils durch das Fleisch des Logos, durch die Fleischlichkeit der Kirche (ihres Amtes und ihrer Sakramente), durch die Fleischlichkeit geschichtlicher Herausforderungen.

Dieses vom Blick auf die Auferstehung des Fleisches motivierte Insistieren auf dem «Fleisch» war für die damalige antike Kultur durch und durch anstößig, es war die christliche Provokation schlechthin. Um nur ein Beispiel zu nennen: Bereits im 2. Jahrhundert gießt der aufgeklärte griechische Philosoph Kelsos seinen ganzen Spott über das – wie er abschätzig sagt – φιλοσώματον γένος, «über das in den Leib verliebte Geschlecht» der Christen sowie über deren «wahnsinnige Lehre» aus: «Daß man aus der Erde aufsteigt mit dem gleichen Fleisch wie ehedem: wahrlich eine Hoffnung würdig 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 Heraklit sagt – ‹weniger wert als Mist›. Ein Fleisch unsterblich machen, das voll von Eigenschaften ist, wie man sie dezenterweise nicht einmal nennen möchte, das will Gott nicht und könnte er auch nicht. Denn Gott ist die Vernunft von allem, was existiert, und es ist ebenso unmöglich wider die Vernunft zu handeln wie wider sich selbst.»[21] An die Unsterblichkeit der Seele, also des Geistes, zu glauben, ist für Kelsos sinnvoll. Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches aber macht die Christen zu «Genossen des Aufruhrs», was für Kelsos soviel bedeutet wie: Kündigung des Einverständnisses mit den Zeitgenossen.[22] – Die Anstößigkeit des Glaubens

[21] C. Cels. V, 14 (= GCS 2, 15).
[22] Siehe C. Cels. VIII, 49 (= GCS 2, 263); VIII, 2 (= ebd. 220).

an die Auferstehung des Fleisches bestätigen auch viele andere Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte. Noch Augustinus schreibt: «In keinem anderen Punkt widerspricht man dem christlichen Glauben so vehement, so hartnäckig, so verbohrt und so aggressiv, wie in Bezug auf die Auferstehung des Fleisches.»[23]

Dabei war es aber gerade diese Betonung der Fleischlichkeit, d.h. der Dimension des Leiblich-Materiellen, die eine neue christliche Anthropologie, ja eine neue Sicht und Bewertung der ganzen Wirklichkeit eröffnete, in welcher der Leib und die leiblichen Vollzüge, die sichtbar-materielle Welt sowie die konkreten gesellschaftlichen Relationen eine ungeheuer positive Einschätzung erhielten. All dies hängt zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich mit der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches zusammen, auch wenn das Christentum nicht selten Tribut an den Zeitgeist gezahlt hat und selbst in asketische Leibfeindlichkeit flüchtete. Prinzipiell aber war und ist der christliche Glaube von einer Bejahung des Leiblichen geprägt, wie es größer nicht denkbar ist. Davon zeugt z.B. sein neues Verhältnis zur Handarbeit. Während körperliche Arbeit in der ganzen Antike, zumal innerhalb der von Platonismus und Gnosis beeinflußten Atmosphäre weithin verpönt und darum eine Sache für Sklaven war, bringt das Christentum, vermittelt vor allem durch die Mönche, ein neues Ethos für das arbeitende Umgehen mit der materiellen Welt. Gerade weil Leib und Materie unter dem Vorzeichen der verheißenen Auferstehung des Fleisches stehen, ist ein arbeitendes Umgehen mit der Welt, ein Sich-Verwirklichen «im Fleisch» nicht nur sinnvoll, sondern geradezu gefordert: es ist ein Medium christlicher Hoffnungspraxis. Von der Leib- und Materiebejahung zeugt weiter auch der aus der Mitte des christlichen Glaubens entspringende Wille zur Weltgestaltung, vor allem die Entstehung eines weitgespannten Sozialwesens, das ja zutiefst «Leibsorge» ist. Beschränkte sich – sieht man vom Institut der Armenfürsorge und -speisung ab – das «Sozialwesen» der Antike zumeist auf den familiären Raum und war es hier vor allem auf reiche Familien beschränkt (Ärzte waren ohnehin den Reichen vorbehalten, Kranken- und Pflegehäuser kannte man nicht), so weitete sich schon in der frühen Christenheit der Blick auf die umfassenden leiblichen Nöte und Bedürfnisse der Menschen. Diese «Hoffnungspraxis» ging weiter in der Geschichte der

[23] En. in Ps. 138, II, 5 (= CC 39, 1237).

Christenheit: Die ersten Hospitäler und Pflegeheime entstanden im Raum des christlichen Glaubens und aus christlicher Weltverantwortung heraus; die ersten Pflege-«Organisationen» waren religiöse Gemeinschaften; die ersten, die sich durch Gründung entsprechender Institutionen der erheblich Behinderten (Geisteskranken, Aussätzigen) annahmen, waren exemplarische Christen. – Von dieser neuen Anthropologie zeugt auch die Grundidee der sakramentalen, d.h. sich leiblich-sinnenhaft realisierenden Heilsvermittlung sowie die in sichtbaren Zeichen und Verhaltensweisen sich verwirklichende christliche Spiritualität.

Diese knappen Hinweise dürfen nicht falsch verstanden werden. Die Geschichte der Christenheit war alles andere als ein strahlender Prozeß leibhaftig-konkreter Weltgestaltung und Weltverantwortung. Christen waren die Ersten, die ihrem eigenen Programm durch Schuld und Sünde, Vergessen und Verdrängen untreu wurden. Und doch liegt in der christlichen Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches ein Impetus, der trotz allen menschlichen Versagens zu einem neuen Menschen- und Weltverständnis geführt hat.

Machen wir wieder einen Sprung in die Gegenwart, die geistig gar nicht so weit von der durch die gnostischen Auseinandersetzungen gekennzeichneten Zeit der ersten Jahrhunderte entfernt liegt. Deswegen werden auch manche kultursoziologischen Erscheinungen und Vorgänge heute von einigen Zeitkritikern gelegentlich als eine Art Neo-Gnosis charakterisiert.[24] Um dies zu diagnostizieren, kann man an eines der ambivalentesten Reizworte der Gegenwart anknüpfen: «Selbstverwirklichung». Auch wenn das Wort als solches äußerst vieldeutig ist und durchaus auch einen passablen Sinn annehmen kann[25],

[24] Reiches Material und weitere Lit. dazu in: J. Taubes (Hrg.), Gnosis und Politik, München u. a. 1984.

[25] Zur Herkunft und Problematik dieses Begriffs vgl. die Studie von M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit, Berlin-New York 1982. Theunissen zeigt, daß ursprünglich mit Selbstverwirklichung «die Vorstellung einer Entfaltung der je eigenen Individualität» gemeint ist (2). Damit verbindet sich aber im nachhegelschen Denken mehr und mehr die Meinung, «der Mensch könne seine Individualität nur entfalten, wenn er sich aus gesellschaftlichen Verhältnissen löst oder sich gar von allen zwischenmenschlichen Beziehungen zurückzieht» (ebd.). Dieser negative Aspekt des Selbstwerdens *ohne,* ja *gegen* das andere und die anderen, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß sich damit der einzelne gegen seine gesellschaftliche Funktionalisierung zur Wehr setzt. Das Individuum will sich mit dem Programmwort Selbstverwirklichung emphatisch einen Freiraum gegen schlechte Fremdbestimmung sichern. Doch wird dabei die Ent-

wird es meist, wie in der Gnosis, auf das isolierte Individuum bezogen (*Ich* muß mich selbst verwirklichen!). Diese pointiert individuelle Verwirklichung spielt sich unter einem, dem gnostischen Klima sehr ähnlichen ambivalenten, janusköpfigen Vorzeichen ab: Selbstverwirklichung geschieht entweder durch Rückzug aus der äußeren Welt in die Dimension der Innerlichkeit, in den privaten intimen Bereich hinein (Stichworte: neue religiöse Welle, Meditationsbewegung, Drogenszene, radikal-alternative Existenz). Man kehrt der konkreten Welt den Rücken und zieht sich auf sich selbst oder seine eigene «warme Gruppe» zurück, eine Haltung, die nicht weit vom radikalen Aszetismus der Gnosis entfernt ist. *Oder* – die andere Möglichkeit! – man sucht Selbstverwirklichung in einer Art von neuem Libertinismus zu finden. Hier heißt die Parole: Soviel Welt wie irgend möglich zu konsumieren (Stichworte: Vergnügen, Genuß, Sex, Rausch, alles möglichst unbegrenzt und hemmungslos). Was bei beiden Formen der Selbstverwirklichung herausbleibt, ist – wieder ganz auf gnostischer Linie – die Weltverantwortung, das Ernstnehmen der konkreten Welt und ihrer Herausforderungen, und nicht zuletzt der Wille zum «Konkret-Werden»: zum Eingehen von Bindungen, von Treue, von verantwortlichem Engagement. Nicht selten fehlt heute die Überzeugung, daß uns gerade im «Konkreten», in der Übernahme von Verantwortung, im Eingehen von Bindungen, im Aushalten oder Umgestalten von vorgegebenen Situationen die Zusage und Verheißung der Liebe Gottes erreicht und die von ihm gestellte Lebensaufgabe angetragen wird. «Auferstehung des Fleisches» könnte auch heute als «Chiffre» dafür stehen, daß das «Fleisch», die anstößig-konkrete Lebens- und Weltsituation, wie sie ist, Ort der Gegenwart Gottes und seiner Lebensverheißung ist.

c) *Wirklichkeit unter der Perspektive des je Neuen*

Schon im Neuen Testament bedeutet die Auferstehung Christi und ihre Auswirkung auf die Glaubenden die umwerfende Erfahrung einer absoluten Neuheit. Nicht nur Christus ist auferstanden in das neue,

faltung der Individualität nicht selten als «Entfaltung von Macht, als ein Prozeß, in welchem der einzelne durch Abwendung von den anderen sich vor allem seiner selbst bemächtigt», verstanden (47f.).

unvergängliche Leben Gottes, auch vom Glaubenden gilt: «Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden» (2 Kor 5, 17). Es ist der auferstandene Herr, der gemäß Off 21,5 sagt: «Seht, ich mache alles neu!». Dieses Pathos des Neuen[26] erhält in der Begegnung des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches mit dem hellenistischen Denken eine zusätzliche spezifische Ausformung. Das antike Denken war am Kosmos orientiert, d. h. an einer vorgegebenen göttlichen Ordnung, innerhalb derer sich – wiederum in geordneter Weise – alles Geschehen und Werden zutrug. Geschichte war darum ihrem Wesen nach zirkulär konstituiert, sie war ἀνακύκλωσις, d. h. ein Umschwung in immer wiederkehrenden Zyklen. Das Neue war nur scheinbar neu, es war in Wirklichkeit die Wiederkehr des Uralten. Die Bewegung der Geschichte zielt auf etwas ab, auf ein Eschaton, das im Grunde nichts anderes als das wiedererreichte Proton war.

Im Rahmen eines solchen zyklischen Denkens bedeutete die Botschaft von der Auferstehung des Fleisches schlechthin eine Revolution. Genauso hatte es der heidnische Philosoph Kelsos, der große Gesprächspartner des Origenes, formuliert: Wenn – was die Christen behaupten – Gott selbst Fleisch wird und damit das Fleisch, also die sichtbar-vorfindliche Welt, unter der Verheißung der Auferstehung, des göttlichen Lebens, steht, dann bringt dieser Glaube einen *Umsturz* in die Welt, weil damit die ganze in sich gefügte kosmische Ordnung zusammenbricht.[27] Mit diesem Glauben kommt etwas absolut Neues und damit eine Unruhe in die Welt. Das zyklische Wesen der Geschichte und der Mythos des «Immer-schon» ist aufgebrochen zugunsten einer anderen Sicht der Wirklichkeit, nach welcher Gott, der Ur-Neue und Neues Wirkende, die Welt in die Neuheit seines Lebens und Wirkens einbezieht.

[26] Siehe dazu K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung, Freiburg 1939.

[27] Origenes, C. Cels. IV, 5 (= GCS 1, 278). Siehe zu diesem Problemkreis auch: C. Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955, 87–96; G. Florovsky, Eschatology in the Patristic Age, in: Studia Patristica II, 2, hrg. v. K. Aland u. F. L. Cross = TU 64, Berlin 1957, 235–250; G. B. Ladner, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Cambridge 1959; H. I. Marrou – A.-M. La Bonnardière, Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin, in: REA 12 (1966) 125.

Dieser Gedanke verschärft sich noch in den antignostischen Auseinandersetzungen. Gegen die Gnostiker, für welche die Geschichte des einzelnen nur Rückkehr der Geistseele in den ewig göttlichen Ursprung bedeutet, betont Irenäus von Lyon in unzähligen Variationen, daß die Geschichte mit ihrem Ziel «Auferstehung des Fleisches» von einem Fortschritt auf ein Neues und Größeres hin geprägt ist. Sie ist eine «restitutio in melius», ein «progressus in novitatem», weil Gott durch sein neuschaffendes Handeln auch das sterbliche Fleisch in das Heil einbezieht. Kurz: Mit ihrem Ziel «Auferstehung des Fleisches» steht Geschichte dezidiert unter der Kategorie «Neuheit». So bringt die Botschaft von der Auferstehung ein neues, bis dahin allenfalls im Judentum vorgebildetes, jetzt aber nachdrücklich herausgestelltes Verständnis von Geschichte und damit auch ein neues Verständnis vom geschichtlich verfaßten Menschsein.

Es wäre interessant, die einzelnen Etappen dieses neuen Geschichtsverständnisses im einzelnen zu verfolgen. Das ist in diesem Rahmen nicht möglich. Doch sei stichwortartig darauf hingewiesen, daß man im Rahmen dieses neuen, eschatologisch qualifizierten Geschichtsdenkens immer mehr erkennt, daß restlos alles neu werden kann, daß die Welt nicht ein Gefüge von unveränderlichen Strukturen ist, ein Gehäuse, mit dem man sich abzufinden hat, sondern daß alles in ihr unter der Verheißung eines radikalen Novum steht. Dieses Neu-Werden ist zwar prinzipiell Tat *Gottes*. Aber Gottes neuschaffendes Wirken vermittelt sich – solange die Geschichte währt – auch durch den Menschen, der beauftragt ist, die Wirklichkeit auf ihre endgültige Gestalt, auf die neue Welt der Auferstehung hinzuführen, oder – anders formuliert – in dieser vergänglichen Welt Vorzeichen, «Antizipationen» der kommenden endgültigen Neuschöpfung zu setzen.

Auf diesem Hintergrund ist die faktisch verlaufene abendländische Kultur- und Sozialgeschichte undenkbar ohne den Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches und das durch ihn ausgelöste neue Geschichtskonzept. Daß dieses Verständnis in der Neuzeit säkularisiert, d. h. von seiner Begründung in der Glaubenswahrheit «Auferstehung» abgesehen werden konnte, und es damit in tiefgreifende Aporien geriet, ist bekannt. Aber selbst die Säkularisate weisen noch auf ihre theologische Vergangenheit hin, so, wenn der frühe Karl Marx den vollendeten Kommunismus als «die wahre Resurrektion der Natur»[28] be-

[28] K. Marx, Die Frühschriften, hrg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, 237.

zeichnen kann, oder wenn in der säkularisierten Theologie von Dorothee Sölle das Bekenntnis «Ich glaube an den Frieden, der machbar ist» genau an der Stelle des Glaubenssatzes von der Auferstehung des Fleisches steht.[29]

Ob freilich dieser Glaube an das Neuwerden-Können der Welt, diese Sicht der Wirklichkeit unter dem Primat der Kategorie «Novum» sich *auf Dauer* in säkularisierter Form ohne den gelebten Hintergrund christlichen Auferstehungsglaubens durchhalten läßt, dürfte fraglich sein. Immerhin herrschen gerade heute wieder, anders als in den unruhigen Endsechziger Jahren, Resignation und Skepsis, ja in verschiedenen Denksystemen wird die Ausrichtung der Geschichte auf ein Neues hin durch und durch dementiert und die Zeit zu einem leeren, hoffnungslosen Horizont erklärt (Stichworte: Strukturalismus, «Verlust des Subjekts», «Ende der Geschichte»).

Demgegenüber fordert nach christlichem Menschen- und Weltverständnis die Botschaft von der Auferstehung auch heute dazu heraus, die verheißene Neuheit der resurrectio jetzt schon zu verwirklichen und Zeichen des verheißenen Reiches Gottes und des siegreichen neuen Lebens im Reich des Bösen und in den Machtsphären des Todes aufzurichten. So, wie das Böse zumeist eine «brutale Konkretheit» aufweist, so haben auch die «Gegenzeichen» des Neuen konkret zu sein. «Der auferweckte Herr und das Reich Gottes sind nun einmal nicht neutral gegenüber den Strukturen unseres Zusammenlebens (gegenüber Welthandelspreisen, Rüstungsproduktion, Naturzerstörung, technologischer Manipulation, materieller Verarmung und seelisch-sozialer Verelendung der Menschen). Schon in dieser Welt will der Auferstandene seine und Gottes Herrschaft vorweg entwerfen und die Schöpfung für Gott reklamieren. Er will auferstehen in unser Leben hinein.»[30]

[29] Siehe D. Sölle – F. Steffiensky (Hrg.), Politisches Nachtgebet in Köln, Stuttgart–Mainz 1969, 27.

[30] Kessler, a.a.O. 368. – Kessler bemerkt dazu ausdrücklich, daß diese Dimension der Auferstehung Jesu nicht das Ganze ausschöpft und deshalb auch nicht auf diese reduziert werden darf. Auferstehung heißt auch und sogar primär: Jesus – er selbst – lebt, und auch wir – wir selbst – dürfen in alle Ewigkeit leben. Aber es muß auch gesprochen werden von einer Auferstehung Jesu in die Geschichte hinein, die durch die Hoffnungspraxis der Erlösten geschieht, «will man die Auferstehung Jesu nicht entscheidend verkürzen und um ihr intendiertes Ziel bringen. Und man sollte diejenigen nicht verdächtigen, die auf weite Strecken vielleicht nur von Jesu Auferstehung in Gemeinde und Leben hinein sprechen und damit gelebtes christliches Leben und gemachte Glaubenserfahrungen artikulieren»: ebd. 368 f.

Daß diese Glaubensüberzeugung auch der Hintergrund der meisten Befreiungstheologien ist[31], sei hier nur angedeutet. Und gerade im Blick auf sie und ihre spezifischen Ausformungen zeigt sich noch einmal, daß ein Glaubenssatz wie der von der Auferstehung des Fleisches zu immer neuen «Entdeckungen» und Konkretisierungen stimuliert.

Den Zusammenhang zwischen Auferstehungshoffnung und Weltgestaltung hat auch das II. Vatikanische Konzil an verschiedenen Stellen hervorgehoben[32]: Die Christen haben die Aufgabe, ihre Hoffnung «in den Strukturen des Weltlebens auszudrücken» (LG 35). Hier soll «die Erneuerung der Welt in gewisser Weise wirklich vorausgenommen» werden (LG 48). Irdische Existenz und Geschichte sind deshalb sowohl der «Vorraum», in dem es schon jetzt «eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt» geben kann, wie auch das «Material», das der Mensch bereiten und in das kommende Reich Gottes einbringen soll (GS 38f.). Zwar gibt es eine Differenz zwischen dem Wachsen des Reiches, das Gott allein heraufzuführen vermag und das die Dimensionen dieser Welt sprengt *einerseits* und einer progressiven Gestaltung der Wirklichkeit, die dem Menschen möglich ist und durch die er die Welt seinem Glückverlangen unterwirft *andererseits*. Doch darf über der Unterscheidung die Zuordnung beider Dimensionen nicht übersehen werden: In der Kraft des Geistes der Auferstehung vermag der Hoffende das Vorletzte seines Lebens und seiner Welt in Richtung auf das letzte Heil der Auferstehung hin in Bewegung zu setzen, so daß in den Gestaltungen von Gerechtigkeit und Frieden, Liebe und Einheit die künftige Auferstehung auf die Gegenwart ihren Vorschein wirft, und umgekehrt alles Gelungene als «Ernte der Zeit» in das universale Heil der Auferstehung eingebracht wird.

[31] Die Primär- und Sekundärliteratur zur Befreiungstheologie ist mittlerweile Legion. Eine bis 1977 erschöpfende Bibliographie findet sich in H. Schoepfer, Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die Befreiungs- und Polittheologische Problematik, Bern–Frankfurt–Las Vegas 1977. Danach siehe vor allem L. Boff, Erfahrung von Gnade, dt. Düsseldorf 1978; C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München–Mainz 1983; R. Frieling, Befreiungstheologien, Göttingen 1985.

[32] Die entsprechenden Konzilstexte sind kurz zusammengestellt im Schlußdokument der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom, «Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil», in: K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, 187ff. Siehe dazu auch K. Rahner, Über die theologische Problematik der «Neuen Erde», in: Schriften zur Theologie VIII, 580–592.

Wir stehen am Ende. Es wurde deutlich: Die Botschaft von der Auferstehung ist nicht folgenlos, im Gegenteil! Es ist die vielleicht folgenreichste Glaubenswahrheit für das christliche Menschenbild und Weltverständnis. Sie gewährt vor allem Hoffnung, Hoffnung unter allen Bedingungen, Hoffnung über alle Grenzen, auch die des Todes, hinweg. Darüber hinaus ist es eine Hoffnung, die – wie wir entlang der Entwicklung des Glaubenssatzes von der Auferstehung des Fleisches gesehen haben – wesenhaft solidarisch und nur als solidarische authentisch ist, die in die Konkretheit des Lebens und der Welt einweist und zu einem geschichtlichen Handeln herausfordert, das einen Vorschein des Novum speratum im Auftrag und in der Kraft Gottes zu verwirklichen sucht. Gewiß, solange wir unterwegs sind, ist und bleibt sie eine Hoffnung unter Anfechtungen und Widerwärtigkeiten, ein Hoffen ins Dunkle und ins Unübersehbare hinein, oft ein «Hoffen wider alle Hoffnung». Hören wir dazu am Schluß den hl. Paulus: «Hoffnung, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld» (Röm 8,24f). Und in dieser Geduld hat der, der auf die Auferstehung hofft, einen langen Atem und große Zuversicht in seiner Lebenspraxis hier und jetzt.