

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 30 (1974)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus  
**Autor:** Wiefel, Wolfgang  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878573>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus

In den letzten Jahren sind Probleme der *Eschatologie* erneut in das Zentrum der Diskussion gerückt<sup>1</sup>.

Dabei fiel auf, dass bei den in diesem Zusammenhang veröffentlichten Beiträgen noch stärker als bei den Publikationen früherer Jahre fast ausschliesslich der universal-kosmologische Aspekt und seine theologische Interpretation im Blickfeld der Aufmerksamkeit stand<sup>2</sup>. Die Frage nach dem Schicksal der Toten<sup>3</sup> blieb ganz im Hintergrund<sup>4</sup>. Indem sie den Blick ausschliesslich auf die endzeitliche Zukunft des Gottesvolks lenkt und das individuelle Heilsziel nicht einmal als vermitteltes gelten lässt, bleibt die neue, im Zeichen einer Theologie der Hoffnung stehende Eschatologie einer schon seit Jahrzehnten unser theologisches Denken bestimmenden Grundlinie verhaftet, die sich allein dem Objektiven und dem Überindividuellen verpflichtet sah. Eine kritische Reflexion, die den oft beschworenen Ideologieverdacht gegen die eigenen aussertheologischen Voraussetzungen kehrt, wäre ebenso an der Zeit wie die Besinnung auf die biblischen Grundlagen. Ist es neutestamentlich legitim, wenn die Frage nach dem Geschick, das den Einzelnen nach dem Tode erwartet, ausschliesslich mit kollektiven Hoffnungsinhalten wie der Vollendung der Geschichte in der Parusie Christi und der Vollendung der Menschheit in der Auferstehung der Toten beantwortet wird? Ein Verzicht auf die individuelle Eschatologie hat nicht nur schwerwiegende anthropologische<sup>5</sup> und seelsorgerliche<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sie wurde eröffnet durch J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (1964), und G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (1965).

<sup>2</sup> Dadurch unterscheidet sich die neuere Diskussion von der ausgewogeneren, auch die Probleme der individuellen Eschatologie einbeziehenden Behandlung des Themenkreises bei Paul Althaus, *Die letzten Dinge* (1933<sup>4</sup>; 1968<sup>12</sup>), bes. S. 80–164.

<sup>3</sup> Neue Aspekte ergeben sich in den freilich eher meditativen als biblisch orientierten Reflexionen von K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, = *Questiones disputatae*, 2 (1958); vgl. E. Jüngel, *Tod*, = *Perspektiven der Theologie*, 5 (1970).

<sup>4</sup> Selbst in der für diese Fragen am ehesten offenen Studie von W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen* (1968<sup>3</sup>), kommt sie nur als Nebenlinie zur Geltung, vor allem in dem Abschnitt, *Der Gekreuzigte als Sieger über den Tod*, S. 150–179.

<sup>5</sup> In scharfer Abgrenzung gegen Platonismus und Dualismus bedacht von C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele*, = *Studien des apologetischen Seminars*, 12 (1925), und O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* (1962).

<sup>6</sup> Sie stehen im Hintergrund der knappen Studie von C. H. Hunzinger, *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen: Leben und Tod*. Festschrift für H. Thielicke (1968), S. 69–88.

Konsequenzen, er bedeutet auch einen einschneidenden Bruch mit einer Tradition des Lehrens und Betens in der Kirche, die bis in deren Anfangszeit zurückreicht<sup>7</sup>. Ehe man sich dazu entschliesst, soll der Versuch einer erneuten Vergewisserung der neutestamentlichen Grundlagen gewagt werden. Seine Problematik liegt darin, dass von einer neutestamentlichen oder urchristlichen Eschatologie als einem geschlossenen Ganzen keineswegs die Rede sein kann. Wer es unternimmt, allein die Aussagen des Paulus über die letzten Dinge auf ihren individual-eschatologischen Aspekt hin zu befragen, sieht sich an eine Reihe von Abschnitten gewiesen, die sich über die verschiedenen Briefe verteilen.

Grenzen wir unsere Betrachtung auf die unzweifelhaft echten *Paulinen* ein und halten wir uns auch hier an die grösseren Komplexe, so haben wir uns zu beschäftigen mit 1. Thess. 4,13–18; 1. Kor. 15,50–57; 2. Kor. 5,1–10 sowie mit einigen Stellen aus dem Phil. Der darin bezeichnete Weg der paulinischen Eschatologie nimmt auf der Ebene der Reflexion jene Entwicklung vorweg, die für die Theologie und Frömmigkeit der Folgezeit bestimmend sein sollte.

## 1.

Wir beginnen mit den Aussagen des *1. Thess.*<sup>8</sup>, der von den meisten Forschern als der früheste unter den erhaltenen Paulusbriefen angesehen wird<sup>9</sup>. Hier zeigt sich, dass die Frage nach dem Geschick der Toten, der bereits verstorbenen Gemeindeglieder, den Ausgangspunkt der zusammenhängenden eschatologischen Darlegung bildet<sup>10</sup>. Sie setzt mit 4,13 ein.

Das in Thessalonich offenbar nicht erwartete Sterben einiger Christen<sup>11</sup>, wohl schon mehrere Monate nach dem Fortgang des Paulus<sup>12</sup>, hat zu einer Ratlosigkeit geführt, der der Apostel mit einer förmlichen Belehrung entgegentritt. Die hier vorliegende Wendung "wir wollen euch nicht in Unkenntnis lassen" kann bei Paulus bislang unbekannte persönliche Dinge (Röm. 1,13; 2. Kor. 1,8), lehrhafte Darlegungen (1. Kor. 10,1; 12,1), aber auch apokalyptisches Geheimwissen (Röm. 11,25) einführen. Wie der nachfolgende Inhalt ausweist, handelt es sich hier um eine Belehrung über noch verborgenes künftiges Geschehen, in den Umkreis geheimen Wissens gehörig, einen Bereich, bei dem auch im Judentum das Zukunftswissen an erster Stelle steht (Dan. 2,28f.; Apoc. 1,1; 22,6). Dass die mit den Mitteln der Apokalyptik gegebene Auskunft im Dienste des individuell-seelsorgerlichen Problems des Schicksals der Verstorbenen steht, machen Einsatz und Durchführung deutlich.

<sup>7</sup> Dazu E. Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen, geschichtlich dargestellt (1969).

<sup>8</sup> Dazu die Kommentare von E. v. Dobschütz (1909), S. 163–202 (dort ältere Literatur und ein Abriss der Auslegungsgeschichte); G. Wohlenberg (1909), S. 98–107; M. Dibelius (1937); B. Rigaux (1957), S. 539ff. Weiterhin E. Haack, Eine exegetisch-dogmatische Studie zur Eschatologie über 1. Thess. 4,13–18: Zs. syst. Theol. 15 (1938), S. 544–569; P. Nepper-Christensen, Das verborgene Herrenwort: Stud. theol. 19 (1965), S. 136–151; W. Marxsen, Auslegung von 1. Thess. 4,13–16: Zs. Theol. Ki. 66 (1969), S. 22–37.

<sup>9</sup> Die wichtigste Ausnahme stellt W. Michaelis, Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Paulus (1925), sowie Einleitung in das Neue Testament (1961<sup>3</sup>), S. 222–225, dar.

<sup>10</sup> Als euphemistischer Ausdruck für das Sterben begegnet das Wort entschlafen noch 12mal im N.T. Auch das A.T. kennt ihn (2. Sam. 7,12; Jes. 57,2; Dan. 12,2).

<sup>11</sup> Dass Paulus von Entschlafenen redet, spricht gegen die von Nepper-Christensen (A. 8), S. 138, vertretene Ansicht, es handele sich um die ersten Märtyrer. – Zum Bildwort vom Todesschlaf P. Hoffmann, Die Toten in Christus (1966), S. 186–202.

<sup>12</sup> Die Bezugnahme auf die ersten Todesfälle spricht nicht gegen die Abfassung des Briefes bald nach dem Weggang des Paulus (so Michaelis, A. 9, S. 66), sondern macht das seelsorgerliche Problem erst deutlich.

Angesichts einer solchen Einführung dürfen wir mit Inhalten rechnen, die noch nicht Gegenstand der in Thessalonich ausgerichteten missionarischen Verkündigung waren. In jüngster Zeit ist von W. Marxsen unter Verweis auf 1. Thess. 1,9f. und 3,13 scharf herausgestellt worden, dass die Verkündigung des Paulus in Thessalonich ganz im Zeichen der Parusieerwartung stand<sup>13</sup>. Das mag für die eschatologische Thematik zutreffen, jedoch nicht das Ganze seiner Missionspredigt kennzeichnen. Was jene Missionsverkündigung angeht, so bezieht sich Paulus auf sie zurück mit dem wohl in Anlehnung an die Tradition formulierten Satz: "Wir glauben, dass Jesus starb und auferweckt wurde" (1. Thess. 4,14)<sup>14</sup>. Die Verkündigung des Paulus ist nur dann zureichend erfasst, wenn man die beiden damit bezeichneten Brennpunkte – Tod und Auferstehung Christi einerseits und die Parusie andererseits – im Auge behält. Dabei ist freilich aufschlussreich, dass die Folgerung, dass Gott die Entschlafenen διὰ Ἰησοῦ<sup>15</sup> zusammen mit ihm, Jesus, heraufführen wird<sup>16</sup>, nicht an eine Parusieaussage, sondern an die über Tod und Auferstehung Christi angeschlossen wird. Nicht minder auffällig ist, dass hier nicht von der Auferweckung der Christen die Rede ist, sondern von einem anderen, erst im folgenden zu bestimmenden Vorgang<sup>17</sup>.

An dieser Stelle setzt die eigentliche apokalyptische Belehrung ein. Sie beruft sich auf einen Logos des Kyrios<sup>18</sup>. Aus welcher Quelle ist er Paulus zugekommen? Als Agraphon, das letztlich auf vorösterliche Überlieferungen zurückgeht<sup>19</sup>? Als urchristlicher Prophe- tenspruch, der zum Herrenwort wurde<sup>20</sup>? Aus der Gemeindetradition<sup>21</sup>? Handelt es sich um eine verkleidete theologische Konklusion<sup>22</sup>? Oder darf man an eine Privatoffenbarung denken, die Paulus ganz persönlich zuteil wurde<sup>23</sup>? Angesichts des ganz auf die Probleme

<sup>13</sup> Marxsen (A. 8), S. 20: "Am Anfang steht die Parusieerwartung, und in der Verkündigung an die Thessalonicher liegt dort zumindest noch das Schwergewicht."

<sup>14</sup> W. Kramer, Christus, Kyrios, Gottessohn (1963), S. 28, sieht in dieser Wendung die Abwandlung der Pistisformel, deren Inhalt Aussagen über das Sterben und Auferwecktwerden Christi bildet.

<sup>15</sup> Auch da, wo man mit Dibelius, v. Dobschütz, Rigaux (A. 8; letzterer mit ausführlicher Begründung S. 320ff.) die präpositionale Wendung auf die Entschlafenen bezieht – gegen Hoffmann (A. 11), S. 213f., der sie zur folgenden Aussage gezogen sehen möchte –, besteht die Notwendigkeit einer Präzisierung. Der mehr subjektiven Fassung bei Dobschütz, S. 191: "Sie sind gestorben, indem ein Verhältnis mit Jesus dabei war", steht die objektive von F. Neugebauer gegenüber, In Christus (1961), S. 111. Er sieht darin den Heilsgrund bezeichnet, auf den die Thessalonicher verwiesen werden, eine Deutung, der sich Marxsen (A. 8), S. 35, weitgehend anschliesst.

<sup>16</sup> Die verwendeten Termini machen deutlich, dass Paulus vor allem ein Moment der Bewegung ausdrücken will, eine Bewegung, die durch die Parusie ausgelöst ist. Der Gedanke der Christusgemein- schaft spielt dabei keine Rolle: gegen Hoffmann (A. 11), S. 216f.

<sup>17</sup> So mit Recht Marxsen (A. 8), S. 33, 35; auch Dibelius (A. 8), S. 25.

<sup>18</sup> Die Verwendung des Kyriosnamens lässt noch keine Entscheidung zu, ob hier ein Wort des Irdischen (1. Kor. 7,10) oder des Erhöhten eingeführt werden soll. Sie unterstreicht vielmehr, wie Kramer (A. 14), S. 157, ausführt, "Autorität und Gültigkeit der betreffenden Aussage in einer bestimmten Sache".

<sup>19</sup> Wohlenberg (A. 8), S. 102; J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte (1962<sup>3</sup>), S. 77–79; etwas modifiziert auch Nepper-Christensen (A. 8), S. 151ff.; zurückhaltender H. W. Kuhn, Der irdische Jesus bei Paulus: Zs. Theol. Ki. 67 (1970), S. 296–300.

<sup>20</sup> G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie: In memoriam Ernst Lohmeyer (1951), S. 119f.

<sup>21</sup> H. Köster, Die ausserkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde: Zs. nt. Wiss. 48 (1957), S. 223f.; W. Schmithals, Die historische Situation der Thessalonicherbriefe: Paulus und die Gnostiker (1964), S. 117; ähnlich Hoffmann (A. 11), S. 219, der an ein Zitat aus jüdischer Apokalyptik denkt.

<sup>22</sup> Rigaux (A. 8), z. St.

<sup>23</sup> v. Dobschütz (A. 8), z. St. Auf die Schwierigkeit, dass Paulus nie eine persönliche Offenbarung als Herrenwort kennzeichnet, weist Hoffmann (A. 11), S. 219, hin.

der Thessalonicher gerichteten Inhalts wird man eher an subjektive als an objektive Quellen zu denken haben. Die innere Geschlossenheit des Stückes scheint auch gross genug, dass eine überlieferungsgeschichtliche Scheidung zwischen traditionellen und aktuellen Elementen<sup>24</sup> nicht notwendig, ja kaum durchführbar ist. Wenig hilfreich ist es, das Logion nur auf V. 15 zu beziehen<sup>25</sup>, also auf die Auskunft, dass die bei der Parusie noch Lebenden, Übriggebliebenen den Entschlafenen nichts voraus haben<sup>26</sup>. Warum dies so ist, wird ja erst aus der weiteren Schilderung deutlich. So gehört zum Inhalt der Glaubensbelehrung, die sich auf den erhöhten Herrn beruft, ausser dem Weisungswort jene dramatische, farbige Schilderung der Abfolge der entscheidenden apokalyptischen Ereignisse, durch die jenes erst seine Begründung erfährt.

Die Antwort auf das aus der Situation in Thessalonich erwachsene Problem der individuellen Eschatologie wird durch eine "kleine Apokalypse" gegeben, die in ihrem Gehalt ganz auf diese Fragestellung zugeschnitten ist. Sie stellt ein Geschehen in vier Akten dar.

1. Der Kyrios wird vom Himmel herabsteigen, beim Schall des Signals, beim Ruf der Erzengel und dem Klang der Gerichtsposaune<sup>27</sup>. – 2. Die Toten in Christus, die verstorbenen Gläubigen<sup>28</sup>, werden auferstehen. – 3. Die zu diesem Zeitpunkt noch Lebenden – Paulus rechnet damit, dass er selbst und die angeredeten Thessalonicher sich noch darunter befinden<sup>29</sup> – werden mit ihnen (den Auferweckten) zusammen entrückt werden<sup>30</sup> in den Wolken<sup>31</sup>, zur Begegnung mit dem Kyrios in der Luft. Der Kyrios steigt also nicht bis zur Erde herab, sondern trifft sich mit den Auferstandenen und den noch lebenden Entrückten gleichsam auf halber Strecke<sup>32</sup>. – 4. Es folgt das verheissene ständig Bei dem

<sup>24</sup> Eine solche Scheidung versucht Marxsen (A. 8), S. 29f.; in etwas anderer Form Hoffmann (A. 11), S. 219.

<sup>25</sup> v. Dobschütz (A. 8), S. 194; anders Jeremias (A. 19), S. 78, Anm. 106.

<sup>26</sup> Im Gleichwerden der Verstorbenen mit den Lebenden liegt das eigentliche Problem des Abschnitts, vgl. Marxsen (A. 8), S. 31.

<sup>27</sup> Dabei dürfte es sich kaum um drei verschiedene Akte des Parusiedramas handeln, sondern um die dreifache Beschreibung desselben Vorgangs. Der Engel mit der Gerichtsposaune begegnet in Apoc. 8,2, 10,7; vgl. auch Matth. 24,31.

<sup>28</sup> Dass es nur um diese geht, wird durch Zielrichtung und Inhalt des Offenbarungsspruchs eindeutig erkennbar. Jeremias (A. 19), der in der 2. Aufl., S. 63 das en Christô auf das Folgende beziehen wollte, hat unter Aufnahme der Kritik von Rigaux (A. 8), z. St. sich jetzt der gegenteiligen Deutung angeschlossen, 3. Aufl., S. 77, Anm. 105.

<sup>29</sup> Er schliesst die Thessalonicher und sich selbst zur 1. Pers. Pl. zusammen und lässt so eine den Apostel und die Gemeinde gleichermaßen bestimmende Naherwartung deutlich werden.

<sup>30</sup> Zur Vorstellung der Entrückung bietet wichtiges Material: A. Strobel, In dieser Nacht (Lk. 17,34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Lk. 17,20–37: Zs. Theol. Ki. 58 (1961), S. 16–29; weiterführende Beobachtungen in Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin (1970), S. 142f., wo er in der vorliegenden Stelle eine Entsprechung zur Parusieerwartung auf dem Berge sieht. – In der Entrückung liegt das Moment des Plötzlichen (Luk. 17,24; Act. 8,39), das, wo vom blossen Wegnehmen (Gen. 5,24) oder Aufnehmen (2. Kön. 2,11; Act. 1,11; Mark. 16,19) die Rede ist, nicht betont erscheint.

<sup>31</sup> Die Wolke als Vehikel der Fortbewegung im überirdischen Raum in Act. 1,9–11; Dan. 7,13.

<sup>32</sup> E. Peterson hat in seinem Aufsatz Die Einholung des Kyrios: Zs. syst. Theol. 7 (1930), S. 682–702, an das Zeremoniell bei der Begrüssung hochgestellter Persönlichkeiten erinnert, das für den hellenistischen Osten bezeugt ist: "Die Christen verlassen die Tore der Welt und ziehen ihrem Kyrios bei seiner Parusie auf der Wolke entgegen" (S. 698).

Herrn-Sein (σὺν Κυρίῳ)<sup>33</sup>, das Leben in seiner Gegenwart und Gemeinschaft, auf das alle diese Ereignisse zulaufen.

Mit diesen vier Stufen ist das Geschick beschrieben, das nach Paulus auf die Entschlafenen wartet: sie vernehmen das Signal, sie erstehen auf, sie vereinigen sich mit den noch Lebenden zur Begegnung mit dem Herrn, sie gelangen mit ihnen in die völlige und dauernde Gemeinschaft mit ihm.

Eine polemische Abgrenzung gegen die Heiden, die keine Hoffnung haben<sup>34</sup>, macht deutlich, dass es für den Paulus des 1. Thess. Hoffnung nur in dem Rahmen gibt, den ein apokalyptisch bestimmtes Judentum bereitstellt. So kann es nicht überraschen, dass das in der thessalonischen Situation aufgebrochene Problem sich schon im jüdisch-apokalyptischen Bereich ankündigt. Dort wird freilich das Geschick der lebenden Zeugen der eschatologischen Geschehnisse unterschiedlich beurteilt. Es begegnen Aussagen, nach denen es als ein Vorzug zu erachten ist, bei den Endereignissen dabei zu sein (Ps.Sal. 18,6; 4. Esr. 13,17f. 24), während andere angesichts der hereinbrechenden Katastrophen die Verstorbenen glücklich preisen (2. Bar. 11,6; 48,41)<sup>35</sup>. Wenn sich an unserer Stelle nur die erste Wertung findet, so deutet dies darauf, dass dem Vorstellungskreis der messianischen Wehen hier keine grosse Bedeutung zukommt (anders Mark. 13,8; Matth. 24,8)<sup>36</sup>.

Auch die im Rahmen jener kleinen Apokalypse in V. 16–17 gegebene Schilderung zeigt in den Einzelzügen den engen Zusammenhang mit der spätjüdischen Enderwartung. Der transzendente Gott bewirkt die Totenaufstehung nicht unmittelbar, sondern durch ein Signal (4. Esr. 13,33), das von Posaunenschall begleitet wird (Ps. 47,6), wodurch die zerstreute Gemeinde des Volkes gesammelt<sup>37</sup> oder das Gericht angekündigt wird (Ps.Sal. 11,1; 4. Esr. 6,23). Die Mitwirkung des Erzengels (Michael?) könnte in der typologischen Entsprechung begründet sein, in der das letzte Gericht zum ersten, dem Gottesgericht über Adam steht, an dem nach jüdischer Tradition Michael beteiligt ist (Apoc. Mos. 22)<sup>38</sup>.

Es kann nicht verwundern, dass zwei der tragenden Vorstellungen unseres kleinen Abschnitts bereits in den frühesten apokalyptischen Stücken auftauchen: die Auferstehung der Gläubigen (Dan. 12,2) und die Herabkunft der eschatologischen Heilsgestalt vom Himmel her (Dan. 7,13.14; auch in Joh. 3,13 vorausgesetzt). Das aufgenommene Material weist eine solche Kohärenz auf, dass es nicht möglich ist, zwischen traditionell mitgeführten und aktuell bedeutsamen Vorstellungen zu unterscheiden und die Auferstehung der ersteren, die Entrückung jedoch der letzteren Gruppe zuzuordnen<sup>39</sup>. Wenn man davon ausgeht, dass es Paulus um die Gleichwertigkeit des Geschicks der Lebenden und der bereits Gestorbenen zu tun ist, wird man kaum sagen können, dass die Auferstehung in diesem

<sup>33</sup> Die bei Paulus nur an dieser Stelle begegnende Wendung – dazu Kramer (A. 14), S. 145 – verheisst nicht ein “mit Gott sein”, sondern ein “mit dem (erhöhten) Herrn” sein. Man beachte die Umkehrung: Die Apokalyptik erwartet ein Sein mit Gott auf der (verwandelten) Erde (vgl. Apoc. 21,3). Hier wird ein Sein mit dem Kyrios in einem nichtirdischen Bereich angekündigt. Es bleibt beachtenswert, dass die Gemeinschaft mit dem Erhöhten im Zustand der Vollendung hier unter Verwendung des Kyriostitels, in Phil. 1,23 jedoch mit dem Christusnamen ausgesagt wird.

<sup>34</sup> Das ist ein Topos missionarischer Polemik, wie das “Gott nicht kennen” in Gal. 4,8; 1. Thess. 4,5; 2. Thess. 1,8. Es trifft nicht ganz die religiöse Situation der damaligen hellenistischen Welt, die infolge der Mysterienfrömmigkeit manche Hoffnung kennt.

<sup>35</sup> Abgeschwächt, in einem gegenläufigen Gedankengang interpretiert, 4. Esr. 13,19.

<sup>36</sup> “Der Ausdruck wird schon von R. Eliezer (um 90 p.) vorausgesetzt, kann also in Jesu Zeit wohlbekannt gewesen sein”: P. Billerbeck, Kommentar, 1 (1922), S. 950, unter Bezugnahme auf Mekh. Ex. 16,29, 59a. Die übrigen rabbinischen Belege sind jünger: b. Pes. 118a. b. Schabb. 118a. b. Ketub. 111a.

<sup>37</sup> In der 10. Bitte des Achtzehngebets (pal. Fassung) heisst es: “Stosse in die grosse Posaune zu unserer Befreiung”, W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete (1930<sup>2</sup>), S. 13.

<sup>38</sup> Weiter das jüdische Gebet bei W. Lueken, Michael (1898), S. 50.

<sup>39</sup> Marxsen (A. 8), S. 29f.

Zusammenhang keine Bedeutung habe<sup>40</sup>. Die Frage, wie die Verstorbenen zu dem Heil kommen, das den zur Zeit der Parusie noch lebenden Gläubigen gewiss ist, kann ja nur mit dem Hinweis auf die Auferstehung beantwortet werden. Es ist schwer einzusehen, wie das Herbeiführen der Verstorbenen (V. 14) denn sonst konkret zu denken ist.

Dennoch bleibt beachtenswert, welche Fragen Paulus nicht berücksichtigt. Er geht nicht auf das Schicksal jener Toten ein, die nicht zu den Entschlafenen in Christus gehören<sup>41</sup>. Es fehlt auch die Erwähnung des Endgerichts in diesem Zusammenhang<sup>42</sup>, obwohl gerade der Gerichtsgedanke in der urchristlichen Verkündigung (Act. 17,31; 24,35; 2. Tim. 4,5; 1. Petr. 1,17; 4,5; Hebr. 9,27) und in der eigenen Missionspredigt des Paulus (Röm. 2,5ff.16; 3,6; 5,19f.; 1. Kor. 3,5ff.15; 2. Thess. 1,5)<sup>43</sup> eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Daran wird deutlich, dass es ihm nicht um eine vollzählige Aufführung der Endereignisse oder gar um eine systematische Eschatologie geht, sondern um die Beantwortung der Frage, was die bereits Verstorbenen und die noch Lebenden beim Zeitpunkt der Parusie erwartet. Die Antwort ist eindeutig; ihrer wartet dasselbe Geschick, die Begegnung und das dauernde Zusammensein mit dem herabkommenden Kyrios<sup>44</sup>. Wenn wir diesen Abschnitt von der individuell-eschatologischen Problemstellung bestimmt sehen, dann gewinnt eine Beobachtung entscheidende Bedeutung: Paulus sieht hier (zur Zeit des 1. Thess.) noch keine Schwierigkeit in der verschiedenartigen Leiblichkeit der Auferweckten und der noch Lebenden<sup>45</sup>. Die einen stehen auf, die anderen werden entrückt, und beide sind ohne weiteres zum Sein beim Kyrios, zu einer ausserirdischen Daseinsweise befähigt. Das lässt sich wohl nur so erklären, dass Paulus die zeitliche Spanne zwischen den ersten Todesfällen in der Gemeinde und der Parusie für so kurz hält, dass sich für ihn nicht einmal die Frage der Dekomposition des Leibes durch die Verwesung stellt.

## 2.

Dieses Problem bietet sich erneut im Blick auf *1. Kor. 15*<sup>46</sup> dar, wo Paulus sich der Frage nach der Möglichkeit des Auferstehungsleibes zuwendet und diese in einem rational

<sup>40</sup> Marxsen (A. 8), S. 31, kommt sogar zu der These, dass "der ganze Abschnitt nicht von der Auferstehung der Toten redet".

<sup>41</sup> Dass diese Lücke schon früher gefunden wurde, zeigt der D-Text. Hier könnte die aus der rabbinischen Eschatologie übernommene Scheidung der Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten eingewirkt haben.

<sup>42</sup> Manche konservativen Ausleger tragen sie einfach ein, z.B. Haack (A. 8), S. 548.

<sup>43</sup> L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus* (1966), S. 82–86.

<sup>44</sup> Dass Paulus mit den Aussagen in V. 14 nicht nur die Vorstellung eines zeitlichen Vorsprungs, sondern auch die eines Vorteils vor anderen abweisen will, wird mit Recht in so unterschiedlichen Deutungen wie denen von Marxsen (A. 8), S. 36, und von Hoffmann (A. 11), S. 238, betont.

<sup>45</sup> Haack (A. 8), S. 567, der das Problem erkennt, überspielt es sogleich wieder, wenn er behauptet: "dass zum Zweck der Entrückung die Leiber erst verwandelt werden müssen, wie der Apostel 1. Kor. 15,55–57 ausführt", verstehe sich von selbst.

<sup>46</sup> J. Schniewind, *Die Leugner der Auferstehung in Korinth: Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1951), S. 110–139; J. Jeremias, *Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God* (I. Cor.

erscheinenden Gedankengang zu begründen sucht<sup>47</sup>. Dass verschiedene Arten von Leibern vorkommen, dass dem Samenkorn der ganz anders geartete "Leib" der Pflanze folgt, ist ihm ein Beweis dafür, dass substantiell verschiedene Somata wie der irdische Leib und der Auferstehungsleib aufeinander folgen können<sup>48</sup>. Die Substantialität des irdischen Leibes und damit die Kontinuität menschlicher Existenz angesichts der ganz anders gearteten Wirklichkeit des Eschaton ist Paulus zum Problem geworden, denn "Fleisch und Blut können die Königsherrschaft Gottes nicht erben" (V. 50)<sup>49</sup>. Ihrem Gehalt nach ist diese Fragestellung durchaus individual orientiert. Wie kann die Kontinuität der menschlichen Person, die an einer Art Leiblichkeit hängt, gesichert werden? Gibt es individuelles Menschsein, das die eschatologische Grenze transzendiert?

Welche Konsequenzen das hat, zeigt sich dort, wo Paulus von der Darlegung der Möglichkeit zur Bestimmung des geschichtlichen Ortes übergeht, von der sich rational darbietenden Beweisführung zum Offenbarungswort, also mit V. 51<sup>50</sup>. Wiederum markiert eine einleitende Formel die Qualität der nachfolgenden Aussage: "Seht, ich sage euch ein mysterion<sup>51</sup>." Durch den hier verwendeten Begriff ist stärker noch als in 1. Thess. 4,13 auch terminologisch zum Ausdruck gebracht, dass wir es mit apokalyptischer Belehrung zu tun haben<sup>52</sup>. Paulus verwendet hier das gleiche, vielleicht schon vorchristliche

XV,50): *New Test. Stud.* 2 (1955/56), S. 151–159, = *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (1966), S. 298–307; J. C. K. Freeborn, *The Eschatology of 1 Corinthians 15: Texte und Unters.* 87 (1964), S. 557–568; F. Mussner, "Schichten" in der paulinischen Theologie dargetan an 1. Kor. 15: *Bibl. Zs.* 9 (1965), S. 59–70, = *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments* (1967), S. 178–188.

<sup>47</sup> R. Bultmann, *Auferstehung der Toten: Theol. Bl.* 5 (1926), S. 1–14, = *Glaube und Verstehen*, 1 (1933), S. 38–54. Der rationale Charakter der Beweisführung wird auch von A. Schlatter eingeräumt, wenn er Paulus hier über die Vorstellbarkeit und Begreiflichkeit der Auferstehung reden lässt: *Paulus, der Bote Jesu* (1934), S. 431.

<sup>48</sup> Weil es auf die Vorstellung der substanziellen Verschiedenheit ankommt, zählt er eine Reihe von Leibern auf, die in seiner Sicht je verschiedene Substanzen haben (V. 39–41). Ginge es im Blick auf die Auferstehung nicht um eine andere Substanz, sondern nur um eine andere Art der Leiblichkeit, so wäre diese Beweisführung unverständlich: gegen H. Lietzmann & W. G. Kümmel, *Kommentar* (1950), S. 194f.

<sup>49</sup> Eine andere Deutung der Stelle hat Jeremias (A. 46) vorgeschlagen. Für ihn geht die erste Hälfte der Aussage (V. 50a) auf die Verwandlung der Lebenden, während sich die zweite Hälfte (V. 50b) auf die bereits Verstorbenen bezieht. Vermag die Beobachtung eines Ungleichgewichts der Satzhälften die Annahme eines so weitreichenden gedanklichen Schrittes zu tragen?

<sup>50</sup> Strukturell ergibt sich insofern eine Parallele zu dem oben behandelten Abschnitt 1. Thess. 4,13–18, dass auch dort auf eine Glaubensaussage (V. 14) eine mit autoritativem Anspruch vorgetragene apokalyptische Belehrung folgt (V. 15–17). Der Unterschied liegt darin, dass die Grundaussage dort aus dem Bekenntnissatz entfaltet wird, während sie hier die Folgerung einer theologisch-rationalen Beweisführung ist.

<sup>51</sup> In dem präzisen, hier vorliegenden Sinn (spezielle Offenbarungswahrheit) redet Paulus von Mysterium nur noch an einer Stelle, Röm. 11,25, von der endgültigen Rettung Israels. Die übrigen Stellen in den paulinischen Homologumena sind pluralisch und im weiteren (unpräzisen) Sinn zu interpretieren.

<sup>52</sup> Anders Mussner (A. 46), S. 185, der in 1. Kor. 15,51 ein Beispiel "offenbarter Reflexion" sieht, womit eine Aussage von grösserer Verbindlichkeit bezeichnet ist als die einer einfachen theologischen Reflexion.



Material<sup>53</sup>. Dennoch liegt eine Akzentverschiebung vor. Neu ist die letzte Aussage: “Nicht alle werden entschlafen, aber alle werden verwandelt werden<sup>54</sup>.”

Dieser Satz nimmt die gleiche Stelle im vorliegenden Zusammenhang ein wie 1. Thess. 4,15 im anderen Komplex. Dort hiess es: keiner wird dem anderen etwas voraus haben, denn sie werden alle zusammen entrückt. Hier geht es um die neue Leiblichkeit. Die Frage lautet: Was wird mit denen, die bei der Parusie noch leben, d.h. noch im irdischen, aus Fleisch und Blut bestehendem Leib existieren? Hing nicht die ganze vorausgehende Beweisführung daran, dass das Sterben des irdischen Leibes Voraussetzung für das Erstehen des pneumatischen ist? Was bedeutet die Aussage, dass Fleisch und Blut nicht in die künftige Welt eingehen können, wenn man wie Paulus damit rechnet, dass ein grosser Teil der jetzigen Generation der Christen die Parusie zu ihren Lebzeiten erleben wird? Das lösende Wort lautet: Wir werden verwandelt werden. Eine vollständige Verwandlung steht zu erwarten, die Substanz der Leiblichkeit ändert sich. Da das eschatologische Ziel das gleiche ist, muss diese Verwandlung von beiden Gruppen, den Lebenden und den Verstorbenen ausgesagt werden können. Sie gilt für die Verstorbenen, die den Auferstehungsleib erhalten, ebenso wie für die zum Zeitpunkt der Parusie noch Lebenden, die durch sie hindurch müssen<sup>55</sup>.

Es ist aufschlussreich, wie Paulus an dieser Stelle den apokalyptischen Satz, dass Fleisch und Blut die Gottesherrschaft nicht erben, in der zweiten Hälfte in hellenistische Begrifflichkeit transformiert, in dem er fortfährt, “und das Vergängliche nicht die Unverweslichkeit” (1. Kor. 15,50b). Schon auf dieser Stufe der Reflexion scheinen ihm die apokalyptischen Kategorien nicht auszureichen. Um den sachlichen Kontext der Verwandlungsvorstellung zu erfassen, ist es von Interesse, die beiden apokalyptischen Schilderungen bei Paulus miteinander zu vergleichen. In 1. Kor. 15,52 steht en atómō (im Nu), en ripê ophthalmoû (in einem Augenblick), eine im wesentlichen gleichbedeutende doppelte Zeitangabe, wo es 1. Thess. 4,16 en keleúsmati (beim Signalruf) heisst. Wie in 1. Thess. die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes ist es auch hier in 1. Kor. 15,52 ein Posaunensignal, das den ersten Akt des Geschehens einleitet. Eine gewisse Differenz ergibt sich insofern, als es dort dem Herabkommen des Kyrios zugeordnet ist, während es hier heisst: “Er wird blasen und die Toten werden auferstehen als Unverwesliche.” Das Interesse des Paulus hat sich auf dieser zweiten Stufe der Reflexion deutlich von der Parusie auf die Totenauferstehung verlagert. An die Stelle christologisch zentrierter Apokalyptik, die im Herabkommen des Herrn und der Begegnung mit ihm ihre Mitte hat, ist eine anthropologisch zentrierte getreten, die um die Vorstellung der Verwandlung kreist. Dies wird verdeutlicht durch die an dieser Stelle angefügte Wiederholung des “und wir werden verwandelt werden” (1. Kor. 15,52).

Vergleichen wir die Abfolge der eschatologischen Ereignisse in beiden Komplexen, so stellen wir fest, dass dort, wo in der älteren Schilderung die Entrückung dem Herrn entgegen in die Luft steht, in der jüngeren die Verwandlung ihren Platz hat. Beiden folgt jeweils die Auferweckung der Entschlafenen. Jene Vorstellung, die uns ihrer massiven Anschaulichkeit wegen problematisch erscheint, wird von Paulus offenbar fallengelassen und durch die der Verwandlung ersetzt. Beide sind der gleichen Intention untergeordnet: die Gleichheit der Lebenden und der schon Verstorbenen soll

<sup>53</sup> Freeborn (A. 46), S. 562ff., verweist auf 2. Bar.; vgl. auch W. Grundmann, *Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Paulus: New Test. Stud.* 8 (1961/62), S. 12–26.

<sup>54</sup> Paulus geht es an dieser Stelle vor allem um den Wechsel, das Anderswerden der Gestalt, während das Ziel des Verwandlungsvorgangs, das Gleichgestaltetwerden mit Christus erst in 2. Kor. 3,18 und Phil. 3,21 in den Vordergrund tritt.

<sup>55</sup> Die Gleichartigkeit des Verwandlungsprozesses wird zu Recht betont von K. H. Rengstorf, *Auferstehung Jesu* (1967<sup>5</sup>), S. 94, der das Ziel, den Empfang des pneumatischen Leibes, zum Bezugspunkt nimmt und ausführt: “Er begriff ihn als eine Verwandlung und fasst darin sowohl das, was mit den Entschlafenen geschieht, zusammen als auch das, was die Lebenden an sich erfahren, wenn die letzte Posaune ertönt.” An einen dem Moment der Auferstehung vorausgehenden Verwandlungsprozess im Grabe, den J. Weiss, *Kommentar* (1925), S. 379, postuliert, ist nicht zu denken, dagegen mit Recht Hoffmann (A. 11), S. 249, der durch den Kontext die für menschliches Vermögen unfassbare Schnelligkeit des Geschehens zum Ausdruck gebracht sieht.

gewährleistet werden. Doch wird nun jene Gleichheit der bereits Verstorbenen und Auferweckten einerseits und der zur Zeit der Auferweckung noch Lebenden andererseits nicht erreicht durch die gemeinsam erfahrene Entrückung, sondern dadurch, dass die noch Lebenden anstelle des irdischen Leibes einen pneumatischen erhalten, also einen Leib von jener Substanz, wie er für die Leiblichkeit der Auferstandenen charakteristisch ist<sup>56</sup>.

Wie Paulus sich diesen Verwandlungsprozess vorstellt, offenbart der der Schilderung folgende Vers 1. Kor. 15,53: "Es muss dieses Vergängliche anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit." Formal gesehen handelt es sich um einen Parallelismus membrorum. Beachtenswert dabei ist, dass wiederum genuin griechische Begriffe als sinntragend erscheinen: Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Man könnte vermuten, dass Paulus hier hellenistischen Bedenken Rechnung trägt, für die der Eingang des Sterblichen und Vergänglichen in die göttliche Welt eine nicht nachvollziehbare Vorstellung war<sup>57</sup>. Der Modus des Verwandeln ist das Anziehen. Man kann die Frage, ob die in den antiken Religionen so wirksame Gewandmystik dabei eine Rolle spielte, wohl beiseite lassen. Hier ist offenbar daran gedacht, dass der pneumatische Leib dem psychischen übergezogen wird. Da eine Fortexistenz des alten Leibes neben dem neuen nicht denkbar ist, dürfte die Vorstellung die sein, dass der pneumatische Leib gleichsam wie ein Nessushemd den darunter befindlichen irdischen Leib aufzehrt.

Charakteristisch für die hier vorliegende Phase der Reflexion ist die Zuspitzung der Frage nach dem endzeitlichen Geschick des Menschen auf die eschatologische Leiblichkeit und ihr Verhältnis zur irdischen, letztlich auf die Kontinuität des Menschen als Person angesichts des Bruches zwischen irdischer und eschatologischer Wirklichkeit. Das schliesst eine gewisse Distanzierung vom Judentum ein, für das dieses Problem kaum sichtbar wurde. So wie die Erweckung Wiederherstellung des irdischen Leibes ist (Dan. 12,2; 2. Bar. 50,2ff.; Joh. 5,28f.), sieht man auch keine Bedenken, diesen Leib in den himmlischen Bereich eingehen zu lassen (2. Hen. 62,14f.; Jub. 23,27–29)<sup>58</sup>. Man hat im Blick auf diesen Abschnitt von einer Vermittlung oder Zwischenstufe zwischen jüdischer und hellenistischer Denkweise gesprochen<sup>59</sup>. Obwohl sich noch Beispiele für solche

<sup>56</sup> Obwohl man nicht sagen kann, dass Paulus "hinsichtlich der Vollendungshoffnung keinen Unterschied zwischen Auferstehung und Verwandlung macht", so Hoffmann (A. 11), S. 247, tritt für ihn die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstandenen so sehr zurück, dass man sie nur rückschliessend behandeln kann. Aus der schroffen Entgegensetzung von pneumatischer und sarkischer Leiblichkeit in der Auferstehung der Toten, darf man Entsprechendes von der Auferstehung Christi sagen. Die in der späten Osterüberlieferung von Joh. 20,27; Luk. 24,39f. vorliegende Vorstellung liegt ihm noch fern.

<sup>57</sup> Prägend ist jene orphisch-pythagoreisch-platonische Traditionslinie, die zuerst bei Plato (Phaidon 67C/E) zum Durchbruch kommt und eine Lösung von den Banden des Leibes als Voraussetzung für die Kommunikation mit dem Göttlichen ansieht. Für die neutestamentliche Zeit gilt die Charakteristik von M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 2 (1961<sup>2</sup>), S. 692: "Dem Heiden ist die Auferstehung des Fleisches unverständlich, ihm ist gewiss, dass der Leib der Auflösung, der Verwesung anheimfällt. Für ihn ist die Unsterblichkeit die Unsterblichkeit der Seele, mag auch die Seele reichlich mit materiellen Zügen ausgestattet sein, sei es nun, dass die Unsterblichkeit das durch die Mysterienweihe zugesicherte höchste Glück im weiteren Leben, sei es, dass sie die unio mystica mit dem höchsten Wesen der Hermetiker und Neuplatoniker ist."

<sup>58</sup> Es finden sich aber auch kritische Aussagen, und zwar sowohl im neutestamentlichen (Mark. 12,25; Röm. 14,15) als auch im jüdischen Bereich (b. Ber. 17a).

<sup>59</sup> W. Bousset, Kommentar (1920), S. 164.

Mittelposition aufweisen liessen<sup>60</sup>, ist das nur bedingt richtig. Die Heranführung neuer Vorstellungen gründet nicht in einem Wahlakt, durch den sich Paulus jetzt einer anderen Weltanschauung zuwendet, sondern in der Konzentration der Fragestellung. Es ist die immanente Dialektik der Gedanken, die Paulus vorantreibt. Sie wird daran sichtbar, wie die gewagteste Vorstellung dieser Stufe der Reflexion, die des Überkleidetwerdens, zum entscheidenden Motiv auf der nächsten wird.

## 3.

Der Vorgang des Bekleidetwerdens gehört zu den zentralen Inhalten der Schilderung in *2. Kor. 5,1–10*. Diese Gemeinsamkeit eines entscheidenden Motivs zeigt an, dass wir es auch im eschatologischen Themenkreis mit einer kontinuierlichen Entwicklung der Gedanken des Paulus zu tun haben, der Abschnitt also keineswegs isoliert innerhalb des paulinischen Schrifttums dasteht<sup>61</sup>. Zu achten ist auf die Stellung, die jenes Motiv im Kontext der Darlegungen einnimmt. Schon die erste Überschau lässt erkennen, dass sich die Thematik noch einmal verlagert hat. Hatte Paulus 1. Kor. 15 den Schritt von der mythologisch ausgemalten Parusieschilderung zur reflektierten Auferstehungsdogmatik getan, so wendet er sich hier von der bislang kollektiv begriffenen zu einer individuellen Eschatologie.

Diesmal trägt er nicht wie in den beiden zuvor behandelten Abschnitten eine Geheimbelehrung vor, sondern bezieht sich auf ein Wissen, das auch seinen Lesern zugänglich ist<sup>62</sup>. Die Darlegung setzt mit einem Bild ein und redet von unserem irdischen Haus des Zeltes, nach dessen Auflösung ein Haus von Gott her, das nicht mit Händen gemacht ist, in den Himmeln bereitsteht. Der anthropologische Sinn des Bildes vom Leibe als einem Zelt, mithin als vorübergehender Wohnstätte eines vom Leibe unterschiedenen Selbst, lag dem griechisch-hellenistischen Denken seit Plato<sup>63</sup> näher als dem israelitisch-jüdischen (im A.T. nur Jes. 38,12)<sup>64</sup>. Erst unter hellenistischem Einfluss bedient man sich auch dort seiner in stärkerer Masse (*Sap.* 9,15)<sup>65</sup>, während es im Neuen Testament nur ganz am

<sup>60</sup> Man hat an *2. Bar.* 49–51 gedacht, besonders an 51,10; doch finden sich hier in unmittelbarer Nachbarschaft auch ganz andere Aussagen, etwa 50,2.

<sup>61</sup> Dazu ausser den Kommentaren von H. Windisch (1924); H. Lietzmann & W. G. Kümmel (1949); H. D. Wendland (1968) noch: E. Kühl, *Über 2. Kor. 5,1–10* (1904); W. Mundle, *Das Problem des Zwischenzustands in dem Abschnitt 2. Kor. 5,1–10*: Festgabe für A. Jülicher (1927), S. 93–106; R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefs*, 1. *2. Kor. 5,1–5* (1947), S. 3–13, = *Exegetica* (1967), S. 298–312; J. F. Sevenster, *Einige Bemerkungen über den "Zwischenzustand" bei Paulus*: *New Test. Stud.* 1 (1954/55), S. 291–296; E. Ellis, *II Cor. V,1–10 in Pauline Eschatology*: ebd. 6 (1959/60), S. 211–224; Chr. Demke, *Zur Auslegung von 2. Kor. 5,1–10*: *Ev. Theol.* 29 (1969), S. 589–602. Die Behandlung von *2. Kor. 5,1–10* bildet auch das Kernstück der Arbeit von K. Deissner, *Auferstehungshoffnungen und Pneumagedanke bei Paulus* (1912), S. 54–92. Bei Hoffmann (A. 11) findet sich eine ausführliche Behandlung S. 251–285.

<sup>62</sup> Man vergleiche die Verwendung des "wir wissen" in *Röm.* 8,22. 28; *1. Kor.* 8,1. 4. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um Offenbarungswissen, sondern um Inhalte gemeinchristlicher Erwartung und religiöse Erkenntnisse. Zu weit geht Bultmann (A. 61), S. 302, wenn er von der Entfaltung eines Dogmas, einer gemeinchristlichen Lehre, spricht.

<sup>63</sup> Plato, *Phaidon* 29 (81C); vgl. Ph. Vielhauer, *Oikodome* (1940), S. 37–39. 106–110.

<sup>64</sup> L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (1967), S. 185–188.

<sup>65</sup> Neben unserer Stelle das einzige Vorkommen in der biblischen Gräzität. Die Verwandtschaft zwischen *Sap.* und *2. Kor. 5* wurde schon erkannt von E. Grafe, *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*: *Theologische Abhandlungen für C. v. Weizsäcker* (1892), S. 251–286.

Rande begegnet (2. Petr. 1,13f.) und erst im späteren christlichen Sprachgebrauch an Bedeutung gewinnt<sup>66</sup>. Dass auf dem transitorischen Charakter des Zeltes – also auf dem zum Dualismus hinüberschwingenden Sinn des Bildes – der Nachdruck liegt, zeigt sich auch darin, dass als Bau und damit als festes Haus hier nicht wie sonst geläufig der irdische Leib<sup>67</sup>, sondern allein sein himmlisches Gegenstück bezeichnet wird. Das Gegenüber von irdischem und himmlischem Leib hatte schon in den Darlegungen in 1. Kor. 15 eine Rolle gespielt, war dort jedoch von der Vorstellung des bei der Parusie verliehenen Auferstehungsleibes bestimmt gewesen. Die hier angesprochene Auflösung des Zelthauses kann nur das individuelle Sterben meinen<sup>68</sup>. Paulus mag sich einer gebräuchlichen hellenistischen Redeweise bedienen, die vom Tod als Lösung vom Leibe<sup>69</sup> bzw. Auflösung des Leibes<sup>70</sup> spricht. Ein einschneidender Unterschied zu den früher behandelten Stellen liegt vor, wenn Paulus jetzt mit der Möglichkeit des Sterbens vor der Parusie für sich und einer grösseren Zahl von Christen rechnet<sup>71</sup>. Diese neue Situation ist unabhängig von ihrer biographischen Zuordnung<sup>72</sup> als Hintergrund für die in 2. Kor. 5 vorliegende Stufe der Reflexion der eschatologischen Frage stets mitzubedenken.

Für Paulus ist auch die anthropologische Seite des Problems nicht einfach zu bewältigen. Das zeigt der folgende Gedankengang: Der Apostel gibt der Sehnsucht Ausdruck<sup>73</sup>, vom himmlischen Haus, dem Himmelsleib, überkleidet zu werden, sorgt sich aber, bei diesem Vorgang nackt dazustehen. Das Bild vom (Himmels-)Leib als Haus geht über in das andere von Leib als Gewand, das auch der spätjüdischen Apokalyptik vertraut war (2. Hen. 62,15f.; Asc.Jes. 9,2,9–11; Od.Sal. 25,8), im hellenistisch-agnostischen Bereich eine bedeutende Rolle spielte<sup>74</sup> und in Terminologie und Vorstellungswelt der Mysterien eingegangen war<sup>75</sup>. Das Ende der irdischen Existenz kann gemäss dieser Bildlichkeit auf zweierlei Weise geschehen. Es ereignet sich entweder ein Entkleidetwerden (ohne anschliessendes Überkleidetwerden) oder ein Überkleidetwerden. Verstehen wir den Leib als Gewand, so stehen sich die Trennung vom irdischen Leibe (ein zeitweiliger leibloser Zustand) und die Verleihung einer neuen (von der irdischen verschiedenen) Leiblichkeit gegenüber. Dass im Augenblick der Trennung von Leib und Seele ein Zustand der Nacktheit eintritt, liegt in der Konsequenz des Bildes und wird deshalb in der Nachfolge Platons<sup>76</sup> nicht selten zum Ausdruck gebracht, etwa bei Philo<sup>77</sup>. Der entscheidende Unterschied zu jener platonisch-dualistischen Linie liegt jedoch darin, dass dort die Entkleidung als

<sup>66</sup> Beispiele aus dem 2. Jahrhundert: Ep. ad Diognet 6,8; Tat. Apol. 15,3; Klem. Alex. Strom. V, 15,94.

<sup>67</sup> Vgl. Vielhauer (A. 63).

<sup>68</sup> Mundle (A. 61), S. 28, hält diese Beziehung für eine Einschränkung, vermag aber für einen erweiterten Sinn, der auch die Verwandlung einschliesst, keine Belege beizubringen. Ebensovienig überzeugend ist die Haltung Lyder Bruns, Zs. nt. Wiss. 28 (1929), S. 207–229, der nicht an den Tod denkt, sondern an einen Sterbensprozess, der im Wirken des Apostels erfolge; dazu Bultmann (A. 61), S. 302f. Ganz anders Hoffmann (A. 11), S. 262–265, für den Paulus den Tod vor der Parusie nicht als Normalfall ansieht (S. 276).

<sup>69</sup> J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike (1931).

<sup>70</sup> Philo, De virtutibus 76.

<sup>71</sup> Gegen Hoffmann (A. 11), der von 4,7–7–12 aus interpretiert und die Eigenaussagen unseres Abschnittes unterbewertet (S. 271ff.).

<sup>72</sup> Windisch (A. 61), S. 174, verweist auf die in 2. Kor. 1,8ff. geschilderte Situation; vgl. auch U. Borse, die Wundmale und der Todesbescheid: Bibl. Zs. 14 (1970), S. 88–111.

<sup>73</sup> In Röm. 8,22f. gilt das Sehnen der Parusie, wodurch Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit deutlich werden.

<sup>74</sup> “Der anthropologische Gebrauch der Termini ‘Haus’ und ‘Gewand’, und zwar gerade auch der abgeschliffene Gebrauch, der beide Bilder vermischt, ist typisch gnostisch”, konstatiert Bultmann (A. 61), S. 301.

<sup>75</sup> Apul., Metamorph. XI, 23f.; Plut., De Isid. et Osir. 77 (382D).

<sup>76</sup> Plato, Gorgias 80 (524D).

<sup>77</sup> Philo, Quaest. in Gen. II, 46.

Befreiung<sup>78</sup> empfunden wird, während Paulus sie fürchtet<sup>79</sup>. Er sorgt sich, nackt dazustehen, und möchte deshalb, dass ihm das Ausgekleidetwerden erspart werde und ihm allein das Überkleidetwerden bleibe<sup>80</sup>.

Woran Paulus dabei denkt, zeigt der Nachsatz, „damit verschlungen werde das Sterbliche vom Leben“. Hier liegt eine Formulierung vor, die sich an 1. Kor. 15,53 anlehnt und wiederum die Kontinuität der paulinischen Gedankenentwicklung anzeigt. Gemeint ist der Vorgang, bei dem der zur Zeit der Parusie im Leibe Befindliche den pneumatischen Leib erhält. Die Akzentuierung an dieser Stelle ist bedeutsam. Paulus äussert das Verlangen, diesen Vorgang zu erleben, er redet hier nicht unmittelbar von seiner Sehnsucht nach der Parusie. Andererseits reflektiert er auch die Möglichkeit des eigenen Todes, bevor dieses Geschehen eintritt (2. Kor. 5,8)<sup>81</sup>. In Analogie zu der für die früheren eschatologischen Erwägungen bedeutsamen Frage nach dem Verhältnis der Lebenden zu den bereits Verstorbenen stellt sich für ihn individuell das Problem der Gleichwertigkeit der persönlichen Vollendung bei vorzeitigem Tod und bei unmittelbarer Teilhabe am Endgeschehen. Man gewinnt den Eindruck, dass ihm dabei die Vorstellung vom Geist als Angeld wichtig ist (2. Kor. 5,5; vorher 1,22)<sup>82</sup>. Wenn wir an dieser Stelle mit einem individuellen Verständnis des Pneuma rechnen dürfen (Röm. 5,5; 1. Kor. 6,11; 2. Kor. 1,22; Gal. 3,2ff.; 1. Thess. 4,8 u.a.), so ist Paulus hier in dem Sinn zu interpretieren, dass für ihn das Pneuma die durchhaltende Identität sichert<sup>83</sup>. Man könnte folgende Hilfsvorstellung annehmen: Das Pneuma bleibt bei der Auskleidung und im Falle der Nacktheit (d.h. beim individuellen Sterben) erhalten und verschmilzt bei der Überkleidung mit dem Himmelsleibe. Das durch die Auflösung des Leibes gleichsam freigewordene individuelle Pneuma erhält bei der Überkleidung den ihm gemässen pneumatischen Leib<sup>84</sup>. Für diejenigen, die den Zeitpunkt der Endvollendung in irdischer Existenz erleben, gibt es weder Entkleidung noch Nacktheit, ihnen wird der pneumatische Leib übergezogen.

In der an diese Darlegungen anschliessenden Paränese<sup>85</sup> tritt zu den Bildern von Zelt und Kleid ein drittes, das durch die Begriffspaare Auswandern und Einwandern, Fremde und Heimat gekennzeichnet ist. Wer im Leibe zu Hause ist, wohnt fern vom Herrn (2. Kor. 5,6). Der Wunsch des Paulus – dessen Gedanken jetzt ganz um das individuelle Heilsziel kreisen – ist es, aus dem Leibe auszuwandern und beim Kyrios sein Heimatrecht zu haben (2. Kor. 5,8)<sup>86</sup>. Wie bei den vorangegangenen Bildern kann

<sup>78</sup> Seneca, *Consol. ad Marc.* 25,1.

<sup>79</sup> Bultmann (A. 61) sieht den ganzen Abschnitt von einer antignostischen Tendenz bestimmt, S. 299.

<sup>80</sup> Dass auch Paulus die Furcht vor der Nacktheit teilt, wird von Hoffmann (A. 11), S. 275f., der die Annahme eines Zwischenzustandes vermeiden möchte, in Zweifel gezogen. Die oft erörterte Frage, ob die Bekleidung unmittelbar nach dem Tode erfolgt oder erst zu einem späteren Zeitpunkt, ist in ersterem Sinne zu entscheiden.

<sup>81</sup> So ausser Deissner (A. 61) auch R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* (1920<sup>2</sup>), S. 206f.

<sup>82</sup> Die Aussage über den Geist ist nicht nur Abrundung der Erwartung, bei der Parusie einen neuen Leib zu erhalten, sondern Aufweis eines einigenden Prinzips, die Gewissheit der Gemeinschaft mit Christus in beiden in V. 1–4 erwogenen Fällen. Diese Gewissheit bestimmt die folgenden Ausführungen in V. 6–8.

<sup>83</sup> Im Sinne der durchhaltenden Identität, wenn auch im Rahmen einer eher apokalyptischen Interpretation, erscheint der Geistbesitz in Röm. 8,11.

<sup>84</sup> Man wird, da für Paulus Individualität an irgendeine Form von Leiblichkeit gebunden ist, hier an eine Weiterentwicklung der Vorstellungen von 1. Kor. 15,53f. denken, nur dass es hier nicht um einen verwandelten Leib geht, sondern um einen neuen, „spirituellen“.

<sup>85</sup> Der Versuch einer einheitlichen eschatologischen Interpretation des ganzen Abschnittes, wie ihn Hoffmann (A. 11) unternimmt, steht hier vor besonderen Schwierigkeiten, wie die von ihm vorgelegte Exegese S. 279–284 zeigt.

<sup>86</sup> Deissner (A. 61), S. 72, ist sich der Bedeutung dieser Wendung bewusst und betont mit Recht: „Damit hat also Paulus von dem sehrenden Verlangen noch zu seinen Lebzeiten die Parusie . . . zu

Paulus sich hier an verbreitete Vorstellungen anlehnen, für die die eigentliche Heimat der Seele im Jenseits liegt<sup>87</sup>, das Dasein im Leibe als Dasein in der Fremde erscheint<sup>88</sup> und von der Auswanderung der Seele gesprochen werden kann<sup>89</sup>. Paulus freilich redet nicht von der Seele, er stellt die beiden Seinsweisen als einen Wandel διὰ πίστεως und διὰ εἰδους einander gegenüber, womit nicht nur das Verschiedene, sondern auch das Gemeinsame zum Ausdruck gebracht wird<sup>90</sup>. Die Mahnung (und damit die Möglichkeit), dem Herrn wohlgefällig zu sein, gilt für die Existenz in der Heimat und die Existenz in der Fremde<sup>91</sup>.

Die Vorstellung eines allgemeinen Gerichtes rundet die Paränese ab (2. Kor. 5,10). Damit ist der bei Paulus von Anfang an begegnende<sup>92</sup>, aber in den früheren eschatologischen Abschnitten ausgeklammerte Gerichtsgedanke in die Perspektive dieser Darlegungen einbezogen. Mit der betont individuellen Ausrichtung der Eschatologie nimmt der Stellenwert des Gerichtsgedankens als Bestandteil des eschatologischen Vorstellungskreises nicht ab, sondern zu.

Neben der Individualisierung macht die verstärkte Neigung zum Dualismus das besondere Profil dieses Stückes aus. Sie tritt nicht nur in den gewählten Bildern vom Leib als Zelt bzw. Haus oder Kleid in Erscheinung, sondern wird durch eine Vorliebe für bestimmte Gegensatzpaare verstärkt. Dass die Behausung in den Himmeln im Unterschied zu der irdischen<sup>93</sup> ausdrücklich als von Gott her<sup>94</sup> bezeichnet wird und im Gegensatz zu jener als nicht mit den Händen gemachtes<sup>95</sup> Haus gilt, steht streng genommen zum Schöpfungsglauben in Spannung<sup>96</sup>. Die Vorstellung, dass das im Leibe Heimat haben zugleich in der Fremde (fern) vom Herrn sein ist<sup>97</sup>, schliesslich auch der Wunsch, aus dem Leibe auszuwandern, um beim Herrn Heimat zu gewinnen (2. Kor. 5,8), dies alles zeigt eine Bewertung des Leiblichen, die bei Paulus sonst nicht zu finden ist<sup>98</sup>.

Beide Tendenzen, Individualisierung und Dualismus, ergeben sich aus der mit 2. Kor. 5,1–10 bezeichneten Stufe der Reflexion. Sie gewinnen Raum, weil Paulus erst jetzt die Möglichkeit des Sterbens vor der Parusie für sich und die Mehrzahl der Christen ins Auge fasst. Der Tod der Gläubigen ist hinfort nicht mehr Ausnahmefall. Das damit sich

erleben Abstand genommen und sich für die andere Eventualität entschieden . . . bringt ihn doch der Tod in eine nicht mehr, wie in diesem Leben, räumlich getrennte Gemeinschaft mit seinem Herrn.”

<sup>87</sup> Die schönsten Beispiele finden sich bei Seneca, Epist. XVII, 102, 24. Consol. ad Marc. 23,2.

<sup>88</sup> Plato, Phaid. 12 (67C/D), in seiner Nachfolge Philo, Quis rer. div. haeres sit 82.

<sup>89</sup> Plato, Apologie 32 (40C); Cic., De senect. 23, 84; Cic., Tusc. Disp. I, 52, 27.

<sup>90</sup> Hoffmann (A. 11), S. 282, spricht von einem eschatologischen Dualismus im Unterschied zum kosmischen und betont: “Die Fremdheit in der Welt und die Heimat bei Gott treffen immer den ganzen Menschen mit Leib und Seele.”

<sup>91</sup> 1. Kor. 13,12; Kol. 3,2; Hebr. 10,1; 1. Joh. 3,2 bringen auf verschiedene Weise die Spannung zwischen irdischer und vollendeter Daseinsweise zum Ausdruck.

<sup>92</sup> Mattern (A. 43), S. 59ff.

<sup>93</sup> Der Gegensatz von irdischen und himmlischen Wohnungen wird auch vorausgesetzt in Luk. 16,19 und Joh. 14,2.

<sup>94</sup> Das Gegensatzpaar irdisch – von Gott her begegnet verbal im N.T. nicht, am nächsten kommen 1. Kor. 15,47; Joh. 3,31, wenn Himmel als Umschreibung des Gottesnamens gelten darf.

<sup>95</sup> Dass diese Bezeichnung bleibender unirdischer Wirklichkeit auch sonst in urchristlicher Literatur vorkommt, zeigt Hebr. 9,11. 24, wo vom himmlischen Zelt, dem Gegenstück der irdischen Stiftshütte die Rede ist.

<sup>96</sup> Auf Gott als Schöpfer des Leibes wird bei Paulus nicht direkt reflektiert. Die Mehrzahl der theologisch bedeutsamen Aussagen stehen im Spannungsfeld Beherrschtsein durch die Sünde – Indienstnahme durch den Kyrios. Jedoch steht er auch hier in alttestamentlich-jüdischer Tradition.

<sup>97</sup> Paulus nimmt dem Gedanken die extrem dualistische (auf Leiblosigkeit zielende) Spitze, indem er das Leben im Leibe als Wandel im Glauben und nicht im Schauen bestimmt.

<sup>98</sup> E. Käsemann, Paulinische Perspektiven (1969), S. 9–60.

stellende Problem ist die Konsequenz des Ausbleibens der als ganz nahe erwarteten Parusie. In dem Masse, in dem für Paulus die unmittelbare Parusieerwartung zurücktritt, genügt ihm das apokalyptische Auferstehungsdogma als Antwort auf die Frage nach der Zukunft des Menschen nicht mehr. Ihre Beantwortung verlangt die Geltendmachung des individuellen Aspekts in der Eschatologie. Für sie ist bereits auf der früheren Stufe eine entscheidende Voraussetzung geschaffen durch die in 1. Kor. 15 einsetzende Spiritualisierung der postmortalen Existenz mit Hilfe der Vorstellung vom Himmelsleib.

Die an diesen Abschnitt nicht selten herangetragene Lehre vom Zwischenzustand<sup>99</sup>, die Frage, ob die hier genannte Trennung vom Leibe eine Zwischenphase ist, auf die mit der Auferstehung des Leibes eine Neuvereinigung folgt, ist nicht ganz sachgemäss<sup>100</sup>. Im Unterschied zu den früheren Schilderungen erwähnt Paulus die Auferstehung in dem ganzen Abschnitt überhaupt nicht. Das mag um so mehr auffallen, als sich am Schluss ein von allem apokalyptischen Beiwerk entkleideter Hinweis auf das Gericht findet<sup>101</sup>. Das in der kirchlichen Lehre vom Zwischenzustand reflektierte Problem von anfanghafter und dauernder individueller Vollendung findet bei Paulus seine Antwort in den Bildern vom Wechsel der Behausung, der Um-Kleidung, des Auswanderns aus dem Leibe und des Heimatgewinnens beim Herrn. Alle diese Bilder stehen in einer gewissen Spannung zu der an einem linearen Zeitschema orientierten Vorstellung einer für das Individuum noch ausstehenden allgemeinen Auferstehung, der noch ein Wartezustand vorangehen müsste. Sie zielen auf eine unmittelbare Abfolge. Auf den Abbruch des irdischen Hauses folgt die Verleihung des himmlischen (2. Kor. 5,1f.), auf die Entkleidung die Bekleidung (5,2–4), auf die Auswanderung aus dem Leibe die Einwanderung beim Herrn (5,6). Wovor dem Apostel graut, angesichts des Gedankens an den eigenen Tod, ist der Augenblick der Nacktheit (5,3), nicht etwa ein als Schlaf vorgestellter Zwischenzustand<sup>102</sup>. Aus alledem wird deutlich: Die Aufmerksamkeit gilt jetzt dem Einzelnen, seinem Geschick und seiner Vollendung.

Hat Paulus damit den Gedanken an eine allgemeine Auferstehung bereits fallengelassen? Wenn man darunter eine bewusste Entscheidung versteht, wird man das nicht sagen können. Ebenso bleibt die Frage nach dem apokalyptischen Horizont des in 5,4 geschilderten Überkleidetwerdens offen. Wenn es sich bei der Parusie ereignet, müsste die Überkleidung der noch Lebenden mit der Auferstehung der schon Verstorbenen zusammenfallen. Wer so zuordnet, trägt jedoch die früheren apokalyptischen Schilderungen mit ihrer ganz anders gearteten Motivik in 2. Kor. 5,1–10 ein. Paulus geht jedoch auf diese Frage nicht ein. Ihn interessiert hier nur der individuelle Aspekt, nicht die Einordnung in eine vorgegebene apokalyptische Ereignisfolge. Die Frage nach dem Stellenwert der 2. Kor. 5,1–10 voll zum Durchbruch gekommenen individuellen Eschatologie im paulinischen Denken wird man abschliessend nicht ohne Berücksichtigung des grösseren Zusammenhangs beantworten können. Kann man den Brief, in dem dieser Abschnitt enthalten ist, als Zeugnis für eine neue Entwicklungsstufe ansehen? Im vorangehenden Kapitel, das auch bei literarkritischer Zerlegung des Briefes<sup>103</sup> dem

<sup>99</sup> Eine lehrgeschichtliche Übersicht bei Haack (A. 8), S. 550–575.

<sup>100</sup> Auch der Arbeit von Hoffmann (A. 11) geht es in erster Linie um die Kritik der Lehre vom Zwischenzustand, vgl. die Zusammenfassung S. 321–347.

<sup>101</sup> Davon geht Mattern (A. 43), S. 151–155 aus, die V. 10 eng an die vorhergehenden Verse heranrücken will und zu dem Ergebnis kommt: "Nicht die Zukunft des Menschen, sondern das Verhältnis des Christen zu Christus und die Verantwortung des Dieners vor dem Herrn für sein ganzes Tun ist sein Thema" (S. 158).

<sup>102</sup> Zu dem hier angesprochenen Themenkreis J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden* (1941), bes. S. 89f., 93–96.

<sup>103</sup> Zu den Zerlegungshypothesen vgl. ausser den Einleitungen noch W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (1956), S. 18–22; G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sog. Zweiten Korintherbriefes* (1961). Kurz zusammengefasst: G. Bornkamm, *Paulus* (1969), S. 247f.

gleichen Komplex zugewiesen wird, findet sich der die Auferstehungsdogmatik reproduzierende Satz: "Wir wissen, dass der den Herrn Jesus erweckt hat, auch uns mit Jesus erwecken und mit ihm uns vorstellen wird" (2. Kor. 4,14). Man mag auf den traditionellen Charakter der Formulierung rekurren<sup>104</sup>, unbestreitbar ist, dass Paulus hier noch mit einer Auferstehung der Gläubigen nach dem Vorbild der Auferstehung Jesu rechnet. Insofern bleibt die auf das individuelle Schicksal ausgerichtete Lösung im Zusammenhang des Briefes noch isoliert und führt zu keinem konsequenten Umbau der Eschatologie.

4.

Wenn wir abschliessend auf den *Phil.* blicken<sup>105</sup>, der nach verbreiteter Auffassung in die späteste Zeit des Paulus gehört<sup>106</sup>, so überrascht nicht, dass sich dort die individuell-eschatologische Linie fortsetzt. Deutlicher als in den vorangegangenen Briefen erkennen wir auch die der eschatologischen Reflexion zugrunde liegende Lebenssituation des Apostels. Er ist gefangen (*Phil.* 1,13f.16), das Todesschicksal, das Sterben als Märtyrer steht ihm vor Augen (1,20; 2,17). Noch immer rechnet er zwar damit, dass die Parusie dazwischen treten könnte: der Herr ist nahe (4,4). Aber es ist aufschlussreich, worauf er angesichts der Parusie Gewicht legt. Er spricht von der Bürgerschaft der Himmel, der er zugehört, deren irdischer Paroike er ist (3,20f.), und nimmt damit ein Bild auf, das dem antiken Menschen geläufig ist<sup>107</sup> und das der Anwendung nach demjenigen verwandt ist, das uns in 2. Kor. 5,8 begegnete. Nach dieser Gegenüberstellung gegenwärtig-irdischer und künftig-himmlicher Existenz beschreibt Paulus den Inhalt der Hoffnung mit Worten von nahezu hymnischem Klang: "Wir erwarten als Retter den Herrn Jesus Christus, der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird, dass er gleichgestaltet sei seinem Herrlichkeitsleibe<sup>108</sup>." Zentrale Aussage ist die Verwandlung dessen, was er den Leib unserer Niedrigkeit nennt<sup>109</sup>, in den Herrlichkeitsleib, der dem Christusleib gleichgestaltet wird<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> Kramer (A. 14), S. 21.

<sup>105</sup> Ausser den Kommentaren von M. Dibelius (1937); E. Lohmeyer & W. Schmauch (1964); G. Friedrich (1962), S. 92–129; J. Gnilka (1968) noch: O. Schmitz, *Zum Verständnis von Phil. 1,21: Neutestamentliche Studien für G. Heinrici* (1914), S. 155–166; P. Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus Christ selon S. Paul: Rev. hist. phil. rel.* 36 (1956), S. 105–112.

<sup>106</sup> Dazu die Einleitungen von H. J. Holtzmann (1892<sup>3</sup>), S. 282 ("Testament des Paulus"); A. Jülicher & E. Fascher (1931<sup>7</sup>), S. 121ff. (61–63 n.Chr.); und W. G. Kümmel (1963<sup>13</sup>), S. 239 (57–59 n.Chr. oder 59–61 n.Chr.).

<sup>107</sup> Philo, *De conf. ling.* 78.

<sup>108</sup> Zu dem auch sonst beobachteten "liturgischen Klang" der Stelle vgl. Gnilka (A. 105), S. 208, der an ein unter Verwendung formelhaften Gutes von Paulus geschaffenes kleines Gedicht denkt.

<sup>109</sup> Vom vergänglichen Leibe spricht Paulus auch in Röm. 6,12, 8,11, vom Todesleibe in Röm. 7,24. Zu der hier vorliegenden Verwendung vgl. Lohmeyer (A. 105), S. 160: "Diese Niedrigkeit ist kein ethischer oder naturhafter, sondern ein metaphysischer Begriff. Er erklärt sich aus dem Gegensatz, in dem das Reich der Glorie seiner Substantialität nach zum Reich der Erde, d.i. dem der Niedrigkeit steht."

<sup>110</sup> Der Hoffnung auf einen Leib, der vom irdischen verschieden ist, gibt Paulus in unterschiedlichen Zusammenhängen in 1. Kor. 15,44 und 2. Kor. 5,1 Ausdruck.



Der Vorgang dieser Verwandlung<sup>111</sup> tritt als unmittelbare Folge der Parusie für die zu diesem Zeitpunkt noch Lebenden ein. Die für die Vollendung erwartete Daseinsweise ist keine leiblose Existenz – eine solche ist für Paulus im Unterschied zum Griechentum nicht vorstellbar – sondern eine verwandelte, wohl ganz in Pneuma transformierte Leiblichkeit<sup>112</sup>. Bedeutsam bleibt, dass hier die Parusie, die zunächst zu den kollektiven Hoffnungsinhalten gehört (zusammen mit der Vollendung der Gemeinde und dem allgemeinen Gericht), der individuellen Vollendung zugeordnet ist, während der universale und ekklesiologische Aspekt völlig zurücktritt. Die Parusie erscheint als auslösendes Moment für die Verwandlung der Lebenden, während von der Auferstehung der Toten nicht mehr die Rede ist. Man darf daraus folgern, dass deren eschatologische Zukunft im Schema der individuellen Eschatologie gedacht wird. So behält auf dieser vierten Reflexionsstufe von den traditionellen apokalyptischen Inhalten Parusie, Auferstehung, Gericht, nur die erstere ihre Bedeutung, jedoch auch sie in der Heraushebung des individuell-eschatologischen Aspekts.

Diese individuell-eschatologische Linie muss dort noch deutlicher ins Bild treten, wo Paulus die Möglichkeit des eigenen Todes vor dem Eintritt der Parusie reflektiert. Hier zeigt sich, wie die in 2. Kor. 5,1–10 entwickelten Gedanken die Eschatologie des Paulus auch in der Folgezeit bestimmt haben. Die Stelle Phil. 1,21: „Ist Christus mir das Leben, (dann) ist mir Sterben Gewinn“, ist von den Auslegern auch syntaktisch verschieden gedeutet worden<sup>113</sup>. Der satzenartige Charakter des Satzes ist oft betont worden<sup>114</sup>. Zahlreich sind auch die antiken Parallelen, die in ähnlich formulierten Aussagen den relativen Wert des Lebens zum Ausdruck bringen<sup>115</sup>. Dass Paulus eine Formulierung wählt, die in die Nachbarschaft des Platonismus weist, kann nach dem bisher Ausgeführten nicht überraschen. Unübersehbar ist auch hier die Trennungslinie, die Paulus vom antiken anthropologischen Dualismus scheidet. Zwei Wünsche widerstreiten in ihm: die Sehnsucht, aufzubrechen und bei Christus zu sein, und der Wunsch, (bis zur Parusie) im Fleische zu bleiben um der Gemeinde willen. Die naheliegende Interpretation der Stelle ist die, dass das Bei-Christus-Sein erst mit dem Tode beginnt<sup>116</sup>. Eine neuere Auslegung versteht die Aussage von V. 21 a: „Christus ist mir das Leben“, als übergreifende Feststellung und sieht in den V. 21b–24 eine Folge von Sätzen, die je das Leben und den Tod im Auge haben<sup>117</sup>. Ist diese Deutung richtig, dann wäre in der ersten Vershälfte vom Leben in einer Weise die Rede, die eine das irdische Dasein überdauernde Existenz meint<sup>118</sup>. Freilich führt diese zunächst einleuchtend erscheinende Interpretation in neue Schwierigkeiten, weil das Sein mit Christus nach V. 23 ganz jenseitig zu verstehen ist<sup>119</sup>. Seine Voraussetzung aber ist das Sterben. Der Zeitpunkt,

<sup>111</sup> Von einer Verwandlung im positiven Sinn spricht Paulus nur hier, während an anderen Stellen (1. Kor. 4,6; 2. Kor. 11,13–15) von einer Pseudomorphose die Rede ist.

<sup>112</sup> Dazu das oben bei und mit Anm. 84 zu 2. Kor. 5,5 Gesagte.

<sup>113</sup> Gründlich untersucht von Schmitz (A. 105), S. 154, der das Problem auf die Frage nach dem Subjekt von Phil. 1,21a zuspitzt. Im Ergebnis kommt er zu einer Gleichsetzung von Christus und „Leben“, die ihm allein dem „schöpferischen Charakter der Formulierung“ angemessen erscheint.

<sup>114</sup> Zuletzt Hoffmann (A. 11), S. 291–296, der unterstreicht, dass Christus formal gesehen das Prädikatsnomen, sachlich Subjekt der Aussage ist (S. 294).

<sup>115</sup> Hoffmann (A. 11), S. 294, unterstreicht dem gegenüber das spezifisch Paulinische in der Verbindung von Vordersatz und Nachsatz, dass der Tod nicht an sich Gewinn ist, „sondern nur auf Grund der Voraussetzung, dass Christus das Leben schlechthin ist“.

<sup>116</sup> So Dibelius (A. 105), S. 8, der paraphrasiert: „Denn was heisst Leben? Leben nenne ich nur, wo Christus ist, dann ist der Tod, das, was mir Gewinn bringt.“

<sup>117</sup> Aus dieser Sicht, die im Prinzip schon Schmitz (A. 105) vertrat, ergibt sich bei Gnilka (A. 105), S. 70, folgende Gliederung: V. 21a übergreifende Feststellung; 21b Tod; 22 Leben; 23 Tod; 24 Leben. – Hoffmann (A. 11), S. 293, der V. 21 als Einheit versteht, denkt an einen chiasmatischen Aufbau des Stücks (V. 20 = a : b, V. 21 = b, V. 22 = a).

<sup>118</sup> Als Parallelaussagen bieten sich an: Röm. 14,7–9; 2. Kor. 5,15; Gal. 2,20.

<sup>119</sup> Die Bedenken werden von Gnilka (A. 105) zwar genannt, S. 73f., aber nicht ausreichend berücksichtigt.

an dem diese unmittelbare Christusgemeinschaft eintritt, ist hier nicht die Parusie, sondern der Tod. Paulus verwendet für den Vorgang des Sterbens ein Wort, das im Sprachgebrauch der Seefahrt das Lichten der Anker bezeichnet<sup>120</sup>, sonst für das Aufbrechen und Weggehen verwendet wird (Luk. 12,36). Da es sich nicht um einen Aufbruch ins Unbekannte hinein, sondern um den Weg zu völliger Vereinigung mit Christus handelt, liegt die in gemeinantiker und jüdisch-hellenistischer Gedankenwelt verbreitete Vorstellung von der Heimat der Seele bei Gott nicht fern<sup>121</sup>.

Paulus konnte sich solcher Vorstellungen, die den sofortigen Übergang in die himmlische Welt einschliessen, bedienen, weil ihm hier ebenso wie zur Zeit von 2. Kor. 5,1–10 der Gedanke an einen Zwischenzustand fern lag<sup>122</sup>. Die dem Tod folgende Vollendung ist freilich keine leiblose "seelische" Existenz. Man wird an einen Doxa-Leib, der nach Phil. 3,21 an die Stelle des Niedrigkeitsleibes tritt, zu denken haben. So erweisen sich die eschatologischen Ausführungen des Phil. als Fortsetzung der Gedanken von 2. Kor. 5,1–10<sup>123</sup>. Die Kontinuität der beiden letzten Stufen eschatologischer Reflexion bei Paulus wird deutlich.

Betrachten wir die nähere Bezeichnung des eschatologischen Zieles, so spannt sich der Bogen noch weiter. In Phil. 1,23, in einem Zusammenhang, in dem die individuell-eschatologische Linie ganz im Vordergrund steht, wird der Zustand der Vollendung als ein Mit-Christus-Sein bestimmt. In dem noch rein apokalyptischen Stück 1. Thess. 4,17 gilt als Ziel des eschatologischen Geschehens, "bei dem Herrn zu sein allezeit". In dieser Zielbestimmung liegt die sich durchhaltende Kontinuität der paulinischen Eschatologie<sup>124</sup>. Der unterschiedliche Kontext, in dem sie jeweils begegnet, dort als Schlussakt des apokalyptischen Dramas, hier als Ausdruck der Sehnsucht nach der Christusgemeinschaft unmittelbar nach dem Tode, verdeutlicht die Hauptrichtung des Wandels, der sich im eschatologischen Denken des Paulus vollzogen hat.

Wolfgang Wiefel, Halle

<sup>120</sup> Dazu G. Osnes, *Tidskr. f. teol. og kirke* 11 (1940), S. 141–159.

<sup>121</sup> Plato, *Phaid.* 12 (67C); *Cic., Tusc. Disp.* I, 30, 74; *Tob.* 3,6; *Philo, In Flacc.* 187. – Hoffmann (A. 11), S. 289, verweist auf ein griechisches Grabepigramm bei Kaibel, *Epigrammata* 340,7 als nächste Parallele.

<sup>122</sup> Hoffmann (A. 11), S. 289, weist mit Recht darauf hin, dass allein die Erwartung, mit dem Sterben des Mit-Christus-Seins teilhaftig zu werden, verständlich macht, warum der Tod dem Apostel jetzt eine begehrenswerte Wirklichkeit darstellt.

<sup>123</sup> An beiden Stellen wird auf die Auferstehung nicht Bezug genommen. Als Endgestalt der paulinischen Reflexion ist folgende Gedankenverbindung wahrscheinlich: Beim Tode werden die Gläubigen unmittelbar mit Christus vereinigt. Die zum Zeitpunkt der Parusie noch Lebenden werden verwandelt. – Die Kraft der Auferstehung in Phil. 3,11 besteht in dem gegenwärtig wirkenden Pneuma.

<sup>124</sup> Zu stark harmonisierend, weil einem Denken auf der Zeitlinie verhaftet, ist die Interpretation von Hoffmann (A. 11), S. 301–320, der Phil. 1,23 von 1. Thess. 4,17, aber auch von 2. Kor. 4,14; Röm. 8,17. 23 unterscheiden will, weil weder die Auferstehung der Toten noch der endgültige Anbruch der Parusie vorausgesetzt werden. Das Mit-Christus-Sein drücke aus, dass trotzdem keine geringere Form der Christusgemeinschaft – nach Art des Zwischenzustands – gegeben ist (S. 313f.).