

Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **20 (1930)**

Heft 1

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404044>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie.

Theologie ist der Versuch der Darstellung einer Antwort, der Antwort Gottes auf die Frage des Menschen. Die Frage des Menschen ist aber nicht intellektueller Natur, nicht „Weltanschauungsfrage“, sondern die Frage, auf die die der Theologie zugrunde liegende Antwort eingeht, ist in der Existenz des Menschen selbst gegeben. Und zwar jedes Menschen, nicht erst dessen, „der religiöse Fragen hat“.

Diese Frage, die in der Existenz des Menschen selber liegt, kann einen mannigfachen Ausdruck finden. Die primitivste und zugleich die radikalste Formel, in der sich die Form unserer Existenz, die innere Verzweiflung, Ausdruck verschafft, ist wohl die nackte Frage nach der Möglichkeit des Lebens überhaupt: „Wie kann ich leben, vom sichern Tod begrenzt?“ Alle Einsichten in tiefere Zusammenhänge, von Fleischesstand und Sünde, von Sünde und Tod, dürfen wir wohl vorerst einmal auch als Abwandlung dieser einen Fragestellung betrachten. Und auch die Ausweitung der Frage, die unserm Thema speziell zugrunde liegt: „Wie kann ich anders leben, auf dass ich lebe?“ ist zuletzt nichts anderes als eine tiefere Auffassung der einen Frage nach der Möglichkeit der wahren Existenz.

Es dürfte nicht ganz überflüssig sein, zu Anfang unserer Untersuchung darauf hinzuweisen, dass Theologie hier so, so wirklichkeitsnah wie nur möglich, verstanden werden soll. Die Schwierigkeit der Untersuchung, die uns aufgegeben ist, könnte sehr leicht den Eindruck hinterlassen, als gehe alles hier Gesagte auf sehr ferne Dinge, die unser Leben kaum berühren könnten. Es soll aber im folgenden nicht der leere Versuch unternommen werden, bloss eine vergangene Situation zu rekonstruieren, sondern es soll die Antwort eines Zeugen wiedergegeben werden, die er auf eine Frage gab, die immer wieder gegenwärtig wird, in jedem Menschenleben. Allerdings formt

auch die Antwort die Frage. Es ist die Aufgabe der historischen Exegese, zuerst festzustellen, wie Paulus, dessen Antwort uns hier speziell beschäftigt, die Frage las, das heisst: zu untersuchen, wie er den Menschen sah und seine Existenz erfasste. Es kann sich also für uns allerdings nicht darum handeln, ihm irgendeine uns vertraute Formel, etwa die des Seinsverständnisses des deutschen Idealismus, zu unterschieben, sondern wir müssen vorerst versuchen, seine Augen zu bekommen, seinem eigenen Selbstverständnis auf die Spur zu kommen, den Menschen so zu sehen, wie ihn Paulus sah.

Da tritt uns aber sofort eine Eigentümlichkeit, nicht nur paulinischen, sondern biblischen Denkens überhaupt entgegen: der Mensch wird in der Schrift und auch bei Paulus nie für sich betrachtet, etwa als schöpferisches Wesen oder als ein Wert oder als ein Wesen, das in seiner Persönlichkeit seine Bedeutung und in der Ausgestaltung der Persönlichkeit seine Bestimmung hätte. Nichts könnte der biblisch-paulinischen Auffassung so radikal entgegenstehen wie etwa jene erstgenannte Redeweise vom schöpferischen Wesen dieses Menschen. Denn eben das gerade Gegenteil ist der Grundgedanke des paulinischen Selbstverständnisses: der Mensch ist Geschöpf, Kreatur, geschaffen vom Schöpfer, dessen Funktionen er sich in keiner Weise zusprechen kann. Mit andern Worten: Paulus sieht den Menschen nie an sich selbst, auch nie bloss in seinen kosmischen Beziehungen, sondern immer in seiner Unterstellung unter Gott.

Und auch diese Beziehung behandelt er nie theoretisch. Jede Spekulation über das Göttliche im Menschen, jede metaphysische Orientierung, etwa im platonischen Sinne, ist Paulus völlig fremd. Seine Betrachtungsweise ist im strengen Sinn des Wortes „praktisch“. Es ist der Gott, der sich in Israel offenbart hat, mit dem der Mensch es hier zu tun hat. Nicht vom Wesen Gottes und vom Wesen des Menschen redet Paulus, sondern vom Tun Gottes und vom Verhalten des Menschen. Damit hat die Theologie des Paulus von vornherein ein besonderes Gepräge, ein echt israelitisches Gepräge.

Aber sofort ist ein weiteres festzustellen. Dieses Verhältnis des Menschen zu Gott ist nicht einfach das des Geschöpfes zum Schöpfer, das in blosser Selbstbesinnung jederzeit wieder richtiggestellt werden könnte. Es ist nicht etwa, um eine bekannte theologische Formel frei zu verwenden, bloss das Ver-

hältnis „schlechthiniger Abhängigkeit“, das ja im Grunde immer da ist, bloss beim einen klar bewusst, beim andern vielleicht längst vergessen, sondern die Verbindung zwischen Gott und Mensch ist eine gestörte. Und die Störung ist nicht bloss eine Störung im Denken des Menschen, so tief sie gerade das Denken mitergriffen haben mag. Die Störung trifft die Existenz, sie ist eine Bindung an fremde Gewalt, an gottfeindliche Mächte. Sie ist Gebundenheit im religiös-realistischen Sinn, Bindung an die personhaft erfasste Geistesmacht, die „Sünde“ heisst. Die Sünde hat ihren Wohnsitz aufgeschlagen im Menschen. Sie wohnt im Fleisch des Menschen. Der griechische Ausdruck für Fleisch (*σάρξ*) hat einen umfassenderen Klang als den, den wir aus dem deutschen Wort heraushören. Er meint nicht nur das sinnliche Wesen des Menschen. Auch unsere seelischen und geistigen Betätigungen fallen unter den Begriff des Fleischlichen, dort, wo das Wort in seinem strengen Sinn verwendet wird. Dieses Wesen des natürlichen Menschen ist durch und durch von der Sünde ergriffen, unter ihre absolute, unausweichliche Herrschaft geraten. Die ganze Existenz des Menschen ist sündig bestimmt. Das Fleisch ist nicht mehr ein neutrales Organ des menschlichen Ichs, aus dem der freie Wille des Menschen machen könnte, was er wollte, Gutes oder Böses, in selbständiger Entscheidung. Sondern gerade umgekehrt liegt nun die Sache: das Ich des Menschen (der *αὐτὸς ἐγώ*), der Sinn (der *νοῦς*), der innere Mensch (der *ἔσω ἄνθρωπος*) besitzt allein noch die doppelte Möglichkeit der Entscheidung. Aber seine Stellungnahme für das Gute ist von vornherein durchs Fleisch zur Ohnmacht verurteilt. Er verfügt nicht über das Fleisch, sondern das Fleisch herrscht über ihn, auch wenn er ihm nicht zustimmt, sondern widerspricht. Es kommt zu der verzweiflungsvollen Lage, dass „ich tue, was ich nicht will“.

Ja, der Charakter des Verhängnisvollen tritt noch deutlicher zutage, wenn wir beachten, wie diese Situation bei Paulus begründet ist in einer Tatsache, die für die ganze Menschheit gilt, in dem Faktum, das jedem Menschen wie kein anderes seine letzte Machtlosigkeit aufdeckt: im Tode. Durch den ersten Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und im Gefolge der Sünde dann auch der Tod. Der Tod ist vom ersten Menschen her zu allen hindurchgedrungen. Dieses Verfallensein an den Tod zeigt die hoffnungslose Schicksalhaftigkeit des

eigentlich nicht Leben zu nennenden natürlichen Lebens. Eine dumpfe Angst der Ausweglosigkeit liegt auch über dem Handeln des Menschen, der die Tragweite seiner Sünde nicht scharf zu erfassen vermag. Der Erbtod steht über jedem Menschenleben schon als unausweichliche Bestimmung, ganz unabhängig von jeder persönlichen Entscheidung, noch ehe er vor eine solche gestellt ist.

Aber eben an diesem Punkte erhält bei Paulus das Verhängnis noch eine unheimliche Verschärfung. Paulus kennt gerade für den Frommen eine Erhellung der schicksalhaften Zwangslage, die ihn, wenn er seine Lage ganz realisiert, vernichten muss. Gott hat die Menschen seinen Willen wissen lassen. Zumal der Israelite weiss um eine unmissverständliche Mitteilung der Forderung seines Gottes: er kennt das Gesetz. Aber, was ihm zeigt, wie er vor Gott sein soll, wird ihm vorerst zum verhängnisvollen Beleber der Sünde. War die Sünde vorher tot, so bekommt sie am Gesetz einen Anreiz, sie lebt an ihm auf. War sie vorher nur latent zugegen, so wird sie nun bewegt, sie wird Übertretung. Ihr gottfremdes Wesen offenbart sich in offener Zuwiderhandlung gegen Gottes Befehl. Erst jetzt erkennt der Mensch seine völlige Ohnmacht. Was nützt ihm seine Zustimmung zum Gesetz, wenn er seine willentliche Zugehörigkeit zu Gott nicht in der Erfüllung des Gotteswillens verwirklichen kann? Was hilft ihm ein Wissen von Gott, das nicht existentielles Sein in Gott werden kann? Weil Paulus existentiell denkt und nur eine existentielle Gottverbundenheit Ziel der Sehnsucht des wahrhaft frommen Menschen sein kann, wird ihm gerade die Zustimmung des Ichs zu Gottes Willen zum Ausdruck der bittersten menschlichen Verzweiflung. Den modernen Gedanken einer repräsentativen Anerkennung des sogenannten guten Willens an Stelle der Tat vermochte er als echter Jude nicht zu denken. Er hätte ihn als eine Entwirklichung Gottes von sich gewiesen. Er kannte nur die völlige Hilflosigkeit, das Versagen des „guten Willens“. Es ist ihm schärfster Ausdruck für die menschliche Unerlöstheit: Wer wird mich erlösen von diesem Todesleib? (Röm. 7, 24.)

Hier stossen wir auf jene Frage, die erst eigentlich die Frage nach der Verwandlung ist. Der Leib, das Organ, versagt. Das Fleisch kann nicht Träger des neuen Lebens sein. In dem, was sein Wesen bestimmt, ist der Mensch ohnmächtig

geworden zur Verwirklichung der göttlichen Forderung. Auf diese Tiefe der Verzweiflung muss die Antwort Antwort geben.

Das Gesetz kann diese Verzweiflung nur noch verschärfen. Es macht, dass der verzagte Mensch dem Urteil Gottes zustimmen muss. Gottes Zorn, der zu Recht aller Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen gilt (Röm. 1, 18), wird ihm unausweichliches Geschick.

So sieht Paulus den Menschen als Kreatur Gottes, aber als ein Geschöpf, das in seinem Kreaturverhältnis gestört, aus seinem ursprünglichen Stand herausgetreten ist. Er ist aber nicht bloss verirrt, er ist in die Gewalt einer fremden Macht geraten, er muss „losgekauft“ werden. Er ist auch, um endlich diese einzelnen Konsequenzen auch noch zu verfolgen, nicht bloss in einer Funktion, etwa in seinem moralischen Willen, gestört, sondern in allen Funktionen, in seinem Denken, Fühlen, Wollen. Und nicht etwa bloss in seinen niedern Strebungen zeigt sich diese Verkehrtheit, sondern gerade auch in seinen höchsten Äusserungen: seine Philosophie fällt unter das Verdikt: Gott beurteilt die Weisheit der Welt als Torheit (I. Kor. 1, 20). Dem natürlichen Menschen, dem *ψυχικός*, ist Gottes Weisheit, die Offenbarung, verschlossen (I. Kor. 2, 14). Eine ernsthafte Klarlegung dieses Selbstverständnisses muss heute noch, wie ehemals, den entschiedensten Widerspruch aller Welt, insbesondere auch der akademischen, die sich dies historisch vielleicht ruhig zu vergegenwärtigen wagt, herausfordern.

Aber wohlverstanden: dieser Tatbestand ist auch bei Paulus ein Schrei, die Frage. Und diese Frage ist nicht bloss rhetorischer Auftakt, sondern Anfrage. Ihr antwortet die paulinische Verkündigung mit einer Botschaft, die nun positiv Zug für Zug jenes Seinverständnisses bestätigt.

*

Die Wendung zur Erlösung aus der Existenz des Sünders ist bei Paulus vornehmlich in die Formel: „Rechtfertigung aus dem Glauben“ gefasst. Der Apostel erhebt damit die ungenügenden Aussagen über die Vergebung durch die Gnade Gottes in das Licht der vollen Wirklichkeit. Der Ausdruck „Rechtfertigung“ des Sünders zeigt, dass Gott auch noch im Gnadenakt der Richter bleibt, der das Böse verurteilt, und die Wendung „aus Glauben“, dass der Mensch wirklich nichts zu stande bringt als das Empfangen. Aber die Formel bleibt missver-

ständig, solange nicht die entscheidende Tat, die hinter dem Urteil Gottes steht, mitgenannt wird: es ist die Sendung und Preisgabe, die Hinrichtung und die Auferweckung des Christus. Dass Christus nicht bloss den Naturtod der sterbenden und auferstehenden Vegetations-Götter starb, zeigt uns, dass Gott in seiner Gnade nicht bloss ein übersehendes, sondern ebenso klar auch ein richtendes Urteil über den Sünder fällt. Der Fingerzeig auf den *σταυρός*, das Kreuz des Christus, darf nicht von der Botschaft der Vergebung gelöst werden. Rechtsurteil und Gnade sind in der paulinischen Formel aufs engste verkettet. Nur so aber antwortet die Antwort auf die Frage. Eine blosser Mitteilung der göttlichen Vergebung wäre immer dem Missverständnis ausgesetzt, dass Gott willkürlich handle, dass er „die Tatsachen übersehe“.

Paulus beschreibt aber den Akt der Erlösung nicht nur mit dieser Formel, weil Gott für ihn nicht in einer Funktion aufgeht. Er kennt die parallelen Aussagen von der Versöhnung, der Errettung, dem Loskauf, der Adoption an Kindes Statt, die wir nun nicht im einzelnen besprechen können, weil wir uns nicht im Vorhof unsrer Untersuchung vergessen dürfen. Nur so viel muss mit aller Schärfe hier herausgestellt werden: Alle diese Akte lassen sich in Kategorien umschreiben, die ein Geschehen mit dem Menschen abzeichnen. Es ist, um einen überaus bezeichnenden Ausdruck theologischer Unterscheidung zu verwenden: der „Christus für uns“, der in diesen Taten Gottes beschrieben wird.

Aber sind damit alle Aussagen des Apostels, die von der Veränderung, die Christus gebracht, sprechen, erfasst? Immer wieder hat die Nötigung, eine falsche Immanenz des Göttlichen abzuwehren, zu theologischen Deutungen der paulinischen Theologie geführt, die wenigstens zum Anlass einer solchen Einschränkung seiner Botschaft werden konnten. Aber der Wirklichkeit des paulinischen Zeugnisses gegenüber kann diese Auslegung nur die Bedeutung einer bussfertigen Rückbesinnung auf die Grundlegung, den Ursprung des Christenstandes haben. Will sie Vollbeschreibung des Christenstandes sein, so muss sie das Bild der paulinischen Theologie verzeichnen. Es kann sein, dass unser Christenstand so verarmt ist, dass wir von uns nicht mehr zu sagen wissen. Dann wird unsre Theologie irgendwie auch den Abstand, der uns vom Urchristentum trennt, bekennen

müssen. Aber niemals dürfen wir aus unsrer Armut die paulinische Theologie selbst herauslesen wollen.

Und noch eine weitere Schwierigkeit stellt sich uns hier an der Schwelle unsrer Untersuchung in den Weg: die religionsgeschichtliche Vieldeutigkeit der paulinischen Aussagen. Man hat mit einseitiger Reinlichkeit versucht, Paulus nur aus seinen jüdischen Voraussetzungen heraus zu verstehen. Man hat von anderer Seite das Hellenistische seiner Frömmigkeit so stark betont, dass dabei das jüdische Erbe fast seine Bedeutung verlieren wollte. Beide Vereinseitigungen sind irreführend. Es ist das Geheimnis der paulinischen Verkündigung, dass sie zu beiden Geschlechtern, zum Juden und zum Griechen, zu sprechen unternahm, beider Sprache sprach und doch ein ganz Anderes aus beider Welt gestaltete. Wären, darum füge ich diesen Hinweis hier ein, die bisherigen Ausführungen zur Not noch aus rein jüdischen Gedankengängen erfassbar, so trifft das für die nun darzustellenden Gedanken nicht mehr zu. Paulus spricht in den weitern Aussagen über den christlichen Heilsstand oft geradezu in technischen Ausdrücken der hellenistischen Mysteriensprache. Man muss bedenken, dass das religiöse Leben damals in diesen Kultgemeinden seine Zentren hatte, dass sie auf die Erlösungsfrage des spätantiken Menschen allein konkrete Antwort gaben, dass ihre Sprache die religiöse Gemeinsprache des vordern Orients war. Der Missionar Paulus verachtete nichts, was Ausdruck der Offenbarung werden konnte. Er übernahm diese Sprache auch nicht nur äusserlich, sondern er sah in Christus die Verwirklichung dessen, was die Mysterien gewissermassen adventhaft geahnt, dann aber allerdings nicht mit dem Inhalt zu erfüllen vermocht hatten, der erfüllt hätte. Auch die religiösen Erwartungen des Heidentums, wie sie sich in diesen Kulturen einen allerdings gewagt vorwegnehmenden¹⁾ Ausdruck verschafften, sind für Paulus in Christus erfüllt.

So ist es nicht von ungefähr, dass Paulus nicht nur eine Veränderung des Verhältnisses Gottes zum Menschen, zum Glaubenden, beschreibt, sondern ein neues Sein des Menschen, ein neues Leben, kurz eine Wesensverwandlung des Menschen und zuletzt auch der Welt.

*

¹⁾ *Koerberle*, Adolf, *Rechtfertigung und Heiligung*, 1929, S. VII.

Wenn wir uns aber anschicken, die paulinischen Aussagen über die Wesensverwandlung übersichtlich wiederzugeben, so stossen wir sofort auf eine peinliche Schwierigkeit. Bald will es uns scheinen, dass diese Umwandlung des Menschen ganz in die Zukunft verlegt werde, ans Ende, in die Zeit der Ankunft des Christus, also in wissenschaftlicher Terminologie zu sprechen: dass es sich hierbei um rein eschatologische Aussagen handle. Dann aber finden sich wieder Paulusworte in seinen Briefen, die vom Vorgang des Verwandeltwerdens (des μεταμορφοῦσθαι) im Praesens, in der Gegenwartsform, sprechen, so als ob jene ersten Aussagen korrigiert werden sollten, als ob der Prozess der Verwandlung schon im vollen Gange wäre oder bei den Gläubigen gar schon in der Vergangenheit liege.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Wir können uns den Weg zur Lösung wohl am besten dadurch bahnen, dass wir zuerst die Aussagen besprechen, die unzweideutig klar sind, und von ihnen aus, sorgfältig abtastend, die Tragweite der unklaren Aussprüche zu ermessen suchen.

Klar und unzweideutig redet der Apostel von dem, was mit den Gläubigen geschieht, wenn der Christus kommt. Den eschatologischen Mythos, das heisst: die dramatische Darstellung der Vorgänge bei der Wiederkunft Christi können wir allerdings jetzt nicht ausführlich besprechen, wir heben nur das eine Moment heraus, das Paulus im I. Kor. 15, 51-57 auf seinen klassischen Ausdruck gebracht hat:

Siehe, ich sage euch ein Geheimnis:
Wir werden zwar nicht alle entschlafen,
wir werden aber alle verwandelt werden.
In einem Nu,
in einem Augenblick,
bei'r letzten Posaune
— denn die Posaune wird erschallen —,
und die Toten werden auferwecket werden unverweslich,
und wir werden verwandelt werden.
Denn dies Verwesliche muss anziehen Unverweslichkeit,
und dieses Sterbliche muss anziehen Unsterblichkeit.
Wann aber dieses Verwesliche wird anziehen Unverweslichkeit,
und dieses Sterbliche anziehen wird Unsterblichkeit,
dann wird das Wort erfüllet werden, das geschrieben steht:
«Der Tod, er ist verschlungen in den Sieg!
Wo ist, o Tod, dein Sieg?
Wo ist, o Tod, dein Stachel?»

Und bildhaft noch geklärt spricht Paulus diese Hoffnung aus Phil. 3, 20—21:

Denn unsere Heimat ist im Himmel,
von wannen wir des Heilands harren,
des Herren Jesus Christ,
welcher verwandeln wird den Leib unsrer Niedrigkeit,
dass er gleich werde an Gestalt (*σύμμορφον*) dem Leibe seiner
nach (jener) Wirkungskraft, [Herrlichkeit],
mit der er alle Dinge sich zu unterwerfen vermag.

Hier sind die Vorgänge mit aller wünschbaren Deutlichkeit beschrieben. Es handelt sich um eine radikale Wesensverwandlung. Hier sehen wir auch, dass Paulus sogar da, wo er sich mit der Vorstellungswelt anderer Frömmigkeitskreise berührt, doch nicht alle Vorstellungselemente übernimmt. Sein Auferstehungsgedanke ist nicht jüdisch und nicht griechisch, wenn wir auf das Spezifische der beiden Vorstellungsweisen merken. Nicht griechisch ist er, weil Paulus, der Jude, sich eine „Unsterblichkeit der Seele“, die Leib und Seele scheidet, zwar wohl denken, aber nur mit Schrecken denken kann. Sein Trost ist (II. Kor. 5, 1), dass,

wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird,
wir einen Bau von Gott haben,
ein Haus, das nicht mit Händen gemacht ist,
ein ewiges, in den Himmeln.

Aber eben, eschatologisch zugesichert, „in den Himmeln“. Das, was der Grieche hofft, befürchtet er, nämlich, vom Erdenleib getrennt zu werden, ohne gleich den neuen Leib anziehen zu können, sterben zu müssen, ehe Christus kommt, ehe er unmittelbar dieses — vorübergehende — Zelt mit der — bleibenden — Behausung vertauschen kann. Das, was dem Griechen seinen Tod erleichtert, das macht ihn Paulus schwer, nämlich das „Nackterfundenwerden“ (II. Kor. 5, 3), wie er es nennt. Er sehnt sich deshalb in brennender Erwartung des Herrn danach,

nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden,
auf dass das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben (5, 4).

Ist dies nicht griechisch empfunden, so ist aber die paulinische Hoffnung auch nicht einfach jüdisch. Denn jüdisch wäre die plumpe Erwartung einer blossen Wiederbelebung des irdischen, im Grabe ruhenden Leibes. Davon ist bei Paulus keine Rede. Er hält mit zähem Glauben an der Konkretheit der jüdischen Auferstehungshoffnung fest: leibliche Auferstehung,

aber er findet auch beissende Worte der Abweisung für jene, die die Auferstehungsbotschaft ablehnen, weil sie in tragem Blick am nächstliegenden Verständnis haften bleiben und ihren Blick nicht auf das Handeln Gottes richten (I. Kor. 15, 35—37 a):

Aber, möchte einer sagen:
Wie werden die Toten auferwecket?
In was für einem Leibe kommen sie?
Tor — fährt ihm Paulus in das Wort:
das, was du säst wird nicht lebendig,
es sterbe denn.
Und mit dem, was du säst,
säst du ja nicht den Leib, der werden soll.

Und dann (Verse 42—44), eine lange, weitere Erörterung abschliessend:

So verhält sich's auch mit der Toten-Auferstehung:
Gesäet wird in Verweslichkeit,
auferwecket wird in Unverweslichkeit,
gesäet wird in Unehre,
auferwecket wird in Herrlichkeit,
gesäet wird in Schwachheit,
auferwecket wird in Kraft,
gesäet wird ein natürlicher Leib,
auferwecket wird ein geistiger Leib.

So nehmen sich beide Unsterblichkeitshoffnungen, die des Griechentums und des Judentums, nur wie grobe Hinweise aus auf diese Botschaft des Apostels. Was beide in ihrer Unzulänglichkeit kennzeichnet, das ist das Fehlen des Verwandlungsgedankens, und damit, dürfen wir gleich sagen, ein Fehlen einer letzten Radikalisierung des Gottesgedankens. Denn eben in der Verwandlung vollzieht Gott, wie wir noch sehen werden, erst das radikale Wunder, das nicht nur Scheidung bedeutet, wie in der griechischen Seelenlehre, und nicht bloss Wiederherstellung, wie in der jüdischen Auferstehungshoffnung, sondern Neuschöpfung, Schaffung eines neuen Menschen.

Die Frage: Wie werden die Toten auferweckt? hat aber bis jetzt immer noch erst eine prinzipielle Beantwortung gefunden. Diese bedarf noch einer Detaillierung. Wo der Apostel über die allgemeinen Formulierungen: Verweslichkeit, Unverweslichkeit hinausgeht, da braucht er eine Terminologie von eindrucksvoller Klarheit. Er spricht vom „geistigen Leib“ (I. Kor. 15, 44). Für den, der von einem idealistischen Weltbild her zum ersten Mal auf diese Vorstellung stösst, muss sie allerdings etwas Barbarisches an sich tragen. „Geistiger Leib“,

das klingt vorerst tatsächlich wie ein Widerspruch in sich. Die Vorstellung gewinnt jedoch alsbald eine wundervolle Klarheit, wenn wir ihr nicht mit philosophischen, sondern mit rein religiösen Voraussetzungen näher treten. Wir erinnern uns an das, was Geist (*πνεῦμα*) bei Paulus bedeutet. Zwei Momente charakterisieren es: einmal das seines transzendenten Ursprungs. *Πνεῦμα* ist das, was die neue Welt konstituiert, das, was sich in der Welt nie vorfindet, sondern nur von Gott her in die Welt kommen kann. Halten wir dies hier gleich fest: ein eschatologisches Moment haftet am Geist-Gedanken, wenn anders alles Eschatologische daran sein Wesentliches hat, nicht dass es zuletzt, sondern dass es von aussen, von Gott her kommt. Aber auch ein zweites Moment gehört ebenso wesentlich zum Geist-Gedanken. Der Geist ist Träger, Wirker des neuen Lebens. Wo er bestimmt, da ist das erneuerte, ewige, göttliche Leben da. Darum kann Paulus auch sagen, dass da, wo der Geist alles durchwirkt, auch ein völlig neuer Leib vorhanden sein müsse. Wie der alte Mensch im Gefolge Adams durch und durch bestimmt ward von der Lebenskraft des ersten Menschen, der Seele (der *ψυχή*), also einen seelischen Leib besass, so ist der auferstandene Mensch durch und durch bestimmt vom Geiste (*πνεῦμα*), er besitzt in diesem Sinn einen geistigen Leib¹). Über die Stofflichkeit dieses Leibes sagt Paulus nichts. Aber er schildert die Verschiedenheit der beiden Existenzformen in dem eben zitierten Wort in kräftigster Antithese:

Gesät wird ein seelischer Leib, auferwecket wird ein geistiger Leib.

und begründet sie fortfahrend mit dem altorientalischen Mythos von den beiden Menschen, den er aber völlig selbständig wiedergibt (I. Kor. 15, 45. 47. 49):

Es ward der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele,
Der letzte Adam — Christus — zum Geiste, der lebendig macht.
Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch,
der zweite Mensch ist aus dem Himmel.
Wie wir aber das Bild des Irdischen getragen haben,
so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen.

Also, wir werden sein, was Christus ist, der in einem neuen Leben wandelt, der einen neuen Leib besitzt. Wir werden,

¹) Ich möchte an dieser Stelle nicht unterlassen, Herrn Professor Schrenk in Zürich, der mir hier zur Abklärung verhalf, für diesen und andere Hinweise herzlich zu danken.

einmal oberflächlich ausgedrückt, nicht nur innerlich verändert werden, sondern auch äusserlich, bis in die Leiblichkeit hinein. Es handelt sich um eine volle Umwandlung der Existenz des Menschen, der ganze Mensch wird neu. Er wird Glied einer neuen Menschheit, die mit Christus ihren Anfang nimmt.

Wie sich Paulus diese Verwandlung denkt, umschreibt er in den angeführten Versen schärfer noch als durch die Bilder vom Anziehen oder Überziehen des neuen Kleids durch einen wichtigen Begriff, den des Ab- und Ebenbildes (der *εἰκών*). Um diesen altreligiösen Terminus verstehen zu können, dürfen wir nicht beifügen, was uns beizufügen nahe liegt: nur ein Bild. Wir müssen den Begriff vielmehr konkret, wesenbezeichnend nehmen, wie er gemeint ist. «Wie wir das Bild des ersten Menschen trugen», das heisst, wie wir die irdische Wesenheit des ersten Menschen an uns trugen, so werden wir die himmlische des neuen, Christus, an uns tragen.

Noch deutlicher wird diese Vorstellung durch eine weitere Stelle aus dem spätern Römerbrief (8, 29), wo von den Gläubigen gesagt wird, dass sie bestimmt seien,

gleich an Gestalt (*συμμόρφοι*) dem Ebenbilde seines Sohnes,

gestaltgleich diesem Sohn zu werden. Da aber Christus göttliche Gestalt trägt, ist damit auch von den Christen ausgesagt, dass sie eine solche tragen werden.

Was heisst das?

Wir dürfen hier nicht zu schnell auf religionsgeschichtliche Parallelen zurückgreifen¹⁾, in denen die Gestalt eines Gottes wie der Name Gottes verselbständigt ist oder, umgekehrt, der Abstand zwischen Gott und Mensch nicht erkannt wird, so dass eine Vergöttlichung des Menschen behauptet wird. Der Abstand zwischen sekundärer Frömmigkeit und primärer, legitimer Verkündigung dürfte doch auch in der wissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht völlig übersehen werden können, wenn man an die Dinge selbst herankommen will. Dann tun wir aber gut, aus den paulinischen Texten selbst herauszulesen, was ihm das Abbild und die Gestalt sind, die der Vollendete besitzt. Dasselbe Korintherbriefkapitel kann uns da aufschlussreich werden,

¹⁾ *Reitzenstein*, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3. Aufl. 1927, S. 357 f.

wenn wir es auf die Parallelvorstellungen zu den schon besprochenen vom geistigen Leibe untersuchen. Ich erinnere an die zitierte Stelle (I. Kor. 15,43):

Gesät wird in Unehre,
aufgeweckt wird in Herrlichkeit,
gesät wird in Schwachheit,
aufgeweckt wird in Kraft.

Hier ist gesagt, was diese „göttliche Gestalt“ ausmacht, von der das „gleich an Gestalt“ (*συμμόρφος*) jener Römerbriefstelle spricht: die Herrlichkeit.

Unser deutsches Herrlichkeit ist allerdings eine völlig ungenügende Übertragung für die gesättigte Vorstellung, die der orientalisches-griechische Fromme mit dem hier entscheidenden Worte (*δόξα*) verbindet. Die Herrlichkeit (*δόξα*) hat in der ältesten Vorstellung, wie sie auch schon der alttestamentliche Gläubige kennt, den Sinn von Glorie, Lichtglanz, kraftgesättigtem Licht, aus dem Gott und alles Himmlische besteht. So ist auch bei Paulus Glorie das, was die „Gestalt“, von der hier die Rede ist, kennzeichnet. Herrlichkeit (*δόξα*) ist das Kraftstrahlende, das der Mensch besitzen muss, um in der himmlischen Lichtwelt überhaupt existieren zu können. Sie ist das Kennzeichen der leiblichen Verwandlung, der vollendeten Umbildung des Menschen bei seinem Eintritt in die neue Welt. In diesem Sinn ist der Auferstandene wirklich vergöttlicht. Aber nicht wie in der Mystik im Sinn der auflösenden Identifikation und auch nicht so, dass die Kontinuität zwischen dem menschlichen Ich auf Erden und diesem vergöttlichten, verwandelten Menschen abgebrochen wäre.

* * *

So weit ist alles klar. Wenn Paulus auch von einem Bild zum andern übergeht — er spricht vom Leib als einem Kleid und gleich darauf als einem Bau —, wenn er die ihm durch Überlieferung zugekommenen Worte einer viel gebrauchten religiösen Terminologie wie Gestalt, Abbild auch nicht immer scharf begrenzt gebraucht, das, was er sagen will, ist völlig klar: Am neuen Menschen, wenn der Gläubige auferstanden ist, ist alles anders, eine neue Existenz ist für ihn zur Wirklichkeit geworden. Er ist nicht einfach frei geworden von dem, was ihn hemmte, und nicht bloss neu geworden, was er schon gewesen. Er ist ein neues Wesen, eingegangen in die Existenzart

dessen, der ihn neu gemacht, und doch derselbe Mensch, nicht einfach Gott. Auch der verwandelte Christ könnte nie zu seinem Gotte sagen: „Ich bin du und du bist ich“ (*ἐγώ εἶμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ*¹⁾), wie das der Fromme der hermetischen Mystik über sich bringt. Aber frei von dieser mystischen Verkennung des Du's Gottes, denkt der christlich Fromme in seiner eschatologischen Erwartung durchaus ebenso radikal im Sinne der Wesensverwandlung, wie der mystisch Fromme dieses tut. Nur eben, dass weiterhin, im Gegensatz zum Mystiker, Paulus alle diese radikalen Zeugnisse in eschatologische Form kleidet. Sie sind bei ihm Verheissung. Und nur so weit, als sie von der Zukunft der Gläubigen reden, sind sie so eindeutig.

Hätte Paulus nur diese Aussagen gemacht, so hätten wir aber kaum Anlass gehabt, die Wesensverwandlung so zur Frage werden zu lassen. Unsere Frage, hinter der sich eine brennende Lebensfrage des ernsthaft fragenden Menschen überhaupt verbergen kann, lautet aber: Wie kommt Paulus dazu, schon von der Gegenwart des Gläubigen ganz ähnliche Aussagen zu machen?

Er spricht im II. Korintherbrief (5, 17) davon, dass

so auch — wie Christus — wenn einer ist in Christus,
ist er eine neue Kreatur!
Das Alte ist — bei ihm — vergangen,
siehe, es ist neu geworden.

Er kann im Briefe nach Kolossä (2, 12—13) sagen:

Da ihr mit ihm begraben wurdet
in der Taufe,
so wurdet ihr in ihm auch auferwecket
durch den Glauben
an die Wirkungskraft des Gottes,
der ihn von den Toten auferweckte.
Auch euch,
die ihr tot waret
durch die Übertretungen
und die Unbeschnittenheit eures Fleisches,
auch euch hat er lebendig gemacht
mit ihm.

Und in einer ermahnenden Rede an die gleichen Adressaten (Kol. 3, 9-10) kann er seine Imperative darauf gründen, dass sie

¹⁾ Hermesgebet II bei *Reitzenstein*, R., *Poimandres*, 1904, S. 21.

den alten Menschen ausgezogen haben
mit seinem Treiben
und angezogen haben den neuen Menschen,
der durch und durch erneuert wird
zur Vollerkenntnis
nach dem Bilde des,
der ihn erschaffen hat.

Ja jetzt, nach der Erörterung des Herrlichkeitsbegriffs, muss uns die Aussage von II. Kor. 3, 18, die Paulus zwar in anderm Zusammenhange macht, erst recht befremden:

Wir aber alle,
die wir mit aufgedecktem Angesicht
die Herrlichkeit des Herrn in einem Spiegel schauen,
werden in das gleiche Bild verwandelt,
von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.

Selbst, wenn wir diese letztere Stelle wegen ihrer engen Verbindung mit einer polemisch-typologischen Auslegung einer alttestamentlichen Erzählung für unsere Untersuchung ausscheiden müssten, würde auch das übrige Beweismaterial genügen, um zu zeigen, dass Paulus auch schon für die Zeit zwischen der Bekehrung und der Auferstehung entscheidende Vorgänge kennt, die an die besprochene Verwandlung gemahnen.

Wie sind diese Aussagen zu verstehen?

Vorerst suchen wir vielleicht am besten nach der Brücke, die hinüberführt vom Festgestellten hin zum erst Erahnten. Unbestreitbar sind gerade die Worte, die so von unserm Jetzt reden, viel weniger fassbar als die andern, die von der uns sonst unbekanntem Zukunft sprechen. Offenbar kann also dieses Neue am gegenwärtigen Zustand des Christen nicht einfach abgelesen werden, etwa in der Weise, wie man Staubgefäße in den Blüten zählt. Offensichtlich ist dieses Verwandelnde, Verwandelte nicht sichtbar, greifbar, nicht so feststellbar, dass letzterdings daran kein Zweifel, dass keine Frage vor ihm möglich ist. Auch das, was jetzt schon von dem Letzten, Neuen da ist in den Christen, ist also nur von dort her, in gewissem Sinne ebenfalls nur eschatologisch zu verstehen. Oder, wenn wir dieses unschöne Wort einmal ersetzen dürfen: Es ist ein Wunderbares, etwas, was das Dort geheimnisvoll mit diesem Hier verbindet. Was ist dieses Wunderbare, diese Gabe aus der andern Welt? Es ist der Gottesgeist (das *πνεῦμα*). Eine Römerbriefstelle schlägt die Brücke, die wir brauchen (Röm. 8, 10-11):

Wenn aber Christus in euch ist,
so ist der Leib zwar tot,
der Sünde wegen.
Der Geist jedoch ist Leben
um der Gerechtigkeit willen.
Wenn aber der Geist dessen,
der Jesus von den Toten auferweckte,
in euch wohnt,
so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten auferweckte
auch eure sterblichen Leiber lebendig machen,
um des Geistes willen,
der euch innewohnt.

Der Besitz des Geistes bürgt hier für die Leibesauferweckung in der Zukunft ¹⁾. Den gleichen Gedanken sprechen auch die Formeln aus: Der Geist ist eine Erstlingsgabe, ein „Vorschuss“ aus der Ewigkeit (Röm. 8, 23), ein Erstes von dem, was wir werden sollen, ein Unterpfand, durch das uns Gott jetzt zubereitet fürs Zukünftige (II. Kor. 5, 5). Wir haben jetzt den Geist, um einst durch ihn völlig erneuert zu werden.

Aber, wie kann der Apostel dann die blosse Brücke zum festen Lande machen und reden, als ob eine Verwandlung schon vollzogen sei? Ist das bloss Vorwegnahme, die „in kühnem Ausdruck Wirklichkeiten überfliegt“ ²⁾? Stehen diese beiden Gruppen von Aussagen im Widerspruch, so dass die eine nur uneigentlich und nur die andere eigentlich genommen werden dürfte? Eine ganze Reihe von Forschern sah die Dinge, in mannigfacher Abwandlung der Deutung, wirklich so. Doch diese Deutung bleibt am Äussern hängen. Die Frage ist schon falsch gestellt! Es ist hier nicht zu fragen, wie dies Nebeneinander psychologisch zu erklären sei, man muss hier besser fragen: Welches ist der Grund, sagen wir gleich: der Tatsachengrund, weshalb uns Paulus solches sagen kann, ja muss?

Wir können die Wende der wissenschaftlichen Einstellung zu den biblischen Problemen, die in den letzten Jahren eingetreten ist, daran erkennen, dass der gewissenhafte Exeget nicht mehr so leicht bereit ist, eine Unklarheit aus einer subjektiven Stimmung oder einem religiösen Erleben des Schriftstellers zu erklären. Wir fragen nach den objektiven Gründen, und erst, wenn wir auf solche stossen, sehen wir die Möglichkeit der Lösung näher kommen.

¹⁾ *Deissner*, Kurt, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke, 1912, S. 6.

²⁾ *Weiss*, Johannes, Das Urchristentum, 1917, S. 400.

Welches sind an unserer Stelle solche objektive Grundtatsachen?

Eben nicht die mystische Frömmigkeit des grossen Apostels, wie man so oft antworten wollte. Wir können die überaus delikate Frage hier ruhig offen lassen, ob Paulus in seinem Frömmigkeitsleben auch mystische Elemente aufweise. Ich möchte sie nicht rundweg verneinen. Aber entscheidend ist sie hier für unsere Frage nicht. Denn nicht hieraus lässt sich erklären, dass Paulus, so wie er es tut, eschatologische Aussagen vorwegnimmt in die Gegenwart. Denn eben seine eschatologischen Akzente beweisen, dass er sich nicht an der mystischen Erfahrung schon befriedigt. Die Lösung liegt auf einer ganz andern Linie. Wir müssen einmal darauf achten, welcher Art die Vorgänge sind, um die es geht. Da ist kurz zu antworten: Es handelt sich um Taten Gottes, auf Grund derer Paulus allein seine unerhörten Aussagen zu machen wagt. Er meint nicht bloss, dass der Christ „so etwas“ wie ein Sterben, ein neues Leben, eine Auferstehung also, eine Verherrlichung schon erlebt habe, sondern er bezeugt vor allem, dass der Christus in der geschichtlichen Person Jesu den Weg des Todes gegangen und durch Gottes Tat auferweckt worden sei und nun in der Herrlichkeitsgestalt stehe.

Was heisst das aber?

Es heisst nichts weniger, als dass mit Jesus die eschatologischen Ereignisse schon eingesetzt, schon begonnen haben¹⁾. Ein erstes, überzeitlich-ewiges Ereignis ragt schon herein in unsere geschichtlich-zeitliche Situation. Und wer durch den Glauben dazu gelangt, mit dieser Gottestat verflochten zu werden, mit ihr zu rechnen, der ist selbst schon in einer völlig neuen Situation. Er sieht zwar erst recht, wie diese Welt und wir mit ihr vergehn, wie die ungöttlichen Mächte in ihr und uns herrschen, aber er sieht zugleich, dass dieses alles für ihn nicht diese letzte Bedeutung hat, dass Gott mit Christus den Anfang zu einem Neuen gemacht, und wie für ihn, den Gläubigen, dies Neue gilt, die Gegenwart des Geistes, das Leben, das in Christus ist, und selbst die Gottesherrlichkeit, die jetzt von ihm auf uns übergeht.

¹⁾ Vgl. *Bultmann*, Rudolf, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. *Theologische Blätter*, 1929, Nr. 6, Spalten 137—151.

In Christus hat die neue Schöpfung angehoben, der neue Äon, das Weltalter der Vollendung. Deshalb kann der Apostel an schon zitierter Stelle sagen (II. Kor. 5, 17):

Wenn einer ist in Christus,
so ist er eine neue Kreatur.

Zugleich sehen wir hier auch hinein in die Art dieser Vorgänge: es handelt sich nicht um mythologisch-mysterienhafte Abläufe, sowenig sich Paulus scheut, die intensive Terminologie der Mysterien auf den Christus und die Christen zu übertragen. Es handelt sich um einen erneuten Schöpfungsakt Gottes. Damit ist alles ganz anders gesehen, als wenn in den Mysterien von einer Teilhaftigkeit des Mysten am naturhaften Geschick der Gottheit die Rede ist.

Jetzt bekommt auch das mystisch klingende und so oft mystisch gedeutete „in Christus (sein)“ *ἐν Χριστῷ (εἶναι)* erst seine umfassende Bedeutung. Es bedeutet nicht bloss „ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus“¹⁾, sondern ein Hinübergemensein in den Bereich des Heilsgeschehens, der Heilsgemeinde²⁾, die alles, was sie hat, eben im unverbrüchlichen Anschluss an den Christus hat, in dem das Letzte schon seinen Anfang genommen.

Jetzt aber verstehen wir auch die auffallende Nüchternheit in den Aussagen des Apostels, der weit entfernt ist von dem schwärmerischen Höhenflug, den man ihm angedichtet. Nicht einen Augenblick übersieht er die konkreten Tatsachen unserer Lage: er weiss, dass die Erneuerung erst angehoben hat. Er weiss, dass wir den alten Leib noch an uns tragen, der aus der *σάρξ*, dem Fleisch, besteht. Er wartet erst auf die Erlösung dieses Leibes (Röm. 7, 14. 24).

Er weiss mitten in der Erkenntnis seiner Auferstehungskraft, im Gleichgestaltetwerden mit dem Tod des Christus, dass er erst auf dem Wege ist, selbst auch hinauf zu gelangen zur Auferstehung von den Toten (Phil. 3, 10—11).

¹⁾ *Deissmann*, Adolf, Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu, 1892, S. 70. S. jetzt: *Mittring*, Karl, Die Heilsgewissheit bei Paulus. 1929.

²⁾ Von hier aus wäre weiter zu erwägen, wie eigentlich bei Paulus nicht der Einzelne verwandelt wird, sondern nur der Gläubige, sofern er zur Gemeinde gehört. Es gibt bei Paulus nirgends ein Absehen von der Kirche. Doch können wir hier dieses Thema (Verwandlung und Gemeinde) nicht weiter erörtern.

Dieses letzte Ziel der Vollendung ist es, welches er im Auge hat, wenn er sehnsüchtig ruft (Phil. 3, 12 ff.):

Nicht, dass ich's schon ergriffen hätte,
oder schon vollendet wäre!
Ich jage ihm aber nach,
ob ich es auch ergreifen möchte,
weil ich von Christus Jesus ergriffen ward.
Brüder, ich selbst schätze mich noch nicht,
als ob ich's schon ergriffen hätte!
Eins aber (sag ich):
Ich vergesse, was dahinten
und strecke mich aus, dem nach, was da vorne ist,
ich jage zielwärts nach dem Kampfpreis
der oberen Berufung Gottes
in Christus Jesus.

Jetzt ist es völlig klar: Wenn Paulus auf sich sieht, so fehlt ihm noch die Verwandlung des Leibes, die Herrlichkeit (die *δόξα*), die Vollendung im eschatologischen Sinn. Wenn Paulus auf den Christus sieht, so hat er Teil an allem, steht er schon in der neuen Ordnung, ist er selbst schon Glied der neuen Schöpfung, ist die Verwandlung schon mitten im Gang. So konkret lebendig nimmt er dann alles, dass er, das ist ja immer das Kriterium der Verwirklichung unserer Gedanken, mitten im Schwersten seines Lebens sich an diesen Tatsächlichkeiten aufrichtet (II. Kor. 4, 10):

Wir tragen allezeit die Tötung Jesu an unserm Leib umher,
damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde.

Zwar will es gerade an dieser Stelle scheinen, als ob der Apostel sich doch mit einer „geistigen“ Belebung begnügt, wenn er sechs Verse später (16) weiterfährt:

Darum verlieren wir nicht den Mut,
sondern,
wenn auch unser äusserer Mensch verzehrt wird,
so wird doch unser innerer Tag für Tag erneuert.

Das ist aber nicht ein Sichgenügenlassen an einer geistigen Erneuerung im Sinne einer Religion der Innerlichkeit. Wir erinnern uns, dass diese Erneuerung durch Gottes Geist nur Angeld ist für die Erneuerung des ganzen Menschen, seiner vollen Existenz! Darum ist es auch nicht zu verwundern, dass die paulinischen Gegenwartsaussagen den Eindruck hinterlassen, diese Verwandlung trage etwas erst Anhebendes, Unfertiges,

gleichsam noch Ungestaltetes an sich. Wohl lassen es gewisse Stellen stark vermuten, dass Paulus an ein stufenweises Nach und Nach bei der Verwandlung denkt (II. Kor. 3, 18). Aber wir sehen da nicht klar. Wir sollen hier wohl auch gar nicht beschreiben wollen.

Es geht mit der Vollendung, der Auferstehung auch nach ganz bestimmter Ordnung. Erst von dem Christus als dem Erstling gelten die Vollaussagen schon für diese Gegenwart; für die Christen gilt, dass sie erst die zweite Gruppe (*τάγμα*) bilden, die zur Vollendung kommt (I. Kor. 15, 20—23).

So zeigt endlich auch die ethische Haltung des Christen die eigentümliche Stellung innerhalb der eschatologischen Ereignisse. Wir sahen, wie sich an der Unmöglichkeit, den Gehorsam gegen Gottes Gesetz zu verwirklichen, die Tiefe der Verzweiflung des unerlösten Menschen auftat. Folgerichtigerweise muss sich am Erlösten die Wandlung daran erweisen, dass dieser Zwiespalt beseitigt ist. Das ist auch wirklich der Fall. Auf Römer 7, wo der Apostel zeigt, wie weit der Mensch es bringt, wenn er es nur mit dem Gesetz versucht ¹⁾, folgt Römer 8, wo dem Gläubigen der Blick aufgetan wird für das, was er in Christus und kraft des Geistes kann. Da gilt (Röm. 8, 2-5, 9), dass

das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus
dich frei gemacht hat vom Gesetz der Sünde und des Todes.
Denn, was dem Gesetze unmöglich war,
weil es kraftlos war durchs Fleisch,
(tat) Gott,
(indem er) seinen eignen Sohn
in Gleichgestalt des Sündenfleisches sandte
und der Sünde wegen,
und die Sünde in dem Fleische richtete,
auf dass der Rechtsanspruch des Gesetzes erfüllet würde
in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln,
sondern nach dem Geiste.
Denn die, die nach dem Fleische sind,
trachten dem nach, was des Fleisches ist,
die aber, welche nach dem Geiste sind,
dem nach, was des Geistes ist.
Ihr aber seid nicht im Fleische,
sondern im Geiste,
wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt.

¹⁾ Auf diese, wie ich glaube einzig richtige Deutung des Kapitels 7 des Römerbriefes wurde ich ebenfalls durch eine gesprächsweise Mitteilung von Herrn Professor Schrenk geführt. Damit ist die übliche Fragestellung: Spricht Paulus hier vom Unbekehrten oder vom Bekehrten? überwunden.

Ihr seid im Geiste — das ist die unerhörte Möglichkeit, die jetzt besteht. Aber offenbar besteht die Möglichkeit des Fleischeslebens immer noch. Es ist nicht so, dass nun der Christ gar nicht mehr anders kann. Aber eben die Möglichkeit, dass er kann, was er nicht konnte, das ist der schmale Gratweg seines gegenwärtigen — neuen Lebens. Nur im Glauben oder, was wesentlich dasselbe heisst, kraft des Geistes kann er das Gesetz erfüllen. Aber sofort, wie er den Geist missbraucht oder ihn verschmäht, steht er wieder unter dem Gesetz des Fleisches. Die Ethik des Apostels Paulus, wenn man hier uneigentlich diesen Terminus gebrauchen darf, hat keinen Selbstzweck, sie ist Ausdruck des neuen Lebens, wenn es da ist, wie die ethische Verlorenheit des Ungläubigen auch in ihrer differenziertesten Feinheit Ausdruck der Gottlosigkeit war und ist. Aber, weil der Prozess nicht zu Ende ist, sagt eben diese doppelte Möglichkeit des Handelns, die hier noch besteht, dass der Gerechtfertigte noch nicht der Verherrlichte ist. Er lebt erst in der Haltung dessen, der um die neue Möglichkeit schon weiss, aber noch im Gehorsam, im besten Falle, niemals als Sieger.

Und doch auch wieder, eben darum, weil der Christ so in der Möglichkeit zweier Welten steht, hat er erst auch die Freiheit, die Entscheidung liegt nach der Rechtfertigung und eben darum kann ihm die Verwandlung auch geradezu als ethische Forderung entgentreten (Röm. 12, 2):

Passet euch nicht diesem Weltlauf an,
lasst vielmehr euch verwandeln
durch Erneuerung des Sinns.

Und eben, weil der ethische Akt Hinweis ist auf eine Vollendung, deren Bedeutung in einer Existenzverwandlung liegt, kennt Paulus weder den Libertinismus, der des Leibes spottet, noch die gewöhnliche Askese, die den Leib verachtet, sondern nur das Opfer, das alle Glieder in den Dienst des Schöpfers stellt, der auch sie verwandelt. Die Ausdrücke sind hier von eindrucksvoller Bildhaftigkeit. Es gilt, sich durch und durch zu entscheiden, sich dafür zu halten, dass man tot sei für die Sünde, aber lebe für Gott in Christus Jesus (Röm. 6, 11). Es gilt, die Glieder zur Verfügung zu stellen, nicht mehr als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde, sondern Gott als Waffen der Gerechtigkeit (Röm. 6, 13).

Aber, wie gesagt, die Ethik ist hier nicht der Ursprung des neuen Lebens, sondern nur sein Ausdruck. Und darum findet das Tiefste des Wesens dieses Menschen seinen Ausdruck nicht etwa in einem ethischen Hochgefühl wie ehemals bei dem pharisäischen Frommen, sondern, völlig paradox, im Zeugnis der eignen Schwäche, im Ausdruck völliger Hilflosigkeit. Dieses Preisgegebensein, in dem sein äusserer Mensch sich täglich verzehrt, in dem er keine Erlösung in Krankheit findet und dennoch täglich die Erneuerung sich vollzieht und trotz allem die Kraft der Vollendung kommt, ist der schärfste Ausdruck für seine gegenwärtige Lage. So steht Paulus mitten im Fleische im neuen Leben drin. Da jubelt er auf aus tausendfacher Bedrängnis um und um (II. Kor. 12, 10):

Wenn ich schwach bin, so bin ich stark.

Was anderes sagt dieser Widersinn seines Bekenntnisses, als dass er eben jetzt zwischen drin lebt, zwischen Gottestat und Gottestat, in einer Existenz, die auf einen neuen Boden gestellt ist, aber noch die Kennzeichen der alten an sich trägt. Aber nicht das letztere ist betont, sondern das erstere. Das Wunder ist, dass das Starke schon sein kann in dem Schwachen. Das ist die Mitte der Verwandlung, die alle Verheissung hat.

*

Wir stehen am Schluss unserer Übersicht. Wir sahen: unausweichlich klar ist die Verheissung einer radikalen Umwandlung für unsere Existenz in den eschatologischen Hauptaussagen. Wir sahen ferner: auch die scheinbar nicht-eschatologischen Aussagen sind doch eschatologische, da sie nur aus der Tatsache zu verstehen sind, dass in Christus die eschatologischen Ereignisse schon ihren Anfang genommen haben. Der Christ lebt im Glauben und in der Hoffnung, das heisst aber: in der Verbundenheit mit dem Unsichtbaren, das der Versichtbarung harret. Er hat schon Erstlingsgaben der Wundergüter, die ihm zugesprochen sind, er ist gerechtfertigt, ist Kind und besitzt den Geist, aber er wartet auf die Vollenbarung aller dieser Tatsachen, auf das Durchdringen der Verwandlung bis an „das Ende der Wege Gottes“, bis in die Leiblichkeit hinein (Oetinger).

Aber eben daraus, dass die Leiblichkeit eine so unausschaltbare Rolle spielt im Verwandlungsgedanken des Apostels

Paulus, ersehen wir, dass hier der Blick nicht auf den seelischen Wunsch des Menschen gerichtet ist, sondern auf die grössere Vollendung der ganzen Schöpfung Gottes. Und eben darum bleibt das Wort des Paulus auch nicht bloss beim Menschen stehen; es kennt, obschon es hier sehr karg bleibt in seinen Aussagen, auch eine Verwandlung der ganzen Schöpfung, der Welt (Röm. 8, 22. 19. 23):

Wir wissen, dass die ganze Schöpfung einmütig seufzt
und insgesamt in Geburtswehen liegt bis anjetzt.
Auch das sehnsüchtige Harren der Schöpfung
wartet auf die Offenbarwerdung der Söhne Gottes,

wie auch wir auf sie warten,

die Erlösung unseres Leibes.

So antwortet denn Paulus allerdings auf unsere Fragen, auch auf die Grundfrage unserer Existenz, die wir zu Anfang aufstellten: Wie kann ich leben, — vom sichern Tod begrenzt? Wie kann ich anders leben, — auf dass ich lebe?

Paulus gibt darauf eine eigentümliche, unerwartete Antwort. Er weiss nichts in uns aufzuzeigen, das eine Zusicherung solcher Veränderung in sich trüge. Er nennt keine Lösung, die sich durch Nachdenken ableiten liesse. Sondern er zeigt hin auf das Schöpferhandeln Gottes in Jesus Christus (II. Kor. 5, 17):

Wenn einer ist in Christus Jesus,
so ist er eine neue Kreatur,

und auf das verborgene Leben, das für uns in Gott bereits vorhanden ist. Daraus ersteht seine unerhörte Gewissheit (Kol. 3, 4):

Wenn aber Christus, unser Leben, offenbar werden wird,
dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden
in Herrlichkeit.

Eine befremdliche Antwort, die nicht einfach übernommen werden kann. Denn sie setzt eine Entscheidung, setzt Glauben voraus. Aber, von der Entscheidung zu reden, zum Glauben einzuladen, ist nicht mehr Aufgabe des wissenschaftlichen Forschers, zu ihm aufzurufen, ist die unendlich wichtigere Pflicht des christlichen Predigers.

Bern.

ERNST GAUGLER.
