

Theologische Blätter

Im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine

Jährlich 12 Nummern. Preis der einzelnen Nummer Reichsmark 0.50; vierteljährlich Reichsmark 1.50 zuzüglich 10 Pfge. Inlands- bzw. 15 Pfge. Auslands-Porto. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen; solche von Kartellangehörigen an den Verlag erbeten.

herausgegeben von

Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Sena

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhdlg., Leipzig

Bankkonten: Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig, Brühl und Kreditanstalt der Deutschen, Prag. (Postfachkonto Prag Nr. 62 730).

Ausgabe B (ohne Nachrichten.)

Manuskripte und Besprechungsbeispiele sind an den Herrn Herausgeber zu senden. Gewähr für Besprechung und Rücksendung von unbenutzten übergebenen Rezensionsexemplaren kann nicht übernommen werden. Gebühr für Anzeigen u. Beilagen nach Uebereinkunft.

Postfachkonten: Leipzig 51684; Basel V, 6377; Haag 105178; Kopenhagen 4934; Rom I, 2758; Wien 105019.

Nummer 1.

5. Jahrgang (36. Jahrgang der Kartell-Zeitung).

Januar 1926.

Inhalt: Karl Barth: „Die Auferstehung der Toten“. Von Prof. D. R. Bultmann. Der theologische Unterricht in Straßburg 1803–1872. (Ch. Th. Gérold, La Faculté de théologie et le Séminaire Protestant de Strasbourg 1803–1872.) Von Prof. D. G. Ulrich. — Bücherbesprechungen: E. Neubauer, Goethes religiöses Erleben; L. Jacobskötter, Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers; H. von Schubert, Goethes religiöse Jugendentwicklung (Prof. D. Dr. G. Krüger); Svensk Teologisk Kvartalskrift (Priv.-Doz. Lic. Dr. Th. Odénwald); R. Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes (Prof. D. Dr. F. Heiler). — Aus Wissenschaft und Leben. — Anzeigen.

Karl Barth: „Die Auferstehung der Toten“.

Diese Vorlesung¹ ist ein knapper Kommentar zum ersten 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 Ueberlegungen 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 gegeben wäre. Daß diese Fragestellung sowohl sachlich angemessen als für die Exegese im einzelnen fruchtbar ist, wird niemand leugnen 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. J. 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 Gläu-

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. Inzwischen ist die 2. Auflage angezeigt, die mir noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

bigen 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. Wie weit 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 speziellere 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 vorauszuschieben 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 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 Parteimeßen in Korinth). Das *ἀνὰ τοὺς θεοὺς* 4, 5 „ist offenbar der heimliche Nerv 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 stößt 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 *πρῶτον ψεῦδος* der Korinther ist, daß sie statt an Gott, an ihren eigenen Glauben an Gott und an bestimmte Führer glauben, daß sie den Glauben mit menschlichen Erkenntnissen und Ueberzeugungen 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 Parteinehmen der Korinthier als modernen Persönlichkeitskult interpretiert. In Wahrheit betrachten die Korinthier 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 energisch bekämpft, ist der Wahn, daß die Erkenntnis ein Weg zu Gott sei. Gottes Heilstat des σταυρός 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 μορφή, 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 γνῶσις 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 verandelt 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 manchemwärts 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 (rationalen) 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 Angeprochensein durch Gott mein Jetzt zum Jetzt der Entscheidung macht. Aber indem ich den Entscheidungsscharakter 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 Gehören und Gesprochenes ein Vorfindliches 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. Sieht 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 σταυρός 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 τέλει, die

πνευματικοί; aber was besagt hier der πνεῦμα-Begriff? Daß diese Termini ebenso wie ψυχικός 2, 14 darauf hindeuten, daß Paulus sich in Mystiken-Anschauungen bewegt, erscheint mir nicht zweifelhaft. In der Tat wird 2, 7 die σοφία als mysteriöse und verborgene bezeichnet. Sie ist also nicht der λόγος τοῦ σταυροῦ 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 ἡμεῖς gehören. Der λόγος τοῦ σταυροῦ 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, 6 ff. charakterisierte σοφία noch nicht vorgetragen hat. Freilich verquicken sich nun in 2, 6–3, 2 eigentlich paulinische mit Mystiken-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 eigentlich paulinisch ist die Antwort τὰ χαρισθέντα ἡμῖν (wobei denn auch wohl gar nicht mehr an die τέλει, 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 σταυροῦ, 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 u.)? Da Paulus hier von seinem Grundgedanken abweicht, gerät er in den oft bemerkten Widerspruch, daß hier einzelne erlebte Christen, die τέλει, als Geistbesitzer bezeichnet werden, während doch nach seiner üblichen Auffassung jeder Christ den Geist hat. Dieser Widerspruch ist aber nicht etwa (wie z. B. Liepmann meint) der gleiche wie der in Gal. 5, 16 f. 25; Röm. 8, 12 f. (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 σοφῶς bezeichnet werden (das wäre auf Grund von Gal. 5, 16 f. Röm. 8, 12 f. 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, 6 ff. 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 γνῶσις 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 meistens 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 blühende Schwert des ἀπὸ τοῦ θεοῦ, das dort als die christliche Wahrheit über den religiösen Velleitaten der Korinther aufsteht, es erscheint hier anklagend und drohend über ihrem natürlichen Leben, das sie durch das paulinische πάντα μοι ἔσστιν gestiftet oder gar gefördert fühlen. Das

Christentum bringt nicht Ruhe, sondern Unruhe in das natürliche Leben“ (14f.). Es sollte freilich begrifflich expliziert 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 *pánta moi éxestiv* eine genauere Interpretation (6, 12ff.). In der Stoa ist das Kriterium für die Grenze des *pánta μ. éx.* das Menschenideal, d. h. das Verständnis unseres Seins als menschlichen. Der *éyō*, für den das *pánta μ. éx.* gilt, wird bestimmt durch die auf einander bezogenen Begriffe des *lógos* und der *phōis*. Was ist das Kriterium für Paulus? Er erkennt das *pánta μ. éx.* an und schränkt es eigentümlich ein. Die Grenze ist mit der Zugehörigkeit des *éyō* zum *σώμα Χριστοῦ* gegeben. Aber was besagt das?

Das *σώμα* 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 *σώμα* betont, und zwar so, daß der *σώμα*-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 schweigen müssen. Und dieses: die Negierung der weltlichen Ansprüche, ist für Paulus der eigentliche Sinn des *pánta moi éxestiv*.

Dann ist es in der Tat richtig, wenn B. den Ueberblick über c. 5–6 schließt: „Wieder ist von einer neuen Seite etwas von dem in Umriß 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 wohlbegründeten 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 Askeze, 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 Uebereignen gilt, daß der Sinn des Bieles, dem der ganze Brief entgegentreibt, die Herrlichkeit Gottes und wirklich nur die Herrlichkeit Gottes sein wird“ (17).

Die Fragestellung bewahrt sich also in der Tat: 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 *κλήσις* bleiben; diese ist gleichgültig, also auch Ehe und Ehelosigkeit als Zuständigkeiten 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 *τήρησις 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 Zuständigkeit Versfall, Vergangenheit wäre. Nun ist aber die *κλήσις* bei Paulus an dieser Stelle offenbar nicht das Hier und Jetzt des Angeprochenwerdens 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 *κλήσις* nicht als die Versetzung in einen neuen Zustand, sondern als das Beanspruchtwerden innerhalb eines konkreten geschichtlichen Lebens, das den Menschen jenseits der zuständigen Bedingungen stellt. Ein Berufener sein ist das Charakteristikum des Christen.

Daß ich im Sinne Barths interpretiere, ergibt sich aus einem Satz, unter den er c. 8–10 stellt: „Es ist, wie wenn Paulus einem Schwamm nähme und seinen eben erteilten Gewissensrat wieder aus-

streichen 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 (*ἐξουσία*) ist das Thema von c. 8–10. Für die Korinther ist mit ihrer *γνώσις* ihre *ἐξουσία* gegeben. Sie haben mit diesem Satz recht; aber sie verstehen *γνώσις* und *ἐξουσία* falsch. So gibt „keine An-sich-γνώσις“, bezim. 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-Beanspruchtwerdens), die sich als *ἀγίαση* 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 Gnosis ausdrückt (8, 3). Deshalb besteht auch kein Widerspruch zwischen 8, 1: *οἰδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἔχομεν* und 8, 7: *ἀλλ' οὐκ ἐν πάσῃ ἡ γνῶσις*. Denn die *γνῶσις* ist 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 *ἐξουσία* 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 *οἰκονομίαν πεπιστευμαι*. Paulus kann nicht auf den Gedanken kommen, die *ἐξουσία*, 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 *ἐξουσία* 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 *ἐξουσία* durch beliebige Fahrten ausnützt. „Das Gebrauchmachen von jener Freiheit hat an sich keinen positiven Wert“ (27). *μακρός* und *καίχημα* sind primitive Begriffe, um zu sagen: Paulus handelt allein im Hinblick auf Gott.

Dann ist auch die Einheit mit B. 19–23 deutlich: die *ἐξουσία* ist nichts, was zur persönlichen Verfügung steht, sondern ist „Gottes Freiheit“ (24). Und dementprechend kann es zum Schluß des ganzen Abschnitts 10, 31–33 heißen: Ob ihr esst oder trinkt 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 Erkenntnwerden von Gott ist (8, 3), das ist zur Ehre Gottes getan“ (28). Ueberall wird also sichtbar, daß das Leben des Christen unter dem *ἐσχατον*, unter der Zukunft Gottes steht; „das Anliegen des Paulus richtet sich an die Korinther auf den besseren, 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 unüberschreitbare 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, selbststüchtigem 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 vergehen 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: *ex μέρους* Stückwerk und *καταγορησόμενα*“ (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 Äußerungen einer erregten Pöbele, 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 Ursprung ist also nicht als konstatierbarer, sondern nur als 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 *σῶμα 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 *χαρίσματα* liegt: die *ἀγάπη*. 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 *ἀγάπη*! Zu Nichtgläubigen läßt sich freilich gar nicht sagen: *διώκετε τὴν ἀγάπην* (14, 1). Aber Paulus schreibt an eine christliche Gemeinde;

in ihr wird das unerhörte eschatologische Geschehen wirklich, sofern in ihr die *ἀγάπη* wirklich wird. Und in der Schilderung der *ἀγάπη* 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 *ἀγάπη* die Verkündigung der Totenauferstehung 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 Totenauferstehung 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 grundfänglich 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 grundfänglich, 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 Jenseits der uns bekannten Möglichkeiten, aber immerhin als neue, unbekannte, 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 fassen. 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 ferner 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 Totenauferstehung 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, Askeze 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 Urmenschen 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 *σωμα* 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 ausuchen (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, desselben Leibes, den wir offenkundig sterben und vergehen sehen, Behauptung also nicht einer Dualität 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 *σωμα* versteht; daß B. diese unterläßt, rächt sich in der Interpretation.

Richtig ist 15, 12–19 erklärt: die *nitus* ist eitel, wenn Christus als besondere Kategorie geleugnet wird. Das Kernigma beruht auf Offenbarung, und wo diese geleugnet 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 Korinther 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 Kernigma kommen. Der christliche Monismus zieht sich, indem er die Offenbarung streicht, am eigenen Zopf 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 Korinther, daß er ihnen nicht das Urangelium, 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 τὰς γραφάς* keinen Sinn! aber nach der Meinung des Paulus wie des ganzen Urchristentums durchaus, ja gerade!). Denn was für ein historisches Faktum könne es sein, dessen Wirklichkeit mit der Totenauferstehung zusammenhängt! (Aber es wird hier im Gegenteil nur deutlich, daß sich die Totenauferstehung für Paulus eben auch als ein historisches Faktum darstellt!). Die Zeugen seien als Zeugen für das Evangelium, nicht für das historische Faktum genannt, denn Ort und Zeit des *ὁρθῶσαι* sei gleichgültig; es sei immer und überall möglich (aber wie stimmt das — trotz B. S. 81 f. — zu dem *ἐξ ὧν πλείονες κτλ.* B. 6; zu dem *ἐσχάτον πάντων* B. 7?). Mit dem *ὁρθῶσαι* sei weder auf Visionen noch auf objektive 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 Widerspruch mit sich selbst gerät; denn von einem objektiven historischen Faktum kann allerdings das nicht ausgelegt 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 Korinthern macht, für die das Christentum offenbar eine Mysterienreligion war, und daß die Einsicht in die geschichtliche Situation vor manchen Fehldeutungen bewahren würde. Richtig ist, daß B. 20–22 die eigentümliche Situation der Christen entscheidend charakterisieren, jedoch B. sagen kann: „Die Parusie Christi ist nichts anderes, zweites neben seiner Auferstehung, nur das endgültige an die Oberfläche Treten desselben unterirdischen Stromes, der in der Offenbarung erstmalig 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 Erlösungsmythos 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 insofern 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 *ἐσοποιήσονται* von B. 22 zu begründen gegenüber der Meinung der korinthischen Gnostiker, die das Futurum streichen und die *ζωή* als gegenwärtigen Besitz (Infolge der Auferstehung Christi) zu haben behaupten (vgl. 2. Tim. 2, 18). Die Zukünftigkeit des Auferstehungslebens (nicht den zukünftigen 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 (= schlußgeschichtlichen) 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 *εἰτα* B. 24 soll das *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* B. 23 bestimmen: „Dann, am Ende, ... wird als letzter Feind der Tod vernichtet.“ Aber abgesehen von der Unmöglichkeit, die dazwischen stehenden Sätze als Parenthese zu nehmen, — es steht eben *εἰτα* (= nach diesem), nicht *τότε* (vgl. B. 28, 54) da. Das *εἰτα* B. 24 fügt also das dritte Glied zu den beiden ersten (*ἀπαρχή* und *ἐπειτα* 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 *ἀρχή* nicht verstanden, wie es neben *ἐξουσία* und *δυναμίς* allein verstanden werden kann, nämlich als Herrschaft. — Unmöglich ist es, in B. 27 als Subjekt zu *ὅταν δὲ ἔλθῃ*, Christus zu nehmen; es liegt vielmehr eine typische exegetische Formel vor, ebenso wie in dem folgenden *ὅταν ὅτε*, das also nicht selbständige Parenthese sein kann (es müßte dann auch ein *δε* oder *γὰρ* dabei stehen). Endlich kann der *ἰνα*-Satz B. 28 nicht an *τὸ ἐποτάσαντι* anschließen, sondern nur an *ἐποτάγησεται*, weil dies die Pointe des Satzes ist.

Warum durch so viele gekünstelten und gequälten Versuche den richtigen Grundgedanken diskreditieren? Denn das Hauptanliegen 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 überwunden 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 kommand, erst verheißen 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 Erfüllung aber ist nicht, wie so leicht immer wieder gemeint wird, eine erhöhte Fortsetzung dieses Lebens, sondern nun eben die Auferstehung der Toten. Glauben, im Reiche Christi stehen, heißt der Auferstehung warten... Ein Christentum, das nicht diesen Sinn des Reiches Christi, d. h. des Reiches Gottes, 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 Beziehung. 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 bedaure 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 zentraler Gedanken des Textes bewundere, — ich könnte nicht so verfahren. Es handelt sich ja nicht um ein einfaches Nebeneinander 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 zunächst die deutlichsten sind, und die ihm zweifellos wichtig waren, wenn man die ganze „Schlußgeschichte“ sozusagen weginterpretiert, 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 Unsterblichkeit der Seele; das „Leben“ ist für ihn nicht die Unendlichkeit des gegebenen (oder auch: des in einem Mysterium verliehenen) 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 Unsterblichkeit 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, sondern durch ein *πράγματι ἀθανάσιος* verschafft wird.)

3. Demnach kann das „Leben“ für Paulus nur ein zukünftiges 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 *σῶμα*.

5. Dann ist also das Sein des Menschen als solchen durch das *σῶμα* und durch den *θάνατος* charakterisiert, das Sein des Christen durch das *σῶμα* und die Zukunft der *ζωή*.

Nun käme offenbar alles darauf an, den Begriff des *σῶμα* (vielleicht darf gesagt werden: der Leiblichkeit) genau zu erfassen; 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 Gesamtinn von B. 35–44 a soll sein: „zwischen Leben und Leben desselben Wesens steht überall, wenn nicht die Auferstehung, 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 daselbe 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 ebenjowenig wie das Schicksal des Samenkorns selbst, da er den Gedanken des Naturprozesses gar nicht hat, wie schon B. 38 zeigt: *ὁ δὲ θεὸς διδωσὼν αὐτῷ σῶμα καὶ δόξα ἡθάλησεν*. 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. 37f. und B. 42–44 a veranschaulicht werde. Denn B. 37f. und B. 42–44 a stehen nicht auf gleicher Stufe, und B. 36 gehört mit B. 37f. 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 vermag 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 Ernst 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 kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Beim Menschen dagegen handelt es sich nicht um verschiedene Erscheinungsformen eines zu substituierenden Subjekts, sondern um sein Wesen, das in kontradiktorisch 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 *αἰσῆς* und als *δόξα*, erscheinen (nb: 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, *αἰσῆς* oder *σῶμα* oder *δόξα*, — diesmal freilich ein Begriff oder eine Idee — nebeneinander gleichzeitig in verschiedenen Gestalten auftreten könne. Auch hier vollziehe sich im Wechsel der Prädikate (Vogel, Fisch etc.) ein Vergehen und Neuwerden, indem verschiedene Dinge in einem Begriff befaßt würden. Aber abgesehen davon, daß es höchst künstlich ist, den „Wandel“ des Begriffs als Vergehen und Neuwerden zu bezeichnen (der Begriff wandelt sich ja gar nicht!), ist schon mißverstanden, daß bei Paulus gar nicht *σῶμα* den Größen *αἰσῆς* und *δόξα* koordiniert ist. Er will vielmehr sagen: neben den *σώματα ἐπίγεια*, deren verschiedene Arten von *αἰσῆς* B. 39 beschreibt, gibt es *σώματα ἐπουράνια*, die unter sich durch ihre *δόξα* verschieden sind. *αἰσῆς* und *δόξα* 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 *σώματα* 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 allen 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 *eidōs*-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 einseitig, 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 ebensoviele, als wenn ich nur von einem Schicksal wüßte; diesem Gott könnte ich nur abwartend, unbeteiligt, zuschauend gegenüber stehen“ (112).

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 Universums 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. Jetzt erst habe ich keinen Schlupfwinkel mehr vor Gott, kann keinen Dualismus mehr vorschieben 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: *ἐνείκεται 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 *σῶμα*= 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 Aussagen des Paulus wie etwa Röm. 6. Denn den eben entwickelten Begriff des *σῶμα 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 *εἰ* 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 *σῶμα ψυχικός* durch das *σῶμα πνευματικόν* folgert, daß Paulus die Unsterblichkeit der Seele bestreite (was ja an sich ganz richtig ist!) (114 f.).

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

Im übrigen kann ich mich über B.s Interpretation von B. 45 bis 49 und B. 50–58 kurz fassen. Ueberall ist hier die Exegese 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 Poëma 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 Gewaltthaten 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 ζωοποιόν*, aber im Kommen des Christus. Wir können und dürfen uns auf die ursprüngliche, auf die erstlößte 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 *futurum 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 Exegese deutlich zum Bewußtsein gebracht werden müßte und die Exegese selbst auf Grund genauester zeitgeschichtlicher Kenntnisse und an der Hand vorsichtiger und eindringender begrifflicher Analyse geführt werden müßte. 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. C. Bauer — stark in den Hintergrund getreten. Hier ist gerade durch Barth eine neue Richtung gewiesen. Die Arbeit ist nicht erledigt, sondern wir stehen 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 Parodie grenzt nicht zwei in einem einheitlichen Ablauf verbundene Zeiten gegeneinander ab. Deshalb gibt Paulus (was bei B. 23–28 zu beobachten ist) keine Schilderung der Zuständigkeit des Auferstehungslebens, außer in der apologetisch gerichteten verfehlten Ausführung B. 35–44. Im Grunde ist das *ὅτι Χριστὸς 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 ἀπολύτρωσις* 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 Zuständigkeit, sondern der geschichtliche Grund für unser gegenwärtiges Sein. In gewissem Sinne, d. h. sofern wir zu Christus gehören, sind wir Auferstandene, sind *ἀποχή*, 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 „allerletzte 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 Sultmann.

Der theologische Unterricht in Straßburg 1803–1872.

Ch. Th. Gérol, Docteur en théologie, Pasteur, La Faculté de théologie et le Séminaire Protestant de Strasbourg 1803–1872 (Études d'histoire et de philosophie religieuses publ. par la Faculté de théol. prot. de l'Université de Strasbourg, fasc. 7). Strasbourg-Paris, libr. Istra 1923. VIII, 336 S.

Während die hochbedeutende elässische Geistesentwicklung im Zeitalter des Humanismus und der Reformation in hellem gesicht-

lichen Lichte strahlt, ist von den spätern Epochen der elsässischen Geistesgeschichte kaum eine trotz zeitlicher Nähe so wenig bekannt wie die Jahrzehnte von 1800 bis 1870. Die Revolutionszeit hatte eben den alten säkularen Institutionen ein Ende bereitet, viele alte Kulturtraditionen zum Versiegen gebracht und neues geschaffen, das z. T. fremdes, nicht bodenständiges war. Der damit einsetzenden Entwicklung hat dann wieder das Jahr 1870 ein Ziel gesetzt, um in anderer Weise wieder neues und wieder z. T. nicht bodenständiges an die Stelle zu setzen. Begreiflich daher, daß die Kunde von dem, was zwischen den beiden großen Einschnitten liegt, sich rasch verflüchtigt hat. Das vorliegende Buch bietet nun einen Ausschnitt aus der Geistesgeschichte dieser Jahrzehnte, die Geschichte der evang.-theologischen Unterrichtsanstalten. Ein besonders wichtiger Ausschnitt aus dem Grunde, weil, im Unterschiede von den übrigen Fakultäten, die in der Empirezeit ganz nach französischem Muster, mit französischer Unterrichtssprache und überwiegend französischem Lehrpersonal ins Leben gerufen wurden, hier allein in Lehrmethode, Sprache und geistiger Einstellung die geschichtliche Kontinuität gewahrt worden ist und zwischen den alten Traditionen und den Bedürfnissen der neuen Zeit ein langsamer Ausgleich sich vollzogen hat. So sind es denn auch weit überwiegend Elsässer und bis zuletzt zumeist auf deutscher Bildungsgrundlage erwachsene Elsässer, die hier tätig waren; wenn irgendwo, so kann man hier von einer starken bodenständigen Entwicklung sprechen.

Verfasser des Werkes ist der hochbetagte Senior der elsässischen Geistlichkeit. Kein anderer hätte es so schreiben können. Fiel doch seine Straßburger Studienzeit in das Ende der 50. Jahre; und er hat nicht bloß die letzte Generation der damaligen Dozenten genau gekannt: durch seinen Schwiegervater Bruch reicht die lebendige Tradition, die ihm zur Verfügung steht, weit hinauf bis zu dessen Schwiegervater Kedslob und damit in die Gründungszeit der theologischen Anstalten. Ueberdies sind die Archive von Straßburg und Paris sorgfältig herangezogen; auch war dem Verf. vergönnt, die Memoiren von Ed. Reuß einzusehen, ein wichtiges Quellenwerk, das als ganzes leider wohl nie eine Veröffentlichung erleben wird. Endlich gereichen dem Werk zu besonderer Zierde Radierungen von der Hand der verstorbenen Frau und der Tochter des Verfassers, eine Ansicht des Thomas-Stifts, in dem die Vorlesungen gehalten wurden, und neun Porträts, unter denen die geistvollen Köpfe von Bruch und Reuß besonders hervortreten. Bei aller Pietät waltet in dem Buche ein hohes Maß von historischer Objektivität, die den Verfasser gelegentlich auch mit scharfer Kritik nicht zurückhalten läßt.

Suchen wir an der Hand des Werkes die wichtigsten Linien zu verfolgen.

Die alte Straßburger Universität, deren Anfänge in die Reformationszeit reichen, war den Revolutionsstürmen zum Opfer gefallen. Bis dahin waren alle Veruche der französischen Regierung, an die Universität zu rühren, unter Berufung auf die Kapitulation von 1681 siegreich abgeschlagen worden. So war sie geblieben, was sie zuvor gewesen: eine Anstalt nicht des französischen Staates, sondern der „freien Stadt“ Straßburg, deren Magistrat ihre vorgelegte Behörde war, eine Hochschule deutscher Art und Sprache, die mit den französischen Universitäten in gar keiner Verbindung stand, endlich eine protestantische Anstalt aus dem Grunde, weil seit dem 16. Jahrh. die Kanonikate des evangelisch gewordenen Thomas-Stifts ihre finanzielle Grundlage bildeten. Diese alte Universität wieder aufzurichten ging nicht an. Die einstmalige „freie Stadt“ und ihr Magistrat waren nicht mehr, eine Hochschule auf der bisherigen konfessionellen Grundlage konnte staatlicherseits nicht in Frage kommen. Erhalten aber waren, trotz schwerer Vermögensverluste in der Revolution, die Güter und damit die Kanonikate des Thomas-Stifts, und zwar ausdrücklich anerkannt als wichtigster Bestandteil des protestantischen Kirchenguts. Denn der glänzenden diplomatischen Kunst des großen Staatsrechtslehrers der alten Universität Ch. Wilh. Koch, eines seiner evangelischen Kirche treu ergebenen Elsässers, war es 1790 in Paris gelungen, die Güter der Protestanten von der durch die Nationalversammlung dekretierten Einziehung des Kirchenguts ausnehmen zu lassen.

Nachdem nun nach zehnjährigem Chaos eine „Kirche Augsburgischer Konfession“ und eine „Reformierte Kirche“ durch die Organischen Artikel von 1802 aufgerichtet worden war, hat Kochs Geschicklichkeit weiter erreicht, daß die Regierung 1803 die Gründung einer „Akademie der Protestanten“ verfügte, die auf den Kanonikaten des Thomas-Stifts aufgebaut werden sollte. Weil die neue Akademie mit der alten Universität die finanzielle Grundlage der Professorenkanonikate gemeinsam hatte und die noch lebenden Professoren der Universität übernahm, wurde sie zur Rechtsnachfolgerin der früheren Universität erklärt. So bildete das Professorenkollegium der Akademie zugleich unter Vorsitz des Präsidenten des kirchlichen Direktoriums der Kirche A. C. das Kapitel des Thomas-Stifts, dem die Verwaltung der Stiftsgüter oblag. Infolge anderweitiger Inanspruchnahme der Bezeichnung Akademie durch die Napoleonische Universitätsreform

wurde die protestantische Anstalt nach einigen Jahren in „Protestantisches Seminar“ umbenannt, unter welchem Namen sie bis 1872 bestanden hat. Mit ihren 10 Ordinarien entsprechend den 10 (statt der früheren 13) Professorenkanonikaten, zu denen bald Extraordinarien und Privatdozenten kamen, umfaßte sie eine propädeutische Abteilung mit philosophischen, philologischen und geschichtlichen Vorlesungen, nach deren zweijährigem Besuch man in die theologische Abteilung mit dreijährigem Kursus aufstieg.

Dazu kam ein weiteres. Das Universitätsgesetz von 1808 sah für Straßburg auch eine theologische Fakultät für die Kirche A. C. vor. Aber erst die Reorganisation von 1818 ließ sie zur Wirklichkeit werden. Sie war nicht in der Absicht geschaffen, das Seminar etwa von den rein wissenschaftlichen Fächern zu entlasten, vielmehr, mit ihrem ständigen Dekan, zunächst gedacht als zur Académie de Strasbourg (so hieß jetzt die aus 5 Fakultäten bestehende neue Hochschule) gehörende staatliche Prüfungsbehörde, bei der auch die akademischen Grade zu erwerben waren. Darum sollten ihre 5 Lehrstühle mit Professoren des Seminars besetzt sein. Sie bezogen dafür eine staatliche Zulage und hielten je eine Vorlesung als Seminar- und eine als Fakultätsprofessoren. Dazu kam an der Fakultät ein Lehrstuhl für reformierte Dogmatik, dessen Inhaber nicht bloß keine Stelle im Seminar bekleidete, sondern sogar in kleinlichster Weise von allen Fakultätsgeschäften ausgeschlossen war. Ein halbes Jahrhundert hat diese merkwürdige Duplizität nebeneinander bestanden und konnte es deshalb, weil durch die eben berührte Personalunion und die Abhaltung der beiderseitigen Vorlesungen in denselben Räumen Seminar und Fakultät in Wirklichkeit doch nahezu ein organisches Ganze bilden. Die Professoren des Seminars wurden auf Grund der Vorschläge des Seminars durch das kirchliche Direktorium ernannt, während bei Lehrstühlen der Fakultät die Vorschläge derselben durch das Direktorium der Staatsregierung zwecks Ernennung unterbreitet wurden.

In Hinsicht auf die wissenschaftliche Höhe sind wir in den in Frage kommenden sieben Jahrzehnten Zeugen eines fast ständigen Aufstiegs. Die Theologen der ersten Generation, ein Blessig, Haffner, Kedslob, Emmerich, waren mehr hochangesehene Kirchenmänner als Vertreter der Wissenschaft, und so deutscher Einstellung sie sein mochten, in der Unruhe der Zeit hatten sie mit dem deutschen Geistesleben doch nicht Schritt halten können. Erst mit Bruch 1821 und mit Reuß 1834 treten die Männer auf den Plan, die später die wissenschaftlichen Zierden der Straßburger Anstalten werden sollten. Während wirkte freilich auch fernerhin eine gewisse Anzucht und die Übung, daß die Habilitierten unter Umständen auch ein ihnen nicht liegendes Fach übernehmen mußten, das gerade frei wurde. So war der durch treffliche kirchengeschichtliche Arbeiten längst rühmlichst bekannte Ch. Schmidt lange Jahre Professor der praktischen Theologie, von der er kaum etwas verstand, weil der Lehrstuhl für Geschichte von Jung besetzt war, dessen großes Verdienst die Neuordnung der beiden damaligen, 1870 verbrannten Bibliotheken Straßburgs gewesen ist; ebenso wenig gelangte J. W. Baum, der Biograph Capitos und Buzers und hochverdiente Sammler der Straßburger Reformationsurkunden, zu einer kirchengeschichtlichen Professur.

Die Professoren der Theologie wurzelten fast alle im deutschen Geistesleben. Bruch und Baum waren Pfälzer, denen das Elsaß zur zweiten Heimat geworden, Reuß und Schmidt Söhne von eingewanderten Altsächsischen, Cunig's Vater war Balte. Fast alle hatten in reiferen Jahren deutsche Universitäten einerseits, Paris andererseits besucht. So wirkten in der Gestaltung der Studien deutsche Traditionen stark nach; die größeren Vorlesungen freilich waren für jede Jahresklasse genau vorgeschrieben. Vor allem: die Unterrichtssprache im Seminar war zwei Jahrzehnte ausschließlich, zwei weitere vorwiegend die deutsche. An der Fakultät scheint von Anfang an französisch gelesen worden zu sein. Am Seminar hat in den zwanziger Jahren nur Matter französisch gelesen, ein Elsässer Bauernsohn, der — das sei hinzugefügt — Herkunft, Familie und angestammte deutschelsässische Art verleugnete und sich in affektierter Nachahmung französischen Wesens giefel, womit er in Paris Karriere machte, in Straßburg sich aber die Verachtung der Kollegen und Studenten zuzog. Seit 48 etwa überwiegen die französischen Vorlesungen und überwiegen zuletzt stark, zumal nun auch einzelne Franzosen, Waddington, Colani, Sabatier sich unter den Dozenten befinden.

Daß man in den Hauptvorlesungen zur französischen Unterrichtssprache überging, war dadurch mitbedingt, daß neben den elsässischen in steigendem Maße auch französische Studenten, denen Montauban nicht genügte, in Straßburg sich einfanden. Damit aber fiel den Straßburger Theologen eine neue Mission zu: sie vermittelten dem französischen Protestantismus, der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts so gut wie theologieelos gewesen war, die deutsche wissenschaftliche Theologie, insonderheit die kritische Bibelwissenschaft. Dieser Aufgabe zu genügen, hat Ed. Reuß, der Meister der deutschen Sprache, seine französischen Werke geschaffen und sein großes französisches Bibelwerk unternommen. Von Reuß ging auch der Plan