

Erlösung und Auferstehung

Diese Studie will sich darauf beschränken, die wesentlichen Zusammenhänge hervorzuheben, welche im Neuen Testament die beiden großen theologischen Begriffe Erlösung und Auferstehung miteinander vereinen. Es ist unmöglich, a priori eine Definition der beiden zu geben, da dies gerade aus der Analyse der Beziehungen, die sie eng verbinden, erreicht werden kann.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Begriff der Auferstehung sich in unserer westlichen Theologie in beunruhigendem Maße verflüchtigt hat. Daraus hat sich auch eine Verengung des Gedankens der Erlösung ergeben, die fast ausschließlich auf die sittliche Dimension des Menschen eingeschränkt wurde, die man vom zeitlichen und räumlichen Zusammenhang, in dem sich die Geschichte der Menschheit unweigerlich vollzieht, absonderte.

Diese Verfinsterung des Auferstehungsbegriffes im Bereich der Erlösungstheologie hat gewisse individualistische und spiritualistische Mystiken und Aszetiken entstehen lassen, die der alten platonischen Tradition näher stehen als der neutestamentlichen Soteriologie, welche gänzlich auf der Voraussetzung der leiblichen Auferstehung Christi und der künftigen Auferstehung der Menschen aufbaut.

Die Vernachlässigung dieses wesentlichen «anastasischen» Elementes der Erlösung Christi hat das Christentum als eine Fluchtreligion erscheinen lassen, die den Werten der Erde feind ist und dem machtvoll höhersteigenden Rhythmus der Geschichte der Menschheit fremd, wenn nicht gar hemmend gegenübersteht.

Das neutestamentliche Material ist unermesslich. Ich will daher nur die großen Texte unterstreichen, in denen beide Wirklichkeiten, die Erlösung wie die Auferstehung, in einer dialektischen Beziehung untrennbar vereint erscheinen.

I. Paulinische Texte, in denen das Blut Christi als sühnend-reinigendes Element und die «Hingabe» Christi als Sühnopfer – wahrhaftes «Kippur» – zur Vergebung der Sünde dargestellt ist

Von der Gegebenheit des Erlösungstodes ausgehend entwickelt sich der paulinische Gedanke in gerader Richtung. Er stellt uns diesen Tod Christi als «Sühnopfer» im Rahmen des jüdischen Rituals dar.

Auf diesen Begriff des Sühnopfers beziehen sich alle Texte, in denen von der reinigenden Kraft des Blutes Christi die Rede ist (Röm 3, 25; 5, 9; Eph 1, 7; Kol 1, 20).

In den gleichen ideologischen Zusammenhang sind alle Stellen einzuordnen, die vom Tode Christi als einem Opfer sprechen, dessen Opfergabe Christus selber und dessen Wirkung die Vergebung der Sünden ist (Eph 5, 2. 25. 26; 1 Tim 2, 5–6; Tit 2, 14; Gal 2, 20; Gal 1, 4; Röm 8, 32).

Aus dieser ersten Reihe von Texten schließen wir eindeutig, daß Paulus an das levitische Ritual der «Sühne durch das Blut» denkt. Der Gebrauch des Begriffes *ἱλαστήριον*, mit dem die LXX das hebräische «kipper» für gewöhnlich übersetzt, bringt uns auf den wahren Weg des paulinischen Denkens. Um es richtig zu verstehen, müssen wir hervorheben, was Wort und Begriff «kipper» und «Blut» für das levitische Ritual tatsächlich bedeuteten.¹

Die Grundidee der rituellen Sühne, wie sie im Verb «kipper» zum Ausdruck kommt, ist die eines spezifischen konkreten Ritus, des Sühneopfers, das Sünde und Unreinheit abwischt, um Personen und Sachen jenen besondern, Gott wohlgefälligen Zustand zu geben (oder wiederzuschicken), der sie mit dem Göttlichen verbindet.

Wir gehen vom Grundtext im 17. Kapitel Leviticus aus, der ausdrücklich auf den reinigenden Gebrauch des Blutes hinweist und dafür den Grund angibt:

«Denn das Leben des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, um euer Leben zu reinigen; denn das Blut reinigt gerade, insofern es Leben ist (y^ekapper)...» (Lev 17, 11; cf. Lev 17, 10 bis 14; Gn 9, 4; Dt 12, 13).

Wie wir sehen, handelt es sich nicht um das Blut in seiner materiellen Hinsicht, sondern insofern es Lebensträger ist: der Ausdruck «dāmō bnaphschō» ist vielleicht eine durch ein «wesentliches b»² verbundene Apposition; auf jeden Fall erscheinen «nephesch» und «dam» aufs engste vereint.

Bei den Semiten war das Blut das Element, das man in erster Linie als belebend, als Träger und Prinzip des Lebens betrachtete. Parallel dazu brach sich eine andere Auffassung Bahn, die das Lebensprinzip in der Atmung, im Hauch oder «nephesch» sah, wie sich aus einigen mesopotamischen Mythen über die Erschaffung des Menschen und der biblischen Erzählung selber ergibt. Beide Strömungen fanden bald einen Konvergenzpunkt: das Blut ist nicht als solches, sondern als Träger des luftförmigen Lebenselementes («nephesch») Prinzip des Lebens; mit andern Worten, es handelt sich um den Dampf, der aus dem warmen Blut aufsteigt.

Um diesen reinigenden Charakter des Blutes «insofern es Leben ist» richtig zu verstehen, erinnern wir uns an die Beharrlichkeit, mit der die Priestergesetze alles als unrein erklären, was mit den Toten und Leichnamen in Berührung kommt (Num 19, 11f.; 19, 2–10; Lev 21, 11f.).

Die tiefe Bedeutung dieser Ritualgebräuche liegt in der Achtung, die die Menschen des A. T. dem Tod entgegenbrachten. Für sie gab es, wie J. Pedersen sagt³, ein Reich des Todes, das in das Leben einbricht. Alles, was einen Angriff und eine Bedrohung des Lebens bildet – die Wüste, das Meer, die Sünde, die Krankheit, das Chaos, die Finsternis – wird mit dem Tod in Beziehung gebracht, der gewissermaßen die feindliche Wirklichkeit bleibt und schließlich vernichtet werden wird. Mit den übrigen semitischen Völkern bekennt Israel den Glauben an den schicksalhaften, unausweichlichen Charakter des Todes, der in einem Satz des Gilgameschepos seinen klassischen Ausdruck gefunden hat: «Als die Götter die Menschheit schufen, bestimmten sie der Menschheit den Tod zu; das Leben aber behielten sie in ihren Händen.» Dieser Gedanke vom Leben, das in seiner Fülle nur der Gottheit zukommt, ist vom jahwistischen Hagiographen in seiner Gleichniserzählung vom Baum des Lebens dargestellt wor-

den. Der Mensch hat nie von diesem Baum gegessen; erst nachdem er das göttliche Gebot übertreten und vom Baum der Erkenntnis gegessen, wird ihm der Zutritt zum Baum des Lebens verwehrt. Hätte der Mensch nicht gegen das göttliche Verbot gehandelt, so hätte Gott zu seiner ursprünglichen Natur eine Gnade hinzugefügt und ihm erlaubt, vom Baume des Lebens zu essen. Durch seinen Ungehorsam hat sich der Mensch dieser Möglichkeit endgültig beraubt: er wird sterben, und der Tod erhält für ihn den Charakter der Strafe.⁴

Das Leben ist eine Gabe Gottes, eine Gnade, die er in ganzer Fülle denen gewährt, die ihn lieben und ihm gehorchen. Daher treffen wir in den Büchern des A. T. regelmäßig die Auffassung, der Mensch erhalte im Verlauf seines Lebens von Gott seine Belohnung, und gerade ein langes Leben sei eine Belohnung für die Gerechten. Daraus erklärt sich die Verwirrung, die der gewaltsame, verfrühte Tod eines gerechten Menschen hervorrief. Er schien die göttliche Gerechtigkeit in Zweifel zu ziehen.

Dadurch reifte im Denken der Israeliten allmählich der Glaube an eine künftige Auferstehung heran, durch die sich der «lebendige Gott» (Num 14, 28; 2 Kg 2, 2; Jer 10, 10; Ez 20, 31; 33, 11) den «Mächtigen des Todes» und des «Scheol» gegenüber Genugtuung verschafft. Anfänglich spricht man von zwei Menschen, die der Gewalt des Todes entzogen wurden: Henoch, der zum Lohn für seine Gottesfurcht «entrückt» wurde, «weil er mit Gott wandelte» (Gen 5, 24), und der Prophet Elias, das Urbild der Gerechtigkeit und Unbeflecktheit (2 Kg 2, 1–11). Jahwe, der «lebendige Gott», konnte in seiner Tätigkeit als Schöpfer des Lebens nicht durch den Tod eingeschränkt werden; daher bekundete er von Zeit zu Zeit diese Macht, in dem er Tote zum Leben zurückrief. Das A. T. berichtet drei Fälle der Rückkehr zum Leben (1 Kg 17, 17; 2 Kg 4, 29; 13, 21); bei allen dreien handelt es sich um Leichen, die von Jahwe selbst zum Leben zurückgerufen wurden; der Prophet war das bloße Werkzeug (1 Kg 17, 21). Die Idee von der Auferstehung des Volkes war vertrauter (Os 6, 1–12). Noch bezeichnender ist der Text Ez 37; denn es scheint sich dabei nicht nur um die gemeinschaftliche Auferstehung des Volkes zu handeln, sondern um die der Toten. Die Frage: «Werden diese Gebeine wieder aufleben?» «Herr, du weißt es» drückt einen Zweifel aus, der im unbestrittenen Fall der nationalen Wiederherstellung ausgeschlossen war. Andererseits werden die Toten «ha-rugim»

genannt: die, welche getötet worden sind (37,9); dieser Gedanke entspricht dem, was Daniel später über die Martyrer sagen wird: sie werden die ersten sein, die in den Genuß der Auferstehung gelangen.⁵

Gleicherweise scheint der Gedanke, David sei ins Leben zurückgekehrt, dem wir bei Ez 34,23 und 37,24 begegnen, die Idee einer Auferstehung des Königs als Vorwegnahme der Auferstehung der Massen zu begünstigen.

Das Musterbild von Tod und Auferstehung erscheint in der Gestalt des Gottesknechts, besonders im Bekenntnis des Volkes: «Wir dachten, er sei von Gott geschlagen...» (Is 53,4). Die Auferstehung des Knechtes erscheint auf jeden Fall als außerordentliches Begebnis, das einem Menschen nur als Ausnahme zuteil werden konnte. Treffend bemerkt aber E. Jacob⁶, daß im A. T. alle außergewöhnlichen Eingriffe Gottes, wie beim Propheten- und beim Priestertum und ganz allgemein bei der Erwählung, eine Neigung haben, vom Besondern ins Allgemeine überzugehen. So erwarb auch die Auferstehung um so mehr Allgemeincharakter, als sie sich als die einzige Lösung des Problems der Belohnung für die Schwierigkeiten darstellte, die mit diesem Dogma in immer wachsendem Maße verbunden waren. Endlich wird die Auferstehung als Lösung des Belohnungsproblems zum festen Dogma, wie es sich in 2 Makk 7,22 und Dan 12 zeigt.

Nun können wir die Bedeutung des Ritus der Sühne durch das Blut besser begreifen. Das Blut reinigt und sühnt durch das Leben, das in ihm ist; bei der Berührung durch das «Leben» (Blut) verschwindet der «Tod» (Sünde). Das größte positive Element, das Gott in die Schöpfung gelegt hat, schafft alles Negative weg, das die menschliche Gebrechlichkeit aufhäuft.

Man glaube aber deswegen nicht, der Sühneritus habe die bloß negative Bedeutung gehabt, zu reinigen, die Sünde (Tod) zu entfernen. Nein, ihm war letztlich ein offensichtlich positiver Charakter eigen: das Blut schafft nicht nur das Übel weg, sondern vereinigt auch mit dem Quell alles Guten, oder genauer, es verstärkt mit neuem Leben eine schwach gewordene Verbindung. In diesem Sinne finden wir es auch als bedeutsamen Gebrauch beim Bundesschluß: gerade als Lebenselement wurde das Blut als Sinnbild verwandt, das die Partner vereinigte und dem gegenseitigen Vertrag gewissermaßen Kraft verlieh.

Das Blut Christi als Reinigungselement in den paulinischen Texten

Kehren wir nun zu den paulinischen Texten zurück. Wir übergehen seine eingehende Exegese, die wir hier nicht darlegen können, und halten uns beim Ergebnis seiner eindringlichen Aussagen auf. Paulus gebraucht in reichem Maße die ganze Terminologie der Sühne durch das Blut, wie sie das jüdische Rituale bot, und wendet sie auf Christus an.

Das Blut Christi hat die gleiche Bedeutung wie das Blut der Sühneriten: 1. negativ: es schafft die Sünde weg (Röm 3,25; Eph 1,7); 2. positiv: es vereint wiederum, was getrennt war (Eph 2,13), erneuert den Bündnisfrieden (Kol 1,20), verleiht die Sicherheit der Rechtfertigung (Röm 5,9).

Dieser doppelte Wert des Blutes Christi ist der einzige, der ihm in den Texten der ersten Gruppe, in denen besonders von seinem Blut die Rede ist, ausdrücklich zugesprochen wird.

Ebenso wird in der zweiten Gruppe von Texten, die vom Tode Christi als Opfer spricht, als Ergebnis seiner Wirksamkeit *immer* und *ausschließlich* der gleiche Inhalt genannt: die negativ-positive Reinigung der Gläubigen (Gal 1,4; 2,20; Röm 8,32; Eph 5,25 f.; 1 Tim 2,5-6; Tit 2,14).

Infolgedessen besteht der erlösende, reinigende, soteriologische Wert des Todes Christi für Paulus genau in der Tatsache, daß das Blut Christi Träger und Spender des Lebens, des wahren und einzigen Lebens ist, das in sich die doppelte Hinsicht der «Vergebung der Sünden» und der «Auferstehung» einschließt.

Erinnern wir uns nun, daß der Seinsgrund des Reinigungswertes des Blutes genau in der «nephesch», im Lebensatem des noch warmen, eben erst vergossenen Blutes lag. Daher mußte jedesmal ein Tier geopfert werden, um für den Reinigungsprozeß sogleich sein warmes, noch lebensvolles Blut gebrauchen zu können. Geronnenes, kaltes, trockenes Blut, dem die «nephesch» nunmehr fehlte, war kein lebensvolles Element mehr, das reinigen konnte, sondern gehörte schon viel mehr dem Tod und der Verwesung an.

Erst aus dieser Sicht heraus werden wir mit Recht annehmen dürfen, daß Paulus, wo er von der dauernden Reinigungskraft des Blutes – des Todes – Christi spricht, nicht an ein totes Blut denken kann, das einem für immer im «Scheol» versunkenen Tod angehört, sondern im Gegenteil an ein stets warmes, lebendiges und lebenspendendes Blut, an einen überwundenen Tod, an eine Wieder-

geburt aus der eigenen Asche. Für die Mentalität eines Juden ließ sich der Tod an sich nicht als belebendes Element denken, außer eben insofern er sich in paradoxer Weise selber verneint. Als Element der Reinigung und Erneuerung konnte er nicht den *Tod-Tod* ansehen, sondern nur den *Tod-Leben*.

II. Christus Hoherpriester und Opfer im Rahmen einer himmlischen Liturgie

Diese Folgerung, die wir aus der paulinischen Sicht des Opfertodes Christi herauszuheben wagen, finden wir in den späteren neutestamentlichen Schriften ausdrücklich formuliert: im Hebräerbrief, den Schriften des Johannes und der Apokalypse.

1. Der judenchristliche «Midrasch» des Hebräerbriefes

Der Hebräerbrief vereint in sich die doppelte Dimension der Linie des paulinischen Denkens und eines judenchristlichen «Midrasch» über den Priestercharakter Jesu und den Opferwert seines Todes. So wird, wie wir sogleich sehen werden, in diesem Brief ausdrücklich gesagt, daß das Blut Christi einen unvergänglichen Reinigungswert hat, *weil es das Blut eines Auferstandenen ist*.

Der Verfasser zeigt sein größtes Interesse daran, Christus als einzigen, wahren Hohenpriester darzustellen. Zu diesem Zweck dreht sich seine ganze Argumentation um den großen priesterlichen Ritus des «Yôm Kippur». Der Mittelpunkt seiner Darlegung findet sich in der triumphalen Stelle 9,11–14:

«Christus ist als Hoherpriester der endgültigen Güter gekommen: sein Tempel ist größer und vollkommener, nicht von Menschenhänden gemacht, d. h. nicht von dieser geschaffenen Welt. Er verwendet nicht Blut von Ziegenböcken oder Kälbern, sondern sein eigenes. So ist er ein für allemal ins Heiligtum eingetreten und hat ewige Befreiung erlangt. Wenn das Blut von Ziegenböcken und Stieren und das Bestreuen mit der Asche eines Kalbes die Kraft haben, Unheilige zu heiligen und ihnen äußere Reinheit zu verleihen, um wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich in der Kraft des ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat, fähig sein, unser Gewissen von den toten Werken zu reinigen und zur Verehrung des lebendigen Gottes zu bringen.»

Der Vergleich stützt sich auf einen scharfen «a fortiori»-Gegensatz, der vom Geringeren auf das Höhere, vom Vorbild auf das Urbild schließt.

Erster Gegensatz: Das große Heiligtum, in dem sich das Sühnopfer Christi vollzieht, ist der Himmel. «Denn Christus trat nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum, ein Vorbild des wahren, ein, sondern in den Himmel, um nun zu unsern Gunsten in Gottes Gegenwart zu erscheinen» (9, 24).

Zweiter Gegensatz: Der Hohepriester verwandte bei seinem Sühneritus «fremdes Blut» (9, 25: ἐν αἵματι ἀλλοτριῷ); Christus gebraucht «sein eigenes Blut» (1, 12: διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος). Dieser Gegensatz ist um so schärfer, als das vom jüdischen Hohenpriester verwandte «fremde Blut» das Blut von Tieren war (9, 13).

Dritter Gegensatz: Hohepriester mußte es bei den Juden viele geben, weil sie sterblich waren. Christus dagegen «bleibt für immer»; er ist auferstanden, hat den Tod endgültig überwunden «und ist im Besitze eines ewigen Lebens, um sein Priestertum zugunsten der Gläubigen auszuüben» (7, 23–25).

Vierter Gegensatz: Für das Sühnopfer mußte man jedesmal ein *neues Opfertier* suchen; beim Opfer Christi ist die Opfergabe er selber mit seiner fort-dauernden Kraft (9, 25–28; 10, 11–17), da es sich um ein immer lebendes Opfer handelt, «das zur Rechten Gottes sitzt» (10, 12).

Zusammengefaßt: das Sühnopfer Christi besitzt seine Gültigkeit dank allem, was es in all seinen Elementen an Lebendigem, Ewigem gibt: ein lebendiger Hoherpriester, Sieger über den Tod; eine stets lebendige Opfergabe mit lebensvollem, warmem Blut voll ewig reinigender Fähigkeit; und ein dauerndes, endgültiges Heiligtum, der Himmel selber.

Wie wir sehen, ist aus dieser Sicht eine soteriologische Wirksamkeit des Todes – des Blutes – Christi in Trennung (und Zusammenhanglosigkeit) von der Auferstehung undenkbar: das blutige Opfer Christi hat reinigenden Wert, weil es das Opfer eines Auferstandenen ist.

2. Die johanneischen Schriften

Auf der gleichen Linie entwickelt sich, so glauben wir, die Christologie des Johannes. In all seinen Schriften erscheint das Bemühen, in den kleinsten Einzelheiten des Daseins und der Tätigkeit Jesu einen wenn auch zuweilen verborgenen Widerschein der göttlichen «doxa» zu entdecken.

Für Johannes ist das Leben die Auferstehung. Die Gestalt des auferstandenen Christus beherrscht seine ganze großartige Auffassung. Man möchte

sagen, Johannes' Absicht sei, den Schatten der Auferstehung hinter allem Geschehen des irdischen Daseins Jesu erscheinen zu lassen.

Schon von Anfang an wird die Auferstehung als das große «Zeichen» seiner messianischen Autorität dargestellt (Jo 2, 18–22).

Im Gespräch mit Nikodemus, in dem sein Tod ausdrücklich als eine «Erhöhung» (3, 14) bezeichnet wird, beginnt Jesus mit der Darstellung seiner «Auffahrt in den Himmel» (3, 13) als des wahren Sinnes und der Rechtfertigung seiner Todes-Verherrlichung; ein Tod, der nicht in ein «verherrlichtes» Leben ausmünden würde, könnte nicht «Erhöhung» genannt werden.

Im Gleichnis vom guten Hirten spricht Jesus von seinem Tode als dem wahren Unterscheidungszeichen für die Echtheit seiner Sendung. Trotzdem macht er am Ende – um nicht glauben zu lassen, sein Tod sei eine Niederlage, ein «Tod-Tod» – eine klare Anspielung auf seine Auferstehung: «Ich gebe mein Leben, um es wieder an mich zu nehmen. Niemand nimmt es mir: ich gebe es von mir aus. Ich habe die Macht, es zu geben und habe die Macht, es wieder zu nehmen» (Jo 10, 17–18). Das Leben hingeben (*τιθέναι τὴν ψυχὴν*) ist ein Sonderausdruck des hl. Johannes (10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38; 15, 13; 1 Jo 3, 16). Er kann dem rabbinischen «masar naphschô» (cf. «masar 'atmô l'mitah», «sich dem Tode übergeben») entsprechen; wahrscheinlicher ist es eine Variante zu *διδόναι τὴν ψυχὴν* mit der Absicht, die Freiheit Jesu im Sterben zu unterstreichen.⁷ Mit andern Worten: Wäre Jesus im Tode versenkt geblieben, ohne die Möglichkeit, von sich aus wieder aufzutauchen, so wäre sein Tod eine Niederlage gewesen, ein Sieg der fremden Mächte über ihn, kein «Erhöhungstod». Dies war er einzig, weil er in die Auferstehung ausmündete.

Mit womöglich noch größerer Klarheit ist die gleiche Idee 12, 23–24 ausgedrückt. Hier ist von seinem Tode als «Verherrlichung» die Rede: «Es kommt die Stunde der Verherrlichung des Menschensohnes»; danach wird im Gleichnis vom Weizenkorn wiederum im Vorbeigehen eine Deutung ausgeschaltet, die aus dem Tod eine Niederlage machen möchte: das Weizenkorn stirbt, aber nicht, um für immer in der Scholle zu versinken und zu verwesen, sondern um in einem strahlenden, lebendigen Keimen aufzusprießen. Der Tod Jesu ist «Verherrlichung», weil er ein Schritt zur Fruchtbarkeit des in der Auferstehung wiedererlangten Lebens ist. Dieses Bild vom Samenkorn hatte auch

Paulus verwendet, um die eschatologische Auferstehung zu erklären (1 Kor 15, 36–37. 42–44).

Endlich versteht man aus dieser Sicht vollkommen die Vereinigung zweier Gespräche, die Jesus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten, beim Abendmahl am Vorabend seines Leidens und beim Abschiedsmahl am Tage der Himmelfahrt (Apg 1, 4) hielt, und die Johannes in den Kapiteln 13 und 14 bewußt verschmolzen hat. Es liegt ihm daran, den Tod und die Erhöhung Jesu als Ganzes darzustellen, weil eben der Tod kein Ziel, sondern ein Übergang zum Leben war, ein «Übergehen von dieser Welt zum Vater» (13, 1).

Die interessanteste Stelle für unsere Auffassung ist die Rede vom Lebensbrot im 6. Kapitel des Evangeliums. Jesus ist gerade deshalb das «Brot des Lebens» (6, 35. 48), das «lebendige Brot» (6, 41. 51), weil er die Macht hat, die, welche es essen, zum ewigen Leben zu bringen, und das ist nichts anderes als zur Auferstehung (6, 39. 40. 55).

Die Juden ärgern sich zweifach über diesen Anspruch Jesu. Erstens (6, 41f.) sehen sie in Jesus einen Mann niedriger Herkunft und nicht göttlicher Abstammung, wie er behauptete. Und zweitens (6, 61–63) schien es ihnen für ihre Würde «beleidigend» (*σκληρός*), daß sie die «Reinigung», das Ergebnis des Opfers, durch das «Fleisch» erhalten sollten.

Tatsächlich machte Jesus eine klare Anspielung auf die Feier seines Opfertodes in der Eucharistie, wie uns das «Logion» bei Lukas und Paulus berichtet (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 26). Die Ausdrücke haben deutlichen Opfercharakter; die doppelte Bedeutung des *δίδομι* («verteilen» und «dem Tod übergeben») ist ein typisch johanneischer Zug.⁸ Die Präposition *ὑπέρ* mit Genetiv hat durch die Schriften des Johannes hin den Sinn des Opfers: «sterben für» (10, 11. 15; 11, 50f.; 11, 52; 15, 13) und mit einem opfertechnischen Ausdruck, der sich auf seinen Tod bezieht, in 17, 19: *ὑπέρ πάντων ἐγὼ ἀγαπῶ ἐμαυτόν*.

Die Juden hatten vollkommen verstanden, daß Jesus sagen wollte, sein in seinem Tod als Opfer dargebrachtes «Fleisch» werde für immer eine sühnende Wirkung besitzen. Das war für israelitische Ohren einfach unverständlich und unerträglich. Wie wir gesehen haben, liegt es Johannes daran, den «kenotischen» Gegensatz des «Fleisches» Christi zur «doxa», die auf die taktische, zeitliche Demut und Niedrigkeit dieses «Fleisches» hereingleuchtet, hervorzuheben. Auch hier kommt das Mißverständnis der Gesprächspartner (und Leser)

zum Vorschein: ein «Fleisch», das nur geopfertes und in der Niederlage des Grabes versunkenes «Fleisch» wäre, könnte nicht Werkzeug des Lebens sein. Das geopfert Tier «reinigte» eben durch das noch warme «Blut», das den Lebensodem noch besaß.

Jesus anerkennt die Schwierigkeit, stellt aber die Voraussetzung in Abrede: «Ihr nehmt hieran Anstoß? Und wenn ihr nun den Menschensohn wieder dorthin hinaufsteigen seht, wo er zuvor war?» (6,62). Wiederum die gleiche Idee: das geopfert «Fleisch» des Menschensohnes ist der Niederlage des Todes entrissen worden und wieder zu einem unvergänglichen Leben gelangt. Mit andern Worten: der Tod ist «Verherrlichung», weil er in die Auferstehung und Himmelfahrt ausmündet.

«Der Geist gibt das Leben; das Fleisch bringt keinen Nutzen» (6,63). Wir glauben, der Sinn dieses Satzes ergebe sich nur im exegetischen Zusammenhang, den wir hier untersuchen.

Das Binom «Geist–Leben» ist im A. T. sehr häufig. Gott ist der einzige «Lebenspender»: er gießt den Dingen das Leben durch seinen «Hauch–Geist» ein («*ruħ*», *πνεῦμα*, *πνοή*: Gen 2,7; 6,3.17; 7,15 usw.). Trotzdem glauben wir, Johannes sei hier direkt von einem christlichen Klischee abhängig, das wir in 1 Kor 15,45 schon vollkommen gezeichnet vorfinden: «Der erste Mensch Adam erhielt ein vergängliches Leben, während der letzte Adam dagegen einen Geist, der Leben spendet, erhalten hat.» Der Gegensatz, den Paulus hervorheben will, ist klar: Adam – der «Mensch» – gibt ein kurzes, vergängliches Leben weiter; Christus gibt die sichere Hoffnung der endgültigen Wiedererlangung des Lebens in der Auferstehung: «Und wenn durch den Menschen der Tod gekommen ist, so ist durch den Menschen auch die Auferstehung der Toten gekommen; denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle das Leben wiedergewinnen» (1 Kor 15,21–22). Diese «Wiedergewinnung des Lebens» ist nach dem ganzen nähern Zusammenhang die eschatologische Auferstehung. Adam wurde als Besitzer eines vergänglichen Lebens geschaffen; dieses konnte er seinen Nachkommen weitergeben, die infolgedessen «irdische Lebensträger (1 Kor 15,47–49) waren, «Leiber mit vergänglichem Leben» (1 Kor 15,44), mit einem Wort, einfach «Fleisch und Blut» (1 Kor 15,50).

Christus dagegen ist viel mehr als dies und war es auch, als er sich in der Gestalt des «Fleisches» zeigte: er ist ein «Geist, der Leben spendet»

(*πνεῦμα ζωοποιόν*), Besitzer des göttlichen Hauches, der wieder auferweckt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es daher unverstänlich, von einem leiblichen Christus zu sprechen, der im «Scheol» versenkt und vom Tode beherrscht wäre. Christus–Leib, Christus–*ψυχή* kann nicht der Anti-Adam sein; das muß der Christus–*πνεῦμα* sein, der belebte und belebende, nach dem glücklichen paulinischen Ausdruck: «Der auferstandene Christus, die Erstfrucht der Entschlafenen» (1 Kor 15,20). Es besteht daher eine enge Beziehung zwischen der Auferstehung und dem «Geist, der Leben spendet». «Fleisch und Blut» können das Reich Gottes nicht erben, oder, wie Paulus selber ausdrücklich bemerkt: «Die Verwesung erbt die Unverweslichkeit nicht» (1 Kor 15,50). Wenn das «Fleisch» nicht aus seiner eigenen Sphäre heraustritt, ist es bloße «Verwesung»; durch das, was an ihm sterblich ist, gehört es zur feindlichen Front – zum Tod, dem «letzten Feind» (1 Kor 15,26) –; ist auch dieser zerstört, so wird man die Kunde vom endgültigen Sieg ausrufen können.

Kehren wir zu Jo 6,63 zurück. Wir sahen, daß *ζωοποιεῖν* «wiederaufwecken» bedeutet. Dieses Verb erscheint beim hl. Johannes nur noch einmal (5,21) mit der klaren Bedeutung des Wiedererweckens, da es als Parallele zu *ἐγείρειν τοὺς νεκρούς* gebraucht wird. Überdies wird in der ganzen Rede über das Lebensbrot von der wiedererweckenden Kraft desselben (6,40,50,52), des Fleisches und Blutes des Menschensohns (6,55), gesprochen.

Es ist daher natürlich, daß ums Ende des ersten Jahrhunderts, als die Christen daran gewöhnt waren, das «Fleisch» als Element der Verwesung und des Todes, den «Geist» als alleinigen Führer zum Leben zu betrachten, der hl. Johannes daran dachte, eine Schwierigkeit zu lösen, die von selber auftrat. Jesus hatte gesagt, sein Fleisch und sein Blut seien durch das Sühnopfer Quelle des Lebens und der Auferstehung. Wie kann das «Fleisch» das «Leben», die «Auferstehung» hervorbringen? Jesus anerkennt die Schwierigkeit, stellt aber die Voraussetzung in Abrede: einzig der Geist, das *πνεῦμα* kann das Leben geben; das «Fleisch» allein könnte nichts bringen, wenn es nicht durch den Geist belebt worden wäre.

«Die Worte, die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben.» Johannes denkt jetzt nicht an «Christus–Fleisch» als «Wort Gottes» (Jo 1,1–14) oder «Wort des Lebens» (*λόγος τῆς ζωῆς* 1 Jo 1,1), sondern bezieht sich auf die Rede, die er gehalten

(*θήματα*), deren Thema eben das Binom «Geist–Leben» gewesen war.

Das ist, wie wir gesehen haben, das große Anliegen des hl. Johannes: Christus als den Sohn Gottes darzustellen und von dieser Höhe aus auch sein irdisches und «fleischliches» Leben zu erhellen. Das «Fleisch» Christi ist mehr als «Fleisch»; es ist «Geist, der Leben spendet», es ist der auferstandene Sohn Gottes, der zur Rechten Gottes sitzt, in einem Wort, der «Verherrlichte, Erhobene».

Nun besitzt die Rede vom Lebensbrot unzweifelhaft einen Hintergrund sakramentaler Bedeutung⁹ und eine klare Anspielung auf die dauernde soteriologische Wirksamkeit des Abendmahls als «Gedenkfeier des Todes des Herrn bis zu seiner Wiederkehr» (1 Kor 11, 26). Johannes will demnach die «doxa» des geopferten Christus machtvoll unterstreichen. Das ist kein bloßes, geopftes und in ewigen Tod versenktes «Fleisch», sondern ein durch die «doxa» der Auferstehung verherrlichtes, dem unaufhörlichen Leben wiedergegebenes und mit einem «belebenden Hauch» begabtes «Fleisch».

Die gleiche Idee wird ohne Allegorie und typologische Umschreibungen in 1 Jo 1, 7 klar und deutlich ausgedrückt: «Das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde.» Es handelt sich hier nicht um die Vergangenheit, um den einzigen Augenblick des Todes Jesus auf dem Calvarienberg, sondern um eine gegenwärtige, dauernde Wirklichkeit. Daher wird alsbald «expressis verbis» diese Gegenwart und Unvergänglichkeit des «sühnend-reinigenden» Wertes des Blutes Christi ausgesprochen: «Wenn jemand sündigt, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus den Gerechten; er ist die Sühne (*ἱλασμός*) für unsere Sünden, und nicht nur für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt» (2, 1–2). Die Parallele mit dem Hebräerbrief ist eindrucksvoll: hier wird zweifelsohne wie dort Jesus als ewiger Hoherpriester und ewiges Opfer im himmlischen Heiligtum dargestellt, «von wo er immerdar die retten kann, die sich durch ihn Gott nähern, da er immer lebt, um für uns einzutreten» (Hebr 7, 25).

Johannes mündet also in die gleiche Opferauffassung des Todes als Auferstehung Christi ein, die wir in den paulinischen Schriften und im jehesuanischen «Midrasch» des Hebräerbriefes gesehen haben:

1. Christus ist der Hohepriester, der ein Sühnopfer (*ἱλασμός*) vollzieht (1 Jo 2, 2).

2. Er ist selber Opfergabe dieses Opfers, da das Werkzeug der Sühne sein Blut ist (1 Jo 1, 7).

3. Der Sinn dieses Sühnopfers ist einzig die Reinigung (*καθαίρει*) (1 Jo 1, 7).

4. Der Gegenstand dieser «Reinigung» ist zweifach:

A. Die «Sünde» (1 Jo 1, 7; 2, 1–2);

B. Der «Tod» (Jo 6, 55. 64).

5. Die soteriologische Wirkkraft dieses Opfers stammt nicht aus dem negativen, dem «Todes»-Aspekt, sondern von der positiven Seite, der «Verherrlichung» Jesu, der in seiner Funktion als ewiger Hoherpriester wirklich und auf immer lebendig ist.

In einem Wort: es ist genau der Priester Christus, der Erlöser der Menschheit, der in der Glorie der Auferstehung andauernd vermittels seines lebendigen und ewigen Blutes die «Sühne–Reinigung» verwirklicht.

3. Die Apokalypse

In der Geheimen Offenbarung finden wir diese Schau des glorreichen Erlösers schon vollständig aufgenommen.

Schon im Briefgruß wird Jesus Christus als «der getreue Zeuge, der Erstgeborene der Toten» dargestellt, «der uns liebt und uns mit seinem Blute von unsern Sünden befreit und uns zu einem Reich, zu Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht hat» (Apk 1, 5–6).

1, 18 stellt sich Jesus selber vor als «der Lebendige: und ich war tot, und siehe, ich bin lebendig für immer und besitze die Schlüssel des Todes und des Hades». Jesus ist der «Lebendige», besitzt das Wesensattribut dessen, der sich auf vielen Seiten des Alten und Neuen Testaments «der lebendige Gott», «ich bin der, der lebt» nennt (cf. Apk 10, 6; Jo 5, 26; 11, 25; 14, 6). «Und gerade weil er «der Lebendige» ist, besitzt Christus alle Gewalt über die Auferstehung. Zwar ist er durch den Tod gegangen (geschichtliche Zeit, ein Augenblick in seinem Dasein): diesem provisorischen Ereignis steht ein dauerndes, ewiges Sein gegenüber: das Leben ohne jedwede Beschränkung, das Leben in Gott, wie der hl. Paulus schreibt (Röm 6, 9–10). Dieser persönliche Sieg über den Tod setzt ihn in Besitz einer absoluten Herrschaft über den Tod, der andererseits als der letzte Feind der Menschen (1 Kor 15, 26) und über den Hades, die Personifikation des Todes (6, 8; 20, 13–14) dargestellt wird.»¹⁰

Dieser Besitz der Schlüssel des Todes und des Scheol war im Judentum einzig Gott vorbehalten. Gott ist der Wiederbeleber der Toten (Berak. 8 b

usw.). Er allein kann auferwecken; denn nur er besitzt den Schlüssel zu den Gräbern für die Auferstehung der Toten und gibt ihn an niemand ab. Ihm werden alle Taten zugeschrieben, die die Auferstehung bewirken. Einen Augenblick trat er ihn an Elias ab, und deswegen sollte der Prophet bei der Endauferstehung eine Rolle spielen.¹¹

Im 5. Kapitel wird eine glänzende Epiphanie des auferstandenen Lammes geschildert. Christus «hat gesiegt» (5, 5): dieser Sieg gibt ihm das Recht, die Rolle zu öffnen und anzusehen, d. h. deren Inhalt zu lesen, zu offenbaren und zu verwirklichen: als Mittler der Pläne Gottes (Eph 1, 10–13) muß er sie auch ausführen. Er hat gesiegt: das Verb steht im *tempus historicum*, das einen zeitlichen Augenblick bezeichnet. Wenn er sich zur himmlischen Tätigkeit Gottes gesellt, tut er es als das geöffnete Lamm und bringt dabei charakteristische Züge zum Ausdruck.

Erstens erscheint es als «geschlachtet» (5, 6), obwohl lebendig; im Evangelium des hl. Johannes zeigt der Auferstandene seine Narben (Jo 20, 27); hier in der Apokalypse nennt er sich selber (1, 18): «Der tot war und in Ewigkeit lebt.» Die Zeichen des Todes, die das Lamm trägt, sind mehr als stets sichtbare Narben; sie weisen auf die unbeschränkte Fortdauer seines Opfers hin (Hebr 9, 14). Das Lamm ist voll lebendiger Kraft: es hat «sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind, die der ganzen Erde geschickt werden» (5, 6), d. h. den siebengestaltigen göttlichen Geist, den der Messias besitzt (Is 11, 1–2).

In den Hymnen auf das Lamm, die nachher folgen (5, 9–10. 12), ist ausdrücklich von einem «Loskauf» die Rede, der durch «den gewaltsamen Opfertod» (*ἐσφάγης*) erfolgte, in dem die Vergebung des «Blutes» möglich wurde, mit welchem die «Losgekauften» ihre Sünden reinigen, um Zutritt zum Bunde mit Gott zu erlangen, so daß sie «Könige und Priester» werden. Diese Vision des glorreichen Lammes entspricht ganz der Schau des glorreichen Priesters im Hebräerbrief außer in einem Punkt: im Hebräerbrief wird die Eigenschaft Christi als Priester unterstrichen, während er in der Apokalypse in erster Linie als die Opfergabe erscheint. Beide Perspektiven fallen jedoch dort in eine zusammen, wo der Priester und die Opfergabe in einer himmlischen Liturgie dargestellt werden. Das Opfer findet im himmlischen Heiligtum statt; alle Epiphanien des Lammes erfolgen in einem wundervollen liturgischen Rahmen mit Hymnen, Weihrauch und Wohlgerüchen.

III. «Biologischer» Sinn der christlichen Moral

Die christliche Moral ist vollständig vom Begriff der Erlösung beherrscht. Je nachdem dieser letztere aufgefaßt wird, wird auch die Richtung und der Inhalt der Anstrengung des Menschen zum Zwecke der Rettung ausfallen.

Eine «Erlösung», die sich nur auf den Kreis des Sittlichen beschränken und die letzte Beziehung mit dem «biologischen» Endtriumph des menschlichen Daseins nicht in sich aufnehmen wollte, würde ohne Zweifel einer introvertierten und evasionistischen Haltung verfallen.

Der hl. Paulus hat diesbezüglich eindeutige Aussagen: wenn die ganze schöne christliche Moral nicht die Gewißheit einer schließlichen Überwindung des leiblichen Todes in sich hätte, so würde er auf sie verzichten und sich einer Ausgleichsmoral epikureischer Prägung verschreiben.

Es seien nur die ausdrucksvollsten Texte hervorgehoben.

A) 1 Kor 15, 16–19. 30–32. 58.

Der Glaube ist für Paulus wie für die Bibel überhaupt eine Lebenshaltung, die den ganzen Menschen erfaßt und wesentlich in der Annahme der Gottesgabe der Rettung besteht, um die eigene menschliche Vollendung verwirklichen zu können; daher ist das Thema des menschlich-göttlichen Zwiegesprächs im Glauben die Auferstehung Christi als Erstfrucht und Garantie der Auferstehung der Gläubigen. Wenn daher Christus nicht auferstanden ist, so gibt es keine allgemeine Auferstehung und unserm Glauben fehlt ein Inhalt; wir stützen uns auf die Leere, stürzen uns in einen bodenlosen Abgrund. Vor dem Glauben befanden wir uns in der Sünde, da diese ein «objektives Klima» ist: «Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde» (Röm 14, 23).

Ohne die Auferstehung wären die «in Christus Verstorbenen» «dem Verderben», dem ewigen Tode, anheimgefallen: der Zustand unmittelbar nach dem Tode wird eindeutig als eine Situation der Nicht-Rettung betrachtet. Wenn nun das Dasein der getrennten Seele nicht «Leben» ist, so müßten wir, falls es keine Auferstehung gibt, die christliche Hoffnung auf das jetzige Leben beschränken. Eine solche «Hoffnung» scheint für Paulus bemitleidenswert und unzulässig.

Auch die «Geistigkeit» des Apostels ist von der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung beherrscht. Paulus definiert den Berufapostel als

Menschen, «der in einem dauernden Zustand der Gefahr lebt». Er selber hatte kurz zuvor in seiner evangelischen Arbeit in Ephesus einen gewaltigen Kampf bestehen müssen, der ihn an den Rand des Grabes gebracht hatte. Diese Gefahr nimmt er als «Professioneller des Apostolats» einzig im Vertrauen auf die Auferstehung auf sich. Ohne sie wäre es nicht lohnend, das Leben aufs Spiel zu setzen; im Gegenteil, man müßte es so viel als möglich nach dem epikureischen Spruch genießen: «Laßt uns essen und trinken, denn morgen heißt es sterben.»

Das ganze 15. Kapitel, das sich mit der Auferstehung befaßt, endet mit einer Ermahnung, die Korinther mögen ihre sittliche Lebensführung unentwegt beibehalten in der sicheren Hoffnung auf ein objektives Endergebnis, das eben in der leiblichen Auferstehung besteht.

B) 2 Kor 4, 14. 16–18

«Die Verse 16–18 könnte – wenn man nicht auf den Zusammenhang achtet – Philo (oder sonst ein Platoniker) geschrieben haben. Wie bei diesem wird die unsichtbare, als vollkommen und dauerhaft betrachtete Welt von der sichtbaren getrennt, und der Gegensatz, der zwischen dem äußern und dem innern Menschen besteht, erinnert an die hermetische Begriffswelt. Wenn wir jedoch die ganze Lehre des Apostels berücksichtigen, sehen wir uns gezwungen, diese Stelle unter eschatologischem Gesichtswinkel zu betrachten, den jedoch Platoniker und Hermetiker nicht annehmen können.»¹²

Paulus stellt zwischen der «Lage des äußeren Menschen» und der «des inneren Menschen» einen dauernden, wachsenden Gegensatz fest. Diese Dialektik muß im Rahmen der paulinischen Anthropologie verstanden werden, die den Menschen nicht in «Leib» und «Seele», sondern in «Fleisch» und «Geist» zergliedert. Fleisch ist die Lage des Menschen, der seinen eigenen Hilfsmitteln überlassen ist, wobei die religiöse Ferne von Gott einigermaßen unterstrichen wird. In unserm Text fällt die «Lage des äußeren Menschen» mehr oder weniger mit dem «Fleisch» zusammen. Das «Verderben des Fleisches» steht in direktem Verhältnis zur «Rettung des Geistes» (1 Kor 5, 5). Da nun der Mensch ein «dualistisches» Wesen ist, untersteht er gleichzeitig der Einwirkung des «Fleisches» oder des «Todes» und der des «Geistes» oder des «Lebens». «Haltet euch daher einerseits für tot durch eure Beziehung zur Sünde, lebendig aber durch eure Beziehung zu Gott in Christus Jesus» (Röm 6, 11).

Wenn nun auch das augenblickliche Einwirken des «Geistes» auf den Christen paradoxerweise zerstörend scheint, so hat es seine Kehrseite, einen wachsenden Einfluß in der Richtung auf ein «glorreiches» Ende. Natürlich ist dieses glorreiche Ende nichts anderes als die leibliche Auferstehung, die in V. 14 ausdrücklich ausgesprochen wird.

Die «Bedrängnis» (*θλίψις*) ist bei Paulus ein aufbauendes Element. Die Kirche wird durch «Drangsale» aufgebaut. Dieser Begriff hat nichts Buddhistisches oder Hellenisches an sich; es ist eine Tatsache, daß der Widerstand des Bösen nur durch blutigen Kampf überwunden werden kann. Dies ist der einzige Grund, der die Gegenwart der «Bedrängnis» im christlichen Dasein rechtfertigt: sie ist für den fortschreitenden Aufbau der Kirche inmitten des menschlichen Zusammenlebens notwendig.

In ihrem anscheinend erniedrigenden Einwirken auf den Menschen hat nun die «Bedrängnis» die Kehrseite eines innersten Einflusses auf das tiefe Sein des Menschen, indem sie ihn für sein volles, endgültiges Dasein «aufbaut», für die eschatologische Auferstehung.

Diese Überlegungen stützen die paradoxe Moral des bewegten Lebens der Apostel (1 Kor 4, 8–10).

C) Phil 3, 10–21

Es handelt sich hier um ein sittliches Verhalten (*περιπατοῦντας, συμμιμηταί*, V. 17), das mit einem Wettlauf auf der Rennbahn verglichen wird. Das Ziel dieses Laufes ist die leibliche Auferstehung. Die «Gemeinschaft mit den Leiden Christi» führt zwar zu einem Tod; doch es ist nicht der rein biologische Tod, sondern ein «Tod wie der Christi». Und das einzige Motiv dieser Angleichung an das Leiden und Sterben Christi ist kein anderes als die Teilhabe an der Bildseite dieser «moralischen» Münze, an der Auferstehung: «ohne anderes Ziel als das, irgendeinmal zur Auferstehung zu gelangen». Die Verfechter einer jüdischen Verpflichtung für die Christen predigen eine introvertierte Moral, die rein darauf ausgeht, nach einem komplizierten Gesetzbuch festzustellen, was für Speisen rein oder unrein sind; für sie ist ihr Bauch letztlich Gott. Die «Scham» (*αἰσχύνη*) bezieht sich auf das Geschlechtsglied (und die Beschneidung).¹³ Paulus greift hier zu einer schneidenden Ironie: sie sehen ihr Ruhmeszeichen in dem Teil ihres Leibes, den man «Scham» nennt. Es liegt hierin ein Wortspiel: dem «sich rühmen» (*δοξάζεσθαι*) steht das «beschämt werden» (*αἰσχύνεσθαι*) gegenüber.

D) *Gal 6,7-9*

Die sittliche Betätigung des Christen hat ein eschatologisches Ziel. Der Mensch, der es vorgezogen hat, in der stolzen Einöde seines Fleisches zu leben, kann keine andere Ernte einbringen als die «Verwesung». Wir stehen vor einem eschatologischen Zusammenhang: – «göttliches Gericht» –, das dem von 1 Kor 15,35–38 parallel geht; auch hier ist die Rede von «säen» (36–37), von «Verwesung» (*φθορά*, 42. 51. 53 *φθαρτόν*). Die «Verwesung» steht eindeutig mit dem «leiblichen Tode», die «Unverweslichkeit» mit der eschatologischen Auferstehung (V. 53) in Beziehung.

Paulus will zum Ausdruck bringen, daß das sündige Betragen des Menschen – das Im-Fleische-bleiben, die *καύχησις* – ihn nicht nur sittlich von Gott trennt, sondern auch auf ein eschatologisches Ergebnis hinleitet, das sein volles existentielles Scheitern, die «Verwesung», den «ewigen Tod», den vollständigen Verlust der Hoffnung auf «Leben» bedeutet. Das sittlich gute Verhalten des Christen dagegen macht ihn nicht nur in Gottes Augen wohlgefällig, sondern bringt ihn auch auf den Weg zu seiner vollen existentiellen Reifung, zum «ewigen Leben», zur eschatologischen Auferstehung.

Die Parallele mit 1 Kor ist im letzten Satz (V. 9) noch enger. Wie dort, betont Paulus auch hier den Gedanken, einzig das Endergebnis, die Auferstehung, mache die schöne christliche Moral vernünftig. Daher unterstreicht er mit ähnlichen Wendungen wie in 1 Kor 15, 58 nochmals den Gedanken der Wirksamkeit: die menschliche Anstrengung hat nicht nur den äußeren Wert eines Verdienstes, durch das man einer Belohnung würdig wird, sondern wenn sie durch ihre Eingliederung in Christus (*ἐν Κυρίῳ*) gehoben worden ist, gelangt sie aus sich zu Ergebnissen der menschlichen Erfüllung, welche jede Betätigung des geschichtlichen Menschen auf dieser Welt völlig rechtfertigen.

E) *Röm 8,5-6. 12-13. 17-18*

Auch hier handelt es sich um sittliches Verhalten («wandeln», *περιπατεῖν*). Die «Taten des Leibes»: «Leib» ist der ganze Mensch in seiner äußeren, sichtbaren Betätigung; hier ist damit der Mensch an sich gemeint, insofern er auf eigene Rechnung etwas zu *vollbringen* versucht. Der Christ geht von dieser Art zu handeln (*πραξις*) ab und «liefert sie dem Tod aus», da er sich bewußt ist, daß man auf diesem Weg direkt zum Tode geht.

Die «Glorie», in welche die sittliche Betäti-

gung des Christen ausmünden wird, ist offensichtlich die leibliche Auferstehung, die beim Abschluß der Geschichte stattfinden wird und mit einer Vollendung oder Fülle der Schöpfung verbunden ist (19–20). In Gen 1–3 erscheint der Mensch als der Sinn, den Gott seinem ganzen Schöpfungswerk gegeben, und als der für die Schöpfung Verantwortliche; durch eine in Abhängigkeit von Gott geleistete Arbeit soll er sie zu glücklichem Ende führen. Es scheint, «derjenige, der sie unterwarf» (V. 20), sei Gott selber gewesen, indem er sie dadurch, daß er den Menschen für die Schöpfung verantwortlich machte, auf positive Weise mit dem Risiko seiner Freiheit verknüpfte. Doch ist diese «Unterwerfung unter das Geschick des Menschen», die Gott angeordnet hat, mit einer «Bedingung» verbunden (*ἐπ' ἐλπίδι*): mit der Hoffnung auf die künftige Befreiung. Der Vergleich, der von den Schmerzen einer Gebärenden genommen ist (V. 22), weist darauf hin, daß das «transzendente Schicksal», das Gott der Schöpfung gegeben, nichts Zusammenhangloses, Vorkonstruiertes ist, sondern in innigster Beziehung zur Entwicklungswirklichkeit einer Welt steht, die in ihrem Schoße eine andere trägt, die von ihr nicht vollständig verschieden ist, wenn sie sie auch an Fülle übertreffen wird.

JOSÉ-MARIE GONZÁLEZ-RUIZ

Geboren am 5. Mai 1916, zum Priester geweiht am 15. August 1939 für die Diözese Malaga (Spanien), studierte er an der Gregoriana und dem Bibelinstitut in Rom. In Theologie promovierte er 1940, das Lizentiat in Exegese erwarb er sich 1953. Er war Professor für Griechisch am Großen Seminar in Sevilla und ist jetzt Professor für Neues Testament am Großen Seminar Malaga und außerordentlicher Professor für NT an der Universität Salamanca. Seine Veröffentlichungen: San Pablo. Cartas de la Caudividad. 1956, San Pablo al dia. 1956, La dignidad de la persona humana según S. Pablo. 1958, Marxismo y cristianismo frente al «hombre nuevo». 1962, El Evangelio de Pablo. 1963, Epístola de San Pablo a los Gálatas. 1964, sowie viele Artikel der Bibelenzyklopädie, die sechsbändig in Barcelona erschien. Er arbeitet mit an den Zeitschriften: Estudios Bíblicos, Semanas Bíblicas Españolas, Anthologia Anua, und Biblica.

¹ Wir stützen uns weitgehend auf die hervorragende, erschöpfende Arbeit von L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956. (Opfersühnung und Sühneriten in der biblischen Umwelt und im A. T.).

² P. Jouon, *Gramm. hébr.*, § 133 c.

³ *Israel, its life and culture I-II*, London-Kopenhagen 1926, 453. (Israel, sein Leben und seine Kultur).

⁴ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1955, 241.

⁵ *ibid.*, 250.

⁶ *ibid.*, 251.

⁷ Cf. C. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955, 311.

⁸ O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris 1951, 67. ⁹ *ibid.*, 61 ff.

¹⁰ J. Bonsirven, *L'Apocalypse de S. Jean (Verbum Salutis XVI)*, Paris 1951, 100 f.

¹¹ Cf. die rabbinischen Texte in J. Bonsirven, *Le Judaïsme pa-
lestiniens au temps de Jésus-Christ I*, Paris 1934, 483.

¹² J. Hering, *Sec. Epître aux Cor.*, Neuchâtel-Paris 1958, 45.

¹³ Cf. LXX: 1 Kg 20, 30; Nah 3, 5; Is 20, 4; Ez 16, 36-37; 22, 10; 23, 10. 18. 29; im N. T. Apk 3, 18.