

Peter von der Osten-Sacken



Der Gott der Hoffnung

Gesammelte Aufsätze zur Theologie des Paulus



DER GOTT DER HOFFNUNG

STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI.NF)

Herausgegeben von
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 3

Peter von der Osten-Sacken

DER GOTT DER HOFFNUNG

GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR THEOLOGIE DES PAULUS



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Peter von der Osten-Sacken, Professor emeritus für Neues Testament und Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt-Universität zu Berlin, von 1974–2007 Leiter des Instituts Kirche und Judentum zunächst an der Kirchlichen Hochschule Berlin (West), ab 1994 an der Humboldt-Universität.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7749

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin
und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin
Satz: Mareike Witt, Berlin
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03086-6
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die vorliegende Sammlung umfasst eine Auswahl von Aufsätzen aus zwei bereits früher publizierten, seit langem vergriffenen Bänden (Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus, 1987 = EuT; Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus, 1989 = HdT), des Weiteren eine Reihe von seither – oft an entlegener Stelle – erschienenen Arbeiten sowie fünf neue Beiträge. Alle bereits veröffentlichten Aufsätze sind durchgesehen, einige sprachlich und sachlich redigiert, einige bearbeitet und alle auf die neue Orthografie umgestellt worden, in Zweifelsfällen in der Regel im Anschluss an die Duden-Vorschläge. Über den Umfang der redaktionellen Arbeiten geben die mit den Titeln verbundenen Fußnoten Auskunft. Einige Male sind Aufsätze aus aktuellem oder literarischem Anlass um Anhänge ergänzt. Die gewählten Abkürzungen richten sich im Wesentlichen nach dem Verzeichnis der TRE, Abweichungen haben eine leserdienliche Funktion.

Obwohl es sich um Einzelbeiträge handelt, die in verschiedenen Kontexten abgefasst worden sind, fügen sie sich weithin zwanglos zu einem Ganzen zusammen. Alle miteinander erschließen die Verkündigung und Lehre des Apostels von ihrer konstitutiven apokalyptischen Prägung her: Sie bestimmt gleichermaßen seine Kreuzestheologie und von ihr her sein Verständnis der Bibel Israels als Verheißung und Gesetz, seine Deutung des neugeschaffenen Menschen als Teil der unerlösten Schöpfung und sein Verständnis der Gegenwart und Zukunft von Schöpfung, christlicher Gemeinde und jüdischem Volk. Die Einführung »Der Gott der Hoffnung« gibt in diesem Sinne über die inneren Zusammenhänge der Beiträge und das an ihnen ablesbare Verständnis der paulinischen Theologie weiter Auskunft. Gelegentliche sachliche Berührungen oder punktuelle Überschneidungen zwischen einzelnen Aufsätzen sind nicht aufgehoben worden, um die Konsistenz der Beiträge zu erhalten. Das damit gewählte Verfahren erschien auch deshalb als sinnvoll, weil eine Sammlung von Einzelbeiträgen in der Regel nicht wie eine Monografie mehr oder weniger in einem Zug gelesen wird. Da sich die Aufsätze zudem in der Regel nicht mit einem aktualisierenden Schlußsatz begnügen, sondern versuchen, die theologischen Konsequenzen der exegetischen Erkenntnisse etwas breiter zu entfalten, erschien es auch deshalb als unerlässlich, diese Erkenntnisse als Grundlage der weiteren Überlegungen von Mal zu Mal ungekürzt wiederzugeben. Hebräische und griechische Begriffe sind, eingebürgerte Wörter wie Halacha, Pneuma, Sarx u.a. in der Regel ausgenommen, im Übrigen transkri-

biert und *kursiviert* wiedergegeben. Der Umfang der beigegebenen Register ist in der jeweiligen Vorbemerkung benannt.

Die bereits erschienenen und nicht digital abgefassten Aufsätze sind im Laufe der Zeit von früheren Mitarbeiterinnen abgeschrieben oder eingescannt und digital nutzbar gemacht worden. Namentlich hervorheben möchte ich Mareike Witt, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut Kirche und Judentum an der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie hat auch die Formatierung der Arbeit übernommen. Meine frühere Mitarbeiterin Pfarrerin Dr. Viola Schrenk hat in Gesprächen hilfreich mit überlegt, welche Beiträge in den Band aufgenommen, welche am ehesten zurückgestellt werden sollten. Professor Markus Witte schließlich hat die Sammlung in die vom Berliner Institut Kirche und Judentum herausgegebene Reihe »Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge« aufgenommen und freundlicherweise die Mühe des Korrekturlesens geteilt.

Kollegen, die mir zu einzelnen thematischen Zusammenhängen hilfreiche Hinweise haben zugutekommen lassen, sind jeweils an Ort und Stelle erwähnt.

Ihnen und allen zuvor Genannten danke ich herzlich.

Berlin, im November 2013

Peter von der Osten-Sacken

INHALT

Die mit einem Sternchen* versehenen Beiträge sind bisher unveröffentlicht und für diesen Band abgefasst. Der Umfang der Bearbeitung bereits publizierter Aufsätze ist jeweils an deren Beginn in Anmerkung notiert. Die dort verwendeten Abkürzungen EuT und HdT sind im Vorwort aufgelöst.

VORWORT.....	5
--------------	---

INHALT.....	7
-------------	---

EINFÜHRUNG	II
------------------	----

Der Gott der Hoffnung*	12
------------------------------	----

I. EVANGELIUM UND APOSTEL.....	23
--------------------------------	----

1. Vom Saulus zum Paulus? Zu Gestalt, Weg und Werk des Apostels	24
2. Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15,1-11	50
3. Das Evangelium als Einheit von Verheißung und Gesetz Grundzüge paulinischer Theologie	70
4. Die paulinische theologia crucis als Form apokalyptischer Theologie	93
5. Paulus und die Universalität der Sünde Eckdaten einer kleinen Theologie des Schenkens	118
6. »Ich elender Mensch...« Tod und Leben als Zentrum der paulinischen Theologie.....	134

7.	Verwandlungen*	
	Die Einweihung in die Mysterien der Isis nach Apuleius und die Deutung der Taufe in Römer 6.....	158
8.	Freiheit und Gerechtigkeit	
	Perspektiven des paulinischen Evangeliums nach Röm 6,15-23.....	193
9.	Das Verhalten des Apostels Paulus in Konflikten.....	206
10.	»Das sei ferne!« (<i>mē genoito</i>)*	
	Zum paulinischen Gebrauch einer rhetorischen Formel.....	217

II. EVANGELIUM UND TORA..... 247

1.	Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus.....	248
2.	Das Verständnis des Gesetzes im Römerbrief	286
3.	Beobachtungen zur »New Perspective on Paul«*	338
4.	Befreiung durch das Gesetz.....	356
5.	»Geschrieben zu unsrer Ermahnung« Die Tora in 1 Kor 10,1-13.....	368
6.	Die Decke des Mose Zur Exegese und Hermeneutik von Geist und Buchstabe in 2 Korinther 3	395
7.	Paulinisches Evangelium und Homosexualität	425
8.	Paulinische Treue zur Halacha Israels? Ein literarisches Gespräch mit Peter J. Tomson	456
9.	Evangelium und Anarchie Von der Heilsamkeit der Tora	465

III. EVANGELIUM UND ISRAEL..... 477

1.	Abraham als biblische Urgestalt Theologische Überlegungen zu seiner Deutung bei Paulus, Luther und im Judentum.....	478
----	---	-----

2.	Antjudaismus um Christi willen? Ein literarisches Gespräch mit Erich Gräßer.....	498
3.	Römer 9–11 als Schibboleth christlicher Theologie	515
4.	»Durch Jesus Christus« Ansätze eines Christusverständnisses, das Israel achtet und bejaht	539
5.	Begeisterung Gedanken zu Ort, Art und Aufgabe jüdischer Studien in der christlichen Theologie.....	554
IV. EVANGELIUM UND HOFFNUNG		565
1.	»Wir aber predigen den Gekreuzigten ...« (1 Kor 1,23) Das Wort vom Kreuz als Quelle der Hoffnung.....	566
2.	»Zum Bilde Gottes geschaffen« Die paulinische Vision des neuen Menschen	571
3.	Charisma, Dienst und Gericht Zum Ort des Einzelnen (<i>hekastos</i>) in der paulinischen Theologie.....	587
4.	Gottes Treue bis zur Parusie Formgeschichtliche Beobachtungen zu 1 Kor 1,7b–9	601
AUSBlick.....		629
Ethik aus der neuen Welt*		630
REGISTER.....		643
1.	Bibelstellen	643
2.	Autorinnen und Autoren	654

EINFÜHRUNG

DER GOTT DER HOFFNUNG

»Des Paulus Schicksal im Lauf der Geschichte ist seine *Verschüttung* gewesen, und sie wird das wohl weiterhin sein. Doch ab und zu in den Jahrhunderten hört man gerade die Stimme des Verschütteten, und zwar immer dann, wenn's in der Welt brennt, wenn die menschlichen Praktiken ihren Kredit verloren haben, wenn die Systeme nicht weiter helfen, wenn die Grenzen der Humanität, die Grenzen unserer menschlichen Möglichkeiten sichtbar werden. Dann spricht niemals das Christentum, das den reichen Pakt mit menschlicher Kultur und Philosophie geschlossen hat, sondern das *herbe* Urchristentum in seiner *Reduktion*, wie sie in Paulus ihren schärfsten Exponenten gefunden hat. Negativ genommen, besteht diese Reduktion in der Fremdheit gegenüber dem Reichtum, auch dem feinsten Reichtum menschlichen Denkens und Handelns, in dem Protest gegen die Konkretisierung, wenn diese an die Stelle von Gott den Menschen setzt. Positiv genommen heißt das bei Paulus »Rechtfertigung aus dem Glauben«, »Gnade Gottes in Jesus Christus« ...«¹

Mit feinem Gespür hat Karl Ludwig Schmidt in diesen Sätzen die Geschichte der Rezeption der paulinischen Theologie und zugleich auch deren entscheidende eigene Stoßrichtung in wenige treffende Sätze gefasst. Denn zum einen ist die je und je in der Kirchengeschichte erfolgte Wiederentdeckung des paulinischen Evangeliums in der Tat an Namen und Bewegungen gebunden, die jeweils Marksteine in der Geschichte der Kirche bedeuten: Augustin, vor allem aber Luther und die Reformation, Karl Barth und die Dialektische Theologie. Zum anderen lässt sich die Theologie des Apostels kaum sensibler kennzeichnen als durch die Stichworte der Herbeheit und der Reduktion, mit denen sie Schmidt charakterisiert und die er durch die geläufigeren der Fremdheit und des Protestes aufnimmt. Diese Fremdheit betrifft gleichermaßen die Gestalt des Apostels und seine Theologie. Wie bei kaum jemandem sonst sind beide ineinander verwoben, spiegeln sie einander gegenseitig ab, bedingen, hemmen und fördern sie sich.

¹ K.L. Schmidt, *Der Apostel Paulus und die antike Welt* (1927), in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*. In Verb. m. U. Luck hrsg. v. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 214-245: 217 (Hervorhebungen von K.L.S.).

Die Ausprägung der paulinischen Verkündigung ist mithin ohne das Geschick dieses Mannes nicht vorstellbar und ebenso auch nicht sein besonderer Weg ohne die ihm eigene Theologie. Beides gilt sowohl für die Zeit, in der er als Pharisäer wirkte, als auch für die, in der er nichts sein wollte als Apostel Jesu Christi.² Auch wenn er es vielleicht nicht in dieser Zuspitzung gemeint hat, trifft deshalb Rudolf Bultmanns Feststellung den Kern der Sache: »[J]e mehr man sich den existentiellen Charakter des paulinischen Denkens klarmacht, desto mehr wird man wieder sehen, daß die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus nirgends anders als darin liegt, daß er Theologe war.«³ Ein fremder freilich von weit her – ein machtvoll Ergriffener, der den Gedanken zurückweist, er könnte mit der ihm widerfahrenen Gnade am Ziel oder vollendet sein, und der sich im Gegenteil in eine alles beherrschende dynamische Bewegung versetzt weiß: »Eins aber (gilt): Indem ich vergesse, was zurückliegt, und mich ausstrecke nach dem, was vorausliegt, eile ich zielstrebig dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Jesus Christus entgegen« (Phil 3,13f.).⁴ Dieselbe Gemeinde in Philippi, der er so von sich Kunde gibt, fordert er in diesem Sinne auf: »Wirkt eure Rettung mit Furcht und Zittern!« (Phil 2,12), und begründet dies nur scheinbar widersprüchlich mit eben dem Tatbestand, der auch ihn in seinem Lauf angetrieben hat und antreibt: »Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt über das Erwartete hinaus« (Phil 2,13).⁵ All dies ist Ausdruck dessen, was man die Hoffnungsbe-

² Vgl. zum Ganzen ausführlicher unten, 30-43, sodann G. Bornkamm (The Revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation, in: Reconciliation and Hope. 60-FS L.L. Morris. Ed. by R.J. Banks, Grand Rapids, MI 1974, 90-103: 91) zur Einheit von Theologie und Biografie, außerdem hierzu und zur Kontinuität der Person den Beitrag des Verfassers: Paulus und das Gesetz (1977), in: Ders., Anstöße aus der Schrift, Neukirchen-Vluyn 1981, 60-67.

³ R. Bultmann, Zur Geschichte der Paulusforschung (1929), in: Rengstorf, Paulusbild (s. Anm. 1), 304-337: 337. Seine Ausführungen zu Schmidt (333f.) lassen seine Nähe zu dessen Würdigung des Apostels erkennen. Vgl. dazu auch den Ausblick unten, 630-642, bes. 630f.

⁴ Zu den mit Phil 3,12-14 verbundenen Fragen s. V.C. Pfitzner, Paul and the Agon Motif, Leiden 1967, 139-156.

⁵ Die freie Übersetzung der Wendung *hyper tēs eudokias* mit »über das Erwartete hinaus« sucht über die gängigen Übertragungen, in denen die Präposition *hyper* vielfach auf der Strecke und der Sinn dunkel bleibt, hinauszukommen: Gott wirkt über das hinaus, was er vom Menschen erwartet. Zum für alle Glaubenden paradigmatischen Charakter des Kampfes des Apostels s. Pfitzner, Agon (s. Anm. 4), 150f.193-195.

stimmtheit der paulinischen Theologie nennen könnte. In ihr hat sich jene Einheit von Einst und Jetzt, von Biografie und Theologie, am kräftigsten Ausdruck verschafft: So wie Leiden und Tod – vermutlich nicht zuletzt begründet in seiner physischen Konstitution – das existenzielle Problem des Paulus waren⁶, so ist die Kraft, die sein Leben verwandelt hat, die Gewissheit der Auferweckung des Gekreuzigten und damit die Faszination, die für ihn von der Einstiftung endzeitlichen Lebens in die Gegenwart ausgegangen ist. Ungeachtet ihrer alles bestimmenden Bedeutung bleibt die damit gegebene Wende im Leben des Paulus, um noch einmal die Bildsprache von Phil 3 aufzunehmen, dennoch der Startschuss in ein Rennen, das um seines Zieles willen erfolgt.⁷

Von hier aus gesehen ist es stimmig, wenn sich Hoffnungsaussagen vom 1. Thessalonicher- bis zum Römerbrief, d.h. von Anfang bis Ende, durch die Briefe des Apostels hinziehen. Im ersten Brief nach Thessalonich setzt er Christsein und Hoffnung zu haben generell miteinander gleich, wenn er die Gemeinde in 4,13-17 tröstet, »damit ihr nicht betrübt seid wie die Übrigen, die keine Hoffnung haben« (V. 13). Sie selber ist entsprechend angetan »mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung auf Rettung« und von Gott »nicht zum Zorn (Gericht), sondern zum Erhalt der Rettung durch unseren Herrn Jesus Christus bestimmt« (5,8-10).⁸ Im Brief an die Gemeinde in Rom wiederum finden sich Hoffnungsaussagen noch einmal in besonderer Dichte. Paulus ist bei der Abfassung des Schreibens überzeugt, »dass unsere Rettung jetzt näher ist, als (zu der Zeit) da wir zum Glauben kamen« (Röm 13,11). Es scheint, als spielte diese Nähe der Vollendung aller Dinge herein, wenn er gegen Ende des Briefes eine nur hier begegnende Bezeichnung für den wählt, dessen Segen er für die Gemeinde in Rom erbittet: »*Der Gott der Hoffnung* erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, auf dass ihr in der Hoffnung zunehmt durch die Kraft des heiligen Geistes« (Röm 15,13). Zwar steht der Wunsch begrifflich unter dem Einfluss der unmittelbar vorangehenden Ansage aus Jes 10,11 (LXX), die Völker würden auf die Wurzel Jes-

⁶ Vgl. unten, 144f., sowie R.A. Rubenstein, *My Brother Paul*, New York 1975, 41.

⁷ Die in Phil 2,13 hervorgehobene, konstitutive theologische Dimension dieses »Rennens« wird von Paulus in anderer Form in einer Reihe eschatologischer Treuesprüche zum Ausdruck gebracht. Siehe dazu unten, 601-627.

⁸ Zur Perspektive der Hoffnung in 1 Thess s. auch das Proömium 1,2-10 und die Segenswünsche 3,12f.; 5,23f. sowie zu 1 Thess 5,1-10 W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Göttingen 1973.

se als ihren Herrscher hoffen (*elpiousin*).⁹ Aber der gesamte vorangehende Zusammenhang Röm 15,7–12 mit seinen Aussagen über das messianische Miteinander von Juden und Völkern weist seinerseits zurück auf Röm 9–11, und beide Texte zusammen veranschaulichen – zumal im Verein mit den bereits berührten Aussagen in Röm 13,11–14 – das Gewicht, das der Hoffnung im zweiten Teil des Römerbriefes zukommt. Der Weg zurück durch den ersten Teil vermittelt ein vergleichbares Bild. In Röm 8, »dem großen Kapitel von der Erlösung«¹⁰, mündet Paulus im ersten zusammenhängenden Abschnitt (V. 1–11) in die Zusage ein: Wie der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt habe, bereits in ihnen wohne, so werde eben der, der Christus von den Toten auferweckt habe, auch ihre sterblichen Leiber durch den in ihnen wohnenden Geist lebendigmachen (V. 11). Im zweiten sachlich zusammengehörigen Passus (V. 12–30) variiert er diesen Zuspruch, indem er die Römer der kommenden Verherrlichung mit Jesus Christus (V. 17.29f.) und damit der »Erlösung unseres Leibes« (V. 23) versichert. In diese Erwartung der Erlösung schließt er die ganze Schöpfung ein (V. 19–22). Mit alledem nimmt Paulus in Röm 8 die kompakten Hoffnungsaussagen von Röm 5,1–11 auf, entfaltet sie und schließt damit den Ring hin zum Anfang der zusammengehörigen Kapitel 5–8.¹¹ In Röm 4 hat er zuvor das Verhalten Abrahams als hoffnungsbestimmten Glauben dargetan, der aller Hoffnungslosigkeit getrotzt habe (V. 17–22). Mit dem so konturierten Erzvater hat Paulus das Gegenbild zu denen gezeichnet, deren Existenz unter dem Gericht Gottes er in Röm 1,18–3,20 entfaltet hat. In dem thematischen Auftakt Röm 1,16f. hat er eben diesen Kreis der Verlorenen freilich gleich zu Beginn in den Einzugsbereich des Evangeliums als

⁹ Siehe E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 389; K. Wengst, »Freut euch, ihr Völker, mit seinem Volk!« Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 424, mit der schönen Auslegung: »Der Messias gibt den Völkern Hoffnung; er nimmt sie auf in die Hoffungsgeschichte Israels.«

¹⁰ W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen ²1921, 195. Zur Charakteristik des Kapitels s. auch D.W.B. Robinson, *The Priesthood of God in the Gospel of Hope*, in: Banks, *Reconciliation* (s. Anm. 2), 231–245: 234: »The language in this chapter – of election, of calling, of justification, of glorification, of the saints, of God's foreknowledge, of his purpose, of redemption, of sonship, of inheritance – all belonged to the theology, and specifically to the eschatology, of Israel.«

¹¹ Siehe dazu N.A. Dahl, *Two Notes on Romans 5*, in: *StTh 5* (1951) 37–48, weitergeführt von P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975, 57–60, sowie zur Hoffnung als Schlüsselbegriff in Röm 5,1–11 auch F.-J. Ortkemper, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13*, Münster 1980, 193.

der »Kraft Gottes zur [endzeitlichen] Rettung für jeden Glaubenden« gelockt (V. 16). Mehr als die Hälfte aller Stellen, an denen der Apostel in seinen Briefen den Begriff *elpis* in theologischem Sinne verwendet, begegnet in den zuletzt umrissenen Aussagen des Römerbriefes. Ja darüber hinaus ließe sich dieser Hoffnungsfaden am Thema der – eingelösten und noch nicht eingelösten – Verheißungen von Röm 4; 9-11 und 15,7-13 aus mühe-los bis in die Bibel Israels zurückverfolgen.¹² Mit Recht hat D.W.B. Robinson den Römerbrief deshalb »the gospel of hope« genannt, auch wenn seine Begründung, das Ziel des Briefes sei »to show the Gentiles how their hope rests on Israel's Messiah« in dieser Zuspitzung nur den zweiten Briefteil (Kap. 9-11; 15,7-13) erfasst.¹³

Die den skizzierten Zusammenhängen entnommene Bezeichnung »der Gott der Hoffnung« ist als Titel für die vorliegende Sammlung von Beiträgen gewählt, um die Konturen der paulinischen Theologie anzudeuten, wie sie zuvor umrissen und in diesen Beiträgen zur Sprache gebracht sind. Man könnte diese Theologie entsprechend mit dem von Jürgen Moltmann in einem weiter ausgreifenden Zusammenhang geprägten Begriff als eine vielschichtige »Theologie der Hoffnung« bezeichnen.¹⁴ Auch der bei Paulus solches Gewicht tragende Glaube ist »jetzt (*nyni, nyn*)«¹⁵ eingelöste, auf der biblischen Verheißung gegründete Hoffnung. Als endzeitliches Phänomen

¹² Vgl. darüber hinaus das Miteinander von (heiligen) Schriften und durch sie bewirkte Geduld und Trost als Hoffnungsmittler in Röm 15,4. Geduld und Trost sind in diesem Zusammenhang nach E. Peterson (Der Brief an die Römer. Aus d. Nachlaß hrsg. v. B. Nachtweis unt. Mitarb. v. F. Hahn, Würzburg 1997, 363) »eschatologische Tugenden«. Umso mehr dürfte dies von der durch sie vermittelten Hoffnung gelten, auch wenn man vielleicht besser jeweils von Verhaltensweisen spricht. Vgl. auch Röm 4,23-25 als Abschluss von Kap. 4.

¹³ Robinson, Priesthood (s. Anm. 10), 232 und Titel.

¹⁴ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964. Im Januar 2007 hat Moltmann einen »Der Gott der Hoffnung« betitelten und mit Röm 15,13 eingeleiteten Vortrag an der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau gehalten, der über dieses Stichwort im Internet zugänglich ist (zusammen mit einer ganzen Kette von so betitelten und ebenfalls an Röm 15,13 orientierten Andachten verschiedener Verfasser). Moltmanns – wie seine Einleitung zur Monografie (Meditation über die Hoffnung, 11-30) relativ stark meditativ gehaltener – Vortrag fasst weithin sein Hauptwerk zusammen, erweitert um einen Abschnitt »Theologie der Hoffnung heute«. Vor allem dessen letzter Teil über »eine postdialogische Theologie der Mission«, der etliche Neugier weckt, hilft mit seinen unscharfen Ausführungen über bisherigen (angeblich konservativen) »direkten« und einen ethisch-universal orientierten »indirekten Dialog« (anscheinend mit »Mission und Bekehrung Anderer«, 15) leider wenig weiter.

¹⁵ Vgl. Röm 3,21; 2 Kor 6,2.

in der Zeit, unter ihren Bedingungen, setzt der Glaube an das Evangelium zugleich die Hoffnung auf Vollendung dessen frei, was mit der durch den Glauben gestifteten Rechtfertigung und Versöhnung bereits als Teil eines größeren Ganzen gewährt worden ist. In diesem Sinne bringt das Bekenntnis: »Im Modus der Hoffnung sind wir gerettet worden« (Röm 8,24), den Spannungsbogen, der das paulinische Evangelium umfasst, vielleicht am treffendsten zum Ausdruck.¹⁶ Damit sollen nicht Glaube und Hoffnung gegeneinander ausgespielt, vielmehr der konstitutive innere Zusammenhang beider akzentuiert werden. Er wird von Paulus selber – vermehrt um die das Verhältnis zum Nächsten bestimmende Agape – aufs Kürzeste in der Trias »Glaube, Hoffnung, Liebe« zum Ausdruck gebracht.¹⁷ In vergleichbarer Dichte zeigt er sich aber auch in dem zitierten, titelgebenden Wort Röm 15,13: Dort wünscht Paulus den Gemeindegliedern in Rom, der Gott der Hoffnung möge sie »durch den Glauben mit aller Freude und Frieden« erfüllen, auf dass sie »in der Hoffnung zunehmen durch die Kraft des heiligen Geistes«. Mit »Freude und Frieden« erbittet er zwei durch den Glauben gegenwärtige endzeitliche Phänomene, die einerseits etwas von der heilsamen Zukunft Gottes in die Gegenwart bringen und andererseits die Hoffnung auf eben diese Zukunft stärken sollen.

Religionsgeschichtlich steht hinter dieser Theologie der Hoffnung das Phänomen der biblisch-jüdischen Apokalyptik, genauer der apokalyptischen

¹⁶ Vgl. auch die bereits berührte, in Röm 8,23 vorangehende, sachlich äquivalente Aussage, dass die, die den Geist Gottes empfangen haben, »die Sohnschaft erwarten, die Erlösung unseres Leibes«, und zum Charakter des Evangeliums als Verheißung Moltmann, *Theologie* (s. Anm. 14), 133f.208f.

¹⁷ Zur Trias s. 1 Kor 13,13; 1 Thess 1,3 und – in zwei Sätze aufgelöst – Gal 5,5f., zum engen Zusammenhang von Vertrauen (Glauben) und Hoffnung bereits im Alten Testament und dann im Urchristentum R. Bultmann, Art. *elpis ktl.*, in: TWNT 2 (1938) 515–520.525–531: 527–529 (Paulus). Wenn Bultmann unter Bezug auf 1 Kor 13,12f. urteilt, die Hoffnung *bleibe* auch dann, wenn es dereinst zum Sehen komme (529), dürfte dies in der bei ihm zu beobachtenden Korrespondenz von Überbetonung des Vertrauensmomentes und Reserve gegenüber apokalyptischen Aussagen begründet sein. Vgl. zur Sache überzeugend C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2., verb. Aufl. Berlin 2000, 325: Während für die Liebe »[e]in Fortbestand im Eschaton gilt«, »findet der Glaube seine Erfüllung im Schauen, und die Hoffnung findet ihre Erfüllung in der Teilhabe am Erwarteten«. Vgl. zur Hoffnung bei Paulus weiter die gedrängten, treffenden Ausführungen von Ort Kemper, *Handeln* (s. Anm. 11), 190–196, und G. Nebe, *Hoffnung bei Paulus*, Göttingen 1983 (7–16 und 179–197 zur Forschungsgeschichte), sowie zur Trias monografisch T. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, Stuttgart 1992.

Eschatologie.¹⁸ Sie hat mit ihrer endzeitlichen Ausrichtung die Kategorien für die Entfaltung der von Paulus gewonnenen Glaubensgewissheit bereitgestellt. Dies gilt grundlegend von der Auslegung der postmortalen Erscheinung Jesu als Offenbarung des von den Toten auferweckten Gottessohnes, sei es durch Gott (Gal 1,15f.), sei es durch den Sohn selbst (1 Kor 15,8), und zwar als »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20). Es hat ebenso für die *theologia crucis* des Apostels Gültigkeit, die ohne ihre apokalyptisch-eschatologischen Voraussetzungen in der Auferweckungsbotschaft nicht zu verstehen ist.¹⁹ In der so fundierten Kreuzestheologie des Apostels dürfte dabei wohl am stärksten das erkennbar werden, was Karl Ludwig Schmidt auf den Begriff des »herbe[n] Urchristentum[s] in seiner Reduktion« gebracht hat, »wie sie in Paulus ihren schärfsten Exponenten gefunden hat.«²⁰ Unstrittig ist dabei, dass die apokalyptischen Voraussetzungen mit ihrer interpretatorischen, christologisch und pneumatologisch bestimmten Aufnahme durch den Apostel, aber auch durch andere Lehrer der Frühzeit vor, neben und nach ihm, einen Wandel durchgemacht haben. Aber damit haben sie noch lange nicht das apokalyptische Terrain ver-

¹⁸ Zum Verständnis des Phänomens s. u.a. J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik*, Neukirchen-Vluyn 1969; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, München 1969; K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970, ferner die treffende knappe Charakteristik durch C.E. Braaten, *The Significance of Apocalypticism for Systematic Theology*, in: *Interp.* 25 (1971) 480-499: 485f., sowie vom Verfasser den Art. *Apokalyptik*, in: *TRT* 1 (1971) 49-51, und mit Vorrang G. Scholem, *Zur Geschichte der messianischen Idee im Judentum*, in: Ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 121-167. Zur Auffassung Scholems und zu ihrem Gewinn für die Deutung der paulinischen Theologie s. unten, 93-95.465-475, und zum Zusammenhang zwischen *elpis* und Apokalyptik die treffende Beobachtung von J.C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (1980), Philadelphia ²1982, 146: »The intensity of Paul's apocalyptic religion is characterized by hope (*elpis*).« Zur generellen Relevanz der Apokalyptik im Judentum zur Zeit Jesu s. die, wenn auch ein wenig zugespitzte, Feststellung von J. Neusner, »Judaism« after Moore: A Programmatic Statement, in: *JSS* 31 (1980) 141-156: 142, Anm. 5: »But if there was a single ›orthodox‹, normal, normative Judaism shared by the population of the country [sc. Israel], it would appear to be that apocalyptic Judaism expressed in the diverse visionary writings and messianic movements which provoked a fair part of the population to undertake two massive wars against Rome.«

¹⁹ Siehe dazu die Ausführungen in dem Beitrag: *Die paulinische theologia crucis als Form apokalyptischer Theologie* (1979), unten, 93-117, und wenig später Beker, *Paul* (s. Anm. 18), 189-208, vor allem 198ff., sowie Ders., *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens*, Stuttgart 1988, 76-85 (kürzere dt. Fassung).

²⁰ Siehe oben, 12.

lassen.²¹ Man möchte ergänzen: Gott sei Dank nicht, bliebe doch andernfalls als Option für die Deutung der Erscheinungen des Auferstandenen wenig mehr als der bereits in den Evangelien abgelehnte Ausruf: ... ein Gespenst!²² Fragt man in Anlehnung an die zitierten Ausführungen von Karl Ludwig Schmidt und ohne allzu sehr zu dramatisieren, wo denn im letzten Jahrhundert »die Stimme des Verschütteten« gehört worden ist, so dürfte es am ehestens dort gewesen sein, wo die tiefgehende apokalyptische Prägung des paulinischen Evangeliums erkannt und herausgearbeitet worden ist, beginnend noch im 19. Jahrhundert mit Richard Kabisch, dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fortgesetzt durch William Wrede, Albert Schweitzer und Leo Baeck, in der zweiten durch Oscar Cullmann, Ernst Käsemann, Hans-Joachim Schoeps, Gershom Scholem, William David Davies, August Strobel²³ und Johan Christiaan Beker²⁴. Von sekundärem Belang ist, dass dies zum Teil auf unterschiedliche Weise geschehen ist, und Beker ist in der – fraglos ohne Mühe erweiterbaren²⁵ – Reihe nicht zuletzt deshalb zu nennen, weil er den bleibenden konstitutiven apokalyptischen Charakter des paulinischen Evangeliums und damit die Unverzichtbarkeit der von Paulus übernommenen apokalyptischen Symbolsprache mit Nachdruck unterstrichen hat:

²¹ Gelegentlich begegnet die These, im Zuge ihrer christlichen Rezeption würde die Apokalyptik aufgehoben werden – so zuletzt, wenn auch mit einem vorsichtigen »vielleicht« eingeleitet, U.H.J. Körtner, Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht, in: M. Becker/M. Öhler (Hrsg.), Die Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, Tübingen 2006, 383–402: 398. Was Paulus angeht, genügt zur Widerlegung bereits die Lektüre von 1 Kor 15. Das Problem bei Körtner besteht darin, dass er die Apokalyptik verengt als »Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang« (389) versteht und ihrer für das Endgeschehen konstitutiven utopischen (erlösenden) Seite, ihre Präsenz im dynamischen Offenbarungsgeschehen eingeschlossen, zu wenig Raum gibt. Vgl. zur Sache auch Beker, Sieg (s. Anm. 19), 73: »... für Paulus ist seine apokalyptische Weltsicht so mit der Wahrheit des Evangeliums verknüpft, daß deren Trennung die Zerstörung des Evangeliums zur Folge hätte«. Vgl. auch das Beker-Zitat unten, 20.

²² Vgl. Lk 24,36f., wo die Jünger den Auferweckten zunächst für ein Gespenst (*pneuma*) halten.

²³ Siehe die Literaturangaben unten, 370, Anm. 9.

²⁴ Siehe die in Anm. 17 u. 18 genannten Beiträge.

²⁵ Vgl. als monografische Untersuchungen J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik, Neukirchen-Vluyn 1975; H.H. Schade, Apokalyptische Eschatologie bei Paulus, Göttingen 1981.

»Der ›Sachgehalt‹ des Evangeliums kann für Paulus nicht von der notwendigen apokalyptischen ›Sprachgestalt‹ getrennt werden. So können wir die apokalyptischen Denkfiguren nicht entmythologisieren oder sie als sprachliche ›Schale‹ betrachten, die in eine nicht-apokalyptische Metaphysik umgegossen werden könnte. Die nachpaulinische Geschichte der Kirche zeigt deutlich, wie das Evangelium selbst gefährdet wurde, sobald eine nichtapokalyptische [sic!] Denkweise zu ihrem hermeneutischen Schlüssel wurde.«²⁶

Die apokalyptische Prägung der paulinischen Theologie ist, gerade auch in ihrer Gestalt als *theologia crucis*²⁷, in einem der Beiträge dieses Bandes ausführlich dargetan.²⁸ Sie ist deshalb hier nicht vorweg weiter auszuführen, sondern lediglich um einige dort nicht genannte Aspekte zu ergänzen. So tritt die eingangs hervorgehobene enge Verschränkung von Person und Lehre des Paulus eindrücklich auch in dem apokalyptischen Sprachgebrauch zutage, den er wählt, um sowohl sich als Apostel als auch sein Evangelium zu charakterisieren: So wie er seine eigene Kehre und Beauftragung durch die Feststellung umschreiben kann, Gott habe einst beschlossen, »seinen Sohn in/an mir zu offenbaren« (*apokalyptein*, Gal 1,16), so fasst er in Röm 1,16f. das, was die Verkündigung des Evangeliums auszeichnet, durch die Feststellung zusammen, in ihm, durch das Lautwerden der Botschaft, werde die Kraft Gottes offenbart (*apokalyptetai*) zur Rettung für jeden Glaubenden. Vom Präskript des Evangeliums in Röm 1,1-7 und ebenso vom nachfolgenden Proömium in 1,8-15 her ist dabei deutlich, dass dieses Evangelium rettende Kunde über den Sohn Gottes ist (V. 1.3f.; 9), durch die Gott offenbarend an jedem Glaubenden handelt, wie er es einst

²⁶ Beker, *Sieg Gottes* (s. Anm. 19), 75. Vgl. auch den entsprechenden Abschnitt in: Ders., *Paul* (s. Anm. 18), 181, sowie ebd., 15-19. Auf systematisch-theologischer Ebene vgl. außer der Monografie von Moltmann den nach wie vor anregenden Beitrag von Braaten, *Significance* (s. Anm. 18). Nach einem Überblick über die vorangegangene Entwicklung auf exegetischem Gebiet schließt er als zweiten Teil »The Reorientation of Systematic Theology to Apocalypticism« an (489-499). Der »Nacharbeit« Braatens in einem Aufsatz jüngeren Datums (*The Recovery of Apocalyptic Imagination*, in: *The Last Things*. Ed. by C.E. Braaten/R.W. Jenson, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2002, 14-32) fehlt demgegenüber etwas von der Dynamik der frühen Jahre.

²⁷ Man könnte in diesem Sinne auch von einer *eschatologia crucis* sprechen – so A. Strobel, Art. *Apokalyptik/Apokalypsen IV*. Neues Testament, in: *TRE* 3 (1978) 251-257: 251.

²⁸ Siehe unten, 93-117.

am Apostel getan hat.²⁹ Ein Unterschied besteht allein darin, dass die Offenbarung aufseiten des Apostels durch die Medien des Sehens und Hörens geschieht, im Fall der Glaubenden durch das Hören. Diese umfassende Bestimmtheit des Apostels wie der Gemeinde durch das beiden auf je eigene Weise widerfahrene Offenbarungsgeschehen kommt weiter darin zum Ausdruck, dass Paulus im Galaterbrief hervorheben kann, er selber und die Gemeinde seien »auf den Glauben hin eingeschlossen worden, der offenbart werden sollte (*eis tēn mellousan pistin apokalyphthēnai*)« (3,23).³⁰ Der Glaube ist damit Manifestation machtvollen endzeitlichen Handelns Gottes. Demgemäß heißt es nur wenig vorher, dass durch die Verkündigung des Glaubens der Geist (die Kraft) Gottes empfangen werde (Gal 3,2.5), der nach Paulus ebenso wie der auferweckte Christus Erstlingsgabe oder Angeld der kommenden Welt ist (Röm 8,23; 2 Kor 5,5).

Dies mag hier umso mehr an Hinweisen genügen, als die nachfolgenden Beiträge das bisher skizzierte Bild nicht nur im Einzelnen ergänzen. Vielmehr suchen sie in den vier Abteilungen, in die sie aufgeteilt sind, zum weit überwiegenden Teil die Entfaltung des Evangeliums durch den Apostel (I), sein Verständnis der Tora (des Gesetzes), ethische Zusammenhänge eingeschlossen (II), seine Perspektive auf das Volk Israel (III) und seine Sicht der im Evangelium begründeten Hoffnung (IV) von den skizzierten apokalyptischen Strukturen und Motiven seiner Lehre her verständlich zu machen. Bei einer ganzen Reihe von Beiträgen ist dies bereits von ihrem Titel her klar, bei anderen zeigt es sich im Rahmen ihrer Entfaltung. Wenn bei wieder anderen die apokalyptische Thematik sachbedingt stärker in den Hintergrund tritt, so mag dies als Indiz dafür gelten, dass es nicht darum geht, Texte und Themen in der einen oder anderen Weise partout dem gewählten generellen Zugang dienstbar zu machen.

Die Beiträge bauen, vor allem was die Orientierung an dem endzeitlichen Verständnis der paulinischen Theologie angeht, insgesamt auf der Paulusdeutung auf, wie ich sie in meiner Arbeit über »Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie« (1975) dargelegt habe, und suchen sie weiterzuführen.³¹ Wenn im vorliegenden Band einige Beiträge aus den im Vorwort

²⁹ Zu *apokalyptein* als »eschatologische[m] Geschehen« bei Paulus s. T. Holtz, Art. *apokalyptō ktl.*, in: EWNT 1 (1980) 312–317: 314.

³⁰ Vgl. zu Gal 3,23 Bornkamm, *Revelation* (s. Anm. 2), 95f.

³¹ In der ›Auseinandersetzung‹ mit dieser Arbeit hat es sich dieser oder jener aufgrund des Tatbestandes leicht gemacht, dass ich im ersten Teil in Röm 8,18–30 und 8,31–39 die Aufnahme relativ geschlossener Traditionsstücke nachzuweisen gesucht habe. Da solche Versuche stets mehr oder weniger hypothetisch sind, scheint es angebracht, in Erinnerung zu rufen, dass die Analyse im Wesentlichen

erwähnten früheren Aufsatzbänden nicht aufgenommen worden sind, so vor allem aus Gründen des Umfangs. Dies gilt vor allem von zwei längeren Aufsätzen zu Gal 1–2 und 4,1–7³² sowie von einem an Röm 9–11 orientierten Beitrag zum Thema »Staat Israel und christliche Existenz«. ³³ Die apokalyptische Prägung des paulinischen Evangeliums soll im Übrigen – von den Beiträgen in Teil I–IV abgesehen – noch einmal am Ende des Bandes thematisch aufgegriffen und zusammen mit dem von Schmidt benannten Element des »Protest[es] gegen die Konkretisierung, wenn diese an die Stelle von Gott den Menschen setzt« als Motiv des paulinischen Evangeliums näher bedacht werden.

Außer diesem einleitenden Beitrag und dem den Band beschließenden über »Ethik aus der neuen Welt« sind drei längere, bisher unveröffentlichte Aufsätze aufgenommen. Der Beitrag »Verwandlungen. Die Einweihung in die Mysterien der Isis nach Apuleius und die Deutung der Taufe in Römer 6« berücksichtigt stärker als üblich die liturgischen bzw. Gebetstexte bei Apuleius und geht darin über die in exegetischen Arbeiten im Allgemeinen nur fragmentarische Einbeziehung des 11. Buches seiner »Metamorphosen« hinaus. Die Ausführungen über den Gebrauch der Abwehrformel *mē genoito* durch den Apostel suchen den tieferen sachlichen Zusammenhang der Aussagen zu erschließen, in denen Paulus die Formel verwendet. Die »Beobachtungen zur »New Perspective on Paul« sind nicht zuletzt abgefasst, weil die darin aufgezeigten Grenzen dieser Perspektive den erst in jüngerer Zeit stärker rezipierten Ausführungen des Verfassers zur paulinischen Theologie, insbesondere zum Gesetzesverständnis, zusätzliches Gewicht verleihen.

eine heuristische Funktion gehabt hat und im Dienst des Bemühens stand, die paulinischen Akzente zu konturieren, wie sie dann in der geschlossenen Interpretation von Röm 8 im zweiten Teil herausgearbeitet worden sind. Sie dürften auch dann zutreffen, wenn man von der Aufnahme von einzelnen traditionellen Elementen und nicht von relativ geschlossenen Stücken durch Paulus ausgeht.

³² Veröffentlicht in dem oben im Vorwort genannten Band »Die Heiligkeit der Tora« (HdT) bzw. in der 60-FS B. Klappert, Neukirchen-Vluyn 1999. Ich hoffe, beide Arbeiten im Rahmen eines Kommentars zum Galaterbrief aufnehmen zu können.

³³ Veröffentlicht in dem oben im Vorwort genannten Band »Evangelium und Tora« (EuT). Der Aufsatz soll in einem geplanten Sammelband mit Beiträgen des Verfassers zum christlich-jüdischen Verhältnis nachgedruckt werden.

I. EVANGELIUM UND APOSTEL

1. VOM SAULUS ZUM PAULUS?*

Zu Gestalt, Weg und Werk des Apostels

1. Thema und Aufgabe

Wenn Juden zu Christen oder Christen Juden werden, dann ist der Übertritt von der einen zur anderen Religionsgemeinschaft häufig mit einem Namenswechsel verbunden: Aus dem Rabbiner Salomon Levi wird Paulus de Santa Maria, aus Nathan von Altona wird Johann Adam Gottfried, und David Mendel wird zu Johann August Wilhelm Neander.¹ Umgekehrt wird aus dem hochrangigen Mönch Bodo der Konvertit Eleasar oder aus Johannes Petrus Spaeth ein Mose Germanus.² Der Sinn eines solchen Wechsels liegt auf der Hand: Der neue Name soll die neue gesellschaftlich-religiöse Zugehörigkeit anzeigen, aber er soll zugleich auch die persönliche Neuerung, die neue Identität zu erkennen geben.

Es scheint, als gingen diese Vorgänge stracks bis auf das Neue Testament zurück und hätten ihr Urbild in niemand anderem als dem Apostel Paulus. Dieser Gedanke wird jedenfalls nahegelegt, wenn der Volksmund gravierende Richtungsänderungen im Leben eines Menschen durch die Redensart anzeigt, jemand sei von einem Saulus zum Paulus geworden. Im Falle des Apostels ist dieser Umschwung in einer weiteren Redensart fest-

* Der Beitrag wurde unter anderem Titel zuerst auf der vom 12. -14. Mai 2000 in Mönchengladbach von der Katholischen Akademie des Bistums Aachen veranstalteten Tagung »Paulus - Vereinfacher des Jüdischen?« gehalten, seither unter dem Titel »Vom Saulus zum Paulus?« auf verschiedenen anderen Tagungen vorgetragen und zuerst veröffentlicht in: Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute. Hrsg. v. S. Lee-Linke, Frankfurt a.M. 2005, 9-26. Der Aufsatz ist für die vorliegende Sammlung bearbeitet, ergänzt und um die Anmerkungen erweitert worden. Zu den in Mönchengladbach vorgegebenen Fragen gehörten die beiden im Folgenden aufgenommenen, ob Paulus sich innerhalb oder außerhalb des Judentums bewege und ob er ein Trennungsgrund von Juden und Christen gewesen sei.

¹ Siehe den Art. Taufjudentum, in: JüdLex 4/2 (1930) 887-893: 887.889.890.

² Siehe den Art. Proselyt, in: JüdLex 4/1 (1930) 1146-1151: 1150.1151.

gehalten worden. Von jemandem, dessen Leben durch eine einschneidende Kehre geprägt ist, sagt man mit Blick auf das auslösende Ereignis, er habe – wie einst der Apostel – da und da »sein Damaskus gehabt«. Zwar hat Paulus sein Damaskus gehabt³; aber einen neuen Namen, einen Taufnamen, wie es in späteren Zeiten üblich war, hat er dabei nicht bekommen. Wie es vielmehr in seiner Zeit vor allem unter Juden, die außerhalb des Landes Israel in der weiten griechisch-römischen Welt lebten, zum Teil üblich war, hatte Paulus einen Doppelnamen, und wie seine griechisch geschriebenen Briefe für den zweiten Namen (Paulus) bezeugen, machte er wie andere auch von den beiden Namen je nach kulturellem Kontext Gebrauch. Den hebräischen Namen Scha'ul, in griechischer Transkription Saoul, Saoulos oder – so im Neuen Testament – Saulos, hatten ihm seine Eltern gegeben, weil sich seine Familie auf den Stamm Benjamin zurückführte, aus dem König Saul stammte (s. Phil 3,5). Den lateinischen Namen Paulus, gräzisiert Paulos, aber dürften sie ihm ebenfalls zugelegt haben – wohl weil er klanglich Saulos ähnelte⁴ und vielleicht auch, weil er als lateinischer Name die politische und wirtschaftliche, möglicherweise auch die kulturelle Zugehörigkeit zum Römischen Reich zum Ausdruck bringen sollte⁵. Weitere Beispiele aus der Antike für eine solche Doppelung sind

³ Siehe dazu unten, 134-136.

⁴ Mit A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963), Grand Rapids, MI ²1981, 153f. M. Hengel unt. Mitarb. v. R. Deines (Der vorchristliche Paulus, in: *Paulus und das antike Judentum*. Hrsg. v. Ders./U. Heckel, Tübingen 1991, 177-293: 199 m. Anm. 75) bezweifelt gegen Sherwin-White, dass der Gleichklang wesentlich für die Wahl gewesen sei, behauptet, dass es »unsicher« sei, »ob Paulus überhaupt als Entsprechung für Saul empfunden wurde«, und verweist dafür auf G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 249. Dieser räumt jedoch ebenda gerade die Möglichkeit ein, dass »Paulus phonetisches Äquivalent von Saulos« ist, und gibt im Übrigen Sherwin-White unzutreffend wieder, der nicht behauptet hat, Paulus sei »phonetische Übersetzung des hebräischen *Scha'ul*«, sondern »that it was chosen as the most similar Latin name to the Hebraic name of Saul« (153).

⁵ Dies gilt umso mehr, wenn Paulus, wie Apg 22,24-29 (vgl. Apg 16,37) wohl doch zutreffend berichtet, von Geburt an im Besitz des römischen Bürgerrechts war. Zur Diskussion der damit verbundenen Fragen s. Hengel, *Paulus* (s. Anm. 4), 193-208; K. Haacker, *Zum Werdegang des Apostels Paulus*. Biografische Daten und ihre theologische Relevanz, in: ANRW II, 26,2 (1995) 815-938.1924-1933 (Anhang): 831-847. Die These von G. Agamben (*Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2006, 17-22), der Apostel habe sich den Spitznamen »Paulus« (lat. klein, Kleiner) nach seiner Berufung zum Apostel als Ausdruck der Demut selber zugelegt, dürfte an der einfachen Überlegung scheitern, dass er sich

etwa Jakim Alkimos⁶, Jehoschua/Jeschua (gräzisiert Jesus) Jason⁷ und aus neuerer Zeit James Yaakov oder Lewis Eliezer⁸. Wenn Saulus Paulus alle seine Briefe mit »Paulos ...« beginnt, dann deshalb, weil sie in Griechisch, der damaligen Weltsprache, an Gemeinden oder Personen außerhalb des Landes Israels gerichtet sind und keine interne jüdische Korrespondenz bilden. Selbst die einige Jahrzehnte nach Paulus geschriebene Apostelgeschichte, auf die man sich mit der Wendung »vom Saulus zum Paulus werden« berufen zu können meint, stimmt mit alledem überein. So nennt Lukas den Apostel noch lange nach dessen Damaskuserlebnis, von dem er in Kap. 9 erzählt, weiterhin »Saulos«. Erst in Kap. 13,9, mit Beginn der ersten großen Missionsreise, wechselt er zum Gebrauch des Namens »Paulos« über – mit der exakten Notiz: »Saulos aber, der auch Paulos (hieß) ...«

Damit haben wir anscheinend alle wünschenswerte Klarheit: »Vom Saulus zum Paulus?« Vielmehr: Saulus Paulus von Anfang bis Ende!⁹

Dieser Zusammenhang ist bewusst etwas eingehender dargelegt – als Gegengewicht gegen die traditionelle Sichtweise, nach der es scheint, als könne man den Apostel nur von einem radikalen Bruch mit seiner Vergangenheit her erfassen. Die Feststellung ›Saulus Paulus von Anfang bis Ende‹ meint deshalb auch nicht nur die beiden Namen in einem äußeren Sinne. Vielmehr betrifft das Gleichbleibende durchaus auch das Wesen oder das Personenzentrum dieser großen Gestalt des Judentums aus dem 1. Jahrhundert. Was hält sich entsprechend durch in der Person des Saulus Paulus, aber auch in seinem Wirken, auch in seiner Lehre? Es ist vermutlich dieser

dann in Übereinstimmung mit seiner ›Missionssprache‹ fraglos griechisch benannt hätte.

⁶ Siehe den Art. Alkimos, in: EncJud 2 (1928) 332f.

⁷ Weitere Beispiele aus der Antike sind Josef Iustus und Ruben Rufus, wie sich aus Texthinweisen bei P. Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München 1926, 713) erschließen lässt.

⁸ Die letzten beiden Beispiele sind dem Freundes- und Bekanntenkreis entnommen.

⁹ Eine nicht immer leicht zu durchschauende Position in dieser Frage nimmt Hengel in seiner in Anm. 4 genannten, oft zitierten Arbeit ein. Während er auf der einen Seite mit Emphase herausstellt, man könne die theologischen Darlegungen des Apostels »als christliche Theologie überhaupt nicht verstehen, wenn man ihre jüdischen Wurzeln, ja ich wage zu sagen: ihren *latent jüdischen* Charakter nicht beachtet«, bleibt es auf der anderen Seite bei der traditionellen begrifflichen Entgegensetzung, wenn er fortfährt: »Die Kenntnis des *Juden* Saulus [!] ist eine Voraussetzung zum Verständnis des *Christen* Paulus [!]« (178, Hervorhebungen von M.H.). Wie dürftig das ist, was Hengel im Endeffekt in positivem Sinne zur Kontinuität des Paulus in seinen Lebensphasen als Pharisäer und Apostel zu sagen weiß, zeigt sich besonders in seinen resümierenden Schlusssätzen (290f.).

Zusammenhang, in dem am ehesten ein Nachholbedarf besteht. Ungeachtet dessen gilt freilich zugleich: Zur herausragenden, zur weltgeschichtlichen Gestalt geworden ist Paulus aufgrund dessen, was sein »Damaskus« war und was er daraus gemacht hat. Manchmal hat man bei der Literatur über ihn den Eindruck, als ginge es fortan nur noch um den Gegensatz zu seinem bisherigen Leben. Zum Teil hat Paulus diesen Eindruck selber kräftig gefördert. Das erörterte Beispiel der falschen Redensart »vom Saulus zum Paulus werden« enthält in diesem Sinne ein Körnchen Wahrheit. Vor allem aber hat der in dieser Redensart gebündelte Eindruck Geschichte gemacht. Wie also verhält sich dieses beides zueinander: das durch die verschiedenen Phasen seines Lebens Bleibende in Person und Werk des Paulus und der plötzlich einsetzende Umbruch und Wandel?

2. Die Kehre¹⁰

Beginnen wir, wie es aus der Apostelgeschichte vertraut ist: Ein Verfolger und sein Gefolge sind unterwegs, bei brütender Hitze, in brennendem Wüstensand, getrieben von dem Wunsch, Abweichler aufzuspüren, abzuführen und auszuliefern. Da plötzlich, auf der Höhe des Tages und heller als die Mittagssonne, umleuchtet gleißendes Licht die Dahinziehenden. Sie werden niedergeworfen von dessen Glanz und eine aus dem Licht ertönde

¹⁰ Dieser Begriff sucht bewusst den früher geläufigen der »Bekehrung« oder »Konversion« zu vermeiden, der in jüngerer Zeit mit dem Versuch einer Neubestimmung seines Gehalts von einem jüdischen Autor wieder aufgenommen worden ist: A.F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/London 1990. Die klischeehafte Gegenüberstellung Saulus - Paulus, mehr noch aber das Schwanken in der Angabe, wohin Paulus konvertiert sei, scheinen den Versuch jedoch schwerlich zu empfehlen: So war Paulus nach Segal einerseits »a Pharisaic Jew who converted to a new apocalyptic, Jewish sect and then lived in a Hellenistic, gentile Christian community as a Jew among Gentiles« (6f., vgl. XII), andererseits heißt es, »he had been a Pharisee and then converted to gentile Christianity« (265), bzw. »he lived without the law as a Gentile Christian« (242), obwohl »he never felt that he had left Judaism« (284, Hervorhebungen von P.vdO-S.) Unbeschadet der sich hier andeutenden Aporien - bezieht man die Aussagen auf zwei aufeinanderfolgende Phasen, löst sich zwar der Widerspruch auf, aber man hat gleich zwei »Konversionen« - gehört die anregungsreiche Arbeit von Segal jedoch fraglos zu den bedeutenden Untersuchungen über den Apostel auf jüdischer Seite.

Ansprechende Überlegungen zur paulinischen Kehre finden sich bei P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern* (2009), st 4210, Frankfurt a.M. 2011, 474-478, bes. 477 (neben trivialen Stegreiferklärungen 478) im Anschluss an W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1901/02; dt. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, it 1784, Frankfurt a.M./Leipzig 1997.

Stimme umfängt den ruhelosen Anführer der Karawane: »Saul, Saul, was verfolgst du mich!« Dreimal findet sich diese Episode in der Apostelgeschichte.¹¹ Zwar gehen, wie seit langen erkannt, alle drei Versionen um der erzählerischen Abwechslung willen in Details ihre eigenen Wege und tragen auch deutlich legendarische Züge; aber eins haben sie trefflich aufbewahrt: Hier ist etwas geschehen, was sich nicht so leicht psychologisch erklären lässt wie etwa Martin Luthers Kehre: Langes Leiden an seiner Kirche, Angst vor dem richtenden Gott, dem der Mensch nicht zu genügen vermag, verzweifelte Anstrengungen, dem drohenden Gericht zu entgehen, und schließlich die befreiende, der Bibel abgerungene Erkenntnis: Er will dich nicht richten, sondern retten.

Bei Paulus, dem Botschafter des Evangeliums unter den Völkern, lässt sich kein vergleichbarer Weg ausmachen. Wie im Nu, wie mit Macht scheint er in kürzester Frist aus der bisherigen Bahn geworfen.¹² Und in allem, was der Apostel denkt, sagt und tut, scheint er fortan mehr oder weniger von dieser einen umwerfenden Erfahrung bestimmt zu sein.¹³ An ei-

¹¹ Apg 9,1-20; 22,3-16; 26,4-18. An allen drei Stellen – und nur hier – lautet die griechische Namensform in der Frage Jesu »Saoul«. Zur überzeugenden Erklärung ihrer Wahl im Sinne einer gezielten Anspielung auf den David-Verfolger Saul s. Haacker, Werdegang (s. Anm. 5), 905f. Zur jeweiligen Besonderheit der drei Versionen in Apg 9; 22 und 26 s. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen² 1957, 283f.; J. Jervell, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1998, 288-291, und zuletzt T. Hoeweler, Paulus: vom Verfolger zum Verkünder, in: Das Paulusbild der Apostelgeschichte. Hrsg. v. E. Hoppe/K. Köhler, Stuttgart 2009, 17-41 (34 mit einer Synopse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede). Vgl. als differenzierte traditionsgeschichtliche Analyse C. Burchard, Der dreizehnte Zeuge, Göttingen 1970, sowie die Kommentare zur Apg; dort auch weitere Literatur.

¹² Vgl. dazu die noch immer treffende, unten (76) wiedergegebene Beschreibung des Sachverhalts durch W. Wrede, Paulus (1904), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. In Verb. m. U. Luck hrsg. v. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 1-97: 6-9, bes. 7.

¹³ Diese in den Texten selber akzentuierte Bedeutung seines »Damaskus« ist in den hundert Jahren seit Wrede in Abständen immer wieder hervorgehoben worden. Vgl. für die ältere Zeit den Überblick bei E. Pfaff, Die Bekehrung des H. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts, Rom 1942, 162-164, für die Zeit seit den Siebzigerjahren die bei Haacker (Werdegang [s. Anm. 5], 817, Anm. 11, sowie 1927f.) genannte Literatur, ferner den Beitrag des Verfassers: Paulus und das Gesetz (1977), in: Ders., Anstöße aus der Schrift, Neukirchen-Vluyn 1981, 60-67, sowie aus jüngerer Zeit etwa: The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry. Ed. by R.N. Longenecker, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 1997, und darin vor allem die beiden Beiträge von B. Corley, Interpreting Paul's Conversion – Then and Now, 1-17, und R.N. Longenecker, A Realized Hope, a New Commitment, and a Developed Proclamation: Paul and Jesus, 18-

nigen Stellen seiner Briefe kommt er mit wenigen Sätzen auf sie zu sprechen.¹⁴ Ihr Grundtenor lautet: Gott hat seinen Sohn an mir offenbart, Christus ist mir erschienen, ich habe – in einer Vision – den Herrn gesehen, und dadurch bin ich vom Verfolger der Gemeinde zum Apostel geworden. Der Kern dessen, was Paulus widerfahren ist und was sich hinter diesen Aussagen verbirgt, ist identisch mit der Botschaft des Osterfestes: Dort, in dieser Gestalt, die nach menschlichen Maßstäben am Kreuz gescheitert ist, ist das Leben, und zwar unzerstörbares Leben. In dieser Gestalt leuchtet es bereits gegenwärtig, in dieser irdischen Zeit und Geschichte auf, die von Sünde, Leid und Tod bestimmt ist. Im 2. Korintherbrief kann Paulus seine so bestimmte Gewissheit mit den Worten zusammenfassen, Christus sei »aus Schwachheit gekreuzigt worden, doch er lebt aus der Kraft Gottes« und entsprechend stehe auch die an ihm als Apostel ablesbare Schwäche im Zeichen zugesagten Lebens aus dieser Kraft (2 Kor 13,4). In dieser Gewissheit ist zweierlei enthalten: zum einen die Faszination, die die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten auf den Apostel ausgeübt hat. Sie spiegelt das wider, was ihn im Innersten bewegt hat – die Frage nach der Überwindung von Sünde, Leiden und Tod und nicht wie bei Luther das beschwerte Gewissen des Sünders, auch wenn für Paulus die gnädige Befreiung von der Macht der Sünde in der Gemeinschaft mit Christus die Voraussetzung für die Teilhabe am Leben ist. Zum anderen liegt auf der Hand: Wenn das Leben, unzerstörbares Leben, hier ist und wenn es in der Bindung an diese Gestalt bereits hier erfahrbar wird durch Glaube, Hoffnung und Liebe, dann ist von dieser Erfahrung und von dieser Realität her die gesamte Wirklichkeit, alles Bisherige, neu zu durchdenken. Auf das, was vorher war, fällt noch einmal neues Licht von dem her, was jetzt – alles bestimmend – geschehen und erfahren ist. Hierin sind drei Fragen enthalten:

1. Was war bisher?
2. Wie stellt sich das Bisherige im Licht der neuen Erfahrung dar, und wie wird diese Erfahrung im Einzelnen entfaltet?

42, sowie als Beispiel aus der jüngeren jüdischen Paulusdeutung Segal, Paul (s. Anm. 10), 6.69–71.283f u.ö. Corley (16) unterscheidet vier Rezeptionsmodelle, die jedoch so eng beieinander liegen, dass sie wohl eher in komplementärem als in alternativem Sinne zu verstehen sind.

¹⁴ Gal 1,13–16; 1 Kor 15,8–10; Phil 3,5f., vgl. auch 1 Kor 9,1. Zur Analyse der Texte s. außer den Kommentaren etwa J. Blank, Jesus und Paulus, München 1968, 185–238; K. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, Tübingen 1992.

3. Befindet sich Paulus – im Unterschied etwa zu Jesus – mit dieser neuen Erfahrung und dem entsprechenden neuen Leben innerhalb oder außerhalb des Judentums? Ist er ein Glied seines Volkes geblieben, oder ist er durch die Entfaltung des Neuen zum Trennungsgrund von Juden und Christen geworden?

3. Von dem, was war

Über die Zeit des Paulus vor seinem Apostolat gibt es einige wenige stichwortartige Nachrichten aus seinen Briefen und aus der Apostelgeschichte.¹⁵ Dieses Material hat seine eigene Prägung. Die Briefe sind in einem Abstand von knapp zwanzig und mehr Jahren zu jener frühen Zeit und nach einer Fülle neuer Erfahrungen geschrieben. Außerdem – und dies wiegt sehr viel schwerer – kommt Paulus jeweils in mehr oder weniger polemischen Zusammenhängen auf seine Vergangenheit zu sprechen. Zweimal geschieht dies sogar an Stellen, an denen es ihm darum geht, andere vom Judentum, d.h. von der Übernahme bestimmter Teile der jüdischen Lebensweise, abzuschrecken – so in Gal 1,13f. und Phil 3,5f.

An dieser letzten Stelle führt Paulus zunächst eine Reihe eigener Vorzüge ins Feld, um mit den Prahlhänsen, die hier von ihm bekämpft werden, gleichzuziehen, ja um sie zu übertreffen: »Am achten Tag beschnitten, aus dem Volk Israel, Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern; was das Verhältnis zum Gesetz betrifft: Pharisäer, was das leidenschaftliche Engagement angeht: Verfolger der Gemeinde, was die Gerechtigkeit durch das (oder: im) Gesetz angeht: untadelig.«¹⁶ Aber er führt dies alles hier dann doch nur an, um fortzufahren: »Doch was für mich einst ein Gewinn war, dies betrachte ich um des Messias (des Christus) willen als Verlust ...« – und wenig später spricht er geradezu abfällig von »Dreck«. Kann jemand, der so redet, noch irgendein besonderes Interesse haben, jenem Volk Israel anzugehören, aus dem er kommt? Oder kann ihm daran liegen, gar die unveränderte Zugehörigkeit zu diesem Volk mit Nachdruck zu betonen?

Die zweite beherrschende Größe ist in der zitierten Aufzählung der Vorzüge des Paulus in Phil 3 das Gesetz. An dieser Stelle gerät es mit den Aussagen über seine Kehre desgleichen umgehend ganz unter ein negati-

¹⁵ Zur Quellenlage s. etwa Haacker, Werdegang (s. Anm. 5), 818–824.

¹⁶ Weniger formelhaft ließe sich die letzte Wendung übertragen: was die Intaktheit im Verhältnis zu Gott angeht, die durch das Halten des Gesetzes bewährt wird: untadelig. Die vorangehenden Wendungen zeigen, dass der Apostel von einem im Rahmen seiner Zugehörigkeit zum Volk Israel gestifteten Gottesverhältnis ausgeht.

ves Vorzeichen. Wie aber war das Verhältnis des Apostels zur Tora, zum Gesetz, bevor es in diese negative Perspektive geriet, mithin in jener Zeit, als er davon lebte, dass seine Gerechtigkeit, sein Verhältnis zu Gott, kraft eben dieses Gesetzes und seiner Treue zu ihm untadelig war?

In einer knappen Gestalt dürfte es sich wie folgt beschreiben lassen:

»Ich bin mit meinem Volk erwählt worden, damit ich der Tora (dem Gesetz) und mit ihr für Gott lebe. Was ich darum hier in der Welt lebe, das lebe ich in der Hingabe an sie. Gott hat sie uns als Zeichen seiner Liebe, als verbindliche Orientierung für unser Leben und damit als Lebensgrund gegeben. Die Tora ist mit alldem Ausdruck des göttlichen Willens, und darum ist in ihr alle Weisheit und Erkenntnis verborgen. In der Welt, wie sie durch Böses, Leid und Tod gezeichnet ist, weist sie den gottgewollten Weg. Selbst dort, wo diese drei Mächte die Oberhand haben, ist die Tora in einem tieferen Sinne Leben, denn der, der sie bewahrt, steht bleibend aufseiten Gottes und wird Anteil haben an der kommenden Welt. So ist das Gesetz/die Tora für mich keine Last, sondern Grund zur Freude und zur Hoffnung, unverrückbare Richtschnur für die Erkenntnis des göttlichen Willens und Quelle des Trostes. In der Treue zur Tora, d.h. mit unserer die Völker lockenden Kunde von dem einen Gott und mit unserer – für andere erkennbaren, gottgebundenen, die ganze Existenz umschließenden – Lebensführung bezeuge ich den göttlichen Willen vor den Völkern der Welt.«¹⁷

¹⁷ Der hypothetische Text ist in Aufnahme und Ergänzung eines entsprechenden Abschnittes aus dem oben (Anm. 13) genannten Paulus-Beitrag des Verfassers formuliert (61). Er ist in Analogie vor allem zu Gal 2,19f. (vgl. auch Röm 2,17–20) geformt und mag auch eine Korrektur des düsteren Bildes des (von Paulus repräsentierten) jüdischen »Eifers für das Gesetz« bilden, das Hengel (Paulus [s. Anm. 4]) gezeichnet hat: Paulus habe in seiner Zeit als Pharisäer zwar nicht der »zelotischen« Befreiungsbewegung eines Judas Galiläus« nahe gestanden, sei aber bereit gewesen, »um Gottes Sache und der Heilighaltung des Gesetzes willen [...] wenn notwendig Gewalt – bis hin zur Tötung des Gesetzesbrechers – anzuwenden, eine Haltung, die im zeitgenössischen Judentum sehr populär war« und sich Ende der Fünfzigerjahre gegen den Apostel selber wendet: »Das beste moderne Paradigma für dieses Milieu ist der islamische Fundamentalismus mit seinen theokratischen Idealen, der uns heute solche Sorgen bereitet« (274). Wenig später heißt es wiederum von Paulus vor seiner Kehre: »Die [einen gekreuzigten Messias verkündigenden, vor allem »hellenistischen«] Unruhestifter erschienen dem jungen pharisäischen Nachwuchsgelahrten als verfluchte Gesetzesverbrecher und Nachfolger und Verkündiger eines verfluchten Volksverführers« (288). Spätestens hier überschlägt sich das Ganze: Der Duden kennt zwar einen »Gesetzesbrecher«, aber was ein – bis dato unbekannter – »Gesetzesverbrecher« ist, hätte der Erklärung durch den Verfasser bedurft. Als ein Beispiel von vielen, wie man den von Hengel ge-

Der letzte Satz über die die Völker lockende Kunde ist möglicherweise wörtlicher zu verstehen, als er klingen mag. So sagt Paulus im Galaterbrief (5,11): »Wenn ich noch« – wie man es anscheinend von ihm behauptet hat – »die Beschneidung verkündige, was werde ich dann noch verfolgt?« Dies scheint ein deutliches Indiz dafür zu sein, dass Paulus nicht erst als Apostel Jesu Christi, sondern bereits in seiner Zeit als Pharisäer Völkermission betrieben hat.¹⁸ Nur hätte er dann für den Gott Israels und seine Tora geworben und erst später statt für die Tora vor allem für den Messias, Gottessohn und Kyrios Jesus. An dieser Vermutung hängt nicht die Welt. Aber sie könnte das, was Paulus als Verfolgung der Gemeinde bezeichnet, geschichtlich verständlicher machen. Die Vorstellung, er habe sich als eine Art Wachhund in den Dienst der herrschenden Jerusalemer Priesterschicht gestellt und die christlichen Schäflein bis ins ferne, ausländische Damaskus hin in die Enge getrieben und sie arretieren können, ist aus rechtlichen Gründen nur schwer denkbar.¹⁹ Anders scheint es jedoch, wenn man

meinten Gegensatz ohne seine eifernde Begrifflichkeit und ihre Implikationen beschreiben kann, s. etwa Niebuhr, Heidenapostel (s. Anm. 14), 181.

Zum zeitgenössischen jüdischen Toraverständnis s. E.P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum (engl. 1977), Göttingen 1985, 27–406 (Zusammenfassung 404–406; die Korrekturen von Sanders bleiben wichtig, auch wenn man sich über seinen tragenden Begriff »Bundesnomismus« und seine Implikationen streiten mag); H. Lichtenberger, Das Toraverständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Eine Skizze, in: Paul and the Mosaic Law. Ed. by J.D.G. Dunn, Tübingen 1998, 7–24, und F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996.

¹⁸ Vgl. E. Barnikol, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus, Kiel 1929, 18–24; s. auch G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart u.a. 1969, 35f.; E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 52; W.D. Davies, Paul: From the Jewish Point of View, in: The Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period. Ed. by W. Horbury/W.D. Davies/J. Sturdy, Cambridge 1999, 678–730: 683, und aus jüngerer Zeit: J.P. Dickson, Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities, Tübingen 2003, 46–49. Dickson wehrt dabei sicher mit Recht die Vorstellung ab, Paulus sei (bereits) zuvor eine Art »Berufsmisionar« gewesen. Zur Frage, ob und inwieweit es im antiken Judentum überhaupt Mission für die jüdische Religion gegeben habe, s. ebd., 11–50, mit dem vorsichtigen, begründeten Resümee: »some Jewish teachers took it upon themselves to instruct Gentiles in the way of the Torah« (50). Siehe ferner Segal, Paul (s. Anm. 10), 72–114; M. Hengel/A.M. Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, Tübingen 1998, 101–139.

¹⁹ Siehe hierzu A. Oepke, Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus (1933), in: Rengstorf, Paulusbild (s. Anm. 12), 410–446. Oepke wahrt allerdings die Grundtendenz der Apostelgeschichte (von Jerusalem nach Damaskus), indem er »eine zunächst rein private, hinter den Kulissen sich abspielende, dann offiziös geförderte Spür- und Spitzeltätigkeit« des Paulus veranschlagt (418). Vgl. ähnlich, wenn

annimmt, dass sich Paulus als jüdischer, den Gojim zugewandter Lehrer aus der Gruppe der Pharisäer einerseits und Knder des Messias Jesus andererseits in die Quere gekommen sind, wenn man also von rivalisierenden »Missionaren« und ihren Aktivitäten ausgeht, am ehesten im Umkreis von Damaskus.²⁰ Dann wäre jedenfalls ein unmittelbarer Anlass für einen nachhaltigen Konflikt gegeben, dessen tiefere theologische Gründe fraglos darin lagen, dass Paulus dem von den Anderen verkündeten Messias nicht nur nichts abzugewinnen vermochte, er vielmehr für ihn in dieser Zeit ein Skandalon war.²¹ An den Briefen des Apostels Paulus lässt sich ablesen, wie allergisch und hochpolemisch er auch später reagiert hat, wenn es zu Rivalitäten mit anderen christlichen Missionaren gekommen ist.²² Allerdings wird man in diesem Zusammenhang schwerlich über den Bereich mehr oder weniger plausibler Vermutungen hinauskommen.²³ Ob nun an der genannten Erwägung einer vorapostolischen Missionstätigkeit des Paulus etwas dran ist oder nicht, so oder so hat jedenfalls ein bemerkenswertes Stück Aggressivität zu ihm als Person gehört, sodass an dieser Stelle auf jeden Fall ein deutlicher Zusammenhang zwischen Einst und Jetzt ge-

auch etwas verhaltener J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen ²1988, 148. Zur Kritik einer (auch reduzierten) Orientierung an der Apostelgeschichte in dieser Frage s. Lohse, *Paulus* (s. Anm. 18), 49f., sowie zur »Verfolgung« auch B.R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia 1986, 25f.39: »probably verbal rather than violent«.

²⁰ Siehe dazu Bornkamm, *Paulus* (s. Anm. 18), 36, und indirekt auch Lohse, *Paulus* (s. Anm. 18), 52 (indem er die Verfolgertätigkeit des Paulus in der »Umgebung von Damaskus« ansiedelt). Die Verwendung des Begriffs »Missionar« in diesem Zusammenhang ist gewiss nicht unproblematisch, da er für alle möglichen geschichtlichen Assoziationen offen ist.

²¹ Vgl. das, was er in 1 Kor 1,22f. ber die Jesus als Messias ablehnenden Juden sagt und was, wie mit Recht angenommen wird, entsprechend für ihn in seiner vorapostolischen Zeit Geltung gehabt haben dürfte. Vgl. auch die Rezeption von Dtn 21,23 durch Paulus und dazu unten, 43.150f.263.

²² Vgl. die erwähnten Zusammenhänge in Gal 1 und Phil 3 sowie 2 Kor 10-13 und zur Sache auch unten, 210-213.

²³ So lässt sich nicht ausschließen, dass die Aussage Gal 5,11 unspezifisch gemeint ist: In Apg 15,21 bezeichnet Jakobus die sabbatliche Lesung aus der Gesetzesrolle des Mose »verkündigen«. In diesem Sinne könnte die Lehrtätigkeit des Paulus als Pharisäer innerhalb der Synagoge desgleichen ein »Verkündigen« genannt werden. Die Beschneidung als Inhalt der Verkündigung wäre dann allerdings als eine durch die Situation in Galatien bedingte Zuspitzung oder perspektivische Verengung zu verstehen.

geben ist.²⁴ Ein solcher Faden, der durch die verschiedenen Stadien seines Lebensweges hindurchläuft, lässt sich an einer weiteren bemerkenswerten Stelle seines persönlichen Verhaltens wahrnehmen. Es handelt sich um jene Aussagen, die Paulus über die Intensität seines Wirkens als Pharisäer und als Apostel macht: Wie er über seine Zeit als Pharisäer feststellt, er habe viele (der Sinn ist: alle) seiner Altersgenossen in seinem Volk in Sachen Judentum übertroffen (Gal 1,14), so schreibt er später im Blick auf sich und die anderen Apostel, er habe mehr gearbeitet als sie alle (1 Kor 15,10). Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass beide Aussagen stimmen. Vor allem für die apostolische Zeit des Paulus geht dies eindrücklich aus seinen Briefen²⁵ und aus der Apostelgeschichte hervor. Aber es ist auch bemerkenswert, dass sich Paulus überhaupt in dieser Weise hervortut: »Ich noch mehr!« – und dies eben als Pharisäer wie als Apostel.²⁶

All dies ist nicht im Sinne einer Kritik gemeint, die darauf abzielte, das Bild des Apostels zu beschädigen. Die Tatbestände sind vielmehr nicht zuletzt deshalb zu benennen, um die Klischeevorstellung zu korrigieren, die die Apostelgeschichte an einzelnen Stellen nun doch zu geben scheint: Aus dem Verfolger, der, wie es Apg 9,1 übertreibend heißt, »Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn« schnaubt und sie damit vor die »klassische Alternative Abschwören oder Tod« stellt²⁷, wird der leidende und friedfertige Paulus. Dies ist angesichts der hochpolemischen Kampfaussagen in den Paulusbriefen zu einfach, in denen der Apostel gegebenenfalls nicht die geringste Scheu zeigt, seine Gegner als »Hunde« und »Kastraten«²⁸ zu beschimpfen (Phil 3,2). Im Übrigen ist wohl auch über die Zeiten hin festzu-

²⁴ Siehe hierzu bereits treffend Wrede, Paulus (s. Anm. 12), 20, vgl. auch 23f. Zu Lebensweg und Person des Apostels s. aus jüngerer Zeit den Sammelband: Biographie und Persönlichkeit des Paulus. Hrsg. v. E.-M. Becker/P. Pilhofer, Tübingen 2005.

²⁵ Vgl. hierzu vor allem die eindrücklichen Ausführungen in 2 Kor 11,22–29.

²⁶ Vgl. zu den vorstehenden Ausführungen auch den in Anm. 13 genannten Beitrag des Verfassers, 61f. Die Devise »Ich noch mehr!« gilt für Paulus dabei nicht nur intern, sondern auch im Verhältnis zu Opponenten. Vgl. 2 Kor 11,23.

²⁷ Burchard, Zeuge (s. Anm. 11), 43.

²⁸ Der polemische Ausdruck *katatomē* (wörtl. »Zerschneidung, Verstümmelung«, s. S.C. Schirlitz/T. Eger, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente, Gießen⁵ 1893, 223) dürfte schwerlich etwas Anderes meinen. Vgl. auch die in eine ähnliche Richtung gehende polemische Aufforderung Gal 5,11. Die Deutung, »Zerschneidung« solle die Strafe der Angegriffenen andeuten (»Vernichtung«; so W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 6. völlig neu bearb. Aufl. v. K. u. B. Aland, Berlin u.a. 1988, 853), erscheint demgegenüber als gekünstelt.

stellen: Ohne die ungeheure missionarische Energie des Apostels, die sich in seiner Arbeit, aber eben gerade auch in den äußerst polemischen Auseinandersetzungen niedergeschlagen hat, ist sein gesamtes Werk schwerlich zu denken.

In dieser Energie dürften die Person und die Sache selbst zu einer unvergleichlich intensiven Einheit gekommen sein. Denn zwar beherrscht die lukianische Darstellung der Urgemeinde die Geschichtsschreibung zur Urchristenheit so flächendeckend, dass jeder Zweifel an dieser geschlossenen Konstellation als abständig erscheinen mag: Danach hat bekanntlich der Märtyrertod des Stephanus und die nachfolgende Zerschlagung seines Siebenerkreises zur Ausbreitung des Evangeliums über Jerusalem und das Land Israel hinaus geführt, während der Petruskreis völlig unbehelligt geblieben sei und damit anscheinend irgendwie ›weggeschaut‹ hat. Ungeachtet dessen lässt sich die folgende, zu einer gewissen Differenzierung drängende Überlegung schwerlich von der Hand weisen: In dem Augenblick, in dem urchristliche Kreise zu der Gewissheit kamen, dass der Messias ein erstes Mal gekommen sei und mehr oder weniger erneut vor der Tür stehe, wäre es wider alle jüdische religiöse Vernunft gewesen, sich abzuschotten und anders zu verhalten als ihr Meister, der mit seiner Kunde von der Nähe der endzeitlichen Gottesherrschaft auch nicht in seinen vier Wänden in Nazaret geblieben war. Vielmehr drängte dann alles mit Macht dahin, diese Botschaft, auf die nicht wenige wie kaum auf etwas anderes warteten, bekanntzumachen, zuerst und vor allem den Kindern Israel und dann auch den Völkern – und hierbei dürfte den Anhängern des Messias aus der Diaspora in der Tat entscheidendes Gewicht zugekommen sein. In der Einschätzung, dass der Kunde von der Ankunft des Messias per se die Eigenschaft innewohnt, sich wie ein Lauffeuer zu verbreiten, dürfte nicht nur aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte, sondern z.B. auch aus der Geschichte der bis weit nach Europa hineinreichenden messianischen Bewegung des Sabbatai Zvi im 17. Jahrhundert zu lernen sein, wie sie Gershom Scholem erarbeitet und aufbereitet hat.²⁹ Wenn Paulus in der Apostelge-

²⁹ G. Scholem, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias, Frankfurt a.M. 1992. Vgl. jetzt auch den umfassenden Nachweis messianischer Bewegungen in Deutschland für die Zeit um 1500 und die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts durch R. Voß, Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600, Göttingen 2011, bes. Kap. II; III.2; III.5, sowie auch den Art. Messias/Messianische Bewegungen: II. Judentum (G. Stemberger) und III. Neues Testament (G. Baumbach), in: TRE 22 (1992) 622–630.630–635.

D. Mendels (Pagan or Jewish? The Presentation of Paulus's Mission in the Book of Acts, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. 70-FS M. Hengel I: Das Judentum. Hrsg. v. P. Schäfer, Tübingen 1996, 431–452) hat Materialien zusammengetragen,

schichte in der Regel zunächst die Synagoge vor Ort aufsucht, bevor er sich, dort mehrheitlich abgelehnt, den Heiden zuwendet, so mag dies als eine schematische lukanische Darstellung erscheinen. Historisch gesehen ist es aus den genannten Gründen zunächst einmal das Allerwahrscheinlichste. Denn Paulus hat keine »Heidenkirche gegründet«³⁰, sondern als Völkerapostel für die Gemeinde Gottes aus Juden und Heiden gewirkt³¹ und er hat entsprechend zugespißt sagen können, dass er mit seinem Dienst an den Heiden einige seiner Volksgenossen zu reizen und zu retten hoffe (Röm 11,13f.). Wenn der Messias nicht in Glanz und Glorie erschienen ist, sondern alle Züge eines schmachvoll Gehenkten trägt und die Massen in durchaus überschaubarer Zahl zu ihm strömen, so steht dies auf einem anderen Blatt. Das der Sache des Evangeliums innewohnende messianische Feuer und ein leidenschaftliches Engagement (*zēlos*), wie es für die Person des Paulus kennzeichnend ist, werden auch nicht eben Tag für Tag zusammengetroffen sein. Aber die mit alldem angedeuteten Hinweise auf die ›Treue‹ des Paulus zu sich selbst als Person, in seiner Zeit als Pharisäer und als Apostel, ragen bereits in den nächsten thematischen Zusammenhang hinüber.

4. Von dem, was war und was geblieben ist

Das, was früher war und galt, ist die Bindung an das biblisch-jüdische Gesetz, die Tora. Das, was geblieben ist, ist die Person des Paulus – mit jener besonderen Prägung, dass sie weder vorher noch nachher etwas halb gemacht hat, sondern stets aufs Ganze gegangen ist. So hat es sich mit den bisherigen Ausführungen vermutlich eingepreßt. Ungeachtet der Sachgemäßheit dieser Feststellungen ist die Frage der Bindung an das Gesetz und der Loslösung von ihm freilich am Ende sehr viel komplizierter. Geläufige Formeln wie die vom paulinischen sogenannten »gesetzesfreien Evangelium« oder auch die ebenso formelhafte Rede von den »Werken des Geset-

die seiner Auffassung nach dafür sprechen, dass sich Lukas (und in gewissem Sinne auch Paulus) in ihrer Konzeption von Mission von dem haben leiten lassen, was in der hellenistischen Welt über die »ökumenische« Kulturarbeit von Heroen wie Herakles erzählt wurde. Auch wenn man Einflüsse dieser Art auf einen versierten Geschichtsschreiber wie Lukas nicht ausschließen kann, scheint die Verkündigungsarbeit des Paulus doch eher auf jüdische Voraussetzungen der oben skizzierten Art zurückzugehen.

³⁰ Gegen Hengel, Paulus (s. Anm. 4), 177. Es mag sich dabei lediglich um einen nachlässigen Sprachgebrauch handeln.

³¹ Vgl. vor allem Röm 9,25; 1 Kor 1,23f. und dazu unten, 43-48.

zes« bzw. den »Gesetzeswerken« als Übersetzung der Wendung *erga nomou* bei Paulus werden dem komplexen Geflecht des Verhältnisses von Evangelium und Tora/Gesetz in den Briefen des Apostels nicht gerecht. Denn das Gesetz wird bei Paulus vom Evangelium her neu integriert, und die Assoziationen, die sich mit der Übersetzung »Gesetzeswerke« verbinden, führen eher in die lange Tradition evangelischer Kontroverstheologie als zum Verständnis dessen, was nach jüdischem Verständnis *ma'ase tora* (*erga nomou*) sind: Taten des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Willen, wie er seinen Ausdruck in der Tora (dem Gesetz) findet, bzw. kürzer: von der Tora (dem Gesetz) gebotene Taten. Dazu gehören ebensowohl verbindliche ethische wie rituelle Weisungen, die man in ihrem Sinn, Zweck und Ziel ebenso missverstehen kann wie die Verkündigung des Evangeliums. Bevor jedoch die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im paulinischen Verständnis des Gesetzes etwas näher ausgeführt wird³², ist ein Zusammenhang in den Vordergrund zu rücken, der im Allgemeinen als viel zu selbstverständlich anmutet. Er gerät entsprechend in seinem ganzen Gewicht als Faktor der Verbindung zwischen Einst und Jetzt in Leben und Wirken des Apostels nur zu leicht aus dem Blick, obwohl er die festeste Verbindung sowohl zwischen den Zeiten bei Paulus als auch zwischen Juden und Christen ist.

Paulus war und bleibt Kunder des *einen* Gottes, nicht des Gottes, von dem wir denken mögen, dass an ihn so oder so ohnehin alle Welt glaubt oder auch nicht. Dieser *eine*, der biblische Gott hat in jener Zeit des Apostels nur in einem winzigen Teilbereich der damaligen Welt eine Heimat, in Land und Volk Israel mit seinen kleinen und größeren Dependancen rund um das Mittelmeer. Die ersten »Christianer« (Apg 11,27) in der Weltstadt Antiochien in Syrien³³, in Thessaloniki in Nordgriechenland, in Korinth im Süden des Landes und wo auch immer haben sich, sofern sie Nichtjuden/Gojim waren, vor allem Weiteren, auch vor allen christusbezogenen Orientierungen, »abgekehrt von den toten Götzen« und sind »umgekehrt zu

³² Als ausführlichere Darlegungen s. die Beiträge unten, 286-337.356-367, bes. 324-330. In dem Beitrag »Das Verständnis des Gesetzes im Römerbrief« (286-337) und an einzelnen anderen Stellen habe ich selber noch die Übertragung »Werke des Gesetzes« verwendet. Da die betreffenden Aufsätze insgesamt unverändert abgedruckt sind, sind sie auch an diesen Stellen nicht redigiert worden.

³³ Es wäre durchaus erwägenswert, diese Bezeichnung, die nach der Angabe der Apostelgeschichte zuerst in Antiochien aufgekommen ist, entweder überhaupt oder zumindest häufiger statt der Bezeichnung »Christen« zu wählen, um auch hier die Distanz zwischen den Sprach- und Vorstellungsweisen einst und jetzt anzudeuten. Vgl. hierzu jetzt ausführlicher A. Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013, 11-13.

dem lebendigen und wahren Gott«. Hieran erinnert Paulus die Thessalonicher in seinem ersten Brief an die Gemeinde als grundlegendes Resultat seiner vorangegangenen Missionsarbeit (1 Thess 1,9f.). Ähnlich bringt der Apostel später der Gemeinde in Korinth jene Zeit in Erinnerung, in der sie einst hingerissen wurden zu den stummen Götzen (1 Kor 12,2), eine Epoche, die jetzt dank des Wirkens des Apostels und seiner Mitarbeiter vorbei ist. Ebenso ruft er den Galatern ins Gedächtnis, dass sie zu der Zeit, als sie Gott noch nicht kannten, denen dienten, »die in Wahrheit nicht Götter sind«, jetzt aber Gott erkannt haben, »ja vielmehr von Gott erkannt sind« (Gal 4,8f.). Die grundlegende Verbindung im Wirken des Paulus einst und jetzt besteht mithin darin, dass er sich weiterhin im Dienste dieses einen Gottes versteht, des Gottes Israels, des Gottes der Väter, Abrahams, Isaaks, Jakobs. Mehr noch, das Zeugnis von dem einen Gott ist nicht nur die alles tragende Voraussetzung, die gegeben sein muss, damit Paulus und die Anderen sinnvoll von Jesus Christus reden können. Vielmehr geht es, ohne die Rede von Jesus Christus damit zu schmälern, im Zentrum des paulinischen Wirkens um die Durchsetzung dieses einen, des biblischen Gottes. Eindrückliches Beispiel dafür ist der Römerbrief. Dort fragt Paulus am Ende von Kapitel 3: »Oder ist Gott allein Gott der Juden? Nicht auch der Völker/Heiden (*ethnē/gojīm*)?« Und er antwortet selbst: »Ja, auch der Völker, wenn denn gilt: Gott ist *einer*, der die Beschnittenen aus Glauben rechtfertigen wird und die Unbeschnittenen durch den Glauben« - und der, wie Paulus an anderer Stelle sagt (1 Kor 15,28), am Ende alles in allem sein wird.

Mit alledem legt der Apostel auf seine Weise nichts anderes aus als das Grundbekenntnis Israels: »Höre, Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist Einer« (Dtn 6,4). Paulus aktualisiert es fraglos auf der Grundlage seiner Christuserfahrung. Dort, wo er diese seine neue Erfahrung näher entfaltet, stellt sich die Verbindung zwischen dem, was war, und dem, was bleibt, spannungsreicher dar als in dem zuletzt besprochenen Bekenntnis zu dem einen Gott. Diese spannungsreichere Verbindung zeigt sich vor allem dort, wo Paulus die Frage der Bindung an das Gesetz und der Loslösung von ihm zum Thema macht.

Zweierlei gehört hierbei wie die beiden Seiten einer Münze zusammen. Auf der einen Seite erkennt Paulus durch seine Begegnung mit Jesus Christus: Wenn das Leben dort zu finden ist - bei dem schmachvoll Gekreuzigten, der nach Maßgabe des Gesetzes verflucht (Dtn 21,23) und dennoch von Gott beglaubigt ist -, dann führt die Bindung an ihn ins Leben, nicht aber mein bisheriger Weg mit der Tora ohne ihn. Ich gehöre vielmehr zu denen, für die er gestorben ist, die damit als Sünder erwiesen und durch ihn geheilt werden. Diese Bindung an Jesus Christus meint Paulus, wenn er vom Glauben an ihn bzw. an das Evangelium und von der damit ge-

benen Rechtfertigung als Zugang zum Leben spricht. Wenn nun dieser Zugang durch das Evangelium gnadenweise für alle eröffnet ist, dann kann das Wort der Tora nicht die vom Menschen zu erfüllende Bedingung oder das Medium sein, das Anteil am Leben der kommenden Welt vermittelt. Entscheidend ist dann vielmehr die Bindung an Jesus Christus. So weit die eine – das Leben des Apostels und der Kirche vom Gesetz distanzierende – Seite der Medaille. Sie wird vor allem in den Briefen an die Galater (vor allem 2,14-21; 3,13f.) und an die Römer (Kap. 1-3) dargelegt.

Auf der anderen Seite lässt sich bei Paulus, und zwar in denselben Briefen, eine erneute und gleich intensive Hinwendung zur Tora oder zum Gesetz beobachten. So erkennt er in dem aufs bloße Wort hin vertrauenden, der Zusage Gottes glaubenden Abraham, wie ihn gleich das 1. Buch Mose (15,1-6) – und damit der Tora – zeigt, das Urbild gottgewollten Lebens (Gal 3; Röm 4). Ebenso findet er in den Propheten das Vertrauen oder den Glauben als Grundlage des Gottesverhältnisses betont (Röm 9,33 = Jes 28,16; 8,14). In dem Gebot der Nächstenliebe aus dem 3. Buch Mose (19,18) sieht er das ganze Gesetz für die Gemeinde aus Juden und Heiden zusammengefaßt (Röm 13,8; Gal 5,14). Überall hier nimmt Paulus die Tora unverkennbar in positivem Sinne auf. Und so schließt er den zuvor behandelten Zusammenhang Kap. 3 des Römerbriefes folgerichtig mit den Worten: »Beseitigen wir nun das Gesetz durch den Glauben? Beileibe nicht! Vielmehr richten wir das Gesetz auf!«³⁴

5. Zu dem, was neu ist und was trennt

Zu den Stellen, an denen das Bekenntnis zu dem einen Gott von Paulus pointiert herausgestellt wird, gehört ein Zusammenhang, der einen farbigen Einblick in die antike Welt und in die Probleme bietet, die sich den neuen Gemeinden und ihrem Apostel gestellt haben. So erörtert Paulus im 8. Kapitel des 1. Korintherbriefes aus gegebenem Anlass die Frage, ob die Gemeindeglieder in Korinth Fleisch essen dürfen, das zuvor heidnischen Göttern geweiht worden ist, etwa ein Hähnchen für Asklepios. Für einen traditionstreuen Juden wäre die Frage diskussionslos klar. Das Essen würde für ihn Teilhabe an heidnischen Göttern und damit Götzendienst bedeuten. Paulus nimmt die Frage auf, ohne sie gleich unzweideutig abzuwehren. Ja am Ende urteilt er nicht, wie es ein traditionstreuer Jude tun würde, dass das Opferfleisch um Gottes willen nicht gegessen werden dürfe, weil er es so geboten habe, vielmehr müsse er um des Nächsten willen Verzicht

³⁴ Vgl. hierzu unten, 301-310.

leisten. *Er* soll nicht zu dem Missverständnis verführt werden, es wäre gut, sich noch ein Hintertürchen zu den heidnischen Göttern offenzuhalten. Wenn dieses Problem, dass der Nächste irritiert werden könnte, nicht besteht, darf man alles essen, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, ganz gleich, woher es kommt und wie es geschlachtet ist. Allerdings ist nach Paulus auch für Christen die Teilnahme an einem regelrechten heidnischen Kultmahl tabu oder auch an einer privaten Feier, in der auf die Qualität des Fleisches als Opferfleisch hingewiesen wird.³⁵ Aber mit der Freigabe nicht koscheren Essens für die Gemeindeglieder ist er deutlich über die Grenzen des traditionstreuen Judentums hinausgegangen.

Angesichts dieser Differenz wundert es nicht, dass Paulus im Zusammenhang mit dieser Stelle nicht allein von dem einen Gott spricht, sondern dass er nun neben ihm – und der äußeren Form nach gleichrangig – die Gestalt nennt, die ihn aus seiner früheren Bahn geworfen und vor allem sein Verhältnis zu den Völkern, den Nichtjuden, neu zu bestimmen gelehrt hat:

»Doch obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden,
es sei im Himmel oder auf Erden
– wie es ja viele Götter und viele Herren gibt –,
so haben *wir* doch nur *einen* Gott,
den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm,
und *einen* Herrn, Jesus Christus,
durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn« (1 Kor 8,6).

Würde man das »Höre Israel« als die Identitätskarte des Judentums bezeichnen, auf der keine andere Größe als der eine Gott steht, dann müsste man nach Maßgabe des von Paulus aufgenommenen Bekenntnisses in 1 Kor 8,6 feststellen: Hier ist eine andere – wenn auch nicht notwendig damit schon unjüdische – Karte ausgedruckt.³⁶ Die jüdische ist aufgenommen, aber sie ist so ergänzt, dass beides zusammen – ein Gott, der Vater, und ein Herr, Jesus Christus – die Zugehörigkeit zu einer anderen als der traditionellen jüdischen Gemeinschaft anzeigt. Ganz ähnlich verhält es sich später mit der Heiligen Schrift: Die jüdische ist aufgenommen und bildet die Grundlage, aber sie wird um eine weitere, das Neue Testament, ergänzt.

³⁵ Siehe 1 Kor 10,19f.27–29 und dazu C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 2., verb. Aufl. Berlin 2000, 233f.238f.

³⁶ Als umfangreiche Erörterung (576 S.) dieses Textes s. E. Waaler, *The Shema and the First Commandment in First Corinthians*, Tübingen 2008.

Am Beispiel des Opferfleisches ist bereits deutlich geworden, dass die gewandelte Identität ausgesprochen konkrete Konsequenzen hat – bis hin zu der Frage, was man essen darf und was nicht. Über diesen Spezialfall hinaus lassen sich die Konsequenzen, die sich mit diesem Wandel eingestellt haben, am Beispiel der Gemeinde in Korinth weiter veranschaulichen, nun aber nicht mit Hilfe des herangezogenen paulinischen Briefes, sondern mittels der Apostelgeschichte und ihres höchst aufschlussreichen Kapitels 18.

Paulus kommt auf seiner zweiten Missionsreise, der ersten europäischen, nach Korinth, in die Hauptstadt der römischen Provinz Achaia. Er trifft dort auf ein ›christliches‹ Ehepaar – wie er selber jüdischer Herkunft –, das kürzlich aus Rom gekommen ist. Paulus wohnt und arbeitet mit ihnen, er lehrt am Sabbat in der Synagoge, später auch an anderen Tagen, um den Juden zu bezeugen, dass Jesus der Messias sei. Als diese widerstreben, wendet er sich von ihnen ab und den Nichtjuden zu, indem er zeichenhaft die Gemeinschaft mit seinen Volksgenossen aufkündigt und ihnen die Verantwortung zuschiebt.

»Und er machte sich von dannen« – heißt es weiter – »und kam in das Haus eines Mannes mit Namen Titius Justus, der gottesfürchtig war [ein nichtjüdischer Freund der jüdischen Gemeinde]; dessen Haus war neben der Synagoge. Crispus aber, der Vorsteher der Synagoge, kam zum Glauben an den Herrn [Jesus] mit seinem ganzen Hause; und viele Korinther, die zuhörten, wurden gläubig und ließen sich taufen« (18,6–8).

Paulus wird in der Synagoge abgewiesen und trennt sich von ihr. Er eröffnet ein Lehrhaus Wand an Wand mit dem jüdischen Gotteshaus. Der Synagogenvorsteher schließt sich ihm an und viele nichtjüdische Korinther desgleichen. Nach den Ausführungen des Lukas scheinen die Dinge angesichts dieser räumlichen und geistlichen Trennung bereits um das Jahr 50 herum klar: Die jüdische Gemeinde lehnt in ihrer Mehrheit die Botschaft des Apostels ab, und sie führt ihn damit in gewissem Sinne dazu, sich den anderen Bewohnern der Hafenstadt zuzuwenden und nebenan eine eigene Gemeinde zu gründen, nun aus Juden und Griechen. Zwar geht die Darstellung der Vorgänge in ihrer in Apg 18 vorliegenden Form auf Lukas zurück. Ungeachtet dessen hat er nach allgemeiner Auffassung in diesem Kapitel eine bemerkenswerte Anzahl alter Nachrichten verarbeitet, sodass das von

ihm gezeichnete Bild trotz eines gewissen Schematismus im Wesentlichen als verlässlich gelten kann.³⁷

Dennoch sind die Verhältnisse noch einmal komplizierter, als es im ersten Moment scheint. Korinth erhält gegen Ende der Zeit des Apostels in der Stadt einen neuen römischen Gouverneur. Die alteingesessene jüdische Gemeinde der Stadt sieht ihre Stunde gekommen. Man zieht den Störfried Paulus vor den Richtstuhl und klagt ihn vor dem neuen Statthalter an, er lehre die Leute über Gott »dem Gesetz zuwider« (Apg 18,13). Doch der Römer antwortet in schöner politischer Weisheit: Regelt eure inneren Streitigkeiten selber. Den Enttäuschten bleibt nach Darstellung des Lukas nichts anderes übrig, als ihren Frust dadurch abzubauen, dass sie sich ihren neuen Synagogenvorsteher vornehmen, vielleicht deshalb, weil er die Sache ihrer Auffassung nach nicht gut genug vorgebracht hat – das Ganze spielt schließlich in der Levante.³⁸ Für den Statthalter Gallio gehört der Apostel damit eindeutig ins Judentum hinein und für Lukas, der dem Römer hier vielleicht ein wenig mit seiner Feder nachgeholfen hat, anscheinend ebenfalls.³⁹ Die alteingesessene Gemeinde in Korinth hingegen wird wohl anderer Auffassung gewesen sein. Eine konkurrierende Gemeinde aus einer eher kleinen Gruppe von Juden und einer sehr viel größeren und wachsenden heidnischen Gruppe, die nicht »Gottesfürchtige« mit Gaststatus, sondern Vollmitglieder der Gemeinde waren, ohne auf die jüdische Lebensweise verpflichtet zu werden – wie sollte dies zumindest mit der religionsrechtlichen Seite der Tradition vereinbar sein?

³⁷ Siehe dazu z.B. Jervell, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 11), 463f.; Roloff, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 19), 271f.

³⁸ In den Kommentaren wird die Gewaltanwendung in der Regel auf eine plötzlich vorhandene »Menge« zurückgeführt. Diese Deutung ist auch aus folgendem Grund unwahrscheinlich: Lukas will Gallio als rechtlich gesinnten Statthalter darstellen, was er völlig unterlaufen hätte, wenn er ihn hätte dulden lassen, dass vor seinem Richtstuhl der Vorsteher der Synagoge vom Mob geschlagen wird. Wenn sich die eigenen Leute des Vorstehers an ihm vergreifen, kann das für Lukas hingegen – wie die abgewiesene Anklage – unter interne jüdische Streitigkeiten fallen. Zu diesem Verständnis s. auch, wenn auch mit etwas anderer Begründung, Sherwin-White, *Society* (s. Anm. 4), 103f.

³⁹ Sicher mit Recht wird in den Kommentaren in der Regel hervorgehoben, dass Lukas in der Gallio-Szene ein förderungswürdiges Modell für den Umgang der staatlichen Behörden mit dem werdenden Christentum sieht. Vgl. etwa E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 7., durchges. u. verb. Aufl. Göttingen 1977, 519f.; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, 2., verb. Aufl. Tübingen 1972, 116. Ungeachtet dessen ist die Szene historisch kompatibel. Siehe dazu Sherman-White, *Society* (s. Anm. 4), 99–107, und R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, 185–189.

Es gab und gibt mithin allem Anschein nach bereits in dieser frühen Zeit verschiedene Perspektiven auf die Frage, ob Paulus noch in das Judentum hineingehöre oder sich bereits aus ihm herausbewegt habe. Und es scheint, als seien diese verschiedenen Perspektiven durchaus nicht unbegründet. Wie verhält es sich mit Paulus selbst?

6. Zum Selbstverständnis des Paulus und seiner Gemeinden

Paulus hat nach der Darstellung des Lukas in Apg 18 in Korinth im Hause des Titius Justus gewissermaßen seine eigene Synagoge oder besser seine eigene Kirche aufgemacht. Ebenso hat er auch auf der Ebene eher abstrakter theologischer Aussagen ein klares Bewusstsein von dem, was ihn mit seiner Botschaft von beiden, von Juden und Heiden oder Griechen, unterscheidet. Besonders deutlich kommt dies im 1. Brief an die damit erneut in den Blick genommene Gemeinde in Korinth zum Ausdruck. Dort, in den ersten Kapiteln, entfaltet er thematisch das Wort vom Kreuz, das Zentrum seiner Botschaft. Denn zwar kommt Paulus von jener Grunderfahrung her, die man mit der Osterbotschaft umschreiben kann: Er – Jesus Christus – ist wahrhaftig auferweckt. Aber im Unterschied zu manchen Korinthern hat diese Botschaft den Apostel nicht dahin geführt, vor den Hässlichkeiten dieser Welt und damit auch vor dem schändlich Gehenkten die Augen zu verschließen. Vielmehr hat ihm die Gewissheit »Er lebt« die Augen geöffnet gerade für den Gekreuzigten. Sie hat ihn den schmählich Gehängten neu sehen gelehrt: Nicht verflucht um seiner selbst willen, wie Paulus wohl einst mit einem Wort aus dem 5. Buch Mose (21,23) selber gedacht hat⁴⁰, sondern verflucht um anderer, »um unseretwillen« und darum ein Segen (Gal 3,13f.). Weil er mit seiner offenkundig gescheiterten, von Leid und Tod gezeichneten Existenz ein Segen ist, darum auch ein Grund der Hoffnung für die, die von Leid und Tod gezeichnet sind. In diesem Sinne kann Paulus jenen Korinthern, die anscheinend mehr an Glanz und Glorie als an den lumpigen Genossen in der Gemeinde interessiert sind, ins Gedächtnis rufen: »Ich habe unter euch nichts zu wissen behauptet als Christus und diesen als Gekreuzigten« (1 Kor 2,2). Dort, wo dieser Gekreuzigte

⁴⁰ Siehe dazu G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 133–135; J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and its Significance for the Character of Christianity*, Philadelphia 1991, 120.123.304, Anm. 29. Die Ausführungen bleiben wichtig, auch wenn man Dunns Beschränkung der Deutung von Gal 3,13f. allein auf die Völker/Heiden nicht teilt.

verkündigt wird, wo also das Wort vom Kreuz laut wird, gilt nach dem Apostel grundsätzlich und auch im Sinne der Erfahrung (1 Kor 1,18-24):

»(18) Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verlorengehen; uns aber, die wir gerettet werden, ist es die Kraft Gottes ... (22) Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, (23) wir aber verkündigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; (24) denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, verkündigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.«

Es scheint so, als würde sich hier abzeichnen, dass die Christen ein drittes Geschlecht oder Volk neben oder nach Juden und Heiden sind, wie man in der Alten Kirche gesagt hat.⁴¹ Bezeichnenderweise verwendet Paulus allerdings nicht den entsprechenden griechischen Begriff (*genos*) wie in der Rede von seinem, dem jüdischen »Volk« in Gal 1,14, um die neue Größe aus Juden und Heiden zu bezeichnen. Vielmehr wählt er einen Begriff *sui generis*, wie am deutlichsten die Aufforderung 1 Kor 10,32 zeigt: »Erregt keinen Anstoß – weder bei Juden noch bei Griechen noch auch bei der Gemeinde Gottes!⁴² Auch wenn es sich bei der »Gemeinde Gottes« (*hē ekklēsia tou theou*) ihrem Selbstverständnis nach um eine Gemeinschaft in, doch – johanneisch gesprochen – nicht von dieser Welt handelt, so ist sie gerade anhand der beiden Korintherbriefe als eine klar konturierte und deutlich abgegrenzte eigene Erscheinung erkennbar. Wenn sie bereits in

⁴¹ Siehe hierzu A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildende [sic!] Kunst und Weltgestaltung, Gütersloh 1950, 266f., und außer den dort genannten Belegen auch die Rede vom *genos tōn Christianōn*, dem »Volk der Christen«, in MartPol 3,2.

⁴² Vgl. hierzu Oepke, Gottesvolk (s. Anm. 41): Er sieht »die spätere Idee des »dritten Geschlechts« in 1 Kor 10,32 »schon beinahe erreicht« (200), bzw. – ohne Einschränkung – wie in Joh 4,21ff. »erreicht« (266). Vgl. auch J. Roloff, Art. *ekklēsia*, in: EWNT 1 (1980) 998–1011: »Aus dem Zshg. ergibt sich, daß hier nicht nur an die Ortsgemeinde, sondern an die heilsgeschichtlich neben Juden und Griechen stehende dritte umfassende Menschengruppe, das endzeitliche Gottesvolk, die Kirche, gedacht sein muß« (1005). Ohne Bezug auf Oepke und die oben genannten Paulusstellen spricht auch E. P. Sanders (Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983, 178f.) davon, dass Paulus die Kirche als »third entity« gesehen habe (»supported by his practice, against his own conscious intention«). Ähnlich, wenn auch in gewisser Abgrenzung von Sanders, Segal, Paul (s. Anm. 10), 263f. Zur »Ekklesia aus Juden und Heiden als endzeitlichem Gottesvolk nach dem 1. Korintherbrief« s. auch W. Kraus, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, Tübingen 1996, 156–196. Er bezieht 1 Kor 10,32 nicht mit ein, betont jedoch mit Recht die Bedeutung von 1 Kor 1,18–31 (164–167).

dieser frühen Zeit und vornehmlich aufgrund des paulinischen Wirkens eine unverwechselbare Größe mit der Bezeichnung als »(endzeitliche, messianische) Gemeinde Gottes« bildet, dann wird man auch mit Blick auf Paulus, seine Botschaft und sein Wirken, urteilen müssen: Sie sind in der Tat ein Trennungsgrund zwischen christlicher Gemeinde und jüdischem Volk, so sehr sie auch zugleich vorher getrennte Gemeinschaften zu einer Einheit zusammenschließen, wie zumindest partiell Juden und Griechen, und damit Einheit stiften.

Diese Grundlinien bedürfen freilich einer wesentlichen Ergänzung.⁴³ Paulus gebraucht die Begriffe »Jude« (*Ioudaios*), »Judentum« (*Ioudaïsmos*), »jüdisch leben« (*Ioudaïkōs zēn*) und »jüdische Lebensweise übernehmen« (*ioudaïzein*) in der Regel, um jüdische Existenz zu bezeichnen, vor allem soweit sie als solche für Außenstehende erkennbar ist. Darunter fällt pars pro toto die Beschneidung und aufs Ganze gesehen die gesamte Welt der Halacha, des zu praktizierenden Religionsrechts.⁴⁴ Zu dieser Welt hat sich für Paulus mit seiner Zugehörigkeit zur messianischen »Gemeinde Gottes« eine erhebliche Distanz ergeben, die er umso stärker betont, je mehr er Grund zum Verdacht hat, Glieder seiner Gemeinde sollten auf wesentliche Teile der Halacha als Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Volk Gottes bzw. zur »Gemeinde Gottes« verpflichtet werden. Diese Distanz zeigt sich etwa darin, dass er »von meinem Wandel einst im Judentum« (Gal 1,13) spricht, so als sei seine jüdische Existenz eine weit zurückliegende und überwundene Lebensphase, und dass er sein missionarisches Wirken mit der auffallenden Aussage umschreibt: »Ich bin den Juden ein Jude gewor-

⁴³ Ältere und neuere Literatur zu den im Folgenden berührten oder erläuterten Begriffen und eine ausführliche Diskussion findet sich bei P.T. Gadenz, *Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ekklesiology in Romans 9-11*, Tübingen 2009, 64-84.

⁴⁴ Sie lässt sich freilich recht verstanden nicht von ihrer Binnenseite abtrennen, wenn anders z.B. der gesamte Bereich etwa des Gottesdienstes (Segen, Lob und Dank) von der Halacha erfasst wird. Siehe zum Ganzen die ausführliche Erläuterung der oben genannten Stellen, vor allem des Begriffes *Ioudaïsmos* bei Paulus, in dem Beitrag des Verfassers: Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegnern und Geschichte in Galater 1-2, in: Ders., *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 116-160: 153-157, dort in Aufnahme und Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Y. Amir, *Der Begriff Ioudaïsmos - zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums* (1969), in: Ders., *Studien zum antiken Judentum*, Frankfurt a.M. u.a., 101-113.

den ...« (1 Kor 9,20), so als sei er es sonst nicht.⁴⁵ In den erwähnten kritischen Situationen kann er sich mehr noch bis hin zur heftigen, schmähen- den Absage an seine religiöse Vergangenheit steigern.⁴⁶ Eine gewisse Dis- tanzierung liegt sodann auch vor, wenn Paulus wie selbstverständlich mit der auf ihn überkommenen jüdischen Sicht festhalten kann: »Wir, die wir von Hause aus (*physei*) Juden und nicht Sünder aus den Völkern sind ...« (Gal 2,15), und doch unmissverständlich darauf besteht, dass es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen gibt, weil alle gesündigt haben, bzw. unter der Herrschaft der Sünde sind (Röm 3,9.23; vgl. Gal 3,19-29). Paulus unterstreicht diese Unterschiedslosigkeit insbesondere im Römer- brief.⁴⁷ Zugleich konnotiert er den Begriff *Ioudaios* gerade in diesem Schreiben positiv: Mehrfach hebt er den Vorrang (»zuerst«, *prōton*) des oder der Juden in Gnade und Gericht hervor (Röm 1,16; 2,9f.), sodann ent- faltet er in Röm 2,17-29, wer der »wahre Jude« sei, fragt anschließend in 3,1f., was nun »das Plus des Juden oder der Nutzen der Beschneidung« sei, und antwortet: »Viel in jeder Hinsicht«, nämlich angesichts der Gabe der verheißungsschweren Worte Gottes.

Die sich hier andeutende Gegenbewegung zu einer nivellierenden Verwendung des Begriffs *Ioudaios* findet ihren nachhaltigsten Ausdruck in Röm 9-11 und dem dort begegnenden Gebrauch der Begriffe »Israel« und »Israeliten«. Zwar kann Paulus sich zu Beginn dieser drei Kapitel dahingeh- end äußern, nicht alle, die aus Israel stammten, seien Israel (9,6), und später auf dieser Linie und, wie es scheint, stärker verallgemeinernd her- vorheben, dass »Israel, obwohl es nach dem Gesetz der Gerechtigkeit ge- trachtet« habe, »nicht zum Gesetz gelangt« sei (9,31). Entscheidend bleibt jedoch das alles beherrschende Vorzeichen, das er in Röm 9,4f. gesetzt hat, indem er seine »leiblichen« Volksgenossen (*syggeneis*) ohne Einschränkung als »Israeliten« bezeichnet hat, die mit einer Fülle von Gaben bedacht wor- den seien. Denn dieses Vorzeichen wird gerade dort in seinem Gewicht zur Geltung gebracht, wo Paulus in Röm 11 die Fäden seiner lehrhaften Aus- führungen zusammenzieht:

⁴⁵ Siehe zu dieser Stelle jetzt D.J. Rudolph, *A Jew to the Jews: Jewish Contours and Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-23*, Tübingen 2011.

⁴⁶ Vgl. oben, 30.34, zu Phil 3.

⁴⁷ Siehe die Feststellung *ou gar estin diastolē* in Röm 3,22 und ihre Wiederaufnah- me in Röm 10,12 sowie von den einschlägigen Sachzusammenhängen besonders Röm 11,30-32.

- Keine Verstoßung des Gottesvolkes, so wahr Paulus und die anderen Berufenen aus den Juden (vgl. Röm 9,24) Israeliten, der gerettete endzeitliche Rest, sind (11,1-6);
- die Übrigen aus Israel aber nicht aufgegeben, sondern zeitweise betäubt, auf dass durch ihr Nein das Evangelium zu den Völkern komme (11,7-12);
- schließlich, nach diesem erbarmenden Akt, das Erbarmen über ganz Israel, nicht nur den über den heiligen Rest, sondern auch über die Übrigen (11,25-27).

Zu den unverrückbaren Orientierungspunkten dieser Kapitel gehört, dass Paulus an keiner Stelle den Würdenamen »Israel« auf eine nichtjüdische Größe überträgt, vielmehr – in der angezeigten heilsgeschichtlichen Staffe- lung – stets dem jüdischen Volk vorbehält.⁴⁸ Paulus wahrt mithin in diesen Kapiteln von Anfang bis Ende die Israeldignität⁴⁹ der ethnischen Größe, die sein Volk darstellt⁵⁰. Missionsgeschichtlich und religionssoziologisch be- trachtet hat er zwar in nennenswertem Maße zur Trennung der entstehen- den christlichen Gemeinschaft, der *ekklesia* Gottes, von der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft beigetragen. Theologisch gesehen, d.h.

⁴⁸ Umstritten ist bekanntlich angesichts von Gal 6,16 (»Friede und Erbarmen über sie und über das Israel Gottes«), ob Paulus diese Linie auch außerhalb des Römer- briefes durchgehalten hat. Vgl. die Diskussion (mit überzeugend begründetem po- sitivem Resultat) bei P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, 74–84. Er weist u.a. darauf hin, dass eine Identifizierung von Kirche und Is- rael erst hundert Jahre nach Paulus begegnet. Vgl. zuletzt auch C. Zimmermann, *Kirche und Israel Gottes im Galaterbrief*, in: *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum*. 50-FS Institut Kirche und Judentum. Hrsg. v. M. Witte/T. Pilger, Leipzig 2012, 121–140: 130–138 (mit weiterer neuerer Literatur in diesem Sinne, unter der allerdings Richardson nicht mehr er- scheint).

⁴⁹ Der Begriff ist gewählt in Anlehnung an Daniela Kranemann, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete*, Altenberge 2001. Sie nimmt ihrerseits auf einen alten Gebetstext in der Osternachtliturgie Bezug. Vgl. ihre Erläuterungen ebd., 11–13.

⁵⁰ Siehe zur oben zusammengefassten Deutung von Röm 9–11 den Beitrag: Römer 9–11 als Schibboleth christlicher Theologie, unten, 515–538, und aus jüngerer Zeit etwa Gadenz, *Called* (s. Anm. 43), Kap. 4 und die Zusammenfassung 325–328. Gegenüber seiner (und anderer Exegeten) These, die Rettung von ganz Israel schließe die Einsammlung der zwölf Stämme Israels ein, die verlorenen zehn Stämme ein- geschlossen (298–303), scheint jedoch Zurückhaltung angebracht. Wie hätte ir- gendeiner seiner heidnischen Leser angesichts der tatsächlichen Textlage darauf kommen sollen? Vgl. zu Gadenz auch die Ausführungen in dem genannten Aufsatz über Röm 9–11, unten, 521, Anm. 10.

der Entfaltung seines Evangeliums gemäß, bleibt das jüdische Volk jedoch von Anfang bis Ende Israel, verheißungstheologisch der *ekklesia* vorgeordnet und am Ende der Tage als Gottes erste und zugleich letzte Liebe⁵¹ eingeholt zum Lobe des Schöpfers an der Seite der Völker⁵². Bis dahin gilt es, die bleibende Differenz zwischen Juden und Christen geschwisterlich zu leben. Dazu gehört die Anerkennung, dass es für Erstere in Auslegung von Ps 29,11 die Tora ist, durch die Gott seinem Volk Kraft gibt, für Letztere hingegen das Evangelium (Röm 1,16) oder das Wort vom Kreuz (1 Kor 1,18–25), und ebenso gehört dazu die Wahrnehmung, dass ungeachtet dieser verschiedenen Kraftquellen und trotz aller Kritik an einer bestimmten Erwartungshaltung gegenüber der Tora auch für Paulus das Gesetz am Ende »geistlich« bleibt (Röm 7,14) und das Gebot »heilig, gerecht und gut« (Röm 7,12).

7. Ausblick

Denen, die die Epistel des Apostels an die Römer wie seine Briefe insgesamt nach zweitausend Jahren neu lesen, erwächst aus den zuletzt entfalteten Zusammenhängen die Aufgabe, die so oft geleugnete Israeldignität des jüdischen Volkes neu zu buchstabieren und auf diese Weise, im Wandel der Zeiten, jener Verbindung zwischen *ekklesia* und Israel, dem jüdischen Volk, theologisch Rechnung zu tragen, die Paulus als Jude, Israelit und Völkermissionar ungeachtet aller Spannungen wie kein anderer gewahrt hat.⁵³ Die Kirchen – die katholische ebenso wie die evangelischen – haben in den letzten Jahrzehnten in diesem Sinne vor allem an dem Kapitel Röm 11 von Neuem gelernt: Die Gewissheit, dass Gott dem jüdischen Volk zugewandt bleibt, obwohl es Nein zum Evangelium sagt, die Gewissheit mithin seiner – aus der Treue Gottes resultierenden – bleibenden Er-

⁵¹ Die Rede von Israel als »Gottes erste[r] Liebe« ist angelehnt an den gleichnamigen Buchtitel von F. Heer, Berlin 1986 (Untertitel: Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte).

⁵² Vgl. die entsprechende Vorausdarstellung in der jetzigen Gemeinde in Röm 15,7–13 und dazu die Ausführungen des Verfassers in: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982, 100.

⁵³ Vgl. in einem weiteren Sinne Davies, Paul (s. Anm. 18), 730: »To Jews and Jewish Christians he doubtless appeared as an apostate from Judaism, but he himself thought of himself as a Hebrew of the Hebrews. He bestrode Judaism and Christianity as a colossus, and he, like Jesus, belongs to the history of his own people.«

wählung, ist Teil des christlichen Glaubens.⁵⁴ So steht Paulus einem neuen Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht im Weg, vielmehr hat er es im Gegenteil entscheidend ermöglicht. Freilich bleibt die Frage, ob die entsprechenden kirchlichen Erklärungen am Ende eine Pflichtübung nach der Zeit des Schreckens und Versagens waren oder bis ins dritte, vierte und zehnte Glied hineinreichen und nicht zuletzt auch von den theologischen Fakultäten aufgenommen werden. Erst dann wird man von einem bewährten neuen Verhältnis auf der Grundlage des Evangeliums sprechen können.

⁵⁴ Vgl. dazu P. von der Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin 1994, 18.

2. DIE APOLOGIE DES PAULINISCHEN APOSTOLATS IN I KOR 15,1-II*

1. Exegetische Übereinstimmungen und Divergenzen

Seit Karl Holl¹ und Adolf von Harnack² vor fünfzig Jahren die neuere Diskussion über den Abschnitt 1 Kor 15,1-11 eröffneten, hat die nachfolgende intensive Beschäftigung mit diesem Text, den Paulus selbst zu den grundlegenden Aussagen der Verkündigung rechnet, eine umfangreiche Literatur hervorgebracht.³ Uneingeschränkte Übereinstimmung herrscht dabei unter den Exegeten nur in dem, was der Apostel selber in V. 3a feststellt, dass er nämlich im Folgenden Tradition zitiert. Im Übrigen sind fast alle Fragen, die der Abschnitt selbst aufgibt oder die man mit Recht oder Willkür an ihn richten kann, kontrovers. Nur in wenigen Punkten lässt sich von einem weitreichenden Konsensus der Ausleger sprechen. Zu ihnen gehört die Frage der Abgrenzung der Tradition. Die Mehrzahl der Exegeten

* Nachstehender Beitrag wurde im Januar 1973 im Rahmen des Habilitationscolloquiums mit der Theologischen Fakultät in Göttingen vorgetragen. Zuerst in ZNW 64 (1973) 245-262 erschienen und 1986 in EuT 131-149 nachgedruckt, ist er hier um zwei Literaturhinweise (s. Anm. 67) und die Zwischentitel ergänzt sowie geringfügig stilistisch und technisch redigiert.

¹ K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. In Verb. m. U. Luck hrsg. v. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 144-178.

² A. von Harnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1. Kor. 15,3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus, SAB, philos.-histor. Kl. 1922, 62-80.

³ Vgl. die Literatur bei H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 295.300 zu V. 1-11 insgesamt sowie insbesondere zu V. 3b-5. Zu ergänzen sind die Beiträge von Stuhlmacher (s. Anm. 4), Schütz (s. Anm. 10), Spörlein (s. Anm. 4) und Fuller (s. Anm. 45).

teilt das Urteil, dass die vom Apostel zitierte Überlieferung in V. 5 endet und dass die beiden folgenden Verse, ob sie nun noch eigenständige Überlieferungselemente enthalten oder nicht, von Paulus ad hoc hinzugefügt sind. Indizien zugunsten dieser Entscheidung sind vornehmlich der Bruch in der Satzkonstruktion V. 6 und das Zurücktreten unpaulinischer Terminologie, wie sie gehäuft in V. 3b-5 begegnet.⁴ In der Tat sind diese Indizien so stark, dass man von einem einigermaßen gesicherten Ergebnis der Exegese sprechen kann. Als ungelöst sind jedoch die sich sofort anschließenden Fragen zu betrachten: Warum führt der Apostel die Reihe der Zeugen fort, denen der Auferstandene erschienen ist (V. 6-8), und warum kommt er im Anschluss daran auf sich und seinen Apostolat zu sprechen (V. 9f.)?

Bereits Karl Barth hat 1924 nachgewiesen, dass die Zeugenreihe deshalb nicht im Sinne eines historischen Beweises für die Auferstehung Christi angeführt sein könne, weil die Korinther diese überhaupt nicht bestritten.⁵ Gleichwohl zählt die u.a. von Rudolf Bultmann wiederholt vertretene Beweisthese nach wie vor eine große Anhängerschaft.⁶ Umgekehrt haben diejenigen, die dieser Auffassung im Gefolge Barths mit Recht entgegengetreten sind, m.E. bisher keine überzeugende andere Erklärung für die Reihe vorgebracht. Die zu beobachtenden Diskrepanzen in der Auffassung der Apostolatsaussagen in V. 9f. aber hängen unmittelbar mit den

⁴ Vgl. dazu von Harnack, Verklärungsgeschichte (s. Anm. 2), 63; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ¹1967, 95f.; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen ²1963, 113; G. Klein, Die zwölf Apostel, Göttingen 1961, 39 mit Anm. 160; B. Spörlein, Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1. Kor 15, Regensburg 1971, 43ff. Anders P. Stuhlmacher (Das paulinische Evangelium I, Göttingen 1968, 266ff.), der V. 6a.7 zur Paradosis V. 3b-5 hinzurechnet. Seine Verweise auf *epanō* als Hapaxlegomenon bei Paulus und auf den Unterschied im Gebrauch von *ephapax* in V. 6 (»auf einmal«) gegenüber Röm 6,10 (»ein für allemal«) sind zwar bedenkenswert und lassen die vorsichtige Erwägung zu, V. 6a könnte eine vorformulierte Notiz darstellen. Gegenüber der Behauptung eines vorpaulinischen Zusammenhangs von V. 3b-5 und V. 6a gilt es jedoch besonders die Überlegung Harnacks (65) in Erinnerung zu rufen, dass Paulus »es doch nicht nötig gehabt [hätte], *viernal hoti* zu wiederholen (selbst bei *etaphē*), wenn es ihm nicht ein Anliegen gewesen wäre, die alte formelhafte Überlieferung innerhalb seiner Darlegung zu markieren und zu konservieren« (Hervorhebung von A.v.H.). Zu V. 7 s. unten, 64f.

⁵ K. Barth, Die Auferstehung der Toten, München 1924, 81.

⁶ R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten« (1926), in: Ders., Glauben und Verstehen. Ges. Aufs. I, Tübingen ¹1958, 38-64: 54; Ders., Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I. Hrsg. v. H.-W. Bartsch, Hamburg-Bergstedt ³1967, 15-53: 44f.; Ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ³1958, 305.

verschiedenen Interpretationen der Zeugenreihe zusammen: Die Exegeten, die die Auffassung vertreten, die Reihe sei als Beweis für die Auferstehung Christi gemeint, ordnen die Aussagen als Exkurs ein und vermögen sie nicht überzeugend im Zusammenhang zu motivieren.⁷ Die Kontrahenten jener Interpretation aber sind durchweg mehr oder weniger darum bemüht, die Brisanz der Apostolatsaussagen herunterzuspielen. Davon wird sofort näher zu handeln sein.

Zunächst gilt es, die weitergreifende Bedeutung dieser beiden Fragen nach dem Sinn der Zeugenreihe und der Apostolatsaussagen zu skizzieren. Sie scheinen von entscheidendem Gewicht für die Beantwortung der Frage zu sein, welche Funktion der ganze Abschnitt 1 Kor 15,1-11 für die in V. 12-58 nachfolgende Erörterung des Problems der Auferstehung der Toten hat. Gewiss trifft die durch V. 1f. und vor allem durch V. 11 nahegelegte Auffassung zu, Paulus führe die Überlieferung an, um die Korinther zu Beginn an die gemeinsame Basis des Kerygmas zu erinnern und um zu zeigen, dass sein Evangelium mit dem von den Anderen verkündigten identisch ist.⁸ Aber dies können nur Teilaspekte sein. Denn wäre dies der einzige Zweck der Grundlegung V. 1-11, so hätte Paulus seinen Schlusstrich von V. 11 bereits nach V. 5 unter die Paradosis setzen können, oder aber, sofern man V. 6-8 als Erweiterung der Paradosis ansehen will, nach V. 8. Außerdem reicht der alleinige Rückbezug auf das tradierte Kerygma deshalb nicht aus, weil eben die in Korinth bekannte und anerkannte Tradition es offenbar nicht hat verhindern können, dass die Korinther zu abwegigen Auffassungen in der Auferstehungsfrage gekommen sind.

So muss der Abschnitt noch einem anderen Zweck dienen als jenem allgemeinen der Vergewisserung der gemeinsamen Tradition bzw. des grundlegenden Evangeliums. Die Klärung der Funktion von V. 6-10 müsste der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage sein.

⁷ Siehe z.B. Klein, *Apostel* (s. Anm. 4), 40; U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15,1-11*, in: *Dogma und Denkstrukturen. 60-FS E. Schlink. Hrsg. v. W. Joest/W. Pannenberg*, Göttingen 1963, 56-95: 64.

⁸ So z.B. Barth, *Auferstehung* (s. Anm. 5), 83; E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15,1-11*, in: *ThZ 11* (1955) 401-419: 408f.; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966, 92; J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 186.

2. Ein anderer Zugang

Kennzeichnend für die Auslegung der Exegeten, die das Verständnis ablehnen, die Zeugenreihe sei als Beweis für die Auferstehung Christi gedacht, ist das Bestreben, V. 6–8 und V. 9f. von der Abhandlung über die Auferstehung der Toten in V. 12ff. her zu interpretieren. Der am besten begründete Vorstoß in diese Richtung ist von Hans Conzelmann⁹ und seinem Schüler Gottfried Brakemeier¹⁰ unternommen worden. Beider Positionen stimmen bei allen Unterschieden in Einzelfragen im Wesentlichen überein und können deshalb hier weitgehend zusammengefasst werden. Zeugenreihe und Apostolatsaussagen werden jeweils auf das entscheidende Interesse des Apostels in 1 Kor 15 bezogen, auf das Bestreben, gegenüber dem korinthischen Enthusiasmus die Distanz zwischen den Christen und dem Auferstandenen auszuarbeiten. Bei der Zeugenreihe liege der Akzent auf deren Abschluss, durch den die Auferstehung Christi als Datum betont werde, das »in bestimmter Hinsicht Vergangenheit werden« könne und schon geworden sei.¹¹ Die Reihe begründe damit das Wort *aparchē* in V. 20.23.¹² Mit den Apostolatsaussagen aber zeige Paulus an seiner Person, »was ›seit Ostern‹ gilt: Gottes Gnade als einzige Möglichkeit der Exis-

⁹ Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 303ff.

¹⁰ G. Brakemeier, Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Auferstehungsleugnern in Korinth, Ev.-theol. Diss. Göttingen 1968, 29ff. Weitere Vertreter dieses methodischen Ansatzes sind H.-W. Bartsch, Die Argumentation des Paulus in I Kor 15 3–11, in: ZNW 55 (1964) 261–274; Güttgemanns, Apostel (s. Anm. 8), 53f., und J.H. Schütz, Apostolic Authority and the Control of Tradition: I Cor. XV, in: NTS 15 (1968/69) 439–457. Die Grenzen dieser Interpretationen sind schnell bezeichnet: Bartsch vermag nur deshalb in V. 1–11 (V. 6) einen konkreten Bezug auf die Auseinandersetzung über die Totenauferstehung herzustellen, weil er de facto voraussetzt, die Korinther hätten behauptet, sie stürben nicht mehr im physischen Sinne. Davon kann aber angesichts V. 29 keine Rede sein. Güttgemanns' Versuch, von einer genauen Bestimmung der in V. 12ff. vorausgesetzten Kontroverse her die Verse 1–11 verständlich zu machen, überzeugt u.a. deshalb nicht, weil die einzige für seine Deutung notwendige Annahme darin besteht, dass (nicht aber worin) Paulus und die Korinther in der Auferstehungsfrage uneins waren. Dieser Punkt aber ist nie strittig gewesen. Vgl. zu Güttgemanns auch unten, Anm. 23. Schütz' Versuch schließlich scheitert an der Unhaltbarkeit seiner Behauptung, Paulus zitiere in V. 13–19 wörtlich die (auf die Paradosis anspielende) Argumentation der Korinther. Immerhin kommt Schütz von seiner abwegigen Annahme her zu der richtigen Erkenntnis, dass es in V. 1–11 um das Verhältnis von apostolischer Autorität und Tradition geht. Vgl. unten, Anm. 64.

¹¹ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 31.

¹² Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 33.

tenz«¹³, und zwar Gottes Gnade, »die sub specie contrarii erscheint«¹⁴. Damit aber sei die Auferstehung Christi erneut als »vergangenes Ereignis« festgehalten und jeder »direkte Zugang zum Auferstandenen« in der Gegenwart verwehrt.¹⁵

Diese Auslegung von 1 Kor 15,1-11 auf dem Hintergrund von V. 12ff. beeindruckt sowohl durch ihre Geschlossenheit als auch dadurch, dass sie durchweg von paulinischen Gedanken bestimmt und nicht durch weitreichende Hypothesen belastet ist. Wenn sich trotzdem Zweifel ergeben, ob die hier erhobenen paulinischen Aussagen tatsächlich in diesem Abschnitt von Paulus als Korrektiv intendiert sind, so vor allem aus dem bereits gestreiften Eindruck, dass in dieser Deutung dem polemisch-apologetischen Ton der Apostolatsaussagen zu wenig Rechnung getragen wird. In der Aussage von Conzelmann bleibt es bei der reinen Frage: »Wieweit steckt darin [sc. in V. 9] aktuelle Polemik?«¹⁶ Brakemeier bestreitet einerseits, dass Paulus in V. 8-10 eine Apologie seines Apostolats vortrage. Er bejaht andererseits jedoch, dass Paulus in V. 8 mit dem Begriff *ektrōma* ein Schimpfwort der Gegner aufnehme, und stellt fest, diese Beschimpfung habe den Vorwurf enthalten, Paulus sei »als Apostel nicht annehmbar und nicht legitimiert, diesen Titel zu tragen«.¹⁷ Allein schon diese Annahme, Paulus wolle seinen Apostolat nicht verteidigen, wenn er jenen Begriff und die mit ihm verbundene Bestreitung seines Apostolats aufnehme, erscheint jedoch höchst unwahrscheinlich. Darüber hinaus dürfte die Einschätzung der Aussagen als Apologie durch die scharfe Bemerkung: »Doch ich habe mehr gearbeitet als sie alle«, sichergestellt sein.¹⁸ Bemerkenswert ist schließlich, dass Brakemeier auch im Zusammenhang der Zeugenreihe eine Erwägung über den Schutz des paulinischen Apostolats gegen den möglichen Vorwurf seiner Sonderstellung vorträgt.¹⁹ Es könnte sich darin an-

¹³ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 39.

¹⁴ Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 306.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 307.

¹⁷ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 37f.

¹⁸ Vgl. Klein, Apostel (s. Anm. 4), 40.

¹⁹ Die Zeugenreihe wehrt nach Brakemeier (Auseinandersetzung [s. Anm. 10], 34) durch ihre Abgeschlossenheit zugleich »dem möglichen Vorwurf, er, Paulus, bringe ein anderes Evangelium, eine Theologie sehr subjektiver Prägung«. Sie trage so zur Durchsetzung seines Apostolats bei.

deuten, dass auch bereits die Zeugenreihe in engerem Zusammenhang mit den Apostolatsaussagen steht.

So scheinen die Ausführungen in 1 Kor 15,1-11, zumindest in V. 8-10, doch stärker von dem Problem des paulinischen Apostolats bewegt zu sein, als die referierte Interpretation des Abschnittes von V. 12ff. her einzuräumen vermag. Dies führt zu der Frage, ob der direkte Bezug der Verse 6-10 auf die konkrete Auferstehungskontroverse nicht doch ungeeignet ist, das Problem der Funktion der Verse zu lösen, und ob nicht vielmehr der Schlüssel zum Verständnis der Verse in ihnen selbst zu suchen ist.

Als indirekte Hinweise darauf mögen weiter folgende Beobachtungen gelten: Brakemeier notiert an einer Stelle, dass Paulus »erst mit V. 12 zur Sache« komme.²⁰ Dem entspricht die Bemerkung von Conzelmann über den Eindruck, den 1 Kor 15,1-11 hinterlässt, nämlich dass man bis V. 12 »eher auf eine Darlegung über die Tradition und den Apostolat gefaßt« sei.²¹ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der ganze Abschnitt von Ernst Bammel aufgrund dieses Eindrucks sogar dem vorangehenden Zusammenhang zugeordnet worden ist.²² Gewiss zu Unrecht, aber doch ein Zeichen für die mögliche relative Eigenständigkeit der Ausführungen im Verhältnis zu V. 12ff. Der Versuch, die strittigen Verse 6-10 ohne direkten Bezug auf die konkrete Auseinandersetzung in V. 12ff. zu interpretieren, wird schließlich durch die im Folgenden zu begründende Überzeugung motiviert, dass die Lösung der Frage nach der Funktion dieser Verse bereits in älteren Arbeiten angebahnt ist. Dass es sich dabei zum Teil um Untersuchungen handelt, in denen gerade mittels und zu V. 6ff. recht gewagte Theorien aufgestellt worden sind, erklärt vielleicht, warum die darin vorgelegten, zur Lösung des Problems beitragenden Beobachtungen nicht zur Geltung gekommen sind.

3. Zu Sinn und Funktion der *ektrōma*-Aussage

Wir wählen als Ausgangspunkt der weiteren Erörterung 1 Kor 15,8. Denn jede Deutung der Verse 6-10 wird sich an der Frage messen lassen müssen, ob sie diesen schwierigen Vers überzeugend zu erklären vermag. Der Satz verbindet die Zeugenreihe V. 6f. mit den folgenden Aussagen über den Apostolat. Paulus führt sich hier einerseits als letzten Zeugen an, an-

²⁰ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 19.

²¹ Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 293, Anm. 11.

²² Bammel, Herkunft (s. Anm. 8), 408.

dererseits aber nennt er mit der Bestimmung, Christus sei ihm *hōsperei tō ektrōmati* erschienen, einen Tatbestand, der ihn zu den in V. 9f. folgenden Erläuterungen veranlasst oder sie ihm ermöglicht. Es handelt sich also streng genommen um zwei Aussagen: Christus ist Paulus zuletzt und er ist ihm *hōsperei tō ektrōmati* erschienen. Denn dass diese Bestimmung nicht Auslegung von *eschaton pantōn* ist oder umgekehrt, liegt zutage: Der Rekurs auf die zeitliche Komponente in *ektrōma*, sofern man es als Frühgeburt übersetzt, führt zu einer Absurdität in der Argumentation.²³ Übersetzt man es aber deshalb mit Fehlgeburt oder Totgeburt, was es z.B. in der Septuaginta durchweg bedeutet²⁴, und hebt damit auf die Nichtigkeit des Geborenen ab, so ist die Wendung nicht mehr Interpretament der einleitenden zeitlichen Bestimmung. *hōsperei tō ektrōmati* ist also streng als vorgezogene Apposition zu *kamoi* auszulegen²⁵. Dabei wird durchaus noch zu fragen sein, weshalb Paulus diese Apposition so betont voranstellt. Der Grund, warum er sich im Hinblick auf die Begegnung mit dem Auferstandenen als Fehlgeburt bezeichnet, geht aus der Fortsetzung eindeutig hervor: Er hat die Gemeinde Gottes verfolgt. Aufgrund dieses Faktums nennt er sich den geringsten der Apostel und vermag sogar einzuräumen, er sei nicht befugt, Apostel zu heißen (V. 9).

Problematisch wird das Verständnis von *ektrōma* nur mehr durch die zuerst von Johannes Weiß vertretene und dann von der Mehrzahl der Exegeten geteilte Annahme, *ektrōma* sei ein Schimpfwort der Gegner des Apostels in Korinth.²⁶ Was hat es damit auf sich?

²³ Gegen Güttgemanns, Apostel (s. Anm. 8), 90 mit Anm. 196. Nach seiner Auffassung haben die Korinther mit dem (angeblichen) Schimpfwort *ektrōma* = Frühgeburt Paulus als »Außenseiter« in der Auferstehungslehre (= »erster Vertreter dieser Verkündigung«, 91, Anm. 203) deklassieren und ihm seinen Apostolat streitig machen wollen. Paulus wolle demgegenüber in V. 1–11 aufzeigen, dass er mit seiner Lehre in einer Reihe mit den Anderen stehe, und ergänze in V. 8: »ich bin dazu noch als letzter und erst nachträglich in die Reihe der Verkündiger hineingekommen. Nur in diesem Sinne bin ich tatsächlich ein »Außenseiter« (91). Von der kuriosen Gleichung Frühgeburt = Außenseiter einmal abgesehen, hätte Paulus den Korinthern dann entgegengehalten: Eine Frühgeburt bin ich nur im Sinne einer Spätgeburt (»nachträglich ... hineingekommen«). Vgl. hierzu schon von Harnack, Verklärungsgeschichte (s. Anm. 2), 72, Anm. 3: »An *ektrōma* als Frühgeburt kann nicht gedacht werden; denn dazu passt *eschaton* wie die Faust aufs Auge.«

²⁴ Num 12,12; Hi 3,16; Koh 6,3.

²⁵ Gegen Blank, Paulus (s. Anm. 8), 188 (u.a.). Er versteht die Wendung »als eine erklärende und verdeutlichende Apposition zu *eschaton de pantōn*«. Man würde dann wohl auch eher den Dativ *eschatō* erwarten.

²⁶ J. Weiß, Der erste Korintherbrief, Göttingen 91910, 352.

Als Begründung dieser These wird der Artikel vor *ektrōma* genannt, der hinweisende Kraft habe, also: »jene berüchtigte Fehlgeburt«. Nun hat zwar Gudmund Björck²⁷ – ihm folgen z.B. Blaß/Debrunner²⁸ – nachzuweisen versucht, dass »der Artikel nicht nur von einer syntaktischen Regel gefordert, sondern auch für den Sinn unentbehrlich« sei. Denn die Wendung würde ohne Artikel auf eine besondere Erscheinungsweise Christi Fehlgeburten gegenüber abheben (»wie wenn er einer Fehlgeburt erschienen wäre«), nicht aber auf eine wirkliche, wenn auch metaphorisch bezeichnete Eigenschaft des Paulus (»der ich sozusagen eine Fehlgeburt bin«). Aber diese These Björcks ist falsch, wie z.B. 1 Kor 7,25 und Hebr 12,5 zeigen: *gnomēn didōmi hōs ēlēēmenos* heißt, obwohl *ēlēēmenos* hier keinen Artikel trägt, »ich gebe eine Meinung ab als Begnadeter« und nicht »wie wenn ich einer wäre«. Und ebenso wird der Zuspruch der Schrift in Hebr 12,5 mit *hēmin hōs hyiois* nicht uns zuteil, »wie wenn wir Söhne wären«, sondern »als Söhnen«.²⁹ Der Artikel in der Bestimmung *hōsperei tō ektrōmati* bleibt also auffällig und ist nicht nur »ganz schwach betont«, wie Björck meint.³⁰ Allerdings ist der Rückschluss auf ein Schimpfwort nicht die einzige Deutungsmöglichkeit. Vielmehr bleibt als Alternative die Deutung bestehen, die die Kommentatoren dem Artikel vor der Entdeckung von Johannes Weiß gegeben haben. Das heißt, der Artikel »gibt dem Bilde eine Beziehung zu dem Vorausgehenden und benennt mithin P[au]l[us] als den, der

²⁷ G. Björck, Nochmals Paulus abortivus, in: CN 3 (1939) 3–8: 8.

²⁸ F. Blaß/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1965, § 433, Anm. 3 (geändert in der Bearbeitung von F. Rehkopf, 1975, § 453, Anm. 6).

²⁹ Vgl. weiter 1 Kor 3,1.10; 7,25; 2 Kor. 11,16, sodann bes. 2 Petr 1,19: Auch hier (*hōs amnou ... Christou*) ist *hōs* zur Einführung einer wirklichen, wenn auch metaphorisch ausgesagten Eigenschaft gebraucht. Im Übrigen gibt Björck (Nochmals [s. Anm. 27], 8) noch eine zweite Begründung für den Artikel: Er stehe (unbetont) gemäß der Regel, dass Appositionen zu Personalpronomina den Artikel führen (*hēmeis hoi Hellēnes*). Wie die angeführten Beispiele zeigen, in denen die (durch *hōs* eingeführten) Appositionen stets artikellos sind, ist jedoch auch diese Begründung nicht stichhaltig.

³⁰ Björck, Nochmals (s. Anm. 27), 8. Björcks Deutung (3ff.) von *ektrōma* als volkstümliche Redensart mit dem Sinn »Mißgeschöpf«, »Scheusal« gründet sich im Übrigen auf zu späte Belege. Hier liegt der Bezug auf LXX näher. Dasselbe gilt von der – dazu durch die Schimpfwort-These belasteten (s. im Folg.) – Interpretation von T. Boman, Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, Göttingen 1967, 236ff. Boman kommt zwar durch die (lateinischen!) abortivus-Belege (= »Zwerg« im physischen und geistigen Sinne) in neutestamentliche Zeit hinab, aber dadurch werden die griechischen Belege auch nicht älter.

im Verhältnis zu den vorher Genannten *das ektrōma* ist.«³¹ *hōsperei tō ektrōmati* ist entsprechend zu paraphrasieren: »[mir] gleichsam als der Fehlgeburt [unter den Aposteln]« bzw. – wie bereits Wilhelm M. L. de Wette formulierte – »[mir] gleichsam: der apostolischen Fehlgeburt.«³²

Diese Deutung scheint zwar näher zu liegen, da Paulus sich ja im Folgenden ausdrücklich mit den anderen Aposteln vergleicht. Doch fällt die Entscheidung, ob ein Schimpfwort vorliegt, erst mit der Klärung der weiteren Frage, ob Paulus mit dem Hinweis auf seine Verfolgertätigkeit in V. 9 ein Argument aufnimmt, das man in Korinth zur Bestreitung der Legitimität seines Apostolats vorgebracht hat. Diese Frage dürfte nur dann positiv zu beantworten sein, wenn sich V. 9 nicht als paulinisches Argument erweisen lässt.

In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, dass Paulus selbst es ist, der an zwei anderen Stellen seiner Briefe auf diesen Punkt seiner Vergangenheit zu sprechen kommt, in Gal 1 und Phil 3. Aufschlussreich ist besonders Gal 1. Hier antwortet Paulus in V. 12 – auf den entsprechenden Vorwurf der Galater –, er habe sein Evangelium von keinem Menschen empfangen, »sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi«. An diese Behauptung würden sich aufs Beste V. 15 und V. 16 als Erläuterung anschließen. Bevor Paulus aber diese positive Erklärung anfügt, zeichnet er ein krasses Bild seiner vorchristlichen Vergangenheit, in welchem die Verfolgertätigkeit als konsequenter Ausdruck seines Selbstverständnisses als überlieferungstreuer Jude gedeutet wird. In ähnlicher Weise und in verwandtem Zusammenhang dient in Phil 3,4ff. die Verfolgertätigkeit der Beschreibung seiner vorchristlichen, in stärkstem Gegensatz zur christlichen Gegenwart stehenden Vergangenheit. Die Funktion dieser Aussagen ist treffend von Josef Blank bestimmt: »Wenn also Paulus in Gal. 1,13f. wie in Phil. 3,4ff. seine jüdische Vergangenheit beschreibt, dann will er damit feststellen, dass der inzwischen eingetretene Wandel in gar keiner Weise seine eigene Leistung ist und von ihm selbst her auch gar nicht hätte geschehen können. Der mit Paulus geschehene Wandel vom Pharisäer zum Apostel Jesu Christi ist also selbst *ein positives Zeugnis-Moment* für die Nicht-Menschlichkeit seines Evangeliums«³³ und damit – wie zu ergänzen ist – seines Apostolats. Trägt man diesen Parallelen Rechnung und be-

³¹ P. Bachmann, Der erste Brief an die Korinther, Leipzig 1905, 437 (Hervorhebung von P.B.).

³² W.M.L. de Wette, Kurze Erklärung der Briefe an die Corinther, Leipzig ³1855, 142.

³³ Blank, Paulus (s. Anm. 8), 222 (Hervorhebung von J.B.).

denkt weiter, dass Paulus sonst nirgends seine Vergangenheit zum Vorwurf gemacht worden ist, so drängt sich die Annahme auf, dass der angebliche Vorwurf auch an dieser Stelle von keinem Anderen als von ihm selbst stammt. Auf dem Hintergrund der Begründung V. 9: »weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe«, hebt sich die abrupte Behauptung: »Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin«, umso überzeugender ab³⁴, zumal Paulus darauf verweisen kann, dass diese die Berufung zum Apostel meinende Gnade sich in der Missionsarbeit³⁵ manifestiert hat (V. 10).

Freilich ist als Charakteristikum der Sätze in 1 Kor 15,9f. gegenüber Gal 1 und Phil 3 im Auge zu behalten, dass sowohl V. 9 als auch V. 10 zum Teil durch den Vergleich des Paulus mit den anderen Aposteln bestimmt sind. Der Selbstbezeichnung »der geringste der Apostel« V. 9 entspricht die Aussage: »Doch ich habe mehr gearbeitet als sie alle«, V. 10. So gilt von V. 9f.: Der Verweis auf die Verfolgertätigkeit ist paulinisch und wird von Paulus ähnlich wie in Gal 1 und Phil 3 eingesetzt. Was sich jedoch nicht aus diesen Versen oder von Paulus her erklären lässt, ist, dass er sich zwei Mal mit den anderen Aposteln vergleicht. Wenn aber, um zum letzten Ausgangspunkt zurückzukehren, der Verweis auf die Verfolgertätigkeit von Paulus selbst stammt, dann entfällt jeder Grund, die These noch weiter zu vertreten, *ektrōma* sei ein Schimpfwort der Gegner. Vielmehr ist *ektrōma* dann als Selbstbezeichnung des Paulus einzustufen, die er in V. 8 einführt, um die folgenden Aussagen über den Apostolat vorzubereiten.

Der Tatbestand, dass Paulus sich selbst einer Fehlgeburt gleichsetzt, ist dabei durchaus nicht als ungewöhnlich zu bezeichnen, wie ein diesen Teil abschließender Blick auf den bereits gestreiften Text Phil 3 zeigen mag. Dort nennt Paulus das, was er an Vorzügen seiner Vergangenheit zuvor aufgezählt hat, von Christus her *skybala*, d.h. – in Abschwächung der vulgären Nuance³⁶ – »Kot«, um den unvergleichlichen Wert und die Andersartigkeit der Erkenntnis Christi hervorzuheben (V. 8). Zwar soll *skybala* in Phil 3 die ehemaligen Vorzüge abwerten und die Distanz des Apostels zu seiner Vergangenheit anzeigen, während Paulus sich mit *ektrōma* als Person bezeichnet und dazu noch eine Auswirkung dessen, was ihn zu der Selbstbezeichnung veranlasst hat, auf seine christlichen Gegner einräumt; denn er bezeichnet sich aufgrund der Verfolgertätigkeit ja als den »geringsten der Apostel«. Aber einmal wird dieses Zugeständnis durch die Gna-

³⁴ Vgl. auch Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 307.

³⁵ Zu diesem Sinn von *kopian* s. A. von Harnack, *Kopos (Kopian, Hoi Kopiōntes)* im frühchristlichen Sprachgebrauch, in: ZNW 27 (1928) 1–10: 5.

³⁶ Vgl. F. Lang, Art. *skybalon*, in: TWNT 7 (1964) 446–448: 447.

denaussagen in V. 10 überboten, und sodann gilt es zu beachten, dass Paulus beide Urteile – *skybala* und *ektrōma* – in Christus fällt. Von diesem gemeinsamen Nenner her leuchtet es durchaus ein, dass der, welcher u.a. seine früher Gott wohlgefällige antichristliche Haltung jetzt »Kot« nennt, sich als Akteur der Verfolgung mit dem Wort »Fehlgeburt« belegen kann, auch wenn er damit ein anderes Bild wählt.

Weder der Begriff *ektrōma* noch das Argument der Verfolgertätigkeit sind Paulus also aus Korinth vorgegeben. Vorgegeben ist ihm jedoch die Notwendigkeit, sich mit den anderen Aposteln zu vergleichen, wie V. 9 und der polemische Vers 10 zeigen. Wenn aber Paulus in V. 9f., vorbereitet durch die Selbstbezeichnung in V. 8, den Vergleich auf dem von ihm selbst bestimmten Terrain durchführt, so zeigt sich als Schlüsselfrage: Durch welches Problem bzw. durch welchen Vorwurf oder Einwand ist Paulus zu seiner Selbstbezeichnung und den ihr folgenden Vergleichen mit den anderen Aposteln in V. 9f. veranlasst worden?³⁷

Die Antwort auf diese Frage ist in den vorangehenden Versen von 1 Kor 15 zu suchen. Literarisch wird dies allein schon dadurch nahegelegt, dass Paulus die zweite Aussage in V. 8, Christus sei ihm »gleichsam als der Fehlgeburt« erschienen, in einem Satz mit der anderen, die Zeugenreihe abschließenden verschweißt, er habe sich ihm zuletzt von allen gezeigt. Gehört V. 8 damit sowohl zur Zeugenreihe als auch zu V. 9f., so unterstreicht dies die vermutete Zusammengehörigkeit beider Komplexe und bestärkt in der Annahme, dass auch die über die Paradosis hinausgehenden Verse 6f. dem Thema des paulinischen Apostolats zuzuordnen sind. Dies gilt umso mehr, als die Erscheinung des Auferstandenen, um die es in diesen Versen geht, ein konstitutives Element des paulinischen Apostelbegriffs ist.

Der Duktus dieser Verse ist klar: Sie knüpfen an die Aussagen über die Erscheinungen vor Petrus und den Zwölf an und führen über die Zeugen,

³⁷ Ohne die Annahme einer solchen Herausforderung dürfte der Tatbestand, dass Paulus sich mit anderen vergleicht, kaum zu erklären sein. Man würde sonst eine neutrale Aussage erwarten, etwa der Art: Mein Werk ist das Siegel auf meinen Apostolat (vgl. 1 Kor 9,1f.). Man beachte die Nähe von V. 10 zu 2 Kor 11,23 (*en kopis perissoterōs*), wo die apologetisch-polemische Situation unbezweifelbar ist. Angesichts der umstrittenen Einheitlichkeit des 1 Kor soll nur am Rande darauf hingewiesen werden, dass Paulus in 9,1f. ausdrücklich seinen Apostolat verteidigt, also auf einen Angriff antwortet. Selbst wenn man 1 Kor 9 einem anderen Brief zuteilt als 1 Kor 15, bleibt beachtenswert, dass der Apostel in Kap. 9,1f. seinen Apostolat mit denselben Argumenten begründet wie in Kap. 15,8–10: 1. Verweis auf die Christophanie (9,1; 15,8), 2. Verweis auf die Missionsarbeit als Beglaubigung (9,1f.; 15,10).

die sie zu ergänzen wissen, hin zu Paulus als Letztem, dem eine Erscheinung zuteilgeworden ist.

Holl nun hat als Erster die These aufgestellt, die Urgemeinde habe mit den bis V. 7 genannten Erscheinungen die Christophanien als abgeschlossenen betrachtet, und Paulus ergänze die Zeugenreihe um seine eigene Erscheinung, um seinen Anspruch auf die mit dieser Reihe gesetzte Autorität zu wahren.³⁸ Dieser Deutung steht jedoch entgegen, dass er die Reihe in V. 6f. ad hoc erweitert hat. Außerdem ist mit Recht darauf verwiesen worden, dass es keine Anzeichen dafür gibt, die Urgemeinde habe eine solch geschlossene Gesellschaft der Erscheinungszeugen ins Feld geführt.³⁹ In Abwandlung der Hollschen These hat Ernst Lichtenstein für die Paradosis V. 3b-5 allein einen solchen Exklusivitätsanspruch behauptet.⁴⁰ Er sieht entsprechend in der Zeugenreihe V. 6f. einen Protest des Paulus, mit dem der Apostel – in verhüllter Rivalität mit Petrus stehend – seinen eigenen Anspruch habe begründen wollen. Doch ist diese von Jürgen Roloff wieder aufgegriffene Deutung⁴¹ zu Recht mit dem Argument bezweifelt worden, dass die damit vom lukanischen Apostelbild her gedeutete Formel keineswegs einen solchen »Endgültigkeitsanspruch« erkennen lasse.⁴² Und dieses Urteil dürfte dadurch gestützt werden, dass die Urgemeinde jedenfalls nach des Paulus eigenen Angaben in Gal 1 und 2 seinen Apostolat anerkannt hat.⁴³

Trotzdem scheint das Gefälle der Verse 6ff. mit der ergänzten Zeugenreihe in diesen Deutungen grundsätzlich zutreffend erkannt. Wenn sie nicht zu überzeugen vermögen, so allein deshalb nicht, weil sie die Herausforderung, die Paulus hier aufnimmt, in der Paradosis ansiedeln und nicht in der Gemeinde von Korinth, wie es das Nächstliegende ist; denn gegenüber Leuten aus Korinth hat Paulus seinen Apostolat zu verteidigen. Wenn man es in der Gemeinde aufgrund sachlicher Differenzen darauf ab-sah, den Apostolat des Paulus zu bestreiten, so bot sich als schärfste Waffe für diesen Angriff die Glaubensformel selbst an, die der Apostel den Korin-

³⁸ Holl, Kirchenbegriff (s. Anm. 1), 153.170.

³⁹ W.G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Göttingen ²1968, 9.

⁴⁰ E. Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel, in: ZKG 63 (1950/51) 1-74: 47f.

⁴¹ J. Roloff, Apostolat – Verkündigung – Kirche, Gütersloh 1965, 47ff.

⁴² H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen ²1962, 106, Anm. 1.

⁴³ Vgl. Kümmel, Kirchenbegriff (s. Anm. 39), 9.

thern als Kern des Evangeliums überliefert hatte. Erwähnte sie doch als Erscheinungszeugen lediglich Kephas und die Zwölf, und der Gebrauch dieser Waffe dürfte sich besonders dann empfohlen haben, wenn man um das späte Datum der Erscheinung Christi vor Paulus gewusst hat. Einen unbequemen Mann auszuschalten, indem man seine Legitimation, in diesem Fall die Berufung in einer Erscheinung Christi, bestreitet und zu diesem Zweck auf andere und anerkannte Autoritäten verweist, ist stets die bequemste Lösung aller Konflikte. Paulus mochte vielen in Korinth gut genug sein, die Leben spendende Tradition zu überbringen, der Rest jedoch wurde in eigene Regie übernommen: »Ihr seid schon gesättigt, schon reich geworden. Ohne uns seid ihr zur Herrschaft gelangt!« (1 Kor 4,8). Augenscheinlich hat man tatsächlich in Korinth mit der Paradosis in dem Sinne gearbeitet, dass man den darin Genannten eine Vorzugsstellung einräumte. Denn da es keinerlei weitere Anhaltspunkte für die Vermutung gibt, Petrus sei persönlich in Korinth gewesen, ist die Berufung auf die Paradosis die nächstliegende Erklärung dafür, dass es in Korinth eine Gruppe gab, die sich als Petrusanhänger bezeichnete (1 Kor 1,12).⁴⁴

Freilich sind all dies sekundäre Erwägungen und Indizien. Die Annahme, die Korinther hätten den paulinischen Apostolat bestritten, indem sie mit Hilfe der Paradosis die Anerkennung seiner Berufung durch den Auferstandenen verweigerten, bleibt eine Vermutung. Sie bewährt sich allerdings darin, dass sich von ihr her der Sinn sowohl der Zeugenreihe als auch der folgenden Selbstaussagen erklärt. Dann nämlich hat die Zeugenreihe die Funktion, die Kluft zwischen Paradosis und Apostel bzw. zwischen den in der Tradition genannten Erscheinungen Christi und der Erscheinung vor Paulus zu überbrücken.⁴⁵ Die Zeugenreihe stellt von daher

⁴⁴ Vgl. zum Ganzen die von H. Conzelmann (Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor. 15,3–5, in: *EvTh* 25 [1965]1–10: 10) in anderem Zusammenhang vorgebrachte Erwägung: »Man sollte ... nicht übersehen, daß das Bekenntnis selbst als Stimulus wirken konnte.« Bereits Bammel (Herkunft [s. Anm. 8], 411f.) hat angenommen, dass sich »die petrinische Gruppe ... sogleich der für seine [sc. des Petrus] Sonderstellung und ihre Sonderansprüche konstitutiven Formel bemächtigt« habe. Da er jedoch davon ausgeht, dass V. 5b (Erscheinungszeugen) von Paulus ad hoc ergänzt sei, ist diese Annahme im Zusammenhang seiner Ausführungen nicht zwingend.

⁴⁵ Wenn Graß (Ostergeschehen [s. Anm. 42], 106) historisch folgert: »So werden wir durch Paulus auf die Annahme einer Kette gleichartiger Erscheinungen des Herrn geführt, die sich eine verhältnismäßig lange Zeit bis zur Bekehrung des Paulus hinzogen«, dann hat er damit zugleich exakt das Bild nachgezeichnet, das Paulus den Korinthern einzuprägen beabsichtigte. Vgl. auch Roloff, *Apostolat* (s. Anm. 41), 47f.; R.H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (1971), London 1972, 29, und die treffende Bemerkung von Güttgemanns (*Apostel* [s. Anm. 8], 92), die Zeugenreihe habe eine »autobiographische Funktion«.

in der Tat einen Beweis dar. Aber nicht die Wirklichkeit der Auferstehung Christi will Paulus beweisen, sondern dass Christus nach Petrus und den Zwölf noch anderen erschienen ist und dass diese Erscheinungen von gleicher Art sind.⁴⁶ Paulus bestätigt, dass Christus ihm zuletzt von allen erschienen ist. Aber zwischen der Erscheinung vor ihm und vor den in der Paradosis Genannten herrscht Kontinuität, nicht Diskontinuität. Indem Paulus die Zeugenreihe bis hin zu sich fortführt, erweitert er die von ihm als Evangelium bezeichnete Paradosis und fügt sich in sie ein.⁴⁷ Damit ist er Petrus und den Zwölf gleichgestellt.

Doch gibt sich der Apostel mit dieser Antwort auf die Bestreitung seines Apostolats nicht zufrieden. Bevor vielmehr noch der Zeugenbeweis in V. 8 zu Ende geführt ist, lenkt er zu dem Tatbestand über, der allerdings von Unterschieden zwischen ihm und den Anderen⁴⁸ reden lässt. Nicht die Erscheinung Christi vor ihm ist von anderer Qualität oder nichtig, wohl aber er selbst als Erscheinungsempfänger angesichts seiner Vergangenheit. Im Hinblick auf sie vermag er sogar von sich aus einzuräumen, er sei der geringste der Apostel und nicht befähigt, Apostel zu heißen. Aber wie er sich kaum jemals damit abgefunden hätte, wenn ein anderer als er diese Feststellung getroffen hätte, so dient ihm diese Selbstaussage lediglich als Hintergrund, vor dem die Berufung auf die Gnade Gottes und die größere Missionsarbeit umso überzeugender wirken. Jetzt erst, nachdem er die Legitimität seines Apostolats durch die unwiderleglichen Argumente seiner Bekehrung als Verfolger der Gemeinde und seiner reichen Missionsarbeit gänzlich außer Zweifel gesetzt hat, zieht er den Schlussstrich unter das Vergleichen: »Sei es nun ich, seien es jene, so verkündigen wir, und so habt ihr es glaubend angenommen« (V. 11).⁴⁹

⁴⁶ Vgl. zu diesem zweiten Punkt H. Lietzmann, An die Korinther I/II, 4., v. W.G. Kümmel erg. Aufl. Tübingen 1949, 78; Blank, Paulus (s. Anm. 8), 133.

⁴⁷ Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 306.

⁴⁸ Paulus vergleicht sich vor allem mit den übrigen Mitgliedern der Gruppe, die er zuletzt genannt hat (V. 7) und der er sich selbst im engeren Sinne zugehörig weiß (vgl. 1 Kor 9,5), d.h. den Aposteln. Die Verbindung zur Paradosis bleibt dadurch gewahrt, dass nach Paulus zumindest auch Petrus zu den Aposteln gehört (Gal 1,18f.; 2,8), auch wenn Paulus ihn aufgrund seiner herausragenden Position etwa in 1 Kor 9,5 gesondert neben den »übrigen Aposteln« aufführen kann. Vgl. außerdem das alle zuvor genannten Verkündiger zusammenfassende *ekeinoi* in V. 11.

⁴⁹ Zu V. 1-3a und V. 11 als Rahmen des Zusammenhangs V. 1-11 s. J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1-11, Stuttgart 1966, 14ff.

Bevor abschließend die umfassendere Frage zur Sprache kommen soll, warum Paulus sich gerade an dieser Stelle verteidigt, gilt es zwei Einzelfragen zu V. 6f. aufzunehmen. Die erste betrifft die vieldiskutierte Angabe V. 7: »dann [ist er] den Aposteln [erschieden, und zwar] allen⁵⁰, die zweite den umstrittenen Hinweis V. 6, dass die meisten der über 500 Brüder noch am Leben seien, einige jedoch entschlafen.

Im Anschluss an Harnack⁵¹ ist versucht worden, die Aussage V. 7: »Er erschien Jakobus, dann allen Aposteln«, als vorpaulinische, mit V. 5 rivalisierende oder auch nur ihm nachfolgende »Legitimationsformel« eines bestimmten Kreises der Urgemeinde zu begründen.⁵² Gegenüber all diesen Versuchen wird man zunächst zu beachten haben, dass sich die Position der Angabe »dann allen Aposteln« und ihre sprachliche Gestalt von paulinischen Voraussetzungen her erklären lassen. Einerseits gehört zumindest für Paulus zum Apostolat die Erfahrung einer Erscheinung des Auferstandenen, d.h. die Berufung durch ihn. Andererseits weiß Paulus, dass es außer ihm noch andere Apostel gibt, die er z.B. in 1 Kor 9,5 ausdrücklich von den Brüdern des Herrn und Kephais unterscheidet. Wie die dort begegnende Redeweise »die übrigen Apostel« zeigt, weiß sich Paulus im Hinblick auf seine Funktion mit ihnen zusammengeschlossen. So konnte erstens in einer Aufzählung der Erscheinungszeugen die Gruppe der Apostel nicht fehlen – ob Paulus nun nähere Nachrichten vorlagen oder nicht –, und zweitens war es folgerichtig, die Erscheinung vor ihnen unmittelbar vor der Paulus widerfahrenen zu nennen.⁵³ Zwar ist damit die von Harnack begründete Sicht nicht gänzlich ausgeschlossen. Die sowohl bei ihm als auch bei denen, die ihm gefolgt sind, zu verzeichnenden

⁵⁰ Übersetzung mit Blaß/Debrunner, Grammatik (s. Anm. 28), § 275,2, Anm. 5.

⁵¹ von Harnack, Verklärungsgeschichte (s. Anm. 2), 66f.

⁵² So Wilckens, Ursprung (s. Anm. 7), 75; ähnlich schon Bammel, Herkunft (s. Anm. 8), 408.

⁵³ Zur Beurteilung von V. 7b als »freie[r] Formulierung des Paulus, mit der er einen größeren Kreis als die Zwölf bezeichnen wollte, zu dem Jakobus keineswegs sicher zu gehören braucht, der aber auf alle Fälle nach der Meinung des Paulus alle damals vorhandenen *apostoloi* umfaßte«, s. auch Kümmel, Kirchenbegriff (s. Anm. 39), 6f. (Zitat 7), sowie W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 1961, 69, Anm. 111. Im Übrigen ist gegenüber dem Argument der Parallelität von V. 5 und V. 7 als Indiz für den traditionellen Charakter von V. 7b die zu Unrecht vergessene Erwägung von A. Seeberg (Der Katechismus der Urchristenheit. Von F. Hahn eingel. Nachdr., München 1966, 57) zu bedenken: »Was aber *eita* [sc. in V. 5] anlangt, so paßt das Moment der Reihenfolge in die Formel nicht, wenn diese bloß von den beiden Erscheinungen berichtete, die dem Petrus und den Zwölf zu teil wurden. *Eita* ist offenbar von Paulus im Hinblick auf die weiteren Erscheinungen, die er anzuführen beabsichtigte, statt eines ursprünglichen *kai* eingefügt.« In diesem Fall wäre die Parallelität zwischen V. 5 und V. 7 überhaupt erst von Paulus hergestellt.

Unwägbarkeiten in der Rekonstruktion der Vorgeschichte der angeblichen Formel in V. 7 ermutigen jedoch wenig, diesen Weg weiterzuverfolgen.⁵⁴

Die Notiz in V. 6b über den Verbleib der über 500 Brüder ist von denen, die die Zeugenreihe im Sinne eines Beweises für die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi verstehen, als paulinischer Hinweis auf eine Kontrollmöglichkeit verstanden worden.⁵⁵ Da die hier vorgetragene Interpretation das Verständnis von V. 6f. als Beweis teilt und nur das demonstrandum anders bestimmt, ließe sich jene Auslegung von V. 6b in diese Interpretation übernehmen. Nun haben andere Exegeten jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus eigens den Tod einiger Leute hervorhebe, sodass also dieser Teil der Aussage den Ton trage. Brakemeier z.B. sieht deshalb in V. 6 eine Bestätigung seiner Gesamtsicht von V. 6-8: Der Tod einiger Zeugen rücke »die Ereignisse der Erscheinungen des Auferstandenen von der Gegenwart« ab und kehre damit »das Verständnis der Auferstehung Christi als Datum erneut« hervor.⁵⁶ Doch ist diese betonte Auswertung der Notiz über die Entschlafenen von der Umkehrung des Einwands betroffen, der gegen die zuvor genannte Deutung erhoben worden ist. Denn wenn Paulus allein an der Feststellung des Todes einiger liegt, warum hebt er dann zunächst ausdrücklich hervor, dass die Meisten noch leben? Hier wäre die alleinige Bemerkung über die Entschlafenen viel wirkungsvoller gewesen, zumal ja ohnehin selbstverständlich ist, dass die Anderen dann noch am Leben sind. So bleibt die Notiz V. 6b rätselhaft, will man nicht annehmen, dass Paulus sie überhaupt nur deshalb bringt, weil er sonst über keine näheren Kenntnisse verfügt, durch die er diese unbekannte Gruppe der über 500 Brüder näher charakterisieren könnte.⁵⁷

⁵⁴ Vgl. Conzelmann, Bekenntnisformel (s. Anm. 44), 4, Anm. 20; Blank, Paulus (s. Anm. 8), 166. Ebenso ist Zurückhaltung geboten gegenüber den sonst noch begegnenden formgeschichtlichen Klassifizierungen der Zeugenreihe als Liste »spätjüdischen Zeugenrechts«, die den Korinthern (!) von Paulus präsentiert worden sei (Bammel, Herkunft [s. Anm. 8], 403], oder (!) als »eine nach katechetisch-mnemo-technischen Gesichtspunkten zusammengestellte formelhafte Reihe von Aussagen ..., die stilistisch den hebräischen simanim entsprechen« (Roloff, Apostolat [s. Anm. 41], 48, im Anschluss an B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, Uppsala 1961, 299; s. die Kritik von Conzelmann, 1. Korinther [s. Anm. 3], 297, Anm. 34).

⁵⁵ So z.B. Kümmel, Kirchenbegriff (s. Anm. 39), 4; Wilckens, Ursprung (s. Anm. 7), 63, Anm. 13; Kremer, Zeugnis (s. Anm. 49), 72; Blank, Paulus (s. Anm. 8), 165; Stuhlmacher, Evangelium (s. Anm. 4), 268; Spörlein, Leugnung (s. Anm. 4), 53f.

⁵⁶ Brakemeier, Auseinandersetzung (s. Anm. 10), 35 mit Anm. 148; vgl. außerdem Bartsch, Argumentation (s. Anm. 10), 272; Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 304.

⁵⁷ Vielleicht erklärt sich der Satz aber auch so einfach, wie Güttgemanns (Apostel [s. Anm. 8], 92, Anm. 209) es vorschlägt: »Paulus fühlt sich zu der Zwischenbe-

4. Gründe der paulinischen Apologie

Paulus ergänzt die Paradosis in V. 6–8a und fügt die Selbstaussagen in V. 8b–10 an, um die Rechtmäßigkeit seines Apostolats zu begründen. Warum verteidigt er sich gerade an dieser Stelle?

Wie die beiden einleitenden Verse zeigen, geht es nach Paulus im Folgenden um das Ganze des christlichen Glaubens. Er eröffnet den Korinthern neuerlich das Evangelium, das er ihnen in Gestalt der Überlieferung bereits verkündigt hat. Die näheren Bestimmungen räumen einerseits ein, dass dieses Evangelium von den Korinthern anerkannt wird⁵⁸ und Gewähr ihrer Rettung ist, wenn es in dem von Paulus überlieferten Wortlaut festgehalten wird⁵⁹. Sie lassen andererseits die Möglichkeit aufblinken, dass man daran festhalten und doch umsonst zum Glauben gekommen sein kann. Denn wie anders wäre das Sätzchen V. 2 *ektos ei mē eikē episteusate* zu verstehen?⁶⁰ Das Gewicht der Ausführungen in 1 Kor 15 kommt in gleicher Weise in V. 12–19 zur Geltung, wo Paulus schonungslos die Konsequenzen der in Korinth aufgekommenen Einstellung darlegt und in V. 14.17 – »dann ist auch euer Glaube leer« – jener in V. 2 angedeuteten Möglichkeit ihren Platz anweist.⁶¹ So hat Barth mit Recht 1 Kor 15 als den Höhepunkt des Briefes bezeichnet.⁶² Wenn es aber an dieser Stelle schlechthin um das Heil geht und wenn die Korinther dabei zwar am überlieferten Evangelium festhalten, aber dennoch die Gefahr besteht, dass ihr Glaube eine Fiktion ist, dann hängt alles an der christusgemäßen Auslegung dieses Evangeliums, wie sie Paulus dann tatsächlich in V. 12ff. vorträgt. Er beansprucht damit, zu dieser normativen Auslegung befähigt zu sein. Wenn er aber in dieser Situation auch nur den Schatten einer Aussicht haben will, mit seiner Auslegung Gehör zu finden und die Korinther vor der Vergeblichkeit ihres Glaubens zu bewahren, dann muss er allererst den Nachweis führen, dass er zu solcher bindenden Interpretation des überlie-

merkung wahrscheinlich einfach deshalb veranlaßt, weil die Gestorbenen mit ihrem Tod aus dem mit Paulus abgeschlossenen Kreis der Zeugen ausschieden.«

⁵⁸ Vgl. Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 295.

⁵⁹ Vgl. hierzu Weiß, 1. Korinther (s. Anm. 26), 346.

⁶⁰ Vgl. Conzelmann, 1. Korinther (s. Anm. 3), 295.

⁶¹ Ohnehin lässt sich das Motiv der Vergeblichkeit gleichsam als das negative Thema des ganzen 15. Kapitels bzw. als Kontrapunkt der positiven Aussagen über die Auferstehung bestimmen. Vgl. außer V. 12–19 noch V. 29–32 und V. 58 sowie (positiv gewendet) V. 10 (*ou kenē*).

⁶² Barth, Auferstehung (s. Anm. 5), 56.

ferten Evangeliums ermächtigt ist, und dies umso mehr, als sein Apostolat in Korinth bestritten wird⁶³. Genau aus diesem Grund verteidigt Paulus in 1 Kor 15,1-11 nach der Zitation der Paradosis diesen Apostolat, bevor er mit der Auslegung des Evangeliums beginnt, auf das sowohl er als auch die Korinther sich berufen.⁶⁴

Die übliche Bestimmung der Funktion des Abschnittes, Paulus wolle zeigen, dass seine Verkündigung mit der der Kirche insgesamt übereinstimme, ist deshalb wie folgt zu modifizieren: Entscheidend ist die von Paulus unternommene Verknüpfung von normativer Tradition und Apostolat. Der Apostolat gehört auf die Seite des Evangeliums und umschließt die Ermächtigung zur gültigen Auslegung der überlieferten Botschaft. Das Resümee in V. 11: »So verkündigen wir, und so habt ihr es geglaubt«, rekurriert deshalb auf die Anerkennung sowohl des überlieferten Evangeliums als auch der Autorität des Apostels als legitimen Auslegers der Tradition. So dient der Abschnitt dazu, die Basis zu legen, die als einzige für die folgende Auseinandersetzung in V. 12ff. Aussicht auf Erfolg verspricht.⁶⁵

⁶³ Es gilt also hier entsprechend das, was Conzelmann (1. Korinther [s. Anm. 3], 180) zu 9,1 feststellt: »Die Gemeinde in Korinth ist sein [sc. des Paulus] Werk. Bestreitet sie *seine* Stellung, hebt sie die eigene auf« (Hervorhebung von H.C.). Das heißt: Wenn die Gemeinde Paulus nicht als Apostel anerkennt, d.h. zugleich seine Auslegung des Bekenntnisses, dann ist sie umsonst zum Glauben gekommen.

⁶⁴ Schütz (Authority [s. Anm. 10], 439ff.) hat richtig gesehen, dass im Hintergrund der Ausführungen von 1 Kor 15,1-11 die Frage der apostolischen Autorität steht. Er eliminiert jedoch alle Züge, die auf einen Konflikt mit den Korinthern in der Frage des paulinischen Apostolats hindeuten (453-455), und sieht entsprechend in V. 8-10 keine Begründung bzw. keinen Nachweis der Authentizität des paulinischen Apostolats, sondern versteht die Sätze als Illustration der paulinischen Autorität, die als inhaltliche Norm der Interpretation der Tradition angeführt sei. Die von seiner unhaltbaren Voraussetzung (s. oben, Anm. 10) gewonnene richtige Erkenntnis, dass sowohl Paulus als auch die Korinther sich auf die Paradosis berufen und sich damit das Problem der legitimen Auslegung der Tradition stellt, kommt damit bei Schütz nur verkürzt zur Geltung, indem er nicht zwischen legitimierender Begründung und theologischer Auslegung des Apostolats unterscheidet und nur den zweiten Aspekt hervorhebt. Gewiss ist für Paulus diese theologische Auslegung zugleich Norm für die Tradition. Aber dies hat darin seinen Grund, dass Paulus seinen Apostolat auf der Basis seiner Rechtfertigungsverkündigung auslegt, die für ihn wie das Maß seiner eigenen Existenz so die Norm jeder Existenz und jeder Tradition ist.

⁶⁵ Vgl. die verwandte Struktur von Röm 1,1ff.: Paulus bestimmt zunächst das Evangelium (V. 1) mit Hilfe einer christologischen Tradition (V. 3f.), führt auf den darin bekannten Sohn Gottes seinen Apostolat als Ausdruck der Gnade Gottes zurück (V. 5) und beginnt dann, den Römern an dieser ihm widerfahrenen Gnade Anteil zu geben (vgl. V. 11), indem er ihnen das mittels der christologischen Tradition be-

5. Der Tod des apostolischen Interpreten als Problem

Abschließend mögen einige Überlegungen folgen, die sich unmittelbar aus der vorgetragenen Interpretation aufdrängen.

Das angedeutete Verhältnis von normativer Tradition, Apostolat und Auslegung des überlieferten Evangeliums lässt erkennen, inwiefern Paulus einerseits sagen kann, sein Evangelium sei in keiner Weise menschlicher Herkunft - auch nicht so, dass es als normativ auf ihn überkommen sei (Gal 1) -, und andererseits doch seine Verkündigung auf das überlieferte Evangelium gründen kann (1 Kor 15). Die Ermächtigung zur Verkündigung des Evangeliums ist der Paradosis theologisch vorgeordnet. Deshalb kann Paulus Tradition als normativ anerkennen, sofern sie den Christus bezeugt, durch den er berufen worden ist. Deshalb ist er aber auch befugt, diese Tradition bindend auszulegen.⁶⁶

Dieser mit dem Apostolat gegebene Anspruch bindender Auslegung bedeutet zugleich implizit die Behauptung der Kanonizität der apostolischen Entfaltung der normativen Tradition.⁶⁷ Unter dieser Voraussetzung muss der Tod des Apostels zum theologischen Problem werden. Wenn deshalb in der zweiten Generation Briefe unter dem Pseudonym des Paulus geschrieben werden, so ist dies nicht allein mit dem Hinweis auf die Geläufigkeit pseudonymen literarischen Schaffens in der Antike erklärt und auch nicht allein auf kirchenpolitische Taktik zurückzuführen⁶⁸, sondern

stimmte Evangelium seinem Auftrag als Apostel für die Heiden (V. 5) gemäß auslegt (V. 16ff.). Vgl. außerdem den Bezug auf und die Auslegung von christologischer Tradition in Röm 3,24ff.; 4,25/5,1ff.; 8,31ff.

⁶⁶ Vgl. hierzu K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, 164f.; Roloff, *Apostolat* (s. Anm. 41), 93ff.; Blank, *Paulus* (s. Anm. 8), 230.

⁶⁷ Zum Aufdämmern des »Begriff[s] einer Kanonizität des Apostels in Lehre und Leben« vgl. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. Nach d. Handexpl. d. Verf.s durchges. Ausg. Göttingen 1956, 176 (zu Phil 4,9), und (zustimmend) J. Gnlika, *Der Philipperbrief*, 2., durchges. Aufl. Freiburg u.a. 1976, 223.

⁶⁸ Gegen H.R. Balz, *Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum*, in: *ZThK* 66 (1969) 403–436: 431f. Immerhin scheint Balz Kol und Eph von der Beurteilung als »Tendenzfälschungen« auszunehmen. Gerade deshalb hätten die Briefe viel stärker ins Zentrum der Erörterung gestellt werden müssen. Denn es dürfte von ihrer sachgemäßen Einordnung her wohl auch ein anderes Licht auf die späteren Pastoral- und katholischen Briefe fallen. Die Last der Probleme, die Paulus selbst seinen Schülern und Gemeinden hinterlassen hat, dürfte sich kaum so leicht überschätzen lassen.