

BA 1991
Karl Barth: „Die Auferstehung der Toten“

Diese Vorlesung¹ ist ein knapper Kommentar zum ersten

1) Karl Barth, D., Honorarprof. für reformierte Theologie in Göttingen, jetzt o. Prof. in Münster, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. München, Chr. Kaiser, 1924. 125 S. Korintherbrief, als dessen Höhepunkt c. 15 eine ausführliche Erklärung erhält. Das nämlich ist das erste Charakteristikum dieser Auslegung, daß sie den ganzen Brief als Einheit verstehen will im Gegensatz zu der üblichen Auffassung, die in ihm ein zufälliges Konglomerat von Stücken sieht, deren Themata von den Bedürfnissen und Anregungen des Augenblicks gegeben sind. Indessen bestreitet B. weder „die große Zufälligkeit der Reihe der in 1. Kor. 1-14 behandelten Gegenstände“ noch „die Zusammenhangslosigkeit, mit der sich 1. Kor. 15 mit seinem neuen Thema zunächst an diese Reihe anschließt“ (1f.). Die Einheit, die er findet, wächst vielmehr aus der Frage, „erstens, ob die Überlegungen des Paulus zu den 1. Kor. 1-14 behandelten Gegenständen ebenso disparat sind wie diese Gegenstände selbst, oder ob sich nicht vielmehr eine Linie aufweisen läßt, die sie innerlich zu einem Ganzen verbindet, und dann zweitens, ob 1. Kor. 15 sich bloß als ein Thema neben vielen andern begreifen läßt, oder ob hier nicht vielmehr zugleich der Sinn jener bisher verfolgten Linie ans Tageslicht tritt, sodaß dieses Thema, so gewiß es äußerlich ein Thema neben andern ist, zugleich als das Thema des Briefes zu erkennen wäre.“ (2). Es wird also nach der sachlichen d. h. in der Sache gegründeten Einheit gefragt, nicht etwa nach einer „geistigen“ Einheit, die in der Einheit und Individualität der einen Verfasser-Persönlichkeit gegründet wäre. Daß diese Fragestellung sowohl sachlich angemessen wie auch für die Exegese im einzelnen fruchtbar ist, wird niemand bestreiten wollen. Die hier gemeinte innere Einheit könnte ja selbst dann vorhanden sein, wenn die Komposition des Briefes nicht nur das Ergebnis der zufälligen Umstände der Abfassung wäre, sondern auch dann, wenn der Brief als ganzer eine redaktionelle Komposition wäre, in welcher Stücke verschiedener Paulusbrieve verbunden sind, wie z. B. I. Weiß meinte. Liegt wirklich eine solche sachliche Einheit vor, so wird sie sich ja von jeher in jeder einigermaßen sachgemäßen Exegese geltend gemacht haben. Aber es ist unter allen Umständen ein großer Fortschritt, wenn die Frage nach dieser Einheit ins Bewußtsein erhoben und als Leitgedanke der Exegese festgehalten wird.

B. vertritt diesen Gedanken aber nicht nur in seiner allgemeinen, m. E. unbestreitbaren Form, sondern mit der speziellen Wendung, daß das Grundthema, der eigentliche Gegenstand, in c. 15 ausdrücklich zur Sprache komme, sodaß der ganze Kommentar betitelt werden kann: „Die Auferstehung der Toten“. Auch dieser Titel scheint mir der Sache angemessen zu sein. Es kommt in ihm zum Ausdruck, daß die Predigt des Paulus eschatologische Verkündigung ist, d. h. daß das, wovon er immer redet, das Ende dieses irdischen Menschen und seiner Welt ist, oder anders ausgedrückt, daß Paulus das Sein des Gläubigen als ein solches bestimmt, das durch den Glauben an Christi Auferstehung und die Hoffnung auf die eigene Auferstehung charakterisiert ist. Ist es mit diesem Glauben und dieser Hoffnung ernst, so sind sie nicht etwas, was man neben andern Gedanken auch haben kann, als einen Schmuck oder Trost des Lebens, sondern sie bestimmen das ganze Sein des Christen und bringen ihn in ein eigentümliches Verhältnis zur Welt, sodaß jede im Bereich seines In-der-Welt-Seins auftauchende Frage ihre sachgemäße Behandlung nur unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie erhalten kann. Hat Paulus es wirklich vermocht, jenen Glauben und jene Hoffnung festzuhalten, so muß alles, was er über den Menschen sagt, unter dem Titel stehen: die Auferstehung der Toten.

Natürlich kann man diesen Gedanken für die Exegese nur als Fragestellung, nicht als Rezept benutzen; als Fragestellung, die zugleich einen aus Paulus selbst gewonnenen kritischen Maßstab gegenüber seinen einzelnen Äußerungen darstellt. Die Exegese hätte also zugleich die Möglichkeit gewonnen, sachkritisch im eigentlichen Sinne zu sein. Wieweit B. selbst seinen Leitgedanken als kritischen Gedanken zur Geltung kommen läßt, wird zu fragen sein. Zugleich ist von vornherein eine andere Frage zu stellen, ob endlich die speziellste Wendung des Leitgedankens, daß nämlich das Thema in c. 15 seinen eigentlichen Ausdruck finde, sich exegetisch rechtfertigen läßt. Dies aber ist alles, was ich an grundsätzlichen Bemerkungen vorausschicken habe. Denn die anlässlich von B.'s „Römerbrief“ viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis historischer und theologischer Exegese aufzuwerfen, ist schon angesichts dessen, was B. jetzt im Vorwort sagt, unnötig. Wollen beide Arten der Erklärung

58

KBA 1991

die Sache erfassen, so gehören sie zu einer Einheit zusammen, und „das Auseinanderfallen einer vorwiegend historisch und einer vorwiegend theologisch interessierten Exegese ist gewiß ein unvollkommener Zustand“ (1). So steht denn die vorliegende Auslegung von 1. Kor. nicht im Gegensatz zur historisch-philologischen, sondern benutzt oder ergänzt sie. Eine Besprechung der Arbeit B.'s hat also nur Sinn, wenn sie dem Gang seiner Auslegung folgt, das Wichtige hervorhebt und das Fragliche diskutiert.

Der erste Teil (S. 2-56) enthält einen ausgezeichneten exegetischen Überblick über c. 1-14. Sehr aufschlußreich ist die Behandlung von c. 1-4 (das Parteiwesen in Korinth). Das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* 4, 5 „ist offenbar der heimliche Kern dieses ganzen (und vielleicht nicht nur dieses) Abschnittes“ (4). Die Parteien der Korinther nehmen Gott das Seinige, sein Urteilsrecht, seine Ehre, seine Freiheit, um statt dessen religiöse Persönlichkeiten oder Parteiprogramme zu vergöttern. Paulus stützt weder eine (seine) Partei, noch schlichtet er überhaupt den Streit durch Abwägung, wer relativ mehr Recht habe. Er will das Evangelium überhaupt nicht zu einem diskutablen Programm, einer Idee, einem Anlaß geistiger Kraftentfaltung gemacht haben. Das *πρωτὸν θεῶς* der Korinther ist, daß sie statt an Gott, an ihren eigenen Glauben an Gott und an bestimmte Führerglauben, daß sie den Glauben mit menschlichen Erkenntnissen und Überzeugungen verwechseln. Demgegenüber verkündet Paulus Gottes Kraft und Gottes Weisheit (vgl. 1, 24. 31; 3, 21).

Hier scheint mir ein Hauptgedanke richtig getroffen zu sein. Nur kommt m. E. eine falsche Nuance dadurch hinein, daß B. sogleich von einem Seitenblick auf moderne Verhältnisse geleitet ist und deshalb das Parteiwesen der Korinther als modernen Persönlichkeitskult interpretiert. In Wahrheit betrachten die Korinther die Parteihäupter offenbar als Mystagogen (vgl. 1, 14-17) und als Gnostiker. Sie meinen offenbar durch Sakramente und durch Gnosis zur *σωτηρία* zu kommen. Paulus behandelt dementsprechend keineswegs nur die Frage der Parteilungen an sich, sondern was er ebenso energig bekämpft, ist der Wahn, daß die Erkenntnis ein Weg zu Gott sei. Gottes Heilstat des *σραυός* ist in keinem Sinne als eine Möglichkeit zur *σωτηρία* begreiflich; sonst handelte es sich nicht um Gottes Tat. Für den Menschen ist das christliche Kernigma eine *μωρία*, und es kann sich nicht vor dem Denken als *σοφία* legitimieren; es würde als begreifliche Möglichkeit nur eine innerhalb des Menschlichen liegende Möglichkeit sein. In der *γνώσις* als einer menschlichen Haltung ist deshalb kein Verhältnis zu Gott gegeben; oder wie B. sagt: Gott kann nur Subjekt, nie Objekt des Gottes-Verhältnisses sein.

Mir scheint nun aber, man müsse die Dialektik des Sachverhalts zur Geltung bringen. Die korinthischen Parteien meinen doch, durch ihre Parteiparolen auch das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* zu vertreten. Daß sie sich Menschen als Menschen verschreiben, ist das Urteil des Paulus, nicht ihre Absicht. Und die Dialektik der Sache liegt darin, daß man das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* im gegebenen Fall der menschlichen Wirklichkeit nur als Standpunkt vertreten kann; d. h. eine solche Parteiparole kann unter Umständen Pflicht sein. Das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* kann freilich in Wahrheit immer nur als Korrektiv, als Warnung ausgesprochen werden. „Gott bleibt immer Subjekt in dem Verhältnis, das durch dieses Zeugnis geschaffen wird. Er verwandelt sich nicht das Objekt, in das Haben, Recht haben, das letzte Wort haben des Menschen“ (4). — richtig! aber in unserem Reden, soweit wir es unternehmen müssen (also etwa im Geltendmachen des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), ist Gott Objekt. Nicht als ob B. das nicht wüßte. Aber mir scheint es hier wie mancherwärts an der Erhebung der exegetischen Beobachtungen zu scharfen begrifflichen Formulierungen zu fehlen, und ich glaube mich im Einverständnis mit B. zu befinden, wenn ich seine Erklärung ein wenig weiterführe. Die Lösung des Problems liegt darin, daß die Freiheit von Führer und Programm nicht die Proklamierung der (rational als Autonomie, oder romantisch als Unmittelbarkeit verstandenen) Subjektivität, des Individualismus bedeutet. Sondern sie bedeutet zugleich die Freiheit von sich selbst als von der Individualität, die ihre im Ich begründeten Motive und Einsichten hat. Das Sich-Preisgeben ist aber kein Warten und noch so heiliges Schweigen, keine Mystik, sondern das Ergreifen des Wortes Gottes. Soll dies Ergreifen aber nicht ein bloßer Dogmatismus- oder Spekulation sein, sondern Tat, in der die Wirklichkeit meiner Existenz liegt, so ist damit gesagt, daß ich allerdings im Augenblick zu reden, zu handeln, zu behaupten habe (was Paulus denn auch tut, ungeachtet des Bedenkens, daß das jetzt Gesagte wieder zur Parteiparole werden könnte), weil das Angesprochensein durch Gott mein Jetzt zum Jetzt der Entscheidung macht. Aber indem ich den Entscheidungscharakter meines Jetzt verstehe, bin ich auch frei davon, mein Reden und Handeln als System oder Programm zu nehmen, sondern ich stehe ihm, sofern

es als Getanes und Gesprochenes ein Vorständliches ist, frei gegenüber. Aber wiederum nicht in der Freiheit des Relativismus, als sei es verbesserungsbedürftig, sofern es an einem Zweck oder Ziel gemessen wird (was ja auch der Fall sein wird), sondern in der Einsicht, daß mein Reden und Handeln nur Sinn (Wirklichkeit) hat, wenn es (auch als „richtiges“) aus der Entscheidung stammt und nicht über sie hinaus (objektive) Geltung hat.

Ist dies richtig (d. h. ist damit des Paulus Auffassung von der Sache richtig interpretiert), und ist das auch B.s Meinung, so ist einerseits klar, daß B. recht hat, diesen „Standpunkt“ des Paulus als eschatologischen zu bezeichnen. Steht am Ende dessen, was wir begreifen können, der Tod, ist also jeder menschliche Standpunkt als Standpunkt, der jenseits der Entscheidung festgehalten wird, ein Zustand, also vergänglich, also schon Vergangenheit, also Tod, so wissen wir nichts von einem Leben, „das wir als das Leben Gottes begreifen können, ohne auch das mindeste mehr in Händen zu haben, als einen leeren Begriff, — abgesehen von der Fülle, die Gott allein gibt und seine Offenbarung in der Auferstehung“ (7). Klar ist aber m. E. andererseits auch, daß B.s Interpretation von 2,6—3,2 nicht haltbar ist; denn hier ist vom *στανρός* nicht im paradoxen Sinn (wie 1,24 u. 30) als *σοφία* die Rede, sondern als von einer Verkündigung, die für menschliches Verstehen als *σοφία* faßbar ist. Freilich nur für die *τέλειοι*, die *πνευματικοί*; aber was befragt hier der *πνεῦμα*-Begriff? Daß diese Termini ebenso wie *ψυχικός* 2,14 darauf hindeuten, daß Paulus sich in Mysterien-Anschauungen bewegt, erscheint mir nicht zweifelhaft. In der Lat wird 2,7 die *σοφία* als mysteriöse und verborgene bezeichnet. Sie ist also nicht der *λόγος τοῦ στανρός* im Sinne von 1,18 ff., denn dieser *λόγος* ist ja nunmehr offenbar. Selbst wenn man *τὴν ἀποκεκρυμμένην* von 2,7 auf die Vergangenheit beziehen wollte und sagen würde: nach B. 10 besteht die Verborgenheit für die Christen nicht mehr, so besteht sie doch für die andern, die nicht zu den *ἡμῖς* gehören. Der *λόγος τοῦ στανρός* aber wird doch allen gepredigt! Es wird also jetzt ein Moment an diesem *λόγος* hervorgehoben, vermöge dessen er (nicht nur paradox wie 1,24, 30!) *σοφία* ist; es gibt also eine Betrachtungs- und Redeweise, die ihn als Weisheitsrede verkündigt. Daß eine solche Betrachtung der Heilsveranstaltung gemeint ist, zeigt auch B. 8: wären die Archonten klüger gewesen, so hätten sie den Heilsplan gemerkt. Diese Weisheit nun hat Paulus nach 3,1 in Korinth noch nicht vortragen können, wofür die sittliche Unreife der Korinthier (3,3) nicht eigentlich als Grund, sondern als Kriterium genannt wird. Denn es ist unmöglich, mit B. 3,1—2 als Klage darüber zu verstehen, „daß es ihm offenbar noch nicht gelungen ist, . . . aus dem Geist von ihnen verstanden zu werden,“ . . . daß sie „noch nicht in der Lage waren, sein Wort als Gotteswort zu hören“ (10), sondern der Text sagt ganz deutlich, daß Paulus ihnen die 2,6ff. charakterisierte *σοφία* noch nicht vorgetragen hat. Freilich verquicken sich nun in 2,6—3,2 eigentlich paulinische mit Mysterien-Gedanken eigentümlich. Daß nur Gott selbst Subjekt der Gotteserkenntnis sein kann, wird 2,10—12 stark betont. Und demgegenüber ist nicht die Frage wichtig, in welchen (nämlich im animistischen) Kategorien dieser Satz formuliert ist; wohl aber, was hier als der Inhalt der Gotteserkenntnis gemeint sei. Und eigentümlich paulinisch ist die Antwort *τὰ χαρισθέντα ἡμῖν* (wobei denn auch wohl gar nicht mehr an die *τέλειοι*, sondern an die Christen überhaupt gedacht sein wird). Aber diesen Gedanken hat Paulus nicht festgehalten; denn der Inhalt der *σοφία* ist nach 2,6—9 der Mythos, die Spekulation über den *λόγος τοῦ στανρός*, über Gott und damit auch über den (als kosmisches Wesen gesehenen) Menschen. Es wird, indem der Mythos erzählt wird, ja nichts über meine Existenz gesagt, über die Wirklichkeit, in der ich allein Gott hören könnte. Denn woher weiß ich all das, wovon der Mythos sagt (von den Archonten, von der Verkleidung des Gottwesens, von der Täuschung der Dämonen z.)? Da Paulus hier von seinem Grundgedanken abweicht, gerät er in den oft bemerkten Widerspruch, daß hier einzelne erlebte Christen, die *τέλειοι*, als Geistbesitzer bezeichnet werden, während doch nach seiner üblichen Auffassung jeder Christ den Geist hat. Dieser Widerspruch ist aber nicht etwa (wie z. B. Liezmann meint) der gleiche wie der in Gal. 5,16f. 25; Röm. 8,12f. (scheinbar) vorliegende. Denn dort ist das *πνεῦμα* nicht ein gegebener verfügbarer Besitz, auf den man sich beziehen kann, sondern er ist nur da, wo die entsprechende Lebensbewegung da ist. Hier dagegen ist das *πνεῦμα* ein verfügbarer Besitz, der zur *σοφία* berechtigt. Und deshalb liegt der Widerspruch hier nicht darin, daß ein Christ das *πνεῦμα* „hat“, es aber wiederum nicht (als Besitz) hat, sondern darin, daß alle Christen als Getaufte des *πνεῦμα* haben, aber dann doch nur Einzelne als *πνευματικοί* gelten. Das Widerspruchsvolle liegt also auch nicht darin, daß 3,1—3 die Korinthier, obwohl sie getauft sind, als *σαρκικοί* bezeichnet werden (das wäre auf Grund von Gal. 5,16f. 25; Röm. 8,12f. auch möglich), sondern darin, daß ihnen die *πνευματικοί* als solche gegenübergestellt werden, die über den Geist verfügen. Es zeigt sich also, daß die Sachkritik mit Recht den *σοφία*-Begriff

von 2,6ff. beanstandet am Maßstab des *σοφία*-Begriffs von 1,18—25. In 2,5—3,2 spricht der Stolz des Paulus, daß auch die Christen eine *γνώσις* haben, die mit der heidnischen konkurrieren kann.

Ich meine also, man müsse B. dafür dankbar sein, daß er die Interpretation von 1. Kor. 1—4 aus dem Niveau der zeitgeschichtlichen Erklärung in die Sphäre sachlicher Diskussion erhoben hat, und ich meine auch, daß er das Entscheidende richtig gesehen hat. Aber durch genauere Interpretation, die von der zeitgeschichtlichen Fixierung des Textes ausgeht, könnte man m. E. noch zu schärferer begrifflicher Fassung des Ergebnisses kommen. Und dazu gehört, daß ich meinstenfalls nicht auf die Sachkritik verzichten kann, die aus dem Texte selbst erwächst.

Ausgezeichnet scheint mir die Formulierung zu sein, mit der B. den Inhalt der cc. 5 u. 6 und ihr Verhältnis zu c. 1—4 charakterisiert: die christliche Gemeinde ist in Bezug auf (Logos und) Ethos die Krisis des natürlichen Menschen. Leitend ist dabei die Beobachtung, daß Paulus sich nicht moralisierend gegen Einzelne wendet, sondern gegen die Gemeinde als solche. „Das blitzende Schwert des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*, das dort als die christliche Wahrheit über den religiösen Velleitäten der Korinther auftaucht, es erscheint hier anklagend und drohend über ihrem natürlichen Leben, das sie durch das paulinische *πάντα μοι ἔσονται* gesichert oder gar gefördert fühlen. Das Christentum bringt nicht Ruhe, sondern Unruhe in das natürliche Leben“ (14f.). Es sollte freilich begrifflich explizit werden, was es heißt: „c. 1—4 sind auch ethisch zu verstehen, und was in c. 5—6 beanstandet wird, ist auch ein Mangel an Erkenntnis“ (11). Ebenso verdiente das *πάντα μοι ἔσονται* eine genauere Interpretation (6,12ff.). In der Stoa ist das Kriterium für die Grenze des *πάντα μ. ἔσ.* das Menschenideal, d. h. das Verständnis unseres Seins als menschlichen. Der *ἔγὼ*, für den das *πάντα μ. ἔσ.* gilt, wird bestimmt durch die auf einander bezogenen Begriffe des *λόγος* und der *φύσις*. Was ist das Kriterium für Paulus? Er erkennt das *πάντα μ. ἔσ.* an und schränkt es eigentümlich ein. Die Grenze ist mit der Zugehörigkeit des *ἔγὼ* zum *σῶμα Χριστοῦ* gegeben. Aber was befragt das?

Das *σῶμα* ist das pneumatische, aber dieser Begriff (B. 17) wird von Paulus nicht erläutert. Dagegen tritt in B. 18 ein neues Argument auf, das die Bedeutung des *σῶμα* betont, und zwar so, daß der *σῶμα*-Begriff dadurch den Charakter des Physischen erhält (um den Gegensatz sinnlich-geistig handelt es sich also für Paulus gar nicht, wie z. B. Bouffet meint). In B. 19 wird das *πνεῦμα* betont, dessen Charakter jetzt wenigstens soweit geklärt ist, daß es als etwas erscheint, was außer der Verfügung des Menschen steht (*οὐκ ἐστὶ ἐαυτῶν*). Also läßt sich grundsätzlich soviel entnehmen: es gibt keine Indifferenz der Handlungen (das wird freilich nicht konsequent vertreten, vgl. B. 13a mit B. 18), und zwar ist das Kriterium, an dem sich die Handlungen differenzieren, nicht der ideale oder der pneumatische Mensch, sondern Gott. Der Mensch erscheint also als beansprucht, und zwar radikal, sodaß alle weltlichen Ansprüche schmeißen müssen. Und dieses: die Regierung der weltlichen Ansprüche, ist für Paulus der eigentliche Sinn des *πάντα μοι ἔσονται*.

Dann ist es in der Lat richtig, wenn B. den Ueberblick über c. 5—6 schließt: „Wieder ist von einer neuen Seite etwas von dem in Umrissen sichtbar geworden, was er (Paulus) c. 15 als *ἀνάστασις νεκρῶν* verkündigen wird“ (15). Und indem sich für B. als Sinn von c. 7 dies herausstellt: „Ueber der eigenen mohl begründeten Ansicht von dieser Sache und gegen den Enthusiasmus derer, die aus der Sache ein Prinzip machen, steht für Paulus auch hier das *ἐκ θεοῦ* (B. 7). Auch aus dem Gegenteil des Auslebens, auch aus der Askese, darf eben gerade kein von Gottes Herrscherrecht verschiedenes Prinzip, keine Wahrheit an sich gemacht werden“ (vgl. B. 19), — kann auch hier der Schluß lauten: c. 7 „macht klar, daß der Ernst des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* nicht nur dem Bösen, sondern auch dem Guten, dem Uebertönen gilt, daß der Sinn des Zieles, dem der ganze Brief entgegenreißt, die Herrlichkeit Gottes und wirklich nur die Herrlichkeit Gottes sein wird“ (17).

Die Fragestellung bewährt sich also in der Lat: es wird deutlich, daß Paulus jedes Thema unter dem eschatologischen Gesichtspunkt behandelt, daß der Christ nach Paulus in einem eigentümlich gebrochenen Verhältnis zur Welt steht, daß das Sein der Christen in der Welt ist, aber nicht der Welt gehört, sondern der Zukunft Gottes (7,29—31). Diese Seinsweise des Christen sollte wiederum begrifflich klarer herausgearbeitet sein, was ja Paulus selbst an die Hand gibt durch den von B. kaum gestreiften Abschnitt 7,17—24 über die *κλήσις*. Wenn nach B. 19 weder *περιτομή* noch *ἀκροβυστία* etwas (vor Gott) bedeuten, so ist damit gesagt, daß keine Zuständigkeit, in der der Mensch sich befinden kann, etwas bedeutet. Dann kann natürlich das „Bleiben“ in einer Zuständigkeit nur in einem dialektischen Sinne gefordert sein. Denn offenbar kann unter Umständen auch *ἀκροβυστία* oder *περιτομή* Inhalt einer *ἐντολή* sein (z. B. die *ἀκροβυστία* für die Galater), aber freilich nicht als Zustand, sondern nur jeweils als Handlung, die im Vollzuge ihren Sinn hat. Die christliche Seinsweise ist also nie ein gegebener oder hergestellter Zustand; und daher

hat sich für den, der Christ wird, nichts in seiner äußeren Lebenssituation zu ändern: er soll in seiner *κλῆσις* bleiben; diese ist gleichgültig, also auch Ehe und Ehelosigkeit als Zuständlichkeiten sind gleichgültig. Damit ist aber nicht ein Quietismus gefordert, nur ist streng vereint, daß es Merkmale gibt, an denen man das Christsein als vorfindliche Qualität konstatieren kann. Gefordert ist vielmehr die *τῆσδε ἐντολῶν θεοῦ*; der Christ ist von Gott beansprucht. Also der Christ kann immer wieder anders aussehen, da er unter der Zukunft steht, zur Zukunft gehört, während eine Zuständlichkeit Verfall, Vergangenheit wäre. Nun ist aber die *κλῆσις* bei Paulus an dieser Stelle offenbar nicht das Hier und Jetzt des Angesprochenwerdens von Gott, sondern (mißbräuchlich) die Situation, in der den einzelnen Gottes Ruf getroffen hat, also ein Zustand. Sofern nun das Christsein gerade kein Zustand ist, erscheint auch die *κλῆσις* nicht als die Befreiung in einen neuen Zustand, sondern als das Beanspruchtwerden innerhalb eines konkreten geschichtlichen Lebens, das den Menschen jenseits der zuständlichen Bedingungen stellt. Ein Berufener sein ist das Charakteristikum des Christen.

Daß ich in Sinne Barths interpretiere, ergibt sich aus einem Satz, unter den er c. 8-10 stellt: „Es ist, wie wenn Paulus einen Schwamm nähme und seinen eben erteilten Gewissensrat wieder ausstreichen würde, wenn er 10, 31 schreibt: Ob ihr esst, ob ihr trinkt, ob ihr irgend etwas tut, — alles tut zur Ehre Gottes! Das ist das Ziel dieses Abschnitts“ (18). Die Freiheit (*ἐλευθερία*) ist das Thema von c. 8-10. Für die Korinther ist mit ihrer *γνώσις* ihre *ἐλευθερία* gegeben. Sie haben mit diesem Satz recht; aber sie verstehen *γνώσις* und *ἐλευθερία* falsch. So gibt „keine An-sich-*γνώσις*“, bezw. es gibt keine Erkenntnis, die Resultate hat, auf die man sich beziehen kann. Man kann den Satz des Monotheismus nicht als Basis benutzen und Folgerungen aus ihm ziehen. Denn erstens ist Gott kein Objekt, das auf die gleiche Weise existiert wie die Welt Dinge und so wie sie betrachtet werden kann; und zweitens ist eben deshalb die christliche Erkenntnis nur als eine Bestimmtheit des Lebens vorhanden (als der Gehorsam angesichts des Von-Gott-Beanspruchtheins), die sich als *ἀγάπη* äußert. Oder anders ausgedrückt: es wird deutlich, daß Gott nicht Objekt, sondern Subjekt der christlichen Erkenntnis ist, was Paulus im Anschluß an eine Formel der hellenistischen *ἑπιστήμη* ausdrückt (8, 3). Deshalb besteht auch kein Widerspruch zwischen 8, 1: *οἰδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἔχομεν* und 8, 7: *ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι ἡ γνῶσις*. Denn die *γνῶσις* ist in in B. 1 als der Besitz einer allgemeinen Wahrheit, eines Dogma gedacht, in B. 7 aber als existentielles Wissen verstanden, in dem man nicht zu stehen braucht, wenn man jenes besitzt. Das verstehen die Korinther nicht, und deshalb verstehen sie auch nicht, was christliche *ἐλευθερία* ist. Nun läßt sich auch 9, 15-18 m. E. noch etwas schärfer erklären, als B. es tut. Die Pointe der Verse liegt in dem *οἰκονομῶν περὶ σκευῶν*. Paulus kann nicht auf den Gedanken kommen, die *ἐλευθερία*, die er als Apostel hat, um ihrer (oder seiner!) selbst willen zu gebrauchen, und gerade deshalb verzichtet er auf sie überhaupt, da für ihn der Verzicht eine Demonstration dafür ist, daß er Apostel ist, daß die *ἐλευθερία* nur besteht, weil eine *ἀνάγκη* für ihn besteht, und darauf allein kommt es an. Er handelt also nicht wie etwa ein Reichstagsabgeordneter, der freie Bahnfahrt hat und nun seine *ἐλευθερία* durch beliebige Fahrten ausnützt. „Das Gebrauchmachen von jener Freiheit hat an sich keinen positiven Wert“ (27). *μισθός* und *καὶ γὰρ* sind primitive Begriffe, um zu sagen: Paulus handelt allein im Hinblick auf Gott.

Dann ist auch die Einheit mit B. 19-23 deutlich: die *ἐλευθερία* ist nichts, was zur persönlichen Verfügung steht, sondern ist „Gottes Freiheit“ (24). Und dementsprechend kann es zum Schluß des ganzen Abschnitts 10, 31-33 heißen: Ob ihr esst oder trinket usw. „Mit der fatalen modernen Phrase, das ganze Leben bis auf Essen und Trinken müsse und könne ein Gottesdienst sein, hat das natürlich nichts zu tun. Nicht um das Essen und Trinken und um das andere Tun des Menschen geht es dem Paulus, sondern um den Gebrauch oder Nichtgebrauch der in der Erkenntnis Gottes begründeten Freiheit. Was in der auf Gott, aber wirklich auf Gott bezogenen Freiheit getan ist, in der Erkenntnis, die kein Sichaufblähen des Menschen, sondern sein Erkenntwerden von Gott ist (8, 3), das ist zur Ehre Gottes getan“ (28). Ueberall wird also sichtbar, daß das Leben des Christen unter dem *ἐγγρατον*, unter der Zukunft Gottes steht; „das Anliegen des Paulus richtet sich an die Korinther auf den bessern, wie an die auf den schlechteren Wegen. Die Begegnung mit Gott müssen sich die einen wie die anderen zunächst als das Ende ihrer Wege gefallen lassen“ (29).

Ausgezeichnet sind auch B.s Ausführungen zu 11, 2-16: Das Materielle der Sache ist gleichgültig, d. h. die konkrete Sitte des Schleiertragens als solche ist gleichgültig. Das wesentliche ist dies: in Korinth besteht (so wie Paulus die Sache ansieht) die Tendenz, die Ueberordnung des Mannes über die Frau zu leugnen. In dieser Tendenz verkörpert sich eine besondere Lebensanschauung, und gegen diese wendet sich Paulus zugunsten seiner konservativen Lebensanschauung, wobei dahingestellt bleibt, wie

weit sein Standpunkt diskutabel ist. Aber in seiner Lebensanschauung kommt ein Drittes zum Ausdruck: in den Naturordnungen begegnen unübersteigbare Schranken, die uns nach oben weisen, auf das noch ganz anders Unbegreifliche, auf Gott. Die Verleugnung dieser Ordnung ist die Torheit der korinthischen Tendenz. Durch den Hinweis auf die in der natürlichen Ordnung gegebene Verschiedenheit der Geschlechter soll nicht ein Unterschied im Verhältnis zu Gott festgestellt werden (das Christentum heiligt nicht die irdischen Ordnungen!), aber die Ordnung soll beachtet werden als ein Hinweis auf die sich in ihr manifestierende Gottesordnung. Also — so meine ich diese Erklärung fortzuführen — die Naturverhältnisse werden nicht rationalisiert und ebenso wenig mit ihnen die menschliche Existenz, so daß man sagen dürfte: die Naturverhältnisse bedeuten vor Gott nichts, also ignorieren wir sie! (Damit wäre ihnen übrigens gerade eine unzulässige Bedeutung verliehen). Naturbestimmt ist der wirkliche Mensch ja doch, und daß das vor Gott nichts bedeutet, ist nicht eine Selbstverständlichkeit oder etwas vom Menschen selbst zu Vollziehendes, sondern es gilt nur *ἐν κυρίῳ* (B. 11).

Wie in 11, 2-16, so geht es auch in 11, 17-34 „um eine Zurückweisung des in der korinthischen Gemeinde mächtig emporkommenden natürlichen Menschen mit seiner Tendenz zu eigenwilligem, selbstsüchtigem Sichvordrängen und Geltendmachen“ (33). So die freilich etwas reichlich allgemein gehaltene Charakteristik dieses Abschnitts, dessen Erklärung nicht allen Wendungen des Textes gerecht wird, aber den Sinn der Anweisung B. 26 richtig wiedergibt: „Nicht wie in späteren Zeiten an dem Verhältnis von Element und Sache, sondern an der Handlung als solcher hängt das Interesse bei Paulus. Die daran teilnehmen, bekunden damit, ... daß sie ihren Herrn kennen, daß er ihnen, äußerlich unsichtbar, unmittelbar gegenwärtig ist, wie das, was sie essen und trinken... Bei dieser Feier kann doch der Schatten nicht vergessen werden, der von Christus aus auf das ganze diesseitige Leben fällt. ... Kann man diese Handlung vollziehen, ohne zu erschrecken vor der großen Vorläufigkeit, mit der diese unsere Welt in der Nacht, da der Herr Jesus verraten ward, für immer gezeichnet worden ist?“ (35).

Ein Höhepunkt ist die Erklärung von c. 12-14, die „mit dem Bild, das sie entrollen, etwas Endgeschichtliches oder, besser gesagt, etwas an die Endgeschichte Grenzendes“ enthalten (37); und der Mittelpunkt, c. 13, „zeigt offenbar im bisher eruierten Sinn des übrigen Briefes über das Tun und Treiben des Menschen als solchen, und nun also in aller Unzweideutigkeit: auch des Begnadeten, des Begeisterten, des geistlichen Menschen als solchen, hinaus auf den Punkt, wo es mit ihm, dem Menschen, ein Ende hat, wo es von der besten Gabe heißt: *ἐξ μέθους* Stückwerk und *καταργηθήσονται*“ (38). Ist in c. 13 eine menschliche Möglichkeit als das Allerletzte über dem Letzten gezeigt, so ist doch nun deutlich, daß „diese menschliche Möglichkeit eben Gottes Möglichkeit am Menschen ist“ (39). Es handelt sich in der *ἀγάπη* nicht um ein sittliches Ideal, sondern um ein eschatologisches Geschehen. Aber ebenso wenig handelt es sich bei dem Enthusiasmus der Geistbegabten um primitive, durch religionsgeschichtliche Analogien und religionspsychologische Analyse zu begreifende Neußerungen einer erregten Psyche, die von einer klaren ethischen Einsicht aus erledigt sind, sondern (so sehr alles das vielleicht auch der Fall sein mag) um letzte menschliche Möglichkeiten jenseits der gesunden bürgerlich-religiösen Mittelmäßigkeit. Diese enthusiastischen Vorgänge sind also sehr ernst zu nehmen, — aber freilich: sie sind zweideutig. Alles kann sich, wie die religionsgeschichtlichen Parallelen zeigen, auch außerhalb der christlichen Gemeinde ereignen. Aber in der Gemeinde steht alles unter einem positiven Vorzeichen. „Es handelt sich eben wirklich nicht um die Erscheinungen an sich, sondern um ihr Woher? und Wohin? um das, worauf sie hinweisen, wovon sie zeugen“ (40). Aber sobald sie auch innerhalb der Gemeinde „an sich“ genommen werden, z. B. wenn sie unter sich verglichen werden, haben sie ihre Beziehung verloren. Das bedeutet aber: das „in der Gemeinde“ ist keine Konstatierung des historischen Betrachtens; die Qualifizierung der enthusiastischen Erscheinungen als Gaben des Geistes ist nicht in der Beobachtung vollziehbar. Das etwaige „Göttliche“ an ihnen ist nicht ein Gegebenes, auf das man hinweisen kann. Ihre „Göttlichkeit“ beruht auf ihrem Ursprung; die Gabe ist nicht vom Ursprung, und der Ursprung nicht von der Gabe gelöst zu betrachten. Der göttliche lebendiger da; anders ausgedrückt: man hat nicht etwas Geist, sondern man ist Geist, oder man ist es nicht. Wie steht es dann mit dem Kriterium, daß diese Gaben Gaben des Geistes sind, wenn sie sich in der Gemeinde vorfinden? Nun, die Gemeinde ist ja nicht ein Haufen von Enthusiasten, sie wird nicht durch ihre Glieder konstituiert, sondern durch Christus; sie ist das

~~Ursprung nicht von der Gabe gelöst zu betrachten. Der göttliche Ursprung nicht von der Gabe gelöst zu betrachten. Der göttliche lebendiger da; anders ausgedrückt: man hat nicht etwas Geist, sondern man ist Geist, oder man ist es nicht. Wie steht es dann mit dem Kriterium, daß diese Gaben Gaben des Geistes sind, wenn sie sich in der Gemeinde vorfinden? Nun, die Gemeinde ist ja nicht ein Haufen von Enthusiasten, sie wird nicht durch ihre Glieder konstituiert, sondern durch Christus; sie ist das~~

Ursprung ist selbst nicht als Konstatierung des historischen

σώμα Χριστοῦ (12, 12 f.). Die Beziehung auf das, was wir nicht sind, auf Gottes im Sakrament sich vollziehendes Handeln (12, 13) ist für uns die einzige Legitimation. Diese Beziehung auf Gottes Tun aber ist natürlich nichts als Glaube; Paulus redet zu Christen, zu Gläubigen; und die eigentliche Frage, auf die c. 12 hinausläuft, ist die: wie die, die glauben, die Wirklichkeit des Geistes in ihrem Leben erfahren können, wie sie dessen gewiß sein können, daß in ihrem Tun und Lassen der Geist sich erweist. Dafür, lautet die Antwort, gibt es die eine Möglichkeit, die jenseits der *γαστήρα* liegt: die *αἰώνη*. Der schwierige Zusammenhang von c. 13 zwischen c. 12 und c. 14 ist damit erkannt. c. 12 lief darauf hinaus: ein verfügbares Kriterium für die Göttlichkeit der Begabungen gibt es nicht. Sie finden sich in der Gemeinde, und deren Göttlichkeit beruht auf dem Handeln Gottes (dem Sakrament), auf das sich der Mensch verläßt. Welches aber ist die Seinsweise des so gestellten Menschen, in der er sich als Glaubender verständlich wird? Die *αἰώνη*! Zu Nichtgläubigen läßt sich freilich gar nicht sagen: *διώκετε τὴν αἰώνην* (14, 1). Aber Paulus schreibt an eine christliche Gemeinde; in ihr wird das unerhörte eschatologische Geschehen wirklich, sofern in ihr die *αἰώνη* wirklich wird. Und in der Schilderung der *αἰώνη* 13, 4—8, in der „die Prädikate, die hier auf die Liebe gehäuft werden, das Subjekt Mensch einfach aufheben“ (47), wird klar, daß die Verkündigung der *αἰώνη* die Verkündigung der Totenaufstehung ist.

Ich habe gesagt, daß die Erklärung von c. 12—14 der Höhepunkt des Buches ist. Das ist kein Zufall, sondern entspricht der Tatsache, daß c. 12—14 auch der Höhepunkt des als sachliche Einheit verstandenen Briefes sind. Sind das Thema von 1. Kor. die „letzten Dinge“ und zwar nicht als Gegenstand der Spekulation, sondern als Wirklichkeit im Leben der Christen, so ist der Höhepunkt des Briefes in der Tat c. 13 in der eben gegebenen Auffassung. B. aber will c. 15 zum Höhepunkt erklären; denn hier ist ja nun die Totenaufstehung das ausdrückliche Thema. Wie steht es aber mit B.s Interpretation von c. 15 (S. 56—125)?

„Lehre von den letzten Dingen enthält 1. Kor. 15“ (56). „Letzte Dinge sind als solche nicht letzte Dinge, wie groß und bedeutsam sie immer sein mögen. Von letzten Dingen würde nur reden, wer vom Ende aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein begründet wäre; also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der vom Ende der Geschichte, vom Ende der Zeit reden würde. Aber wiederum von ihrem Ende, so grundsätzlich, so schlechthin verstanden, von einer Wirklichkeit, so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit, daß er, indem er von der Endlichkeit der Geschichte, von der Endlichkeit der Zeit redete, zugleich von dem reden würde, was alle Zeit und alles, was in der Zeit geschieht, begründet“ (57 f.).

Redet Paulus in 1. Kor. 15 in diesem Sinne von letzten Dingen? von Endgeschichte? Er tut es in der Tat; aber er tut es, indem er zugleich von letzten Dingen redet, von „Schlußgeschichte“, die B. sehr richtig von der eigentlichen Endgeschichte (im eben bezeichneten Sinne) unterscheidet. Schlußgeschichte nämlich ist „Geschichte am Schluß der Geschichte, der Lebensgeschichte der Einzelnen sowohl wie der Welt- und Kirchengeschichte, ja sogar der Naturgeschichte, in einem Senses von uns bekannten Möglichkeiten, aber immerhin als neue, unbekannt, weitere Möglichkeit, an diese sich anreihend in kontinuierlicher Folge, wenn auch vielleicht unter unerhörten Katastrophen, sie überholend und fortsetzend auf einer oberen Stufe“ (56). Es erscheint mir nun ebenso sicher, daß Paulus in 1. Kor. 15 von einer solchen Schlußgeschichte redet, wie, daß er in Wahrheit nicht von ihr reden kann und will. M. a. W. man kommt bei 1. Kor. 15 nicht ohne durchgehende (nicht nur gelegentliche, wie B. sie an B. 29 immerhin übt) Sachkritik aus. Denn so wenig Paulus so etwas wie eine „Weltanschauung“ verkündet, so sehr besteht doch für ihn wie für jeden anderen die Notwendigkeit, das, was er sagt, in der Begrifflichkeit seiner Weltanschauung zu sagen. Und es geht nicht an, die weltanschaulichen — in diesem Falle mythologischen — Elemente einfach zum „Gleichnis“ zu erklären oder sie durch Umdeutung zu beseitigen. Was für spätere christliche Eschatologen von B. zugestanden wird, daß sie aus dem biblischen Material eine in Wahrheit gar nicht endgeschichtliche Schlußgeschichte konstruieren, gilt auch für Paulus, der sein Material der jüdischen bzw. jüdisch-gnostischen Apokalyptik entnimmt. Auch Paulus ist „auf halbem Wege stehen geblieben“ (59). Daß wir auch als Kritiker vielleicht nicht weiter kommen als er, entbindet nicht von der Pflicht zur Kritik.

Um so mehr aber ist zu betonen, daß Kritik Scheidung

ist, und daß die Exegese von 1. Kor. 15 nicht in der Konstatierung eines interessanten zeitgeschichtlichen Phänomens stecken bleiben soll, sondern das Kapitel begreifen muß als den „Versuch, das Unmögliche zu sagen“ (61). Sagt B. mit Recht: „von der wirklichen Endgeschichte wird zu jeder Zeit zu sagen sein: das Ende ist nahe!“ (59), so ist festzustellen, daß Paulus in der Tat von Endgeschichte redet; denn so sieht er in der Tat den Menschen vor Gott gestellt, wie ja c. 1—14 zeigte. Und richtig ist auch, daß Paulus, wenn er von der Auferstehung der Toten redet, weder von dem „Nichtseienden, Unbekannten, nicht-zu-Besitzenden“ redet, noch von „einem zweiten Seienden, einem ferneren Bekanntzumachenden, einem höheren zukünftigen Besitz, sondern von dem Ursprung und der Wahrheit alles Seienden, Bekannten und uns Eigenen“ (60). Denn das ist klar: Paulus will, wenn er von der Totenaufstehung redet, von uns, d. h. von unserer Wirklichkeit, unserer Existenz reden, von einer Realität, in der wir stehen, nicht von etwas, über das wir spekulieren, und wozu man durch Erkenntnis oder durch irgend eine menschliche Haltung, sei es sittliches Tun oder Sakrament, Askese oder Mystik, den Zugang gewinnen müßte. Sondern unsere Auferstehung ist mit der Auferstehung Christi Wirklichkeit (15, 20—22). Daß Paulus dies mit Hilfe des orientalischen Erlösungsmythos von Armenischen zum Ausdruck bringt, ist insofern nicht unwichtig, als die Kenntnis des Mythos dazu verhilft, seine einzelnen Aussagen sicherer zu erklären. Aber daß er unsere eigene Existenz in den Mythos auflöst, wäre falsch zu denken; denn wie er unsere Existenz auffaßt, haben c. 1—14 gezeigt.

Es ist nun völlig richtig, wenn B. betont, daß für Paulus zur Wirklichkeit des Menschen das *σώμα* gehört, und daß Paulus also nur von einer Auferstehung des Leibes reden kann. So etwas wie Unsterblichkeit der Seele ist ihm nicht nur als zeitgeschichtlich beschränktem Judentum fremd, sondern kann es für ihn der Sache nach gar nicht geben. Damit würde er alles preisgeben, was er über die Wirklichkeit des Menschen sagt. Wird die Auferstehung des Leibes verneint, so wird der ganze Paulus verneint, und man kann sich nun nicht Röm. 8, 28 oder 1. Kor. 13 als wahr und erbaulich aussuchen (69). Damit ist auch gesagt, daß Paulus keinen „christlichen Monismus“ kennt; denn freilich: „eine nach dem Tode fortlebende Seele, das läßt sich ohne Störung eines einheitlichen Weltbildes wenigstens trefflich behaupten, wenn auch vielleicht nicht beweisen. Auferstehung des Leibes aber, des selben Leibes, den wir offenkundig sterben und vergehen sehen, Behauptung also nicht einer Qualität von Diesseits und Jenseits, sondern einer Identität beider, aber nun doch nicht gegeben, nicht direkt festzustellen, nur zu hoffen, nur zu glauben, gerade das ist offenbar die erbarmungslose Zerreißung jener Einheit, Skandal und Unvernunft und religiöser Materialismus“ (66). Es ergäbe sich nun allerdings die Notwendigkeit einer begrifflichen Untersuchung dessen, was Paulus unter *σώμα* versteht; daß B. diese unterläßt, rächt sich in der Interpretation.

Richtig ist 15, 12—19 erklärt: die *πίστις* ist eitel, wenn Christus als besondere Kategorie gelehrt wird. Das Kerngma beruht auf Offenbarung, und wo diese gelehrt wird, ist es eitel. Das Wunder der Auferweckung Christi bedeutet für Paulus die Behauptung der besonderen Kategorie Christus. Denn wenn Christus nur als vollendete Erscheinung des persönlichen Lebens gilt (das meinen die Korinthier nun freilich gewiß nicht! für sie ist Christus etwa eine Mysteriengottheit), so bleibt er im Rahmen des Menschlichen, und es kann wohl zu einer „Glaubenslehre“, aber nicht zu einem Kerngma kommen. Der christliche Monismus zieht sich, indem er die Offenbarung streicht, am eigenen Topf aus dem Sumpf. Natürlich will die Argumentation B. 12—19 nicht die Wahrheit der Offenbarung bzw. der Auferstehung Christi beweisen oder postulieren, sondern sie stellt den Leser vor das Entweder-Oder.

Es ist nun aber offenbar nicht richtig, B. 1—11 hiernach so zu interpretieren, wie B. es tut: Paulus wehre sich hier gegen den Vorwurf der Korinthier, daß er ihnen nicht das Urevangelium, sondern seinen „Paulinismus“ vorgetragen habe. Er wolle sagen: „Nicht meine Idee war und ist es, euch das Evangelium in dieser ganz bestimmten Pointierung zu überliefern... sondern ich habe es so überliefert, wie ich es selbst empfangen habe. M. a. W. das Evangelium der Urgemeinde hat keinen andern Sinn als mein Evangelium. Es wird euch nichts eintragen, hinter Paulus zurückgehen zu wollen, um euch da ein vermeintlich einfacheres und annehmbareres Evangelium zu sichern; denn wenn ihr hinter Paulus zurückgeht, so stoßt ihr bei den ersten Schritten auf dasselbe Rätsel, das euch jetzt, wie ihr meint, nur Paulus und der Paulinismus stellt“ (74f.). Damit hat B. die Behauptung gestützt, daß B. 3f. keinen historischen Bericht geben wollen (in einem solchen habe *κατὰ τὸς γραφάς* keinen Sinn! aber nach der Meinung des Paulus wie des ganzen Ur-

christentums durchaus, ja gerade!). Denn was für ein historisches Faktum könne es sein, dessen Wirklichkeit mit der Totenauf-
erstehung zusammenhängt! (Über es wird hier im Gegenteil nur
deutlich, daß sich die Totenauf-erstehung für Paulus eben auch
als ein historisches Faktum darstellt!). Die Zeugen seien als
Zeugen für das Evangelium, nicht für das historische Faktum ge-
nannt, denn Ort und Zeit des *οφθηναι* sei gleichgültig; es sei immer
und überall möglich (aber wie stimmt das — trotz B. S. 81 f. —
zu dem *εξ ου πλειονες κτλ* B. 6; zu dem *εσχατον παντων*
B. 7?). Mit dem *οφθηναι* sei weder auf Visionen noch auf ob-
jektive Tatsachen gemiesen.

Das alles scheint mir wohl oder übel unhaltbar zu sein; ich
kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung
Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen.
Und ich sehe nur, daß Paulus durch seine Apologetik in Wider-
spruch mit sich selbst gerät; denn von einem objektiven histo-
rischen Faktum kann allerdings das nicht ausgegagt werden, was
Paulus B. 20—22 von Tod und Auferstehung Jesu sagt.

Ich will nun nicht darauf eingehen, daß B. sich m. E. falsche
Vorstellungen von den Korinthiern macht, für die das Christen-
tum offenbar eine Mysterienreligion war, und daß die Einsicht
in die geschichtliche Situation vor manchen Fehldeutungen be-
wahren würde. Richtig ist, daß B. 20—22 die eigentümliche Situ-
ation der Christen entscheidend charakterisieren, sodaß B. sagen
kann: „Die Parusie Christi ist nichts anderes, zweites
neben seiner Auferstehung, nur das endgültige an die Oberfläche
Tretens desselben unterirdischen Stromes, der in der Offenbarung
erstmals in der Zeit wahrnehmbar geworden, die Erfüllung
alles dessen, was in der Zeit immer nur als Verheißung zu
fassen ist“ (97). Gerade wenn man den gnostischen Erlösungs-
mythos kennt, auf Grund dessen B. 20—22 formuliert ist, wird
deutlich, daß diese Exegese richtig ist; denn in jenem Mythos ist
ja die innere Einheit der kosmischen Vorgänge der Grundgedanke:
das Eine ist nur, sofern auch das Andere ist. Aber daneben
sollte man nun nicht bestreiten, daß für Paulus die Parusie inso-
fern doch etwas anderes, Zweites neben der Auferstehung ist, als
für ihn Auferstehung und Parusie auch zwei zeitliche Ereignisse,
objektive „historische“ Vorgänge sind.

Das kommt deutlich B. 23—28 zu Tage. Diese Verse haben
den Sinn, das Futurum *ζωοποιηθησονται* von B. 22 zu be-
gründen gegenüber der Meinung der korinthischen Gnostiker, die
das Futurum streichen und die *ζωη* als gegenwärtigen Besitz (in-
folge der Auferstehung Christi) zu haben behaupten (vgl. 2. Tim.
2, 18). Die Zukünftigkeit des Auferstehungslebens (nicht den zu-
künftigen Zustand!) entwickelt Paulus B. 23—28, — aber so,
daß er aus der traditionellen jüdisch-christlichen Spekulation bzw.
Dogmatik (vgl. das *δε* B. 25) einige Sätze vorträgt, die zu der
ihm selbstverständlichen „Weltanschauung“ gehören, und die von
den verschiedenen dramatischen Akten der endzeitlichen (= schluß-
geschichtlichen) Ereignisse reden. Ein typischer Schriftbeweis soll
das für den Zusammenhang Wichtigste (daß die Ueberwindung
des Todes das letzte Ereignis sein wird) sicher stellen.

B. entzieht sich dieser Tatsache durch eine unmögliche (an den
Erlanger Hofmann anschließende) Uebersetzung und Erklärung. Das
ετα B. 24 soll das *εν τη παρουσια αυτου* B. 23 bestimmen: „Dann,
am Ende, . . . wird als letzter Feind der Tod vernichtet.“ Aber ab-
gesehen von der Unmöglichkeit, die dazwischen stehende Sätze als
Parenthese zu nehmen, — es steht eben *ετα* (= nach diesem), nicht
τοτε (vgl. B. 28, 54) da. Das *ετα* B. 24 fügt also das dritte Glied
zu den beiden ersten (*απαρχη* und *επειτα* B. 23), und es ist wohl
oder übel von verschiedenen zeitlichen Ereignissen die Rede. — In
B. 24 wird in der Uebersetzung: „da er aufgehoben hat allen
(eigenen) Ursprung“ der wichtigste Begriff eingetragen und *αρχη*
nicht verstanden, wie es neben *εξουσια* und *δυναμις* allein verstanden
werden kann, nämlich als Herrschaft. — Unmöglich ist es, in B. 27
als Subjekt zu *οταν δε ελθη*, Christus zu nehmen; es liegt vielmehr
eine typische exegetische Formel vor, ebenso wie in dem folgenden
οηλον ετι, das also nicht selbständige Parenthese sein kann (es müßte
dann auch ein *δε* oder *γαρ* dabei stehen). Endlich kann der *ετα*-Satz
B. 28 nicht an *τω εποτασαντι* anschließen, sondern nur an *εποτα-
γησεται*, weil dies die Pointe des Satzes ist.

Warum durch so viele gekünstelten und gequälten Versuche
den richtigen Grundgedanken diskreditieren? Denn das Haupt-
anliegen des Paulus hat B. ja richtig erkannt: gegenüber jedem
christlichen Monismus, gegenüber Mystik und spiritualistischem
Unsterblichkeitsglauben zu betonen, daß „der jetzige Weltzustand,
aber auch unser jetziges Verhältnis zu Gott, auch das christliche,
ein Provisorium ist, eine Episode, und zwar eine Episode des
Uebergangs und des Kampfes“ (97); daß der Tod nicht von uns
in frommer Betrachtung oder in einem geistig-religiös-sittlichen
Reich Gottes auf Erden überwunden wird, sondern in der Welt
da ist als der Gipfel alles Gottwidrigen, und daß er dereinst über-
wunden wird; daß „der Sinn des Reiches Christi und also

auch der Sinn des christlichen Glaubens sich nie und nimmer in
dem erschöpft, was gegenwärtig und gegeben ist, daß er „vielmehr
in seinem Kern ein Hoffen und Erwarten dessen ist, was in aller
Zeit erst kommend, erst verheißten ist“ (99). Es ist in der Tat
völlig klar, daß für Paulus das „Leben“ keine Gegebenheit ist,
sondern eine Zukunft, daß er vom „Leben nach dem Tode“ nicht
als von einer Zuständigkeit redet. „Das Reich Gottes, die Er-
füllung aber ist nicht, wie so leicht immer wieder gemeint wird,
eine erhöhte Fortsetzung dieses Lebens, sondern nun eben die
Auferstehung der Toten. Glauben, im Reich Christi stehen, heißt
der Auferstehung warten. . . Ein Christentum, das nicht
diesen Sinn des Reiches Christi, d. h. des Reiches Got-
tes, d. h. der Aufhebung des Todes hat, ein solches
Christentum ist Unsinn“ (99 f.). Es gilt also, die Relativität
der christlichen Religion zu begreifen; „Relativität heißt Bezie-
hung. Der Gegenstand der Beziehung ist der Gott, der in der
Auferstehung der Toten sein entscheidendes Wort redet. An dem
Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Beziehung hängt
die Frage, ob das Christentum vollen echten Sinn hat oder aber
radikaler Unsinn ist“ (105). So kann es denn heißen, daß das
Wort „Auferstehung der Toten“ für Paulus nichts anderes ist als
eine Umschreibung des Wortes „Gott“ (112).

Ich halte all das für richtige Interpretation des Paulus. Ich
bedauere aber, daß B. nicht anerkennt, daß man nur auf Grund
sachlicher Kritik diesen Sinn wirklich bei Paulus finden kann, —
wie er denn selbst wieder Willen auch sachliche Kritik treibt in
seinen künstlichen Umdeutungen. Ich meine nun freilich nicht,
daß diese Kritik, diese Scheidung, so leichter Hand zu vollziehen
sei. Sondern so sehr ich B.s Sicherheit in der Erfassung zent-
raler Gedanken des Textes bewundere, — ich könnte nicht so
verfahren. Es handelt sich ja nicht um ein einfaches Nebenein-
ander von zeitgeschichtlichen und eigentlich paulinischen Aussagen
im Text, sondern um ein Ineinander und Durcheinander. Und
es bedürfte m. E. einer viel angestrebteren exegetischen Bemühung
und begrifflichen Analyse, um zu gerechtfertigten Ergebnissen zu
kommen. Aber auch dann (und solche Bemühungen stehen ja
wohl auch hinter den gedruckten Ausführungen B.s) müßte m. E.
das Wagnis solcher Exegese viel stärker betont werden. Es
ist doch keine Kleinigkeit, wenn man die Gedanken des Paulus,
die zu nächst die deutlichsten sind, und die ihm zweifellos wich-
tig waren, wenn man die ganze „Schlußgeschichte“ sozusagen weg-
interpretiert, sei es nun durch Umdeutung, sei es durch kritische
Scheidung! —

Das Ergebnis der Exegese von 15, 1—34 läßt sich etwa
folgendermaßen zusammenfassen: 1. Paulus kennt keine Un-
sterblichkeit der Seele; das „Leben“ ist für ihn nicht die Unend-
lichkeit des gegebenen (oder auch: des in einem Mysterium ver-
liehenen) Lebens, also in keinem Sinne etwas Vorhandenes
„Natürliches“.

2. Für Paulus ist das irdische Leben charakterisiert durch
den Tod. Eben dies wäre ja nicht der Fall, wenn von Unsterblich-
keit der Seele die Rede wäre. Dann würde der Tod zu einem
einzelnen Ereignis innerhalb des Lebens wie etwa der
Schlaf, von dem man wieder aufwacht, wie etwa eine Reise, die
einen anders wohin führt. (Das gilt natürlich auch dann, wenn
die Unsterblichkeit nicht von Hause aus zur Verfügung steht, son-
dern durch ein *παρομαζον αγαπιαιας* verschafft wird.)

3. Demnach kann das „Leben“ für Paulus nur ein zukünf-
tiges Wunder sein, das Zukunft bleibt, solange der Mensch
Mensch ist, d. h. als zeitliches Wesen existiert.

4. Gleichwohl ist das „Leben“ in gewissem Sinne für ihn
Gegenwart, sofern jene Zukunft durch die Offenbarung zur
Wirklichkeit der Gegenwart geworden ist, oder: sofern der Mensch
selbst Zukunft ist. Es besteht also eine eigentümliche Identität
zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Menschen, und
zwar nennt Paulus als den Träger dieser Identität das *σωμα*.

5. Dann ist also das Sein des Menschen als solchen durch
das *σωμα* und durch den *θανατος* charakterisiert, das Sein des
Christen durch das *σωμα* und die Zukunft der *ζωη*.

Nun käme offenbar alles darauf an, den Begriff des
σωμα (vielleicht darf gesagt werden: der Leiblichkeit) genau zu er-
fassen; und in gewissem Sinne dient dazu B. 35—44 a. In
Wahrheit bedeuten diese Verse eine Erläuterung der Absicht
des Paulus, tatsächlich aber verschleiern sie den Gedanken durch
ihre Apologetik. B. freilich weiß sich der Kritik auch wieder
zu entziehen durch eine höchst geistvolle, aber m. E. unhaltbare
Exegese.

Der Gesamtsinn von B. 35—44 a soll sein: „zwischen Leben
und Leben desselben Wesens steht überall, wenn nicht die Auf-
erstehung, so doch das Analogon, man könnte auch sagen: das
Rätsel der Auferstehung, zwischen Samenkorn und Pflanze das
Sterben!“ (108). Dies sei die Generalantwort (B. 36), die in
B. 37—41 veranschaulicht werde: in der Natur tritt dasselbe

Wesen a) B. 37f. hintereinander, b) B. 39—41 nebeneinander in total verschiedener Erscheinung auf, ohne dadurch seine Identität zu verlieren. Es folge dann B. 42—44a die Anwendung der doppelten Analogie: „So wie in der Natur dieser Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt stattfindet, so auch in der Auferstehung“ (108).

Richtig ist die allgemeine Charakterisierung, daß die Auferstehung durch diese Analogien nicht bewiesen werden, sondern nur ihre Denkmöglichkeit gezeigt werden soll (107), daß also in B. 35—44 a von der *petitio principii* aus geredet werde (108).

Richtig ist sodann, daß die Analogie des Samenkorns nicht die Auferstehung als Naturprozeß erscheinen lassen will (106). Das ist sie für Paulus übrigens ebensowenig wie das Schicksal des Samenkorns selbst, da er den Gedanken des Naturprozesses gar nicht hat, wie schon B. 38 zeigt: *ὁ δὲ θεὸς διδωὼν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν*. Daß man freilich an den Ursprung der Natur, zu ihrer Schöpfung und Erlösung geführt werde, läßt sich m. E. nicht sagen. Das Problem der Natur ist gar nicht ins Auge gefaßt; nur indirekt ist klar, daß es für Paulus eine Natur als selbständige Größe neben Gott nicht gibt.

Falsch ist aber, daß B. 36 als Generalantwort genommen wird, die durch die beiden Analogien B. 37 f. und B. 42—44 a veranschaulicht werde. Denn B. 37 f. und B. 42—44 a stehen nicht auf gleicher Stufe, und B. 36 gehört mit B. 37 f. unmittelbar zusammen.

Der allgemeine Sinn von B. 36—38 wird von B. vielleicht richtig wiedergegeben: der Vorgang des Werdens der Pflanze gibt das Bild einer reinen Synthese, d. h. der Naturvorgang wird verständlich, wenn wir im Denken zu den ganz verschiedenen Erscheinungen: Samenkorn und Pflanze, das gleiche Subjekt substituieren. In der Verschiedenheit der nacheinander folgenden Erscheinungen steckt das gleiche Subjekt. („Das Subjekt beharrt, die Prädikate sind andere geworden“ — das scheint mir freilich eine unzulässige Formulierung zu sein; der „Same“ ist doch nicht Prädikat von „Pflanze“.) Und zwar ist die Synthese eine Synthese der Plus- und Minusseite, die in dem Nullpunkt, dem kritischen Punkt einander begegnen, der für das Samenkorn Sterben, für die Pflanze Werden bedeutet. „In der Mitte, in dem gänzlich unanschaulichen kritischen Punkt zwischen vorher und nachher liegt eine Schöpfung, genauer gesagt, eine Neuschöpfung“; mit der Bejahung der Einheit des Subjekts wird der Tod, die Mitte zwischen beiden Erscheinungen, bejaht und gerade damit das unbegreifliche schöpferische Leben bejaht, das „Eine, das mitten im Tode sich wandelt in der Erscheinung, um im Wandel nun erst recht sich als das Eine zu bewähren“ (109). — Damit haben wir zwar „noch nicht Gott und die Auferstehung verstanden, wohl aber die Möglichkeit, sie zu verstehen, wenn sie sich zu verstehen geben“ (111). Auch die Auferstehung ist ein Wandel, deren Subjekt der Mensch ist. Wir kennen zwar nur das eine Prädikat, den alten Leib, nicht das andere, den neuen. Aber sofern wir Tod hier wie dort sehen, ist die Behauptung verständlich, daß auch für den Menschen der Tod der Durchgangspunkt ist, daß der kritische Punkt als Wendepunkt begreifbar ist, der vom Minus zum Plus führt.

In Wahrheit ist nichts verstanden; denn die Analogie verfaßt gerade im entscheidenden Punkt: der Uebergang des Samens zur Pflanze ist in keinem Sinne ein Sterben. Wird er so genannt, so ist in Wahrheit der Werdepunkt der Pflanze vom Menschen aus interpretiert; sie ist personifiziert; wir haben nur ein *quid pro quo*. Vom Tode des Samenkorns kann im Ernste nicht die Rede sein, vielmehr ist das Samenkorn schon die Pflanze (in direkter, nicht in indirekter Identität!). Und die Formulierung: beiderwärts verschiedene Prädikate bei gleichbleibendem Subjekt, ist falsch, da es sich bei der Pflanze um Erscheinungsformen handelt, die sich zwar in der Gleichzeit ausschließen, aber keineswegs kontradiktatorisch entgegengesetzt sind. Beim Menschen dagegen handelt es sich nicht um verschiedene Erscheinungsformen eines zu substituierenden Subjekts, sondern um sein Wesen, das in kontradiktatorisch verschiedener Weise bestimmt wird, wenn es einmal dem Tode verfallen, das andre mal lebendig ist. Paulus freilich kann hier eine Analogie sehen, weil er als Subjekt das *σῶμα* nennt, das zwei verschiedene Erscheinungsformen: vergänglich und unvergänglich, haben kann. Aber damit ist der Abweg eingeschlagen, indem nun Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit als naturhafte Qualitäten, als *σῶμα* und als *δύναμις*, erscheinen (nd: es führt überhaupt in die Irre, wenn man zur Erörterung des *σῶμα*-Begriffs wie überhaupt der anthropologischen Begriffe des Paulus von dieser apologetischen Stelle 1. Kor. 15, 35 ff. ausgeht).

Deshalb ist auch B.s Interpretation von B. 39—41 falsch: auch hier handle es sich um eine Synthese, indem das gleiche Subjekt, *σῶμα* oder *σῶμα* oder *δύναμις*, — diesmal freilich ein Begriff oder eine Idee — nebeneinander gleichzeitig in verschiedenen Gestalten auf-

treten könne. Auch hier vollziehe sich im Wechsel der Prädikate (Vogel, Fisch etc.) ein Vergehen und Neuerwerden, indem verschiedene Dinge in einem Begriff befaßt würden. Aber abgesehen davon, daß es höchst künstlich ist, den „Wandel“ des Begriffs als Vergehen und Neuerwerden zu bezeichnen (der Begriff wandelt sich ja gar nicht!), ist schon mißverständlich, daß bei Paulus gar nicht *σῶμα* den Größen *σῶμα* und *δύναμις* koordiniert ist. Er will vielmehr sagen: neben den *σῶματα ἐπιγεια*, deren verschiedene Arten von *σῶμα* B. 39 beschreibt, gibt es *σῶματα ἐπουράνια*, die unter sich durch ihre *δύναμις* verschieden sind. *σῶμα* und *δύναμις* sind also die Stoffe, die naturhaften Qualitäten, die im *σῶμα* Gestalt gewinnen können. Und die Pointe der Sätze ist gerade die: die Auferstehung des *σῶμα* ist deshalb denkbar, weil es *σῶματα* aus verschiedenen Stoffen gibt. Wenn aber das *σῶμα* sowohl sterblich wie unsterblich im genannten Sinne sein kann, dann ist der Tod nicht ernst genommen: er ist dann nur etwas am Menschen, was auch anders sein könnte, und charakterisiert den Menschen nicht als Menschen. Die Sterblichkeit ist dann eine naturhafte Beschaffenheit, durch die Zufälligkeit des Stoffes gegeben. Und ebenso ist die *ζωή* eben auch nur eine zufällige naturhafte Beschaffenheit des *σῶμα*. Das eigentliche Interesse des Paulus ist also völlig verfehlt: weder ist dann die Auferstehung noch ein Wunder, die Zukunft Gottes; noch ist der Mensch der Verwandelte (er bleibt ja der gleiche, er erhält nur eine neue Substanz); und die *ζωή* ist nicht die *ζωή* jeweilig dieses Menschen (d. h. nicht die Totenaufstehung!), sondern eine allgemeine göttliche Natur. Zudem ist der eigentliche paulinische *σῶμα*-Begriff preisgegeben. Denn wenn das *σῶμα* sowohl sterblich wie unsterblich sein kann, wenn es als *σῶμα* sowohl irdischen wie himmlischen Wesen zukommt, dann ist *σῶμα* ja gar nicht mehr das, was die menschliche Existenz als solche bestimmt, sondern an Stelle des *σῶμα*-Begriffs ist der an der Naturbetrachtung gewonnene griechische *εἶδος*-Begriff getreten, — wie denn viele moderne Forscher sich durch unsere Textstelle irre führen lassen und *σῶμα* bei Paulus als Form, Gestalt interpretieren.

In 15, 44 b—49 kommt B.s Auffassung des Paulus am deutlichsten zutage. „Auferstehung der Toten“, eine Umschreibung des Wortes „Gott!“ „Gott ist der Herr.“ — Das könne nicht gesagt werden auf Grund der Herrschaft Gottes über die Welt (denn diese ist uns gar nicht einsichtig, etwa in frommer Betrachtung der Natur und Geschichte), sondern nur auf Grund seiner Herrschaft über mich, der ich nicht die Welt, die Natur, die Geschichte bin. „Weiß ich nur von diesem Gott, so weiß ich ebensoviel, als wenn ich nur von einem Schicksal wüßte; diesem Gott könnte ich nur abwartend, unbeteiligt, zuschauend gegenüber stehen“ (112).

1) Dabei versteht B. unter Geschichte den für „objektive“ Betrachtung zugänglichen Komplex des raumzeitlichen Geschehens, nicht die Geschichte, in der ich wirklich stehe.

Daß Gott der Herr nicht der (der objektivierenden Betrachtung unterworfenen) Welt ist, sondern der Herr über mich ist, bedeutet, daß er der Herr des Lebens ist. Und dabei ist dann also nicht an das unendliche Leben gedacht, das wir kennen, und seine Bedingtheit durch Gott. „Die Bedingtheit des Unendlichen, des Unsterblichen der Dinge durch Gott ist gewiß ein frommer, aber ebenso gewiß kein mich tatsächlich und wirklich für Gott in Anspruch nehmender Gedanke“ (112). Ist Gott Geist, so sind wir eben nicht Geist; Gott wäre unser Herr freilich, sofern wir am „Geist“ teilnehmen. Aber wie dürftig wäre das, wenn es überhaupt wirklich wäre! Es ist aber gar nicht wirklich; denn der Geist-Begriff eines menschlichen Idealismus oder Dualismus hat gar nicht die Möglichkeit, von göttlichem Geiste zu reden. Ja, es kann gar nicht wirklich sein; denn Gottes Geist ist nicht etwas, was man auch haben kann neben anderem. Aber davon abgesehen; wie steht es vollends „mit allem Uebrigen unseres Daseins, das offenbar nicht Geist, sondern Erde, Leib ist? Gott ist der Herr des Leibes! Jetzt ist die Gottesfrage akut und unausweichlich gestellt. Der Leib ist der Mensch, der Leib bin ich; und dieser Mensch, dieses Ich ist Gottes. Setzt erst habe ich keinen Schlupfwinkel mehr vor Gott, kann keinen Dualismus mehr vorschleichen und in keine vor Gott gesicherte Wirklichkeit mich zurückziehen, mit keiner irdischen Schwachheit mehr mich entschuldigen. Gerade dieses irdisch Schwache ist gemeint, wenn Gott mein Herr sein will; gerade dieser irdisch Schwache bin ich, soll an Gott gebunden, in Gott leben, vor Gott herrlich sein. Der Geist, das *πνεῦμα*, nicht unser bißchen Geist und Geistlichkeit, sondern Gottes Geist triumphiert gerade nicht in einem reinen Geist-*sein*, sondern: *ἐνδύεται σῶμα πνευματικόν*, das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ (112 f.). (Vgl. S. 115: „Gottes sein wollen ohne den Leib, ist Auflehnung gegen das, was Gott will...“; S. 123 die Interpretation des *τοῦτο* B. 53 f.; auch S. 68).

Hier ist die wahre Meinung des Paulus glänzend zum Ausdruck gebracht und der eigentliche Sinn des σώμα = wie des πνεῦμα-Begriffs wenn auch nicht begrifflich klar, so doch mit großer Sicherheit geltend gemacht. Freilich aus 1. Kor. 15, 44 b bis 49 hat auch B. diesen Sinn nicht entnommen, sondern teils aus der ersten Hälfte des Kapitels, teils aus andern Ausagen des Paulus wie etwa Röm. 6. Denn den eben entwickelten Begriff des σώμα πνευματικόν in 1. Kor. 15, 44 zu finden, ist doch nicht möglich. Gerade daß es sich um Gottes Geist handelt, kommt in B. 35—44 nicht zum Ausdruck; und es ist bezeichnend, daß B. den Folgerungscharakter von B. 44 b nicht gelten läßt und *ei* mit „sofern“ übersetzt. Wie er denn auch den Begriff ψυχικός nicht aus dem terminologischen Gebrauch, sondern aus modernem Sprachgebrauch erklärt, wenn er aus der Ablösung des σώμα ψυχικόν durch das σώμα πνευματικόν folgert, daß Paulus die Unsterblichkeit der Seele bestreite (was ja an sich ganz richtig ist!) (114 f.).

Im übrigen kann ich mich über B.s Interpretation von B. 45 bis 49 und B. 50—58 kurz fassen. Ueberall ist hier die Eregese von dem Bestreben geleitet die Erwartung „katastrophaler Entwicklungen“ aus der Eschatologie des Paulus auszuschalten. So wird z. B. das „dann“ (τότε B. 54) als „von da aus“ erklärt; das „wird“ der letzten Kolaune soll in Anführungsstriche gesetzt werden; das *μυστήριον* von B. 51 sei die Gleichzeitigkeit der Lebenden und der Gestorbenen in der Auferstehung etc. Das kann ich alles nur für Gewalttätigkeiten halten. Aber für schlechthin richtig halte ich es, wenn B. die Seinsweise des Christen nach Paulus folgendermaßen charakterisiert: Wir, die wir in unserm Dasein die Idee des Menschen mit der ψυχή ζωσα realisieren, wir realisieren auch die Idee des Menschen mit dem πνεῦμα ζωοποιούν, aber im Kommen des Christus. Wir können und dürfen uns auf die ursprüngliche, auf die erkölfte Schöpfung berufen, aber darum auf kein Seiendes, Gegebenes, darum auf die Ordnungen, die nur als von oben kommend zu begreifen sind.“ Paulus stellt den Menschen „zwischen Adam und Christus und sagt ihm: du bist beides, oder vielmehr: du gehörst zu beiden, und wie beide miteinander den Weg Gottes bezeichnen, von der alten zur neuen Kreatur, so ist auch dein Leben der Schauplatz, über den dieser Weg führt, so mußt auch du mit von hier nach dort“ (117 f.).

Aber was bedeutet es, daß an Stelle der bei Paulus als baldiges kosmisches Ereignis erwarteten Zukunft das futurā aeternum gesetzt wird (S. 122. 124 f.)! Es heißt doch, den Paulus kritisch interpretieren, es heißt, ihn besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat! Und ich kann nur wiederholen, daß das Wagnis dieser Eregese deutlich zum Bewußtsein gebracht werden mußte und die Eregese selbst auf Grund genauester zeitgeschichtlicher Kenntnisse und an der Hand vorsichtiger und eindringender begrifflicher Analyse geführt werden mußte. Hat die Forschung bisher die erste dieser beiden exegetischen Aufgaben mit größter Hingabe und bewundernswerten Erfolgen erfüllt, so ist die zweite — man darf wohl sagen: seit F. E. Bauer — stark in den Hintergrund getreten. Hier ist gerade durch Barth eine neue Richtung gewiesen. Die Arbeit ist nicht erledigt, sondern wir sehen wieder an einem neuen Anfang.

Ich möchte zum Schluß nur noch eine Eigentümlichkeit B.s hervorheben. Er verschmäht es fast durchweg, sich zur Hilfe der Erklärung auf die andern Briefe des Paulus zu beziehen. Ich sehe nicht ein, warum dies Hilfsmittel nicht benutzt werden soll, und ich wage es, wenigstens anzudeuten, wie für das Verständnis von 1. Kor. die andern Briefe fruchtbar zu machen wären. Ist es so, daß die eschatologische Hoffnung des Paulus sich auf ein künftiges, objektives Ereignis in der Zeit richtet, daß aber dies Ereignis ein definitives ist, in dem die Zeit stillsteht, das „Vorbei“ vorbei ist (1. Kor. 15, 26), so ist allerdings zu sagen, daß es sich dann nicht eigentlich um ein objektives zeitliches Ereignis handeln kann. Denn ein „Nachher“ gibt es dann im Grunde nicht mehr; die Parusie grenzt nicht zwei in einem einheitlichen Ablauf verbundene Zeiten gegeneinander ab. Deshalb gibt Paulus (was bes. B. 23—28 zu beobachten ist) keine Schilderung der Zuständlichkeit des Auferstehungslebens, außer in der apologetisch gerichteten verfehlten Ausführung B. 35—44. Im Grunde ist das *ὄν Χριστῶ εἶναι* das einzige, was er vom Auferstehungsleben sagen kann, vgl. 1. Thess. 4, 17; Phil. 1, 23. Was das aber heißt, ist nach dem zu bestimmen, was Christus für Paulus bedeutet; und dafür wäre außer 1. Kor. 1, 30 (*ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῶν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολόγως* etwa Röm. 5, 1 f. zu nennen. Damit aber ist gesagt, was Christus für diesen Menschen bedeutet, der wir in unserer zeitlichen Existenz sind. Christus ist nicht der kosmische Grund einer zukünftigen Zuständlichkeit, sondern der geschichtliche Grund für unser gegenwärtiges Sein. In gewissem Sinne, d. h. sofern wir zu Christus gehören, sind wir Auferstandene, sind *ἀπαρχή, sind καὶ νῦν κτίσις* (vgl. 2. Kor. 5, 14—17). Aber dies Auferstehungsleben ist nie ein Gegebenes; es ist zwischen Zeit und Ewigkeit. In Gottes Urteil sind wir die Gerechtfertigten, und die „allerlegte Möglichkeit“, daß dies zur Wirklichkeit in unserem zeitlichen Leben wird, ist die *ἀγάπη*. Sofern der erste Korintherbrief nicht vom Thema des rechtfertigenden Glaubens geleitet ist, sondern vom Thema des zeitlichen Lebens der Gläubigen, ist c. 13 sein eigentlicher Höhepunkt.

Marburg.

Rudolf Bultmann.