

Lebens- und Todesräume. Aufstehen aus Unrecht und Erniedrigung (1 Kor 15,42-44)

Biblische Texte artikulieren in vielfältiger Weise Unrechtserfahrungen und öffnen die Perspektive für die Überschreitung tradierter Grenzziehungen. Die Verarbeitung von Leiden und Not geschieht in reflektierter Form, in Erzählungen, Gebeten, Gleichnissen, in Bekenntnissen und theologischen Erörterungen. In der folgenden Analyse eines Kapitels aus dem ersten Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 15) möchte ich zeigen, dass in diesem Zusammenhang der Glaube an die Auferstehung der Toten als Kraftquelle für die Veränderung gegenwärtiger unterdrückender Lebensverhältnisse verstanden wird. Auf dem Hintergrund der politischen Situation im ersten Jahrhundert, die von der Vorherrschaft des römischen Reiches geprägt ist, will die Rede von der Auferstehung das Potenzial zum Widerstand gegen ungerechte und erniedrigende Herrschaftsverhältnisse mobilisieren. Sie ist daher auch heute für feministische Theologie von zentraler Bedeutung.

Auferstehung wird in der gegenwärtigen christlichen Tradition meist als Thema verstanden, das vor allem den persönlichen Glauben betrifft, also der privaten Sphäre zugeordnet ist. In der Antike hat es die Trennung zwischen privat und öffentlich, wie sie heute definiert wird, nicht gegeben. Ich möchte im Folgenden anhand des Themas Auferstehung danach fragen, wie sich Öffentlichkeit in religiöser Sprache manifestiert. An den Anfang werde ich eine ausführliche Kontextanalyse stellen, um die Gefahr zu vermeiden, heutige Konzepte von Körper, Herrschaft, öffentlich und privat in eine Zeit zu übertragen, die zum Beispiel das Individuum und die Gesellschaft völlig anders versteht als wir heute. Insbesondere in der Rede über den Körper verbinden biblische Sprachbilder einzelne Menschen und ihre Körper mit der Gemeinschaft, der sie angehören. Im Zentrum meiner Betrachtungen steht das *soma pneumatikon* (1 Kor 15,44) – der durch Geistkraft bestimmte Körper bzw. Auferstehungskörper.

Auferstehung feministisch-theologisch diskutiert

In den letzten Jahren hat unter feministischen Theologinnen eine breite Diskussion zum Thema Auferstehung stattgefunden. Auferstehung wird nicht länger als ein Geschehen ausschließlich nach dem physischen Tod verstanden, an das wider alles Wissen geglaubt werden muss, sondern als existentiell-alltägliche Erfahrung neuen Lebens, die bereits in der Gegenwart gemacht werden kann. Die griechischen Wörter, die im Neuen Testament zur Beschreibung von Auferstehung verwendet werden, weisen darauf hin: *anhistemi* (aufstehen) und *egeiro* (aufwecken) stammen aus der Alltagssprache. Sie werden dann verwendet, wenn jemand von einem Platz aufsteht, sich aufmacht bzw. vom Schlaf aufgeweckt wird. Dieser Zusammenhang wird im Deutschen verschleiert:

»AufErstehung ist in der deutschen Sprache ein rein religiöser Begriff, eine Art ‚Kunstwort‘, das niemals mit Aufstehen oder Aufstand verwechselt werden darf. Es werden nur zwei Buchstaben eingefügt, doch wirken sie wie eine Glaswand zwischen unserem alltäglichen Leben und dem Evangelium.« (Sutter Rehmann 1998, 141)

In den Mittelpunkt der Diskussion rückte demgegenüber die Frage nach der Erfahrbarkeit von Auferstehung und ihren Konsequenzen für das Leben in dieser Welt.

»Auferstehung bedeutet in diesem Denken, daß der Tod in jenen Momenten überwunden wird, in denen Menschen das Leben wählen, für das Leben eintreten, Todesdrohungen zurückweisen. Wenn Menschen sich für Gerechtigkeit, radikale Liebe, Solidarität und Befreiung entscheiden, passiert Auferstehung, werden Todesmächte entmachtet.« (Strobel 1998, 34)

Auferstehung, das Aufstehen gegen den Tod und aus dem Tod wird eingebettet in das Alltagsleben von Frauen und Männern, die in den biblischen Texten ihre Erfahrungen zur Sprache bringen. Die brasilianische Theologin Ivone Gebara bezeichnet die Jesusbewegung von ihren Anfängen an als Auferstehungsbewegung und betont den kollektiven ethischen Charakter, den die Rede von der Auferstehung beinhaltet: die Verantwortung für das Leben. Diese verbinde Frauen und Männer als gleichberechtigte Subjekte in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und Lebensqualität für alle (vgl. Gebara 1993, 172-186).

Die Briefe des Paulus

Im Mittelpunkt des feministischen Interesses standen zunächst Erzählungen in den Evangelien, in denen Menschen aufstehen und neues Leben finden. Der Blick richtete sich insbesondere auf die Gestalt Jesu, der sich den von Krankheit und verschiedenen Leiden betroffenen Frauen zuwendete und sie zum Aufstehen ermutigte. Die Briefe des Paulus hingegen wurden meist als Dokumente einer sich im Christentum entwickelnden frauenfeindlichen patriarchalen Tradition verstanden. In den letzten Jahren hat hier jedoch ein Umdenken stattgefunden. Es wird deutlich zwischen dem differenziert, was Paulus selbst formuliert und dem, was die spätere Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in die Texte hineingelesen hat. Auch außerhalb der feministischen Theologie wird in den letzten Jahren am Projekt der »Entlutherisierung«¹ paulinischer Theologie gearbeitet. Seine Briefe werden nicht länger als dogmatische Schriften eines christlichen Theologen verstanden, sondern eingebettet in die Kommunikation der Gemeinden untereinander gelesen. Entstanden sind sie in den 50er Jahren des ersten Jahrhunderts noch vor den Evangelien und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die römische Armee (im Jahre 70 n.). Ein Christentum als eigenständige Religion hat es zu dieser Zeit nicht gegeben. Paulus spricht als Jude zu anderen jüdischen Menschen und zu solchen, die er für den Glauben an den jüdischen Messias Jesus gewinnen möchte. Seine Briefe sind die ältesten Texte des Neuen Testaments, ihnen können viele Informationen über die Geschichte der frühen Gemeinden entnommen werden. Die in Costa Rica lehrende Befreiungstheologin Elsa Tamez versteht die Ausführungen des Paulus nicht als theologische Reflexionen eines einzelnen, auch er sei eingebunden in ein größeres Beziehungsgeflecht, dessen Erfahrungen er teile. Sie bezeichnet ihn deshalb als »Autor im Plural«: »Als ›transindividuelles Individuum‹ ist Paulus ein kollektives Subjekt mit einem kollektiven Bewußtsein und Gewissen« (Tamez 1998, 52 f.). Vor diesem Hintergrund wurden in der Folge die Ausführungen des Paulus über Auferstehung neu betrachtet. Sind auch hier die Erfahrungen verschiedener Menschen verarbeitet, Erfahrungen der Frauen und Männer, mit denen er zusammen arbeitet, in deren Häusern er lebt, der Sklavinnen und Sklaven, der Menschen aus den Armenvierteln der Städte? Der Exegese seiner Texte stellt sich die Aufgabe, ihre Stimmen wieder hörbar und den vielfältigen Alltag sichtbar zu machen, der sich hinter der oft starr und formal wirkenden theologischen Sprache des Paulus verbirgt. Im Folgenden möchte ich anhand eines zentralen

Kapitels aus dem ersten Brief an die Gemeinde in Korinth (1 Kor) die Bedeutung von Auferstehung skizzieren.

Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth

In Kapitel 15 behandelt Paulus das Thema Auferstehung. Er geht dabei von Konflikten innerhalb der korinthischen Gemeinde aus und wendet sich dabei argumentativ gegen »gewisse Leute«, die sagen, eine Auferstehung der Toten gäbe es nicht (V.12). Für Paulus geht es in dieser Frage mehr um mehr als um eine bloße Meinungsverschiedenheit. Mit dem Glauben an die Auferstehung der Toten steht für ihn der Glaube an den Gott Israels als solcher auf dem Spiel.² Zur Stützung seiner Auffassung bedient er sich vielfältiger Motive aus dem Ersten Testament, sowie zeitgenössischer jüdischer apokalyptischer Traditionen. Die Komplexität der in 1 Kor 15 verarbeiteten Vorstellungen zeigt sich vor allem darin, dass Paulus Zitate aus dem Ersten Testament zum Teil in kunstvollen Collagen miteinander verbindet, hymnische Elemente aufnimmt, mythologische Vorstellungen und apokalyptische Schilderungen heranzieht, das rhetorische Stilmittel der Diatribe³ verwendet und daraus eigene Sprachbilder entwickelt, um seine Aussagen zu illustrieren. Paulus will überzeugen, die Menschen von der Botschaft der Auferstehung begeistern, sie mit einbeziehen in die Gegenwart und Zukunft der *basileia* Gottes⁴, in die Gemeinschaft der Lebenden und Toten in Christus, die die Basis auch für sein eigenes Handeln ist.

Ab V.35 beginnt ein zweiter Argumentationsgang, den Paulus mit zwei fiktiven Fragen einleitet: »Aber es mag jemand fragen: Wie werden die Toten auf-erweckt? Mit einem wie beschaffenen Leib/Körper kommen sie?« In seiner Antwort zeigt er den weiten Horizont der Frage nach der Auferstehung der Toten auf, die Tod und Leben, Schöpfung und Neuschöpfung berühren und für ihn grundlegend auf dem Handeln Gottes beruhen. Paulus bedient sich dabei eines Bildes aus der Natur: Das Gesät-werden (= sterben) eines Saatkorns, wenn es in den Boden gelegt wird, und das Entstehen neues Lebens der wachsenden Pflanze. Den gesamten Vorgang versteht er als Zeichen für das fortdauernde Schöpfungshandeln Gottes. Seine Antwort auf die Frage nach dem ›wie‹ der Auferstehung in V.35 ließe sich folgendermaßen formulieren: »Wenn du wissen willst, was Auferstehung der Toten bedeutet, schaue auf die (gegenwärtige) Schöpfung. Hier erkennst du, dass *Gott* Leben gibt: Leben, das konkret leiblich

ist«. Ab V.39 geht er dann gänzlich über das Saatbild, das er in den Versen 36-38 zeichnet, hinaus und weitet den Blick auf die Schöpfung als ganze. Die inhaltlichen und sprachlichen Bezüge von 1 Kor 15,39-41 zum ersten Schöpfungsbericht in Gen 1 sind deutlich zu erkennen. Sein grundsätzlich positives Verständnis der Leiblichkeit, das auch die menschliche *sarx*⁵, d.h. den ganzen Menschen als lebendigen Körper, umfasst, entfaltet Paulus dann in seiner eigenen an die poetische Sprache ersttestamentlicher Psalmen angelehnten Darstellung der Schöpfung. In dieser Darstellung schließt er jegliche dualistische Anschauung von irdischen und himmlischen, menschlichen und tierischen »Körpern« aus, indem er sie als Geschöpfe, d.h. von Gott geschaffenen Körper (*somata*) qualifiziert.

Auch wenn Paulus in seiner Argumentation Schlüsselbegriffe aus der korinthischen Debatte aufnimmt, die ihm vermutlich gut bekannt ist, überwindet er in seinen Ausführungen deren (jüdisch-)hellenistisch geprägte, philosophisch begründete Orientierung am Individuum. Sein Verständnis menschlicher Existenz ist auf die Beziehung der Geschöpfe zu Gott ausgerichtet, die sie miteinander verbindet und ihre Leiblichkeit positiv bewertet, sie aus der Perspektive Gottes beschreibt: Ihr Ursprung, der in Gottes Handeln liegt, macht sie zu Geschöpfen, die Gottes Glanz (*doxa*)⁶ widerspiegeln. Ihm geht es in Zusammenhang der Rede von der Auferstehung nicht in erster Linie um die Klärung der Bedingungen eines individuellen postmortalen Weiterlebens. Auferstehung ist für ihn ein Prozess, der die gesamte Wirklichkeit umfasst, ein Prozess, in den die einzelnen Menschen mit einbezogen werden. Dessen kosmische und wirklichkeitsverändernde Dimensionen versucht er mittels verschiedener Bilder deutlich zu machen.

1 Kor 15,42-44: Die Auferstehung der erniedrigten Körper

»42. Genauso ist es auch mit der Auferstehung der Toten: Gesät wird in eine Sphäre der Zerstörung – auferweckt wird in eine (göttliche) Sphäre der Unvergänglichkeit. 43. Gesät wird in eine Sphäre der Missachtung – auferweckt wird in eine (göttliche) Sphäre der Klarheit. Gesät wird in eine Sphäre der Ohnmacht – auferweckt wird in eine (göttliche) Sphäre der Macht. 44. Gesät wird ein lebendiger Körper – aufgeweckt wird ein von der Geistkraft bestimmter Körper. Wenn es einen lebendigen Körper gibt, dann gibt es auch einen von der Geistkraft bestimmten.«

In den Versen 42–44 bedient sich Paulus auch weiterhin eines gehobenen Sprachstils, der die Verse rhythmisch gliedert. Daraus wird deutlich, dass sie seine vorangehenden Ausführungen fortführen. Aber bereits die Einleitung zeigt einen Einschnitt an, der darauf verweist, dass nun eine eigene These zum Thema Auferstehung der Toten folgt, die auf den in den VV.36–41 dargelegten Beispielen und Erörterungen basiert: »Genauso ist es mit der Auferstehung der Toten«. Es folgen vier parallele Doppelreihen (einschließlich V.44), die jeweils anaphorisch gegliedert sind. In der Semantik greift Paulus auf das Bild des Säens aus dem Saatgleichnis in VV.36–38 zurück und verbindet dabei die Tätigkeit des Säens mit der des Auferweckens: gesät wird – auferweckt wird. In V.42 spricht Paulus erneut explizit über die Auferstehung der Toten. In der Auslegungsgeschichte wurden nahezu ausschließlich deren futurische Dimensionen hervorgehoben. Voraussetzung für die meisten Auslegungen von 1 Kor 15,44 ist die Auffassung, dass zwischen der Existenz als *soma psychikon* und der als *soma pneumatikon* die Grenze des physiologischen Todes liege. Zentral für eine Neulektüre dieses Abschnittes wird eine ausführliche Untersuchung der Vorstellungen bieten, die mit »gesät in (...) – aufgeweckt in« verbunden sind.

Herrschaftsräume: Tod und Leben

In der Auslegung wird vielfach davon ausgegangen, dass die Präposition *in* (gr.: *en*) den Zustand des irdischen Körpers bezeichnet: »in der Vergänglichkeit«. »Als dieser irdische Leib (vergänglich, wertlos, schwach) müssen wir sterben – als neue Kreatur (unvergänglich, herrlich, mächtig) wird Gott uns erschaffen.« (Sellin 1986, 220–221) *en* mit Dativ kann aber auch anders verstanden werden und wird häufig im Sinne von »in ... hinein« verwendet.⁷ Die räumliche Verwendung von *en* findet sich bei Paulus bereits im Zusammenhang von 1 Kor 15. So stellt er in V.22 das Sterben *in* Adam das Lebendigwerden *in* Christus gegenüber. Die Vorstellung des Lebendigwerdens »in Christus« ist hier räumlich zu verstehen: im Herrschaftsbereich des Messias, ebenso das Sterben »in Adam«: im Herrschaftsbereich des Todes (*thanatos*) und der Sündenmacht (*hamartia*).⁸ An anderer Stelle, im Brief an die Gemeinde in Rom (Röm 6,11), beschreibt Paulus die Konsequenz des in der Taufe vollzogenen Wechsels in die Lebenswirklichkeit Gottes: »Genauso sollt ihr euch verstehen als solche, die für die Sündenmacht Tote sind, als Lebende aber für Gott *in* Christus Jesus«.

Auch in V.42 f. kann die Präposition *en* parallel zu Röm 6,11 auf verschiedene Herrschaftsbereiche und Lebensräume verweisend verstanden werden, die im Weiteren charakterisiert werden. Sie weist auf der einen Seite auf die Sphäre der gegenwärtigen Schöpfung, die der Herrschaft der Sündenmacht und des Todes ausgesetzt ist (gesät wird *in*), und auf der anderen Seite auf die Wirklichkeit, in der Gott bzw. der Messias herrschen – *in* die hinein auferweckt wird. Grundlegend für eine solche Deutung ist es, Tod und Sünde nicht allein auf das Leben eines Individuums zu beziehen. Paulus bedient sich hier mythischer Sprache, die aus seinem von der Apokalyptik geprägtem Denken resultiert.⁹ Tod und Sünde sind für ihn kosmische Mächte, die Herrschaft über die Welt und die Menschen ausüben, sie versklaven und bis ins Innerste beherrschen (vgl. Röm 7,23 f.).¹⁰ In 1 Kor 15,55 f. stattet er den Tod mit einem Instrument der Herrschermacht aus, dem Stachelstock (gr. *kentron*).¹¹ Die Menschen, zu denen er spricht, können den Tod identifizieren, sie wissen, wer das *kentron* schwingt, wer über sie herrscht. Der Tod wird personifiziert, er ist der letzte Feind, neben anderen Feinden (V.26), er wird ansprechbar (Vokativ *thanate*). Sein Ende kann besungen werden (V.55): »Verschlungen ist der Tod in den Sieg hinein. Wo Tod, ist dein Sieg? Wo Tod, ist dein Stachel?« Im gemeinsamen Singen wird die Niederlage des Todes gegenwärtig. Im Singen ist seine Entmachtung präsent und die Niederlage der Repräsentanten der tödlichen Macht wird offenbar. Wie in vielen Texten des Ersten Testaments steht auch für Paulus der Tod für das, was das Leben eines Menschen einschränkt: Krankheit, Not, das Abgeschnittensein von Gemeinschaft, Beziehungslosigkeit, Unterdrückung, das Leiden unter physischer und psychischer Gewalt. In vielen Psalmen wird die Errettung aus dem Tode besungen – die Erfahrung neuer Lebensmöglichkeiten in ausweglos erscheinenden Situationen.¹² An diese Erfahrungen knüpft Paulus an, wenn er davon spricht, dass Gott den Tod besiegt und Menschen neues Leben ermöglicht. Diese mythisch-metaphorische Sprache ermöglicht es ihm zugleich, die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Situation zu analysieren und Veränderungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Der Tod ist besiegt – das bedeutet auch, dass die Macht der gegenwärtig Herrschenden nicht unbegrenzt ist, dass auch ihnen ein Ende angesagt wird.

Im Zusammenhang der Auferstehung spricht Paulus vielfach von den Körpern, an deren Veränderung die Auferstehungswirklichkeit sichtbar wird. Denn insbesondere an den Körpern wird die Macht des Todes bzw. der Sünde sichtbar. An den Körpern zeigt sich, dass die Herrschaftsräume von Tod und Sündenmacht nicht etwa abstrakte kosmologische Deutungskategorien, sondern

leibhaftig erfahrbar sind, sich geschichtlich manifestieren. Diese Erfahrungen von Leben drücken eine Grenzüberschreitung aus, die deutlich macht, dass die gegenwärtige Existenz, die für viele Menschen durch Leid- und Gewalterfahrungen geprägt ist, für eine andere Wirklichkeit durchlässig werden kann. Tod, Leben und Gottesnähe in räumlichen Kategorien auszudrücken, ermöglicht Paulus, gegenwärtiges Erleben von jenseitiger Wirklichkeit auf eine Weise auszudrücken, die mittels zeitlicher Kategorien nicht zu erfassen ist. Es geht ihm in diesem Zusammenhang nicht um ein zeitliches Nacheinander verschiedener Wirklichkeiten, sondern darum, deren Ineinandergreifen zu beschreiben. Wenn Paulus dem Raum des Todes den des Lebens »in Christus« gegenüberstellt, dann hat dies neben den ekklesiologischen (Gemeinde als Leib Christi) auch politisch-gesellschaftliche Dimensionen: Konkret historisch wird der Lebensraum Gottes als Gegenöffentlichkeit zu den herrschenden Machtsphären und deren institutionellen Körperschaften konstruiert.

Deutlich wird das an der Begrifflichkeit, mit denen er die Herrschaftsräume, die Sphären des Todes und es Lebens bezeichnet, in die hinein gesät und auferweckt wird:

Es wird gesät und es wird auferweckt

Auffällig ist, dass die Verse durchgängig im Präsens formuliert sind. Darf daraus auch geschlossen werden, dass Auferstehung von Paulus als gegenwärtiges Geschehen verstanden wird? Die Auslegungsgeschichte hat dies stets verneint. Zwischen dem Säen und dem Auferwecken wurde die Grenze des physischen Todes gesehen (vgl. auch V.36). Die weitere Bedeutung der Rede vom Tod wird in diesem Zusammenhang selten reflektiert. Ein umfassendes Verständnis von Tod und Leben zu entwickeln, ist jedoch notwendig, um die Aussagen des Paulus erfassen zu können.

Eine wichtige Beobachtung, die die These unterstützt, dass die Rede von der Auferstehung der Toten in 1 Kor 15,42-44 präsentische Dimensionen hat, hat Winfried Verburg in Bezug auf den Wortgebrauch der Verben »säen« und »aufwecken« gemacht. Er zeigt, dass beiden hier metaphorisch verwendeten Begriffen ihr üblicher semantischer Gegenbegriff fehlt: Säen (*speiro*) folge üblicherweise »ernten« (*therizo*) zur Bezeichnung des Endzustands eines Geschehens, »aufwecken« (*egeiro*) sei der Gegenbegriff zu »sterben« (*apothnesko*) der diesem üblicherweise logisch und zeitlich folge (vgl. Verburg 1996, 7). Zudem weise

der neutestamentliche und profangriechische Sprachgebrauch nicht darauf hin, »säen« im Sinne von »sterben« oder »begraben« zu verstehen, sondern vielmehr im Sinne von »ein Werk beginnen/handeln« bzw. »geboren sein/herstammen«.

»Es scheint sehr unwahrscheinlich, daß Paulus dieses Lexem in dazu genau entgegen gesetztem Sinn verwendet haben soll; vor allem wenn man bedenkt, daß die Adressaten in Korinth vornehmlich Heidenchristen waren. Vielmehr muss beachtet werden, daß beide Lexeme sich in einem Punkt entsprechen; denn sie bezeichnen beide den Anfangspunkt einer, wenn auch je verschiedenen Entwicklung, ohne das Endstadium in den Blick zu nehmen.« (Verbürg 1996, 175)

Für die Interpretation von VV.42-44 bedeutet dies, dass hier nicht ein Geschehen geschildert wird, das eindeutig durch einen zu definierenden Zeitpunkt zu begrenzen ist. Der physiologische Tod als Bedingung der Auferweckung wird nicht explizit genannt. Die Handlung Gottes ist vielmehr durch eine Verschiebung und Überlagerung verschiedener Zeitebenen charakterisiert, die jeweils den Anfangspunkt bezeichnen und den Endpunkt der Handlung nicht benennen. Der Akzent liegt hier deshalb nicht auf einer gegenseitigen Abgrenzung, sondern auf der Parallelität der jeweils geschilderten Tätigkeiten, auf deren Unabgeschlossenheit und potentieller Wiederholbarkeit: So wie Gott sät und immer wieder säen kann/ wird, weckt er auf und wird/ kann immer wieder aufwecken. Säen bezieht sich auf den Akt der Schöpfung, der sich mit dem Entstehen jeglichen neuen Lebens wiederholt, aufwecken auf die neue Schöpfung Gottes, die Menschen zu neuem Leben, zu ewigem Leben (vgl. Gal 6,7.8) erweckt. Rhetorisch und theologisch klar voneinander abgegrenzt sind jedoch die Bereiche, in die hinein gesät und auferweckt wird: Es wird gesät *en fthora, atimia, astheneia* – in eine Sphäre der Zerstörung, der Missachtung und Ohnmacht – es wird aufgeweckt *en aftharsia, doxa, dynamis*, in eine göttliche Sphäre der Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Macht. Die Untersuchung der ihnen vorangestellten Präposition *en* hat gezeigt, dass diese auf Wirklichkeitsbereiche verweist, die mit *fthora, atimia* und *astheneia* (Zerstörung, Missachtung, Ohnmacht), auf der einen Seite und *aftharsia, doxa* und *dynamis* (göttliche Unvergänglichkeit, Herrlichkeit, Macht) auf der anderen beschrieben werden. Wie sind diese griechischen Begriffe zu übersetzen? Welche Erfahrungen verbindet Paulus damit, dass er sie einander gegenüberstellt?

Gesät *en fthora* – aufgeweckt *en aftharsia*

Fthora drückt Zerstörung aus; *aftharsia* stammt aus derselben Wortgruppe und bildet den Gegenbegriff. In den meisten Auslegungen werden sie mit ›Vergänglichkeit‹ bzw. ›Unvergänglichkeit‹ übersetzt, Begriffe, die in der griechischen Philosophie und hellenistischen Religiosität zur Beschreibung der Seinsstruktur der Welt eine wichtige Rolle spielen. Diese werden hier auf die irdisch-vergängliche Welt und die Leiblichkeit der Menschen bzw. auf die unvergängliche zukünftige Welt Gottes bezogen.

Im Neuen Testament und in der Septuaginta (LXX), der griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel, die in neutestamentlicher Zeit im griechisch sprechenden Judentum in Gebrauch war, weist *fthora* jedoch ein über das individuelle Sein und die körperliche, materielle Beschaffenheit der Geschöpfe hinausweisendes Bedeutungsspektrum auf. Die hebräischen Wörter, die in der LXX mit *fthora* übersetzt werden, deuten auf ein Geschehen im sozialen Kontext hin: »Menschen tun einander *fthora* an, durch soziale Hierarchien entsteht *fthora*, Gott befreit aus *fthora* vergilt den Mächtigen ihr Tun, indem er sie ins Verderben (*fthora*) bringt« (Sutter Rehmann 1995, 98). So ist das Begriffspaar *fthora* und *aftharsia* auch in 1 Kor 15,42 auf dem Hintergrund der sozialen Situation des Paulus und der Gemeinden zu verstehen. Dies führt Luzia Sutter Rehmann anschaulich aus:

»Die *fthora* kann das Reich Gottes nicht erben. Die *aftharsia*, die Integrität, kommt aus dem Glauben, aus der neuen Existenz (15,50). (...) Auferstehung findet dort statt, wo keine *fthora* ist. Denn der *fthora* fehlt die eschatologische Perspektive. Wo *fthora* ist, ist kein Raum für die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.« (Sutter Rehmann 1995, 99)

Fthora bezeichnet im paulinischen Sprachgebrauch in vielen Fällen eine Form der Zerstörung, die im sozialen Kontext angesiedelt ist und zwischenmenschliche Gewalt, einen gesellschaftlichen Zustand, beschreibt, unter dem Menschen versklavt sind und existentiell leiden (vgl. Röm 8,18 ff.). Auch wenn die Zerstörung als menschengemacht identifiziert werden kann, so kann ihr Ende nicht herbeigeführt werden. Zwar werden die Glaubenden dazu aufgefordert, aus dem Kreislauf der Zerstörung auszusteigen und sich zu verändern (vgl. Gal 6,8; vgl. auch Eph 4,22), sich von ihr nicht gänzlich vereinnahmen zu lassen, ihr ihre »Heiligkeit« entgegenzustellen (1 Kor 3,17) – der gesamte Zusammenhang der Zerstörung erscheint jedoch als unausweichliche Erfahrung zur Welt gehörig zu sein, ein Lebensumfeld, in das die Menschen ›gesät‹ sind. Die Hoffnung richtet

sich auf Gott, dass er aus der *fhora* befreie (vgl. Röm 8,21), auferwecke *en aftharsia*

Durch vorangestellten Präposition *en* wird ausgesagt, dass Gott (*speiretai* ist als *passivum divinum* aufzufassen) *in* eine Wirklichkeit der Zerstörung »sät«. Dahinter steht zum einen die Erfahrung, dass die Realität von zerstörenden Kräften beherrscht ist, denen Menschen seit ihrer Geburt ausgesetzt sind. Paulus beschreibt es als Dasein, das bestimmt ist durch die Mächte der *hamartia*¹³ und des Todes (vgl. auch Röm 7,7ff; 1 Kor 15,54-57), die sich gesellschaftlich als Missachtung und in Formen gesellschaftlicher Gewalt konkretisieren. Zum anderen versteht er Gott als Ursprung allen (menschlichen) Lebens, der »sät« = Leben gibt und »auferweckt« = neues Leben gibt. Deutlich muss hier der göttliche Akt des Säens von der Sphäre, in die hinein es geschieht, unterschieden werden. Nicht die *fhora* ist gottgegeben, sondern das Leben. Das neue Leben findet dann in einer anderen Wirklichkeit statt als der von Zerstörung und Gewalt geprägten. Das Gegenüber von »gesät in *fhora* – aufgeweckt in *aftharsia*« weist auf einen Prozess hin, auf ein Geschehen, das durch das Handeln Gottes in der Schöpfung (gesät wird) und der Auferweckung, der neuen Schöpfung (aufgeweckt wird), seine Dynamik erhält. Die Richtung dieses präsentisch formulierten, strukturell unabgeschlossenen und deshalb eschatologischen Geschehens ist vorgegeben: aus der Sphäre, die durch Zerstörung (*fhora*) charakterisiert ist, in eine Sphäre, die von der göttlichen Unvergänglichkeit (*aftharsia*) bestimmt ist. Die Begriffe weisen auf verschiedene Wirklichkeiten, aber nicht im Sinne eines anthropologischen Dualismus, der gegenwärtige Körperlichkeit einer Auferstehungsleiblichkeit gegenüberstellt und damit erstere abwertet. Die beiden Sphären stehen sich insofern in Opposition gegenüber, als sie die verschiedenen Herrschafts-Bereiche, den des Todes (*fhora*) und den Gottes (*aftharsia*), beschreiben (vgl. 1 Kor 15,50). Die Existenz der Glaubenden ist nicht statisch einer Seite zuzuschreiben, sie befindet sich im Prozess, sie ist in Bewegung auf die *aftharsia* hin. Die Überwindung des Todes ist durch die Auferweckung des Messias Jesus geschehen (1 Kor 15,20 ff.), der Prozess der Auferweckung der Toten hat begonnen, das Lebendigwerden aller (15,22.52). Diese Erfahrung wird auf die Auferweckung der Toten ausgeweitet – der in der Gegenwart beginnende Prozess, der die gegenwärtig Lebenden betrifft, eröffnet auch die Hoffnung für die Toten auf ein neues (Auferstehungs-)Leben: »so ist es auch mit der Auferstehung der Toten« (V.42). Noch prägt die *fhora* das Leben der Glaubenden, die gesamte Schöpfung leidet und stöhnt unter der Herrschaft des Todes und der Zerstörung, sehnt sich danach deren Überwindung (vgl. Röm 8,18-23). Nach

Paulus' Vorstellung hat Gott diesen Lebensraum durch die Auferweckung Jesu bereits geöffnet, die Glaubenden leben auf ihn hin, leben in seiner Wirklichkeit (in Christus) und erwarten, dass sich diese Wirklichkeit allen Menschen zeigen wird, dass sie die Lebenden und die Toten verwandelt, den Leiden ein Ende macht und die Herrschaft des Todes sichtbar beendet.

Gesät *en atimia* – aufgeweckt *en doxe*

Auch *atimia* beschreibt eine gesellschaftliche Realität, die viele an den Messias Glaubende teilen. In 1 Kor 4,11 ff beschreibt Paulus, was es bedeutet, verachtet (*atimos*) zu sein:

»Bis zu dieser Stunde hungern wir und haben Durst, wir sind nackt/schlecht bekleidet, werden misshandelt und sind obdachlos. 12. Wir schuften hart und arbeiten mit unseren eigenen Händen; wir werden geschmäht und segnen, wir werden verfolgt und sind standhaft. 13. Wir werden beschimpft und trösten, wie Müll der Welt sind wir geworden, der Abschaum aller bis jetzt.«

Die ›Verachteten‹ sind gesellschaftlicher Missachtung und Misshandlungen ausgesetzt. Gesät zu sein *en atimia* bedeutet auf dem Erfahrungshintergrund, den Paulus für Korinth skizziert, in einer Sphäre der Missachtung zu leben (vgl. auch 1 Kor 11,22).¹⁴ Diejenigen, die in der Gemeinde dafür Mitverantwortung tragen, benennt er deutlich und fordert sie zu einer Veränderung ihres Handelns auf (vgl. auch Röm 2,7.10). Für Paulus ist es ganz wichtig zu betonen, dass die gesellschaftliche Verachtung keine von Gott gegebene ist, für sie gibt es keine theologische Legitimation. Die Auferweckung, die neue Schöpfung, setzt die ursprüngliche Schöpfung in ihr Recht, sie schafft keine gänzlich neuen Wesen, sondern stellt die Geschöpfe Gottes in einen Lebensraum, in dem die Strukturen der *hamartia* und des Todes sie nicht mehr erreichen, sie nicht länger verletzen und misshandeln können. Aufgeweckt werden sie *en doxe* in die Gegenwart Gottes, die Herrlichkeit, den Glanz, die Schönheit, die alles erfüllt. Röm 6,4 beschreibt die Auswirkungen der *doxa* Gottes auf die Gegenwart der Getauften: »Also sind wir durch die Taufe in den Tod mit ihm begraben worden, damit auch wir – so wie der Messias von den Toten auferweckt wurde durch die *doxa* des Vaters – im erneuerten Leben wandeln.« Die Erfahrungen dieses ›neuen Lebens‹ werden für die Wirklichkeit der Auferstehung transparent.

Deutlicher noch als die *atimia* bezieht Paulus die *astheneia*, die Schwäche, auf sich und die Menschen, deren Erfahrungen er eine Stimme verleiht. Bereits am Beginn seines ersten Briefes an die Gemeinde Korinth setzt er sich mit den Positionen der ›Starken‹ und der ›Schwachen‹ auseinander (vgl. 1,18 ff.):

»26. Es sind nicht viele Weise im herkömmlichen gesellschaftlich anerkannten Sinn, nicht viele Mächtige (*dynatoi*) nicht viele Vornehme. 27. (...) das Schwache (*ta asthene*) der Welt hat Gott sich auserwählt, damit das Starke beschämt wird.«

Herausfordernd stellt er an die ›Starken‹ in Korinth die Frage, welcher Herrschaft sie sich zuordnen wollen (1 Kor 4,8 ff.). Paulus zählt sich in dieser Frage zu den ›Schwachen‹, die von den Mächtigen verachtet werden (4,10 ff.). Es wird deutlich, dass es in diesem Zusammenhang um gesellschaftliche Positionen und eine daraus resultierende Lebenspraxis geht, die die Konflikte bedingen, auf die Paulus mit seinem Brief reagiert (vgl. auch 1 Kor 12,22 ff.). Dass die Frage nach ›Schwäche‹ und ›Stärke‹ ein zentrales Thema in der Gemeinde war, wird aus der weiteren Korrespondenz ersichtlich. In 2 Kor 11,16-12,13 beschreibt Paulus seine Lebenssituation als Apostel, die Gefährdungen und Misshandlungen, denen er ausgesetzt ist. In diesem Leiden teile er das Leiden anderer Schwacher, das er in besonderem Maße erfahre (2 Kor 11,29 f.). Auch Christus sei aus Schwachheit gekreuzigt worden (13,4), lebe aber aus Gottes Kraft. Paulus fährt dann fort: »Auch wir sind schwach in ihm, aber werden mit ihm aus der Kraft Gottes (*dynamis*) bei euch leben«. In seiner Argumentation zeigt sich deutlich, dass die *dynamis* Gottes bereits die Gegenwart der Glaubenden durchdringt, sie in der ›Schwachheit‹ trägt und in ihrer Existenz wirksam wird, indem sie Stärke gibt. Für Paulus zeigt sie sich in seinen Geschöpfen (Röm 1,20) und trägt die Menschen, wenn sie Not, Verfolgung und Gewalt ausgesetzt sind (vgl. 2 Kor 4,7 ff.).

Paulus bezieht Stellung, indem er sich auf die Seite der ›Schwachen‹ stellt, ihre ›Schwachheit‹ jedoch als Ort der göttlichen Kraft theologisch umwertet. Nicht in den gesellschaftlich Mächtigen, sondern in den Ausgegrenzten, den Armen und Misshandelten ist Gott präsent, wirkt seine *dynamis* – bereits in der Gegenwart. Die Sphären, in die »gesät« bzw. »aufgeweckt« wird, überschneiden sich in der gegenwärtigen Erfahrung des Paulus und seiner Mitstreiterinnen und Mitstreiter. Die Dynamik der Beziehung der Begriffe zueinander, der Prozess, der durch die Metaphorik des Säens und Aufweckens ausgedrückt wird, be-

schleunigt sich in der Struktur der paulinischen Argumentation. Die Sphären rücken aufeinander zu, überschneiden sich, ohne sich aufzuheben, die strukturelle Offenheit der Prozesse, die Hoffnung auf die eschatologische Vollendung bleibt gewahrt (vgl. auch Phil 3,10 ff.). Sie werden in der Gegenwart der Glaubenden wirksam, an ihren Körpern erfahrbar.

»Auferstehung der Toten« drückt hier das Vertrauen auf Gottes neuschöpfendes Handeln aus, das auf historischen und sozialen Erfahrungen beruht. Die Hoffnung bleibt aber nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern wird transparent für Erfahrungen der *basileia* Gottes (vgl. auch 1 Kor 15,50 f.). Sie wird nicht aus einer Position der Stärke oder Sicherheit geäußert, sondern in der Situation der größten Bedrängnis, aus der Realität derer, die in ihrer Lebenssituation an ihren Körpern erfahren, was *fhora*, *atimia* und *astheneia*, konkret bedeuten.

Leben als *soma pneumatikon* – als von der Geistkraft bestimmter Körper

Mit der Überschrift über die Ausführungen in den Versen 42-44: »So ist es auch mit der Auferstehung der Toten« setzt Paulus verschiedene Zeitebenen miteinander in Beziehung und beschreibt Auferstehung als ein Geschehen, das präsentisch durch das Handeln Gottes in Schöpfung und neuer Schöpfung zu beschreiben ist. Dieses in der Gegenwart erfahrbare Handeln Gottes eröffnet die Perspektiven auf eine Wirklichkeit hinter aller gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit: die Auferstehung der Toten. In seinen Ausführungen verbindet Paulus Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits zu einem komplexen Zeit- und Vorstellungsgefüge, das Gegenwärtiges und Zukünftiges miteinander in Beziehung setzt: Der Glauben an die Auferstehung der Toten erwächst aus gegenwärtigen Auferstehungserfahrungen und zugleich leben diese aus der Gewissheit der zukünftigen noch ausstehenden Auferstehung der Toten.

Paulus verwendet vielfach mythische Bilder, um das Leben in der Gegenwart zu beschreiben. Zur ihrer Deutung ist es nötig, den metaphorischen Charakter der Raum-Bezeichnungen wahrzunehmen und diesen als sprachlichen Ausdruck der Gottesbeziehung zu erfassen, die Paulus mit gegenwärtigen (Unrechts- und Leid-) Erfahrungen kontrastiert. Die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Lebens- bzw. Todesräumen hat Konsequenzen für die gegenwärtige körperliche Existenz der Menschen, die vollständig von der jeweiligen Macht »bewohnt/besetzt« sein können (Röm 7,17.20). Todesmacht *und* Lebensmacht prägen die gegenwärtige Existenz, hinterlassen ihre Spuren auf den Körpern der Menschen.

Auferstehung- Aufstehen bedeutet in dieser Raum-Vorstellung die Bewegung auf den Raum Gottes zu, eine Bewegung, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, aber *jetzt* geschieht (Röm 13,11). In 1 Kor 15,42-44 beschreibt Paulus Auferstehung als Bewegung von einem Herrschafts-Raum, der durch Erniedrigung, politische Unterdrückung und Unrechtserfahrungen (*fhora, atimia, astheneia*) gekennzeichnet ist, in einen (anderen) Lebensraum – in die Gegenwart Gottes, eine Sphäre göttlicher Unvergänglichkeit, Klarheit und Macht (*aftharsia, doxa, dynamis*).

Die Veränderungen werden in der Gegenwart der Glaubenden wirksam, an ihren Körpern erfahrbar, wie 15,44 deutlich macht: »Gesät wird ein lebendigen Körper (*soma psychikon*) – aufgeweckt wird ein von der Geistkraft bestimmter Körper (*soma pneumatikon*). Wenn es einen lebendigen Körper (*soma psychikon*) gibt, dann von der Geistkraft bestimmten (*pneumatikon*)«. In 1 Kor 15,42f wird das Vertrauen auf Auferstehung aus der Perspektive der ›Schwachen‹ und Rechtlosen ausgesprochen, aus der Realität derer, die in ihrer Lebenssituation an ihren Körpern erfahren, was Zerstörung, Missachtung und Ohnmacht konkret bedeuten. Paulus macht deutlich, dass Gott eine Veränderung der menschenverachtenden Lebensverhältnisse bewirken will und Menschen auferstehen lässt. Der Schlüssel zu einem Verständnis von Auferstehung liegt in der Wertschätzung der körperlichen Existenz – in der Wahrnehmung der Herrlichkeit/ Schönheit (*doxa*), die sich an den Körpern zeigt (vgl. VV.40-41) – zugleich aber auch ihrer Sterblichkeit, ihrer Gefährdung und Schwäche. Diese Hochschätzung des Körpers, die Zuschreibung, als *soma pneumatikon* leben zu können, intendiert kein idealistisches, lebensfernes Streben nach Ganzheit und Vollkommenheit: Wenn Paulus von Auferstehung spricht, hat er die erniedrigten Körper der Menschen in seinem Umfeld vor Augen. Nur wenn sie als Bezugspunkt der Ausführungen über Auferstehung in den Blick genommen werden, können die Aussagen in 1 Kor 15 in ihrer gesellschaftskritischen Sprengkraft und als Einspruch dagegen wahrgenommen werden, dass Menschen gequält, erniedrigt und getötet werden.

Die Auferweckung der Körper

Die Untersuchungen von V.42f haben gezeigt, dass Auferstehung in diesem Zusammenhang klare lebenspraktische und politisch-soziale Konsequenzen hat: An sie zu glauben bedeutet, eine theologische Gesellschaftsanalyse vorzunehmen: *fhora*, *atimia* und *astheneia*, als menschengemachte Strukturen der Sündenmacht und des Todes zu verstehen, die Gottes Schöpfungswillen widersprechen. Glauben führt dazu, dem ›Protest Gottes‹ gegen diese Zustände eine Stimme zu verleihen, die eigenen Glieder zu deren Veränderung zur Verfügung zu stellen (vgl. Röm 6,13 f.). Paulus zeigt, dass es ohne den Glauben an die Auferstehung der Toten keine Perspektiven für die Erniedrigten und Geschundenen gibt, denn für ihn lebt dieser Glaube aus der Zusage Gottes, die er in der Schöpfung gegeben hat: »Siehe, es war sehr gut!« (Gen 1) Diese Zusage gilt für alle Geschöpfe (vgl. V.38 ff.) und in besonderem Maße für die Menschen, die er als lebendige Wesen (V.44 f.) geschaffen hat.

Indem Paulus an dieser Stelle nach der Beschreibung der gesellschaftlichen bzw. göttlichen Herrschaftsbereiche, in die »gesät« bzw. »auferweckt« wird, sich nun erneut den Körpern zuwendet, macht er zweierlei deutlich:

1. An den Körpern wird konkret, was zuvor allgemein dargestellt wurde, an ihnen sind die Spuren der jeweiligen Herrschaft sichtbar: die Spuren ihrer Gewalt. Es sind die Körper, an denen deutlich wird, was es heißt in *fhora*, *atimia* und *astheneia* »gesät« zu sein, in einer Wirklichkeit zu leben, die von Zerstörung und Missachtung geprägt ist, der die ›Schwachen‹ einer Gesellschaft ohnmächtig ausgeliefert sind. 2. Deshalb misst sich auch an den Körpern die Glaubwürdigkeit der Verheißung. An ihnen muss sich konkret zeigen, was es bedeutet, von Gott auferweckt zu werden, als von der Geistkraft bestimmter Körper (*soma pneumatikon*) zu leben. Dass die in 1 Kor 15,44 genannten Körper jeweils kollektiv zu verstehen sind, zeigt der weitere Kontext: In VV.42-44 geht es um die Auferstehung der Toten (Plural), die im Weiteren konkretisiert wird. Als Objekt des Schöpfungs- und Auferweckungshandelns Gottes ist nicht nur an Christus gedacht, sondern an die Menschen, die er auch zuvor als kollektive Größe benannt hat (vgl. V.39 f.). In VV.45-49 stehen die beiden Menschen »Adam« für die kollektive Größe: Menschheit. Daraus ist zu folgern, dass die Auferweckung Christi den an ihn Glaubenden und auf ihn Getauften und mit Geistkraft erfüllten eine Existenz als *soma pneumatikon* eröffnet hat. Davon möchte Paulus die Gemeinde in Korinth überzeugen und ihr deutlich machen, dass der Glaube an die Auferstehung der Toten sowohl ihre Gegenwart als auch ihre Zukunft be-

stimmt. Denn ohne den Glauben an die Auferstehung der Toten (= an das Aufweckungshandeln Gottes) ist auch gegenwärtig eine Existenz als geisterfüllte Körper für ihn nicht denkbar (vgl. auch seine Argumentation in VV.12-19). Zum anderen sieht er in der gegenwärtigen Existenz als *soma pneumatikon* die Basis für den Glauben an diese durch Gott eröffnete Zukunft, an die Auferstehung der Toten.

Paulus weiß um die Missbrauchbarkeit des Körpers und der gegebenen Fähigkeiten, um das Eingebundensein in strukturelle Unrechtszusammenhänge (vgl. Röm 6,6: *soma tes hamartias* und Röm 7,24: *soma tou thanatou*), aber er setzt auf die Verwirklichung dessen, was im Menschsein angelegt ist. Die Menschen, die Paulus anspricht, deren Erfahrungen er verarbeitet, erleben sich selbst als geschundene und gequälte Körper. In vielen Äußerungen seiner Briefe wird sichtbar, wie die Menschen durch die gegenwärtige Situation, durch Krieg, Versklavung und Fremdherrschaft in ihren Lebensmöglichkeiten beschnitten, ausgebeutet und getötet werden. Sie leben damit, dass ihnen ihre eigene Wertlosigkeit in immer neuen Facetten demonstriert wird (vgl. 1 Kor 4,10 ff.). Wenn Paulus von Auferstehung spricht, hat er diese konkreten Körper vor Augen. Diesen geschundenen, verachteten, gequälten Körpern spricht er zu, dass sie wertvoll sind, Tempel der heiligen Geistkraft sind (vgl. 1 Kor 6,19). Nur wenn sie als Bezugspunkt der Ausführungen über Auferstehung in den Blick genommen werden, können die Aussagen in 1 Kor 15 in ihrer gesellschaftskritischen Sprengkraft und als Einspruch dagegen wahrgenommen werden, dass Menschen gequält, erniedrigt und getötet werden.

Paulus will nicht auf ein besseres Leben nach dem Tod vertrösten, sondern aufzeigen, wie Auferstehung das gegenwärtige Leben verändert. Auch ein erniedrigter, durch Krankheit und Gewalt beschädigter Körper enthält die Fülle göttlichen Lebens, er ist ein ›Samenkorn‹, das Gott gesät hat und dem neues Leben in der Auferstehung verheißen ist. In dem Bekenntnis, dass auch in dem gebrochenen Leben, dem erniedrigten Körper, in der Lebendigkeit und Sterblichkeit der menschlichen Existenz der ›Auferstehungsleib‹ gegenwärtig ist (*soma pneumatikon*), beschreibt Paulus das Leben, wie er es wahrnimmt, und bejaht es in seiner Bruchstückhaftigkeit und Unvollkommenheit (vgl. auch 2 Kor 12,9a).¹⁵

Aus Paulus Perspektive verändert die Erfahrung göttlicher Kraft in der Fragmentarität des Daseins die Wahrnehmung der Wirklichkeit und verhindert, Gewalt und Strukturen, die ein menschengerechtes Leben zerstören, akzeptieren zu können, sich mit deren ›Normalität‹ zu arrangieren. Sie lehrt, das Leben in der Gegenwart als von Gottes Geistkraft und *dynamis* durchdrungen wahrzunehmen,

Auferstehung ›schon jetzt‹ zu leben (vgl. 1 Kor 15,20; Röm 13,11; 2 Kor 6,2), den Alltag und die Mitmenschen verwandelt zu sehen (vgl. 2 Kor 5,16 f.). Diese Wahrnehmung von Wirklichkeit hat konkrete Konsequenzen für das eigene Handeln, wie Paulus vielfach betont. Luzia Sutter Rehmann versteht 1 Kor 15 als integrativen Versuch des Paulus, die Auferstehung der Toten als Hoffnungskraft und Antrieb zu einem gemeinsamen Leben zu zeichnen, das von Herrschaftsfreiheit und Gerechtigkeit bestimmt ist:

»Er weiß, um Gerechtigkeit muss gerungen werden. Die Herrschenden geben ihre Macht nicht gerne und schon gar nicht freiwillig ab. Die Rede von einem Gott, der in allen Menschen wohnt, einer transformativen Kraft, die in allen Frucht bringt, ist eine horizontale Vision. Paulus stellt sie in den Kontext der Zersplitterung der Gemeinde, wo die Wohlhabenden sich von den Ärmern distanzieren wollen und eine gemeinsame Lebenspraxis aufgrund der Tora einigen Bedenken zu machen scheint.« (Sutter Rehmann 1999, 97)

Paulus spricht hier ganz konkret in die Situation der korinthischen Gemeinde hinein und skizziert seine Vision von Auferstehung gegen das, was er als »leere« Verkündigung bezeichnet (1 Kor 15,14), gegen die Resignation und Sorge, dass die gemeinsame Arbeit vergeblich (vgl. 1 Kor 15,58), dass die tägliche Gefährdung sinnlos ist (1 Kor 15,30 ff.). Mit seinem Verweis auf die Schönheit der Schöpfung und das Vertrauen auf die Kraft (*dynamis*) der Auferstehung, fordert er Protest heraus gegen die Erniedrigung von Menschen, die Misshandlung ihrer Körper, gegen jegliche Zerstörung des Lebens. Dies hat – entgegen einer langen patriarchalen Auslegungsgeschichte der paulinischen Texte – auch in Bezug auf jegliche Form ungerechter Geschlechterverhältnisse enorme Sprengkraft.

Körper, Öffentlichkeit und Geschlecht

Welches Geschlecht haben die Körper, von denen Paulus spricht? In der Auslegung von 1 Kor 15 hat diese Frage bisher keine Rolle gespielt. Geschlecht als Kategorie zur Bewertung der Aussagen heranzuziehen, hat sich in der Analyse der einzelnen Verse nicht nahe gelegt. Wirft die Geschlechterperspektive für die Deutung der eschatologischen Aussagen, über Auferstehung und die Verkündigung der *basileia* Gottes neue Aspekte auf, wenn das Kapitel 1 Kor 15 als ganzes betrachtet wird?

Die Anrede an die Gemeinde in Korinth ist in 1 Kor 15 durchgehend androzentrisch formuliert: *adelphoi* (V.1[31].50.58; vgl. auch V.6 – in den gängigen Bibelausgaben mit »Brüder« übersetzt). Dass Paulus nur die männlichen Mitglieder als Ansprechpartner gesehen hat, ist nicht wahrscheinlich, denn er wendet sich an die gesamte Gemeinde.¹⁶ Deshalb ist davon auszugehen, dass der Plural hier die Frauen mit einbezieht und *adelphoi* deshalb als »Geschwister« zu übersetzen ist. Androzentrische Sprache prägt auch im Weiteren die Ausführungen des Paulus. So leitet die Adam-Christus-Typologie, bzw. die Rede vom ersten und zweiten/ letzten Adam die Geschichte der Menschen von männlichen Repräsentanten ab. Doch auch hier kann »Adam« als kollektive Bezeichnung der Menschheit als ganzer verstanden werden. Auf keinen Fall darf Adam als männlicher Eigenname gedeutet werden (was sich unter anderem darin zeigt, dass auch der Christus in VV.45-49 als »Adam« bezeichnet wird).

Die apokalyptischen Aussagen in VV.20-28 beziehen sich metaphorisch auf eine Schlacht – ein Bereich, der durchgängig der männlichen Sphäre zugehörig ist, da Männer als Soldaten, Heerführer etc. tätig waren. Die Bilder, mit denen das Geschehen skizziert wird, stammen aus dem militärischen Bereich. Doch auch dieses Bild ist gebrochen: Der Ablauf der Geschichte ereignet sich nicht in vorgegebenen (militärischen) Bahnen, die nach dem Sieg über die alten Herrscher, die Feinde, auf eine neue Herrschaft zulaufen. Ziel des von Paulus geschilderten Geschehens ist die Aufhebung jeglicher Herrschaft, jeglicher (militärischer) Hierarchie. Insbesondere dieser Grundgedanke ermöglicht es Frauen wie Männern, sich mit denjenigen zu identifizieren, die dem Anführer Christus angehören (V.23) und nicht nur an eine Abteilung (männlicher) Soldaten zu denken.

Im Weiteren unterscheidet Paulus nicht zwischen Männer- und Frauenkörpern, wenn er von *soma* oder *sarx* spricht. Die Bildsprache des gesamten Abschnitts VV.35-58 ist relativ offen und bietet somit Identifikationsmöglichkeiten für alle Geschlechter. Diese Offenheit wird umso größer, als Paulus keine grundsätzlich abwertenden Vorstellungen mit der gegenwärtigen materiell-körperlichen Existenz verbindet und gesellschaftlich abgewertete Menschengruppen und die aus herrschender Perspektive sozialen und körperlichen Defizite (zerstörenden Strukturen ausgesetzt, schwach und ohnmächtig sein, vgl. VV.42-43) theologisch aufwertet.

Die paulinischen Aussagen über die »Körper« rücken die konkrete Lebensrealität der Menschen in den Blick und beschreiben damit auch die Situation vieler Frauen – auch wenn Paulus selbst an diese möglicherweise nicht dachte, als er

seine Aussagen formulierte. Frauen können sich damit, wie körperliche Existenz hier geschildert wird, identifizieren und beziehen ebenso die Aussagen über die Auferstehung der Körper auf sich. Körperabwertung bezieht sich in der Antike wie auch heute verstärkt auf Frauen, ihre Körper und ihre Sexualität. Die Offenheit der körpertheologischen Aussagen des Paulus hat deshalb insbesondere für Frauen befreiend gewirkt, wie u.a. die Rezeption in den Thekla-Akten zeigt (etwa 150 n. Chr.). Neben Aussagen über die Auferstehung (vgl. AThe 5.12.14.39) gilt dies für die Vorstellung, das *soma* sei Tempel Gottes bzw. des heiligen Geistes (1 Kor 3,16; 6,19 – AThe 5), und die Feststellung, dass Jungfrauen ein Leben »heilig an Körper und Geist« führen (vgl. 1 Kor 7,34 – Ath 6). Thekla und andere Frauen des frühen Christentums haben diese Texte als theologische Legitimation genutzt, sich aus patriarchalen Ehe- und Familienstrukturen zu lösen und als Apostelinnen, Prophetinnen und Gemeindeleiterinnen öffentlich tätig zu werden, zu reisen und neue Lebensformen zu praktizieren.

Abschließend lässt sich festhalten, dass trotz der durchgängig androzentrischen Redeweise des Paulus in 1 Kor 15 die Thematisierung der Körper auch Frauen die Möglichkeit bot, die von ihm formulierte Botschaft der Auferstehung auf sich zu beziehen. Für ihre Vermittlung in der Gegenwart stellt sich deshalb die Aufgabe, sprachliche Bilder und Vorstellungen, mit deren Hilfe sie transportiert wird, um solche zu erweitern, die die Lebensrealitäten beider Geschlechter berücksichtigen.

Anmerkungen

- 1 Der Begriff stammt von Hans-Joachim Schoeps. Als VertreterInnen einer neuen Perspektive in der Paulusforschung sind u.a. zu nennen: W.D. Davies, Krister Stendahl, E.P. Sanders, James D. Dun, Peter von der Osten-Sacken, Luise Schottroff.
- 2 Zur Frage der Verankerung der Rede von der Auferstehung in alttestamentlicher Theologie vgl. Frank Crüsemann 2002.
- 3 Der Kontext der Diatribe ist der der (kynisch-stoischen) Volkspredigt, vgl. dazu vor allem Rudolf Bultmann (1910) 1984.
- 4 *Basileia* (gr.) bezeichnet die Königsherrschaft Gottes. Ich bleibe bei der Wiedergabe des griechischen Wortes, weil die deutsch Übersetzung »Reich Gottes« oder »Königreich Gottes« Assoziationen weckt, die (menschliche) Herrschaftsstrukturen zu legitimieren scheinen, indem sie auf Gott übertragen werden. Das Wort *basileia* für die Sphäre Gottes hatte im Kontext des Römischen Reiches jedoch eine deutlich herrschaftskritische Dimension.
- 5 Das griechische Wort *sarx* wird in vielen Übersetzungen mit »Fleisch« wiedergegeben.

- 6 Das griechische Wort *doxa* kann vielfältig übersetzt werden: Glanz, Herrlichkeit, Schönheit, es bezeichnet die Gegenwart Gottes und deren Wirksamkeit.
- 7 Zur Grammatik vgl. Blass, Debrunner und Rehkopf 1984, § 218, 177 f.
- 8 Zur Bedeutung der Sünde in paulinischer Theologie vgl. Luise Schottroff 1990a.
- 9 Zur Deutung apokalyptischer Literatur vgl. Jürgen Ebach 1985, 1998 sowie Luise Schottroff 1990b.
- 10 Zur Deutung von Röm 7 vgl. Ernst Käsemann 1973, 176ff.
- 11 Zur Bedeutung von *kentron* vgl. Lothar Schmid 1938,663-665.
- 12 Zur Erfahrung von Tod und Leben in den Psalmen vgl. Christoph Barth 1987.
- 13 *Hamartia* (gr.) wird traditionell mit Sünde übersetzt. Für Paulus ist die *Hamartia* eine die Welt beherrschende Macht, die kosmologische Dimensionen annimmt. An verschiedenen Stellen personifiziert er sie, dort hat sie die Rolle einer Sklavenhalterin, der Herrscherin und Kriegsherrin inne – trotz des grammatischen Geschlechts nimmt sie jedoch keine weiblichen Züge an. Ich verwende die Transkription des griechischen Wortes um zu vermeiden, dass Sünde in diesem Kontext rein individuell moralisch verstanden wird.
- 14 Zur Situation in Korinth vgl. Luise Schottroff 1998.
- 15 Diese Spannung zwischen ersehnter Ganzheit und dem Wissen um die Gebrochenheit menschlicher Existenz erfasst Henning Luther 1992a, 175, im Begriff des Fragments und beschreibt (christliche) Identität als stets fragmentarische, gebrochene Identität, die auf eschatologische Vollendung angewiesen ist: »Das Wesen des Fragments war nicht als endgültige Zerstörtheit oder Unfertigkeit verstanden, sondern als über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung. In ihm verbindet sich also der Schmerz immer zugleich mit der Sehnsucht. Im Fragment ist die Ganzheit gerade als abwesend auch anwesend. Darum ist es Verkörperung von Hoffnung«. Dieses Wissen um die Fragmentarität des Daseins entlaste von einem aussichtslosen Streben nach Vollkommenheit und richte den Blick auf die Gegenwart. Vgl. ders. 1992b, 97: »Schmerz und Sehnsucht haben ihre Wurzeln im Alltagsleben, bleiben in ihm gerade nicht verhaftet, sondern lösen sich von diesem, ohne ihm doch in eine andere Welt zu entfliehen. In Schmerz und Sehnsucht wird nicht anderes, sondern der Alltag anders erfahren«.
- 16 Dass Paulus davon ausgeht, dass in den Gemeinden Frauen und Männer in leitenden Positionen zusammen gearbeitet haben, geht u.a. aus der Grußliste des Briefes an die Gemeinde in Rom deutlich hervor (vgl. Röm 16,1-16). Auch im Brief an die Gemeinde in Korinth erwähnt er mehrfach Frauen (vgl. 1 Kor 1,11; 7; 11,1-16; 16,19).

Literatur

- Barth, Christoph: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments (Diss. 1946), 2. Aufl. neu hg. von B. Janowski. Zürich 1987.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner und Friedrich Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, 16. durchgesehene Aufl. Göttingen 1984.
- Bultmann, Rudolf: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Mit einem Geleitwort von Hans Hübner, Nachdruck der 1. Aufl. von 1910. Göttingen 1984.

- Crüsemann, Frank: Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente. In: Kirche und Israel Jg. 17, H. 2 (2002) 150-162.
- Ebach, Jürgen: Apokalypse – Zum Ursprung einer Stimmung. In: Einwüfe H. 2 (1985), 5-61.
- Ders.: Apokalypse und Apokalyptik. In: H. Schmidinger (Hg.): Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln. Salzburger Hochschulwochen. Innsbruck und Wien 1998, 213-273.
- Gebara, Ivone: The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America. In: E. Schüssler Fiorenza (Hg.): Searching the Scriptures Vol. 1: A Feminist Introduction. New York 1993, 172-186.
- Janssen, Claudia: Leibliche Auferstehung? Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Diskussion. In: C. Janssen, L. Schottruff und B. Wehn (Hg.): Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre. Gütersloh 2001, 84-102.
- Käsemann, Ernst: An die Römer, HNT 8a. Tübingen 1973.
- Luther, Henning: Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen. In: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 160-182 (=1992a).
- Ders.: Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags. In: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 239-256 (=1992b).
- Schmid, Lothar: Art. *Kentron*. In: ThWNT Bd. III, Gerhard Kittel (Hg.), Stuttgart 1938, 662-668.
- Schottruff, Luise: Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus (1979). In: Dies.: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 57-72 (=1990a).
- Dies.: Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien (1983). In: Dies.: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München 1990, 57-72 (=1990b).
- Dies.: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht. In: L. Schottruff und M. Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung. Gütersloh 1998, 574-592.
- Sellin, Gerhard: Der Streit um die Auferstehung der Toten: eine religionsgeschichtliche und exegetischen Untersuchung von 1 Korinther 15. Göttingen 1986.
- Strobel, Regula: An jenem Tage wurde in Jerusalem ein Auferstandener gekreuzigt. Aufständische Gedanken zu Auferstehung aus feministischer Perspektive. In: S. Bieberstein und D. Kosch (Hg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Festschrift für Hermann-Josef Venetz. Luzern 1998, 29-36.
- Sutter Rehmann, Luzia: Geh – frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik. Gütersloh 1995.
- Dies.: Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalyptik. Luzern 1998.
- Dies.: Kämpfen und lebendig werden: Apokalyptische Motive in 1 Kor 15,51 f. In: C. Janssen und B. Wehn (Hg.): Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh 1999, 93-101.
- Tamez, Elsa: Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen. Luzern 1998.
- Verburg, Winfried: Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15. Würzburg 1996.