

Udo Schnelle

Paulus

De Gruyter Studium

Udo Schnelle

Paulus



Leben und Denken

2., überarbeitete und erweiterte Auflage

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-030157-1
e-ISBN 978-3-11-030158-8

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Titelbild: Die Stoa von Athen, in deren unmittelbarer Nähe Paulus nach Apg 17,16–34 auftrat. Foto: Udo Schnelle

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Diese Paulusdarstellung hat das Ziel, umfassend in das Leben und Denken des Apostels einzuführen. Sie versteht sich als Lehrbuch, insofern der gesamte Stoff unter didaktischen Aspekten behandelt wird und alle wichtigen Forschungspositionen dokumentiert sind. Zugleich ist sie ein eigenständiger Entwurf, der meine Position in der umfangreichen Paulusdebatte markiert. Da jeder Abschnitt aus sich heraus verständlich sein soll und für sich gelesen werden kann, waren einige Überschneidungen bzw. Wiederholungen unumgänglich. Ich habe versucht, sie auf ein Minimum zu reduzieren; zugleich lehrt die Erfahrung, dass Lehrbücher nicht in einem Zug gelesen werden, so dass einige Wiederholungen sachlich notwendig und hilfreich sind. Meinen Hallenser Mitarbeitern Dr. Michael Labahn und Dr. Manfred Lang danke ich für weiterführende fachliche Hinweise und die Mithilfe bei den Korrekturen. Herrn Dr. Claus-Jürgen Thornton danke ich nicht nur für die gewohnt gute verlegerische Betreuung, sondern auch für das fachliche Gespräch.

Halle, im November 2002

Udo Schnelle

Vorwort zur 2. Auflage

Mein Paulusbuch ist sowohl national als auch international sehr positiv aufgenommen worden, wovon nicht zuletzt die amerikanische (2005,²2012) und portugiesische (2010) Übersetzung zeugen. Die 2. Auflage stellt eine Überarbeitung und Erweiterung dar, d. h. ich habe an zahllosen Stellen neue Literatur eingefügt und inhaltliche Ergänzungen, Erweiterungen, Präzisierungen und Veränderungen vorgenommen. Neu sind die Abschnitte 10.7 (Der 2Korintherbrief und die Mission gegen Paulus) und 22.5 (Eschatologie und Kosmologie). Insgesamt habe ich drei Aspekte meiner Darstellung ausgebaut und gestärkt: 1) Die Frage nach dem Ort des Paulus in der Religions- und Philosophiegeschichte seiner Zeit. 2) Die Einbindung des Paulus in die Konfliktgeschichte des frühen Christentums. 3) Paulus als theologischer Denker, der den Vergleich mit den Philosophen seiner Zeit nicht scheuen muss. Ziel ist es, ein differenziertes Bild des paulinischen Wirkens und Denkens zu entwerfen, das sowohl seine religionsgeschichtlichen und innerchristlichen Kontexte ernst nimmt als auch die Fähigkeit des Paulus berücksichtigt, neue religiöse Welten zu entwerfen und sie gegebenenfalls auch weiterzuentwickeln. Die paulinische Theologie ist weitaus kreativer und komplexer, als sie oft mit der einseitigen Fixierung auf einen ausschließlich jüdischen Hintergrund und/oder die Rechtfertigungs- bzw. Versöhnungslehre dargestellt wird.

Halle, im Dezember 2013

Udo Schnelle

Inhalt

- 1 Prolog: Paulus als Herausforderung — 1**
- 1.1 Annäherung — 1
- 1.2 Geschichtstheoretische Überlegungen — 1
 - Das Entstehen von Geschichte — 2
 - Geschichte als Sinnbildung — 6
 - Sinn- und Geschichtsbildung bei Paulus — 8
- 1.3 Der Ansatz: Sinnbildung in Kontinuität und Wandel — 10
 - Sinn- und Identitätsbildung — 12
 - Die Grenzen des Konstruktivismus — 15
 - Kriterien für eine Paulusdarstellung — 17

I. Hauptteil:

Der Lebens- und Denkweg — 27

- 2 Quellen und Chronologie des paulinischen Wirkens: Sicheres und Vermutetes — 29**
- 2.1 Die absolute Chronologie — 30
 - Das Claudius-Edikt — 30
 - Die Gallio-Inschrift — 30
- 2.2 Die relative Chronologie — 31
 - Die Ereignisse vor Korinth — 31
 - Die Ereignisse nach Korinth — 35
 - Die Chronologie des paulinischen Wirkens — 38
- 3 Der vorchristliche Paulus: Ein weltoffener Eiferer — 39**
- 3.1 Herkunft, Bildung und sozialer Status — 39
 - Herkunft aus Tarsus — 40
 - Paulus als römischer Bürger — 42
 - Die Bildung des Paulus — 45
 - Beruf und sozialer Status — 46
- 3.2 Der Diasporapharisäer Paulus — 48
 - Die pharisäische Bewegung — 48
 - Paulus als Eiferer — 50
- 3.3 Der religions- und bildungsgeschichtliche Hintergrund des paulinischen Denkens — 54
 - Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund — 54
 - Die ‚New Perspective‘ on Paul — 59
 - Der griechisch-hellenistische Hintergrund — 62

- Paulus im Kontext antiker Prediger — 64
- Die kulturellen Kontexte des Paulus — 71
- 3.4 Der Verfolger der ersten Gemeinden — 74
 - Der Ort der Verfolgung — 75
 - Gründe für die Verfolgung — 76
- 4 Die Berufung zum Völkerapostel: Der neue Horizont — 78**
 - 4.1 Die Berichte über das Damaskusgeschehen — 78
 - Paulus über seine Berufung — 78
 - Das Zeugnis der Apostelgeschichte — 84
 - 4.2 Die Tragweite des Damaskusgeschehens — 88
 - Der Erkenntnisgewinn — 88
 - Die Folgen — 89
 - Damaskus als Transzendenzerfahrung — 91
- 5 Der christliche Paulus: Ein Vulkan beginnt zu brodeln — 95**
 - 5.1 Die Einübung: Paulus und die frühe christliche Tradition — 95
 - Der irdische Jesus bei Paulus — 97
 - 5.2 Die Bibel des Paulus — 100
 - Die Verteilung der Zitate — 102
 - 5.3 Erste Schritte als Missionar — 103
 - 5.4 Paulus als Missionar der antiochenischen Gemeinde — 106
 - Die Bedeutung von Antiochia — 108
 - Die 1. Missionsreise — 111
- 6 Der Apostelkonvent und der antiochenische Zwischenfall: Keine Lösung der Probleme — 114**
 - 6.1 Der Apostelkonvent — 114
 - Das Sachproblem — 116
 - Der Verlauf — 117
 - Das Evangelium der Unbeschnittenheit und der Beschneidung — 119
 - Die Interpretationen — 121
 - Die Entstehung der verschiedenen Berichte — 124
 - 6.2 Der antiochenische Zwischenfall — 126
 - Differente Reinheitskonzepte — 126
 - Die Perspektive der Darstellung — 129
- 7 Die selbständige Mission des Paulus: Der Vulkan bricht aus — 132**
 - 7.1 Die Voraussetzungen der paulinischen Missionsarbeit — 132
 - Griechisch als Weltsprache — 132

- Reisemöglichkeiten — 134
- Religiöse Vielfalt — 135
- Pax Romana — 136
- Das Diasporajudentum — 136
- 7.2 Die Anfänge der selbständigen Mission — 138
- 7.3 Die Paulus-Schule und die Struktur der Gemeindegemeinschaft — 140
 - Strukturen der Paulus-Schule — 142
 - Missionsstrategien — 147
 - Hausgemeinden — 149
 - Theologie und Mission in Briefform — 154
- 7.4 Das Selbstverständnis des Völkerapostels Paulus — 158
- 7.5 Die Herausbildung des frühen Christentums als eigenständige Bewegung — 160
 - Das Auseinandergehen — 160
 - Die Situation der Urgemeinde — 165
 - Eine eigenständige Bewegung — 167
- 8 Paulus und die Thessalonicher: Trost und Zuversicht — 175**
 - 8.1 Die Vorgeschichte und die Erstverkündigung — 175
 - Die Gemeinde — 175
 - Die Erstverkündigung — 177
 - 8.2 Die Theologie des 1Thessalonicherbriefes — 180
 - Erwählung und Parusie als Eckdaten — 180
 - Nachahmersein in der Drangsal — 182
 - Die Juden und Gottes Zorn — 183
 - Die Ankunft des Herrn — 186
 - 8.3 Die Ethik des 1Thessalonicherbriefes — 190
 - 8.4 Der 1Thessalonicherbrief als Zeugnis frühpaulinischer Theologie — 193
 - Ein Negativbefund — 194
 - Frühpaulinische Theologie — 196
- 9 Der 1Korintherbrief: Hohe und wahre Weisheit — 198**
 - 9.1 Streit in Korinth — 198
 - Die Stadt Korinth — 198
 - Die Gemeinde — 199
 - Die Briefstruktur — 200
 - Spannungen in der Gemeinde — 201
 - 9.2 Die Weisheit der Welt und die Torheit des Kreuzes — 203
 - Gruppen in Korinth — 203

- Das Kreuz als Erkenntniskriterium — 205
- Wahre Weisheit — 206
- Kulturgeschichtliche Hintergründe — 210
- Unterschiedliche Identitätskonzepte — 212
- 9.3 Die Macht des Geistes und die Reinheit der Gemeinde — 213
- Der Leib als Ort der Verantwortung — 215
- 9.4 Freiheit und Bindung in Christus — 218
- Die ‚Starken‘ und die ‚Schwachen‘ — 218
- Das paulinische Modell — 219
- Freiheit als Dienst — 221
- Die Sklavenfrage — 222
- 9.5 Die Kraft des Geistes und der Aufbau der Gemeinde — 224
- Die Gemeinde als Leib — 226
- Das Ziel: Aufbau der Gemeinde — 228
- 9.6 Die Auferstehung der Toten — 229
- Die Basisgeschichte — 230
- Die Leugnung der Auferstehung — 232
- Existenz und Leiblichkeit — 234
- 9.7 Kreuz, Gerechtigkeit und Gesetz — 237
- Gerechtigkeit und Gesetz im 1Korintherbrief — 238
- Eine eigenständige Konzeption — 241

- 10 Der 2Korintherbrief: Frieden und Krieg — 243**
- 10.1 Die Ereignisse zwischen dem 1 und 2Korintherbrief — 243
- 10.2 Der 2Korintherbrief als einheitlicher Brief — 245
- Die Hypothesen — 245
- Die strittigen Fragen — 246
- Ein Lösungsvorschlag — 250
- 10.3 Die apostolische Existenz des Paulus — 253
- Kraft in der Schwachheit — 253
- Die Lauterkeit des Apostels — 255
- Das irdische und das himmlische Haus — 256
- 10.4 Die Herrlichkeit des neuen Bundes — 259
- Buchstabe und Geist — 260
- Der neue Bund — 261
- 10.5 Die Botschaft der Versöhnung — 264
- Der Versöhnungsdienst des Apostels — 265
- 10.6 Die Narrenrede — 267
- Die Gegner — 268
- Schein und Sein — 270

- 10.7 Der 2Korintherbrief und die Mission gegen Paulus — 273
- 11 Paulus und die Galater: Erkenntnis im Konflikt — 275**
 - 11.1 Die Vorgeschichte — 275
 - Die Provinzhypothese — 275
 - Die Landschaftshypothese — 276
 - Die Gründung der Gemeinden — 279
 - Die Abfassung des Briefes — 280
 - 11.2 Die galatische Krise — 282
 - Der Anlass für die Krise — 284
 - Die Reaktion des Paulus — 287
 - 11.3 Die Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes — 289
 - Der Grundgedanke — 289
 - Ein Schlüsselbegriff — 291
 - Zwei anthropologische Ansätze — 294
 - Partizipation in der Kraft des Geistes — 296
 - Abraham als Identifikationsfigur — 298
 - Funktion und Herkunft der Tora — 300
 - Die Taufe als Statuswechsel — 303
 - Folgerungen — 305
 - 11.4 Die Ethik des Galaterbriefes — 308
 - Die in der Liebe tätige Freiheit — 308
 - 11.5 Inklusive und exklusive Rechtfertigungslehre bei Paulus — 310
 - Erkenntniszuwachs in der Krise — 311
 - Inklusive und exklusive Rechtfertigungslehre — 314
- 12 Paulus und die Gemeinde in Rom: Begegnung auf hohem Niveau — 316**
 - 12.1 Die Geschichte und Struktur der römischen Gemeinde — 316
 - 12.2 Der Römerbrief als situationsbedingtes Schreiben — 318
 - Die Situation des Paulus — 319
 - Die Situation der Gemeinde — 319
 - Probleme des paulinischen Denkens — 320
 - Positionen der Forschungsgeschichte — 321
 - 12.3 Das Evangelium Jesu Christi — 324
 - Inhalt und Herkunft des Evangeliums — 324
 - Das Evangelium als rettende Macht — 325
 - 12.4 Die Gotteserkenntnis der Heiden und Juden — 327
 - Die Verblendung der Heiden — 328
 - Die Verblendung der Juden — 329

- 12.5 Die Gerechtigkeit Gottes — **332**
 - Positionen der Forschung — **333**
 - Gerechtigkeit Gottes als mehrdimensionaler Begriff — **334**
 - Das Gesetz des Glaubens — **337**
- 12.6 Paulus und das Alte Testament — **339**
 - Zwei Schlüsseltexte — **340**
 - Verheißung als Schlüsselkategorie — **341**
- 12.7 Die Gegenwart des Heils: Taufe und Gerechtigkeit — **343**
 - Adam-Christus-Typologie — **343**
 - Die Taufe als Transferegeschehen — **346**
 - Die Entsprechung zum neuen Sein — **350**
- 12.8 Sünde, Gesetz und Freiheit im Geist — **351**
 - Ein Beispiel als Einstieg — **353**
 - Das verlorene Paradies — **354**
 - Das gefangene Ich — **356**
 - Der befreite Mensch — **360**
 - Fleisch und Geist — **362**
 - Die Herrlichkeit der Kinder Gottes — **364**
 - Die kosmologische Signatur des Römerbriefes — **366**
- 12.9 Paulus und Israel — **367**
 - Die Freiheit und Treue Gottes — **368**
 - Das Verhalten Israels — **371**
 - Die Rettung Israels — **373**
 - Paulus als Prophet — **377**
- 12.10 Die Gestalt des neuen Lebens — **378**
 - Vernunftgemäße Ethik nach Gottes Willen — **378**
 - Im Schatten des Imperium Romanum — **381**
- 13 Paulus in Rom: Der alte Mann und sein Werk — 385**
- 13.1 Die Vorgeschichte: Paulus auf dem Weg nach Rom — **385**
 - Das Schicksal der Kollekte — **385**
 - Verhaftung und Prozess — **388**
 - Paulus in Rom — **390**
- 13.2 Der Philipperbrief — **392**
- 13.2.1 Ein Brief aus Rom nach Philippi — **392**
 - Der Haftort — **393**
- 13.2.2 Der Philipperbrief als ein spätes Zeugnis paulinischer Theologie — **398**
 - Der Hymnus als Modellgeschichte — **401**
 - Eine weitere Auseinandersetzung — **404**

- 13.3 Der Philemonbrief — 407
Paulus leistet Überzeugungsarbeit — 408
- 13.4 Der Märtyrer Paulus — 411
Der Bericht des Tacitus — 412
Der Bericht des Sueton — 413
Frühchristliche Traditionen — 414

II. Hauptteil:

Grundstrukturen paulinischen Denkens — 417

- 14 Heilsgegenwart als Zentrum paulinischer Theologie — 419
Unausweichliche Aporien — 421
- 15 Theologie: Gott handelt — 423
 - 15.1 Der eine Gott als Schöpfer und Vollender — 423
 - 15.2 Gott als Vater Jesu Christi — 425
Die Mittlerschaft des Sohnes — 427
Kontinuität und Diskontinuität zum Judentum — 429
 - 15.3 Gott als Erwählender, Berufender und Verwerfender — 431
Prädestination bei Paulus — 432
 - 15.4 Das Evangelium als endzeitliche Heilskundgabe Gottes — 434
Der Ursprung des Evangeliums — 435
Der Inhalt des Evangeliums — 435
Evangelium als politisch-religiöser Begriff — 436
 - 15.5 Die Neuheit und Attraktivität der paulinischen Rede von Gott — 438
- 16 Christologie: Der Herr ist gegenwärtig — 441
 - 16.1 Transformation und Partizipation als Grundmodell paulinischer Christologie — 441
 - 16.2 Jesus Christus als Gekreuzigter und Auferstandener — 442
 - 16.2.1 Jesus Christus als Auferstandener — 443
Der Realitätsgehalt des Auferstehungsgeschehens — 444
Erklärungsmodelle — 446
Auferstehung als Transzendenzgeschehen — 452
Ein plausibler historischer Ablauf — 459
 - 16.2.2 Das Kreuz in der paulinischen Theologie — 462
Das Kreuz als historischer Ort — 463
Das Kreuz als argumentativ-theologischer Topos — 465
Das Kreuz als Symbol — 466
 - 16.3 Jesus Christus als Retter und Befreier — 467

- Der Retter — 467
- Der Befreier — 469
- 16.4 Jesus als Messias, Herr und Sohn — 471
 - „Christus“ — 471
 - „Kyrios“ — 473
 - „Gottessohn“ — 474
 - Die textpragmatische Funktion der Hoheitstitel — 475
- 16.5 Jesu Christi stellvertretender Tod ‚für uns‘ — 476
- 16.6 Der Tod Jesu Christi als Sühnegeschehen — 481
 - Die theologische Problematik der Opfervorstellung — 484
- 16.7 Jesus Christus als Versöhner — 485
- 16.8 Jesus Christus als Gottes Gerechtigkeit — 489
- 16.8.1 Das kulturgeschichtliche Umfeld — 489
 - Altes Testament — 489
 - Antikes Judentum — 492
 - Griechentum und Hellenismus — 495
- 16.8.2 Die Genese der paulinischen Rechtfertigungslehre — 499
 - Ein diachrones Modell — 502
 - Die Universalisierung — 504
- 16.8.3 Der theologische Gehalt der Rechtfertigungslehre — 505
 - Die Grundthese — 507
- 16.9 Gott, Jesus von Nazareth und die frühe Christologie — 509
 - Griechisch-hellenistische Einflüsse — 511
- 17 Soteriologie: Der Transfer hat begonnen — 515**
- 17.1 Das neue Sein als Partizipation an Christus — 516
 - Partizipation in der Taufe — 517
 - „In Christus“ — 519
- 17.2 Die neue Zeit zwischen den Zeiten — 520
 - „Gnade“ — 521
 - „Rettung“ — 524
- 18 Pneumatologie: Der Geist weht und wirkt — 526**
- 18.1 Der Geist als vernetzendes Prinzip des paulinischen Denkens — 526
- 18.2 Die Gaben und aktuellen Wirkungen des Geistes — 532
- 18.3 Der Vater, der Sohn und der Geist — 534
- 19 Anthropologie: Der Kampf um das Ich — 536**
- 19.1 Menschsein und Leiblichkeit: σῶμα und σάρξ — 536
 - „Soma“ — 536

- „Sarx“ — **540**
- 19.2 Die Sünde und der Tod — **542**
 - Die Sünde als vorgängige Macht — **543**
 - Der Ursprung des Bösen — **545**
- 19.3 Das Gesetz — **549**
 - Das Gesetz im griechisch-römischen Denken — **550**
- 19.3.1 Die diachrone Analyse — **555**
 - Die frühe Zeit — **555**
 - Der Apostelkonvent — **556**
 - Die galatische Krise — **558**
- 19.3.2 Die synchrone Analyse — **561**
 - Aussagen über das Gesetz/die Tora — **561**
 - Denkerische Probleme — **563**
 - Neudefinition als Lösung — **564**
- 19.4 Der Glaube als Neuqualifikation des Ich — **567**
 - Der Glaube als Geschenk — **568**
 - Strukturelemente des Glaubens — **573**
 - „Glaube/glauben“ in den kulturellen Kontexten — **574**
 - Neue Akzente — **576**
- 19.5 Zentren des menschlichen Selbst — **577**
 - „Gewissen“ — **578**
 - „Eikon“ — **581**
 - „Herz“ — **583**
 - „Psyche“ — **585**
 - „Nous“ — **586**
 - „Innerer und äußerer Mensch“ — **587**
- 19.6 Die neue Freiheit — **588**
 - Der Grundansatz — **589**
 - Antike Freiheitstheorien — **594**
- 20 Ethik: Das neue Sein als Sinngestaltung — 597**
- 20.1 Der Grundansatz: Leben im Raum des Christus — **597**
 - Entsprechung als ethische Grundkategorie — **599**
- 20.2 Die Praxis des neuen Seins — **603**
- 21 Ekklesiologie: Eine anspruchsvolle und attraktive Gemeinschaft — 611**
- 21.1 Grundworte und Basismetaphern paulinischer Ekklesiologie — **611**
 - Grundworte — **611**
 - Basismetaphern — **614**
- 21.2 Strukturen und Aufgaben in den Gemeinden — **619**

	Jesus Christus als Modell —	619
	Nachahmersein —	620
	Charisma und Amt —	621
	Ämter —	623
21.3	Die Gemeinde als sündenfreier Raum —	626
22	Eschatologie: Erwartung und Erinnerung —	630
22.1	Die Zukunft in der Gegenwart —	630
	Teilhabe am Auferstandenen —	630
	Eschatologische Existenz —	633
22.2	Der Ablauf der Endereignisse und die postmortale Existenz —	634
	Wandlungen —	635
	Leiblichkeit und postmortale Existenz —	640
22.3	Das Schicksal Israels —	642
22.4	Eschatologie als Zeitkonstruktion —	646
	Antike Todestheorien —	648
22.5	Eschatologie und Kosmologie —	651
	Kritik am Imperium Romanum? —	655
23	Epilog: Das paulinische Denken als bleibende Sinnbildung —	658
	Ein philosophisches Modell —	660
	Gott als sinnvolle Letztbegründung —	662
	Literaturverzeichnis —	665
I	Textausgaben, Textsammlungen —	665
II	Lexika, Wörterbücher, Grammatiken —	667
III	Kommentare, Monographien, Aufsätze, Artikel —	668
	Autorenregister —	690
	Stellenregister (in Auswahl) —	701

1 Prolog: Paulus als Herausforderung

1.1 Annäherung

Paulus war eine Reiseexistenz. Wie kein anderer vor oder nach ihm verband er unterschiedliche Kontinente, Kulturen und Religionen und schuf etwas bleibend Neues: das Christentum als Weltreligion¹. Als erster wirklich grenzüberschreitender Christ entwarf und lebte Paulus im Horizont der Parusie des Kyrios das neue Sein in Christus (ἐν Χριστῷ). Dies ist das Band, das ihn mit den Christen aller Zeiten verbindet. Einzutauchen in seine Gedankenwelt bedeutet deshalb auch immer, dem eigenen Glauben auf der Spur zu sein. „Welcher Missionar, Prediger und Seelsorger kann sich ihm vergleichen, sowohl was die Größe der vollendeten Aufgabe als was die heilige Energie in ihrer Ausführung betrifft!“²

Eine solche Persönlichkeit konnte nicht unumstritten bleiben. Schon in neutestamentlicher Zeit hatte man Probleme mit seinen subtilen Gedankengängen (vgl. 2Petr 3,15f). Während Paulus im Verlauf der Kirchengeschichte für die einen zum Garanten ihrer Theologie (Augustin, M. Luther, K. Barth) und zur Kraftquelle theologischer und kirchlicher Neuaufbrüche wurde, sahen andere im Völkerapostel nur einen Epigonen, der Jesu ursprüngliche Lehre von Gott in Theologie auflöste und damit verfälschte. H. J. Schoeps findet es denkwürdig, „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“.³ J. Klausner konstatiert: „Paulus fehlt bei all seiner Bemühung um Autorität und bei seiner Art, jeden zu mißsachten und zu hassen, der nicht sein besonderes Evangelium oder seine Ermächtigung als Apostel anerkennt, eben das, was man die wahre geistige Souveränität nennt.“⁴

1.2 Geschichtstheoretische Überlegungen

Wie soll man sich der vielschichtigen Persönlichkeit des Apostels Paulus nähern? Ist es überhaupt möglich, das Leben und Denken des Paulus hinreichend zu er-

1 W. WREDE, Paulus, 96, bezeichnet den Apostel als den zweiten Stifter des Christentums.

2 A. v. HARNACK, Das Wesen des Christentums, Gütersloh 1977 (=1900), 114.

3 H. J. SCHOEPS, Paulus, 278. Zur jüdischen Paulusinterpretation vgl. S. MEISSNER, Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, WUNT 2.87, Tübingen 1996.

4 J. KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, Königstein 1980 (= 1950), 537.

fassen? Wie muss eine Darstellung des Lebens und Denkens des Paulus aufgebaut sein? Um diese Fragen zu beantworten, sind hermeneutische und methodologische Überlegungen auf zwei Ebenen erforderlich: 1) Unter welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen vollzieht sich Geschichtsschreibung⁵? 2) Welche besonderen Probleme zeigen sich bei Paulus?

Das Entstehen von Geschichte

Im Zentrum der neueren geschichtstheoretischen Diskussion steht die Frage, wie sich historische Nachrichten und ihre Einordnung in den gegenwärtigen Verstehenszusammenhang des Historikers/Exegeten zueinander verhalten⁶. Das klassische Ideal des Historismus, nur zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen“⁷ ist, erwies sich in mehrfacher Hinsicht als ideologisches Postulat⁸. Die Gegenwart verliert mit ihrem Übergang in die Vergangenheit unwiderruflich ihren Realitätscharakter. Schon deshalb ist es nicht möglich, das Vergangene ungebrochen gegenwärtig zu machen. Der Zeitabstand bedeutet Abständigkeit in jeder Hinsicht, er verwehrt historisches Erkennen im Sinne einer umfassenden Wiederherstellung dessen, was geschehen ist⁹. Vielmehr kann man nur seine eigene Auffassung von der Vergangenheit in der Gegenwart kundtun. Vergangenheit begegnet uns aus-

5 Zur Terminologie: Unter Geschichte/geschichtlich verstehe ich das Geschehene, unter Historie/historisch die Art und Weise, wie danach gefragt wird. Die Historik ist die Wissenschaftstheorie der Geschichte; vgl. dazu H.-W. HEDINGER, Art. Historik, HWP 3, Darmstadt 1974, 1132–1137. Es gibt Geschichte immer nur als Historie, zugleich muss aber zwischen beiden Begriffen unterschieden werden, weil die wissenschaftstheoretischen Fragestellungen der Historie nicht einfach identisch sind mit dem, was Menschen in der Vergangenheit unter Geschehenem verstanden.

6 Vgl. dazu J. RÜSEN, Grundzüge einer Historik I-III (LV); H.-J. GOERTZ, Umgang mit Geschichte (LV); CHR. CONRAD/M. KESSEL (Hg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994; V. SELLIN, Einführung in die Geschichtswissenschaften, Göttingen 1995.

7 L. v. RANKE, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514, Leipzig ²1874, in: L. v. Ranke's Sämtliche Werke. Zweite Gesamtausgabe Bd. 33/34, Leipzig 1877, VII: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen; so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen.“ Vgl. dazu R. VIERHAUS, Rankes Begriff der historischen Objektivität, in: W. J. Mommsen/J. Rösen (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit, München 1977, 63–76. Zu neueren positivistischen Geschichtstheorien vgl. CHR. LORENZ, Konstruktion der Vergangenheit, 65–87.

8 Vgl. dazu H.-J. GOERTZ, Umgang mit Geschichte, 130 f.

9 Vgl. U. SCHNELLE, Der historische Abstand und der heilige Geist, in: ders. (Hg.), Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin/New York 1994, 87–103.

schließlich im Modus der Gegenwart, hier wiederum in interpretierter und selektierter Form¹⁰. Relevant von der Vergangenheit ist nur das, was nicht mehr Vergangenheit ist, sondern in die gegenwärtige Weltgestaltung und Weltdeutung einfließt¹¹. Die eigentliche Zeitstufe des Historikers/Exegeten ist *immer die Gegenwart*¹², in die er unentrinnbar verwoben ist und deren kulturelle Standards das Verstehen des gegenwärtig Vergangenen entscheidend prägen. Die Sozialisation des Historikers/Exegeten, seine Traditionen, seine politischen und religiösen Werteinstellungen prägen notwendig das, was er in der Gegenwart über die Vergangenheit sagt¹³. Zudem sind auch die Verstehensbedingungen selbst, speziell die Vernunft und der jeweilige Kontext, einem Wandlungsprozess unterworfen, insofern die jeweilige geistesgeschichtliche Epoche und die sich notwendigerweise ständig wandelnden erkenntnisleitenden Absichten das historische Erkennen bestimmen¹⁴. Jede wissenschaftliche Disziplin führt apriorische Axiome mit sich, die historisch entstanden sind. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjektes fordert eine Reflexion über seine Rolle im Erkenntnisprozess, denn das Subjekt steht nicht über der Geschichte, sondern ist ganz und gar in sie verwickelt. Deshalb ist ‚Objektivität‘ als Gegenbegriff zu ‚Subjektivität‘ völlig ungeeignet, um historisches Verstehen zu beschreiben¹⁵. Dieser Begriff dient vielmehr als literarische Strategie nur dazu, die eigene Position als positiv und wertneutral zu deklarieren, um so andere Auffassungen als subjektiv und ideologisch zu diskreditieren¹⁶. Das Erkenntnisobjekt kann nicht vom Erkennenden

10 Vgl. H.-J. GOERTZ, *Unsichere Geschichte*, 24.

11 Vgl. J. G. DROYSEN, *Historik*, 422: „Das Gegebene für die historische Forschung sind nicht die Vergangenheiten, denn diese sind vergangen, sondern das von ihnen in dem Jetzt und Hier noch Unvergangene, mögen es Erinnerungen von dem, was war und geschah, oder Überreste des Gewesenen und Geschehenen sein.“

12 Vgl. P. RICŒUR, *Zeit und Erzählung* III, 225: „Die erste Art, das Vergangensein der Vergangenheit zu denken, besteht darin, ihr den Stachel der zeitlichen Distanz zu nehmen.“

13 Vgl. J. STRAUB, *Über das Bilden von Vergangenheit*, 45: „Repräsentationen von Ereignissen und Entwicklungen liefern keine mimetischen Abbilder einstiger Geschehnisse, sondern an Deutungs- und Verstehensleistungen gebundene Auffassungen eines Geschehens. Solche Auffassungen werden aus der Perspektive einer Gegenwart von bestimmten Personen gebildet, sind also von deren Erfahrungen und Erwartungen, Orientierungen und Interessen unmittelbar abhängig.“

14 Zugänglich ist dem historischen Erkennen allein, was es als historische ‚Wahrheit‘ vermutet, von der gilt: „Historische Wahrheit konstituiert sich ... im Prozeß einer Dauerrevision von Forschungsergebnissen im akademischen Diskurs der Gelehrten“ (F. JAEGER/J. RÜSEN, *Geschichte des Historismus*, 70).

15 Vgl. dazu H.-J. GOERTZ, *Umgang mit Geschichte*, 130–146.

16 Tendenziell argumentieren so H. RÄISÄNEN, *Neutestamentliche Theologie?*, 91–94, und (moderater) G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, 13, die ihren religionswissenschaft-

Subjekt getrennt werden, denn das Erkennen verändert immer auch das Objekt. Das im Erkenntnisvorgang gewonnene Bewusstsein von Realität und die vergangene Realität verhalten sich nicht wie Original und Abdruck¹⁷. Deshalb sollte nicht von ‚Objektivität‘, sondern von ‚Angemessenheit‘ oder ‚Plausibilität‘ historischer Argumente gesprochen werden¹⁸. Schließlich sind jene Nachrichten, die als historische ‚Fakten‘ in jede historische Argumentation einfließen, in der Regel auch schon Deutungen vergangenen Geschehens. Nicht das wirklich vollzogene Geschehen ‚an sich‘ ist uns zugänglich, sondern nur die je nach Standort der Interpreten verschiedenen Deutungen vergangener Ereignisse. Jeder Wirklichkeitszugang des Menschen hat prinzipiell deutenden Charakter¹⁹, er ist nicht einfach Wirklichkeitsabbildung, sondern Interpretationsleistung des erkennenden Subjekts, das seine eigene Lebensgeschichte immer mit- und einbringt. Deshalb ist Deuten unausweichlich ein subjektiver, aber nicht subjektivistischer, willkürlicher Vorgang, sondern immer an allgemeine Realitätsvorgaben, an Kommunizierbarkeit (Logik, Sprache, Kritik) und die kulturellen Standards einer Gesellschaft gebunden. Das Leben muss in seinen mannigfaltigen Bezügen gedeutet werden. Die gesamte Wirklichkeit des Menschen ist ein Auslegungsgeschehen, ein Interpretieren und ein Verstehen der Wirklichkeit. Daraus folgt: Geschichte wird nicht rekonstruiert, sondern unausweichlich und notwendigerweise *konstruiert*. Das verbreitete Bewusstsein, die Dinge nur ‚nachzuzeichnen‘ oder zu ‚re-konstruieren‘ suggeriert eine Kenntnis des Ursprünglichen, die es in der vorausgesetzten Art und Weise nicht gibt. Geschichte ist auch nicht identisch mit Vergangenheit, vielmehr immer nur eine gegenwärtige Stellungnahme, wie man Vergangenes sehen könnte. Deshalb gibt es keine ‚Fakten‘ im ‚objektiven‘ Sinn, sondern innerhalb historischer Konstruktionen bauen Deutungen auf Deutungen auf²⁰. Es gilt: „es wird Geschichte, aber es ist nicht Geschichte.“²¹

lichen Ansatz als ‚objektiv‘ und ‚wertneutral‘ darzustellen versuchen, während der theologische Ansatz zumindest implizit unter das Verdikt der Ideologie fällt. Zu Darstellung und Kritik dieser Entwürfe vgl. A. LINDEMANN, Zur „Religion“ des Urchristentums, ThR 67 (2002), 238–261.

¹⁷ Vgl. H.-J. GOERTZ, Unsichere Geschichte, 29.

¹⁸ Vgl. dazu J. KOCKA, Angemessenheitskriterien historischer Argumente, in: W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit, München 1977, 469–475.

¹⁹ Zum Deutungsbegriff vgl. J. LAUSTER, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005, 9–30; vgl. ferner U. SCHNELLE, Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten, in: Chr. Landmesser/A. Klein (Hg.), Offenbarung – verstehen oder erleben?, Neukirchen 2012, 119–137.

²⁰ Als klassisches Beispiel für diesen Vorgang sei auf die verschiedenen Sokrates-Bilder bei Xenophon und Plato oder auf die Darstellungen der römischen Kaiser durch Tacitus und Sueton verwiesen.

Zu diesen erkenntnistheoretischen Einsichten kommen sprachphilosophische Überlegungen. Geschichte ist immer sprachlich gestaltete Vermittlung; *Geschichte existiert nur, insofern sie zur Sprache gebracht wird*. Historische Nachrichten werden erst durch die semantisch organisierte Konstruktion des Historikers/Exegeten zu Geschichte. Dabei fungiert die Sprache nicht nur zur Bezeichnung des Gedachten und dadurch zur Wirklichkeit Erhobenen, sondern die Sprache bestimmt und prägt jene Wahrnehmungen, die zu Geschichte organisiert werden²². Es gibt für Menschen keinen Weg von der Sprache zu einer unabhängigen außersprachlichen Wirklichkeit, denn Wirklichkeit ist für uns allein in und durch Sprache präsent²³. Geschichte ist somit nur als sprachlich vermittelte und gestaltete Erinnerung zugänglich. Sprache wiederum ist kulturell bedingt und unterliegt einem ständigen gesellschaftlichen Wandel²⁴, so dass es nicht verwundert, wenn historische Ereignisse zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kultur- und Wertekreisen abweichend konstruiert und bewertet werden. Die Sprache ist weitaus mehr als bloße Abbildung der Wirklichkeit, denn sie reguliert und prägt den Zugang zur Wirklichkeit und damit auch unser Bild von ihr. Zugleich ist Sprache aber auch nicht *die* Wirklichkeit, denn sie bildet sich wie im Verlauf der Menschheitsgeschichte insgesamt bei jedem Menschen im Rahmen

21 J. G. DROYSEN, Historik, 69. Über geschichtliche Sachverhalte urteilt Droysen, ebd., zutreffend: „Sie sind nur historisch, weil wir sie historisch auffassen, nicht an sich und objektiv, sondern in unserer Betrachtung und durch sie. Wir müssen sie sozusagen transponieren.“ Zum konstruktiven Charakter historischer Erkenntnis vgl. aus der älteren Literatur neben Droysen bes. W. v. HUMBOLDT, Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers, in: ders., Schriften zur Anthropologie und Geschichte I, Darmstadt 1960 (=1822), 585–606; J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart 1978 (=1870/71); E. TROELTSCH, Was heißt „Wesen des Christentums“?, in: ders., Gesammelte Schriften II, Tübingen ²1922 (=1903), 386–451. Die Geschichte und weltanschauliche Kraft des Historismus illustriert J. RÜSEN, Konfigurationen des Historismus, Frankfurt 1993.

22 Vgl. dazu auch R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt ⁴2000, der darauf hinweist, dass Quellenexegese und Theoriebildung als primär sprachlich strukturierte Vorgänge immer einander bedingen; um Geschichten/Geschichte schreiben zu können, bedarf es einer Theorie möglicher Geschichten/Geschichte.

23 Zur Bedeutung dieser Einsichten für die Exegese vgl. U. LUZ, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?, NTS 44 (1998), 317–339, der darauf hinweist, dass durch die sprachliche Konstruktion der Wirklichkeit die Sinnhaftigkeit von Texten nicht aufgehoben wird.

24 Vgl. G. DUX, Wie der Sinn in die Welt kam und was aus ihm wurde, 203, der sich zu Recht gegen die mit dem linguistic turn verbundene Mystifizierung der Sprache wendet: „Der Pragmatismus, der dem Bildungsprozeß des Geistes unterliegt, unterliegt auch dem Bildungsprozeß der Sprache. Sprache ist eingespannt in den Prozeß, Handlungskompetenz zu erwerben. Mit der Handlungskompetenz untrennbar verbunden ist die Konstruktion der äußeren Wirklichkeit. ... Sprache hat so gut ihre Genese im Prozeß der Enkulturation wie jede andere geistige Errungenschaft auch.“

seiner biologischen und kulturgeschichtlichen Entwicklung erst heraus und wird von diesem Prozess entscheidend und jeweils unterschiedlich beeinflusst²⁵. Die ständige Veränderung der Sprache ist ohne die sie bedingenden verschiedenen sozialen Kontexte nicht erklärbar²⁶, d. h., der Zusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem muss beibehalten werden, wenn man die Realität nicht aufgeben will.

Geschichte als Sinnbildung

Geschichte ist somit immer ein selektives System, mit dem die Interpretierenden nicht einfach Vergangenes, sondern vor allem ihre eigene Welt ordnen und deuten. Sprachliche Konstruktion von Geschichte vollzieht sich deshalb stets auch als ein *sinnstiftender* Vorgang, der sowohl dem Vergangenen als auch dem Gegenwärtigen Sinn, d. h. *Deutungskraft zur Orientierung innerhalb der Lebenszusammenhänge* verleihen soll²⁷. Historische Interpretation heißt, einen kohärenten Sinnzusammenhang zu schaffen²⁸; erst durch die Herstellung historischer Erzählzusammenhänge werden die Fakten das, was sie für uns sind²⁹. Dabei müssen historische Nachrichten in der Gegenwart erschlossen und zur Sprache gebracht werden, so dass sich in der Darstellung/Erzählung von Geschichte notwendigerweise ‚Fakten‘ und ‚Fiktion‘³⁰, Vorgegebenes und schriftstellerisch-fiktive Arbeit miteinander

25 Vgl. G. DUX, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 297: „Der Spracherwerbungsprozess erfolgt in der Verarbeitung von Erfahrungen. Die Sprache ist nicht vor dem Erwerb der Handlungskompetenz und Welt da, als Anlage im Genom. Sie bildet sich im Erwerb von Handlungskompetenzen und im Aufbau von Welt.“

26 Vgl. H.-J. GOERTZ, Unsichere Geschichte, 50 f.

27 Zum geschichtstheoretischen Sinnbegriff vgl. J. RÜSEN, Historische Methode und religiöser Sinn, 346; zum vielschichtigen Sinnbegriff insgesamt vgl. E. LIST, Art. Sinn, HRWG 5, 62–71.

28 Treffend J. RÜSEN, Zeit und Sinn, Frankfurt 2012, 21: „Historisches Denken macht aus Zeit Sinn.“

29 Vgl. CHR. LORENZ, Konstruktion der Vergangenheit, 17 ff.

30 ‚Fiktion‘ bezeichnet nicht einfach im umgangssprachlichen Sinn die Negation der Wirklichkeit, sondern ist in einem funktional-kommunikativen Sinn gemeint und kommt damit der ursprünglichen Bedeutung von ‚fictio‘ nahe: ‚Bildung, Gestaltung‘. Vgl. W. ISER, Der Akt des Lesens, München ³1990, 88: „Wenn Fiktion nicht Wirklichkeit ist, so weniger deshalb, weil ihr die notwendigen Realitätsprädikate fehlen, sondern eher deshalb, weil sie Wirklichkeit so zu organisieren vermag, daß diese mitteilbar wird, weshalb sie das von ihr Organisierte selbst nicht sein kann. Versteht man Fiktion als Kommunikationsstruktur, dann muß im Zuge ihrer Betrachtung die alte an sie gerichtete Frage durch eine andere ersetzt werden: Nicht was sie bedeutet, sondern was sie bewirkt, gilt es nun in den Blick zu rücken. Erst daraus ergibt sich ein Zugang zur Funktion der Fiktion, die sich in der Vermittlung von Subjekt und Wirklichkeit erfüllt.“ H.-J. GOERTZ, Unsichere Geschichte, 20: „Das fiktionale Element ist nicht der freie Lauf

verbinden³¹. Indem historische Nachrichten kombiniert, historische Leerstellen ausgefüllt werden müssen, fließen Nachrichten aus der Vergangenheit und ihre Interpretation in der Gegenwart zu etwas Neuem zusammen³². Durch die Interpretation wird dem Geschehen eine neue Struktur eingegeben, die es zuvor nicht hatte³³. Es gibt nur potentielle Fakten, denn es bedarf der Erfahrung und der Deutung, um das Sinnpotential eines Geschehens zu erfassen³⁴. Fakten müssen eine Bedeutung beigemessen werden und die Struktur dieses Interpretationsprozesses konstituiert das Verständnis der Fakten³⁵. Erst das fiktionale Element eröffnet einen Zugang zur Vergangenheit, denn es ermöglicht die unumgängliche Neuschreibung der vorausgesetzten Ereignisse. Die figurative Ebene ist für die historische Arbeit unerlässlich, denn sie entfaltet den präfigurierenden Plan der Interpretation, der die gegenwärtige Auffassung von der Vergangenheit bestimmt. Grundsätzlich gilt: Geschichte entsteht erst, nachdem das ihr zugrundeliegende Geschehen erfolgt ist und in den Status gegenwartsrelevanter Vergangenheit erhoben wurde, so dass notwendigerweise Geschichte nicht denselben Realitätsanspruch erheben kann wie die ihr zugrundeliegenden Ereignisse³⁶. Deshalb kann auch ein Entwurf der Geschichte des Lebens und Denkens des Apostels Paulus

dichterischer Phantasie, die sich über die Fakten der Vergangenheit hinwegsetzt, sie zurechtstutzt oder ergänzt. Es ist vielmehr das Mittel, das einen Zugang zur Vergangenheit überhaupt erst schafft und ihre Interpretation bewerkstelligt.“

31 Vgl. dazu H.-J. GOERTZ, Umgang mit Geschichte, 101–103.

32 Lk 1,1–4; Plutarch, Alexander 1,1 (οὐτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν ἀλλὰ βίου = „denn ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder“) zeigen deutlich, dass auch antike Autoren ein klares Bewusstsein von diesen Zusammenhängen hatten.

33 Vgl. die problem- und forschungsgeschichtlich orientierten Überlegungen bei H.-J. GOERTZ, Unsichere Geschichte, 16 ff; ferner M. MOXTER, Erzählung und Ereignis, in J. SCHRÖTER/R. BRUCKER (Hg.), Der historische Jesus, BZNW 114, Berlin 2002, (67–88) 80: „Schon aufgrund ihrer zeitlichen Distanz ist die Erzählung gegenüber dem Ereignis überschüssig.“

34 Dieser konstruktive Zug des Erkennens trifft auch für die Naturwissenschaften zu. Konstruktivität und Kontextualität bestimmen die Fabrikation von Erkenntnis, die Naturwissenschaften sind immer eine interpretierte Realität, die zunehmend in den Sog externer sowie globaler politischer und ökonomischer Interessen gerät; vgl. dazu ØK. KNORR-CETINA, Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt 1991. Die innerhalb der gesellschaftlichen Debatte ins Feld geführten Kriterien der Rationalität und Objektivität dienen zumeist dazu, den weltweit zu beobachtenden Domestizierungsprozess der Naturwissenschaften zu verschleiern.

35 Vgl. H.-J. GOERTZ, Umgang mit Geschichte, 87: „Nicht die reine Faktizität konstituiert also eine ‚historische Tatsache‘, sondern ihre Bedeutsamkeit, die sich erst nach und nach einstellt und die einem Ereignis, das sonst ohne viel Aufhebens in der Vergangenheit versunken wäre, eine besondere Qualität verleiht. Nicht zu seiner Zeit, sondern erst nach seiner Zeit wird aus einer bloßen Tatsache eine historische Tatsache.“

36 Vgl. J. RÜSEN, Historische Vernunft, 58 ff.

immer nur ein Annäherungsakt an das vergangene Geschehen sein, der sich seiner geschichtstheoretischen Voraussetzungen, seines konstruktiven Charakters und der Probleme seiner Durchführung bewusst sein muss.

Sinn- und Geschichtsbildung bei Paulus

Welche besonderen Probleme der Geschichtsschreibung stellen sich bei Paulus? Zunächst ist zu bedenken, dass Paulus all das vollzieht, was soeben beschrieben wurde: Indem er die Geschichte des Jesus Christus in bestimmter Weise erzählt und deutet, *schreibt er Geschichte und konstruiert eine eigene neue religiöse Welt* ³⁷. Seine Deutung entfaltete eine einmalige Wirkungsmacht, weil sie in mehrfacher Hinsicht anschlussfähig war: an die Jesusgeschichte, das Judentum und den Hellenismus. Diese Anschlussfähigkeit erwuchs aus dem Lebensweg des Apostels, so dass bei ihm das Verhältnis von Biographie und Theologie in besonderer Weise zu bedenken ist. Bei Paulus verdichten sich Biographie und Theologie zu einer spannungsvollen Einheit, denn: „Paulus ist der einzige Mensch des Urchristentums, den wir wirklich kennen.“³⁸ Von den zehn Autographen des Neuen Testaments stammen sieben von Paulus. Die paulinischen Briefe geben für den Zeitraum von ca. 50–61 n. Chr. einen Einblick in das Denken³⁹, aber auch in das Gefühlsleben des Apostels. Sie sind über weite Strecken emotional geprägt und lassen den Menschen Paulus mit seinen Stärken und Schwächen vor unserem

37 Diese Einsicht ist fundamental für das hier vorgelegte Paulus-Verständnis, denn: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hinein-zukommen“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁴1977, 153).

38 A. SCHWEITZER, *Mystik*, 322.

39 Zur Begriffsbestimmung und -abgrenzung: ‚Denken‘ wird von mir in einem allgemeinen und weiten Sinn auf der Ebene alltäglicher Lebensgestaltung, -bewältigung und -deutung verwendet: aktiver Gebrauch und gezielte Verknüpfung von Vorstellungen und Begriffen. Welche Begriffe und Vorstellungen greift Paulus auf, nach welchen Regeln verbindet er sie, welcher Logik weiß er sich dabei verpflichtet, was sind die konstruktiven Elemente seiner Weltsicht? Als aktiver und gestaltender Vorgang ist Theologie in Denkbewegungen eingebunden, deren Regeln es zu erfassen gilt; zum Begriff des ‚Denkens‘ vgl. C. v. BORMANN/R. KUHLEN/L. OEING-HANHOFF, *Art. Denken*, HWP 2, Darmstadt 1972, 60–102 (historischer Überblick); H. LENK, *Das Denken und sein Gehalt*, München 2001 (philosophische Erkundungen und Bestimmungen). Lenk sieht das Spezifische des menschlichen Denkens (im Gegensatz zu den Tieren) in seinen metasprachlichen und metatheoretischen Fähigkeiten. Er betont den intentionalen und konstruktiven Charakter des Denkens: „Wahrnehmen ist ein konstruktiver Prozeß“ (a.a.O., 368) und verweist auf die Komplexität dieser Leistung: „Wir haben es also mit solchen Interpretationskonstrukten zu tun, die dynamisch eingespielte kognitive bzw. normierende Schemata sind; sie werden stabilisiert sowohl durch interne als auch durch externe, durch natürliche und soziale Bedingungen und Kontrollen“ (a.a.O., 369).

geistigen Auge erstehen. Zugleich liegt der Weg Pauli bis zum für die Väterüberlieferungen eifernden Pharisäer mehr oder weniger im Dunkeln. Die christliche Sozialisation des Apostels, seine Tätigkeit als Missionar der antiochenischen Gemeinde und die selbständige Mission bis zur Abfassung des 1Thessalonicherbriefes lassen sich nur bruchstückhaft erhellen. Dennoch ist diese Phase für das Erfassen der Persönlichkeit des Apostels von eminenter Bedeutung, denn hier bilden sich Grundüberzeugungen seines Denkens heraus. Die unterschiedliche Quellenbasis für die einzelnen Phasen des paulinischen Wirkens und Denkens erschwert den Versuch, Biographie und Theologie bei Paulus sachgemäß aufeinander zu beziehen.

Aber auch die durch Briefe dokumentierte Zeitphase weist historische Leerstellen auf. Als Teil eines umfassenden Kommunikationsprozesses zwischen dem Apostel, seinen Mitarbeitern und den einzelnen Gemeinde waren die Briefe nicht für die Weltliteratur, sondern zur Lösung drängender Gemeindeprobleme bestimmt. Wir wissen nicht, was Paulus über die Briefe hinaus in den Gemeinden gelehrt und getan hat. Im Rahmen der Auseinandersetzungen mit Gemeinden und Gegnern ist uns in der Regel nur die Position des Paulus überliefert, abweichende Einstellungen sind unbekannt oder können nur hypothetisch erfasst werden. Die Paulusbrieve liefern einerseits das unerschöpfliche Material für ein fast zweitausendjähriges und keineswegs ans Ziel gelangtes Nachdenken über den Apostel, andererseits sind auch sie nur historische und theologische Momentaufnahmen.

Schließlich werfen die Paulusbrieve zahlreiche inhaltliche Fragen auf⁴⁰: Was ist ihr bestimmendes Thema? Welche theologischen Grundüberzeugungen vertrat Paulus? Was veranlasste ihn, (aus damaliger Perspektive) fast die gesamte Welt zu missionieren? War er sich bewusst, dass sein Wirken die Herausbildung des frühen Christentums⁴¹ als eigenständiger Bewegung wesentlich förderte? Ist es möglich, ein Zentrum der paulinischen Theologie zu bestimmen und von dorthier sein Denken zu erfassen? Können situationsbedingte Zuspitzungen und tragende Grundgedanken bei Paulus unterschieden und sinnvoll zugeordnet werden? Stellt das paulinische Denken ein weitgehend widerspruchsfreies System dar? Ist ein

40 Zur Forschungsgeschichte vgl. zuletzt H. HÜBNER, Paulusforschung seit 1945, ANRW 25.4, Berlin/New York 1987, 2649–2840; O. MERK, Paulus-Forschung 1936–1985, ThR 53 (1988), 1–81. Zur aktuellen Forschung vgl. CHR. STRECKER, Paulus aus einer neuen „Perspektive“, 3–18; TH. SÖDING, Art. Rechtfertigung, 288–298; K.-W. NIEBUHR, Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, 107 ff.

41 Da es ein ‚Urchristentum‘ im Sinn einer ursprünglichen und unverfälschten Anfangsepoche nicht gegeben hat, verwende ich den Begriff ‚frühes Christentum‘; vgl. ST. ALKIER, Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, BHTh 83, Tübingen 1993, 261–266.

thematischer oder ein chronologischer Ansatz besser geeignet, den paulinischen Denk- und Lebensweg nachzugehen?

1.3 Der Ansatz: Sinnbildung in Kontinuität und Wandel

Menschliches Sein und Handeln zeichnen sich durch *Sinn* aus⁴². Es lässt sich keine menschliche Lebensform bestimmen, „ohne auf Sinn zu rekurrieren. Es macht Sinn, Sinn als Grundform menschlichen Daseins zu verstehen.“⁴³ Schon die kulturanthropologische Unabweisbarkeit von Transzendenzvollzügen des Menschen mit sich selbst und seiner soziokulturellen Lebenswelt hat notwendigerweise Sinnbildungen zur Folge⁴⁴. Zudem wird der Mensch immer schon in Sinnwelten hineingeboren⁴⁵, Sinn ist unabwendbar, die menschliche Lebenswelt muss sinnhaft gedacht und erschlossen werden, denn nur so ist Leben und Handeln in ihr möglich⁴⁶. *Jede Religion ist als Sinnform ein solcher Erschließungsvorgang*, somit auch das frühe Christentum und die in ihm entwickelten Theologien. Konkret

⁴² Vgl. dazu grundlegend A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Tübingen 1974.

⁴³ G. DUX, *Wie der Sinn in die Welt kam und was aus ihm wurde*, 195.

⁴⁴ Vgl. dazu A. SCHÜTZ/TH. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt II*, 139–200. Sie gehen von der unbestreitbaren Alltagserfahrung aus, dass die Welt jede individuelle Existenz notwendigerweise immer überschreitet und deshalb die Existenz ihrerseits ohne Transendenzen nicht lebbar ist: Wir leben in einer Welt, die vor uns war und nach uns sein wird. Die Wirklichkeit entzieht sich zum allergrößten Teil unserem Zugriff und das Dasein des Anderen mit seiner bleibenden Fremdheit ruft die Frage nach unserem Selbst hervor. „Jede Erfahrung jedes beliebigen Inhalts wird dadurch, daß sie sich im thematischen Feld und im Horizont ständig überschreitet, zu einer, sagen wir, ‚Mitteilung‘ der Transzendenz. In der natürlichen Erfahrung wird diese ‚Miterfahrung‘ nicht selbst als Thema in den Griff des Bewußtseins genommen, bildet aber sozusagen die unterste Schicht des Fundaments, auf dem das Wissen um die ‚Transzendenz‘ der Welt ruht“ (a.a.O., 145). Schütz/Luckmann unterscheiden drei Formen der Transzendenzenerfahrungen, die sich aus der Unterscheidung von ich-bezogenen und ich-überschreitenden Erfahrungen ergeben: 1) Die „kleinen“ Transendenzen des Alltags (gegenwärtige Erfahrungen verweisen auf frühere Erfahrungen oder Nichterfahrungen zurück); „mittlere“ Transendenzen: die Anderen (Mitmenschen, Zeitgenossen und Generationen); die „großen“ Transendenzen: andere Wirklichkeiten (Schlaf, Träume, Ekstase, Krisen, Tod).

⁴⁵ Vgl. TH. LUCKMANN, *Religion – Gesellschaft – Transzendenz*, 114: „Sinntraditionen transzendieren die Nur-Natürlichkeit des Neugeborenen.“ Dieser Vorgang kann auch im grundsätzlich anthropologischen Sinn mit dem Begriff der ‚Religion‘ bezeichnet werden, der allerdings von den konkreten historischen Ausprägungen von Religionen als Konfessionen zu unterscheiden ist; vgl. ders., a.a.O., 113: „Ich gehe davon aus, daß das menschliche Leben im Unterschied zu den Lebensformen anderer Gattungen durch eine grundlegende Religiosität gekennzeichnet ist, nämlich durch Einbindung der Individuen in sinnhafte geschichtliche Welten.“

⁴⁶ Vgl. J. RÜSEN, *Was heißt: Sinn der Geschichte*, 38.

vollzieht sich dieser Erschließungsvorgang als historische Sinnbildung, und die paulinische Theologie ist in ihrem Ergebnis eine groß angelegte historische Sinnbildung, die schon zu Lebzeiten des Apostels eine einzigartige Wirkung entfaltete. Historischer Sinn konstituiert sich aus den „drei Komponenten Erfahrung, Deutung und Orientierung.“⁴⁷ Aus der Faktizität eines Ereignisses lässt sich noch nicht seine Sinnhaftigkeit ableiten; es bedarf der eigenen Erfahrung, dass ein Ereignis Sinnpotential enthält.

Bei Paulus führte die Erfahrung des auferstandenen Jesus Christus bei Damaskus zu einer neuen Deutung von Gott, Welt und Existenz, die in eine radikal veränderte Lebensorientierung führte⁴⁸. Aus der Erschließung Gottes und der Welt im Licht des Damaskusgeschehens erfolgt eine Deutung, die in eine Orientierung einmündet, bei der die gedeuteten Wahrnehmungen „zur intentionalen Steuerung der Praxis“⁴⁹ verwendet werden. Die Welt muss eine Deutung erfahren, um bewältigt werden zu können. Der grundsätzlich konstruktive Charakter historischer Sinnbildung ist bei Paulus offenkundig, denn er verleiht der Jesus-Christus-Geschichte (vgl. 1Kor 11,23b-25; 15,3b-5) neue Dimensionen, indem er sie als „Diener Jesu Christi für die Völker“ (Röm 15,16) universalisiert und durch seine erfolgreiche Mission in der Geschichte installiert. Was für das Erzählen von Geschichte grundsätzlich zutrifft⁵⁰, ist auch bei Paulus der Fall: Er erzählt vom Geschick Jesu Christi notwendigerweise selektiv und perspektivisch, der Endpunkt qualifiziert den Anfang und den Verlauf der Jesus-Christus-Geschichte. Paulus erzählt keine Jesus-Geschichte, sondern eine Jesus-Christus-Geschichte⁵¹, denn er setzt die Einheit des Irdischen mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen durchgehend voraus, die seine Präexistenz ebenso umgreift wie seine Parusie⁵².

Die Qualität der paulinischen Theologie als Sinnbildung zeigt sich in ihrer *Anschlussfähigkeit*. „Historischer Sinn muß die Bedingung der genetischen Anschlußfähigkeit erfüllen, mit der subjektive Konstruktionen von objektiven Vor-

47 Vgl. J. RÜSEN, a.a.O., 36.

48 S.u. Abschn. 4 (Die Berufung zum Völkerapostel).

49 J. RÜSEN, Was heißt: Sinn der Geschichte, 28.

50 Vorausgesetzt wird ein weiter Erzählbegriff, der nicht auf bestimmte literarische Gattungen fixiert ist. Ausgehend von der grundlegenden Einsicht, dass Erfahrung von Zeit narrativ bearbeitet werden muss, liegt es nahe, „die Erzählung als eine bedeutungs- oder sinnhafte bzw. Bedeutung oder Sinn stiftende Sprachform aufzufassen. Dies soll heißen: Schon die narrative Form menschlicher Selbst- und Weltthematizierungen verleiht Widerfahrnissen und Handlungen Sinn und Bedeutung – unabhängig vom jeweiligen Inhalt der erzählerischen Präsentation“ (J. STRAUB, Über das Bilden von Vergangenheit, 51f). Zu einem weiten Erzählbegriff vgl. auch R. BARTHES, Das semiologische Abenteuer, Frankfurt 1988, 102ff.

51 S.u. Abschn. 5.1 (Die Einübung: Paulus und die frühe christliche Tradition).

52 Vgl. E. REINMUTH, Jesus-Christus-Geschichte, 21.

gaben im deutenden Umgang mit der menschlichen Vergangenheit ausgehen und sich im Verhältnis zu ihnen und zugleich im Verhältnis zu den Bedürfnissen der von ihnen bestimmten Subjekte geltungsstark entwickeln.⁵³ Anschlussfähigkeit beweist die paulinische Theologie gegenüber der Jesus-Christus-Geschichte und ihren ersten Deutungen im frühen Christentum, aber auch gegenüber dem Alten Testament, dem zeitgenössischen Judentum und der prägenden Kulturmacht jener Zeit, dem Hellenismus. Diese Anschlussfähigkeit erwuchs aus der Herkunft und dem Lebensweg des Paulus, aber auch aus der Plausibilität seiner Deutung der Jesus-Christus-Geschichte und seiner Fähigkeit, auf historische Herausforderungen schöpferisch zu reagieren. Sinnbildung kann nie bei dem stehen bleiben, was der Fall ist. Schöpferische Subjektivität ist gefordert, um über die religiösen und kulturellen Vorgaben hinauszugehen und Neues zu schaffen. Es gelang Paulus, seine religiösen Erfahrungen in ein vielschichtiges theologisches Denksystem zu übertragen und unter neuen historischen Anforderungen weiter auszudifferenzieren. Aufgabe einer Darstellung des paulinischen Lebens und Denkens muss es sein, diesen Vorgang in seinen zeitlichen und sachlichen Dimensionen zu erfassen. Sinnbildung ist selbst immer ein historischer Prozess und nur möglich, wenn eine „Relevanz der vergegenwärtigten Vergangenheit für die Orientierungsprobleme der Gegenwart“⁵⁴ besteht. Somit gilt es herauszuarbeiten, *wie sich die paulinische Theologie als Akt historischer Sinnbildung ausbildete und worin ihre Kraft in der weltanschaulichen Argumentation und den praktischen Lebensvollzügen besteht.*

Sinn- und Identitätsbildung

Sinnbildung ist immer mit Identitätsangeboten verbunden⁵⁵; Sinnbildung gelingt nur, wenn sie überzeugende Identitätsangebote macht. Identität wiederum wird im ständigen Wechselspiel zwischen Differenzerfahrungen und positiver Bestimmung des Selbst gebildet⁵⁶. Identität kann nie statisch aufgefasst werden⁵⁷, sie

53 J. RÜSEN, Was heißt: Sinn der Geschichte, 38.

54 J. RÜSEN, a.a.O., 35.

55 Vgl. TH. LUCKMANN, Die unsichtbare Religion, 93, wonach die Weltansicht als Sinnmatrix den Rahmen bildet, „in dem menschliche Organismen Identität ausbilden und dabei ihre biologische Natur transzendieren.“

56 Zum Begriff der Identität vgl. B. ESTEL, Art. Identität, HRWG III, Stuttgart 1993, 193–210; in die aktuellen Fragestellungen der breitgefächerten Identitätsdebatte führen ein: J. STRAUB (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein (LV); A. ASSMANN/H. FRIESE (Hg.), Identitäten (LV). Die anhaltende Klage über den inflationären Gebrauch von ‚Identität‘ ist einerseits berechtigt, andererseits führt sie nicht weiter, weil es keine wirklichen Alternativen gibt. Eine brauchbare Definition von Identität findet sich bei K. H. HILLMANN, Wörterbuch der Soziologie,

ist eine Aspiration⁵⁸, Teil eines ständigen Umbildungsprozesses, denn „als Einheit und Selbigkeit des Subjekts“ ist Identität „nur als Synthesis und Relationierung des Differenten und Heterogenen denkbar.“⁵⁹ Die Unterschiedenheit zur Umwelt, die Erfahrungen an eigene und fremdgesetzte Grenzen zu stoßen, sowie die positive Selbstwahrnehmung bestimmen gleichermaßen die Identitätsbildungsprozesse. Auch kollektive Identitäten bilden sich aus der Bearbeitung von Differenzenerfahrungen und Gemeinsamkeitsgefühl⁶⁰. Die Gruppenidentität ist mehr als die Summe der Identitäten ihrer Mitglieder, denn die neue kollektive Identität schlägt auf die Identitätsbildung der einzelnen Mitglieder zurück und formt sie. Zugleich kommt der Interaktion der neuen Gruppe mit der Außenwelt entscheidende Bedeutung zu, denn Identität wird immer auch zugeschrieben. Die Außenperspektive kann positive oder negative Reaktionen hervorrufen, die wiederum die Innenperspektive, d. h. die Selbstwahrnehmung und Selbstbeurteilung der Gruppe bestimmen. Zudem sind kollektive Identitäten immer auch instabile Größen, die von der andauernden Identifizierung der Mitglieder mit der neuen Gruppe leben⁶¹. Dabei spielen *Symbole* eine entscheidende Rolle, denn erst mit ihrer Hilfe können kollektive Identitäten hergestellt und erhalten werden⁶². Sinnwelten müssen sich im profanen Wirklichkeitsbereich artikulieren können und ihre Inhalte kommunizierbar halten. Dies vollzieht sich zu einem erheblichen

Stuttgart 1994, 350; danach verweist Identität auf „die Übereinstimmung einer Person, eines soz. Gebildes, einer kult. Objektivation oder einer bestimmten Naturgegebenheit mit dem, was sie bzw. es tatsächlich ist, also mit sich selbst (Selbigkeit).“

57 Treffend CHR. LORENZ, Konstruktion der Vergangenheit, 407: „Menschen und Gruppen finden ihre Identität nämlich nicht in vorliegender Form in den Tatsachen, sondern bilden ihre Identität in einer Rekonstruktion der Vergangenheit aus ihrer Sicht der Gegenwart und mit Blick auf die Zukunft.“

58 Vgl. J. STRAUB, Art. Identität, in: F. Jaeger/B. Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften I, (277–303) 279. Straub weist nachdrücklich auf den inflationären Gebrauch des Begriffs und die damit verbundenen Unschärfen hin.

59 J. STRAUB, Temporale Orientierung und narrative Kompetenz, 39 f.

60 Es ist umstritten, ob man überhaupt von kollektiven Identitätsbildungen sprechen kann; negativ votieren P. L. BERGER/Th. LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 185; positiv hingegen J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, 130 ff. Eine abgewogene Behandlung findet sich bei J. STRAUB, Personale und kollektive Identität, in: A. Assmann/H. Friese (Hg.), Identitäten, 73–104. Er hält zu Recht am Begriff der kollektiven Identität fest und führt ihn zugleich auf die individuelle Identität zurück: „Nach der hier vertretenen Auffassung sind kollektive Identitäten Konstrukte, die nichts anderes bezeichnen als eine näher zu spezifizierende Gemeinsamkeit im praktischen Selbst- und Weltverhältnis sowie im Selbst- und Weltverständnis einzelner“ (a.a.O., 103).

61 Vgl. J. STRAUB, a.a.O., 102 f.

62 Vgl. a.a.O., 97 f.

Teil durch Symbole, deren lebensweltliche Funktion als über sich selbst hinausweisende, neue Sinnwelten eröffnende Zeichen⁶³ darin besteht, eine Brücke „von einem Wirklichkeitsbereich zum anderen“⁶⁴ zu schlagen. Speziell bei der Bearbeitung der ‚großen Transendenzen‘⁶⁵ wie Krankheiten, Krisen und Tod kommt Symbolen eine grundlegende Funktion zu, denn sie gehören einer anderen Wirklichkeitsebene als ihre Träger an und können die Verbindung mit dieser Ebene leisten. Symbole sind eine zentrale Kategorie religiöser Sinnvermittlung. Identitätsbildung ist somit immer eingebunden in einen komplexen Prozess der Interaktion zwischen dem einzelnen und/oder kollektiven Subjekt, seiner Differenz- und Grenzerfahrungen, seinen positiven Selbstzuschreibungen, seiner Selbst- und Fremdwahrnehmung.

Die jeweiligen Bestimmungen von Identitäten vollziehen sich notwendigerweise durch *Sinnwelten*, die als soziale Konstruktionen Deutungsmuster bereitstellen, um die Wirklichkeit sinnhaft zu erfahren⁶⁶. Sinnwelten sind zu Zeichen objektivierte und damit kommunizierbare Vorstellungen von Wirklichkeit. Sinnwelten legitimieren soziale Strukturen, Institutionen, Rollen und anderes mehr, d. h. sie erklären und begründen Sachverhalte⁶⁷. Zudem integrieren Sinnwelten jene Rollen zu einem sinnvollen Ganzen, in denen Einzelpersonen oder Gruppen agieren. Sie stiften synchrone Kohärenz und stellen zugleich eine diachrone Verortung, indem sie den einzelnen und/oder die Gruppe in einen übergreifenden Geschichts- und damit Sinnzusammenhang einordnen. So wie Menschen immer verschiedene Rollen auf sich vereinigen und verschiedenen Gruppen angehören, leben sie auch immer in verschiedenen Sinnwelten. Familie, Geschlecht, Erziehung, Freundschaften, Schule, Ausbildung, Arbeit stellen jeweils gesellschaftlich gegebene Sinnwelten auf verschiedenen Ebenen dar, in denen sich jeder Mensch vorfindet und lebt. Innerhalb dieser natürlichen Vielfalt von Sinnwelten bilden sich zumeist Hierarchien heraus, bei denen die letzte Hierarchieebene eine umfassende Legitimation und Integration aller Teilsysteme leisten muss. Diese oberste Ebene kann „symbolische Sinnwelt“⁶⁸ oder „Weltansicht“⁶⁹ genannt

63 Zur umfänglichen Symboldiskussion vgl. G. KURZ, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1997; M. MEYER-BLANCK, Vom Symbol zum Zeichen, Hannover 1995.

64 A. SCHÜTZ/TH. LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt II, 195.

65 Vgl. dazu A. SCHÜTZ/TH. LUCKMANN, a.a.O., 161–177.

66 Zum Begriff der Sinnwelten vgl. P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, 98 ff.

67 Vgl. P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, a.a.O., 66.

68 Vgl. a.a.O., 102: „Wir meinen damit (sc. symbolische Sinnwelten) synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionale Ordnung als symbolische Totalität überhöhen, wobei der Ausdruck ‚symbolisch‘ so zu verstehen ist, wie wir

werden; sie gewährt den einzelnen Sinnsystemen einen einheitsstiftenden Sinn und entsteht, wissenssoziologisch betrachtet, wie alle Sinnsysteme im Prozess gesellschaftlicher Konstruktion, Objektivierung und Legitimierung. Auch diese obersten Sinnwelten können in Konkurrenz zueinander treten, ihre Trägergruppen versuchen zumeist, andere Sinnwelten durch Assimilierung zu integrieren, durch Abgrenzung zu ignorieren oder durch Bekämpfung zu negieren.

Die Grenzen des Konstruktivismus

Die Aufnahme wissenssoziologischer Fragestellungen geht von der Voraussetzung aus, dass auch theologische Aussagen immer in einen sozialen Kontext eingebunden sind, der ihre Entstehung und ihr Verständnis mitbestimmt. Damit werden aber nicht die ideologischen Voraussetzungen eines in soziologischen und philosophischen Entwürfen vielfach vorherrschenden radikalen Konstruktivismus⁷⁰ übernommen, wonach die Wirklichkeit insgesamt und damit auch die Religion ausschließlich konstruiert sind; wir die Welt erzeugen, in der wir leben, indem wir sie leben⁷¹. Die Theoretiker der Konstruktion müssen akzeptieren, dass ihre Theorien selbst eine Konstruktion sind. Erkenntnistheoretisch unterliegen die Konstruktivisten selbstverständlich auch jenem Verdacht, den sie selbst postulieren⁷². Es gibt zweifellos eine Realität, die vor, neben und nach, vor allem aber

ihn oben definiert haben. Um das zu wiederholen: symbolische Vorgänge sind Verweisungen auf andere Wirklichkeiten als die der Alltagserfahrung.“

69 Vgl. TH. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, 114.

70 P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 170, ist sich der begrenzten Reichweite soziologischer Fragestellungen bewusst: „Soziologische Theorie muß aufgrund ihrer eigenen Logik die Religion als menschliche Projektion ansehen, und aufgrund derselben Logik hat sie nichts darüber auszusagen, ob diese Projektion sich auf etwas richtet, das anders ist als das Wesen des Projektors. ... Wenn eine religiöse Weltansicht postuliert wird, könnten die anthropologischen Grundlagen dieser Projektion selbst Spiegelungen einer Wirklichkeit sein, die sowohl die Welt wie den Menschen übergreift.“ Zu den methodischen Grenzen konstruktivistischer und wissenssoziologischer Fragestellungen vgl. auch P. LAMPE, *Wissenssoziologische Annäherung*, 354 ff; R. BOERSCHEL, *Konstruktion einer christlichen Identität*, 16–19.

71 Vgl. als Einführung S. J. SCHMIDT, *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt ⁸2000; vgl. ferner P. WATZLAWICK, *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, München ¹³2001; E. V. GLASERFELD, *Radikaler Konstruktivismus*, Frankfurt 1997. Zum umfangreichen Werk von Humberto R. Maturana vgl. als Einführung und kritische Würdigung aus theologischer Sicht R. F. WEIDHAS, *Konstruktion – Wirklichkeit – Schöpfung*, Frankfurt 1994.

72 Vgl. H.-J. GOERTZ, *Unsichere Geschichte*, 111; G. DUX, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, 160: „Der blinde Fleck im logischen Absolutismus, wie wir ihn im postmodernen Verständnis der Konstruktivität und der ihm affinen Systemtheorie kennengelernt haben, besteht

unabhängig von unserer Wahrnehmung und Beschreibung existiert. Jeder Mensch ist zudem genetisch vor-konstruiert und ständig sozial-kulturell ko-konstruiert; die präreflexive Leiblichkeit konstituiert das basale Selbst ebenso wie der ständige Umgang mit der Mitwelt. Zumal Leben im Alltag nur möglich ist, wenn man ihn als fraglos vorgegeben hinnimmt und: Die Gewissheiten des Denkens sind nie größer oder sicherer als die Gewissheiten des Lebens! Die Reflexion und die Konstruktion sind immer sekundäre Akte; die Mittel und die Ergebnisse der Wirklichkeitsinterpretationen können nicht den Anspruch erheben, die Wirklichkeit insgesamt zu erfassen oder sogar selbst zu sein! Der Absolutismus des radikalen Konstruktivismus negiert denkerisch die biologischen und kulturellen Voraussetzungen jeglichen Lebens und missachtet die Erfahrungswelt der Menschen⁷³. Gerade auf soziologischer Ebene gilt es die lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen ernst zu nehmen, die auf eine Wirklichkeitsebene verweisen, die Gott genannt wird. Schließlich muss sich jede Konstruktion auf etwas Vorgegebenes beziehen, so dass die Annahme von Transendenzen unabweisbar ist. Der eigenen Existenz vorgängige und sie übersteigende Sinnzusammenhänge muss jeder Mensch annehmen. Schon die Tatsache, dass die Frage nach Sinn möglich ist und Sinn gewonnen werden kann, verweist auf eine „unvordenkliche Wirklichkeit“⁷⁴, die allem Sein vorausgeht und ihm den Wirklichkeitsstatus verleiht. Die Wirklichkeit kann ohne eine mythologische Organisation nicht gedacht werden; erst sie verknüpft die empirischen Daten. Somit muss die methodische Notwendigkeit von Konstruktion bejaht und zugleich von den ontologischen Implikationen des radikalen Konstruktivismus scharf unterschieden und getrennt werden.

Religion bildet *die* symbolische Sinnwelt schlechthin⁷⁵, denn weitaus mehr als das Recht, philosophische Entwürfe oder politische Ideologien erhebt sie den Anspruch, die eine Wirklichkeit zu repräsentieren, die alle anderen Wirklichkeiten

darin, die Konstruktivität nicht ihrerseits einem systemischen Bedingungs-zusammenhang unterworfen zu haben.“

73 Vgl. G. DUX, a.a.O., 147: „Der konstruktivistische Absolutismus bewirkt immer nur eines: Welt und Welten, Wirklichkeit und Wirklichkeiten nach unbegreiflichem Muster aus der Gestaltungskompetenz des Geistes: der Sprache, der Kommunikation, der Gesellschaft, der Geschichte etc. herausgesetzt zu sehen.“

74 J. RÜSEN, Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – Was ist Wirklichkeit im historischen Denken?, in: Konstruktion von Wirklichkeit, hg.v. J. Schröter/A. Edelbüttel, (19–32) 31. Vgl. auch B. LIEBSCH, Art. Erfahrung, in: F. Jaeger/B. Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften I, (1–23) 10, wonach für alles Kulturdenken gilt: „Ihm liegt keine sinn-freie Wirklichkeit voraus, die nur ein in ihr nicht situiertes Denken sinnhaft zu ordnen vermöchte, sondern eine Realität, in der gewiss Sinn nicht fertig vorzufinden ist, die immerhin aber ... ‚Gelegenheit zur Sinnbildung‘ bietet und ein ‚Sinnverlangen‘ auf den Plan ruft.“

75 Vgl. TH. LUCKMANN, Die unsichtbare Religion, 108.

übersteigt, nämlich Gott bzw. das Heilige. Als umfassende, dem Menschen jeweils vorgegebene Wirklichkeit vermag die Religion eine Sinnwelt zu bieten, die vor allem mit Hilfe von Symbolen den Einzelnen wie die Gruppe in die Gesamtheit des Kosmos einordnet, die Phänomene des Lebens deutet, Handlungsanweisungen aufzeigt und schließlich über den Tod hinaus Perspektiven eröffnet⁷⁶.

Die paulinische Sinnwelt stellt einen eigenständigen Entwurf innerhalb der zeitgenössisch existierenden Sinnwelten des Judentums und der römisch-hellenistischen Welt, aber auch innerhalb des frühen Christentums dar. Die paulinische Evangeliumsverkündigung an die Völker ist die Errichtung einer neuen Sinnwelt mit einem eigenständigen Identitätsangebot. Die von Paulus entworfene neue Identität besaß offenbar für Juden wie für Menschen aus der griechisch-römischen Tradition⁷⁷ eine große Attraktivität, was ihre einzigartige Erfolgsgeschichte dokumentiert. Zugleich waren Konflikte unausweichlich, denn das paulinische Identitätskonzept konkurriert mit vielen anderen innerhalb der Gesamtgesellschaft und des frühen Christentums. Speziell mit den partikularen Identitätskonzepten des Judentums und mit Gruppen des Judenchristentums musste Paulus in Konflikte geraten. Aber auch die klassischen Identitätskonzepte der römisch-griechischen Welt blieben von dem paulinischen Entwurf nicht unberührt.

Kriterien für eine Paulusdarstellung

Aus diesen Vorüberlegungen ergeben sich acht methodische Anforderungen, um das paulinische Denken in all seiner Komplexität sachgemäß darzustellen:

⁷⁶ Vgl. P. L. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 32: „Sie (sc. die Religion) gibt den zerbrechlichen Wirklichkeiten der sozialen Welt das Fundament eines heiligen realissimum, welches per definitionem jenseits der Zufälligkeiten menschlichen Sinns und Trachtens liegt.“

⁷⁷ Auf die Worte ‚Heide/Heidenchristentum‘ usw. wird weitgehend verzichtet (aus sprachlichen Gründen allerdings nicht vollständig), weil dies nicht dem paulinischen Sprachgebrauch entspricht; Paulus bezeichnet sich als ‚Apostel der Völker‘ (Röm 11,13: ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος). Ich spreche deshalb von ‚Menschen aus den Völkern‘, ‚Völkerchristen‘ oder von ‚Christen aus griechisch-römischer Tradition‘. Zudem ist es für das römische Kaiserreich im 1. Jh. n. Chr. unangemessen, im Hinblick auf Nicht-Juden und Nicht-Christen von ‚Heiden‘ zu sprechen, denn die damit suggerierte religionsfreie Gesellschaft hat es in der Antike nie gegeben. Es handelt sich in der Regel um Menschen aus griechisch-römischer Religiosität, um Christen aus den Völkern, die sich den frühen Gemeinden anschlossen. Das deutsche Wort ‚Heide‘ leitet sich wahrscheinlich von dem aus dem Gotischen abgeleiteten Wort ‚ethnos‘ ab, nämlich ‚der einem ausländischen Volk Zugehörige‘; vgl. C. COLPE, Das deutsche Wort „Judenchristen“ und ihm entsprechende historische Sachverhalte, in: ders., Das Siegel des Propheten, ANTZ 3, Berlin 1989, (38–58) 40 f.

1) Eine Darstellung des paulinischen Lebens und Denkens muss *chronologisch* aufgebaut sein, denn bei Paulus lassen sich Denken und Leben nicht trennen. Weil hier Herkunft, Werdegang und Theologie einander bedingen⁷⁸, kann die paulinische Theologie nicht nur ideengeschichtlich erfasst werden. Bereits die Herkunft besitzt bei Paulus theologischen Rang, und sein Erfahrungs- und Denkweg ist in einem noch höheren Maß von zum Teil einzigartigen geschichtlichen Ereignissen geprägt, die ihn grundlegend in seinen Gedanken, Gefühlen und Handlungen bestimmten. Deshalb müssen zunächst die geistige Heimat des Paulus und sein Weg zum berufenen Apostel Jesu Christi in den Blick genommen werden. Damit ist aber nur ein erster Schritt in Richtung auf das in den Briefen repräsentierte paulinische Denken getan. Es müssen die ‚dunklen‘ Jahre zwischen Damaskus (33 n. Chr.) und dem 1Thessalonicherbrief (50 n. Chr.) erhellt werden. In dieser Zeit fallen für Paulus grundlegende Entscheidungen. Ein chronologischer Aufriss macht es sodann erforderlich, die Anzahl und die Reihenfolge der authentischen Paulusbriefe zu bestimmen. Es ist ein gravierender Unterschied, ob der Kolosserbrief und der 2Thessalonicherbrief als authentische Zeugnisse paulinischer Theologie angesehen werden⁷⁹ oder ob der Forschungskonsens übernommen wird, dass nur sieben Briefe als Protopaulinen anzusehen sind (1Thess, 1.2Kor, Gal, Röm, Phil, Phlm)⁸⁰. Bei der Reihenfolge⁸¹ kommt der Platzierung des Galaterbriefes eine Schlüsselfunktion zu. Für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre ist es von erheblicher Bedeutung, ob der Galaterbrief nach dem 1Thessalonicherbrief, aber noch vor den Korintherbriefen, oder unmittelbar vor dem Römerbrief geschrieben wurde.

Gegen diesen Ansatz kann eingewendet werden, dass eine letztlich hypothetische Reihenfolge der Briefe die Darstellung der paulinischen Theologie wesentlich bestimmt. Auf eine Festlegung der Reihenfolge kann jedoch nicht verzichtet werden, weil die Paulusbriefe in einer zeitlichen Folge und damit auch in unterschiedlichen Situationen abgefasst wurden. Wer auf eine begründete Abfolge verzichtet, setzt dennoch stillschweigend eine solche voraus oder geht faktisch davon aus, dass alle Briefe auf einmal in derselben Situation geschrieben wurden⁸². Man würde gewissermaßen einen synchronen Paulus voraussetzen,

78 Vgl. W. WIEFEL, Paulus und das Judentum, 142.

79 So tendenziell P. STUHLMACHER, Biblische Theologie I, 225; J. D. G. DUNN, Theology of Paul, 13 Anm. 39.

80 Ich stufe Kol und 2Thess als Deuteropaulinen ein; vgl. zur Begründung U. SCHNELLE, Einleitung, 360–378.393–403.

81 Zur Begründung der hier zugrundegelegten Reihenfolge vgl. die Abschnitte 8.1; 9.1; 10.1; 11.1; 12.1; 13.2; 13.3.

82 So faktisch M. WOLTER, Paulus, 6: „Die *historische* Reihenfolge dieser Briefe habe ich so weit wie möglich unberücksichtigt gelassen, damit die inhaltliche Darstellung von unsicheren und umstrittenen einleitungswissenschaftlichen Vorentscheidungen unabhängig bleibt. Ich setze

dessen Briefe nebeneinander gelesen werden können und die sich gegenseitig auslegen, indem die jeweiligen Leerstellen des einen Briefes durch die anderen Briefe gefüllt werden können. Den synchronen Paulus gibt es aber ebenso wenig wie den kumulativen Paulus!

Indem er sie als Einzeldokumente würdigt, nimmt ein chronologischer Ansatz gegenüber einem rein thematischen Aufriss die jeweilige situative Bedingtheit eines Paulusbriefes wirklich ernst. Ohne die jeweilige historische Einbettung können weder die erhaltenen Briefe noch die paulinische Theologie insgesamt verstanden werden. Dies gilt auch für den Römerbrief, der in eine komplexe theologische und politische Situation eingebunden ist und nicht *die* paulinische Theologie⁸³, sondern das paulinische Evangelium im Jahr 56 n. Chr. für die Gemeinde in Rom entfaltet⁸⁴. Die Theologie des Apostels lässt sich nicht in zeitloser Form von theologischen Zentralbegriffen her als Lehrsystem entwerfen, vielmehr muss sie in ihrem historischen Werden und den sie tragenden theologischen Grundaussagen sorgfältig erhoben werden. Ein differenziertes Gesamtbild der paulinischen Theologie entsteht erst auf dem Hintergrund der besonderen Profile der einzelnen Briefe. Nur so lässt sich der Denkweg des Paulus in Kontinuität und Wandel sachgemäß nachzeichnen. Die Privilegierung einzelner Briefe oder Brieftexte ist sowohl historisch als auch theologisch unangebracht, denn sie setzt etwas voraus, was es bei Paulus gerade nicht gibt: Eine Art Fundus paulinischer Theologie, der immer und überall voraus- und eingesetzt werden kann. Vielmehr zeigen die einzelnen Briefe, dass Paulus sich immer sehr präzise auf seine Hörer- und Leserschaft einlässt und aus seinem Verhältnis zur Gemeinde und der spezifischen Gemeindesituation heraus argumentiert, ohne im Hintergrund eine Art Kompendium seines Denkens vorauszusetzen.

2) Mit der chronologischen Grundorientierung der paulinischen Theologie unmittelbar verbunden ist die Frage nach dem *Ort des Paulus in der Religions- und Philosophiegeschichte seiner Zeit*. Weil in der Antike Philosophie und Theologie

lediglich voraus, dass der 1. Thessalonicherbrief der älteste Paulusbrief ist, dass der Galaterbrief vor dem Philipperbrief und dem Römerbrief geschrieben wurde und dass die beiden Korintherbriefe vor dem Römerbrief entstanden sind.“ Wolter setzt einerseits doch eine bestimmte Reihenfolge (fast) aller Paulusbriefe voraus, ohne sie zu begründen; andererseits behauptet er aber, dies habe keinen wesentlichen Einfluss auf seine Darstellung. Das Gegenteil ist der Fall, denn speziell die Platzierung des Galater- und Philipperbriefes im Verhältnis zum Römerbrief entscheidet nicht unerheblich über das Gesamtprofil paulinischer Theologie. Der Römerbrief (und nicht der Philipperbrief) soll auch bei Wolter (wie bei vielen anderen) das krönende Ende der paulinischen Theologie darstellen, um so im Wesentlichen ihre Einheit zu sichern.

83 Grundlegend anders z. B. J. D. G. DUNN, *Theology of Paul*, 730, der den Aufriss des Röm faktisch zum Leitfaden seiner Darstellung macht und betont, dass er die paulinische Theologie darstelle „at the time he wrote Romans, using Romans as a template“.

84 S.u. Abschn. 12.2 (Der Römerbrief als situationsbedingtes Schreiben).

zusammengehörten und als konkrete Lebensformen verstanden wurden, drängten sich philosophische und religiöse Themen und wurden keineswegs als Gegensätze im neuzeitlichen Sinn wahrgenommen⁸⁵. Jede Philosophie hat religiöses Potential und umgekehrt jede Religion auch philosophisches Potential⁸⁶. Fasst man die populären Hauptströmungen der antiken Philosophie im Umfeld des Neuen Testaments (Stoa/Kynismus, Epikureer, Platoniker) als konkrete Lebensformen und nicht – wie zumeist – als Theorieunternehmen auf, eröffnen sich zahlreiche thematische und praktische Konvergenzen. Ein sittliches Leben ist gleichbedeutend mit Philosophie und die Philosophie lehrt handeln. Ein Vergleich mit philosophisch-theologischen Denkern des 1./2. Jh. n. Chr. wie Plutarch, Dion von Prusa oder Epiktet zeigt, dass Paulus ihnen gegenüber auch in denkerischer Kraft in nichts zurücksteht. Zwar war Paulus zweifellos auch nach antiken Kategorien kein Philosoph, aber seine Theologie weist eine *denkerische Kraft* auf. Sie zeigt sich vor allem in der Umsetzung von religiösen Erfahrungen und Überzeugungen, die Systemqualität gewinnen mussten, bevor sie eine solche Wirkungsgeschichte entwickeln konnten. Wie alle anderen ntl. Autoren schrieb auch Paulus nicht in einer isolierten Welt, sondern er und seine Gemeinden waren immer schon eingebettet in bereits bestehende Diskurse. Versteht man die neutestamentlichen Aussagen über Gott, Rettung, Erlösung, Freiheit, sittliches Handeln, Gerechtigkeit, Tod und Leben, die Macht des Bösen und die Kraft des göttlichen Geistes als Teil eines viel breiteren antiken Diskurses, nämlich über gelingendes Leben als Bewältigung der schicksalhaften Mächte⁸⁷, verändert sich die Perspektive: Die Texte des Paulus liefern dann nicht mehr nur binnengemeindliche Informationen, sondern sie sind Teil sich überlagernder und ergänzender Diskurse, die in Kulturräumen immer schon existierten und sich ständig verändern. Unter dieser diskurs- und ideengeschichtlichen Perspektive wird Paulus nicht mehr nur als begabter Organisator und Kommunikator wahrgenommen, sondern auch als Gottesdenker und Weltdeuter, der im Umfeld bestehender attraktiver Lebens- und Weltmodelle (Judentum, griechisch-römische Religion und Philosophie) seinen Gemeinden einen neuen Entwurf für gelingendes Leben und Sterben vorlegt. Es

85 Vgl. dazu P. HADOT, Philosophie als Lebensform, Frankfurt ²2005; H. NIEHUES-PRÖBSTING, Die antike Philosophie, Frankfurt 2004, 142–219.

86 Alle großen Denker im zeitlichen Umfeld des Neuen Testaments waren Theologen (z. B. Cicero, Philo, Seneca, Epiktet, Plutarch, Dio Chrysostomus). Dies ist nicht verwunderlich, denn jedes bedeutende System der griechisch-römischen Philosophie gipfelt in einer Theologie; vgl. hier W. JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Darmstadt 1964; W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen I, München ²1985, 39–69; H. VERWEYEN, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005, 39–127.

87 Vgl. dazu M. HOSSENFELDER, Antike Glückslehren, Stuttgart 1996.

muss gefragt werden, wie Paulus sich in den maßgeblichen kulturell-religiösen Diskursen seiner Zeit positioniert und wie es ihm gelingt, Anschlussfähigkeit herzustellen.

3) Allein der *Textbefund der einzelnen Briefe* kann darüber entscheiden, ob und inwiefern theologische Anschauungen als konstante *Grundgedanken* oder als *Wandlungen* anzusehen sind. Unter konstanten Grundgedanken sind jene Vorstellungen zu verstehen, von denen her Paulus sein Denken entwirft, die als tragende Säulen seines Sinngebäudes anzusehen sind, es durchgängig bestimmen. Der Begriff ‚Wandlungen‘ ist in einem neutralen Sinn zu verstehen, er meint durch Textvergleiche nachweisbare Veränderungen⁸⁸. Wie diese Veränderungen zu interpretieren sind, muss der jeweiligen Einzelexegese überlassen werden: ob als rein situationsabhängige Applikationen, als Vertiefung, Verdeutlichung oder Variation, als folgerichtige Weiter-Entwicklung früherer Aussagen, als Revision eines zuvor eingenommenen Standpunktes oder als völlig neue Gedanken. Es handelt sich bei diesen Möglichkeiten nicht um Alternativen, denn Situationsbedingtheit und Weiterdenken oder Revision früherer Aussagen oder das Entstehen völlig neuer Theologumena schließen sich keineswegs aus⁸⁹. Nicht alle Aussagen des Paulus müssen in sich kohärent sein; gerade Brüche und Spannungen sind Kennzeichen lebendiger Glaubensüberzeugungen und aktiver Traditionsrezeption! Zudem arbeitete Paulus an einzelnen Themen weiter und gelangte zu neuen Stufen der gedanklichen Durchdringung und Darstellung. Schließlich: Die erhaltenen Briefe lassen deutlich die persönlich wie theologisch äußerst komplexe und teilweise spannungsreiche Persönlichkeit des Apostels

88 Bewusst wird auf den Begriff ‚Entwicklungen‘ verzichtet, weil er forschungsgeschichtlich vorbelastet ist. Wo allerdings eine erkennbare Weiter-Entwicklung von Gedanken an den Texten nachweisbar ist, spreche ich weiterhin von Entwicklungen; zu diesem methodischen Ansatz vgl. insgesamt U. SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken*, passim; ferner H. D. BETZ, *Art. Paul*, 192f; ders., *Grundlagen der paulinischen Ethik*, 203–205; K. BERGER, *Theologieggeschichte*, 440; F. W. HORN, *Angeld des Geistes*, 118; Th. SÖDING, *Liebesgebot*, 278f; J. GNILKA, *Paulus*, 15f; J. ROLOFF, *Einführung*, 98–100. Den theologiegeschichtlichen Ausgangspunkt dieses Ansatzes bildet die liberale Theologie des 19. Jh., in der in verschiedener Form Entwicklungstheorien vertreten wurden; vgl. z.B. L. USTERI, *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch*, Zürich ²1829; H. LÜDEMANN, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel 1872. Auch die beiden bedeutendsten Paulusstudien des 20. Jh. von William Wrede (veröffentlicht 1904) und Albert Schweitzer (erster Entwurf 1906; veröffentlicht 1930) stehen in der Tradition liberaler Theologie.

89 Vgl. dazu auch W. G. KÜMMEL, *Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus*, NTS 18 (1971/72), 457f; H. H. SCHADE, *Apokalyptische Christologie*, 350f.

erkennen⁹⁰. Zugleich muss aber bedacht werden, dass die Briefe kein jeweils vollständiges Kompendium der paulinischen Lehre enthalten. Paulus musste nicht immer alles sagen; was er den Gemeinden beim Gründungsaufenthalt oder späteren Besuchen verkündete, ist uns weitgehend unbekannt. Deshalb sollte von Wandlungen erst dann gesprochen werden, wenn bei einem Thema über mehrere Briefe hinweg substantielle Veränderungen feststellbar sind⁹¹.

4) Die einzigartige *theologiegeschichtliche Situation* des Paulus muss in all ihrer Komplexität und Einzigartigkeit wahrgenommen und gewürdigt werden. Der Apostel befand sich in einer einmaligen Umbruchsituation und sah sich mit Problemen konfrontiert, die in ihrem Kern bis heute nicht gelöst sind: Wie verhalten sich Gottes erste und zweite Offenbarung zueinander? Warum bleibt der erste Bund uneingeschränkt bestehen (vgl. Röm 9,4 f), wenn nur der zweite Bund rettet? Welche Kriterien müssen erfüllt sein, um zum auserwählten Volk Gottes zu gehören und gleichzeitig die Kontinuität zum Gottesvolk des ersten Bundes zu wahren? Welche Bedeutung hat das Gesetz/die Tora für die Christusgläubigen? In welchem Verhältnis stehen die Christusgläubigen zum empirischen Israel? Zwingt das Ausbleiben der Parusie zur Veränderung theologischer Aussagen? Angesichts dieser Probleme sind Unausgeglichheiten im paulinischen Denken nicht nur zu erwarten, sondern von der Sache her geradezu unvermeidlich, denn es handelt sich um Fragen, die in letzter Konsequenz nur Gott selbst beantworten kann. Deshalb sollten Spannungen und Widersprüche im paulinischen Denken nicht aus übergeordneten theologischen oder ideologischen Gründen gelehnet, sondern wahrgenommen und interpretiert werden. Paulus kommt dem Wunsch nach durchgängiger Einheitlichkeit und Systematisierbarkeit nicht nach⁹², denn weder das Ideal des Denkers Paulus noch die These des bloßen Praktikers⁹³ mit defizitärer Theorie entsprechen der historischen Wahrheit. Vielmehr kommt es darauf an, die durchgehende Tiefenschicht, die bestimmende Struktur und die innere Logik des paulinischen Denkens zu bestimmen und von seinen sachgeleiteten und situationsgebundenen Applikationen zu unterscheiden.

90 Durchaus treffend J. JERVELL, *Der unbekannte Paulus*, 34: „Es gibt in Paulus ganz offenbare Gegensätze – theologisch und persönlich. Er ist der leidende, verfolgte und schwache Apostel und zugleich der charismatische Kraftmensch.“

91 Weiterführend sind die Präzisierungen von M. THEOBALD, *Art. Wandlungen im paulinischen Denken*, in: F. W. Horn, *Paulus Handbuch*, 504–511, der sechs Kriterien für die Beurteilung differenter Aussagen bei Paulus einführt.

92 Damit steht er in der Antike nicht allein; so ist z. B. das überlieferte Werk des Aristoteles voller Spannungen.

93 Vgl. E. P. SANDERS, *Paulus*, 167: „Paulus war indessen kein Systematiker, denn er stimmte seine Antworten auf diese facettenreichen Probleme nicht aufeinander ab.“

5) Ein plausibles Paulusbild muss in die *Geschichte des frühen Christentums* integrierbar sein und die Wirkungen des Apostels sowohl auf seine *Gegner* als auch auf seine *Schüler* erklären. Der Erfolg der paulinischen Völkermission bestimmte wesentlich die Geschichte des frühen Christentums und löste Reaktionen aus, die wiederum Paulus in seinem Denken nicht unwesentlich beeinflussten. Das durchgängig angespannte Verhältnis zwischen Paulus und der Urgemeinde, der Apostelkonvent, der antiochenische Zwischenfall und die Beschneidungsforderung für Völkerchristen durch radikale Judenchristen markieren nur vier Stationen einer komplexen Wechselwirkung zwischen dem erfolgreichen Neuerer Paulus und seinen Mitstreitern bzw. Gegnern. Paulus wurde sowohl von Judenchristen als auch von Juden bekämpft. Der Galaterbrief zeigt, wie erbittert die Auseinandersetzungen geführt wurden und wie stark sie das paulinische Denken bestimmten. Die Front der Gegner wurde gegen Ende des paulinischen Wirkens immer größer und stärker, wofür es Gründe im theologischen Denken des Apostels geben muss. Er galt nun den Juden als Apostat und den radikalen Judenchristen als Verfälscher, d. h. die paulinische Theologie wurde als feindlich, als unvereinbar mit jüdischem bzw. streng judenchristlichem Selbstverständnis wahrgenommen. Aber Paulus polarisierte nicht nur, er faszinierte auch. Wie kein anderer Theologe des frühen Christentums vermochte er Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Dienst seiner Evangeliumsverkündigung zu stellen. Darüber hinaus löste er eine singuläre literarische Wirkungsgeschichte aus; die Deuteropaulinen (Kol, Eph, 2Thess, 1.2Tim, Tit), aber auch die Apostelgeschichte müssen als der Versuch gelesen werden, Paulus und seine Theologie in veränderter Zeit fortzuschreiben⁹⁴. Bei aller Aktualisierung und Eigenständigkeit dürften die Schüler nicht nur Nebenthemen des paulinischen Denkens übernommen haben, sondern die Art ihrer Paulusrezeption lässt auch einen Rückschluss auf den Apostel selbst zu. Was die Schüler rezipierten, dürfte auch für Paulus zentral und wichtig gewesen sein.

6) Die innere Logik des paulinischen Denkens und ihre Wirkungen hängen ursächlich mit dem von Paulus vertretenen *Identitätskonzept* zusammen. Als unmittelbarer Ausdruck seiner Sinnbildung ist die paulinische Konstruktion einer christlichen Identität ein Schlüssel zum Verständnis der paulinischen Theologie und der Geschichte des frühen Christentums. Welche *Deutemuster* wendet Paulus auf die Jesus-Christus-Geschichte an, um ihre universale Bedeutung zu erschließen? Welche *Symbole* greift er auf, um seine Sinnbildung kommunizierbar zu machen; wie gelingt es ihm, seine Sinnwelt in bereits bestehende Sinnwelten zu

⁹⁴ Vgl. dazu J. ROLOFF, Die Paulus-Darstellung des Lukas, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche, Göttingen 1990, 255–278.

implantieren, gefährdete Gemeinde zu stabilisieren und zugleich seine Evangeliumsverkündigung weiter voranzutreiben?

7) Wird die paulinische Theologie als historische *Sinnbildung* verstanden, dann ergibt sich aus den damit verbundenen geschichtstheoretischen Einsichten, dass Alternativsetzungen wie ‚Außenperspektive – Innenperspektive‘, ‚theologisch – religionswissenschaftlich‘, ‚konfessorisch – nichtkonfessorisch‘⁹⁵ unangemessen sind. Es gibt diese Alternativen nicht, sondern immer nur den Standort des Interpreten, der sie postuliert, um so seine eigene Weltsicht zu profilieren. Die vergangene Welt entsteht in der Interpretation. Es ist immer nur möglich, unsere gegenwärtige Auffassung von der Vergangenheit kundzutun, so dass auch Kategorien wie ‚subjektiv – objektiv‘ ihre Bedeutung verlieren; es gibt nur angemessene und unangemessene Argumente. Unter diesen Voraussetzungen dürfen keine Betrachtungsweisen von vornherein ausgeschlossen werden, sondern es sind immer sämtliche Bereiche geschichtlicher Lebensäußerungen zu berücksichtigen; psychologische, soziologische, sprachwissenschaftliche, religionswissenschaftliche und theologische. Alle Aspekte einer kulturellen Welt müssen beleuchtet werden. Auch eine Alternativsetzung von ‚Inhalt‘ und ‚Funktion‘ ist unangemessen, denn die Funktionsbeschreibung einer Religion kann nicht jenseits ihrer Inhalte und ihres Erlebens geschehen; Inhalte, Erleben und Funktionen befinden sich in einer ständigen Wechselbeziehung⁹⁶.

8) Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, dass eine historisch wie theologisch sachgemäße Paulusinterpretation *multifaktoral* angelegt sein muss. Paulus lässt sich nicht monokausal erklären, sondern immer zugleich müssen seine Verwurzelung im Alten Testament und antiken Judentum, seine Veranke-

95 H. RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologie, 93, lehnt die theologische Interpretation der ntl. Schriften mit dem Hinweis ab, dass in diesem Fall der Forscher sich mit seinem Gegenstand identifiziere und „als Prediger und nicht als Religionswissenschaftler“ agiere. G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen, 17f, rechtfertigt den Rückgriff auf allgemeine Kategorien der Religionswissenschaft und die Absage an eine theologische Interpretation mit dem Hinweis, dass durch die letztere zahlreiche säkularisierte Zeitgenossen vom Zugang zum Neuen Testament ausgeschlossen würden. Beide Autoren verkennen, dass ihr Standort selbst ideologischen und konfessorischen Charakter trägt, es kein positionelles Niemandsland gibt und das lebensgeschichtliche Verhältnis zu einer Religion nie ausgeklammert werden kann und darf.

96 Die moderne Hirnforschung hat nachdrücklich herausgearbeitet, dass eine Trennung unserer verschiedenen Wissenswelten ein nachträglicher und sekundärer Akt ist; vgl. E. PÖPPEL, Drei Welten des Wissens – Koordinaten einer Wissenswelt, in: Chr. Maar/ H. U. Obrist/E. Pöppel (Hg.), Weltwissen Wissenschaft. Das globale Netz von Text und Bild, Köln 2000, 36: „Eine Trennung in Rationalität und Emotionalität kann nur retrospektiv vorgenommen werden, wenn über das Erlebte reflektiert wird und man versucht, virtuelle Erlebnissbereiche als etwas Eigenständiges zu definieren und abzugrenzen.“

rung in den Debatten des griechisch-römischen Denkens, sein Eingebundensein in die konfliktreiche Geschichte des frühen Christentums und seine schöpferische Kraft zur Gestaltung von Neuem bedacht werden.

Ein konsequent chronologischer und historischer Ansatz schließt eine *Gesamtinterpretation* des paulinischen Denkens keineswegs aus, sondern bildet ihre Voraussetzung. Paulus war auch ein bedeutender theologischer Denker, sein Werk hat Systemqualität. Um es in Kontinuität und Wandel angemessen darzustellen, müssen die diachronen Analysen die Basis für eine synchrone Gesamtinterpretation bilden. So kann der Ertrag der historischen Perspektive in eine thematisch orientierte Gesamtdarstellung des paulinischen Denkens überführt werden. Sozial- und Ideengeschichte bedingen auch bei Paulus einander, denn seine Herkunft und sein Lebenskampf bestimmen wesentlich sein Denken; zugleich verändern aber gerade bei Paulus neue Erkenntnisse den Lebens- und Denkweg. Dementsprechend setzt der I. Hauptteil der Darstellung nach chronologischen Erwägungen mit dem vorchristlichen Paulus und seinem kulturgeschichtlichen Standort ein, um dann den Lebens- und Erkenntnisweg des Apostels von Damaskus bis Rom in all seinen Kontexten abzuschreiten. Auf dieser Grundlage wird im II. Hauptteil eine thematisch aufgebaute Gesamtinterpretation der paulinischen Theologie vorgelegt. Sie soll zeigen, wie das paulinische Sinngebäude aufgebaut ist: Wie ist die paulinische Rede von Gott strukturiert? Wie werden Gott und Jesus Christus miteinander verbunden? Mit welchen Begriffsfeldern und Symbolen legt Paulus die Jesus-Christus-Geschichte aus? Wie beschreibt er die Teilhabe der Glaubenden am Heil und bestimmt ihre neue Existenz? Wie sind bei ihm Immanenz und Transzendenz miteinander verbunden? Welche Ethik- und Zeitkonzepte entwirft Paulus? Welche Vorstellungen prägen durchgehend das paulinische Denken und in welchen Sachfragen verändert er seine theologische Position? Wenn Sinnbildung immer konstruierte gegenwärtige Weltdeutung ist, stellt sich gerade bei Paulus die Frage nach dem Muster der dabei verwandten Matrix. Den Abschluss der Darstellung bilden Überlegungen zur Leistungsfähigkeit der paulinischen Sinnbildung in der Gegenwart.

I. Hauptteil: Der Lebens- und Denkweg

2 Quellen und Chronologie des paulinischen Wirkens: Sicheres und Vermutetes

Jedes Geschehen hat seinen Ort und seine Zeit. Die erhaltenen Paulusbriefe nennen uns aber weder Zeit noch Ort¹ ihrer Abfassung. Die Apostelgeschichte beschreibt zwar ausführlich das missionarische Wirken des Paulus, aber auch sie berichtet nicht, wann und wo Paulus seine Briefe verfasste. Für die Geschichte des frühen Christentums wichtige Ereignisse wie der Apostelkonvent oder die Berufung des Paulus werden von Lukas nicht chronologisch eingeordnet. Auch das Geburts- und Todesjahr des Völkerapostels kann nur indirekt erschlossen werden. Dies verdeutlicht die großen Schwierigkeiten bei der Erstellung einer Chronologie des paulinischen Wirkens und erklärt, warum gerade auf diesem Gebiet die Forschungsmeinungen so stark divergieren. Zugleich ist aber jede Darstellung des Lebens und Wirkens des Apostels Paulus auch auf inhaltlicher Ebene von einer impliziten oder expliziten Chronologie abhängig, so dass die Überlegungen zu diesem Thema an den Anfang gehören. Ziel ist es, ein Zeit-Gerüst zu erstellen, in das die zentralen Ereignisse der *vita Pauli* und seine Briefe im weiteren Verlauf der Darstellung eingeordnet werden können.

Den Ausgangspunkt der methodischen Erwägungen² bildet der für den Historiker selbstverständliche Grundsatz, dass den Primärquellen immer der Vorzug zu geben ist. Die chronologisch verwertbaren Angaben der Protopaulinen sind stets dann vorzuziehen, wenn sie in Spannung oder im Widerspruch zu anderen Nachrichten im Neuen Testament stehen. Der Geschichtswert der Apostelgeschichte wird damit nicht herabgesetzt, widersprechen sich aber Apostelgeschichte und Protopaulinen, so ist den Briefen zu folgen. Lassen sich hingegen die Mitteilungen der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe kombinieren, so ergibt sich eine sichere Grundlage für die paulinische Chronologie. Berichtet nur die Apostelgeschichte über Ereignisse aus dem Leben des Paulus, gilt es zu prüfen, inwieweit Lukas zuverlässige alte Traditionen wiedergibt oder ob seine Darstellung redaktioneller Gestaltung entspringt.

Der natürliche Ausgangspunkt für die Gewinnung einer absoluten Chronologie sind die wenigen im Neuen Testament erwähnten Vorgänge, die sich mit Daten der allgemeinen Weltgeschichte berühren, auch von außerneutestamentlichen Schriftstellern oder durch archäologische Funde bezeugt werden. Auf der

1 Wahrscheinliche Ausnahme: 1Kor 16,8 (Ephesus).

2 Vgl. dazu die bedenkenswerten methodologischen Erwägungen bei N. HYLDAHL, Chronologie, 1–17.

Basis der absoluten Chronologie muss dann die relative Chronologie des paulinischen Wirkens erstellt werden.

2.1 Die absolute Chronologie

Zwei Ereignisse ermöglichen die Rekonstruktion einer absoluten Chronologie des paulinischen Wirkens: die Austreibung der Juden aus Rom unter Claudius (vgl. Apg 18,2b) und die Amtszeit des Prokonsuls Gallio in Achaia.

Das Claudius-Edikt

Sueton (Claudius 25,4) berichtet von Claudius: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* („Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten“)³. Dieser Vorgang wird von dem späten christlichen Geschichtsschreiber Orosius (5. Jh.) auf das 9. Regierungsjahr des Claudius (= 49 n. Chr.) datiert⁴. Mit dem Tod des Claudius im Oktober 54 n. Chr. verlor das Edikt seine Wirksamkeit⁵.

Die Gallio-Inschrift

Die Amtszeit des in Apg 18,12 erwähnten Prokonsuls von Achaia Lucius Gallio, des Bruders Senecas, lässt sich durch einen inschriftlich bezeugten Brief des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi relativ genau bestimmen⁶. Im Text wird als Abfassungsdatum die 26. Ausrufung des Claudius zum Imperator genannt. Zwar ist die 26. Akklamation nicht mehr datierbar, aber Inschriftenfunde belegen, dass die 27.

³ Zum Nachweis, dass mit *impulsore Chresto* nicht auf einen unbekanntem jüdischen Aufrührer bzw. Messiasprätendenten mit dem geläufigen Sklavennamen Chrestus Bezug genommen wird, vgl. zuletzt H. BOTERMANN, Das Judenedikt des Claudius, 57–71.

⁴ Vgl. Orosius, *Historia adversum paganos* VII 6,15. Zur umfassenden Begründung vgl. R. RIESNER, Frühzeit des Apostels Paulus, 139–180.

⁵ Vgl. Sueton, *Nero* 33,1, wo berichtet wird, dass Nero Beschlüsse und Erlasse des Claudius außer Kraft setzte; vgl. ferner *Röm* 16,3 (Prisca und Aquila sind nach Rom zurückgekehrt).

⁶ Der von A. Plassart neubearbeitete und von J. H. Oliver verbesserte griechische Text der Gallio-Inschrift ist mit einer deutschen Übersetzung leicht zugänglich bei H.-M. SCHENKE – K. M. FISCHER, *Einleitung* I, 50–51. Zur umfassenden Analyse vgl. auch J. MURPHY-O’CONNOR, *St. Paul’s Corinth*, 161–169.219–221 (gr. Text der sehr lückenhaften Inschrift mit Diskussion möglicher Rekonstruktionsmodelle); P. PILHOFER, *Das Neue Testament und seine Welt*, 133–138; D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 557–561.

Akklamation am 1. August 52 bereits vollzogen war⁷. Der Brief richtet sich entweder an den Nachfolger des Gallio (so A. Plassart) oder (wahrscheinlicher) an den Rat der Stadt Delphi⁸; er wäre dann im Frühjahr 52 abgefasst. Daraus ergibt sich für Gallio die für einen Prokonsul einer senatorischen Provinz übliche einjährige Amtszeit vom Frühsommer 51 bis zum Frühsommer 52⁹. Die aus Rom vertriebenen Prisca und Aquila kamen „nicht lange“ vor Paulus nach Korinth (Apg 18,2: προσηύτως), der Apostel traf also im Jahr 50 in Korinth ein. Kombiniert man die Angabe in Apg 18,11, Paulus sei 1 ½ Jahre in Korinth geblieben, mit der Annahme, Juden hätten Paulus bald nach dem Amtsantritt des neuen Prokonsuls verklagt, ergibt sich für die Gallio-Szene (Apg 18,12–16) eine Datierung auf den Sommer 51¹⁰.

2.2 Die relative Chronologie

Mit der Ankunft des Paulus in Korinth zu Beginn des Jahres 50 ist eine sichere Ausgangsbasis gewonnen, um die relative Chronologie des paulinischen Wirkens nach rückwärts und vorwärts zu entwerfen. Ziel ist es, ein Zeit-Gerüst zu erstellen, in das die zentralen Ereignisse der *vita* des Paulus und der Geschichte des frühen Christentums eingeordnet werden können.

Die Ereignisse vor Korinth

Zunächst müssen die Ereignisse vor dem Eintreffen des Paulus in Korinth rekonstruiert werden. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte ist der Korinth-Aufenthalt des Paulus ein Bestandteil der großen paulinischen Mission in Kleinasien und Griechenland (= 2. *Missionsreise* Apg 15,36–18,22). Eine Rekonstruktion der einzelnen Missionsstationen ermöglichen die von Lukas verarbeiteten Traditionen. Zuerst führte die Reise Paulus und Silas zu den bereits bestehenden Gemeinden in Syrien und Kilikien (vgl. Apg 15,40 f; ferner Apg 15,23/Gal 1,21). Dann kam Paulus nach Derbe und Lystra (Apg 16,1), wo er Timotheus bekehrte (vgl. 1Kor 4,17). An-

⁷ Vgl. A. DEISSMANN, Paulus, 215; H.– M. SCHENKE/K. M. FISCHER, Einleitung I, 52.

⁸ So bereits J. H. OLIVER, The Epistle of Claudius which mentions the Proconsul Junius Gallio, Hesp 40 (1971), (239–240) 239; vgl. jetzt auch J. MURPHY-O'CONNOR, St. Paul's Corinth, 164.

⁹ Nach Seneca, Ep 104,1, erkrankte Gallio in Achaia an Fieber, so dass ein vorzeitiger Abbruch seiner dortigen Tätigkeit nicht auszuschließen ist.

¹⁰ Dieses Datum stellt den einzigen Konsens der neueren Entwürfe zur paulinischen Chronologie dar, vgl. A. SUHL, Paulus und seine Briefe, 325; G. LÜDEMANN, Paulus I, 183; R. JEWETT, Paulus-Chronologie, 75; N. HYLDAHL, Chronologie, 122; R. RIESNER, Frühzeit des Apostels Paulus, 180–189.

schließlich zogen Paulus und seine Mitarbeiter weiter durch Phrygien und das galatische Land (Apg 16,6), um danach ihre Mission in Europa zu beginnen. Philippi war die erste Station (Apg 16,11–12a; Phil 4,15 ff), von dort zog Paulus nach Thessalonich (Apg 17,1), dann über Beröa nach Athen (vgl. Apg 17,10.15). Von Athen reiste Paulus zu Beginn des Jahres 50 nach Korinth (vgl. Apg 18,1). In seinen Grundzügen wird der Bericht der Apostelgeschichte durch die Paulusbriefe bestätigt. Paulus berichtet selbst, er habe aus Philippi kommend die Gemeinde in Thessalonich gegründet (vgl. 1Thess 2,2). Auch der Aufenthalt in Athen wird durch 1Thess 3,1 bezeugt, so dass sich nach den Angaben der Apostelgeschichte und des 1Thessalonicherbriefes als Reihenfolge der Reisedestinationen ergibt: Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth¹¹. Die geschilderte paulinische Missionstätigkeit umfasste einen Zeitraum von ungefähr 1 ½ Jahren¹², man kommt so in unmittelbare Nähe des antiochenischen Zwischenfalls und des ihm vorangehenden Apostelkonvents. Beide Ereignisse sind in die erste Hälfte des Jahres 48 zu datieren¹³.

Nach der paulinischen Darstellung in Gal 2,1–10.11–14 ereignete sich der antiochenische Zwischenfall in unmittelbarer Nähe zum Apostelkonvent. Zwar werden beide Ereignisse von Paulus nicht explizit mit einer Zeitbestimmung verbunden, aber die vorliegende Textfolge im Galaterbrief und die paulinische Argumentation legen eine enge zeitliche Abfolge nahe. Der antiochenische Zwischenfall fällt somit in den Sommer 48, als sich Paulus und Barnabas nach ihrer Rückkehr aus Jerusalem in Antiochia aufhielten (vgl. Apg 15,35)¹⁴.

In der Schilderung des paulinischen Wirkens *von der Bekehrung bis zum Apostelkonvent* weichen die Apostelgeschichte und die Protopaulinen erheblich voneinander ab. In Gal 1,6–2,14 gibt Paulus einen Überblick über sein missionarisches Wirken bis zum Apostelkonvent. Zunächst betont er in Gal 1,17, er sei nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem gegangen, sondern nach Arabia, um dann wieder nach Damaskus zurückzukehren¹⁵. Der Apostel will mit dieser Bemerkung seine Unabhängigkeit von der Jerusalemer Urgemeinde unterstreichen, so dass sich

11 Zu den verbleibenden Unterschieden zwischen der Apostelgeschichte und den Briefen vgl. A. SUHL, Paulus und seine Briefe, 96 ff; G. LÜDEMANN, Paulus I, 35 f.

12 R. JEWETT, Paulus-Chronologie, 100–107, weist darauf hin, dass die Reisen des Paulus zwischen dem Apostelkonvent und der Ankunft in Korinth drei bis vier Jahre gedauert haben könnten. Allerdings hält auch er 18 Monate als Reisezeit für möglich (vgl. a.a.O., 107). Innerhalb der hier vorausgesetzten Chronologie ist eine maximale Reisezeit von zwei Jahren denkbar.

13 Zur Begründung vgl. zuletzt R. RIESNER, Frühzeit des Apostels Paulus, 284–286.

14 Zu abweichenden Meinungen s. u. 6.2.

15 Auf diese frühe Mission des Paulus bezieht sich die in 2Kor 11,32f erwähnte Flucht des Apostels vor den Soldaten des Ethnarchen des Nabatäerkönigs Aretas IV. (ca. 9 v. Chr.–38/39 n. Chr.); zu den Problemen vgl. A. SUHL, Paulus und seine Briefe, 314 f; A. KNAUF, Zum Ethnarchen des Aretas 2Kor 11,32, ZNW 74 (1983), 145–147.

die zeitliche Verknüpfung in Gal 1,18 (ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία = „3 Jahre später“) wahrscheinlich auf seine Bekehrung bezieht. Erst nach diesem relativ langen Zeitraum kam Paulus nach Jerusalem, um nur 15 Tage bei Kephas zu bleiben und auch noch den Herrenbruder Jakobus zu sehen. Nach dem ersten Jerusalem-Besuch hielt sich Paulus in Syrien und Kilikien auf, fernab von Jerusalem, um „danach, 14 Jahre später“ (Gal 2,1: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν) in Begleitung von Barnabas und Titus aus Anlass des Apostelkonvents Jerusalem ein zweites Mal zu besuchen. Die Zeitangabe in Gal 2,1 dürfte sich auf den ersten Jerusalem-Besuch beziehen¹⁶. Paulus bestätigt dies selbst durch seine Bemerkung, er sei wiederum (πάλιν δὲ ἀνέβην) nach Jerusalem hinaufgezogen. Da bei der antiken Zählweise das angebrochene Jahr vollständig mitgerechnet wird, ergibt sich für das paulinische Wirken von der Bekehrung bis zum Apostelkonvent folgender Ablauf: Dem Apostelkonvent im Frühjahr 48 ging eine Missionstätigkeit in Syrien und Kilikien voran, die ca. 13 Jahre dauerte und zwei Phasen umfasste: Paulus hielt sich wahrscheinlich zunächst ca. 6 Jahre in Tarsus und im kilikischen Raum auf, um sich dann um 42 n. Chr. der antiochenischen Mission anzuschließen¹⁷. Der erste Besuch des Paulus in Jerusalem fällt in das Jahr 35. Der Aufenthalt in Arabia fand wahrscheinlich im Jahr 34 statt, so dass sich zwischen der Bekehrung im Jahr 33 und dem ersten Jerusalem-Besuch ein Abstand von 2 Jahren ergibt. Das Jahr 33 als Zeitpunkt der Berufung und Beauftragung des Paulus bei Damaskus lässt sich gut mit dem vermutlichen Todesdatum Jesu vereinbaren, dem 14. Nisan (7. April) 30¹⁸. Für dieses Todesdatum Jesu lassen sich zwei Argumente anführen: 1) Sowohl die astronomischen Berechnungen als auch die Traditionen über das Todesdatum Jesu sprechen für die Annahme, dass der 14. Nisan im Jahr 30 auf einen Freitag fiel. 2) Nach Lk 3,1,2 trat Johannes der Täufer im Jahre 27/28 öffentlich auf. Dieses Datum markiert auch den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, das ca. 2 bis 3 Jahre umfasste. Ein Abstand von annähernd drei Jahren zwischen der Kreuzigung Jesu und der Bekehrung des Paulus ergibt sich aus der Missionsgeschichte des frühen Christentums, denn die Verfolgertätigkeit des Paulus setzte bereits eine fortgeschrittene Ausbreitung des Christentums voraus.

Das zentrale Problem der Paulus-Chronologie besteht in den Widersprüchen zwischen den Angaben in Gal 1,2 und dem Zeugnis der Apostelgeschichte. Betont Paulus in Gal 1,17, er sei nach seiner Bekehrung bei Damaskus nicht sofort nach Jerusalem gegangen, so reist er laut Apg 9,26 unmittelbar im Anschluss an seine

¹⁶ Vgl. dazu U. SCHNELLE, Einleitung, 38.

¹⁷ Zur Begründung dieser zeitlichen Einordnung s.u. Abschn. 5.3 (Paulus als Missionar der antiochenischen Gemeinde).

¹⁸ Vgl. den grundlegenden Nachweis von A. STROBEL, Der Termin des Todes Jesu, ZNW 51 (1960), 69–101.

Flucht aus Damaskus nach Jerusalem. Diese Darstellung entspricht der lukanischen Ekklesiologie, denn der Evangelist ist an der Einheit der sich bildenden Kirche interessiert, die sich hier exemplarisch in der sofortigen Kontaktaufnahme des Paulus mit den Jerusalemer Aposteln zeigt¹⁹. Berichtet Paulus in Gal 1,18 nur von einer Jerusalemreise vor dem Apostelkonvent, so war er nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte noch ein zweites Mal vor dem Apostelkonvent in Jerusalem (11,27–30). Auch hier ist dem Selbstzeugnis des Paulus zu folgen, zumal sich die zweite Jerusalem-Reise des Paulus ebenfalls in die lukanische Ekklesiologie einordnen lässt. Lukas verarbeitete in Apg 11,27–30 einzelne Traditionselemente, um die Kontinuität der Heilsgeschichte und die Einheit der Kirche zu betonen. Hatte er in Apg 11,19–26 gerade über die Gründung der wichtigen antiochenischen Gemeinde berichtet, so fügt er nun sofort in V. 27–30 die Kontaktaufnahme zwischen der Jerusalemer Urgemeinde und der Gemeinde in Antiochia an²⁰. Für Lukas sind die Reisen des Apostels Paulus nach Jerusalem ein Kompositionsmittel, um die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt zu illustrieren. Sie stehen im Dienst seiner Ekklesiologie und ermöglichen es ihm zudem, umfangreiches Traditionsmaterial zu verarbeiten. Die eine große Reise Jesu nach Jerusalem im Evangelium (vgl. Lk 9,51–19,27), die fünf Reisen des Völkermissionars Paulus nach Jerusalem (Apg 9,26; 11,27–30; 15,2,4; 18,22; 21, 15) und der Weg des Märtyrers Paulus nach Rom bilden für Lukas eine Einheit. Historisch unzweifelhaft ist hingegen nach dem Selbstzeugnis des Paulus, dass er als christlicher Missionar nur dreimal Jerusalem besuchte.

Während Paulus in Gal 1,21 nur von einer Missionstätigkeit in den Landstrichen Syriens und Kilikiens vor dem Apostelkonvent spricht, berichtet Apg 13/14 darüber hinaus von einem missionarischen Wirken auf Zypern und in den kleinasiatischen Landschaften Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Handelt es sich bei der 1. Missionsreise also nur um eine „Modellmission“²¹? Diese Frage kann nicht mit einem klaren Ja oder Nein beantwortet werden. Während ein paulinisches Wirken auf

19 Vgl. J. ROLOFF, Apg, 154.

20 Vgl. zur Analyse G. STRECKER, Die sogenannte Zweite Jerusalemreise des Paulus (Act. 11,27–30), in: ders., Eschaton und Historie, 132–141.

21 So H. CONZELMANN, Apg, 7. Zweifellos verdankt sich die Periodisierung des paulinischen Wirkens lukanischer Gestaltung: „Lukas hat mit den drei Reisen des Paulus eine Strukturierung der Apg nach theologischen Gesichtspunkten vorgenommen: erst wird die Heidenmission legitimiert, dann die Unabhängigkeit dieser Heidenmission von der Synagoge, und schließlich wird die politische Relevanz dieser Universalisierung des Christentums immer deutlicher“ (C. BURFEIND, Paulus *muß* nach Rom, 83). Zugleich weisen aber die zahlreichen Orts-, Zeit- und Personaltraditionen darauf hin, dass Lukas innerhalb seiner Gestaltung den Ablauf der paulinischen Mission in ihren Grundzügen zutreffend wiedergibt.

Zypern bestritten werden kann²², lässt sich die paulinische Mission in Pamphylien, Pisidien und Lykaonien zwar nicht sicher mit der Angabe von Gal 1,21 vereinbaren²³, andererseits macht Paulus ja auch dort keine ausführlichen Mitteilungen über die einzelnen Stationen seiner Mission, sondern betont nur seine Unabhängigkeit von Jerusalem. Zudem enthält die lukanische Darstellung in Apg 13/14 zahlreiche Traditionen, die für die Historizität der 1. Missionsreise in den Jahren 45–47 n. Chr. sprechen²⁴.

Die Ereignisse nach Korinth

Ermöglichte die Gallio-Szene als Ausgangspunkt der absoluten Chronologie eine relativ sichere Datierung der Hauptstationen des paulinischen Wirkens zurück bis zur Bekehrung, soll nun auf dieser Basis die paulinische Mission im Anschluss an den in Apg 18,1–17 geschilderten Korinth-Aufenthalt chronologisch eingeordnet werden. Schon der summarische Reisebericht in Apg 18,18–23 wirft große Probleme auf. Danach verweilt Paulus noch ein paar Tage in Korinth, um dann nach Syrien zu fahren. Das ihn begleitende Ehepaar Prisca und Aquila lässt er in Ephesus zurück, er diskutiert mit den Juden in der Synagoge, schlägt aber die sich ergebende Missionsmöglichkeit aus, um Ephesus zu verlassen. Obgleich Apg 18,18 Syrien als das eigentliche Reiseziel des Paulus nennt, landet er in Apg 18,22 in Caesarea, geht hinauf (ἀναβάς = „geht nach Jerusalem“) und zieht dann von Jerusalem nach Antiochia weiter²⁵. Diese Reisestationen werden bis auf die Übersiedlung des Ehepaars Prisca und Aquila von Korinth nach Ephesus durch die Paulusbriefe nicht bestätigt. Auch für den Ablauf und die Motivation der Reise kann keine befriedigende Er-

22 Zypern wurde nach Apg 11,19 von aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten missioniert, so dass Christen aus Zypern sogar ihrerseits in Antiochia wirkten (vgl. Apg 11,20). Zudem reisen Barnabas und Johannes Markus (vgl. Apg 13,5b) wiederum nach Zypern (vgl. Apg 15,39), um dort missionarisch tätig zu sein. Möglicherweise hafteten die antiochenischen Zypern-Traditionen an Barnabas (vgl. Apg 4,36 f), Lukas nahm sie auf und verband sie sekundär in Apg 13,1–3,4–12 mit Paulus, um so Barnabas, Paulus und Johannes Markus zusammenzubringen; zur Analyse von Apg 13,4–12 vgl. G. LÜDEMANN, Das frühe Christentum, 155–158. Für die Historizität können andererseits die Lokaltraditionen angeführt werden (vor allem der Prokonsul Sergius Paulus); vgl. C. BREYTENBACH, Paulus und Barnabas, 38–45.

23 Vgl. den Hinweis von M. HENGEL, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18 (1971/72), 18 Anm. 15, dass Syrien und Cilicia campestris (mit Tarsus) zur Zeit des Paulus eine römische Provinz bildeten.

24 Zur Analyse und zeitlichen Einordnung von Apg 13,1–14,28 vgl. J. ROLOFF, Apg, 194 ff; R. RIESNER, Frühzeit des Apostels Paulus, 234–248; C. BREYTENBACH, Paulus und Barnabas, 16–97.

25 Zur Analyse von Apg 18,18–23 vgl. bes. A. WEISER, Apg II, 496 ff. Eine Trennung von Redaktion und Tradition ergibt folgendes Bild: Traditionelle Elemente dürften V. 18a-c.19a.21b-23 enthalten, demgegenüber entsprechen V. 18d.19b-21a dem lukanischen Paulusbild.

klärung gefunden werden. Was wollte Paulus mitten in seiner erfolgreichen Missionstätigkeit in Makedonien und Kleinasien in Antiochia? Unerklärlich bleiben schließlich die Landung in Caesarea und der Jerusalem-Besuch, denn nach Apg 18,18 ist Syrien und nach Apg 18,22 Antiochia das eigentliche Reiseziel. Die Landung in Caesarea mit ungünstigen Windverhältnissen²⁶ zu erklären, ist kaum mehr als eine Verlegenheitsauskunft. Zudem dürfte der vierte Jerusalem-Besuch nach lukanischer Zählung nicht historisch sein²⁷, denn er steht im Gegensatz zu den Aussagen der Protopaulinen. Was berechtigt aber dazu, in Apg 18,22 Jerusalem zu streichen und Caesarea und Antiochia für ursprünglich zu halten? Andererseits sprach die vorlukanische Tradition von einer Reise des Apostels nach Antiochia, von wo er auf dem Weg nach Ephesus das galatische Land und Phrygien besuchte. Nachdem alle Versuche gescheitert sind, die in Apg 18,18–23 verarbeiteten Traditionen einer anderen Jerusalemreise zuzuordnen²⁸, muss man sich mit der Einsicht begnügen, dass nach dem Zeugnis der Lukas vorliegenden Traditionen Paulus im Anschluss an seinen Aufenthalt in Korinth zunächst nach Antiochia zurückkehrte, um dann wieder nach Ephesus aufzubrechen. Kann die Historizität dieser Angaben erwogen werden, so bleibt aber ein Jerusalem-Besuch auf dieser Reise ausgeschlossen.

Mit weniger Unsicherheiten ist die Rekonstruktion der Mission des Paulus in Ephesus belastet (Apg 19). Die in Apg 18,18–23 beschriebenen Reisen nahmen einen Zeitraum vom Sommer 51 bis zum Frühjahr 52 in Anspruch, danach hielt sich Paulus in Ephesus ca. 2 $\frac{3}{4}$ Jahre auf (vgl. Apg 19,8.10; 20,31), vom Sommer 52 bis zum Frühjahr 55. An den Ephesus-Aufenthalt schloss sich die Kollektenreise durch Makedonien und Achaia an. Paulus wollte nach Apg 19,21 und 1Kor 16,5 über Makedonien nach Korinth fahren. Auch aus Apg 20,1–3 ergibt sich Korinth als Reiseziel, wo der Apostel wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 56 eintraf und 3 Monate blieb (vgl. Apg 20,3). Ursprünglich beabsichtigte Paulus, direkt von Korinth mit dem Schiff nach Syrien weiterzureisen. Juden hinderten ihn aber daran, so dass er über Makedonien zurückkehren musste. Diese Angaben in Apg 20,3 stehen in Spannung zu Röm 15,25, wo Paulus seine Rückkehr nach Jerusalem ankündigt, um die Kollekte zu überbringen. In Röm 15,25 wird jedoch nicht von einer direkten Reise Korinth – Jerusalem gesprochen, so dass kein Gegensatz zwischen den Angaben der Apg und dem Zeugnis des Paulus konstruiert werden muss. Nach Apg 20,6 fuhr Paulus von Korinth nach Philippi, dann nach Troas, um von dort über Assos nach Milet zu

²⁶ So z. B. E. HAENCHEN, Apg, 525; J. ROLOFF, Apg, 276.

²⁷ Vgl. A. WEISER, Apg II, 502; J. ROLOFF, Apg, 277.

²⁸ Vgl. dazu A. WEISER, Apg II, 495–502.

gelangen. Mit dem Schiff setzte der Apostel seine Reise nach Caesarea fort, um dann zu Pfingsten 56 (vgl. Apg 20,16) Jerusalem zu erreichen²⁹.

Entscheidend für die weitere Chronologie ist das Datum der in Apg 24,27 berichteten Ablösung des Prokurators Felix durch Festus. Felix war nach Apg 24,10 schon einige Jahre Prokurator, und Paulus befand sich bereits zwei Jahre in Haft, als die Amtsübergabe stattfand. Die Amtszeit des Felix begann wahrscheinlich in den Jahren 52/53 (vgl. Josephus, Bell 2,247)³⁰, der Zeitpunkt seiner Ablösung ist umstritten (55³¹, 58 oder 59 n.Chr.³²). Josephus (Bell 2,250–270) datiert die mit Felix verbundenen Ereignisse in die Regierungszeit Neros. Nero trat seine Herrschaft im Oktober 54 an, alle von Josephus erwähnten Geschehnisse hätten sich bei einer Ablösung im Jahr 55 innerhalb kürzester Zeit abgespielt³³. Deshalb ist von einer Amtsübergabe im Jahr 58 auszugehen³⁴, was sich auch mit Apg 24,1 gut vereinbaren lässt, denn der dort erwähnte Hohepriester Ananias amtierte etwa 47–59³⁵. Weil Paulus vor dem Prokurator Festus an den Kaiser appellierte (vgl. Apg 25,11), wurde er wahrscheinlich noch im Jahr 58 mit einem Gefangenentransport unter der Leitung

29 Der Abschnitt Apg 18,23–21,14 wird traditionell als 3. Missionsreise bezeichnet, die in den Zeitraum 52–55/56 n.Chr. fällt. Lukas intendiert offensichtlich mit der Rückkehr des Paulus nach Antiochia in Apg 18,22 eine solche Periodisierung. Zugleich zeigen aber die erwähnten Probleme von Apg 18, 18–23, wie schwierig derartige Aufteilungen sind. Während die 1. Missionsreise (Apg 13,1–14,28) und der Beginn der 2. Missionsreise (Apg 15,36) klar abgrenzbar sind, ist der Übergang von der 2. zur 3. Missionsreise nicht deutlich markiert.

30 Vgl. P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike*, 141f.

31 So G. LÜDEMANN, *Paulus I*, 197f Anm. 101.

32 Für 59 n.Chr. votieren z. B. R. RIESNER, *Frühzeit des Apostels Paulus*, 196–200; A. SCRIBA, *Von Korinth nach Rom. Die Chronologie der letzten Jahre des Paulus*, in: F. W. Horn (Hg.), *Das Ende des Paulus*, 163f. Sie berufen sich u. a. auf Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage II*, New-York 1982, 183, der eine neue Münzprägung in Palästina im 5. Jahr der Herrschaft Neros (58/59) unmittelbar mit dem Amtsantritt des Festus verbindet und folgert: „Festus apparently assumed office in 59 C.E.“ (ebd.). Münzprägung und Amtsantritt können, müssen aber nicht exakt in dasselbe Jahr fallen, zumal auch das Ende des Jahres 58 für die Münzprägung nicht auszuschließen ist. Bei der Alternative 58 oder 59 n.Chr. hat das Jahr 58 den Vorteil, dass es einen notwendigen Spielraum für die Ereignisse lässt, die für den Bereich 58/59 anzusetzen sind: Wechsel im Prokurenorenamt, neue Münzprägung, Wechsel im Hohenpriesteramt (nach Josephus, Ant 20,179, wird im Jahr 59 Ishmael durch Agrippa II ernannt).

33 Vgl. die eingehende Besprechung aller Probleme bei R. JEWETT, *Paulus-Chronologie*, 76–80.

34 Vgl. S. SAFRAI/M. STERN, *The Jewish People in the First Century*, CRINT 1/1, Assen 1974, 74–76. Trat Felix sein Amt 52/53 an, so verbleibt für ihn und Festus insgesamt eine zehnjährige Amtszeit, da im Jahr 62 bereits Albinos als Prokurator amtierte (vgl. Josephus, Bell 6,301ff). Aus der Darstellung des Josephus (Bell 2,247–276) und Apg 24,10 ergibt sich, dass Felix den überwiegenden Teil dieser Zeit Prokurator war.

35 Vgl. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II*, rev. and ed. by G. Vermes/F. Millar/M. Black, Edinburgh 1979, 231.

eines Centurio nach Rom überführt (vgl. Apg 27,1–28,16)³⁶. Fiel die Romreise in den Winter 58/59, dann traf Paulus im Frühjahr 59 in der Welthauptstadt ein³⁷. Nach dem Zeugnis von Apg 28,30 konnte sich Paulus relativ frei bewegen, und er predigte 2 Jahre ungehindert in seiner Wohnung. Das Todesjahr des Apostels ist unbekannt, man darf aber vermuten, dass er während der Christenverfolgung unter Nero im Jahr 64 in Rom als Märtyrer starb (vgl. 1Klem 5,5–7)³⁸.

Die Chronologie des paulinischen Wirkens

Tod Jesu	30
Berufung des Paulus	~33
Erster Aufenthalt in Jerusalem	35
Paulus in Kilikien	~36–42
Paulus in Antiochia	~42
1. Missionsreise	~45–47
Apostelkonvent	48 (Frühjahr)
Antiochenischer Zwischenfall	48 (Sommer)
2. Missionsreise	48 (Spätsommer)–51/52
Paulus in Korinth	50/51
Gallio in Korinth	51/52
Reise nach Antiochia	51/52
3. Missionsreise	52–55/56
Aufenthalt in Ephesus	52–54/55
Paulus in Makedonien	55
Letzter Aufenthalt in Korinth	56 (Jahresbeginn)
Ankunft in Jerusalem	56 (Frühsommer)
Haft in Caesarea	56–58
Amtswechsel Felix/Festus	58
Ankunft in Rom	59
Tod des Paulus	64

36 H. WARNECKE, Die tatsächliche Romfahrt des Paulus, SBS 127, Stuttgart 1987, identifiziert die in Apg 28,1 erwähnte Insel mit Namen *Μελίτη* nicht mit Malta, sondern meint, der Strandungsort sei vor einer Halbinsel der westgriechischen Insel Kephallenia zu suchen. Für diese Theorie votiert A. SUHL, Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus, ZThK 88 (1991), 1–28; überzeugende Kritik wird vorgetragen von J. WEHNERT, Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom (Apg 27–28), ZThK 87 (1990), 67–99; M. REISER, Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27, in: F. W. Horn (Hg.), Das Ende des Paulus, 49–74.

37 R. RIESNER, Frühzeit des Apostels Paulus, 201; A. SCRIBA, Von Korinth nach Rom, 171, legen die Ankunft des Apostels in Rom in das Jahr 60 n. Chr.

38 Zu den offenen Fragen um das Ende des Paulus s.u. Abschn. 13.4 (Der Märtyrer Paulus).

3 Der vorchristliche Paulus: Ein weltoffener Eiferer

Schon ein erster Blick in die Paulusbriefe lehrt: Überzeugung, Willen und Kraft bestimmen den Verlauf der Geschichte. Paulus verfügte darüber; schon vor seiner Berufung zum Völkerapostel sah er dem Geschehen nicht tatenlos zu, sondern bewegte das Rad der Geschichte.

3.1 Herkunft, Bildung und sozialer Status

Das genaue Geburtsjahr des Paulus ist unbekannt, er dürfte *Mitte des ersten Jahrzehnts* n. Chr. geboren sein. In Phlm 9 (geschrieben um 62 n. Chr.) bezeichnet er sich als *πρεσβύτερος* („alter Mann“), zu diesem Zeitpunkt wäre er ca. 55 Jahre alt gewesen¹. Die Familie des Paulus führte sich auf den Stamm Benjamin zurück (vgl. Röm 11,1; Phil 3,5), aus dem der erste israelitische König Saul hervorging (vgl. 1Sam 9,1f.21; 10,20f). Für das Selbstverständnis des Apostels war diese Herkunft von Bedeutung, wie 1Kor 15,8f zeigt: So wie Benjamin der jüngste der Söhne Jakobs war, empfing Paulus als letzter und „kleinster unter den Aposteln“ eine Offenbarung des Herrn². Paulus heiratete nicht, offenbar aus Überzeugung lebte er allein (vgl. 1Kor 7,1.8; 9,5)³. Wie Epiktet⁴ fürchtete er wahrscheinlich, durch eine

1 Vgl. dazu die Aufzählung der Lebensalter bei Philo, Op Mund 105 (= NW II/2, 1064). Nach L. SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 42, lag in der Antike die durchschnittliche Lebenserwartung bei der freien Bevölkerung bei ca. 30 Jahren.

2 Vgl. K. HAACKER, Werdegang, 824–826.

3 Anders D. TROBISCH, War Paulus verheiratet?, 93–98, der die Vokative *γνήσιε σύζυγε* in Phil 4,3 als Feminina auffasst und übersetzt: „meine liebe Ehefrau“. Das Substantiv *σύζυγος* kann sowohl als Femininum als auch als Maskulinum verstanden werden: *ἡ σύζυγος* = ‚Frau, Gattin‘; *ὁ σύζυγος* = ‚der Bruder, Gefährte‘ (vgl. F. PASSOW, Handwörterbuch II/2, 1608; vgl. ferner die umfangreiche Auflistung aller Möglichkeiten bei J. REUMANN, Philippians, 608f). Da es sich bei *γνήσιος* um ein dreiendiges Adjektiv handelt, müsste bei einem Femininum im Vokativ *γνήσιᾶ* und nicht *γνήσιε* stehen. Nimmt man die handschriftliche Überlieferung ernst, entfällt eine Übersetzung als Femininum und denkbar bleiben zwei Übersetzungen: 1) ‚mein bewährter Freund/Partner‘ und 2) ‚mein bewährter Syzygos‘ (als Eigenname). Da dieser Eigenname nicht belegt ist, spricht alles für: ‚mein bewährter Freund/Partner‘. Phil 4,3 ist somit kein Beleg für die Vermutung, Paulus sei verheiratet gewesen! Eine andere Theorie legte J. JEREMIAS, War Paulus Witwer?, ZNW 25 (1926), 310–312, vor: Weil es nach rabbinischer Überlieferung eine Pflicht für Schriftgelehrte war, zu heiraten, ist dies auch für Paulus anzunehmen. Er wurde dann Witwer, woraus sich seine Position in 1Kor 7/9 erklärt.

4 Vgl. Epiktet, Ench 15; Diss III 22,67–82; IV 8,30f. Grundsätzlich sollte auch der Kyniker heiraten, aber: „Da die Lage der Dinge jedoch ist wie jetzt, gleichsam die Situation an der Front, muß da der Kyniker nicht ungehindert sein, ganz im Dienst der Gottheit stehen, imstande sein unter den

Familie an seinem Dienst für alle Menschen gehindert zu werden. Paulus war ein Stadtmensch, seine Sprach- und Bilderwelt lässt urbane Sozialisation erkennen (vgl. z. B. 1Kor 3,12; 4,9; 9,24 ff; 14,8). Die erhaltenen Briefe weisen ebenso wie das Missionswerk des Paulus auf eine kraftvoll-dynamische, von Grundüberzeugungen geleitete Persönlichkeit hin, die mit hoher emotionaler Beteiligung ihre Ziele verfolgte. Zugleich litt Paulus über lange Zeit an Krankheiten (2Kor 12,7: „Deshalb, damit ich mich nicht überhebe, wurde mir ein Stachel für das Fleisch gegeben, ein Satansengel, damit er mich mit der Faust schlage ...“; Gal 4,14: „Und die Versuchung, die an meinem Fleisch für euch bestand, habt ihr für nichts geachtet und habt auch nicht ausgespien ...“) und wurde der äußeren Erscheinung nach als schwächlich empfunden (2Kor 10,10: „Denn die Briefe, sagt man, sind zwar gewichtig und stark, aber seine persönliche Gegenwart ist schwach und seine Rede verachtenswert“)⁵.

Herkunft aus Tarsus

Lukas nennt als Heimatstadt des Paulus *Tarsus* (Ταρσοῦς), die Hauptstadt Kilikiens (vgl. Apg 9,30; 11,25; 21,39; 22,3). Die wirtschaftspolitische Bedeutung von Tarsus resultierte aus der günstigen geographischen Lage der Stadt. Der schiffbare Unterlauf des Kydnos bot Tarsus eine Verbindung zum offenen Meer (vgl. Apg 9,30), und durch die Stadt führte eine wichtige Handelsstraße vom syrischen Antiochia zur ägäischen Küste Kleinasiens. Zudem war Tarsus Ausgangspunkt einer Handelsstraße, die das Mittelmeer mit dem Schwarzen Meer verband⁶. 66 v. Chr. wurde Tarsus Hauptstadt der neuen römischen Provinz Kilikien, zu deren römischen Statthaltern auch Cicero zählte (51/50 v. Chr.). In den Wirren des Bürgerkrieges

Menschen heranzuziehen, nicht gefesselt durch bürgerliche Pflichten, nicht gebunden durch persönliche Beziehungen, durch deren Verletzung er nicht mehr den Charakter des Ehrenmannes bewahren, durch deren Wahrnehmung er aber den Boten, den Kundschafter und Herold der Götter zerstören würde?“ (Diss III 22,69 = NW II/1, 291).

5 Berühmt ist die Charakterisierung der äußeren Erscheinung des Apostels in den gegen Ende des 2. Jh. entstandenen *Acta Pauli et Theclae* 3: „Er sah aber Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervorstehender Nase, voller Freundlichkeit; denn bald erschien er als Mensch, bald hatte er eines Engels Angesicht“ (zitiert nach W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 216).

6 Vgl. zu Tarsus bes. W. RUGE, *Art. Tarsus*, PW IV A 2, 1932, 2413–2439; W. M. RAMSAY, *The Cities of St. Paul*, London 1907, 85–224; H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, FRLANT 19, Göttingen 1913; M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 180–193; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 251–267 (Hengel minimiert polemisch den paganen Einfluss auf Paulus).

stellte sich Tarsus 47 v. Chr. auf die Seite Caesars, was der Stadt zunächst große Schwierigkeiten, dann aber die Gunst und Förderung von M. Antonius und Augustus einbrachte. Im 1. Jh. n. Chr. war Tarsus eine Stadt mit einem blühenden wirtschaftlichen und kulturellen Leben. Xenophon preist Tarsus als „groß und glücklich“⁷, zahlreiche Philosophen, Rhetoriker und Dichter wirkten in der Stadt⁸. Tarsus galt als ein Zentrum stoischer Philosophie, Antipatros von Tarsus war um 140 v. Chr. das Schulhaupt der Stoa. Nach Strabo „zeigten die Bewohner (von Tarsus) einen solch großen Eifer für die Philosophie und die ganze sonstige allgemeine Bildung, dass sie darin selbst Athen, Alexandria und jeden anderen Ort übertrafen.“⁹ Apollonius von Tyana studierte in Tarsus Rhetorik, kehrte dann aber der Stadt wegen ihres großen Reichtums und des Hochmuts ihrer Bewohner den Rücken¹⁰. Tarsus kann somit in jeder Hinsicht als eine Metropole hellenistischer Kultur gelten.

Paulus bezeichnet sich in Apg 21,39 als „Tarsier aus Kilikien, Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt“. Wahrscheinlich war er von Geburt an Angehöriger der jüdischen Gemeinde, die wie an anderen Orten auch in Tarsus in einer eigenen Phyle organisiert und mit Privilegien ausgestattet war¹¹. Die Juden Kilikiens gehörten zu jenen Gruppen der Diaspora¹², die in Jerusalem für ihre Festpilger eine eigene Synagoge unterhielten (vgl. Apg 6,9). Ob Paulus das volle Bürgerrecht von Tarsus besaß¹³, ist nicht sicher, denn πολίτης (Apg 21,39) kann das Bürgerrecht einer Stadt oder nur die Herkunft bezeichnen. Das tarsische Bürgerrecht war in der Kaiserzeit für 500 Drachmen zu erwerben¹⁴, Vorfahren des Apostels¹⁵ könnten es

7 Xenophon, *Anabasis* I, 2,23.

8 Vgl. dazu Dio Chrysostomus, Or 33,34 (1. und 2. tarsische Rede). In Or 33,4 heißt es: „Ich habe den Eindruck, daß ihr schon oft göttliche Männer gehört habt, die behaupten, alles zu wissen und bei jedem Ding über Ordnung und Wesen Auskunft geben zu können: über Menschen, überirdische Mächte und Götter, ferner über Erde, Himmel und Meer, über Sonne, Mond und Sterne, über das gesamte Weltall, über Werden und Vergehen und unzählige andere Dinge“ (= NW II/1, 308f).

9 Strabo, *Geographica*, XIV 5,13.

10 Philostrat, *Vita Apollonii* I 7; vgl. ferner VI 34, wo eine jüdische Gemeinde in Tarsus vorausgesetzt wird; vgl. auch Philo, *Leg Gai* 281.

11 Vgl. dazu G. DELLING, *Die Bewältigung der Diaspora-Situation durch das hellenistische Judentum*, 49–55.

12 Zur Bewertung der Diasporasituation durch die Juden vgl. W. C. VAN UNNIK, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*, hg.v. P.W. van der Horst, AGJU 17, Leiden 1993.

13 Negativ votiert H. OMERZU, *Der Prozeß des Paulus*, 34–36.

14 Vgl. Dio Chrysostomus, Or 34,21–23.

15 Zu der von Hieronymus (*De viris illustribus* V) überlieferten Tradition, die Familie des Apostels und auch Paulus selbst stammten aus dem galiläischen Gischala und seien nach Tarsus ausgewandert, vgl. K. HAACKER, *Werdegang*, 823f.828 ff.

gekauft und an Paulus vererbt haben¹⁶. Das Bürgerrecht von Tarsus schließt das römische Bürgerrecht nicht aus, denn eine strikte Unvereinbarkeit zwischen beiden bestand zu dieser Zeit nicht mehr¹⁷.

Paulus als römischer Bürger

Paulus war seiner rechtlichen Stellung nach ein *privilegierter Diasporajude*, nach Apg 16,37f; 22,25; 23,27 besaß er das römische Bürgerrecht, das durch Geburt, Freilassung oder Freikauf aus der Sklaverei, Freilassung aus einer Kriegsgefangenschaft, Ausscheiden nach langjährigem Militärdienst, Adoption oder Aufnahme in den Bürgerverband (*adlectio*) erworben wurde¹⁸. Die Historizität dieser lukianischen Überlieferung wurde in neuerer Zeit mit folgenden Argumenten angezweifelt¹⁹: 1) Die Berufung auf das römische Bürgerrecht in Apg 16,37 f; 22,25 ff erfolgt innerhalb der Erzählung merkwürdig spät. *Gegenargument*: Dieses Stilmittel entspringt der lukianischen Redaktion, es dient zur dramatischen Ausgestaltung der Szene und spricht als solches keineswegs gegen das römische Bürgerrecht des Paulus. 2) Die Appellation an den Kaiser (vgl. Apg 25,9ff; 26,31f; 28,17ff) und die Überstellung des Apostels nach Rom setzen nicht notwendigerweise das römische Bürgerrecht voraus, das in diesem Kontext von Lukas auch nicht erwähnt wird²⁰. *Gegenargument*: Ohne die Appellation des Paulus an den

16 Vgl. hierzu M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 188–193.

17 Vgl. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law*, Oxford 1963, 182; E. KORNEMANN, *Art. Civitas*, PRE.S I (1903), 310.

18 Vgl. dazu H. OMERZU, *Der Prozeß des Paulus*, 28–39.

19 Vgl. W. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, ZNW 78 (1987), 200–229; KLAUS WENGST, *Pax Romana*, München 1986, 94f; E. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 260: „Der historische Paulus war weder römischer noch tarsischer Bürger“; D. ALVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius*, 348–370; P. PILHOFER, *Einer von 5984072? Zum römischen Bürgerrecht des Paulus*, in: ders., *Neues aus der Welt der frühen Christen*, BWANT 195, Stuttgart 2011, 63–76; D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, 335–340. Zur Kritik vgl. G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 249f; DERS., *Paulus, der Gründer des Christentums*, 126–131; M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 193–208; K. HAACKER, *Werdegang*, 831–847; R. RIESNER, *Frühzeit des Apostels Paulus*, 129–139; H. OMERZU, *Der Prozeß des Paulus*, 27–52; dies., *Art. Tarsisches und römisches Bürgerrecht*, in: F.-W. Horn, *Paulus Handbuch*, 55–58. Ein skeptisches Fazit zieht K. L. NOETHLICH, *Der Jude Paulus*, 83: „Eine Reihe von Einzelargumenten, die auf den ersten Blick gegen die Möglichkeit eines römischen Bürgerrechts bei Paulus sprechen, hat sich als nicht stichhaltig oder als ambivalent erwiesen. Daraus folgt allerdings umgekehrt nicht, dass Paulus wirklich ein *civis Romanus* war.“

20 Vgl. W. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 213: „Es läßt sich mithin für die Überstellung des Paulus zum Kaisergericht historische Plausibilität auch ohne Voraussetzung des römischen Bürgerrechtes gewinnen. Und man kann wenigstens die Frage stellen, ob nicht

Kaiser auf der Basis des römischen Bürgerrechts lässt sich die Überstellung des Apostels nach Rom nur schwer erklären²¹. 3) Nach 2Kor 11,24f erlitt Paulus fünfmal die synagogale Geißelstrafe (vgl. auch 2Kor 6,5; 1Thess 2,2). Als römischer Bürger hätte sich Paulus nur durch die Nennung seiner Bürgerschaft dieser Strafen entziehen können²². *Gegenargument*: Zwar war die Geißelung römischer Bürger untersagt, aber in der Praxis wurde diese Vorschrift nicht immer beachtet²³. 4) Der Beruf des Paulus lässt nicht auf einen hohen Sozialstatus des Apostels schließen, so dass der Erwerb des römischen Bürgerrechtes durch seinen Vater oder ihn selbst als unwahrscheinlich anzusehen ist. *Gegenargument*: Die Berufstätigkeit des Paulus ist noch kein sicherer Hinweis auf seinen sozialen Status und steht in Verbindung mit seiner pharisäischen Ausbildung²⁴. Paulus wertete seine handwerkliche Arbeit wie die Kyniker²⁵ als freiwillige Selbsterniedrigung zur Sicherung seiner Unabhängigkeit (vgl. 1Thess 2,9; 1Kor 4,12; 9; 2Kor 11,7). Zudem wurde das

Lukas eben aus dieser Überstellung nach Rom nun seinerseits das römische Bürgerrecht des Paulus allererst extrapoliert hat.“ D. ALVAREZ CINEIRA, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius, 364–370, wertet mit Hinweis auf die Parallele Josephus, Vit 13–16, die Überstellung des Paulus nach Rom insgesamt als lukanische Konstruktion. Danach gelangte Paulus als normaler Reisender nach Rom, erst dort bekam er „Schwierigkeiten mit den Autoritäten, wurde daher verhaftet und hingerichtet“ (a.a.O., 369). Zur Kritik an dieser Position vgl. M. LABAHN, Paulus – ein homo honestus et iustus, 98f.

21 Da Paulus keine politisch bedeutsame oder gefährliche Person darstellte, kann nur die Appellation an den Kaiser auf der Basis des römischen Bürgerrechtes Anlass zur Überführung nach Rom gewesen sein; gegen W. STEGEMANN, War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?, 213, der den anti-römischen Aufrührer Jonathan (vgl. Josephus, Bell VII 449ff) als Parallele anführt. Vgl. zu den prozessrechtlichen Fragen bes. K. HAACKER, Werdegang, 836ff.

22 K. L. NOETHLICH, Der Jude Paulus, 70–74, vertritt die These, dass Prügelstrafe für römische Bürger nach einem Prozess oder im Rahmen einer magistrativen *Coercitio* erlaubt war. „Aus Fesselung, Gefangennahme und körperlicher Züchtigung lässt sich für oder gegen das römische Bürgerrecht des Paulus nichts Eindeutiges entnehmen“ (a.a.O., 74).

23 Vgl. Josephus, Bell II 308 (= NW I/2, 798): Geißelung und Kreuzigung von Juden im Ritterstand in Jerusalem durch Gessius Florus; Sueton, Galba 9: Als Statthalter der Provinz Hispania Tarracoenensis ließ Galba einen römischen Bürger kreuzigen; Cicero, Verr II 1,6–7: „Ihn treiben die Rachegeister jener römischen Bürger dem Abgrund zu, die er teils mit dem Beile hinrichten, teils im Kerker töten, teils trotz ihrer Berufung auf die Rechte der Bürgerfreiheit ans Kreuz schlagen ließ“; Cicero, Verr II 5,161–167 (= NW I/2, 800f): Verres wird von Cicero vorgeworfen, römische Bürger ausgepeitscht und gekreuzigt zu haben; vgl. ferner Cicero, Verr I 7,13; V 139f; 165.170 Rab 11 (römische Bürger werden ans Kreuz geschlagen oder ausgepeitscht); Livius, Ab urbe condita X 9,4–5 (= NW I/2, 801f), wonach das Porcische Gesetz „schwere Strafen androhte, wenn einer einen römischen Bürger züchtigen oder hinrichten ließ.“

24 Vgl. R. MEYER, Das Arbeitsethos in Palästina zur Zeit der werdenden Kirche, in: ders., Geschichte und Theologie des Judentums, 17f.

25 Vgl. dazu M. EBNER, Leidenslisten und Apostelbrief, 69ff.

Bürgerrecht in der frühen Kaiserzeit nicht nur an hochgestellte Persönlichkeiten verliehen, wie die Erwähnung der *libertini* in Apg 6,9 beweist²⁶. Schließlich: Der Apostel trägt einen römischen Namen, wobei Paulus *cognomen* oder *praenomen* sein kann²⁷. Den Namen Παῦλος dürfte sich der Apostel nicht nur zugelegt haben, um soziale Kontakte im Rahmen seiner Mission zu erleichtern (vgl. Apg 13,7–12), sondern Παῦλος ist der römische Name, den Σαῦλος (vgl. Apg 7,58; 8,1.3; 9,1.8.22.24 u. ö.) als römischer Bürger von Anfang an führte. Paulus denkt bei seiner Missionsplanung in den geographischen Kategorien des Imperium Romanum. Er ist an den Provinzhauptstädten orientiert und erweitert seine Missionstätigkeit ständig nach Westen. Röm 13,1–7 lässt zudem ein Denken des Apostels in römischen Staatskategorien erkennen (vgl. auch Phil 3,20 f)²⁸!

Wahrscheinlich besaß Paulus das *römische Bürgerrecht* als Nachkomme eines freigelassenen jüdischen Sklaven (vgl. Apg 22,28)²⁹. Philo berichtet über die in Rom lebenden Juden, sie seien in ihrer Mehrzahl Freigelassene und römische Bürger gewesen³⁰. Zudem gab es eine erhebliche Anzahl nach Judäa zurückgewanderter jüdischer Freigelassener, die Inhaber des römischen Bürgerrechtes waren³¹.

26 Vgl. M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 177.

27 Vgl. dazu die Belege bei H. J. CADBURY, The Book of Acts in History, London 1955, 69 f; vgl. ferner M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 197–201; H. OMERZU, Der Prozeß des Paulus, 39–42 (sie vermutet, dass Παῦλος das *cognomen* des Apostels war).

28 Vgl. K. HAACKER, Werdegang, 841. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang Röm 13,6 f, wo Paulus in der Ihr-Form formuliert; er selbst ist als römischer Bürger nicht tributpflichtig.

29 H. OMERZU, Der Prozeß des Paulus, 39, vermutet, die Familie des Paulus sei „im Zuge einer Freilassung aus einer Kriegsgefangenschaft bzw. Sklaverei in den *status civitatis Romanae* erhoben“ worden.

30 Vgl. Philo, Leg Gai, 155 („Es war ihm [sc. Augustus] wohlbekannt, daß der große Stadtteil Roms jenseits des Tiber von Juden besetzt und besiedelt war, die Mehrzahl von ihnen Freigelassene und römische Bürger“). 157. Josephus, Ant 14,228, berichtet über den Konsul Lucius Lentulus für das Jahr 49 v. Chr., er habe in Ephesus Juden, die römische Bürger waren (πολίτας Ῥωμαίων Ἰουδαίους), vom Kriegsdienst befreit. Viele Juden besaßen das römische Bürgerrecht, vgl. M. STERN, The Jewish Diaspora, in: S. Safrai/M. Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century I, Assen 1974, 152; E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian, SJLA 20, Leiden 1981, 127 f.

31 Vgl. aus althistorischer Sicht W. NIPPEL, Der Apostel Paulus – ein Jude als römischer Bürger, in: K.-J. Hölkeskamp u. a. (Hg.), Sinn (in) der Antike, Mainz 2003, (357–371) 360: „Grundsätzlich ist demnach an der Möglichkeit, daß Paulus' Vater römischer Bürger gewesen ist, nicht zu zweifeln, auch wenn sich überhaupt nichts dazu feststellen läßt, wie er diese Rechtsstellung erhalten hat.“

Die Bildung des Paulus

Verfügte Paulus über eine nennenswerte Bildung? Hier ist es in der neueren Forschung zu einer bemerkenswerten Neubewertung gekommen; während noch vor nicht allzu langer Zeit Paulus zur sozialen und bildungsmäßigen Unterschicht gezählt wurde, mehren sich aktuell die Stimmen, die dezidiert von einer gehobenen Bildung des Paulus sprechen: „Hinsichtlich Herkunft und Ausbildung wurde in dieser Untersuchung als wahrscheinlich angesehen, daß Paulus als Sohn eines römischen Bürgers in seiner Heimatstadt eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt, daß er bei einem Re-
delehrer die Progymnasmata durchlief und daß er sich mit philosophischer Lehre und philosophischem Ethos vertraut gemacht hatte.“³² Zutreffend betont T. Vegge, dass Paulus nicht nur in der Lage war, traditionelle Briefkonventionen eigenständig abzuwandeln, sondern auch innerhalb der Briefe gekonnt rhetorisch zu argumentieren. Für die Gestaltung solch komplexer Texteinheiten war eine literarische Ausbildung unabdingbar: „Die Erstellung eines abgeschlossenen und hinsichtlich Disposition und Stil durchgearbeiteten Textes setzte eine gründliche Ausbildung in Grammatik- und Rhetorikschule voraus. Die Qualität der paulinischen Texte belegt folglich die solide allgemeine literarische Ausbildung, die Vertrautheit mit Form und Inhalt der rhetorischen und philosophischen Rede ihres Autors.“³³ Auch die in den Paulusbriefen benutzten Begriffe und Bilder aus dem Geschäftsleben zeigen Paulus als einen städtisch geprägten Handwerker/Unternehmer, der andere ausbildete und auf jeden Fall zur Mittelschicht zu rechnen war³⁴.

Die Briefe lassen deutlich erkennen, dass Paulus als Diasporajude befähigt war, in einem hohen Maß genuin hellenistisches Bildungsgut aufzunehmen³⁵, und antike Philosophen-Schulen waren ihm sicherlich nicht unbekannt. Die Form des

32 T. Vegge: Paulus und das antike Schulwesen, 494.

33 A.a.O., 423.

34 Vgl. P. ARZT-GRABNER, Gott als verlässlicher Käufer: Einige Papyrologische Anmerkungen und bibeltheologische Schlussfolgerungen zum Gottesbild der Paulusbriefe, NTS 57 (2011), 392–414: „Als gelernter Handwerker, der vermutlich sogar mehrmals in leitender Funktion von Handwerksbetrieben tätig war, waren Paulus Kauf- und Arbeitsverträge wohl bekannt“ (a.a.O., 412).

35 Vgl. Th. J. BAUER, Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie, 411, wonach es plausibel ist, „Paulus als einen Briefschreiber zu sehen, der eine mehr oder weniger umfangreiche rhetorische Ausbildung erhalten hat und der beim Abfassen seiner Briefe seine Bildung nicht einfach ablegt, sondern sich an dem orientiert, was er gelernt hat.“

Briefes hat seit Epikur³⁶ ihren festen Platz in der philosophisch-theologischen Unterweisung, die auf Erkenntnis, Selbsterkenntnis und Verhaltensänderung abzielt. Seneca als unmittelbarer Zeitgenosse des Paulus zeigt mit seinen *epistulae morales*, wie populär diese Form war. Die *epistulae morales* „literarisieren den Brief und machen diese Gattung als ‚Dialog mit einem Abwesenden‘ oder ‚halbierten Dialog‘ zu einem Instrument philosophischer Erziehung und Selbsterziehung.“³⁷ Auf Erkenntnis und Beeinflussung zielen auch die Paulusbrieve; durch aufeinander abgestimmte und ineinandergreifende Argumentationsgänge sollen Verstehensformen erschlossen und Verhaltensnormen eingeübt werden. Eine Schrift wie der Römerbrief mit seiner mitreißenden Argumentation, seiner kunstvollen Disposition, der Fülle der behandelten Themen, dem hohen Anteil völlig neuer Gedanken und seiner wirkungsgeschichtlichen Kraft kann es mit jedem Brief Senecas oder jeder Kunstrede eines Dion aufnehmen. Aus der Vielzahl möglicher antiker Briefgattungen sind für die paulinischen Briefe der Freundschaftsbrief und der philosophische Brief vergleichbar. Insgesamt zeichnen sich die Paulusbrieve durch eine kreative Adaption antiker Briefkonventionen, eigenständige Weiterentwicklungen und vor allem durch eine außergewöhnliche inhaltliche Konzentration auf zentrale Glaubens- und Lebensfragen aus (s. u. 7.3).

Beruf und sozialer Status

Der *soziale Status* des Apostels wurde wesentlich durch seinen Bildungsgang und den von ihm ausgeübten Beruf bestimmt. Während Paulus lediglich betont, mit eigenen Händen Tag und Nacht zu arbeiten, übermittelt Apg 18,3 die historisch glaubwürdige Tradition, Paulus und Aquila seien Zeltmacher (σκηνοποιοί) gewesen³⁸. Als freie Handwerker lieferten Aquila und auch Paulus vornehmlich Zelte an private Kunden³⁹, möglicherweise auch an das Militär⁴⁰. Leinenzelte bzw. Leinenzeltdächer für den privaten Gebrauch waren im Mittelmeerraum weit verbreitet, um in verschiedenen Formen die Sonnenhitze einzudämmen⁴¹. In Tarsus

36 Vgl. hier besonders den Brief an Menoikeus als Sachparallele; zu den beachtlichen Parallelen zwischen Epikur und Paulus vgl. P. ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, HBS 42, Freiburg 2004.

37 M. v. ALBRECHT, *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*, Mn.S 252, Leiden 2004, 2.

38 Vgl. zur historischen Zuverlässigkeit dieser Nachricht C. BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge*, 39; G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 209.

39 So P. LAMPE, *Paulus – Zeltmacher*, BZ 31 (1987), 256–261; R. F. HOCK, *The Social Context of Paul's Ministry*, 33f, der jedoch im Gegensatz zu Lampe davon ausgeht, dass Aquila und Paulus Lederzelte fertigten.

40 So M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 211.

41 Vgl. P. LAMPE, *Paulus – Zeltmacher*, 258f.

existierte eine nicht unbedeutende Leinenproduktion (vgl. Dio Chrysostomus, Or 34,21.23), so dass Paulus das Handwerk der Leinenverarbeitung in seiner Heimatstadt erlernt haben dürfte. Aber auch Leder gehörte zum üblichen Arbeitsmaterial eines Zeltmachers (vgl. Epiktet, Diss III 12,9); eine Festlegung ist hier nicht möglich und dürfte den vielfältigen Mobilitätsanforderungen der paulinischen Missionstätigkeit nicht entsprechen. Dem sozialen Status nach zählten die Zeltmacher zur unteren Mittelschicht⁴². Die Berufsausbildung allein reicht allerdings nicht aus, um die soziale Stellung des Apostels zu bestimmen. Er arbeitete als Missionar und Gemeindegründer auf internationaler Ebene, verfasste lange, literarisch anspruchsvolle Briefe, wusste sich eines Sekretärs zu bedienen (vgl. Gal 6,11; Röm 16,22), kooperierte mit zahlreichen Mitarbeitern und erwies sich als ein theologisch hochstehender Denker⁴³. Sowohl die griechisch-jüdische Bildung⁴⁴ als auch die Denk- und Sprachkraft⁴⁵ der Briefe (vgl. 2Kor 10,10; 2Petr 3,15f)⁴⁶ weisen neben dem römischen Bürgerrecht und seiner globalen Tätigkeit darauf hin, dass Paulus der städtischen Mittelschicht angehörte.

42 Die Urteile über den Sozialstatus des Paulus fallen sehr unterschiedlich aus. So meint W. M. RAMSAY, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, London 1895, 34, die Familie des Paulus sei sehr reich gewesen. Für E. MEYER, *Urgeschichte des Christentums II*, Stuttgart 1923, 308, besaß der Vater des Apostels Paulus eine Fabrik, „in der Zelttücher gewirkt wurden“. Nach M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 211; H. LICHTENBERGER, *Josephus und Paulus in Rom*, 251, stammte Paulus zumindest aus dem ‚kleinbürgerlichen‘ Mittelstand; E. P. SANDERS, *Paulus*, 17, plädiert für eine „Mittelschichterziehung“; vgl. auch A. J. SALDARINI, *Pharisees*, 140. Eher zur sozialen Unterschicht rechnen Paulus aufgrund seines Berufes P. LAMPE, *Paulus – Zeltmacher*, 259; W. STEGEMANN, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, 227; E. STEGEMANN/W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, 260: „Eine Untersuchung der paulinischen Selbstzeugnisse legt demgegenüber zwingend nahe, daß Paulus zur antiken Unterschicht (oberhalb des Existenzminimums, relativ arm) gehörte und sich durchaus auch selbst so verstand.“ Vollständig verortet J. J. MEGITT, *Paul, Poverty and Survival*, 75–97, *Paulus und seine Gemeinden in der Unterschicht*: „Paul and the Pauline churches shared in this general experience of deprivation and subsistence. Neither the apostle nor any members of the congregations he addresses in his epistles escaped from the harsh existence that typified life in the Roman Empire for the non-élite“ (a.a.O., 75).

43 Vgl. H. D. BETZ, *Art. Paul*, 187.

44 K. HAACKER, *Werdegang, 841–847*, weist zu Recht darauf hin, dass Paulus zumindest über elementare Lateinkenntnisse verfügt haben muss, zumal er in Röm 13,1–7; Phil 3,20 in römischen Staatskategorien denkt.

45 C. J. CLASSEN, *Philologische Bemerkungen*, 335, schließt aus dem paulinischen Gebrauch philosophischer und rhetorischer Termini *technici* auf einen entsprechenden Bildungsstand.

46 Vgl. C. J. CLASSEN, *ebd.*, wonach „Paulus auch mit einer Reihe von rhetorischen Termini *technici* vertraut war. Woher er sie kannte, wage ich nicht zu entscheiden, ihre Verwendung deutet aber ebenso wie der Gebrauch philosophischer Termini *technici* auf einen Bildungsgrad, der meines Erachtens die Annahme rechtfertigt, dass er auch die Regeln und Vorschriften der Rhetorik (und der Epistolographie) aus der Theorie oder aus der Praxis kannte.“

3.2 Der Diasporapharisäer Paulus

Paulus sagt in Phil 3,5f über seine jüdische Vergangenheit: „Beschnitten am achten Tage, aus dem Volk Israel, dem Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, gemäß dem Gesetz(esverständnis) ein Pharisäer, dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, gemäß der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig gewesen.“ Er erhebt damit den Anspruch, Glied des erwählten Bundesvolkes zu sein. Wie seine Vorfahren weiß er sich auch in der Diaspora an die Traditionen seines palästinischen Mutterlandes gebunden. Innerhalb der Gemeinschaft der Pharisäer lebte er nach der Tora und verfolgte aus Eifer um die Bewahrung der Tora die christliche Gemeinde. Seinen besonderen Eifer für die von den Vätern überkommenen Überlieferungen betont Paulus auch in Gal 1,14. In der Apostelgeschichte erscheint er als Pharisäer und ‚Sohn von Pharisäern‘ (Apg 23,6), der „entsprechend der strengsten Richtung unserer Religion lebte“ (Apg 26,5). Paulus schloss sich somit in seiner Jugend den Pharisäern an und zeichnete sich durch eine besondere Befolgung der Paradosis der Väter und einen großen Eifer in der Verfolgung urchristlicher Gemeinden aus.

Die pharisäische Bewegung

Die Ursprünge der *pharisäischen Bewegung* liegen im Dunkeln⁴⁷. Zumeist wird ihre Entstehung im weiteren Kontext der makkabäischen Erhebung⁴⁸ gesehen (vgl. 1Makk 2,15–28), in deren Verlauf erstmals die Gruppe der Hasidäer in Erscheinung tritt: „Damals schloß sich ihnen auch die Gemeinschaft der Hasidäer an, das waren tapfere Männer aus Israel, die alle dem Gesetz treu ergeben waren“ (1Makk 2,42; vgl. 7,13). Im Umfeld dieser Bewegung wird zumeist der gemeinsame

47 Zu den Pharisäern vgl. E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes II, 456–475; J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu, 279–303; R. MEYER/H. F. WEISS, Art. Φαρισαῖος, ThWNT 9, 11–51; R. MEYER, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum – Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus, in: ders., Geschichte und Theologie des Judentums, 130–187; G. BAUMBACH, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, Berlin 1971, 72–97; C. THOMA, Der Pharisäismus, in: J. Maier/J. Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, 254–272; J. NEUSNER, Das pharisäische und talmudische Judentum, TSAJ 4, Tübingen 1984; J. A. SALDARINI, Pharisees, 134–143 (speziell zu Paulus); G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, passim; P. SCHÄFER, Der vorrabbinische Pharisäismus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum, 125–172; H. F. WEISS, Art. Pharisäer, TRE 26, Berlin/New York 1996, 473–485; R. DEINES, Die Pharisäer, WUNT 101, Tübingen 1997; DERS., Art. Pharisäer, TBLNT II, 1455–1468; J. P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus III, ABRL, New York 2001, 289–388.

48 Beginn ca. 167 v.Chr.; Angaben nach P. SCHÄFER, Geschichte der Juden, 271–281. Einen instruktiven Abriss der Geschichte der Pharisäer bietet R. DEINES, Art. Pharisäer, 1458–1460.

Ursprung von Pharisäern⁴⁹ und Essenern vermutet, denn die Hasidäer zeichneten sich offenbar durch einen besonderen Toragehorsam und eine entschiedene Abwehr von Überfremdungerscheinungen des jüdischen Glaubens aus⁵⁰. Josephus scheint diese Interpretation zu bestätigen, denn er erwähnt für die Zeit des in den Kreisen der Toratreuen sehr umstrittenen Hohenpriesters Jonathan (161–142 v. Chr.) die Existenz der drei jüdischen Schulrichtungen der Pharisäer, Sadduzäer und Essener (vgl. Josephus, Ant 13,171–173)⁵¹. Konturen gewinnen die Pharisäer zur Zeit des Johannes Hyrkan (135/134–104 v. Chr.), wo sie als eine gegen den König eingestellte festgefügte Gruppe erscheinen, die über ein großes Ansehen beim Volk verfügte (vgl. Josephus, Ant 13,288–292)⁵². Die Pharisäer verlangten von Hyrkan die Aufgabe des Hohenpriesteramtes, möglicherweise weil seine Mutter einmal in Kriegsgefangenschaft geraten war⁵³. Hier zeigen sich Übereinstimmungen mit den ursprünglichen Idealen der makkabäischen Bewegung, die zuallererst an einem legitimen Tempelkult und der Einhaltung der Tora interessiert war. Auch zu den Essenern lassen sich Verbindungslinien ziehen, denn die Übernahme des Hohenpriesteramtes durch Jonathan im Jahr 152 führte wahrscheinlich zum Eintritt des Lehrers der Gerechtigkeit in die Qumrangemeinde und zu einer andauernden starken Polemik gegen den Tempelkult in Jerusalem (vgl. CD I 5–11)⁵⁴. Eine dominierende Stellung nahmen die Pharisäer z. Zt. von Salome Alexandra ein (76–67 v. Chr.), Josephus betont ihren stets wachsenden Einfluss auf die Königin (vgl. Bell 1,110–112). Unter Herodes d. Gr. (40–4 v. Chr.) dürfte der Einfluss der Pharisäer eher geringer gewesen sein⁵⁵. Josephus gibt ihre Zahl für diese Zeit mit 6000 an (Ant 17,42)⁵⁶, sie stellten eine einflussreiche Minderheit

49 Zur Herkunft der Gruppenbezeichnung Φαρισαῖοι vgl. R. DEINES, Art. Pharisäer, 1456 f.

50 Zur kritischen Diskussion der Probleme vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, 91–98, der zu dem Ergebnis kommt: „Eine genaue Vorgeschichte der drei religiösen Schulen läßt sich ebensowenig rekonstruieren wie ihre direkte Herkunft aus der hasidäischen Bewegung erweisen“ (a.a.O., 98).

51 Diese zeitliche Einordnung hält G. STEMBERGER, a.a.O., 91, für sekundär.

52 Skeptisch G. STEMBERGER, a.a.O., 99–103, der die Erzählung vom Bruch zwischen Hyrkan und den Pharisäern als historisch unglaubwürdig ansieht; ähnlich P. SCHÄFER, Der vorrabbinische Pharisäismus, 134–138, wonach „Josephus in Antiquitates mit der Einfügung der Pharisäer-Erzählung die politischen Aktivitäten der Pharisäer in die Zeit Hyrkans zurückdatiert hat“ (a.a.O., 138).

53 In Josephus, Ant 13,372 kehrt dieser Vorwurf gegen Alexander Jannai im Munde des Volkes (und nicht der Pharisäer) wieder; vgl. zur Analyse des Textes P. SCHÄFER, Der vorrabbinische Pharisäismus, 138 f.

54 Vgl. hierzu H. STEGEMANN, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 205 ff.

55 Vgl. dazu G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, 107–110.

56 Zu den Zahlenangaben vgl. B. SCHALLER, 4000 Essener – 6000 Pharisäer. Zum Hintergrund und Wert antiker Zahlenangaben, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hg.), Antikes Ju-

innerhalb der jüdischen Bevölkerung dar. Gegen Ende der Herodeszeit wandelten sich die Pharisäer von einer politischen Gruppe zu einer Frömmigkeitsbewegung⁵⁷. Bedeutsam war die Abspaltung einer radikalen Richtung innerhalb der Pharisäer, die sich selbst im Anschluss an Pinhas (Num 25) und Elia (1Kön 19,9f) Zeloten (οἱ ζηλωταί = „die Eiferer“) nannten. Diese Gruppe bildete sich 6 n. Chr. unter Führung des Galiläers Judas von Gamala und des Pharisäers Zadduk (vgl. Josephus, Ant 18,3ff)⁵⁸. Die Zeloten zeichneten sich durch eine Verschärfung des ersten Dekaloggebotes, strenge Sabbatpraxis und eine rigorose Einhaltung der Reinheitsgebote aus. Sie strebten eine radikale Theokratie an und lehnten die römische Herrschaft über das jüdische Volk aus religiösen Gründen ab. In der Pharisäerkritik der Evangelien spiegeln sich zu einem erheblichen Teil die Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Gemeinden und dem Judentum nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) wider. Dennoch berichten die Evangelien historisch zutreffend von zahlreichen Kontroversen zwischen Jesus und den Pharisäern⁵⁹. In den Wirren des Krieges gegen die römischen Besatzungstruppen (66–73/74 n. Chr.) verloren die Pharisäer gegenüber den radikalen Kräften (speziell den Zeloten) an Einfluss⁶⁰, dennoch müssen sie als die geistig führende Gruppe des Judentums im 1. Jh. n. Chr. angesehen werden.

Paulus als Eiferer

Als besonderes Kennzeichen seiner pharisäischen Vergangenheit nennt Paulus den Eifer für die väterlichen Überlieferungen (Gal 1,14: „Und ich ragte im Judentum über viele Altersgenossen in meinem Volk hervor, indem ich ein überaus Eifernder meiner väterlichen Überlieferungen war“). Im Traditionsverständnis sieht auch Josephus die Eigenart der Pharisäer⁶¹ und zugleich den wichtigsten Unterscheidungspunkt zu den Sadduzäern: „Jetzt möchte ich nur deutlich machen, daß die

dentum und Frühes Christentum (FS H. Stegemann), BZNW 97, Berlin/New York 1999, 172–182 (runde Zahlen als verbreitetes Mittel historischer Fiktion).

⁵⁷ Vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, 110.

⁵⁸ Vgl. dazu M. HENGEL, Die Zeloten, 336ff.

⁵⁹ Vgl. als Einführung die Skizze von U. LUZ, Jesus und die Pharisäer, Jud 38 (1982), 111–124; ferner R. DEINES, Art. Pharisäer, 1462–1467. Zu der umstrittenen Frage, wie groß der Einfluss der Pharisäer in der Zeit vor 70 n. Chr. war und in welcher Form eine Kontinuität zur späteren rabbinischen Tradition vorliegt, vgl. D. GOODBLATT, The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate, JSJ 20 (1989), 12–30.

⁶⁰ Vgl. zu den Einzelheiten H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung, NTOA 11, Freiburg (H)/Göttingen 1989, 4–54.

⁶¹ Zu den grundlegenden theologischen Anschauungen der Pharisäer vgl. R. DEINES, Art. Pharisäer, 1460–1462.

Pharisäer dem Volk Bestimmungen (νόμιμα) aus der Nachfolge der Väter (ἐκ πατέρων διαδοχῆς) weitergegeben haben, die nicht in den Gesetzen des Mose aufgeschrieben sind, und deswegen verwirft sie die Gruppe der Sadduzäer, die sagt, daß man sich nur an jene Bestimmungen halten soll, die geschrieben sind, die aus der Überlieferung der Väter aber nicht beachten soll“ (Ant 13,297). Während Johannes Hyrkan in seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern diese Satzungen abschaffte, führte Salome Alexandra nach Josephus, Ant 13,408 f, jene Bestimmungen wieder ein, „welche die Pharisäer gemäß der väterlichen Überlieferungen (κατὰ τὴν πατρῶαν παράδοσιν) eingesetzt hatten“. Die Übereinstimmungen mit Gal 1,14 und der synoptischen Tradition (vgl. Mk 7,1–13) zeigen, dass die παράδοσις („Überlieferung“) das entscheidende Kennzeichen der Pharisäer war⁶². Inhalt der Paradosis dürften in neutestamentlicher Zeit Reinheitsvorschriften (vgl. Mk 7,1–8.14–23; Röm 14,14), Regelungen des Zehnten (vgl. Mt 23,23) und besondere Formen von Gelübden (vgl. Mk 7,9–13) gewesen sein. Nach Josephus, Vit 191, standen die Pharisäer hinsichtlich der väterlichen Gesetze in dem Ruf, „sich von den anderen durch genaue Kenntnis zu unterscheiden“ (τῶν ἄλλων ἀκριβεία διαφέρειν). Sie waren frommer als die anderen „und beachteten die Gesetze gewissenhafter“ (καὶ τοὺς ἀκριβέστεραν ἀφηγεῖσθαι)⁶³. Der Terminus ἀκριβεία („Genauigkeit, Gewissenhaftigkeit“) dient auch in Apg 22,3; 26,5 als Kennzeichen pharisäischer Ausbildung. Paulus wurde „genau nach dem Gesetz der Väter ausgebildet“ (πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου), Paulus lebte als Pharisäer „nach der strengsten Richtung unserer Religion“ (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας). Exakte Kenntnis und strikte Befolgung der väterlichen Überlieferung, Frömmigkeit und Überlieferungstreue zeichneten somit die Pharisäer aus, die „genaue Ausleger der väterlichen Überlieferungen“ waren (Josephus, Ant 17,149: ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων; vgl. ferner Bell 2,162). Ihre besonderen Traditionen gewannen sie vornehmlich aus ihrer Schriftauslegung, wodurch sie sich aber nicht generell von anderen jüdischen Gruppen unterschieden⁶⁴. Ziel der pharisäischen Bewegung war die Heiligung des Alltags durch eine umfassende Gesetzesbeobachtung, wobei der Einhaltung der rituellen Reinheitsvorschriften auch außerhalb des Tempels eine besondere Bedeutung zukam⁶⁵. Deshalb wurde die Tora teilweise fortgeschrieben, um den vielfältigen

⁶² Vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, 84 ff; zur Theologie der Pharisäer vgl. auch N. T. WRIGHT, Paul and the Faithfulness of God, 75–196.

⁶³ Josephus, Bell 1,110; vgl. ferner Bell 2,162; Ant 17,41.

⁶⁴ Für Qumran vgl. CD VI 14 ff.

⁶⁵ Vgl. J. NEUSNER, Das pharisäische und talmudische Judentum, 24: „Insonderheit betonen die Pharisäer, daß Essen im Status ritueller Reinheit, so als wäre man Tempelpriester, zu erfolgen

Alltagssituationen gerecht zu werden (vgl. z. B. Arist 139 ff; Josephus, Ant 4,198; Mk 2,23 f; 7,4).

Neben dem besonderen Schrift- und Traditionsverständnis erwähnt Josephus als Besonderheit der Pharisäer ihr Verständnis des Schicksals. Danach führten sie viel auf die Wirkung des Schicksals zurück, ohne allerdings die Selbstverantwortung des Menschen zu negieren (vgl. Josephus, Bell 2,162; Ant 13,72; 18,13; vgl. ferner Av 3,15). Im Gegensatz zu den Sadduzäern vertraten die Pharisäer die Lehre von der Auferstehung von den Toten sowie von Lohn und Strafe nach dem Tod (vgl. Josephus, Bell 2,163; PsSal 3,12; Mk 12,18–27; Apg 23,6–8). Auch messianische Erwartungen dürften unter den Pharisäern lebendig gewesen sein, wie PsSal 17; 18 zeigen. Die Psalmen Salomos⁶⁶ lassen ferner erkennen, wie in pharisäischen Kreisen die Strafe Gottes gegenüber den Sündern und sein rettendes Handeln gegenüber den Gerechten gedacht wurde (vgl. PsSal 14).

Nach Apg 22,3 erhielt Paulus seine pharisäische Ausbildung⁶⁷ in Jerusalem: „Ich bin ein Jude, geboren in Tarsus in Kilikien, hier in dieser Stadt erzogen, zu Füßen Gamaliels genau nach dem Gesetz der Väter unterrichtet, ein Eiferer für Gott“. Gamaliel I. war ein sehr angesehener Toralehrer in Jerusalem und gehörte nach Apg 5,34–39 dem Synedrium an. Ob Gamaliel der Schule Hillels zuzurechnen ist, lässt sich nicht erweisen⁶⁸. Josephus (Vita 191 f; Bell 4,159) stellt Simeon, den Sohn Gamaliels, als ein führendes Mitglied der gemäßigten Pharisäer in Jerusalem dar, der dem Treiben der Zeloten in den Wirren der Belagerung Jerusalems entgegentrat. Wo erhielt Paulus seine pharisäische Ausbildung? W.C. van Unnik⁶⁹ vermutet mit Hinweis auf Apg 22,3; 26,4 f, Paulus sei bereits als kleines Kind mit seinen Eltern von Tarsus nach Jerusalem übergesiedelt, seine Muttersprache sei Aramäisch und nicht Griechisch gewesen, und seine gesamte Erziehungs- und Ausbildungszeit habe in Jerusalem stattgefunden. Die Paulusbriefe und die Rezeption der Septuaginta (LXX) durch den Apostel weisen allerdings eindeutig auf Griechisch als Muttersprache hin, so dass nicht mit einer frühen Übersiedlung des Apostels von Tarsus nach Jerusalem gerechnet werden muss⁷⁰.

habe, und daß höchste Sorgfalt beim Verzehnten und bei den Abgaben für die Priesterschaft erforderlich sei.“

66 Zur historischen Einordnung und theologischen Ausrichtung dieser Schrift s.u. Abschn. 16.8.1 (Das kulturgeschichtliche Umfeld).

67 K. HAACKER, *Werdegang*, 855–860, will Apg 22,3 allgemein im Sinn von ‚Erziehung‘, nicht aber im Sinn von ‚Tora-Studium‘ verstehen.

68 Vgl. dazu J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 I*, Leiden 1971, 341–376.

69 Vgl. W.C. VAN UNNIK, *Tarsus or Jerusalem. The City of Paul’s Youth*, in: ders., *Sparsa Collecta I*, N.T.S 29, Leiden 1973, 259–320.

70 Vgl. M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, 233 f.

Hielt sich Paulus vor seiner Berufung zum Völkerapostel überhaupt in Jerusalem auf? In Gal 1,22 teilt der Apostel über seinen Werdegang mit: „Den Gemeinden von Judäa, die in Christus sind, war ich persönlich unbekannt“. Aus dieser Bemerkung wurde vielfach der Schluss gezogen, Paulus sei vor seinem Damaskuserlebnis nicht in Jerusalem gewesen⁷¹. Einer derart extensiven Auslegung dieser Nachricht steht die Beobachtung entgegen, dass Paulus außerhalb Jerusalems eine pharisäische Ausbildung möglicherweise nicht absolvieren konnte. Überzeugende Belege für einen jüdischen Schulbetrieb in der Diaspora fehlen, Jerusalem war auch das natürliche Zentrum der Ausbildung zum Pharisäer⁷². Allerdings darf das Schweigen der Quellen in diesem Punkt nicht überbewertet werden⁷³. Auffällig bleibt in jedem Fall, dass Paulus selbst Jerusalem nicht erwähnt, wenn er auf seine Vergangenheit als Pharisäer zu sprechen kommt! Zudem spielt Jerusalem im paulinischen Denken keine bedeutende Rolle. Zweimal geht der Apostel gezwungenermaßen nach Jerusalem (Apostelkonvent, Kollektenübergabe), und auch der erste Besuch war demonstrativ kurz. Auffällig ist ferner, dass Gamaliel in Apg 5,34–39 als ein gegenüber den Christen toleranter Schriftgelehrter dargestellt wird, Paulus also den Rigorismus gegenüber Andersgläubigen von ihm nicht gelernt haben kann⁷⁴. Die Quellenlage lässt in dieser Frage eine eindeutige Entscheidung nicht zu. Sollte Paulus ein Torastudium unter Gamaliel absolviert haben, so kam er wahrscheinlich im Alter von ca. 15 Jahren nach Jerusalem⁷⁵.

Die Pharisäer waren zur Zeit des Paulus keine einheitliche Bewegung mehr, wie die Rolle des Pharisäers Zadduk bei der Gründung der Zeloten und die Streitigkeiten zwischen den Schulen Hillels und Schammais zeigen⁷⁶. Die auf-

71 Vgl. R. BULTMANN, Art. Paulus, RGG² IV, Tübingen 1930, 1020 f; G. STRECKER, Der vorchristliche Paulus, 729 f; E. P. SANDERS, Paulus, 14.

72 Vgl. M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 225–232.

73 Vgl. G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, 112: „Wir haben sonst einfach keine Belege für Pharisäer in der Diaspora, doch ist ein Schluß aus dem zufälligen Schweigen der Quellen hier unzulässig, auch wenn die Einhaltung verschiedener religiöser Gesetze, v.a. im Bereich der Reinheit, in der Diaspora sicher sehr schwierig gewesen sein muß.“ Auch J. MAIER, Geschichte der jüdischen Religion, Berlin/New York 1972, 76 f.81 f, rechnet mit Diasporapharisäern, die außerhalb Jerusalems ausgebildet wurden. J. BECKER, Paulus, 40 f, will eine Ausbildung in Jerusalem nicht ausschließen, vermerkt aber zugleich: „Eine Erziehung im pharisäischen Sinn hätte Paulus auch ohne weiters an jeder größeren Diasporasynagoge erhalten können, also auch in Tarsus“ (a.a.O., 41); vgl. ferner die Überlegungen bei G. STRECKER, Der vorchristliche Paulus, 732–737.

74 Vgl. E. P. SANDERS, Paulus, 15.

75 Josephus, Vita 10, nimmt sein Studium der jüdischen Schulrichtungen (Pharisäer, Sadduzäer, Essener) mit 16 Jahren auf.

76 Vgl. hierzu J. NEUSNER, Judentum in frühchristlicher Zeit, 69–98; R. GOLDENBERG, Art. Hillel/Hillelschule (Schammaj/Schammajschule), TRE 15, Berlin/ New York 1986, 326–330.

fällige Betonung der theologischen Kategorie des „Eifers“⁷⁷ im Zusammenhang mit der Verfolgung der ersten Christen (vgl. Gal 1,14; Phil 3,6; Apg 22,3f) könnte ein Hinweis sein, dass Paulus – anders als z. B. Josephus⁷⁸ – dem radikalen Flügel des Pharisäismus zuneigte⁷⁹. Ob Paulus deshalb der eher strengeren schammaitischen Schule angehörte⁸⁰, muss offen bleiben, deutlich ist nur der außerordentliche Eifer des Pharisäers Paulus für die väterlichen Überlieferungen.

3.3 Der religions- und bildungsgeschichtliche Hintergrund des paulinischen Denkens

Die Herausbildung einer Identität vollzieht sich immer unter dem Einfluss eines kulturellen Umfeldes bzw. kultureller Umfeldler. Dabei ist das ethnische Identitätsbewusstsein wesentlich durch objektivierbare Merkmale wie Sprache, Abstammung, Religion und daraus hervorgegangener Traditionen bestimmt. Traditionen wiederum sind Ausdruck einer kulturellen Formung durch Texte, Riten und Symbole⁸¹. Obwohl sich Identitätsbildung in der Regel innerhalb eines so geprägten Rahmens vollzieht, hat sie immer Prozesscharakter, ist fließend und an sich ändernde Situationen gebunden⁸². Wenn sich zudem – wie bei Paulus – Kulturräume überlagern, kann sich eine Identität nur erfolgreich ausbilden, wenn sie verschiedenartige Einflüsse aufzunehmen und zu integrieren vermag.

Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund

Das theologische Denken des Völkerapostels Paulus wurzelt in Grundüberzeugungen des hellenistischen Judentums seiner Zeit. Ausgangspunkt der Theologie des Juden und des Judenchristen Paulus ist der *Monotheismus*: Der eine wahre Gott, der Vater Abrahams, steht als wahrer und lebendiger Gott den Götzen der Völker gegenüber. Paulus nimmt dieses Credo des hellenistischen Judentums auf (vgl. z. B. Arist 124–169; JosAs 11,10f; Philo, Spec Leg 1,208; All 2,1f; Leg Gai 115;

⁷⁷ Vgl. zur Kategorie des „Eifers“ im antiken Judentum M. HENGEL, Die Zeloten, 151ff.

⁷⁸ Vgl. Josephus, Vit 10–12.

⁷⁹ Vgl. K. HAACKER, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, ThBeitr 6 (1975), 1–19.

⁸⁰ So H. HÜBNER, Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus, KuD 19 (1973), 215–231; K. HAACKER, Die Berufung des Verfolgers, 10; zurückhaltender jetzt DERS., Werdegang, 861–877.

⁸¹ Vgl. dazu H. WELZER, Das soziale Gedächtnis, in: ders. (Hg.), Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung, Hamburg 2001, 9–21.

⁸² Vgl. K.-H. KOHLE, Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht, in: A. Assmann/H. Friese (Hg.), Identitäten, 269–287.

Josephus, Ant 8,91; 4,201; 5, 112; 8,335.337) und macht es zur Grundlage seiner Missionspredigt (vgl. 1Thess 1,9f). Paganen Göttern geweihtes Fleisch können die korinthischen Christen ohne Bedenken essen, denn es gibt nur einen Gott, von dem alle Dinge sind (vgl. 1Kor 8,6; Röm 11,36a). Würden die Galater zur Kalenderobservanz zurückkehren, so befänden sie sich wieder in jener bereits überwundenen Zeit, in denen sie Gott noch nicht kannten und Mächten dienten, die in Wahrheit gar keine Götter sind (vgl. Gal 4,8.9). Mit dem Monotheismus verbindet sich bei Paulus wie im antiken Judentum der *Schöpfungs- und Erwählungsglaube*⁸³. Allein Gott macht die Toten lebendig und ruft das Nichtseiende ins Sein (vgl. Röm 4,17 mit syrBar 21,4; 48,8; JosAs 8,9). Gott, der das Licht in die Finsternis sandte (vgl. Gen 1 in 2Kor 4,6), erleuchtet auch die Herzen der Glaubenden (vgl. 1QH 4,5.27). Gott allein ist der Schöpfer, und es steht dem Geschöpf nicht zu, seinen Schöpfer zu kritisieren (vgl. Röm 9,19 ff). In Kontinuität zur jüdischen Apokalyptik (vgl. Jub 1,29; 4,26; äthHen 72,1; 4Esr 7,75; 1QS 4,25) spricht Paulus von einer *κατὴ κτίσις* („neuen Schöpfung“)⁸⁴, die sich für den Christen durch die Gabe des Geistes im Glauben bereits vollzogen hat (vgl. 2Kor 5,17). Der für den jüdischen Glauben fundamentale Erwählungsgedanke (vgl. Jub 1,29; 2,20; 15,30; äthHen 53,6; 56; 93; syrBar 48,20–24; 4Esr 5,23–27; 6,54–56; Av 1,7; 3,14) wird von Paulus aufgenommen (vgl. Röm 3,1f; 9,4; 11,2.28f) und aus christlicher Perspektive neu geprägt. Nun sind die Christen die Erwählten Gottes (Röm 8,33; vgl. ferner 1Thess 1,4; Gal 1,6; Röm 1,6).

Auch in seiner *Gerichtsanschauung*⁸⁵ wurzelt Paulus fest in Vorstellungen des antiken Judentums. So findet sich der in der Missionspredigt des hellenistischen Judentums vorgegebene Zusammenhang zwischen der Lehre von dem einen wahren Gott, dem Nicht-Erkennen Gottes durch die Völker aufgrund ihres Götzendienstes, der Lasterhaftigkeit der Nichtjuden als Folge des Götzendienstes, dem Aufruf zur Buße und der Schilderung des göttlichen Gerichtes auch bei Paulus (vgl. 1Thess 1,9f; Röm 1,18–32 mit Weish 13–15; Arist 124–169; TestLevi 17;

83 Vgl. nur die 1. Benediktion des Achtzehn-Gebets: „Gepriesen seist du Jahwe, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, mächtiger und furchtbarer Gott, höchster Gott, Spender guter Gnaden und Schöpfer des Alls, der der Gnaden der Väter gedenkt und über ihre Kinder sich erbarmt und ihren Kindeskindern einen Erlöser bringt...“ (vgl. dazu BILLERBECK IV/1, 208ff).

84 Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von *κατὴ κτίσις* bei Paulus vgl. U. MELL, *Neue Schöpfung*, BZNW 56, Berlin/New York 1989, 47–257; M. V. HUBBARD, *New Creation*, 11–78.

85 Vgl. dazu K. SEYBOLD, *Art. Gericht I*, TRE 12, Berlin/New York 1985, 460–466; G. S. OEGEMA, *Zwischen Hoffnung und Gericht*, WMANT 82, Neukirchen 1999; E. SYNOFZIK, *Die Gerichtsgedanken- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, passim; E. BRANDENBURGER, *Art. Gericht Gottes III*, TRE 12, Berlin/New York 1985, 469–483.

TestNaph 3; 4; TestBenj 9; 14; äthHen 91,7ff; JosAs 11–13; syrBar 54,17f)⁸⁶. Die Ansage des Zorngerichtes Gottes gilt gleichermaßen den Völkern und den Juden (vgl. Röm 2,1–3,20), denn die Werke des Gesetzes gewähren kein Entrinnen vor dem kommenden Vernichtungsgericht. Auch nach Paulus richtet Gott einen jeden Menschen nach seinen Werken (vgl. 1Kor 3,14f; 4,5; 2Kor 5,9.10; 9,6; 11,15; Gal 6,7f; Röm 2,5–16 mit äthHen 50,4; syrBar 85,12; Prov 24,12; Av 3,15; PsSal 2,16–18.34; 9,5; 4Esr 7,33–35)⁸⁷. Paulus radikalisiert den Gerichtsgedanken, denn für ihn kann keinem Menschen aufgrund seiner Taten das Heil im Gericht zugesprochen werden. So gibt es keinen beim Höchsten hinterlegten ‚Schatz von guten Werken‘ (vgl. Jub 30,17–23; 4Esr 7,77; 8,33.36; syrBar 14,12; 24,1; 52,7). Der Mensch wird auch bei Paulus auf sein Rechtsein vor Gott und das dem Willen Gottes entsprechende Rechtverhalten angesprochen, aber die Werke des Gesetzes/der Tora können das Heil nicht bewirken. Die Gerechtigkeit ergibt sich nicht aus dem Tun der Gebote (so z. B. Dtn 6,25; Prov 10,16aLXX; Arist 168; PsSal 9,3; 14,2; 4Esr 7,33ff; 9,7f; 13,23; syrBar 51,7; 67,6; 69,4; 85,2), das Leben erwächst nicht aus der Gebotserfüllung (vgl. z. B. Neh 9,29; Sir 15,15–20; 17,11; PsSal 14,3; 4Esr 7,21.129). Damit bricht Paulus den für seine jüdische Vergangenheit fundamentalen Zusammenhang zwischen der zum Leben führenden Heilsgabe der Tora, der Beachtung aller Gebote als Ausdruck des einheitlichen Heilswillens Gottes und dem gnadenhaften Gerichtshandeln Gottes auf (vgl. z. B. Jes 51,7a; Dtn 30,14ff; Ps 37,31; 40,9; Prov 3,1–3; 7,1–3; Sir 6,23–31; PsSal 2,36; 4Esr 8,33; syrBar 46,3; äthHen 99; Av 1,3; 1,17; 2,1).

Mit der *Auferstehungsvorstellung* rekapituliert Paulus (vgl. z. B. 1Thess 4,13–18; 1Kor 15,22f.51ff; 2Kor 4,14ff; Röm 4,24; 8,11) ebenfalls in Kontinuität und Diskontinuität pharisäisches Glaubenswissen⁸⁸. Die Auferstehung der Gerechten

86 Vgl. hier C. BUSSMANN, Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur, EHS.T 3, Bern/ Frankfurt 1971.

87 Zur Vorstellung des Gerichtes nach den Werken im griechischen Denken vgl. Plato, Phaedon 113d-114c: „Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen an dem Orte angelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen auf diesen zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich irgendwie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch ebenso für ihre guten Taten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst.“

88 Als alttestamentliche bzw. frühjüdische Basistexte vgl. u. a. Jes 26,19; Dan 12,2f; Ez 37,1–14; Ps 73; 2Makk 7,14; PsSal 3,12. Für Qumran belegt 4Q521 2II12 die Auferstehungshoffnung; in Z. 11.12 heißt es: „Und wunderbare Dinge, die nicht geschehen sind, wird der Herr tun, wie er geredet hat. Dann wird er Erschlagene heilen, und Tote wird er lebendig machen; Armen wird er frohe Botschaft verkünden“ (Übersetzung nach J. ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran, 345). Vgl. dazu H. LICHTENBERGER, Auferstehung in den Qumrantexten, in: Auferstehung, hg.v. F. Avemarie u. H. Lichtenberger, WUNT 135, Tübingen 2001, 79–91. Lichtenberger bewertet 4Q521 als

vollzieht sich als Wiederherstellung der individuellen Leiblichkeit (vgl. z. B. äthHen 91,10; 92,3; 100,5; PsSal 3,10–12; 13,11; 2Makk 7,11; 14,46; syrBar 30,1–5; 50; 51)⁸⁹. Für Paulus verbürgt die Auferstehung Jesu von den Toten die Hoffnung auf eine Auferstehung der Glaubenden, die sich als Neuschöpfung unter Wahrung der personalen Identität vollzieht.

Die Verankerung des Paulus im jüdischen Denken zeigt sich auch in den Aussagen über den *gerechten Gott* und die *Gerechtigkeit* des Menschen⁹⁰. Gott ist gerecht, und er richtet in Gerechtigkeit (vgl. PsSal 2,15; 4,24; 8,24–26; 9,2,4,5; Jub 5,16; TestLev 3,2; Sib 3,704) nach den Werken (Sir 16,12; 4Esr 8,33; syrBar 51,7). Deshalb weiß der Fromme, daß seine eigene Gerechtigkeit nur aus der Gerechtigkeit Gottes erwachsen kann (vgl. PsSal 3,6; 5,17; AssMos 11,17; 4Esr 8,32f; 1QH 7,19f; 13,17). Die Psalmen besingen vielfach, wie Gott den Seinen mit seiner Gerechtigkeit hilft (vgl. Ps 22,32; 24,5; 31,2; 51,16 u. ö.). Eindrucksvoll wird in den Qumran-Texten der Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit des Menschen reflektiert⁹¹. Weil bei den Menschen keine Gerechtigkeit ist (vgl. 1QH 4,30; 9,14 ff), gilt: „Aus dem Quell seiner Gerechtigkeit kommt mein Recht“ (1QS 11,12; vgl. auch 1QS 11,25; 1QM 4,6). Die Gerechtigkeitsaussagen in Qumran stellen eine instruktive Parallele zu Paulus dar, weil hier auf der Basis einer umfassenden Sündenerkenntnis über die Gerechtigkeit Gottes und das Gerechtsein des Menschen nachgedacht wird. Gerechtigkeit Gottes meint in Qumran das barmherzige Handeln Gottes am Sünder, für den Gott seine Gerechtigkeit ist, wodurch Tora-Erfüllung überhaupt erst möglich wird. „Ich aber, wenn ich wanke, so sind Gottes Gnadenerweise meine Hilfe auf ewig. Und wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so besteht meine Gerechtigkeit durch die Gerechtigkeit

einzigsten zweifelsfreien Beleg für den Glauben der Qumran-Essener an die Auferstehung. Die Zurückhaltung gegenüber dieser Vorstellung dürfte mit dem Einfluss von priesterlich-sadduzäischen Kreisen zusammenhängen. Die Auferstehungsvorstellung war nicht Allgemeingut des antiken Judentums; die Sadduzäer lehnten den Auferstehungsglauben ab (vgl. Mk 12,18; Apg 4,2; 23,6,8; Josephus, Bell 2,164f; Ant 18,16); vgl. zu jüdischen Auferstehungsvorstellungen G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung*, AB 56, Rom 1972.

89 Hier werden nach der Auferstehung aller die Gerechten in Herrlichkeit verwandelt, die Gottlosen hingegen erleben auch in ihrem Aussehen Pein; von einer Auferstehung aller Toten sprechen auch äthHen 22; Sib 3, 178 ff; 4Esr 7,29 ff; VitAd 51; TestBen 10,6 ff.

90 Einen Überblick zur differenzierten Verwendung von δικαιοσύνη im antiken Judentum vermittelt M. J. FIEDLER, *Δικαιοσύνη* in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur, JST 1 (1970), 120–143. Den alttestamentlichen Befund dokumentieren K. KOCH, Art. *ῥτχ*, THAT 2, München 1976, 507–530; B. JOHNSON, Art. *ῥτχ*, ThWAT 6, Stuttgart 1989, 898–924; E. OTTO, Art. *Gerechtigkeit*, RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 702–704.

91 Vgl. dazu S. SCHULZ, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, ZThK 56 (1959), 155–185; J. BECKER, *Das Heil Gottes*, 37 ff; H. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild*, 87 ff.