

# Lebenszeit und Lebenseinstellung bei Horaz und Paulus

Hor. *carm.* 1,11 und 1Kor 15,32<sup>1</sup>

von

STEFAN KRAUTER UND MANUEL NÄGELE

Machte man ein Ranking antiker Aussagen zum Thema Zeit, die auch heute noch in der Breite bekannt und einflussreich, ja sogar prägend sind, dann bekäme den ersten Platz mit Sicherheit die Sentenz »carpe diem«. Vom oscarprämierten Film *Dead Poets Society* (1989) bis zum Namen von Bars, Kosmetikstudios und Boxspringbetten reicht die Palette der Zitate und Verwendungen. Was gemeint ist, scheint dabei intuitiv klar zu sein – auch für Menschen, die mit Latein sonst nichts zu tun haben –, und dies scheint nicht besonders tief-schürfend. Doch dieser Eindruck täuscht. Hinter der Sentenz steckt einiges an epikureisch beeinflusster philosophischer und poetischer Reflexion zum Thema Zeit, dem nachzugehen reizvoll ist. Dies insbesondere, wenn man es in einen Dialog mit frühen christlichen Aussagen zum Thema bringt. Denn während es zur stoischen bzw. mittelplatonischen Philosophie und dem frühen Christentum inzwischen zahlreiche Untersuchungen gibt,<sup>2</sup> sind entsprechende Studien zum Epikureismus – und gar zu Epikureismus in Form von Dichtung – eher rar.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mit diesem Aufsatz grüßen wir herzlich unseren Lehrer und Kollegen Jörg Frey zu seinem 60. Geburtstag.

<sup>2</sup> Vgl. zur Stoa z. B. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, 2000; J. M. G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 2015; R. M. THORSTEINSSON, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, 2010; J. R. DODSON/D. E. BRIONES (Hg.), *Paul and Seneca in Dialogue (Ancient Philosophy & Religion 2)*, 2017. Zum Mittelplatonismus z. B. R. CHARLES, *Paul and Plutarch on Religion (Early Christianity 8, 2017, 199–217)*; R. FELDMEIER, *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben (WUNT 330)*, 2014; H. GÖRGEMANN, *Philologos Kosmos. Kleine Schriften zur antiken Literatur, Naturwissenschaft, Philosophie und Religion (STAC 73)*, 2013; G. VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity (WUNT 232)*, 2008.

<sup>3</sup> J. T. FITZGERALD/D. OBBINK/G. S. HOLLAND (Hg.), *Philodemus and the New Testament World*, 2004; P. ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, 2004; C. E. GLAD, *Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. Paul and Philodemus*, 1995.

1. Die *Leuconoe-Ode* (*Hor. carm. 1,11*)

1.1. *Hor. carm. 1,11 – Hinführung zum Text*

Nach zwei Büchern *sermones* und einem Buch *iambi* veröffentlichte Quintus Horatius Flaccus 23 v. Chr. drei Bücher mit *carmina*. Das erste Buch beginnt mit dem Zyklus der sogenannten »Paradeoden«, in denen Horaz die von ihm erstmals ins Lateinische übertragenen griechischen Metren und das Themenspektrum seiner lyrischen Dichtung vorstellt. Den Abschluss des Zyklus bildet die *Leuconoe-Ode* in stichischen großen Asklepiadeen:

»Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi  
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios  
temptaris numeros. ut melius, quidquid erit, pati,  
seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,  
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare  
Tyrrhenum! sapias, vina liques et spatio brevi  
spem longam reseces. dum loquimur, fugerit invida  
aetas. carpe diem, quam minimum credula postero.«<sup>4</sup>

»Frage nicht – unmöglich zu wissen – welches Ende mir, welches dir die Götter bestimmt haben, *Leuconoe*, und untersuche nicht babylonische Horoskope. Wieviel besser, was immer sein wird, zu ertragen!<sup>5</sup> Ob nun mehrere Winter oder ob *Iuppiter* den letzten zuteilt hat, der jetzt an ausgesetzten Klippen das tyrrhenische Meer bricht, sei weise, kläre den Wein und schneide auf kurze Frist lange Hoffnung zurück. Während wir reden, wird schon die neidische Zeit entflohen sein. Pflücke den Tag, so wenig vertrauensselig wie möglich gegenüber dem nächsten.«

Eine erste Ebene des Gedichts ist das erotische Interesse des männlichen lyrischen Ich an *Leuconoe*. Die Szene ist ein *Symposion*.<sup>6</sup> *Leuconoe* muss man sich dabei aufgrund ihres Geschlechts und ihres sozialen Status klar unterlegen vorstellen.<sup>7</sup> Das bedeutet, ihre Überlegungen, welchen Ausgang die Götter für

<sup>4</sup> Text: Q. Horati Flacci Opera, ed. D. R. SH. BAILEY, <sup>2</sup>1991; Übersetzung hier und im Folgenden: S. K.

<sup>5</sup> Zur Satzgliederung vgl. R. MAYER, *Horace. Odes, Book 1*, 2012, 118.

<sup>6</sup> Zur *symposiastischen* Lyrik als Hintergrund vgl. R. G. M. NISBET / M. HUBBARD, *A Commentary on Horace. Odes, Book 1*, 1970, 134f.

<sup>7</sup> M. S. MARSILIO, *Two Notes on Horace, Odes 1, 11* (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 96, 2010, 117–123), meint, sie sei eine Sklavin, die beim *Symposion* bedient. Vgl. allgemein zu Genderrollen bei Horaz: E. OLIENSIS, *Erotics and Gender* (in: S. HARRISON [Hg.], *The Cambridge Companion to Horace*, 2007, 221–234). Sie zeigt, dass Horaz in seiner Dichtung die üblichen antiken Geschlechterrollen zwar stellenweise spielerisch aufbricht, aber doch generell in ihren Vorgaben bleibt.

eine mögliche Beziehung bestimmt haben (»quem mihi, quem tibi finem di dederint«), sind von vornherein illusorisch: Als Liebespaar gemeinsam leben und gemeinsam sterben werden die beiden sicher nicht.<sup>8</sup> Vielmehr geht es höchstens um eine sexuelle Beziehung auf Zeit, eher wohl um sofortigen einmaligen Sex zwischen ungleichen Partnern. Die Anrede des lyrischen Ich hat den Zweck, Leuconoe dazu »herumzukriegen«<sup>9</sup> – freilich mit dem Unterton, dass sie sowieso keine Wahl hat (»ut melius, quidquid erit pati«). Reichlich konventionelle rhetorische bzw. populärphilosophische Topoi werden dazu aufgeboten: die Unsicherheit der Zukunft, das Vergehen der Zeit, das unausweichliche Kommen von Alter und Tod. Das alles ist Grund genug, dass Leuconoe »sich nicht so anstellen« – wie man »sapias« hier beinahe übersetzen könnte – und dem sexuellen Drängen »freiwillig« nachgeben soll.

Das ist jedoch nur die eine Ebene. Auf einer zweiten Ebene wird das Vorgehen des lyrischen Ich ironisiert. Es hat es nötig, zur Befriedigung seiner sexuellen Bedürfnisse eine »Macho-Philosophie« anzubieten. Auf dieser Ebene fordert das Gedicht Leuconoe auf, »die Augen aufzumachen« – was »sapias« dann im Doppelsinn auch bedeuten würde<sup>10</sup> – und möglichst schnell das Weite zu suchen, sich jedenfalls nicht auf die Einladung zum Weintrinken einzulassen.<sup>11</sup>

Weil freilich die eigennützige pseudophilosophische Rhetorik des lyrischen Ich ironisiert wird, verweist sie implizit auf ihr Gegenbild, d. h. auf ernsthafte Philosophie. Darum kann man das Gedicht auf einer dritten Ebene nochmals anders lesen, nämlich als echte Reflexion über Lebenszeit und Lebenseinstellung.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> J. STRAUSS CLAY, *Horace c. 1.11: Wintry Thoughts on a Winter's Day ... and a Hint of Spring* (Ph. 159, 2017, 112–117), 112f. Vgl. *Hor. carm. 1,13,17–20* (lebenslange Liebesbeziehung); *2,17,1–12* (lebenslange Freundschaft).

<sup>9</sup> R. ANCONA, *Time and the Erotic in Horace's Odes*, 1994, 57; B. ARKINS, *The Cruel Joke of Venus: Horace as a Love Poet* (in: N. RUDD [Hg.], *Horace 2000: A Celebration. Essays for the Bimillennium*, 1993, 106–119), 117.

<sup>10</sup> Leuconoe (von λευκός und νοῦς) könnte ein sprechender Name und ebenfalls doppeldeutig sein: Hat Leuconoe einen weißen, d. h. leeren Geist, so dass sie auf das lyrische Ich hereinfällt, oder hat sie einen weißen, d. h. klaren Geist, so dass sie seine Absichten durchschaut? Vgl. zu verschiedenen Vorschlägen der Deutung des Namens R. ANCONA, *Female Figures in Horace's Odes* (in: G. DAVIS [Hg.], *A Companion to Horace [Blackwell Companions to the Ancient World]*, 2010, 174–192), 190f; MARSILIO (s. Anm. 7); STRAUSS CLAY (s. Anm. 8), 115.

<sup>11</sup> W. S. ANDERSON, *Horace's Different Recommenders of Carpe Diem in c. 1.4, 7, 9, 11* (in: DERS. [Hg.], *Why Horace? A Collection of Interpretations*, 1999, 37–43).

<sup>12</sup> ANCONA, *Female Figures* (s. Anm. 10), 190f, zeigt, dass man das Gedicht nicht auf einen Aspekt (Erotik *oder* Philosophie) festlegen kann. Daneben tritt auch noch eine poetologische Ebene, denn »klären« und »zurückschneiden« sind auch Bilder für Horaz' dichterischen Umgang mit Sprache (vgl. MARSILIO [s. Anm. 7]).

Menschen ist eine bestimmte Lebenszeit unveränderlich im Voraus bemessen (»dederint«, »tribuit« – beide Mal Perfekt<sup>13</sup>). Allerdings ist es Menschen nicht erlaubt und nicht möglich (»nefas« hat beide Aspekte),<sup>14</sup> diese bereits feststehende Frist zu wissen. Techniken, sie herauszufinden, – exemplarisch wird Astrologie genannt<sup>15</sup> – sind sinnlos. Auch was innerhalb dieser Zeitfrist geschieht, ist menschlichem Einfluss weitgehend entzogen: »Was immer es sein wird«, wird der Mensch »erleiden« (»pati«). Die eindrückliche Beschreibung gerade der Winter, die einem noch bevorstehen, weist auf das Alter und damit verbundenes Leid hin. Zugleich leitet das Bild der Klippen, die das anbrandende Meer »schwächen«,<sup>16</sup> über zum Thema Zeit als Vergehen: Die Zeit vergeht unaufhaltsam. Noch während man darüber redet, wird sie schon weg sein (»fugert«, Futur II<sup>17</sup>). Darum ist sie »neidisch« (»invida«), im Sinne, dass sie Menschen nichts gönnt, sondern von der ihnen bestimmten Spanne an Lebenszeit unaufhaltsam etwas wegnimmt.

Freilich steht der Mensch diesen Rahmenbedingungen seines Lebens nicht völlig ohnmächtig gegenüber. Er hat, wenn auch begrenzte, Möglichkeiten zu reagieren. Das wird interessanterweise gerade in dem Satz zum ersten Mal angesprochen, der gleichzeitig sehr hart ausdrückt, dass ein Mensch erleiden muss, was immer sein wird. Denn es heißt: »ut melius«. Das bedeutet: Es geht nicht nur um passives Erleiden, sondern um bewusstes Erleben. Der Mensch hat zwar seine Lebenszeit und das, was in ihr geschieht, nicht unter Kontrolle, wohl aber seine Einstellung dazu. Wie sieht die empfohlene Einstellung aus? Sie hat erstens einen kognitiven Aspekt: Der Mensch soll verstehen, wie die unveränderbaren Bedingungen menschlichen Lebens sind (»sapias«). Zweitens hat sie einen volitionalen Aspekt: Es geht darum, keine falschen Erwartungen auf die ungewisse Zukunft zu setzen (»spem longam reseces« und »quam minimum credula«). Drittens geht es um ein dieser Erkenntnis und diesem Streben angemessenes Handeln: »carpe diem«. <sup>18</sup> Damit ist *auf dieser Ebene* gerade kein im vulgären Sinne hedonistisches Verhalten gemeint, das auf ein Maximum an kurzfristigem, körperlichem Genuss aus ist. »Carpe diem« meint – *gegen* die Intention des lyrischen Ich auf der ers-

<sup>13</sup> Anders A. KIESSLING / R. HEINZE, Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden erklärt, 61917, 79, die »tribuit« als Präsens nehmen.

<sup>14</sup> Vgl. NISBET / HUBBARD (s. Anm. 6), 136.

<sup>15</sup> Manil. 3,565: »cum finem vitae per sidera quaeris«.

<sup>16</sup> Eine originelle Umkehrung des üblichen Bildes, dass das Meer die Klippen abträgt (Lucr. 1,325f). Vgl. STRAUSS CLAY (s. Anm. 8), 114; D. WEST, Horace Odes I. Carpe Diem, 1995, 50–53.

<sup>17</sup> Anders KIESSLING / HEINZE (s. Anm. 13), 79, die es als metrische Bequemlichkeit erklären.

<sup>18</sup> Zur kühnen und sonst in dieser Form nicht belegten Metaphorik vgl. MAYER (s. Anm. 5), 119.

ten Ebene des Gedichts – nicht Gier nach sinnlichen Reizen,<sup>19</sup> die ja, wenn man sich die Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens klar macht, nur frustriert werden könnte. Vielmehr geht es darum, von allem, »was immer sein wird« und was man sowieso »erleiden« muss, das Positive bewusst anzunehmen und zu genießen – wie man auch das Negative bewusst erduldet.

### 1.2. Horaz und die Philosophie

Horaz wird in den Altertumswissenschaften heute durchaus als philosophischer Autor angesehen. Er entwickelt v. a. in seinen *sermones* und *epistulae*, aber auch in manchen *carmina* anhand von Alltagssituationen eine Technik der Selbstmodellierung.<sup>20</sup> Dabei lässt er sich keiner der philosophischen Schulen der frühen Kaiserzeit zuordnen. Vielmehr lassen sich Einflüsse (fast) aller relevanten Strömungen feststellen: Epikureismus, Stoa, Kynismus, Peripatos und Platonismus.<sup>21</sup>

Für das Verständnis von *carm.* 1,11 ist v. a. Horaz' Aufnahme epikurischer Lehren relevant.<sup>22</sup> Zum Epikureismus hat Horaz ein ambivalentes Verhältnis. Er bezeichnet sich einerseits selbst scherzhaft als ein »fettes, glänzendes Schwein aus der Herde Epikurs« (*Hor. epist.* 1,4,15f). Andererseits übt er rückblickend Kritik an der Zeit, in der er »als Anhänger einer unweisen Weisheit irrte« (*Hor. carm.* 1,34,2f).

<sup>19</sup> »Carpere« kann zwar »abrupfen« und in manchen Zusammenhängen sogar »zerreißen, zerfleischen« bedeuten, d. h. Gier und Gewalttätigkeit implizieren, hier aber ist »pflücken« oder »abernten« die treffendste Übersetzung. Vgl. auch *Hor. carm.* 4,2,29, wo »carpere« für das verwendet ist, was eine geduldige Biene mit Blüten macht. S. dazu W. GÖRLER, *Carpere, capere, rapere*. Lexikalisches und Philosophisches zum Lob der Gegenwart bei lateinischen Dichtern (in: G. ALFÖLDY u. a. [Hg.], *Römische Lebenskunst*, 1995, 47–56).

<sup>20</sup> G. M. MÜLLER, *Philosophie im Plauderton*. Zum philosophischen Gehalt der Horazischen Episteln (in: DERS. / F. M. ZINI [Hg.], *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven* [BZA 358], 2018, 115–136). Dort findet man auch Hinweise auf die (früher eher übliche) Beurteilung als nicht ernstzunehmender eklektischer Popularphilosoph.

<sup>21</sup> Vgl. *Hor. epist.* 1,1,14f; J. MOLES, *Philosophy and Ethics* (in: S. HARRISON [Hg.], *The Cambridge Companion to Horace*, 2007, 165–180); N. RUDD, *Horace as a Moralist* (in: DERS. [Hg.], *Horace 2000: A Celebration. Essays for the Bimillennium*, 1993, 64–88 [sehr skeptisch gegenüber dem Versuch, philosophische Einflüsse im Einzelnen nachzuweisen]). Vgl. aber auch S. YONA, *Epicurean Ethics in Horace. The Psychology of Satire*, 2018; D. ARMSTRONG, *Horace's Epicurean Voice in the Satires* (in: M. GARANI / D. KONSTAN [Hg.], *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry* [Pierides III], 2014, 91–127), die mehr den Epikureismus des Horaz betonen.

<sup>22</sup> Vgl. dazu allgemein NISBET / HUBBARD (s. Anm. 6), 135f.

Die auffälligste Abweichung von der epikureischen Lehre in *carm.* 1,11 ist, dass davon ausgegangen wird, dass Götter (bzw. ein Gott, Iuppiter) in das menschliche Leben intervenieren.<sup>23</sup> Dass er in diesem Punkt zu einer anderen Meinung gelangt ist, erklärt Horaz in *carm.* 1,34: Als Anhänger Epikurs war das lyrische Ich dieses Gedichts ein zurückhaltender Verehrer der Götter (»*parcus deorum cultor et infrequens*«), d. h. teilte die Ansicht, dass Götter ewig und in vollkommenem Glück leben, also notwendigerweise ohne Interaktion mit Menschen. Doch ein Blitz aus blauem Himmel hat ein Umdenken bewirkt. Was wie eine naive Rückkehr von den physikalisch-philosophischen Erklärungen für alle Naturphänomene zur Annahme eines je nach Laune blitzeschleudernden anthropomorphen Gottes wirken könnte, entpuppt sich in der letzten Strophe des Gedichts als Bild für das Erleben von Kontingenzen: Es gibt eine Macht, die das Unterste mit dem Obersten vertauschen kann (»*valet ima summis mutare*«). Es geht also nicht um eine (Rück-)Bekehrung zum traditionellen Götterglauben, sondern darum, dass die unerwarteten Wechselfälle des Lebens das Vertrauen in die Erklärungskraft der Philosophie erschüttern. Das lyrische Ich erfährt die Begrenztheit menschlichen Wissens.<sup>24</sup>

Ganz ähnlich argumentiert *carm.* 1,11. Allerdings kommt hier eine zusätzliche Idee ins Spiel: Was ein Mensch als kontingent erlebt – dass dieser Winter der letzte sein könnte bzw. morgen alles ganz anders –, das ist aus der Warte der Götter vorherbestimmt. Das Thema ist hier kaum die theologisch-philosophische Diskussion über Providenz oder Determination.<sup>25</sup> Vielmehr geht es darum, menschliches Maß anzuerkennen:<sup>26</sup> Die Frage nach der Zukunft ist für Menschen unbeantwortbar. Menschen können nicht die Perspektive der Götter einnehmen. Hor. *carm.* 3,29,29–32 formuliert dieselbe Idee so: »Ein vernünftiger Gott hat den Ausgang der zukünftigen Zeit mit dunkler Nacht umhüllt und lacht, wenn ein Sterblicher sich über das Erlaubte hinaus beunruhigt.« (»*prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit deus ridetque si mortalis ultra fas trepidat.*«)

<sup>23</sup> Anders: H. P. SYNDIKUS, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*, Band 1: Erstes und zweites Buch, 32001, 131f.

<sup>24</sup> H.-CH. GÜNTHER, *The First Collection of Odes: Carmina I–III* (in: DERS. [Hg.], *Brill's Companion to Horace [Brill's Companions to Classical Studies]*, 2016, 211–406), 296–298; vgl. O. GIGON, *Horaz und die Philosophie* (in: DERS., *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität*, 1977, 437–481), 450f. 453; SYNDIKUS (s. Anm. 23), 134.

<sup>25</sup> Die Epikureer lehnten allgemein den Determinismus ab (vgl. T. O'KEEFE, *Action and Responsibility* [in: J. WARREN (Hg.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, 2009, 142–152]); göttliche Providenz selbstverständlich auch.

<sup>26</sup> Zum menschlichen Maß als Grundthema von Horaz' Dichtung vgl. E. A. SCHMIDT, *Variations of the Ethics of Measure as the Principle of Happiness in the Poetry of Horace* (SO 85:1, 2011, 115–133).

Das Einzige, was ein Mensch sicher über die Zukunft wissen kann, ist, dass er sterben wird. Zeit ist grundsätzlich Vergänglichkeit,<sup>27</sup> Menschen sind folglich vergängliche Wesen. Carm. 1,11 drückt dies mit dem oben beschriebenen Bild des Wintersturms aus. Carm. 2,18,29f sagt es explizit: »Kein Ziel aber ist sicherer als das des verschlingenden Orcus.« (»nulla certior tamen rapacis Orci fine.«)

Ein Mensch soll und kann diese Rahmenbedingungen verstehen und sich entsprechend verhalten. Horaz geht – wie eigentlich die ganze antike Philosophie<sup>28</sup> – davon aus, dass auf jeden Fall der »Innenbereich« des Menschen zu dem gehört, was dieser selbst gestalten kann und auch soll. Das Ziel solcher Selbstmodellierung formuliert er prägnant als »potens sui«: »seiner selbst mächtig« (Hor. carm. 3,29,41). Es ist wichtig, sich klarzumachen, was damit gemeint ist: Fernzuhalten ist erstens ein modernes Verständnis von Selbstmächtigkeit als freier und aktiver Gestaltung des eigenen Lebens. Horaz geht es ja gerade darum, die unveränderlich vorgegebenen Bedingungen des Lebens anzunehmen. Zweitens nimmt Horaz zwar die verbreitete antike Vorstellung von Selbstbeherrschung auf,<sup>29</sup> das v. a. stoische Ideal von Unerschütterlichkeit angesichts jeglicher äußeren Ereignisse verspottet er jedoch. Der stoische Weise steht eine Stufe unter Iuppiter, ist reich, frei, geehrt, schön, König der Könige und gesund – außer er hat wegen eines Schnupfens die Nase voll Rotz (Hor. epist. 1,1,106–108). Horaz zielt also nicht auf Unempfindlichkeit gegenüber guten wie auch schlechten von außen kommenden Ereignissen. Wie hinsichtlich der Frage göttlichen Eingreifens in die Welt überwiegt auch hier Alltagserfahrung philosophische Lehre: Menschen erfahren schlicht Glück und Leid; es gibt keine Möglichkeit, diese Erfahrung weg zu erklären.<sup>30</sup>

»Seiner selbst mächtig sein« meint vielmehr, *aufgrund* der Erkenntnis, nicht Herr des eigenen Lebens zu sein, mit allem, was aus menschlicher Perspektive unvorhersehbar kontingent, aus göttlicher Perspektive vorherbestimmt geschehen wird, richtig umzugehen.<sup>31</sup> Das bedeutet v. a., Maß zu halten. Aus der Einsicht in das menschliche Maß möglicher Erkenntnis folgt ein ethisches Maß menschlichen Verhaltens.<sup>32</sup> Sinnbild für gelungenes Maßhalten ist Horaz' bescheidenes sabinisches Landgut.<sup>33</sup> Mehr zu wollen ist angesichts der Rahmen-

<sup>27</sup> Vgl. Hor. carm. 2,18,15: »ein Tag wird vom andern verdrängt« (»truditur dies die«).

<sup>28</sup> Vgl. in der Stoa – trotz deren Determinismus – die Unterscheidung von ἐφ' ἡμῖν und οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Hor. carm. 3,3,1–8.

<sup>30</sup> GÜNTHER (s. Anm. 24), 302. 305f. Vgl. demgegenüber z. B. Verg. georg. 2,490–492, das Lob des epikureischen Philosophen, der die natürlichen Ursachen aller Dinge erkannt und darum jede Furcht, auch die Todesfurcht, überwunden hat.

<sup>31</sup> Hor. carm. 3,29,32f: »quod adest memento componere aequus«.

<sup>32</sup> Vgl. Hor. sat. 1,1,106f.

<sup>33</sup> Vgl. Hor. sat. 2,6,1–15; carm. 2,18,14.

bedingungen menschlichen Lebens unvernünftig und bringt einem selbst und anderen Unglück.<sup>34</sup>

Eben dies meint *letztendlich* in *carm.* 1,11 die Sentenz »carpe diem«. Es geht, obwohl es zunächst den Anschein hat, eben nicht um ein Maximum an gegenwärtigem Genuss.<sup>35</sup> Vielmehr vertritt Horaz, dass zu einer Ethik des Maßhaltens, die in der Einsicht in das menschliche Maß möglicher Erkenntnis gründet, der Genuss des jeweils gegenwärtigen Guten gehört.

Gerade in diesem Verhalten, das die Vergänglichkeit und Begrenztheit des Menschen reflektiert, sieht Horaz freilich die Möglichkeit, etwas Bleibendes zu erreichen.<sup>36</sup> In *carm.* 3,29,43–48 führt er diese Idee genauer aus: Derjenige ist seiner selbst mächtig, der jeden Tag sagen kann »Ich habe gelebt« (»vixi«). Denn weil die Zeit unumkehrbar vergeht, kann nichts – nicht einmal ein Gott – ungeschehen oder rückgängig machen, was geschehen ist (»non tamen irritum quodcumque retro est efficit, neque diffinget infectumque reddet quod fugiens semel hora vexit«). Wer »den Tag pflückt«, *hat* ihn dann auch gepflückt und damit hat er das einzig Bleibende geschaffen, was menschenmöglich ist.

### 1.3. Zwischenergebnis

Die Sentenz »carpe diem« meint in ihrem ursprünglichen Zusammenhang Hor. *carm.* 1,11 zugleich das, was ihr heutiger popularisierter oder gar vulgarisierter Gebrauch suggeriert, nämlich spontanen sinnlichen Genuss, und auf einer anderen Ebene beinahe das Gegenteil davon, nämlich eine Lebenseinstellung des

<sup>34</sup> Vgl. Hor. *carm.* 2,18,17–28. Aus heutiger Perspektive wäre sicherlich kritisch nachzufragen, inwieweit Horaz ausblendet, wo er mit seinem Lebensstil anderen schadet. Das betrifft auch *carm.* 1,11: Leuconoe ist nicht in der sozialen Position, sich gegen die sexuellen Wünsche zu wehren. Das macht das Gedicht auf der oben beschriebenen ersten Ebene für heutige Rezipientinnen und Rezipienten unerträglich. Die Ironisierung auf der zweiten Ebene macht es nur sehr bedingt besser, denn eine Kritik der Asymmetrie zwischen dem lyrischen Ich und Leuconoe ist sie nicht. Trotzdem halte ich (S. K.) die Auseinandersetzung mit der philosophischen Reflexion, d. h. mit der oben genannten dritten Ebene des Gedichts, für lohnend und seine poetische Gestalt für faszinierend.

<sup>35</sup> Für diese Ansicht waren in der Antike die Kyrenaiker (nach Aristippos von Kyrene) bekannt – und berüchtigt. Vgl. A. A. LONG, *The Socratic Legacy* (in: K. A. ALGRA u. a. [Hg.], *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1999, 617–641), 632–639. Horaz erwähnt Aristippos in *epist.* 1,1,18f in ambivalenter Weise: »bald falle ich heimlich zurück in die Vorschriften des Aristippos und versuche, die Dinge mir, nicht mich den Dingen zu unterwerfen.« Vgl. dazu auch GIGON (s. Anm. 24), 451; NISBET / HUBBARD (s. Anm. 6), 142.

<sup>36</sup> Das ist nicht völlig stringent mit dem Anspruch auf Ewigkeit von Dichtung (Hor. *carm.* 3,30) zusammenzubringen. Vgl. zu dieser Spannung GIGON (s. Anm. 24), 457–460.

menschlichen Maßes. Sie ist in eine raffiniert mehrdeutige, poetisch-philosophische Reflexion eingebettet, die v. a. epikureisch beeinflusst ist, sich aber keiner der philosophischen Schulen der Antike klar zuordnen lässt und Philosophie mit Alltagserfahrung verbindet.

Zeit ist für Horaz ständiges Vergehen. Menschen sind zeitliche, d. h. vergängliche Wesen. Ihrer Erkenntnis sind klare Grenzen gesetzt. Was die Zeit bringt, erleben sie als kontingent. Aus einer anderen, der göttlichen Perspektive, mag es sich um Vorherbestimmung handeln. Diese Perspektive können Menschen aber nie einnehmen, weder mithilfe von Mantik noch mithilfe naturphilosophischer Erklärung. Menschen können und sollen auf diese Gegebenheit reagieren, indem sie ihr Inneres, d. h. ihre Einstellungen und ihr Verhalten modellieren. Sie sollen die Beschränktheit ihres Wissens einsehen, ihr Streben von Unerreichbarem abwenden und mit dem gegenwärtig Vorhandenen richtig, d. h. maßvoll umgehen. Eben dadurch schaffen sie das Einzige, was in der Vergänglichkeit und sogar aufgrund der Vergänglichkeit der Zeit bleibend ist, nämlich eine niemals ungeschehen zu machende, für sie glücklich gewesene Vergangenheit.<sup>37</sup>

Allerdings können Menschen eben diese Einsicht in Vergänglichkeit und menschliches Maß wiederum zu einer leeren pseudophilosophischen Phrase machen, die sie zur Bemäntelung und Durchsetzung ihrer (unreflektierten, also nur scheinbaren, auf Selbsttäuschung basierenden) Interessen, d. h. zur gierigen Befriedigung momentaner sinnlicher Bedürfnisse, einsetzen.

## 2. 1Kor 15,32 – Paulus' Verarbeitung des »carpe diem«-Motivs

Begibt man sich auf die Suche nach paulinischen Aussagen zum Thema Lebenszeit und Lebenseinstellung und fragt man nach den Ansichten des Apostels zum Thema Zeit, wird man von der neutestamentlichen Forschung vor allen Dingen auf das spannungsvolle Zusammenspiel des »schon jetzt« und »noch nicht« verwiesen.<sup>38</sup> Nach Paulus spielt sich die menschliche Existenz im Rahmen der Abfolge von zwei Äonen ab. Auf den gegenwärtigen, bösen Äon (vgl. Gal 1,4), der

<sup>37</sup> Vgl. auch W. LEISNER, Staatsferne Privatheit in der Antike. Horaz: In Machtdistanz das Leben genießen (Schönburger Schriften zu Recht und Staat 3), 2012, 93–100.

<sup>38</sup> Vgl. G. KLEIN, Art. Eschatologie. IV. Neues Testament (TRE 10, 1982, 270–299), 282f; M. WOLTER, Paulus: ein Grundriss seiner Theologie, 2011, 186–207; kritisch U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, <sup>2</sup>2014, 632 Anm. 10, der die Formulierung aber für die »zeitliche Struktur christlicher Existenz« (aaO 632) gelten lässt: »Sie [= christliche Existenz] vollzieht sich zwischen den Grunddaten Auferstehung und Parusie, so dass von umfassender Heilsgewissheit und Heilsgewissheit, nicht aber von Heilsvollendung gesprochen werden kann. Die Glaubenden leben zwar *schon* in der Endzeit, aber das Ende ist *noch nicht* da!« (ebd. [Hervorhebungen M. N.]).

vergeht (vgl. 1 Kor 7,31), folgt die unvergängliche Welt (vgl. 1 Kor 15,42.50–54; 2 Kor 4,17f; 5,1), deren vollständige Realisierung noch aussteht, aber bereits im Hier und Jetzt angebrochen ist (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15).<sup>39</sup> Mit diesem Vorstellungskomplex der zwei sich gegenwärtig überlappenden Äonen gehen weitere Motive einher, die wie das Zwei-Äonen-Schema ebenfalls der apokalyptischen Tradition entstammen.<sup>40</sup> Dazu gehört auch die Vorstellung der Auferstehung der Toten, um die es Paulus im Aussagezusammenhang von 1 Kor 15,32 geht.

Welche ethischen Konsequenzen sich vor dem Hintergrund der Totenauferweckung und Paulus' apokalyptischem Zeitverständnis ergeben, ist kein exegetisches Novum. Paulus' Rückgriff auf das epikureisch anmutende »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν) in 1 Kor 15,32 führt bei der Frage nach seinem Zeitverständnis aber eher ein Schattendasein.

Dass 1 Kor 15,29–34 in dieser Hinsicht bislang kaum Beachtung fand, wird an der Vielzahl an exegetischen Streitpunkten liegen, die sich mit dem 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes und der Frage danach verbinden, an welcher korinthischen Position Paulus sich abarbeitet.<sup>41</sup> Insbesondere die in V. 29 angesprochene Totentaufe hat zu einer »Unzahl«<sup>42</sup> an »unübersehbaren Lösungsvorschlägen«<sup>43</sup> geführt und das Interesse einseitig auf sich gezogen. So erklärt zumindest Gordon Fee in seinem Kommentar die ungewöhnliche Stille um die Implikationen, die die V. 29–34 für Paulus' Zeitverständnis haben.<sup>44</sup>

In jedem Fall steht der Abschnitt für »one of the more significant texts pointing to a genuine relationship between what one believes about the future and how one behaves in the present«<sup>45</sup>. Wie bei Horaz in *carm.* 1,11 hängt auch bei Paulus in 1 Kor 15,32 die Lebenseinstellung und das daraus resultierende Verhalten damit zusammen, wie es um die Lebenszeit des Menschen bestellt ist.<sup>46</sup> Er-

<sup>39</sup> S. dazu auch unten unter Abschnitt 3.

<sup>40</sup> Vgl. J. FREY, *Die religiöse Prägung: Weisheit, Apokalypitik, Schriftauslegung* (in: F. W. HORN [Hg.], *Paulus Handbuch*, 2013, 59–66), 64f.

<sup>41</sup> Vgl. bspw. G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten: eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT 138), 1986; D. B. MARTIN, *The Corinthian Body*, 1995.

<sup>42</sup> W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, Teilband 4: 1 Kor 15,1–16,24* (EKK 7/4), 2001, 237.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), 1988, 857f.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> H. MERKLEIN / M. GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther, Kapitel 11,2–16,24* (ÖTK 7/3), 2005, 339f: »Nicht nur die Soteriologie, sondern auch die Ethik steht und fällt mit dem Bekenntnis zur eschatologischen Totenauferweckung.« Vgl. SCHRAGE (s. Anm. 42), 246.

neut spielt dabei die Verarbeitung von epikureischem Gedankengut eine Rolle. Auch wenn Paulus an anderen Stellen sogar noch dezidierter mit philosophischen Motiven umzugehen weiß,<sup>47</sup> wird man ihn ebenfalls keiner der philosophischen Schulen um die Zeitenwende eindeutig zuordnen können.<sup>48</sup> Ob und inwiefern Paulus in 1 Kor 15,32 epikureisches Gedankengut verarbeitet und worin er sich darin von Horaz unterscheidet, versuchen die nachfolgenden Überlegungen zu erörtern.

### 2.1. *Hinführung zum Text*

Paulus erinnert die Korinther zunächst an seine Verkündigung unter ihnen (vgl. 1 Kor 15,1f) und daran, dass diese mit dem schon ihm überlieferten Bekenntnis zur Auferstehung Jesu übereinstimmt (vgl. v. a. 1 Kor 15,3–5). Seine grundsätzlichen Ausführungen zur Totenaufweckung in den V. 20–28, wo Paulus anhand der Adam-Christus-Typologie die eschatischen Konsequenzen von Jesu Auferstehung darlegt und in apokalyptischer Manier schon das ab V. 35 näher verhandelte »Wie« der endzeitlichen Vorgänge ausmalt, rahmt der Apostel damit, die Folgen einer anderen Vorstellung von postmortalen Existenz aufzuzeigen.

Benennen die V. 12–19 die gravierenden Konsequenzen, die ohne eine Totenaufweckung für den Glauben der Korinther und die apostolische Verkündigung resultierten – beides wäre vergeblich (κενός; [vgl. V. 14]) –, nehmen die V. 29–34 diese Argumentation ad hominem erneut auf. Mit dem Verweis auf eine unter den Korinthern gängige Taufpraxis (vgl. 15,29) sowie auf seine eigene apostolische Leidensexistenz (vgl. 15,30–32a) führt Paulus zunächst zwei weitere Argumente an, die die abweichende Ansicht obsolet machen sollen. Behielten diejenigen Recht, die die Auferweckung der Toten bestreiten, wäre weder die von den Korinthern praktizierte stellvertretende Taufe für die Toten<sup>49</sup> noch die

<sup>47</sup> Vgl. bspw. den prominenten anthropologischen Dualismus in Röm 7,14–25, der auf »platonisch-stoischer Tradition« (M. THEOBALD, Römerbrief, Kapitel 1–11 [SKK. NT 6/1], 1992, 201) basiert. »Den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Röm 7,14–25 bilden dualistische Traditionen ursprünglich platonischer Provenienz, die stoisch aufbereitet auch vom hellenistischen Judentum rezipiert worden sind.« (S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt [FRLANT 147], 1989, 352f).

<sup>48</sup> S. dazu aber Anm. 3; vgl. J. C. THOM, Paul and Popular Philosophy (in: C. BREYTENBACH [Hg.], Paul's Graeco-Roman Context [BETL 277], 2015, 47–74).

<sup>49</sup> MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 331, verweisen hinsichtlich der in V. 29 angesprochenen Taufe auf die Mehrheitsmeinung in der Forschung, »dass sich Mitglieder der christlichen Gemeinde für bereits verstorbene, (noch) heidnische Familienmitglieder oder Freunde taufen ließen, um ihnen das Heil in Christus zu sichern«. Sie scheint trotz einiger

bereitwillige Übernahme von Leid durch Paulus von Nutzen.<sup>50</sup> Sowohl die Korinther als auch Paulus lebten in einem »Selbstwiderspruch«<sup>51</sup>, wenn es keine Auferweckung der Toten gäbe.

Mit V. 32b bringt Paulus die Sinnlosigkeit beider Verhaltensweisen noch einmal unmissverständlich auf den Punkt, indem er das (Tauf-)Verhalten der Korinther und seinen eigenen Lebensstil mit derjenigen Lebensweise kontrastiert, die stattdessen anzustreben wäre: Ohne die Perspektive über den Tod hinaus – so die Schlussfolgerung<sup>52</sup> von Paulus – bliebe sowohl ihm als auch den Korinthern lediglich *eine* sinnvolle Option, das Diesseits zu gestalten: »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν).

Lassen bereits der Makrokontext und der ironische Unterton des Jesaja-Zitates keinen Zweifel offen, dass dieser Lebensstil keine wirkliche Alternative für Paulus darstellt, unterstreichen die abschließenden Mahnungen in V. 33 und 34 unmissverständlich diesen Standpunkt des Apostels.

Schon seit 1Kor 4,9–13 (ferner 1Kor 9,12.27) ist deutlich, dass Paulus die Erfahrung von Leid als integralen Bestandteil seiner apostolischen Existenz ansieht. Darauf zu verzichten, wie es der Gedankengang in 15,30–32 nahelegt, kann für Paulus keine Option sein. Abgesehen davon zeigt schon allein die mit dem Hortativ von V. 32b evozierte Ironie an, dass Paulus seine Aussage nicht wirklich ernst meint.<sup>53</sup>

Dementsprechend ermahnt er seine Adressaten anschließend, sich nicht zu irren (μὴ πλανᾶσθε [V. 33]), sprich: dem eben beschriebenen Irrtum zu unterliegen und zu schlussfolgern, dass die einzig sinnvolle Weise, das Diesseits zu gestalten, in einem genussstüchtigen, hedonistischen Lebensstil besteht.<sup>54</sup> Mit dem Zitat des allgemein bekannten Sprichwortes »Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten«<sup>55</sup>

---

neuerer Gegenentwürfe (z. B. M. F. HULL, *Baptism on Account of the Dead* [1Cor 15:29]. *An Act of Faith in the Resurrection*, 2005; J. R. WHITE, *Recent Challenges to the communis opinio* on 1Corinthians 15.29 [Currents in Biblical Research 10, 2012, 379–395]) noch immer am plausibelsten.

<sup>50</sup> So die implizite Antwort der rhetorischen Frage in V. 32a: τί μοι τὸ ὄφελος;

<sup>51</sup> SCHRAGE (s. Anm. 42), 240.

<sup>52</sup> Vgl. D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), 2010, 503; FEE (s. Anm. 44), 855 Anm. 262.

<sup>53</sup> »The hortatory subjunctive (vs. 32) is used with the force of the ironic imperative so much loved in the diatribe« (A. J. MALHERBE, *The Beasts at Ephesus* [JBL 87/1, 1968, 71–80], 72).

<sup>54</sup> Vgl. MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 338.

<sup>55</sup> Das der griechischen Dichtung entstammende Sprichwort kursierte im 1. Jahrhundert n. Chr. als weit verbreitete Redewendung – ob Paulus dessen genaue Herkunft kannte oder nicht, muss »offenbleiben« (SCHRAGE, [s. Anm. 42], 247; ebenso MERKLEIN / GIELEN [s. Anm. 46], 338; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK 5], 1969, 331 Anm. 139).

unterstreicht Paulus zusätzlich, dass der in V. 32b beschriebene Lebensstil keine Option für die Korinther darstellen kann.

Ob er dabei eher diejenigen der korinthischen Christenheit im Blick hat, die seiner Ansicht nach in der Gefahr stehen, von Vertretern der abweichenden Meinung negativ beeinflusst zu werden, oder ob er eher die Vertreter der abweichenden Meinung selbst anspricht, hängt v. a. davon ab, ob letztere den Fehlschluss von V. 32b bereits gezogen haben und schon jetzt eine solche Lebenseinstellung an den Tag legen oder ob sie bislang lediglich die Möglichkeit einer Auferstehung verneinen, daraus aber noch nicht die Schlussfolgerung von V. 32b gezogen haben. In ersterem Fall würde Paulus wohl vornehmlich den Rest der Gemeinde vor ihnen warnen,<sup>56</sup> in zweiterem Fall vornehmlich sie selbst vor (aus seiner Perspektive) hedonistischen Tendenzen im außergemeindlichen Umfeld der korinthischen Christenheit.<sup>57</sup>

Bei diesem Szenario wäre mit den *ὀμιλία κακαί* insbesondere die Verhaltensweise aus V. 32b im Blick. Dass unter den korinthischen Christen Tendenzen bereits Fuß gefasst haben, die Paulus kritisiert, geht aus anderen Aussagen des Briefes hervor. Dass es sich jedoch bspw. in 1 Kor 6,12f um dieselbe Gruppierung handelt wie bei den *τινες* in 1 Kor 15,12–34, ist zwar denkbar,<sup>58</sup> kann aber nicht eindeutig entschieden werden. Überhaupt ist »[a]us der Zitierung von Jes 22,13 [...] nicht zu folgern, daß die Auferstehungsleugner dieses Motto auch selbst praktiziert haben«<sup>59</sup>. Dürften sie in der Sicht des Paulus sicherlich das »Einfallsstor«<sup>60</sup> einer hedonistischen Lebenseinstellung dargestellt haben, so ist doch nicht eindeutig bestimmbar, wie es um sie bestellt war und wie sie selbst sich sahen.

Aufgrund dessen empfiehlt es sich, die Frage, ob sich Paulus mit V. 33 eher an die Vertreter der abweichenden Ansicht zur postmortalen Existenz oder an den Rest der Gemeinde wendet, offen zu lassen. Das gilt erst recht, wenn man eine weitere Lesart für die *ὀμιλία κακαί* einspielt. Da Paulus in 15,33f wieder zu seiner grundsätzlichen Argumentationsebene von 15,12 zurückkehrt (vgl. die *Inclusio* mit *τινες* [V. 12.34]), wird es ihm abschließend noch einmal vornehmlich um die Thematik der Auferstehung, weniger oder nicht nur um die damit möglicherweise einhergehenden lebenspraktischen Konsequenzen gehen. Dann liegt es nahe, den »schlechten Umgang« (*ὀμιλία κακαί* [V. 33]) nicht nur auf Tendenzen zu hedonistischem Verhalten, sondern v. a. auf die Ablehnung der Auferstehung durch die *τινες* (vgl. 15,12) zu beziehen. Paulus warnte dann v. a. den

<sup>56</sup> So SCHRAGE (s. Anm. 42), 248.

<sup>57</sup> So CH. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7), <sup>3</sup>2011, 400; dagegen SCHRAGE (s. Anm. 42), 248.

<sup>58</sup> Vgl. MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 339.

<sup>59</sup> F. LANG, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), <sup>2</sup>1994, 230.

<sup>60</sup> MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 339.

Rest der Gemeinde vor ihnen – ganz unabhängig davon, ob sie sich bereits in der von ihm kritisierten Weise verhalten oder nicht. Gleichzeitig wird Paulus diejenigen der korinthischen Christen, die seine Ansicht zur Auferstehung (noch) nicht ablehnen, aber auch für die nicht unproblematischen ethischen Konsequenzen »sensibilisieren«<sup>61</sup> wollen, die mit einer Leugnung der Auferstehung einher gehen (können). Ganz gleich, ob sie dabei von den Personen innerhalb der Gemeinde mit abweichender Meinung oder von außerhalb der Gemeinde angestachelt würden.

Alles in allem wird demnach ein Interpretationsversuch, der die V. 33f exklusiv auf eine der Gruppierungen der korinthischen Gemeinde beziehen will, kaum plausibel zu machen sein. Kommend von V. 32b einerseits und als Abschluss der gesamten Argumentation andererseits bewegen sich die V. 33f vielmehr auf zwei Ebenen, sodass die abschließenden Mahnungen sowohl auf die von Paulus Kritisierten im Speziellen als auch auf den Rest der Gemeinde rekurrieren und thematisch sowohl im Hinblick auf die Ablehnung von Auferstehung als auch auf die daraus möglicherweise resultierende hedonistische Lebenspraxis verstehbar sind.<sup>62</sup>

So sind auch die Imperative aus V. 34 in diesem doppelten Sinn anwendbar: Die Mahnung zur Nüchternheit (ἐκνήψατε [V. 34]) lässt sich einerseits als Antwort auf das Trinken von V. 32b verstehen, andererseits als Korrektur der Vertreter der Gegenposition, die trunken vor – vermeintlicher – Erkenntnis sind.<sup>63</sup> Vor dem Hintergrund von 1Kor 10,7,<sup>64</sup> wo Paulus ausuferndes Essen und Trinken mit dem unbedingt zu vermeidenden Götzendienst in Verbindung gebracht hat, und dem unangebrachten Essen und Trinken der Korinther, von dem in 1Kor 11,17–34 die Rede war, lässt sich auch die Aufforderung, nicht zu sündigen (μὴ ἁμαρτάνετε [V. 34]), als Ablehnung des in V. 32b beschriebenen Verhaltens begreifen. Zugleich lehnt Paulus mit μὴ ἁμαρτάνετε ein Leugnen der Auferstehung ab: Denn gerade diejenigen, die die Auferstehung bestreiten – und nicht etwa Paulus –, erweisen sich als die falschen Zeugen, die gegen Gott Zeugnis ablegen (vgl. 15,15 [εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἔμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ]) und sich damit in Sünde verstricken.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Gegen eine exklusive Interpretation des Abschnitts argumentieren bspw. CONZELMANN (s. Anm. 55), 331 und ebenso MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 338–340. Paulus richtet sich »in erster Linie« (aaO 339) an die Auferstehungsleugner, aber gleichzeitig auch an den Rest der Gemeinde.

<sup>63</sup> Vgl. 15,34 (ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν), was sich als kritische Bezugnahme auf diejenigen, die meinen, Erkenntnis zu haben (vgl. 8,1), verstehen lässt (vgl. SCHRAGE [s. Anm. 42], 250; MERKLEIN / GIELEN, [s. Anm. 46], 341).

<sup>64</sup> Essen und Trinken ist für Paulus nicht per se negativ konnotiert (vgl. 1Kor 9,4,7–9).

Paulus' Hinweis auf das »carpe diem«-Motiv in V. 32b nimmt demzufolge eine Mittelstellung ein: Er beschreibt damit – freilich nicht ohne polemischen Unterton – die aus seiner Sicht einzig sinnvolle Schlussfolgerung, die dann zu ziehen ist, wenn es keine Auferweckung der Toten gibt. Wenn sich die menschliche Existenz ausschließlich im Hier und Jetzt abspielt, leben sowohl die Korinther mit ihrer Taufpraxis als auch Paulus mit seiner Bereitschaft, Leid um des Evangeliums willen zu übernehmen, in einem Selbstwiderspruch – stattdessen wäre es angebracht, dem Ess- und Trinkgenuss zu fröhnen. Neben dieser den Gedankengang seit V. 29 zuspitzenden Schlussfolgerung fungiert V. 32b gleichermaßen als Vorbereitung und Überleitung der beiden nachfolgenden Verse, mit denen Paulus seinen Argumentationsgang insgesamt beschließt.<sup>65</sup>

## 2.2. Philosophisches in 1Kor 15,29–34

Was auf den ersten Blick wie die für Paulus übliche, mit alttestamentlichen Zitaten hantierende Argumentation aussieht, enthält durchaus philosophische Anklänge, denen im nächsten Abschnitt nachgegangen wird, um abschließend 1Kor 15,32 mit Horaz ins Gespräch zu bringen.

Der Zusammenhang von einem diesseitsorientierten Lebensstil aufgrund der Vergänglichkeit des Lebens, den die sprichwörtliche Sentenz aus Jesaja 22,13 zur Sprache bringt, ist ein gängiges Motiv der jüdischen Weisheit. Ähnlich kritisch wie Jes 22,13 legt bspw. SapSal 2,1–20 den Frevlern (ἄσεβεις [SapSal 1,16]) ein dementsprechendes Verhalten in den Mund. Der Reflexion auf die Vergänglichkeit des Lebens (vgl. 2,1–5) folgt ab 2,6 der hortative Aufruf (ἀπολαύσωμεν) das Diesseits zu genießen.

Zweifellos wird man Paulus diesem geistesgeschichtlichen Milieu zuordnen dürfen.<sup>66</sup> So zeigt er sich auch an anderen Stellen (vgl. 1Kor 1,18–2,16; Röm 8,4–8<sup>67</sup>) von weisheitlicher Tradition beeinflusst.<sup>68</sup> Abgesehen davon, dass auch die jüdische Weisheit beeinflusst vom Gedankengut hellenistischer Philosophie ist<sup>69</sup> und dass Paulus wohl von dort bereits entsprechende Kenntnisse

<sup>65</sup> Auf diese Doppelfunktion verweist auch FEE (s. Anm. 44), 855 Anm. 262; vgl. ebenso F. WILK, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179), 1998, 319; MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 340.

<sup>66</sup> CONZELMANN (s. Anm. 55), 330f: »Paulus steht mit seiner Argumentation wieder in der Tradition der jüdischen Weisheit.«

<sup>67</sup> Vgl. J. FREY, Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition (ZNW 90, 1999, 45–77).

<sup>68</sup> Vgl. FREY, Prägung (s. Anm. 40), 65f.

<sup>69</sup> Vgl. H. HÜBNER, Die Sapientia Salomonis und die antike Philosophie (in: DERS. [Hg.], Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie [BThSt 22], 1993, 55–81);

philosophischer *Topoi* hatte,<sup>70</sup> finden sich zudem aber auch einige Indizien im Text, die es empfehlen, 1 Kor 15,32b vor dem Hintergrund der moralphilosophischen Debatte um die Zeitenwende zu interpretieren.<sup>71</sup>

Schon auf formaler Ebene weist der diatribische Charakter, der in den V. 29–34 in einem »unusually high degree«<sup>72</sup> vorliege, ins philosophische Milieu.<sup>73</sup> Formal ist außerdem festzuhalten, dass Paulus das Schriftzitat aus Jes nicht als solches mit einer Zitationsformel einführt. So geht er zwar auch kurz vorher in den V. 25 und 27 vor. Während dort jedoch durch den vorausgehenden Kontext schon auf das Alte Testament verwiesen wird (vgl. Ἀδάμ [V. 22]) und der Zitatcharakter insbesondere aufgrund der sich anschließenden Phrase »wenn es aber heißt« (ὅταν δὲ εἴπη [V. 27]) viel deutlicher zum Vorschein kommt, sieht Paulus in V. 32b offensichtlich keine Notwendigkeit, das Zitat zu markieren, geschweige denn auf den ursprünglichen Kontext des Zitates, den Paulus durchaus im Blick zu haben scheint,<sup>74</sup> hinzuweisen.

Wäre Paulus daran gelegen, dass seine Rezipienten den alttestamentlichen Bezug des Zitates erkennen, weil etwa die Normativität des Schriftbezuges oder der jesajanische Kontext relevant für das rechte Verständnis von Paulus' Argumentation wäre, ginge der Apostel demzufolge ein recht hohes Risiko ein, missverstanden zu werden. Wie groß diese Fahrlässigkeit eines Missverständnisses wäre, wird auch an dem Zitat selbst respektive dessen inhaltlicher Aussage deutlich.

Zwar ist innerhalb des Korintherbriefs ausuferndes Essen und Trinken schon durch Kapitel 10 mit einem alttestamentlichen Aussagezusammenhang verknüpft. Für ein semantisches Priming, bei dem die Rezipienten automatisch einen alttestamentlichen Bezug beim Thema übermäßiges Essen und Trinken herstellen würden, wird die Erwähnung in Kapitel 10 aber noch nicht ausreichen. Auch deshalb nicht, weil dort die Verknüpfung zum nahe bevorstehenden Tod als Grund für das Essen und Trinken fehlt.

---

M. KARRER, Septuaginta und antike Philosophie (in: S. KREUZER / M. MEISER / M. SIGISMUND [Hg.], Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch [LXX.D], Wuppertal 24.–27. Juli 2014 [WUNT 361], 2016, 3–35).

<sup>70</sup> Vgl. MALHERBE (s. Anm. 53), 78f.

<sup>71</sup> Vgl. dazu schon die Überlegungen aaO 71–80.

<sup>72</sup> AaO 72.

<sup>73</sup> Typisch für die Diatribe sind etwa die rhetorischen Fragen (vgl. V. 29.30.32a), die Hortative in V. 32b und die damit verbundene Ironie, die Imperative ab V. 33 sowie die Einbindung von Zitaten (V. 32b.33b); vgl. dazu ausführlich schon R. BULTMANN, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13), 1984 [Nachdruck], 10–64; vgl. MALHERBE (s. Anm. 53), 72f.

<sup>74</sup> Vgl. WILK (s. Anm. 65), 319f.

Vielmehr ist die Motivik von Essen und Trinken in Anbetracht der Unausweichlichkeit des menschlichen Lebensendes in Paulus' Umwelt ein weit verbreiteter Begründungszusammenhang. Auf letzteren wird vielfach bei verschiedenen Dichtern oder auch auf Grabinschriften verwiesen.<sup>75</sup> Vor diesem Hintergrund scheint eine Verknüpfung der Aussage von V. 32b mit Jesaja von Seiten der Rezipienten des Korintherbriefes noch unwahrscheinlicher. Vorausgesetzt, auch Paulus weiß um diese Prominenz des Motivs, wird er den alttestamentlichen Zusammenhang kaum intendiert haben, sondern eher mit Hilfe des alttestamentlichen Zitates auf allgemein Bekanntes anspielen wollen. Darauf verweist auch die anschließende Zitation eines ebenfalls weit verbreiteten Sprichwortes in V. 33, mit dem Paulus ganz im Gegenteil zu einem alttestamentlichen Bezug einen eher hellenistisch geprägten Vorstellungshorizont bei seinen Rezipienten zu aktivieren scheint.<sup>76</sup>

Verknüpft wird das Thema Essen und Trinken in der paulinischen Umwelt zudem sehr häufig mit antiepileureischer Polemik. Der – wie für Vorurteile üblich – auf einem Missverständnis beruhende Vorwurf an die epikureische Strömung,<sup>77</sup> ihr philosophischer Ansatz kulminiere in einem verantwortungslosen, selbstsüchtigen hedonistischen Lebensstil, wurde bevorzugt mit dem Verweis auf das daraus resultierende übermäßige Ess- und Trinkverhalten der Epikureer zur Sprache gebracht (vgl. Plutarch, *suav. viv.* 1098C; 1100D; *adv. Col.* 1125D).

Es sei dahingestellt, wie sehr Paulus diese anti-epikureischen Debatten bekannt waren. Es ist aber nicht auszuschließen, dass Paulus hier – wenn auch nur

<sup>75</sup> SCHRAGE (s. Anm. 42), 246 hält fest: »Eine Aufforderung zum Lebensgenuß angesichts der Kürze des Lebens ist bei Dichtern und in Inschriften immer wieder zu lesen, selbst auf Gräbern.« Zu den Belegen vgl. aaO 246 Anm. 1195, 1196 und G. STRECKER / U. SCHNELLE (Hg.), *Neuer Wettstein Bd. 2/1: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*, 1996, 396–400.

<sup>76</sup> Die Aussage von V. 33 geht vermutlich auf Menander oder Euripides zurück (vgl. MERKLEIN / GIELEN [s. Anm. 46], 338; SCHRAGE [s. Anm. 42], 247 mit Anm. 1201; s. auch oben Anm. 55). Ohne die folgende Beobachtung überbewerten zu wollen, sei darauf verwiesen, dass Menander, der die in V. 33 zitierten Worte kennt (vgl. Menander, *Frgm.* 218 [Kock] = 187 [Koerte]), gemeinsam mit Epikur in Athen war (vgl. MALHERBE [s. Anm. 53], 77 Anm. 56).

<sup>77</sup> Epikur selbst hat darauf hingewiesen, dass sein Verständnis von »Lust« (ἡδονή; zur Konnotation von ἡδονή bei Epikur vgl. M. FORSCHNER, *Epikurs Theorie des Glücks* [ZPhF 36/2, 1982, 169–188], 178f) absichtlich missverstanden und ihm zum Vorwurf gemacht wurde (vgl. Diog. Laert. 10,131: ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν), er meine aber gerade »nicht die Lüste der Verschwender und diejenigen, die im Vergnügen (beieinander) liegen« (οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας [Diog. Laert. 10,131]). Vgl. ZELLER (s. Anm. 52), 503 Anm. 292. Darauf verweist auch M. ERLER, *Epikur* (in: H. FLASHAR [Hg.], *Die hellenistische Philosophie* [Überweg, Antike 4/1], 1994, 29–202), 153.

indirekt – sich abgrenzt von einem epikureischen Standpunkt, indem er einen klassischen Vorwurf bedient, den man Epikureern gemacht hat, und diesen für seinen eigenen Standpunkt fruchtbar macht.<sup>78</sup> Der vom alttestamentlichen Kontext losgelöste Gebrauch des Jesaja-Zitates durch Paulus scheint jedenfalls zu dieser Überlegung einer Umfunktionierung des Zitats zu berechtigen.

Weitere Anklänge an die moralphilosophische Debatte der Zeitenwende könnten das Motiv des Kampfes mit wilden Tieren in V. 32 (θηριομαχέω) sein. Speziell an Epikur erinnert unter Umständen auch die Nüchternheit in V. 34 (ἐκνήφω). Diese beiden Indizien für eine philosophische Lektüre von 1 Kor 15,29–34 werden aber mit weitaus größerer Zurückhaltung handzuhaben sein, da sie grundsätzlich zwar plausibilisierbar, aber als weniger wahrscheinlich gelten müssen. In ersterem Fall, weil der Bezug eher assoziativ und nur indirekt herzustellen ist, in zweiterem Fall, weil die Terminologie zu unspezifisch epikureisch ist.

Was den Kampf anbelangt, hat Paulus zwar sehr wahrscheinlich reale Personen im Blick,<sup>79</sup> mit denen er in Ephesus eine lebensbedrohliche (ἀποθνήσκω)<sup>80</sup> Auseinandersetzung hatte,<sup>81</sup> und weniger die Bewältigung von Affekten im Hinblick auf seinen inneren Zustand.<sup>82</sup> Gleichwohl lässt sich von Paulus' Hinweisen auf seine Bereitschaft, sich Gefahren auszusetzen und leidvolle Situationen durchzustehen, darauf schließen, dass ihn diese äußeren schwierigen Umstände selbstverständlich auch in innere Unruhe versetzt haben, die er ebenfalls zu ertragen und zu bewältigen hatte. Anders als in der moralphilosophischen Debatte, in der häufig auf die Unveränderbarkeit äußerer Umstände hingewiesen wird, nimmt Paulus das äußere Leid sogar bewusst um seines missionarischen Anliegens willen in Kauf. Gleichzeitig weiß auch er, seinem inneren Befinden Abhilfe zu schaffen: Was in seiner Umwelt häufig mittels Selbstbeherrschung erreicht werden soll,<sup>83</sup> bewerkstelligt Paulus u. a. damit, dass er sich die Per-

<sup>78</sup> Vgl. MALHERBE (s. Anm. 53), 78: »Paul need not have been directly dependent on such anti-Epicurean discussions for the language he uses. Nevertheless, it is not immediately obvious why he could not have derived this particular style of expression from the philosophers in the marketplace, whose common property it was.«

<sup>79</sup> Der Hinweis ἐν Ἐφέσῳ lässt auch Malherbe auf einen »more particular circumstance« (aaO 79) schließen, weshalb er seine vorherige Überlegung – »[i]t may be part of his [Paulus] own intention to include the idea of self-control in 1 Cor 15,32 as well« (ebd.) – relativieren muss.

<sup>80</sup> Vgl. W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. und B. ALAND, <sup>6</sup>1988, 183.

<sup>81</sup> Vgl. MERKLEIN / GIELEN (s. Anm. 46), 336f.

<sup>82</sup> Vgl. schon Platos Beschreibung des innerseelischen Kampfes gegen die irrationalen Seelenteile in bspw. rep. 588C–591C; vgl. MALHERBE (s. Anm. 53), 74–76.

<sup>83</sup> S. dazu schon den Abschnitt 1.2.

spektive auf das Leben nach dem Tod vor Augen führt. Dadurch relativiert sich das gegenwärtige – sei es physische oder psychische – Leiden. Pointiert bringt Paulus diesen Effekt in Röm 8,18 zum Ausdruck: »Denn ich meine, dass die gegenwärtigen Leiden nichts wert sind gegenüber der bevorstehenden Herrlichkeit, die an uns offenbar wird.« (Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.) In erster Linie hat Paulus in 1Kor 15,32 aber die Auseinandersetzung mit anderen Menschen und weniger die Konfrontation mit sich innerlich abspielenden Herausforderungen im Blick.

Die Aufforderung zur Nüchternheit ist v. a. deshalb interessant, weil Paulus zu einer Nüchternheit auffordert, die dem entspricht, wie es »gerecht« (δικαίως) ist. Auch Epikur präzisiert den von ihm angestrebten Lebensstil mit einer ähnlichen Terminologie. Die von ihm angestrebte Lust (ἡδονή) habe nichts zu tun mit Trinkgelagen oder einem derartigen Verhalten,<sup>84</sup> sondern entspreche einem »nüchternen Verstand« (νήφων λογισμός [Diog. Laert. 10,132; ferner auch νήφω in Plutarch, adv. Col. 1123F]). Der damit verbundene Lebensstil vollziehe sich immer auch auf »kluge und schöne und gerechte« (φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως [Diog. Laert. 10,132; vgl. 10,140]) Art und Weise und umgekehrt. Insofern ist es grundsätzlich möglich, ἐκνήψατε δικαίως als »an ironic demand made of Epicureans that they sober up in a just manner«<sup>85</sup> zu verstehen, der Brückenschlag über die genannte Terminologie scheint aber doch gewagt.<sup>86</sup>

Ogleich Epikur noch häufiger auf die Gerechtigkeit eingeht (vgl. Diog. Laert. 10,144.150–153), wird man doch Zweifel anmelden dürfen, ob sie wirklich ein »important element in Epicurus' thinking«<sup>87</sup> ist, zumindest so wichtig, dass sie gegenüber anderen positiven Eigenschaften herausragt. Einerseits wird δικαίως in Diog. Laert. 10,132.140 jeweils in einem Atemzug mit φρονίμως καὶ καλῶς genannt, was seine Bedeutung bereits relativieren dürfte. Ganz im Gegenteil ist es im Kontext des νήφων λογισμός gerade die φρόνησις, die Epikur hervorhebt. Das mit dem nüchternen Verstand einhergehende Verhalten habe seinen »Anfang« (ἀρχή [10,132]) in der φρόνησις, die »das höchste Gut« (τὸ μέγιστον ἀγαθόν [10,132]), ja sogar wertvoller als die Philosophie sei (vgl. 10,132 [φιλοσοφίας τιμώτερον ὑπάρχει φρόνησις]).

<sup>84</sup> Vgl. Diog. Laert. 10,132: οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾶ βίον.

<sup>85</sup> MALHERBE (s. Anm. 53), 78.

<sup>86</sup> Näher liegt hingegen ein kritischer Bezug auf eine philonisch geprägte Vorstellung von »Nüchternheit« (vgl. dazu MERKLEIN / GIELEN [s. Anm. 46], 340; WOLFF [s. Anm. 57], 400f).

<sup>87</sup> MALHERBE (s. Anm. 53), 78.

Wenn auch eine explizite Auseinandersetzung mit Epikur als eher unwahrscheinlich gelten muss, so legt es die Bekanntheit der antiepikureischen Polemik, die das Zitat in 1 Kor 15,32b beinhaltet, nahe, dass Paulus sich diese Polemik für seine eigene Argumentation zu nutzen macht. Grund dafür ist selbstverständlich kein genuin philosophisches Interesse an der moralphilosophischen Debatte um die Zeitenwende, doch zeigt der Rückgriff, dass Paulus sein eigenes Zeitverständnis sehr wohl im Kontext damaliger Debatten zu verorten weiß.

### 3. Paulus und Horaz

Was die Fragestellung nach dem Verhältnis von Lebenszeit und Lebenseinstellung anbelangt, sind wie in *carm.* 1,11 auch bei Paulus mehrere Ebenen, mindestens zwei, voneinander unterscheidbar.

Zum einen die Ebene, auf der das Zitat argumentiert. Sie entspricht dem erotischen Interesse von *carm.* 1,11. So wie in *carm.* 1,11 zum sofortigen einmaligen Sex aufgefordert wird, laden die Hortative in 1 Kor 15,32b zum genussvollen, überschwänglichen Essen und Trinken ein.<sup>88</sup> In beiden Fällen steht ein ungezügelter genussvoller Umgang mit der Gegenwart im Vordergrund, also ein Verhalten, das für gewöhnlich – wenn auch zu Unrecht<sup>89</sup> – dem epikureischen Ansatz vorgeworfen wurde. Die Begründungsstruktur auf dieser Ebene verläuft weitestgehend gleich, auch wenn sie bei Horaz ausführlicher ausfällt.

Das gemeinsame Moment beider Texte ist, dass die Zukunft über das Verhalten im Hier und Jetzt entscheidet. Beide führen das unausweichliche Kommen des Todes als Grund dafür an, den Moment auszukosten. Die dadurch implizierte Vergänglichkeit, die *carm.* 1,11 gegenüber 1 Kor 15,32 ausdrücklicher anführt, wird in 1 Kor 15,32 sogar noch gesteigert. Das Zitat verweist nicht nur auf die Gewissheit des Todes, sondern hält fest, dass der Tod bereits *morgen* (*αὔριον*) kommt. Das lyrische Ich in *carm.* 1,11 versucht hingegen dadurch noch überzeugender zu sein, dass es als zusätzliches Argument die Unsicherheit der Zukunft nennt. Das wiederum wäre für Paulus aufgrund seines Anliegens, das »Dass« der Auferweckung der Toten herauszustellen, freilich keine Option.

---

<sup>88</sup> Dass es sich bei der Aufforderung zum Essen und Trinken um eine genussvolle, über die Stränge schlagende Nahrungsaufnahme handelt, ist evident. Darauf deutet einerseits der Kontext, in dem Paulus das Zitat verwendet, hin: Er stellt dem Essen und Trinken das nüchtern Sein und das nicht Sündigen entgegen (s. o.). Andererseits legt schon die Begründungsstruktur des Zitats selbst diesen ausschweifenden Lebensstil nahe. Dass der Tod schon *morgen* (*αὔριον*) kommt, suggeriert, das Hier und Jetzt so intensiv wie möglich auszukosten.

<sup>89</sup> S. Anm. 77.

Weitaus interessanter für das vorliegende Interesse ist die zweite Ebene: Auch bei Paulus ist die erste Ebene mit einem ironischen Unterton versehen, so dass sich über die »epikureische« Diesseitsorientierung und über das gängige Verständnis des »carpe diem« hinaus auch in 1Kor 15,32b Rückschlüsse über das »eigentliche« Zeitverständnis ziehen lassen. Obwohl die Rahmenbedingungen grundverschieden sind und deshalb auch nennenswerte Unterschiede zwischen Horaz und Paulus feststellbar sind, gibt es gleichzeitig auch – gerade im Blick auf das »carpe diem«-Motiv – markante Übereinstimmungen zwischen beiden Autoren.

So wenig Horaz alles ablehnt, was das lyrische Ich auf der »epikureischen« Ebene erwähnt, so wenig lehnt Paulus alles ab, was die anti-epikureische Polemik impliziert. Auch für Paulus steht der Tod unausweichlich fest: So erläutert er in seinem nächsten Argumentationsgang ab 1Kor 15,35, dass nur wieder lebendig werden kann, was zuvor auch gestorben ist (vgl. 15,36). Obwohl der zukünftige Äon und die zukünftige Existenz in die jetzige Zeit hineinragen,<sup>90</sup> erübrigt sich die jetzige Existenz nicht völlig. Sie nimmt ihren gewöhnlichen Gang und endet mit dem Tod. Durch die eindrückliche Illustration anhand des Samenkorns (vgl. 15,37), wird der Tod geradezu zur notwendigen Bedingung für die vollständige Realisierung des zukünftigen Lebens. Paulus hält es zum Zeitpunkt des Korintherbriefes zwar für sich und einige andere noch für möglich,<sup>91</sup> nicht zu *sterben* (vgl. 15,51 πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα), ein *Ende* findet die irdische Existenz in Form einer Verwandlung aber trotzdem bei allen (vgl. 15,51 πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα).

Mit dem Gedanken der Unausweichlichkeit oder sogar Notwendigkeit des Todes bzw. des Endes der irdischen Existenz verbindet sich bei Paulus auch das Bewusstsein um die Vergänglichkeit des Lebens, die Paulus nicht müde wird zu betonen.<sup>92</sup> In Anbetracht der postmortalen ewigen Existenz erscheint das Hier und Jetzt sogar umso nichtiger und vergänglicher. Verglichen mit dieser zukünftigen Herrlichkeit (δόξα [15,43]) und Kraft (δύναμις [15,43]) zeichnet Paulus die diesseitige Existenz mit ihrer Unehre (ἀτιμία [15,43]) und Schwäche (ἀσθένεια [15,43]) geradezu als beschwerlich. Im Römerbrief und im 2. Korintherbrief ist dementsprechend von einem Seufzen (στενάζω [Röm 8,23; 2Kor 5,2.4]) die Rede, das sich mit einer Sehnsucht (ἐπιποθέω [2Kor 5,2], ἀπεκδέχομαι [Röm 8,23]) auf die künftige Existenz mit ihrer Herrlichkeit (δόξα [Röm 8,18]) verbindet.

<sup>90</sup> S. oben Abschnitt 2.

<sup>91</sup> Für die Frage, inwiefern sich bei Paulus die Parusienaherwartung im Laufe der Zeit verändert, vgl. SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 38), 634–640.

<sup>92</sup> Vgl. φθορά (15,42.50), φθαρτός (15,53f), θνητός (15,53f) und dementsprechend die gegenteiligen Aussagen mit ἀφθαρτος (15,52), ἀφθαρσία (15,42.50.53f) und ἀθανασία (15,53f). Vgl. z. B. auch 2Kor 4,16.

Die Verortung der eigentlichen Heimat (*ἐνδημέω* [2Kor 5,8f]) des Menschen im postmortalen Zustand hat eine relativierende Auswirkung auf das Diesseits. Zumindest, wenn es um die Erfahrung von Leid geht (s. o. zu Röm 8,18; vgl. auch 2Kor 4,17f). Wie bei Horaz gesteht Paulus dem Menschen die Möglichkeit zu, das, was er erleidet, nicht nur hinzunehmen, sondern mit einer bestimmten Einstellung dazu zu erleben. Der Umgang mit leidvollen Lebenssituationen speist sich aber nicht aus der Ungewissheit der Zukunft und vermeidet deshalb jegliche Erwartungen an die Zukunft. Stattdessen lebt die Einstellung zum gegenwärtig erfahrenen Leid erst von der an eine gewisse Zukunft geknüpften Erwartung auf Erlösung (vgl. 1Kor 15; Röm 8,23).

Obwohl Horaz, wie gesagt, eine Intervention der Götter nicht ausschließt, bleibt dem Menschen bei ihm nichts anderes übrig, als sich mit den unveränderlich vorgegebenen Bedingungen des Lebens – wenn auch mit einer »carpe diem«-Einstellung dazu – abzufinden. Auch Paulus kennt den Gedanken von vorherbestimmten Ereignissen (vgl. bspw. die Erwählung Israels in Röm 9–11 oder auch *προορίζω* [Röm 8,29; 1Kor 2,7]),<sup>93</sup> rechnet aber gleichzeitig mit einem Eingreifen Gottes als Antwort auf menschliches Gebet. Darauf verweist die prominente Sentenz in 2Kor 12,7–9, in der Paulus beschreibt, wie er Gott darum gebeten hat, ihn von seinem »Pfahl im Fleisch« zu befreien. Erst nach diesem Zwischenschritt in Form von Gebet, der sich gerade nicht mit den gegenwärtigen, scheinbar unabänderlichen Bedingungen irdischer Existenz abfinden will, folgt die Akzeptanz dessen, was erlitten wird. Doch selbst dann geht Paulus' Ansatz über den von Horaz hinaus: Das erfahrene Leid ist nicht nur nicht weg zu erklären und muss deshalb schlicht ausgehalten werden. Vielmehr erkennt Paulus hinter seiner Krankheit letztlich Gottes Willen, der selbstverständlich besser ist als das, was Paulus sich wünscht. Sein Pfahl im Fleisch ist Paulus deshalb »gegeben« (*ἐδόθη*; mit Gott als gedachtem Agens [2Kor 12,7]), so Paulus' Erklärung für Gottes Nicht-Eingreifen im Sinn seines Gebets um Heilung, damit er sich aufgrund der Offenbarungen, die ihm zuteilwurden, nicht überhebt. Überhaupt diene denen, die Gott lieben, alles<sup>94</sup> zum Guten – so bringt Paulus seine »Bewältigungsstrategie« in Röm 8,28 pointiert zum Ausdruck.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> S. auch Anm. 95.

<sup>94</sup> Das *πάντα* wird wohl auch die leidvollen Erfahrungen der Gegenwart aus V. 18 einschließen (vgl. M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1–8 [EKK 6/1], 2014, 529).

<sup>95</sup> Mit dem Zusatz *κατὰ πρόθεσιν* (Röm 8,28) will Paulus zusätzlich »die Gewissheit vermitteln, dass ihre gegenwärtige Situation und ihre Zukunft nicht Produkt innergeschichtlicher Kontingenz, sondern nirgendwo anders als in Gott selbst ihren Grund haben, der alles zu dem von ihm vorgesehenen Ende führen wird« (aaO 530).

So sehr die Gewissheit der postmortalen Existenz leidvolle Situationen zu relativieren vermag, so wenig hat die Ausrichtung auf die jenseitige Zukunft eine Relativierung ethischer Verantwortung zur Folge oder legitimiert gar zu demselben Verhalten, das die anti-epikureische Polemik enthält. Aufgrund seiner Erfahrungen mit den Korinthern weiß Paulus nur zu gut, dass auch seine eigene Ansicht hin zu einem ausschweifenden Lebensstil missinterpretiert werden kann, der dem irdischen Leib keinerlei Bedeutung mehr zumisst und deshalb jegliches Verhalten legitimiert (vgl. 1 Kor 6,12–20). Die Schlussfolgerung, die aus dem morgigen Tod gezogen werden kann, lässt sich genauso gut aus der zu starken Betonung der Auferstehung ziehen. Demnach steht Paulus in der Gefahr, ähnlich missinterpretiert zu werden wie der epikureische Ansatz.

Dem hält Paulus seine eigene Version des »carpe diem« entgegen, die sich wie bei Horaz durch ein gesundes Maß auszeichnet. Im Kontext von 1 Kor 15,32 deutet sich dieser maßvolle Lebensstil in der Nüchternheit an, zu der Paulus auffordert (vgl. 15,34).<sup>96</sup> Genauso fordert Paulus angesichts der anstehenden eschatischen Ereignisse auch in 1Thess 5,1–11 zur Nüchternheit auf (νήφω [1Thess 5,6,8]). Dort spricht Paulus einerseits auch einen ausschweifend hedonistischen Lebensstil an (μεθύσκω / μεθύω [1Thess 5,7]), nennt aber zusätzlich eine Lebenseinstellung, die in den Tag hineinlebt (καθεύδω [1Thess 5,6f]) und das Leben im Diesseits nicht bewusst gestaltet. Grund für diese bewusste und maßvolle Lebenseinstellung des paulinischen »carpe diem« ist das Hineinragen der postmortalen Existenz in das Diesseits: Weil die Thessalonicher schon jetzt Söhne des Lichts und des Tages sind (vgl. das – resultative – Präsens ἐστέ in 1Thess 5,5), sollen sie sich auch dementsprechend verhalten. Zu diesem maßvollen Lebenswandel passt auch Paulus' Aufforderung zu einem stillen Leben (ἡσυχάζω [1Thess 4,11]) einige Verse zuvor.

Trotz der nahe bevorstehenden endzeitlichen Ereignisse Maß zu halten und nicht in einen ausschweifenden Lebensstil zu verfallen, betont Paulus auch im Römerbrief: Die Fürsorge für den Leib (τῆς σαρκὸς πρόνοια [Röm 13,14]) ist in einem solchen Maß zu gestalten, dass keine Begierden entstehen (μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίας [Röm 13,14]). Vom Kontext ist klar, dass diese Begierden mit den zuvor genannten Fress- und Saufgelagen sowie sexueller Zügellosigkeit und Ausschweifung (κώμος, μέθη, κοίτη, ἀσέλγεια [Röm 13,13]) konnotiert sind. Demgegenüber verlangt Paulus einen Lebenswandel, der dem entspricht, »wie es sich gehört« (εὐσχημόνως [Röm 13,13; vgl. auch 1Thess 4,12]).

Umgekehrt zur Argumentation in 1Thess 5,1–11 verläuft die Begründung in 2Kor 5,1–10. Dort sind es die Auswirkungen des Diesseits auf das Jenseits, die als Argument für eine verantwortungsvolle Ethik angeführt werden. Trotz der

<sup>96</sup> Zu den beiden Ebenen, auf denen ἐκνήψατε verstanden werden kann, s. o.

Todes- bzw. Jenseitssehnsucht fordert Paulus auch für das Diesseits dazu auf, alles daran zu setzen, dem Herrn wohlzugefallen (vgl. 2Kor 5,9 [φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι]). Die Relevanz des diesseitigen Verhaltens für die jenseitige Existenz zeigt sich in der Vorstellung von einem Lohn, den der Mensch für das, was er getan hat, beim eschatischen Gerichtsgeschehen erhält (vgl. 2Kor 5,10).

Gegenüber dem in gewisser Hinsicht eher rückwärtsgewandten »carpe diem« von Horaz, das deshalb den »Tag pflückt«, weil es eine bleibend positive Vergangenheit schaffen will, ist der paulinische Ansatz also in mehrerer Hinsicht an der Zukunft orientiert. Einerseits aufgrund der Überlappung beider Äonen, andererseits aufgrund des Lohngedankens. Implizit zeigt sich die Ausrichtung des paulinischen »carpe diem« auf die Zukunft auch in seiner in 1Kor 15,30–32 angesprochenen Leidensbereitschaft. Damit verbunden ist ein dritter Grund, das Diesseits trotz aller Zukunftsorientierung nicht zu stark zu relativieren.

Hinsichtlich des Leidens bedeutet das paulinische »carpe diem« nicht nur ein bewusstes Erdulden von Negativem wie bei Horaz, sondern für Paulus äußert sich ein »carpe diem« sogar darin, sich absichtlich leidvollen Situationen auszusetzen. Nämlich dann, wenn es seinem apostolischen Auftrag dient. Abgesehen von den zahlreichen gefahrvollen Situationen, auf die Paulus zurückblicken kann und denen er sich infolge seines missionarischen Eifers ausgesetzt hat (vgl. 2Kor 11,23–33), betont er in 1Kor 9 einen strengen Umgang mit seinem eigenen Leib, der von jeglichem Genuss absieht: Um des Evangeliums und dessen Verkündigung willen, züchtigt (ὕπωπιάζω [9,27]) und knechtet (δουλαγωγέω [9,27]) er seinen Leib, ja er erträgt alles (vgl. 9,12 [πάντα στέγομεν]) und enthält sich aller Dinge (πάντα ἐγκρατεύεται [9,25]). Ziel und Zweck dieser Leidensbereitschaft ist die (eschatische) Rettung möglichst vieler (vgl. 9,22 [ἵνα πάντως τινὰς σώσω]), also erneut die stark ausgeprägte Jenseitsperspektive des Apostels.

Die mit diesem Fokus auf die postmortale Existenz verbundenen Implikationen, die Todessehnsucht einerseits und der apostolische Aspekt des »carpe diem« andererseits, und die damit einhergehende Spannung zwischen Diesseits- und Jenseitsorientierung bringt Paulus in Phil 1,22c–24 pointiert zum Ausdruck: »[...] und so weiss ich denn nicht, was ich wählen soll. Nach zwei Seiten werde ich gezogen: Eigentlich hätte ich Lust, aufzubrechen und bei Christus zu sein; das wäre ja auch weit besser. Am Leben zu bleiben, ist aber nötiger – um euretwillen« (Zürcher Bibel; καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ γὰρ μᾶλλον κρείσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς).<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Der Wunsch zu sterben ist im Philipperbrief allerdings nicht nur vor dem Hintergrund von Paulus' Zeitverständnis zu sehen, sondern wird auch von seiner Gefangenschaft (vgl. Phil 1,7.13f.17) beeinflusst sein.

Im Unterschied zu Horaz, bei dem sich der Mensch mit einer stark eingeschränkten Erkenntnis dessen begnügen muss, was die Zukunft bringen wird, lebt Paulus' Zeitverständnis von einem geradezu detaillierten Wissen um zukünftige Ereignisse. So hebt Paulus wie das Zitat in V. 32 (ἄρριον) auf das baldige<sup>98</sup> und darüber hinaus auf das plötzliche<sup>99</sup> Eintreten der eschatischen Ereignisse ab, um seine Argumentation zusätzlich voranzubringen und zu dem geforderten Verhalten zu motivieren. Überhaupt wirkt die Tatsache, dass Paulus das »Wie« der endzeitlichen Ereignisse beschreibt (vgl. 1Thess 4,13–5,3; 1Kor 15,20–28.35–57; ferner auch Röm 11,25–32) geradezu überheblich gegenüber Horaz' Einsicht in das beschränkte Maß menschlicher Erkenntnismöglichkeiten. Gleichwohl ist das Wissen um diese Geheimnisse nicht jedem zugänglich, sondern geht wohl – zumindest teilweise – auf eine göttliche Offenbarung zurück.<sup>100</sup>

Paulus weiß um die Gefahr der Überheblichkeit, die mit der Überschätzung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten oder gar mit dem Erhalt von Offenbarungen einhergehen kann. Deshalb warnt er immer wieder vor Selbstüberschätzung, von der er auch sich selbst nicht ausnimmt. So deutet er seinen Pfahl im Fleisch als göttliche Präventionsmaßnahme, dass Paulus sich angesichts der empfangenen Offenbarungen nicht überhebt (s. o.). Insofern ist auch bei Paulus trotz der Möglichkeit, göttliche Offenbarungen zu empfangen, die beschränkte Erkenntnismöglichkeit des Menschen an eine maßvolle Lebenseinstellung gekoppelt. Die Römer bspw. ermahnt er zu einer maßvollen – konkret: »besonnenen« (σωφρονέω [Röm 12,3])<sup>101</sup> – Selbsteinschätzung, die dem von Gott zugeteilten »Maß des Glaubens« (μέτρον πίστεως [Röm 12,3]) entsprechen soll.

<sup>98</sup> Dass die eschatischen Ereignisse schon bald eintreten werden, impliziert in 1Kor 15 und auch in 1Thess 5 jeweils der Kontext: In 1Thess ist der Tod von Christusgläubigen noch die »Ausnahme« (SCHNELLE, Paulus [s. Anm. 38], 188; vgl. v. a. 1Thess 4,15), in 1Kor rechnet Paulus (nur noch) damit, dass bis zur Wiederkunft Christi nicht alle korinthischen Christen sterben werden (vgl. 1Kor 15,51).

<sup>99</sup> Vgl. ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ (1Kor 15,52); οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃ ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται (1Thess 5,2); αἰφνίδιος (1Thess 5,3).

<sup>100</sup> Dafür spricht der Rückgriff auf die Bezeichnung μυστήριον. Es handelt sich wie in Röm 11,25 um »ein endzeitliches Geheimnis, das weder aus der Vernunft noch aus der Natur ableitbar, sondern durch prophetische Offenbarung eröffnet und zugesprochen wird« (SCHRAGE [s. Anm. 42], 371).

<sup>101</sup> Mit dem Verb σωφρονέω klingt die σωφροσύνη, eine der vier Kardinaltugenden (vgl. z. B. Diog. Laert. 7,92.102), an.

#### 4. Fazit

Trotz der Annahme einer postmortalen Existenz, weiß auch Paulus das Todes- und Vergänglichkeitsmotiv für seine Zwecke zu verwerten. Einerseits kommt die Vergänglichkeit in Anbetracht des kommenden Äons noch stärker zum Ausdruck, so dass die irdische Existenz lediglich als vorläufige und uneigentliche Daseinsform erscheint. Andererseits wertet gerade die Vergänglichkeit des Diesseits das irdische Leben aber auch auf – erst recht vor dem Hintergrund von dessen baldiger Ablösung durch die kommende, jenseitige Existenz. Der Gedanke der Kontinuität, sei es in Form von einem endzeitlichen Lohn oder ganz grundsätzlich der Rettung des Einzelnen, mahnt zu einem christlich verstandenen »carpe diem«. Dieses zeichnet sich durch eine maßvolle Lebenseinstellung aus, die die Gegenwart vor lauter Zukunftsperspektive weder so abwertet, dass sie in Passivität verfällt, noch, dass sie zu einer hedonistischen Verhaltensweise legitimiert. Anders als bei Horaz ist dieses Maß im Spannungsfeld von Passivität und genussvollem Auskosten jedoch mit mehr Aktivität und einem größeren Gestaltungsspielraum des Menschen verbunden. Außerdem schafft das paulinische »carpe diem« etwas Bleibendes im Blick auf die Zukunft, etwa den Lohn, der einmal für das Verhalten empfangen wird, während bei Horaz der – wenn man so will – Lohn für gegenwärtiges Verhalten nicht in einer glücklichen Zukunft, sondern in vergangener und dadurch verewigter glücklicher Gegenwart besteht.

#### Summary

Horace takes up Epicurean philosophy in his ode to Leuconoe, albeit partly in ironic refraction. Paul draws on widespread anti-Epicurean polemics in 1 Cor 15. Despite the different starting points, both authors meet in the fact that one's conception of one's lifetime shapes one's attitude to life. Both plead in their own way for a *carpe diem*, a life in the present, which is oriented to the measure of the human.

*Schlagworte:* Paulus; Korintherbrief; Horaz; Eschatologie; Zeitverständnis; Epikureismus; Carpe diem

Prof. Dr. Stefan Krauter  
Assistenzprofessor für Neues Testament  
an der Theologischen Fakultät  
der Universität Zürich  
ORCID: 0000-0002-4932-9224

Manuel Nägele  
Assistent an der Professur für neutestamentliche Wissenschaft  
an der Theologischen Fakultät  
der Universität Zürich  
ORCID: 0000-0002-5686-1358