Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 2

Artikel: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten : das Zeugnis des Neuen Testaments

Autor: Cullmann, Oscar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878973

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten.

Das Zeugnis des Neuen Testaments.

Es mag befremden, daß die folgenden Ausführungen *Karl Barth* gewidmet sind, da sie kaum seine restlose Zustimmung in allen Teilen finden dürften. Wenn ich es trotzdem wage, ihm diese Seiten darzubieten, so einerseits deshalb, weil theologische Diskrepanzen auch in andern Fragen bisher nicht nur unsere menschlichen, sondern vor allem auch unsere theologischen Beziehungen nie getrübt haben, anderseits weil ich mich gerade bei der Behandlung des hier untersuchten Problems um die Erfüllung einer Forderung besonders bemüht habe, die Barth wie kein anderer in unserer Zeit uns ins Gewissen gerufen hat: gehorsam auf das hinzuhören, was das Neue Testament uns verkündet, auch wenn der λόγος, den wie da hören, uns von den uns liebgewordenen Meinungen und Erwartungen aus in noch so hohem Maße σκληρός scheint.

Ich bekenne, daß eine dem philosophischen Verständnis von Zeit und Ewigkeit sich annähernde Auffassung des «Lebens nach dem Tode» mir *a priori* mehr «zugesagt» hätte, aber ich bin überzeugt, daß ich mir damit den Weg zum Verständnis der urchristlichen Hoffnung versperrt hätte. Die ganze gewaltige Kraft des Auferstehungsglaubens der ersten Christen an den «Erstgeborenen von den Toten» und seine zentrale Stellung in ihrem Leben und Denken begreifen wir nur dann, wenn wir auch das Skandalon ihrer unlöslich damit verbundenen *futurischen* Auferstehungshoffnung beibehalten.

Karl Barth hat einmal bittere Worte gegen die Exegeten geschrieben, denen er vorwirft, ohne Verantwortungsbewußtsein «ahnungslos in die Landschaft hineinzureden».[1] Er meint damit die Unbekümmertheit, mit der aus der Distanz historische Feststellungen gemacht werden, als gehe uns die Bibel nicht mehr an als jede andere Schrift des Altertums. Ich verstehe diesen Vorwurf und nehme die Exegese als theologische Disziplin ernst, möchte aber gerade deshalb ihre Unabhängigkeit verteidigen.

Denn im Hinblick auf die Art und Weise, wie heute unter Berufung auf das uns ansprechende «Kerygma» die Unterscheidung zwischen der *Substanz* der urchristlichen Botschaft und ihrer heute «unannehmbaren» und deshalb «aufzugebenden *Einkleidung*» durchgeführt wird, wird Barth mir recht geben, wenn ich es gerade als die Verantwortlichkeit des Exegeten bezeichne, daß er sich darum bemühe, festzustellen, was für den neutestamentlichen Verfasser *zentrales* Kerygma ist, gerade ohne zu fragen, ob er, der Exeget, die gleichen Aussagen im Zeitalter des Radios und der Existenzphilosophie als zentral annehmen kann.

Insofern das «Annehmen» oder «Aufgeben» in bewußter Lösung von der Schrift erst nachträglich erfolgte, ginge dies den Exegeten direkt nicht

---

[1] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948), S. VII.

an. Nun liegt aber der vorhin charakterisierten modernen Unterscheidung die unausgesprochene Voraussetzung zugrunde, daß ***das, was wir heute nicht annehmen können, nicht zur Substanz der Schrift, sondern nur zu ihrer abstreifbaren «Einkleidung» gehören könne.*** Hier wird also die Exegese als Feststellung der Substanz von diesem Annehmen oder Ablehnen beeinflußt. Am Schriftprinzip wird formal sehr massiv festgehalten, aber da die Kriterien der Unterscheidung ganz anderer als exegetischer Natur sind, ist gerade dieses Festhalten für die Exegese verhängnisvoll.

Denn wenn dem nun doch so wäre, daß eine Anschauung, die *wir* nicht annehmen können, für die *Verfasser* des Neuen Testaments *ganz zentral* und nicht bloß «zeitbedingte Einkleidung» wäre? Wenn dem doch so wäre, daß gerade mit dem, was wir nicht annehmen können, die urchristliche Botschaft *steht und fällt?* Sollten wir nicht den Mut aufbringen, die Frage einmal so zu stellen? Sind wir nicht erst dann wirklich fähig, die neutestamentliche Lehre zu erfassen, wenn wir dieser gefährlichen Situation ins Auge zu sehen bereit sind? Das ist nicht feiges Ausweichen vor der Verantwortung.

Gewiß gibt es keine voraussetzungslose Wissenschaft. Aber dies darf nicht zum Vorwand werden, daß heute die selbstverständlichsten exegetischen Grundsätze von tiefsinnigen philosophisch-methodologischen Erwägungen aus mißachtet werden. Der Exeget hat sich die Selbstdisziplin aufzuerlegen, bei der Frage nach dem Zentrum der neutestamentlichen Botschaft gerade dem gegenüber ***kritisch*** zu sein, was ihn a priori anspricht und was ihn a priori abstößt. Besteht nicht gerade in dieser Selbstdisziplin der Dienst, den der Exeget *in der Kirche* dem Dogmatiker zu leisten hat? [2]

Weder unsere Überzeugung von dem testimonium spiritus sancti der Schrift noch die existenzphilosophischen Erwägungen über Verstehen und Selbstverständnis können den Exegeten von der elementaren Forderung dieser Selbstkritik entbinden: von der Pflicht, hinzuhören, auch auf Dinge, die ihm sehr fremd sind. Ist dieses Bemühen nicht doch der sicherere Weg, die Skandala des Neuen Testaments — nicht etwa ihres Skandaloncharakters zu entkleiden — wohl aber als Skandala zu verstehen?

Die Diskussion über neutestamentliche Probleme ist heute vielfach deshalb so schwierig geworden, weil von einer bestimmten methodologischen Grundhaltung aus prinzipiell das Bemühen nicht mehr vorhanden ist, einfach hinzuhören. In zugespitzter Formulierung wäre ich versucht zu sagen: man will angesprochen sein, ohne zu hören, und glaubt, dies sei der Weg des Verstehens. Dem möchte ich die Forderung gegenüberstellen, zunächst einmal einfach zu hören, ohne nach dem Angesprochensein zu fragen. Ob dieses uns nicht *gerade dann* zufallen wird?

Meine Erfahrungen in Paris, wo ich in rein religionswissenschaftlichem Rahmen neben Kollegen, die nicht Theologen und von denen nicht alle Christen sind, über Neues Testament lese, beweisen mir, daß es heute unter Umständen leichter sein kann, sich mit nichtchristlichen Wissenschaftlern

---

[2] Siehe meinen Aufsatz La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible in Le problème biblique dans le Protestantisme (1955), S. 131 ff., besonders S. 144 f.

trotz aller bestehenden Schranken über das zu verständigen, was als *Zentrallehre* des Neuen Testaments anzusehen ist, als mit Theologen, die im voraus wissen, was *nicht* zum eigentlichen, zentralen Kerygma der ersten Christen gehören darf.

Wenn Barth vor Jahren die Notwendigkeit betonte, in der Exegese nicht die Lösung der philologischen, literarischen und historischen Fragen, sondern das Verständnis des theologischen Gehalts als das letzte Ziel der Erklärung der neutestamentlichen Bücher anzusehen, so hat er damit gewiß die Bibelwissenschaft auf ihr eigentliches Objekt verwiesen, das sie ganz aus dem Auge verloren hatte, und er hat sie in dieser Hinsicht bis heute entscheidend beeinflußt. Aber die Art und Weise, wie in neuester Zeit die Frage nach dem Kerygma beantwortet wird, entspricht sicher nicht seiner Absicht, muß uns aber anderseits auch veranlassen, über die *Abgrenzung* der Exegese gegenüber der Dogmatik erneut nachzudenken.

Dies ist ganz besonders im Hinblick auf die im folgenden zur Diskussion gestellte Frage geboten; denn hier ist es außerordentlich schwer, unsere persönlichen Wünsche und Rücksichten auf Erwartungen der Gemeinde auszuschalten. Und doch muß dies geschehen, auch wenn wir daran denken, daß die Antwort des Neuen Testaments nicht nur ein theologisches Diskussionsthema ist, sondern an offenen Gräbern einen Trost spenden soll, von dem man möchte, daß er hergebrachten Vorstellungen entspreche.

Wenn wir heute einen Durchschnittschristen, sei er Protestant oder Katholik, Intellektueller oder nicht, fragen, was das Neue Testament über das individuelle Los des Menschen nach dem Tode lehre, so werden wir, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Antwort erhalten: «Die *Unsterblichkeit der Seele.*» In dieser Form ist diese Meinung jedoch eines der größten *Mißverständnisse* des Christentums. Es hilft nichts, diese Tatsache zu verschweigen oder sie durch Umdeutungen des christlichen Glaubens zu verschleiern. Vielmehr sollte in aller Offenheit darüber gesprochen werden, ob nicht die auf den folgenden Seiten dargestellte, im Christusgeschehen verankerte Vorstellung von Tod und Auferstehung gerade in ihrer Unvereinbarkeit mit dem griechischen Unsterblichkeitsglauben und ihrer heilsgeschichtlichen, für modernes Denken anstößigen Ausrichtung ein so fester Bestandteil der urchristlichen Verkündigung ist, daß sie weder aufgegeben noch umgedeutet werden kann, ohne daß das Neue Testament seiner Substanz beraubt wird. [3]

I.

Ist wirklich der urchristliche Auferstehungsglaube mit der griechischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele unvereinbar? Lehrt nicht doch auch das Neue Testament, vor allem

[3] Siehe zum Folgenden auch O. Cullmann, La foi à la résurrection et l'espérance de la résurrection dans le Nouveau Testament: Etudes théol. et rel. 1943, S. 3 ff.; Christus und die Zeit (1945), S. 205 ff.; Ph. H. Menoud, Le sort des trépassés (1945); R. Mehl, Der letzte Feind (1954).

das Johannesevangelium, daß wir das ewige Leben schon haben? Und ist wirklich der Tod im Neuen Testament nur «der letzte Feind»; ist er wirklich hier in einer dem griechischen Denken, das in ihm den Freund sieht, diametral entgegengesetzten Weise vorgestellt? Schreibt nicht der Apostel Paulus: «Wo ist, o Tod, dein Stachel?»

Das so weit verbreitete Mißverständnis, als ob das Neue Testament die Unsterblichkeit der Seele lehre, wird tatsächlich dadurch begünstigt, daß die ersten Jünger *seit Ostern* die felsenfeste Überzeugung haben, daß mit Christi leiblicher Auferstehung der Tod alle Schrecken verloren hat[4], und daß *seit diesem Augenblick* der Heilige Geist die Seele dessen, der glaubt, schon jetzt zum Leben der Auferstehung erweckt hat. Daß aber in dieser neutestamentlichen Aussage die Worte «seit Ostern» unterstrichen werden müssen, zeigt den ganzen Abgrund, der trotzdem die urchristliche Auffassung von der griechischen trennt. Das ganze urchristliche Denken ist heilsgeschichtlich orientiert, und alles, was über Tod und ewiges Leben gesagt ist, steht und fällt mit dem Glauben an ein *reales Geschehen*, an *reale Ereignisse*, die sich in der Zeit abspielen. Hier liegt der radikale Unterschied dem griechischen Denken gegenüber. Daß dies zur Substanz, zum nicht aufzugebenden und nicht umzudeutenden Wesen des urchristlichen Glaubens gehört, das habe ich in meinem Buche «Christus und die Zeit» zeigen wollen, bin jedoch vielfach dahin mißverstanden worden, als hätte ich eine Abhandlung über die neutestamentliche Einstellung zum Problem von «Zeit und Ewigkeit» schreiben wollen.

Wenn erkannt ist, daß im Neuen Testament Tod und ewiges Leben an das Christusgeschehen gebunden sind, dann ist klar, daß für die ersten Christen die Seele nicht an sich unsterblich ist, sondern daß sie es nur durch die Auferstehung Jesu Christi, des «Erstgeborenen von den Toten», geworden ist und durch den Glauben an ihn wird; daß der Tod nicht an sich der Freund

---

[4] Aber kaum so, daß die Urgemeinde nun von «natürlichem» Sterben sprechen konnte. Diese von K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948), S. 776 ff., mit einer im übrigen in diesem Abschnitt sehr eindrücklichen Darstellung der negativen Wertung des Todes als «letzten Feindes» verbundene Redeweise scheint mir doch nicht neutestamentlich zu begründen zu sein. Siehe etwa 1. Kor. 11, 30 (darüber unten, S. 145, 147).

ist, sondern daß ihm nur durch Jesu Sieg über ihn in seinem Tod und seiner leiblichen Auferstehung der «Stachel», die Macht, genommen ist; daß die schon erfolgte Auferstehung der Seele nicht der Zustand der Vollendung ist, daß dieser im Gegenteil so lange noch aussteht, als unser Leib nicht auferstanden ist, und daß dies erst am Ende der Tage geschehen wird.

Weil auch das Johannesevangelium das ewige Leben an das Christusgeschehen bindet, ist es falsch, in ihm etwa bereits eine Hinwendung zu der griechischen Unsterblichkeitslehre zu sehen.[5] Wohl sind die Akzente innerhalb des Christusgeschehens in den verschiedenen Büchern des Neuen Testaments verschieden verteilt. Aber allen gemeinsam ist die heilsgeschichtliche Sicht.[6] Wohl ist mit griechischem Einfluß auf das entstehende Christentum schon von Anfang an zu rechnen[7], aber solange die griechischen Begriffe der heilsgeschichtlichen Gesamtschau unterworfen sind, kann von eigentlicher Hellenisierung keine Rede sein.[8] Diese wird erst später einsetzen.

II.

Daß die biblische Auffassung vom Tode von vornherein auf eine Heilsgeschichte hin tendiert und deshalb von der griechischen gänzlich abweichen muß, zeigt nichts besser als die Konfrontierung des Todes des Sokrates mit dem Tode Jesu, die —

---

[5] Insofern auch das Johannesevangelium heilsgeschichtlich orientiert ist, befinden wir uns in ihm noch nicht, um mit R. Bultmann zu reden, auf dem Wege zur «Entmythologisierung».

[6] So mit Recht Bo Reicke, Einheitlichkeit oder verschiedene Lehrbegriffe in der neutestamentlichen Theologie: Theol. Zeitschr. 9 (1953), S. 401 ff.

[7] Um so mehr, als die Qumrantexte beweisen, daß schon dasjenige Judentum, an das sich das entstehende Christentum in besonderer Weise anschließt, vom Hellenismus beeinflußt ist. Siehe O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity: Journ. of Bibl. Lit. 74 (1955), S. 213 ff. So auch R. Bultmann, Theologie des N.T. (1953), S. 361 A. 1.

[8] Eher wäre von einer christlichen Historisierung (im Sinne der Heilsgeschichte) der griechischen Begriffe zu reden. Nur in diesem, nicht im Bultmannschen Sinne sind die neutestamentlichen «Mythen» bereits vom Neuen Testament selber «entmythologisiert».

freilich mit ganz anderer Absicht — je und je von Gegnern des Christentums schon im Altertum vorgenommen worden ist.[8a]

In Platos eindrucksvoller Beschreibung des Todes des Sokrates im «Phaidon» steht wohl das Höchste und Erhabenste, was je über die Unsterblichkeit der Seele gelehrt worden ist. Gerade die wissenschaftliche Zurückhaltung, der Verzicht auf einen Beweis von mathematischer Gültigkeit verleiht seiner Argumentation einen unübertroffenen Wert. Wir kennen die Gründe, die er für die Unsterblichkeit der Seele angibt. Unser Körper ist nur ein äußeres Gewand, das, solange wir leben, unsere Seele daran hindert, sich frei zu bewegen und ihrem eigenen ewigen Wesen gemäß zu leben. Er zwingt ihr ein Gesetz auf, das nicht für sie gilt. So ist die Seele im Körper eingeengt wie in einer Zwangsjacke, einem Gefängnis. Der Tod aber ist der große Befreier. Er führt die Seele aus dem Gefängnis in ihre ewige Heimat zurück. Da Körper und Seele zwei verschiedenen Welten angehören, so kann die Zerstörung des Körpers nicht Zerstörung der Seele bedeuten, sowenig ein Kunstwerk zerstört werden kann, wenn das Instrument zerstört wird. Obwohl die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele für Sokrates selber nicht den gleichen Wert haben wie die Beweise für einen mathematischen Lehrsatz, so erlangen sie doch in ihrem Bereich den höchstmöglichen Gültigkeitsgrad und machen die Unsterblichkeit so wahrscheinlich, daß sie für den Menschen ein «schönes Wagnis» bedeutet.

Diese Lehre hat der große Sokrates nicht nur gelehrt, als er an seinem Todestage mit seinen Schülern im philosophischen Gespräch allen Gründen für die Unsterblichkeit nachging. Er hat sie in diesem Augenblick gelebt. Er hat gezeigt, wie wir gerade durch die Beschäftigung mit den ewigen Wahrheiten der Philosophie schon jetzt der Befreiung der Seele dienen. Denn durch die Philosophie dringen wir ja bereits ein in jene ewige Welt der Ideen, der die Seele angehört, und wir lösen sie so vom Kerker des Leibes. Der Tod ist dann nur noch der Vollender der Befreiung. Und so zeigt uns Plato, wie Sokrates in völliger Ruhe und Gelassenheit in den Tod geht. Der Tod des Sokrates ist ein schöner Tod. Von Todesschrecken ist hier nichts

[8a] Material zu dieser Konfrontierung bei E. Benz, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im N.T. und in der alten Kirche (1950).

zu merken. Sokrates kann den Tod nicht fürchten, da er uns ja vom Körper erlöst. Wer den Tod fürchtet, beweist nach seiner Lehre, daß er die Welt des Körpers liebt, daß er ganz in die Welt der Sinne verstrickt ist. Der Tod ist der große Freund der Seele. So lehrt und so stirbt in wunderbarer Harmonie mit seiner Lehre dieser Mann, der das Griechentum in seiner edelsten Gestalt verkörpert.

Und nun hören wir, wie Jesus stirbt. In Gethsemane weiß er, daß ihm der Tod bevorsteht, so wie Sokrates an seinem Todestage den Tod erwartet. Die synoptischen Evangelien bieten im großen und ganzen einen übereinstimmenden Bericht. Jesus beginnt «zu zittern und zu zagen», schreibt Markus (14, 34). «Meine Seele ist betrübt bis in den Tod», sagt er zu den Jüngern. [9] Jesus ist so ganz und gar Mensch, daß er die natürliche Furcht vor dem Tode teilt, ja als der göttliche Menschensohn und Gottesknecht viel schrecklicher als andere empfinden muß. [10] Er hat Angst, nicht etwa wie ein Feigling vor den Menschen, die ihn töten, noch weniger vor den Schmerzen, die dem Tod vorausgehen, sondern vor dem Tode selbst. Denn der Tod ist für ihn nichts Göttliches. Er ist etwas Schreckliches. Jesus will in diesem Augenblick nicht allein sein. Wohl weiß er, daß der

---

[9] Trotz der von E. Klostermann, Das Markus-Evangelium, 3. Aufl. (1936), ad loc., und E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1937), ad loc., herangezogenen Parallele Jona 4, 9 scheint mir mit J. Weiß, Das Markus-Evangelium, 3. Aufl. (1917), ad loc., die Erklärung: «ich bin so traurig, daß ich lieber sterben möchte», in dieser Situation, wo Jesus *weiß*, daß er sterben wird (Abendmahlszene!), ganz unwahrscheinlich, und J. Weiß' Deutung: «meine Trauer ist so groß, daß ich unter ihrer Last erliege», drängt sich auch im Hinblick auf Mark. 15, 34 auf. Auch das Wort Luk. 12, 50: «wie ist mir angst, bis die Taufe (= Tod) vollendet sein wird», läßt keine andere Erklärung zu.

[10] Vergebens suchen alte und neuere Kommentatoren: J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, 2. Aufl. (1909), ad loc., J. Schniewind in N.T. Deutsch (1934), ad loc., E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1937), ad loc., dieser auch durch die starken griechischen Ausdrücke für «zittern und zagen» nahegelegten Folgerung mit Erklärungen zu entgehen, die nicht zu der Situation passen, wo Jesus bereits weiß, daß er für die Sünden seines Volkes leiden muß (Abendmahl). In Luk. 12, 50 ist es ganz unmöglich, die «Angst» vor dem Tode wegzudeuten, und auch im Hinblick auf die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz, Mark. 15, 34, geht es nicht an, Gethsemane anders zu erklären als mit der Angst vor dieser Gottverlassenheit, in die der Tod, der große Gottesfeind, Jesus bringen wird.

Vater ihm beisteht. Vor ihn tritt er in diesem entscheidenden Augenblick wie in seinem ganzen Leben. Vor ihn tritt er mit seiner Furcht vor dem großen Feind. Es hilft nichts, diese Angst Jesu aus unsern Evangelienberichten wegdeuten zu wollen. Die Feinde des Christentums, die schon im Altertum den Kontrast zwischen Sokrates' und Jesu Tod hervorgehoben haben, haben hier richtiger gesehen als christliche Ausleger. Jesus zittert wirklich vor dem großen Feind Gottes. Nichts von der Gelassenheit des Sokrates, der ruhig dem Tod als einem Freund entgegengeht. Jesus fleht zu Gott, daß er es ihm erspare, durch den Tod hindurchgehen zu müssen. Wohl weiß er schon vorher von der ihm aufgetragenen Aufgabe, den Tod zu erleiden, und schon vorher hatte er das Wort gesprochen: «Ich habe eine Taufe, mit der ich getauft werden muß, und *wie ist mir angst,* bis sie vollendet ist» (Luk. 12, 50). Aber jetzt, wo der Feind Gottes vor ihm steht, da fleht er zu Gott, dessen Allmacht er kennt: «Alles ist dir möglich, laß diesen Kelch an mir vorübergehen» (Mark. 14, 36). Und wenn er dann hinzufügt: «aber nicht wie ich will, sondern wie du willst», so soll das nicht heißen, daß er letzten Endes den Tod doch als Freund, als den Befreier ansieht wie Sokrates. Nein, er will damit nur sagen: wenn aber dieses Allerschrecklichste, nämlich der Tod, mir nach deinem Willen widerfahren muß, so unterwerfe ich mich diesem Schrecklichsten.

Jesus weiß, daß der Tod an und für sich, weil er der Feind Gottes ist, größte Verlassenheit bedeutet. Darum fleht er zu Gott; er will angesichts dieses Feindes Gottes nicht allein sein. Und doch gehört es sozusagen zum Wesen des Todes, daß er uns von Gott trennt. Wer in seinen Händen ist, ist nicht mehr in den Händen Gottes, sondern seines Feindes. Jesus will mit Gott so fest verbunden bleiben, wie er es in seinem ganzen irdischen Leben gewesen ist. Aber er sucht in diesem Augenblick nicht nur den Beistand Gottes, sondern sogar den der Jünger. Immer wieder unterbricht er sein Gebet und geht zu seinen intimsten Jüngern, die gegen den Schlaf zu kämpfen versuchen, um wach zu sein, wenn sie kommen, um ihren Meister festzunehmen. Sie versuchen es, aber es gelingt ihnen nicht, und Jesus muß sie immer wieder wecken. Warum will er, daß sie wachen? Er will nicht allein sein. Sogar von den Jüngern, deren menschliche Schwäche er doch kennt, will er nicht verlassen sein, wenn

der Tod, der schreckliche Feind Gottes, sich auf ihn stürzen wird. Er will vom *Leben* umgeben sein, vom Leben, das in seinen Jüngern ist. «Könnt ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?»

Kann es einen größeren Kontrast geben als den zwischen Sokrates, der wie Jesus an seinem Todestage seine Jünger um sich hat, aber mit ihnen in erhabener Ruhe über die Unsterblichkeit diskutiert, und Jesus, der einige Stunden vor seinem Tode zittert und bebt und seine Jünger anfleht, sie möchten ihn nicht allein lassen? Der Hebräerbrief, der mehr als jede andere neutestamentliche Schrift die völlige Gottheit (Kap. 1, 10), aber auch die völige Menschheit Jesu betont, geht in seiner Beschreibung der Angst Jesu vor dem Tode noch über die drei synoptischen Berichte hinaus. In Kap. 5, 7 schreibt er, daß Jesus *mit großem Geschrei und mit Tränen* seine Bitten und Flehen vor den brachte, der ihn retten konnte.[11] Nach dem Hebräerbrief hat also Jesus vor dem Tode geschrieen und geweint! Dort Sokrates, der ruhig und gelassen über die Unsterblichkeit der Seele spricht; hier der schreiende und weinende Jesus.

Und dann die Todesszene selbst. Mit erhabener Ruhe trinkt Sokrates den Schierlingsbecher. Jesus aber «schreit» mit dem Psalmwort: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!» Und mit einem andern, unartikulierten Schrei stirbt er (Mark. 15, 37). Das ist nicht der «Tod als Freund». Das ist der Tod in seiner ganzen entsetzlichen Gräßlichkeit. Das ist wirklich *«der letzte Feind»* Gottes. So heißt ihn Paulus in 1. Kor. 15, 26, und da tut sich der ganze Gegensatz zwischen Griechentum einerseits, Judentum und Christentum andrerseits auf.[12] Als letzten Feind sieht ihn auch der Verfasser der Johannesapokalypse an, wenn er beschreibt, wie er am Ende in den Feuerpfuhl geworfen wird (Kap. 20, 14).

---

[11] Die Beziehung auf Gethsemane scheint mir außer Zweifel zu stehen. So auch J. Héring, L'Epître aux Hébreux (1954), ad loc.

[12] In ganz falscher Perspektive ist das Problem bei J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden (1942), dargestellt. Zwar ist die griechische Anschauung vom Tode von der jüdischen mit Recht scharf abgegrenzt. Aber Leipoldts Bemühen, die christliche Auffassung ständig mit der griechischen zusammenzubringen und von der jüdischen zu trennen, erklärt sich wohl nur, wenn man das Erscheinungsjahr dieses Buches und die Reihe, in der es erschienen ist, in Betracht zieht («Germanentum, Christentum und Judentum»).

Weil der Tod der Feind Gottes ist, *trennt* er uns von Gott, der Leben und Schöpfer allen Lebens ist. Jesus, der so ganz mit Gott verbunden ist, so verbunden, wie kein anderer Mensch es sein kann, muß den Tod gerade deshalb viel schrecklicher empfinden als jeder andere Mensch. In den Händen des großen Gottesfeindes sein, heißt: von Gott verlassen sein. Jesus muß dieses Verlassensein, das Geschiedensein von Gott, den einzig wirklich zu *fürchtenden* Zustand, ganz anders erfahren als andere Menschen. Darum schreit er mit dem Psalmisten zu Gott: «Warum hast du mich verlassen!» Er ist jetzt in den Händen des großen Gottesfeindes. Wir müssen dem Evangelisten dankbar dafür sein, daß er hier nichts beschönigt hat.

Nichts zeigt besser als diese Konfrontierung von Sokrates und Jesus den radikalen Unterschied zwischen der griechischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der christlichen Lehre von der Auferstehung. Weil Jesus wirklich den Tod in seinem ganzen Grauen durchmacht, nicht nur an seinem Leibe, sondern gerade auch an seiner Seele («Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!»), darum muß er, sofern er von den ersten Christen als der Heilsmittler angesehen wird, derjenige sein, der den Tod selbst in seinem Tode *besiegt.* Wo der Tod als der Feind Gottes aufgefaßt wird, da kann es keine «Unsterblichkeit» geben ohne ein ontisches Christus-Geschehen, ohne eine *Heilsgeschichte,* deren Mitte und Ende der Sieg über den Tod ist. Diesen Sieg kann Jesus nicht davontragen, indem er einfach als unsterbliche Seele weiterlebt, also im Grunde *nicht* stirbt. Er kann den Tod nur besiegen, indem er wirklich stirbt, sich wirklich in den Bereich des Todes, des Lebenszerstörers, der Gottverlassenheit, begibt. Wenn man jemanden besiegen will, so muß man sich in seinen Bereich begeben. Wer den Tod selbst besiegen will, muß sterben, aber noch einmal: wirklich aufhören zu leben, nicht einfach weiterleben als unsterbliche Seele, sondern das kostbarste Gut, das Gott uns geschenkt hat, das Leben selbst verlieren. Darum hat Markus, der doch Jesus als den Sohn Gottes darstellen will, an dem grauenvollen, so ganz menschlichen Tode Jesu nichts zu beschönigen versucht.

Wenn aus diesem wahrhaftigen Tod Leben hervorgehen soll, dann ist ein neuer *Schöpfungsakt* Gottes notwendig, der nicht

nur einen Teil des Menschen ins Leben zurückruft, sondern den ganzen Menschen, alles, was Gott geschaffen und was der Tod vernichtet hat. Für Sokrates und Plato ist kein neuer Schöpfungsakt nötig. Denn der Leib ist ja schlecht und soll nicht weiterleben. Und derjenige Teil, der weiterleben soll, die Seele, stirbt ja gar nicht. Wenn wir den christlichen Auferstehungsglauben verstehen wollen, müssen wir völlig von dem griechichen Gedanken absehen, daß das Materielle, Leibliche schlecht sei und zerstört werden müsse, so daß das Sterben des Leibes gar nicht Zerstörung wahren Lebens wäre. Für christliches (und jüdisches) Denken ist auch das Sterben des Leibes Zerstörung des von Gott geschaffenen Lebens. Es wird kein Unterschied gemacht. Auch das Leben unseres Leibes ist wahres Leben. Tod ist Zerstörung alles von Gott geschaffenen Lebens. Darum muß der Tod und nicht der Körper durch die Auferstehung besiegt werden.

Nur wer mit den ersten Christen das Grauen des Todes erfaßt, den Tod als Tod ernst nimmt, kann den Osterjubel der Urgemeinde begreifen und verstehen, daß das ganze Leben und Denken der ersten Christen durch den Glauben an die Auferstehung beherrscht ist. Glaube an die Unsterblichkeit ist nicht Glaube an ein alles umwälzendes Geschehen. Un-sterblichkeit ist ja nur eine negative Aussage: die Seele stirbt nicht (sie lebt einfach weiter). Auferstehung ist eine *positive* Aussage: der ganze Mensch, der wirklich gestorben ist, wird durch einen neuen Schöpfungsakt Gottes zum Leben gerufen. Es geschieht etwas. Ein Schöpfungswunder! Denn vorher ist auch etwas geschehen, etwas Furchtbares: von Gott geschaffenes Leben ist zerstört worden.

Für die Bibel ist der Tod nichts Schönes, auch der Tod Jesu nicht. Der Tod ist wirklich der vom Verwesungsgeruch umgebene Knochenmann. Und der Tod Jesu ist so häßlich, wie der große Grünewald ihn im Mittelalter gemalt hat. Aber gerade deshalb hat der gleiche Maler daneben den großen Sieg, die Auferstehung Christi, in unübertroffener Weise zu malen verstanden: Christus im neuen Leib, im Auferstehungsleib. Wer einen schönen Tod malt, kann keine Auferstehung malen. Wer das Grauen des Todes nicht erfaßt hat, kann nicht mit Paulus in den Siegeshymnus einstimmen: «Verschlungen worden ist der

Tod — zum Sieg! Wo ist, o Tod, dein Sieg? Wo ist, o Tod, dein Stachel?» (1. Kor. 15, 54 f.).

III.

Doch der Gegensatz zwischen griechischer Unsterblichkeitsauffassung und christlichem Auferstehungsglauben ist noch tiefer. Der Glaube an die Auferstehung setzt die jüdische Verbindung des Todes mit der *Sünde* voraus, und von da aus wird die Notwendigkeit eines Heils*geschehens* noch deutlicher. Der Tod ist nicht etwas Natürliches, Gottgewolltes, wie im Denken des griechischen Philosophen, sondern etwas Unnatürliches, Abnormes, Gottwidriges.[13] Die Genesisgeschichte lehrt uns, daß er erst durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen ist. Der Tod ist ein Fluch, und die ganze Schöpfung ist in den Fluch mit hineinbezogen worden. Die Sünde des Menschen hat das Geschehen, von dem die Bibel berichtet und das wir Heilsgeschichte nennen, notwendig gemacht. Der Tod kann nur besiegt werden, indem die Sünde gesühnt wird. Denn «der Tod ist der Sünde Sold». Das sagt nicht nur die Genesisgeschichte, sondern auch Paulus (Röm. 6, 23), und das ist die Anschauung, die das ganze Urchristentum vom Tode hat. So wie die Sünde etwas Widergöttliches ist, so auch ihre Folge, der Tod. Freilich kann sich Gott des Todes bedienen (1. Kor. 15, 36; Joh. 12, 24), wie er sich Satans bedienen kann. Trotzdem ist der Tod als solcher der Feind Gottes. Denn Gott ist Leben und Lebenschöpfer. Es ist nicht gottgewollt, daß es ein Verwelken und Verwesen gibt, ein Sterben und Kranksein, das ein Sonderfall des Todes ist, der sich schon während unseres Lebens auswirkt.

Alles, was dem Leben entgegengesetzt ist, Tod und Krankheit, stammt nach biblischem Glauben aus der Sünde. Darum ist jede Krankenheilung, die Jesus vollbringt, nicht nur ein Zurückdrängen des Todes, sondern ein Einbruch in den Bereich der Sünde, und deshalb sagt Jesus bei den Krankenheilungen: Deine Sünden sind dir vergeben. Nicht als ob jeder individuellen Krankheit eine individuelle Sünde entspräche, wohl aber so, daß

[13] Wir werden sehen, daß der Tod im Lichte der Besiegung durch Christus alle Schrecken verloren hat. Aber ich würde es doch nicht wagen, mit K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948), S. 777 ff. (unter Berufung auf die Unterscheidung eines «zweiten Todes» in Apk. 21, 8), vom Neuen Testament aus von einem «natürlichen Sterben» zu sprechen (siehe 1 Kor. 11, 30!).

das Vorkommen der Krankheit überhaupt wie das Vorkommen des Todes eine Folge des sündigen Zustandes der ganzen Menschheit ist. Jede Krankenheilung ist partielle Auferweckung, partieller Sieg des Lebens über den Tod. Das ist christliche Anschauung. Nach griechischer Auffassung hängt die Krankheit des Leibes damit zusammen, daß eben der Leib an sich schlecht und der Zerstörung geweiht ist. Für den Christen kann dagegen sogar am irdischen Leib bereits eine Vorwegnahme der Auferstehung zeitweilig sichtbar werden.

Und das erinnert uns daran, daß der Leib an sich nicht schlecht, sondern wie die Seele eine Gabe unseres Schöpfers ist: darum haben wir nach Paulus Pflichten unserm Leibe gegenüber. Denn Gott ist der *Schöpfer* aller Dinge. Die jüdisch-christliche Auffassung von der Schöpfung schließt allen griechischen Dualismus zwischen Körper und Seele aus. Das Sichtbare, Leibliche ist ebenso Gottes gute Schöpfung wie das Unsichtbare. Gott ist der Schöpfer meines Leibes. Daher ist dieser nicht ein Kerker, sondern ein Tempel, wie Paulus in 1. Kor. 6, 19 sagt: der Tempel des Heiligen Geistes. Da liegt der große Unterschied. Gott findet gerade auch das Leibliche «gut», nachdem er es geschaffen hat. Die Genesiserzählung betont dies ausdrücklich. Nun hat aber die Sünde den ganzen Menschen erfaßt, nicht nur den Leib, sondern auch die Seele; und ihre Folge, der Tod, erstreckt sich auf den ganzen Menschen, Leib und Seele, und nicht nur auf den Menschen, sondern sogar die ganze übrige Schöpfung. Der Tod ist deshalb etwas Schreckliches, weil die ganze sichtbare Schöpfung, auch unser Leib, etwas Wunderbares ist, wenn sie auch durch Sünde und Tod verdorben ist.

Hinter der pessimistischen Todesauffassung steht die optimistische Schöpfungsbetrachtung. Wo dagegen wie im Platonismus der Tod bejaht wird, da wird die sichtbare Welt nicht als Gottes Schöpfung ernst genommen, und wenn die Platoniker den Leib als schön betrachten, so nicht in dem Sinne, daß er an sich schön wäre, sondern insofern er etwas von der ewigen Seele, der einzigen wirklich göttlichen Realität, durchschimmern läßt. Wohl ist auch für den Christen der gegenwärtige Leib nur der Schatten eines bessern, zukünftigen Leibes der Herrlichkeit, aber eben eines *Leibes* der Herrlichkeit. Der Gegensatz ist hier nicht, wie für Plato, zwischen leiblicher Erscheinungsform und immaterieller Idee, sondern zwischen der durch die Sünde dem Tode ausgelieferten gegenwärtigen Schöpfung und der von der

Sünde befreiten Neuschöpfung, zwischen dem verweslichen fleischlichen Leib und dem unverweslichen Auferstehungsleib.

Das führt uns zur Auffassung vom Menschen, zu dem, was man die *Anthropologie* nennt. Die neutestamentliche Anthropologie ist nicht die griechische; sie schließt sich an die jüdische an. Für die Begriffe Leib, Seele, Fleisch, Geist, um nur diese zu nennen, gebraucht das Neue Testament zwar die gleichen Wörter wie die griechischen Philosophen. Aber sie bedeuten für sie etwas ganz anderes, und wir verstehen das ganze Neue Testament falsch, wenn wir sie im griechischen Sinne interpretieren. Viele Mißverständnisse rühren daher.

Ich kann hier nicht im einzelnen die biblische Anthropologie darstellen. Es gibt darüber — abgesehen von den einschlägigen Artikeln im Theologischen Wörterbuch [14] — gute Einzelstudien. [15] Man müßte hier zunächst die Anthropologie der verschiedenen neutestamentlichen Autoren gesondert behandeln. Denn gerade in diesem Punkte bestehen nicht unwesentliche Unterschiede. Hier kann ich notgedrungen nur auf einige Hauptpunkte eingehen, die für unsere Frage in Betracht kommen, und ich muß dies etwas schematisch tun, ohne die Nuancen zu berücksichtigen, die in einer eigentlichen Anthropologie beachtet werden müßten. Dabei werden wir uns naturgemäß in erster Linie auf *Paulus* zu stützen haben, da nur bei ihm eine eigentliche Anthropologie näher faßbar ist, obwohl auch er die verschiedenen Begriffe nicht ganz konsequent in der gleichen Bedeutung verwendet. [16]

Das Neue Testament kennt natürlich auch den Unterschied zwischen Leib und Seele, oder um mit Paulus zu sprechen, zwischen äußerm und innerm Menschen. Aber diese Unterscheidung kommt nicht einem Gegensatz gleich, als wäre der innere Mensch von Natur gut, der äußere von Natur schlecht. [17] Beide gehören zusammen, ergänzen sich, sind von Gott gut geschaf-

---

[14] Auch die Theologien des Neuen Testaments sind hier natürlich zu nennen.

[15] W. G. Kümmel, Das Bild des Menschen im Neuen Testament (1948).

[16] W. Gutbrod, Die paulinische Anthropologie (1934); W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929); E. Schweizer, Röm. 1, 3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus: Evang. Theol. 15 (1955), S. 563 ff.; und besonders das entsprechende Kapitel in R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953).

[17] Auch die Worte Jesu in Mark. 8, 36, Matth. 6, 25 und Matth. 10, 28 (ψυχή = Leben!) reden nicht vom «unendlichen Wert der unsterblichen Seele» und setzen keine Höherbewertung des innern Menschen voraus. Siehe dazu (auch zu Mark. 14, 38) Kümmel, Das Bild des Menschen, S. 16 ff.

fen. Der innere Mensch ohne den äußern hat keine eigentliche unabhängige Vollexistenz. Er bedarf des Leibes. Er kann zwar ohne Leib wie etwa die Toten nach dem Alten Testament im Scheol ein Schattendasein führen, aber ein eigentliches Leben ist dies nicht. Der Gegensatz zur griechischen Seele ist klar: diese gelangt gerade ohne den Leib, und nur ohne ihn, erst zur vollen Entfaltung ihres Lebens. Nichts dergleichen im Neuen Testament. Anderseits bedarf nach urchristlicher Anschauung auch der Leib umgekehrt des innern Menschen.

Und welche Rolle spielen nun Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα)? Hier gilt es besonders, sich durch den profanen Gebrauch der griechischen Wörter nicht irreführen zu lassen, obwohl er an verschiedenen Stellen auch im Neuen Testament vorkommt und obwohl sogar bei einem und demselben Schriftsteller, etwa Paulus, die Terminologie durchaus nicht einheitlich ist.

Unter den erwähnten Vorbehalten können wir sagen, daß nach dem Gebrauch, der etwa für des Paulus Theologie charakteristisch ist, Fleisch und Geist im Neuen Testament zwei *transzendente* aktive Mächte sind, die von außen in den Menschen hineinkommen und hier dynamisch wirken, aber beide *nicht mit dem Menschsein* als solchem gegeben sind. Überhaupt gilt auch für die Anthropologie, daß sie im Gegensatz zu der griechischen heilsgeschichtlich fundiert ist. [18] «Fleisch» ist die Sündenmacht, die als Todesmacht mit der Sünde Adams in den ganzen Menschen hineingekommen ist. Sie hat Leib *und* Seele erfaßt, aber — und dies ist besonders wichtig — nun doch so, daß das Fleisch von nun an mit dem Leib in einer viel engeren Verbindung steht als mit dem innern Menschen [19], obwohl es mit dem Sündenfall auch von diesem Besitz ergriffen hat. Der Geist ist der große Gegenspieler des Fleisches, aber auch wieder nicht als anthropologische Gegebenheit, sondern als eine von außen erst in den

[18] Dies meint auch Kümmel, Das Bild des Menschen, wenn er betont, daß im Neuen Testament, auch in der johanneischen Theologie, der Mensch immer als *geschichtliches* Wesen gesehen ist.

[19] Der Leib ist sozusagen sein Sitz, von dem aus es auf den ganzen Menschen wirkt. Daher kommt es, daß Paulus entgegen seiner eigenen Grundauffassung wohl auch an ganz wenig Stellen Leib statt Fleisch und umgekehrt Fleisch statt Leib sagen kann. Diese terminologischen Ausnahmefälle ändern nichts an seiner Gesamtanschauung, für die die klare Trennung zwischen Leib und Fleisch charakteristisch ist.

Menschen hineinkommende Macht. Er ist die Schöpfermacht Gottes. Er ist die große Lebensmacht, das Auferstehungselement, so wie das Fleisch die Todesmacht ist. Im Alten Bunde wirkt er nur vereinzelt in den Propheten. In der Endzeit, in der wir nach dem Neuen Testament stehen, d. h. seitdem Christus in seinem Tod die Macht des Todes gebrochen hat und auferstanden ist, ist diese Lebensmacht in allen Gliedern der Gemeinde Christi am Werk. Nach Apg. 2, 16 wird der Geist «in den letzten Tagen» über *alle Menschen* kommen. Diese Prophezeiung Joels hat sich an Pfingsten erfüllt.

Wie das Fleisch, so ergreift auch der Geist den ganzen Menschen, den innern und den äußern, schon jetzt. Aber hier ist es nun umgekehrt wie beim Fleisch. Während das Fleisch sich für die Dauer dieses Äon in unlöslicher Weise im Leibe festgesetzt hat, den innern Menschen aber nicht in der gleichen unentrinnbaren Weise beherrscht, ergreift die Auferstehungsmacht des Heiligen Geistes vom innern Menschen schon jetzt in einer so entscheidenden Weise Besitz, daß dieser «sich von Tag zu Tag erneuert», wie Paulus sagt (2. Kor. 4, 16). Was den Leib betrifft, so wird dieser zwar auch schon vom Geist ergriffen. Es kommt schon zu einer gewissen Vorwegnahme des Endes, zu einem momentanen Zurückweichen der Todesmacht auch im Leibe, sobald die Auferstehungsmacht des Geistes am Werke ist.[20] Daher die wunderbaren Krankenheilungen unter den ersten Christen. Aber es handelt sich hier doch nur um ein Zurückweichen, noch nicht um eine endgültige *Verwandlung* des Todesleibes in einen Auferstehungsleib. Auch die von Jesus zu seinen Lebzeiten Auferweckten werden wieder sterben müssen. Denn sie haben noch nicht einen Auferstehungsleib erhalten. Die Verwandlung des fleischlichen, dem Tode geweihten Leibes in einen Geistleib wird erst am Ende stattfinden. Erst dann wird die Auferstehungsmacht des Heiligen Geistes den Leib so ganz erfassen, daß sie ihn *verwandeln* wird, so wie sie schon jetzt «von Tag zu Tag» den innern Menschen verwandelt.

Es kommt mir hier darauf an, zu zeigen, wie verschieden die Anthropologie des Neuen Testaments von der der Griechen

[20] Siehe meinen Artikel La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament: Hommage et Reconnaissance. 60e anniversaire de K. Barth (1946), S. 31 ff.

ist. Leib und Seele sind beide ursprünglich gut, insofern sie von Gott geschaffen sind. Sie sind beide schlecht, insofern die Sünden- und Todesmacht des Fleisches sie ergriffen hat. Beide aber können und müssen erlöst werden durch die Lebensmacht des Heiligen Geistes. Erlösung besteht also hier nicht in einer Erlösung der Seele vom Leibe, sondern in einer Erlösung beider, der Seele und des Leibes, von der Todesmacht des Fleisches. [21]

Die Verwandlung des Fleischleibes in einen Auferstehungsleib wird erst im Augenblick eintreten, wo die *ganze Schöpfung* durch den Heiligen Geist neugeschaffen wird, wenn es den Tod nicht mehr geben wird. Dann wird die Substanz [22] des Leibes nicht mehr Fleisch sein, sondern Geist: es wird nach Paulus einen «Geistleib» geben. Diese Auferstehung des Leibes wird also nur ein *Teil der gesamten Neuschöpfung* am Ende sein. «Wir warten auf einen neuen Himmel *und* eine neue Erde», sagt 2. Petr. 3, 13. Die christliche Hoffnung bezieht sich nicht nur auf mein individuelles Los, sondern auf die Gesamtschöpfung. Die ganze Schöpfung, auch die sichtbare, materielle, ist durch die Sünde des Menschen in den Tod hineinbezogen worden. «Um deinetwillen», so lautete der Fluch. Das hören wir nicht nur in der Genesis, sondern in Röm. 8, 19 ff., wo Paulus schreibt, daß die ganze Schöpfung [23] auch in der Gegenwart sehnsüchtig auf

---

[21] Auch das viel zitierte, oben in Anm. 17 schon erwähnte Jesuswort Matth. 10, 28: «Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die ψυχή aber nicht töten können», setzt keineswegs die griechische Vorstellung voraus, als ob die Seele des Leibes nicht bedürfte. Gerade die Fortsetzung zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Jesus fährt nicht fort: «fürchtet euch vor dem, der die ψυχή tötet», sondern: «vor dem, der ψυχή *und* Leib in der Gehenna töten kann». Mit Recht weisen die Kommentare darauf hin, daß ψυχή hier nicht den griechischen Begriff der Seele bezeichnet, sondern entsprechend dem aramäischen *naphscha* besser mit «Leben» zu übersetzen wäre. Siehe z. B. J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus (1937), ad loc. Richtig auch Kümmel, Das Bild des Menschen, S. 17: Matth. 10, 28 «will nicht den Wert der unsterblichen Seele bezeichnen, sondern betonen, daß allein Gott außer dem irdischen auch das himmlische Leben vernichten kann». Siehe auch Mehl, Der letzte Feind, S. 40, A. 12.

[22] Ich gebrauche diesen Terminus, der an sich nicht glücklich ist, in Ermangelung eines bessern. Wie er gemeint ist, dürfte nach den obigen Ausführungen klar sein.

[23] Die Verwertung dieses «um deinetwillen» in v. 20 schließt mit seinem Hinweis auf Gen. 3, 17 jede andere Übersetzung von κτίσις, wie sie etwa

Erlösung wartet. Diese Erlösung wird kommen, wenn die Macht des Heiligen Geistes alle Materie verwandeln wird, wenn Gott in einem neuen Schöpfungsakt die Materie nicht zerstören, sondern vom Fleisch, von der Verweslichkeit, befreien wird. Nicht ewige Ideen werden dann in Erscheinung treten, sondern die konkreten Gegenstände werden neu erstehen in dem unverweslichen Lebenselement des Heiligen Geistes, und dazu gehört auch unser Leib. Dieser Glaube ist viel mutiger als der griechische.

Weil Auferstehung des Leibes ein neuer Schöpfungsakt ist, der das All umfaßt, darum ist sie nicht ein Geschehen, das mit dem individuellen Tode eines jeden, sondern erst am Ende eintritt. Sie ist nicht ein Übergang aus dem Diesseits ins Jenseits, wie dies nach griechischem Glauben für die unsterbliche, vom Körper befreite Seele der Fall ist, sondern sie ist ein Übergang vom jetzigen Zeitenäon zum zukünftigen. Sie ist an das gesamte Heilsgeschehen gebunden.

Es muß eine in der Zeit sich abspielende Heilsgeschichte geben, weil es Sünde gibt. Wo die Sünde als Ursprung der Herrschaft des Todes über Gottes Schöpfung angesehen wird, da muß dieser Tod zugleich mit der Sünde besiegt werden. *Wir* sind nicht imstande, das zu tun; da wir selbst Sünder sind, können wir die Sünde nicht besiegen, lehrt das Neue Testament. *Ein anderer* hat es für uns getan, und er konnte es nur tun, indem er sich in den Bereich des Todes begab, das heißt: selbst starb und die Sünde sühnte, so daß der Tod als Sold der Sünde überwunden ist. Urchristlicher Glaube verkündet, daß Jesus dies getan hat, indem er mit Leib und Seele auferstanden ist, nachdem er wirklich tot war. Er verkündet, daß nunmehr die Auferstehungsmacht, der Heilige Geist, am Werke ist. Der Weg ist frei! Die Sünde ist besiegt; die Auferstehung, das Leben triumphiert über den Tod, da ja der Tod nur die Folge der Sünde war. Gott hat hier das für das Ende erwartete Wunder der Neuschöpfung schon vorweggenommen. Wiederum hat er Leben geschaffen, wie am Anfang, aber neues Leben. An diesem einen Punkt, an Jesus Christus, ist dieses Wunder schon geschehen! Auferstehung nicht nur im Sinne einer Erfassung des *innern* Men-

---

von E. Brunner und A. Schlatter (Geschöpf als Mensch) vorgeschlagen wird, aus. Siehe O. Cullmann, Christus und die Zeit (1945), S. 89.

schen durch den Heiligen Geist, sondern Auferstehung des Leibes. Neuschaffung der Materie, einer unverweslichen Materie. Nirgends sonst in der Welt gibt es eine Auferstehungsmaterie, nirgends einen Geistleib: nur hier in Jesus Christus.

IV.

Wir sollten uns Rechenschaft darüber ablegen, *was* das *für die ersten Christen* bedeutete, wenn sie die große Osterbotschaft verkündeten: Christus ist auferstanden von den Toten! Um das zu verstehen, sollten wir uns vor allem daran erinnern, was der Tod für sie bedeutete. Wir sind versucht, diese gewaltigen Aussagen immer mit dem griechischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele zusammenzubringen und auf diese Weise ihres Gehaltes zu berauben. Christus ist auferstanden, das heißt: wir sind schon *in die neue Ära* eingetreten, in der der Tod durch den Heiligen Geist besiegt ist, in der die Verweslichkeit nicht mehr ist. Denn wenn es wirklich schon *einen* Geistleib gibt, der aus einem fleischlichen Leib hervorgegangen ist, dann ist ja die Macht des Todes gebrochen. Eigentlich sollten die Gläubigen nach der Überzeugung der ersten Christen nicht mehr sterben, und das war gewiß ihre Erwartung in der allerersten Zeit. Aber auch so kann es nicht mehr viel bedeuten, wenn Menschen noch weiter sterben. Ihr Tod kann von jetzt an nicht mehr Ausdruck der absoluten Herrschaft des Todes sein, sondern nur noch eines letzten Ringens um die Herrschaft. Die gewaltige Tatsache, daß es *einen* von den Toten auferstandenen Leib gibt, kann der Tod nicht mehr rückgängig machen.

Wir sollten versuchen, einfach zu verstehen, was die Christen damit meinten, wenn sie sagten, Jesus Christus sei der «*Erstgeborene* von den Toten». Wir sollten versuchen, so schwer es uns auch fallen mag, die Frage, ob wir diesen Glauben als Glauben an ein ontisches Ereignis annehmen können, zunächst auszuschalten. Auch die Frage, ob Sokrates recht hat oder ob das Neue Testament recht hat, sollten wir zunächst beiseite lassen. Sonst werden wir von vornherein ständig fremde Gedankengänge mit denen des Neuen Testaments vermischen. Wir sollten gerade hier einfach *hinhören*, was das Neue Testament sagt. «Jesus Christus der Erstgeborene von den Toten.»

Sein Leib der erste Auferstehungsleib, der erste Geistleib: Wo diese Überzeugung vorhanden ist, da muß das ganze Leben und Denken von ihr radikal beeinflußt werden. Alles, was sich in der Urgemeinde ereignet hat, wird von hier aus und nur von hier aus verständlich. Das ganze Neue Testament bleibt für uns ein Buch mit sieben Siegeln, wenn wir nicht hinter jedem Satz, der dort steht, diesen andern lesen: Christus ist auferstanden [24]; der Tod ist schon besiegt; es gibt bereits eine Neuschöpfung. Die *Auferstehungszeit ist eingeleitet!*

Freilich erst eingeleitet, aber doch *entscheidend* eingeleitet. *Erst* eingeleitet: denn der Tod ist noch am Werke, und die Christen sterben noch. Die Jünger stellten es fest, als die ersten Glieder der Gemeinde starben. Das mußte zunächst allerdings ein schweres Problem für sie stellen. [25] In 1. Kor. 11, 30 schreibt Paulus, daß es im Grunde weder Krankheit noch Tod mehr geben dürfte. Sünde, Krankheit und Tod existieren noch. Aber der Heilige Geist als neue Schöpfungsmacht ist schon wirksam in unserer Welt. Er wirkt sichtbar in der Urgemeinde in den verschiedenen Geistesmanifestationen. Was ich in meinem Buche «Christus und die Zeit» die *Spannung* zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet» nenne, das gehört *wesensmäßig* zum Neuen Testament.

Diese Spannung ist also nicht erst eine nachträgliche «Verlegenheitslösung» [26], wie A. Schweitzers Schüler und nun auch R. Bultmann [27] be-

---

[24] Sollte der «Lehrer der Gerechtigkeit» der Qumran-Sekte wirklich hingerichtet und von seinen Jüngern seine Wiederkehr erwartet worden sein, was jedoch bis jetzt durch keinen Text bewiesen ist, dann liegt — abgesehen von allen andern Unterschieden (siehe meinen in Anm. 7 angeführten Artikel The Significance..., S. 213 ff.) — der Hauptunterschied, was den Glauben der Urgemeinde betrifft, gerade im Glauben an die Tatsache der *schon* erfolgten Auferstehung Jesu, die auf jeden Fall keine Parallele in der Sekte hat.

[25] Siehe dazu Ph. H. Menoud, La mort d'Ananias et de Saphira: Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel (1950), besonders S. 150 ff.

[26] Siehe besonders F. Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie: Schweiz. Theol. Umschau 1946, S. 97 ff. Dazu O. Cullmann, Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem: Theol. Zeitschr. 3 (1947), S. 177 ff.; auch S. 428 ff.

[27] R. Bultmann, History and Eschatology in the New Testament: New Test. Stud. 1 (1954), S. 5 ff.

haupten. Sie ist vielmehr schon bei Jesus vorhanden. Er verkündet das Reich Gottes für die *Zukunft,* aber anderseits verkündet er, daß das Reich Gottes *schon* hereingebrochen ist, da er selbst ja mit dem Heiligen Geist bereits den Tod zurückdrängt, indem er Kranke heilt, Tote auferweckt (Matth. 12, 28; Matth. 11, 3 ff.; Luk. 10, 18) in Vorwegnahme des Sieges, den er in seinem eigenen Tod über den Tod davonträgt. Weder Schweitzer hat recht, wenn er als ursprüngliche christliche Hoffnung nur die Hoffnung auf die Zukunft ansieht, noch C. H. Dodd, wenn er nur von «realized eschatology» spricht, und wohl noch weniger Bultmann, wenn er das Wesen der ursprünglichen Hoffnung in einen Heideggerschen Existentialismus auflöst. Es gehört konstitutiv zum neutestamentlichen Denken, daß es sich zeitlicher Kategorien bedient, und zwar gerade, weil der Glaube, daß in Christus Auferstehung schon erfolgt ist, Ausgangspunkt des ganzen christlichen Lebens und Denkens ist. Wenn wir dies als die zentrale Aussage des urchristlichen Glaubens ansehen, dann muß die zeitliche Spannung zwischen «schon erfüllt» und «noch nicht vollendet» das Wesen dieses Glaubens ausmachen. Dann muß das Bild, das ich in «Christus und die Zeit» gebrauche, die ganze neutestamentliche Situation kennzeichnen: die Entscheidungsschlacht ist in Christi Tod und Auferstehung geschlagen; nur der Victory Day steht noch aus.

Im Grunde dreht sich die ganze heutige theologische Diskussion um die Frage: Ist Ostern der Ausgangspunkt der christlichen Kirche, ihrer Existenz, ihres Lebens, ihres Denkens? Wenn ja, dann wird der Glaube an Christi leibliche Auferstehung zum Hauptstück des urchristlichen Glaubens. Die Tatsache, daß es einen Auferstehungsleib, den Christi, gibt, bestimmt dann die ganze neutestamentliche Zeitauffassung. Wenn Christus der «Erstgeborene von den Toten» ist, so heißt dies, daß die Endzeit schon da ist. Es heißt aber auch, daß eine zeitliche Distanz (wie kurz oder wie lang sie auch sei) den Erstgeborenen von allen andern Menschen trennt, die noch nicht «von den Toten geboren sind». Dann heißt dies, daß wir nach dem Neuen Testament in einer Zwischenzeit stehen, zwischen der Auferstehung Jesu, die schon erfolgt ist, und unserer Auferstehung, die erst am Ende erfolgen wird. Es heißt aber auch, daß die Lebensmacht, der Heilige Geist, schon unter uns am Werke ist. Darum wendet Paulus den gleichen Ausdruck ἀπαρχή, «Erstling», zugleich auf den Heiligen Geist (Röm. 8, 23) und auf Jesus selbst an (1. Kor. 15, 23). Dann gibt es Vorwegnahme der Auferstehung schon jetzt. Und zwar in doppelter Weise: unser innerer Mensch wird bereits von Tag zu Tag durch den Heiligen Geist erneuert (2. Kor. 4, 16; Eph. 3, 16). Aber auch der

Leib wird schon vom Geiste erfaßt, obwohl das Fleisch noch seinen festen Sitz in ihm hat. Auf den verzweifelten Ruf von Röm. 7, 24: «Wer wird mich von diesem Todesleibe befreien?» antwortet das ganze Neue Testament: der Heilige Geist!

Am deutlichsten wird die Vorwegnahme des Endes durch den Heiligen Geist in der urchristlichen Feier des *Brotbrechens* sichtbar. Besonders da geschehen wohl auch die sichtbaren Wunder des Geistes. Da sucht der Geist die Grenzen der unvollkommenen Menschensprache im Zungenreden zu durchbrechen. Hier tritt die Gemeinde in direkte Beziehung zum Auferstandenen, nicht nur zu seiner Seele, sondern zu seinem unsichtbaren Auferstehungsleib. Darum lesen wir in 1. Kor. 10, 16: «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leibe Christi?» Hier kommen wir in der Gemeinschaft der Brüder dem Auferstehungsleibe Christi am nächsten, und darum schreibt Paulus im folgenden Kap., 11, 27 ff. (einer Stelle, die viel zu wenig berücksichtigt wird!): Wenn dieses Herrenmahl in restlos würdiger Weise von allen Gliedern der Gemeinde genossen würde, dann würde unsere Verbindung mit Jesu Auferstehungsleib auf unsere eigenen Leiber *schon jetzt* so einwirken, daß es bereits keine Krankheit, ja keinen Tod mehr gäbe (1. Kor. 11, 28—30) — eine merkwürdig kühne Behauptung. [28]

Diese Vorwegnahmen weisen auf die Verwandlung des Fleischleibes in den Geistleib hin, die eintritt, wenn die ganze Schöpfung vom Geiste neu geschaffen wird. Dann erst wird es nichts mehr geben als Geist. Anstelle der fleischlichen Materie tritt dann die geistige. Das heißt: anstelle der verweslichen tritt die unverwesliche. Aber mißverstehen wir dies ja nicht im Sinne des griechischen Geistbegriffs, ja nicht im Sinne der körperlosen Idee! Es handelt sich um einen neuen Himmel *und* eine neue Erde. Das ist die urchristliche Hoffnung.

Der Ausdruck, dessen sich das apostolische Glaubensbekenntnis bedient, ist auf jeden Fall nicht mit dem Paulinismus vereinbar: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. [29] Das konnte Paulus nicht sagen. Er glaubt an die Auferstehung des *Leibes,* nicht des *Fleisches.* Das Fleisch ist die Todesmacht, die zerstört werden muß. In einer Zeit, wo die biblische Terminologie im Sinne der griechischen Anthropologie mißverstanden worden ist, hat sich dieser Irrtum eingebürgert. In Wirklichkeit wird nach Paulus unser Leib auferstehen, wenn die Lebensmacht des Geistes alles, restlos alles neu schaffen wird.

---

[28] In diesem Lichte ist auch F. J. Leenhardts neue These: Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ (1955), zu verstehen.

[29] Die Aussage «Fleisches Auferstehung» sucht biblisch-theologisch und dogmengeschichtlich einzuordnen W. Bieder, Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?: Theol. Zeitschr. 1 (1945), S. 105 ff.

Ein unverweslicher Leib: Wie sollen wir uns das vorstellen? Oder besser gesagt: Wie haben ihn sich die ersten Christen vorgestellt? Paulus schreibt in Phil. 3, 21, Jesus Christus werde am Ende unsern Leib der Niedrigkeit in den Leib seiner eigenen Herrlichkeit (δόξα) verwandeln, ebenso in 2. Kor. 3, 18: «Wir werden verwandelt in sein eigenes Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν).» Diese Herrlichkeit (δόξα) wird von den ersten Christen als eine Art Lichtmaterie vorgestellt, was aber nur ein unvollkommener Vergleich ist. Unsere Sprache hat dafür kein Wort. Wiederum verweise ich auf Grünewalds Auferstehungsbild. Er mag dem am nächsten gekommen sein, was Paulus unter Geistleib verstanden hat.

V.

Die letzte Frage, die aufzuwerfen ist, *wann* die Verwandlung des Leibes erfolgt, haben wir implizite eigentlich schon beantwortet. Das ganze Neue Testament antwortet: *am Ende,* und das ist wirklich, d. h. temporal, zu verstehen. Damit stellt sich aber dann die Frage nach einem *«Zwischenzustand»* der Toten. Wohl ist der Tod nach 2. Tim. 1, 10 schon besiegt: Christus «hat ihn besiegt und hat Leben und Unverweslichkeit ans Licht gebracht». Aber die zeitliche Spannung, die ich so stark zu betonen pflege, betrifft gerade diesen Zentralpunkt: der Tod ist *besiegt,* aber *vernichtet* wird er erst am Ende: «als letzter Feind wird der Tod besiegt» (1. Kor. 15, 26). Daß im Griechischen beide Male das gleiche Verbum καταργέω steht [30], sowohl wo es sich um den schon erfolgten entscheidenden Sieg und wo es sich um den noch ausstehenden Endsieg handelt, ist charakteristisch. Vom Endsieg, der Vernichtung, spricht auch Apk. 20, 14: Der Tod wird in den Feuerpfuhl geworfen, und so heißt es einige Verse weiter: Der Tod wird nicht mehr sein.

Das bedeutet aber, daß die Verwandlung des Leibes nicht sofort nach jedem individuellen Tode eintritt. Wir müssen uns gerade auch hier wiederum vor jeder Anpassung an griechische Vorstellungen hüten, wenn wir die neutestamentliche Lehre verstehen wollen, und hier ist wohl auch der Punkt, wo ich K.

---

[30] So übersetzt Luther das gleiche Verbum in 2. Tim. 1, 10: er hat ihm «die Macht genommen»; in 1. Kor. 15, 26; «er wird aufgehoben».

Barths Deutung nicht einfach als Wiedergabe urchristlichen Denkens annehmen kann, auch nicht in der sehr nuancierten Form der Kirchlichen Dogmatik [31], die gegenüber seinen ersten Veröffentlichungen [32] gewiß der neutestamentlichen Eschatologie sehr viel näher kommt. [33] Nach dem Neuen Testament sind die Toten noch in der Zeit. Sonst hätte das Problem von 1. Thess. 4, 13 ff. keinen Sinn. Dort handelt es sich für Paulus ja darum, zu zeigen, daß im Augenblick der Wiederkunft Christi diejenigen, die dann leben, keinen Vorteil vor denen haben, die in Christus gestorben sind. Gibt es für das Neue Testament einen andern «Standort» als den, von dem aus Paulus hier von den in Christus Verstorbenen als solchen spricht, die noch nicht auferstanden sind, aber bei der Wiederkunft Christi auferstehen werden, wenn die dann Lebenden im Unterschied von ihnen entrückt und (nach 1. Kor. 15, 52) verwandelt werden? Auch in Apk. 6, 11 hören wir, daß die in Christus Verstorbenen *warten:* «Wie lange noch?» rufen die Märtyrer, die unterm Altar schlafen. Auch das Gleichnis vom reichen Mann, wo Lazarus direkt in Abrahams Schoß getragen wird (Luk. 16, 23), und das Wort des Paulus: «Ich habe Lust, zu sterben und bei Christus zu sein» (Phil. 1, 23) beweisen nicht, daß an diesen Stellen damit gerechnet sei, die Auferstehung des Leibes trete sofort nach dem individuellen Tod ein. [34] In keinem dieser Texte steht ein

[31] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II, 1 (1940), S. 698 ff.; III, 2 (1948), S. 524 ff. 714 ff.

[32] Besonders Die Auferstehung der Toten (1926).

[33] Eine Frage für sich wäre allerdings, ob Barth als *Dogmatiker* nicht das *Recht* hat, in dieser ganzen Frage Zusammenhänge herzustellen, die noch außerhalb des Gesichtskreises des Neuen Testaments liegen. Nur sollte dieses «Hinausgehen über das Neue Testament» auch dort, wo wie bei Barth das ständige Bemühen vorhanden ist, von der Bibel her zu argumentieren, vielleicht bewußter geschehen und jeweils klar und ausdrücklich als solches gekennzeichnet sein. Die unvermeidliche Gefahr, der jeder Dogmatiker (darin liegt die Größe und Würde seiner Aufgabe) begegnen *muß,* mit dem «über die Bibel Hinausgehen» nicht auf der Verlängerungslinie der Bibel zu bleiben, und erst von jenem «Darüberhinausgehen» aus nachträglich die biblischen Texte zu interpretieren, würde dann auch bewußter erkannt, und das Gespräch mit dem Exegeten (siehe oben) gerade deshalb fruchtbarer.

[34] Auch das vielumstrittene Wort Luk. 23, 43: «Heute wirst du mit mir im Paradiese sein», gehört hierher. Es ist zwar nicht unmöglich, aber doch unnatürlich, σήμερον zu λέγω σοι zu ziehen. Das Logion ist mit Luk.

Wort von Auferstehung des Leibes. Wohl aber ist hier in verschiedenen Bildern vom Zustand derer geredet, die in Christus und *vor dem Ende* sterben, von diesem Zwischenzustand, in dem auch sie wie die Lebenden sich befinden. Alle diese Bilder drükken nur eine besondere *Christusnähe* aus, in der sich die in Christus Sterbenden vor dem Ende befinden. Sie sind «im Schoße Abrahams» oder (nach Apk. 6, 9) «unterm Altar» oder «mit Christus». Alles das sind nur Bilder für die Gottesnähe. Das geläufigste Bild ist aber: «sie schlafen». [35] Daß im Neuen Testament mit einer solchen Zwischenzeit für die Toten *wie für die Lebenden* gerechnet ist, dürfte schwer abzustreiten sein. Irgendwelche Spekulationen über den Zustand der Toten in dieser Zwischenzeit gibt es hier jedoch nicht. [36]

16, 23 zusammenzunehmen und mit den spätjüdischen Vorstellungen vom «Paradies» als Ort der Seligen (Strack-Billerbeck, ad loc.; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutest. Zeitalter, 2. Aufl., 1934, S. 265). Auf keinen Fall ist damit Auferstehung des Leibes gemeint oder die Erwartung der Parusie aufgehoben. Diese Interpretation lehnt auch W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 2. Aufl. (1953), S. 67 entschieden ab. Eine gewisse Unausgeglichenheit mit dem Paulinismus bleibt allerdings insofern bestehen, als Christus selbst an dem mit «heute» bezeichneten Tag noch nicht aufertanden ist, also den Grund zum «Verbundensein der Toten mit ihm» noch nicht gelegt hat. Aber letzten Endes liegt doch auch hier der Ton darauf, daß der Schächer *mit Christus* sein wird. Menoud, Le sort des trépassés, S. 45, weist mit Recht auf die Notwendigkeit hin, die Antwort Jesu im Zusammenhang mit der Bitte des Schächers zu verstehen. Dieser bittet, Jesus möge seiner gedenken, wenn er «in sein Reich komme», womit nach jüdischer messianischer Anschauung nur der Zeitpunkt gemeint sein kann, wo der Messias *kommen wird,* sein Reich aufzurichten. Jesus antwortet auf die Bitte nicht, gibt ihm aber mehr als er verlangt: schon vorher werde er *mit ihm* vereinigt sein. So verstanden gehört das Wort *seiner Intention nach* ganz in den obigen Zusammenhang.

[35] Die Deutung, die K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2, S. 778, von dem «Schlafen» gibt, als ob dieser Terminus nur den «Eindruck» der Überlebenden von einem friedlichen Einschlafen wiedergebe, läßt sich neutestamentlich nicht halten. Er besagt mehr und bezieht sich wie das «Ausruhen» in Apk. 14, 13 wirklich auf den *Zustand,* in dem sich die Toten vor der Parusie befinden.

[36] Diese Diskretion darf jedoch für uns kein Grund sein, den Zwischenzustand als solchen einfach zu unterdrücken. Ich verstehe nicht recht, warum protestantische Theologen (auch K. Barth) dieser neutestamentlichen Anschauung gegenüber so große Hemmungen empfinden, wo doch das Neue Testament über diesen Zwischenzustand nur soviel lehrt: 1. daß

Die in Christus Verstorbenen haben an der Spannung der Zwischenzeit teil. Aber dies bedeutet nicht nur, daß sie noch warten. Es bedeutet, daß auch für sie etwas Entscheidendes mit Jesu Tod und Auferstehung *geschehen* ist. Auch für sie ist Ostern die große Wende (Matth. 27, 52). Diese neue, durch Ostern geschaffene Situation erlaubt uns, wenigstens die Möglichkeit eines Bandes, nicht etwa mit der Lehre des Sokrates, wohl aber mit seiner praktischen Haltung dem Tode gegenüber zu sehen: der Tod hat seine *Schrecken*, seinen «Stachel» *verloren*. Obwohl er der letzte Feind bleibt, hat er eigentlich nichts mehr zu bedeuten. Wäre die Auferstehung Christi die große Wende nur für die Lebenden und nicht für die Toten, dann hätten ja die Lebenden doch, entgegen 1. Thess. 4, 13 ff., einen gewaltigen Vorteil vor den Toten. Denn die Lebenden sind ja als Glieder der Gemeinde Christi schon jetzt im Besitze der Auferstehungsmacht des *Heiligen Geistes*. Es ist undenkbar, daß nach urchristlicher Anschauung für die Toten nichts verändert wäre in der Zeit vor dem Ende. Gerade die Bilder, die das Neue Testament gebraucht, um den Zustand der in Christus Verstorbenen zu bezeichnen, beweisen, daß auch schon in diesem Zwischenzustand der Toten die Auferstehung Christi, die Vorwegnahme des Endes, sich auswirkt. Sie sind *«bei Christus»*, um mit Paulus zu sprechen.

Besonders aber hören wir in 2. Kor. 5, 1—10, weshalb auch die Toten, obwohl sie den neuen Leib noch nicht haben und nur «schlafen», sich doch in besonderer Christusnähe befinden. Paulus spricht hier von der natürlichen Angst, die auch er vor dem weiter, wenn auch als schon Besiegter, wirkenden Tode empfindet. Er fürchtet den Zustand des sogenannten «Nacktseins», also den Zustand des innern Menschen, der keinen Leib hat. Diese natürliche Angst ist demnach auch nach Christus nicht völlig verschwunden, da der Tod selbst, wenn auch zu einer bloßen Scheinmacht verurteilt, noch nicht verschwunden ist. Paulus möchte, sagt er, direkt als Lebender, *ohne* durch den Tod hindurch zu müssen, mit dem Geistleib «darüber» (ἐπί) bekleidet werden, das heißt: er möchte zur Zeit der Wiederkunft Christi noch am Leben sein. Noch einmal bestätigt sich hier, was wir

er existiert, 2. daß er bereits Verbundenheit mit Christus (auf Grund des Heiligen Geistes) bedeutet.

vom Grauen des Todes gesagt haben. Aber nun sehen wir in diesem Abschnitt 2. Kor. 5 auch das radikal Neue, das sich in dieser Hinsicht ereignet hat: in diesem gleichen Text steht neben dieser natürlichen Angst vor dem Nacktsein der Seele die große Zuversicht, von nun an bei Christus zu sein, *auch in diesem Zwischenzustand.* Was hat da die Tatsache, daß es einen Zwischenzustand gibt, noch Beunruhigendes? Die Zuversicht, auch da bei Christus zu sein, ist darauf gegründet, daß unser innerer Mensch ja *schon vom Heiligen Geist ergriffen* ist. Wir Lebenden besitzen seit Christus den Heiligen Geist. Er hat, wenn er wirklich in uns ist, unsern innern Menschen schon verwandelt und sich in ihm festgesetzt. Der Heilige Geist ist aber Lebensmacht, Gottes Schöpfermacht, haben wir gehört. Ihm kann der Tod also nichts anhaben. Deshalb hat sich auch für die Toten, die wirklich in Christus, d. h. im Besitze des Heiligen Geistes sind, etwas verändert. Das schreckliche Verlassensein im Tode, die Trennung von Gott, von der wir gesprochen haben, gibt es nicht mehr, denn es gibt den Heiligen Geist. Darum betont das Neue Testament, daß die in Christus Verstorbenen *bei Christus,* also nicht verlassen sind. So verstehen wir, daß Paulus gerade in 2. Kor. 5, 5, wo er die Angst vor der Leiblosigkeit im Zwischenzustand erwähnt, den Heiligen Geist als ἀρραβών bezeichnet.

Angst vor dem leiblosen Zustand und feste Zuversicht, daß auch dieser Zustand, der übrigens nur vorübergehend ist, uns nicht von Christus trennen kann (unter den Mächten, die uns von der Liebe Gottes in Christus nicht scheiden können, ist Röm. 8, 38 der Tod genannt): Diese Angst *und* diese Zuversicht sind in 2. Kor. 5 miteinander verbunden, und das bestätigt, daß auch die Toten an der gegenwärtigen «Spannung» teilhaben. Aber die Zuversicht triumphiert auch hier, denn die Entscheidung ist ja gefallen. Der Tod *ist* besiegt. Der des Leibes entkleidete innere Mensch ist nicht mehr allein, er führt nicht mehr das Schattendasein, das alleiniger Gegenstand der jüdischen Erwartung war und das nicht als «Leben» bezeichnet werden konnte. Der des Leibes entkleidete innere Mensch ist ja schon zu seinen Lebzeiten vom Heiligen Geiste verwandelt worden, ist schon von der Auferstehung ergriffen worden (Röm. 6, 3 ff.; Joh. 3, 3 ff.), wenn er wirklich als Lebender bereits durch den

Geist «wiedergeboren» worden ist. Der Heilige Geist ist eine Gottesgabe, die man *mit dem Tode nicht verlieren* kann. Der in Christus Verstorbene hat den Heiligen Geist, obwohl er noch «schläft» und noch auf die Auferstehung des Leibes wartet, die ihm erst das volle und wahre Leben schenken wird. So hat auch in diesem Zustande der Tod seine Schrecken verloren, obwohl er noch existiert, und so können wirklich die Toten, «die von nun an (ἀπ' ἄρτι)[37] im Herrn sterben», selig gepriesen werden, wie der Verfasser der Johannesapokalypse schreibt (Kap. 14, 13). Der Triumphruf des Paulus in 1. Kor. 15, 54 findet jetzt auch auf die Toten Anwendung: «Wo ist, o Tod, dein Sieg? Wo ist, o Tod, dein Stachel?» So schreibt der Apostel in Röm. 14: «Ob wir leben oder sterben, gehören wir dem Herrn» (V. 8). Christus ist «Herr über Lebende und Tote» (V. 9).

Man könnte fragen, ob wir nicht auf diese Weise *doch* zur griechischen *Unsterblichkeitslehre* zurückgeführt werden, ob nicht das Neue Testament für die Zeit nach Ostern eine Kontinuität für den «innern Menschen» des Bekehrten vor und nach dem Tode annimmt, so daß praktisch auch hier der Tod nur noch einen natürlichen «Übergang» darstellt.[38] In gewissem Sinne findet hier tatsächlich insofern eine *Annäherung* an die griechische Lehre statt, als der innere Mensch, der schon vorher vom Geiste verwandelt (Röm. 6, 3 ff.), also lebendig gemacht worden ist, in dieser Verwandlung bei Christus im Zustande des Schlafes *weiterlebt.* Diese Kontinuität ist ja besonders stark im Johannesevangelium betont (Joh. 3, 36; 4, 14; 6, 54 u. ö.). Hier sehen wir wenigstens eine gewisse *Analogie* zur «Unsterblichkeit der Seele». Und doch bleibt der *Unterschied radikal.*

---

[37] Im Hinblick auf die neutestamentlichen Stellen, an denen ἀπ' ἄρτι sicher nur «von nun an» bedeuten kann (etwa Joh. 13, 19), und auf den guten Sinn, den die zeitliche Bezogenheit auch hier ergibt, möchte ich doch eher bei dieser üblichen Übersetzung «von nun an» bleiben und den Ausdruck auf ἀποθνήσκοντες beziehen, obwohl manches für den Vorschlag A. Debrunners, Grammatik des neutest. Griechisch (1943), Teil II, Anhang, § 12, spricht, einer Anregung A. Fridrichsens folgend ἀπαρτί als das vulgärattische Wort für «genau, bestimmt» zu verstehen und dann zu λέγει τὸ πνεῦμα zu ziehen, was in P^{47}, der ναί ausläßt, eine Stütze finden könnte.

[38] Wir haben oben schon von dem allerdings zu weit gehenden Versuch K. Barths gesprochen, in dialektischer Weise neben die negative Wertung des Todes eine positive zu stellen.

Auch der Zustand der in Christus Verstorbenen ist noch ein unvollkommener, des «Nacktseins», wie Paulus sagt, des «Schlafens», des Wartens auf die Auferstehung der gesamten Schöpfung, auf die Auferstehung des Leibes; anderseits bleibt der *Tod* hier der *Feind*, der zwar besiegt ist, aber doch noch vernichtet werden muß. Daß die Toten auch in diesem Zustand schon bei Christus leben, entspricht nicht dem *natürlichen* Wesen der Seele, sondern ist durch ein göttliches Eingreifen von außen bedingt, durch Tod und Auferstehung Christi, durch den Heiligen Geist, der den innern Menschen durch seine Wundermacht schon im irdischen Leben auferweckt haben muß.

Es bleibt dabei, daß die Auferstehung des Leibes noch Gegenstand der Erwartung ist, auch im Johannesevangelium, allerdings nun mit der Siegesgewißheit verbunden, weil der Heilige Geist schon im innern Menschen wohnt. Ein Zweifel kann da nicht mehr aufkommen: Da er schon im innern Menschen wohnt, wird er auch den Leib verwandeln. Denn der Heilige Geist als Lebensmacht kennt keine Schranken, durchdringt alles, bleibt niemals stehen. So schreibt Paulus in Röm. 8, 11: «Wenn der Geist in euch wohnt, so wird der, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber *durch den in euch wohnenden Geist* zum Leben rufen»; und in Phil. 3, 21: «Wir warten auf den Herrn Jesus Christus, der unsern Leib der Niedrigkeit seinem Leib der Herrlichkeit gleichgestalten wird.»

Wir *warten*, und die Toten *warten*. Freilich ist der Zeitrhythmus für sie ein anderer als für die Lebenden, und die Zwischenzeit mag für sie auf diese Weise verkürzt sein. Wenn ich mit dieser letzten Bemerkung meinerseits entgegen der bisherigen strikten Beschränkung auf die neutestamentlichen Aussagen über das, was die Exegese bietet, hinauszugehen scheine [39], so bin ich doch überzeugt, die exegetische Grundlage insofern nicht zu verlassen, als die Bezeichnung *schlafen*, die im Neuen Testament für den Zwischenzustand am gebräuchlichsten ist, uns direkt dazu einlädt, für die Toten ein anderes Zeitbewußtsein, das der «Schlafenden», anzunehmen. Aber daß auch sie noch in der Zeit stehen, das dürfen wir damit nicht wegdeuten. Und auch hier sehen wir noch einmal, daß die neutestament-

[39] Ich folge dabei einer Andeutung R. Mehls, Der letzte Feind, S. 56.

liche Auferstehungshoffnung vom griechischen Unsterblichkeitsglauben verschieden ist.

Paulus ist sicher auf seinen Missionsreisen Leuten begegnet, die gerade deshalb seine Predigt von der Auferstehung nicht annehmen konnten, weil sie an die Unsterblichkeit der Seele glaubten. Aus diesem Grunde gab es in Athen ein Gelächter erst dann, als Paulus von Auferstehung redete (Apg. 17, 32). Auch die Leute, von denen Paulus in 1. Thess. 4, 13 sagt, daß sie «keine Hoffnung haben», und die, von denen er in 1. Kor. 15, 12 schreibt, sie glauben nicht, daß es eine Auferstehung von den Toten gebe, sind wahrscheinlich keine Epikuräer, wie wir zu glauben geneigt sind. Auch die, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben, haben nicht die Hoffnung, von der Paulus spricht, die den Glauben an ein Gotteswunder der Neuschöpfung voraussetzt. Ja es mag für Griechen, die an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, sogar schwerer gewesen sein, die christliche Predigt von der Auferstehung anzunehmen, als für andere. Justin schreibt ums Jahr 150 (Dial. 80) von solchen, «die sagen, es gebe keine Auferstehung von den Toten, sondern zugleich mit dem Tode würden ihre Seelen zum Himmel steigen». Hier wird der Gegensatz noch deutlich empfunden.

Auch der Kaiser Marc Aurel, dieser Philosoph, der mit Sokrates zu den edelsten Vertretern der Antike gehört, hat den Gegensatz empfunden. Er hat bekanntlich fürs Christentum die tiefste Verachtung, und auch der Tod der christlichen Märtyrer, von dem man glauben sollte, er hätte dem großen Stoiker, der mit Gleichmut dem Tod entgegensieht, Respekt eingeflößt, ist ihm äußerst unsympathisch. Die ganze Affektivität, mit der die Christen in den Tod gehen, mißfällt ihm. [40] Leidenschaftslos soll der Stoiker aus dem Leben scheiden. Der christliche Märtyrer dagegen stirbt in gesteigerter Leidenschaftlichkeit für die Sache Christi. Denn er weiß, daß er in einem gewaltigen Heilsgeschehen aktiv drinsteht. Schon der erste christliche Märtyrer, Stephanus, zeigt uns in Apg. 7, 55, wie für den, der in Christus stirbt, die Überwindung des Todes ganz anders als bei dem antiken Philosophen erfolgt. Er sieht, heißt es, «den Himmel offen und Christus zur Rechten Gottes stehen». Er sieht Chri-

[40] M. Aur. Med. XI, 3. Er hat freilich auch mehr und mehr den Glauben an die Unsterblichkeit aufgegeben.

stus, den Überwinder des Todes. Mit diesem Glauben, daß der Tod, durch den er hindurchmuß, schon besiegt ist durch den, der selbst hindurchgegangen ist, läßt er sich steinigen.

*

Die Antwort auf die Frage: «Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten im Neuen Testament» ist somit eindeutig. Die Lehre des großen Sokrates, des großen Plato läßt sich mit derjenigen des Neuen Testaments *nicht in Einklang* bringen. Daß ihre Person und auch ihr Verhalten dem Tode gegenüber trotzdem von Christus her *gewürdigt* werden kann, ließe sich — auch abgesehen von dem Versuch, den christliche Apologeten im 2. Jahrhundert gemacht haben — vom Neuen Testament her zeigen. Doch dies ist eine Frage, mit der wir uns hier nicht zu befassen haben.

Basel. *Oscar Cullmann.*