

Die Auferstehung Jesu im Licht der Lehre der Rabbinen während und nach der Zeitenwende

Dr. Sr. Oda Hagemeyer OSB

26

Das Verständnis des Osterglaubens an die Auferstehung Jesu ist in den letzten Jahrzehnten beinahe eine Schicksalsfrage geworden. Eine Flut der verschiedenartigsten theologischen Untersuchungen bemühte sich um die Erklärung, wie es überhaupt zu diesem „Osterglauben“ kam. Man stolperte darüber, daß die sogenannten „Ostererzählungen“ der Evangelisten und der Apostelgeschichte durchaus nicht in den Einzelheiten miteinander übereinstimmen. Und es fiel demgemäß schwer, sie noch wie bisher als echte „Erlebnisberichte“ und somit als historische Überlieferung zu bewerten. Das führte zu neuartigen Lösungsversuchen. Man erklärte die Berichte der Jünger über die Erscheinungen des Auferstandenen als Erzählungen über ein „als ‚Offenbarung‘ verstandenes Widerfahrnis als auslösenden Moment“.¹ Oder man meinte: „Der Glaube an die Auferstehung ist keine Erfindung von Menschen, sondern eine Offenbarungsgnade Gottes in und durch Jesus selbst (Gal 1,1. 16; Mt 16, 16–18)“; „diese Gnade ist kein plötzlicher ‚Einfall von oben‘, also kein Hokuspokus, sondern ist wirksam in und durch *psychische* Realitäten und Erfahrungen von Menschen“.² Nämlich: Die Ostererfahrung ist „die Erfahrung der *neuen* (pneumatischen) Gegenwart des auferstandenen Jesus.“ Und: „Durch die Erfahrung dieser erneuten Gegenwart *bei ihnen* erfahren die Jünger, daß Jesus auferstanden ist. Auferstehung ist daher zugleich Geistsendung“.³ Die „visuellen Nebenerscheinungen“ sind demnach „höchstens ein emotionsgeladenes *Zeichen* dessen, was ihnen wirklich überraschend widerfuhr: die Erfahrung der *Heilsgegenwart* Jesu mitten unter den Seinen auf Erden“.⁴ Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß Jesus seinen Jüngern *nicht* leiblich erschienen ist, sondern daß sie nur „pneumatisch“ erfahren, daß er mit seinem Geist mitten unter ihnen war. Die Osterevangelien sind hiernach „Geschichten“, die um „Geschichte“ kreisen, um das Erfahrene den Nachfahren deutlich zu machen. Mit anderen Worten: Es sind „Aussagen von Menschen, die die Osterbotschaft vernommen haben und diese jeweils auf ihre Weise in Form von Geschichten bezeugen“.⁵

Letztlich geht es bei diesen Erklärungsversuchen um die Schwierigkeit, zu glauben, daß Jesus als leibhafter Mensch aus dem Grabe zurückgekommen ist. Gibt es da nicht eine Möglichkeit, aus der zeitgenössischen jüdischen Mentalität eine bessere Erklärung zu finden, nach der es sich nicht bloß um „Geschichten“ über „Geschichte“ handelt, sondern um leiblich geschehene Realitäten?

Wie stand es denn zur Zeit Jesu mit dem Auferstehungsglauben Israels? In dem neuen Arbeitsbuch „Christen und Juden“ zur gleichnamigen Studie des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland⁶ faßt H. Kremers dies kurz

¹ Anton Vögle, wie kam es zum Osterglauben? (1975) S. 103.

² Edward Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. (Freiburg/Br. 1979) S. 90. (Unterstreichung von mir.)

³ Ebda. S. 95. 94. (Doppelunterstreichung von mir.)

⁴ Ebda. S. 96.

⁵ Jacob Kremer. Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte (1977) S. 231.

⁶ Gütersloh 1979.

und treffend zusammen: „Israel hat schon seit seiner Frühzeit geglaubt, daß sein Gott Herr über Leben und Tod ist und darum Tote zu neuem Leben erwecken kann (vgl. 1 Kön 17,17–24). Neben diesem Glauben an den Gott, der Tote lebendig macht, und durch diesen Glauben mitbegründet, entstand nach dem Babylonischen Exil auch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das Weltgericht (vgl. z. B. Dan. 12, 2f.). Dieses Weltgericht sei der Übergang von der schuld- und fluchbeladenen Menschheitsgeschichte zur messianischen Heilszeit bzw. zu einer neuen heilen Welt. Diese Hoffnung war zur Zeit Jesu im ganzen jüdischen Volk verbreitet, nur die Sadduzäer verwarfen sie“⁷.

Dem fügt Kremers noch einige notwendige Feststellungen hinzu:

„Im Neuen Testament wird die *Auferstehung Jesu* nie als Wiedererweckung eines einzelnen Toten, sondern immer als *eschatologisches Geschehen* verstanden, als Zeichen des Beginns der Auferstehung aller Toten und des Anbruchs der Heilszeit. Denn der auferweckte Jesus kehrt ja nicht in sein irdisches Leben zurück, um wie bisher weiter zu leben und dann zu sterben wie die einzelnen Toten, die vor ihm auferweckt wurden. Er erscheint vielmehr seinen Jüngern *in einem verklärten Leib, als eine Gestalt der zukünftigen Welt*“⁸.

Hier fällt das Schlüsselwort. Jesus erscheint nicht in demselben materiellen Leib seines bisherigen Erdenwandels, sondern „*in einem verklärten Leib, als eine Gestalt der zukünftigen Welt*“.

Was ist das?

Zur Beantwortung dieser Frage geben uns die Rabbiner aus der Zeit Jesu und aus der Zeit nach seinem Sterben und Auferstehen hilfreiche Auskünfte⁹. Sie bieten mit ihren Aussagen eine Möglichkeit zur Lösung des Problems, welcher hebräische bzw. aramäische Ausdruck denn überhaupt in Frage kam, um von der leiblichen Auferstehung, vom Leib des Auferstandenen zu sprechen. In der Sprache der Rabbinen, d. h. in der Umgangssprache Jesu, im Aramäischen, erscheint um die Zeitenwende ein Wort, das in der Bibel nur ein einziges Mal zur Bezeichnung des „Leibes“ gebraucht wurde. In der Bibel ist durchweg nur die Rede von „Fleisch und Blut“, wenn vom Menschen bzw. von seinem Leib gesprochen wird: *basār wa dām*. Nur ein einziges Mal wird ein anderer Ausdruck verwandt, nämlich in dem Bericht über die Beisetzung des getöteten Saul: „Es erhoben sich alle wehrfähigen Männer (von Gilead), nahmen den Leib (*gūfāh*) (des ermordeten) Sauls und die Leiber (*gūfōt*) seiner Söhne und brachten sie nach Jabesch“ (1 Chr 10,12. Vgl. 1 Sam 31,12: *gawiāt*). Hier wird also ein sonst in der Bibel ungebräuchliches Wort verwandt: *gūf*. Über die Bedeutung dieses Wortes erhalten wir erst in der

⁷ Ebda. S. 119.

⁸ Ebda. (Unterstreichung von mir.)

⁹ Vgl. die Dissertation von Anna Wahle (Schw. Hedwig) bei Prof. Kurt Schubert: Das Problem der rabbinischen Anthropologie (Wien 1971). (Mskr. in der Wiener Staatsbibliothek.) (Für die zahlreichen rabbinischen Quellenangaben verweisen wir auf das Original.)

rabbinischen Literatur nähere Auskunft. Die Bezeichnung des Menschen als „Fleisch und Blut“ (basār wa dām) wird dort vielfach ersetzt durch den Begriff gūf. Und dieses Wort erhält nun im Mittelhebräischen und Aramäischen „einen außerordentlich großen Bedeutungsumfang“¹⁰. Es kann bedeuten: Höhlung, hohler Raum, Körper, Leib und von daher schließlich: *Person*. Auch nach den von Hedwig Wahle untersuchten Texten bedeutet gūf „eigentlich den Körper, aber auch das Wesentliche und daher die ganze Person“¹¹. Die Rabbinen unterschieden in ihrem Sprachgebrauch im Grunde nach alter jüdischer Gewohnheit nicht zwischen Seele und Leib, wie das bei den Griechen üblich war. Der Mensch ist für sie eine Einheit aus Seele und Leib, die das eine Mal mit dem Ausdruck für Seele (nefesch), das andere Mal mit dem Ausdruck für Leib oder Körper bezeichnet wird: gūf. Und sie entwickelten eine ganze Lehre über diesen gūf. Die Seele wird nach ihrer Auffassung vor dem Menschen geschaffen und im gūf aufbewahrt¹². Ja, die noch zu erschaffenden Seelen befinden sich im gūf. Nach Raschis Deutung ist dieser gūf die *Verhüllung der göttlichen Thronstätte*, die die Schekhina von den Engeln trennt“¹³. Und Raschi verwendet diesen Ausdruck auch für die *himmlischen Ruhokammern*, in denen die Seelen der Verstorbenen aufbewahrt werden. „Demnach wäre also der gūf, in dem die Seelen vor ihrem Erdendasein existieren, identisch mit dem Ort, zu dem sie nach ihrem Erdenleben wieder zurückkehren.“ Somit könnte gūf auch die *Nähe Gottes* symbolisieren¹⁴. Nach Gustaf Dalman¹⁵ wird dieses von den Rabbinen so vielfach gebrauchte Wort gūf „auch zu einem Ausdruck für ‚selbst‘, z. B.: ‚gūphō schellap-pēsah‘, ‚das Passahlamm selbst““¹⁶. Diese letztere Deutung sei aber nicht ohne weiteres auf Jesu Passahmahl zu beziehen; die gleich zu erörternden Worte Jesu beim letzten Abendmahl könnten vielmehr, wenn wir sie ins Aramäische rückübersetzen, nur heißen: dēn hū gūfī, „das ist mein *Leib*“¹⁷. Johannes Betz sagt hierzu in seinem Kolleg über „die Sakramente der Kirche“ (Wintersemester 1977/78): „Die Begriffe ‚Leib‘ und ‚Blut‘ (im letzten Abendmahl) sind nicht griechisch-dichotomistisch als Teile des Menschen, sondern im hebräisch-ganzheitlichen Sinn als die konkrete ganzheitliche Person zu verstehen, die einen Leib nicht nur hat, sondern Leib *ist*.“ J. Betz nennt auch in diesem Kolleg und in seinem preisgekrönten Werk „Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter“¹⁸ jene Theologen, die mit Gustaf Dalman der Meinung sind, daß Jesus im Letzten Abendmahl eben dieses Wort gūf ge-

¹⁰ Vgl. Meyer in ThWNT VII (1964) S. 115.

¹¹ A.a.O. (Anm. 9) S. 29.

¹² Textbeispiele ebda. (Anm. 9) S. 30–45.

¹³ Wahle a.a.O. (Anm. 9) S. 53.

¹⁴ Vgl. Wahle a.a.O. (Anm. 9) S. 53f.

¹⁵ Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) S. 130f.

¹⁶ Pes. X 3, Tos. Pes. X 9.

¹⁷ Ebda. S. 131.

¹⁸ Band I/1 (1955) S. 40, Anm. 139; Band II/1 (1961) S. 37 u. Anm. 155.

braucht hat, um zu sagen: „Dies ist mein Leib.“¹⁹; er selber entscheidet sich aber wegen der anfänglich geringen Bedeutung dieses Wortes *gūf* für das Wort *bāsār* = Fleisch²⁰.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Übersetzung der Abendmahlsworte Jesu durch Franz Delitzsch in seiner hebräischen Bibelausgabe. Er gibt das Wort Jesu „mein Leib“ durchweg mit *gūfī* wieder, sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus (1 Kor 11,24). Dies ist insofern auffallend, als das Wort *gūf*, wie gesagt, im Alten Testament in diesem Sinn überhaupt nicht vorkommt, sondern erst in der Sprache der Rabbinen in der oben angegebenen Bedeutung, nämlich vor allem als Bezeichnung von „Körper“ und „Leib“ im Sinne von „Person“. Selbst die neue hebräische Markusübersetzung von Robert Lisle Lindsey²¹ gibt Mk 14,22 wieder mit den Worten: *zæh gūfī*, „das ist mein Leib“. Wir haben hier offenbar eine durch die Jahrtausende währende rabbinische Tradition vor uns. Das bestätigt auch die hebräische Übersetzung des Neuen Testaments durch den 1533 geborenen Elias Hutter, der als Professor der hebräischen Sprache von Kaiser Rudolf II. das Privileg zur Herausgabe der gesamten Bibel in verschiedenen Sprachen, vor allem in Hebräisch, erhielt. Im 1599 herausgegebenen zwölfsprachigen Neuen Testament verwendet er bei allen drei Synoptikern in den Einsetzungsworten Jesu immer das inhaltsreiche rabbinische Wort *gūf*: *zæh hū gūfī* (Mt 26,26); *zōt iæsch gūfī* (Mk 14,22); *zōt iæsch gūfātī* (Lk 22,19). Wenn der Wert seiner polyglotten Bibel auch durch manche Harmonisierungsversuche beeinträchtigt wird, so ändert dies nichts an seinem Zeugnis alter Tradition im dargestellten Sprachbereich.

Auch im Hinblick auf die Auferstehung geht Delitzsch nicht anders vor. In 1 Kor 15, 35ff. gebraucht er konstant das Wort *gūf*. Zunächst Vers 35: „Wie werden die Toten auferstehen und mit welcherlei *Leib* werden sie kommen?“ „Leib“ wird auch hier mit *gūf* übersetzt, obwohl Delitzsch sicher wußte, daß dies Wort im Alten Testament so nicht vorkommt. Weiter Vers 37: „Was du säst, ist nicht der *Leib*, der werden soll, sondern ein bloßes Korn.“ Auch hier wieder: *gūf*. Der Leib, der werden soll, ist der *gūf*. – Vers 38: „Gott aber

¹⁹ Im Kolleg zitiert: G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 132; E. Schweizer, *ThWNT VII* (1964) S. 1056; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1969) 83; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (1972) 229 hält beide Termini (*gūf*, *bāsār*) für möglich. In: „Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter“ Bd. I S. 40; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1940) 239; R. Behm, *ThWNT III* 735; E. Käsemann, *Das Abendmahl im NT* (1937) 66; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit II* (1948) 369; N. Johannsson, *Det urkristna nattvardsfirandet* (1944); W. Marxsen, *Die Einsetzungsberichte* (Diss. Kiel 1949); K. G. Kuhn, *Die Abendmahlsworte*: *ThLZ* 75 (1950) 406; Fr. J. Leenhardt, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (1948). – In Bd. II/1 (S. 37 Anm. 155): W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (1953); E. Schweizer: *RGG I* 3 14; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955) 125; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*: *Ntl. Abhandlungen* 20/4 (1955) 119ff. ohne Entscheidung.

²⁰ Betz nennt auch jene Theologen, die seine Meinung teilen: Bonsirven, *Hoc est corpus meum: Biblica* 29 (1948) 218; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960) 191–194; 103–105; ders., *Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu*: *ET h* 8 (1948) 60; J. Bonsirven, „*Hoc est corpus meum*“: *Bi* 29 (1948) 215–219.

²¹ Jerusalem (1973) S. 146.

gibt ihm (dem Samenkorn) einen *Leib*, wie er will, und einem jeglichen Samen seinen eigenen *Leib*.“ Wiederum beidemal: gūf. – Vers 40: „Und es gibt himmlische *Körper* und irdische *Körper*; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen *Körper* und eine andere die irdischen *Körper*.“ Viermal wird hier wiederum das Wort gūf verwandt. Vers 44: „Es wird gesät ein *natürlicher Leib* (gūf napheschī), (wörtlich: ein Seelenleib), und es wird auferstehen ein *geistlicher Leib* (gūf ruchanī). „Gibt es einen *natürlichen Leib* (gūf napheschī) (einen Seelenleib) (griechisch immer: ψυχικόν), so gibt es auch einen *geistlichen Leib* (gūf ruchanī) . . .“ Delitzsch verwendet in diesen letzten Sätzen das Wort gūf sowohl für den „natürlichen“ Leib, den „Seelenleib“, als auch für den „geistlichen“ Leib. Und er bleibt auch dabei bei allen übrigen neutestamentlichen Aussagen. So z. B. Phil 3, 21: „Christus wird den *Leib unserer Niedrigkeit* verwandeln, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit (beidemal gūf). Diese Redeweise des hl. Paulus stimmt verblüffend überein mit der Tatsache, daß die Rabbiner zur Zeit Jesu zwar auch schon die griechische Auffassung kennengelernt haben, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht, sie aber (scheinbar ohne Schwierigkeit) in ihr jüdisches Denken transponierten und überhaupt nicht auf den Gedanken kamen, gleich den Griechen wegen dieser Dichotomie von Leib und Seele an der Unsterblichkeit des *ganzen* Menschen bzw. an seiner Auferstehungshoffnung zu zweifeln. Anna Wahle belegt durch eine Fülle von Zitaten aus dem rabbinischen Schrifttum im Gesamttext ihrer Dissertation, wie das griechische Denken mühelos in die semitische Vorstellung von der Ganzheit des Menschen eingebunden wurde und wie so der Mutterboden entstand für die christliche Auffassung von der Auferstehung des Menschen mit Leib und Seele. Es „ist die Überzeugung der Rabbinen, daß der Mensch eine psycho-physische Einheit ist, eine Einheit aus Leib und Seele.“ Aussagen, in denen ein Wort für Seele verwandt wurde, bezogen sich auch auf den Körper, und umgekehrt: Ausdrücke für den Leib enthielten Aussagen über den psychischen Teil des Menschen²². Wenn die Rabbiner also von der Seele sprachen, meinten sie zugleich den gūf, den Leib, und wenn sie vom „natürlichen“ gūf sprachen (wie oben auch Paulus), hatten sie doch auch da schon das im Auge, was bleibend ist, das, worin das Sterbliche übergehen muß: den unsterblichen gūf, den unsterblichen, geistigen Leib.

Nicht unerwähnt mag in diesem Zusammenhang auch bleiben, daß selbst in der jüdischen Kabbala die Vorstellung vom „Seelen-Gūf“, dem Behälter der präexistenten Seelen, eine wichtige Rolle spielt; nach der Inkarnierung der Seelen begann die Erwartung des Eschaton, des Endes der Zeiten²³.

Diese hartnäckige Verwendung des Wortes gūf bis in unsere Tage ist kaum anders zu erklären, als daß die rabbinische vielfältige Wortbedeutung sich seit der Zeit Jesu in den vergangenen 2000 Jahren bis heute erhalten hat. Die

²² A.a.O. (Anm. 9) S. 196.

²³ Vgl. Gershom Scholem. Ursprung und Anfang der Kabbala (1962) S. 78f. 155f. 166f. und die dort zitierten bJeb 62a. 63b. Vgl. b Chag 12 b. Ferner: Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion (1972) S. 331f. 394.

Rabbiner verstanden unter gūf nicht schlechthin einen gewöhnlichen materiellen Leib, sondern eine anders geartete Wesenheit, die dem Transzendenten verhaftet ist. Aber dieser gūf ist ein realer Körper. Darum kann Kurt Schubert mit Recht sagen: „Eine Einordnung der neutestamentlichen Quellen in den Kontext der jüdischen Religionsgeschichte spricht . . . dafür, daß die Osterzeugen tatsächlich Jesus als nach Tod und Grab Lebendigen und ihnen körperlich Begegnenden erfahren und diese Erfahrung im Sinne von eschatologischer Endgültigkeit als Auferstehung verstanden haben“²⁴. Wenn wir daher die bei Raschi angedeutete Vorstellung vom gūf als der „Verhüllung der göttlichen Thronstätte“ bedenken, dann ist es dementsprechend auch vorstellbar, daß Jesus beim Letzten Abendmahl sagte: „dēn hū gūfi“, das heißt: „Das ist mein verhüllter göttlicher Leib, mein verklärter Leib.“ Das, was wir in der Eucharistiefeier, der Gedächtnisfeier des Letzten Abendmahls, genießen, ist hiernach im Vollsinn wirklichkeitserfülltes Symbol des Auferstandenen, es ist der Auferstandene, der sich in dieser Erscheinungsform uns mitteilt. Seine „pneumatische Gegenwart“ stimmt überein mit seiner sakramental realen Gegenwart.

Gerade „die anthropologischen Vorstellungen des Judentums im Zeitalter Jesu lassen eigentlich keine andere Schlußfolgerung zu“²⁵. Es ist „im alttestamentlichen Menschen die Voraussetzung gegeben, einer Auferstehungshoffnung zu bedürfen und sie nicht für absurd zu halten“²⁶, da für ihn das Leben an den Körper gebunden ist – eben im Gegensatz zu jenem griechischen Denken, das infolge der Dichotomie, der Auffassung vom Getrenntsein von Leib und Seele, nicht an eine Auferstehung glauben konnte.

Zugleich muß aber auch gesagt werden, daß es im Grunde wenig ausmacht, ob Jesus seinen Leib als basār oder als gūf bezeichnete. Denn basār ist von vorneherein eine massive Realität. Nur hat gūf dem Wort basār dies voraus, daß es ein deutlich transzendentes Gepräge besitzt. Im Grunde hieß schon seit der durch Jes 26,19 gekennzeichneten frühen Erkenntnis: „Deine Toten werden leben, ihre Leichname werden auferstehen . . .“ die „Auferstehung . . . nichts anderes als neues Leben, an dem der Mensch als Ganzes, als Einheit von Körper und Seele, beteiligt ist“²⁷.

Zum Schluß sei nochmals betont, daß die Botschaft von der Auferstehung Jesu gleichbedeutend war mit der Verkündigung der mit Jesus begonnenen eschatologischen Auferstehung aller Toten. Jesus ist mit seiner Auferstehung der „Erstling geworden unter denen, die da entschlafen sind“ (1 Kor 15,20). Darum zeigt das Matthäusevangelium den Anbruch des endzeitlichen Gerichts Gottes über die Welt an durch die Aussage, daß in der Todesstunde Jesu in Jerusalem Tote auferstanden (Mt 27, 50–53). Jesu Auferstehung bestätigt ihn als den verborgenen und jetzt inthronisierten Messias. Als der

²⁴ In: Kairos NF, XV. Jgg. 1973 H. 1/2 S. 92. Vgl. ders.: „Auferstehung Jesu“ im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums: Bibel und Liturgie 43 (1970) S. 25–37.

²⁵ Ders., a.a.O. S. 93.

²⁶ Kurt Schubert. Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit. In: BZ NF Jgg. 6, 1962, S. 177–214, spez. 187.

²⁷ Ders., a.a.O. (Anm. 26) S. 188.

Messias beginnt er sein königliches Amt mit den Worten: „Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben“ (Mt 28,18); und als der königliche Messias sendet er seine Jünger zu allen Völkern, damit sie seine messianische Herrschaft verkünden (Mt 28,19f.; Lk 24, 47f.; Apg 1,8). „Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, daß er über Tote und Lebendige Herr sei“ (Röm 14,9).

Wir können also feststellen:

Wenn im rabbinischen Bereich zur Zeit Jesu auch die griechische Auffassung, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht, bereits allgemein bekannt und sogar anerkannt war, so hat man trotzdem die alte anthropologische Vorstellung, daß menschliches Leben nur körperlich bestimmt sein kann und ist, nie aufgegeben. Zur Wiedererweckung der Toten gehört der Leib. Die Rabbiner verbanden die alttestamentliche Überzeugung von der Zusammengehörigkeit von Leib und Leben mit jenem griechisch-philosophischen Dualismus von Seele und Leib, und daraus entstand die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches als eine „Synthese altorientalisch-biblischer und griechischer Vorstellungen“, als das „konstituierende Element für die sich ausbildende christliche Theologie und jüdische Tradition“²⁸.

²⁸ Ders., a.a.O. (Anm. 26) S. 214. Vgl. hierzu auch die heute sich ausbildende Wissenschaft von der lebensmäßigen Interdependenz von Leib und Seele, etwa bei Walther Bühler, *Der Leib als Instrument der Seele* (1978).

Es werden die Leiber der Heiligen ohne irgendwelche Makel und Mißbildung und ohne alle Verderbtheit und drückende Schwerfälligkeit auferstehen. Die Leichtigkeit, die ihnen innewohnen wird, wird ebenso groß sein wie ihre Glückseligkeit. Darum heißen sie auch geistige Leiber, da sie zweifelsohne wirkliche Leiber und keine (bloßen) Geister sein werden. Denn geradeso wie der Körper in seinem jetzigen Zustand seelisch genannt wird, obwohl er doch ein Körper und keine Seele ist, so wird er dann ein geistiger Leib sein, weil er ein Leib und kein (bloßer) Geist sein wird. Demnach wird er, was die Verderbnis betrifft, die hienieden die Seele beschwert, und die Fehler, deretwegen das Fleisch wider den Geist gelüftet, dann nicht mehr Fleisch, sondern nur noch Körper sein; denn Körper gibt es ja nach dem Zeugnis der Schrift auch im Himmel. So heißt es zum Beispiel „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht in Besitz nehmen“. (1 Kor 15,50) Und gleichsam zur Auslegung des Gesagten wird noch hinzugefügt: „Und die Verwesung wird die Unverweslichkeit nicht in Besitz nehmen.“

Augustinus: Handbüchlein 23,91
