

les choses, tout de qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous...» (Emile, livre II, zit. nach *Œuvres Complètes*, ed. Hachette, Bd. II, 49).

¹⁴ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke* (große Ausgabe in 8 Bdn.) Bd. IV, 898f.

¹⁵ Bertold Brecht, *Gesammelte Werke* Bd. IV, 865.

¹⁶ Bertold Brecht, aaO. 1031.

¹⁷ Bertold Brecht, aaO. 968. Der Titel lautet «Vom Glück des Gebens».

IRING FETSCHER

geboren 1922 in Marbach am Neckar. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Sorbonne (Paris), promovierte

1950 in Philosophie, habilitierte sich 1960 in politischen Wissenschaften, ist Professor für politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. 1968/69 war er Gastprofessor an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York, 1972 an der Universität Tel Aviv, 1972/73 am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in Wassenaar. Er veröffentlichte u. a.: *Hegels Lehre vom Menschen* (Stuttgart 1970), *Von Marx zur Sowjet-ideologie* (Frankfurt ¹⁷1972), *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied ²1968), *Karl Marx und der Marxismus* (München 1967), *Modelle der Friedenssicherung* (1972) (Hrsg.), *Marxisten und die Sache Jesu* (1974).

Marie-Emile Boismard

Unser Sieg über den Tod nach der Bibel

Die ersten ausdrücklichen Aussagen über einen Sieg des Menschen über den Tod treten in der Bibel erst sehr spät auf: im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts vor Christus, bei Dan 12,2 und 2 Makk 7. Es war dies eine Zeit heftiger Verfolgung, die Antiochus Epiphanes gegen die Juden entfesselt hatte. Dies geschah sicherlich nicht von ungefähr, sondern es gibt uns Aufschluß über die Gründe, welche es dem jüdischen Volke ermöglichen, sich dieses Sieges über den Tod bewußt zu werden. Aufgrund ihrer ganzen biblischen Tradition waren die Juden überzeugt, daß Gott einerseits Urheber und Herr des Lebens ist (1 Sam 2,6) und daß er andererseits diejenigen, welche sein Gesetz beobachten, liebt und schützt. Nun wurden aber Juden aufgrund ihrer Treue zum Gesetz ums Leben gebracht. Sie verloren ihr kostbarstes Gut, ihr Leben, in eben dem Augenblick, da sie ihre Treue zu Gott bewiesen. Lag darin nicht eine Art von Skandal? Wenn Gott tatsächlich der Herr über das Leben ist, ist er es sich dann nicht schuldig, dieses Leben denjenigen, die es um seinetwillen verloren haben, auf irgendeine Weise wieder zurückzugeben? Der Glaube an den Sieg des Menschen über den Tod ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Glauben an die lebendigmachende Allmacht Gottes und an seine Liebe zu denen, die ihm dienen.

Aber dieser Glaube trat – wie schon gesagt – erst sehr spät auf in der Bibel. Man braucht sich

jedoch nicht zu verwundern, wenn man feststellt, daß dieser Glaube noch dabei ist, seinen adäquaten Ausdruck zu suchen. Selbst in neutestamentlicher Zeit hat dieser «neue» Glaube noch nicht seine endgültige Formulierung gefunden. Er äußert sich auf unterschiedliche Weise, je nach den Milieus und den Kulturen, auf die er trifft. Das «Wie» unseres Sieges über den Tod konnte tatsächlich auf unterschiedliche Art begriffen werden, je nach den verschiedenen Weisen, wie man sich das Wesen des Menschen vorstellte. Dies ist der Punkt, den wir hier ausführlich entwickeln wollen.

I.

In der Bibel wurde der Sieg des Menschen über den Tod anfänglich als eine *Auferweckung* oder – wie wir heute sagen würden – als eine *Auferstehung* begriffen. Die älteste ausdrückliche Formulierung dieses Glaubens findet sich bei Dan 12,2: «Viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen...» (vgl. Jes 26,19!). Aber diese Stelle bedarf der näheren Erklärung.

a) Der Text bei Dan fährt fort mit den Worten: «...die einen zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Man hat daraus gefolgert, daß Dan sowohl eine Auferstehung der Gottlosen wie eine Auferstehung der Gerechten im Blick gehabt habe, eine Auferstehung, die übrigens nur partiell zu denken sei, da sie nur «viele» bzw. «eine große Anzahl» betreffe.

J. B. Alfrink jedoch hat eine richtigere Interpretation dieses Textes gegeben¹: Man muß V. 2 b von V. 2 a trennen und einen selbständigen Satz aus ihm machen, wobei das Verb «sein» (bzw. «bestimmt sein») sinngemäß einzufügen ist: «Die einen (sind bestimmt) zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Dieser

Satz ist zu verstehen im Zusammenhang mit der großen eschatologischen Bedrängnis, die gegen Ende von Kap. 11 und in 12,1 beschrieben wird: Im Verlaufe dieser Bedrängnis werden viele ausgerottet werden, während diejenigen, «die sich im Buche verzeichnet finden» (12,1; vgl. Jes 4,2-3), am Leben bleiben werden. Die zu ewigem Leben Bestimmten (12,2b), das sind die Gerechten: einerseits alle, die der großen Bedrängnis entronnen sind (12,1); andererseits alle diejenigen, die auferstehen (12,2a). Die zu ewiger Schmach Bestimmten, das sind die Gottlosen: einerseits die Opfer der großen Bedrängnis; andererseits diejenigen, die nicht auferstehen. Nach Dan sollen also bloß die Gerechten auferstehen und sich den aus der großen eschatologischen Bedrängnis Entronnenen zugesellen, um so mit ihnen das neue Volk Gottes zu bilden.

b) Wird die leibliche Verfassung der aufgeweckten Gerechten radikal umgestaltet werden? Manche haben diese Meinung vertreten, indem sie sich auf Dan 12,3 beriefen: «Da werden die Einsichtigen leuchten wie der Glanz des Firmaments, und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt, leuchten wie die Sterne in alle Ewigkeit!» Diese Vision einer Lichtwelt ließ den Gedanken an eine radikale Umgestaltung der Leiber aufkommen, die nun «verherrlicht» seien. Man übersieht dabei jedoch, daß es in diesem Text nicht um die Aufgeweckten im allgemeinen geht, sondern lediglich um diejenigen, welche das göttliche Gesetz erforscht und gelehrt haben. So ist hier die Lichtthematik nicht im physischen Sinne, sondern im moralischen Sinne zu verstehen, ganz auf der Linie solcher Texte wie Ps 119, 105 und Mt 5, 14. 16. Zu sagen, daß die Lehrer des Gesetzes leuchten werden wie die Sterne, bedeutet so viel wie daß ihre Lehre von allen, welche das neue Gottesvolk bilden, angenommen werden wird. Die Welt wird radikal verwandelt sein, aber nicht physisch, sondern moralisch. Sie wird dem Gesetz Gottes vollkommen gehorsam sein.

c) Um die Aussage des Textes Dan 12,2 zu verstehen, muß man ihn wieder in die Perspektive der semitischen Anthropologie einordnen. Die Semiten machten keinen Unterschied zwischen Seele und Leib im platonischen oder kartesianischen Sinne dieser Begriffe. Wie alle «Primitiven» (= Ursprünglichen!) begriffen sie den Menschen nur in seiner leib-seelischen Einheit. Mit anderen Worten: für sie war jedes seelische Leben des Menschen – wie Denken, Wollen, Gefühle und Gewissen – nur ein Ausfluß seines leiblichen Seins.

Und da, wenn der Mensch stirbt, seine leiblichen Organe in der Erde verwesen, kann er auch nicht mehr denken, wollen oder empfinden. Das Gerippe, das von ihm übrigbleibt, gibt ihm gerade noch die Möglichkeit, ein unpersönlicher Schatten zu bleiben, der sich auf immer in die Finsternis der Scheol, in das «Land des Staubes» verliert.

Von daher ist zu verstehen, was für Daniel die Auferstehung bedeuten mußte: nicht – wie wir es heute verstehen – die Tatsache, daß eine unsterbliche Seele wieder einen Leib erhält, sondern die Rückkehr des Menschen in das bewußte und persönliche Leben. Auferstehung in diesem Sinne schließt zunächst eine Art von göttlicher Neuerschaffung der leiblichen Organe des Menschen (vgl. Hes 37,1-10) in sich; als Folge davon und als eigentliches Ziel beinhaltet sie das «Wiedererwachen» seines seelischen Lebens: seiner Erkenntniskraft, seines Willens, seiner Empfindungen und seiner gesamten Persönlichkeit. Der Mensch schlief als Schatten im Lande des Staubes, *jeden Lebens beraubt*; seine Auferstehung ist eine *Neuschaffung seiner leiblichen Existenz*, welche das *Wiedererwachen seines Seelenlebens* ermöglicht.

Eine solche Auffassung vom Sieg des Menschen über den Tod sollte sich kurz vor Beginn der christlichen Zeit im Judentum immer mehr ausbreiten. Sie findet sich im Buche Henoch, in den Psalmen Salomons, in den Testamenten der zwölf Patriarchen, und selbst in solchen Werken, die – wie das zweite Makkabäerbuch – die Redeweise der Griechen übernommen hatten; wenn aber 2 Makk zwischen Seele und Leib unterscheidet, so versteht es die Seele nicht als unsterblich: im Tode geht sie zugrunde wie der Leib, und so stoßen wir auch hier wieder auf die Problematik einer Auferstehung, wie sie schon Daniel verstand.

II.

Schon vor Beginn der christlichen Zeit begann das jüdische Denken auch nach einer anderen Lösung für das Problem unseres Sieges über den Tod zu suchen: durch den Gedanken der *Unsterblichkeit*, der mehr oder weniger unmittelbar vom Platonismus übernommen wurde.

a) Es sei hier mit wenigen Worten Platons Denken bezüglich der Anthropologie und des Geschicks des Menschen nach dem Tode in Erinnerung gerufen: Der Mensch besteht aus zwei Elementen: der geistigen und von Natur aus unsterb-

lichen Seele und dem aus der Erde gebildeten Leib, der allein vergänglich ist. Die Auffassung vom Leib ist hier deutlich pejorativ. Der Leib ist eine Art Gefängnis, in welchem die Seele wohnt. Er beschwert die Seele und behindert die volle Betätigung ihrer Fähigkeiten. Das Ziel des Lebens besteht daher darin, die Seele mit dem Gedanken vertraut zu machen, sich von ihrem Leib zu trennen, und so nimmt die Askese einen wichtigen Platz ein in den sittlichen Mahnreden Platons. Der Mensch erreicht sein Ziel, seine volle Entfaltung und seine Seligkeit, wenn seine endgültig von den Fesseln des Leibes befreite Seele in die Welt der reinen Ideen, in die Welt des Göttlichen zurückgekehrt ist.

Was wir den «Tod» nennen, muß also als das Ereignis betrachtet werden, nach dem jeder Mensch sich sehnt. Im Tode geht der Mensch nicht unter in der Scheol oder im Hades. Er lebt vielmehr weiter mit dem höheren Teil seines Wesens, er entfaltet sich nun erst im vollkommenen Leben. In diesem Sinne kann man sagen, der Mensch sei unsterblich.

b) Gewisse Texte des Alten Testaments bereiten das jüdische Denken darauf vor, diese platonische Auffassung vom Geschick des Menschen nach dem Tode übernehmen zu können. Nach Gen 5, 24 starb der Patriarch Henoch nicht wie die anderen Menschen, sondern wurde von Gott «aufgenommen». Ebenfalls der Prophet Elija starb zufolge 2 Kg 2, 11 nicht. Die jüdische Tradition deutete diese beiden Texte in dem Sinne, daß Henoch und Elija noch bei Gott am Leben seien.

Andererseits stellt Ps 73 das Los der gottlosen Reichen, die für immer untergehen (VV. 17–20) der Bestimmung des Gerechten gegenüber, welchen Gott durch (oder in?) seine Herrlichkeit «aufnehmen» wird (VV. 23–24). Dieselbe Gegenüberstellung findet sich in Ps 49, 15–16 (vgl. Ps 16, 10): Gott wird den Gerechten «aufnehmen». Dies ist das Verb, das auch in Gen 5, 24 verwendet ist, um das endgültige Los Henochs zu kennzeichnen. Bringen diese Psalmen nun die Überzeugung zum Ausdruck, der Gerechte werde ein für allemal und endgültig der Vernichtung in der Scheol entgehen? Das ist nicht sicher. Trotz allem konnten sie jedenfalls von denjenigen, welche von platonischem Denken beeinflusst waren, in diesem Sinne gedeutet werden.

c) Der platonische Einfluß auf das Buch der Weisheit ist unbestreitbar. Er ist vor allem in Weish 9, 15 klar erkennbar, wo eine nichtsemitische Anthropologie vorausgesetzt ist: «Lähmt

doch ein hinfälliger Geist die Seele und belastet das irdische Zelt den vielsinnenden Geist.» In diesem Text klingt zweifellos eine Stelle aus dem Phädon nach: «Und so muß man bedenken, daß der Leib lastend und schwer und erdhaft und sichtbar ist. Und eine Seele, die einen solchen Leib besitzt, ist durch ihn beschwert und herabgezogen und festgehalten am Ort des Sichtbaren.» Die Verwendung derselben relativ seltenen griechischen Wörter im einen wie im anderen Text macht den Einfluß platonischen Denkens in Weish 9, 15 so viel wie sicher. Wie bei Platon wird der Leib der Seele gegenübergestellt. Er wird mit einem «irdischen Zelt» verglichen, ein Ausdruck der sich in neuplatonischen Werken wiederfindet. Er beschwert die Seele, er ist eine Last für sie. Die Seele dagegen ist «Geist», also «Einsichtskraft». Es wird zu verstehen gegeben, daß der Leib die volle Entfaltung der geistigen Fähigkeiten des Menschen behindere. Wie sollte man also von daher zu einem anderen Schluß kommen als dem, daß ein glückliches Geschick des Menschen darin liegt, daß die Seele sich vom Leib befreien kann?

Mehrere andere Stellen des Buches der Weisheit gehen tatsächlich in diese Richtung. In Weish 4, 7–14, handelt der Autor über das Problem des Gerechten, der vorzeitig stirbt. In V. 10 heißt es: «Weil er Gott wohlgefällig war, wurde er geliebt, und weil er mitten unter Sündern lebte, ward er entrückt.» Diese Worte sind eine Wiederaufnahme des Textes von Gn 5, 24 in der Lesart der Septuaginta. Der «Gerechte» hat also ein ähnliches Geschick wie Henoch. Er «stirbt» nicht im semitischen Sinne des Wortes. Er geht mit dem höheren Teil seines Wesens, mit seiner Seele (V. 14), die in V. 11 (wie in 9, 15) mit seiner Einsichtskraft gleichgesetzt wird, zu Gott.

In der Linie dieses Denkens müssen auch die Formulierungen von Weish 3, 1–5, einer Stelle, die in Gegenüberstellung zu 2, 16–20 gegen die Gottlosen den Sieg des Gerechten über den Tod aussagt, gedeutet werden: Die *Seelen* der Gerechten werden von Gott geschützt. Sie können daher nicht sterben. Der Tod ist nur noch scheinbar, weil der Mensch kraft seiner Seele überlebt. Er ist zu verstehen als ein «Exodus», als ein Aufbruch an einen Ort weit weg von dieser Welt. Er ist nicht eine Vernichtung, wie die Gottlosen meinen, denn der Gerechte besitzt die Verheißung der *Unsterblichkeit*. Es gibt keinen Tod im semitischen Sinne dieses Wortes mehr. Hat denn Gott den Menschen nicht letzten Endes im Blick auf die Unvergänglichkeit geschaffen (Weish 1, 14–15; 2, 23)?

Der Autor des Weisheitsbuches spricht nie von Auferstehung. Die pejorative Weise, in der er vom Leib spricht (9, 15), legt die Vermutung nahe, daß er eine Auferstehung der Leiber «am Ende der Zeiten» in dem Sinne, wie wir sie jetzt verstehen, nicht vor Augen hat. Dem platonischen Denken treu, ist er nur an der Unsterblichkeit der Seele interessiert. In einem wichtigen Punkte jedoch trennt er sich vom Platonismus. Die Vorstellung von einer von Natur aus unsterblichen Seele konnte einen von den Lehren des Alten Testaments durchdrungenen Juden nur schockieren. Das Leben gehört Gott. Die Unsterblichkeit kann also nur ein Geschenk Gottes sein. Daß dies wohl auch die Überzeugung des Autors des Buches der Weisheit war, dafür haben wir einen Beweis in der Art und Weise, wie er das Geschick der Gottlosen versteht: als einen totalen Untergang von Seele und Leib (Weish 2, 1-5).

Die platonischen Vorstellungen bezüglich der individuellen Eschatologie sind nicht nur von Weish 1-9, sondern auch von den Kapiteln 102 bis 104 des 1. Henochbuches, im Buch der Jubiläen und – noch viel deutlicher – im 4. Makkabäerbuch, dessen verwandtschaftliche Nähe zum Platonismus heute niemand mehr bestreitet, aufgenommen worden.

III.

Im Neuen Testament ist der Fall des Apostels Paulus besonders interessant. In seinen ältesten Briefen übernimmt er tatsächlich die Auffassungen des Buches Daniel über die Auferstehung. In der Folge aber gibt er sie wieder auf, um sich stattdessen Ansichten zu eigen zu machen, die denen des Weisheitsbuches entsprechen. Er korrigiert sie jedoch in einem wesentlichen Punkt: Die Seele bleibt nicht des Leibes beraubt!

a) In 1 Th 4, 13-18 handelt Paulus ausdrücklich über das endgültige Los der Gerechten. Bei der Wiederkehr Christi wird eine bestimmte Anzahl von Christen bereits gestorben sein. Die Mehrzahl jedoch und unter ihnen auch er selbst, Paulus, wird noch am Leben sein. Paulus hält diese Wiederkehr Christi für verhältnismäßig nahe bevorstehend. Von denjenigen, die schon gestorben sind, schreibt er, daß sie «entschlafen» seien, dann aber auch, daß sie zur Zeit der Parusie «auferstehen» werden oder «auferweckt» werden. Dies sind dieselben Formulierungen, die auch Daniel gebraucht hatte. Man muß hier noch hinzufügen, daß Paulus genau wie

Dan eine Auferstehung des ganzen Menschen im Auge hat und nicht eine Auferstehung bloß von Leibern, wie wir sie heute verstehen. Von Menschen, deren Seele sich eines wirklichen Lebens in Gott erfreut und die nur einfach wieder einen Leib erhalten wollen, würde Paulus nicht sagen, daß sie schlafen und daß sie auferweckt werden sollten. Wenn andererseits die Gläubigen von Thessaloniki der Überzeugung gewesen wären, daß die Seelen der Verstorbenen schon bei Christus seien, warum hätte Paulus ihnen dann sagen sollen: «Ihr sollt nicht trauern wie die anderen, die keine Hoffnung haben?» Warum machte er sich denn die Mühe, zu argumentieren, die Lebenden würden den Toten bei der Parusie nichts voraushaben? Wie Daniel hat auch Paulus die Vorstellung, daß die Toten in einen Zustand unbeständiger Schatten abgesunken sind, da sie jede Personalität und jedes Seelenleben verloren haben: sie «schlafen» in der Erwartung ihrer Auferweckung bei der Wiederkunft Christi.

Dieselbe Sicht findet sich bei 1 Kor 15 wieder. Paulus spricht hier ebenso wie in 1 Th 4. Dennoch muß man hier auf eine gewisse Doppeldeutigkeit aufmerksam machen. Paulus legt hier besonderen Nachdruck auf die Auferstehung der Leiber (V. 44), aber das Wort «Leib» darf nicht im platonischen Sinne verstanden werden, nämlich als eine Wirklichkeit im Gegensatz zur unsterblichen Seele. Ähnlich wie das hebräische Wort «basar» bezeichnet es vielmehr den ganzen Menschen und müßte daher eigentlich mit «Sein» oder «Wesen» übersetzt werden. Das folgt auch aus den VV. 40ff., wo Paulus die himmlischen «Leiber» den irdischen Leibern gegenüberstellt, was eindeutig zu verstehen ist im Sinne von himmlischen oder irdischen «Wesen».

Paulus denkt also hier genau so wie in 1 Th 4 an eine Auferstehung nicht bloß des Leibes, sondern des ganzen leib-seelischen Wesens. Der Mensch wird dann zu einem «geistlichen Wesen», nachdem er vorher ein psychisches Wesen (V. 44) gewesen war, ein Wesen, das bloß den vitalen Lebenshauch, die «nefesch», besaß.

b) Die Blickrichtung wandelt sich total in 2 Kor 5, 1-10. Wie viele Kommentare vermerkt haben, nimmt die Sprache hier eine unbestreitbar philosophische und vor allem platonische Färbung an. In den Versen 6-10 sagt Paulus zweimal, wir seien «allzeit getrost» («tharrountes», «tarroumen»). Dieser Ausdruck aber findet sich öfters in Platons «Phädon», und zwar im Bezug auf das Problem des Todes. Das Fundament unseres «Ge-

trostseins» gegenüber dem Tod ist dort wie hier die Überzeugung, daß unsere Seele unsterblich und unzerstörbar ist.²

Übrigens macht Paulus in denselben Versen einen Unterschied zwischen sich und seinem Leib, den er hier zweifellos im platonischen Sinne versteht. Dieser Leib wird als eine vorübergehende Behausung betrachtet, in welcher wir im Exil fern vom Herrn wohnen. Ein derartiges Verständnis des Leibes findet sich oft bei Philon von Alexandria, dem getreuen Schüler Platons.

Es ist ganz eindeutig, daß nun für Paulus der Christ, wenn er seinen Leib verläßt, nicht mehr «stirbt» im semitischen Sinne dieses Begriffs, sondern daß er sich damit anschiekt, bei Christus in Gott zu leben: «Wir sind getrost und möchten lieber diesen Leib verlassen, um beim Herrn zu sein.» Der Leib ist eine Wohnung, die man von einem Augenblick auf den anderen verlassen kann. Paulus unterscheidet also im Menschen zwei trennbare Bestandteile: den Leib und eine Wirklichkeit, die er nicht näher benennt, die den Ursprung seines «Ichs» darstellt und die Platon Seele nannte. Es ist hier keine Rede mehr von «Schlaf» oder von «Auferstehung». Der Mensch hört auch nicht für einen Augenblick auf, sein volles Bewußtsein und seine Personalität zu besitzen. Der Tod ist jetzt nicht mehr Abbruch des bewußten Seelenlebens, er ist einfach nur noch Verlust eines vergänglichen Leibes. Paulus spricht hier nicht mehr von den Voraussetzungen einer semitischen Anthropologie her. Er hat sich vielmehr eine platonische Anthropologie zueigen gemacht, genau so wie der Verfasser des Weisheitsbuches.

Dennoch unterscheidet Paulus sich von Platon und vom Autor des Weisheitsbuches in einem wesentlichen Punkt: Dem Realismus des semitischen Denkens treu bleibend vermag er sich nicht zu entschließen, die Idee einer «entleibten» Seele zu übernehmen. Die Lösung, die er ins Auge faßt, wird in 2 Kor 5, 1 ff. vorgetragen: Die «irdische Wohnung», welche zerstört werden wird, ist offensichtlich unser derzeitiger Leib. Dieser wird verglichen mit einem Zelt, in dem wir vorläufig wohnen, was wiederum ein dem griechischen und vor allem dem platonischen Denken vertrauter Begriff ist (vgl. Weish 9, 15). Diesem irdischen Leib, den wir verlassen werden (vgl. die VV. 6–8), stellt Paulus «eine nicht von Menschenhand gemachte ewige Wohnung in den Himmeln» gegenüber. Was könnte diese Wohnung anderes sein als ein «himmlischer Leib», ein neuer von Gott geschaffener Leib?

So würde also das Denken des Paulus über diese Frage folgendermaßen aussehen: Im Augenblick des Todes verlassen wir unseren irdischen Leib, aber nur, um *sogleich* einen himmlischen, unvergänglichen Leib zu erhalten. Paulus sagt, daß dieser Leib uns im Himmel schon erwartet. Dies ist eine semitische Denk- und Redeweise, wonach die eschatologischen Wirklichkeiten als im Glauben schon gegenwärtig vorgestellt werden, und zwar bisweilen schon von der Erschaffung der Welt an. Diese Idee vom Anziehen eines neuen Leibes als bald nach dem Tode ist nicht etwas, was Paulus eigentümlich wäre. Sie ist u. a. auch in der «Himmelfahrt des Jesaja» bezeugt.³

Wir müssen auch noch hinzufügen, daß Paulus in den Versen 2–4 zu verstehen gibt, daß er immer noch eine baldige Wiederkunft Christi erwartet, welche es ihm erlauben würde, seinen anderen Leib einfach mit dem himmlischen Leibe zu «überkleiden», ohne den irdischen Leib erst ablegen zu müssen. Das wäre insofern besser, als er sich so nicht der Zerreißung des ganz-menschlichen Wesens unterwerfen müßte. Jedenfalls wird er sich so nie in der Lage befinden, «nackt» zu sein, er wird niemals jeder Art von Leibes beraubt sein.

IV.

Findet sich im Neuen Testament eine Konzeption, die annähernd jener entspricht, wie sie gängigerweise in der katholischen Kirche gelehrt wird? Danach käme die unsterbliche Seele am Ende der Zeiten bei der Wiederkehr Christi wieder in den Besitz «ihres» Leibes. Ja, eine solche Auffassung läßt sich finden, wenn man gewisse Texte so in Rechnung stellt, wie sie uns jetzt vorliegen: So gibt Paulus in Phil 1, 23 seiner Überzeugung Ausdruck, alsbald nach seinem Tode mit Christus vereint zu werden. In Phil 3, 20–21 aber spricht er seine Hoffnung aus, seinen «Leib der Niedrigkeit» bei der Wiederkunft Christi in einen «Leib der Herrlichkeit» verwandelt zu sehen.

Man muß hier aber der Tatsache Rechnung tragen, daß nach der Meinung vieler Exegeten der Brief an die Philipper in seiner jetzigen Gestalt aus ursprünglich zwei oder drei kurzen Briefen besteht, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind. Es bestünde also die Möglichkeit, daß Paulus Phil 3, 20–21 offensichtlich zur gleichen Zeit geschrieben hätte wie 1 Kor 15, wofür die Ähnlichkeit der Ausdrücke spricht. Dagegen gehörte Phil 1, 23 zu einem späteren Schreiben und wäre so

in dieselbe Perspektive einzuordnen wie 2 Kor 5, 1–10. Diese Auffassung vom Geschick des Christen nach dem Tode, welche durch eine vermittelnde Annäherung der beiden Stellen zustandekam, stammte dann nicht von Paulus selbst, sondern vom Endredaktor der Briefe.

Dasselbe gilt von Joh 5, 24–29. Die Verse 24–25 spielten an auf die «geistliche» Auferstehung des Christen, auf die Lebendigmachung seiner Seele, während die Verse 28–29 von der Auferstehung der Leiber am Ende der Zeiten sprachen. Es ist jedoch unverkennbar, daß die Ausdrucksweise der Verse 28–29, welche Dan 12, 2 zitieren, eine semitische Anthropologie voraussetzen: Es handelt sich hier um eine Auferstehung des ganzen Menschen und nicht bloß von Leibern. Joh 5, 19–30 enthält wenigstens zwei – wenn nicht gar drei – Gedankengänge, welche verschiedenen redaktionellen Ebenen des Johannesevangeliums angehören. Hat der Endredaktor des Johannesevangeliums, als er diese miteinander verband, wohl an eine Auferstehung allein der Leiber am Ende der Zeiten gedacht? Das ist möglich, aber nicht sicher.

Man könnte auch noch Mt 10, 28 anführen, einen Text, der die Trennung der Seele vom Leib im Augenblick des Todes zur Voraussetzung hat. Die Parallele bei Lk 12, 4–5 aber bleibt hier der Sicht einer semitischen Anthropologie verbunden. Die platonische Sicht, welche der mattäische Text voraussetzt, steht in den Evangelien völlig allein. Sie ist nicht Jesus, sondern dem Redaktor des Mattäusevangeliums zuzuschreiben.

Die Vorstellung von einer Auferstehung der Leiber am Ende der Zeiten wäre also erst sehr spät im Neuen Testament aufgetreten. Genau so verhielt es sich damit im Judentum. Diese Vorstellung kam erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung auf, im 4. Buch Esra und in der Apokalypse des Baruch.

Wenn man sich streng an den Blickwinkel der biblischen Offenbarung hält, so muß man jedoch zwei verschiedene Blickrichtungen unterscheiden. Die *Tatsache* des Sieges des «Gerechten» über den Tod, die im Alten Testament erst sehr spät ausgesagt ist, drängt sich in allen Büchern des Neuen Testaments als einer der unbestreitbarsten Bestandteile der christlichen Offenbarung auf. Die *Art und Weise* dieses Sieges über den Tod ist nicht Gegenstand einheitlicher Lehraussagen. Das jüdische Denken und danach auch noch das christliche Denken versuchen dem auf verschiedene Weisen Ausdruck zu geben, die vor allem je nach der Vorstellung vom Wesen des Menschen variieren.

Sollte man daraus nicht zu Recht folgern dürfen, daß Gott über das *Wie* unseres Sieges über den Tod uns nichts offenbaren wollte? Den Philosophen und den Theologen ist es überlassen, darüber zu debattieren! Was die einfachen Gläubigen angeht, so genügt es ihnen, mit Paulus ironisch zu fragen: «Tod, wo ist dein Sieg?» Das «Wie» dieses Sieges bleibt ein Mysterium der Liebe und der Allmacht Gottes.

¹ B. J. Alfrink, *L'idée de résurrection d'après Daniel 12, 2: Biblica 40 (1959) 355–371.*

² Vgl. J. Dupont, *Syn Christoi. L'union avec le Christ selon saint Paul (Brugge 1952) 159.*

³ Nach dem jüdischen Historiker Josephus lehrten die Pharisäer, daß die unzerstörbaren Seelen der Gerechten nach dem Tode einen neuen Leib erhalten. Vgl. *Bellum Judaicum II, 163.*

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARIE-EMILE BOISMARD

geboren 1916 in Seiches s/le Loir (Frankreich), seit 1934 Dominikaner, 1943 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften, war Professor für Neues Testament an der Universität Freiburg (Schweiz) und an der École Biblique zu Jerusalem. Er veröffentlichte u. a.: *Synopse des Quatre Evangiles*, Band I: Texte (in Zusammenarbeit mit Pierre Benoit) (Paris 1965), Band II: Kommentar (Paris 1972).