

Pierre Benoit

Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?

Die Auferstehung des Leibes ist schon in sich eine Wahrheit, der man nur schwer zustimmen kann. Die einen halten sie für unmöglich, die anderen für unnütz. In den Augen der Materialisten teilt sie die Absurdität jeder Idee vom Fortleben. Für die Spiritualisten belastet sie die Unsterblichkeit der Seele allein mit einer überflüssigen Bürde. Es bedurfte der biblischen und christlichen Offenbarung, um zu lehren, daß der Leib, das gute Werk des Schöpfers, ebenso wie die Seele vom Joch der Sünde befreit werden und das Leben wieder erhalten soll und daß ihm das Heil erworben ist von Jesus Christus, der in seinem Leib wie in seiner Seele über den Tod triumphierte. Die vorhergehenden Artikel haben diese wesentliche Botschaft des Glaubens soweit möglich in Erinnerung gebracht und begründet.

Doch auch für den Gläubigen bleibt eine Schwierigkeit, die sich aus der Verzögerung dieser ihm verheißenen totalen Erneuerung ergibt. Er anerkennt im Glauben, daß Jesus Christus wahrhaft im Leib auferstanden ist, und sein Glaube lehrt ihn darüber hinaus, daß diese Auferstehung des Erstgeborenen Unterpfand seiner eigenen Auferstehung ist (1 Kor 15, 20–22; Röm 8, 11). Doch würde gerade die Logik erfordern, daß die Wirkung gleich auf die Ursache folgt, daß sich der Auferstehung des Herrn gleich die seiner Gläubigen anschließt. Wenn einmal der Tod durch Christus besiegt ist, müßte er die Menschen freigeben, die er gefangen hält und nicht immer neue und weitere in seine Gefangenschaft nehmen. Doch damit ist nichts. Die Verstorbenen der Vergangenheit bleiben in ihren Gräbern; die Lebenden sterben weiterhin; die den einen wie den anderen verheißene Auferstehung verzögert sich von Generation zu Generation, und das bereits seit Jahrhunderten.

Dieser ständig wachsende Aufschub muß den Geist beängstigen und den Glauben beunruhigen. Wie soll man sich die Auferstehung eines seit Jahrhunderten in der Erde verfallenen Leibes vorstel-

len? Celsus und Porphyrius haben sich darüber lustig gemacht. So sehr die Rückkehr zum Leben nach einer kurzen Todesfrist denkbar schien – vor allem in dem Maße, in dem man sich, im übrigen fälschlich, diese Rückkehr als Wiederbelebung des noch bestehenden Leichnams, der noch vorhandenen Gebeine, vorstellte –, so undenkbar erscheint dieses Wiederaufleben nach einer langen Wartezeit, wenn der Leib vollkommen aufgelöst und in einem kosmischen Universum aufgegangen ist.

Diese Schwierigkeit wird erst wirklich überwunden durch ein richtiges Verständnis dessen, was Auferstehung bedeutet – nämlich nicht Wiederbelebung eines Leichnams, sondern Erschaffung eines erneuerten Wesens. Paulus hat sich darüber nach besten Kräften ausgesprochen (1 Kor 15, 35–53). Doch eine andere Schwierigkeit bleibt, für die man in der geoffenbarten Lehre keine so leichte Lösung finden kann. Wie soll man sich dieses «Zwischenstadium» vorstellen, in das der Christ sich zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung verwiesen sieht? Gestattet die biblische Anthropologie, darin ein echtes Leben ohne Leib zu sehen? Wie soll man sich die Situation des Menschen während dieser langen Wartezeit vorstellen: als volle geistige Aktivität seiner (vom Leib) «getrennten» Seele, oder als «Schlafzustand» ihrer Kräfte? Und wenn keine dieser Lösungen befriedigend ist – muß man dann nicht die Behauptung, die die Schwierigkeit schafft, revidieren: jene Verschiebung der Auferstehung auf das «Ende der Zeiten», auf die Parusie? Wäre es dann nicht leichter, sich eine Auferstehung zu denken, die für jeden gleich nach seinem Tod eintritt?

Viele neigen heute zu dieser Annahme, und das Problem verdient, daß man sich damit auseinandersetzt. Im übrigen ist es gar nicht neu, und wir finden Anzeichen dafür bereits zu Beginn des Christentums.

Die ersten Todesfälle gleich nach der Auferstehung des Herrn müssen die Bruderschaft der Christen sehr betroffen haben. Christus hatte den Tod besiegt – und nun übte er immer noch seine Schreckensherrschaft aus! Man hat eine Spur dieser Erregung in der seltsamen Episode von Ananias und Saphira erblicken wollen (Apg 5, 1–11).¹ Doch ist es nicht sicher, daß hier der Ton auf der Verfrühtheit dieser beiden Todesfälle liegt; er liegt vielmehr auf ihrem erschreckenden und numinosen Charakter, der die Präsenz des Heiligen Geistes, den man nicht belügen darf, in der Gemeinde kundtut.

Auf jeden Fall bezeugt der Erste Thessalonicherbrief, die älteste Schrift des Neuen Testaments, unbestreitbar die Unruhe, von der wir eben sprachen. Weniger weil man sich wunderte, Brüder sterben zu sehen, sondern weil man fürchtete, sie seien am Tag der Wiederkehr des Herrn im Nachteil. Paulus beruhigt seine Gläubigen, indem er ihnen beteuert, daß diese Verstorbenen rechtzeitig auferstehen werden, um zusammen mit ihren noch lebenden Brüdern an der endgültigen Wiederkehr des Herrn teilzunehmen (1 Thess 4, 13–18). Er sagt in diesem Zusammenhang nichts über das Schicksal dieser Verstorbenen in der Zeit zwischen ihrem Tod und ihrer Auferstehung. Außerdem scheint auch er anzunehmen, daß die Wartezeit nur sehr kurz sein soll.

Aber immer mehr Zeit verstreicht, ohne daß Christus wiederkehrt, und die immer länger werdende Wartezeit weckt nach und nach Zweifel: Kann man wirklich auf eine künftige Auferstehung rechnen? Hat nicht die Taufe bereits die eigentliche, ganz geistige Auferstehung bewirkt, nach der nichts mehr zu erwarten bleibt? Abgesehen davon, daß sie die Unruhe einer ins Unbestimmte verlängerten und enttäuschten Erwartung beschwichtigte, bot diese Lösung den Vorteil, dem Widerstreben des griechischen Geistes gegen eine leibliche Auferstehung Genugtuung zu geben.

Wenn man verschiedenen modernen Exegeten glauben darf, hat Paulus bereits in Kapitel 15 des Ersten Korintherbriefes einen derartigen Irrtum zurückgewiesen. Doch die Beweisführung, die er vorlegt, scheint einer solchen Interpretation nicht voll und ganz zu entsprechen. Gleichwohl taucht die Lehre von der «bereits erfolgten Auferstehung» zweifellos einige Jahre später auf, in 2 Tim 2, 17f, wo sie dem Hymenäus und dem Philetus zugeschrieben wird. Allerdings gestattet die kurze Anspielung, die sich auf sie bezieht, keine klare Vorstellung von der Art ihres Irrtums. Hätten sie einfach gesagt, die Taufe sei bereits eine Art Auferstehung, so hätte man ihnen kaum etwas vorwerfen können. Das hat Paulus selbst auch gesagt. Aber weil ihre Lehre «bei manchen den Glauben» zerstörte, dürften sie zweifellos jede weitere Auferstehung in der Zukunft geleugnet haben. Aber weshalb und in welcher Form?

Wenn wir auch nur schwer erkennen, wie sich diese Dinge positiv zugetragen haben, so ahnen wir doch die Gründe ihrer Ablehnung: Einerseits war es die typisch griechische Abneigung gegen eine Auferstehung des Leibes, vor allem in der sehr materiellen Form, wie sie von bestimmten jü-

dischen und christlichen Kreisen behauptet wurde; auf der anderen Seite war es die ständig wachsende Verzögerung der Parusie, die eine leibliche Auferstehung immer unvorstellbarer werden ließ.

Im 2. Jahrhundert verbreitet sich die Lehre von der «bereits erfolgten Auferstehung» immer mehr, vor allem in gnostischen Kreisen, und zweifellos aus denselben Gründen. Die verschiedenen Formen, in denen man sie versteht, erscheinen dabei noch deutlicher. Für Demas und Hermogenes in den *Acta Pauli* Kap. 14, scheint die stark jüdische Vorstellung eines Fortlebens durch die Kinder zu genügen. Aber derselbe zweifellos überarbeitete Text fügt dann noch die Kenntnis des wahren Gottes hinzu. Nun findet sich aber der Gedanke einer geistigen Auferstehung, die in der Anerkennung der Wahrheit besteht und jede künftige leibliche Auferstehung ausschließt, auch bei den valentinianischen Gnostikern wieder.² Nach ihrer Auffassung empfängt der Mensch durch den Glauben und die Taufe die Erkenntnis (*γνώσις*) seines wahren, «pneumatischen» Wesens: eine Erleuchtung, die ihn aus dem Tod der Unwissenheit heraustreten läßt und ihn zum unvergänglichen Leben erweckt. Wenn er auf diese Weise geistig auferweckt ist, kann er nicht mehr sterben. Natürlich muß er den physischen Tod erleiden, doch wird dieser nur vernichten, was in ihm «leiblich» und «psychisch» ist.³ Sein eigentliches «pneumatisches» Wesen, das durch die Vereinigung mit Christus wiedergefunden ist, wird für immer bleiben. Sie geben sogar eine Auferstehung des «Fleisches» zu, aber unter der Bedingung, daß diese als Eingliederung in das pneumatische Fleisch Christi verstanden wird, in dem sich der Logos und der Geist befinden.⁴ Und diese Auferstehung geschieht bereits im Augenblick des Todes. Eine Auferstehung der Leiber «am Ende der Zeiten» wird entschieden geleugnet.

Diese gnostische Konzeption gründet sich zwar auf die authentische Lehre des Apostels Paulus, die wir uns eben vergegenwärtigt haben, weicht aber durch ein ontologisches und deterministisches, der Auffassung des Apostels fremdes Heilsverständnis von ihr ab. Sie verdankt ihr jedoch eine echt christliche Inspiration, und ihr Versuch, die paulinische Lehre von der mystischen Vereinigung mit Christus schon bei der Taufe und nach dem Tod auszuwerten, ist nicht uninteressant. Ihre Ablehnung einer künftigen Auferstehung des Leibes ist von der traditionellen Orthodoxie nicht akzeptiert worden. Sie verstößt auch in der Tat gegen die formelle Lehre des Neuen Testaments, wie wir gleich sehen werden. Dennoch enthält sie viel-

leicht einen Wahrheitsanteil, der beachtet zu werden verdient.

Das Problem, das aus der ständig wachsenden Verzögerung der Parusie entsteht, hat keineswegs nur häretische Geister beunruhigt. Es hat bereits die Autoren des Neuen Testaments bewegt, und es ist recht interessant festzustellen, wie ein Paulus oder ein Johannes auf diese Schwierigkeit reagiert haben, vor allem in dem Punkt der Auferstehung der Christen, der uns hier interessiert.

In den Paulusbriefen läßt sich unschwer eine Entwicklung feststellen. Im Ersten Thessalonicherbrief und noch sechs Jahre später im Ersten Korintherbrief hält er die Parusie für immer noch nahe genug bevorstehend, um sich selbst, zumindest hypothetisch, zu denen zählen zu können, die sie unter den Lebenden antreffen wird. Unter diesen Umständen bildet das Los der Christen, die während der Zwischenzeit gestorben sind, kein ernsthaftes Problem: Sie werden auferweckt, um dem Herrn zugleich mit den Lebenden entgegenzugehen (1 Thess 4, 15–17) die, so erklärt näher 1 Kor 15, 51–52, selbst umgewandelt werden müssen. Dabei wird kein Wort über den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung gesagt, der alles in allem nur von sehr kurzer Dauer sein kann.

Doch bereits kurze Zeit danach, im Zweiten Korintherbrief, rechnet der Apostel, zweifellos unter dem Einfluß schwerer Prüfungen, die ihn in Lebensgefahr gebracht (1 Kor 15, 32; 2 Kor 1, 8–10; 4, 7–12) und in ihm «den äußeren Menschen» (2 Kor 4, 16) zerrüttet haben, damit, vor der Rückkehr Christi sterben zu müssen, das heißt vor dem großen, entscheidenden Tag, an dem die Christen ihren Leib der Herrlichkeit empfangen werden (2 Kor 5, 1–10). Zweifellos hätte er sich lieber «überkleidet (survêtir)» wie die Lebenden, die dann umgestaltet werden, und sich nicht zunächst «entkleidet (dévêtir)» wie die, die sterben und auferweckt werden müssen. Wichtig ist, daß er sich mit der Gewißheit tröstet, daß er selbst ohne seinen Leib, in einem Zustand der «Nacktheit», bereits «beim Herrn» sein wird. Er sagt nicht deutlich, wie er dieses Leben mit Christus außerhalb des Leibes versteht; aber zwei Dinge sind sicher: Einerseits verzichtet er nicht auf die traditionelle Auffassung von der am Ende erfolgenden Auferstehung, bei der alle, seien sie mit ihrer «ewigen Bleibe» (Vers 1) «wieder bekleidet» oder «überkleidet», «offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi» (Vers 10; vgl. 4, 14); anderer-

seits räumt er ein, daß es schon nach dem Tod und vor der Auferstehung ein Leben außerhalb des Leibes beim Herrn gibt, das wünschenswerter ist als das Leben im Leibe fern von ihm (Verse 6–8).

Dieselbe Perspektive finden wir in dem gleichzeitigen Philipperbrief.⁵ Auch hier hält er an der Idee der Entscheidung am Ende der Zeit fest, bei der der Erlöser und Herr Jesus Christus vom Himmel her wiederkommt und «den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln und dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird» (Phil 3, 20–21; vgl. 3, 11); aber auch hier läßt er bereits nach dem Tod und vor dieser endgültigen Entscheidung Raum für ein Leben mit Christus, das dem Leben hienieden vorzuziehen ist (1, 21–24).

Das Motiv dieser Einstellung des Apostels Paulus ist in seiner Grundüberzeugung zu suchen, daß der Christ bereits jetzt auf eine geistige, verborgene aber reale Weise das Leben Christi besitzt, und zwar durch eine bei der Taufe vollzogene Vereinigung. Je mehr daher der entscheidende Augenblick der vollen und endgültigen Gemeinschaft im Auferstehungsleib auf sich warten läßt, desto mehr legt der Apostel Wert auf die Feststellung, daß das Wesentliche bereits jetzt gegeben ist. In seiner Ausführung über die Taufe in Röm 6, 1–11 erklärt er, daß der Tod des Christen bereits in der mystischen Form des Sakramentes vollzogen ist und er schon aus dem neuen Leben Christi in Gott lebt. Noch wagt er nicht zu sagen, daß der Christ bereits auferstanden sei.⁶ Doch bald schon wird er auch dies sagen.

So trägt er in den Gefangenschaftsbriefen, der letzten Etappe seines theologischen Denkens,⁷ in der Tat keine Bedenken mehr zu sagen, daß der Christ in der Taufe mit Christus begraben und mit ihm auferweckt ist (Kol 2, 12). Der Epheserbrief geht sogar noch weiter: Er erklärt, daß wir schon «mit versetzt sind in den Himmel» (Eph 2, 6). Gleichzeitig aber beharrt Paulus darauf, daß dieses neue Leben der Auferstandenen mit Christus in Gott verborgen bleibt und erst mit dem Erscheinen Christi, das heißt mit der Parusie, sichtbar wird (Kol 3, 1–4).

Doch spürt man, daß Paulus zwar die traditionelle Aussage von der Auferstehung am Ende der Zeit achtet, ihr dabei aber immer weniger Bedeutung zumißt und das Wesentliche als bereits geschehen ansieht. Seine Eschatologie, die anfangs Zukunftsvision war, ist mehr und mehr schon realisierte Wirklichkeit geworden. Darin lag etwas, das dazu angetan war, gnostische Auffassungen zu wecken, wie wir sie eben gesehen haben.

Darin liegt ferner etwas, das uns selbst zum Nachdenken veranlassen kann in einer Zeit, zu der das Warten auf die Parusie bereits beträchtlich länger währt als zur Zeit des hl. Paulus.

Ehe wir zu diesen Überlegungen übergehen, wird uns ein kurzer Überblick über das Vierte Evangelium in diesem eine der des Apostels Paulus sehr ähnliche Dialektik enthüllen. Man sieht darin zugleich, ja sogar häufig nebeneinander, scheinbar widersprüchliche Aussagen auftreten. Auf der einen Seite die Verkündigung der Auferstehung «am Jüngsten Tag», nicht allein von Marthas Lippen, als Ausdruck eines traditionell jüdischen Glaubens (Jo 11, 24), sondern auch von den Lippen Jesu selbst (6, 39. 40. 44. 54). Auf der anderen Seite die Erklärung, daß wer an Jesus glaubt, bereits das Leben in ihm hat (5, 24; 6, 40. 47), vom Tod zum Leben gegangen ist (5, 24f) und nicht mehr sterben wird (11, 26). Dieselbe Verheißung wird dem gegeben, der sein Fleisch isst, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist (6, 50–51 und 58), und der sein Wort bewahrt (8, 51). Tatsächlich besteht hier, wenn man die Dinge aus der Nähe betrachtet, kein wirklicher Widerspruch, denn Johannes spricht nicht von bereits geschehener Auferstehung wie Paulus es im Blick auf die Taufe getan hat. Für ihn wird dieses Sakrament vielmehr eine «neue Geburt» (3, 3–8). Es besteht nur ein Gegensatz zwischen dem bereits erworbenen Heil und seiner noch in der Zukunft liegenden Vollendung, zwischen der schon Wirklichkeit gewordenen Eschatologie und der Eschatologie, die noch kommt. Es ist jene unvermeidliche Dialektik des «Nicht-mehr» und des «Noch-nicht», die im Zentrum der Heilsgeschichte liegt aufgrund dessen, daß der Sieg Christi über den Tod nicht mit dem Ende der alten Welt zusammenfällt.

Diese verschiedenen Formen, die Dinge zu sehen, sind komplementär, und der Geist kann stärker auf der einen oder auf der anderen beharren. Wir haben bei Paulus in der Abfolge seiner Schriften eine Entwicklung gesehen. Wir können uns durchaus eine ähnliche Entwicklung in der johanneischen Tradition vorstellen, jedoch mit dem Unterschied auf der literarischen Ebene, daß die divergierenden Aussagen sich nicht auf eine Vielzahl von Briefen aufteilen, sondern in einer Schrift zusammengefaßt sind als sukzessive Redaktions-schichten. Die Exegese hat das Recht, diese Schichten zu unterscheiden, nicht aber, die einen festzuhalten und die anderen abzulehnen. Für den Glauben sind sie gleicherweise von Gott inspiriert,

und die Theologie muß sie alle annehmen, um aus ihrer dialektischen Konfrontation die komplexe Wahrheit herauszulösen. Man begreift jedenfalls, daß die gnostische Häresie, indem sie wie jede *αἵρεσις* «ausgewählt hat», bei der johanneischen Idee von dem dem Tode entronnenen Gläubigen stehengeblieben ist, um sie mit der paulinischen Idee von der bereits eingetretenen Auferstehung zu kombinieren und daraus ihre Lehre abzuleiten.

Wenn wir nun unsererseits über dieses Problem nachdenken, dessen Elemente und Lösungsversuche wir eben gesehen haben, werden wir auf drei Fragen eine Antwort zu finden suchen: 1. Welche Glaubensgegebenheiten müssen wir annehmen, und welches Gleichgewicht dürfen wir in ihre Komplexität hineinbringen? – 2. Wie läßt sich das «Zwischenstadium» denken, in das wir nach dem Tod eintreten? – 3. Gibt es hierbei nicht ein Problem der «Zeit», das uns berechtigt, ja auffordert, in all dies eine gewisse Relativität hineinzubringen?

1. Im Gefolge der Apostel Paulus und Johannes und des ganzen Neuen Testaments hat der christliche Glaube stets an der Erwartung eines «Endes der Welt» festgehalten, das sich nicht aus seinem Glaubensbekenntnis streichen läßt. Die Zeit der alten Welt, der Sünde und des Todes ist noch nicht beendet; und es ist für den Glauben gewiß, daß sie enden muß. Die Leiblichkeit wird nicht aus der neuen Welt verschwinden, doch kann sie in diese nicht so eingehen, wie sie ist (1 Kor 15, 50) und muß vom Geist umgewandelt werden. Das leibliche Element des Menschen muß an dieser pneumatischen Erneuerung teilnehmen. Daher verbindet der Glaube mit dem Ende der Welt die Auferstehung der Toten.⁸ In diese allgemeinen Begriffe gefaßt, haben wir hier eine Lehre, die zum traditionellen Lehrgut der Kirche gehört.

Doch haben wir gesehen, daß Theologen wie Paulus und Johannes diesen Ausblick auf das Ende zwar voll und ganz beibehalten, dabei aber die Tendenz zeigen, sie abzuschwächen zugunsten einer näherliegenden, aber nicht minder gewissen Erwartung einer Vereinigung mit Christus schon nach dem Tod des Einzelmenschen (Paulus), einer Vereinigung, die so wirksam ist, daß sie einer Befreiung vom Tod gleichkommt (Johannes). Ferner liegt in dieser Verschiebung des Schwerpunktes der Hoffnung die kostbare Lehre, das wesentlich Neue am Christentum – die lebendige Gemeinschaft des Gläubigen mit dem auferstandenen Christus, die schon jetzt durch Glauben und Taufe vollzogen wird – nicht der traditionellen, vom Juden-

tum übernommenen Lehre von einer erst am Ende stehenden Entscheidung zu opfern, die auf die Vollendung dieser Weltzeit verschoben ist.

Denn diesem Problem liegt das Zusammentreffen zweier Perspektiven zugrunde, die sich nicht leicht in ein umfassenderes Ordnungsgefüge bringen ließen. Das Urchristentum hat vom Judentum die Erwartung des Tages Jahwes mit seiner kosmischen Erschütterung empfangen, mußte diese aber mit der Erfahrung des Sieges, den Christus durch seine Auferstehung über den Tod errungen hat, kombinieren.⁹ Es hat diese Kombination auf verschiedene Arten und Weisen versucht, ohne zu einer vollendeten Klarheit zu gelangen. Unser spezielles Problem veranschaulicht diese Schwierigkeit sehr gut.¹⁰ Die zweifache Auferstehung – die geistige und die leibliche – ist die Folge der Verdoppelung, die durch das christliche «Paradox» der bereits in der Person Christi eingeleiteten, aber noch nicht in den Personen seiner Gläubigen vollendeten messianischen Zeit, in die Eschatologie hineingebracht worden ist. Hier liegt ein Mysterium, bei dem wir die beiden Enden der Kette festhalten müssen, ohne vielleicht jemals sehen zu können, wie sie zusammenhängen. Doch dürfen wir mit Paulus und Johannes den am spezifischsten christlichen Aspekt dieser komplexen Gegebenheit betonen: den des neuen Lebens in Christus, das wir bereits durch die Taufe empfangen haben und das sich nach dem Tod fortsetzt.

2. Ferner müssen wir versuchen, uns einen Begriff davon zu machen, was dieses Leben «mit Christus» für den Christen im Zustand der «Nacktheit», das heißt außerhalb seines irdischen Leibes, sein kann. Paulus versucht sich an diesem Problem, ohne jedoch das Geheimnis voll zu durchdringen; doch liefert er Elemente zu seiner Lösung. Wir wollen zwei davon herausgreifen.

Das erste ist, daß er ganz gewiß nicht an eine «unsterbliche Seele» nach Art des Platonismus denkt.¹¹ Für ihn wie für das gesamte biblische Denken ist die Seele, die von Gott mit dem Leib zusammen geschaffen wurde, sterblich wie er. Ja, sie ist gestorben durch die Sünde. Wenn Gott ihr das Leben durch die Verzeihung der Erlösung wiedergibt, dann geschieht das keineswegs dadurch, daß er in ihr ein Leben befreit, das sie von Natur aus gehabt hätte, sondern vielmehr dadurch, daß er dieses Leben neu schafft, das sie vollkommen und in jeder Hinsicht verloren hatte. Der Wirker dieser Neuschöpfung ist der Geist, der schafft und belebt. Dieser Heilige Geist, den der auferstandene Christus in Fülle besaß, wird von

diesem seinem Gläubigen mitgeteilt, der von dem Augenblick an aus ihm, in ihm, durch ihn und für ihn lebt. Diese in der Taufe vollzogene Vereinigung ist aus sich endgültig. Und man begreift, daß für Paulus der Tod des Leibes sie nicht unterbrechen kann. Er glaubt vielmehr und er hat es auch gesagt, daß der irdische Leib von Christus fernhält, so sehr, daß das Fernsein von diesem Leib uns Christus näherbringt (2 Kor 5, 6–8). Die Frage stellen, wie die Seele erkennen und lieben kann ohne Hilfe ihres Leibes und dies als möglich oder unmöglich beurteilen, bedeutet in Kategorien der natürlichen – griechischen oder semitischen – Psychologie denken, die nicht die der geoffenbarten Botschaft sind, auf deren Boden sich der hl. Paulus gestellt hat. Für ihn geht es weder um eine von Natur unsterbliche Seele, die in ihrem Zustand der «Getrenntheit» in normaler Weise tätig ist, noch um eine Seele, die mit Notwendigkeit an den Körper gebunden und zu einem «Schlafzustand» verurteilt ist, sobald dieser stirbt. Für ihn handelt es sich um einen «Geist», der durch die Neuschöpfung und die Einwohnung des Geistes Christi in den Menschen eingesenkt ist (2 Kor 5, 5) und der aus dieser Quelle die Kräfte eines neuen, übernatürlichen, geheimnisvollen, aber wirklichen Lebens schöpft.

Ja, man kann noch weiter gehen. Es scheint, als sei die «himmlische Wohnung», die wir schon jetzt im Himmel besitzen (2 Kor 5, 1) nicht ein individueller Auferstehungsleib, der bereits im voraus bereitgestellt wäre und die Jahrhunderte hindurch auf den Augenblick wartet, in dem er uns bekleiden kann. Es handelt sich vielmehr um den Leib des auferstandenen Christus selbst,¹² der bereits in den Zustand der himmlischen Herrlichkeit eingesetzt ist und darauf wartet, sich dort endgültig und in vollem Umfang seine Auserwählten zu verbinden. Mit diesem Leib Christi, der mit sich die Leiber aller Christen als seine Glieder vereint,¹³ sind wir bereits in mystischer Weise bekleidet durch die Taufe (Gal 3, 27; Röm 13, 14). Kann man nun nicht zugeben, vor allem wenn man mehr in den anthropologischen Kategorien des semitischen Monismus als des platonischen Dualismus denkt, daß der Geist, der die Seele belebt (das *πνεῦμα* des *νοῦς*, Eph 4, 23) über den Tod des irdischen Leibes hinaus ein geheimnisvolles, aber lebendiges Band mit diesem auferstandenen Leib Christi wahrhaft und in ihm die Quelle und Möglichkeit einer übernatürlichen und glückseligen Tätigkeit findet? Diese Sicht macht es keineswegs überflüssig, die Auferstehung des Leibes am Ende der Zeiten als letzte,

endgültige Erlösung des Menschen als ganzen zu erwarten (Röm 8, 23), gestattet uns aber, für die Zwischenzeit an einen bereits wesentlichen Besitz des himmlischen Lebens zu denken aufgrund der Gemeinschaft mit Dem, der schon jetzt in der Totalität seines auferstandenen Wesens – Seele und Leib – dieses Leben in Fülle besitzt.¹³

3. Eine dritte und letzte Überlegung kann dieses Problem weiter klären, indem sie es relativiert. Was bedeutet «Ende der Zeiten»? Zweifellos ist damit unsere irdische Zeit, die Zeit unserer gegenwärtigen Welt gemeint. Doch die Zeit der «zukünftigen» oder sagen wir besser «neuen» oder «höheren» Welt ist gewiß anderer Art.¹⁴ Diese Welt, deren Zentrum der auferstandene Christus ist, lebt auch in einer gewissen Zeit, ebenso wie sie an einem bestimmten Ort situiert ist. Als neugeschaffene bleibt sie geschaffen, geschaffen auf der Grundlage der Körperlichkeit. Es gibt eine Dauer, die verschieden ist von der punktuellen und zeitlichen Ewigkeit Gottes. Doch diese Dauer entzieht sich vollkommen unserer Vorstellung. Was können wir dann, wenn wir davon sprechen, anderes tun als stammeln? Wir wenden auf sie im analogen Sinne die Gegebenheiten unserer Erfahrung an; und das ist berechtigt, ja notwendig,

wenn wir uns überhaupt ausdrücken wollen. Gott selbst hat es in den Schriften der Offenbarung so gehalten. Aber wir dürfen uns durch diese Begriffs- und Vorstellungsübertragung der Sprache nicht täuschen lassen, noch das «ewige Leben», die «kommende Welt», das «Ende der Zeiten» nach dem Maß unserer irdischen Zeit messen. Diese Warnung ist zweifellos negativ, denn sie sagt uns nichts Positives über das Wesen der höheren Zeit; und doch ist sie eine Wohltat, weil sie uns auffordert, die Ausdrucksformen einer notwendig ungeschickten Sprache zu relativieren.¹⁵

Kurzum: wenn wir mit dem traditionellen Glauben glauben sollen, daß unsere Leiber am Ende der alten Weltzeit, in die wir hineingestellt sind, auferstehen werden, müssen wir zugleich bekennen, daß wir nicht das geringste von dem wissen, dem dieses Ende unserer Zeit in der neuen und bereits wirklichen Welt, in der der auferstandene Christus lebt, entspricht. Und da wir uns im übrigen bereits hienieden im Geist dem Leibe des auferstandenen Christus vereint wissen, können wir glauben, daß wir schon nach unserem Tod als Einzelmenschen in dieser Vereinigung, die keine Unterbrechung duldet, Quelle und Mittel unserer wesenhaften Glückseligkeit finden werden.

¹ Ph.-H. Menoud, *La mort d'Ananias et de Saphire* (Actes 5, 1-11) = *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel* (Neuchâtel 1950) 146-154.

² Siehe in der Ausgabe von *De Resurrectione* (Epistula ad Rheginum) von M. Malinine, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till (Zürich-Stuttgart 1963) die Einleitung von Puech und Quispel X-XIV, XXIX. – Vgl. auch J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe* (Straßburg 1967) 15 f.

³ Das gilt zumindest für die orientalischen Valentinianer; vgl. Puech und Quispel aaO. XXII-XXIV.

⁴ *Évangile selon Philippe*, Seite 58, Zeile 26 bis Seite 59 Zeile 19.

⁵ Ich denke, daß der Philipperbrief während des Aufenthaltes in Ephesus (54-57) und nicht während der römischen Gefangenschaft (61-63) geschrieben worden ist.

⁶ Ein wenig vorher, nämlich zu 1 Kor 6, 14, gibt es eine Textvariante, der zufolge Paulus sagt, daß Gott «uns auferweckt hat». Aber diese Anspielung auf die geistige Auferweckung der Taufe, die in sich völlig legitim ist, scheint an dieser Stelle im Gesamtzusammenhang der literarischen Entwicklung der paulinischen Schriften verfrüht; diese im übrigen nur auf schwachen Füßen stehende Variante muß abgelehnt werden.

⁷ Ich halte die beiden Briefe für paulinisch, obwohl die Redaktion des Epheserbriefes wohl einem Schüler-Sekretär zugeschrieben werden muß, dessen mühsame und bisweilen ungeschickte literarische Methoden uns schwer erkennbar sind. Vgl. *Exégèse et Théologie III* (Paris 1968) 318-334.

⁸ Bisweilen auch als «Auferstehung des Fleisches» bezeichnet, wobei dieser im übrigen in der Tradition sehr weit zurückreichende Ausdruck nur die physische Wirklichkeit der Auferstehung betonen will. So wie der Ausdruck verwendet ist, wird «Fleisch» im Sinne von «Leib» verwendet. Vgl. H. B. Swete, *The Resurrection of the Flesh: Journal of Theological Studies* 18 (1917) 135-141.

⁹ Ja, das Judentum zur Zeit des Evangeliums oder zumindest einige seiner Strömungen haben, unter verschiedenen Formen, eben-

falls damit gerechnet, daß gleich nach dem Tod des Einzelmenschen eine moralische Sanktion und ein Leben der Glückseligkeit für die Gerechten bei Gott zu erwarten sei. In Lk 16, 19-31; 23, 42 f finden wir ein Echo dieser Glaubensvorstellung. Doch handelte es sich nicht um eine – wenn auch nur geistige – vorweggenommene Auferstehung. Die Auferstehung konnte nur mit dem Leib verstanden werden und blieb mit dem Ende der Zeiten assoziiert. Vgl. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934) 229-272.

¹⁰ Dasselbe gilt für die Unterscheidung zwischen besonderem Gericht nach dem Tod des Einzelmenschen und allgemeinem Gericht bei der Parusie: ein zwar mit unserem Thema zusammenhängendes, aber doch von ihm verschiedenes Problem, das wir hier nicht behandeln können.

¹¹ Vgl. Ph.-H. Menoud, *Le sort des trépassés* (Neuchâtel 1945) 43; O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel 1956) 71-77.

¹² Vgl. A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor., v. 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne: RSR 44* (1956) 161-192, 360 bis 402.

¹³ Vgl. P. Benoit: *RB 63* (1956) 7-22.

¹⁴ Vgl. P. Benoit: *RB 77* (1970) 25-29.

¹⁵ Vgl. K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* 1 (1966) 5 ff und die von ihm zitierten Autoren: K. Barth, E. Brunner, P. Althaus... Übersetzt von Karthermann Bergner

PIERRE BENOIT

geboren am 3. August 1906 in Nancy, Dominikaner, 1934 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaften und Magister der Theologie. Er ist Direktor der Ecole Biblique von Jerusalem, Direktor der Zeitschrift «*La Revue Biblique*» und Bearbeiter des Matthäusevangeliums und der Gefangenschaftsbriege in der Jerusalemer Bibel.