

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

14. Jahrgang

1963

Heft 1

Universitäts-
Bibliothek
München

Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche¹⁾

Von Otto Kuss, München

*Friedrich Wilhelm Maier †
zum achtzigsten Geburtstag
am 11. 3. 1963*

I

Einleitung – 1. Grundsätzliches – 2. Datierungen in bezug auf Paulus – 3. Quellen
– 4. Paulus und Paulusbild – 5. Weisen und Stufen des Paulusverständnisses –
6. »Fremdheit« bei Paulus – 7. Judentum oder »Hellenismus«

Meine Damen und Herren, bevor ich meinen Vortrag beginne, möchte ich Ihre besondere Nachsicht erbitten, wenn ich es riskiere – denn ein Risiko ist es ohne Zweifel –, eine ganz persönliche Bemerkung vorzuschicken. Es handelt sich dabei um meinen Familiennamen, und der entferntere Anlaß ist folgender. Vor einiger Zeit wurde ich zu einer Gastvorlesung an einer anderen deutschen Universität eingeladen, und bei der Begrüßung spielte der Dekan der Theologischen Fakultät auf meinen Familiennamen an mit dem Tenor: Dieser Name *und doch* ein Theologe.

Nun bin ich weit entfernt davon, eine gute Bemerkung zu verachten, wenn sie etwa auf meine Kosten geht; zudem verfüge ich als Träger eines so beziehungsreichen Namens verständlicherweise über jene – in Generationen wachsenden – Widerstandskräfte, die einen in hohem Grade unempfindlich machen, ganz zu schweigen davon, daß man nach recht kurzer Zeit auf diesem Gebiete niemals wieder etwas zu hören bekommt, das man etwa noch niemals gehört hätte. An jener Bemerkung in einem akademischen Hörsaal störte mich jedoch die – sagen wir – wissenschaftliche Ungenauigkeit, und ich habe mich alsbald zur Wehr gesetzt. Nun ist mir freilich, solange ich in München bin, kein Zeichen eines ähn-

¹⁾ Vortrag im Auditorium maximum der Ludwig-Maximilians-Universität in München am 26. Juni 1961 auf Einladung der Katholischen Hochschulgemeinde und der Evangelischen Studentengemeinde. Das Vortragsmanuskript ist für den Druck überarbeitet und erheblich erweitert worden.

163/1963

lichen Nichtunterrichtetseins bekannt geworden, aber vielleicht ist es im Hinblick auf das böse Beispiel doch gut, in einigen Sätzen auf die theologische Relevanz des gemeinhin so bitter verkannten Namens hinzuweisen.

Es ist zunächst ein sicheres Ergebnis der Familiennamenforschung, daß Kuss zu Dominicus gehört²⁾ wie Sepp zu Josef³⁾). Schon die natürliche Basis trägt also klare Bezüge zu einer heiligen Sphäre, und übersetzt man Dominicus mit »dem Herrn gehörig«, so ist die theologische Valenz völlig gesichert, auch abgesehen von der kirchengeschichtlichen und hagiographischen Dimension.

Aber selbst wenn wir jene geläufige Vermutung über die Bedeutung des Namens, die zu dem anfangs erwähnten Fehlurteil geführt hat, akzeptieren wollten, so würde sich ebenfalls – ganz gegen jedes oberflächliche Urteilen – ergeben, daß es sich hier um ein theologicum hohen Ranges handelt.

Nur im Vorübergehen erwähnen will ich dabei, daß der »heilige Kuß«, das *φιλήμα ἁγίου*, schon im Gemeindeleben, bzw. im Gemeindegottesdienst der christlichen Urzeit eine Rolle gespielt hat⁴⁾ – er ist das Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft der Glaubenden –, und die Liturgie kennt bei solennen Meßfeiern noch heute das *osculum pacis*⁵⁾).

Nicht näher eingehen will ich auch auf die in diesem Zusammenhang immerhin bemerkenswerte Tatsache, daß die Theologie, nach Bildbegriffen suchend, die geeignet sind, das Wesen des Geistes in seiner Beziehung zu Vater und Sohn verständlich zu machen, sich etwa des Begriffs *vinculum*, aber auch des Begriffs *osculum* erinnert hat⁶⁾, daß also *osculum* ein theologischer Name, eine sehr präzise Wesensbezeichnung des heiligen Geistes ist – wie gesagt: darauf will ich nicht näher eingehen, es wäre nicht recht geziemend.

Nachdrücklich aber möchte ich – schließlich auch im Hinblick auf den heutigen Vortrag – darauf aufmerksam machen, daß der Apostel Paulus schon mit einem meiner Namensverwandten korrespondiert hat: er hat nämlich an Philemon geschrieben. τὸ *φιλήμα* heißt im Griechischen »der Kuß«, ein *nomen proprium* dazu wäre Philemon; wer will nun zwingend widerlegen, daß Paulus sich an einen Herrn Kuss wandte, wenn er an Philemon schrieb? Und es freut mich auch aus diesem Gesichtswinkel verständlicher Weise immer von neuem, wenn ich mir vergegenwärtige, daß es sich bei dem Brief an Philemon zugestandenermaßen um den liebenswürdigsten handelt, der von Paulus erhalten ist⁷⁾.

²⁾ M. Gottschald, *Deutsche Namenkunde / Unsere Familiennamen nach ihrer Entstehung und Bedeutung*, Berlin 1954, 392.

³⁾ A. a. O. 71.

⁴⁾ Röm 16, 16: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ· 1 Kor 16, 20: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ· 2 Kor 13, 12: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν ἁγίῳ φιλήματι· 1 Thess 5, 26: ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ· 1 Petr 5, 14: ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀνάπτης. S. auch A. Wünsche, *Der Kuß in Talmud und Midrasch*, in: *Festschrift Israel Lewy*, Ireslau 1911, 76–109; ein erweiterter Sonderdruck erschien unter dem Titel: *Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch*: ebenfalls Breslau 1911; K.-M. Hofmann, *Philema hagion*, Gütersloh 1933.

⁵⁾ Dazu etwa L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik I*, Freiburg i. Br. 1932, 260–262.

⁶⁾ S. etwa M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik / II: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*, Freiburg i. Br. 1943, 379: »Die lateinischen Väter . . . betonen vorzüglich, daß der Heilige Geist als Erguß der beiderseitigen Liebe das Bindeglied oder ein förmliches Band, *vinculum*, *osculum*, *amplexus* sei zwischen Vater und Sohn«. Vgl. auch M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München 1960, 640.

⁷⁾ S. etwa W. Wrede, *Paulus*, Tübingen 1907, 25: »In seiner Mischung von Herzlichkeit und Verbindlichkeit, Vertraulichkeit und Zurückhaltung ist das Billet von einem *geadezu* ungewöhnlichen Reiz – das Feinste, was wir in dieser Art von der Hand des Paulus bestzen«.

Bedenkt man das alles, so wird es schwer, dem zunächst unmittelbar einleuchtenden Zweifel zuzustimmen, von dem oben die Rede war – und das gilt auch für den unwahrscheinlichen Fall, daß die scheinbar so naheliegende Ableitung etwa nicht völlig verkehrt sein sollte. Wie immer es sich also verhalten mag, nach einer sorgsam Prüfung der Zusammenhänge wird man die Konvenienz des inkriminierten Namens für einen Theologen nicht mehr in Frage stellen dürfen.

1

Das Thema »Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche« ist umfassend und insofern nicht ohne schwere Gefahren: wer alles auf einmal sagen will, riskiert, am Ende nichts gesagt zu haben; doch auf der andern Seite scheint es von Zeit zu Zeit einfach unerläßlich, Abstand zu nehmen und das Ganze als Ganzes wenigstens versuchsweise in das Blickfeld zu stellen, um auf solchem Wege zumindest zeitweilig die perspektivische Verzerrung zu korrigieren, welche sich aus einer intensiven Beschäftigung mit dem einzelnen fast notwendig ergibt. Immerhin – eine solche – im Rahmen eines Vortrags notgedrungen knappe – Rekonstruktion des Ganzen bleibt ein Wagnis. Alles hängt davon ab, daß man den Mittelpunkt erfaßt, von dem aus sich die Mannigfaltigkeit der Gedanken und Ideen sinnvoll ordnen und begreifen läßt, den richtigen Aufhänger, den wirklichen Schwerpunkt, den rechten Zugang, gewissermaßen die Hauptpforte in das Strukturgefüge zu finden, das wir »die paulinische Theologie« nennen⁸).

Es wird der Klarheit dienen, wenn *zwei Maximen vorangestellt* werden – ganz selbstverständliche freilich, aber doch auch stets wieder vernachlässigte –, die bei den folgenden Ausführungen immer mitgedacht werden müssen, nämlich

erstens: für den katholischen Theologen kann – seiner Definition nach – niemals zweifelhaft sein, daß die ihm zugemessene Offenbarung, oder besser: der für ihn verbindliche Status der Offenbarungserkenntnis mit der gültigen Glaubenslehre der gegenwärtigen katholischen Kirche identisch ist, und

⁸ Dabei muß man sich immer darüber im klaren sein, daß jedes solche Bemühen an die – wechselnden – Voraussetzungen der Zeit und schließlich auch der »Theologie« des um die Darstellung Bemühten gebunden ist. Einen für die Gegenwart grundlegenden Abschnitt dieser in immer neuen Anläufen sich vollziehenden Erschließungsgeschichte beschreibt A. Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen (1911); zweite, photomechanisch gedruckte Auflage 1933; aber das mit sehr entschiedenen Urteilen nicht sparende Buch will mit seiner kritischen Übersicht nur wieder einer neuen höchst einseitigen Gesamtanschauung den Weg bahnen. Eine »Geschichte des theologischen Verständnisses des Paulus« findet sich auch bei P. Feine, Der Apostel Paulus / Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus (Beitr. z. Förd. christl. Theol.; 2,12), Gütersloh 1927, 11–206; es handelt sich um eine Zusammenstellung von Buchbesprechungen, welche die Zeit vor F. Chr. Baur bis K. Barth umfaßt. Von einem sehr viel umschriebeneren Standpunkt urteilen die Beiträge von R. Bultmann: Zur Geschichte der Paulus-Forschung, in: Theolog. Rundschau N.F. 1 (1929) 26–59; Neueste Paulusforschung, ebd. 6 (1934) 229–246; 8 (1936) 1–22. »Vorbemerkungen zu einer künftigen Geschichte des Paulinismus« legt vor E. Benz, Das Paulus-Verständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche, in: Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 3 (1951) 289–309. – Im Folgenden ist die Art und Weise der Zitationen in Kleinigkeiten nicht immer völlig einheitlich, doch wird nach größtmöglicher Deutlichkeit gestrebt; Abkürzungen sind daher tunlichst vermieden worden. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß bei den Literaturangaben nirgendwo bibliographische Vollständigkeit beabsichtigt ist.

zweitens: für den katholischen Theologen, welcher Exeget, d. h. Philologe und Historiker ist, kann ebensowenig zweifelhaft sein, daß sich – so sehr die substantielle Identität des Offenbarungsinhalts zu allen Zeiten seit der ersten Verkündigung und vor allem nach der Fixierung der im Neuen Testament als »kanonischer« heiliger Schrift enthaltenen apostolischen Überlieferungen festgehalten werden muß – sehr wohl eine, z. T. äußerst komplizierte und weitgehende Entwicklung in dem Erkenntnisstande der Offenbarung konstatieren läßt; diese Entwicklung ist verständlicherweise in der ersten Zeit besonders stürmisch verlaufen.

2

Meinem Unternehmen muß ich noch ein nahezu peinliches Geständnis vorausschicken, das *die Datierungen* betrifft. Als ich das erste Mal von einem Paulusjubiläum in diesem Jahre hörte, suchte ich – unmittelbar reagierend – in meinem Gedächtnis sogleich nach dem Todes- und nach dem Geburtsjahr des Apostels, aber obwohl beide Daten hypothetisch sind und keinerlei in Betracht kommende Einigkeit über eine Fixierung zu erzielen ist, schieden sie für die Zahl 61, bzw. 1961 jedenfalls sofort aus. Als Geburtstermin wird von den Experten eines der ersten Jahre unserer Zeitrechnung genannt⁹⁾, und zwar auf Grund von mehr allgemeinen Überlegungen¹⁰⁾ und ohne daß darüber hinaus auch nur die mindeste Sicherheit zu erreichen wäre. Die Angaben für das Todesdatum schwanken zwischen 63 und 67 n. Chr.¹¹⁾. Es brauchte einige Zeit, bis ich begriffen hatte, daß

⁹⁾ Z. B. A. Jülicher–E. Fascher, Einleitung in das NT, Tübingen 1931, 33: »Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt; fern von dem Beginne unsrer Zeitrechnung wird es nicht liegen, denn vor seiner Bekehrung ist er öffentlich in einer Weise aufgetreten, wie es ein weniger als 30 Jahre alter Jude schwerlich getan hätte. Er hat Zeit gehabt, im Judentum und in der rabbinischen Theologie gründlich Wurzel zu fassen, ehe er wegwarf, was ihm einst als Gewinn erschien; als Gefangener etwa 63 n. Chr. nennt er sich (Phm 9) einen Greis. Auch seine Stellungnahme zu den Uraposteln erklärt sich am besten, wenn eine wesentliche Altersdifferenz nicht bestand, er also höchstens ein paar Jahre jünger als Jesus war.« J. Klausner, From Jesus to Paul, London 1946, 304: »Saul was born in the city of Tarsus in Cilicia about 5–10 C. E., since at the time of the stoning of Stephen (c. 30 C. E.) he was still »a young man« (νεανίας);«; s. auch J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950, 290. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg 1953, 250: »Seine Geburt erfolgte wohl kaum früher als i. J. 10 n. Chr.«. M. Dibelius–W. G. Kümmel, Paulus, Berlin 1956, 27: »Geboren ist Paulus vermutlich um den Beginn unserer Zeitrechnung. Im Philemonbrief, der zwischen 55 und 60 geschrieben ist, nennt er sich einen alten Mann (Phm 9); nach den Begriffen von damals kann man aber jeden, der über 50 Jahre ist, so bezeichnen«. E. Fascher, in: Pauly-Wissowa V A 1 (1934) 940: »Wir dürfen . . . annehmen, daß Paulus kurz nach Jesus geboren ist und im Alter den Aposteln, die seine vertrauten Jünger waren, nicht viel nachstand;«; ferner ders., in: Pauly-Wissowa Suppl. VIII (1956) 438.

¹⁰⁾ Ausgewertet wird hier die Angabe Apg 7,58: καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου νεανίας bezeichnet den Jüngling, den jungen Mann etwa vom vierundzwanzigsten bis vierzigsten Jahr: W. Bauer, Wörterbuch 1958, 1057; eine Berechnung danach läßt also einen großen Spielraum. Einen ähnlichen, jedoch gleichfalls nicht sehr präzisen Schluß ermöglicht Phm 9, wo Paulus sich als πρεσβύτης bezeichnet; ein πρεσβύτης ist nach Philo, de opificio mundi 105, wo Hippokrates zitiert wird, ein Mann bis zu 56 Jahren (anders – nämlich mit »Gesandter« übersetzt das Wort an dieser Stelle nach einer Reihe von Vorgängern E. Lohmeyer, Kol Phm, Göttingen 1953, 181; dann würde auch dieser relativ schwache Hinweis noch wegfallen). Weiterhin spielen Überlegungen in bezug auf das Alter des Paulus eine Rolle, welches für seine Apg 8,3; 9,1.2 erwähnte Tätigkeit gegen die junge Gemeinde vorauszusetzen ist.

¹¹⁾ Hier hängt viel davon ab, ob man die Schlußverse der Apg 28,30.31 wirklich als eine passende Einleitung zu einem unglücklichen Ausgang des Prozesses gegen Paulus ansehen kann. »³⁰ Er blieb aber ganze zwei Jahre in eigener Mietwohnung und nahm alle freundlich auf,

es sich um ein Gedenken an die Ankunft des gefangenen Apostels in Rom handelte. Dieses Ereignis wird in der Tat von einem großen Teil der Fachleute in das Frühjahr des Jahres 61 n. Chr. datiert¹²⁾, aber es stört Sie hoffentlich nicht allzu sehr in Ihrer Fest- und Jubiläumstimmung, wenn ich Ihnen wahrheitsgemäß doch gleich sage, daß es sich auch hierbei nicht um ein völlig unbestritten feststehendes Datum handelt¹³⁾. Doch ich verspreche mir nichts davon, wenn ich Sie tiefer in den Hypothesenwald der biblischen Chronologie hineinführe: das Jahr 61 hat für die Datierung der Ankunft des Apostels in Rom immerhin eine große Anzahl urteilsfähiger Experten für sich, und zuguterletzt – mag es sich damit verhalten wie immer – kann es gar nicht genug Anlässe geben, welche geeignet sind, die große und – im eigentlichen Sinne des Wortes – fundamentale Gestalt des Apostels Paulus von neuem und neu in unser Bewußtsein zu rücken.

die zu ihm kamen, ³¹ verkündigend das Reich Gottes und lehrend das über den Herrn Jesus Christus, mit allem Freimut, ungehindert« – das klingt trotz etwa Apg 20, 17–38; 21, 4. 10. 11. 12–14 u. a. (dazu vor allem E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III [1923], Stuttgart 1962, 54–59) nicht nach baldigem Ende und Martyrium. Bedeutungsvoll ist weiterhin, ob man die Pastoralbriefe für unmittelbar aus der Feder des Apostels stammend ansehen will. Bejaht man das, so müßte Paulus – und das würde das Verständnis des Ausgangs der Apg in gewissem Sinne erleichtern – im Anschluß an das in Apg Berichtete freigekommen sein, er würde die laut Röm 15, 24 geplante Reise nach Spanien durchgeführt, dann auch den Osten nochmals besucht haben und erst nach einer neuen Verhaftung den Märtyrertod in Rom gestorben sein. Der erste Klemensbrief scheint davon zu wissen: »⁸ Wegen Eifersucht und Streitsucht zeigte Paulus den (Weg zum) Kampfpfeise geduldigen Ausharrens: ⁹in Banden war er siebenmal, verjagt, gesteinigt wurde er, als Herold trat er im Osten und im Westen auf, und deswegen hat er herrlichen Ruhm für seinen Glauben geerntet; ¹⁰denn die ganze Welt hat er Gerechtigkeit gelehrt, bis zum äußersten Westen (ἐπι τὸ τέμα τῆς ὀσσεως; ed. Funk-Bihlmeyer) ist er vorgedrungen, und vor den Machthabern hat er sein Zeugnis abgelegt: so ward er dann aus der Welt genommen und wanderte an den heiligen Ort, das größte Vorbild von Geduld« (1 Klem 5, 5–7, übers. v. R. Knopf); immerhin könnte diese Bezeugung einer Spanienreise (trotz E. Dubowy, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien / Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom: 1 Kor 5, 7 [Bibl. Studien; 19, 3], Freiburg i. Br. 1914, und H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom / Liturgische und archäologische Studien [Arbeiten z. Kirchengesch.; 1], Berlin und Leipzig 1924, 242–244) ein Reflex der oben genannten Römerbriefstelle sein. Wenn man die Pastoralbriefe für nachpaulinisch ansieht und deshalb keinen zeitlichen Raum mehr benötigt, um sie im Leben des Apostels unterzubringen, bleibt der Schluß der Apg – wie schon oben angedeutet wurde – unter der Voraussetzung einer »Spätdatierung« der Apg überaus rätselhaft, und alle Vertreter einer »Frühdatierung« des Todes des Apostels lassen eine erhebliche Verlegenheit spüren: die »Erklärungen« sind eigentlich ohne Ausnahme recht fadenscheinig und scheinen kaum die zu überzeugen, welche sie ersinnen. Eine nach Apg 28, 30. 31 zu datierende Reise des Apostels nach Westen und Osten wäre übrigens auch für den denkbar, der aus inneren Gründen die unmittelbare Paulinität der Pastoralbriefe ablehnen muß; der unbekannt Autor würde dann eben im Besitz entsprechender Nachrichten gewesen sein. Historisch gesehen ist zu einem völlig eindeutig gewissen Urteil nicht zu kommen; die Frage wird wohl offenbleiben müssen; vgl. das vorsichtige Urteil von Lietzmann, in: Geschichte der alten Kirche I, Berlin und Leipzig 1932, 111: »Zunächst lebt er« – Paulus – »in Rom zwei Jahre lang in relativer Freiheit unter Polizeiaufsicht und kann ungehindert mit der Gemeinde verkehren und predigen. Was dann gekommen ist, wissen wir nicht. Möglicherweise ist er freigesprochen worden und hat wieder reisen und wirken können, hat Spanien besucht und auch den Osten wiedergesehen. Aber das kann Legende sein – sicher ist, daß er unter Nero in Rom den Märtyrertod gestorben ist (1 Klem 5, 7) und an der Straße nach Ostia begraben wurde«. Zu der Begräbnisstätte des Paulus s. Lietzmann a. o. a. O. 211–247.

¹²⁾ S. etwa A. Jülcher-E. Fascher, Einleitung in das NT, Tübingen 1931, 43; A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Basel-Freiburg-Wien 1959, 255. 257.

¹³⁾ S. etwa neuerdings wieder E. Haenchen, Apg, Göttingen 1959, 64, der auf Grund einer anderen Datierung der Abberufung des Felix (Apg 24, 27: i. J. 55, nicht i. J. 60; aber Apg 24, 10) für die Ankunft des Apostels das Jahr 56 erwägen möchte.

Wer die Rolle des Apostels Paulus im Ganzen urchristlicher Theologie bestimmen will, muß zugleich zu bestimmen versuchen, was vorher war und was nachher ist, und eben hier ergibt sich eine Fülle von – z. T. zunächst unlösbar scheinenden – Problemen. *Fast überall stoßen Versuche einer exakten Bestimmung der geschichtlichen Umstände, unter denen die Schriften des Neuen Testaments zustande kamen, auf erhebliche Schwierigkeiten*, und das gilt, obwohl hier die Verhältnisse – relativ gesehen – ungewöhnlich günstig zu liegen scheinen, auch für die Quellen, die uns eine Erschließung des Lebens und des Lebenswerkes, der Persönlichkeit und der Theologie des Apostels Paulus ermöglichen.

Zwar gibt es einen festen Kern von paulinischen Briefen, deren unmittelbaren paulinischen Ursprung, deren Zuverlässigkeit in dem Sinne, daß sie vom Apostel Paulus selbst geschrieben sind, man nicht bestreiten kann, ohne sich lächerlich zu machen¹⁴). Aber auch in diesem Bereich finden sich Echtheitsprobleme¹⁵), und

¹⁴) Es sind 1 Thess, Gal, 1 Kor, 2 Kor, Röm, Phil, Phm (der Einfachheit halber werden hier in den Anmerkungen zur Bezeichnung der ntl Schriften immer die Abkürzungen – ohne Abkürzungspunkt – verwendet, die bei Schriftziten üblich sind); doch gibt es Kritiker, die den Kreis noch enger ziehen. F. Chr. Baur z.B. ließ nur »die vier allen andern in jeder Beziehung vorangehenden Hauptbriefe des Apostels« – also Gal, 1 Kor, 2 Kor, Röm – als echt (»Homologumena«) gelten (»Gegen diese vier Briefe ist nicht nur nie auch nur der geringste Verdacht der Unechtheit erhoben worden, sondern sie tragen auch den Charakter paulinischer Originalität so un widersprechlich an sich, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte«: F. Chr. Baur, Paulus usw., Leipzig I ²1866, 276), alle andern gehören nach ihm in die Klasse der »Antilegomena«, der bestreitbaren und bestrittenen, wenn auch keineswegs zweifelsfrei unechten paulinischen Briefe. Mit verschiedenartigen Begründungen sind Zweifel auch an der »Echtheit« der genannten vier Hauptbriefe vorgebracht worden, z.B. von Bruno Bauer, von der sog. »radikalen Kritik« in Holland (dazu G. A. van den Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments usw., Jena 1912; A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen ²1933, 92–118), von A. Loisy (z.B. Les origines du Nouveau Testament, Paris 1936, 263–275; dazu auch F. Heiler, Alfred Loisy, München 1947, 127f. u. passim); vgl. auch C. Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand der bisher mit bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen geprüft, Göttingen 1894. Ein besonders krasses Beispiel solcher Hyperkritik stellt etwa dar W. C. van Manen, Die Unechtheit des Römerbriefes (übers. G. Schläger), Leipzig 1906; nach van Manen ist der Römerbrief ein redigiertes Konglomerat von Einzelstücken zahlreicher unbekannter Autoren, die alle den »Paulinismus« vertreten, eine tief eingreifende Reformation des jungen Christentums, universalistischen Charakters, entstanden unter dem Einfluß der griechisch-alexandrinischen Philosophie, eine religiöse Bewegung, die freilich mit dem Paulus der Geschichte kaum etwas zu tun hat. Das sind offensichtlich Übertreibungen, die keine Nachahmung verdienen. Eine besonnene Kritik wird zu differenzierteren Lösungen kommen und u.U. auch damit rechnen, daß gewisse Echtheitsfragen noch nicht oder auch niemals eindeutig zu beantworten sind, daß man es in manchen Fällen um der Wahrhaftigkeit willen also offenlassen muß, ob eine bestimmte Schrift wirklich dem durch die Tradition vorgeschlagenen Verfasser zuzuschreiben ist oder ob man mit Unbekannten rechnen soll. Ebensov wenig freilich wie die größere Wissenschaftlichkeit bei denen zu finden ist, die sich zu den jeweils radikalsten Urteilen entschließen, wird man den größeren Glauben – im Sinne des NT – schlechthin bei denen suchen dürfen, deren Vertrauen auf bestimmte traditionelle, für Korrekturen jedoch grundsätzlich offene Anschauungen durch keine noch so vernünftige Kritik zu erschüttern ist.

¹⁵) So ist die »Echtheit« – d.h. die ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem von Paulus selbst stammenden Brief – der Doxologie Röm 16,25–27 umstritten. R. Schumacher, Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes / Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und Erklärung (Ntl Abh.; 14, 4), Münster 1929, 105, meint freilich: »Wo er das Sendschreiben wirklich zu Ende führt, schlägt Paulus um so vollere Töne an. Vielleicht greift er nun selbst zur Feder, um eine inhaltsvolle Lobpreisung Gottes anzufügen«. »Gerade bei einem Schreiben von der Eigenart und Gewalt des Römerbriefes ist es verständlich, daß der Apostel seine sonstige Gewohnheit verläßt und

hier und da stellt sich die begründete Frage, ob die überlieferte Einheit denn wirklich ursprünglich ist¹⁶). Man kann zweifeln, ob das Kapitel 16 des Römerbriefes von Anfang an ein Bestandteil des von Paulus an die römische Gemeinde gerichteten Schreibens war oder ob es sich hier nicht vielleicht um einen Brief oder einen Briefschluß handelt, der dem Römerbrief Kapp. 1–15 erst nachträglich

sich nicht mit einem einfachen Segenswunsche begnügt, begreiflich aber auch, daß diese Doxologie ihre charakteristische Besonderheit hat«. Ähnliche Stellungnahmen, die sich dann auf zahlreiche sprachliche Beobachtungen zu stützen suchen, sind in der einschlägigen Literatur nicht selten zu finden. Wägt man das Für und Wider gegeneinander ab, scheint sich aber doch eher eine Entscheidung gegen die Ursprünglichkeit, gegen eine unmittelbare »Paulinität« der Verse Röm 16,25–27 nahelegen. Dazu s. auch die Spezialuntersuchung E. Kamlah, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Schlußdoxologie des Römerbriefes, Diss. Tübingen 1955 (Maschinschrift), 127: »Inhaltlich gesehen ist . . . die Schlußdoxologie ein zusammengedrängter Lobpreis des mächtigen, allein weisen Gottes für die Mitteilung seines Heiles in der paulinischen Verkündigung. Dieser Lobpreis ist gewiß bis zur Überladenheit komprimiert; der Blick gleitet auch in seinem Verlauf von Gott ab auf die urchristliche Botschaft und ihre Entfaltung; aber man wird nicht sagen können, daß er eine sinnlose Zusammenstopplung paulinischer Sätze sei. Im Gegenteil, der Verfasser weist sich durch sein gutes Verständnis der paulinischen Botschaft als dessen Schüler aus. Er kennt die paulinischen Schriften, er kennt die Liturgie, die in den Missionsgemeinden gebräuchlich war. Paulus selber aber kommt als Verfasser wegen der Zitierung des Präscriptes und auch wegen der schon spürbaren Verfestigung der Terminologie kaum in Frage. Die Rolle, die der Schlußdoxologie im Römerbrief zugeacht ist, ergibt einen weiteren Grund, der ihn ausschließt: sie soll doch offensichtlich die Verlesung des Briefes abschließen und die Gemeinde zur preisenden Antwort aufrufen, eine Funktion, die im ursprünglichen Brief auch als literarische Fiktion nicht denkbar ist, die aber mit dem Augenblick der Sammlung der Briefe und ihrer Ausgabe an die Gemeinden einen guten Sinn hat«. Kamlah meint a. a. O. 127, die These von A. Jülicher, Einleitung in das NT, Tübingen 1931, 106, und C. H. Dodd, The epistle of Paul to the Romans, London 1949, XVII, die Doxologie sei einmal der Abschluß der Sammlung der Paulusbriefe gewesen, habe »viel Ansprechendes«; er hebt a. a. O. 128–130 die Verwandtschaft der Schlußdoxologie zu den Pastoralbriefen hervor, will freilich mit der Behauptung, der Verfasser der Pastoralbriefe sei auch der der Schlußdoxologie, zurückhaltend sein, möchte aber jedenfalls die Schlußdoxologie des Röm zeitlich nicht nach den Pastoralbriefen datieren. Bultmann will noch weitere »Glossen im Römerbrief« erkennen, und zwar 7,25 b und 8,1 (so daß im echten, von Paulus selbst stammenden Text 7,25 a an 8,2 anschließen würde), weiter 10,17, dann 2,1; 13,5, schließlich 2,16 und 6,17 b; die beiden letzten Fälle möchte er (»vielleicht«) dem Redaktor zuschreiben, »der die Schlußdoxologie 16,25–27 hinzugefügt hat«: Theologische Literaturzeitung 72 (1947) 197–202.

¹⁶) Was die Klage über »die Zusammenhanglosigkeit und Ungeordnetheit mancher Partien der Briefe« angeht, so konzidiert z. B. J. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 113: »Es fehlt nicht an unorganischen Sprüngen und schlecht verdeckten Nähten zwischen manchen Stücken« (dazu erläutern in A. 1: »So läßt die Logik der Übergänge Röm 6,14–15; 6,23–7,1 zu wünschen übrig; 1 Kor 13 ist recht wenig überzeugend mit Kap. 12 und 14 verbunden; 2 Kor 2,13 zu 14 ist ein unerträglicher Übergang, 2 Kor 8,24 ein verstümmelter Schluß des Abschnitts; der Schritt von Phil 3,1 zu 2 ist von erschreckender Härte«), »noch weniger an Stellen, die zur Annahme von Glossen und ausführlicheren Einschüben herausfordern« (dazu in A. 2: »Z. B. Röm 2,14.15 und 26.27; 6,8.9; in 1 Kor 11,2–16 kreuzen sich verschiedene Motive und Behandlungsweisen, die schwerlich von einer Hand herrühren, und 1 Kor 10,29 f. vertritt einen der Umgebung entgegengesetzten Standpunkt. Außer manchen andern Stellen sei hier nur noch der Kolosserbrief genannt, der ohne die Annahme einer durchgehenden Überarbeitung im Stile und vielleicht vom Verfasser des Epheserbriefes nicht zu verstehen und nicht als echt paulinisch zu rechtfertigen ist«), »ja es muß bei manchen Briefen sehr ernstlich die Frage gestellt werden, ob sie aus einem Gusse und nicht vielmehr Kompositionen aus mehreren Schriftstücken sind« (dazu A. 3: »Wie in den Schluß des Römerbriefes ein selbständiges Schreiben (16,1 ff.) hineinredigiert ist, so sind wahrscheinlich die beiden Korintherbriefe eine redaktionelle Komposition aus mindestens vier Briefen des Paulus nach Korinth, und Phil 3,2–4,3 ist wahrscheinlich ein Fragment eines besonderen Briefes aus früherer Zeit«). Alle von Weiß genannten Belegstellen können auch anders und im Sinne der Tradition verstanden werden, aber in den allgemeinen Sätzen wird zumindest grundsätzlich Richtiges gesagt, wenn auch »Sprünge« bei einem Denker und Schriftsteller wie Paulus nicht gerade das Verwunderlichste sind.

angefügt wurde¹⁷⁾. Häufig ist die Ursprünglichkeit der jetzt vorliegenden Redaktion der beiden kanonischen Korintherbriefe bezweifelt worden¹⁸⁾, und auch der Philipperbrief gab in dieser Hinsicht immer wieder zu Bedenken Anlaß¹⁹⁾. Es ist freilich damit zu rechnen, daß sich die überkommenen Einheiten immer wieder als auch ursprünglich möglich verteidigen lassen werden und daß derartige Hypothesen häufig zum mindesten nicht schlechter sind als die unsichere Auflösung der vorliegenden Zusammenhänge in letzten Endes doch sehr ungewisse neue Einheiten²⁰⁾.

Unter den Briefen, die – immer nur aus inneren Gründen – nicht das völlig einhellige Vertrauen der in Betracht kommenden Forschung haben, ist der Kolosserbrief jener, welcher noch die relativ größte Zahl von Beurteilern – dar-

¹⁷⁾ Dazu die Römerbriefkommentare und die Einleitungen in das NT; z.B. A. Jülicher-E. Fascher, Einleitung in das NT, Tübingen 1931, 101–117 (16,1–24 ist »wahrscheinlicher« Bestandteil des Röm: 110); A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Basel-Freiburg-Wien 1959, 292f. (die Gründe gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von Kap. 16 zum Röm »haben zweifellos ein starkes Gewicht, können aber doch nicht als entscheidend anerkannt werden«: 293); anders etwa W. Michaelis, Einleitung in das NT, Bern 1954, 160–164 (»Der im NT stehende Eph ist kein Brief nach Ephesus. In Röm 16,3–23 ist uns jedoch der Schluß eines nach Ephesus gerichteten Briefes des Paulus erhalten«: 164). Speziell: R. Schumacher, Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes usw. (Ntl. Abh.; 14,4), Münster 1929 (der Autor glaubt »soviel gezeigt zu haben, daß die Zugehörigkeit des 16. Kapitels zum großen Römerbrief, d.h. seine Adressierung nach Rom, keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bietet und wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte Annahme«: 102).

¹⁸⁾ Dazu die Kommentare und die Einleitungen; neuerdings W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth / Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T.; N. F. 48), Göttingen 1956 (die 2 kanonischen Korintherbriefe sind redigiert aus ursprünglich 6 Briefen des Paulus nach Korinth, und zwar sind es: Brief A = II 6,14–7,1; I 9,24–10,22; 6,12–20; 11,2–34; 15; 16,13–24; Brief B = I 1,1–6,11; 7,1–9,23; 10,23–11,1; 12,1–14,40; 16,1–12; Brief C = II 2,14–6,13; 7,2–4; Brief D = II 10,1–13,13; Brief E = II 9,1–15; Brief F = II 1,1–2,13; 7,5–8,24). Zu der gegenwärtigen Diskussion über 2 Kor s. G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.; Philos.-histor. Klasse, Jg. 1961, 2. Abhandlung), Heidelberg 1961, der sich mit der wichtigen Frage nach den Motiven einer solchen – von ihm verteidigten – späteren Zusammenstellung von Kleinbriefen beschäftigt.

¹⁹⁾ Dazu die Kommentare und die Einleitungen; neuerdings wieder G. Bornkamm, Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung, in: Festschrift Cullmann, Leiden 1962, 192–202.

²⁰⁾ Die großen Verschiedenheiten bei der Beurteilung der »Echtheitsfragen« in der Geschichte der Forschung und die unleugbare Unsicherheit auch der gegenwärtigen geltenden Standpunkte in vielen »Einleitungsproblemen« mahnen zur Vorsicht. Gewiß gibt es »vernünftige« Anstöße, und ohne Hypothesen – auch kühne und einzelgängerische Hypothesen – ist kein Fortschritt in der Erkenntnis denkbar. Die Einheitlichkeit der überlieferten, grundsätzlich weithin als von Paulus selbst verfaßt geltenden paulinischen Briefe ist gewiß alles andere als ein wissenschaftliches Dogma, und warum sollte irgendeine Redaktion nicht »echte« Briefstücke zusammengestellt haben? Aber schließlich muß man – besonders bei einem Temperament wie dem des Paulus – bei längeren Briefen mit »echten«, nicht auf das Konto einer späteren Redaktion kommenden Bruchstellen, mit Schreib- und Diktierpausen nicht nur von Tagen rechnen dürfen. Und es ist erwägenswert, was J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950, 232, hierzu sagt: »Es muß immer bedacht werden, daß bei einem Menschen, zumal bei einer großen Persönlichkeit, nicht alles so einfach und rational faßbar ist. Nicht immer ist er einheitlich und gleichmäßig, und nicht immer entsprechen seine Äußerungen dem Allgemeinen und Grundsätzlichen, das wir an ihm zu kennen gewohnt sind. Wandlungen und Veränderungen vollziehen sich in einem Menschen in verschiedenen Epochen seines Lebens, aber auch in ein und derselben Lebensperiode ist er nicht etwas so ganz Einheitliches«. Man sieht freilich sofort, daß es auch innerhalb des Bereiches des vernünftigerweise diskutierbaren zahlreiche Ermessensfragen gibt, bei denen das subjektive Urteil sich mehr in den Vordergrund drängt und drängen muß, als dem erwünscht sein kann, der nur auf durchaus festem Boden stehen und gehen will.

unter auch recht kritischen²¹⁾ – für seine »Paulinizität« eintreten sieht. Der zweite Brief an die Thessalonicher macht Schwierigkeiten, weil er neben dem ersten Thessalonicherbrief nicht recht zu erklären ist²²⁾, aber zweifellos enthält er sachlich nichts, das dem Verfasser dieses ersten Briefes nicht zuzutrauen wäre²³⁾. Komplizierter wird die Beantwortung der Frage, ob der Epheserbrief ein originär paulinischer – d. h. also von Paulus unmittelbar stammender – Brief ist; Theologie, Sprache, Überlieferung (Adresse) und ein Vergleich mit den unbestritten »echten« Schriften des Apostels geben einem großen Teil von maßgebenden Exegeten Veranlassung, das Schreiben einem unbekanntem Schüler des Paulus und seiner Theologie zuzuweisen²⁴⁾. Die Frage nach der »Echtheit« – d. h. der unmittelbaren

²¹⁾ S. A. Jülicher, in: A. Jülicher–E. Fascher, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen 1931, 134: Der Kolosserbrief »für sich allein entspricht allen Anforderungen, die billigerweise an einen von Paulus – ganz ohne Mitredaktor – in der geschilderten Situation nach Colossae gerichteten Brief gestellt werden können«. Gegen die »Echtheit« argumentiert neuerdings wieder – nach z. B. R. Bultmann (s. etwa Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1961, 486. 502f. 526–530) – G. Bornkamm, Die Hoffnung im Kolosserbrief / Zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes, in: Festschrift Klostermann, Berlin 1961, 56–64.

²²⁾ A. Jülicher a. A. 21 a. O. 67 über 2 Thess im Anschluß an seine Ablehnung der Hypothese Harnacks, 2 Thess sei ein an eine judenchristliche Minorität der mit 1 Thess angesprochenen vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde gerichteter Brief: »Da aber der Brief, mit dem wir ja nicht allzuviel verlieren – man denke an 1, 6–10 –, als ein Brief des Paulus an dieselben Thessalonicher unmittelbar nach 1 Thess so wenig erträglich ist, wie als ein an eine Minorität gerichteter, bleibt kaum etwas Anderes übrig, als ihn für später untergeschoben anzunehmen«. Auch A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Basel-Freiburg-Wien 1959, 265, meint, es blieben »unter der Voraussetzung der Echtheit ungelöste Schwierigkeiten zurück«, aber er hält dann doch dafür, daß diese Schwierigkeiten »die paulinische Herkunft nicht zu erschüttern« vermögen.

²³⁾ E. v. Dobschütz, 1. 2 Thess 1909, 38, urteilt nach wiederholter Prüfung unter verschiedenen Gesichtswinkeln (»echt, unecht, doch echt!«: S. V), daß »die Annahme der Echtheit gegenüber ihrer Verneinung die wahrscheinlichere Hypothese« sei, und M. Dibelius, 1. 2 Thess 1937, 57, ist wohl der Ansicht, daß eine Reihe von Bedenken nicht restlos beseitigt werden könnten, »aber eine gewisse Undurchsichtigkeit der Briefsituation ist noch kein Zeugnis wider die Echtheit«.

²⁴⁾ S. z. B. J. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 108: »Am schärfsten« – unter den nach Abzug der den meisten Forschern als nicht unmittelbar von Paulus herstammend geltenden Pastoralbriefe und des Hebräerbriefs übrigbleibenden zehn Paulusbriefen – »angegriffen ist der sogen. Epheserbrief, der mit Ephesus nichts zu tun hat, sondern ein die ganze Christenheit gerichtetes Schreiben ist. Schon dadurch fällt er aus der Reihe der andern Briefe heraus. Aber auch in der Sprache, im Stil und in der Theologie weicht er so stark von den andern ab, daß wir ihn nicht als einen Brief des Paulus, sondern nur als ein Dokument der nachpaulinischen Zeit verwerten werden«; ferner etwa M. Dibelius, Kol Eph Phm 1927, 64, der mit Hinweis auf den verschiedenen Gebrauch von $\sigma\omega\mu\alpha$ und $\mu\sigma\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ in Kol und Eph (Kol 2, 19 und Eph 4, 16; Kol 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3 und Eph 1, 9; 3, 1–13) zu der Auffassung kommt, daß diese »Nuancierungen« »die Annahme einer Selbstwiederholung des Paulus nicht zu bestätigen, sondern auszuschließen« schienen und daß also der Eph nicht von Paulus stamme. A. Jülicher, a. A. 21 a. O. 141, erklärt sich bemerkenswerterweise nicht mit gänzlich eindeutiger Entscheidung; daß Paulus von sich selbst in der Art von Eph 3, 5 (das Geheimnis des Christus, »das in anderen Generationen den Menschensöhnen nicht kundgetan wurde, wie es jetzt offenbart wurde seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geist«) gesprochen habe, diese »Geschmacklosigkeit« mag er dem Paulus nicht zutrauen, aber das Resultat seiner Erwägungen ist dann doch die – Unsicherheit verratende – Alternative: es bleibe »die Wahl, einen Verfasser für beide Briefe anzunehmen, der dann Paulus sein müßte, oder Eph einem Paulusschüler zuzuschreiben, der den von Paulus verfaßten Kol fort und fort benutzt hat; allerdings wäre der Zweck, den der unbekannte Schüler erreichen wollte, schwer zu bestimmen«. E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, Lund 1946, kommt nach einer umfassenden, nicht nur Sprache und Stil berücksichtigenden, sondern vor allem die inhaltlichen, theologischen Fragen diskutierenden Untersuchung zu dem Schluß, daß die traditionelle Annahme, beide Briefe stammten von Paulus her, wohlbegründet sei, aber er drückt sich doch sehr vorsichtig aus: »Wir finden somit, daß gewisse Berührungen in Gedanken, Sprache und Stil mehr oder weniger stark für

»Paulinizität« – des Epheserbriefs gehört nun freilich zu jenen zahlreichen Problemen der neutestamentlichen, bzw. der biblischen Exegese, die wegen einer merkwürdigen Ambivalenz, wegen eines ärgerlichen Gleichgewichts der Argumente stets von neuem bearbeitet werden und bearbeitet werden müssen – Bemühungen, die doch immer wieder nur zu sehr unsicheren Resultaten führen und führen können. Daß es aber an sich neben Paulus eine theologische Individualität geben konnte, welche – von Paulus beeinflusst und doch wieder in einer sich von ihm entfernenden gewissen Selbständigkeit – eine solche Theologie wie die des Epheserbriefes konzipierte, darf vernünftigerweise nicht bestritten werden²⁵). Die gelegentlich vorwurfsvoll gestellte Frage, wer solle denn schließlich den Epheserbrief geschrieben haben wenn nicht Paulus selber, muß dem äußerst verwunderlich vorkommen, der sich auch nur flüchtig der zahlreichen selbständigen theologischen Individualitäten erinnert, die das neutestamentliche Zeitalter hervorbrachte.

In der Frage nach dem Verfasser der Pastoralbriefe ist unter Exegeten zum mindesten die Tendenz herrschend, diese Dokumente eines – gegenüber den mannigfachen, in den unbestrittenen Paulusbriefen erkennbaren Ordnungselementen – offenbar schon fortgeschrittenen und schon reichlich verfestigten Verfassungsstandes dem Apostel abzusprechen und sie einem späteren Autor zuzuschreiben²⁶). Dabei ist aber – das zu sagen erfordert die historische Gerechtigkeit – vor Leichtsinn zu warnen; schließlich bleibt es alles andere als bequem,

die Identität des Verfassers der beiden Briefe sprechen. Wenn auch nun wenigstens einige der früher besprochenen Fälle, wo eine gewisse Formulierung aus dem Kol im Eph umgedeutet oder mißverstanden zu sein oder in dem betreffenden Zusammenhang schlechter als im Kol zu passen scheint, oder wo der Eph sonst in einer auffallenden Weise von der entsprechenden Stelle im Kol abweicht, anscheinend in entgegengesetzter Richtung sprechen, so haben wir indessen einerseits gefunden, daß diesen Fällen kein entscheidendes Gewicht zugemessen werden darf, während andererseits die Annahme, ein anderer Verfasser als der des Kol habe diesen Brief literarisch benutzt, in mehreren der oben besprochenen Fälle bei näherer Erwägung viel unwahrscheinlicher anmutet als die, daß wir es hier mit demselben Verfasser zu tun haben. Das Ergebnis unserer Analyse des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den beiden Briefen ist somit dieses, daß zwar gewisse Umstände sehr für die literarische Abhängigkeit des Eph vom Kol zu sprechen scheinen, daß aber andererseits noch stärkere für ihren gemeinsamen Ursprung sprechen« (433).

²⁵) H. Schlier, Eph, Düsseldorf 1957, 22–28, hat – seine frühere Auffassung (z. B. H. Schlier, Christus und die Kirche im Eph, Tübingen 1930, 39 A. 1) korrigierend – die Argumente, die für einen unmittelbar paulinischen Ursprung des Eph plädieren, in einer kurzen Besprechung der wichtigsten Literatur nochmals geschickt zusammengestellt, aber abgesehen davon, daß eine Reihe dieser Argumente bestreitbar ist, wird sowohl der Wechsel in der Beurteilung wie die Art und das Gewicht der Beweisführung zu einem eindrucksvollen Zeugnis, daß ein Unbehagen bleibt.

²⁶) Die Bedenken gegen die Annahme, der Paulus der unbestrittenen Hauptbriefe habe auch die Pastoralbriefe geschrieben, und zwar mit einem für eine tiefgehende Weiterentwicklung relativ kurzen Abstand von nur wenigen Jahren, werden eindrucksvoll dargelegt von A. Jülicher a. A. 21 a. O. 162–186; neuerdings s. H. Conzelmann, in der Einleitung zu: M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, Tübingen 1955. Demgegenüber stellt F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli, Münster 1910, die Argumente zusammen, welche für die traditionelle Auffassung vorgebracht werden; er schließt: »wenn für den paulinischen Ursprung der Pastoralbriefe auch nur eine Möglichkeit besteht, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen« (63). Eine knappe Besprechung der einschlägigen Problematik u. a. bei A. Wikenhauser a. A. 22 a. O. 313–324. Die Schwierigkeiten, welche sich bei der Voraussetzung der »Unechtheit« der Pastoralbriefe für eine genauere historische Einordnung ergeben, erhellen aus dem kühnen Versuch: H. v. Campenhausen, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.; Philos.-histor. Klasse, Jg. 1951, 2. Abhandlung), Heidelberg 1951.

wenn man etwa die verschiedentlichen persönlichen und – wie es scheint – von Herzen kommenden Bemerkungen als das Phantasiewerk eines Pseudonymen ansehen muß, und die verzweifelte Auskunft, es handle sich dabei eben um Fragmente aus echten, von Paulus selbst stammenden Briefen, die in die neue Konzeption mit hineinkomponiert wurden, ist im Grunde von noch geringerer Überzeugungskraft²⁷⁾.

Nicht weniger problematisch ist die Lage bei der – neben den echten und den evtl. pseudonymen Paulusbriefen – zweiten großen Quelle für die Erschließung der Gestalt, des Lebens und der Lehre des Apostels Paulus, nämlich bei der Apostelgeschichte des Lukas. Man betritt hier einen Kampfplatz, auf dem sich die Front immer wieder hin und her geschoben hat²⁸⁾; und nachdem eine Periode der Skepsis von einem neuen, relativ großen Vertrauen²⁹⁾ abgelöst wurde, scheint sich in der Gegenwart wieder eine zurückhaltendere Betrachtungsweise durchzusetzen³⁰⁾. Auch für eine grundsätzlich – und jedenfalls bis zum strikten Beweis des Gegenteils – der Tradition zugeneigte Beurteilungsart dürften im ganzen und in zahlreichen Einzelproblemen neue Positionen notwendig werden³¹⁾, wenn auch die verwirrende Fülle von einander z. T. widersprechenden Vorschlägen der historischen Kritik sichere, gewissermaßen »archivreife« Entscheidungen keineswegs leicht und vielfach unmöglich macht. Man wird jedenfalls auch in einer konservativ eingestellten Forschung stärker beachten müssen, daß die Einzelberichte häufig den Charakter von Communiqués tragen, daß daher mit den Schwächen, freilich nicht weniger mit den Vorteilen solcher interessierter, »gerichteter« Mitteilungen gerechnet werden sollte, daß Lukas auf keinen Fall eine historische Darstellung für das Quellenarsenal der Weltgeschichte, sondern ein »Erbauungsbuch« für die Gemeinde schreiben will und daß – wie es jetzt mit Recht geschieht – nachdrücklicher nach seiner spezifischen Theologie, also nach der Theologie der Apostelgeschichte gefragt werden muß. Von erheblicher Bedeutung ist – wenn man von den unbestrittenen Paulusbriefen her urteilt – der

²⁷⁾ Man kann die Frage stellen, ob sich innerhalb der vorliegenden paulinischen Dokumente eine Entwicklung der theologischen Gedanken des Apostels konstatieren läßt. Für den, der alle vierzehn kanonischen Paulusbriefe dem Apostel unmittelbar zuschreibt, muß es in der Tat eine Art »Entwicklung« zum Kol, zum Eph, zu den Pastoralbriefen, zum Hebr geben, und zwar eine Entwicklung, die, wenn 1 Thess etwa in das Jahr 52 gesetzt wird und der späteste Termin für Hebr das Jahr 67 darstellen würde, überaus stürmisch verlaufen wäre. Bestünde das Problem nur für die A. 14 genannten weithin unbestrittenen Briefe, so ergibt sich gewiß eine rasch und stetig zunehmende Erweiterung des Blickfeldes von 1 Thess zu Gal zu 1 Kor und 2 Kor zu Röm usw., aber das ist wie der Ausbau einer Stellung, deren Plan von Anfang an vorgezeichnet ist und für deren Vollendung nur jeweils noch von Fall zu Fall die Widerstände des Geländes zu überwinden sind.

²⁸⁾ Eine Skizze der die Apg betreffenden Forschungsgeschichte findet sich bei H. H. Wendt, Apg 1913, 7–15; ausführlicher E. Jacquier, Les Actes des Apôtres, Paris ²1926, XV–LV, und vor allem E. Haenchen a. A. 30 a. O. 1–47; vgl. etwa auch die Literaturberichte von W. G. Kümmel, in: Theologische Rundschau 14 (1942) 81–95, 155–173; 17 (1948) 3–50, 103–142; 18 (1950) 1–53; 22 (1954) 138–170, 191–211. Ein kritisches Referat über die wissenschaftliche Arbeit an der Apg zwischen 1940 und 1950 stellt dar: J. Dupont, Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents, Löwen 1950, für ein Teilproblem ergänzt und weitergeführt in: ders., Les sources du Livre des Actes, Bruges 1960. Ferner: E. Gräßer, Die Apg in der Forschung der Gegenwart, in: Theologische Rundschau 26 (1960) 93–167.

²⁹⁾ S. etwa A. Harnack, Lukas der Arzt, usw., Leipzig 1906; ders., Die Apg, Leipzig 1908; ders., Neue Untersuchungen zur Apg usw., Leipzig 1911.

³⁰⁾ Vgl. etwa M. Dibelius, Aufsätze zur Apg, Göttingen (1951) ³1957; E. Haenchen, Apg, Göttingen (1956) ³1959.

³¹⁾ Dazu etwa A. Wikenhauser, Apg, Regensburg (1938) ⁴1961; J. Dupont, Les Actes des Apôtres, Paris (1954) ²1958.

veränderte Horizont der zur Debatte stehenden Probleme³²⁾ und ein sich merklich wandelndes Geschichtsbewußtsein³³⁾).

Es wird in diesem Zusammenhange kaum nötig sein, sich darüber zu verbreiten, daß eine gegebenenfalls auch von der katholischen Seite einmal allgemein akzeptierte Pseudonymität bestimmter biblischer Schriften – etwa mancher heute noch als genuin paulinisch verteidigter Paulusbriefe – für deren Kanonizität und dogmatische Verbindlichkeit nach den Voraussetzungen der katholischen Lehre keinerlei Konsequenzen haben könnte, daß sich mithin an dem Umfang und an dem Gewicht des Beweisarsenals der Dogmatik mit einer solchen Variation der historischen Beurteilung selbstverständlich nichts ändern würde.

Für das, was hier über Paulus zu sagen wäre, müßten demnach als Quellen vorwiegend die von einer vernünftigen, im strengen Sinne kritischen Forschung schlechthin nicht bestrittenen Briefe des Apostels Paulus benutzt werden, also der erste Thessalonicherbrief, der Galaterbrief, der erste Korintherbrief, der zweite Korintherbrief, der Römerbrief, der Philipperbrief, der Philemonbrief; fast gleichen Ranges wären zu verwerfen der zweite Thessalonicherbrief und der Kolosserbrief, deutlich abgesetzt der Epheserbrief, und für die Pastoralbriefe würde wohl überhaupt ein neues, überaus wichtiges Kapitel der neutestamentlichen Theologie zu eröffnen sein. Die Apostelgeschichte sollte mit nicht geringer Vorsicht, freilich auch ohne übertriebene Skepsis herangezogen werden; ganz gewiß ist sie eine vollkommen unentbehrliche Quelle, aber offenbar doch so geartet, daß sie z. B. in Konfliktsfällen vor dem Zeugnis der unbestritten von Paulus selbst stammenden Briefe zurücktreten muß³⁴⁾.

4

Mit den großen Gestalten der Menschheitsgeschichte teilt Paulus das Geschick, daß er – seine Persönlichkeit und seine Lehre – die Phantasie der Nachwelt immer von neuem beschäftigt, daß er *jede Generation von neuem zu einer Stellungnahme herausfordert*. Das gilt ganz allgemein – denn Paulus ist eine Figur der Weltgeschichte –, aber es gilt naturgemäß in einem unvergleichlich höherem Maße für den Bereich, in dem er als Offenbarungsträger von gänzlich singulärer Art und von einer das Heil jedes einzelnen Menschen betreffenden Bedeutung angesehen wird, für den Bereich der christlichen Theologie. Beinahe vom ersten Augenblick der Ge-

³²⁾ S. A. D. Nock, Paulus, Zürich und Leipzig 1940, 10: der Schreiber der Apg lebte »zu einer Zeit, da die zu Paulus' Lebzeiten umstrittenen Fragen im Dunkel verschwunden und unverständlich geworden waren«.

³³⁾ Dazu neuerdings wieder H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit / Studien zur Theologie des Lukas (Beitr. z. hist. Theologie; 17), Tübingen (1954) 1962.

³⁴⁾ Hier wäre nun eigentlich ein Aufriß des äußeren Lebensganges einzufügen; es sei verwiesen auf F. W. Maiera, A. 89 zuerst a. O.; M. Dibelius-W. G. Kümmel a. A. 89 a. O. In den Briefen nennt der Apostel sich selber immer Paulus mit Namen (Παῦλος: 1 Thess 1, 1; 2, 18; 2 Thess 1, 1; 3, 17; Gal 1, 1; 5, 2; 1 Kor 1, 1. 12. 13; 3, 4. 5. 22; 16, 21; 2 Kor 1, 1; 10, 1; Röm 1, 1 u. a.); die Apg hat zunächst den atl Namen Saulus (Σαῦλος: Apg 7, 58–13, 9; fünfmal – in den Bekehrungsberichten – als Vokativ auch Σαούλ: Apg 9, 4. 17; 22, 7. 13; 26, 14), ab 13, 9 geht sie mit der Wendung Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος zu dem römischen Namen Paulus über. Da das in einem Bericht geschieht, in dem von dem römischen Prokonsul auf Cyprien, Sergius Paulus, die Rede ist, hat man sich verständlicherweise darum bemüht, einen Zusammenhang zu entdecken (Hieronymus, De viris ill. 5); in Wirklichkeit handelt es sich wohl um eine damals durchaus nicht seltene Doppelnamigkeit; »der Apostel hat also neben seinem hellenistischen Namen als Jude einen Synagogennamen geführt«: E. Fascher, in: Pauly-Wissowa, Suppl. VIII (1956) 433.

schichte der christlichen Theologie an ist Paulus ein beherrschender Faktor – durch die Zustimmung, die er findet, durch den Widerspruch, den er weckt, durch die fruchtbaren Mißverständnisse, von denen auch das Wachstum der rechten Erkenntnis immer von neuem und zuweilen geradezu stürmisch gefördert wurde.

Die nachpaulinische, vor allem die nachneutestamentliche Kirche hat ihr ungewöhnliches Interesse an dem Apostel und ihre Überzeugung von seiner Einzigartigkeit fundamental dokumentiert durch die Sammlung seiner Briefe und ihre Aufnahme in den allmählich sich konstituierenden neuen Kanon heiliger Schriften³⁵). Aber diesem Prozeß, der den Sieg des Apostels innerhalb der Kirche fürs erste einmal sicherzustellen scheint, geht von Anfang an eine lange – teils offene, teils versteckte – Auseinandersetzung mit der Erscheinung und der Theologie des Apostels voraus; einige flüchtige Hinweise müssen hier wie für das Folgende – Paulus und das Paulusbild in der Geschichte Betreffende – genügen.

Wenn sich die Bedenken gegen die nicht unumstrittenen paulinischen Briefe sichern ließen, so wäre in diesen Dokumenten ein positives Weiterwirken paulinischer Motive, z. T. in neue Situationen hinein festzustellen: im zweiten Thessalonicherbrief hätten wir eine erste Auseinandersetzung mit der zum Problem werdenden Parusieverzögerung über das im ersten Thessalonicherbrief Gesagte hinaus, im Kolosserbrief die Konfrontierung paulinischer Gedanken mit einer spezifischen Häresie, im Epheserbrief eine von Paulus herkommende, aber sprachlich und theologisch doch wieder ganz eigenes Format verratende »Ekklesiologie«, in den Pastoralbriefen die Begründung einer im strengeren Sinn hierarchisch-juristischen Kirchenordnung, wie sie für ein mit längerer Dauer rechnendes Gemeindeleben mit der Zeit unentbehrlich wurde.

Schon früh freilich hat die Gemeinde – und hier setzt sie nach dem Tode des Apostels nur eine Arbeit fort, die ihm selber schon viel Mühe und Sorge machte (die ihn freilich auch von Einsicht zu Einsicht weiterführte) – gegen gefährliche, berechnete oder unberechnete Konsequenzen aus seiner Lehre Stellung genommen.

Von den sicher nichtpaulinischen Schriften des Neuen Testaments macht sich die Apostelgeschichte eine eigene Vorstellung von Paulus, um deren Authentizität noch immer gestritten wird³⁶), und es könnte sein, daß bereits hier eine Art

³⁵) Dazu etwa Th. Zahn, *Geschichte des Ntl Kanons I*, Erlangen 1888, 262–277. 811–839; J. Leiboldt, *Geschichte des ntl Kanons I*, Leipzig 1907, 182–213; A. v. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus usw.*, Leipzig 1926, 6–27; C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, London 1955; H. Lietzmann, in: ders., *Kleine Schriften II (Texte und Untersuchungen)*; 68), Berlin 1958, 15–98 (Die Kirche »mag durch den Gegensatz gegen Marcion vielleicht« »zu einer schnelleren und energischeren Betonung der Gleichwertigkeit der Paulinischen Briefe mit den Evangelien veranlaßt sein, als sie vielleicht sonst gekommen wäre. Diese Hypothese – denn etwas anderes ist es ja nicht – gründet sich auf die für uns erkennbare Zeitdifferenz. Um 150 können wir eben nur bei Marcion die Paulinischen Briefe als gleichwertig mit den Evangelien nachweisen. Erst beinahe ein Menschenalter später finden wir den gleichen Prozeß in der großen Kirche vollzogen. Daraus ziehen wir, freilich mit anfechtbarer Logik, die Folgerung: Es wird also vermutlich die Gegenwirkung der Kirche gegen Marcion gewesen sein, wenn sie sich entschlossen hat, den Paulinischen Kanon auf die gleiche Höhe zu rücken wie den Kanon der Evangelien«: 65).

³⁶) Über das Paulusbild der Apg s. z. B. A. Harnack, *Lukas der Arzt / Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte* (Beiträge z. Einl. in d. NT; 1), Leipzig 1906, 98–103; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921, 282–298; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, 175–180 und passim; E.

»unbewußter Kritik«, eine bestimmte Adaptation an ein christliches »Gemeinden« der unmittelbar nachpaulinischen Zeit wirksam gewesen ist. Mit Beziehung auf das von der zweiten Generation offenbar ganz besonders schwer empfundene Problem der Parusieverzögerung weist der zweite Petrusbrief ausdrücklich zur Vorsicht ratend auf Paulus hin. Er hebt hervor, daß sich die Mahnung zu einem geduldigen Warten und einem »unbefleckten« und »untadeligen« Leben, an dem ihm so viel gelegen ist, auf Paulus berufen kann, aber im selben Atemzug – und es sieht beinahe aus, als sollte das Lob im Grunde nur die Warnung einleiten, die ja bei dem fortgeschrittenen Stadium der Anerkennung der paulinischen Briefe in den Gemeinden nicht mehr als eine runde Ablehnung formuliert werden kann – warnt er vor einem Mißbrauch der Paulusbriefe. »Drum, Geliebte, solches erwartend müht euch, unbefleckt und untadelig vor ihm erfunden zu werden in Frieden, und die Langmut unseres Herrn haltet für Heil, gleichwie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen auf dergleichen zu sprechen kommt, in denen einiges schwer zu verstehen ist, was die Unwissenden und Ungefestigten verdrehen zu ihrem eigenen Verderben«³⁷).

Schwierig ist es, die geschichtlichen Beziehungen etwa des Jakobusbriefes³⁸) oder gar des Matthäusevangeliums zu Paulus aufzuhellen; daß hier aber andere theologische Grundüberzeugungen im Spiele sind, die ihren berechtigten Ort in dem Kosmos der urchristlichen Theologie beanspruchen, kann kaum zweifelhaft sein.

In der Folgezeit schlägt die Auseinandersetzung mit Paulus verschiedene Bahnen ein³⁹). Die Situation des Apostels ist ein für allemal vergangen, und mannigfache Richtungen suchen sich jetzt seine Gestalt und seine Lehre mit neuen Mitteln für neue Situationen verständlich zu machen. Die apokryphen Paulusakten⁴⁰) bieten »legendarische Berichte im Geschmack des Vulgärkatholizismus

Haenchen, Apg ³1959, 99–103. Es ist keine Frage, daß das Paulusbild der Apg von dem Denken ihres Autors bestimmt ist; aber die Beurteilung dieses Tatbestandes kann verschiedene Wege gehen. Man kann sagen: daß in der Apg der »wirkliche Paulus, den seine Schüler wie seine Widersacher kannten, durch einen Paulus ersetzt ist, wie ihn sich eine spätere Zeit dachte, und daß die christliche Urzeit hier nicht von einem geschildert wird, der sie noch zum großen Teil miterlebt hatte, dieser Wahrheit wollen wir ruhig die Ehre geben« (Haenchen a. a. O. 103), und man kann fragen: »Wie denkt man sich die griechischen Begleiter und Freunde des Paulus? Wenn sie sämtlich oder auch nur der Mehrzahl nach Pauliner im strengen Sinn gewesen sind – wie ist dann die Heidenkirche in Asien, Griechenland und Rom so ganz unpaulinisch geworden? Wo ist denn der Paulinismus, außer bei Marcion, geblieben, und was ist bei Marcion aus ihm geworden? Man wird sich doch entschließen müssen, sich nicht nur den Paulinismus elastischer zu denken, sondern vor allem sich eine andere Vorstellung davon zu machen, was Paulus in seiner nächsten Nähe ertragen hat« (Harnack a. a. O. 101).

³⁷) 2 Petr 3, 14–16.

³⁸) Dazu etwa M. Dibelius, *Jak*, Göttingen (1921) 1956, 163–168; J. Michl, in: *Regensburger NT* 8, 156–159; auch M. Lackmann, *Sola fide / Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Beitr. z. Förd. christl. Theol.; 2,50), Gütersloh 1949.

³⁹) Eine Übersicht über das Fortwirken des Apostels in der Väterzeit bis Origenes versucht Eva Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche* (Beihefte z. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.; 18), Berlin 1937; an Hand von Römerbriefinterpretationen skizziert den Einfluß des Paulus auf die Vätertheologie K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter / Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11*, Düsseldorf 1956.

⁴⁰) R. A. Lipsius–M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha I* (1891), Hildesheim 1959.

der zweiten Hälfte des 2. Jh.«⁴¹). In der pseudoklementinischen Literatur⁴²) erhält sich der judenchristliche Protest der Frühzeit in neuen Formen⁴³).

In dem Überlieferungsstrom, der die Zukunft bestimmen sollte, ergreift der umfassende und komplizierte Prozeß der »Verkirklichung« auch das paulinische Gedankengut; die Väter bauen verschiedene Elemente der Theologie des Apostels in neue Systeme ein, die aus neuen Situationen und für neue Situationen gedacht werden⁴⁴), und es ist durchaus verständlich, wenn strenge »Pauliner« die Stimme des Apostels in dieser Zeit nur leise und undeutlich wiedererkennen wollen.

Zwei gewaltige Einbrüche jedoch öffnen, wie es scheint, ursprünglich paulinischen Elementen einen Weg aus der Enge eines Christentums, das über die Grenzen eines mehr und mehr vertraut scheinenden Systems nicht mehr hinauswill: Marcion⁴⁵)

⁴¹) E. Rolffs, bei: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ²1924, 192. Übrigens findet sich hier – in den Acta Pauli et Theclae: ed. Lipsius a. A. 40 a. O. 237 – eine Notiz über das äußere Aussehen des Paulus: »Er« – Onesiphorus (2 Tim 1,16; 4,19) – »sah aber Paulus kommen, einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und gekrümmten Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit; erschien er doch dann wie ein Mensch, dann wieder hatte er eines Engels Gestalt (vgl. Apg 6,15)« (übers. Rolffs a. a. O. 198).

⁴²) Die Pseudoklementinen I / Homilien, Berlin 1953; II / Rekognitionen (im Druck).

⁴³) Dazu etwa H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 126–135 und passim; ders., Paulus, Tübingen 1959, 77–84; G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, Berlin 1958, insbes. SS. 187–196.

⁴⁴) Hier ist auf die Dogmengeschichten zu verweisen und natürlich auf die jeweils zusammenfassenden Monographien. Einige Spezialliteratur nennen die A. 39 angegebenen Werke; s. etwa J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (Beihefte z. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.; 3), Gießen 1926; L. Sanders, L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme (Studia Hellenistica; 2), Löwen 1943; J. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus usw. (Texte und Untersuchungen; 6,2), Leipzig 1889; F. Barth, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln, in: Jahrbücher f. prot. Theologie 8 (1882) 706–756; H. Seesemann, Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus, in: Theolog. Studien und Kritiken 107 (1936) 312–346; F. Buri, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff, Zürich und Leipzig 1939; W. Völker, Paulus bei Origenes, in: Theolog. Studien und Kritiken 102 (1930) 258–279; U. Wickert, Die Persönlichkeit des Paulus in den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia, in: Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 53 (1962) 51–66; ders., Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia usw. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.; 27), Berlin 1962; E. Hoffmann-Aleith, Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomus, in: Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 38 (1939) 181–188; W. Mundle, Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, Diss. Marburg 1919. Nützliche Informationen bieten manche Arbeiten zur Geschichte der Exegese einzelner Stellen und Sachverhalte; als Beispiele seien genannt: V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14–23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich, Würzburg 1889; J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus (Ntl. Abh.; 13,1,2), Münster 1927; V. E. Hasler, Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes, Zürich-Frankfurt a. M. 1953; P. G. Verweij, Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, Utrecht 1960.

⁴⁵) Dazu A. v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott usw. (Texte und Untersuchungen; 45), Leipzig ²1924; J. Knox, Marcion and the New Testament, Chicago 1942; E. C. Blackman, Marcion and his influence, London 1948. Der Gegensatz »Alte Ordnung – Neue Ordnung«, »Altes Testament – Neues Testament«, »Gesetz und Evangelium« – oder wie immer die Formeln lauten mögen –, den Paulus gewiß überaus stark empfindet, den er aber zuletzt »dialektisch«, als ein Gegenüber von Größen versteht, welche zuletzt doch auf einander bezogen bleiben, wird bei Marcion zu einem absoluten Gegensatz, zu einem Gegeneinander von dem bösen Welterschöpfer, dem Judengott einerseits und dem Erlösergott, dem guten Gott, der in Jesus Christus erschien und Erlösung brachte, anderseits. Der Apostel dieser Botschaft ist Paulus. »Nach der Auferstehung des Erlösers, die das Welt drama virtuell bereits zu Ende geführt hat, zeigte sich sofort der durch Nachsicht und Langmut herbeigeführte Mißerfolg der Auswahl der zwölf Jünger: sie fielen immer mehr in das alte Wesen zurück. Jesus berief daher den Paulus durch eine besondere Offenbarung zum Apostel, und damit waren die Zwölf

und Augustinus⁴⁶); aber während der eine die energische Gegenwehr der Großkirche hervorruft und auf diesem Wege gerade den Dauer, Sicherheit und Ordnung schaffenden Kräften zu neuem Aufschwung verhilft, ist der andere bis heute einer der wirksamsten Faktoren geblieben, die paulinisches Denken auch dort lebendig gehalten haben, wo es sich einer systematischen Erfassung am hartnäckigsten widersetzt.

Die kirchliche Theologie der nachaugustinischen Zeit läßt sich – wie es scheint – vor allem immer wieder über Augustinus zu Paulus führen; sie baut aber weiter an dem immer diffiziler, aber zugleich auch unaufhörlich fester werdenden System, das die Elemente der Schrift auf mannigfache Weise und mit verschiedenen Methoden in die eigene Ordnung einfügt⁴⁷).

faktisch ihrer Würde entkleidet. In Paulus fand der Erlöser *den* Apostel, und er sollte fortan der einzige sein, beglaubigt lediglich durch Christus und in den dritten Himmel erhoben, um unaussprechliche Worte zu hören. Ihm übergab Jesus *das* schriftliche Evangelium, denn die mündliche apostolische Überlieferung wurde immer schlechter und transponierte den Erlöser ins Gesetzliche zurück. Das *eine* Evangelium duldet, wie der Apostel, keinen Rivalen neben sich. »Die Lehre des Paulus ist mit der Lehre Christi absolut identisch«: Harnack a. a. O. 141 f. Marcion braucht für seine Theologie eine Schriftgrundlage, und weil die überlieferten Texte als Ganzes für ihn nicht brauchbar sind, schafft er sich die Texte, die er als Zeugnisse für seine Lehre verwenden kann, selber: er geht aus von einem »gereinigten«, dem »echten«, dem »marcionitischen« Paulus und erschließt sich von daher das Evangelium, indem er es nun wiederum von allem »reingt«, was nach seinem Urteil ein Rückfall in das Alte ist. Dazu Lietzmann a. A. 35 a. O. 64: Marcion hat in seinem Kanon nur Ein Evangelium, nämlich eine Überarbeitung des Lukasevangeliums, und außerdem die Paulinischen Briefe. »Diese Briefe hat er natürlich auch überarbeiten müssen. Da ja in ihnen ziemlich häufig das Gesetz als etwas Gutes, etwas Heiliges anerkannt wird, so hat er den Wortlaut dieser Stellen geändert oder sie gar einfach weggestrichen. Wir nennen ein solches Verfahren eine Fälschung, und die Kirche hat das auch sehr deutlich ihm gegenüber betont. Aber vom Gesichtspunkte des antiken Menschen aus handelt er gar nicht so unrichtig. Er ist dogmatisch überzeugt, daß Paulus den Judengott und seine Schrift nicht anerkennen kann; das ist für ihn das erste, und das weiß er ganz sicher. Nun erst geht er an die historischen Quellen, die Paulusbriefe, heran und findet, daß sie mit seiner Dogmatik nicht stimmen. Während wir in solchem Falle sagen, daß wir dann die Dogmatik ändern müssen, findet der antike Mensch, daß die Quellen der Änderung bedürftig seien, und deshalb korrigiert Marcion die Paulinischen Briefe solange durch, bis sie mit seiner Theorie stimmen.«

⁴⁶ Hier ist die Literatur uferlos, und es muß also auf die Augustinus-Bibliographien verwiesen werden; nur beispielsweise seien genannt: K. Holl, Augustins innere Entwicklung (1922), in: ders., Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1928, 54–116; H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem usw. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T.; N. F. 27), Göttingen 1930; O. Bardenhewer, Augustinus über Röm 7, 14 ff., in: Miscellanea Agostiniana II, Rom 1931, 879–883; Ph. Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins (Cassiciacum; 5), Würzburg 1938; A. F. N. Lekkerkerker, Römer 7 und Römer 9 bei Augustin (Diss. Utrecht), Amsterdam 1942; G. Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins usw., Göttingen 1956 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis). – Über die Hinwendung zu Paulus s. auch Confess. 7, 21 (ich zitiere nach der Ausgabe von Knöll CSEL 33 [1896], die mir gerade zur Hand ist): *Itaque audissime arripui uenerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore (Ps. 2, 11) didici. Und Conf. 8, 12 berichtet Augustinus von der Stimme, die ihm zuruft: »Tolle lege, tolle lege«, und er erzählt weiter: itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Jesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis (Rom. 13, 13. 14). nec ultra uolui legere nec opus erat. statim quippe eum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*

⁴⁷ Schelkle faßt (a. A. 39 a. O. 440 f.) seine Untersuchungen über die Auslegung des Römerbriefes in der Väterzeit so zusammen: »Die Frage nach der Geschichte des Paulinismus in der Geschichte der Kirche steht zwischen den christlichen Bekenntnissen. Es ist bekannt, daß der

Eine völlig neue Phase des innerkirchlichen Gesprächs über Paulus beginnt mit der *Reformation*, insbesondere mit *Luther*. Die exemplarische Not Luthers löst sich in einem – wie es schien – völlig neuen Verständnis grundlegender Römerbrieftexte; der so überaus folgenschwere Umschwung sei hier mit den – z. T. auf Luthers eigener Schilderung aus dem Jahre 1545 beruhenden – Worten eines anerkannten protestantischen Kirchenhistorikers geschildert. Bei den Vorbereitungen zu einer Psalmenvorlesung stößt der junge Wittenberger Bibellektor »auf eine ihm längst bekannte Stelle«, »die auch jetzt wieder wie ein Faustschlag auf seine wunde Seele wirkte: in justitia tua libera me (in deiner Gerechtigkeit erlöse mich)⁴⁸). Er war gewohnt, bei dieser in den Psalmen und in den Paulinischen Briefen so häufig vorkommenden Wendung an die richterliche Gerechtigkeit Gottes zu denken, vor der er sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit so sehr fürchtete. Er haßte daher geradezu das Wort ›Gerechtigkeit‹, ja er floh förmlich davor und hatte es daher bisher nicht über sich bringen können, den Römerbrief des Apostels Paulus genau zu studieren, weil darin der Begriff Gerechtigkeit Gottes eine so große Rolle spielt. Aber er hatte doch das dunkle Gefühl, daß jener Begriff in der Sprache der Bibel vielleicht einen anderen Sinn haben könne als in der Sprache der Philosophen und empfand den lebhaften Drang, hierüber endlich ins klare zu kommen. Er schlug daher die berühmte Stelle Römer 1, 16. 17 auf, in der das Evangelium als eine seligmachende Kraft Gottes bezeichnet wird für alle, die es gläubig annehmen, weil darin die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart wird aus Glauben zu Glauben. Allein es wurde ihm beim Studium dieser Stelle zunächst nur noch dunkler vor den Augen und schwerer ums Herz. ›Also auch das Evangelium‹, sagte er sich, ›ist nur eine Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit Gottes, nur ein Mittel, die durch die Erbsünde und die zehn Gebote ohnehin schon so furchtbar belasteten Menschen zu martern und zu quälen‹. Und wie so oft schon, wenn er dies erwog, regte sich in ihm auch jetzt wieder ein Gefühl leidenschaftlichen Hasses gegen diesen grausamen Gott, der immer Liebe, Liebe

Protestantismus sagt, das wahre Anliegen des Paulus sei schon früh, bereits in nachapostolischer Zeit nicht mehr verstanden worden, und der Paulinismus sei verschüttet worden mit anderer Überlieferung und Übung, um eigentlich erst durch die Reformation wiederentdeckt und gültig und mächtig zu werden. Wir meinen, daß dazu gesagt werden darf: Es ist wahr, daß die alte Auslegung versucht war, sich in jenen Fragen der Rechtfertigung und Gnadenwahl dem Wort des Apostels zu entziehen, aber im Grunde doch ihm gefangen blieb. Doch dann kam Augustin, und von ihm an ist wahrer Paulinismus in der Auslegung wirksam geblieben. Die Lehre des Paulus vom Glauben, von der Rechtfertigung und von der Gnadenwahl, nach der der Paulinismus der Väter von der heutigen protestantischen Theologie aber gemessen wird, scheint oft nicht rein aus Paulus gewonnen, sondern nach dem Paulusverständnis Luthers und Calvins. Mehr an ihnen wird die Paulusinterpretation der Väter alsdann gemessen als am ganzen Paulus selber. Und die Lehre von der Rechtfertigung ist nicht der ganze Paulus. Ihm war ebenso wesentlich und zum vollen Paulinismus gehört ebenso die Christologie und Gotteslehre, die Lehre von der Kirche und vom Sakrament wie auch von der Typologie des Gesetzes wie dem Gericht über die Werke. Diese Lehrpunkte haben die Väter mit Recht als dem Paulus sehr wichtige aufgefaßt, ausgelegt und zur Geltung gebracht. Dem Protestantismus waren und sind sie weniger wichtig. Wir sind überzeugt, daß darum jenes Urteil über die Geschichte des Paulinismus in solcher Form nicht gilt«. Damit wird ohne Zweifel auf etwas Richtiges hingewiesen; man sollte aber darüber hinaus vor allem betonen, daß bei einer Beurteilung des Fortwirkens des »Paulinismus« zweierlei beachtet werden muß: 1. daß die historische Situation des Paulus unwiederholbar ist, und 2. daß es auf »die« oder »den« Kerngedanken des Apostels ankommt. Vgl. hierzu auch u. den Abschnitt 13: Die Nachwirkung des Apostels Paulus und der paulinischen Theologie in der nachneutestamentlichen Literatur des frühen Christentums.

⁴⁸) Ps 30,2: In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum: in iustitia tua libera me (ed. Gramatica).

fordert und doch seinen Geschöpfen es geradezu unmöglich machte, ihn zu lieben. »So raste er« in seinem Stüblein im Turme des Schwarzen Klosters »mit verwundetem und verwirrtem Gemüt und klopfte doch immer wieder in heißem Erkenntnisdrang bei Paulus an, um herauszubringen, was er an dieser Stelle eigentlich meine, bis er nach tage- und nächtelangem Sinnen endlich einmal auf den Gedanken kam, den Zusammenhang genauer ins Auge zu fassen«. Die Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium offenbart. »Der Gerechte lebt aus Glauben«, also, schloß er, kann hier nicht die strafende, sondern nur die schenkende Gerechtigkeit Gottes gemeint sein, durch die er uns in seiner Barmherzigkeit gerecht macht, wie geschrieben steht: »iustus ex fide vivit«. »Da war es mir, als wäre ich ganz von neuem geboren und durch geöffnete Türen in das Paradies eingetreten. Die ganze Bibel hatte für mich auf einmal ein anderes Gesicht erhalten. Ich durchlief sie, soweit ich sie im Gedächtnis hatte, und sammelte eine Menge ähnlicher Wendungen, wie »Werk Gottes«, d. h. das, was Gott in uns wirkt, »Kraft Gottes«, d. h. die Kraft, durch die er uns kräftig macht, »Weisheit Gottes«, d. h. die Weisheit, durch die er uns weise macht . . . Je mehr ich bisher das Wort »Gerechtigkeit Gottes« gehaßt hatte, um so lieber und süßer war es mir jetzt. So ist mir jene Stelle des Paulus in Wahrheit die Pforte zum Paradies geworden«⁴⁹). Die »Vorrhede auff die Epistel Sanct Paulus zu den Romern« in der September-Bibel vom Jahre 1522 beginnt mit den Worten: »Dise Epistel ist das rechte hewbtstuckt des newen testaments / vñ das aller lauterst Euangelion / Wilche wol wirdig und werd ist / das sie eyn Christen mensch nicht alleyn von wort zu wort auswendig wisse / sondern teglich da mit vmb gehe als mit teglichem brod der seelen / deñ sie nymer kan zu viel vnd zu wol gelesen odder betrachtet werden / Vnd yhe mehr sie gehandelt wirt / yhe kostlicher sie wirt / vnnnd baß sie schmeckt«⁵⁰).

Es kann keinen Zweifel geben, daß sich die theologische Arbeit Luthers in den entscheidenden Phasen an Paulus zu orientieren suchte⁵¹), daß Paulus – und

⁴⁹) H. Boehmer, Der junge Luther (hg. H. Bornkamm), Stuttgart 1951, 99f.; zur subjektiven und objektiven Datierung der von Luther (1545 in der Vorrede zu Band 1 der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe, abgedruckt in: Luthers Werke in Auswahl, hg. O. Clemen, IV Berlin 1935, 427f.) beschriebenen Erkenntnis s. ebd. im Nachwort von H. Bornkamm 363f. 367f. und ders., in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV 1960, 482f. Eine bedachtsam abwägende Darstellung des »reformatatorischen Umbruchs« bei Luther s. auch bei J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. I 1941, 178–192; hier auch die wichtige Bemerkung: »Es stimmt nicht, daß Luther mit der Deutung der Gerechtigkeit Gottes als der uns gerechtmachenden Gnade etwas entdeckt hätte, was man bis dahin nicht gewußt hätte. Seine diesbezügliche Behauptung in der Vorrede von 1545 ist falsch. Alle Exegeten des Mittelalters hatten diese Deutung vorgetragen. Luther muß das auch gelesen haben . . .« – aber: er verstand diese Deutung, die er jedenfalls für sich neu entdeckt hatte, »nicht wie die mittelalterlichen katholischen Exegeten aus einer katholischen Gesamthaltung heraus, sondern sie schloß in seiner Auffassung ein die Vernichtung der Willenskräfte des Menschen und die Statuierung des Menschen als Nur-Sünde« (183).

⁵⁰) Nach dem vom Furche-Verlag Berlin im Jahre 1918 veranstalteten Neudruck der September-Bibel vom Jahre 1522.

⁵¹) K. Holl, Luther (Ges. Aufsätze; 1), Tübingen 1932, 28 A. 2: »Alle anderen Einflüsse, die sonst in dieser Zeit« – der Zeit der in A. 49 erwähnten neuen Erkenntnis – »auf Luther gewirkt haben: Augustin, Bernhard, Tauler, Gerson, Staupitz, sind zuletzt für Luther nur soweit wichtig geworden, als sie ihn zu Paulus hinführten«. Aus dem Buch von Holl SS. 222 A. 4 und 78 A. 1 möchte ich drei charakteristische Äußerungen Luthers über Paulus zitieren: Nunquam magis audax in mundum venit, quam est praedicatio Pauli, qua Mosen tollit, i. e. legem dei abrogat. quod plane nihil aliud est quam politiam dei et religionem tollere. quis autem rationalis homo aequanimiter hoc ferat: Tischreden II 277, 1f. Nisi Paulus sic locutus, quis unquam auderet? Matthaeus, et alii non sic loquuti, Johannes quamquam. scilicet sic »per legem legi«

zwar ein ganz spezifisch gedeuteter Paulus – für ihn zum bestimmenden Mittelpunkt der Schrift wurde⁵²). Bestritten worden ist allerdings schon bald und später immer wieder – aus z. T. recht verschiedenartigen Gründen –, daß die Deutung Luthers »richtig« sei; man gerät hier freilich rasch in das Dickicht der Fragen um Möglichkeit, Art und Grenzen historischer Vergegenwärtigung überhaupt und der biblischen Hermeneutik im besonderen. Auch innerhalb der protestantischen Kirche gab es Kritik; Albert Schweitzer etwa schrieb, die imposante Geschichte der historischen Erforschung der paulinischen Schriften von Hugo Grotius bis zu Richard Reitzenstein und dazu seine eigene eschatologistische Konzeption vor Augen, die strengen Worte: »Die Reformation kämpfte und siegte im Namen des Paulus. Dadurch war die Lehre des Heidenapostels in den Vordergrund der protestantischen Forschung gerückt. Jedoch wird die geschichtliche Erkenntnis dieses Gedankengebildes durch die aufgewandte Mühe vorerst nicht gefördert. Man sucht darin Beweisstellen für lutherische oder reformierte Dogmatik und findet sie auch. Die Exegese der Reformation legt ihre Ideen in Paulus hinein, um sie mit apostolischer Autorität ausgestattet zurückzuempfangen«⁵³).

Dieser sehr allgemein formulierte Einspruch ist seit der Reformation innerhalb des Protestantismus (im weitesten Sinn) auf ganz verschiedene, z. T. auf einander entgegengesetzte Weisen immer von neuem realisiert worden. Die Kritik der Schrift am überlieferten Glaubensstand, am Bekenntnis wurde auf die mannigfachste Art verstanden, und es stellt einen Ruhmestitel der protestantischen Exegese dar, daß sie hier auch liebgewordene Traditionen ohne Schonung beurteilte, wenn die Schrifttexte sie zu solchen Konsequenzen zu zwingen schienen. Es galt dann auf andere Weise das Erbe der Reformation festzuhalten, und der systematischen Besinnung stellten sich unausgesetzt neue Aufgaben: die fundamentalen Erkenntnisse der Reformation waren zu hüten, und die Schrift sollte doch ganz sagen dürfen, was sie sagte. Da grundsätzlich das »Schriftprinzip« herrschend blieb, grundsätzlich also jede Lehre, die über Schriftaussagen hinausgeht, bestreitbar war, wurde der Raum zwischen Schrift und jeweiliger Gegenwart gewissermaßen »leer«, die Begegnung zwischen Mensch und Schrift konnte – wenigstens grundsätzlich – »unmittelbar« vor sich gehen, es gab keine Zwischeninstanzen, die eine mit der Schriftexegese auch nur einigermaßen konkurrierende Verpflich-

etc., nisi conceptis verbis in libris staret, nullus sanctus, prophanus auderet sic loqui: WA XL 1; 284, 11. Sic ipsam libertatem appellat legem in despectum legis, hic est Paulus hereticus omnium hereticissimus, inaudita est haec heresis: mortuum legi vivere deo: WA XL 1; 267, 8.

⁵²) P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 77: »Für Luther bedeutet ›Christus‹ das Evangelium von der freien Huld Gottes in ihm, an der allein des Menschen Heil hängt. Er findet es am schärfsten von dem Apostel Paulus erfaßt und ausgesprochen. Paulus wird ihm zum Schlüssel des Neuen und Alten Testaments: der Römerbrief ist ›ein helles Licht, fast (= voll) genugsam, die ganze Schrift zu erleuchten‹, das heißt das Ganze der Schrift ins Licht zu setzen«. Natürlich hat man auch damals in der Kirche immer Paulus gelesen, aber es kommt schließlich darauf an, wie man ihn liest; das tragende Weltbild wird maßgebend. Im Gegensatz zu Luther ist etwa Erasmus – nach Lortz – »nicht zuerst von der Offenbarung, sondern von der Bildung her geprägt«; sein Erbe ist »spätere Stoa des Cicero, also populärphilosophischer Moralismus, die Synoptiker und ein platonisch, bzw. neuplatonisch erklärter Paulus«. Betrachtet man, daß hier stoischer Moralismus und Paulus gleichzeitig genannt werden, so sieht man sofort, daß nicht das spezifisch Paulinische der Gnaden- und Erlösungs predigt gemeint sein kann, wenn Erasmus für Paulus schwärmt. Die stoischen Elemente der Gotteserkenntnislehre im Römerbrief und des Redners auf dem Areopag sind die Anziehungskräfte, und dann die gewaltige Seelsorgepersönlichkeit des willensstarken Weltapostels«: J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. 1⁴1941, 128f.

⁵³) A. Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen ²1933, 1.

tung mit sich brachten; wurden Symbole oder Bekenntnisdokumente anderer Art akzeptiert, so geschah es doch unter der Voraussetzung, daß diese den Schriftsinn richtig wiedergaben, und nur insoweit und so lange, als diese Überzeugung aufrechtzuerhalten war. Eine solche Auffassung brachte naturgemäß überall Unsicherheiten mit sich, sie stieß sich an den zahlreichen Verständnisschwierigkeiten, welche die alten Texte immer wieder machten und als zeitgebundene schriftliche Quellen auch immer wieder machen mußten. Der Ausbildung einer einheitlichen Lehre aus und über der Schrift war das nicht zuträglich, aber zugleich resultierte aus der Unsicherheit und Ungesicherheit eine faszinierende Lebendigkeit in der Auseinandersetzung, ein heilsamer Zwang zu nie ermüdender Wachheit, welche – wenigstens grundsätzlich – kein bequemes Sichverlassen auf Herkömmliches und Überliefertes kennen darf. Den Charakter von Willkürlichkeit freilich schien für den Außenstehenden eine Theologie zu bekommen, welche nicht nur alle Instanzen zwischen Schrift und Gegenwart der Kritik unterwarf, sondern schließlich auch innerhalb der Schrift zwischen Gültigem, Weniger-Gültigem und Ungültigem scheiden zu können meinte. Der Zirkel, daß die Inhalte der Schrift nach einem eben dieser Schrift nicht von einer stärker gesicherten Autorität, sondern durch grundsätzlich ungesicherte Exegese oder unkontrollierbare Intuition entnommenen, den schlechthinnigen Maßstab darstellenden Zentralerkenntnis anzuerkennen oder zu verwerfen seien, ließ im Grunde viele Varianten zu, und damit schien sich die Kraft einer allgemeinen gültigen Verpflichtung für alle aufzulösen.

Die Geschichte dieses immer neu – grundsätzlich von jeder Zeit, von jedem Menschen immer neu – aufzunehmenden Sichmühens um das Verständnis der Bibel, und zwar ohne daß irgend jemandem oder irgend etwas außerhalb der Bibel ein Richteramt zuzuerkennen wäre, stellt nichts Geringeres als die faszinierende Geschichte des alten und des neueren Protestantismus in allen seinen Zweigformen dar, eine Geschichte, die von mannigfachem Irren, von zahlreichen Spaltungen, aber auch von dem erbarmungslosen Drang nach strengster Wahrfähigkeit und von vielen dauerhaften erhellenden Entdeckungen zu berichten weiß. Das kann hier nicht einmal für Paulus vollständig skizziert werden, doch möchte ich zur Verdeutlichung des Gemeinten wenigstens einige Versuche erwähnen, aus denen verschiedenartige Beurteilungen des Verhältnisses Paulus-Luther mit ihren Konsequenzen sichtbar werden.

Die religionsgeschichtliche Forschung etwa lehrte die Sakramente neu verstehen; es ergab sich, daß man für Paulus, wenn man ihn historisch, aus seiner Zeit begreifen wollte, keinerlei aus systematischen Gründen erwünschte Abschwächung ihres »massiven« Wirkcharakters zulassen konnte. Taufe und Abendmahl sind nach Paulus, schreibt Heitmüller, »Gnadenmittel in dem Sinn, daß sie göttliche Gnade, göttliche Gnadengaben vermitteln, nicht in erster Linie Gnadenmittel im reformatorischen Sinn, nämlich Mittel in der Hand göttlicher Gnade, Glauben zu wecken als identisch mit dem Evangelium. Ihrer Wirkungsweise nach sind sie effektive, sakramentale Handlungen, sie wirken nicht *ex opere operantis*, sondern *ex opere operato* (im eigentlichen Sinn)«⁵⁴). Auf der andern Seite aber zeigt die Verkündigung Jesu keine Spur von Sakramentsreligion. »In der nüchternen, schlichten, einfachen Predigt vom kommenden Reich, vom Gericht, von dem heiligen, die Sünde vergebenden Vatergott, von dem »unendlichen Wert der Menschenseele«, in der stahlharten Verkündigung von der Gerechtigkeit des

⁵⁴) W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus / Darstellung und religiöse Beleuchtung, Göttingen 1903, 35.

Gottesreiches findet sich keine Silbe von der Geistesmystik und Christismystik der Taufe und des Herrnmahls⁵⁵⁾. Wenn das aber wirklich so ist, dann sind hier – *auch* hier – fremde Elemente in das Neue Testament eingedrungen, und es stellt sich die Aufgabe, diese fremden Elemente »zu durchdringen, zu sublimieren, zu christianisieren«⁵⁶⁾. Gerade da hat Luther die Entwicklung gefördert. Luther »bedeutet einen Sieg« . . . »in dem Kampf des Evangeliums Jesu mit den ihm fremden Elementen, die in den Sakramenten als Sakramente enthalten sind; seine genuine Sakramentslehre markiert einen gewaltigen Fortschritt in dem Prozeß der Durchdringung der sakramentalen Anschauungen mit dem Evangelium. Denn daß seine Anschauung, die Sakramente seien nichts anderes als das göttliche Wort, als das Evangelium, nicht mit den paulinischen – und sonstigen wichtigsten neutestamentlichen – Anschauungen übereinstimmt, so sehr er selber in der Schrift zu stehen meinte, braucht nach meinen Ausführungen nicht mehr bemerkt zu werden. Seine Position bedeutet tatsächlich eine Verurteilung der paulinischen Sakramentsanschauung. Nach der genuin reformatorischen Lehre sind die Sakramente Gnadenmittel als Mittel in der Hand der göttlichen Gnade, Glauben zu wecken und zu stärken, nach der paulinischen dagegen Gnadenmittel in dem Sinn, daß sie die göttliche Gnade, bzw. ihre Gnadengaben vermitteln«⁵⁷⁾. Für Heitmüller scheint es nun »keinem Zweifel zu unterliegen, daß unsere modern protestantische Wertung und Schätzung der beiden kirchlichen Handlungen der Taufe und des Abendmahls sich in der Richtung halten und fortentwickeln muß, die in genialer Weise Luther uns gewiesen hat«⁵⁸⁾. Dann ist jedoch unausweichlich klar gestellt: »Damit verlassen wir aber die paulinische und die auch im übrigen neuen Testament vorherrschende Anschauung von den Sakramenten, d. h. die Anschauung der Quelle und Norm evangelischer Lehre«⁵⁹⁾.

Die Schwierigkeiten, die sich einem lutherischen Verständnis der Rechtfertigung in bezug auf das sittliche Leben der Gerechtfertigten von den Aussagen des Neuen Testaments her ergeben, die ein Tun verlangen und zwar z. T. mit massiven Gerichtsdrohungen, sind neuerdings von Joest wiederum zusammengestellt worden⁶⁰⁾; mit großer Eindringlichkeit wird der Leser hier immer wieder auf das Nebeneinander von indikativischen, das Heil unbedingt zusprechenden Aussagen und von Bedingungen enthaltenden Imperativen aufmerksam gemacht, und das gilt nicht nur etwa für Paulus auf der einen Seite und etwa für Matthäus, Jakobus auf der andern, sondern für zwei entsprechende Stränge innerhalb der paulinischen Theologie selbst, so daß »nicht nur Matthäus oder Jakobus wider Paulus steht, sondern daß auch Paulus wider Paulus steht«⁶¹⁾. Joest sucht und findet eine Lösung, die beide Aussagenreihen wirklich ernst nehmen möchte⁶²⁾; »Paulus hat das Fortwirken des *nomos* am Christen zwar nicht *gelehrt*, er hat vielmehr gelehrt, daß an Christus der *nomos* endgültig zu Ende kommt; und er hat damit bezeugt, daß das Evangelium das letzte Wort hat. Aber er hat Gesetzespredigt auch im Namen

⁵⁵⁾ A. a. O. 38. ⁵⁶⁾ A. a. O. 54.

⁵⁷⁾ A. a. O. 55. Allerdings fügt Heitmüller in einer Anmerkung einschränkend hinzu, daß Luther »andererseits zum Teil noch tief in die katholischen Sakramentsvorstellungen verstrickt ist«.

⁵⁸⁾ A. a. O. 56. ⁵⁹⁾ A. a. O. 56.

⁶⁰⁾ W. Joest, *Gesetz und Freiheit / Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen (1951) ³1961.

⁶¹⁾ A. a. O. 165.

⁶²⁾ Joest versagt sich, was Paulus angeht, die bisher vorgeschlagenen Lösungen (SS. 169–176); er stellt mit erfreulicher Direktheit fest: »Es bleibt die Feststellung übrig, daß in der paulinischen Theologie ein *gedanklich* unüberbrückbarer Widerspruch vorliegt« (176).

Christi und am Christen *praktiziert*, und hat damit bezeugt, daß das Wissen um das Evangelium als letztes Wort nicht ein verfügbarer Besitz ist, sondern daß dieses letzte Wort ein zu-kommendes Ereignis ist und bleibt, das nie etwas anderes ist als in actu Rettung aus gegenwärtiger höchster Gefahr«⁶³).

Ohne Zweifel gibt es nach Joest eine Übereinstimmung Luthers mit dem Neuen Testament, aber es gibt auch eine Grenze dieser Übereinstimmung, und Joest meint, »die Grenze der Übereinstimmung mit dem Neuen Testament, aber auch der Übereinstimmung mit Luther ist ganz bestimmt dort überschritten, wo Luthers Theologie im Sinne eines prinzipiellen Gegensatzes von Gnadenreligion und Gesetzesreligion interpretiert wird, wo Luthers Ringen um die Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz zu einem grundsätzlichen Kampf gegen die ›Gesetzlichkeit‹ wird«⁶⁴). Doch: »Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Weise, wie Luther sie als Angelpunkt aller rechten Theologie verstand und übte, ist heute in ihrem Recht in Frage gestellt. Es ist fraglich geworden, ob es schriftgemäß ist, dieser Unterscheidung die theologische Schlüsselstellung einzuräumen, die ihr in der lutherischen Theologie zuteil wird; ob nicht vielmehr den Vorrang vor der Entscheidung die Erkenntnis der Einheit von Evangelium und Gesetz haben muß«⁶⁵).

Eine Reihe von kritischen Bemerkungen über die Deutung des Menschen Röm 7 und 8 durch Luther stellt P. Althaus zusammen⁶⁶); er erinnert sich und erinnert an die Kritik, welche Adolf Schlatter »ständig an der Theologie Luthers übte«⁶⁷), und er konstatiert, es habe sich »seit langem die Frage erhoben, ob Luther wirklich ganz bei Paulus stehe, ob er ihn nicht gutenteils umdeute und in die paulinischen Formeln sein eigenes, andersartiges Verständnis des Evangeliums und des Christenstandes hineinlese; ob nicht mindestens vielfach der Ton anders liege als bei Paulus; ob Luther wirklich den ganzen Paulus zur Geltung bringe und nicht vielmehr wesentliche Züge beiseite lasse«⁶⁸). Er kommt, was den Menschen ohne Christus angeht, zu dem Resultat, daß die reformatorische Theologie gegenüber Paulus unzulässigerweise vereinfacht habe und daß wir uns also »die reformatorische Lehre vom Menschen durch Paulus Röm. 7 auflockern und ergänzen lassen« müssen. Auf der andern Seite urteilt er, was das Christenleben angeht, Luther habe hier erst zu ganzer Klarheit gebracht, was bei Paulus grundgelegt sei. Die Umdeutung und Anwendung von Römer 7 auf den Christen hat Sinn. »Sie ist exegetisch unmöglich, sie widerspricht den Gedanken des Paulus, aber sie ist Ausdruck einer Selbstbeurteilung des Christen, der wir sachlich recht geben müssen. Obgleich sie Paulus Gewalt antut, hat sie theologisches Recht«⁶⁹).

Aus dem Voranstehenden ist schon immer wieder deutlich geworden, wie sehr die Wandlungen in der Auffassung von Persönlichkeit und Theologie des Apostels Paulus von der jeweiligen geistigen Situation bedingt waren. *Die historisch-kritische Erforschung der Bibel, des Neuen Testaments, der paulinischen Dokumente* bedeutet ein gänzlich neues Kapitel in der Geschichte des Verständnisses; es ist ein langer und verwickelter Prozeß, in dem es zahlreiche Experimente, viele Irrtümer, harte Kämpfe und zuletzt doch immer wieder erhebliche Fortschritte gibt⁷⁰).

⁶³) A. a. O. 179. ⁶⁴) A. a. O. 194f. ⁶⁵) A. a. O. 195.

⁶⁶) P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh (1938) ²1951; ³1958: danach die Zitate.

⁶⁷) A. a. O. 5. ⁶⁸) A. a. O. 15. ⁶⁹) A. a. O. 67. 94.

⁷⁰) Über die wechselvolle, zuletzt aber doch konsequent fortschreitende Geschichte der Bemühungen um eine »objektive« Erschließung des Neuen Testaments informiert W. G. Kümmel, *Das Neue Testament / Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Orbis Academicus

Mit dem französischen Oratorianer Richard Simon (1638–1712)⁷¹⁾ setzt nach mancherlei Vorbereitungen die neue Epoche ein, zunächst noch erfüllt von den verständlichen Protestrufen derer, die das Neue und Unvermutete auch sogleich für gefährlich und für falsch hielten. Bei den Protestanten folgten Johann Salomo Semler (1725–1791)⁷²⁾ und – weniger bedeutsam – Johann David Michaelis (1717–1791). Mit nachhaltiger Wirkung hat dann Ferdinand Christian Baur (1792–1860) besonders die Paulusforschung beeinflußt⁷³⁾; er hat grundsätzlich richtig gesehen, daß sich das Neue Testament in einem lebendigen Gespräch zwischen gegensätzlichen Richtungen, in lebhaften innerkirchlichen Kämpfen konstituiert hat; er behauptete, »daß das harmonische Verhältnis, das man gewöhnlich zwischen dem Apostel Paulus und den Judenchristen, an deren Spitze die älteren Apostel stunden, annimmt, dem Zeugnis der Geschichte zufolge, nicht stattgefunden, und der Gegensatz der beiden Parteien, welche hier zu unterscheiden sind, tiefer, als bisher erkannt worden ist, in die Verhältnisse der ältesten Kirche eingegriffen habe«⁷⁴⁾. Diese historische Erkenntnis verband sich bald mit einer philosophischen Überzeugung, und im Banne Hegels sucht Baur sowohl zu einer modernen Gesamtanschauung der paulinischen sowie der neutestamentlichen Theologie überhaupt zu kommen und nunmehr die Lösung der Rätsel in einer Anwendung des Hegelschen Schemas Thesis, Antithesis, Synthesis auf den Gegensatz von petrinischen und paulinischen Gruppen und dessen allmählichen Ausgleich zu suchen. Die Schüler und Nachfolger Baus haben diesen allzu ein-

III 3), Freiburg-München 1958; danach ist – mit Ausnahme von Richard Simon und dem beiläufig erwähnten Dominikaner M.-J. Lagrange – die katholische Forschung von geringer Bedeutung für die wissenschaftlichen Bemühungen um das Neue Testament, zum mindesten, was »den Aufweis der bleibend wichtigen oder zukunftsweisenden Fragestellungen und Methoden« (V) angeht.

⁷¹⁾ S. jetzt J. Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique, o. O. (Verlag Desclée de Brouwer 1960). J. S. Semler (s. A. 72) veranlaßte eine Übersetzung der kritischen Schriften R. Simons über das NT; s. dazu in dem A. 72 a. Buch von Hornig S. 273; ferner SS. 27. 39. 72. 178. 182–187. Zu Semlers Stellung gegenüber Simon vgl. auch das – von Hornig a. a. O. in bezug auf die Ansichten Semlers über Schrift und Tradition bestrittene – Urteil von H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956, 59–64. 93–102.

⁷²⁾ Eine Darstellung versucht G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie / Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961. Die für »dogmatische« Zeiten charakteristische Unmittelbarkeit der Erhebung des Offenbarungsinhaltes der Schrift wird jetzt komplizierter. Dazu sagt Hornig a. a. O. 209f. freudend: »Während bei Luther, bedingt durch die christologische Auslegungsmethode, die Exegese eines Schrifttextes mit seiner Vergegenwärtigung und praktischen Verkündigung weitgehend zusammenfällt, treten bei Semler beide Momente auseinander. Denn die historisch-kritische Exegese hat nach Semler streng genommen einzig und allein die Aufgabe festzustellen, was mit den biblischen Texten zur Zeit ihrer Abfassung gemeint war. Die aktuelle Verkündigung dieser Texte und des in ihnen enthaltenen Wortes Gottes stellt nach Semler eine zweite Aufgabe dar, die erst nach dem Vollzug der historisch-kritischen Exegese in Angriff genommen werden kann, wobei nicht nur die Bibeltexte, sondern auch die gegenwärtige Situation der Gemeinde berücksichtigt werden müssen«.

⁷³⁾ F. Chr. Baur, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, in: Tübinger Zeitschr. f. Theologie 1831, Heft 4, 61–206; Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Corinth, in: Tübinger Zeitschr. f. Theologie 1836, Heft 4, 3–32; zusammenfassend: Paulus, der Apostel Jesu Christi usw., Stuttgart 1845; 2. Aufl. in 2 Bdn., hg. v. E. Zeller, Leipzig 1866 und 1867; Vorlesungen über ntl. Theologie, hg. v. Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864.

⁷⁴⁾ F. Chr. Baur, Paulus, Stuttgart 1845, III.

fachen Entwurf mannigfach verändert⁷⁵⁾, die philosophischen und theologischen Mißverständnisse waren zahlreich. Holsten⁷⁶⁾ und Lüdemann⁷⁷⁾ suchen mit weitreichender Wirkung anthropologischen Problemen der paulinischen Theologie nachzugehen, aber ihre Unterscheidungen von griechischen und jüdischen Gedankensträngen sind noch zu einfach, als daß ihre Resultate Aussicht auf allgemeine Annahme beanspruchen könnten. Sehr viel später wird hier Gunkel mit seiner großartigen Interpretation des Pneumabegriffes einen mächtigen Fortschritt bringen⁷⁸⁾. Von großer Bedeutung wurde das kleine Paulusbuch von William Wrede (1859–1906)⁷⁹⁾, das Erlösungslehre und Kampfeslehre in der paulinischen Theologie nebeneinanderstellt und auf der anderen Seite den Abstand zwischen Jesus und Paulus so verbreitert, daß Paulus als der zweite Stifter des Christentums erscheint.

Inzwischen war ein Zweig der Forschung erstarkt, der als die religionsgeschichtliche Schule beträchtlichen Einfluß auf die Exegese gewinnen sollte⁸⁰⁾; die Bücher von Cumont⁸¹⁾ und Reitzenstein⁸²⁾ über die Mysterienreligionen etwa wurden von großer Bedeutung für die Erschließung eines geschichtlichen Verständnisses der »Sakramente« im Neuen Testament; Heitmüller⁸³⁾ hatte hier mutige und eindeutige Konsequenzen gezogen. Ein entschlossener Gegner erwuchs der religionsgeschichtlichen Forschungsrichtung in der neutestamentlichen Exegese in Albert Schweitzer (geb. 1875)⁸⁴⁾, der mit großem Geschick, doch zugleich mit angreifbarer Einseitigkeit seine »konsequente Eschatologie« auch auf die Interpretation des Paulus anwandte. Weniger theologisch – und aus diesem Grunde auch heftige Kritik herausfordernd –, sondern eher kulturgeschichtlich und psycho-

⁷⁵⁾ Neuerdings hat sich wieder gegen den immer noch, und zwar – wie er meint – unberechtigterweise, wirksamen Einfluß F. Chr. Baur und der »Tübinger« gewandt J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Acta Jutlandica; 26,1), Kopenhagen 1954; doch haben seine Gegenvorschläge kaum Aussicht, beträchtliche Zustimmung zu finden.

⁷⁶⁾ C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868; s. auch ders., Das Evangelium des Paulus, 2 Teile, Berlin 1880 und 1898.

⁷⁷⁾ H. Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus, Kiel 1872.

⁷⁸⁾ H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen (1888); (1899 =) 1909.

⁷⁹⁾ W. Wrede, Paulus, Halle 1904; 2. Auflage, Tübingen 1907. Schoeps, a. A. 115 a. O. 206f., meint, mit W. Wrede habe »die Entlutherisierung Pauli begonnen« und es dürfe »wohl die einseitige lutherische Auslegung der paulinischen Rechtfertigungs- und Sündenvergebungslehre als heute leidlich überwunden gelten«; mit Berufung auf A. Schweitzer rät er protestantischen Theologen »zwischen der Rechtfertigungslehre bei Paulus und ihrem Ort in der Theologie Luthers zu unterscheiden«; Luther habe im Gegensatz zu Paulus »in einer nichteschatologischen Wirklichkeit« gestanden und nicht richtig gesehen, was die Rechtfertigungslehre bei Paulus wirklich bedeutete. In einer anderen Richtung bestimmt Bultmann a. A. 8 a. O. 27f. die Bedeutung von Wredes – und Schweitzers – Arbeit: »Tat sich in Wredes Paulus-Darstellung eine Kluft auf zwischen Paulus und Jesus, so wurde die Kluft zwischen Paulus und der Folgezeit durch Alb. Schweitzers Zeichnung Paulus' als des Eschatologen aufgerissen. Damit war Paulus, wie es schien, zu einer isolierten Gestalt geworden, und das Bild einer einheitlichen Entwicklung von Jesus bis zur altkatholischen Kirche, das von Baur bis in Harnacks Dogmengeschichte hinein geherrscht hatte, war zertrümmert«.

⁸⁰⁾ S. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule / Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T.; N. F. 60), Göttingen 1961.

⁸¹⁾ F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übers. v. G. Gehrlich, Leipzig und Berlin 1910; 1931 (erste französische Ausgabe 1906).

⁸²⁾ R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen / Ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig und Berlin 1910; 1920; 1927.

⁸³⁾ W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903; dazu s. o. S. 20f.

⁸⁴⁾ A. Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen (1911) 1933; Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen (1930) 1954.

logisch vorgehend, gelangte das Paulusbuch von Adolf Deißmann (1866–1937)⁸⁵) zu beträchtlicher Wirksamkeit. In den Paulusstudien von E. Lohmeyer⁸⁶) und R. Bultmann⁸⁷) setzten sich von bestimmten Philosophien her theologische Gesamtentwürfe durch, die für eine neue Art der wissenschaftlichen Exegese und der neutestamentlichen Theologie charakteristisch waren und sind.

Ihren Voraussetzungen entsprechend war die katholische Exegese, nachdem das Werk des großen Initiators Richard Simon auf strenge innerkirchliche Kritik gestoßen war, konservativ geblieben⁸⁸); sie hat an dem – ohne Zweifel immer riskanten – Vordringen in unbekannte Gefilde der Forschung nicht mehr führend teilgenommen, doch hat sie sich verständlicherweise unausgesetzt prüfend und Kritik übend mit den z. T. erstaunlichen Resultaten der protestantischen wissenschaftlichen, historischen Exegese befaßt und wohl zögernd, aber schließlich doch immer hinzulernend den neuen Boden betreten, wann er ihr gesichert schien⁸⁹).

⁸⁵) A. Deißmann, *Paulus / Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen (1911) ²1925.

⁸⁶) E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen 1929.

⁸⁷) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1. Liefg. 1948) ⁴1961.

⁸⁸) Es gibt eine Reihe von sehr nützlichen Kommentaren, etwa – um nur (wie auch im Folgenden) einige Beispiele etwas willkürlich herauszugreifen – F. X. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Römer*, Regensburg 1845; A. v. Henle, *Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus*, Augsburg (1890) ²1908; R. Cornely, *Epistola ad Romanos*, Paris (1896) ²1927; M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris (1914) ⁵1931; ders., *Épître aux Galates*, Paris (1925) ⁶1950; es gibt zahlreiche Einzelstudien, z. B. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster 1913; W. Schauf, *Sarx* usw., Münster 1924; F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris (1942) ²1948; ders., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951; ²1954; ders., *Le Chrétien dans la théologie chrétienne*, Paris 1962; es gibt Gesamtdarstellungen, wie die von H. Th. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, Freiburg i. Br. (1864) ²1883; F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 2 Bde., Paris (I ³³1942; II ²⁸1941), hg. von J. Daniélou: Paris 1961. Aber es gibt nicht eigentlich jene experimentierende Leidenschaft, welche die protestantische Exegese – man könnte sagen: in der Nachfolge des Katholiken Richard Simon – auszeichnet, sie in immer neue Verlegenheiten und auch Verzweiflungen stürzt, sie freilich auch zu immer neuen Triumphen der Erkenntnis, vielfach bleibender und schließlich auch von dem entschlossenen Gläubigen nicht mehr zurückzuweisender Erkenntnis führt, die aber dem, für den der Satz »salus animarum suprema lex« in einem ganz bestimmten Verständnis die oberste Regel ist, häufig als Verwegenheit und als eine direkte Verkehrung des im NT unmittelbar und zuerst Gemeinten erscheinen muß.

⁸⁹) Außer den erwähnten, theologiegeschichtlich bedeutsameren Büchern seien aus der Paulusliteratur aller Richtungen genannt (Vollständigkeit nicht beabsichtigt; weitere, die Theologie des Apostels behandelnde Literatur s. u. im Abschnitt 10): C. Clemen, *Paulus*, 2 Bde., Gießen 1904; H. Weinel, *Paulus*, Tübingen (1904) ²1915; R. Knopf, *Paulus*, Leipzig 1909; E. Schwartz, *Paulus* (1909), in: *Charakterköpfe aus der Antike* (hg. v. J. Stroux), Leipzig ²1943, 198–222; B. Bartmann, *Paulus / Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn 1914; K. Pieper, *Paulus / Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* (Ntl. Abh.; 12, 1.2), Münster (1926) ²1929; E. v. Dobschütz, *Der Apostel Paulus* (I: Seine weltgeschichtliche Bedeutung; II: Seine Stellung in der Kunst), Halle 1926 u. 1928; A. D. Nock, *St. Paul*, London–New York–Toronto (1938) ⁴1953 (deutsch Zürich–Leipzig 1940); V. Grönbech, *Paulus / Jesu Kristi Apostel*, Kopenhagen 1940; E. Seeberg, *Paulus*, in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 60 (1941) 1–48 (abgedruckt in dem Bändchen 64 der Reihe Libelli, Darmstadt 1961); M. Dibelius–W. G. Kümmel, *Paulus* (Sammlung Göschen; 1160) Berlin (1951) ²1956.

Gesamtdarstellungen in Nachschlagewerken u. a.: R. Bultmann, in: *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart* IV, Tübingen 1930, 1019–1045; F. W. Maier, in: *Lexikon f. Theologie u. Kirche* VIII, Freiburg i. Br. ²1936, 27–43; E. Fascher, in: *Pauly-Wissowa*, Suppl. VIII, Stuttgart 1956, 431–466 (abgedruckt in: ders., *Sokrates und Christus / Beiträge zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1959, 245–308); G. Bornkamm, in: *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart* V, Tübingen 1961, 166–190; J. Cambier, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII 279–387 (Paris 1962).

Darstellungen des Paulus unter verschiedenen Aspekten: P. Wernle, *Paulus als Heidenmissionar*, Tübingen 1909; B. Weiß, *Paulus und seine Gemeinden*, Berlin 1914; B. Bartmann,

Als eine Art kontrastierenden Anhangs seien jetzt noch zwei sehr verschiedene Arten von neueren Gegnern des Apostels skizziert, die nicht unmittelbar dem Bereich christlicher Theologie entstammen: das moderne Judentum auf der einen Seite, Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche auf der andern.

Die Stellung des Judentums zum Christentum hat im Laufe der Jahrhunderte für das einzelne mancherlei Wandlungen erfahren, unverändert freilich ist die entschlossene Ablehnung geblieben. Ob sich schon früh eine ausdrückliche Erwähnung des Paulus im jüdischen Schrifttum findet, scheint zum mindesten unsicher zu sein⁹⁰); das moderne Judentum hat sich aber immer wieder eingehend – ebenso wie mit Jesus – mit Paulus befaßt⁹¹). Hier sollen charakteristische Mei-

Paulus als Seelsorger, Paderborn 1921; H. Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, Leipzig 1923; J. Schmid, Paulus als Seelsorger, Meitingen 1935; A. Wikenhauser, Paulus / Apostel Jesu Christi, in: E. Kleineidam-O. Kuss, Die Kirche in der Zeitenwende (1935), Salzburg-Leipzig 1939, 154–177; E. Benz, Paulus als Visionär, Wiesbaden 1952; Ph. Seidensticker, Paulus der verfolgte Apostel Jesu Christi, in: Studii Bibl. Francisc. Liber Annuus VIII (1957–1958) 215–288; Chr. Maurer, Paulus als Apostel der Völker, in: Evangel. Theologie 19 (1959) 28–40; W. Grundmann, Paulus / aus dem Volke Israel / Apostel der Völker, in: Novum Testamentum 4 (1960) 267–291; F. W. Maier, Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator (aus dem Nachlaß hg. von G. Stachel), Würzburg 1961.

Mehr volkstümliche Darstellungen sind – unter zahlreichen anderen – etwa: F. X. Pözl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905; W. Bousset, Der Apostel Paulus, Tübingen 1906; E. Baumann, Der heilige Paulus (übers. v. Godin), München 1926; A. Tricot, Saint Paul, Paris 1928; R. Liechtenhan, Paulus / Seine Welt und sein Werk, Basel 1928; J. Holzner, Paulus / Ein Heldenleben im Dienste Christi, Freiburg i. Br. 1937; R. Saitschick, Paulus, Zürich 1945; E. B. Allo, Paulus / Der Apostel Jesu Christi, Freiburg/Schweiz 1946 (französ. Original Paris 1943); H. V. Morton, Auf den Spuren des heiligen Paulus, Wien 1949; G. Ricciotti, Der Apostel Paulus, Basel 1950.

Zeitschriftenliteratur über Paulus stellt zusammen: B. M. Metzger, Index to Periodical Literature on the Apostle Paul, Leiden 1960; unentbehrlich sind ferner Elenchus bibliographicus biblicus der Zeitschrift Biblica, Rom, und die Bände der Internationalen Zeitschriftenschau für Biblswissenschaft und Grenzgebiete, Band I, Heft 1 (1951/52), Stuttgart, Band I, Heft 2 – Band VIII (1961/62), Düsseldorf.

⁹⁰) Die Frage, ob Paulus in der rabbinischen Literatur erwähnt ist, wird unterschiedlich beantwortet. G. Kittel, Rabbinica, Leipzig 1920 (in der Abhandlung »Paulus im Talmud« ebda. 1–16), und Billerbeck, II 753–755, auf Grund eigenen Urteils und Kittel ausdrücklich zustimmend, kommen zu dem Ergebnis, daß Paulus mindestens in 'Abhöth 3,11 (und – nach Billerbeck – in Parallelstellen a. a. O. 754) gemeint und verurteilt wird. Der Text lautet in deutscher Übersetzung (nach Marti-Beer in der Gießener Mischna, Gießen 1927, 77) »Rabbi 'El'azar aus Mōdī'm sprach: Wer die heiligen Dinge entweiht, wer die Festtage verachtet, [wer seinen Genossen öffentlich beschämt], wer den Bund unsres Vaters Abraham bricht und wer in der Tora seine Person hervorkehrt, der hat, auch wenn er gute Werke aufzuweisen hat, keinen Anteil an der zukünftigen Welt«. Der Ansicht, daß hier unmittelbar auf Paulus abgezielt sei, stehen sympathisch gegenüber z. B. Puukko a. A. 216 a. O. 26–28; Klausner a. A. 91 a. O. 552f. Vollkommen genau erklärt dagegen der Kommentar in der Gießener Mischna a. o. a. O. 78: »Rabbi 'El'azar wendet sich also gegen diejenigen Volksgenossen, die sich von Gesetz und Tradition absondern, seien es zur hellenistischen Bildung oder zum Christentum übergegangene Israeliten, gegen Mīnīm und Sektierer jeder Art«. Es scheint doch, daß z. B. Schoeps, a. A. 91 a. O. 44f., mit dem Urteil recht hat: »Man kann nur sagen, daß eine solche gegen Antinomisten gerichtete Mischna auch Leute vom Schlage des Paulus vom jüdischen Standpunkt aus einschließt«, und: »Der Talmud hat keine mit Sicherheit auf Paulus beziehbare Notiz aufgehoben«.

⁹¹) Dazu s. u. a. C. G. Montefiore, Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul, in: The Jewish Quarterly Review 13 (1901) 161–217; G. Klein, Studien über Paulus / Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben (Beiträge zur Religionswissenschaft; Bd. 3), Stockholm 1918; J. Klausner, Von Jesus zu Paulus / Übertragung aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers von F. Thieberger, Jerusalem 1950; H.-J. Schoeps, Paulus / Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959; L. Baeck, Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, Frankfurt a. M. 1961. Nicht einsehen konnte ich leider C. G. Montefiore, Judaism and St. Paul, London 1914.

nungen zweier für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Paulus repräsentativer jüdischer Autoren wiedergegeben werden, die von Klausner und die von Schoeps⁹²⁾.

Klausner will in seinem großen Werk »Von Jesus zu Paulus«⁹³⁾ die ablehnende Stellung des modernen Judentums zu Paulus wissenschaftlich begründen. Die Frage, die den Juden bedrücken muß, ist ohne Zweifel: Wie kommt es, daß der Jude Paulus entscheidend das Fundament für das Christentum legen hilft, das – aus dem Judentum hervorgegangen – von den Juden selbst als eine Verneinung der zentralen jüdischen Gedanken empfunden wird? Klausner konzidiert zunächst einmal ausdrücklich, »daß der Lehre des Paulus jüdische Glaubenssätze zugrunde liegen«, aber diese haben »durch fremde Einflüsse eine neue, halb heidnische Tendenz und Färbung« erhalten und wurden »auf diese Weise unjüdisch und antijüdisch«⁹⁴⁾; es gilt also: »Obwohl die Grundlage der gesamten Lehre des Paulus das Judentum ist, bedeutet doch seine Lehre selbst einen Widerspruch zum Judentum und zugleich eine Aufhebung der jüdischen Nation«⁹⁵⁾. Die Lehre des Paulus ist »von einem Geist der Schwärmerei durchdrungen«⁹⁶⁾; sie »hebt die Willensfreiheit auf« und läßt »an Stelle der Taten den blinden Glauben treten«⁹⁷⁾. Die Abschaffung des Gesetzes durch Paulus hatte schwerwiegende Folgen: »Faulheit, Müßiggang, Diebstahl, Raub, Trunksucht, Unzucht, Blutschande, Götzendienst, Spöterei, schamloses Reden, Schimpfen, Schmähungen und Geschäftstreiben mit religiösen Dingen – das sind die unmoralischen Sitten, die zumeist Zeichen von Fäulnis und Verfall infolge der Altersschwäche einer Bewegung sind, diesmal sich aber im jungen Christentum zeigten, das zu welken begann, ehe es noch geblüht hatte«⁹⁸⁾. An Stelle der Zeremonialgebote, die das Judentum von den Völkern geschieden halten sollten, um dadurch einmal den Sieg des reinen sittlichen Monotheismus und des sozial-ethischen Messianismus der Propheten herbeiführen zu helfen⁹⁹⁾, setzte Paulus die Dogmen; er »befreite die Jesus-Gläubigen von den Fesseln der Gesetze und band sie mit den schweren Fesseln der Dogmen: des Dogmas vom Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn in spirituellem Sinn, des Dogmas seiner Auferstehung von den Toten, des Dogmas seiner Wiederkehr vom Himmel, des Dogmas von der Vorausbestimmung derer, die erlöst und nicht erlöst werden sollen, des Dogmas von der ›Gnade‹, des Dogmas von der Erlösung durch das Blut Christi u. dgl.«¹⁰⁰⁾. Verhängnisvoll ist die unrealistische Einschätzung Jesu durch Paulus: »durch die übertriebenen Epitheta, die Paulus ›Jesus Christus‹ beilegte, wurde dieser Messias in immer höherem Maße zum Begriff von etwas Übernatürlichem und fast zu einem wirklichen Sohn Gottes«¹⁰¹⁾.

Aber auch wenn das Judentum die Lehre des Paulus »in ihrer Gänze« gewiß nicht übernehmen kann, so gibt es doch »bei Paulus Gedanken und Wendungen, die so edel und erhaben sind, daß kein Volk sich ihnen verschließen kann; um wieviel weniger das Volk, aus dem er hervorgegangen ist« und das er immer geliebt hat¹⁰²⁾. Klausner denkt hier etwa an den »Hymnus auf die Liebe«¹⁰³⁾ oder

⁹²⁾ A. a. 91 a. O.

⁹³⁾ S. A. 91; das Buch erschien zuerst im Jahre 1939 in hebräischer Sprache.

⁹⁴⁾ A. a. O. 544. ⁹⁵⁾ A. a. O. 544. ⁹⁶⁾ A. a. O. 544. ⁹⁷⁾ A. a. O. 545.

⁹⁸⁾ A. a. O. 547; Klausner belegt seine düstere Schilderung des frühesten Christentums mit »Röm 13,10–14; 1 Kor 5,1–5; 2 Kor 2,17; 12,20.21; Eph 4,26–31; 5,3–5; 1 Thess 4,3–8; 2 Thess 2,10–12 u. a.«.

⁹⁹⁾ A. a. O. 546. ¹⁰⁰⁾ A. a. O. 548. ¹⁰¹⁾ A. a. O. 549.

¹⁰²⁾ A. a. O. 553. ¹⁰³⁾ 1 Kor 13.

an den »schönen Spruch: ›Den Geist löscht nicht«¹⁰⁴). »Ebenso wird das Judentum, unter gewissem Vorbehalt, den schönen Ausspruch annehmen: ›Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig«¹⁰⁵). Klausner kennt wohl den Sinn des Textes im System des Paulus, und sagt mit Recht: »Einer solchen Auffassung wird das Judentum niemals beipflichten«¹⁰⁶), aber er interpretiert ihn trotzdem in seiner Weise und stellt – man traue Augen und Ohren nicht, denn es soll sich doch in irgendeinem Sinne um Paulus handeln! – den »toten Buchstaben« dem »lebenden Buchstaben« gegenüber, der imstande sei, »je nach den Forderungen der Zeit einen neuen Sinn anzunehmen«¹⁰⁷). Und dann kommt der in diesem Zusammenhang groteske Satz: »Was ist denn der ganze Talmud mit seiner wunderbaren Thora-Deutung anderes als die Anpassung des Buchstabens an die Bedürfnisse des Daseins, als das Einflößen lebendigen Geistes in den Buchstaben und die Gestaltung des Buchstabens selbst zu einer geistigen Kraft, zu einem lebendigen und belebenden und nicht zu einem toten und tötenden Buchstaben?«¹⁰⁸). Lob verdient Paulus vom Standpunkt des jüdischen Autors weiterhin deswegen, weil er dem Alten Testament den Weg in das Christentum gebahnt hat. »Dieser Umstand führte zu einem mächtigen Einfluß der jüdischen Kultur auf die sogenannte ›christliche Kultur‹, die man richtiger europäisch-orientalische Kultur nennen sollte, weil sie nicht minder auf dem Judentum als auf dem Griechentum und Römertum basiert«¹⁰⁹).

Paulus hat dem Christentum den Weg in die Geschichte gebahnt, denn er hat ihm den Weg aus dem Judentum heraus gewiesen. »Die extreme Folgerung, es seien Thora und Gebote zunächst für die Nichtjuden und dann für die Juden abzuschaffen, noch ehe das Gottesreich verwirklicht ist (und ehe Jesus als Richter am ›Jüngsten Tag‹ wiederkehrt), diese kühne Folgerung konnte nur der Diaspora-Jude Paulus ziehen, er, der unter Heiden wohnte und mehr oder minder von ihren Lehren und Mysterien unbewußt beeinflußt war. Denn ohne all dies hätte der Glaube an Jesus mit der Einhaltung der Zeremonialgebote durch Jakobus, den Bruder Jesu, und durch seine Genossen, d. h. das jüdisch-›ebjonitische‹ Nazarenertum, lediglich eine jüdisch-religiöse Sekte aus sich hervorgebracht, die nach einiger Zeit im allgemeinen Judentum aufgegangen oder allmählich verkümmert wäre, wie die Sekten der Samaritaner und Karäer«¹¹⁰). Nicht Jesus ist der Stifter des Christentums sondern Paulus¹¹¹). »Jesus legte, ohne daß es ihm bewußt geworden wäre, nur das Fundament zu einer neuen Religion indem er jüdische Gedanken auf die Spitze trieb und sie überbetonte – aber das war auch alles; und nur durch seinen unnatürlichen Tod als leidender Messias wurde er die zentrale Gestalt, um die herum sich die neue Religion entwickelte. Aber das ideologische und das reale Gebäude des christlichen Glaubens als einer Religion und Kirche errichtete Paulus, der hellenistische Jude, der in Tarsus geboren war, in Jerusalem erzogen wurde, die Septuaginta las, ein reiches Griechisch schrieb – und zu Füßen Raban Gamaliels studiert hatte«¹¹²).

Judentum und Christentum können nach Klausner niemals zu einem Ausgleich kommen; es handelt sich ja nicht nur um zwei verschiedene Religionen, sondern um zwei verschiedene Weltanschauungen¹¹³). Die Überlegenheit des Judentums steht für ihn absolut fest, und er hofft auf seinen endgültigen Sieg in der Zukunft. Wenn einmal »der mystische und unjüdische Gehalt wichtiger Teile der pauli-

¹⁰⁴) A. a. O. 556; 1 Thess 5, 19.

¹⁰⁵) A. a. O. 554; 2 Kor 3, 6.

¹⁰⁶) A. a. O. 554.

¹⁰⁷) A. a. O. 555.

¹⁰⁸) A. a. O. 555.

¹⁰⁹) A. a. O. 558 f.

¹¹⁰) A. a. O. 542.

¹¹¹) A. a. O. 543.

¹¹²) A. a. O. 541 f.

¹¹³) A. a. O. 559.

nischen Lehre aufgehoben sein wird und sich das Judentum als prophetisch-ethischer und messianischer Monotheismus über die ganze Erde ausgebreitet hat, wird ein geläutertes Judentum das große Verdienst des Paulus anzuerkennen wissen: daß durch ihn die heidnische Welt, zugleich mit vielen seltsamen und absonderlichen Phantastereien, die jüdische Bibel als Unterbau und Grundlage einer Religion auch für die anderen Völker angenommen hat. In diesem Sinn – und nur in diesem großen und tiefen Sinn – war auch Paulus das, was Maimonides Jesus zugute hält: ein Wegbereiter für den König Messias¹¹⁴⁾.

Einen großen Fortschritt über Klausners Stellungnahme hinaus stellt das Paulusbuch des Erlanger jüdischen Religionswissenschaftlers Schoeps dar¹¹⁵⁾, vor allem deshalb, weil es in stetiger Auseinandersetzung mit der Entwicklung der protestantischen Exegese und Theologie der letzten Jahrzehnte entstanden ist; insofern wird es auch dem modernen theologischen Leser leichter verständlich. Schoeps verdankt den Ansichten A. Schweitzers viel, aber er hat sich seine eigene und ganz spezifische Meinung über Paulus in einer umfassenden Verarbeitung christlicher und jüdischer Literatur zu bilden gesucht; das Buch ist reich auch an mancherlei zutreffenden Einsichten und will vielfach schwierige Texte durch eine Zurückführung auf jüdische Zeitmeinungen verständlich machen. Die Ablehnung des Paulus – für einen Juden gibt es hier keine Wahl – ist im Gegensatz zu Klausner ein wenig verschleiert und voller Respekt, aber sie wirkt schließlich nicht weniger entschieden, auch wenn der Versuch gemacht oder doch angedeutet wird, einen möglicherweise zu entchristlichenden Paulus in gewissem Sinne für das Judentum zu retten. Dabei kann man von den häufiger auftretenden Versicherungen des Autors, daß er »als unabhängiger Religionshistoriker« arbeite, absehen; offensichtlich handelt es sich um eine feste, »weltanschaulich« bestimmte Position, die des liberal-religiösen Judentums¹¹⁶⁾.

Die Juden erheben also nach Schoeps Einspruch gegen die Eschatologie des Apostels Paulus. Es kann nach ihrer Auffassung »gar kein Streit bestehen, daß der reale Weltverlauf die neutestamentliche Eschatologie ins Unrecht gesetzt hat«¹¹⁷⁾. »Die Juden können in Anbetracht des wirklichen Weltzustandes ante wie post Jesum – Christum sagen sie darum nicht – keine Seinsveränderung des Menschen und des Kosmos ersehen, keine Cäsar im Geschichtsverlauf anerkennen, sondern sie schauen starr in die noch ausstehende Zukunft und erwarten alles von einem Ereignis, das erst noch kommen soll«¹¹⁸⁾. Unausweichlich ist ferner der jüdische Protest gegen die paulinische Christologie; denn das »Wesentliche an der christologischen Lehre, der soteriologische Glaube, daß Gott Mensch geworden sei und zur Sühne der menschlichen Sünden seinen eingeborenen Sohn habe den Opfertod erleiden lassen, ist für die Juden – wie Paulus sagt – ein »Ärgernis«, d.h. eine unmögliche Glaubensvorstellung gewesen, durch die die Souveränität und die schlechthinige Jenseitigkeit Gottes Schaden erleidet, ja die Welt zerstört wird«¹¹⁹⁾. Ein zentrales Anliegen von Schoeps ist es, die Gesetzeslehre des Apostels aus jüdischer Sicht zu beurteilen – Judentum, das heißt eben – das Gesetz, wie immer man das wenden oder verstehen mag –, und hier ergibt sich für ihn mit voller Klarheit, daß es sich bei der paulinischen Theologie des Gesetzes um ein verhängnisvolles Mißverständnis handelt. Grundlegende religiöse Einsichten des Alten Testaments und des Judentums waren dem Hellenisten und Diasporajuden

¹¹⁴⁾ A. a. O. 561.

¹¹⁵⁾ H.-J. Schoeps, Paulus / Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959.

¹¹⁶⁾ A. a. O. 303.

¹¹⁷⁾ A. a. O. 123.

¹¹⁸⁾ A. a. O. 120.

¹¹⁹⁾ A. a. O. 168.

Paulus abhanden gekommen. »Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß die christliche Kirche sich von einem den väterlichen Glaubensvorstellungen weithin entfremdeten Assimilationsjuden der hellenistischen Diaspora hat ein völliges Zerrbild vom jüdischen Gesetz überreichen lassen, das in ihm nicht die Heiligkeitssatzung der Israelberith sieht, sondern auf ethische Gerechtwerdung und rituelle Leistung reduziert worden ist. Und wohl noch erstaunlicher ist das Faktum, daß die kirchliche Theologie zweier Jahrtausende die Resonanzlosigkeit Pauli unter den Juden auf jüdische Verstocktheit zurückgeführt und sich fast niemals die Frage gestellt hat, ob es nicht auch daran liegen könne, daß der Apostel an den Juden vorbeiredete, weil er schon im Ansatz alles falsch verstanden hat«¹²⁰). Nicht weniger schief ist die Vorstellung des Apostels von der »Heilsgeschichte«; »die Tatsächlichkeit der Weltgeschichte spricht jedenfalls für keine ›Verstockung‹ Israels, sondern weit eher für ein besonderes Wahrheitswissen der Synagoge, das neben der kirchlichen Glaubenswahrheit durch die Jahrhunderte hindurch seine Existenz behauptet hat«¹²¹). Aber vielleicht hat der Jude Saulus noch innerhalb des Judentums eine Aufgabe, und sie könnte darin bestehen, daß er »mit seiner Gesetzeskritik die Juden auf die Gottesfurcht« – die rechte Seinsweise des Menschen vor Gott – »aufmerksam zu machen vermag, die immer wieder neu von ihnen vergessen wird«¹²²).

Alle diese Proteste eines jüdischen Autors gegen Paulus sind vom Standpunkt des Judentums ebenso verständlich, wie sie für den glaubenden Christen unverständlich und jedenfalls schlechthin indiskutabel sind. Und für Paulus würde der Standpunkt von Schoeps insofern nicht überzeugend sein können, weil das aufgeklärte Judentum des modernen Gelehrten keineswegs der Situation eines sich formierenden Mischna- und Talmudjudentums entspricht. Das hindert freilich nicht, daß der christliche Theologe eine so entschiedene und so sorgfältig begründete Meinung mit Interesse zur Kenntnis nimmt; er versteht einmal mehr, welche Hindernisse sich hier auf türmen, ganz abgesehen davon, daß ihm ein jüdischer Autor bestätigt, die paulinische Konzeption, so jüdisch sie gedacht sein mag, ist nicht allein aus jüdischen Einflüssen zu erklären, sondern hier haben gewiß auch »heidnisch-hellenistische« Motive mitgewirkt¹²³) – für den Glaubenden: nach dem Willen Gottes eine legitime Funktion in dem Prozeß des göttlichen Sichoffenbarens ausgeübt¹²⁴).

Während sich das Judentum mit durch die Jahrhunderte hindurch fortlaufend erstarkendem Selbstbewußtsein bei bleibender entschiedener Ablehnung mehr und mehr um die Hervorhebung des jüdischen Grundcharakters der »Ursprungsgestalten« des Christentums müht, stellt Paulus für Paul de Lagarde und Friedrich

¹²⁰) A. a. O. 278. ¹²¹) A. a. O. 273. ¹²²) A. a. O. 304. ¹²³) A. a. O. 8. 26. 37. 163 u. ö.

¹²⁴) Über den Apostel Paulus und seine Stellung zum Judentum vom Standpunkt des modernen jüdischen Historikers vgl. z. B. auch M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud usw. (Studia Judaica; 2), Berlin 1962, 147: »Die Tatsache, daß gerade das Volk, in dessen Mitte Jesus erschienen war, seine Lehre verwarf, verursachte eine tiefe Erschütterung für Paulus und die anderen Apostel. In dieser kritischen Stunde kam Paulus die große Erleuchtung, die für viele Jahrhunderte das Schicksal des Christentums und des Judentums bestimmte; er verließ zwar das Lager Israels, aber er trug das Judentum mit sich fort, indem er die Christen als die wahren Juden erklärte, ›Israel‹ im Sinne des Gesetzes und der Propheten. Auf diese Art und Weise wurde der neuen Religion eine ehrwürdige Vergangenheit zuteil (ein in den Augen der Völker des Altertums nicht unbedeutender Vorteil, denn sie waren von der Vorzüglichkeit der vergangenen Geschlechter aufs tiefste überzeugt). Mit einem Schlag wurde das Christentum auf die Welterschöpfung zurückgeführt und gewann ein reiches Schrifttum, den tiefen Gehalt der israelitischen Prophetie und die Lyrik der Psalmen.«

Nietzsche den eigentlichen Feind unter den Großen der christlichen Frühzeit dar; er wird auf Grund einer jeweils verschiedenen Metaphysik und »Weltanschauung« mit dem gleichen tiefen und leidenschaftlichen Haß abgelehnt.

Für *Paul de Lagarde* hat mit Paulus »ein völlig Unberufener Einfluß auf die Kirche« erhalten¹²⁵), und das ist zu erklären »nur daraus, daß die von Jesus selbst erwählten Jünger, dank zu gleicher Zeit dem niedrigen, verkommenen Zustande des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, und der Erhabenheit ihres Meisters, nicht imstande waren, anders als nur höchst kümmerlich, einseitig, karikierend das große Bild aufzufassen, das vor ihnen gestanden hatte«¹²⁶). Von Paulus aus aber, der durch eine Vision, eine Halluzination bekehrt wird und der nichts Zuverlässiges von Jesus, welchen er nie gesehen hat, und dem Evangelium zu sagen imstande ist, führt zu Jesus zurück kein Weg, der die Wissenschaft interessieren könnte¹²⁷). Der Einfluß des Paulus ist in mannigfacher Hinsicht verhängnisvoll geworden. »Paulus hat uns das Alte Testament in die Kirche gebracht, an dessen Einflusse das Evangelium, soweit dies möglich, zugrunde gegangen ist: Paulus hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die alles aus allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden werden soll, fertig in der Tasche mitbringt und dann sich rühmt, nur dem Worte zu folgen: Paulus hat uns die jüdische Opfertheorie und alles, was daran hängt, in das Haus getragen: die ganze . . . jüdische Ansicht von der Geschichte ist uns von ihm aufgebunden. Er hat das getan unter dem lebhaften Widerspruche der Urgemeinde, die, so jüdisch sie war, weniger jüdisch dachte als Paulus, die wenigstens nicht raffinierten Israelitismus für ein von Gott gesandtes Evangelium hielt. Paulus hat sich endlich gegen alle Einwürfe gepanzert mit der aus dem zweiten Buche des Gesetzes herübergeholten Verstockungstheorie, die es freilich so leicht macht zu disputieren, wie es leicht ist, einen Menschen, der Gründe bringt und Gegen Gründe hören will, damit abzufertigen, daß man ihn für verhärtet erklärt«¹²⁸).

¹²⁵) P. de Lagarde, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion (1873), in: Deutsche Schriften (Schriften für das deutsche Volk; 1), München 1937, 67.

¹²⁶) A. a. O. 66f. ¹²⁷) A. a. O. 67f.

¹²⁸) A. a. O. 68. Aus einer bestimmten Auffassung von Deutschtum ist de Lagarde antijüdisch. »Juden und Deutsche« sind »einander fremd« (a. A. 125 a. O. 296). »Wir werden . . . das Judentum ganz gewiß nicht durch irgendwelche Verfolgung, sondern nur dadurch überwinden, daß wir so lebendig wie möglich deutsch und evangelisch sind. Fort muß jenes ganz und gar, aber durch unser Leben, nicht durch die Hände des Büttels: niemand – das vergesse man nicht – hat je mehr für das Judentum getan als Antiochus Epiphanes« (a. a. O. 296). Merkwürdig ist hier die Übereinstimmung mit einem anderen Gegner des Judentums, Hans Blüher (Die Aristie des Jesus von Nazareth, Prien Obb. 1921, 313 A.): »Der Antisemitismus ist zum Teil ein beabsichtigtes Produkt der jüdischen Propaganda. Der Jude reizt die Gastvölker zum Pogrom, damit sie Judenblut vergießen. Sie wollen die Völker schuldig machen. Wer aber Judenblut vergießt, dient dem Juden. Wehe dem Volk, das in diese gefährlichste Schlinge tritt! Wehe dem Menschen, der Judenblut vergoß!«. Und die Beurteilung des Paulus ist ebenso scharf wie bei de Lagarde, wenn auch dem Wissensmaß entsprechend viel weniger differenziert. »Die erste Christologie stammt vom Apostel Paulus. Er war der erste abstrakte Philosoph des Christentums mit allen Gefahren und aller Größe der Abstraktion. Daher kommt es, daß das gesamte historische Christentum paulinisch ist; es trägt seine Wesenszüge und nicht die Züge Christi. Durch Paulus wurde Christus zuerst gedeutet und zuerst korrumpiert« (a. a. O. 277). »Der Apostel Paulus hat die Lehre Christi aus ihrer Bahn gehoben und ihr eine falsche Richtung gegeben durch zwei verderbenerregende Eigenschaften, die er in seinem Charakter trug: er war krank und er war Jude« (a. a. O. 285). Und: »so ist der große Befruchtungsakt – zwischen den germanischen Volksstämmen und der Erscheinung Christi – »noch nicht ganz geglückt. Der jüdische Geist kam dazwischen und holte sich seinen Tribut. Paulus warf das Gesetz heraus. Wer aber wirft den Paulus heraus? Es ist nicht leicht, einen Menschen von sichtlicher Größe zu eliminieren und dennoch muß es geschehen« (324).

Für Nietzsche ist Paulus »der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit«¹²⁹, er ist eine der »ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen«, ein ebenso »aber-gläubischer als verschlagener Kopf«¹³⁰. Sein Problem war das Gesetz. »Daß das Schiff des Christentums einen guten Teil des jüdischen Ballastes über Bord warf, daß es unter die Heiden ging und gehen konnte, – das hängt an der Geschichte dieses Einen Menschen, eines sehr gequälten, sehr bemitleidenswerten, sehr unangenehmen und sich selber unangenehmen Menschen. Er litt an einer fixen Idee, oder deutlicher: an einer fixen, stets gegenwärtigen, nie zur Ruhe kommenden Frage: welche Bewandnis es mit dem jüdischen Gesetze habe? und zwar mit der Erfüllung dieses Gesetzes«¹³¹). Der unlösbare persönliche Konflikt des Paulus mit dem Gesetz bringt ihn auf den Gedanken, am Kreuze das Gesetz erfüllt und vernichtet zu sehen. »Die ungeheuren Folgen dieses Einfalls, dieser Rätsellösung wirbeln vor seinem Blicke, er wird mit Einem Male der glücklichste Mensch, – das Schicksal der Juden, nein, aller Menschen scheint ihm an diesen Einfall, an diese Sekunde seines plötzlichen Aufleuchtens gebunden, er hat den Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichter; um ihn selber dreht sich fürderhin die Geschichte! Denn er ist von jetzt ab der Lehrer der Vernichtung des Gesetzes!«¹³²). Paulus bezieht seinen Willen zur Vernichtung des Gesetzes auf den Tod Jesu, der als Faktum ja auszulegen war¹³³), und dieser sein ihn selber begeisternde Einfall wird – nach Art »all dieser heiligen Epileptiker und Gesichte-Seher« – sogleich als wahr hingenommen¹³⁴); dergleichen Menschen fehlt die Rechtschaffenheit, die Selbstkritik eines Philologen, der allen Schein entlarvende Blick des Arztes¹³⁵). Glaube ist »die Lüge um jeden Preis«; »Paulus begriff, daß die Lüge, daß »der Glaube« not tat; die Kirche begriff später wieder Paulus«¹³⁶). Paulus ist »der Fleisch-, der Genie-gewordene Tschandala-Haß gegen Rom, gegen »die Welt«, der Jude, der ewige Jude par excellence«; »das Christentum als Formel, um die unterirdischen Kulte aller Art, die des Osiris, der großen Mutter, des Mithras zum Beispiel, zu überbieten – und zu summieren: in dieser Einsicht besteht das Genie des Paulus«¹³⁷). Jesus selber wird bei diesem Prozeß weitgehend ausgeklammert: »Man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personal-Problem Jesus behandelt, beinahe eskamotiert – Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wiedergesehen hat, Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes »Motiv«: die Musik macht er dann dazu . . .«. Und als eine Art Folgerung: »Ein Religionsstifter kann unbedeutend sein, – ein Streichholz, nichts mehr!«¹³⁸). Aber die von Paulus ausgehende Verfälschung ist noch fundamental: »Paulus hat gerade das im großen Stile wieder aufgerichtet, was Christus durch sein Leben annulliert hatte«¹³⁹). »Was hat dieser Dysangelist alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an *sein* Kreuz. Das Leben, das Beispiel die Lehre, der Tod, der Sinn und das Recht des ganzen Evangeliums – nichts war mehr vorhanden, als dieser Falschmünzer aus Haß begriff, was allein er brauchen konnte«¹⁴⁰). Aber Nietzsche kann Jesus und Paulus auch zusammensehen und zusammen ablehnen. »Ich liebe es durchaus nicht an jenem Jesus von Nazareth oder an seinem Apostel Paulus, daß sie den kleinen Leuten so viel in den Kopf gesetzt haben, als ob es etwas auf sich habe mit ihren bescheidenen Tugenden. Man hat es zu teuer bezahlen müssen: denn sie haben

¹²⁹) 4,68 (Morgenröte 1,68): die Angaben nach der Großoktavausgabe im Verlag C. G. Naumann, Leipzig 1905 ff.

¹³⁰) 4,64.

¹³¹) 4,65.

¹³²) 4,67.

¹³³) 15,266.

¹³⁴) 15,267.

¹³⁵) 15,267; 8,282.

¹³⁶) 8,281 f.

¹³⁷) 8,306.

¹³⁸) 15,274.

¹³⁹) 15,264.

¹⁴⁰) 8,270.

die wertvolleren Qualitäten von Tugend und Mensch in Verruf gebracht, sie haben das schlechte Gewissen und das Selbstgefühl der vornehmen Seele gegeneinander gesetzt, sie haben die tapfern, großmütigen, verwegenen, exzessiven Neigungen der starken Seele irrefleitet, bis zur Selbsterstörung . . .«¹⁴¹⁾.

5

Auf der Suche nach einer umfassenden Charakteristik des Paulus hat man eine ganze Fülle von Möglichkeiten durchprobiert, und man tut es noch immer; viel hängt hier naturgemäß von den jeweiligen Interessen einer Zeit ab und von den Fragen, die einen bestimmten Autor oder seine Zuhörer und Leser beschäftigen. Man verstand und versteht Paulus etwa vorwiegend als »Missionar«, als »Apostel«, als »Gemeindegründer«, als »Kirchenmann«, als erfolgreichen »Revolutionär«, als »Seelsorger«, als »Theologen« und »Schriftsteller«, als »Juden« oder »Antijuden«, als den »zweiten Gründer des Christentums« u. a. m. Daneben gibt es eine ganze Menge von Kombinationen dieser Determinationen, und in ihnen allen spiegeln sich ebenso *verschiedene Weisen und Stufen des Paulusverständnisses* wie die Vielschichtigkeit des Charakters, um dessen Erschließung es hier geht. Zuletzt ist Paulus alles dieses zusammen und keines allein, und man kann fast immer sagen: weil er das eine ist, ist er das andere, und eines bedingt die Eigenart des anderen; auch das gehört zu dem immer von neuem fesselnden Geheimnis seiner Persönlichkeit.

Am auffälligsten und von allen bemerkt ist die Rolle, die Paulus in der Verkündigung des Evangeliums spielt; er ist der Mann, der recht eigentlich die Eroberung der Welt für die neue Botschaft inauguriert und auch grundgelegt hat. Paulus ist der christliche *Missionar* *κατ' ἐξοχήν*¹⁴²⁾. Ich muß freilich gleich gestehen, daß ich bei der Anwendung des Terminus »Missionar« auf Paulus erhebliche Widerstände fühle. Im modernen Gebrauch ist der Begriff Missionar in einer recht spezifischen Weise bestimmt. Der heutige Missionar, der eine z. T. schwierige und viele Jahre in Anspruch nehmende Spezialausbildung erhält, will der ungeheuren Weltorganisation Kirche neue Menschen zuführen; ihm steht vor Augen die übersichtlich gegliederte, zentral beherrschte, mit Hilfe eines äußerst differenzierten, für alle Eventualitäten gerüsteten Kirchenrechts erfolgreich verwaltete Hundertmillionenschar der gegenwärtigen Kirche oder Christenheit. Der Glaube ist seinem Inhalt nach äußerst kompliziert geworden; ein selbst für den Fachmann kaum noch überschaubares System von Differenzierungen in dem Bestand der Grundwahrheiten, von Präzisierungen, deren Motivation dem gegenwärtigen Menschen ohne intensives Studium in vielen Fällen gar nicht mehr erkennbar ist, erschwert die Wiedergabe und die Weitergabe der Botschaft, die sich zudem in mannigfachen, einander ausschließenden Spielformen anbietet. Auf dem Felde des ersten sehr »einfach« scheinenden Evangeliums hat sich im Lauf

¹⁴¹⁾ 15, 294f.

¹⁴²⁾ »Paulus war in erster Linie Missionar, Apostel, und der mächtigste, erfolgreichste Missionar, der jemals gewirkt hat« (2); »wir müssen immer wieder von neuem staunen über die Tatsache, daß es dem Paulus in der Zeit von 7–8 Jahren, einer Zeit, die oft in den Missionsstationen gerade für die ersten Vorbereitungen ausreicht, gelang, eine ganze Reihe stattlicher und, wie die Geschichte es erwiesen hat, lebenskräftiger Gemeinden gleichsam wie durch Zaubermacht aus dem Boden zu stampfen und in den Mittelpunkt des griechischen Lebens dem vom Orient kommenden Evangelium eine Heimstätte zu bereiten« (6): W. Bousset, *Der Apostel Paulus*, Tübingen 1906.

der Jahrhunderte, was die Vorstellungen und die sprachliche und begriffliche Fassung dieser Vorstellungen angeht, schließlich auch soviel kulturell Begrenztes angesiedelt; in vielen Fällen hat sich das Notwendige mit dem Zufälligen vermischt, d.h. also der Kern der Botschaft mit dem seelsorglichen Erfordernis, diesen Kern einer nur in den Formen einer bestimmten zeitlich und räumlich begrenzten Kultur ansprechbaren Gruppe von Menschen auszurichten. Es sind Gewicht und Last des überkommenen christlichen Erbes, die hier als Charakteristika unserer Situation nicht unerwähnt bleiben dürfen, wenn von der Gegenwart aus über den Missionar Paulus gesprochen wird. Gewiß trägt auch Paulus ein Erbe, und er wird nicht müde, auf den Glanz, vor allem aber auf das Elend hinzuweisen, das für seinen Blick mit dem Judentum verbunden ist, doch zunächst ist für die Ausrichtung der Botschaft der Spielraum noch recht groß. »Jetzt ist durch Jesus Christus das Heil gekommen und erst durch Jesus Christus und allein durch Jesus Christus« – das ist die ganze Botschaft, und nur von Fall zu Fall und immer von dieser Mitte her werden gleichsam im Vorübergehen Mißverständnisse ausgeräumt, Fehldeutungen korrigiert oder Präzisierungen vorgenommen.

Das eigentliche Charakteristikum des Missionars Paulus ist aber die Eile, in der er sich befindet. Die Spanne, die ihm gegeben wurde, ist kurz, es ist »höchste Zeit«¹⁴³). Eben aus dieser Gewißheit erwächst ihm die drängende Verpflichtung, allen Menschen, die er nur immer erreichen kann, die allein rettende Botschaft auszurichten¹⁴⁴); so wird er zum *ökumenischen Heilsverkünder der letzten Stunde*. Seit dem Augenblick, da ihn der Auftrag Gottes getroffen hat, läuft er auf immer weiter sich dehnenden Bahnen durch die Ökumene, um das Heil auszurufen¹⁴⁵) und so allen den Weg zum Rechtsein vor Gott zu öffnen, die sich dieser Botschaft glaubend erschließen. Das Heil ist den Juden angeboten worden, aber sie stoßen in ihrer Masse die Hand Gottes zurück – doch ihr Widerspruch wird zum Segen:

¹⁴³) Dazu vor allem F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932.

¹⁴⁴) »Gerade die Reichsnaherwartung hat ihn zur unermüdlichen Missionstätigkeit und zur Gemeindegründung angetrieben«: H.-J. Schoeps, *Paulus / Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, 106.

¹⁴⁵) Vgl. W. Grundmann, *Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker*, in: *Novum Testamentum* 4 (1960) 280: »Wenn Paulus in einer Stadt den Namen des Kyrios Jesus ausruft, indem er in seiner Predigt ihn bekannt macht durch Ausrichtung seiner Botschaft, dann nimmt er damit diese Stadt und, ist sie Hauptstadt einer Provinz, diese Provinz für seinen Kyrios in Besitz. Er vollzieht in ihr die Proklamation des Kyrios Jesus und unterstellt sie der Herrschaft dieses Kyrios. Ob das sofort alle Glieder dieser Stadt wissen oder anerkennen, ist von zweitrangiger Bedeutung. Die es wissen und anerkennen, vollziehen in Anbetung und Bekenntnis die Akklamation auf die erfolgte Proklamation. Ausbau und Aufbau der Gemeinde, Taufe, Unterweisung, Mission zur Gewinnung der Einzelnen, das ist alles nicht seine, des Apostels Aufgabe; er hat allein die Proklamation zu vollziehen«. Und im Hinblick auf Röm 15,19 (Paulus hat »von Jerusalem und im Kreise bis Illyrien das Evangelium Christi überall verkündet«). 20 (er hat seine Ehre darin gesetzt, »niemals dort zu predigen, wo Christus genannt wurde, um nicht auf fremdem Grund zu bauen«). 23 (nun hat er »keinen Raum mehr in diesen Gegenden«): »Jetzt ist erkennbar geworden, warum Paulus in dem weiten Raum von Jerusalem bis Illyrien keinen Raum mehr hat. Er hat seine Apostelaufgabe der Proklamation vollzogen, durch die der Christusname ausgerufen und sein Herrschaftsantritt bekannt gemacht wird. Nun sind Leute da, die den Namen des Herrn anrufen an allen ihren und unseren Orten« (1 Kor 1,2), die also die Akklamation vollziehen. Paulus strebt nach Spanien, bis an das Ende der Erde im Blick der alten Welt. Denn wenn der Name des Christus unter allen Völkern proklamiert ist, dann kann der zweite Akt der eschatologischen Verwirklichung einsetzen, die Auferweckung und Verwandlung derer, die in Christus Jesus sind (vgl. 1 Kor 15,52), dann kann die Annahme Israels erfolgen, denn ihr geht die Verkündigung der Botschaft unter den Völkern voraus«: a.a.O. 281.

jetzt ergeht Gottes Ruf an die Heiden, und auf diesem Umweg wird das Evangelium zuletzt doch auch Israel erreichen. »Durch ihren« – der sich verweigern den Juden – »Fall das Heil den Heiden, um sie« – die Juden – »eifersüchtig zu machen«¹⁴⁶), und »Verstockung ist über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden hereingeht, und so wird ganz Israel gerettet werden«¹⁴⁷).

Der theologische Ort des Paulus im Gefüge der Urkirche wird bestimmt durch den Begriff »Apostel«: Paulus ist der »Apostel Paulus«¹⁴⁸); wenn er sich einordnet – denn er muß es selber tun –, wählt er den Apostelnamen¹⁴⁹). Das Charakteristikum seines Apostolates ist der Auftrag an die Heiden¹⁵⁰), und zwar ist ihm dieser Auftrag »nicht von Menschen her, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater« geworden¹⁵¹); mit leidenschaftlicher Energie und Zähigkeit verteidigt er die Gottunmittelbarkeit seiner Vollmacht, und er läßt nicht den mindesten Zweifel darüber aufkommen, daß er sich denen, die »vor ihm Apostel« waren¹⁵²), völlig gleichberechtigt weiß. Auf der andern Seite aber respektiert er die Jerusalemer »Säulen«¹⁵³), die »Geltenden«¹⁵⁴); er geht zu ihnen, um ihre Entscheidung darüber zu erfahren, ob er »etwa umsonst liefe oder gelaufen wäre«¹⁵⁵). Er kennt den Begriff der »Zwölf«, der auch für ihn offensichtlich einen »fundamentalen« Sinn hat, wenngleich er ihn nur einmal in einer überkommenen Formulierung verwendet¹⁵⁶); zu diesen Zwölf wird er gewiß nie gehören können, aber ohne Zweifel ist es ihm gelungen, auch über den Terminus »Apostel«, der bald auf die Zwölf eingeschränkt wurde¹⁵⁷), seine volle Gleichberechtigung mit den Altaposteln der Gemeinde vor Augen zu stellen¹⁵⁸). Sicherlich ist zu seiner Zeit der Begriff noch nicht ganz fest: Paulus berichtet von »Aposteln«, die Abgesandte von Gemeinden sind¹⁵⁹), er kennt, wie es scheint, Apostel, die nicht zu dem »engeren« Kreise gehören¹⁶⁰), er muß seinen Auftrag gegen »Falschapostel«¹⁶¹), gegen »Überapostel«¹⁶²) verteidigen; doch die Wirklichkeit des qualifizierten Zeugen der ersten Stunde bemächtigt sich immer exklusiver des Wortes und schränkt seinen Sinn immer stärker ein. Paulus hat an dieser Entwicklung nach Kräften mitgewirkt, wenn sie auch erst nach ihm zu jenem Abschluß gekommen sein wird, der uns so vertraut ist.

In dem Kampf um die Klärung der Begriffe Apostel, die Zwölf, die zwölf Apostel spiegelt sich der Kampf des Paulus um einen zentralen Platz in der fundamentalen Geschichte der Kirche. Dieser Platz ist ihm zuletzt eingeräumt worden,

¹⁴⁶) Röm 11, 11. ¹⁴⁷) Röm 11, 25. 26.

¹⁴⁸) Die Literatur zu dem Begriff Apostel ist umfangreich; hier seien genannt: O. Linton, Das Problem der Urkirche usw., Uppsala 1932, 69–101; H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, in: *Studia theologica*, Lund 1948, 96–130; ders., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* usw., Tübingen 1953, 13–58; G. Klein, *Die zwölf Apostel* usw., Göttingen 1961; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt* usw., Göttingen 1961; das ntl Material ist knapp und übersichtlich zusammengestellt bei G. Richter, *Deutsches Wörterbuch zum NT* (RNT 10), Regensburg 1962 s. v.

¹⁴⁹) 1 Thess 2, 7; Gal 1, 1; 1 Kor 1, 1; 4, 9; 9, 1. 2. 5; 15, 9; 2 Kor 1, 1; 12, 12; Röm 1, 1; 11, 13; auch Kol 1, 1; ferner Eph 1, 1; vgl. Gal 2, 8; 1 Kor 9, 2; Röm 1, 5. Dann 1 Tim 1, 1; 2, 7; 2 Tim 1, 1. 11; Tit 1, 1.

¹⁵⁰) Röm 1, 5; 11, 13; vgl. Gal 2, 8.

¹⁵¹) Gal 1, 1.

¹⁵²) Gal 1, 17; vgl. Gal 1, 19; 1 Kor 9, 5; 15, 7. 9.

¹⁵³) Gal 2, 9.

¹⁵⁴) Gal 2, 2. 6b.

¹⁵⁵) Gal 2, 2.

¹⁵⁶) 1 Kor 15, 5.

¹⁵⁷) S. vor allem die Lukasschriften.

¹⁵⁸) Vgl. J. Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beihefte z. Zeitschr. f. d. ntl Wiss.; 3), Gießen 1926.

¹⁵⁹) 2 Kor 8, 23; Phil 2, 25.

¹⁶⁰) Röm 16, 7.

¹⁶¹) 2 Kor 11, 13.

¹⁶²) 2 Kor 12, 12.

aber das ist nicht ohne heftigen Widerstand geschehen; und dieser Widerstand ist äußerst verständlich, denn Paulus war wirklich ein ausgesprochener *Revolutionär*¹⁶³). Er ist alles andere als orthodox im Sinne des zu seiner Zeit Geltenden, er dringt überall – theologisch, missionarisch, organisatorisch – auf neuen Boden vor, und wenn er Überlieferungen aufnimmt – und das tut er gewiß auch –, dann immer so, daß er sie neu durchdenkt und wenigstens insoweit verändert, als er sie einem als Ganzes völlig selbständigen, wenn auch wiederum keineswegs einheitlichen und schon bis in alle Konsequenzen durchdachten »System« einfügt. Die bedeutsamen, für die Geschichte des Christentums schlechthin entscheidenden Übergänge aus der kleinen Welt des Judentums in die große Welt der Völker, des Heidentums, von Palästina in die Ökumene, von der »rein« jüdischen Geistigkeit zu einer hellenistischen oder doch jüdisch-hellenistischen, von einer extrem-eschatologischen Haltung zu einer in einem gewissen – erzwungenen – Sinne mit dieser Welt rechnenden: diese tiefgehenden Transformationen sind untrennbar mit dem Namen des Paulus verbunden, und mag er gewiß überall an bestimmte Vorformen angeknüpft haben (so wenig Exaktes und völlig Unbestreitbares man freilich gerade hier wird vorlegen können), so ist er es doch gewesen, der – organisatorisch wie theologisch – die entscheidenden, zukunfts-trächtigen Siege gewonnen hat. Er stellt sich ohne Zweifel auf einen Grund, der schon gelegt ist, er tradiert – aber vor allem baut er weiter, und gar nicht herkömmlich. Das wesentliche Stück seiner Arbeit ist Entwickeln, die Verkündigung des Evangeliums den Ansprüchen einer neuen Epoche gewachsen machen.

Paulus, der Apostel, einer der maßgebenden Verkünder der ersten Stunde, ist also alles andere als ein bloßer Tradent überkommener Offenbarung im Sinne eines buchstäblichen Weitergebens von Gehörtem, er ist vielmehr Verkünder, indem er das Gehörte in eine neue Situation und damit auch in eine neue Sprache übersetzt, er ist also Verkünder und Offenbarungsträger, indem er *Theologe* ist. Paulus sucht die Botschaft in ihrem inneren Zusammenhange zu begreifen, und das heißt auch: er sucht sie in den Zusammenhang der Gegebenheiten hineinzustellen, mit denen er rechnen mußte, schon bevor er zum Glauben kam. Die theologische Leistung des Apostels Paulus ist enorm – ich weiß, das klingt ent-waffnend naiv, soll aber doch gesagt sein. Er begreift zuerst, welche schwierigen denkerischen Probleme sich mit der Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu und dem daran sich heftenden Glauben an das einzige und endgültige Heil stellen, er verarbeitet das mit Jesu Tod Gegebene in immer neuen Anläufen mit

¹⁶³) Wenn bei A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen (1930) 21954, 365 der Satz steht: Paulus ist »kein Revolutionär«, so stimmt das entweder einfach nicht, oder, Schweitzer meint etwas anderes. Schweitzer fährt, offenbar seine Behauptung begründend, fort: »Er geht von dem Glauben der Gemeinde aus«, und gewiß ist nichts richtiger. Doch dann geht es weiter: . . . »aber gibt nicht zu, daß er da haltmachen müsse, wo dieser aufhört, sondern nimmt sich das Recht, die auf Christum gehenden Gedanken bis zu Ende zu denken, unbekümmert darum, ob die Erkenntnisse, zu denen er dabei gelangt, für den in der Gemeinde geltenden Glauben auch in Sicht gekommen sind und von ihm anerkannt werden«. Und ein paar Zeilen darauf: »Wie hat sich der Glaube der Urgemeinde gegen das Denken Pauli aufgelehnt! Und doch war es der durch den Heidenapostel zur Erkenntnis erhobene Glaube an Jesum Christum, der die Lösung der Probleme vorbereitete, die sich dem Christentum der nächsten Generationen durch die Nichterfüllung der eschatologischen Erwartung stellten. Die Gedanken, die den Führern der Urgemeinde so gefährlich vorgekommen waren, setzten das Evangelium Jesu instand, nach seiner Ablehnung durch das Judentum Eingang und Verständnis in der griechischen Welt zu finden. Gedanken des von dem Glauben seiner Zeit bekämpften Heidenapostels sind es, die sich in dem Glauben aller Zeiten als stets erneuernde Kraft betätigen«. Was ist denn auf dem Gebiete der Theologie eine Revolution, wenn das keine ist?

einer nie versiegenden Frische des Denkens. Er erweitert Schritt vor Schritt die Erkenntnis dessen, was mit Jesus Christus unter die Menschen getreten ist; er beschreibt den Weg und die Wirksamkeit Jesu mit einer neuen oder doch neu gefüllten Terminologie. Von der Wirklichkeit Jesus Christus her versteht er auch Gott, der Gerechtigkeit, Liebe und Gnade ist und doch der Heilige und Fordernde bleibt, vor dem menschliche Logik zuletzt freilich versagt. Paulus durchdenkt die Fragen, welche die Tatsache der Schrift, des »Alten Testaments« aufwirft, er scheidet in der Schrift Gesetz und Verheißung, dem Gesetz als einer von Gott herkommenden Institution in überaus kühner Beweisführung wohl eine Rolle im Heilsprozeß zumessend, jedoch nun schockierenderweise auf der negativen Seite, in den Verheißungen aber das Bild des jetzigen Handelns Gottes wiedererkennend. Er entwickelt, gewiß auf der Linie überkommener schriftgelehrter Praktiken, eine Methode des Schriftverständnisses, die es möglich macht, das alte jüdische Buch als die Grundurkunde des neuen Glaubens zu erkennen. Er sucht neu und differenzierter zu sagen, was eigentlich das Heil ist, und in der großartigen, auf bestimmten Gemeindeerfahrungen basierenden, aber in ganz neue Bereiche vorstoßenden Theologie des Pneumas macht er klar, daß unanschaulich schon geschehen ist, was bald, bei der Parusie anschaulich werden wird. Er geht dem nach, was Glauben ist, und seine Anschauung von Taufe und Herrenmahl vertieft das, was vorher darüber bekannt war, auf überraschende Weise. Er schafft das alte Gesetz ab, aber er begründet eine neue Ethik, die das Geschehene dankbar annimmt, ohne darum einem Quietismus oder verwegener Hybris anheimzufallen. Er sagt ganz neu, was die Gemeinschaft ist, die alle Glaubenden und Getauften zusammenbindet, und er weiß, immer vom Kern der Botschaft her, in stets wachem theologischem Bemühen die zahlreichen, immer neu auftauchenden Probleme des praktischen Gemeindelebens zu bewältigen.

Dabei ist er immer »unterwegs«, immer bereit, ohne stützendes Vorbild, ohne bewährtes, für alle Fälle gerüstetes Regelbuch neuen Situationen aus der Mitte seines Glaubens zu begegnen. Seine Aufgabe ist, überall Durchbrüche zu vollziehen, das Straßenbauen kann und muß er an vielen Stellen anderen überlassen; er löst gewiß zahlreiche Probleme, aber er stellt zur gleichen Zeit nicht weniger zahlreiche neue. Er will fundamentale Erkenntnisse gewinnen und ihnen – nicht allzu bekümmert um deren logischen Zusammenhang untereinander – den Weg in das Glaubensbewußtsein seiner Gemeinden bahnen; nicht die Klarheit ist sein Charisma, sondern das Neue und die Fülle. Schwierig ist er häufig, ja dunkel und verworren, und wer ihn »kristallklar« nennen wollte oder immer von ihm wie von einem Orakel die Antwort gerade auf seine Frage erwartete, hätte doch wohl zu wenig von ihm verstanden; so sehr er neue Erkenntnisse wagt und vermittelt, so sehr schickt er die nach ihm auf neue und eigene Wege.

Auf das engste hängt die theologische Arbeit des Apostels mit seiner Verkündigung zusammen, mit seiner Aufgabe, dem Evangelium Raum zu schaffen. Rastlos läuft er durch die Ökumene, und nur an wenigen Orten kann er genügend lange verweilen und darauf warten, daß das gepflanzte Reis Wurzeln schlägt, sich dann selbständig weiterhilft. Aber auch dort, wo er sich um die Festigung des neuen Glaubens länger bemühen darf, erheben sich nach seinem Weggang Fragen, die zuweilen den Bestand der jungen Gemeinschaften bedrohen. Wohl sind es häufig einfache Menschen, die sich zusammenfinden, aber sie mögen nicht immer zu den leicht zu behandelnden gehört haben, und wenn der Apostel sie verlassen hatte, gab es kein Regulativ, das ihnen unmißverständlich Hilfe bot; kein Lehrbuch, keine Behörde, keine höhere Instanz, kein entscheidendes Gericht, die in

Zweifelsfällen, bei Streitfragen, bei drohenden Spaltungen hätten helfen können. Wie verständlich ist es da, daß der Apostel immer in Sorge um seine Gemeinden lebt, daß er nach Auskünften hungert, Boten ersehnt, um sich zu vergewissern, welchen Weg die Dinge auf so unsicherem und ungesichertem Gelände gehen. Denn wo der Revolutionär sich durchgesetzt hat, muß er Bewahrer sein, Hüter, Heger – *Seelsorger*.

Und so schreibt er seine Briefe, die nur fortsetzen, schützen sollen, was er bei seinem persönlichen Wirken grundgelegt hat; er verfügt hier über das ganze reiche Reservoir, das große Seelsorger und Erzieher auszeichnet. Er kann predigen und belehren, überreden und argumentieren, er vermag um Verständnis in Liebe zu werben, aber auch zu strafen und zu drohen; er zeigt Zorn und Verstimmung, Trauer und Entrüstung, und auch immer wieder Zuneigung und Begeisterung, Freude und beglückte Zufriedenheit. Er versteht die Menschen für sich einzunehmen, aber er weiß sich auch gegen Feinde zu wehren, er kann sarkastisch sein bis zur Geschmacklosigkeit, und zärtlich wie ein Liebender – aber nur selten, oder besser: niemals kann er gleichgültig, unbeteiligt sein; mit der ganzen andrängenden Gewalt seines Seelsorgerherzens scheint er in seinen Briefen den Raum zu überspringen, der ihn von denen trennt, welchen er sich verbunden fühlt und die er in geistlicher Not weiß.

Mit der liebenden Sorge des Vaters der Gemeinden paart sich immer wieder die Einsicht des in dieser Welt und in den Dingen dieser Welt Erfahrenen. Es gehört zu den erstaunlichsten Eigenschaften dieses erstaunlichen Mannes, daß er bei aller eschatologischen Leidenschaft, bei aller religiösen Hochgestimmtheit die harten Realitäten des gegenwärtigen Lebens, die konkreten Schwierigkeiten eines neuen Gemeinschaftslebens nicht übersieht. Er hat sich zu der Erkenntnis durchgerungen, daß das Neue wohl da ist, aber daß es noch verborgen bleibt, in einer manchmal entmutigenden Unanschaulichkeit verharret; man muß noch mit den Gegebenheiten dieses, des bösen Äons rechnen – nicht lange mehr, gewiß, aber doch offenbar so lange, daß es sich lohnt, Vorkehrungen für einige Dauer zu treffen; das gilt etwa für die Ordnung in den Gemeinden, für die Hierarchie der Geistesgaben, für die bürgerlich unauffällige Gestaltung des Lebens, für Erwerb und Familie, für das Verhältnis zu den Nichtchristen, zum Staat u. a. m.

Seine Briefe, die ihn zu einem unaufhörlich fortwirkenden Faktor im Leben der Kirche gemacht haben, stehen ganz im Dienste seiner Arbeit an den Gemeinden; Paulus ist zu einem *Schriftsteller* (und zu einem Autor der Weltliteratur) geworden, ohne es auch nur im mindesten zu wollen. Aus der Ferne will er helfen, raten, mahnen, trösten und so das Werk aufrechterhalten und festigen, das er gegründet hat oder dem er sich doch auf das engste verbunden und verpflichtet fühlt. Seine Sprache¹⁶⁴⁾ entspricht ganz seinem geistigen Zuschnitt, es ist die

¹⁶⁴⁾ Über Sprache und Stil des Paulus vgl. etwa J. Weiß, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, in: Festschrift B. Weiß, Göttingen 1897, 165–247; ders., Das Urchristentum, Göttingen 1917, 303–320; Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905; E. Norden, Die antike Kunstprosa usw. (1898), Stuttgart ³1958, 492–510; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die griechische Literatur des Altertums (Die Kultur der Gegenwart, I, 8, Berlin und Leipzig [1905] ²1907) 159f.; R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910; P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum / Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen ²•³1912, 342–358. Eine besondere Bedeutung kommt hier der Arbeit A. Deißmanns zu, der sich eindringlich um die Erkenntnis des »Nichtliterarischen«, Volkstümlichen in Sprache, Stil und Form der Schriften des NT, also auch des Paulus, bemüht hat: Bibelstudien / Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen

Sprache eines Juden, der in der Weite der hellenistischen Ökumene lebt und atmet, der durchaus gebildet ist, aber keineswegs ein Literat oder Gelehrter¹⁶⁵); die Hingegenheit an seine Aufgabe, die Leidenschaft seiner religiösen Natur und ein zweifellos nicht unerhebliches natürliches Genie haben seine Briefe zu hervorragenden Dokumenten der griechischen Sprachgeschichte gemacht¹⁶⁶).

6

Im Unterschied zu vorschnellen – zuweilen der sog. »Praxis« dienenden – Adaptationen, die gelegentlich den Anschein erwecken, als verstünden sie Paulus besonders gut, weil sie ihn so ganz in das jeweils gegenwärtige und gültige Denken einzuordnen wissen – Bemühungen, die zuweilen den Charakter einer peinlichen Anbiederung bekommen –, empfindet der historische Betrachter sehr deutlich – und man könnte beinahe sagen: überaus wohltuend – die Andersheit der »Atmosphäre« bei Paulus, und vielleicht ist er sogar – und nicht zu Unrecht – geneigt, gerade an solchen Punkten die Einstiegsstelle zu suchen, welche den Zugang zu einem Pfad ermöglicht, der wenigstens große Teile des schwierigen Geländes aufschließt. Es wird also nicht nur nützlich, sondern sogar schlechthin notwendig sein, sich dessen zu erinnern, was man etwa die »Fremdheit« des Apostels Paulus nennen könnte – gemeint ist die »Fremdheit« für uns, die Andersartigkeit seiner Situation, die Andersartigkeit seiner Probleme, die Andersartigkeit seiner »Lösungen« – wenn man es einmal ganz genau nimmt. Es gibt eine Fülle von Einzelzügen im Leben und im Werk des Apostels, die uns eindrucksvoll diese seine »Fremdheit« demonstrieren; hier soll – ohne daß der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben würde – einiges genannt sein, um doch dieses wichtige –

Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895; Neue Bibelstudien / Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des NT, Marburg 1897; Licht vom Osten / Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (1908), Tübingen ¹1923; Paulus / Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze (1911), Tübingen ²1925.

¹⁶⁵) »Die Schreibweise des Paulus ist weder unhellenisch noch im eigentlichen Sinne literarisch geschult, sondern gehört (neben sehr begrifflichen Anklängen an die LXX) in den Bereich einer zwar unliterarischen, aber doch nicht eigentlich vulgären, sondern im Ausdruck gewandten Umgangssprache, die sich auch in den abstrakten Lebensgebieten zu bewegen weiß«: Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905, 13.

¹⁶⁶) Nicht unerwähnt soll hier der – oft zitierte – Passus bleiben, den U. v. Wilamowitz-Moellendorf in seiner zusammenfassenden Darstellung der griechischen Literatur des Altertums a. A. 164 a. O. über Paulus geschrieben hat: »Gewiß ist der Hellenismus eine Vorbedingung für ihn; er liest nur die griechische Bibel, denkt also auch griechisch. Gewiß vollstreckt er unbewußt das Testament Alexanders, indem er das Evangelium zu den Hellenen bringt; aber er ist aus ganzem Holze geschnitzt, er ist Jude, wie Jesus ein Jude ist. Daß aber dieser Jude, dieser Christ griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbild etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch (wie die Sprüche Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus. Endlich, endlich redet wieder einer auf griechisch von einer frischen inneren Lebenserfahrung; das ist sein Glaube; in ihm ist er seiner Hoffnung gewiß, und seine heiße Liebe umspannt die Menschheit: ihr das Heil zu bringen, wirft er freudig sein Leben hin; frisches Leben der Seelen aber spießt überall empor, wohin ihn sein Fuß trägt. Als einen Ersatz seiner persönlichen Wirkung schreibt er seine Briefe. Dieser Briefstil ist Paulus, niemand als Paulus; es ist nicht Privatbrief und doch nicht Literatur, ein unnachahmliches, wenn auch immer wieder nachgeahmtes Mittelding«.

»negative« – Charakteristikum wenigstens nicht grundsätzlich zu unterschlagen¹⁶⁷⁾.

Zuerst: Paulus ist ein *Bekehrter*¹⁶⁸⁾. Er ist nicht in das Christentum hineingeboren, er ist nicht als Christ »aufgewacht«; in dieser Hinsicht fehlt ihm mithin alles, was für unsere eigene Situation grundlegend ist¹⁶⁹⁾. Er stößt nicht zu einer sicher etablierten, nach allen Richtungen durchdachten »Weltanschauung«, die sich in imponierenden Lehrsystemen entfaltet hat, die sich auf eine lange – Jahrtausende umfassende –, und zwar äußerst erfolgreiche Geschichte berufen kann; es wird ihm auf der Höhe seines Lebens vielmehr zugemutet, sich den eindrucksvollen Argumenten solcher Art gerade zu entziehen, und er verweigert sich dieser befremdlichen Zumutung nicht, als sie – wie die Quellen schließen lassen – in der Art eines Überfalls an ihn herantritt.

Was die Bekehrung bei Damaskus als Ereignis angeht, so bleibt dergleichen in

¹⁶⁷⁾ Hierzu vgl. die treffende Bemerkung von W. Wrede, Paulus, Tübingen 1907, 52f.: Wrede bittet den Leser seiner Darstellung der Lehre des Paulus, »sich all seiner etwaigen Vorstellungen von der paulinischen Lehre nach Kräften zu entschlagen. Unter den zahllosen kirchlichen Christen, die die Anschauungen des Paulus zu teilen glauben, gibt es heute kaum einen, der sie wirklich in dem Sinne versteht, wie sie gemeint sind; und das Gleiche gilt von denen, die gegenüber dem Apostel ihre Vorbehalte machen. Höchstens einige Glieder gewisser kleinerer Gemeinschaften nähern sich einem getreuen Verständnisse. Wer aber Paulus halb richtig versteht, dem ist seine Lehre schwerer zu verdeutlichen als dem, der ihn gar nicht kennt«. Hier scheint sich freilich eine grundlegende richtige Erkenntnis wieder mit einem fundamentalen Irrtum zu mischen. Denn: der historische Augenblick des Paulus ist auf gar keinem Wege lebensmäßig, »existenziell« jemals wieder zu erreichen, auch von »gewissen kleineren Gemeinschaften« nicht – die geschichtliche Situation des Apostels Paulus ist unwiederholbar. Die »religiöse« Repräsentation des paulinischen Evangeliums wie der Verkündigung des NT überhaupt ist eben gerade nicht durch eine naive Repräsentation von ein für allemal Vergangenen zu gewinnen, sondern durch zahlreiche Verwandlungen hindurch: der keimende Same bleibt seinem Gesetze nur treu, wenn er zur Pflanze, zur Blüte und zur Frucht reift.

¹⁶⁸⁾ Als Berichte von der Bekehrung oder doch als Anspielungen darauf oder als eine Art Widerschein des Ereignisses werden aus den unbestrittenen Briefen angeführt die Stellen Gal 1, 11–16; 1 Kor 15, 8–10; ferner Phil 3, 4–9; auch 1 Kor 9, 1; 2 Kor 4, 6; Phil 3, 12. In der Apostelgeschichte gibt es drei Berichte von der Bekehrung des Apostels: Apg 9, 3–19; 22, 6–16; 26, 12–18; sie unterscheiden sich nur unwesentlich voneinander: dazu etwa H. H. Wendt, Apg 1913, 166–168; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, Münster 1921, 160–164; E. Jacquier, Apg 1926, 796–801; A. Steinmann, Apg 1934, 90–92; E. Haenchen, Apg 1959, 97–99. 274–277. Zur Deutung des Bekehrungsereignisses selbst sind eine Fülle von Theorien entwickelt worden, die mit dem jeweiligen weltanschaulichen Standpunkt wechseln; dazu etwa Wendt a.a.O. 168–172; Wikenhauser a.a.O. 177–183; Jacquier a.a.O. 801 f.; Steinmann a.a.O. 92–94; eine Übersicht über die mannigfachen »Erklärungen« bietet E. Pfaff, Die Bekehrung des h. Paulus in der Exegese des 20. Jh., Rom 1942; dort (SS. XIII–XXIV) auch ein ausführliches Literaturverzeichnis; von den zahlreichen Spezialarbeiten seien hier genannt: E. Moske, Die Bekehrung des heil. Paulus, Münster 1907; J. Behm, Die Bekehrung des Paulus, Berlin-Lichterfelde 1914; W. Heitmüller, Die Bekehrung des Paulus, in: Festgabe W. Herrmann, Tübingen 1917, 136–153; W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929; O. Kietzig, Die Bekehrung des Paulus religionsgeschichtlich und religionspsychologisch neu untersucht, Leipzig 1932. Vgl. auch U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, in: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 56 (1959) 273–293; zur Erläuterung s. L. Steiger, in: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 59 (1962) 88–113.

¹⁶⁹⁾ Das gilt natürlich auch für den Fall, daß jemand heute »sich bekehrt« – von irgendeiner nichtchristlichen Religion oder Weltanschauung zum Christentum oder auch innerhalb des Christentums von einem Zustand des Noch-Unerwachtseins oder des Erlahmtseins hin zu lebensmäßiger Bejahung oder neuer Bejahung oder von einer »Konfession« zu einer anderen. Stets spielen jetzt – wie immer ein solcher Übergang im einzelnen auch aussehen mag – Elemente eine wichtige Rolle, die für Paulus nicht existierten (Macht und Heiligkeit der Kirche, 2000 Jahre Kirchengeschichte, eine lange Reihe genialer Begabungen in christlicher Wissenschaft und Kunst, Vergleich zwischen Konfessionen als Organismen und als Lehrträger, christliches Abendland, kulturelles Erbe u. ä.).

einem letzten Sinne undurchdringlich: weder der Bekehrte noch gar andere – Zeitgenossen oder Spätere – können hier wirklich erhellende, jeden vernünftigen Zweifel ausschließende, »wissenschaftliche« Aussagen machen; die Beurteilung wird grundlegend immer von dem Gesamtstandpunkt des Beurteilers abhängen. Wer solche Ereignisse im Sinne von Einwirkungen wirklicher und wirkender jenseits des Menschen liegender Mächte für grundsätzlich möglich hält, darf, ohne in Schwierigkeiten zu kommen, diese seine Überzeugung auch im Falle der Bekehrung des Paulus vertreten; wer skeptisch ist, hat es nicht schwer, seinen Standpunkt verständlich zu machen, denn »bewiesen« werden – im Sinne wissenschaftlich exakter Feststellung – kann hier nichts, alles ist von der »hinzu-kommenden« Betrachtungsweise abhängig. Auch dort, wo grundsätzlich die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung göttlicher Macht akzeptiert wird, muß zugegeben werden, daß sich das unter Formen abspielt, die immer auch als Irrtum oder Täuschung begriffen werden können.

Feststeht für den Fall des Paulus, daß er selber – wenigstens in Andeutungen¹⁷⁰⁾ – seine Hinwendung zu Jesus Christus und seine Abwendung vom Judentum auf ein solches Ereignis der Bekehrung zurückgeführt hat und daß die Apostelgeschichte jedenfalls ganz davon überzeugt ist¹⁷¹⁾. Eben dieses – daß Jesus von Nazareth der Christus ist, der jetzt in pneumatischer Daseinsform lebt und wirkt, daß Gott alles Heil für Menschen allein durch ihn geschaffen hat und daß es jetzt darauf ankommt, sich zu diesem Handeln Gottes durch Jesus Christus zu bekennen – muß der Kern der entscheidenden Offenbarungserfahrung des Paulus gewesen sein. Jesus Christus ist der von Gott gesandte Bringer endgültigen Heils für alle Menschen – das ist der Gedanke, der von diesem Augenblick an den bisher so eifrigen Verfolger der kleinen Sekte erfüllt, und von diesem Zentrum her nehmen sich Welt, Mensch und Gott, nehmen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anders aus; von der Erkenntnis »Jesus ist der Christus« her ordnen sich jetzt die Dinge völlig neu. Dabei kann zunächst einmal offenbleiben, was an Einsichten darüber hinaus dem Bekehrten von Anfang an ausdrücklich, formulierbar zugänglich wurde und was sich erst in der Konsequenz der grundlegenden Erkenntnisse erschließen sollte¹⁷²⁾.

Daß eine Art »Vorbereitung« vorausgegangen sein muß, dürfte nur schwer gelegnet werden können. Welche Kenntnis von Jesus und der Jesugemeinde Paulus kurz vor seiner Bekehrung genauerhin hatte¹⁷³⁾, das allerdings wird ungeklärt bleiben müssen; für Vermutungen ist hier freilich viel Raum. Immerhin: der Verfolger hat bestimmte Vorstellungen von dem, was er verfolgt, und er macht Erfahrungen mit denen, die er verfolgt. Der Verfolgende ist häufig – und für den Fall des Paulus liegt es besonders nahe, das anzunehmen – ein Beunruhigter, und er steht ohne Zweifel der verfolgten Sache um ein Beträchtliches näher als etwa der Gleichgültige.

¹⁷⁰⁾ S. A. 168. ¹⁷¹⁾ S. A. 168.

¹⁷²⁾ Auch für den, der auf Grund seiner Glaubensvoraussetzungen an einem unmittelbaren, wunderhaften Eingreifen Gottes nicht zweifeln mag, ist die Frage Heitmüllers a. A. 168 a. O. 153 verständlich, ob es nicht im Grunde so liege, »daß bei Damaskus die Bekehrung des Apostels erst ihren Anfang nimmt, um in dem ausgereiften Christentum, das wir in den Briefen vor uns haben, zur Vollendung zu kommen«.

¹⁷³⁾ Ob der Text 2 Kor 5,16: ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδὲν οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ γὰρ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν von einem »Kennen« des »historischen«, des vorösterlichen Jesus spricht, ist umstritten (s. etwa die positive Stellungnahme von J. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin 1909, 22–31), jedoch scheinen die stärkeren Argumente dagegen zu sprechen; 1 Kor 9,1 ist bestimmt von einem »Sehen« des »pneumatischen«, des nachösterlichen Jesus die Rede.

Was die Einzelheiten des Ereignisses angeht, so bleibt es in vielen Punkten der Phantasie überlassen, sich auszumalen, was geschehen ist. Keinen Zweifel kann es geben, daß Paulus selber sagen will, ihm sei Jesus Christus erschienen, und zwar in »pneumatischer« Gestalt¹⁷⁴). Dies und nichts anderes – nicht weniger und nicht mehr – ist der zentrale Inhalt des »Damaskuserlebnisses«. Daß in diesem grundlegenden Ereignis wie in einem Keim die ganze spätere Entwicklung des Apostels enthalten war, daran konnte vor allem eine rückschauende Betrachtung nicht zweifeln. Wieviel hier allerdings sogleich explicite und wieviel eher implicite erkannt wurde, läßt sich – wie gesagt – kaum aufhellen¹⁷⁵); die Berichte zeigen im Blick auf die jeweilige Berichtssituation gewisse Abweichungen¹⁷⁶). Es muß unbedingt damit gerechnet werden, daß z. B. die malerischen Beschreibungen der Apostelgeschichte etwas mit »menschlichen« Ausdrucksmöglichkeiten zu fassen suchen, was im Grunde und zuletzt so nicht eigentlich erfaßt werden kann; eben auch die Inkonzinnitäten der Schilderungen scheinen das zu unterstreichen.

Für den hier interessierenden Versuch einer Charakterisierung des Apostels bleibt wichtig, daß Paulus am Eingang zur Höhe seines Lebens eine Verwandlung erfuhr, daß er auf einen Anruf zu antworten und darin eine grundlegende, sein ganzes Leben verwandelnde Entscheidung zu vollziehen hatte; ein außergewöhnlicher »schöpferischer« Denkprozeß kommt in Gang. Offenbar erreicht Paulus das neue Ufer unverzüglich und vollkommen; wir haben keinerlei sichere Anzeichen irgendeines Zweifels, einer Anfechtung aus späterer Zeit. Die vor ihm stehende Aufgabe scheint nur noch zu sein, das Geschehene zu vollziehen: »auszudeuten«, zu Ende zu denken, in seine Konsequenzen zu führen, was einmal – in dem entscheidenden Augenblick seines Lebens, der sich mit Damaskus verbindet – geschehen war.

Paulus ist also ein Bekehrter, und zwar ein Bekehrter des Anfangs. Er verläßt – in der Gewißheit, von einem göttlichen Anruf getroffen zu sein – eine großartige und glänzende Sache, ein immer noch mächtig funktionierendes religiöses System von unvergleichlicher Eigenart, er wagt den Bruch mit einer in Urzeiten hinaufreichenden kontinuierlichen Geschichte, und niemals wird er vergessen, welches Erbe er überkommen und mit Stolz getragen hat¹⁷⁷). Er wendet sich der kleinen Jesussekte zu, die – wenn man besonnen und vernünftig urteilt – keinerlei Chancen hat, sich den geltenden geistigen und politischen Kräften gegenüber durchzusetzen, in der sich unbedeutende Leute¹⁷⁸) um eine törichte und skandalöse Phan-

¹⁷⁴) Gal 1,15; 1 Kor 15,8; vgl. 1 Kor 9,1; 2 Kor 4,6; Phil 3,8.12; ferner Apg 9,3–6; 22,6–11; 26,13–18.

¹⁷⁵) Was die sehr bedeutsame Frage angeht, ob Paulus bei Damaskus expressis verbis mit der Heidenmission beauftragt wurde (Apg 26,17.18; vgl. Apg 9,15; 22,15.21; ferner Gal 1,16), so wird sie etwa von Pfaff a. A. 168 a. O. 160 distinguierend beantwortet: »Wenn die Frage so verstanden wird, daß Paulus bei der Bekehrung sofort den unmittelbar auszuführenden Auftrag der Heidenpredigt erhalten hätte und daß er alsbald sein gesetzsfreies Evangelium unter den Griechen verkündet hätte, so ist sie zu verneinen«. »Wenn aber die Frage gestellt wird, ob bei der Bekehrung, außer der Übertragung des Apostelamtes überhaupt, auch die besondere Aufgabe des Heidenapostolats dem Berufenen vom Herrn (durch Ananias) geoffenbart und die grundsätzliche (nicht sofortige) Sendung gegeben worden sei, so ist die Frage zu bejahen«. Eine sichere Antwort auf die Frage, was alles dem Apostel bei Damaskus und kurz nachher von seinem eigentümlichen Evangelium schon bewußt war, ist kaum möglich; große Vorsicht ist geboten, und überall scheint spätere Reflexion in die Berichte von den Anfangsstadien zurückzuschlagen.

¹⁷⁶) S. die in A. 168 genannte Literatur.

¹⁷⁷) S. etwa Gal 1,14; 2 Kor 11,22; Röm 9,1–5; Phil 3,5.6.

¹⁷⁸) S. 1 Kor 1,26–29.

tasie¹⁷⁹⁾ versammeln. Aber gerade das – das Ungewöhnliche, Gefährliche, auf den ersten Blick Aussichtslose der Situation – konnte von einem Mann mit der schöpferischen Intelligenz seines Ranges als ein außerordentlicher Glücksfall, als ein ungewöhnlich verlockender Anruf Gottes verstanden werden. Er akzeptiert die himmlische Forderung, er läßt sich fallen und alles, woran bisher – wie er meinte – sein Herz gehangen hatte¹⁸⁰⁾; es ist wie ein Getriebenwerden, und sein Leben lang, durch sein ganzes Denken hindurch wird dies – daß Gott den Anfang setzt – die führende Überzeugung sein. Paulus verläßt die ehrwürdige Religion seiner Väter und hält es von nun an mit verwegenen Neuerern, so scheint es – in Wahrheit freilich verwandelt er nur sein Erbe, um es wie neu und mit ungeahnter Wirkungsmacht beschenkt zurückzuerhalten.

Das gesamte Schaffen und Denken des Apostels Paulus wird zentral bestimmt durch *die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes*, der Parusie, des machtvollen Erscheinens Jesu zum eschatologischen Gericht, auf das eine ewige Vollendung folgen wird. Bezeichnend ist hier eine vieldiskutierte Stelle des ersten Thessalonicherbriefes, die wegen ihrer Bedeutsamkeit im Wortlaut wiedergegeben werden soll.

»Nicht aber wollen wir euch in Unkenntnis lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert gleichwie auch die übrigen, die keine Hoffnung Habenden. Denn wenn wir glauben, daß Jesus starb und auferstand, ebenso wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesus führen mit ihm. Dies nämlich sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, daß wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden bis zur Parusie des Herrn, keineswegs den Entschlafenen zuvorkommen werden. Denn der Herr selbst, beim Befehlsruf, bei der Stimme des Erzengels und bei der Trompete Gottes wird er herabsteigen vom Himmel, und die Toten in Christus werden zuerst aufstehen, dann werden wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden, zusammen mit ihnen entrafßt werden auf Wolken zur Einholung des Herrn in die Luft; und so werden wir allzeit mit dem Herrn sein«¹⁸¹⁾.

Aus diesem Text und aus einer Reihe ähnlicher Äußerungen ergibt sich mit Sicherheit, daß Paulus – wenigstens zunächst – damit gerechnet hat, noch in seiner irdischen Existenz die in himmlischer Herrlichkeit sich ereignende Ankunft des Herrn Jesus zu erleben. Ohne Zweifel hat er bald darüber nachdenken müssen – schon und auch, weil ihn die Fragen der erwartungsvoll ausschauenden jungen Gläubigen dazu zwangen –, was es denn damit auf sich habe, daß sich der Zwischenraum zwischen Auferstehung und Parusie immer länger ausdehnte¹⁸²⁾; aber auch dann noch blieb die Überzeugung, daß »die Gestalt dieses Kosmos im Vergehen sei«¹⁸³⁾, grundlegend für seine Arbeit und für seine Theologie. Von hier aus wird – wie schon oben erwähnt – verständlich die Eile, die sein Missionieren charakterisiert, eine bestimmte Gleichgültigkeit, gar zu feste Rechtsgrenzen zu installieren, die Bereitschaft, vieles pro casu zu regeln und nicht alles ins Prinzipielle zu wenden, obwohl jede dieser Entscheidungen aus dem Kern der Botschaft hervordrängt. Auch eine gewisse begriffliche Unfertigkeit, eine zuweilen in Verlegenheit bringende Unbestimmtheit im Ausdenken der Konsequenzen oder der inneren Beziehungen einzelner theologischer Sätze und Erkenntnisse gegeneinander. Es ist wichtig, sich klarzumachen, daß sich diese Einstellung von

¹⁷⁹⁾ S. 1 Kor 1, 18–25. ¹⁸⁰⁾ S. Phil 3, 7. 8.

¹⁸¹⁾ 1 Thess 4, 13–17; dazu etwa E. v. Dobschütz, 1. 2 Thess 1909, 183–202; B. Rigaux, 1. 2. Thess 1956, 524–551. 196–280; auch das o. A. 143 genannte Buch von Guntermann.

¹⁸²⁾ Vgl. dazu etwa 2 Thess 2, 1–17; ferner 2 Kor 5, 1–10; Phil 1, 22–26.

¹⁸³⁾ 1 Kor 7, 31b; dazu J. Weiß, 1 Kor 1910, 201.

der späterer, ihrer irdischen Zukunft sicherer Zeiten grundsätzlich abhebt¹⁸⁴), und das heißt nicht: hier ist eben eine »Lehre« mehr, dort eine weniger, sondern es handelt sich um das Vorhandensein oder das Fehlen einer Grundüberzeugung, die schlechthin alles – Leben und Denken im ganzen und in allen Einzelheiten – durchdringt und formt. So wie uns etwa die Menschen sehr großer Bereiche des Alten Testaments im wesentlichen unverstündlich bleiben müssen, weil wir niemals einen so unbedingten und opfervollen Glauben begreifen werden, der doch grundsätzlich keinerlei über den Tod hinausreichende oder gar nach dem Tode erst eigentlich sich vollendende Gemeinschaft mit Gott kennt¹⁸⁵), so scheint es auch schwierig, sich wirklich und lebendig in die Lage eines Menschen zu versetzen, dessen religiöses Denken ganz von der bestimmten Erwartung beherrscht ist, es könne nahezu jeden Augenblick die machtvolle Parusie des Herrn Jesus hereinbrechen. Gewiß gibt es die Analogie der Todesgefahr, des individuellen Todes überhaupt, und es gibt auch immer wieder Zeiten oder Gruppen, die in nachtestamentlicher Zeit naheschatologische Hoffnungen oder Befürchtungen, hegen, aber das Charakteristikum der Situation des Paulus demgegenüber ist eben doch, daß Leben und Theologie von diesem Gedanken her völlig durchdrungen sind; immerhin ist nicht zu leugnen, daß eine Art Verteilung der Gesamteschatologie auf das in langen Zeitabschnitten sich nacheinander vollziehende Sterben der Einzelnen das allmählich vor sich gehende Umdenken möglich machte oder doch erleichterte: es gab dann – und schon bei Paulus scheint sich diese Entwicklung anzubahnen¹⁸⁶) – »zwei eschatologische Augenblicke« für den Menschen, den individuellen Tod und die Parusie, und es ließe sich vielleicht darüber spekulieren, ob man sie bei einer bestimmten Auffassung von Zeit nicht wieder als identisch begreifen könnte. Paulus aber denkt gewiß an eine dramatisch bewegte anschauliche Weltkatastrophe und an eine Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn Jesus, und sein Rechnen mit dem individuellen Tode ist ein Notbehelf – man

¹⁸⁴) »Das, was die Religion des Paulus wesentlich von der unsrigen unterscheidet, ist der alles zusammenhaltende Rahmen der Weltanschauung, das Bewußtsein, in der Endzeit der Welt zu leben; aber dies Bewußtsein gestaltet sich jetzt erst aktuell: das Ende des gegenwärtigen Äons ist schneller herangekommen, als erwartet; ohne daß man es gemerkt hat, ist es da; die für nötig gehaltenen Voraussetzungen sind bereits erfüllt. Dies dramatisch-aktuelle Element fehlt unserer heutigen Religion völlig. Wir empfinden die Liebe und Gnade Gottes als eine ruhende, immer gegenwärtige Größe, die sich gewiß auch in der Geschichte betätigt hat und betätigt, die aber doch alle Tage neu ist und nicht an den Augenblick der Grenze der Äonen gebunden ist, um sich hier zu der entscheidenden und allumfassenden Tat zu konzentrieren«. Diese naheschatologische Grundeinstellung »ist auch das Gemeinsame zwischen dem Glauben des Paulus und der Religion Jesu, nur daß Jesus dies entscheidende, weltverändernde Tun erst von der Zukunft erwartet, während Paulus die Entdeckung gemacht hat, daß es schon geschehen ist«: J. Weiß, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 141.

¹⁸⁵) Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1960, 362: »Das Totenreich blieb ein undefinierbares Drittes zwischen Jahwe und seiner Schöpfung. Für den Glauben war es, von vereinzelt Anfragen abgesehen (z. B. Hi. 14, 13–22), kein Gegenstand wirklichen Interesses. Nur die Phantasie der Dichter hat sich zuweilen damit beschäftigt (Jes. 14, 9 ff.; Hes. 32, 20 ff.). Vielleicht liegt in diesem theologischen Vakuum, um dessen Freihaltung von jeglicher Füllung durch sakrale Vorstellungen Israel geradezu geeifert hat . . ., eines der größten theologischen Rätsel des Alten Testaments?«. Ebd. I München 1957, 276: »Der Tote stand schlechterdings außerhalb des Kultbereiches Jahwes, und einen anderen als diesen durfte Israel nicht kennen. Die Toten waren von Jahwe und der Lebensgemeinschaft mit ihm geschieden, weil sie jenseits des Jahwekultus standen (Ps. 88, 11–13). Hier lag des Todes eigentliche Bitterkeit, und dieses Todeserlebnis sprachen die Klagepsalmen ergreifend aus«. Auch ebd. 385–389. Ferner etwa J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1901, 211 f.; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II/III*, Stuttgart-Göttingen 1961, 151 f.

¹⁸⁶) Vgl. Regensburger NT 6 (1940) 214–216.

könnte geneigt sein, das, was hier gemeint ist, überdeutlich hervorzuheben, indem man ergänzt: genau umgekehrt wie bei uns.

Zur Fremdheit des Apostels *Paulus* gehört wesentlich, daß *seine Probleme weitgehend nicht mehr die unseren* sind. Die Frage der Geltung des mosaischen Gesetzes als Heilsweg beschäftigt uns nicht; obwohl das ganze Gesetz als Offenbarungsinhalt überliefert wird und Bestandteil der heiligen Schrift geblieben ist, hat es für uns weithin lediglich historischen Charakter, wenn nicht etwa allegorische Auslegung eine schwankende Brücke in die Gegenwart zu schlagen versucht. Brennend wird das Problem des Gesetzes zur Zeit des Paulus bei dem Streit um die Beschneidung der christusgläubigen Heiden¹⁸⁷⁾. Die Position der Beschneidungsleute ist ohne Zweifel stark: Paulus selber ist beschnitten, die ganze junge Gemeinde besteht aus Beschnittenen, die Apostel sind beschnitten, schließlich Jesus selbst ist es – ganz gewiß muß es jeden, der im Zusammenhang der Heilsgeschichte denkt, so wie sie sich aus der Schrift ergibt, auf das stärkste befremden, wenn Paulus hier grundstürzende Änderungen vornimmt. Aber für den Apostel kann es keinen Rückzug geben: die Majestät des göttlichen Heilshandelns durch Jesus Christus wäre in ihrer Einzigartigkeit und Einmaligkeit verletzt, sollte irgendeine wesentliche und grundsätzliche¹⁸⁸⁾ Konkurrenz eine Chance haben. Gesetz des Moses, Beschneidung, jüdische Feiertage¹⁸⁹⁾, Speisevorschriften mannigfacher Art¹⁹⁰⁾ – das sind Probleme, die uns nicht mehr berühren und die für Paulus doch Aufgaben in sich tragen, die ihn in den Fundamenten bewegen.

Die gänzlich andere Situation des Apostels wird aus zahlreichen Einzelheiten eindrucksvoll klar, sobald man nur darauf zu achten anfängt. Die Anliegen, die etwa im ersten Korintherbrief besprochen werden, sind uns heute fremd, wir müssen uns mühsam in eine Lage hineindenken, die mit der unseren nichts mehr zu tun hat. Vieles fällt hier auf: etwa das Parteiwesen¹⁹¹⁾, das offenbar auf Differenzen in der Lehre beruht; die Art, wie die Gemeinde mit einem »Blutschänder« umgeht und umgehen soll¹⁹²⁾; die Warnung vor der Inanspruchnahme weltlicher Gerichte¹⁹³⁾; der Rat für die Sklaven, auch dann in ihrem Stande zu bleiben, wenn sie frei werden könnten¹⁹⁴⁾; die Kopfverhüllung der Frauen beim Gottesdienst und ihre theologische Begründung¹⁹⁵⁾; die Weise der Herrenmahlfeyer in Korinth¹⁹⁶⁾; die physischen Wirkungen einer »unwürdigen« Teilnahme am Herrenmahl¹⁹⁷⁾; die weitgehende Bestimmtheit des korinthischen Gemeindelebens durch charismatisch-enthusiastische Phänomene¹⁹⁸⁾; die auffallende Zurückhaltung des Apostels bei der Beurteilung derer, die sich für bereits Gestorbene taufen lassen¹⁹⁹⁾ u. a. m.

Fremd sind uns auch *die Gegner des Apostels*, die in so hohem Maße sein Leben und sein Denken bestimmen; die Theologie des Paulus ist in beträchtlichem Umfang aus der Auseinandersetzung einmal mit Juden und Heiden und dann mit Judenchristen und Heidenchristen entwickelt worden. Die Juden sind die einzigen, die mit bemerkenswerter »moralischer« Festigkeit und gedanklicher Kontinuität dem paulinischen wie dem heutigen Christentum in gleicher Weise ent-

¹⁸⁷⁾ S. etwa Gal; Apg 15.

¹⁸⁸⁾ Anders muß der Fall des Timotheus Apg 16,3 für ihn ausgesehen haben; dazu aber auch E. Haenchen, Apg 1959, 419–423.

¹⁸⁹⁾ Gal 4, 10.

¹⁹⁰⁾ Gal 2, 11–14; vgl. auch 1 Kor 8, 1–13; 10, 14–33; Röm 14, 1–23.

¹⁹¹⁾ 1 Kor 1, 10–4, 21.

¹⁹²⁾ 1 Kor 5, 1–13.

¹⁹³⁾ 1 Kor 6, 1–11.

¹⁹⁴⁾ 1 Kor 7, 20. 21.

¹⁹⁵⁾ 1 Kor 11, 2–16.

¹⁹⁶⁾ 1 Kor 11, 17–34.

¹⁹⁷⁾ 1 Kor 11, 29. 30.

¹⁹⁸⁾ 1 Kor 12–14.

¹⁹⁹⁾ 1 Kor 15, 29.

schlossen Widerstand leisten, wenn sich auch hier die Situation insofern verschoben hat, als die äußeren »Machtverhältnisse« inzwischen grundlegende Änderungen erfahren haben; nichtsdestoweniger stellt das religiöse Judentum der Gegenwart von dem gemeinsamen Boden des Alten Testaments her drängende und unbequeme Fragen²⁰⁰). Den Heiden gegenüber kann Paulus auf Gedanken aufbauen, die schon von der jüdischen Propaganda entwickelt worden waren²⁰¹), und ohne Zweifel begegnete er in einer Welt der sich auflösenden alten Ordnungen einer nicht geringen Aufgeschlossenheit, wenn er auch die Nichtjuden zunächst wohl über die jüdischen Synagogen erreichte, bevor er den direkten Weg einschlug und einschlagen konnte. Die Juden und Heiden, die sich dem Glauben an Jesus Christus zuwandten, brachten freilich ein Erbe mit, das von der neuen Überzeugung – wenn überhaupt – fürs erste nur oberflächlich gestreift oder verändert wurde; das mußte zu zahlreichen Konflikten führen, und Paulus ist genötigt, einen großen Teil seiner Energie der Beilegung solcher Streitigkeiten zu widmen²⁰²), eine Aufgabe, die ihn freilich auch theologisch zu immer neuen Einsichten führt. Die Anschauungen seiner theologischen Gesprächspartner und Gegner werden aus den Briefen des Apostels keineswegs immer als eindeutig

²⁰⁰) Dabei macht es den Juden heute offenbar erheblich geringere Schwierigkeiten, sich mit »Jesus« zu arrangieren. Es ist klar, daß das Judentum hier von bestimmten Überzeugungen des sog. »liberalen Protestantismus« profitieren konnte. Bei J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1911, 102 heißt es: »Jesus war kein Christ, sondern Jude«, und bei R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 78 steht: »In den Rahmen der jüdischen Religion gehört auch die Verkündigung Jesu. Jesus war kein »Christ«, sondern ein Jude, und seine Predigt bewegt sich im Anschauungskreis und in der Begriffswelt des Judentums, auch wo sie im Gegensatz gegen die traditionelle jüdische Religion steht«. Um das, was die beiden Autoren hier ausdrücken wollen, präzise darzulegen, wäre freilich sehr viel mehr zu sagen, und es würden sich dann auch sehr bedeutsame Unterschiede des Sinnes ergeben, aber für das Judentum hat sich aus den Erkenntnissen der historischen Forschung der letzten Jahrhunderte die Möglichkeit eröffnet, Jesus als einen großen Juden zu verstehen; dazu vgl. die zusammenfassende Darstellung G. Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum / Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Leipzig-Uppsala 1938, bes. SS. 315–327. Was Paulus betrifft, kann freilich die Entwicklung kaum in ähnlicher Richtung gehen: Paulus muß für die Juden der eigentliche Gegner innerhalb des Christentums bleiben, denn er hat – wenigstens im Sinne einer wissenschaftlichen Konstatierbarkeit – die entscheidenden Schritte getan, welche einen Rückweg schlechthin unmöglich machten und machen.

²⁰¹) Dazu etwa W. Bousset–H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1926, 76–86; A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, Leipzig 1920.

²⁰²) Auf die zuweilen ungerecht scheinende Schärfe des Urteils des Apostels über seine Gegner macht aufmerksam Baur a. A. 14 a. O. 669: »So sehr auch der Apostel in der Selbstgewißheit seines apostolischen Berufs der absoluten Wahrheit seiner Lehre sich bewußt sein durfte, so scheint er doch in der Beurteilung seiner Gegner darin nicht immer das rechte Maß zu halten, daß er zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Irrtümern anderer zu wenig unterscheidet«. Zu Gal 4,17 schreibt A. Oepke, Gal 1957, 107: »Nicht ganz ohne Einseitigkeit vielleicht legt Paulus öfter den Finger auf die niedrigen Beweggründe seiner Gegner. Aber er ist ein scharfer Menschenkenner, und in seiner Beurteilung des Judentums steckt ein gut Teil Beurteilung seiner eigenen Vergangenheit«. Ein Mann wie Paulus mußte sich in seiner Situation gewiß notwendig Feinde machen, wenn er seiner Aufgabe treu bleiben wollte; doch hat ihm sein Charakter eine friedliche, geräuschlose Regelung von Differenzen bestimmt nicht immer erleichtert. W. Wrede, Paulus, Tübingen 1907, 25f.: Paulus scheint »kein ganz liebenswürdiges Naturell gehabt zu haben, so gewinnend er sein konnte und oftmals war. Er stand in seinen Gemeinden doch wie ein Herrscher, war gewohnt, seinen Willen durchzusetzen und anderen aufzuzwingen, beanspruchte die Autorität des Apostels, hatte immer recht und zeigte minder Gefügigen leicht die raue Seite. Ein solcher Mann hat wohl Scharen bewundernder Verehrer und ergebene, dienstfertige Sekretäre, aber er stößt auch ab und nimmt die gegen sich ein, die nicht erdrückt werden möchten«.

umschriebene oder zu umschreibende, in sich zusammenhängende Gedankenkomplexe deutlich; vieles ist hier umstritten, und manches wird für immer dunkel bleiben²⁰³).

Und weiter: Paulus predigt *eine Botschaft, die noch keine* wirklich in Betracht kommende *innerchristliche Geschichte hat*, er predigt also gewissermaßen »ohne Ballast« – das ist missionarisch verständlicherweise ein Vorteil –, aber zugleich und damit ohne die Hilfe, die ein von vielen Köpfen nach vielen Richtungen hin durchdachtes System zu gewähren weiß. Die Botschaft des Apostels bleibt in hohem Maße Botschaft, sie ist erst in einem vorsichtigen – zweifellos unumgänglich notwendigen – Übergang zu einer »Lehre«, die gelernt werden muß. Botschaft ist Anruf, der rasch verstanden wird; Lehre ist ein kompliziertes, aber sinnvoll geordnetes, in sich zusammenhängendes Gegenüber. Paulus ist einer der Botschafter der ersten Stunde, er ruft zum Heil, das durch einfaches Hören und Jasagen, gläubiges Annehmen gewonnen werden kann²⁰⁴); aber er ist zu gleicher Zeit schon von zahlreichen Fragen bedrängt, die ihm die Umwelt und das eigene Weiterdenken nahelegen und jenes fruchtbare »Chaos« in ihm entstehen lassen, das eine lange Theologiegeschichte mit Problemen und Aufgaben versehen hat²⁰⁵).

Damit hängt aufs engste zusammen, daß er *zahlreiche Fragen offenläßt*, deren Beantwortung uns häufig unentbehrlich scheint. Paulus ist – von einem späteren oder einem heutigen Status der theologischen Entwicklung her gesehen, welcher sich als die genaue und legitime Ausfaltung des von ihm Gemeinten begreift – für zahlreiche Einzelheiten des Glaubensinhaltes noch »auf dem Wege«, keineswegs »am Ziel«. Gewiß sucht er Probleme zu lösen, und er löst sie zuweilen oder bahnt eine Lösung an; aber nicht weniger oft stellt er wieder neue Probleme und versieht die Jahrhunderte mit schwieriger theologischer Arbeit. Hier wäre vieles zu nennen, was in diesem Vortrag anderwärts erwähnt wird; ausdrücklich hervorgehoben seien als Beispiele etwa die Probleme, die sich durch das Nebeneinander von »Rechtfertigungslehre« und »Erlösungslehre«²⁰⁶), durch die neuen christologischen Erkenntnisse in ihrem Verhältnis zu den vorangehenden Anschauungen von Jesus, durch die Notwendigkeit, die »Faktoren« Gott, Christus und Pneuma gegeneinander abzustimmen, durch das Fragen nach dem Ursprung der Sünde in der Welt überhaupt²⁰⁷) und im einzelnen Menschen im besonderen,

²⁰³) S. die knappe Orientierung von H. Köster, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart III (1951), 17–21.

²⁰⁴) Vgl. Röm 10, 6–13.

²⁰⁵) In bezug auf den »unermesslichen« Reichtum der Gedankenwelt des Apostels Paulus sagt Bousset a. A. 142 a. O. 15 – vielleicht doch ein wenig übertreibend –: »Dem äußerlichen Beobachter – auch eine Reihe moderner Theologen gehören dazu – erscheint es oft kaum möglich, wie ein Kopf alle diese durcheinander wirbelnden, scheinbar unausgeglichene, sich durchkreuzenden, sich dem Anschein nach sogar widersprechenden Gedanken beherbergt haben sollte, und man sucht zu scheiden und zu sondern und aus dem einen Paulus mehrere zu machen«.

²⁰⁶) Dazu etwa Wrede a. A. 202 a. O. 72.

²⁰⁷) Der Text Röm 5, 12–21, der hier seit jeher im Mittelpunkt des exegetischen und dogmatischen Interesses steht, ist neuerdings wieder einige Male abgehandelt worden. Zwei Veröffentlichungen seien erwähnt, die der katholischen Begründung des Erbsündendogmas aus dieser Römerbriefstelle kritisch und ablehnend gegenüberstehen; es sind J. Groß, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I / Von der Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960 und E. Brandenburger, Adam und Christus / Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 12–21 (1. Kor. 15), Neukirchen 1962. Beide Autoren beschäftigen sich auch mit meinem Versuch, die Bedeutung von Röm 5, 19 (ὡςπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνός δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί) möglichst klar hervorzuheben und auch für die Exegese von Röm 5, 12 nutzbar

zu machen; beide kommen zu einer strikten Verwerfung meines Vorschlags. Bei Groß heißt es S. 62: Kuss »behauptet: ›Paulus spricht von ‚Erbsünde‘, und er bietet ein ausreichendes und solides Fundament für die Erbsündenlehre der späteren Zeit‹ (Der Römerbrief I 1957, 273). Zur Begründung führt er an, das »sündig wurden die Vielen‹ von V. 19 könne nur von der Erbsünde verstanden werden, weil nach diesem Vers das »fundamentale Sündersein der Vielen auf Adam allein zurückgeht«, wie die »Gerechtigkeit‹ der Vielen auf Christus als deren »absolut einzige Ursache« (ebd.). Kuss hat offenbar übersehen, daß es sich in V. 19 um die subjektive Rechtfertigung handelt, die – im Gegensatz zur objektiven – keineswegs allein von Christus bewirkt wird, was natürlich auch unser Exeget weiß und des öftern betont« . . . »Sowenig wie die Rechtfertigung allein durch Christus, wird das Sündersein allein durch Adam verursacht. Auch der Versuch des Exegeten Otto Kuss, die Existenz der Erbsünde aus Röm. V, 19 zwingend abzuleiten, ist demnach als gescheitert anzusehen«. Und S. 56 seines Buches hat Groß das hier gefällte Urteil vorbereitet: »Der Heiland hat zwar durch sein Leiden und Sterben die objektive Erlösung bewirkt, d.h. den Menschen die Möglichkeit der Rechtfertigung geschaffen; subjektiv gerechtfertigt aber wird der einzelne nur dadurch, daß er die ihm dargebotene Heilsgnade auf Grund freier Entscheidung selbsttätig sich aneignet. Ist aber das Als-Gerechtheingestellt-werden kein automatischer Vorgang, dann hat Paulus das ihm entsprechende Als-Sünder-hingestellt-werden auch nicht so aufgefaßt, als würden allein schon durch die Ursünde alle Adamskinder automatisch zu Sündern im eigentlichen Sinn des Wortes. Er will lediglich sagen, daß die Paradiesessünde die objektiven Bedingungen schuf, unter denen die Menschen – nach dem Zusammenhang denkt er nur an Erwachsene – erfahrungsgemäß in persönliche Sünden fallen, zu Tätsündern werden. Andernfalls erwiese sich ja Adams Untat als ungleich wirksamer denn Christi Heilstat, was für Paulus ganz undenkbar ist«. Natürlich ist es dem Apostel immer bewußt gewesen, daß die Menschen einzeln sündigen, ebenso wie zu dem Heilsgeschenk die Heilsbewährung hinzukommen muß; aber davon ist hier eben gerade nicht die Rede. Es wird vielmehr deutlich gesagt, daß das »prinzipielle« Sündersein, Sündigsein aller Menschen auf den Ungehorsam Adams zurückgeht wie das »prinzipielle« Gerechthein auf den Gehorsam Jesu Christi.

Während Groß sachlich argumentiert, spart das aus dem Heidelberger neutestamentlichen Seminar (G. Bornkamm) hervorgegangene Buch von Brandenburger nicht mit äußerst kräftigen Urteilen und Ausrufungszeichen. Ihm ist der Versuch von Kuss ein »abschreckendes Beispiel einer Betrachtung«, »der offensichtlich alles daran liegt, die ›große Linie‹ und die ›Einheit des Gedankens‹ (= der verwertete Entsprechungsgedanke!) gegen den ›zufälligen (!) Nebengedanken‹ (= v. 12d) auszuspielen« (a. a. O. 179 A. 2). Der Versuch, den ganzen schwierigen Abschnitt mit seinen seltsamen Digressionen aus dem lebendigen, »vollziehenden« Denken des Apostels zu erklären, der sich vor unseren Augen einer neuen und äußerst erstaunlichen Erkenntnis bemächtigt, findet den Beifall des Kritikers nicht. »Kuss erkennt zwar richtig, daß in v. 12d der Gedanke persönlich-verantwortlicher Sünde vorliegt und dieser seine Parallelen in spätjüdischen Anschauungen hat«, aber wenn das als eine – im Zuge des noch nicht zu voller Klarheit gelangten Denkens verständliche – Art Abweichen vom Wege verstanden werden soll, so muß Brandenburger protestieren, und er schließt: »Darf man überhaupt andere Ergebnisse erwarten von einer Exegese, der durch eine unantastbare dogmatische Tradition die vorurteilsfreie Arbeit versagt ist?« (a. a. O.). Nun ist über Geschmack und Manieren gewiß schlecht streiten, aber wenn Brandenburger seine konfessionellen Aversionen, für die ich an sich mancherlei Verständnis aufzubringen vermag, einmal für einen Augenblick zurückstellen sich bemühen wollte, so würde er doch wohl zugeben können, daß er es hier mit einer schon auf dem Boden reiner Philologie und Historie durchaus diskutablen These oder Hypothese zu tun hat, mit der man sich – auch wenn man, was von mir ganz gewiß niemandem als sein gutes Recht bestritten wird, anderer Meinung ist – sachlich und ohne deplacierte Emotionen beschäftigen sollte. Ich möchte dem strengen Kritiker eines katholischen Lösungsversuches drei Stimmen aus seinem eigenen Lager zitieren, die er genau kennt: 1. A. Jülicher, Röm 1917, 259: »Die Kirche hat mit ihrer Idee von der Erbsünde ungefähr getroffen, worauf Paulus hinaus wollte; er würde die Sache etwas massiver dargestellt haben . . .«; 2. H. Lietzmann, Röm 1933, 61: »Die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche würde vermutlich dem Paulus als ansprechende Hypothese erschienen sein«; 3. R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1961, 251: Röm 5, 12–19 wird »die Sünde aller Menschen auf die Sünde Adams zurückgeführt«, es wird »also der Gedanke der ›Erbsünde‹ ausgesprochen« (V. 19). Der Zusammenhang Röm 5, 12–14 scheint Bultmann dunkel zu sein, aber »genug, daß Paulus, weil er den Tod als Strafe oder Folge der Sünde ansieht, sich nicht darauf beschränken kann, von dem durch Adam herbeigeführten Erbtode zu reden, sondern zum Satz von der Erbsünde (V. 19) gedrängt wird« (a. a. O. 253). Bemerkenswert scheint, daß ein katholischer Kritiker (f. s. in: L'Osservatore Romano vom 24. 2. 1963) der – von mir weder inaugurierten noch gewünschten – italienischen Übersetzung des Römer-

durch die Begriffe »Berufung«, »Auserwählung«, »Vorherbestimmung« mit ihren überaus glanzvollen und zugleich von schrecklichem Dunkel umhüllten Perspektiven ergaben.

Fremd ist uns Paulus weiterhin darin, daß er *ohne äußere Sicherheit* ist, jedenfalls ohne Sicherheit in unserem Sinne. Er kann sich auf so vieles nicht berufen, was uns Stütze ist und letzten Endes immer damit zusammenhängt, daß wir uns in einer Position behaupten, an der zwei Jahrtausende gebaut haben. Paulus ist auf sich selber angewiesen – sein Glaube und seine besondere Aufgabe haben ihr Fundament, wenn man mit den Augen des Historikers sieht, in nichts anderem, als daß er sich dazu berufen weiß, und zwar gegen eine ganze Fülle von Argumenten, die eindrucksvoll widersprechen. Paulus muß Stand finden in der – von außen und nach außen nicht zu begründenden – Gewißheit, daß ihm durch ein Wunder – in einer Welt, die ganz anders denkt – die entscheidende Heilswahrheit kundgetan wurde und daß ihm zugleich eine besondere Aufgabe, die Verkündigung eines ganz bestimmten, in den damaligen Gemeinden nicht selbstverständlichen Evangeliums zugewiesen ist; er steht auch im Kreis der Glaubenden seiner Zeit zunächst und immer wieder allein: er muß sich u. a. bewähren in dem Versuch, die maßgebenden Kräfte der damaligen Gemeinde zu gewinnen, ohne deren Eigenrecht zu bestreiten und ohne sie ganz auf seine Seite ziehen zu können. Seine Theologie ist neu, sie wird entwickelt aus der unaufhörlichen, in Paulus selbst, bzw. im Gespräch oder auch in der Auseinandersetzung mit glaubenden, anders-glaubenden, nicht-glaubenden, ungläubigen Menschen sich vollziehenden Begegnung von dem, was er erfahren hat, was seine eigene, nur ihm zugängliche, nur von ihm zu kontrollierende Gewißheit ist, mit dem, was er im Bereich der jungen Gemeinde, im Judentum und im Heidentum vorfindet.

Fügen wir weiter hinzu, daß Paulus – nach seiner eigenen Überzeugung, nach der Überzeugung des Neuen Testaments und der ganzen späteren Kirche – »Offenbarungsträger« ist, Empfänger unmittelbarer wunderbarer Erkenntnis über die Dinge göttlichen Heilswirkens; er sieht die Sache selbst, während wir uns »teichoskopisch« seiner Auskünfte bedienen müssen, um mittelbare Erfahrungen zu gewinnen. Paulus spricht von dem, was er sieht, dem er sich jedenfalls erheblich näher weiß, als wir es hier jemals sein können, er formuliert immer neu aus dem Blick auf die Wirklichkeit, wo wir gezwungen sind, uns über seine Formulierungen – über die Formulierungen der Bibel überhaupt – dem für uns unmittelbar Unzugänglichen zu nähern.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß der Apostel *krank* ist²⁰⁸), so sehr auch umstritten sein mag, welcher Art diese seine Krankheit war²⁰⁹). Was er

briefkommentars I, deren Zuverlässigkeit und Genauigkeit ich zudem nicht beurteilen kann, gerade umgekehrt Bedenken äußert, daß die Erbsündenlehre nicht entschiedener auf Röm 5, 12 begründet wird. Nun – ich habe meine Motive zweimal ausführlich dargelegt, und ich halte meine Hypothese, die eben nur eine Hypothese ist, wenn auch verständlicherweise m. E. eine gute, auch heute noch für vertretbar. Natürlich weiß ich, was das Tridentinum hierzu sagt (Denzinger³¹ 1960 Nr. 789; vgl. 175), und wenn es in der Tat so ist, daß damit nicht nur die Erbsünde gelehrt wird, sondern auch ihre schriftgemäße Begründung auf Röm 5, 12 unmittelbar und allein, dann wäre für den katholischen Theologen das philologisch-historische Problem von Röm 5, 12 auf dogmatischem Wege gelöst. Aber ist das wirklich so? Und ergäbe sich, wenn es so wäre, nicht eigentlich die Folgerung, daß damit auch das relativische in quo (= Adam) des Augustinus dogmatisiert wurde?

²⁰⁸) S. Gal 4, 13–15; 2 Kor 12, 7.

²⁰⁹) Zur Krankheit des Paulus s. auch H. Clavier, La santé de l'apôtre Paul, in: Festschrift de Zwaan, Haarlem 1953, 66–82; Ph. H. Menoud, L'écharde et l'ange satanique (2 Cor. 12, 7):

geschafft und geschaffen hat, ist ihm auch, was die physische Leistung angeht, nicht geschenkt worden²¹⁰); und wie ein Wunder ist es, daß dieser Mann jene Leiden ertragen hat, von denen er mit wilder Beredsamkeit im Streit mit seinen Gegnern spricht²¹¹). Niemand vermag mit absoluter Sicherheit zu sagen, ob die außerordentlichen Begnadigungen²¹²), deren er sich rühmt, mit seiner Krankheit zusammenhängen, ob das göttliche Geschenk vielleicht erst ganz von einer Physis aufgenommen werden konnte, die sich nicht mehr ungebrochen in das Gefüge dieser Welt einzupassen vermochte. Daß er »Visionär« ist, kann kaum bestritten werden, mag es auch eine ungeschichtliche und völlig unerlaubte Übertreibung sein, ihn als einen physisch und psychisch Debilen auszugeben. Daß er überall die Maße des »Normalen« sprengt, kann auch einem flüchtigen Zusehen nicht verborgen bleiben; aber dem Außerordentlichen ist das Alltägliche nicht angemessen: seine »Norm« ist das »Nicht-nach-der-Norm«, das »Außer-der-Norm«, das »Über-alle-Norm-hinaus«.

Es kann gar keinen Zweifel geben, daß die Erhebung der Elemente der »Fremdheit« in der Gestalt und in der Lehre des Apostels Paulus für ein wirklich historisches Verständnis von großer Bedeutung ist: das Inkommensurable seiner spezifischen Situation wird darin sichtbar. Durch fortgesetztes und immer schon »angepaßtes« Zitieren²¹³), durch eine rasche und allzu vollständige »Vergegenwärtigung« wird überaus häufig der falsche Schein der Nähe, der Identität erzeugt; den Quellen wird – unbewußt oder bewußt, unbewußt naiv oder auch bewußt in möglicherweise gutgemeintem missionarischem Eifer – die gegenwärtige Situation als Gitter aufgelegt, der »Rest« bleibt einfach unsichtbar oder ist nur verschwommen zu erkennen, aber gerade dieser »Rest« ist für eine vollständige Erkenntnis des »historischen« Paulus von großer Bedeutung. Franz Overbeck sagte von Paulus, »er habe nur einen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe, Marcion – und dieser habe ihn mißverstanden!«²¹⁴). Und anderwärts: »Heutzutage hat kein Mensch den Paulus wirklich verstanden, der noch seiner Ansicht sein zu können meint. Dafür sind auch die Gegner dieser Behauptung unwillkür-

ebd. 163–171. Zu den verschiedenen Diagnosen, die auf Grund der Angaben in den Briefen gestellt wurden, die letzten Endes aber ohne Ausnahme lediglich bessere oder schlechtere Vermutungen – ohne jede Sicherheit oder auch nur überwiegende Wahrscheinlichkeit – darstellen, s. die Exkurse in den Kommentaren zu 2 Kor 12, 7; vor allem H. Windisch, 2 Kor, Göttingen 1924, 385–388 (erwägt Epilepsie, Hysterie, schwere Augenmigräne, auch schwere Ischias und hochgradigen Rheumatismus); E.-B. Allo, 2 Kor, Paris ¹1956, 313–323 (hält die Diagnose Malaria für die beste). S. auch W. Bauer, Wörterbuch, Berlin ⁶1958, Sp. 872; K. L. Schmidt, in: Theologisches Wörterbuch z. NT III (1938) 820f. Schoeps, a. A. 115 a. O. 45.76 A. 2, denkt wieder an Aussatz, aber er hält von der ihm zur Verfügung stehenden Quelle (Sanhedrin 107b; Sota 47a) selber nicht viel.

²¹⁰) »Alle Erfolge, deren sich Paulus »rühmen« kann, sind nicht etwa die mühelose Leistung einer ungebrochenen Kraftnatur, sondern sind einem gequälten Leibe mühselig abgetrotzt«: H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beitr. z. histor. Theol.; 14), Tübingen 1953, 43.

²¹¹) 2 Kor 11, 16–33; vgl. 2 Kor 4, 16; 6, 4–10.

²¹²) 2 Kor 12, 1–5. 7–10.

²¹³) Es gibt – geschriebene und ungeschriebene – Blütenlesen aus Paulus, in denen ganz bestimmte, immer wiederholte eindrucksvolle Formulierungen gesammelt sind, sehr bescheiden an Zahl, und häufig stellt sich überdies heraus, daß sie lediglich Mißverständnisse wiedergeben. Der Apostel wird zum Lieferanten von frommen Bonmots »für alle Gelegenheiten«.

²¹⁴) F. Overbeck, Christentum und Kultur / Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, Basel 1919, 218f.: Overbeck berichtet, er habe diesen »Witz von Paulus als dem Leidensgenossen Hegels« in seinem Hause bei einem Tischgespräch mit Harnack gemacht.

liche Zeugen durch die Art, wie sie seine Worte verdrehen, um sie sich mundgerecht zu machen²¹⁵⁾.

Man muß natürlich schon bei einer rein historischen Bemühung die Frage stellen, inwieweit überhaupt eine vergangene Situation richtig vergegenwärtigt werden kann. Jede Aneignung solcher Art versucht, sich die durch Zeit, Raum, Kultur, Geschichte – wie es scheinen mag – zuletzt undurchdringlich von der Gegenwart getrennte, unwiederholbare Eigentümlichkeit einer vergangenen Epoche oder Gestalt mit den eigenen Mitteln, der eigenen Begriffssprache, mit häufig neuen Wertskalen verständlich zu machen, und sie kann gar nicht anders. Die möglichen Fehlerquellen sind offenbar zahlreich und bedeutend, aber obwohl hier menschliches – und das heißt eben: zeitgebundenes und situationsbedingtes – Bemühen an eine Grenze stößt, wird der Versuch einer Transponierung immer von neuem gemacht werden müssen.

Das gilt auch und in erhöhtem Maße, wenngleich unter günstigeren Bedingungen von dem paulinischen Schrifttum als einer kirchlichen Quelle. Es ist natürlich ein grundlegender Unterschied, ob ich einen Autor »uninteressiert«, zuerst jedenfalls und vorwiegend als Dokument einer für immer vergangenen Epoche lese oder ob ich ihn als konkurrenzlos qualifizierten Offenbarungsträger ansehe und seine Schriften – ohne deshalb von deren historischem und zeitgebundenem Charakter notwendig etwas abzumarkten – zugleich als auch hier und jetzt verbindliche Offenbarungsquelle, als eine die Zeiten relativierende, für alle Menschen immer und überall gültige Mitteilung Gottes ansehe. In diesem letztgenannten Falle ist die Aufgabe, solche Texte zu interpretieren, »auszulegen«, das Zeitgebundene, mit der Zeit Vergehende von dem Zeitunabhängigen, für jede Zeit Gültigen, das Milieu von dem überdauernden Gehalt zu trennen – diese Aufgabe also ist mit ganz besonderem Ernste, mit einer »existenziellen«, das Heil ins »Spiel« bringenden Nachdrücklichkeit gestellt. Das kann und wird – vor allem, seitdem die geschichtliche Betrachtung von der »gläubigen« nicht mehr getrennt werden kann, soweit sie glaubhaft bleiben will – ein sehr mühseliger Prozeß sein, der zahlreiche Phasen und »Überschneidungen« kennt und sich im einzelnen unter erbitterten Auseinandersetzungen vollziehen kann, dem man aber grundsätzlich die Legitimität nicht bestreiten wird. Immerhin ist eine solche »übersetzende«, transformierende Deutung etwas anderes als geschichtliche Forschung, etwas anderes freilich auch als bloße Wiederholung, als ein naives oder vielleicht auch unverfroren agierendes Rezitieren der Schrift, das sich mancherlei Mühe und Nachdenken erspart, dabei aber auch immer von dem Odium der Unglaubwürdigkeit bedroht ist. Hier gibt es irgendwo eine Zwischenregion, innerhalb derer die Exegese ihre Aufgabe an die Dogmatik abgibt, die dort, wo sie in ihrem eigentlichen Element ist, ihren Voraussetzungen entsprechend mit anderen, stärkeren, weiterführenden Methoden arbeitet.

7

Für eine genetische historische Forschung ist die Beantwortung der Frage nach dem Woher unabweisbar. Woher also hat Paulus die ihm eigentümliche Theologie?, oder anders: *Was ist der eigentliche Nährboden seiner unverkennbar selbständigen*

²¹⁵⁾ A. a. O. 54; als Beweis führt Overbeck »die Exegese von Stellen wie Röm. 5, 12 ff.; 7, 7 ff.; 8, 18 ff.« an, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen.

Verarbeitung des urchristlichen Kerygmas? Die Antworten sind nicht übereinstimmend, und eine ganze Anzahl von Ableitungstheorien ist im Laufe der Zeit ausgebreitet worden.

Einfache Gläubigkeit, unangefochtene Bibelfestigkeit ist hier häufig versucht, angesichts der ein wenig verlegen scheinenden Wissenschaft unbefangen und fromm zu sagen: Was der Apostel lehrt, hat er von Gott, denn schließlich handelt es sich um einen »Offenbarungsvermittler« erster Ordnung. Ein solcher Standpunkt besticht sofort durch das Ungebrochene, Unproblematische, Unmittelbar-Einleuchtende, das Gesund-Zuversichtliche, das er an sich zu haben scheint, aber es ist eben auch nur Schein, und Naivität muß nicht immer und unter allen Umständen mit wirklicher Frömmigkeit identisch sein. Was der Glaubende als Offenbarung erkennt und annimmt, hat notwendig immer einen »Aufhänger« in der geschichtlich faßbaren Welt; es gibt immer Anknüpfungspunkte, die das Verständnis überhaupt erst ermöglichen, es existiert immer ein »natürliches« Vorgelände, von dem aus der Zugang zu dem Wunder der Offenbarung gelingen kann. Das gilt für den ganzen Bereich dessen, was Gott im Verständnis des Glaubens den Menschen mitzuteilen hat.

Unbestreitbar bleibt, daß Paulus *Jude* ist²¹⁶), daß er sich als Jude fühlt, auch noch, als er schon den Heiden den Glauben an Jesus Christus predigt. Als überzeugter Jude hat er die Jesusgemeinde verfolgt: »Ihr habt ja von meinem einstigen Wandel im Judentum gehört, daß ich über alle Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zu vernichten suchte und wie ich im Judentum vielen Altersgenossen in meinem Volk vorkam, brennend vor Eifer für meine väterlichen Überlieferungen«²¹⁷). Er wurde regelrecht am achten Tage beschnitten, er ist aus dem Volke Israel, aus dem Stamme Benjamin, er kann sich Hebräer, von Hebräern stammend, nennen; er gehört zu denen, welche den ganzen Ernst der jüdischen Religion bekennen: er ist »nach dem Gesetze ein Pharisäer, dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, der Gesetzesgerechtigkeit nach ohne Tadel«²¹⁸). Er ist wie seine Gegner in Korinth Hebräer, Israelit, Same Abrahams, und er rühmt sich dessen²¹⁹). Aber so richtig die Überlieferung sein mag, die ihn schon in früher Jugend nach Jerusalem kommen läßt und den berühmten Rabbi Gamaliel als seinen Lehrer bezeichnet²²⁰), er ist schließlich doch »Tarser«²²¹), er stammt aus der Diaspora und hat früher oder später die Enge des Jerusalemer Judentums auch geistig überwunden. Doch er lebt im Denken eines Septuaginta-Juden, er liest die Schrift wie ein Schriftgelehrter²²²), er entwickelt auch als Christugläubiger seine Probleme aus jüdischem Lebensgefühl, und die Frage nach dem Gesetz beschäftigt ihn unaufhörlich. Er liebt sein Volk auch noch, nachdem er sich von ihm trennen mußte, und seine Hoffnung geht auf eine endgültige Bekehrung²²³). Aber so jüdisch seine Ursprünge sein mögen und so wenig er sie verleugnet, zuletzt ist er dank den Einflüssen, denen er in der Weite der Ökumene

²¹⁶) S. etwa A. F. Puukko, Paulus und das Judentum, in: *Studia orientalia* II, Helsinki 1928, 1–87; H. Windisch, Paulus und das Judentum, Stuttgart 1935; ferner die A. 91 angegebene moderne jüdische Literatur zu Paulus; reiches Material bei P. Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922–1928, vor allem Bd. 3 und 4.

²¹⁷) Gal 1, 13. 14. ²¹⁸) Phil 3, 5. 6. ²¹⁹) 2 Kor 11, 21. 22. ²²⁰) Apg 22, 3.

²²¹) Apg 9, 11; 21, 39; vgl. 22, 3.

²²²) Windisch, a. A. 216 a. O. 73, urteilt: »Paulus ist ein christlicher Schriftgelehrter«, und expliziert das so: »Formal betätigte er nach wie vor die Regeln des Gamaliel; auf die Sache gesehen schuf er für sich und die Gemeinden eine neue, für Gamaliel und für das gesamte Talmudjudentum völlig fremde Schriftbetrachtung«.

²²³) Röm 9–11.

ausgesetzt ist, und vor allem und zuerst auf Grund seiner alles verwandelnden Christuserfahrung der Begründer von etwas Neuem²²⁴), er ist in gewissem Sinne doch nicht nur Tradent, sondern Ursprung, Prophet²²⁵).

Paulus ist ein Jude seiner Zeit, und das heißt auch: er steht unter dem *Einfluß der apokalyptischen Strömungen* des zeitgenössischen Judentums²²⁶), in denen, wie sich allmählich herausstellen wird, wichtige Elemente der Offenbarung vorgebildet sind, allerdings mitten im Gestrüpp wildwuchernder Spekulationen²²⁷). Paulus macht sich bestimmte für die Apokalyptik charakteristische Vorstellungen über das Kommende, über das Ende der Welt, das Gericht und die zu erwartende Vollendung zu eigen; er entwirft, wie apokalyptische Schriften das zumeist auch tun, ein Bild von der Geschichte als einer auf einen nicht mehr gefährdeten End- und Vollendungszustand gerichteten Heilsgeschichte, und er müht sich, all das in der Verarbeitung seiner Grunderkenntnis von der endgültigen Heilswendung durch Jesus Christus zu neuer Klarheit zu bringen²²⁸). Die Erwartung, daß das Ende unmittelbar bevorsteht, erfüllt ihn ganz²²⁹) und bestimmt ohne jeden Zweifel sein Handeln überall, auch dort, wo er nicht expressis verbis davon spricht; in diesem Zusammenhang sei wieder darauf hingewiesen, daß sich der Apostel also ganz gewiß der allgemeinen Enderwartung anschließt, daß er sich aber auch der offenbar von Gott verfügten Verzögerung der Endkatastrophe nicht verweigert und sich müht, auch mit dieser neuen – in gewissem Sinne unerwarteten – Situation fertig zu werden²³⁰).

²²⁴) Windisch, a. A. 216 a. O. 55f., urteilt zusammenfassend über »die Heilslehre des Paulus in ihrem Verhältnis zum Judentum«: »In der Ausdrucksweise, in den Einzelgedanken ist die jüdische Tradition unverkennbar. Wo Analogien zum Alten Testament und zum Talmud fehlen, bietet sie vielfach das außerkanonische Schrifttum oder der Hellenismus. Vielfach versagen indes auch diese Analogien, und das Ganze ist wirklich etwas Neues, eine theologische Neuschöpfung, die ihren Impuls und ihren Gehalt aus der Berührung mit Jesus empfing, aus der Berührung mit dem Christus der Gemeinde und mit dem Geiste des Christus. Jesus, Christus, der Geist, die drei Namen bedeuten die Aufhebung des Judentums«.

²²⁵) Windisch, a. A. 216 a. O. 77–85, charakterisiert Paulus als »Propheten«; »Die Kategorie, in der er – Paulus – »einzureihen ist, ist nicht die des Schriftgelehrten, sondern die des Propheten, und da auch Jesus als geist-erfüllter Schriftgelehrter und als Prophet zu bezeichnen ist, so ist Paulus auch mit Jesus vergleichbar« (77).

²²⁶) Nach H. Ringgren, in: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart I, Tübingen 1957, 463f., ist Apokalyptik »eine Spekulation, die – gern in allegorischer Form – den Weltlauf deuten und das Weltende enthüllen will«; »als jüdische Apokalyptik kann man sowohl eine Literaturgattung bezeichnen, die sich mit der Enthüllung (*ἀποκάλυψις*) von Geheimnissen über den Weltlauf und vor allem über die letzte Zeit und das Weltende befassen, als auch im allgemeinen einen Vorstellungsbereich ähnlichen Inhalts, der auch in nicht eigentlich apokalyptischen Schriften des Judentums zutage tritt. In mancher Hinsicht kann diese Apokalyptik als eine Art Fortsetzung des Prophetismus betrachtet werden, und in der Tat läßt sich eine scharfe Grenze zwischen Prophetismus und Apokalyptik kaum ziehen«. Nach R. Schütz a. a. O. 467 ist die altchristliche Apokalyptik, »mit der jüdischen eng verwoben«, deren unmittelbare Fortsetzung. »In hochgespannter Erwartung des nahe geglaubten Weltendes bemächtigten sich die Christen des jüdischen apokalyptischen Schrifttums und formten es christlich um«. Um die Charakterisierung eines Unterschiedes zwischen »apokalyptisch« und »eschatologisch« müht sich F. C. Grant, Antikes Judentum und das Neue Testament, Frankfurt a. M. 1962, 115–125.

²²⁷) Dazu vor allem P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter usw., Tübingen 1934; W. Bousset–H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1926, vor allem SS. 202–301.

²²⁸) Dazu F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus, Münster 1932 passim und SS. 9–14.

²²⁹) Vgl. etwa 1 Thess 4, 13–18; 1 Kor 15, 51. 52; Phil 3, 20. 21; auch 1 Kor 1, 7. 8; 7, 31; 11, 26; Röm 13, 11. 12; Phil 4, 5 u. a.

²³⁰) Hier wäre z. B. von der neuen Stellungnahme zum eigenen Ende, seinem möglichen eigenen Tode vor der Parusie zu sprechen; vgl. etwa 2 Kor 5, 1–10; Phil 1, 23; dazu auch RNT 6 (1940) 214–216; W. Grundmann, Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken

Die Entdeckung einiger Schriften aus dem Besitz einer spätjüdischen ordensähnlichen Sekte bei *Qumran* am Toten Meer hat der Wissenschaft ohne Zweifel die bedeutsame Aufgabe gestellt, die Besonderheit, die Entstehung, die Herkunft und den Wirkungskreis der hier zum Ausdruck kommenden theologischen Gedanken zu bestimmen, und es ist nicht mehr als selbstverständlich, daß auch der Versuch gemacht worden ist, Beziehungen zwischen Paulus und den Religiösen von Qumran aufzuzeigen²³¹); es scheint allerdings, als ob der anfänglich ein wenig hektisch anmutende Optimismus nunmehr hier und da einer realistischeren Betrachtungsweise Platz zu machen beginnt. Von vornherein ist klar, daß Schriftengruppen, die sich auf die gleichen Ahnen berufen – also hier auf die »Schrift« der Juden, unser Altes Testament –, weitgehende Übereinstimmungen aufweisen müssen; die Feststellung von Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten ist aber durchaus etwas anderes als die Feststellung von Abhängigkeiten, ganz abgesehen davon, daß schon einfach durch ihre Stellung im Gesamtsystem der jeweiligen Theologie bestimmte Identitäten häufig als Schein erwiesen oder doch weitgehend neutralisiert werden. Daß Gott gnädig ist, daß er hilft, daß er seinem Volk die Bundestreue hält, daß er ihm seine »Gerechtigkeit« als Heilsgabe zu-

des Apostels Paulus, in: *New Testament Studies* 8 (1961) 12–26. Aber es gehört natürlich auch alles hierher, das dem Apostel z. B. in seiner Gemeindegemeinschaft mit Dauer in diesem Äon zu rechnen beginnt.

²³¹) S. etwa M. Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, München 1957, 275–278 (»Einige der charakteristischsten theologischen Lehren des NT haben ihre Parallelen in den Rollen vom Toten Meer. Dies gilt namentlich von einigen Gedanken des Paulus«: 275); ders., *Mehr Klarheit über die Schriftrollen / Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte*, München 1958, 103–105 (»Was mich seit meiner ersten Bekanntschaft mit den Schriftrollen vom Toten Meer 1947 am meisten überrascht und beeindruckt hat, ist die Übereinstimmung mancher Sätze der Qumran-Theologie mit den eigentümlichsten Lehren des Apostel Paulus«: 103; »Die Verwandtschaft zwischen der Lehre des Paulus und von Qumran geht über die Überzeugung von der menschlichen Verderbtheit hinaus. Die Dankpsalmen und der Schlußpsalm des Handbuchs der Unterweisung drücken auch ein tiefes Empfinden für die Gerechtigkeit Gottes aus, die dem Menschen eine Rechtschaffenheit gibt, die er aus sich selbst nie erreichen könnte«: 104). Besonders zuversichtlich ist S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus / Zugleich ein Beitrag zur Form- und Überlieferungsgeschichte der Qumrantexte*, in: *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 56 (1959) 155–185 (»Die Hymnen und der Schlußpsalm in der Ordensregel« sind »letztlich nichts anderes als Ausdruck und Antwort auf die Rechtfertigung aus Gnaden, auf das *Sola gratia*, das dem Lehrer der Einung als Bundesmittler geoffenbart, den Seinen gelehrt und von diesen selbst erfahren und gepriesen wurde«: 177; »Es dürfte schon jetzt kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Paulus die theologischen Anschauungen dieser Sekte gekannt und aufgegriffen hat«: 184; »Paulus brauchte also nur zu Waffen zu greifen, an denen schon andere vor ihm geschmiedet hatten«: 185; »Es zeigt sich demnach, daß Apostel und Evangelisten bei der Ausformung und Weitergabe ihrer Botschaft von Vorstellungen eines antipharisäischen Judentums abhängig waren«: 185). Ohne Zweifel gibt es heute so etwas wie einen »Panqumranismus« (H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin 1958, 205), der einfach überstanden werden muß. Sehr viel vorsichtiger urteilt etwa H. Braun, *Römer 7, 7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*, in: *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 56 (1959) 1–18 (»Paulus wie Qumran lehren: Der Mensch ist extrem sündig. Beide bekennen: Das Heil erhält der Mensch nur durch Gottes gnädiges Heilstun«: 15; »Gleichwohl ist das Heil bei beiden etwas sehr Verschiedenes. Gottes Heilstun befreit bei Paulus *von* der Tora, die als tödlich gilt; in Qumran *zu* der Tora, die die entscheidende Hilfe darstellt«: 15; »Eine direkte Abhängigkeit des Paulus von Qumran möchte ich . . . nicht vermuten«: 16 f.; und das Wichtigste (s. dazu auch u. A. 233): »Die christologische Begründung des Heils kann bei Paulus ja doch nicht, wie es in manchen Äußerungen zur Frage Paulus-Qumran aussieht, einen Differenzpunkt *neben* andern Unterschieden zwischen Paulus und Qumran meinen, sondern muß eine wesentliche Andersartigkeit, wenn es eine solche gibt, der beiderseitigen Konzeptionen von Verlorenheit und Heil zum Ausdruck bringen«: 18). Vgl. auch ders., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus usw.*, Tübingen 1957, I 45–47.

wendet – auch wenn er »enttäuscht« wird –, das ist ein in mannigfachen Formen und in gewissen Abwandlungen auftretender Zentralgedanke des Alten Testaments²³²), und es gibt eine Beurteilung des Judentums überhaupt oder auch des Judentums z. Z. Jesu, die auf einer willkürlichen Begrenzung des Gesichtsfeldes beruht und insofern – zumindest durch Auslassen – ungerecht wird. Dabei ist aber freilich nicht zu verkennen, daß die Zeit, in der das spätere mischnische und talmudische Judentum seine Wurzeln hat, nicht einfach nach den klassischen Perioden des religiösen Israel interpretiert werden darf – das würde die ganze antijüdische, antipharisäische, antigesetzliche Polemik des Neuen Testaments schlechthin unverständlich machen; die jüdische Apologetik neigt in solchen Zusammenhängen verständlicherweise zu – nun ihrerseits wieder unhistorischen – Idealisierungen.

Für Paulus ist der rocher de bronze in seinen theologischen Überzeugungen Jesus Christus, und eigentlich niemand anders und nichts anderes als Jesus Christus. Jesus Christus ist der schlechthin und im strengen Sinne des Wortes entscheidende Faktor, durch den Gott an den Menschen, an allen Menschen handelte und durch den allein jenes Heil gewonnen wird, nach dem Israel sich während einer langen Geschichte voll Eifer und doch immer vergeblich ausgestreckt hat; von Jesus Christus her also muß nunmehr alles verstanden werden. Und das unterscheidet Paulus unwiderlegbar und ganz unmißverständlich von allen jüdischen Gedanken, die gewiß auch von Gottes Gnade und heilbringender »Gerechtigkeit« wissen; Gottes Gerechtigkeit bekommt bei Paulus gewissermaßen ein Antlitz, sie konkretisiert sich in der Person und dem heilbringenden Wirken Jesu Christi²³³). Immerhin ist für das Verständnis der historischen Situation des Paulus anzumerken, daß gewisse alttestamentliche Fundamente, auf die er seine neue Heilslehre stellte, auch im Bereiche des Judentums ihre Wirksamkeit und Festigkeit zu erweisen scheinen.

²³²) Dazu vgl. etwa H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh ¹1900, 6–94; J. Pedersen, Israel / its Life and Culture I/II, London-Kopenhagen ¹1946, 336–377; W. Eichrodt, Theologie des AT I, Stuttgart-Göttingen ¹1957, 155–162; L. Köhler, Theologie des AT, Tübingen ¹1953, 16f.; G. v. Rad, Theologie des AT I, München 1957, 368–380.

²³³) S. dazu auch W. Grundmann, Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus, in: Revue de Qumran 1959, 237–259 (»Die Eigenart des christlichen Glaubens liegt nicht in originalen, religionsgeschichtlich außerhalb seiner nicht nachweisbaren Gedanken und Ideen, auch nicht in einem neuen theologischen System; dazu lassen sich außerhalb des christlichen Glaubens Ansätze und Möglichkeiten finden. Die Eigenart des christlichen Glaubens liegt in einer Person, sie liegt in Jesus Christus. Was den christlichen Glauben von der reichen und mannigfaltigen Religionswelt der Antike unterscheidet und ihm seine sie überwindende Kraft gegeben hat, ist Jesus Christus. Darum wird von Paulus die gesamte religiöse Begriffswelt, soweit er sie verwendet, jüdischer und hellenistischer Herkunft, streng auf Jesus Christus und seine Herrschaft bezogen und bekommt von ihm her ihren christlichen Gehalt. Gedanken und Begriffe, die außerhalb seiner bereit liegen, werden gewissermaßen auf Christus getauft«: 251; s. auch SS. 258f.). Ferner: G. Molin, Die Söhne des Lichtes / Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer, Wien-München 1954, 177; F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (Bonner Bibl. Beiträge; 10), Bonn 1956, passim (zur Rechtfertigung 183–187; bes. 185 A. 54); H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer / Die Sekte von Qumran, Berlin 1958, 198–211; W. D. Davies, Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit, in: K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, New York 1957, 157–182 (»Thus our discussion of ›flesh‹ and ›spirit‹ in Paul has led to the same conclusion. The Scrolls and the Pauline Epistles share these terms, but it is not their sectarian connotation that is determinative of Pauline usage. As the Epistles themselves (Gal 1, 14; Phil 3, 4ff.) would lead us to expect, Paul stands in the essentials of his thought on these matters more in the main stream of Old Testament and Rabbinic Judaism than in that of the sect«: 182).

Unbestreitbar ist also, daß Paulus Jude ist und als Jude seiner Zeit fühlt und denkt, auch noch nachdem er die fundamentale Wendung in seinem Leben hinter sich hat. Nicht weniger unbestreitbar bleibt freilich zuletzt – trotz einflußreicher Gegenströmungen in Vergangenheit und Gegenwart –, daß Paulus allein aus rein jüdischem Milieu heraus kaum die Theologie konzipiert hätte, die ihn charakterisiert. Es leidet keinen Zweifel, daß vor ihm und neben ihm Juden, Diasporajuden in enge Berührung mit jener Geistigkeit kamen, die wir uns nach J. G. Droysen als das Zeitalter des *Hellenismus* zu bezeichnen gewöhnt haben. Ein hellenistisches Judentum hat sich in der Literatur dokumentiert – am jüdischsten in der Übersetzung des Alten Testaments in das Griechische –, und mag Philo von Alexandria²³⁴) auch ein Einzelgänger und Außenseiter gewesen sein, so ist er doch ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß Repräsentanten des Judentums der damaligen Zeit in lebhafter Auseinandersetzung mit den vom Griechentum und von östlichen Einflüssen im Austausch bestimmten Zeitströmungen standen²³⁵). Wesentlich bleibt für die hier zur Debatte stehenden Zusammenhänge, daß Paulus seine Kenntnis des hellenistischen Milieus nicht aus einem Studium etwa der zeitgenössischen oder antiken Literatur geschöpft haben kann, sondern daß er vom Hellenismus beeinflußt wurde, so wie ein moderner Mensch, wer immer es sei, in gewiß verschiedenem Ausmaß, aber unausweichlich den formenden Kräften des technischen Zeitalters, der Epoche der Entdeckung und Erschließung des »Atoms«, der Automation, der bevölkerungspolitischen Explosion, der interplanetarischen Exkursionen, bzw. Exkursionspläne, oder der Existenzphilosophie oder des Marxismus unterworfen ist, obwohl er keinerlei Fachstudium betrieben und vielleicht nie einen »einschlägigen« Autor gelesen hat. Es ist die geistige Atmosphäre, die anders ist in Tarsus, Antiochien, Ephesus, Korinth und Rom als in der Hochburg des zum Siege kommenden pharisäischen Judentums in Jerusalem, es sind die tausend unkontrollierten und unkontrollierbaren Einflüsse in den täglichen Begegnungen, Beobachtungen, Gesprächen, Auseinandersetzungen auf den Straßen, in den Häusern und Herbergen, die hier formen. Daß der Jude Paulus alles das, was man »jüdischen Hellenismus« oder »hellenistisches Judentum« nennt, von vornherein als seiner geistigen Verfassung besonders verwandt empfunden hat, ist ebenso naheliegend, wie daß seine eigenen Begegnungen mit »reinem« Hellenismus immer zu »jüdischem Hellenismus« oder »hellenistischem Judentum« führen konnten²³⁶).

²³⁴) Dazu etwa P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908; C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des AT, Jena 1875; L. Treitel, Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria, Berlin 1923; H. Leisegang, Philon aus Alexandria, in: Pauly-Wissowa XX 1 (1941) 1–50; H. A. Wolfson, Philo, 2 Bde., Cambridge/Massachusetts 1948; E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris (1908) 1950; J. Heinemann, Philos griechische und jüdische Bildung, Hildesheim 1962.

²³⁵) Schweitzer sagt (wenn ich mich recht erinnere) irgendwo, die Abgeschlossenheit des Paulus seiner heidnischen Umwelt gegenüber sei in etwa der eines katholischen Kaplans in der Gegenwart – in der Gegenwart Schweitzers – zu vergleichen. Aber diese zunächst bestehende Einsicht fordert zwei Einwände heraus: 1. Ist Paulus wirklich so schlechtthin von dem Weltbild eines Kaplans her zu verstehen?, und 2. Kennt Schweitzer die Kapläne wirklich?

²³⁶) Die Tatsache, daß »reine Typen« im ganzen und im einzelnen selten greifbar werden, begründet tiefgehende Unterschiede in der Beurteilung von Spezialproblemen. Man kann die Deutung des Todes Jesu durch Paulus als »Sühne« durchaus als jüdisch oder jüdische Konsequenz auffassen. Anders aber z.B. Schoeps a. A. 91 a. O. 127f. Er charakterisiert die »persönliche Erfahrung des Apostels« und den »eigentlichen Inhalt seiner Predigt« in bezug auf Jesus mit groben Strichen und fährt dann fort: »Wenn ein Jude diese in wenigen Sätzen umrissene Lehre des Paulus von der Sühnekraft des messianischen Opfertodes zum ersten Male hört, so erscheint sie ihm als das jüdischer Gedankenwelt Fernste, Fremdeste und Widersprechendste,

In diesem Zusammenhang stellt sich die bedeutsame Frage, ob der früheste Glaube an Jesus Christus schon vor Paulus eine Ausprägung gekannt hat, die durch bestimmte Unterschiede von der Verkündigung der Gemeinde in Jerusalem als »hellenistisch« bezeichnet werden könnte. Der Gedanke liegt nahe angesichts der deutlich in neue Bereiche vorstoßenden Entwicklung, welche wir bei Paulus unwiderleglich konstatieren können, der zudem seine Unabhängigkeit von Jerusalem mit Fleiß und energisch hervorhebt²³⁷⁾, und daß etwa in Antiochien eine besondere Art des neuen Glaubens Fuß gefaßt hatte, wird auch durch die späteren Auseinandersetzungen mit Jerusalem anschaulich klargemacht. Heitmüller²³⁸⁾, Bousset²³⁹⁾

das man sich überhaupt vorstellen kann, für das es weder Analogien noch auch nur vorbereitende Gedankengänge im jüdischen Schrifttum gibt. Und daß in der Tat eine Entsühnung der Menschheit durch den Tod des im Fleisch erschienenen Gottessohnes jüdisch unmöglich erscheint, ist schon deshalb der Fall, weil die Gottessohnvorstellung in der paulinischen Form aus dem Judentum herausführt« (128). Auf der andern Seite konzediert Schoeps a. a. O. 128f. dann aber doch, »daß der ganze Gedankengang des Apostels jüdisch vorbereitet ist, mindestens aber in legitim jüdische Elemente zerlegt werden kann, deren Kombination erst aus dem Judentum herausführt und an heidnisch-mythologische Vorstellungen anklingt.

²³⁷⁾ Gal 1. 2.

²³⁸⁾ W. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, in: Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 13 (1912) 320–337. »Das Christentum, an das Paulus anknüpft, von dem aus er zu verstehen ist, ist nicht eigentlich das der Urgemeinde im strengen Sinn, d. h. also das Christentum der ältesten Jesusgemeinde auf jüdischem Boden in Jerusalem und Judäa, zu der auch die unmittelbaren Jünger und Freunde Jesu gehörten: es ist vielmehr eine bereits weiter entwickelte Form, wenn man einen Ausdruck gebrauchen und ihn recht verstehen will: ein hellenistisches Christentum«: a. a. O. 326. »Sicher und wertvoll ist zunächst die negative Erkenntnis, daß Paulus das Christentum nicht in Jerusalem kennen gelernt und nicht durch die jersalemitische Urgemeinde die ersten entscheidenden Eindrücke vom Christentum erhalten hat«: a. a. O. 328. »Positiv erkennen wir, daß Paulus das Evangelium auf dem Boden des Diasporajudentums kennen gelernt und also die entscheidenden Eindrücke von einem Diasporajudenchristentum empfangen hat«: a. a. O. 329. »Als hellenistisches Christentum ist dem Heidenapostel das Evangelium zuerst nahegetreten, ich verstehe darunter also ein Christentum, das von Diasporajuden getragen war und bereits Heidenmission trieb. Hellenistisches Christentum wirkte bei der Entstehung des paulinischen Glaubens, und hellenistisches Christentum hat die Ausgestaltung des Paulinismus beeinflußt. Unter hellenistischen Christen lebte der bekehrte Paulus. Hellenistisches Christentum bildete die Folie und den tragenden Grund seiner Missionstätigkeit. Die aus den paulinischen Briefen sich scheinbar ergebende Vorstellung, als habe der Missionar Paulus völlig aus eigener Kraft und freihändig sein Werk getrieben, dürfte doch wohl falsch sein«: a. a. O. 329. »Paulus ist von Jesus nicht nur durch die Urgemeinde getrennt, sondern noch durch ein weiteres Glied. Die Entwicklungsreihe lautet: Jesus – Urgemeinde – hellenistisches Christentum – Paulus«: a. a. O. 330. Die Erschließung dieses hellenistischen Urchristentums ist freilich schwierig, unmittelbare Quellen gibt es nicht, es lassen sich nur »indirekte und schwach fließende« (a. a. O. 331) aufzeigen, und zwar 1. Apg 6; 7; 8; 11; und 2. die paulinischen Briefe (s. etwa 1 Kor 15, 1–11; der Römerbrief in dem, was er über die Anschauung der römischen Gemeinde erschließen läßt, die ja »mit dem hellenistischen Christentum, das Paulus kennen lernte und von dem er ausging, nahe verwandt gewesen sein« wird (a. a. O. 332). Als die unterscheidenden theologischen Charakteristika dieses hellenistischen Diasporajudenchristentums nennt Heitmüller: eine grundsätzliche Hinneigung zum Universalismus (»diese Juden standen naturgemäß von Haus aus den kultischen und den streng partikularistischen Elementen der väterlichen Religion freier gegenüber«: a. a. O. 332); das Hervortreten der Christologie (die »Christusidee« fängt an, »den historischen Jesus zu verdrängen«: a. a. O. 333; Jesus als *χρῖστος*; Christuskult); Sakramentsglaube; Anfänge der Christumystik: a. a. O. 332–336.

²³⁹⁾ W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen (1913; ²1921) ⁴1935, 75 ff.: »Zwischen Paulus und der palästinensischen Urgemeinde stehen die hellenistischen Gemeinden in Antiochia, Damaskus, Tarsus« (75). Der Apostel hat »seine Entwicklung als Christ auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde erlebt. Er hat diese hellenistische Gemeinde nicht geschaffen, auch nicht in ihrer Eigentümlichkeit von Anfang an bestimmt. Es ist eine der wichtigsten feststehenden Tatsachen, daß die universale, aus Juden und Hellenen bestehende Religionsgemeinde von Antiochia ohne Paulus entstanden ist (Apg. 11, 19 ff.). Als gleichwichtig tritt daneben die andere, daß auch die große, ebenfalls von ihren Anfängen an (was aus dem Römerbrief hervor-

und Bultmann²⁴⁰) haben hier eine Position ausgebaut, die zum mindesten durch eine hohe innere Evidenz gestützt wird. Die fundamentale Schwierigkeit dabei ist, daß eindeutige Quellen fehlen; ein solcher hellenistischer Zweig der frühesten theologischen Besinnung muß im wesentlichen aus den Briefen des Apostels Paulus selber rekonstruiert werden, so daß man hier bei dem unbestritten »historischen« Paulus – also nach Subtraktion der pseudonymen Quellen – neben dem jüdischen und dem judenchristlichen Erbe noch zwischen der übernommenen hellenistischen Form der Lehre und ihrer paulinischen Interpretation, bzw. Fortbildung unterscheiden muß. Die Resultate solcher Schichten-trennungen bleiben zumeist hypothetisch und eigentlich überall bestreitbar²⁴¹); es ist nicht leicht mit dem Einwand fertig zu werden, daß gerade hier eben das theologische Genie des Paulus die zweifellos schon vorher vorhandenen Antriebe in Einsichten und Begriffe umgesetzt hat. Wie immer es sich aber auch verhält,

geht) universal gerichtete römische Gemeinde nicht durch Paulus oder etwa einen seiner Schüler gegründet ist. Der volle Strom der neuen universalen Religionsbewegung flutete bereits, als Paulus in die Arbeit eintrat, auch er ist zunächst von diesem Strom getragen« (76). Was die Bousset vor allem interessierende Frage: »wie mag die Stellung jener heidenchristlichen Gemeinden zu Jesus von Nazareth gewesen sein?« angeht, so hat es »allerdings den Anschein, als müßten wir auf die Beantwortung dieser Frage verzichten, da uns die Quellen zu ihr vollständig fehlen« (76). »Und dennoch besitzen wir eine wenn auch schwierig zu gebrauchende Quelle von höchstem authentischem Werte, nämlich die echten Briefe des Apostels selbst. Es gilt aus den Briefen des Paulus das zu gewinnen, was er als Grundüberzeugung in den hellenistischen Gemeinden voraussetzte, unter Abscheidung dessen, was sein spezielles und persönliches Eigentum ist. Das ist freilich eine schwere Aufgabe, die nicht ohne ein sehr feines Stilgefühl und für manche Gebiete der paulinischen Frömmigkeit und Theologie überhaupt nicht mit Sicherheit gelöst werden kann« (77).

²⁴⁰) Bultmann hat mit großem konstruktivem Mut eine Gesamtdarstellung des vor- und nebenpaulinischen hellenistischen Christentums versucht: R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1961, 66–186 (1. Liefg. 1948, 64–182). »Geschichtliche Voraussetzung für die paulinische Theologie ist nicht einfach das Kerygma der Urgemeinde, vielmehr das der hellenistischen Gemeinde, durch deren Vermittlung jenes erst an Paulus gelangte« (66). »Für die Darstellung des vor- und nebenpaulinischen hellenistischen Christentums stehen« allerdings »direkte Zeugnisse kaum zur Verfügung«; man muß also eine Rekonstruktion wagen, und als Quellen bieten sich an »1. einige wenige Angaben der Acta, die in der c. 6–8 und 11, 19–30 verwendeten (antiochenischen?) Quelle enthalten sind«; 2. »Rückschlüsse aus den paulinischen Briefen« (67), zunächst das, »was Paulus selbst als παράδοσις bezeichnet wie 1. Kor 11, 23 ff.; 15, 1 ff., wobei jeweils zu fragen ist, wieweit solche παράδοσις zurückgeht. Darüber hinaus aber dürfen Sätze und Termini als Überlieferung angesprochen werden, die den Charakter des für Paulus Selbstverständlichen, allgemein Anerkannten haben, die er nicht neu einführt, beweist und verteidigt, also etwa Würdetitel Christi, eschatologische Sätze, der Gebrauch des AT und die Methode seiner Auslegung, Aussagen über die Sakramente und Ähnliches«; 3. »Rückschlüsse aus anderen, späteren Quellen« (68). Die Rolle des Paulus wird von Bultmann in diesen Zusammenhängen dann so charakterisiert: »Die geschichtliche Stellung des Paulus ist dadurch bezeichnet, daß er, im Rahmen des hellenistischen Christentums stehend, die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben, die im hellenistischen Kerygma sich bergenden Fragen bewußt gemacht und zur Entscheidung geführt hat und so – soweit unsere Quellen ein Urteil gestatten – zum Begründer einer christlichen Theologie geworden ist« (188).

²⁴¹) Skepsis äußert hier auch Schoeps a. A. 91 a. O. 54f.: »Für unentscheidbar halte ich, ob die Umdeutung der Taufe nach Art hellenistischer Kultmysterien auf ein reales Mitsterben mit Christo (Röm 6, 3) eine neuschöpferische Tat Pauli gewesen ist oder nur die Aufnahme eines in den hellenistischen Gemeinden schon geübten Brauches . . .«. »Ich selber würde Paulus als hellenistischem Diasporajuden gerade hier selbständige Uminterpretationen von Lehren und Bräuchen zutrauen, die in der nichthellenistisch-palästinensischen Tradition schon vorhanden waren«. Wenn Schoeps a. a. O. 56 dann freilich das Verhältnis »umgekehrt« bestimmen will – die hellenistische Sondertradition ist auf Paulus zurückzuführen –, verfällt er in das andere Extrem: die Quellen erlauben so präzise Festlegungen einfach nicht.

jedenfalls ist Paulus allein derjenige gewesen, der diesem »hellenistischen Gemeindeglauben« den Weg in das Allgemeinbewußtsein der Kirche geöffnet und offengehalten hat²⁴²).

Stellt man also die Frage, aus welchem Milieu Denken und Theologie des Paulus erklärt werden sollen, so wird man sich vor jeder Vereinfachung des komplizierten Tatbestandes hüten müssen. Ohne Zweifel steht Paulus auf jüdischem Fundament; das Alte Testament und das pharisäische und apokalyptische Judentum seiner Zeit sind die Grundelemente, aus denen er seine Anschauungen entwickelt. Aber er liest das Alte Testament schon in der griechischen Übersetzung und nimmt damit bereits an dem innerhalb des Judentums selbst vor sich gehenden Prozeß der Hellenisierung teil; er lebt nicht in Jerusalem, sondern in der hellenistischen Ökumene, und er ist also unaufhörlich den Einflüssen eines anderen Lebensgefühls ausgesetzt. Die Probleme, die ihm gestellt sind, gehen an vielen Stellen über genuin jüdisches Denken hinaus, und vor allem in der Christologie und der Sakramentsauffassung werden ihm hier offenbar aus außerjüdischem Bereich Hilfen geboten, die er nicht verschmäht²⁴³). Eine konsequente Festlegung des Apostels auf »jüdisch« oder »hellenistisch« wird der Lage kaum gerecht. Er ist gewiß zuerst und vor allem Jude – nichts ist deutlicher –, aber er ist auch ein »weitgereister« und geöffneter Mensch seiner Zeit, die an vielen Stellen nicht nur im Politischen, sondern auch im Geistigen Grenzen niederlegt; obwohl es schwierig ist, völlig eindeutige und allgemein überzeugende Genealogien seiner Gedanken aufzustellen, weil Paulus eben alles andere als ein Literat oder Stubengelehrter ist und »aus dem Ganzen lebt«, so wird man doch wohl kaum ohne Gewalttätigkeiten leugnen können, daß er in hohem Maße in dem geistigen Klima der hellenistischen Ökumene atmet.

²⁴²) Die Rangordnung des jüdischen und des hellenistischen Faktors bei Paulus kommt treffend zum Ausdruck in der Formulierung von Fascher, in: Pauly-Wissowa, Suppl. VIII, Stuttgart 1956, 441: »Der Hellenist Paulus wird nicht Weltbürger, der römische Bürger bleibt Hebräer, der Pharisäer geht nicht völlig im Christen auf, weil ein Stachel in seiner Seele bleibt, den niemand entfernen kann«.

²⁴³) Es ist bemerkenswert, daß gerade der jüdische Gelehrte Schoeps a. A. 91 a. O. 37 meint, die »totale Abweisung hellenistischer Denkformen für Soteriologie und Sakramentelehre« durch A. Schweitzer a. A. 84 a. O. sei »unhaltbar«.