

De immortalitate animae Antike Vorgaben und das Neue Testament

Uta Poplutz

»Die Seele verlangt nach dem Himmel
und dem verwandten Äther
und dürstet nach dem dortigen Leben
und dem himmlischen Reigen.
Deshalb ist das Loskommen vom Leben
die Veränderung von etwas Schlechtem zum Guten.«
Ps.-Platon, Axiochos 366a

I.

Im pseudo-platonischen Dialog ›Axiochos‹¹ macht der zu einem sterbenden Freund gerufene Sokrates in Auseinandersetzung mit dessen existentiellen Anfragen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zunächst mit philosophischen Argumenten plausibel, um diese tröstliche Überzeugung dann durch einen fremdartigen und geheimnisvoll anmutenden Mythos auf der Ebene der religiösen Vision zu bekräftigen. Damit dokumentiert Pseudo-Platons ›Axiochos‹ exemplarisch die Abkehr des Platonismus von der akademischen Skepsis hin zur stark religiös geprägten Philosophie des Mittel- und Neuplatonismus, die es Plotin etwa ermöglichte, für bestimmte Menschen – näherhin die Philosophen – sogar das gänzliche Entrinnen aus dem ewigen Kreislauf neuer Inkorporationen der Seele zu denken².

¹ Eine deutsche verbesserungsbedürftige Übersetzung findet sich bislang nur in der Platonausgabe des Inselverlags (1991). Eine Neuübersetzung mit interdisziplinären kommentierenden Essays wird im Rahmen der Reihe *SAPERERE* (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia*) vorbereitet. In der Platon-Gesamtausgabe der Akademie der Wissenschaften ist ein Axiochos-Band nicht vorgesehen.

² Neuerdings wird die Möglichkeit einer Existenzbeendigung der Seele auch für den ›Phaidon‹ in Betracht gezogen, so T. Ebert, *Werke I 4* (Übersetzung und Kommentar) der Akademie der Wissenschaften Mainz, Göttingen 2004, 412–415. Sicher ist in jedem Fall, dass den durch die Philosophie geläuterten Personen eine körperlose Existenz in Aussicht gestellt wird, vgl. *Phaed.* 114c: »Von diesen [den Gerechten, die zur reinen Wohnstatt aufsteigen] leben jene, die sich durch Philosophie genügend geläutert haben, für die Zukunft völlig körperlos und beziehen noch herrlichere Wohnstätten als es diese sind.«

Für Platon selbst – gründend auf der Lehre von der Trichotomie der Seele (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, vgl. Resp. IV 439c–441b) – ist nur das λογιστικόν der Seele unsterblich, da es nicht an die Sinnenwelt gebunden ist. Dieser Seelenteil kommuniziert am stärksten mit dem reinen, nur dem Denken zugänglichen Sein und soll darum die Herrschaft über die anderen Teile übernehmen. Bewirken kann der Mensch dies durch das lebenslange Bemühen um Erkenntnis, wie es etwa im Wagenlenkergleichnis (Phaedr. 246a–d) illustriert wird. Der Mensch soll nicht zuviel vom Strom des Vergessens trinken vor der Wiederkunft seiner Seele. Lernen hingegen ist Erinnern³, und ein tugendhaftes Leben die ethische Implikation der Reinkarnationsvorstellung.

Am eindrucksvollsten thematisiert Platon die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und dem Fortbestehen menschlicher Existenz nach dem Tod wohl im ›Phaidon‹ – einem erzählten Dialog, der am letzten Lebenstag des Sokrates angesiedelt ist, was die Argumentation in besonderer Weise existentiell auflädt⁴. Die Zunft der Fachphilosophen ist bezüglich der tragenden Denkvoraussetzungen zwar skeptisch geblieben, und Hans-Georg Gadamer – um nur einen zu zitieren – stuft die poetische Überzeugungskraft des ›Phaidon‹ stärker ein als die logische Beweiskraft seiner Argumente⁵. Aber für christliche Theologen wurde der ›Phaidon‹ zur intellektuellen Fundgrube rationaler Argumente für den Auferstehungsglauben.

Kurz gefasst läuft es für Platon auf folgenden Zusammenhang hinaus: Körper und Seele gehören zwei verschiedenen Welten an, so dass im Tod des Leibes die Seele nicht verletzt, sondern aus ihrem Gefängnis befreit wird⁶. Entsprechend blickt Sokrates selbst in vorbildlicher Ruhe im Kreise seiner Schüler dem Tod entgegen. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass Platon sich nicht mit einem Minimalkonzept der Seele zufrieden gibt, sondern das Fortbestehen all dessen postuliert, was man heute mit dem Begriff ›Persönlichkeit‹ umreißen würde. Da eine Lebenszeit zu kurz ist für den

³ Vgl. Plat., Resp. X 618b–e; Phaed. 72e–77a.

⁴ Für Interessierte empfiehlt sich zur Phaidon-Lektüre T. Ebert, Platon, s. Anm. 2. Vgl. auch D. Frede, Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Darmstadt 1999.

⁵ H.-G. Gadamer, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon, in: ders., Wege zu Plato, Stuttgart 2001, 9–33, 10 (= Gesammelte Werke, Bd. 6: Griechische Philosophie II, Tübingen 1985, 187–200).

⁶ Vgl. nur das orphische Diktum σῶμα σῆμα ἐστίν, welches Platon im ›Gorgias‹ aufnimmt (492e–493a) und das in eine weite spätantike Abwertung des Leibes münden sollte; vgl. auch Philo, Som. I 139.

Menschen, ist die Unsterblichkeit der individuellen Seele eine Notwendigkeit: Nur so kann die Seele in mehreren Verkörperungen Erfahrungen sammeln und auswerten⁷.

Dies ist nicht ganz originell. Denn Platon knüpft mit seinem Konzept an orphisch-pythagoreische Vorgaben an, was – nebenbei bemerkt – in der Rezeption sogar dazu führte, dass Platons Schüler ihren Meister als Pythagoreer ansehen wollten. Im ›Phaidon‹ zeigt sich dieser Sachverhalt etwa an der Wahl der Dialogpartner des Sokrates: Simmias und Kebes werden als junge pythagoreische Sympathisanten aus der Schule des Philolaos von Kroton (61d) vorgestellt, die jedoch keineswegs orthodoxe Pythagoreer sind: Sie zeigen sich nämlich von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Reinkarnation überhaupt noch nicht überzeugt (69e–70b).

Damit sind wir bei Pythagoras selbst angelangt. Für Pythagoras stellt die Seele das qualitative Zentrum des Menschen dar. Sie ist unabhängig vom Leib, in dem sie einwohnt, und darum nicht seiner Verwesung unterworfen. Im Tod wird sie aus dem Körper befreit, an den sie gebunden war, und inkorporiert sich unter Wahrung ihrer Identität in einen neuen Körper – jedoch nicht zwangsläufig in einen menschlichen.

Dies veranschaulicht eine recht schöne und eine der frühesten Belegstellen für $\psi\upsilon\chi\eta$ überhaupt, in welcher der Vorsokratiker Xenophanes seinen Zeitgenossen Pythagoras zwar verspottet, dessen Seelenlehre jedoch treffend umreisst:

»Und es heisst, als er [sc. Pythagoras] einmal vorüberging, wie ein Hündchen misshandelt wurde, habe er Mitleid empfunden und dieses Wort gesprochen: ›Hör auf mit deinem Schlagen. Denn es ist ja die Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) eines Freundes, die ich erkannte, wie ich ihre Stimme hörte« (Xenophanes, FVS I, Frag. B7).

Zwar wird dem Freund des Pythagoras hier kein besonders positives Zeugnis ausgestellt, denn es gibt einen Kausalzusammenhang zwischen vergangener Tat und gegenwärtigem Schicksal, und die Reinkarnation in ein Tier ist ganz klar als ein Abstieg zu werten. Aber die in der Folge – ganz anders als im asiatisch-indischen Kulturkreis – kontrovers diskutierte Frage einer Seeleninkorporation in Tiere führte bei den Pythagoreern beispielsweise zu asketischen Speisevorschriften, wie sie sich im Vegetarismus ausdrückten. Einen Reflex dieser pythagoreischen Vorstellung bringt Xenophanes mit seinen Spottversen ins Wort.

⁷ Vgl. Resp. 608d; Phaed. 70c; Phaedr. 245c–e.

Pythagoras selbst wird als einer besonders ausgezeichneten Seele sogar eine Art »Rückführungstherapie« zugeschrieben, so etwa in Jamblichs legendarisch ausgestalteter »Vita Pythagorica«, einer Schrift neuplatonischer Provenienz:

»Er erinnerte viele, die mit ihm zusammenkamen, auf das deutlichste und in aller Klarheit an das frühere Leben, das ihre Seele einst geführt hatte, lange Zeit, ehe sie in den gegenwärtigen Leib gefesselt worden war« (Pyth. 63).

Schon für Platon kann man nur zur Schau des Intelligiblen gelangen, wenn einen »der richtige Führer führt« (vgl. Symp. 210a). Und auch Jamblich nimmt das Konzept der Paideia auf und stellt Pythagoras als »Seelenführer«, man könnte fast schon versucht sein zu sagen als »Erlöserfigur«, dar. Ein Mensch, dessen Seele beim Abstieg in die sterbliche Welt durch die Materie belastet und an den Leib gefesselt wurde, vermag es nicht, sich aus eigener Kraft zur Schau des Intelligiblen, mehr noch: zur mystischen Vereinigung mit Gott zu erheben. Die Seele ist auf einen Daimon, einen ἡγαιμόν angewiesen, der sie führt. Diese Funktion kann der neuplatonische Lehrer einnehmen. Und damit wird die pythagoreische Seelenwanderungslehre im Neuplatonismus zum propädeutischen Mittel für die Reinigung der Seele⁸.

II.

Fest steht schon nach diesem fragmentarischen Überblick, dass der Glaube an das Fortbestehen der Seele über den Tod hinaus zu den ältesten Vorgaben abendländischer Geistesgeschichte gehört. Doch wie wird er im Einzelnen gedacht? Ob *Hades* oder *Tartaros*, *Elysion* oder *Himmel*, *Auferstehung* oder *Apotheose* – in der Antike herrscht kein einheitliches Konzept vor, sondern eine Vielfalt von Jenseitsvorstellungen. Für die früheste christliche Tradition gibt es keinerlei Anhaltspunkt anzunehmen, dass der Reinkarnationsgedanke vertreten wurde – im Unterschied etwa zu den gnostischen Systementwürfen⁹.

⁸ Vgl. dazu M. Lurje, Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia, in: Jamblich: Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung, Darmstadt 2002, 221–253.

⁹ Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von S. Vollenweider, Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002, 327–346.

Greifen wir zur Illustration einer topographischen Eschatologie auf den eingangs zitierten pseudo-platonischen ›Axiochos‹ und den darin enthaltenen Mythos vom Schicksal der Seelen nach dem Tod zurück. Das Leben ist ein Aufenthalt in der Fremde (365b),

»Wir sind nämlich Seele (ψυχή), ein unsterbliches Lebewesen (ζῷον ἄθάνατον), eingeschlossen in einer sterblichen Burg: Mit diesem Gehäuse umgab uns zum Schlechten die Natur« (Ax. 365e–366a).

Das Loskommen vom Leben ist zwar etwas grundlegend Gutes, aber dessen ungeachtet gibt es zwei mögliche eschatologische Schicksale, die sich je nach Lebensgestaltung ergeben, also einem Tun-Ergehens-Zusammenhang unterliegen. Jede Seele wird am Ende den ihr zukommenden Ort bewohnen, und die Erde hält »zahlreiche stauenerregende Regionen« bereit (vgl. Plat., Phaed. 108c). Die Unsterblichkeit kann also im strengen Sinne nur rechtschaffenen Menschen willkommen sein, während schlechte Menschen ein finales Seelenende den Höllenstrafen vorziehen würden.

Nachdem sie über den Fluss Acheron gesetzt und zu den Totenrichtern Minos und Radamanthys gebracht wurden¹⁰, prüfen die Richter auf dem »Feld der Wahrheit«, welches Leben ein jeder Ankömmling geführt und »inmitten welcher Interessen er in seinem Leib gewohnt hat« (Ax. 371c):

»Alle nun, die im Leben ein guter Dämon inspiriert hat, siedeln sich in dem Gelände für die Frommen an, wo die freigiebigen Jahreszeiten vor Früchten aller Art strotzen, wo Quellen mit reinem Wasser fließen und wo vielerlei Wiesen mit Blumen, die in allen Farben blühen, den Frühling ansagen. Hier finden Gespräche der Philosophen statt, Theateraufführungen der Dichter, Kreistänze und Konzerte, heitere Symposien und Festgelage, die sich selber hergerichtet haben, und es herrscht reine Kummerlosigkeit und lustvoller Lebenswandel« (Ax. 371c–d).

Dies ist die »Insel der Seligen« (Gorg. 523a), auf der die Guten leben dürfen. Höchst aufschlussreich scheinen hier die intellektuellen und feingeistigen Unternehmungen der Seligen zu sein, die einen Konnex zwischen philosophischer Erkenntnis und dem Erreichen des Seelenortes aufzeigen, welcher im Platonismus ja besonders betont wird.

»Dagegen werden alle, die ihr Leben mit schlechten Taten vollbracht haben, von den Erinnyen durch den Tartaros nach Erebos und Chaos geleitet, wo das Gelände der Unfrommen ist, das endlose Wasserholen der Danaiden stattfindet, Tantalos Durst hat, die Eingeweide des Tityos ewig gefressen werden und nachwachsen und der Stein des Sisyphos niemals zur

¹⁰ Vgl. auch Plat., Gorg. 523e–524a.

Ruhe kommt, bei dem das Ende der Mühen auch ihr Anfang ist (οὐ δὲ τέρατα αὐθις ἄρχει πόνων) (Ax. 371e).

Drastischer kann man die Ausweglosigkeit der Hölle kaum illustrieren. Ort der Strafe für die Schlechten ist nicht der Hades, die zwar unerfreuliche, aber keineswegs quälende Unterwelt, sondern »das Gelände der Unfrommen« selbst, das noch hinter dem Tartaros liegt: Erebos (= *Dunkel, Totengrund*) und Chaos. Platon ist der erste, der eine ewig währende Strafe für Verbrecher denkt und diesen Ort der Hölle vor allem Tyrannen, Tempelräubern und Mördern zuordnet:

»Diese wirft das gerechte Schicksal in den Tartaros, von wo sie nie wieder heraufkommen« (Plat., Phaed. 113e).

Die Erinnyen – von den Römern Furien genannt – sind furchterregende weibliche Wesen ohne Mitleid oder Erbarmen, die im Tartaros hausen und den Verstossenen das Leben buchstäblich zur Hölle machen. Mit berühmten Gestalten aus der mythischen Vorzeit werden die ewigwährenden Qualen bildlich veranschaulicht.

Die Schilderung des Jenseits verfolgt in dieser Ausgestaltung vor allem einen pädagogischen Zweck: Sokrates veranschaulicht im Mythos (Ax. 371a–372a; auch Phaed. 107c–115a), welches Risiko ein Mensch eingeht, wenn er die Sorge um seine Seele vernachlässigt: »Der Tod selbst ist für die Seele nur insofern ein kritischer Augenblick, als er zugleich ihre Entblössung bedeutet: nach ihrer Trennung vom Körper trägt sie nur noch mit sich, was sie an ›Erziehung und Bildung‹ erfahren hat«¹¹. Der Mensch ist grundsätzlich gefährdet, und die Auswirkungen des eigenen Tuns und Lassens zeitigen nicht nur Folgen für das *eine* Leben im Hier und Jetzt, sondern bestimmen auch die Qualität des Schicksals über den Tod hinaus. Dieser Aspekt hat für die spätere christliche Tradition streckenweise einen sehr hohen Stellenwert eingenommen – man denke nur an die mittelalterlichen Höllenszenarien eines Dante Alighieri in der ›Divina Commedia‹ – und findet entfernte Ausläufer auch im Neuen Testament.

III.

Das Neue Testament beantwortet die Frage nach dem Leben über den Tod hinaus positiv, was im fundamentalen christlichen Theologumenon von der Auferweckung Jesu aus den Toten gründet. Der Reinkarnationsgedanke fehlt jedoch – wohl aufgrund des jüdischen Erbes – völlig. Doch inwiefern lässt sich die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele auch im NT festmachen? Und:

¹¹ Frede, Platons Phaidon, s. Anm. 4, 153.

Uta Poplutz

Werden die antiken Vorgaben übernommen, gegebenenfalls modifiziert oder ganz abgelehnt? Ein paar Beispiele, in denen m.E. griechisches Denken adaptiert wurde, sollen diesbezüglich in der gegebenen Kürze befragt werden.

Nachdem Paulus im 1. Korintherbrief noch eine der jüdischen Tradition verpflichtete Auferstehungslehre vertreten hat (vgl. 1 Kor 15,3–28; auch 1 Thess 4,13–17)¹² – wohl vor allem, um sich gegen die dichotomische und die Auferstehung des Leibes verleugnende Anthropologie und damit Eschatologie der korinthischen Gemeinde zur Wehr zu setzen – richtet er sich im 2. Korintherbrief unter dem Einfluss der Geschehnisse und der Möglichkeit seines eigenen Todes vor der Parusie anders aus. Grundsätzlich gilt, dass der Glaubende verwandelt wird:

»Wenn also jemand in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2 Kor 5,17).

Durch die Taufe besitzen die Christinnen und Christen das Angeld der Vollendung sowie eine verwandelte Seele, die nicht durch den Tod in den Hades befördert wird. Nicht bei der Parusie des Herrn, sondern bei der Pneuma-Verleihung der Taufe vollzieht sich die grundlegende Verwandlung des Selbst. Die »Seele«, die seit der Taufe durch den göttlichen Geist erfüllt ist und gleichsam Christus angezogen hat (vgl. Gal 3,27), gehört bereits der himmlischen Sphäre an – anders als ihr vergänglicher Leib, der aber in der paulinischen Vorstellung vom Heilshandeln Gottes nicht ausgenommen ist. Kennzeichnend für die eschatologische Vorstellung in 2 Kor 5,1–10 ist jedoch eine unverkennbar dualistische und individualistische Tendenz, die auf griechisch-hellenistischen Einfluss zurückzuführen ist. Im Tod wird die christliche Existenz aus diesem »irdischen Zelt« (2 Kor 5,1; vgl. auch 2 Petr 1,13f) befreit und steigt in den Himmel auf. Im Volltext liest sich dies folgendermassen:

»Denn wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt [sc. der Leib] zerstört wird, haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus in den Himmeln. Denn in diesem [sc. Leib] freilich seufzen wir und sehnen uns danach, mit unserer Behausung aus dem Himmel bekleidet zu werden. So bekleidet, werden wir nicht nackt erscheinen. Solange wir nämlich in diesem Zelt sind, seufzen wir beschwert, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben. Der uns aber eben hierzu bereitet hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat. Wir sind al-

¹² Vgl. dazu den Überblick bei B. Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, 25–42.

so immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, dass wir, solange wir im Leib zu Hause sind, wir fern vom Herrn in der Fremde leben; denn wir wandeln durch Glauben, nicht durch Schauen. Weil wir aber zuversichtlich sind, möchten wir lieber aus dem Leib auswandern und daheim beim Herrn sein. Deshalb suchen wir auch unsere Ehre darin, ob wir daheim oder in der Fremde sind, ihm zu gefallen. Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder empfangt, was er durch den Leib vollbracht hat, dementsprechend, was er getan hat, es sei Gutes oder Böses« (2 Kor 5,1–10).

Unter Verwendung traditionellen Bildmaterials spricht Paulus hier vom irdischen Zelt, aus dem er nach dessen Zerstörung (*καταλύειν*) – womit er möglicherweise auf seinen eigenen Tod vor der Parusie anspielt – auszieht, um in das himmlische Haus einzuziehen. Eine nahe und eindrucksvolle Parallele zum Auszug aus einer Wohnung als Bild für das Sterben findet sich in einem von Teles (Frag. 2) überlieferten Ausspruch des Sokratikers Bion von Borysthenes¹³:

»Wie wir aus dem Haus hinausgedrängt werden, wenn der Vermieter die Miete nicht bekommt und dann die Wohnungstür wegnimmt, das Dach abdecken lässt und den Brunnen verschliesst, so werde auch ich aus meinem erbärmlichen Körper ausquartiert, sobald mir die Natur, die mir alles vermietet hat, das Augenlicht, das Gehör und die Kraft der Hände und Füße wegnimmt. Dann warte ich nicht länger, sondern wie ich ohne zu murren ein Gastmahl verlasse, so scheidet sich auch aus dem Leben, wenn die Stunde da ist.«

In den oppositorischen Bildern »irdisches Zelt – himmlisches Haus«, »Heimat – Fremde«, »entkleidet – überkleidet«, »das Sterbliche – Leben« klingt bei Paulus hellenistische Anthropologie an¹⁴. Auch wenn der Begriff *ψυχή* – wohl ganz bewusst! – nicht wörtlich aufgenommen wird, ist es doch die vom irdischen Leib gelöste Existenz (und in diesem Sinne die »Seele«), welche seit der Taufe vom Geist Gottes durchwirkt und Unterpfand des neuen Lebens ist. Der Geist Gottes, das *πνεῦμα*, ist das eigentlich Bestimmende, was den Menschen durch Gott neu konstituiert. »Das Pneuma sichert die menschliche Identität beim Entkleidetwerden, und auch im Fall der Nacktheit gewährt das individuelle Pneuma das Überkleidetwerden mit dem pneumatischen Leib«¹⁵. Anders als in der antiken Überlieferung hat

¹³ Gefunden bei U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 267 Anm. 39.

¹⁴ Um nur zwei Beispiele zu nennen vgl. etwa Epict., Diss. I 9,12–14; Sen., Ep. 102,24.

¹⁵ U. Schnelle, Paulus, s. Anm. 13, 268.

den Richterstuhl nicht der Totenrichter Radamanthys, sondern der endzeitliche Christus inne. Theologisch gesehen bringt die Gerichtsvorstellung zum Ausdruck, dass die Taten der Menschen und die Geschichte der Welt nicht der Gleichgültigkeit unterliegen und Ungerechtigkeit und Bosheit in die Ewigkeit verlängert würden, indem sie endgültig das letzte Wort bleiben. Ebenfalls im Unterschied zum strengen griechischen Dualismus kann Paulus ein Leben ohne Leiblichkeit nicht denken und erhofft die »neue Bekleidung« (2 Kor 5,2) mit einem neuen, pneumatischen Leib (vgl. 1 Kor 15,44.53f). Nicht explizit die Seele, wohl aber eine nicht leibliche Auferstehungsexistenz empfängt ihren gerechten Lohn und verbringt die Ewigkeit in diesem unsterblichen Leib, der »nicht von Händen gemacht ist«, was seinen wunderbaren Charakter betont. Die Seele, und mit ihr der ganze Mensch, ist an ihren himmlischen Ort heimgekehrt.

Im Matthäusevangelium findet sich die zentrale und bezüglich der antiken Seelenlehre »verdächtigste« Stelle wohl in Mt 10,28:

»Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib (σῶμα) töten, die Seele (ψυχή) aber nicht töten können; fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der sowohl Seele als auch Leib verderben kann in der Hölle (= *Gehenna*)!«

Schon im Alten Testament ist die Aussage belegt, dass Gott die Macht hat, in den Hades hinein- und hinauszuführen (vgl. Dtn 32,39; Tob 13,2). Und in Weish 16,13–15 heisst es:

»Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder herauf. Ein Mensch kann zwar in seiner Schlechtigkeit töten; doch den entschwundenen Geist holt er nicht zurück, und die weggenommene Seele kann er nicht befreien. Unmöglich ist es, deiner Hand zu entfliehen.«

Der Mensch kann zwar den Leib eines anderen Menschen töten, Pneuma und Psyche hingegen liegen in Gottes Hand. Er allein ist der Geber von Seele *und* Leib, wie 4 Makk 13,13–15 betont, wohingegen auf die Übeltäter ewige Seelenqual wartet. Man kann sagen, dass die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele im hellenistischen Judentum breit rezipiert worden ist¹⁶. Stellen, die sich in besonderer Nähe zu Mt 10,28 positionieren, sind etwa in äthHen 22,13 oder 108,3 nachzulesen.

Doch wie ist Mt 10,28 zu deuten? Gewiss ist, dass hier wie in 2 Kor 5,1–10 die griechischen Vorstellungen einer dichotomischen Anthropologie zumindest unterschwellig eingetragen sind. Ent-

¹⁶ Vgl. Dihle/Lohse, Art. ψυχή, ThWNT IX, 630–635.

scheidender ist aber, dass das Konzept der unsterblichen Seele eben gerade *nicht* übernommen wird: Gott kann Leib *und* Seele in der Hölle endgültig vernichten, das heisst der Leib folgt der Seele in die Unterwelt und bleibt an sie gebunden. Die Gehenna ist in Mt 10,28 kein zwischenzeitlicher Strafort, als welcher sie später bei den Rabbinen ausgelegt wurde, sondern bedeutet die endgültige Vernichtung der bösen Seelen durch Gott. Wie wir es schon im Platonismus beobachtet haben, geht es in solchen Passagen nicht in erster Linie um die genaue Abklärung anthropologischer Fragen zum Leben nach dem Tod, sondern um pädagogisch motivierte Paränese. Es ist auch nicht der Teufel, welcher Leib und Seele in der Hölle vernichtet, sondern Gott selbst. Diese Erkenntnis, die die Macht der Menschen als eine begrenzte ansieht und die eigentliche Verfügung über den Menschen in seiner somatisch-psychischen Einheit Gott zuspricht, soll die matthäische Gemeinde zur tätigen Gottesfurcht führen.

Lukas gestaltet Mt 10,28 auffälligerweise um und weicht damit wahrscheinlich auch vom Q-Text ab: Er lässt nicht nur den Hinweis auf die Bestrafung von Leib und Seele in der Hölle weg, sondern vermeidet auch den verfänglichen Satz, dass Menschen die Seele nicht töten können:

»Ich sage aber euch, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib (σῶμα) töten und nach diesem nichts weiter tun können! Ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet den, der nach dem Töten Macht hat, in die Hölle zu werfen; ja, ich sage euch, diesen fürchtet!« (Lk 12,4f)

Ganz ähnlich greift Lukas in Lk 9,25 (par Mk 8,36) redaktionell ein, indem er den Terminus Seele streicht, um das Missverständnis einer Bestrafung der Seele nach dem Tod zu vermeiden. Diese Linie, die die Leiblichkeit auch im Eschaton ins Zentrum rückt, begegnet bei ihm immer wieder. Wie kein anderer Evangelist stellt er eindrücklich dar, dass und – mehr noch – *wie* Jesus leiblich aufersteht und zurückkehrt. Nicht nur fordert der den Jüngern Erscheinende sie nachhaltig auf, doch zu begreifen, dass er lebt:

»Fast mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht!« (Lk 24,39),

nein, Jesus demonstriert seine Leiblichkeit auf fast schon pittoreske Art, indem er vor ihren Augen einen gebratenen Fisch verzehrt (vgl. Lk 24,38–43). In Apg 2,31 betont Lukas eigens, dass die σάρξ Jesu keine Verwesung sah, und meidet erneut den Begriff einer dem Hades überlassenen Seele, die der Psalmist in Ps 16,8–11 besingt und die Lukas in Apg 2,25–28 noch zitiert. Lukas ist also im höchsten

Masse daran gelegen, das hellenistische Verständnis einer unabhängig vom Leib existierenden Seele zu vermeiden.

Eine dezidierte Hadeserzählung, die uns bei diesem notgedrungen fragmentarischen Durchlauf als letztes beschäftigen soll, findet sich im lukanischen Sondergut, näherhin in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus in Lk 16,19–31¹⁷. Nach Tod und Begräbnis der beiden findet ein Hadesgespräch (V. 23–31) statt, das sich in zwei Gesprächsgänge gliedert und eine recht interessante Unterweltbeschreibung liefert. Während Lazarus von Engeln in den Schoß Abrahams getragen wird und an dessen Seite ruht, gelangt der reiche Mann in den Hades und muss »in dieser Flamme« (V. 24) höllische Qualen erleiden. Auf den Punkt gebracht kann man sagen, dass es in der Erzählung um die Durchsetzung einer jenseitigen Gerechtigkeit geht, die in der Verkehrung der Geschicke der beiden Hauptfiguren besteht und als Dialektik von Arm und Reich – einem dezidierten Lieblingsthema des Evangelisten – bildlich ausgestaltet wird.

Offenkundig befinden sich Lazarus und der Reiche in ihrer vollen leiblichen Gestalt¹⁸ am selben Ort, zumindest an einem Ort, der Blickkontakt ermöglicht. Dieser zunächst überraschend anmutende Sachverhalt klärt sich durch und erinnert an die schon bekannte Schilderung in Platons ›Phaidon‹: Die unrettbaren Seelen gelangen in den Tartaros, wo sie laut schreien und diejenigen anrufen, denen sie Unrecht getan haben mit der Bitte, dass diese sie von ihrer Qual befreien mögen (Phaed. 113e–114b). Derselbe Topos findet sich in Lk 16,23f:

»Und als er im Hades seine Augen emporhob und in Qualen war, sieht er Abraham von weitem und Lazarus in seinem Schoß. Und er rief und sprach: Vater Abraham, erbarme dich meiner und sende Lazarus, dass er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und meine Zunge kühle! Denn ich leide Pein in dieser Flamme«.

Auch Timarchos berichtet in seiner Seelenwanderung vom Stöhnen und Seufzen der Säuglinge, dem Geschrei der Männer und Frauen, während er zunächst in den Himmel hinaufblickt (vgl. Lk 16,23!)

¹⁷ Vgl. dazu B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster 1991, 177–191.

¹⁸ Von »Seele« ist in diesem Kontext nämlich nicht die Rede – anders als etwa bei Platon. Zwar »schreien«, »sehen« oder »quälen« sich die Seelen auch in der griechischen Eschatologie, aber das Fehlen des Begriffs bei Lukas ist zumindest zu konstatieren. Möglicherweise wäre dies eine gesonderte Untersuchung wert.

und danach den furchterregenden Schlund der Unterwelt wahrnimmt (χάσμα μέγα), aus dem die Klagen emporsteigen¹⁹. Die Ähnlichkeit in der Topographie bei Lukas ist auffällig: Der Ort der Qualen ist unten, und der dort Gefangene blickt empor und klagt. Zudem ist mit dem Terminus χάσμα μέγα (»grosse Spalte«, V. 26) ein *terminus technicus* antiker Höllenvorstellungen aufgenommen (vgl. Plat., Resp. X 614b–d).

Auch wenn man aus diesen Analogien nicht den voreiligen Schluss ziehen kann, Lukas habe unreflektiert hellenistische Jenseitskonzeptionen übernommen, verdeutlichen sie doch, dass bestimmte eschatologische Konzepte der Antike auf jüdischem Boden heimisch geworden sind. Als Belege wären neben den schon genannten Beispielen etwa 4 Esr 7,85.93 anzuführen, wo es heisst, dass sich Gottlose und Fromme gegenseitig sehen können, oder äthHen 10,13 (Buch der Wächter), wo von der »feurigen Tiefe« die Rede ist, in die die gefallenen Engel – nicht ihre Seelen! – als Gebundene (Gefängnismotiv) hineingeworfen werden und schmoren. Diese Tradition wird im NT etwa in Mt 25,41 oder in Offb 20,10 aufgenommen. Und in dieses breite Milieu zeitgenössischer Eschatologie ist die ansonsten recht eigenständige Erzählung des Lukasevangeliums eingebettet.

IV.

Fassen wir zusammen. Im christlich-abendländischen Denken verband sich der Begriff der *Seele* vor allem mit dem platonischen Gedanken der Unsterblichkeit. Besonders die Gnosis war Vorreiter einer massiven dichotomischen – in der valentinianischen Ausprägung sogar trichotomischen – Anthropologie²⁰. Im biblischen und damit auch im neutestamentlichen Schrifttum gibt es diesen Leib-Seele-Dualismus nicht, und wenn er gelegentlich aufblitzt (vgl. 2 Kor 5,1–10; Mt 10,28), wird er zugleich immer deutlich korrigiert. Zwar ist

¹⁹ Plut., Gen. Socr. 22 [Mor. 590e–f].

²⁰ Vgl. AJ BG 8502/2 50,15–55,13; Iren., Adv. Haer. I 7,5 fasst zusammen: »Es gibt also dreierlei Menschen: geistige (pneumatische), seelische (psychische) und materielle (choische), wie Kain, Abel und Seth; aus diesen weisen sie die drei Naturen nicht mehr für den einzelnen, sondern für die ganze Gattung nach. Die materielle Gattung geht einfach zugrunde; die seelische wird, wenn sie den besseren Teil erwählt, an dem Ort der Mutter ausruhen, wenn sie aber das Schlechtere erwählt, geht sie zu ihresgleichen. Das Geistige aber ... wird hinieden erzogen und ernährt, weil es ja unmündig entlassen wurde, später aber der Vollendung gewürdigt und als Braut den Engeln des Erlösers übergeben«.

Uta Poplutz

die Seele nach dem Tod als Ausdruck des Selbst dem Gericht Gottes unterworfen (vgl. Lk 12,20), aber Seele und Leib gehören zusammen und sind von einer dritten Grösse, dem Geist Gottes umgriffen. Für Paulus ist keine Existenz ohne Leiblichkeit denkbar, denn sowohl der Gekreuzigte als auch der Auferstandene besitzen einen Leib (vgl. 1 Kor 10,16; Phil 3,21). Und so können im Neuen Testament zwar bestimmte Hadeskonzeptionen der Antike übernommen werden, aber die Abwehr der Vorstellung einer vom Leib vollkommen losgelösten Seele ist in allen behandelten Belegen greifbar.

Die Seele ist als Personenzentrum mit dem Leib verbunden. Und die christliche Auferstehung versteht sich als eine leibliche Auferstehung, meint also qualitativ mehr als das Fortbestehen einer unpersönlichen Energie (vgl. etwa Lk 24,39). Dieser spezifische Auferstehungsglaube ist zugleich das Postulat, dass der Mensch in seiner ganzen Existenzweise als Mensch ernst genommen wird, insofern die Beziehung zur Welt und zu den Mitmenschen integraler Bestandteil seiner selbst als relationales Wesen ist.

Den propädeutischen Aufruf zum sorgsamem Umgang mit seiner Seele und das Gewährsein der gleichsam in die Ewigkeit verlängerten Folgen des eigenen Tun und Lassens hat die neutestamentliche Konzeption mit der platonischen Seelenvorstellung bei den unterschiedlichsten Ausdifferenzierungen gemein. Das impliziert auch das Ernstnehmen eines endzeitlichen Richt- und Strafertes. Wenn die Stellen – gerade auch vor dem Hintergrund der antiken Konzeptionen – richtig gelesen wurden, sollte dies nicht einschüchtern und ängstigen, sondern zur Sorgsamkeit im Hier und Jetzt ermuntern. Der Gedanke, dass den Rechtlosen Recht geschieht und die Missetäter ihrer gerechten Strafe zugeführt werden, also im umfassenden Sinne Gerechtigkeit wahr wird, ist dabei mit eingetragen. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen. Ein endgültiges »Aufgehobensein« darf erhofft werden.

– Dr. Uta Poplutz ist Assistentin am Lehrstuhl für Neutestamentliche Theologie, Exegese und Hermeneutik an der Universität Zürich.