

# **Auferstehung des Fleisches oder des Leibes? : Eine biblisch-theologische und dogmengeschichtliche Studie**

Autor(en): **Bieder, Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **1 (1945)**

Heft 2

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877571>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

die einzig mögliche. Wir sind uns klar darüber, daß sie im strengen Sinn nicht bewiesen werden kann, weil wir zu wenig wissen über die Gemeinde Philippi und ihren Verkehr mit Paulus in der ersten Zeit. Aber die genannten Probleme erfordern auf alle Fälle eine Hypothese. Auch wer bei der alten Annahme eines 2. Thessalonicherbriefes bleiben will, muß zu einer solchen greifen, um die durch die Eigenart des Textes gestellten Fragen zu beantworten. Es kann nur die Frage sein, welche Antwort die wahrscheinlichste ist; und da erscheint uns allerdings unsere Annahme als die einleuchtendste, die alle wesentlichen Schwierigkeiten löst<sup>45</sup>, ohne schwerwiegende neue Rätsel zu bringen. So dürfte sie für die wissenschaftliche Diskussion eine brauchbare Arbeitshypothese bilden.

*Neßlau/St. Gallen.*

*Eduard Schweizer.*

## **Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?**

*Eine biblisch-theologische und dogmengeschichtliche Studie.*

### 1.

In den mir zur Verfügung stehenden Liturgien schweizerischer Kantonalkirchen wird der die Auferstehung der Toten betreffende Passus im sog. Apostolischen Glaubensbekenntnis verschieden formuliert: «Auferstehung des Fleisches» (Aargauer Litg. 1903), «la Résurrection de la chair» (Genfer Litg. 1875), «Auferstehung des Leibes» (Glarner und Bündner Litg. 1868; Zürcher Litg. 1885; Berner Litg. 1888; St. Galler Litg.

c. Celsus III, 20 (Die griech. christl. Schriftsteller, 1. Bd., S. 217, 11): τῆ πρὸς Θεσσαλονικεῖς, als kennte er nur einen Thess.brief, hat neben II, 65 (vgl. auch 50; op. cit., S. 188, 1 und 172, 21), wo ausdrücklich der *erste* Thess. erwähnt wird, nichts zu sagen.

<sup>45</sup> I 5, 27 ist trotz dem allerdings auffälligen ἐνοπίζω bei einem ersten Brief (es ist überhaupt der erste uns erhaltene Paulusbrief) auch verständlich, ohne daß Spaltungen in der Gemeinde angenommen werden müßten: weder ist selbstverständlich, daß der Brief in der Gemeindeversammlung vorgelesen wird, noch daß alle Glieder (Alte und Kranke, I 4, 13!) dorthin kommen können. Aber auch wenn es gewisse Spannungen gegeben hätte in Thessalonich, berührte das unsere Hypothese gar nicht.

1907; Glarner Litg. 1909; Basler Litg. 1911), «la résurrection du corps» (Waadtländer Litg. 1870), «la résurrection des corps» (Neuenburger Litg. 1873).

Wir lassen den an und für sich auch untersuchungswerten Unterschied zwischen «la résurrection *du* corps» und «la résurrection *des* corps» beiseite, lenken vielmehr unser Hauptaugenmerk auf die Tatsache, daß die meisten älteren und die noch jetzt gebräuchlichen Liturgien<sup>1</sup> «Auferstehung des Leibes» formulieren. Nur im Kanton Aargau scheint es, wie dreißig Jahre früher im Kanton Genf, eine Schar von Totalanhängern des Apostolikums gegeben zu haben, die zwischen ihrer Apostolikumstreue und ihrer sich doch auch und vornehmlich auf Paulus stützenden Bibeltreue noch kein Dilemma aufbrechen sahen. Das Bewußtsein eines Dilemmas scheint mir aber nun sichtbar zu werden in der Ersetzung von «Fleisch» durch «Leib». Dahinter steht die richtige Einsicht, daß «Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden» (1. Kor. 15, 50), daß aber andererseits dem Glauben ein «pneumatischer Leib» verheißen wird, der zum Gegenstand der Auferweckung werden soll (1. Kor. 15, 44). So muß sich vom biblisch-paulinischen Zeugnis her das Apostolikum eine Korrektur gefallen lassen.

## 2.

Ist nun aber mit dieser Paulinisierung des Apostolikums das Problem aus der Welt geschafft, das uns mit der Formel  $\sigma\rho\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  gegeben ist?

Wir wenden uns dieser Formel zu. Nicht ganz korrekt ist die Uebersetzung «Auferstehung des Fleisches», und zwar darum, weil der Genetiv voran steht, und sodann, weil der Artikel fehlt. Beides ist nicht bedeutungslos.  $\sigma\rho\kappa\acute{o}\varsigma$  soll in irgendeinem Sinn betont werden. Zugleich soll aber der Vorgang, an den es zu glauben gilt, nicht von vornherein durch Hinzufügung eines Artikels ontische Starre annehmen. Man übersetzt daher am besten mit H. Lietzmann<sup>2</sup>, dem Schwebezustand des Begriffsverhältnisses entsprechend, mit «Fleisches Auferstehung».

<sup>1</sup> Die Thurgauer Litg. von 1874 zieht es allerdings vor, das Apostolikum weder im Taufformular noch separat zum Abdruck zu bringen.

<sup>2</sup> E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. 1924, S. 587 f.

In der Formel  $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  lassen sich zunächst eine substanzhafte und eine personhafte Linie unterscheiden und nachziehen. Wir wenden uns zunächst der *substanzhaften* Linie zu. In dem bei E. Hennecke<sup>3</sup> abgedruckten apokryphen Brief des Paulus an die Korinther (= 3. Korintherbrief) lesen wir: «Die aber sagen, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, für die wird es keine Auferstehung geben, weil sie nicht geglaubt haben, daß der Tote auferstanden ist. Ja, ihr Korinther, sie wissen nicht Bescheid mit dem Säen vom Weizen und anderen Getreidesamen, wie sie nackt in die Erde geworfen werden, und wenn sie sich aufgelöst haben, stehen sie wieder auf nach dem Willen Gottes *in dem nämlichen Leibe* und bekleidet.»

Das von Paulus 1. Kor. 15 verwendete Bild von dem in die Erde gelegten Samenkorn nimmt der Verfasser auf, um dann allerdings das gerade Gegenteil von dem zu sagen, was Paulus den Korinthern schreibt. Paulus geht auf die Frage der korinthischen Auferstehungsleugner nach dem Wie der Auferstehung ein, riskiert sogar bei der Erörterung dieser Frage einen sonst bei ihm fast nicht vorkommenden, beinahe substanzhaften Gebrauch von  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  und  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  (V. 39 f.), um aber schließlich doch nur die totale Andersartigkeit des pneumatischen Leibes gegenüber dem psychischen Leib zu verkündigen. Der frei schenkende Gott und nicht die Substanz der Sarx oder des Soma ist das einzige Kontinuum zwischen hier und dort\*.

Ganz anders im 3. Korintherbrief. Dessen Verfasser hat gemerkt, daß das von Paulus gebrauchte Bild sich auch ontisch substanzhaft verwerten läßt: an der Selbigkeit des Leibes und nicht an dem sich gleichbleibenden Heilswillen Gottes hängt sein Interesse. Darum ist ihm dann die Feststellung so wichtig, daß an dem aus dem Walfisch geretteten Jonas, einem Typus der Auferstehung, nichts beschädigt sei, «weder ein

<sup>3</sup> Op. cit., S. 208.

\* *Anm. des Redaktors:* Zur Frage nach der Kontinuität und Identität des Auferstehungsleibes mit dem toten Individuum werde ich mich in der ThZ im Anschluß an die rabbinische Vorstellung vom angeblich unzerstörbaren Knöchlein *lûz* äußern und dabei auf die biblische Vorstellung vom Buch des Lebens zur Lösung der genannten Frage eingehen. K. L. S.

Haar noch ein Augenlid». Auch wenn hier der Vermutung von E. Rolffs<sup>4</sup> nicht weiter nachgegangen werden kann, ob dem dritten Kapitel des 3. Korintherbriefs ein Aufsatz über die Auferstehung zugrunde liege, der aus jüdischen Quellen geschöpft habe, so läßt sich doch unschwer erkennen, daß sich hier die Linie weiter zurückverfolgen läßt bis in den massiven Auferstehungsglauben des Judentums hinein, das Auferstehung als Wiederbelebung versteht<sup>5</sup>.

Diese Substanzlinie läßt sich aber auch nach vorwärts verfolgen. Schon 1. Clem. 25 f. kann hier angeführt werden. Während die Sarx des Vogel Phönix verwest, «entsteht ein Wurm<sup>6</sup>, der sich von dem Fäulnissaft des verstorbenen Tieres nährt und Flügel bekommt». Wenn er dann «erstarkt ist, nimmt er jenen Sarg, in dem die Gebeine des früheren Vogels sind, und fliegt damit von Arabien bis nach Aegypten in die Stadt, die Heliupolis heißt». Wenn die Verheißung der Totenaufweckung durch die Phönixerzählung klarer gemacht werden soll (26, 1), dann wird solche Klärung allerdings nicht erreicht durch den Hinweis auf die substantiellen Uebergänge von Verwesungsstoffen in die Wachstumsvorgänge der Wurmflügel. Allzusehr werden so die Gedanken in Richtung eines lediglich substanzveränderten Weiterlebens gelenkt.

Kronzeuge für diese in der Kirchengeschichte weiterwirkende substantielle Sicht der Dinge ist *Tertullian*, Hauptzeugnis vor allem dessen Schrift «De resurrectione carnis». Es kommt ihm immer wieder darauf an, zu betonen, daß durch allen Wechsel und alle Verweslichkeit hindurch die «caro» verharre. Es geschehe wohl eine «devoratio», aber keine «perditio» des Fleisches (cp. 54). Die «caro» kehre wieder zurück, «non alia, sed aliter» (cp. 52). Kein Haar, kein Auge, kein Zahn würden zugrunde gehen, wie von Matth. 10, 29 aus für

<sup>4</sup> E. Hennecke, op. cit., S. 194.

<sup>5</sup> Siehe z. B. (H. L. Strack u.) P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 1. Bd. 1922, S. 524: «Die Toten stehen auf in ihren Leibesfehlern, und dann werden sie geheilt.» Bar. 50, 2: «Denn sicherlich gibt die Erde alsdann, sc. am Tage des Allmächtigen, die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie *nichts* ändert an ihrem Aussehen» oder «an ihrer Gestalt».

<sup>6</sup> Woher, woraus der Wurm *entsteht*, wird, genau genommen, nicht gesagt.

den Lebensbereich der Auferstehung argumentiert wird (cp. 35). Tertullian kommt von der griechischen Seinsvoraussetzung aus zu der Persistenzbehauptung der Fleischessubstanz durch alle Verwesung hindurch.

In dieselbe Richtung geht das Bekenntnis des *Honorius* von Augustodunum: «Credo quod cum isto corpore, in quo hodie hic appareo, mori debeo, resurgere debeo<sup>7</sup>.» Dazu mag noch gehört werden ein Gemeindebekenntnis nach einer Benediktbeurer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert<sup>8</sup>: «Ich glauben daz er noch chomen scol ze demo jungesten tage unte daz ich danne ersten scol an demo selben libe da ich hiute ane schine . . .»

### 3.

Mit dem Aufweis dieser Substanzlinie ist aber die Formel  $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  noch nicht restlos geklärt, so wenig wie man mit dem Verdikt «substanzhafte Erlösungslehre» die dogmengeschichtlichen Erkenntnisse der Ostkirche einfach diskreditieren und für sich erledigen kann. Die Voranstellung des Genetivs kann noch in anderer Weise gedeutet werden: nicht die Substanz des Fleisches, sondern die *Person* selber soll damit betont werden. Es soll nicht von der Auferstehung irgend jemandes, sondern von der Auferstehung des Menschen gesprochen werden, der seinem Wesen nach nicht nur Fleisch hat, sondern Fleisch ist. Der Glaube an «Fleisches Auferstehung» wäre dann der Glaube an das den Menschen aus Fleisch und Blut jenseits des Todes treffende Wunder Gottes. Der Mensch wäre dann nicht in erster Linie als Substanzträger, sondern als Person verstanden, der von Gott ein Wunderwerk zu erwarten hat. Das alttestamentliche Erbe des vor Gott verantwortlichen Personmenschen würde dann spürbar, und es wäre den Bekennenden zu tun um die Selbigkeit der Person diesseits und jenseits des Todes.

Nichts anderes wohl als die Personidentität des Täuflings mit dem dannzumal auferstehenden Getauften will das Aquilejenser Symbol hergestellt wissen, wenn es formuliert<sup>9</sup>: «*huius*

<sup>7</sup> A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, 3. Aufl. von L. Hahn, 1897, § 107 (Anfang des 12. Jahrhunderts).

<sup>8</sup> A. Hahn, op. cit., § 110.

<sup>9</sup> A. Hahn, op. cit., § 36.

carnis resurrectionem», gibt doch Rufin selber die in diese Richtung weisende Erklärung. Wie das ganze Symbol, so ist auch dieser Symbolteil von Anfang an in den Zusammenhang mit dem geschichtlich kirchlichen Entscheidungsort des Einzelnen bei der Taufe gestellt worden. Merkwürdig abstrakt allgemein und orthodox vollständig hebt sich von dieser existentiellen Interpretation Rufins das von J. L. Jakobi mitgeteilte Symbol ab, das im entscheidenden Passus lautet: «Credo futuram resurrectionem omnium hominum, impiorum ad damnationem aeternam, iustorum autem in vitam aeternam<sup>10</sup>.»

Ist das Interesse aber auf die Person konzentriert, *an* der die Auferstehung geschehen soll, so wird der Begriff *Sarx* nur unter bestimmten Voraussetzungen wichtig sein, auf die wir noch zu sprechen kommen werden (siehe unter 5). *An* und für sich besteht dann durchaus die Möglichkeit, *σάρξ* durch *σῶμα* oder einen andern Begriff zu ersetzen, wenn nur die Personenbezeichnung gesichert bleibt, *an* der das Wunder geschehen soll. Wir verstehen also Rufin, der in seiner Vorrede zu der von Pamphilus geschriebenen *Apologia pro Origene* die Frage behandelt, ob man die «*resurrectio carnis*» oder «*corporis*» lehren müsse, und der die Antwort erteilt: beides sei gleich richtig, jenes sei zu sagen «*secundum traditionem symboli*», dieses «*secundum apostolum*». Rufin ist sich also durchaus dessen bewußt, daß die Formel *σαρκὸς ἀνάστασις* keineswegs durch Paulus gedeckt werden kann, von 1. Kor. 15, 50 aus sogar als schriftwidrig bezeichnet werden kann und vielleicht muß. Weil sich aber ein rechtes Glied der Kirche, so argumentiert Rufin weiter, sowohl auf die Bibel, in diesem Fall auf Paulus, als auch auf die Tradition, in diesem Fall auf die Tradition des apostolischen Symbols, berufen kann und muß, darum kann sowohl «*resurrectio carnis*» als auch «*resurrectio corporis*» gesagt werden.

Auch wir kommen zur Behauptung der Zweitrangigkeit der Begriffswahl für das bei *ἀνάστασις* stehende Wort. Wir kommen aber dazu nicht von der Bejahung einer doppelten Offenbarungsquelle her (Schrift und Tradition), sondern von der Erkenntnis aus, daß die *Funktionalität eines Begriffs* sich

<sup>10</sup> F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1. Bd. 1894, 4. Kap., II, 3. Anhang.

wandelt, je nachdem der Begriff so oder so Verwendung findet. Wer «caro» oder σάρξ sagt, wenn er von Auferstehung redet, braucht nicht unter allen Umständen dem Substanzdenken verhaftet geblieben zu sein. Gerade wer dem biblischen Gebrauch von σάρξ nachgeht, muß sich sagen lassen, in welcher verschiedenartiger Funktionalität dieses Wort Verwendung finden kann. Wer sich durch E. Käsemanns Schrift: «Leib und Leib Christi<sup>11</sup>» in überanthropologisch kosmische Bereiche gnostischer Aeonenspekulationen einführen läßt, wer dabei unter σάρξ auf einmal den kosmischen φραγμός verstehen muß, der Gott und Menschen trennt, der begreift von da aus nicht nur die ganze dämonische Hintergründigkeit des paulinischen Sarxbegriffs, sondern der wird sich, wenn er die vom AT her verstehbaren Ausdrücke πᾶσα σάρξ (etwa Luk. 3, 6) oder σὰρξ καὶ αἷμα (Matth. 16, 17, aber auch 1. Kor. 15, 50) danebenhält, davor hüten, einen biblischen Einheitsbegriff σάρξ herzustellen, um von diesem postulierten Begriff aus alle andern Aussagen kosmisch dämonologisch gleichzuschalten. So wie vielmehr im Raum der Bibel eine in aller einheitlichen Grundrichtung doch nicht zu übersehende Freiheit der Begriffsverwertung und -verwendung herrscht in Abschwächung und Verstärkung, prägnantem und nicht prägnantem Gebrauch, ebenso wird der zum Bekenntnis aufgerufene Bibelexegete je nach Umständen bald diesen, bald jenen Begriff in der Verantwortung den Texten gegenüber als adäquaten Ausdruck für die christliche Sache halten. Ob allerdings die Formel σαρκὸς ἀνάστασις die biblische Botschaft von der Auferstehung der Toten sachgemäß formuliert hat, das ist eine Frage, die wir trotz der funktionellen Reichweite biblischer Begrifflichkeit eher zu verneinen geneigt sind. Ein personal sich auflockern lassendes Denken und Reden wird sich substanzgefährdete Begriffe verbieten lassen und begrifflich personaler den Gedanken der Auferstehung zum Ausdruck bringen.

In diesem Zusammenhang darf nicht unerwähnt bleiben, daß gerade die östliche Kirche, die viel ausgesprochener als die Westkirche in substanzhaften Kategorien zu denken gewohnt ist, in Sachen Auferstehung die personhaftere Formulierung gefunden hat. Hier ist von der ἀνάστασις νεκρῶν gespro-

<sup>11</sup> in: Beiträge zur historischen Theologie, Nr. 9, 1933.



chen, getreu nach 1. Kor. 15, 13, und bis in die vertonten Meßtexte hinein wird bis heute von der «resurrectio mortuorum» gesprochen und gesungen. So lautet der Symbolteil in der kürzeren Formel bei Epiphanius, in der irrtümlich dem Athanasius zugeschriebenen Ἐρμῆγεια εἰς τὸ σύμβολον, im Symbol der antiochenischen Kirche, im nestorianischen Taufbekenntnis, im längeren Taufbekenntnis der armenischen Kirche<sup>12</sup>. Immerhin ist auch im Orient die Formel σαρκὸς ἀνάστασις vertreten<sup>13</sup>, was aber nicht hindern konnte, daß die personhaftere Formulierung ἀνάστασις νεκρῶν ins Nicaeno-Constantinopolitanum Eingang gefunden hat<sup>14</sup>.

## 4.

War aber wirklich, so müssen wir fragen, das in den Kirchen heimisch werdende Substanzdenken der einzige Grund dafür, daß die doch gerade von Paulus so leicht sich aufdrängende Formel ἀνάστασις νεκρῶν nicht sieghafter sich Bahn brechen und behaupten konnte? Wir glauben fernerhin eine christologische und eine polemische Linie aufzeigen zu können, die es uns weiter begreiflich machen können, daß und warum der Formel σαρκὸς ἀνάστασις ein schier unverwüstliches

<sup>12</sup> A. Hahn, op. cit., §§ 125, 127, 130, 132, 137.

<sup>13</sup> bei Cyrill, im Symbol der apostolischen Konstitutionen, vermutlich auch im Symbol der Kirche von Laodicäa in Syrien.

<sup>14</sup> 1. Kor. 15, 50 spricht davon, daß der Mensch, wie er leibt und lebt, keine Fähigkeit und Möglichkeit hat, Miterbe der Gottesherrschaft zu werden. Mitherrschen werden und können die Christen erst und nur im neuen Aeon. Steht aber «dieser Mensch» doch auf in der «Auferstehung», so wird hier im unzulänglichen Bild des Aufstehens das Wunder der Neuschöpfung *dieses* Menschen von Gott her bezeugt. *Indem* Gott erweckt, steht der Mensch auf. Es geht nicht um einen automatischen, nicht um einen miraculösen Zaubervorgang. Es handelt sich überhaupt um keinen Vorgang, sondern um das nicht beschreibbare, sondern nur bezeugbare göttliche Vorgehen. Und da bleibt immer und immer wieder die Frage offen, ob nicht bei der Formel σαρκὸς ἀνάστασις das göttliche Vorgehen mit einem wunderbar magischen Vorgang verwechselt wird, werden kann und muß. — Wird derjenige, der am Kontinuum göttlichen Handelns in Jesus Christus interessiert ist, die Personidentität zwischen dem Menschen vor und nach dem Tod *an und für sich* wichtig nehmen können, weiß er sich doch «im Leben und im Sterben» gut aufgehoben in den Händen des Gottes, der diesseits und jenseits der Gräber der das Reichsziel bringende Gott ist?

Beharrungsvermögen eigen gewesen ist. Wir reden hier zuerst von der *christologischen* Linie.

*Ignatius* schreibt ad Smyrn. 3, 1: «Weiß ich doch und glaube fest daran, daß er auch nach der Auferstehung im Fleisch ist.» Der vom Vater (ib. 7, 1) oder von sich selber (ib. 2) erweckte Jesus ist «im Fleisch». Er ist durchwegs ein σαρκόφορος (ib. 5, 2). Es geht hier unstreitig um die *Realität* des Auferstandenen. Mit sarkischer Ueberbetonung wird diese Realität unterstrichen, wie schon Luk. 24, 39: «Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin! Rühret mich an und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr seht, daß ich es habe<sup>15</sup>.» Darum heißt Jesus, der Arzt, σαρκικός τε καὶ πνευματικός (ad Eph. 7, 2), ohne daß gesagt werden könnte, ob die sarkische Seinsweise Jesus wegen des dort zunächst stehenden ἐν σαρκὶ γινόμενος θεός oder wegen des anderwärts bezeugten «Im-Fleisch-Seins» nach der Auferstehung eignete<sup>16</sup>. Sicher meint das σαρκικός in ad Smyrn. 3, 3 den Auferstandenen, der nach Act. 10, 41 mit den Jüngern, das messianische Freudenmahl vorwegnehmend, ißt und trinkt.

Der Auferstandene «im Fleisch» ist aber nur der Widerschein des, um eine in Symbolen der Ostkirche immer wieder auftauchende Verbalform zu gebrauchen, σαρκωθείς. Die Realität der Auferstehung entspricht der Realität der Fleischwerdung. Die Realität der Fleischwerdung aber wie die Realität der Auferstehung werden immer wieder soteriologisch ausgerichtet. Vier Stellen aus *Ignatius* wollen hier zusammen gesehen werden: ad Smyrn. 7, 1; ad Rom. 7, 3; ad Philad. 5, 1; ad Trall. 8, 1. Ad Smyrn. 7, 1 bezeichnet *Ignatius* die Eucharistie als «Fleisch unsres Heilandes Jesu Christi, das für unsere Sünden gelitten hat, das in seiner Güte der Vater auferweckt hat», und ad Rom. 7, 3 redet er vom Brot Gottes als dem «Fleisch Jesu Christi, des aus Samen Davids (Kommenden)»

<sup>15</sup> In der ganzen Perikope ist nicht die Leiblichkeit Jesu *an und für sich* wichtig, sondern die *Funktion* des Auferstandenen *in* dieser seiner Leiblichkeit: er will als Anfänger der neuen Schöpfung Gottes die alte Weltgestalt erfassen mit seinem Reden, Nehmen, Segnen, Geben. Besonders zu beachten sind auch die Anklänge an das eucharistische Mahl (V. 30. 41—43 nach einem Teil der Handschriften).

<sup>16</sup> In ähnlicher Weise redet auch *Irenäus* (MPG VII, Sp. 549) von der ἔνσαρκος ἀνάληψις Jesu Christi.

und vom Trank Gottes als «seinem Blut, welches ist unvergängliche Liebe» (oder: unvergängliches Liebesmahl). Unverkennbar wird Ignatius im eucharistischen Mahl die Sarx Jesu gegenwärtig als Sarx des Auferstandenen. Die gekreuzigte Sarx kennt er nicht anders denn als die Sarx des auferstandenen und in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn, der sich den Seinen als Gabe anbietet.

Ob hier Ignatius das Johannes-Evangelium literarisch benützt<sup>17</sup> oder nur im allgemeinen in «geistiger Verwandtschaft» zu ihm steht<sup>18</sup>, unwillkürlich wird hier die Erinnerung wach an *Joh. 6, 51 ff.* Wir fassen das bei Joh. Wichtige in ein paar Punkten zusammen:

1. Was auch immer σάρξ bedeuten mag, Jesus verfügt über sie (ὄν ἐγὼ δώσω V. 51).

2. σάρξ meint keine Substanz, sondern (ὑπέρ...) das Ereignis, das für das Leben des Kosmos entscheidende Bedeutung hat, analog dem σῶμα in den synoptischen Einsetzungsworten zum Abendmahl.

3. Entgegen den hier anführbaren religionsgeschichtlichen Parallelen<sup>19</sup> bedeutet «Essen» bei Joh. sakramental reales Teilbekommen am gekreuzigten, aber zugleich erhöhten und in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn und dem mit ihm gegebenen ewigen Leben.

4. Das immer wiederkehrende κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ<sup>20</sup> sichert die sakramentalen Aussagen vor einem magisch substantiellen Mißverständnis<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> So will es P. Dietze, *Die Briefe des Ignatius und das Johannes-Evangelium*, in: *Theol. Studien und Kritiken*, 1905, S. 563 ff.

<sup>18</sup> So E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XII, 3, 1894.

<sup>19</sup> Siehe dazu W. Bauer, *Das Johannes-Evangelium*, in: *Handbuch zum NT 6*, 1933, S. 100 f.

<sup>20</sup> V. 39. 40. 44. 54. — Sogar für R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 162, hat die Auferstehungsverheißung in V. 54 ihren organischen Platz, auch wenn er das sonstige Auftauchen dieses Satzes dem Eingreifen des Redaktors meint zuschreiben zu müssen. Auf alle Fälle liegt, wie die Redaktion des Johannes-Evangeliums erweist, ein eschatologischer Leseversuch des sakramental kultischen Abschnitts vor, der höchst bedeutsame Zusammenhänge von urchristlichem Kult und eschatologischer Wirklichkeit aufleuchten läßt.

5. Die personale Verbundenheit des Glaubenden mit Jesus ist, wie V. 56 zeigt, das Ausschlaggebende: das wechselseitige «Bleiben» drückt die in der Mahlgemeinschaft sich zeigende personale Verbundenheit mit dem gekreuzigten, erhöhten und gegenwärtigen Herrn aus <sup>22</sup>.

6. Wie das «Zerkauen des Fleisches» eine gewagte, aber sachgemäße Sicherung bedeutete gegenüber einem spiritualistischen Mißverständnis des Christusglaubens, so bedeutet V. 63 noch einmal eine ebenso notwendige Sicherung gegenüber einem magisch substantiellen Mißverständnis: die Sarx in ihrer Nichtigkeit, Hinfälligkeit und Sterblichkeit nützt nichts. Im ganzen Zusammenhang ist offenbar nicht von irgendeiner Sarx die Rede, sondern von der Sarx Jesu, losgelöst von dem Pneuma, das «herunterkommt und auf ihm bleibt» (1, 33), losgelöst von dem Pneuma, das einerseits die reale Verbindung herstellt zwischen Jesus und dem Vater, andererseits die Hörer Jesu durch die Worte Jesu zu glaubenden Jüngern macht. Damit ist alles auf die eine Spitze zugetrieben: nur das *Geschehnis der Offenbarung selber*, wie es vom Vater durch den Sohn kraft des Geistes die Gemeinde erfaßt, «nützt». Von der Sarx wird also nur legitim gesprochen, wenn sie *nicht* als isolierte Substanzgröße auftritt, nicht als der «den Knochen des menschlichen Körpers umhüllende Stoff <sup>23</sup>», sondern dem Geschehnis der Offenbarung dienstbar wird <sup>24</sup>. Anders gesagt: nicht der lebende oder sterbende Jesus an und für sich, sondern der das Geschehnis der Offenbarung vollziehende Jesus schafft Leben. Darum kann auch niemals eine Fleischesauferstehung an und für sich Artikel des Glaubens werden, sondern nur das Geschehnis göttlicher Offenbarung selber, auf das allenfalls eine solche Formel, anfechtbar genug, aufmerksam machen kann.

Blicken wir nun von Joh. wieder vorwärts zu Ignatius, so

<sup>21</sup> Vgl. auch das «hat ewiges Leben» in V. 54 mit dem «wird um meinetwillen leben» in V. 57.

<sup>22</sup> Daß es sich wirklich um ein personales Verhältnis handelt, zeigt die Gegenüberstellung von «wer mein Fleisch zerkaut» in V. 54 und «wer mich zerkaut» in V. 57.

<sup>23</sup> W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristl. Lit., 3. Aufl. 1937, Sp. 1239.

<sup>24</sup> wie es an der klassischen Stelle Joh. 1, 14 der Fall ist.

erhellt hier auf einmal die Wichtigkeit der Genetivverbindung σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ad Róm. 7, 3), σάρκα ... τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (ad Smyrn. 7, 1). Gleichzeitig öffnen sich uns aber auch Wege, die beiden andern noch zu besprechenden Ignatiusstellen zu verstehen. Ad Philad. 5, 1 wird das *Evangelium* mit «Fleisch Jesu» bezeichnet. Ad Trall. 8, 1 heißt es: «So nehmet nun Sanftmut an und laßt euch neu schaffen durch *Glauben*, der des Herrn Fleisch ist, und durch Liebe, die Jesu Christi Blut ist.» Hier ist die sakramental reale Wirklichkeit des erhöhten und in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn verkündigungsmäßig untermauert und paränetisch ausgeweitet. Die frohe Botschaft von den Großtaten des Herrn und der Aufruf zum Glaubensgehorsam sichern alles sakramentale Reden und Leben der Gemeinde vor Mystik und Magie. Andererseits wird durch die ignatianischen Gleichungen: Glaube = Fleisch Jesu, und: Liebe = Blut Christi die Gefahr moralistischer Abbiegung zu vermeiden gesucht; Glaube und Liebe können nur von der Wirklichkeit des erhöhten und in der Eucharistie sich vergegenwärtigenden Herrn her Realitäten werden.

Wo ist aber bei Ignatius die in Joh. 6 deutlich sichtbar werdende Linie eschatologischer Zielläufigkeit hingekommen? Besteht keine Verbindung von dem irgendwie dauernd «sarkisch» gesehenen Christus her zum Ereignis der «Fleischesauferstehung»? Ad Trall. 9, 2 werden die an Christus Gläubigen nach dem Bild Jesu vom Vater Jesu Christi in Christus Jesus erweckt werden, ohne den sie das wahrhaftige Leben nicht haben. Beachten wir hier ganz analog dem zum Joh. 6 Gesagten einmal den gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens in Jesus, sodann aber die Verheißung des mit der Erweckung erst gegebenen, wiederum in Christus Jesus verankerten ewigen Lebens. Gegenwärtiger Heilsglaube und eschatologischer Auferstehungsglaube gehen sinnvollerweise durchaus zusammen. Wichtig festzustellen ist aber außerdem, daß der Vater das Werk der Auferstehung von Christus Jesus vollzieht, sodann vor allem, daß vom göttlichen Handeln in Christus Jesus gesprochen ist und nicht von einem in eine Formel gekleideten *Ergebnis* dieses Handelns. Dies entspricht der kurz vorher ausgesprochenen Verkündigung der christologischen Tatsache

ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς. Wir befinden uns hier in großer Bibelnähe. Hier will *Zeugnis* vom Geschehnis der Offenbarung selber geboten werden. Es ist nicht einzusehen, wie man *allein von da aus*, von dieser christologischen Linie aus, in und trotz der Realitätsbetonung, zu einer Formel wie *σαρκὸς ἀνάστασις* hätte kommen können oder müssen. Es ist daher noch eine letzte Ueberlegung zu machen.

## 5.

Alle Äußerungen über die Auferstehung der Toten liegen seit 1. Kor. 15 unter dem Sperrfeuer hellenistischer Spiritualisten und häretischer Doketen. Darum sind alle Auferstehungsaussagen nicht nur positive Heilsaussagen, sondern implizite und explizite *polemische* Aussagen gegen eine spiritualisierende Unsterblichkeitslehre und einen die Realität Jesu Christi und damit der Offenbarung selber leugnenden Dokerismus. Mit oder ohne Substanzbegrifflichkeit wird die christliche Realitätswelt einer andern Realitätswelt gegenüber bekannt. Hierbei kommt es zu einer merkwürdigen Verflechtung des ganzen Sachverhalts: auf der einen Seite steht das christliche Realitätsverständnis dem griechischen Realitätsverständnis gegenüber und entgegen. Während der Griechen dem vorfindlichen und gegenständlichen Sein Realität zuerkennt, wird der Christ nur einen ganz christologisch gebundenen Realitätsbegriff bejahen können: real ist das, was Gott durch Christus schafft. Andererseits aber erhebt sich die Frage, ob nicht die kirchlichen Aussagen, indem sie dem Dokerismus und Spiritualismus wehren wollten, doch ihrerseits nicht wieder heimlich gelebt haben von den Anleihen, die sie bei ihren Gegnern holten. Die starke Betonung der *Sarx* Jesu bei Ignatius, die Prädizierung der *ἀνάληψις* als *ἔνσαρκος* bei Irenäus<sup>25</sup>, die Feststellung, daß Christus die «*substantia carnis*» empfangen habe<sup>26</sup>, alle diese Aussagen sind gewiß immer auch aus anti-

<sup>25</sup> MPG VII, Sp. 549; siehe Anm. 16.

<sup>26</sup> MPG VII, Sp. 955. — Es ist mir nicht möglich, zu entscheiden, ob das MPG VII, Sp. 1233 ff. zum Abdruck gebrachte frgm. XII ex Joannis Damasceni Parallelis irenäisch oder pseudoirenäisch ist. In ihm wird gesagt: «Wir also halten am Glauben fest, daß auch die *σώματα* auferstehen.» Im folgenden ist dann wörtlich von der *ἀνάστασις τοῦ σώματος* gesprochen, und der Verfasser unterscheidet ein Verwesen von einem Verderben (hier-

doketischer Absicht heraus gemacht worden und versuchen, christliches Glaubensgut zu verteidigen. Es ist aber sehr zu fragen, ob nicht hellenistischer Seinsglaube, enteschatologisierender Spiritualismus und oft ans Platte grenzender Moralismus die die christliche Botschaft verteidigenden Väter der Kirche so sehr mitbestimmt haben, daß ihre Apologie nicht mehr ganz glaubhaft sein mußte.

Die Betonung des gegenwärtigen Sterbens und Auferstehens mit Christus im Anschluß an Röm. 6 brauchte an und für sich noch keine enteschatologisierenden Folgen zu haben, so wenig der gegenwärtige Christus dem kommenden im Wege zu stehen braucht. Verhängnisvoll war vielmehr dies, daß man den *Zusammenhang* zwischen dem durch Christi Tod und Auferstehung schon vollzogenen Sterben und Auferstehen und dem erst noch in Aussicht stehenden menschlichen Sterben und Auferstehen nicht mehr wahrnehmen konnte. Verhängnisvoll war, daß aus den eschatologisch verankerten Heilstaten von Tod und Auferstehung Jesu vergangene Geschehnisse wurden, *neben* die dann die «endzeitlichen» Ereignisse wie «Fleischesauferstehung und ewiges Leben» nur noch wie posthume Fakten treten konnten. So wurden Heilsvergangenheit und Heilszukunft auseinandergerissen, die Gegenwart der Kirche selber wurde aber eben darum auffangfähig für einen die Realität der christlichen Botschaft verdünnenden Spiritualismus.

Vielleicht ist schon die Stellung der Formel *σαρκὸς ἀνάστασις* im Symbol Ausdruck dieses Sachverhalts<sup>27</sup>. Sie steht im dritten Artikel. Das aber ist eben die Frage, ob der Glaube an den Geist noch verstanden wird als Glaube an den Geist des kommenden Christus, oder ob infolge der doppelten Ferne von

---

in an Tertullian erinnernd), um jenes zu bejahen, dieses zu verneinen. Auf die «Auflösung» des *σῶμα* folgt dann die «Neubildung». Der ganze Auferweckungsvorgang wird mit dem im Judentum gebräuchlichen und die Realität des göttlichen Handelns durch einen organischen Wachstumsvorgang ersetzenden Begriff des «Wiederauflebens» (*ἀναβιοῦν*) bezeichnet.

<sup>27</sup> Siehe O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, in: Theol. Studien, H. 15 1943, S. 41: «Die Auferstehung der Toten, einst durch die christologischen Bekenntnisse mit der Christi in Verbindung gebracht (Ignatius, ad Trall. 9), wird von nun an als ein Werk des Geistes betrachtet... und in den dritten Artikel versetzt.»

Heilszukunft und Heilsvergangenheit auch die Gegenwart einem andern als dem Geist Christi, eben dem Geist des Spiritualismus, untergeben war.

Immerhin darf nun gerade hier eines nicht vergessen werden. Das christliche Glaubensbekenntnis hat ursprünglich mit *σαρκὸς ἀνάστασις* geschlossen. Warum ist *ζωὴν αἰώνιον* nicht als notwendige Hinzufügung empfunden worden? Einmal war der Glaube an das ewige Leben eine sich von selbst verstehende Konsequenz aus dem Glauben an die «Auferstehung des Fleisches». Sodann wäre die Hinzufügung des ewigen Lebens zu wenig christliches Schibboleth gewesen gegenüber einer spiritualistischen Zeitgenossenschaft. Die Formel erheischte von Haus aus eine christologisch eschatologische Interpretation. Einzelne Symbolformen geben sie, wenn sie das *αἰώνιος* durch *τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* ersetzen. Hier wurde begrifflich eine Sicherung angebracht gegenüber dem Mißverständnis, als ob in die Formel eine griechische Unsterblichkeitslehre hineininterpretiert werden könnte. Auffällig und bedeutsam ist es auch, daß das «aeternam» nie durch «immortalem» ersetzt zu werden pflegte. So kann doch auch am Ende des dritten so wenig wie am Ende des zweiten Artikels des Symbols vergessen werden, daß die bekennende Kirche unterwegs ist dem Herrn entgegen, der ihr die Gabe seines ewigen Lebens zu geben gewillt ist.

## 6.

Wer auch zuerst die Formel *σαρκὸς ἀνάστασις* geprägt haben mag: aus antispiritualistischem Glaubensinteresse heraus scheint sie geprägt worden zu sein. Man wollte damit in substanzhaften Denkkategorien (siehe unter 2) das zu erwartende wunderbare Handeln des Erlösergottes am todverfallenen ganzen Menschen bekennen (siehe unter 3) und ihn damit mit Christus zusammen in dieselbe göttliche Realität hineinstellen, die in der Gemeinde des erhöhten und wiederkommenden Herrn sichtbare Gestalt annimmt (siehe unter 4). Wenn moderne Liturgien an Stelle der «Auferstehung des Fleisches» «Auferstehung des Leibes» sagen, so ist mit der Ersetzung von «Fleisch» durch «Leib» nur dann eine Verbesserung zustande gebracht, wenn der Artikel von der den Menschen betreffenden Auferstehung nicht als Schlußmirakel der



Kirchengeschichte irgendwo am Rande stehenbleibt, sondern im strengen Zusammenhang gesehen wird mit dem fleischgewordenen Gottessohn, der «wahrhaftig» (ἀληθῶς) auferstand von den Toten als «der Erstling der Entschlafenen» (1. Kor. 15, 20).

*Glarus.*

*Werner Bieder.*

## Jacob Burckhardt als Student der Theologie bei Hagenbach und De Wette.<sup>1</sup>

Die Probe, ob die geistige Welt Jacob Burckhardts, wie sie sich zu Beginn seines zwanzigsten Lebensjahres gestaltet hatte, ihr Eigengewicht zu bewähren vermöge, begann für den aus Neuenburg Zurückkehrenden schon wenige Tage nach seiner Ankunft in Basel. Das Experiment, ob nicht doch die Theologie, wenn er sie zu studieren beginne, ihn plötzlich innerlich packen werde, gestaltete sich um so schwerer, als der damalige Zustand der Wissenschaften keine schroffen Alternativen zu stellen schien. Die einzelnen Disziplinen waren noch viel inniger miteinander verschwistert als später. Noch viel leichter schien das krude Entweder-Oder durch ein freundliches Sowohl-Als auch ersetzt werden zu können. Nie sind Theologie und Historie so innig verbunden gewesen wie in der damaligen Phase der protestantischen Wissenschaft. Und die Männer, die in Basel als die bedeutendsten Lehrer der Theologie Burckhardt entgegentraten, verkörperten dieses Zwiegespann der Disziplinen wie wenig andere: De Wette und Hagenbach. In ihrem theologischen System war der Gedanke einer Verschmelzung theologischen und historischen Wissens zu einem Programmpunkt geworden.<sup>2</sup> Burckhardts

<sup>1</sup> Der folgende Text entspricht einem Vortrag, der im kleinen Kollegenkreis gehalten wurde. Er stammt aus dem Manuskript zu einem ersten Band der Biographie Jacob Burckhardts, die der Verfasser auf Grund des Nachlasses ausarbeitet.

<sup>2</sup> Vgl. K. R. Hagenbach, *Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu De Wettes Tod 1849*, Zur vierten Säcularfeier der Universität Basel im Auftrag der theologischen Fakultät verfaßt, Basel 1860, p. 57 ff., und Eberhard Vischer, *Die Lehr-*