

Aspekte des Unkörperlichen im christlichen Denken*

Dieter TRAUDEN

Betrachtet man das Christentum in seiner heutigen Form, so scheint es auf den ersten Blick eine in hohem Maße das Körperliche betonende Religion zu sein. Zur Erlösung der Menschheit sandte Gott seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus zu uns hernieder, dieser ist „Fleisch geworden“, wie es im katholischen Trienter Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 1564 heißt, und ist sowohl wahrer Gott als auch wahrer Mensch. Zur Vergebung unserer Sünden erlitt er während der Passion körperliche Foltern und starb darauf am Kreuz. Am dritten Tag nach seiner Grablegung erhebt er von den Toten und erscheint seinen Anhängern körperlich. Zum Beweis, dass es sich dabei keineswegs um eine geisterhafte Erscheinung handelte, weist das Lukas-Evangelium (Lk 24,40ff.) z.B. dezidiert darauf hin, dass er Nahrung zu sich nimmt: „Sie [d.h. die Jünger] gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch; er nahm es und aß es vor ihren Augen.“¹ Dann wird er körperlich in den Himmel aufgenommen. Zur Erinnerung an den neuen Bund, den Christus mit den Menschen schloss, nehmen die Gläubigen noch heute während der Messfeier bei der Heiligen Kommunion mit der Hostie den Körper Gottes in sich auf, wobei der Priester spricht: „Der Leib Christi.“ Am Ende der Zeit erwarten die Christen schließlich die körperliche Auferstehung von den Toten, die „Auferstehung des Fleisches“.²

Solche klaren, auf den Körper bezogenen Aussagen waren jedoch vor allem in der Frühphase des Christentums, in den ersten Jahrhunderten nach Christus, keineswegs unumstritten. Erst in einem langen Prozess der Diskussion über das Wesen des Erlösers bildete sich allmählich das heutige christliche Glaubensbekenntnis heraus. Zunächst gab es eine Vielzahl von Glaubensgemeinden, deren Vorstellungen über Christus von den Lehren der Theologen in den damaligen Hauptzentren der christlichen Kirche (Jerusalem, Antiochien, Ephesus etc.) abwichen. Schon bald wurden diese Gruppen zu Häretikern erklärt und mit den unterschiedlichsten Namen belegt, doch sie selbst dürften sich in den meisten Fällen schlicht als Christen verstanden haben, ja sogar als die

eigentlichen, wahren Christen.

Zu diesen Christen mit von den Lehren der Hauptkirchen abweichenden Ansichten gehörten vom 1. bis 4. Jahrhundert nach Christus verschiedene Gruppierungen, die heute meist unter der Bezeichnung „gnostische Sekten“ zusammengefasst werden.³ Obwohl ihre Anschauungen in vielen Einzelheiten voneinander abwichen, stimmten sie doch in wesentlichen Aspekten überein. Dazu gehört der Glaube an einen vollkommenen allumfassenden Gott, dessen Kind Christus, aber nicht Jesus ist. Jedoch ist dieser vollkommene Gott nicht der Schöpfer der Welt, sondern aus ihm emanieren mehrere göttliche Mächte, von denen eine in Sünde fiel, woraus ein unvollkommener Gott entstand, der „Demiurg“ (aus dem Griechischen für „Handwerker“). Dieser Demiurg hat keine Kenntnis des wahren Gottes und erschuf die Welt in einem Akt des Hochmuts. Bei der Erschaffung des Menschen schloss er kleine Funken des wahren göttlichen Lichts, deren er aufgrund der Göttlichkeit seiner Erzeugerin habhaft war, in die Materie ein. Diese Funken sind das dem Menschen innewohnende geistige Prinzip, dessen er sich bewusst werden muss, um sich von der Verhaftung an die materielle Welt lösen und zu dem wahren Gott zurückkehren zu können. Das Körperliche wird also als eine Art Kerker gesehen, dem es zu entfliehen gilt.

Um den Menschen auf ihrem Weg zu helfen, entsandte der wahre Gott Christus in die Welt, der sich in dem Menschen Jesus inkarnierte. Der unkörperliche, geistige Christus und der körperliche Jesus sind also nicht dasselbe. Einige gnostische Sekten gingen davon aus, dass Christus den Körper Jesu bereits vor dessen Tod verließ, so dass nicht der göttliche Christus, sondern nur der Mensch Jesu am Kreuz starb. Dabei handelt es sich womöglich um eine Interpretation des Matthäus-Evangeliums (Mt 27,46), in dem der am Kreuz hängende Jesus ausruft: „Eli, Eli, lema sabachtani?“ („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) Im gnostischen Judas-Evangelium, das bereits der Kirchenvater Irenäus von Lyon (ca. 130-200 n. Chr.) in seinem Werk *Adversus haereses* (Gegen die Häresien, ca. 180 n. Chr., dort I,31-1) erwähnt und von dem eine aus dem 4. Jahrhundert stammende Kopie um 1978 in Mittel-Ägypten aufgefunden wurde, weist Jesus Judas auf dessen besondere Stellung unter den Jüngern hin und fordert ihn selbst zum Verrat auf, nach der englischen Übersetzung des koptischen Textes mit den Worten: „But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me.“ (Judas-Ev. 56)⁴ Der mit Hilfe des Judas ins Werk gesetzte Tod Jesu bedeutet dem-

nach die Befreiung seiner im Körper eingeschlossenen spirituellen Persönlichkeit.

Ähnliche abweichende Vorstellungen wie die der gnostischen Sekten begegneten unter anderem im Manichäismus (3.-4. Jhd. n. Chr.), der von einem Kampf des göttlichen Lichtreiches gegen das Reich der Finsternis und der Materie ausging, im Apollinarianismus (4. Jhd. n. Chr.), dessen Anhänger daran glaubten, dass in Jesus der göttliche Logos an die Stelle seiner menschlichen Seele getreten und nur sein Körper menschlich geblieben sei, und im Doketismus (2. Jhd. n. Chr., von gr. „dokein“ = „scheinen“), nach dem Jesus Christus nur scheinbar einen physischen Körper, einen „Scheinleib“, besessen und daher am Kreuz auch keine Leiden empfunden habe. Auf dem Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) wurden derartige Lehren von den christlichen Kirchen als häretisch gebrandmarkt und ein Glaubensbekenntnis verfasst, das auf dem zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381 n. Chr.) bekräftigt und auf dem Konzil von Ephesos (431 n. Chr.) nochmals bestätigt und für alle Zeiten als unveränderbar erklärt wurde. In diesem Glaubensbekenntnis heißt es, Jesus Christus sei „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahre[r] Gott aus wahren Gott, [...] der wegen uns Menschen und wegen unserer Erlösung hinabgekommen ist und inkarniert worden ist, Mensch geworden ist“.⁵

Ungeachtet dessen drängte jedoch auch in späteren Zeiten immer wieder solch häretisches Gedankengut an die Oberfläche, so z.B. in der Bewegung der Katharer (von gr. „katharós“ = „rein“; davon abgeleitet das deutsche Wort „Ketzer“), die sich ab dem 9. Jahrhundert unter dem Namen „Bogomilen“ auf dem Balkan ausbreitete, später auch in Italien und in einigen Gegenden entlang des Rheins, vor allem aber im 12. Jahrhundert unter dem Namen „Albigenser“ in Südfrankreich. Der Glaube der Katharer war wie der der Manichäer dualistisch: Auf der einen Seite steht der gute und wohlwollende Gott Jehova, Herr des Lichtes und Herrscher über das Reich der reinen Geister, auf der anderen Seite Luzifer, Schöpfer und Herr des Reiches der materiellen Welt, der die Seelen gefallener Engel in menschlichen Körpern eingekerkert hat. Christus kam, um diese Seelen zu erlösen und ihnen den Weg zurück ins Licht zu zeigen. Hiervon ausgehend wiesen die Katharer die Idee einer echten Menschwerdung Gottes zurück, für sie war Christus ein reiner, d.h. unkörperlicher Geist, der sich nur mit einem Scheinleib umhüllte. Das letzte Ziel der Nachfolge Christi war deshalb nach katharischer Auffassung nicht die Auferstehung des Körpers, sondern die Befreiung des Geistes von der

materiellen Welt.

Doch nicht nur in den Lehren häretischer Bewegungen, sondern auch in Texten, die in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurden, ergeben sich Fragen hinsichtlich der „normalen“ Körperlichkeit Christi, vor allem nach seiner Auferstehung. Dies wird besonders an einigen Erscheinungsszenen in den Evangelien deutlich. Das Lukas-Evangelium z.B. berichtet, wie der auferstandene Jesus zweien seiner Jünger auf dem Weg zu dem Dorf Emmaus begegnet (Lk 24,13-35; s.a. Mk 16, 12). Zunächst erkennen sie ihn nicht und waren „wie mit Blindheit geschlagen“ (Lk 24,16). Als er dann mit ihnen zu Tisch sitzt und das Brot bricht, „[d]a gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24,31). Dieses plötzliche Verschwinden widerspricht den Gesetzen der normalen Körperwelt und legt den Gedanken nahe, dass der Autor des Lukas-Evangeliums hier im Gegensatz zu der eingangs zitierten Stelle bei dem Körper des Auferstandenen an einen pneumatischen, d.h. überirdischen oder geistigen Leib gedacht haben könnte.

Eine andere berühmte Stelle im Johannes-Evangelium lässt sich ebenfalls in dieser Weise interpretieren. Während das Matthäus-Evangelium (Mt 28,9) berichtet, dass Maria aus Magdala und die „andere Maria“ (Mt 28,1), als ihnen bei ihrem Grabbesuch der auferstandene Jesus erscheint, sich vor ihm niederwerfen und seine Füße umfassen, ihn also körperlich berühren, kommt es nur im Johannes-Evangelium zu einer Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena allein (Joh 20,11-18), die ganz anders verläuft und Übersetzern wie Theologen bis heute Schwierigkeiten bereitet. Am Grab sieht Maria auf einmal den auferstandenen Jesus vor sich stehen, erkennt ihn aber zunächst nicht und hält ihn für einen Gärtner. Erst als er sie anspricht, weiß sie plötzlich, wer er ist. Daraufhin spricht Jesus nach dem griechischen Originaltext folgende Worte zu ihr: „*mê mou haptou / oupô gar anabebêka pros ton Patera*“ (Joh 20,17). In der lateinischen Übersetzung der Vulgata lautet die gleiche Stelle: „*noli me tangere / nondum enim ascendi ad Patrem meum*“. Schon dem Kirchenvater Augustinus (354-430 n. Chr.) bereitete diese Bibelstelle Kopfzerbrechen. In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium (*In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*; 414-417 n. Chr.) weist er darauf hin, dass dieser Text zu Aussagen in den anderen Evangelien in Widerspruch zu stehen scheint, und versucht ihn dann folgendermaßen theologisch zu erklären:

Entweder also ist gesagt worden „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahen zu meinem Vater“, daß in jener Frau die Kirche aus den Heiden vorhergebildet wurde, die an Christus erst glaubte, als er schon zum Vater aufgefahen war, oder Jesus wollte, daß man so an ihn glaubte, d. h. so ihn geistig berühre, daß er und der Vater eins sind. In den innersten Sinnen desjenigen nämlich ist er gewissermaßen zum Vater aufgestiegen, der in ihm so vorangeschritten ist, daß er ihn als dem Vater gleich anerkennt; anders berührt man ihn nicht recht, d. h. anders glaubt man nicht recht an ihn. Es konnte aber Maria an ihn so glauben, daß sie ihn dem Vater ungleich hielt, was ihr allerdings verboten wird, indem zu ihr gesagt wird: „Rühre mich nicht an“, d. h. glaube an mich nicht so, wie du jetzt noch urteilst; du sollst dein Denken nicht zu dem ausdehnen, was ich für dich geworden bin, ohne zugleich zu dem fortzuschreiten, wodurch du geworden bist. Denn wie glaubte sie nicht noch fleischlich an ihn, den sie wie einen Menschen beweinete? „Denn ich bin noch nicht“, sagt er, „zu meinem Vater aufgefahen“; dort wirst du mich berühren, wenn du an mich glaubst als den dem Vater nicht ungleichen Gott.⁶

Die Luther-Bibel von 1545 übersetzt: „Ruere mich nicht an / denn ich bin noch nicht auffgefahen zu meinem Vater.“ Doch schien diese Aussage auch Luther offenbar erklärungsbedürftig, denn er versieht sie mit einer Randglosse in der es heißt: „Weil sie noch nicht gleubet / das er Gott war / wollte er sich nicht lassen anrueren / denn anrueren bedeutet gleuben.“⁷ Damit sollte wohl möglichen Zweifeln an der körperlichen Auferstehung Christi zuvorgekommen werden. Ähnlich argumentiert Paul Hoffmann 1979 im vierten Band der Theologischen Realenzyklopädie:

Es bedarf des befreienden Wortes Jesu, um Maria zum Glauben zu führen und ihr jene Sicht von Ostern zu erschließen, die weit über das Datum der Auferweckung hinausgeht. In V. 17b wehrt daher Jesu durch das ‚Berühre mich nicht‘ ein vordergründiges Verständnis der Begegnung im Sinne einer Rückkehr zu handgreiflichen Beziehungen ab [...].⁸

Die deutsche Einheitsübersetzung der Bibel von 1980 geht allen solchen Problemen aus dem Weg und übersetzt kommentarlos: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen.“ In Volker Siegerts Versuch aus dem Jahr 2008, das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, findet sich dagegen die Übersetzung: „Fass mich nicht an! Denn noch nicht bin ich aufgestiegen zum Vater.“⁹ Siegert kommentiert die Stelle wie folgt: „Dieser Vers dokumentiert die Unberührbarkeit des Auferstandenen bei Joh[annes] [...]. [...] Für Johannes ist

Gott Pneuma [...].¹⁰

Es zeigt sich also, dass die Texte der Evangelien hinsichtlich der Körperlichkeit des Auferstehungsleibes zu schwankend scheinen, oder besser gesagt, dass sie kein übereinstimmendes Bild davon vermitteln, was Körperlichkeit hier bedeutet. Der Apostel Paulus dagegen macht in seinem ersten Brief an die Korinther (ca. 50 n. Chr.) klarere Aussagen. Dort heißt es (1 Kor 15,35-58):

Nun könnte einer fragen: Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben? [...] Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. [...] Gesät wird ein irdischer Leib [gr. Text: *sôma psuchikon*; Vulgata: *corpus animale*; Luther 1545: *natuerlicher Leib*], auferweckt ein überirdischer Leib [gr. Text: *sôma pneumatikon*; Vulgata: *corpus spiritale*; Luther 1545: *geistlicher Leib*]. [...] Adam, der Erste *Mensch*, wurde ein *irdisches Lebewesen* [vgl. Gen 2,7; 3,19]. Der Letzte Adam [d.h. Christus] wurde lebendigmachender Geist. [...] Der Erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der Zweite Mensch stammt vom Himmel. [...] Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden. Damit will ich sagen, Brüder: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche. [...] Die Posaune wird erschallen, die Toten werden zur Unvergänglichkeit auferweckt, wir aber werden verwandelt werden. Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit.

An früherer Stelle schrieb Paulus schon (1 Kor 6,13): „Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott wird beide vernichten.“ Und im zweiten Brief an die Korinther liest man (2 Kor 5, 6-8): „Wir sind also immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, daß wir fern vom Herrn sind, solange wir in diesem Leib zu Hause sind; [...]. Weil wir aber zuversichtlich sind, ziehen wir es vor, aus dem Leib auszuwandern und daheim beim Herrn zu sein.“

Demnach denkt sich Paulus den Auferstehungsleib als einen geistigen bzw. pneumatischen und nicht als einen materiellen. Im Gegensatz zum Lukas-Evangelium, wo Jesus die Jünger auf „Fleisch und Knochen“ seines auferstandenen Leibes hinweist (Lk 24,39), geht Paulus nirgendwo von einer Wiederherstellung des physischen Körpers aus. Leider sagt er dabei nicht, wie er sich die „geistige“ Natur des neuen Leibes genau vorstellt, doch ergibt sich aus seinen Ausführungen etwa folgendes Bild: Der irdische Körper der Auferstandenen verbleibt im Grab, ihr neuer Leib ist unsterblich, er besitzt

keine Stofflichkeit, denn sie werden „in die Luft entrückt“ (1 Thess 4,17), wenn sie Christus begegnen, und der geistige Leib wird anatomisch und physiologisch anders sein als der irdische, da Gott den Bauch vernichtet (s.o.).¹¹

In seinem Bestreben, einander zu widersprechen scheinende christliche Lehren zu harmonisieren, versuchte Augustinus anfangs, die seit dem Frühchristentum verbreitete Doktrin von der „Auferstehung des Fleisches“ mit den Aussagen in den Paulusbriefen in Übereinstimmung zu bringen. In seiner relativ frühen kleinen Schrift *De fide et symbolo* (Über Glaube und Glaubensbekenntnis, 393 n. Chr., dort 10,24) stellt er zunächst fest, dass die Auferstehung des Leibes durch das christliche Glaubensbekenntnis verbürgt sei, doch dürfe man dabei nicht daran denken, was das „Fleisch“ jetzt, d.h. im Diesseits, sei, sondern was seine Natur später, d.h. im Jenseits, sein werde. Nach seiner „engelhaften Umwandlung“ werde es nämlich „nicht mehr Fleisch und Blut, sondern nur noch Leib“ sein. Wenn Paulus sage, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben würden (s.o.), so widerspräche dies nicht der Auferstehung des Fleisches, dieser Satz verweise lediglich darauf, welche Natur das, was jetzt Fleisch und Blut ist, dann haben werde. Der „überirdische Leib“, von dem Paulus spreche, sei nicht „Fleisch“ (im materiellen Sinn), sondern ein „verklärter Körper“, den der Apostel einen „spirituellen“ nenne. Im Alter rückte Augustinus allerdings von dieser Erklärung ab und revozierte sie in seinem Spätwerk *Retractationes* (Widerrufungen, 427 n. Chr., dort 1,17) ausdrücklich. Nun ging er davon aus, der Leib der Auferstandenen müsse dem Christi gleichen und ein Körper aus Fleisch und Blut sein, der von anderen berührt werden könne.¹²

Im Mittelalter beziehen dann Thomas von Aquin (ca. 1225-1274 n. Chr.) und seine Schule vollständig die Position der Körperlichkeit des Auferstehungsleibes und verteidigen sie gegen alle abweichenden Lehrmeinungen. Das Großwerk *Summa Theologica* (Summe der Theologie, ca. 1265-1273), dessen Supplemente nicht mehr von Thomas selbst verfasst, sondern von seinen Schülern zusammengestellt wurden, stellt eindeutig fest, dass bei der Auferstehung Christi der gleiche Körper wie zuvor mit der gleichen Seele wiedervereignet wurde und zwar der vollständige Körper mit Fleisch, Knochen, Blut und den Wundmalen, jedoch als „verklärter Körper“ (ST III 54). Ebenso wird es am Ende der Zeiten eine vollständige leibliche Auferstehung aller Menschen geben (ST III Suppl. 75,1-2; 79; 80), wobei ihr Auferstehungsleib in der Blüte seiner Jahre stehen und immer noch die Geschlechtsmerkmale aufweisen, aber kein sinnhaftes Leben

durch Ernährung und Fortpflanzung mehr führen wird (ST III Suppl. 81). Der Leib der Seligen, die in den Himmel eingehen, wird „verklärt“ sein und es wird ein „Lichtglanz“ von ihm ausgehen (ST III Suppl. 85,1), doch ist er „geistig“ nicht im Sinne eines pneumatischen Leibes, sondern allein dadurch, dass die verklärte Seele die Herrschaft über ihn hat (ST III Suppl. 83,1).¹³ Diese thomistischen Lehrmeinungen wurden für die zukünftige Theologie prägend und heute ist in der katholischen Kirche die körperliche Auferstehung des Menschen dogmatisch festgelegt.¹⁴

In Zusammenhang mit der „engelhaften Umwandlung“ des Auferstehungsleibes bei Augustinus sei hier ganz kurz auf das Wesen der Engel eingegangen. Die Engel, Helfer Gottes und Übermittler seiner Botschaften an die Menschen, werden schon im Alten Testament häufig erwähnt und spielen auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Die christlichen Theologen entwickelten seit der Spätantike und besonders in der Scholastik eine immer feiner ausgearbeitete Engellehre, die so genannte „Angelologie“. Dass die Engellerscheinungen im Alten Testament keineswegs bloße Visionen sein sollen, sondern die reale körperliche Präsenz der Engel voraussetzen, belegt z.B. der Bericht über die Zerstörung der Städte Sodom und Gomorra im Buch Genesis (Gen 19,1-29). Dort begegnen zu Beginn am Stadttor von Sodom zwei Engel dem gerechten Lot. Er nimmt sie mit zu sich nach Hause und bereitet ihnen ein Mahl, welches sie auch zu sich nehmen (Gen 19,3). Die Theologen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte schrieben den Engeln häufig einen feinen, ätherischen oder luftartigen Leib zu¹⁵, während Augustinus in seinem Werk *De civitate dei* (Vom Gottesstaat, 413-426 n. Chr., dort 11,9) sie als „das Licht, das den Namen Tag empfangt“ bezeichnet.¹⁶ Etwa ab dem 4. Jahrhundert galten die Engel dann allgemein als rein geistige Wesen.¹⁷ Auch für Thomas von Aquin, den „doctor angelicus“, sind die Engel unkörperliche Geschöpfe Gottes (ST I 50,1), die jedoch körperliche Gestalt annehmen können, um mit den Menschen in Kontakt zu treten (ST I 51,2).¹⁸ Das bei Thomas über die Engel Gesagte, lässt sich natürlich auch auf Teufel und Dämonen übertragen, bei denen es sich nach christlicher Vorstellung ja um gefallene Engel handelt.¹⁹

Ein weiterer Aspekt der Körperlichkeit Christi ist die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Erlösers während der Eucharistiefeier. Darüber, was bei dieser Wandlung geschieht, gab und gibt es in den verschiedenen christlichen Kirchen sehr unterschiedliche Lehrmeinungen. In der katholischen Kirche hat sich die

Lehre von der „Transsubstantiation“ durchgesetzt. Der Ausdruck ist bereits seit Anfang des 12. Jahrhunderts nachweisbar, die Lehre wurde auf dem Vierten Laterankonzil im Jahre 1215 festgeschrieben und während des Konzils von Trient (1545-1563, sog. Tridentinum) als Dogma bestätigt. Auch Thomas von Aquin nahm sie in seine *Summa Theologica* auf (ST III 75-77). Dieser Lehre zufolge bewirkt die Konsekration von Brot und Wein während der Messfeier eine „Umwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi u[nd] der ganzen Substanz des Weines in die Substanz des Blutes Christi“, so daß von Brot u[nd] Wein nur noch die Akzidenzien (Farbe, Geschmack, Ausdehnung, Gewicht usw.) zurückbleiben“. ²⁰ Die Begriffe „Substanz“ und „Akzidenzien“ entnahmen die mittelalterlichen Theologen der Philosophie des Aristoteles. Unter „Substanz“ verstanden sie dabei das an sich selbst nicht wahrnehmbare Wesen eines Dinges und unter „Akzidenzien“ seine sinnlich erfahrbaren Bestandteile. Wie aber ein Körper eine neue Substanz erhalten kann, ohne dabei seine wahrnehmbare Erscheinung zu verändern, lässt sich weder durch die aristotelische Philosophie noch durch die Theorien der Physik erklären und bleibt daher ein Mysterium des Glaubens. ²¹

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf das für das christliche Denken so wichtige Verhältnis von Körper und Seele. In seinen frühen Dialogen *De immortalitate animae* (Über die Unsterblichkeit der Seele, 387 n. Chr.) und *De quantitate animae* (Die Größe der Seele, 388 n. Chr.) unterscheidet Augustinus drei seelische Prinzipien: „[...] die *anima rationalis* mit Geist (*mens*) und Willen (*voluntas*), die *anima irrationalis* mit Trieb (*appetitus*), Sinneswahrnehmung (*sensus*), Gedächtnis (*memoria*) und eine vegetative Seele (*anima modo vivens*).“ ²² Die Seele ist für Augustinus das Lebensprinzip des Menschen und die Lebensursache für den Körper. Sie ist substantiell, immateriell, unausgedehnt, unteilbar und unsterblich. ²³

Eine grundlegende Frage für Augustinus war, wie diese unkörperliche Seele überhaupt mit der Körperwelt in Interaktion treten kann. Ulrich Wienbruch fasst die Problemstellung bei Augustinus folgendermaßen zusammen:

Die Seele empfindet. Sie ist nicht körperlich, sondern geistig [...]. Damit ist sie auch unräumlich [...]. Das Empfinden ist nicht eine Begleiterscheinung körperlicher Vorgänge. Es ist eine Vollzugsweise der Seele. Daher ist es völlig uneinsichtig, wie sich die empfindende Seele auf etwas zu beziehen vermag, das unabhängig von ihr räumlich gegeben sein soll. Wie kann sie sich auf etwas richten, das ohne alle Rücksicht auf sie

schlechthin im Raume vorgegeben sein soll?²⁴

Wienbruch hat die Antwort, die Augustinus auf diese Frage gibt, mit großer Sorgfalt aus dessen Schriften zusammengetragen.²⁵ Hier können seine Ausführungen leider nur stark verkürzt wiedergegeben werden: Die körperlichen Sinnesorgane werden durch etwas gereizt. Da die Seele den gesamten Körper belebt, ist sie in der Lage, diese Reizung zu bemerken. Indem sie sich gezielt auf den Reiz richtet, macht sie sich ein Bild von ihm. D.h. der Sinneseindruck bzw. die Empfindung wird *in* der Seele und *von ihr* erzeugt, es handelt sich hierbei also nicht um einen körperlichen Vorgang. Zugleich mit dem Sinneseindruck (*visio corporalis*) bringt die Geistseele eine auf ihn bezogene Vorstellung (*visio spiritualis*) hervor, mittels derer sie sich die Empfindung bewusst macht und sie so in sich bewahren kann. Das Sinnesorgan gehört als Teil des Leibes der Körperwelt an und ist daher ihren Einwirkungen ausgesetzt. Gerade weil es aber zum Leib gehört, wird es von der Seele beherrscht – es ist ein beseeltes Glied (*animatum membrum*). Weil die Seele ihren Körper belebt, macht sie ihn empfindsam und leitet ihn. Auf diese Weise kann sie eine Einwirkung von außen wahrnehmen und mit Hilfe des Körpers auf sie reagieren. Nach der Theorie von Augustinus kann also die Körperwelt nicht unmittelbar auf die unkörperliche Seele einwirken, sondern es bedarf eines Vollzuges der Seele selbst, um über die Schleuse der von ihr beherrschten Sinnesorgane des Leibes den Kontakt mit ihr herzustellen.

Die aus einer Fülle möglichen Materials hier ausgewählten wenigen Beispiele haben hoffentlich gezeigt, welche bedeutende Rolle Konzepte des Unkörperlichen im christlichen Denken schon in der Phase des Frühchristentums gespielt haben aber auch heute noch spielen. Von dort aus haben sie einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die westliche Geisteswelt ausgeübt.

* Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich im Rahmen des Mini-Symposiums „Zwischen Körper und Unkörperlichem“ bei der Herbsttagung der Japanischen Gesellschaft für Germanistik 2012 gehalten habe.

1 Alle Bibelzitate, sofern nicht anders vermerkt, nach: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart (Katholische Bibelanstalt) 1980.

2 Die Formulierung „Auferstehung des Fleisches“ findet sich schon im Apostolischen

Glaubensbekenntnis (*symbolum apostolorum*), dessen vollständiger Text auf zwischen 710 und 724 n. Chr. zu datieren ist, das aber aus dem altrömischen Bekenntnis, dem Romanum, hervorgegangen ist, welches bereits aus dem 4. Jhd. n. Chr. stammt; vgl. den Artikel „Apostolisches Glaubensbekenntnis, I. Alte Kirche und Mittelalter“ von Frederick Ercole Vokes in: Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 3 (1978), S. 528- 554 (bes. S. 528f. u. S. 533). Während die heutige deutsche Übersetzung von der „Auferstehung der Toten“ spricht, lautet der lateinische Text eindeutig „carnis resurrectionem“. Doch findet sich der Gedanke einer „Auferstehung des Fleisches“ auch bereits bei Tertullian (ca. 150-220 n. Chr.) und in Taufformeln aus dem 3. Jhd. n. Chr.; vgl. den Artikel „Glaubensbekenntnis(se), V. Alte Kirche“ von Adolf Martin Ritter in: TRE, Bd. 8 (1984), S. 399-412 (bes. S. 404 u. 406). Obwohl Theologen den Begriff „Fleisch“ in späterer Zeit manchmal symbolisch aufgefasst haben, kann kein Zweifel daran bestehen, dass in dieser frühen Phase der christlichen Kirche an eine tatsächliche körperliche Auferstehung gedacht war.

- 3 Die folgende Darstellung der gnostischen Lehren beruht auf dem Werk *Adversus hereses* des Kirchenvaters Irenäus von Lyon; vgl. Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Übersetzt von Prof. Dr. E. Klebba. 2 Bde., Kempten u. München 1912 (Bibliothek der Kirchenväter). S. a. Pagels, Elaine: *The Gnostic Gospels*. London (Penguin) 1990.
- 4 Kasser, Rodolphe, Marvin Meyer u. Gregor Wurst (Hrg.): *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*. Washington, D.C. 2006, S. 43.
- 5 Vgl. den Artikel „Nicäa, I. Ökumenische Synode von 325“ von Hans Christof Brennecke in: TRE, Bd. 24 (1994), S. 429-441 (bes. S. 433) u. den Artikel „Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis“ von Wolf-Dieter Hauschild in: TRE, Bd. 24 (1994), S. 444-456 (bes. S. 446f.).
- 6 Zit. nach: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Thomas Specht. 3. Bd. (Vorträge 55-124), Kempten u. München 1914 (Bibliothek der Kirchenväter), 120. Vortrag, S. 355f.
- 7 Zit. nach der faksimilierten Ausgabe der Lutherbibel von 1545, auf Handformat verkleinert. 2. Aufl., Stuttgart (Deutsche Bibelstiftung) 1980.
- 8 Hoffmann, Paul: Artikel „Auferstehung, II. Auferstehung Jesu Christi, II/1. Neues Te-

- stament“ in: TRE, Bd. 4 (1979), S. 478-513 (hier S. 506).
- 9 Siegert, Volker: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, S. 605.
 - 10 Siegert, Das Evangelium des Johannes, a.a.O., S.609. Hinsichtlich dessen, dass Jesus den ungläubigen Thomas später auffordert, seine Wunden zu berühren (Joh 20,27), weist Siegert darauf hin, dass eine solche Berührung dann aber nicht stattfindet; vgl. Siegert, a.a.O., S. 615)
 - 11 Vgl. Lang, Bernhard u. Colleen McDannell: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens. Frankfurt/M. u. Leipzig (Insel) 1996, S. 56-63. – Später dagegen sprach Tertullian sogar der Seele Körperlichkeit zu: Die Seele bestehe aus feinstofflichem Seelensamen (*semen animae*), der Körper aber aus grobstofflichem Körpersamen (*semen corporis*). Vgl. den Artikel „Generatianismus und Traduzianismus“ von Helmut Riedlinger in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd. 9, Basel u. a. 1974, S. 272f.
 - 12 Vgl. Lang/McDannell, a.a.O., S. 89 u. S. 93.
 - 13 Vgl. Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 35: Auferstehung des Fleisches. Kommentiert von Adolf Hoffman. Supplement 69-86. Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1958.
 - 14 Vgl. den Artikel „Auferstehung des Fleisches. I. Lehre der Kirche“ von Josef Ratzinger in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK]. 2. Aufl., Bd. 1 (1957), Sp. 1042: „a) Am Ende der Welt werden alle Toten, Gerechte und Ungerechte, auferstehen [...]. [...] b) Der Auferstehungsleib ist derselbe Leib wie derjenige, der der Seele im Erdenleben angehörte [...]. [...] Beide Sätze haben als Dogma zu gelten.“
 - 15 Vgl. den Artikel „Engel“ im LThK, 1. Aufl., Bd. 3 (1931), Sp. 672-678 (hier Sp. 673).
 - 16 Vgl. Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (*De civitate dei*). Vollständige Ausgabe der Bücher 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. 3. Aufl., München (dtv) 1991, S. 16.
 - 17 Vgl. Tavard, Georges: Artikel „Engel, V. Kirchengeschichtlich“ in TRE, Bd. 9 (1982),

S. 599-609 (bes. S. 601).

- 18 Vgl. Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. vom Katholischen Akademischen Verband. Bd. 4: Schöpfung und Engelwelt. I 44-64. Salzburg u. Leipzig 1936.
- 19 In diesem Zusammenhang ist auch ein Seitenblick auf Origenes' (ca. 185-254 n. Chr.) theologisches Hauptwerk *Peri archon* (lat. *De principiis*; wohl zwischen 220 u. 250 n. Chr. entstanden) von Interesse. Da die griechische Originalfassung leider als verloren gelten muss, sind wir hinsichtlich der dort vertretenen Lehren auf Aussagen aus zweiter Hand angewiesen, vor allem auf die lateinische Übersetzung des Rufinus von Aquileia (ca. 345-412 n. Chr.) aus dem Jahre 398 n. Chr. sowie auf Zitate in der Schrift *Contra Iohannem Hierosolymitanum Episcopum* (396 n. Chr.) des Kirchenlehrers Hieronymus (ca. 342/347-420 n. Chr.); zur Überlieferungslage vgl. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen v. Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp. 3. Aufl., Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1992, Einleitung VI, S. 32-45 [OP]. – Nach Origenes sind alle Vernunftwesen „ihrem eigentlichen Wesen nach unkörperlich“ (OP, S. 233). Nicht nur sie, sondern auch Tiere (vgl. OP, S. 381) und sogar die Gestirne (vgl. OP, S. 249) sind aber auch beseelt, wobei die Seele (*psyche*) für Origenes eine Mittelstellung zwischen dem körperlosen Geist (*pneuma*) und dem Körper (*soma*) einnimmt. Laut Hieronymus war es die Auffassung des Origenes, dass die ursprünglich körperlosen Vernunftwesen in die Körperlichkeit herabsinken können: „Alle körperlosen und unsichtbaren vernünftigen Geschöpfe gleiten, wenn sie in Nachlässigkeit verfallen, allmählich auf niedere Stufen herab und nehmen Körper an je nach der Art des Ortes, zu denen sie herabsinken: z. B. erst aus Äther, dann aus Luft, und wenn sie in die Nähe der Erde kommen, umgeben sie sich mit noch dichteren Körpern, um schließlich an menschliches Fleisch gefesselt zu werden.“ (OP, S. 203) Damit haben also unter den Vernunftwesen nicht allein die Menschen Körper, sondern auch den Engeln und Dämonen kommt eine gewisse Körperlichkeit zu. In einem seiner Briefe (*Epistulae* 124,4) zitiert Hieronymus Origenes wie folgt: „Auch die Dämonen seien wegen besonders großer Fehltritte mit einem Körper aus Luft bekleidet worden.“ (OP, S. 249)
- 20 Vgl. den Artikel „Transsubstantiation“ von Artur Landgraf in: LThK, 1. Aufl., Bd. 10

(1938), Sp. 255f. (hier Sp. 255).

21 Vgl. Landgraf, a.a.O., Sp. 256.

22 Zit. nach dem Artikel „Seele, V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich“ von Horst Seidel in: TRE, Bd. 30 (1999), S. 748-759 (hier S. 752).

23 Vgl. Seidl, a.a.O.

24 Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins. Bonn (Bouvier) 1989, S. 49.

25 Vgl. Wienbruch, a.a.O., vor allem Kap. 3, „Die Lehre von der sinnlichen Erfahrung“, S. 42-54.