

AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT

BAND II. 25.4

RISE AND DECLINE OF THE ROMAN WORLD

VOLUME II. 25.4

AUFSTIEG UND NIEDERGANG
DER RÖMISCHEN WELT
(ANRW)

RISE AND DECLINE
OF THE ROMAN WORLD

HERAUSGEGEBEN VON / EDITED BY

WOLFGANG HAASE
UND / AND
HILDEGARD TEMPORINI

TEIL II: PRINCIPAT
BAND 25.4

PART II: PRINCIPATE
VOLUME 25.4



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1987

AUFSTIEG UND NIEDERGANG
DER RÖMISCHEN WELT
(ANRW)

GESCHICHTE UND KULTUR ROMS
IM SPIEGEL DER NEUEREN FORSCHUNG

TEIL II: PRINCIPAT

BAND 25
(4. TEILBAND)

RELIGION
(VORKONSTANTINISCHES CHRISTENTUM:
LEBEN UND UMWELT JESU; NEUES TESTAMENT
[KANONISCHE SCHRIFTEN UND APOKRYPHEN],
FORTS.)

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFGANG HAASE



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1987

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

Printed on acid-free paper
(ageing resistant – pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt:
Geschichte u. Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung /
hrsg. von Hildegard Temporini u. Wolfgang Haase. – Berlin,
New York : de Gruyter.
NE: Temporini, Hildegard [Hrsg.]
2. Principat.
Bd. 25. Religion / hrsg. von Wolfgang Haase.
4. Teilbd. 1. Aufl. – 1987.
ISBN 3-11-010385-0
NE: Haase, Wolfgang [Hrsg.]

© 1987 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30
Einbandgestaltung und Schutzumschlag: Rudolf Hübler
Buchbinder: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Inhalt

RELIGION (VORKONSTANTINISCHES CHRISTENTUM: LEBEN UND UMWELT JESU; NEUES TESTAMENT [KANONISCHE SCHRIFTEN UND APOKRYPHEN], FORTS.)

Band II. 25.4:

- HÜBNER, H. (Göttingen)
Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht . 2649 – 2840
- VIVIANO, B. T., O. P. (Jerusalem)
Paul's Letter to the Romans: Trends in Interpretation
1960 – 1986
[Hinweis auf den Nachtrag am Schluß von Band II 25,5] . 2841
- DUNN, J. D. G. (Durham)
Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and
Argument 2842 – 2890
- RÄISÄNEN, H. (Helsinki)
Römer 9 – 11: Analyse eines geistigen Ringens 2891 – 2939
- SELLIN, G. (Oldenburg)
Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes 2940 – 3044
- DAUTZENBERG, G. (Gießen)
Der zweite Korintherbrief als Briefsammlung. Zur Frage der
literarischen Einheitlichkeit und des theologischen Gefüges
von 2 Kor 1 – 8 3045 – 3066
- SUHL, A. (Münster)
Der Galaterbrief – Situation und Argumentation 3067 – 3134
- BOUWMAN, G. (Tilburg)
Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal 4,21 – 31). Exemplari-
sche Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus 3135 – 3155
- MERKEL, H. (Osnabrück)
Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion . 3156 – 3246

BEST, E. (St. Andrews, Scotland)	
Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation "Ephesians"?	3247 – 3279
SCHENK, W. (Eppstein, Ts.)	
Der Philipperbrief in der neueren Forschung (1945 – 1985)	3280 – 3313
RISSI, M. (Richmond, VA)	
Der Christushymnus in Phil 2,6 – 11	3314 – 3326
SCHENK, W. (Eppstein, Ts.)	
Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945 – 1985)	3327 – 3364
TRILLING, W. (Leipzig)	
Die beiden Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Eine Forschungsübersicht	3365 – 3403
SCHENK, W. (Eppstein, Ts.)	
Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoral- briefe) in der neueren Forschung (1945 – 1985)	3404 – 3438
SCHENK, W. (Eppstein, Ts.)	
Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945 – 1987)	3439 – 3495
BRUCE, F. F. (Manchester)	
"̄To the Hebrews": A Document of Roman Christianity? . .	3496 – 3521
FELD, H. (Saarbrücken – Tübingen)	
Der Hebräerbrief: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen	3522 – 3601
SPICQ, C., O. P. (Fribourg, Suisse)	
L'Épître aux Hébreux et Philon: Un cas d'Insertion de la littérature sacrée dans la Culture profane du I ^{er} siècle (Hébr. V,11 – VI,20 et le "̄De sacrificiis Abelis et Caini" de Philon)	3602 – 3618

Band II. 25.5:

DAVIDS, P. H. (Port Moody, B. C., Canada)	
The Epistle of James in Modern Discussion	
BAASLAND, E. (Oslo)	
Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes	
COTHENET, E. (Paris)	
La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches	

- BAUCKHAM, R. J. (Manchester)
2 Peter: An Account of Research
- WENGST, K. (Bochum)
Probleme der Johannesbriefe
- BEUTLER, J. (Frankfurt a. M.)
Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978 – 1985)
- BAUCKHAM, R. J. (Manchester)
The Letter of Jude: An Account of Research
- SOARDS, M. L. (Dayton, OH)
1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School
-
- BÖCHER, O. (Mainz)
Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung
- BÖCHER, O. (Mainz)
Die Johannesapokalypse und die Texte von Qumran
- BERGMEIER, R. (Weingarten/Baden)
Die Erzähure und das Tier: Apk 12 18 – 13 18 und 17 f. Eine
quellen- und redaktionskritische Analyse
-
- CHARLESWORTH, J. H. (Princeton, NJ)
Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepi-
grapha
- GERÖ, S. (Tübingen)
Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Pro-
blems
- KLIJN, A. F. J. (Groningen)
Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium
- HOWARD, G. (Athens, GA)
The Gospel of the Ebionites
- HELDERMAN, J. (Amsterdam)
Das 'Evangelium Veritatis' in der neueren Forschung
- SFAMENI GASPARRO, G. (Messina)
Il 'Vangelo secondo Filippo': rassegna degli studi e proposte
di interpretazione
- BUCKLEY, J. J. (Cambridge, MA)
Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of
Philip

- FALLON, F. T. (Medway, MA) – CAMERON, R. (Middletown, CT)
The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis
- BAARDA, T. (Utrecht)
The Gospel according to Thomas, a Gnostic florilegium
- COTHENET, E. (Paris)
Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification
d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie
- LEVIN, S. (Binghamton, NY)
The Early History of Christianity, in Light of the 'Secret
Gospel' of Mark
- BOVON, F. (Genève)
Les Actes de Philippe
- JUNOD, E. (Genève) – KAESTLI, J.-D. (Genève)
Le dossier des 'Actes de Jean': état de la question et perspecti-
ves nouvelles
- PRIEUR, J.-M. (Genève)
Les Actes apocryphes de l'apôtre André: Présentation des
diverses traditions apocryphes et état de la question
- POUPON, G. (Lausanne)
Les 'Actes de Pierre' et leur remaniement
- TISSOT, Y. (Neuchâtel)
L'encratisme des Actes de Thomas
- GRIFFITH, S. H. (Washington, DC)
The Syriac 'Doctrina Addai'
- DEHANDSCHUTTER, B. (Leiden)
L'Epistula Jacobi apocrypha de Nag Hammadi (CG I, 2)
comme apocryphe néotestamentaire
- SFAMENI GASPARRO, G. (Messina)
L' 'Epistula Titi de dispositione sanctimonii' e la tradizione
dell'enkrateia
- YARBRO COLLINS, A. (Notre Dame, IN)
Early Christian Apocalyptic Literature
- BAUCKHAM, R. J. (Manchester)
The Apocalypse of Peter: An Account of Research
- WELBURN, A. J. (London)
Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the
'Apocalypse of Adam'
- NORELLI, E. (Bologna)
L' 'Ascensio Isaiae' come apocrifo cristiano

GUILLAUMIN, M.-L. (Paris)
 Recherches sur les 'Oracula Sibyllina' d'origine chrétienne

NACHTRAG ZU BAND II.25.4:

VIVIANO, B. T., O. P. (Jerusalem)
 Paul's Letter to the Romans: Trends in Interpretation
 1960 – 1986

Band II. 25.1:

Vorwort	V
STAUFFER, E.† (Erlangen) Jesus, Geschichte und Verkündigung	3 – 130
WILCOX, M. (Bangor, Wales) Jesus in the Light of his Jewish Environment	131 – 195
HOLLENBACH, P. W. (Ames, Ia.) The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer	196 – 219
LEIVESTAD, R. (Oslo) Jesus – Messias – Menschensohn. Die jüdischen Heilands- erwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu	220 – 264
BIETENHARD, H. (Bern) „Der Menschensohn“ – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Sprachliche, religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I. Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil	265 – 350
PESCE, M. (Bologna) Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione	351 – 389
SANDERS, E. P. (Hamilton, Ontario) Jesus, Paul and Judaism	390 – 450
CHARLESWORTH, J. H. (Durham, N. C.) The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him	451 – 476
DERRETT, J. D. M. (London) Law and Society in Jesus's World	477 – 564

BETZ, O. (Tübingen)	
Probleme des Prozesses Jesu	565 – 647
KUHN, H.-W. (Heidelberg)	
Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums . .	648 – 793
BARTSCH, H. W. (Frankfurt a. M.)	
Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens, mit einer Bibliographie zum Thema 'Auferstehung Jesu Christi' 1862 – 1959 (in Auswahl) und 1960 – 1974 von H. RUMPELTES (Frankfurt a. M.) sowie 1975 – 1980 von TH. POLA (Tübingen)	794 – 890

Band II. 25.2:

VOELZ, J. W. (Fort Wayne, Ind.)	
The Language of the New Testament	893 – 977
WILCOX, M. (Bangor, Wales)	
Semitisms in the New Testament	978 – 1029
<hr/>	
BERGER, K. (Heidelberg)	
Hellenistische Gattungen im Neuen Testament	1031 – 1432
[Register unten, S. 1831 – 1885]	
SEGERT, S. (Los Angeles, Cal.)	
Semitic Poetic Structures in the New Testament	1433 – 1462
KÖSTER, H. (Cambridge, Mass.)	
Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur	1463 – 1542
DORMEYER, D. (Münster) – FRANKEMÖLLE, H. (Paderborn)	
Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie .	1543 – 1704
TIEDE, D. L. (St. Paul, Minn.)	
Religious Propaganda and the Gospel Literature of the Early Christian Mission	1705 – 1729
WHITE, J. L. (Chicago, Ill.)	
New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography	1730 – 1756

REICKE, B. (Basel)	
Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien	1758 – 1791
TANNEHILL, R. C. (Delaware, Ohio)	
Types and Functions of Apophthegms in the Synoptic Gospels	1792 – 1829
—————	
BERGER, K. (Heidelberg)	
Register zu dem Beitrag oben, S. 1031 – 1432	1831 – 1885
—————	

Band II. 25.3:

STANTON, G. (London)	
The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980	1889 – 1951
PAUL, A. (Paris)	
Matthieu 1 comme écriture apocalyptique. Le récit véritable de la "crucifixion" de l'ἔρωσ	1952 – 1968
POKORNÝ, P. (Prag)	
Das Markus-Evangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht	1969 – 2035
RAU, G. (Lorch [Württemberg])	
Das Markus-Evangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission	2036 – 2257
RESE, M. (Münster [Westf.])	
Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht	2258 – 2328
DAUBE, D. (Berkeley, Calif.)	
Neglected Nuances of Expositions in Luke-Acts	2329 – 2356
ENSLIN, M. S. † (Philadelphia, Penn.)	
Luke and Matthew, Compilers or Authors?	2357 – 2388
KYSAR, R. (Reading, Pa.)	
The Fourth Gospel. A Report on Recent Research	2389 – 2480
WHITELEY, D. E. H. (Oxford)	
Was John Written by a Sadducee?	2481 – 2505
BEUTLER, J. (Frankfurt a. M.)	
Literarische Gattungen im Johannesevangelium. Ein Forschungsbericht	2506 – 2568

BRUCE, F. F. (Manchester)	
The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?	2569 – 2603
LOENING, K. (Münster i. Westf.)	
Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelge- schichte	2604 – 2646

RELIGION

(VORKONSTANTINISCHES CHRISTENTUM:
LEBEN UND UMWELT JESU; NEUES TESTAMENT
[KANONISCHE SCHRIFTEN UND APOKRYPHEN],
FORTS.)

Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht

von HANS HÜBNER, Göttingen

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	2649
I. Die vorchristliche Zeit des Paulus	2658
II. Das Gesetz	2668
Exkurs: Das Gesetz und die „Weltelemente“	2691
III. Die Gerechtigkeit Gottes	2694
IV. Sühne und Versöhnung	2709
V. Rechtfertigung als Mitte paulinischer Theologie?	2721
VI. Christologie	2730
Exkurs: Paulinische Christologie und der vorösterliche Jesus	2745
VII. Eschatologie – Anthropologie – Ekklesiologie	2749
Exkurs: Zur Ethik	2802
VIII. Rückblick und Ausblick	2808
Bibliographie	2813

Vorbemerkungen

Wenn im folgenden die Paulusforschung seit 1945 dargestellt wird, so bedeutet natürlich die Wahl dieses Jahres einen willkürlichen Schnitt. Da aber ein solcher Schnitt irgendwann gemacht werden muß, empfiehlt sich dieser Zeitpunkt; denn in gewissem Sinne hat mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in der Tat eine neue Epoche exegetischen Arbeitens am Neuen Testament und speziell an Paulus eingesetzt. Daß dies in ganz besonderem Maße für den deutschen Sprachraum gilt, ist evident. Weithin ist die neue Situation durch das Aufkommen der BULTMANN-Schule gekennzeichnet, die dann eine Zeitlang die dominierende Strömung in der evangelischen neutestamentlichen Wissenschaft ausmachte. Und auch die römisch-katholische Exegese hat, freilich mit einer gewissen Zeitverschiebung, ihr Gesicht durch positiv kritische Aufnahme der kritischen evangelischen Bibelforschung in einem vor dem Kriege nicht für

möglich gehaltenen Ausmaße verändert. Heute gilt auf evangelischer Seite erfreulicherweise nicht mehr das alte Motto „*Catholica non leguntur*“. So dürfte es also durchaus angemessen sein, das Jahr 1945 als Beginn unserer Darstellung zu wählen. Wo – und das wird immer wieder der Fall sein – zum Verständnis der exegetischen und theologischen Diskussionen der Nachkriegsjahre der Blick auf frühere Jahrzehnte erforderlich ist, werden Arbeiten dieser Zeit genannt. Für die Paulusforschung vor 1945 sei auf folgende Forschungsberichte hingewiesen: ALBERT SCHWEITZER, 'Geschichte der Paulinischen Forschung'¹, RUDOLF BULTMANN, 'Zur Geschichte der Paulusforschung'², E. EARLE ELLIS, 'Pauline Studies in Recent Research'³ und GERHARD DELLING, 'Zum neuen Paulusverständnis'⁴.

Eine gewisse Willkür der Darstellung ist auch mit der Auswahl der nach 1945 publizierten Literatur verbunden. Doch wollte man alles, was seither über Paulus erschienen ist, auch nur bibliographisch auflisten, so würde der Raum nicht ausreichen, der jetzt für den gesamten Literaturbericht in Anspruch genommen ist. Deshalb soll der vornehmliche Gegenstand dieses Berichtes die vielfältige Bemühung um die Theologie des Paulus sein. Denn das theologische Bemühen des Apostels ist ja das, was die Forschung mit Recht als das Eigentliche des paulinischen Erbes an uns interessiert⁵. Daß dabei Theologie nicht in zu engem Sinne als Entwurf eines theologischen Systems verstanden werden darf, liegt auf der Hand. Nicht einmal der Römerbrief, die

Zu den hier verwandten Abkürzungen vgl. S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York 1974 (= IATG).

Zusätzlich aufgenommene Abkürzungen:

KÄSEMANN, EVB	E. KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen I/II, Göttingen ⁶ 1970
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. H. BALZ und G. SCHNEIDER, Stuttgart 1978 ff.
BULTMANN, GuV	R. BULTMANN, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, I Tübingen ⁸ 1980 = ⁶ 1966; II <i>ibid.</i> ⁵ 1968; III <i>ibid.</i> ³ 1965; IV <i>ibid.</i> ³ 1975
JStNT	Journal for the Study of the New Testament

¹ Tübingen 1911.

² ThR N.F. 1 (1929), 26 – 59; jetzt in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. K. H. RENGSTORF (WdF 24), Darmstadt 1964, 304 – 337.

³ In: E. E. ELLIS, Paul and His Recent Interpreters, Grand Rapids 1961, ⁵1979, 11 – 34; diese Darstellung umfaßt den Zeitraum vom Ende des 19. Jhdts. bis 1960.

⁴ NT 4 (1960), 95 – 121; die Forschung vor 1945 ist mehr als Folie für die nach 1945 behandelt; s. auch den Paulusabschnitt in WERNER GEORG KÜMMEL, Das Neue Testament im 20. Jahrhundert, ein Forschungsbericht (SBS 50), Stuttgart 1970, 93 – 105.

⁵ So sagt auch BULTMANN, Zur Geschichte der Paulusforschung, 337: „Ich denke, je mehr man sich den existentiellen Charakter des paulinischen Denkens klarmacht, desto mehr wird man wieder sehen, daß die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus nirgends anders als darin liegt, daß er Theologe war.“ Mit diesem Satz schließt BULTMANN seinen Forschungsbericht.

vom theologischen Standpunkt aus systematischste Schrift des Paulus, will ein theologisches System als theoretischen Entwurf bieten. Des Paulus Theologie zeigt sich in jeweils neuen geschichtlichen Situationen als jeweils neues theologisches Bemühen. Sein theologisches Denken ist missionsorientiert und geschieht jeweils im Interesse seiner Gemeinden und der Gesamtkirche. So dürfen wir auch die geschichtlichen Situationen seines Lebens, seiner Gemeinden und der Gesamtkirche nicht aus dem Auge verlieren. Doch werden im eigentlichen Sinne einleitungswissenschaftliche Fragestellungen (einschließlich der Fragen von Chronologie und ähnlichen Thematiken) in dem Maße ausgeklammert, wie sie nicht in direktem Zusammenhang mit der für uns zentralen Frage nach der Theologie des Paulus stehen. Wer sich jedoch über die neutestamentliche Einleitungswissenschaft orientieren möchte, greife in erster Linie zu WERNER GEORG KÜMMEL, 'Einleitung in das Neue Testament'⁶, für die erste kurze Information zu EDUARD LOHSE, 'Die Entstehung des Neuen Testaments'⁷. Andere Positionen wird man vor allem in WILLI MARXSEN, 'Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme'⁸, und HANS-MARTIN SCHENKE und KARL MARTIN FISCHER, 'Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I. Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus'⁹, finden. Die Titel folgender Werke verraten bereits durch ihre Formulierung eine etwas andere Zielsetzung der Darstellung: HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, 'Die Entstehung der christlichen Bibel'¹⁰, PHILIPP VIELHAUER, 'Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter'¹¹, und HELMUT KÖSTER, 'Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit'¹². Das katholische Standardwerk ist ALFRED WIKENHAUSER/JOSEPH SCHMID, 'Einleitung in das Neue Testament'¹³. Eine gute Literaturübersicht über die Problemkreise Biographie, Konversion, Apostolat, Chronologie und Briefe bietet das unverzichtbare Werk von BÉDA RIGAUX, 'Saint Paul et ses lettres. État de la question'¹⁴. Wertvoll, wenn auch zuweilen ein wenig eigenwillig in der Argumentation, ist ALFRED SUHL, 'Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie'¹⁵. Das Buch bietet weit mehr, als der Untertitel verspricht.

Trotz dieser thematischen Reduktion ist für die nun eingegrenzte Thematik eine weitere Willkür der Darstellung nicht ausgeschlossen. Denn wenn der Autor eines solchen kritischen Literaturberichts selber im Geschäft der Pau-

⁶ Heidelberg ²¹1983.

⁷ ThW 4, Stuttgart ⁴1983.

⁸ Gütersloh ⁴1978.

⁹ Berlin 1978; bzw. Gütersloh 1978.

¹⁰ BHTh 39, Tübingen 1968.

¹¹ Berlin/New York 1975 (Nachdruck 1978).

¹² Berlin/New York 1980.

¹³ Freiburg ⁶1972.

¹⁴ SN.S. 2, Paris – Bruges 1962.

¹⁵ StNT 11, Gütersloh 1975.

lusforschung und Paulusinterpretation engagiert ist – und dies ist der Fall –, dann wird er notwendig im Vollzug der Darstellung anderer Positionen von seinem Horizont aus urteilen. Dies ist nun einmal eine hermeneutische Notwendigkeit bei einem kritischen Forschungsbericht. Ein 'bloß' referierender Bericht würde keinem nützen – abgesehen davon, daß ein derartiger 'objektiver' Bericht, wie jeder, der mit der hermeneutischen Problematik vertraut ist, weiß, von vornherein ein Ding der Unmöglichkeit ist. Kritische Darstellung impliziert notwendig einen eigenen Standpunkt; einen Standpunkt, der dann eben notwendig als Kriterium dient. Dies schließt natürlich nicht aus, daß man – auch und gerade aus dem Wissen um die eigene Begrenztheit – auf andere Positionen hört und sie gelten läßt. Daß jedoch ein solches kritisches Sichten des selber an der Forschung Beteiligten keine subjektivistische Willkür ist, dürfte auch, ja vielleicht vornehmlich, darin begründet sein, daß der einzelne Forscher immer schon in seinem Gespräch und seiner Auseinandersetzung mit anderen aus einem Strom des wissenschaftlichen Bemühens vieler herkommt. Insofern verhindert diese seine Herkunft zumindest einen überspitzten Subjektivismus – es sei denn, der Forscher würde in unverantwortlicher Weise den Kontakt zur vor ihm geführten Diskussion und somit zu seiner wissenschaftlichen Existenzgrundlage abschneiden.

Im Zuge dieser Überlegungen liegt ein weiteres: Der nun im folgenden gebotene Forschungsbericht möchte nicht lediglich kritisch informieren, was einzelne Exegeten zu jeweils einzelnen Fragen der Theologie des Paulus gesagt haben. Natürlich soll und muß das auch der Fall sein. Aber es ist auch meine Absicht, den Leser, der ja wohl in der Regel gerade nicht Neutestamentler und Paulusforscher sein wird und von der Konzeption der Reihe ANRW her auch nicht sein soll, so in die Diskussionen über das geschichtliche Phänomen Paulus hineinzunehmen, daß ihm eben dieser Paulus selbst und sein theologisches Bemühen deutlich vor Augen stehen. Ergebnisse heutiger Wissenschaft erschließen sich ja notwendig nur dann, wenn die Genese heutiger Fragestellungen und Antworten, die weithin als Antworten in Vorläufigkeit verstanden sein wollen, begriffen ist.

Des Paulus Theologie – das ist die These, die hier auch durch die Art der Darstellung einer Jahrzehnte dauernden Forschung verdeutlicht werden soll – ist Theologie im Werden. Und unsere Bemühungen um diese Theologie im Werden sind selbst etwas Prozeßhaftes. Es ist das Gemeinschaftsbemühen der vielen als theologische Arbeit im Werden. Deshalb ist es auch angebracht, daß im Verlauf der Darstellung dieses Gemeinschaftsbemühens offenkundig wird, wie die Paulusforschung der Berichtszeit ein Geschehen ist, an dem die einzelnen Exegeten im Dialog, in der Auseinandersetzung und im Widerspruch miteinander kommunizierten. Dieser Bericht will selbst Dialog, Auseinandersetzung und Widerspruch sein; und wenn er, wie gesagt, das Ziel verfolgt, den Leser in jenen Prozeß der Paulusforschung hineinzunehmen, so nicht, um ihm autoritativ des Autors Paulusbild zu oktroyieren, sondern ihn selbst zum kritischen Denken über Paulus zu ermuntern, das selber wieder dazu befähigt, sich auf das einzulassen, was Paulus uns zu sagen hat, auch kritisch zu sagen hat.

Als authentische Paulusbriefe betrachte ich 1 Thess, 1 und 2 Kor, Gal, Phil, Phlm und Röm. Die übrigen im Neuen Testament zum sog. Corpus Paulinum zählenden Briefe, nämlich 2 Thess, Kol, Eph, 1 und 2 Tim und Tit, sind m. E. mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit deuteropaulinische Briefe. Da sie somit erst zur Wirkungsgeschichte der paulinischen Tätigkeit zu rechnen sind, wird in diesem Forschungsbericht auf sie als Gegenstand der Paulusforschung nicht eingegangen.

Dem eingangs genannten Schnitt, der mit dem Jahre 1945 gemacht wurde, korrespondiert leider nicht das Jahr des Erscheinens dieses Forschungsberichtes, sondern in etwa das Jahr 1980. Zu diesem Zeitpunkt wurde er nämlich geschrieben. Durch eine Entscheidung des Verlags, die durch Rücksichtnahme auf publikationstechnische Umstände bedingt ist und die der Autor wohl deshalb auch zu respektieren hat, erscheint diese Studie mit einer Verzögerung von mehr als einem halben Jahrzehnt. Diese letzten Jahre waren freilich für die Paulusforschung von erheblicher Relevanz. Die Berücksichtigung wichtiger Publikationen aus diesem Zeitraum hätte an entscheidenden Stellen der Forschungsübersicht Modifikationen in der Struktur der Darstellung erforderlich gemacht. Zur Umarbeitung sehe ich mich aber im Augenblick schon aus rein zeitlichen Gründen nicht in der Lage. Daß der Leser nun ein Bild der Paulusforschung erhält, das an neuralgischen Stellen etwas 'veraltet' ist, meine ich aber aus einigen, hoffentlich plausiblen Gründen gut verantworten zu können.

Zunächst verweise ich auf einige kleinere Publikationen aus meiner Feder, in denen ich auf wichtige Veröffentlichungen über Paulus aus den letzten Jahren zu sprechen gekommen bin und die insofern als Ergänzung des Forschungsberichtes angesehen werden können. Zu diesen Veröffentlichungen zählen u. a. zwei Monographien über das Gesetz bei Paulus, nämlich E. P. SANDERS, 'Paul, the Law and the Jewish People'^{15a}, und HEIKKI RÄISÄNEN, 'Paul and the Law'^{15b}, von denen eindeutig die Arbeit des letzteren das höhere Niveau aufweist. Beide Autoren wenden sich energisch gegen die Interpretation der paulinischen Theologie durch RUDOLF BULTMANN. RÄISÄNEN will darüber hinaus den Apostel als einen Mann zeichnen, der angesichts massiver Selbstwidersprüche auf keinen Fall als Prototyp des Theologen angesehen werden dürfte: *"It is a fundamental mistake of much Pauline exegesis in this century to have portrayed Paul as the 'prince of thinkers' and the Christian 'theologian par excellence'."*^{15c} Zu SANDERS habe ich in der englischen Übersetzung meiner Monographie 'Das Gesetz bei Paulus' (s. Abschn. 3 dieses Forschungsberichtes), nämlich in 'Law in Paul's Thought'^{15d}, Stellung genommen, außerdem in einer soeben erschienenen Rezension in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1986^{15dd}. Die Monographie von RÄISÄNEN habe ich in der

^{15a} Philadelphia 1983.

^{15b} WUNT 29, Tübingen 1983.

^{15c} Ib. 266 f.

^{15d} *Studies of the New Testament and its World*, Edinburgh 1984, 151 – 153.

^{15dd} *StNTU* 11 (1986), 238 – 245.

‘Theologischen Literaturzeitung’ rezensiert.^{15e} Diese Rezension ist zum großen Teil auch inhaltliche Auseinandersetzung mit dem finnischen Forscher, zumal dieser in seinen Ausführungen, ähnlich wie SANDERS, die Diskussion mit meiner These von einer Entwicklung der paulinischen Theologie offensiv führt. Ich erlaube mir daher, aus meiner Rezension zu zitieren:

„Ich sehe mich nach dem Generalangriff RÄISÄNENS auf die These von einer theologischen Entwicklung des Paulus bestärkt in der Auffassung, daß sich die durch die Analyse ergebenden Unstimmigkeiten und Widersprüche in den authentischen Paulinen durch Einordnung in ein historisches Koordinatensystem immer noch am leichtesten so erklären lassen, daß Paulus seiner ganzen Existenz nach Theologe war und daß ihn seine theologische Existenz zum theologischen Weiterdenken trieb. Die Gefahr, die RÄISÄNENS Methode produziert, ist m. E., daß die im Neuen Testament enthaltenen Theologien in letztlich nichtssagende Gedankensplitter aufgelöst werden ... Als Theologe, der ja der Exeget sein soll, fragt man sich freilich nach der Lektüre von RÄISÄNENS Paulusbuch ein wenig besorgt: ‘Quo vadis, theologia?’ Symptomatisch ist, daß RÄISÄNEN sein Werk mit einer Polemik gegen die Sicht des Paulus als eines Theologen beendet...“^{15f}

In einem in Kürze in ‘Kerygma und Dogma’ erscheinenden Aufsatz ‘Neuere methodische Ansätze in der Paulusforschung’ werde ich vor allem auf folgende Werke eingehen:^{15ff}

GERD THEISSEN, ‘Psychologische Aspekte paulinischer Theologie’.^{15g} Der Verfasser will mit der Übertragung psychologischer Theorien auf religiöse Texte und Phänomene nicht die historisch-kritischen Methoden ersetzen, sondern vertiefen (so lt. Vorwort). Es handelt sich um ein äußerst beachtliches Werk von hohem wissenschaftstheoretischen Wert, von dem ULRICH LUZ in seiner Rezension sagt: „Das Faszinierendste an diesem Buch ist für mich die Verbindung tiefenpsychologischer und kognitiver Aspekte.“^{15h}

FOLKER SIEGERT, ‘Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9 – 11’.¹⁵ⁱ Diese in Tübingen als Dissertation angenommene Arbeit fällt insofern aus dem Rahmen des Üblichen, als der Verfasser sich bemüht, die Paulusbriefe – nicht Paulus! – von der in ihnen gegebenen Argumentationsweise her zu verstehen, wobei er weniger die *argumentatio* der antiken Rhetorik, sondern vor allem neuere Argumentationstheorien heranzieht.

J. CHRISTIAAN BEKER, ‘Paul, the Apostle, the Triumph of God in Life and Thought’.^{15j} Diese Monographie gehört m. E. zu den bedeutendsten Paulusstu-

^{15e} ThLZ 110 (1985), 894 – 896.

^{15f} Ib. 896.

^{15ff} 1. Teil inzwischen erschienen in KuD 33 (1987), 150 – 176; 2. Teil erscheint voraussichtlich in Heft 4/1987.

^{15g} FRLANT 131, Göttingen 1983.

^{15h} ThLZ 110 (1985), 189.

¹⁵ⁱ WUNT 34, Tübingen 1985.

^{15j} Edinburgh 1980.

dien der letzten Jahre. Zur Zielsetzung des Buches zitiere ich nur eine kurze Passage aus dem Vorwort:

"I posit the triumph of God as the coherent theme of Paul's gospel; ... Moreover, I claim that Paul's hermeneutic translates the apocalyptic theme of the gospel into the contingent particularities of the human situation. Paul's ability to correlate the consistent theme of the gospel and its contingent relevance constitutes his unique achievement in the history of early Christian thought."^{15k}

Daß ich meine, guten Gewissens meine Ausführungen von 1980 so stehen zu lassen, wie ich sie damals schrieb, hat aber seinen eigentlichen Grund nicht darin, daß ich an anderen Stellen Ergänzendes sage. Entscheidend ist nach meiner Überzeugung vielmehr, daß im Prinzip, sicherlich nicht in Einzelheiten, der Forschungsstand von 1980, was seine Ergebnisse angeht, nicht überholt ist. Zwar lassen vor allem die letztgenannten Publikationen aufgrund ihrer neuen methodischen Ansätze neue Seiten der Theologie des Paulus sehr deutlich werden. Die Versuche von SANDERS und RÄISÄNEN führen jedoch in die falsche Richtung. Somit bieten sie keine neuen Erkenntnisse über Paulus. Im übrigen verweise ich, vor allem im Blick auf Röm 9–11 bzw. im Blick auf das Verhältnis des Paulus zu seinem Volk, also zu Israel, auf meine Monographie 'Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11'.^{15l}

Zur Ergänzung des Forschungsberichtes möchte ich noch auf einige weitere Veröffentlichungen über Paulus aufmerksam machen. Von G. LÜDEMANNs geplanter Paulustrilogie 'Paulus, der Heidenapostel' sind inzwischen die Bände 1 (Untertitel: Studien zur Christologie^{15m}) und 2 (Untertitel: Antipaulinismus im frühen Christentum¹⁵ⁿ) erschienen. Band 1 habe ich im vorliegenden Forschungsbericht bereits genannt, und zwar im Zusammenhang mit der Frage, ob bei Paulus eine theologische Entwicklung in seinem eschatologischen Denken vorliegt. Beide Bände habe ich in ThLZ rezensiert.^{15o} Im zweiten Band betrachtet es der Verfasser als seine Aufgabe, dem Anliegen der Tübinger Schule des 19. Jhs. wieder mehr Geltung zu verschaffen. Er betont den nomistischen und antipaulinischen Grundcharakter der Jerusalemer Gemeinde und die damit in Verbindung zu sehende antipaulinische Aktivität des Herrenbruders Jakobus, vor allem zwischen der 'Jerusalemer Konferenz' (also der Heidenmissionssynode) und dem letzten Besuch des Paulus in der jüdischen Metropole. Diese Zeit sei nicht nur durch die Führungsstellung des Jakobus, sondern auch durch eine größere Einflußnahme der sog. falschen Brüder der Jerusalemer Konferenz gekennzeichnet gewesen.^{15p} Die externen Antipoden des 1 und 2 Kor waren Jerusalemer Judenchristen, die nach der Konferenz,

^{15k} Ib. IX.

^{15l} FRLANT 136, Göttingen 1984.

^{15m} FRLANT 123, Göttingen 1980.

¹⁵ⁿ FRLANT 130, Göttingen 1983.

^{15o} ThLZ 107 (1982), 741–744; ib. 110 (1985), 105–108.

^{15p} Ib. 164.

auf der sie anwesend waren, Paulus in seiner eigenen korinthischen Gemeinde angegriffen haben.^{15q} Bezeichnend für die antipaulinische Einstellung der Jerusalemer Gemeinde war auch, daß sie die Kollekte des Paulus nicht angenommen haben.^{15r} Die Absicht, dem Anliegen der damaligen Tübinger wieder Raum zu geben, verdient volle Zustimmung. Freilich wird wohl erst durch den 3. Band klar werden, wohin denn nun die Fahrt geht. Man wird diesem Band mit großem Interesse entgegensehen dürfen.

Die Monographie „Hoffnung“ bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie“ von GOTTFRIED NEBE^{15s} verdient hohes Lob. Der Verfasser erweist sich zunächst als fähiger Philologe, dann aber auch als geschickter Exeget, der sowohl in der Lage ist, Bedeutungsnuancen nachzuspüren als auch grundsätzlich die hermeneutische Frage im Auge zu behalten. So verwundert es nicht, wenn wir in dieser Arbeit auch Erörterungen mit systematisch-theologischem Akzent finden, z. B. sein Gespräch mit JÜRGEN MOLTMANN und ERNST BLOCH. Auch hier kann ich es mir ersparen, ausführlich zu referieren und rezensieren, da ich das Buch in der ThLZ besprechen werde.^{15ss}

Eine ebenfalls sehr erfreuliche Studie ist die bei GEORG STRECKER in Göttingen angefertigte Dissertation von UDO SCHNELLE, „Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie“.^{15t} Ohne daß ich im einzelnen in allen Ergebnissen mit dem Autor übereinstimme, möchte ich hervorheben, daß er ein Gespür dafür hat, daß Paulus nicht zu allen Zeiten dasselbe gesagt hat. Er ist sensibel für die Wahrnehmung theologischer Entwicklungen beim Apostel. Auch von diesem Buch gilt, daß sein Wert vielleicht gar nicht so sehr in seinen – sicher zu diskutierenden – Einzelergebnissen liegt als vielmehr darin, daß es durch methodisch ordentliche Exegesen den Leser zum Mitdenken führt, sei es zur Zustimmung oder sei es zur Ablehnung. SCHNELLES Buch ist ein Beweis für die Fruchtbarkeit der von seinem Doktorvater GEORG STRECKER mitinitiierten Fragestellung nach der theologischen Entwicklung des Paulus, die ich selbst, an dieser Stelle engagiert, als interessante Ergänzung und interessanten partiellen Widerspruch zu meiner eigenen Konzeption begreife.

Von großem theologischen Gewicht ist die Zürcher Habilitationsarbeit von HANS WEDER, „Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken“.^{15u} Das Anliegen des Verfassers ist die theologische Hermeneutik, wie schon der Untertitel verrät. Bezeichnend sind die Kapitelüberschriften: 1. Zum analytischen Geschichtsbegriff; 2. Das Kreuz Christi in den paulinischen Briefen; 3. Der Stellenwert des Kreuzestodes Jesu als eines geschichtlichen Ereignisses in der Theologie des Paulus und die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben. Die hohe

^{15q} Ib. 143.

^{15r} Ib. 94 ff.

^{15s} StUNT 16, Göttingen 1983.

^{15ss} Inzwischen erschienen in ThLZ 108 (1983), 738–741.

^{15t} GTA 24, Göttingen 1983. ^{15u} FRLANT 125, Göttingen 1981.

reflexive Kraft des Autors beweist sich im Verlauf der gesamten Argumentation. Angesichts der Gefahr, daß exegetische Forschung sehr leicht aufgrund mangelnder hermeneutischer Reflexion in den Sog positivistischer Methodik absinkt, ist das Buch ein Lichtblick. Es ist nicht möglich, ohne Substanzverlust in wenigen Zeilen den Inhalt zu referieren. Hier kann nur zum Lesen eingeladen werden – für den, der in der Ära post Bultmann locutum der hermeneutischen Reflexion entwöhnt ist, freilich keine Feiertagslektüre!

In seinem Aufsatz „Ein Einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus^{15v} macht ERICH GRÄSSER darauf aufmerksam, daß es in den neutestamentlichen Theologien und in den Paulus-Monographien kaum irgendwo einmal ein Kapitel ‘Gott bei Paulus’ oder etwas ähnliches gibt.^{15w} Vielleicht ist es deshalb angebracht, an das Ende dieser kurzen Literaturergänzung auf GRÄSSERS Ausführungen aufmerksam zu machen und somit bewußt gerade der paulinischen Theologie als Lehre von Gott noch einige Zeilen zu widmen. Der Gedanke, den GRÄSSER hier akzentuiert, ist, daß für Paulus das Neue, das in Christus Wirklichkeit wurde, schlechthin entscheidend ist. Zwar hat Paulus nicht den Glauben der Väter gewechselt. Jer 10,10 war und blieb für ihn der Grund-Satz seines Glaubens.^{15x} Aber indem der Messias bereits gekommen, „sieht er mit Denknötwendigkeit auch die überkommene Gottesvorstellung neu“^{15y}. „Seine ganze ‘Theologie’“ ist „ein Umdenken aller überkommenen Vorstellungen und Begriffe auf dieses schon stattgehabte Ereignis der Aeonenwende hin“^{15z}. Inhaltlich bedeutet das „einen theologischen und soteriologischen Zuwachs, der sich nicht mehr als Umdenken der traditionellen Vorstellungen und Begriffe verrechnen läßt“^{15a}. „Denn der christliche Glaube ist nicht die Wiederholung oder Erneuerung der schon im Alten Bund gewährten und gelebten *emuna*, sondern die mit Christus gekommene ganz neue Möglichkeit (Gal 3,23 – 25 ...), die bis in sprachliche Neubildungen hinein sich als solche Ausdruck verschafft hat.“^{15ß} Mit Recht heißt es dann: „jüdischer Glaube ist nicht christlicher Glaube und christlicher Glaube ist nicht jüdischer Glaube.“^{15γ} Aus GRÄSSERS Aufsatz wird deutlich, daß die paulinische Anschauung von Gott die alttestamentliche in entscheidender Weise transzendiert und auch an wichtigen Stellen umbiegt. Vielleicht ist aber das wichtigste Fazit aus diesem Aufsatz, daß die Gottesfrage bei Paulus noch intensiv zu bedenken ist.

Zum Schluß der Vorbemerkungen noch ein bibliographischer Hinweis: 1981, also kurz nach Abschluß der ursprünglichen Fassung meines Forschungsberichtes, erschien in der Reihe ‘Erträge der Forschung’ von KARL HERMANN

^{15v} In: N. LOHFINK u. a., „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 179 – 205.

^{15w} Ib. 180, Anm. 6.

^{15x} Ib. 187.

^{15y} Ib. 188.

^{15z} Ib. 189.

^{15a} Ib. 189.

^{15ß} Ib. 195.

^{15γ} Ib. 196.

SHELKLE der Band 'Paulus, Leben – Briefe – Theologie'.¹⁵⁸ Der Untertitel signalisiert bereits die gegenüber meinem Forschungsbericht völlig andere Art der Darstellung. Der Leser sei, um durch unterschiedliche methodische Ansätze einander ergänzende und auch zuweilen sich gegenseitig korrigierende Perspektiven zu gewinnen, auf SHELKLES Ausführungen aufmerksam gemacht.

I. Die vorchristliche Zeit des Paulus

Die Frage nach der vorchristlichen Zeit des Paulus ist nicht nur eng verknüpft mit der nach dem Verständnis seiner Bekehrung zum Glauben an Jesus als den Messias, sondern auch fundamental mit der Frage nach seiner christlichen Missionstätigkeit, seinem kirchenpolitischen Wirken und nicht zuletzt seiner Theologie. Es wäre durchaus möglich und sinnvoll, vom vorchristlichen Paulus aus alle Paulusfragen anzuvisieren. Daß dies hier nicht geschieht, hängt damit zusammen, daß ein Forschungsbericht nicht von einer einzigen Thematik her gestaltet werden darf. Es wird sich aber zeigen, daß wir, wenn wir den Christen und christlichen Theologen Paulus behandeln, notwendig immer wieder auf dessen vorchristliche Zeit zurückblicken müssen und gerade die Frage, ob und inwiefern Bekehrung bzw. Berufung zum Apostel und christliche Zeit des Apostels einander verstehen lassen, diese vorchristliche Zeit als Verstehenshorizont benötigt.

Alle Autoren, die die vorchristliche Zeit des Paulus bedenken, können sich auf nur wenige Aussagen in den authentischen Paulusbriefen stützen: Gal 1,13 f.; 1 Kor 15,9; 2 Kor 11,22; Phil 3,5 f.; vielleicht noch Gal 5,11 (Röm 7,7 ff.[14 ff.] dürfte wohl nicht autobiographisch ausgewertet werden¹⁶). Danach ist Paulus Israelit aus dem Stamme Benjamin, „Hebräer aus Hebräern“, wurde am achten Tage beschnitten, schloß sich den Pharisäern an, machte im 'Judaismus' größere Fortschritte als seine Altersgenossen in seinem γένος („Geschlecht“?, „Genossenschaft“?), war im Übermaß Eiferer für die väterlichen Überlieferungen und verfolgte aus diesem Grunde – wieder im Übermaß – die Gemeinde Gottes; er war untadelig in der durch das Gesetz bestimmten Gerechtigkeit.

Der Autor der Apostelgeschichte fügt einige Details hinzu, die aber hinsichtlich ihrer Historizität in unterschiedlicher Weise teils akzeptiert, teils bestritten werden: Paulus wurde in Tarsus geboren und erzogen (21,39; 22,3) und hatte von Geburt an das tarsische, d. i. das römische Bürgerrecht (16,37; 22,28), er saß in Jerusalem zu Füßen des berühmten Schriftgelehrten Gamaliel I. (22,3); seine Verfolgertätigkeit ging bis zur Mithilfe bei der Lynchjustiz (Stephanus, 7,58), danach ließ er sich Briefe vom Hohenpriester an die Synago-

¹⁵⁸ EdF 152, Darmstadt 1981.

¹⁶ S. dazu Abschn. II dieses Forschungsberichtes, S. 2668 ff.

gen von Damaskus geben, um dort lebende Christen gebunden nach Jerusalem zu bringen (9,1 f.).

Problematisch sind die Angaben der Apg. Ist Paulus wirklich in Tarsus geboren? War er wirklich Rabbinenschüler des Gamaliel I.? Mehr noch: Hatte Paulus vor seiner Bekehrung überhaupt schon den Boden Jerusalems betreten, zumal er doch nach Gal 1,22 den christlichen Gemeinden in Judäa – und damit doch wohl auch Jerusalems! – unbekannt war? Wie aber wäre dann, wenn Paulus als Christ zum ersten Mal nach Jerusalem gekommen wäre, seine schriftgelehrte Schulung, die doch in seinen Briefen so deutlich zu Tage tritt, zu erklären? Jedoch, gerade seine Briefe werden von einigen für eine nicht rabbinisch-schriftgelehrte Ausbildung in Anspruch genommen.

Daß Paulus in Tarsus geboren ist, wird von der Mehrzahl der Forscher angenommen.¹⁷ Die Frage ist jedoch dann, wie lange Paulus in Tarsus geblieben ist, und damit zusammenhängend, welchen Einfluß seine Vaterstadt auf ihn hatte. Die Auffassung, die 1913 H. BÖHLIG, 'Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften'¹⁸, vertreten hat, fand allgemeine Ablehnung: Das tarsische Diasporamilieu, auch mit seinem Kult des Vegetationsgottes Sandan, habe Paulus in seinen frühen Jahren geprägt. Als Stimme der Ablehnung hier nur die von HANS-JOACHIM SCHOEPS: „Daß der junge Saulus Prozessionen dieser Gottheit auf dem Marktplatz oder den Straßen von Tarsus angesehen hat, läßt sich natürlich nicht beweisen, ist aber als wahrscheinlich anzusehen. Er wird sie so gekannt haben, wie heutzutage jeder Kölner seinen Karneval kennt, auch wenn er selber nicht die Nächte durchtanzt. Eine 'innere folgerichtige Notwendigkeit' für die Ausbildung seiner späteren Christussoteriologie läßt sich aus diesem Milieu gewiß nicht postulieren, aber immerhin mögen sich manche Züge seiner Vorstellungswelt leichter verstehen lassen, wenn wir assoziative Anknüpfungen an Jugenderinnerungen des Apostels vermuten dürfen, die durch ähnliche spätere Reiseindrücke neue Farbe bekommen haben.“¹⁹ Damit ist allerdings die Tarsusfrage noch nicht ausdiskutiert. Denn diese Stadt war ja ein Zentrum der hellenistischen Bildung, das wegen seines großen Eifers für Philosophie und alle Zweige der allgemeinen Bildung – so Strabo, Geographika 14,5,13 – selbst Athen und Alexandria übertraf.

¹⁷ Ich nenne hier nur RUDOLF BULTMANN, Art. Paulus, in: RGG² IV (1930), 1020, und GÜNTHER BORNKAMM, Art. Paulus, Apostel, in: RGG³ V (1961), 167; skeptisch ist CHRISTOPH BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970, 34 Anm. 42: „... nicht unbezweifelbar. Die Überlieferung könnte darauf fußen, daß er als Saul von Tarsus in die antiochenische Mission eintritt, was seine Geburt in Tarsus nicht notwendig einschließt.“ Doch dürfte diese Erklärung für Paulus als Mann von Tarsus gekünstelt sein, zumal BURCHARD an seinem tarsischen und somit römischen Bürgerrecht festhält (ib. 38 u. 38 Anm. 55).

¹⁸ FRLANT, NF 2, Göttingen 1913.

¹⁹ H.-J. SCHOEPS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Darmstadt 1972 (= Tübingen 1959), 5 f.

RUDOLF BULTMANN bestreitet wegen Gal 1,22 einen Studienaufenthalt des jungen Paulus in Jerusalem.²⁰ Dem hat sich u.a. jüngstens GEORG STRECKER angeschlossen: Da die Einwohnerschaft Jerusalems in der apostolischen Zeit auf 25000 geschätzt werde, sei Gal 1,22 nur dann zweifelsfrei nachvollziehbar, wenn Paulus vor dem sog. Apostelkonzil (Gal 2,1 ff.) mit Ausnahme seines kurzen Besuchs bei Kephas (Gal 1,18) in der Tat nicht in Jerusalem gewesen war.²¹ Nach GÜNTHER BORNKAMM hingegen verdient der Bericht eines zeitweiligen Aufenthalts des Paulus in Jerusalem und seiner Ausbildung dort zum Pharisäer schon darum Vertrauen, weil die uns verfügbaren Quellen den Pharisäismus als eine palästinische Bewegung und Jerusalem als ihr Zentrum ausweisen. „Von einem Diaspora-Pharisäertum wissen wir so gut wie nichts.“²² Demgegenüber steht das Urteil des Judaisten JOHANN MAIER, wonach die guten Kontakte zur Diaspora für die Pharisäer bezeichnend waren. „Eindeutig nachweisbar ist mit dem pharisäischen Interesse an der Diaspora auch die Proselytenwerbung.“²³

Die unterschiedliche Beantwortung der Frage, ob Paulus seine schriftgelehrte Ausbildung in Jerusalem erhalten habe, hat Konsequenzen für die Beurteilung der paulinischen Theologie. Besonders deutlich wird dies am Paulusverständnis von ULRICH WILCKENS, der in seiner Heidelberger bzw. Marburger Antrittsvorlesung 'Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem'²⁴ die Frage, ob Paulus Gamaliel-Schüler war, im grundsätzlichen Sinne versteht: War dieser, wie bisher immer (!) vorausgesetzt worden sei, ein rabbinischer Theologe? Zwar erklärt WILCKENS an keiner Stelle *expressis verbis*, Paulus sei nicht Gamaliel-Schüler gewesen, aber seine Ausführungen implizieren diese Antwort. Er zeichnet folgendes Paulusbild:

Paulus versteht Gal 1,15; 1 Kor 9,1; 15,8 das Widerfahrnis des Sehens des Auferstandenen nicht so sehr als individuelle Bekehrung, sondern vielmehr als Berufung zum Apostel, als bevollmächtigte Sendung zur Verkündigung des Christusevangeliums unter den Heiden²⁵, diese Verkündigung Christi freilich als Verkündigung des Endes des Gesetzes (Röm 10,4).²⁶ „Die antinomistische Konsequenz seiner Evangeliumsverkündigung ist also nach dem Selbstverständnis des Paulus nicht erst eine sekundär veranlaßte theologische Ausprägung,

²⁰ RGG² IV (1930), 1020 f.; zustimmend zitiert von E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen 1977¹⁶, 597.

²¹ G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, Tübingen 1976, (479–508) 482 Anm. 10.

²² RGG³ V (1961), 168.

²³ J. MAIER, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin/New York 1972, 76 und 76 Anm. 25.

²⁴ In: ZThK 56 (1959), 273–293; jetzt in: U. WILCKENS, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen 1974, 11–49, nach dieser Ausg. hier zitiert.

²⁵ Ib. 12 f.

²⁶ Ib. 14.

nicht eine erst durch die These der galatischen Judaisten in der Auseinandersetzung mit ihnen entstandene und formulierte Antithese ...“²⁷

Des Paulus biographische Wendung korrespondiert in seinem Verständnis also der heilsgeschichtlichen Wende von Röm 10,4; durch Gottes Heilshandeln ist Christus an die Stelle des Gesetzes getreten.²⁸

Dieser Sachverhalt erklärt sich nach WILCKENS nur dadurch, daß Paulus nicht vom Gesetzesverständnis der pharisäisch-rabbinischen Orthodoxie herkommt, sondern von dem der Apokalyptik. In der pharisäischen Orthodoxie bildete die Messiaserwartung neben der Torah-Auslegung das zweite Zentrum ihres theologischen Vorstellungszusammenhangs; wäre nämlich Paulus aus der rabbinischen Orthodoxie gekommen, so wäre es ein religionsgeschichtliches Rätsel, warum sein Glaube an Jesus als den Messias mit einem Antinimomismus verbunden sein mußte. Ist aber die Apokalyptik die geistige Heimat des Paulus, so erklärt sich dieses Rätsel. Nach WILCKENS, der seinerseits auf DIETRICH RÖSSLERS Arbeit 'Gesetz und Geschichte'²⁹ aufbaut, versteht die Apokalyptik die Torah in ihrer Struktur nicht wie die rabbinische Orthodoxie als ein Bündel göttlicher Einzelanweisungen, sondern als eine grundsätzlich einheitliche Größe.³⁰ So ist die Grundstruktur der paulinischen Theologie entscheidend durch den heilsgeschichtlichen Gesamtentwurf der jüdischen Apokalyptik bestimmt.³¹ Das Fazit: „Daraus ergibt sich aber nun schließlich mit historisch größtmöglicher Wahrscheinlichkeit, daß der vorchristliche Paulus im bestimmenden Ansatz seines Denkens ein apokalyptischer Theologe gewesen ist.“³²

Aber gerade die Voraussetzung, die WILCKENS von RÖSSLER her übernimmt, wird in der wissenschaftlichen Diskussion weithin angezweifelt. So hat z. B. WERNER GEORG KÜMMEL zwar durchaus die Charakterisierung des Paulus als eines „apokalyptischen Theologen“ gelten lassen. Jedoch: „Mit dieser Aussage wird Paulus freilich keineswegs von der pharisäischen Theologie abgerückt, deren Gesetzesverständnis ein grundlegend anderes gewesen sein soll als das der Apokalyptik. Denn diese von U. Wilckens vertretene These kommt nur dadurch zustande, daß sein Gewährsmann D. Rößler die Quellen für unsere Kenntnis der Apokalyptik willkürlich beschränkt (die 'Assumptio Mosis' fällt z. B. unter den Tisch) und diejenigen Schriften übergeht, in denen sich schriftgelehrt-pharisäische Gesetzesanschauung mit apokalyptischen Gedanken verbindet (Jesus Sirach, Sapientia), und darum verkennt, daß für die

²⁷ Ib. 14.

²⁸ Ib. 15.

²⁹ D. RÖSSLER, Gesetz und Geschichte. Eine Untersuchung zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie (WMANT 3), Neukirchen 1960, ²1962.

³⁰ WILCKENS, op. cit. 18–21.

³¹ Ib. 23.

³² Ib. 24; Hervorhebung durch WILCKENS.

Rabbinen das Gesetz ebenso Dokument göttlicher Erwählung (Ab. 3,14) wie für die Apokalyptiker Kodex und Gebotssammlung ist (AssMos 9,4–6).³³

Nimmt man aber an, Paulus sei in Jerusalem zum Schriftgelehrten ausgebildet worden, wird man auf der Stelle mit einer Reihe von Fragen konfrontiert, mit deren Beantwortung wir uns heute schwerer tun als vor einigen Jahrzehnten, als das rabbinische Judentum der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels noch sehr unbefangen in die Zeit vor der Zerstörung projiziert und STRACK–BILLERBECK³⁴ unkritisch für diese Epoche herangezogen wurde. Inzwischen sollte, um nur ein wichtiges Werk der neueren rabbinistischen Forschung zu nennen, wenigstens JACOB NEUSNER, 'The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70'³⁵, – trotz einiger methodischer Schwächen, vor allem Überbewertung formgeschichtlicher Kriterien für Authentizitätsfragen – den Neutestamentler vor einem allzu naiven Umgang mit STRACK–BILLERBECK warnen.

Für die Auffassung, Paulus sei Student in Jerusalem gewesen, müssen wir auf jeden Fall auf den 1933 publizierten Aufsatz 'Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus' von ALBRECHT OEPKE zurückschauen.³⁶ Gegen die stillschweigende Voraussetzung, Paulus sei ordinierter Rabbi gewesen – „Sie gilt anscheinend als so selbstverständlich, daß man eine eingehendere Verständigung über ihre Richtigkeit kaum für notwendig hält.“³⁷ –, führt er eine Reihe von Argumenten ins Feld, die diese Annahme zumindest sehr fraglich gemacht haben. Sie sei zugestandenermaßen unter dem Eindruck der Apg entstanden, vor allem durch Apg 26,10 f., da richterliche Funktionen nur von ordinierten Richtern ausgeübt werden durften.³⁸ Aber in Jerusalem hätte das Synedrion seine richterliche Befugnis einer Einzelperson niemals übertragen. „Vorsitzender des Synedrions war aber der Hohepriester, nicht Paulus.“³⁹ Je weiter wir uns jedoch geographisch von Jerusalem entfernen, desto mehr schwinden die rechtlichen Voraussetzungen für eine offizielle richterliche Beteiligung des Paulus an der Christenverfolgung.⁴⁰ Und will man mit der Schaliach-Hypothese operieren, so ist zweierlei zu fragen: 1. Wurden schon zur Zeit des Paulus nur ordinierte Rabbinen als Sendboten des Synedrions verwendet? 2. Ging Paulus

³³ W. G. KÜMMEL, Jesus und Paulus, NTS 10 (1963/64), 163–181 = DERS., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, Marburg 1965, (439–456) 450; zur Kritik an RÖSSLER s. auch E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, 48 f. und die ib. Anm. 53–55 genannten Kritiker RÖSSLERS.

³⁴ H. L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III, München 1975.

³⁵ 3 Bände, Leiden 1971.

³⁶ In: ThStKr 105 (1933), 387–424; jetzt in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. K. H. RENGSTORF (WdF 24), Darmstadt 1964, 410–446; nach dieser Ausg. hier zitiert.

³⁷ Ib. 412.

³⁸ Ib. 412 f.

³⁹ Ib. 418.

⁴⁰ Ib. 419.

wirklich in so hochoffizieller Eigenschaft nach Damaskus?⁴¹ Das Bild, das Apg von Paulus schildert, ist nicht völlig einheitlich: „Der Richter, der im Kollegium seine Stimme abgibt, und der Kommissar, der kraft eigener Machtvollkommenheit Urteile fällt und vollstreckt, sind zwei Vorstellungen, die sich ... nicht einfach decken. Wie die erste, so ist auch die zweite möglicherweise erst vom Erzähler eingetragen.“⁴² Daß Paulus kein ordinierter Rabbi war, legt auch sein Alter nahe. OEPKE hält daran fest, daß Paulus Schüler des Gamaliel I., der etwa 20–50 n. Chr.⁴³ gelehrt hat, war. Da aber die Ordination zum Rabbi wohl kaum einem unter 40 Jahren erteilt wurde⁴⁴, müßten die Vertreter der These vom Rabbinat des Paulus annehmen, daß dieser schon um 10 n. Chr. mit seinem Studium begann. War aber Paulus z. Zt. der Urgemeinde kein ‚stadtbekannter Rabbi‘, sondern nur Schüler des Gamaliel, so bietet auch Gal 1,22 keine unüberwindlichen Schwierigkeiten für einen Jerusalemaufenthalt vor seiner Bekehrung.⁴⁵ OEPKE charakterisiert Paulus schließlich so: Ein Diasporajude, der zwar durchweg die Septuaginta zitiert, aber den Urtext zweifellos kennt; seine Schriftauslegung ist überwiegend nur von der palästinischen ‚Haggada‘ aus verständlich.⁴⁶ „Wenn also Paulus allem Anschein nach rabbinische Hochschulbildung besessen hat – wo war solche in dieser frühen Zeit sonst zu finden, als in Jerusalem? Kann man sich einen Pharisäer strenger Observanz (Phil. 3,5) außer Zusammenhang mit dem Mutterland denken?“⁴⁷

Für Paulus als rabbinisch geschulten Theologen plädiert W. C. VAN UNNIK, ‚Tarsus or Jerusalem‘.⁴⁸ Er weist nach, daß die drei Partizipien γεγεννημένος, ἀνατεθραμμένος und πεπαιδευμένος einem festen literarischen Schema entsprechen. Er wertet dies historisch aus: Paulus wurde in Tarsus geboren, jedoch schon als Kind in Jerusalem erzogen; danach wurde er von R. Gamaliel dem Älteren unterrichtet. Demgegenüber wendet GEORG STRECKER mit Recht ein, daß mit dem Schema nicht mehr bewiesen ist, als daß Lukas es auf die Lebensgeschichte des Paulus übertragen habe.⁴⁹

Doch gesetzt den Fall, Paulus habe in Jerusalem rabbinisch-schriftgelehrte Ausbildung erhalten. Läßt sich dann darüber Genaueres aussagen? Eine eindeutige Antwort gibt JOACHIM JEREMIAS: Paulus war Hillelit.⁵⁰ Er gehörte also zur weniger strengen Richtung des rabbinisch-pharisäischen Judentums. JEREMIAS führt für seine Hypothese folgende Argumente an:

⁴¹ Ib. 423.

⁴² Ib. 425.

⁴³ Ib. 441.

⁴⁴ Ib. 433.

⁴⁵ Ib. 442 f.

⁴⁶ Ib. 443.

⁴⁷ Ib. 444.

⁴⁸ W. C. VAN UNNIK, Tarsus or Jerusalem, in: DERS., Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. v. U., I (NT.S 29), Leiden 1973, 259–320.

⁴⁹ G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung, in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, hg. J. FRIEDRICH u. a., Tübingen 1976, 482, Anm. 10.

⁵⁰ J. JEREMIAS, Paulus als Hillelit, in: Semitica et Neotestamentica, FS M. Black, ed. E. E. ELLIS and M. WILCOX, Edinburgh 1969, 88–94.

1. Bei Paulus finden sich inhaltliche Parallelen zu Hillel, vor allem: Paulus hat einen der kühnsten Gedanken Hillels, nämlich daß sich die ganze Torah in einem einzigen Satz zusammenfassen lasse, übernommen, also die stoische Vorstellung vom Kerngebot (nicht zu verwechseln mit der jüdischen Vorstellung vom größten Gebot). Wie also Hillel dieses hellenistische hermeneutische Prinzip auf die Torah übertragen hat, so tat dies auch Paulus Gal 5,14 und Röm 13,8 f.⁵¹

2. „Noch eindrucksvoller als durch diese theologischen Berührungen erweist sich die hillelitische Schulung des Apostels an seiner glänzenden Beherrschung der exegetischen Methodik Hillels.“⁵²

Doch JEREMIAS' Hypothese findet sehr schnell Widerspruch. Bereits 1972 stellt KLAUS HAACKER die Gegenthese auf: Paulus war nicht Hillelit, sondern Schammait.⁵³ Er gehörte also zur strengsten rabbinisch-pharisäischen Schule. Die von JEREMIAS aufgezählten 'theologischen Berührungen' zwischen Paulus und Hillel sind nicht eng und spezifisch genug, um die These einer Abhängigkeit des Paulus von Hillel zu begründen.⁵⁴ Nach JEREMIAS ist eine der theologischen Berührungen die Vorstellung vom Kerngesetz, von dem alle übrigen Gebote ableitbar sind; sie sei sowohl für Hillel Schab 31 a belegbar als auch Gal 5,14 und Röm 13,8 f. nachweisbar. HAACKER will jedoch erst noch fragen, ob die in den fünfziger Jahren geschriebenen Sätze des Paulus wirklich auf dessen rabbinische Schulung, also auf die Zeit vor seiner Bekehrung zurückzuführen seien. „Es liegt nahe, die halachische Tradition der Urgemeinde ... nicht nur für den Inhalt (Liebesgebot), sondern auch für die Form des Gedankens (Kerngesetz) in Rechnung zu stellen.“⁵⁵

Aber auch JEREMIAS' Berufung auf die Parallelen in der Methodik bei Hillel und Paulus, die noch eindrucksvoller seien als die theologischen Berührungen, läßt HAACKER nicht gelten. Denn es sei ja gerade die Frage, ob die sieben hermeneutischen Regeln, die sog. Middot, Hillel mit Recht zugeschrieben wurden. Auffällig sei doch, daß bei dessen eigener Schriftauslegung nur zwei dieser Regeln nachweisbar seien, bei Paulus aber fünf.⁵⁶ Also: „Die paulinischen Parallelen sind der Beweis dafür, daß es sich nicht um ein geistiges Sondergut der Schule Hillels handelt.“⁵⁷ Und wenn sich Paulus schließlich Act 22,3 als Schüler Gamaliels I. bezeichne, so bestehe zwar nicht wirklich Grund zur Skepsis gegenüber der lukanischen Verbindung Paulus – Gamaliel⁵⁸, wohl aber gegenüber der jüdischen Tradition, nach der Gamaliel I. in enger Verbin-

⁵¹ Ib. 89 f.

⁵² Ib. 92; Hervorhebung durch JEREMIAS.

⁵³ K. HAACKER, War Paulus Hillelit?, in: Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren 1971 – 1972, Tübingen o. J., 106 – 120.

⁵⁴ Ib. 110.

⁵⁵ Ib. 107; Hervorhebung von mir.

⁵⁶ Ib. 111 f.

⁵⁷ Ib. 112.

⁵⁸ So z. B. bei GÜNTHER BORNKAMM, Paulus, 35.

dung zu Hillel steht.⁵⁹ HAACKER verweist auf JACOB NEUSNER, der Gamaliel I. eher den Schammaiten als den Hilleliten zurechnet.⁶⁰

Drei Jahre später erschien HAACKERS Aufsatz 'Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen. Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus'.⁶¹ Hierin vertieft er die Begründung seiner Auffassung von der schammaitischen Herkunft des Paulus, indem er noch auf folgenden Sachverhalt aufmerksam macht: Da die Verfolgung anderer religiöser Gruppen dem Pharisäismus von Hause aus fernlag, lasse sich die Gal 1,14 ausgesprochene Haltung des Paulus nur als besondere Zuspitzung und Weiterführung pharisäischer Anliegen erklären: Paulus war „Avantgardist“.⁶² Sein „Eifer“ im Zusammenhang mit der Verfolgung der Kirche (Gal 1,14; Phil 3,6), zumeist im rein psychologischen Sinne aufgefaßt, sei in Wirklichkeit eine „klare theologische Kategorie“⁶³ und verweise auf jene Traditionslinie, die von den Makkabäern und Asidäern über Judas den Galiläer zu den Zeloten im Jüdischen Kriege führe.⁶⁴ „Vielmehr ist die Einordnung des Paulus in den Pharisäismus nunmehr zu präzisieren im Sinne einer Zugehörigkeit zum radikalen Flügel der pharisäischen Bewegung. Konkret dürfte an die schammaitische Schule zu denken sein, wie auch H. Hübner kürzlich vorgeschlagen hat.“⁶⁵

HAACKER bezieht sich hier auf HANS HÜBNER, 'Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus'.⁶⁶ Dieser stellt die Frage, wie Paulus als ehemaliger Pharisäer den Alles-oder-Nichts-Standpunkt von Gal 3,10 = Dt 27,26 LXX vertreten konnte: Entweder numerisch totale Gesetzesobödienz oder Verfluchung. Für pharisäisches Denken sei nach allgemeiner Auffassung doch gemäß Ab 3,16 ein numerisches Überwiegen guter Taten, also ein quantitatives Aufrechnen für das Bestehen im Endgericht entscheidend.

HÜBNER versucht nun nachzuweisen, daß das Gal 3,10 zugrunde liegende Theologumenon kaum genuine Bildung des Paulus war, aber von Paulus auch nicht aus Qumran entnommen und ebenso nicht aus einem stoischen Gedanken entwickelt wurde. Was jedoch das Spektrum pharisäisch-rabbinischer Anschauungen angeht, so dürfte Gal 5,3 (in Verbindung mit Gal 3,10) dem schammaitischen Geist viel näher gestanden haben als dem hillelitischen. „Es ist also nicht die pharisäische Rechtfertigungslehre, die dem paulinischen Verständnis von Dt 27,26 zugrunde liegt, sondern die Konsequenz der schammaitischen Verpflichtungsauffassung im Blick auf den Proselyten.“⁶⁷

⁵⁹ HAACKER, War Paulus Hillelit?, 112.

⁶⁰ Ib. 113; J. NEUSNER, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, Part I: The Masters, Leiden 1971, 376: "All we know for sure is that Gamaliel-traditions are curiously silent on the House of Hillel, but both make Gamaliel an authority for a member of the opposition, and have him rule like the Shammaites (M. Bes. 2:6 ...)."

⁶¹ In: Theol. Beiträge 6 (1975), 1 – 19.

⁶² Ib. 7.

⁶³ Ib. 8.

⁶⁴ Ib. 8.

⁶⁵ Ib. 10.

⁶⁶ In: KuD 19 (1973), 215 – 231.

⁶⁷ Ib. 226.

Gegen JOACHIM JEREMIAS gibt HÜBNER zu bedenken, daß Paulus, für den seine Bekehrung die totale Absage an das Gesetz als Heilsweg bedeutete, kaum die Gesetzeskonzeption seines rabbinischen Lehrers weiter tradiert hätte (Phil 3,7!). Was jedoch die exegetische Methodik Hillels betrifft, so darf nicht übersehen werden, daß dessen sieben Middot gar nicht von ihm erfunden waren, sondern eine von ihm vorgenommene Zusammenstellung von damals üblichen Hauptarten des Beweisverfahrens darstellen. Und schließlich ist zu fragen, ob denn Gamaliel der Ältere überhaupt Hillelit war.⁶⁸

Der jüdische Forscher JOACHIM SCHOEPS will Paulus und seine Theologie „lebensgeschichtlich“⁶⁹ erklären. Auf diesem Wege kommt er jedoch zu einem Paulusbild, dem aufgrund seines vorchristlichen Lebenslaufes fast zwitterhafte Züge eignen. Auf der einen Seite betont er stark die jüdisch-hellenistische Komponente in der Entwicklung des Paulus aufgrund seiner tarsischen Herkunft. Als ein „von den väterlichen Glaubensvorstellungen weithin entfremdete(r) Assimilationsjude der hellenistischen Diaspora“ habe er „ein völliges Zerrbild vom jüdischen Gesetz“ besessen⁷⁰, andererseits sei aber Paulus „in erster (!) Linie“ als rabbinischer Exeget zu beurteilen⁷¹. Jedoch „mag es“ mit seiner Herkunft aus dem Diasporapharisäismus „zusammenhängen“, daß er, statt sich mit der Halacha zu beschäftigen, sich „um so ausschweifender der midraschischen Exegese und der allegorischen Haggada bedient“.⁷² Allerdings: „Von der hellenistischen Halacha und Haggada, der sog. ‚Deuterosis‘, wissen wir zu wenig, da sie niemals zur schriftlichen Kodifizierung gelangt ist.“⁷³ Paulus dürfte wohl Schüler von Gamaliel I. gewesen sein. Andererseits: „Aber groß scheint der spezielle Einfluß nicht gewesen zu sein, um so größer dafür der allgemeine der Lehrhausatmosphäre, der rabbinischen Argumentationsart und der exegetischen Methodik.“⁷⁴ Alles in allem ein wohl recht widersprüchliches Bild!

Mit der vorchristlichen Zeit des Paulus beschäftigt sich auch RICHARD N. LONGENECKER in seiner Monographie 'Paul, Apostle of Liberty. The Origin and Nature of Paul's Christianity'.⁷⁵ Er versucht die Einstellung des vorchristlichen Paulus auf dem Hintergrund der Frömmigkeit des hebräischen Judentums⁷⁶ deutlich zu machen: Denn: "... *there is little or no reason to doubt that Paul was a Hebrew of the Hebrews and trained at the feet of Gamaliel in the city of Jerusalem.*"⁷⁷ Dann aber ist es ein legitimer Versuch "*to understand Hebraic Pharisaism in part from the Pauline references, and Paul's preconver-*

⁶⁸ Ib. 226 ff.

⁶⁹ SCHOEPS, Paulus, z. B. 26.38.

⁷⁰ Ib. 278.

⁷¹ Ib. 38 f.

⁷² Ib. 29.

⁷³ Ib. 15.

⁷⁴ Ib. 27.

⁷⁵ Grand Rapids 1977 (= 1964).

⁷⁶ Ib. 65 ff.: Chapter III. 'The Piety of Hebraic Judaism'.

⁷⁷ Ib. 64.

sion experience in part by Hebraism's literature".⁷⁸ Geradezu eine, wenn nicht die hermeneutische Grundkategorie ist für LONGENECKER der Begriff 'Nomismus', den er als "reacting nomism" vom "acting legalism" unterscheidet.⁷⁹ Während sich der Legalismus bemüht, in rein äußerlicher Weise mittels erbrachter Werke Gerechtigkeit zu erlangen, geht es dem Nomismus – er ist also das positive Pendant zum negativ gewerteten Legalismus – darum, Gott in seinem Gesetz, aber auch in seiner Liebe und Gnade das erste Wort zu lassen und dementsprechend zu 'reagieren'. Die Religion eines nomistischen Pharisäers dürfte, auch aufgrund der Analogie von Qumran, "truly spiritual and noble" gewesen sein.⁸⁰ Freilich: "... the nomistic spirituality was probably often hidden under a mass of legislation."⁸¹

Im Abschnitt 'Saul and the Law' zieht LONGENECKER daraus die Konsequenzen für den vorchristlichen Paulus: Wenn der Apostel Phil 3,6 erklärt, er sei gemäß der Gerechtigkeit aufgrund des Gesetzes „untadelig“ gewesen, so müsse dies nicht unbedingt im Sinne des Legalismus gesagt sein.⁸² Aber LONGENECKER läßt die Frage offen, jedenfalls zunächst: "Indeed, his life was strict within Judaism. But this might have resulted from a nomistic faith as well as a legalism."⁸³ In ähnlicher Weise läßt er auch offen, wie die Verfolgung der Kirche durch Paulus zu verstehen ist. Etwa im Sinne von C. H. DODD? Dieser erklärt sie als Externalisierung eines inneren Konflikts mit dem Gesetz (Röm 7!): "We may be sure that the principal reason why he could embrace this grim task was that here were enemies of the Law whom he could smite as he was failing to smite the enemies of the Law in his own breast."⁸⁴ Oder verfolgte Paulus die junge Kirche einfach nach Vorbildern des Alten Testaments, etwa dem des Pinehas Num 25,11 – 13?⁸⁵ Daß jedoch beide Antworten nicht unbedingt sich ausschließende Alternativen sein müssen, sagt LONGENECKER nicht. (Auf das hier implizierte Problem von Röm 7 sei an dieser Stelle noch nicht eingegangen.)

Da nun der religiös tiefer empfindende Jude – laut LONGENECKER – zögert, die jüdische Religion vor dem Kommen Christi mit Legalismus zu assoziieren, und er außerdem den Alten Bund als Bund Gottes faßt – "need we assume any less for Paul?"⁸⁶ Schließlich die Lösung: Da die wesentliche Spannung im hebräischen Judentum vor 70 n. Chr. die von Verheißung und Erfüllung war, gilt: "It was the person and work of Jesus Christ as the fulfillment of Israel's hopes, and not an early dissatisfaction with the Law, that made all the difference, thereby transforming the zealous Rabbi Saul into the zealous Apostle Paul."⁸⁷

⁷⁸ Ib. 64.

⁷⁹ Ib. 78.

⁸⁰ Ib. 82.

⁸¹ Ib. 83.

⁸² Ib. 97 f.

⁸³ Ib. 98.

⁸⁴ C. H. DODD, *The Mind of Paul. A Psychological Approach*, Manchester 1934, 12.

⁸⁵ LONGENECKER, op. cit. 102.

⁸⁶ Ib. 105. ⁸⁷ Ib. 105.

II. Das Gesetz

Es zeigte sich, daß die Frage nach dem vorchristlichen Paulus immer wieder die Frage nach dessen Gesetzesverständnis aufwarf. Charakteristisch war ja LONGENECKERS Teilüberschrift *'Saul and the Law'*. Von daher legt es sich nahe, daß wir uns im folgenden zunächst einmal die Bemühungen um das Gesetzesverständnis des Christen Paulus vergegenwärtigen. Daß sich freilich dabei immer wieder erneut das Problem des vorchristlichen Paulus meldet, ist nach dem bisherigen Literaturüberblick zu erwarten.

Beginnen wir, da in Röm 7 das Verhältnis von Gesetz und irgendeinem „Ich“ zur Sprache kommt, mit der Diskussion um dieses Kapitel. Sie reicht bis in die Zeit der Kirchenväter zurück: Wer ist dieses „Ich“? Ist es Paulus selbst vor seiner Bekehrung (autobiographische Deutung)? Ist es das Ich des Christen, wie es außer dem späten Augustinus vor allem die Reformatoren annahmen? Ist es, in rhetorischer Stilform, das Ich des unerlösten Menschen, allerdings aus der Perspektive des erlösten Menschen gesehen?

Nahezu die gesamte Diskussion um Röm 7 nach 1945 setzt WERNER GEORG KÜMMELS Dissertation *'Römer 7 und die Bekehrung des Paulus'*⁸⁸ voraus, indem sie entweder diese Arbeit nicht nur als Markstein, sondern als (fast) endgültige Antwort betrachtet – das gilt für fast die gesamte Forschung im deutschsprachigen Bereich – oder sich, falls sie anders votiert, zumindest zur Auseinandersetzung mit KÜMMEL verpflichtet sieht – das gilt weithin für die angelsächsische Forschung.

Nach KÜMMEL geht aus Röm 8,1–4 deutlich hervor, daß durch Christi Sendung und die Verheißung des Geistes die Christen frei von der Sünden knechtschaft sind und nach dem Geiste wandeln.⁸⁹ D. h., sie sind eben nicht, wie das „Ich“ von 7,14 von sich sagt, „unter die Macht der Sünde verkauft“. Somit kann dieses „Ich“ aber nicht das Ich des noch nicht bekehrten Paulus sein; denn dieser konnte zu keinem Zeitpunkt vor seiner Bekehrung von sich selbst wie 7,9 ἔζων (= „ich war wahrhaftig lebendig“) gesagt haben.⁹⁰ Und da die Tendenz des ganzen Abschnitts 7,7–13 die „Apologie des Gesetzes“ ist, kann „das Geschilderte ... nur dann den Beweis tragen, wenn es mehr als ein rein persönliches Erleben des Paulus ist“.⁹¹

Aus KÜMMELS Argumentation sei hier nur noch auf seine Beweisführung aufgrund von Phil 3,6 hingewiesen: Entweder war Paulus wirklich als Jude am Gesetz verzweifelt; dann trifft Phil 3,6 mit der Behauptung, vor seiner Bekehrung untadelig in der Gesetzesgerechtigkeit gewesen zu sein, nicht zu. Oder Paulus war ein echter Pharisäer; dann ist die Deutung von Röm 7 als

⁸⁸ Leipzig 1929; jetzt in: DERS., *Römer 7 und das Bild des Menschen. Zwei Studien* (ThB 53), München 1974, IX–XX, 1–160.

⁸⁹ Ib. 73.

⁹⁰ Ib. 78 ff.

⁹¹ Ib. 84.

Spiegelung einer Verzweiflung des vorchristlichen Paulus, weil er am Gesetz gescheitert ist, falsch.⁹² Weder die Gesetzesanschauung noch das Sündenbewußtsein von Röm 7 war dem Pharisäer Paulus zugänglich.⁹³ Also: „... die Schwierigkeit, 7,7 – 13 als Erlebnis des Paulus zu verstehen, die Unmöglichkeit, 7,14 ff. dem Pharisäer Paulus zuzuschreiben, der enge Zusammenhang beider Abschnitte, schließlich der Übergang zu Kap. 8 – alles das weist darauf hin, daß wir es aufgeben müssen, Röm 7,7 – 24 als biographischen Text des Paulus zu verstehen und zu verwenden. Es bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, daß man die erste Person irgendwie als Stilform betrachtet.“⁹⁴ KÜMMEL zitiert BOUSSET: „Das ἐγώ in Röm 7 spiegelt nicht die persönliche Erfahrung des Paulus wider, sondern das Erleben des menschlichen Ich überhaupt von der Höhe der gegenwärtigen Glaubenserfahrung des Paulus spekulativ betrachtet.“⁹⁵ So muß Röm 7 „als allgemeine, mehr oder weniger theoretische Darstellung des Gedankens gefaßt werden ..., daß das Gesetz der Sünde zum Tode des Menschen verhelfen muß und daß der Mensch darum unter dem Gesetz nicht aus dem Zustand des Nichtkönnens herauskommt“.⁹⁶

Aber die Forschung nach 1945 nimmt noch eine weitere Äußerung aus jener Zeit um 1930 laufend zur Kenntnis, nämlich den zuerst 1932 veröffentlichten Aufsatz von RUDOLF BULTMANN 'Römer 7 und die Anthropologie des Paulus'.⁹⁷ BULTMANN baut auf KÜMMELS Dissertation auf und führt deren Gedanken dadurch weiter, daß er „Wollen“ in Röm 7 als eine nicht „in der Sphäre der Subjektivität gelegene Willensbewegung“⁹⁸ faßt, sondern als „die transsubjektive Tendenz der menschlichen Existenz überhaupt“⁹⁹. „Der Mensch ist der Zwiespalt.“¹⁰⁰ Und dieser Zwiespalt bedeutet: „alles Tun ist von vornherein gegen seine eigene und eigentliche Intention gerichtet.“¹⁰¹ „Darin endlich, daß es sich Röm 7,7 – 25 um transsubjektive Vorgänge handelt, ist auch die Möglichkeit gegeben, Röm 7 in seiner Einheit mit 5,12 – 21 zu verstehen.“¹⁰² Einige der in diesem Aufsatz ausgesprochenen Grundgedanken bringt BULTMANN später wieder in seiner 'Theologie des Neuen Testaments'. In diesem Werk geschieht die Darstellung der Theologie des Paulus in zwei Abschnitten: 1. Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις, und 2. Der Mensch unter der πίστις. Vom Menschen vor der Offenbarung der πίστις heißt es im Blick auf Röm 7: „Es liegen also ἐγώ und ἐγώ im Streit, d. h. zwiespältig

⁹² Ib. 113 ff.

⁹³ Ib. 117.

⁹⁴ Ib. 117 f.

⁹⁵ Zitat ib. 118 f.

⁹⁶ Ib. 132.

⁹⁷ In: *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, FS G. Krüger, Gießen 1932, 53 – 62; jetzt in: R. BULTMANN, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. E. DINKLER, Tübingen 1967, 198 – 209.

⁹⁸ Ib. 201.

⁹⁹ Ib. 202.

¹⁰⁰ Ib. 202.

¹⁰¹ Ib. 207.

¹⁰² Ib. 209.

sein, nicht bei sich selbst sein, ist das Wesen des menschlichen Seins unter der Sünde. Dieser Zwiespalt aber bedeutet, daß der Mensch sein eigentliches Selbst selbst vernichtet ... Das ist die Herrschaft der Sünde, daß alles Tun des Menschen gegen seine eigentliche Intention gerichtet ist.“¹⁰³

Eine interessante Variante der Erkenntnisse von KÜMMELE und BULTMANN ist die Exegese von Röm 7 im Römerbriefkommentar von HANS WILHELM SCHMIDT.¹⁰⁴ Die von Paulus Röm 7,14 ff. beschriebene Not ist die eines Menschen „mit einem einheitlichen, ungebrochenen Willen“, „der sogar meint, er habe erreicht, was er will“. „Erst später, als Christ, hat er erkennen müssen, daß sein vermeintlicher Gottesdienst ein Sündenwerk war“.¹⁰⁵ Somit wird der selbstgerechte Mensch, der sich für untadelig hält, aus christlicher Perspektive gesehen.¹⁰⁶ Während das Gesetz Gottes Sprache spricht, hört der Mensch aus ihm eine andere Sprache, die ihn zur falschen Werkgerechtigkeit verführt.¹⁰⁷ SCHMIDT wendet sich gegen „die übliche Exegese“, die bei wohl richtiger Übersetzung von Röm 7,15 a dennoch den Sinn verkehrt; denn daß der Mensch „nicht weiß, was er tut“, kommt ihm als dem Gesetzesmenschen noch gar nicht zum Bewußtsein. Also nicht Handeln wider besseres Wissen, sondern im besten Glauben, Gott zu dienen, Handeln wider Gott, ohne es zu merken.¹⁰⁸ Der Akzent der Auslegung ist also sehr stark auf Röm 7,15 gesetzt – mit Recht!

Insofern aber sieht SCHMIDT in Röm 7 auch einen autobiographischen Zug, als hier, wo das Elend des jüdischen Gesetzesmenschen aus der Sicht des Glaubens beschrieben wird, Paulus doch auch seine eigene jüdische Vergangenheit genauso sehen muß: „So verstanden ist die Stelle 7,14 ff. zugleich ein Selbstzeugnis des Apostels über seine religiöse Vergangenheit.“¹⁰⁹ Eine solche 'autobiographische' Interpretation verträgt sich in der Tat mit Phil 3,6. Freilich ist sie dann nicht das, was früher unter autobiographischer Interpretation von Röm 7 verstanden und von KÜMMELE und BULTMANN mit Recht abgelehnt wurde.

Auf besonderer exegetischer und theologischer Höhe befindet sich der Römerbriefkommentar ERNST KÄSEMANN.¹¹⁰ Dies gilt auch, ja gerade für seine Auslegung von Röm 7. Wie SCHMIDT, auf den er sich in diesem Zusammenhang eigens beruft, sieht auch KÄSEMANN in 7,15 den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des ganzen Kapitels. Schon zu 7,14 heißt es: „Was es um die Sünde wirklich ist und wie es sich mit ihrer Herrschaft verhält, entzieht sich der Kategorie der Erfahrbarkeit selbst im Stande unter dem

¹⁰³ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von O. MERK (UTB 630), Tübingen 1984 (1. Aufl. 1958), 245 f.

¹⁰⁴ H. W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6), Berlin ³1972.

¹⁰⁵ *Ib.* 127.

¹⁰⁶ *Ib.* 128.

¹⁰⁷ *Ib.* 129.

¹⁰⁸ *Ib.* 129 f.

¹⁰⁹ *Ib.* 128; Hervorhebung von mir.

¹¹⁰ E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, ⁴1980; Seitenangaben im Folgenden nach der 4. Aufl.

Gesetz ..., wird erst vom Evangelium aufgedeckt und nur dem Pneumatiker einsichtig. Die gesamte paulinische Theologie steht und fällt mit dieser Feststellung, weil Rechtfertigung des Gottlosen ihre Mitte ist. Für sie wird gerade der moralische Mensch aufs tiefste von der Macht der Sünde verstrickt, ohne nach 9,31 oder 10,3 es erkennen zu können ...¹¹¹ Dann zu 7,15: „15 a stellt fest, daß der ins Auge gefaßte Mensch nicht directionslos ist, aber den Verlauf, den seine Intentionen beim Versuch ihrer Verwirklichung nehmen, nicht begreift.“¹¹² „Paulus ... konstatiert nicht bloß die Widersprüchlichkeit der Existenz selbst beim Frommen, sondern die Verstrickung einer gefallenen Schöpfung in allen ihren Äußerungen an die Macht der Sünde und braucht deshalb nicht, wie man es unter ethischen und psychologischen Gesichtspunkten tun müßte, zu differenzieren. Nicht einmal die Möglichkeit des noch unentschiedenen Kampfes wird von ihm offen gehalten, so daß adäquat wie zumeist (exemplarisch Blank) vom gespaltenen oder zerrissenen Menschen gesprochen werden dürfte.“¹¹³ In 7,21 ff. wird dann nicht mehr primär an den frommen Juden gedacht; sofern er noch nicht aus dem Blickfeld verschwunden ist, repräsentiert er den frommen Menschen. So wird „das Problem der Tora“ durch „die Problematik menschlicher Existenz“ abgelöst.¹¹⁴ Typisch für KÄSEMANN'S Auslegung ist, daß er in der Schilderung von Röm 7 „kosmische Auseinandersetzung, in die Existenz projiziert“, gespiegelt sieht.¹¹⁵

Demgegenüber fällt der Römerbriefkommentar von OTTO MICHEL, auch in seiner neuesten (5.) Auflage (1978, MICHEL setzt sich in ihr wiederholt mit KÄSEMANN auseinander) zurück.¹¹⁶ Dieser Kommentar, in dem der Leser immer wieder auf hervorragende Einzelauslegungen stößt, aber auch wiederholt auf Unschärfen in der Darstellung, bleibt auch in seiner Auslegung von Kap. 7 zuweilen merkwürdig blaß. Röm 7,15 wird nicht wie bei SCHMIDT und KÄSEMANN in seiner Schlüsselfunktion herausgearbeitet.¹¹⁷ Darüber hinaus: Geht es in 7,15 f. wirklich um „den Kampf gegen die Sünde“? Kann man wirklich diese Stelle dadurch erklären, daß man das hier sprechende „Ich“ als unfähig bezeichnet, „diesen Kampf in rechter Weise durchzuführen“?¹¹⁸ Das Ich von Röm 7 weiß doch gerade von diesem Kampf nichts! Und wird MICHEL wirklich der Aussage von Röm 7 gerecht, wenn er erklärt: „... doch wird auch der Christ in seiner fleischlichen Existenz und in seiner Auseinandersetzung mit der bleibenden Forderung Gottes von dieser menschlichen Not immer wieder

¹¹¹ Ib. 190.

¹¹² Ib. 192.

¹¹³ Ib. 194.

¹¹⁴ Ib. 195.

¹¹⁵ Ib. 197.

¹¹⁶ O. MICHEL, *Der Brief an die Römer (KEK IV)*, Göttingen ^{14/5}1978.

¹¹⁷ In einem Anhang zur Auslegung von Röm 7 heißt es aber dann richtig: „Der Zwiespalt des Menschen besteht jetzt nicht im Bewußtsein des Menschen, der sich selbst verklagen, sich von sich selbst distanzieren kann, sondern darin, daß der Mensch das Gegenteil von dem tut, was er im Grunde will.“ (Ib. 246.)

¹¹⁸ Ib. 231.

bedroht und erschüttert.“¹¹⁹ Die Intention, die MICHEL bei seiner Auslegung leitet, dürfte in dem unmittelbar daran anschließenden Satz zum Ausdruck kommen: „Da die christliche Existenz nicht in der Aufhebung der Situation von Röm 7,7–25 besteht, sondern in ihrer Erkenntnis und in ihrer Überwindung, hat unser Abschnitt seinen Dienst auch an dem getauften Menschen auszurichten.“¹²⁰ Das ist theologisch nicht falsch, nur ist damit nicht getroffen, was Paulus an dieser Stelle seines Briefes sagen wollte. Verräterisch für MICHEL'S Auffassung ist auch seine Gegenüberstellung von LUTHER und Paulus: „Der eigentliche Unterschied zwischen Paulus und M. Luther besteht darin, daß M. Luther die Erkenntnis von Röm 7,14 ff. auf den geistlichen Menschen beschränkt, während Paulus den Menschen schildert, der am Gesetz scheitert.“¹²¹

Daß HEINRICH SCHLIER auch nach seiner Konversion zum Katholizismus Schüler seines Lehrers RUDOLF BULTMANN geblieben ist, zeigt die existentielle Auslegung von Röm 7,7 ff. in seinem Römerbriefkommentar.¹²² Das „Ich“ dieses Abschnitts faßt er mit ERNST KÄSEMANN als „den Menschen im Schatten Adams“, gesehen im Lichte des Evangeliums, und nicht als den angefochtenen Christen.¹²³ Damit ist aber Röm 7 nicht nur im Blick auf den jüdischen Gesetzesmenschen hin ausgelegt. Vielmehr versteht SCHLIER 7,14–25 als „Existentialanalyse des Menschen“¹²⁴, freilich nur desjenigen Menschen, der der Sünde unterworfen ist. „Die Sündenmacht, die durch das Gesetz provoziert und konkretisiert wird, bestimmt die menschliche Seinsweise in ihrer existentialen Struktur.“¹²⁵ „... der geschichtliche Mensch steht ständig im Widerstreit zu seiner Geschöpflichkeit. Und nicht nur dies. Der Mensch in seiner geschichtlichen Existenz verfehlt ständig seine Geschöpflichkeit.“¹²⁶ BULTMANN'S Methode der existentialen Interpretation¹²⁷ steht also hier Pate. Die Berechtigung, in 7,14 ff. nicht nur den Juden unter der Torah, sondern überhaupt den Menschen unter dem Gesetz schlechthin zu sehen, dürfte daher resultieren, daß ja der Jude für Paulus der Prototyp des Gesetzesmenschen ist. Dies erhellt aus dem unmittelbar zuvorstehenden Abschnitt 7,7 ff., wo Paulus in einer Art Zusammenschau den am Paradiesesgebot scheiternden Adam – und damit jeden noch nicht Erlösten Menschen – und den am Mosegesetz scheiternden Juden in eine Perspektive rückt.

Eine philosophische Meditation über Röm 7 schrieb in der Festschrift zu BULTMANN'S achtzigstem Geburtstag der jüdische Forscher HANS JONAS.¹²⁸

¹¹⁹ Ib. 239.

¹²⁰ Ib. 239.

¹²¹ Ib. 242.

¹²² H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg 1977, 228 ff.

¹²³ Ib. 229.

¹²⁴ Ib. 228; Hervorhebung von mir.

¹²⁵ Ib. 229.

¹²⁶ Ib. 234.

¹²⁷ Vgl. S. 2733 ff.

¹²⁸ H. JONAS, *Philosophische Meditation über Paulus. Römerbrief, Kapitel 7*; in: *Zeit und Geschichte*, FS Rudolf Bultmann, hg. E. DINKLER, Tübingen 1964, 557–570.

Auch er sieht den Menschen unter dem Gesetz schon als solchen im Zwiespalt: „Da der Glaube an die Autorität des göttlichen Gesetzgebers, an der die Verbindlichkeit seines Gesetzes hängt, den Glauben an seine Gerechtigkeit einschließt, so muß die Beobachtung seiner Gebote mit der Erwartung von Lohn und Strafe einhergehen, selbst wenn kein Wunsch danach besteht. Die Sicherheit eben dieses Glaubens aber, so moralisch notwendig er ist, zerstört die Reinheit der Gebotserfüllung selber, indem er sie aus einer moralischen zu einer utilitarischen macht – d. h. er schützt göttliche Moral und Heiligkeit des Gesetzes auf Kosten der Möglichkeit menschlicher Moral und Heiligkeit des Willens.“¹²⁹ „Wie dieses (sc. das Gesetz) also erst durch sein Sollen die Sittlichkeit in der Reflexion des Willens ermöglicht und dadurch die Freiheit erst zu sich entbindet, so bedingt es zugleich und in eins ihr Verfangen in sich selbst.“¹³⁰ Die von Paulus beschriebene Not ist also „die Not des Individuums vor seinem eigenen Gewissen“: „und diese wird umso größer, je mehr es sich vom Man auf sein Selbst zurückzieht, je unbedingter es die Reinheit des Wollens von sich fordert ... Es ist die Not ... der Tiefe, ... des Geistes, ... der Moralität.“¹³¹

Seit der Entdeckung der Schriftrollen von Qumran wird immer wieder die Frage nach dem Verhältnis des jungen Christentums zu Qumran gestellt. Diese Frage konkretisiert sich u. a. im Blick auf Röm 7. Aus der Fülle der Literatur nenne ich hier nur HERBERT BRAUN, 'Römer 7,7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen'.¹³² BRAUN stellt fest: „Paulus wie Qumran lehren: Der Mensch ist extrem sündig. Beide bekennen: Das Heil erhält der Mensch nur durch Gottes gnädiges Heilstun ... Die Rechtfertigung des Sünders ... wird also angesichts der Qumran-Texte noch weniger speziell christlich genannt werden dürfen als bisher.“¹³³ Aber: „Gleichwohl ist das Heil bei beiden etwas sehr Verschiedenes. Gottes Heilstun befreit bei Paulus von der Tora, die als tödlich gilt; in Qumran zu der Tora, die die entscheidende Hilfe darstellt ... So wird bei Paulus die Gespaltenheit des Ichs, die gerade in der Befolgung der Tora aufbricht, in Römer 7 zum zentralen Thema, während Qumran angesichts der von außen einbrechenden Anfechtung den Gehorsam und die Sünde, das Ja und das Nein zur Tora als nebeneinanderliegend bekennt.“¹³⁴

Ein Blick nun auf die außerdeutsche, vor allem angelsächsische Forschung! Während die bisher genannten deutschen Autoren trotz ihrer im einzelnen differenten Auffassungen doch weithin bei der Auslegung von Röm 7 innerhalb eines gemeinsamen Interpretationsspektrums verbleiben, nämlich in etwa dem

¹²⁹ Ib. 564.

¹³⁰ Ib. 567.

¹³¹ Ib. 568.

¹³² Ursprünglich in: ZThK 56 (1959), 1–18; jetzt in: H. BRAUN, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ²1967, 100–119; nach dieser Ausg. hier zitiert.

¹³³ Ib. 115 f.

¹³⁴ Ib. 116.

Spektrum, das durch die Arbeiten von KÜMMEL und BULTMANN abgesteckt ist, wird von den angelsächsischen Exegeten entweder im „Ich“ von Röm 7 der psychologische Zwiespalt des vorchristlichen Paulus gesehen oder das Kapitel als Beschreibung des Gespaltenseins des Christen beurteilt.

Hier ist zunächst die verdienstvolle Monographie von W. D. DAVIES, 'Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology', zu nennen.¹³⁵ Ziel dieser Untersuchung ist es, "to do justice to Paul as a Pharisee who had become a Christian".¹³⁶ DAVIES will also die Theologie des Paulus auf dem Hintergrund seiner pharisäisch-rabbinischen Schulung deutlich machen: "Both in his life and thought, therefore, Paul's close relation to Rabbinic Judaism has become clear, and we cannot too strongly insist again that for him the acceptance of the Gospel was not so much the rejection of the old Judaism and the discovery of a new religion wholly antithetical to it ..., but the recognition of the advent of the true and final form of Judaism, in other words, the advent of the Messianic Age of Jewish expectation."¹³⁷ In diesem Sinne interpretiert er Röm 7 von der rabbinischen Lehre von den beiden Trieben im Menschen, dem bösen und dem guten, her. Diese rabbinische Lehre ist keine Erklärung der Sünde, sondern lediglich eine Beschreibung des Weges, auf dem die Sünde im Menschen handelt. "Similarly in Romans 7 Paul's aim is psychological, he is merely describing the activity of sin within his own soul. As to the Rabbis sin was a power from without man which utilized the yêtzter hâ-râ' to lead man to sinful acts, so also to Paul sin is equally an external power that comes to dwell in the flesh and utilizes the φρόνημα τῆς σαρκός to work its havoc."¹³⁸ Mit diesem „Trachten des Fleisches“ meint Paulus nach DAVIES den bösen Trieb der Rabbinen. "It is difficult not to believe that the Apostle is there describing his experience as a Jew suffering under the yêtzter hâ-râ'."¹³⁹

Nach C. K. BARRETT, 'Römerbriefkommentar'¹⁴⁰, beschreibt Paulus möglicherweise in Röm 7,7 ff. nicht einfach das Schicksal Adams nach Gen, "but (is) telling his own story in the light of Genesis. The tenth commandment proved to be the psychological means by which sin was stirred to activity within his own experience ... It may be therefore that Paul is thinking of an occasion in his youth when the legal prohibition awakened revolt within his soul."¹⁴¹ Seine Auslegung von 7,14 ff. erinnert an LUTHER: "He is, and he is not, free from sin; he lives, and he does not live, for God; he is at the same time a righteous man and a sinner..."¹⁴² Jedoch: "... it must be remembered that ... the primary question in Paul's mind here is not psychological or

¹³⁵ London 1948, ²1955 = 1962.

¹³⁶ Ib. V.

¹³⁷ Ib. 324.

¹³⁸ Ib. 24.

¹³⁹ Ib. 25 f.

¹⁴⁰ C. K. BARRETT, The Epistle to the Romans (Black's NT Commentaries), London ¹1957, ²1962 = 1975.

¹⁴¹ Ib. 143.

¹⁴² Ib. 152.

anthropological, but concerns the meaning of law and religion."¹⁴³ Es geht um eine Analyse der menschlichen Natur, die zwar nicht rein akademisch sei; denn: "*Paul wrote what he smartingly did feel.*"¹⁴⁴ Jedoch: "*But it is human nature, and not Paul's nature, with which he deals; ... The insights of this paragraph are Christian insights.*"¹⁴⁵

Auch C. E. B. CRANFIELD legt in seinem Römerbriefkommentar¹⁴⁶ Röm 7 im Sinne der Reformatoren aus. Hier sei nur ein Passus aus der Auslegung von Röm 7,14 zitiert: "*But we are convinced that it is possible to do justice to the text of Paul ... only if we resolutely hold chapters 7 and 8 together, in spite of the obvious tension between them, and see in them not two successive stages but two different aspects, two contemporaneous realities, of the Christian life, both of which continue as long as the Christian is in the flesh.*"¹⁴⁷

Ebenfalls im Rahmen der reformatorischen Deutung von Röm 7 bleibt der schwedische Bischof ANDERS NYGREN in seinem in mehrere Sprachen übersetzten Römerbriefkommentar.¹⁴⁸ Er räumt ein, daß Paulus hier nicht „in anthropologischem oder psychologischem Interesse ein gewisses Seelenleben beschrieben hat“.¹⁴⁹ Es geht vielmehr um den Dualismus von Willen und Tat, der Ausdruck für die doppelte Stellung des Christen ist, der sowohl in den neuen Äon eingesetzt ist, als auch im alten weiterlebt.¹⁵⁰

Daß an KÜMMELS grundlegender Untersuchung auch jene nicht vorbeikommen und auch gar nicht vorbeikommen wollen, die anderer Meinung sind als er, wurde schon gesagt. So zeigt sich gerade in der angelsächsischen Literatur auch immer wieder der Versuch, das, was in KÜMMELS These als Wahrheitsmoment angesehen wird, mit der überkommenen Auslegung zu vermitteln. Exemplarisch dafür sei F. F. BRUCE, 'Paul and the Law of Moses',¹⁵¹ genannt: Röm 7,7 – 13 ist "*a picture of man under the law*"; aber, da in den Paulusbriefen keine Andeutung des inneren Konflikts wie Röm 7, der vor seiner Bekehrung stattgefunden hätte, zu erkennen ist: "*But it is not a picture of Paul's conscious mind while he himself lived under the law.*"¹⁵² Jedoch (im Blick auf 7,7 ff. und 7,14 ff.): "*What Paul is doing in Romans vii. 7 – 25, in so far (!) as his description is truly autobiographical, is voicing a Christian perspective on his existence under the law ...*"¹⁵³ Es ist wohl "*the experience of this section to the period immediately following Paul's conversion*".¹⁵⁴ Bezeichnend ist, daß

¹⁴³ Ib. 152.

¹⁴⁴ Ib. 152.

¹⁴⁵ Ib. 152.

¹⁴⁶ C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans, I (ICC)*, Edinburgh 1975, 340 ff.

¹⁴⁷ Ib. 356.

¹⁴⁸ Deutsche Übersetzung: A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Göttingen 41965.

¹⁴⁹ Ib. 214.

¹⁵⁰ Ib. 214.

¹⁵¹ BJRL 57 (1975), 259 – 279.

¹⁵² Ib. 271.

¹⁵³ Ib. 272 f.

¹⁵⁴ Ib. 273.

BRUCE von einem *“heavy (though not mortal) blow”* der psychologisch-autobiographischen Interpretation von Röm 7,7–25 durch KÜMMEL spricht.¹⁵⁵

In etwa existentialen Charakter mißt RICHARD N. LONGENECKER in seinem Paulusbuch *‘Paul, Apostle of Liberty’*¹⁵⁶ Röm 7 zu. Mit C. L. MITTON¹⁵⁷ sieht er in Röm 7,25 b – einer *crux interpretum*¹⁵⁸ – den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Kapitels: *“the summary and conclusion of the matter”*¹⁵⁹. Sein Resultat: *“Thus Romans 7,7–25 is not specifically either Paul’s or mankind’s preconversion state or postconversion experience. Nor is it the cry of only ‘the man under the law’ or ‘the Christian who slips back into a legalistic attitude to God’. It is Paul uttering mankind’s great cry of its own inability.”*¹⁶⁰ Daraus folgt: *“... we cannot assume that he (sc. Paul) was entirely unaware of that inadequacy in his Judaistic days ... It may be that Paul’s Christian presentation in Romans 7 differs from his preconversion position only in the intensity of his realization and expression.”*¹⁶¹

Verlassen wir nun die schmale Basis von Röm 7, von der aus wir die Gesetzesproblematik bei Paulus zunächst anvisiert haben. Schauen wir jetzt auf jene Arbeiten, die entweder ausschließlich der Gesetzesthematik gewidmet sind oder die im Verlauf von übergreifenden Themenstellungen ausführlich auf die Gesetzesfrage eingehen. Da aber das Gesetzsthema für Paulus so zentral und konstitutiv ist, gilt hier das Prinzip der Auswahl der Literatur noch stärker als sonst. Es gibt wohl kaum eine Studie über Paulus, in der nicht die Frage nach dem Gesetz in irgendeiner Weise anklingt.

Nachdem während des Zweiten Weltkriegs PAUL BLÄSER¹⁶² und CHRISTIAN MAURER¹⁶³ fast gleichzeitig ihre Monographien über das Gesetz bei Paulus vorgelegt hatten, erschien nach 1945 die erste ausführliche Monographie über diese Thematik erst 1968, nämlich ANDREA VAN DÜLMEN, *‘Die Theologie des Gesetzes bei Paulus’*¹⁶⁴, ein Jahr später dann RAGNAR BRING, *‘Christus und das Gesetz’*¹⁶⁵, letzteres jedoch mehr als Sammlung früher erschienener und für diese Ausgabe überarbeiteter Aufsätze zur Gesetzesfrage bei Paulus.

ANDREA VAN DÜLMEN beginnt mit der Exegese der relevanten Stellen aus Gal und Röm, bringt dann einen systematischen Teil, dessen entscheidender

¹⁵⁵ Ib. 273, Anm. 1.

¹⁵⁶ S. Anm. 75.

¹⁵⁷ C. L. MITTON, *Romans vii. Reconsidered – III*, ET 45 (1954), 132–135.

¹⁵⁸ Zumeist entweder als an falscher Stelle stehend oder als Glosse beurteilt; s. die Kommentare.

¹⁵⁹ LONGENECKER, op. cit. 114.

¹⁶⁰ Ib. 114.

¹⁶¹ Ib. 116.

¹⁶² P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus* (NTA 19/1–2), Münster 1941.

¹⁶³ CH. MAURER, *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung* dargelegt, Zürich 1941.

¹⁶⁴ SBM 5, Stuttgart 1968.

¹⁶⁵ R. BRING, *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus*, Leiden 1969.

4. Abschnitt „Die heilsgeschichtliche Einordnung des Gesetzes“ überschrieben ist, und schließt mit einem Anhang zur neueren Literatur. Unbestreitbar zeigt sie immer wieder gute und richtige Einsichten in die Theologie des Paulus. Doch dürfte insgesamt ihre Studie die Paulusforschung und auch speziell die Frage nach dem Gesetz bei Paulus nicht weitergeführt haben. Hinzu kommt, daß VAN DÜLMEN laufend mit unscharfer Argumentation arbeitet; das Ineinander von richtigen und falschen bzw. schiefen Aussagen ist geradezu charakteristisch.

Zum Inhaltlichen: VAN DÜLMEN setzt einen starken Akzent auf den heilsgeschichtlichen Aspekt des Gesetzes. Der alte Aion ist nicht nur negatives Gegenbild, sondern zugleich Vorbereitung des neuen Aion.¹⁶⁶ Dies wird so expliziert: „Durch seine Verschärfung, Totalisierung des Unheils führt das Gesetz bis zu einem solchen Tiefstpunkt des Verderbens, daß diese Extremität selbst (!) zur Aionenwende wird.“¹⁶⁷ Das klingt so, als gehe es um die Schilderung eines notwendigen immanenten Naturprozesses, wenn auch mit übernatürlichen Implikationen versehen. Gal 3,19 – richtig interpretiert, daß das Gesetz ausdrücklich zu dem Zweck gegeben wurde, die Übertretungen hervorzurufen¹⁶⁸ – wird dafür in Anspruch genommen, daß erst die ausnahmslose Inhaftierung des Menschen unter Ungerechtigkeit und Sünde als „die Voraussetzung“ für Gottes Heilshandeln betrachtet werden kann.¹⁶⁹ In welchem Sinne aber ‚Voraussetzung‘? Nachdem zunächst einmal der soeben genannte Gedanke auf den Kopf gestellt ist – die Heillosigkeit des alten Aion ist durch die Heilsfülle des neuen bedingt; dies ist „die logische Folgerung“ aus der überragenden Bedeutung der Heilstat Christi¹⁷⁰ –, heißt es dann wieder: „... die Gnade des neuen Lebens ist so groß, daß erst die Steigerung der Sünde durch das Gesetz das Maß voll macht, bei dem die Gnade Christi zur Herrschaft gelangen kann (!).“¹⁷¹ Nach diesen Äußerungen verwundert es nicht mehr, daß VAN DÜLMEN von einem „Kausalverhältnis“, wenn auch von einem „seltsamen“, sprechen kann.¹⁷² „Der alte Aion selbst steht in einem Kausalverhältnis zum neuen Aion: er selbst führt ihn mit Notwendigkeit herauf. Voraussetzung allerdings ist eine Machtentfaltung des alten Aion im Übermaß, das sich konkret am Tode Christi auswirkt ...“¹⁷³ Eine theologisch äußerst bedenkliche Formulierung! Sie kann nur allzu leicht so interpretiert werden, als sei Gottes Freiheit tangiert. Da haben die alten spätmittelalterlichen Scholastiker mit ihrer so fragwürdigen Unterscheidung von *potentia dei absoluta* und *potentia dei ordinata* noch vorsichtiger argumentiert!

Auf RAGNAR BRINGS Buch über das Gesetz bei Paulus werden wir später noch im Zusammenhang mit der Auslegung von Röm 10,4 einzugehen haben

¹⁶⁶ VAN DÜLMEN, op. cit. 199.

¹⁶⁷ Ib. 199.

¹⁶⁸ Ib. 200.

¹⁶⁹ Ib. 201.

¹⁷⁰ Ib. 201.

¹⁷¹ Ib. 202.

¹⁷² Ib. 203.

¹⁷³ Ib. 203.

(vgl. unten S. 2689f.). Hier genüge der Hinweis, daß es BRING darum geht, das Gesetz des Alten Testaments als gutes und als unüberbietbar in seiner Funktion als Gesetz von Satzungen herauszustellen. Nur das in verkehrter Weise vertretene Gesetz würde zum Abgott.¹⁷⁴ Christus repräsentierte die gesamte Wahrheit. So bedeutet dieser „die Zusammenfassung des gesamten Inhalts der Schrift, aller Verheißungen, und aller Gebote und Forderungen des Gesetzes, die er erfüllte, indem er sich am Kreuze dem Urteil des Gesetzes unterwarf.“¹⁷⁵ Indem Christus so τέλος νόμου, d. h. „Erfüllung des Gesetzes“ ist (Röm 10,4), bedeutet für den Menschen „das Gesetz tun“ (Röm 10,5; Gal 3,10.12) nicht, die Vorschriften des Gesetzes zu beachten. „Der Sinn mit dem Tun des Gesetzes muß sein, an der Erfüllung des Gesetzes durch Christus Anteil zu haben, also mit seiner Gerechtigkeit vereint worden zu sein.“¹⁷⁶ Im Bestreben, Paulus so positiv wie möglich vom Gesetz reden zu sehen, setzt sich BRING sogar von einer *opinio communis* der Exegeten ab, indem er Gal 3,19 so auffaßt, als solle durch die Erwähnung der Engel die Heiligkeit des Gesetzes betont werden und eben nicht seine Inferiorität.¹⁷⁷

Alles in allem: Ein imponierender in sich geschlossener Entwurf, der jedoch eine extreme Position markiert.

Man wird kaum sagen können, daß die beiden zuletzt genannten Monographien von besonders großem Einfluß in der Paulusforschung und speziell in der Forschung über die Gesetzesfrage bei Paulus waren. Hier müßte doch wohl an erster Stelle RUDOLF BULTMANN genannt werden. Er hat 1940 einen programmatischen Aufsatz publiziert: 'Christus des Gesetzes Ende'.¹⁷⁸ Die wichtigsten dieser Gedanken sind in konzentrierter Form in seiner 'Theologie des Neuen Testaments' niedergelegt. BULTMANN behandelt das Gesetz bei Paulus im 1. Teil seiner Paulusdarstellung 'Der Mensch unter der πίστις' unter der Teilüberschrift 'Fleisch, Sünde und Welt' als letzten Paragraphen (§ 27): Gottes Forderung begegnet dem Menschen konkret im νόμος, im Gesetz des Alten Testaments, dessen Sinn es ist, den Menschen zum Leben zu führen (Röm 7,10). Dabei denkt Paulus zumeist an die sittlichen Forderungen des Gesetzes. Der Mensch aber kann durch Gesetzeswerke nicht das Heil erlangen. Und er soll es auch nicht; denn sein Bemühen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, ist im Grunde schon Sünde. Sinn des Gesetzes ist es vielmehr, zutagezubringen, daß der Mensch ein Sünder ist. Somit ist es letztlich der Sinn des Gesetzes, den Menschen in den Tod zu führen.¹⁷⁹

Halten wir auch noch folgendes fest: BULTMANN weist darauf hin, daß Paulus zuweilen mit dem Begriff νόμος spielt; denn an einigen Stellen meint

¹⁷⁴ BRING, op. cit. 16.

¹⁷⁵ Ib. 11.

¹⁷⁶ Ib. 44.

¹⁷⁷ Ib. 82.

¹⁷⁸ Zuerst in: BEvTh 1 (1940), 3–27; jetzt in: R. BULTMANN, Glauben und Verstehen, II, Tübingen 1952 = ¹⁹⁶⁸, 32–58.

¹⁷⁹ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 260–270.

er „Norm oder Zwang, Gebundenheit“, z. B. Röm 3,27: νόμος πίστεως; Röm 7,22 – 8,1.¹⁸⁰ An diesem Punkte wird sich, wie sich gleich zeigen wird, Widerspruch erheben. Auch sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß BULTMANN sowohl sagen kann, der Sinn des Gesetzes sei, den Menschen zum Leben zu führen¹⁸¹, als auch, den Menschen in den Tod zu führen.¹⁸² Lassen wir aber hier diese – nur rein verbale? – Ungereimtheit auf sich beruhen.

HANS CONZELMANN hingegen behandelt in seinem 'Grundriß der Theologie des Neuen Testaments'¹⁸³ das Gesetz unter dem 3. Abschnitt 'Die Glaubensgerechtigkeit', der unterteilt wird in die Paragraphen § 25 „χάρις, δικαιοσύνη“, § 26 „Das Gesetz“, und § 27 „De servo arbitrio (Röm 7)“. Hier seien nur wenige Aussagen herausgegriffen: „Paulus meint nicht, der Weg des Gesetzes führe nicht zum Ziel, weil die Forderung zu hoch geschraubt sei ...“, sondern: „Die ganze Richtung ist falsch. Wenn ich durch die Erfüllung des Gesetzes mein Heil schaffen will, dann will ich nicht, was Gott und seinem Gesetz zukommt, sondern suche meine eigene Gerechtigkeit.“¹⁸⁴ Das Gesetz führt nicht in subjektive Verzweiflung über die eigene Schlechtigkeit, sondern in eine objektiv verzweifelte Situation, die ich begreife, wenn ich das Evangelium höre.“¹⁸⁵

Zu den wichtigsten Paulusbüchern jüdischer Forscher gehört die bereits erwähnte Monographie 'Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte' von HANS-JOACHIM SCHOEPS.¹⁸⁶ In gewisser Weise schließt SCHOEPS an ALBERT SCHWEITZER an. Dieser hatte in seinem Werk 'Die Mystik des Apostels Paulus'¹⁸⁷ die paulinische Gesetzeslehre eng mit der spätjüdisch-apokalyptischen Eschatologie verbunden gesehen: Das Gesetz gehört mit der unter der Herrschaft der Engelwesen stehenden Welt zusammen. Diese Engelherrschaft ist durch Jesu Tod und Auferstehung zu Tode getroffen. Wo bereits die übernatürliche Welt schon verwirklicht ist, gelten Engelherrschaft und Gesetz nicht mehr.¹⁸⁸ Dem korrespondiert, daß in den spätjüdischen Apokalypsen niemals das Dasein im kommenden Reich als das Dasein vollendeter Gesetzeserfüllung geschildert ist.¹⁸⁹ „Mag Paulus also ganz allgemein sagen, daß Christus das Ende des Gesetzes sei (Röm 10,4), so meint er damit doch nur, daß mit Christus das Ende des Gesetzes begonnen

¹⁸⁰ Ib. 260; so z. B. später auch KÄSEMANN, An die Römer, 95: „Der Glaube beendet die Wirksamkeit der Tora ... kraft der ihn setzenden und in ihm erscheinenden neuen Ordnung, die paradox νόμος πίστεως genannt wird.“ Bereits R. A. LIPSIVS, Der Brief an die Römer (HCNT II/2), Freiburg 1891, 101: νόμος πίστεως = „die neue Heilsordnung“.

¹⁸¹ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 260.

¹⁸² Ib. 268.

¹⁸³ München 1967, ³1976.

¹⁸⁴ Ib. 249 f.

¹⁸⁵ Ib. 251.

¹⁸⁶ S. Anm. 19.

¹⁸⁷ Tübingen 1930.

¹⁸⁸ SCHWEITZER, op. cit. 185.

¹⁸⁹ Ib. 188.

hat. Verwirklicht hat sich dies aber erst für die in Christo Seienden.¹⁹⁰ Der Tenor des Ganzen: „Paulus opfert das Gesetz der Eschatologie. Das Judentum gibt die Eschatologie auf und behält das Gesetz.“¹⁹¹

SCHOEPS beruft sich laufend auf SCHWEITZER. Wenn er erklärt, die Aufhebung des Gesetzes sei für die Theologie des Paulus „ein messianisches Lehrstück“¹⁹², so zitiert er dafür SCHWEITZERS Aussage, Paulus trage „der logischen Tatsache Rechnung, daß das Gesetz da aufhört, wo das messianische Reich beginnt“.¹⁹³ Aber er geht über SCHWEITZER hinaus, wenn er sagt, daß nach einer verbreiteten rabbinischen Meinung in der Messiaszeit zusammen mit dem bösen Trieb die alte Torah aufgehoben werde, Gott aber durch den Messias eine neue Torah geben werde.¹⁹⁴ Also: „Röm 10,4 ist, so möchte ich urteilen, ein für jüdisch-theologisches Denken ganz exakter Urteilsschluß; nur haben eben die Rabbinen die paulinische Prämisse nicht geteilt, daß die Messiaszeit als Auftakt der zukünftigen Welt mit Jesu Tod und Auferstehung bereits begonnen habe.“¹⁹⁵ Des weiteren könne kein Jude nachvollziehen, daß das Gesetz, indem es nach Gal 3,19 und Röm 5,20 die Funktion habe, die Sünden evident und das Maß der Sünden voll zu machen, ein „Gesetz zum Tode“ sei.¹⁹⁶ Und wiederum berührt sich die Argumentation von SCHOEPS mit der SCHWEITZERS, wenn darauf abgehoben wird, daß nach Gal 3,19 das Gesetz durch die – dem Judentum feindlichen! – Engel und nicht von Gott gegeben sei.¹⁹⁷ Damit ist dem Gesetz nicht nur der Heilscharakter, sondern geradezu, trotz Röm 7,12, auch der Offenbarungscharakter bestritten.¹⁹⁸

Aber auch Röm 3,31 wird von SCHOEPS in entscheidender Weise abgeschwächt: „Von der Gnosis ist sie (sc. die paulinische Beweisführung) eigentlich nur noch durch das dürre $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ von Röm 3,31 getrennt.“¹⁹⁹ Was SCHOEPS hier allerdings tut, ist, daß er laufend Röm durch Gal und Gal durch Röm interpretiert; Röm- und Gal-Stellen neutralisieren sich durch diese Methodik laufend. Wir werden später noch auf diese – nicht nur von SCHOEPS praktizierte – Methodik zu sprechen kommen.

SCHOEPS meint, Paulus habe dies alles in der Hitze des Gefechts gesagt; bei ruhiger Überlegung hätte er kaum seine Behauptungen aufrechterhalten, um nicht das Gelächter zu riskieren.²⁰⁰ Aber anscheinend liegt Paulus, wie SCHOEPS die Sache sieht, nicht nur schief, weil er sich zu unüberlegten Aussagen hat hinreißen lassen, sondern vor allem, weil er einem grundsätzlichen Irrtum aufgesessen ist. Er hat im Blick auf den jüdischen Nomos eine doppelte

¹⁹⁰ Ib. 186.

¹⁹¹ Ib. 190.

¹⁹² SCHOEPS, op. cit. 177.

¹⁹³ SCHWEITZER, op. cit. 186, bei SCHOEPS, op. cit. 177.

¹⁹⁴ SCHOEPS, op. cit. 179.

¹⁹⁵ Ib. 179 f.

¹⁹⁶ Ib. 181 f.

¹⁹⁷ Ib. 190.

¹⁹⁸ Ib. 191.

¹⁹⁹ Ib. 191.

²⁰⁰ Ib. 192.

Verkürzung vorgenommen: 1. Er hat Gesetz und Lehre auf das ethische und rituelle Gesetz reduziert. 2. Er hat das Gesetz – und an diesem Gedanken scheint SCHOEPS vor allem zu liegen – aus dem übergreifenden Zusammenhang des Gottesbundes mit Israel herausgelöst.²⁰¹

Die Auseinandersetzung mit SCHOEPS führt in Probleme der Judaistik hinein. Denn er versucht ja, die paulinische These von Christus, also vom Messias, als dem Ende des Gesetzes von rabbinischen Denkvoraussetzungen aus zu erklären: Die kommende Welt ist mit Jesu Auferstehung angebrochen; in dieser Welt hat aber die Geltung des Gesetzes, wie z. B. Nid 61 b zeigt, aufgehört. Der Frage nach dem Ende der Geltung des Gesetzes sind jüdische und christliche Forscher nachgegangen.

W. D. DAVIES widmete ihr 1952 die Monographie 'Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come'.²⁰² Diese Ausführungen hat er später weithin unverändert in seinem Standardwerk über die Bergpredigt 'The Setting of the Sermon of the Mount'²⁰³ übernommen; in verkürzter Form kann man sie heute nachlesen in W. D. DAVIES, 'Die Bergpredigt. Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente'.²⁰⁴ DAVIES behandelt die in Frage kommenden rabbinischen Stellen sehr ausführlich. Sein Ergebnis: Die Lehre von der Unveränderlichkeit der Torah dominiert in den rabbinischen Quellen; nur gelegentlich wird in ihnen der Hoffnung Ausdruck verliehen, die Torah werde in messianischer Zeit der Modifikation unterliegen. Und die rabbinischen Aussagen über eine künftige neue Torah sind nachchristlich, spät, niemals halachisch, sondern immer haggadisch, und äußerst selten.

Vor allem ist in diesem Zusammenhang auf die Kölner Antrittsvorlesung (14. 2. 1973) des Judaisten PETER SCHÄFER über 'Die Torah der messianischen Zeit' hinzuweisen.²⁰⁵ Gegen den jüdischen Forscher JOSEPH KLAUSNER und W. D. DAVIES stellt er überzeugend heraus, daß der *locus classicus* für die angebliche These von der Aufhebung der Torah in der Endzeit San 97 a/b; AbZa 9 a sich ungezwungen so erklären läßt, daß Israel in der messianischen Zeit die Torah vollkommen verstehen und so auch erfüllen kann.²⁰⁶ Fazit: Weder die Vollstellung einer neuen Torah noch die Erwartung einer völligen Aufhebung der Torah sind für das rabbinische Judentum charakteristisch; für die Vorstellung von einer endzeitlichen Änderung an der Torah finden sich nur Spuren. Die Mehrzahl der Rabbinen erhoffte sich von der messianischen Zeit vielmehr ein vollkommeneres Verständnis der Torah vom Sinai.²⁰⁷

SCHOEPS dürfte zunächst Nid 61 b überinterpretiert haben. Zu Recht wendet z. B. ULRICH LUZ ein, daß aus dem Grundsatz, daß die Torah von

²⁰¹ Ib. 225; s. auch ib. 299ff.: 7. Kap., §3. 'Die Gesetzeskritik des Apostels als ein innerjüdisches Problem'.

²⁰² JBL, MS 7, Philadelphia 1952.

²⁰³ Cambridge 1966, 156 – 190.

²⁰⁴ München 1970, 60 – 78.

²⁰⁵ ZNW 65 (1974), 27 – 42; weitere Lit. ib. 27.

²⁰⁶ Ib. 37.

²⁰⁷ Ib. 42.

einem Toten nicht befolgt wird, keine Schlüsse auf die messianische Zeit gezogen werden können.²⁰⁸ Vielleicht möchte SCHOEPS entgegenen, daß er ja nicht so sehr auf die messianische Zeit als solche habe schließen wollen, sondern auf den Christen, der diesem Äon schon abgestorben sei.²⁰⁹ Aber angesichts der Unsicherheit, wie weit denn nun die Rabbinen schon vor 70 n. Chr. exakt zwischen den „Tagen des Messias“ und dem *olam habba* als der Ablösung des *olam hazäh* unterschieden haben, ist es zu sehr gekünstelt, wenn SCHOEPS die Gegenwart des Apostels genau definieren will als „die letzten Tage des *olam hazäh*“, zugleich auch als Übergangsepoche, in der *olam hazäh* und *olam habba* ineinandergreifen, also als Zwischenstadium und Übergang zum *olam habba*.²¹⁰ Dann aber paßt die Terminologie wieder nicht zusammen, wenn er Paulus einerseits als „Denker der postmessianischen Situation“ kennzeichnet²¹¹, andererseits aber das nachösterliche Ineinandergreifen der beiden *olam* als „messianische Heilszeit“ charakterisiert.²¹² Vor allem wird man aufgrund der Darlegungen von DAVIES und SCHÄFER sagen müssen, daß sich seine Auffassung, die er zu wesentlichen Teilen von ALBERT SCHWEITZER übernommen hat, nämlich daß das Gesetz da aufhört, wo das messianische Reich beginnt, nicht in den Hauptstrom rabbinischen Denkens einfügt. Alles in allem: SCHOEPS' Erklärung der paulinischen Gesetzeslehre aus rabbinischen Voraussetzungen ist zumindest äußerst fraglich. Sie kann nicht überzeugen.

In der Forschung ist umstritten, inwiefern „Gesetz“ bei Paulus ein eindeutiger Begriff ist, vor allem, ob in Röm nicht mit dem Wort „Gesetz“ zuweilen gerade der Gegensatz von Gesetz verstanden ist. Dieses Problem ist verflochten mit der Frage nach einer theologischen Entwicklung des Paulus.

Wenn BULTMANN erklärt, daß Paulus mit dem Begriff νόμος spiele, vor allem in Röm 3,27 und Röm 7,22–8,1²¹³, daß also hier dieser Begriff nicht im eigentlichen Sinne als (alttestamentliches) Gesetz, sondern als Ordnung, Heilsordnung, Regel, Gebundenheit u.s.w. zu verstehen sei, so formulierte er damit einen Konsens der Exegeten. Von Ausnahmen abgesehen (zu CREMER/KÖGEL s. nächsten Absatz), haben alle Ausleger des Röm diese Stellen so interpretiert – bis 1949.

In jenem Jahre war es ERNST FUCHS, der, wenn ich richtig sehe, nach 1945 als erster den Gedanken aussprach, in Röm 8,2 meine ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς die Torah, und zwar in seiner Schrift 'Die Freiheit des Glaubens. Römer 5–8 ausgelegt'²¹⁴: Der Nomos Gottes (*Gen.auct.*) wurde in

²⁰⁸ U. LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968, 145, Anm. 38.

²⁰⁹ SCHOEPS, op. cit. 178.

²¹⁰ Ib. 97.

²¹¹ Ib. 95 ff.

²¹² Ib. 97

²¹³ Warum nicht auch Röm 8,2?

²¹⁴ BEvTh 14, München 1949.

den Nomos der Sünde (*Gen.poss.*) verkehrt, in Christus Jesus ist er wieder zum Nomos des Geistes geworden. „In Jesus Christus hat das von der Sünde beschlagnahmte Gesetz den Besitzer gewechselt, ist es wieder seinem wahren Herrn und Urheber zurückgegeben.“²¹⁵ Größeren Einfluß auf die paulinische Forschung hat jedoch erst GERHARD FRIEDRICH mit seinem Aufsatz 'Das Gesetz des Glaubens Römer 3,27'²¹⁶, in dem er CREMER/KÖGEL recht gibt, die in ihrem 'Biblisch-theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität'²¹⁷ νόμος πίστεως als das alttestamentliche Gesetz bezeichneten.²¹⁸ Für FRIEDRICH ist das Gesetz des Glaubens Röm 3,27 das Gesetz, das die Gottesgerechtigkeit bezeugt Röm 3,21.²¹⁹

EDUARD LOHSE übernimmt in seinem Aufsatz 'ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς'²²⁰ diese Interpretation FRIEDRICHs. Er geht aber noch einen Schritt weiter: Nach Röm 8,4 ist es denen, die zu Christus gehören, möglich geworden, die Rechtsforderung des Gesetzes zu erfüllen. Von da aus schließt er, daß Paulus am Anfang von Röm 8 durchgehend den Begriff Nomos im prägnanten Sinn als das alttestamentliche Gesetz versteht.²²¹ „Wo das vom Geist gewirkte Leben waltet, da ist das Gesetz der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς.“²²²

Ähnlich urteilt HANS WILHELM SCHMIDT in seinem Römerbriefkommentar zu Röm 8,2: „Dem Menschen im Fleisch ... begegnet das alttestamentliche Gesetz verfälscht als νόμος ἔργων und so als νόμος ἁμαρτίας. Wo aber der Mensch in Christus den Geist empfängt, da erschließt sich das Gesetz in seinem eigentlichen Wesen (7,14); ... das Gesetz wird zum νόμος πίστεως, zum νόμος πνευματικός.“²²³

Ein Blick auf zwei Werke, die später noch im Zusammenhang mit der Thematisierung von Röm 8 zu nennen sind: HENNING PAULSEN, 'Überlieferung und Auslegung in Römer 8'²²⁴, nimmt zwar in Röm 8,2 für „Gesetz“ eine relativ neutrale Bedeutung an, die soviel wie Norm, Macht oder Sphäre meine²²⁵, erklärt aber kurz danach zu Röm 8,4: „Durch die Befreiung von der pervertierenden Macht der Sünde ist auch der νόμος wieder zu einer Möglichkeit geworden. Sein Wesen als νόμος τοῦ θεοῦ ist restituiert, insofern es die Erfüllung in der Liebe meint.“²²⁶ Der LOHSE-Schüler PETER VON DER OSTEN-

²¹⁵ Ib. 85.

²¹⁶ Zuerst publiziert in: ThZ 10 (1954), 401–416; jetzt in: G. FRIEDRICH, Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1978, 107–122; nach dieser Ausg. hier zitiert.

²¹⁷ Gotha 1915, 753.

²¹⁸ FRIEDRICH, op. cit. 115.

²¹⁹ Ib. 120.

²²⁰ E. Lohse, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2; in: Neues Testament und christliche Existenz, FS H. Braun, hg. H. D. BETZ und L. SCHOTTRUFF, Tübingen 1973, 279–287.

²²¹ Ib. 285.

²²² Ib. 287.

²²³ SCHMIDT, Der Brief des Paulus an die Römer, 136.

²²⁴ WMANT 43, Neukirchen 1974.

²²⁵ Ib. 64.

²²⁶ Ib. 65 f.; PAULSEN verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf E. FUCHS.

SACKEN beruft sich in 'Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie'²²⁷ zur Interpretation von Röm 3,27 auf FRIEDRICH. Von seiner These, daß das Gesetz in Jesus Christus eschatologisch in Kraft gesetzt ist²²⁸, ist es kein weiter Weg, auch unter dem Nomos in Röm 8,2 die Torah zu verstehen²²⁹.

Auch FERDINAND HAHN hat sich inzwischen in seinem Aufsatz 'Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief'²³⁰ dafür ausgesprochen, die Nomos-Aussagen in Röm 3,27 und 7,21–8,2 als Aussagen über die Torah auszulegen. Zu 7,21–23: Nur dem der Sünde verfallenen Menschen erscheint das Gesetz als Gesetz Gottes und Gesetz der Sünde gespalten.²³¹ In Röm 8,2 ist es ausgeschlossen, den Nomos-Begriff nur übertragen zu verstehen, da sonst die ganze unmittelbar anschließende Argumentation Sinn und Prägnanz verlöre.²³² So wird in Röm 8,2 wieder Röm 3,27 aufgenommen.²³³ Entscheidend ist für HAHN – und er dürfte hier richtig urteilen –, „daß für Paulus das Gesetz nie für sich steht und keinesfalls als νόμος τῶν ἔργων zur Grundlage eines selbstgewählten Heilstrebens gemacht werden kann. Es befindet sich grundsätzlich in einem Kontext und Sachzusammenhang, sei es dem der Sünde und des Todes oder dem der Verheißung und der in Christus erfolgten Erfüllung“.²³⁴

HAHN verfolgt in diesem Aufsatz noch ein zweites Ziel, nämlich den Nachweis, daß die theologische Argumentation des Gal im Blick auf das Gesetz stimmig mit der in Röm ist. Auf diese Auffassung HAHNS ist später im Zusammenhang mit der Frage nach einer eventuellen Entwicklung der paulinischen Theologie einzugehen.

Um die Paulusforschung hat sich auch GÜNTER BORNKAMM sehr verdient gemacht. Abgesehen von seinem Urban-Taschenbuch²³⁵ über Paulus – heute unverzichtbar für jeden Studenten – sind vor allem seine Paulusaufsätze in den vier Bänden seiner gesammelten Aufsätze²³⁶ zu nennen. Hier möge es genügen, wenn auf denjenigen Aufsatz aufmerksam gemacht wird, der BORNKAMMS Bemühungen um die Gesetzesfrage in zusammenfassender Weise vorlegt: 'Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis'.²³⁷ Richtig stellt er heraus, daß die beiden „scheinbar kontradiktorischen Sätze“ Röm 10,4 „Christus ist das Ende des Gesetzes“ und Röm 3,31 „Wir richten das

²²⁷ FRLANT 112, Göttingen 1975.

²²⁸ Ib. 222 u. ö.

²²⁹ Ib. 226.

²³⁰ ZNW 67 (1976), 29–63.

²³¹ Ib. 46.

²³² Ib. 47 f.

²³³ Ib. 48.

²³⁴ Ib. 49.

²³⁵ G. BORNKAMM, Paulus (Urban-Taschenbuch 119).

²³⁶ München 1958 ff.; vor allem: G. BORNKAMM, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien = DERS., Gesammelte Aufsätze I (BEvTh 16), München 1958.

²³⁷ G. BORNKAMM, Geschichte und Glaube, 2. Teil = DERS., Gesammelte Aufsätze IV (BEvTh 53), München 1971, 73–119, vor allem 103 ff.

Gesetz auf“ das Thema dieses Briefes angeben.²³⁸ Die Voraussetzung zum Verständnis der paulinischen Gesetzeslehre ist: Paulus denkt „nicht von dem Zweck des Gesetzes her ..., sondern von dem aus, was es faktisch zustande gebracht ... hat“.²³⁹ Gesetz ist dabei universal verstanden, weil „die inhaltliche Identität des Juden und Heiden kundgetanen Nomos“²⁴⁰ anzunehmen ist. „Die Universalität des Gesetzes versteht Paulus ... als Universalität des über alle ergangenen und ergehenden Schuldspruchs ...“²⁴¹ Aufgrund des äonenwendenden Heilsgeschehens in Christus²⁴² ist der im Gesetz gewiesene Weg zum Heil verwirkt. Deshalb ist Röm 3,31 „allein auf seine Wirkung bezogen ..., die Sünde praktisch zur Erfahrung zu bringen ... (3,20), aber damit zugleich über sich selbst hinausweisend die Gerechtigkeit Gottes aus Gnade zu bezeugen (v. 21)“.²⁴³ Zum „Inhalt des Gesetzes als Weisung“ ist nun der Weg frei. „In diesem Sinne gilt, daß im Gebot der Liebe sich das ganze Gesetz zusammenfaßt (Gal 5,14)“.²⁴⁴ Entscheidend aber ist, daß Paulus „das Leben aus dem Glauben radikal anders fundiert und nicht mehr kasuell-nomistisch ausrichtet“.²⁴⁵

BORNKAMM dürfte bei richtiger Fragestellung in die im wesentlichen richtige Richtung gewiesen haben. Freilich fällt auf, daß er vom Thema des Römerbriefes ausgeht, dabei aber zur Unterstützung seiner These auf die anderen Paulusbriefe zurückgreift. Die für ein solches Vorgehen notwendige Voraussetzung – die BORNKAMM mit den meisten Exegeten teilt – ist, daß die Theologie des Paulus ein homogenes Ganzes ist, ein in sich stimmiges Gesamtgebäude, das seinen literarischen Ausdruck in allen Paulusbriefen, vom chronologisch ersten bis zum chronologisch letzten, findet. Eine solche Stimmigkeit darf aber der Forscher nicht als unumstößliches Faktum voraussetzen. Sie darf vielleicht vermutet werden, sie mag vielleicht als Arbeitshypothese ihren wissenschaftlichen Ort haben. Aber sie kann nicht als unhinterfragbares Dogma gelten. Weithin gewinnt man freilich den Eindruck, als sei die Frage, ob denn nun die Theologie des Paulus ein Chronologie-unabhängiges Ganzes ist oder nicht, gar nicht im rechten Maße bewußt.

Eine weitere kritische Frage sei an die Darlegungen von BORNKAMM gerichtet (wobei dieser hier stellvertretend für viele andere genannt sei, die ähnlich wie er argumentieren). Sicher hat er völlig recht, wenn er als Konsequenz dessen, daß Paulus die Funktion des Gesetzes als des Heilsweges bestreitet, das Freisein zum Hören des Inhalts der Gesetzesweisung erblickt. Nur fragt sich nun, wie Paulus Gal 5,14 sagen kann, daß in diesem Sinne sich das ganze Gesetz im Gebot der Liebe zusammenfaßt.²⁴⁶ Sehen wir hier zunächst einmal davon ab, daß Gal 5,14 eben nicht eine Röm-Stelle ist (die Parallele

²³⁸ Ib. 106.

²³⁹ Ib. 107.

²⁴⁰ Ib. 106; dagegen KÄSEMANN, An die Römer, 59.

²⁴¹ BORNKAMM, Gesammelte Aufsätze IV, 107.

²⁴² Ib. 108.

²⁴³ Ib. 111.

²⁴⁴ Ib. 111.

²⁴⁵ Ib. 112.

²⁴⁶ Ib. 111.

Röm 13,8 – 10 spricht ja gerade nicht, zumindest nicht direkt, vom 'ganzen' Gesetz). Jedenfalls ist deutlich, daß Paulus einerseits will, daß die Galater nicht „das ganze Gesetz tun“ (Gal 5,3), daß sie eindeutig das Torahgebot der Beschneidung und die Speisegebote der Torah nicht befolgen sollen, daß aber andererseits nach Paulus gemäß Gal 5,14 „das ganze Gesetz“ in dem einen Liebesgebot erfüllt ist. In diesem Sinne soll der Christ dann doch 'das ganze Gesetz' tun. Wie reimt sich das zusammen?

An dieser Frage setzt HANS HÜBNER ein, zunächst in seinem Aufsatz 'Das ganze und das eine Gesetz'.²⁴⁷ Er stellt heraus, daß Paulus Gal 5,14 $\delta\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, Gal 5,3 aber $\delta\lambda\omicron\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ sagt. Die attributive Stellung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ in 5,14 meint aber, wenn Paulus dieses Wort im grammatisch präzisen Sinn gebraucht hat, die Ganzheit der Torah, die der Vielheit der Einzelteile, also der Vielheit der einzelnen Gesetzesbestimmungen, gegenübergestellt ist.²⁴⁸ Paulus aber sagt: „Das ganze Gesetz ist in (nur) einem Gebot erfüllt.“ HÜBNER schließt daraus, daß $\delta\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ als kritisch-ironische Wendung zu verstehen ist: Wenn ihr euch schon auf das 'ganze' Gesetz einlassen wollt: Schön, dann ist das eine Liebesgebot euer 'ganzes' Gesetz! $\delta\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ wäre dann zu übersetzen: „Das sog. ganze Gesetz“. Dieses ist aber dann nicht 'die ganze Torah'!

In seiner Monographie 'Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie'²⁴⁹ hat HÜBNER dann diese These weiter ausgebaut. Anhand der Abrahamsthematik, der Frage nach der Funktion des Gesetzes (Gal 3,19: es soll Sündentaten provozieren; Röm 3,20; 7,7 f.: es soll die Sünde zur Erkenntnis bringen), der inhaltlichen Differenzen zwischen Gal 5,14 und Röm 13,8 – 10 (hier jetzt wirklich Erfüllung der Torah durch das Liebesgebot), der Ruhmthematik und einiger anderer Details bemüht er sich um den Nachweis einer Entwicklung der paulinischen Theologie von Gal bis Röm hinsichtlich des Gesetzesverständnisses: Während in Gal noch die Torah und „das 'ganze' Gesetz“ kontrastiert sind, gelingt es Paulus in Röm, die Torah in dialektischer Weise in seine Rechtfertigungslehre einzubauen. Die Konstante bleibt für Paulus die Überzeugung von der Rechtfertigung aufgrund des Glaubens ohne Gesetzeswerke, die Variable aber seine theologische Argumentation mit dem Gesetz. Für Gal gilt: Christus ist das Ende des mosaischen Gesetzes; für Röm aber: Christus ist das Ende des sarkischen Mißbrauchs des Gesetzes. Röm 3,31 will sagen (im Einklang mit Röm 7,14; 8,2): Wir lassen das Gesetz des Geistes mit seinem pneumatischen Rechtsanspruch gelten.²⁵⁰ Dabei baut HÜBNER auf den bereits genannten Auffassungen von FRIEDRICH und LOHSE auf: Auch für ihn meint Paulus mit „Gesetz des Glaubens“ Röm 3,27 die Torah, und zwar die Torah in der Perspektive des

²⁴⁷ H. HÜBNER, Das ganze und das eine Gesetz. Zum Problemkreis Paulus und die Stoa, *KuD* 21 (1975), 239 – 256.

²⁴⁸ Zur attributiven Stellung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ s. z. B. R. KÜHNER/B. GERTH, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II, 1, Darmstadt 1966 (= ³1898), 632 f.

²⁴⁹ FRLANT 119, Göttingen 1978, ³1982.

²⁵⁰ *Ib.* 129.

Glaubens; analog gilt dies für „das Gesetz des Geistes des Lebens“ Röm 8,2. – Einen hermeneutischen Exkurs zu diesen exegetisch-historischen Fragen bringt HÜBNER in seinem Aufsatz 'Identitätsverlust und paulinische Theologie. Anmerkungen zum Galaterbrief'.²⁵¹

Kurz vor HÜBNERs Monographie erschien die Dissertation 'Paul. Libertine or Legalist?' von JOHN W. DRANE²⁵², einem BRUCE-Schüler²⁵³. DRANES Buch behandelt zwar die Gesetzesfrage nicht um ihrer selbst willen. Es ist aber insofern eine äußerst interessante Parallele zu der Untersuchung von HÜBNER, als auch DRANE den methodischen Grundsatz vertritt, die Briefe des Paulus jeweils aus sich selbst zu interpretieren und vor allem nicht Gal von Röm her auszulegen. Durch dieses methodische Vorgehen kommt er in der Frage, wie Paulus das Gesetz versteht, fast mit Notwendigkeit zu ähnlichen Ergebnissen wie HÜBNER: *"If we interpret Galatians in total independence of Romans (as its original readers had to do), it appears more likely that Paul intended the mention of angels to disparage the Law, and on the basis of this particular passage we can only conclude that here he was meaning to issue a categorical denial of the divine origin of the Torah."*²⁵⁴

Was HÜBNER im Blick auf die theologische Entwicklung des Paulus aufzeigt, erweist DRANE im Blick auf Einstellung und Verhalten des Paulus. Wie HÜBNER nimmt er für die vier Hauptbriefe die chronologische Reihenfolge Gal, 1 Kor, 2 Kor, Röm an. *"The different attitude which Paul displays here (scil. 1 Kor) to the question of tradition (DRANE meint vor allem 1 Kor 11,23 ff. und 15,3 ff.) over against his teaching in Galatians (vor allem Gal 1,11 ff.) is clear enough. But when we look to Paul's ethical teaching in 1 Corinthians, we move in what at times seems to be a different world from that of Galatians."*²⁵⁵ *"But the least we can do is to observe that whereas in Galatians Paul was able to reject legalism in all its forms, here in 1 Corinthians he reintroduces the form of legal language, which in turn leads him into an ethical position in 1 Corinthians not so very much different from the legalism he had so much deprecated in Galatians."*²⁵⁶ In 1 Kor argumentiert Paulus völlig entgegengesetzt zu dem, was er einst Petrus in Antiochien entgegenhielt, Gal 2,11 ff. So heißt es zu 1 Kor 10,32: *"The contrast with Paul's own attitude at an earlier stage in his ministry is obvious. Whoever they were, the non-eaters in Corinth had almost certainly been influenced by Jewish thought. They may even have been former Jews or proselytes. This means they were in precisely the same situation as Cephas at Antioch (Gal. 2,11 ff.), though Paul's method of dealing with them was very different."*²⁵⁷ Also von Gal bis 1 Kor eine Entwicklung hin zur Toleranz!

²⁵¹ KuD 24 (1978), 181 – 193.

²⁵² J. W. DRANE, Paul, Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles, London 1975.

²⁵³ Dieser legte selbst eine beachtenswerte Studie über das Gesetz bei Paulus vor: F. F. BRUCE, Paul and the Law of Moses, BJRL 57 (1975), 259 – 279.

²⁵⁴ Ib. 34; *"this particular passage"* = Gal 3,19.

²⁵⁵ Ib. 62.

²⁵⁶ Ib. 65. ²⁵⁷ Ib. 68.

DRANES These gipfelt schließlich in der Annahme, daß Röm als Synthese von These (Gal) und Antithese (1 Kor) zu betrachten sei.²⁵⁸ Dazu möchte ich hier im Augenblick noch nicht ausführlich Stellung nehmen, sondern nur kurz bemerken, daß mir die Synthese-Theorie nicht ganz einleuchtet. Ich sehe Röm eher auf der Linie von 1 Kor. Auch habe ich Bedenken, wenn DRANE für 1 Kor annimmt, *“Paul has made a significant shift in the direction of what, for want of a better term, we can only (!) describe as ‘early catholicism’.”*²⁵⁹ Diese kritischen Bemerkungen können und sollen aber nicht die große Bedeutung schmälern, die dieses Buch für die Paulusforschung haben dürfte.^{259a}

Mit den unterschiedlichen Interpretationen von Röm 3,27 und Röm 8,2 setzt sich der finnische Neutestamentler HEIKKI RÄISÄNEN auseinander.²⁶⁰ Nach einer kurzen Übersicht über die Forschung erklärt er: „Die Verschiebung der Interpretation von Friedrich zu der Osten-Sackens und Hübners zeigt, daß das Verständnis unserer beiden Verse weittragende Konsequenzen für das Verständnis der paulinischen Theologie haben kann.“²⁶¹ In der Tat! „Was bisher als spielerische Augenblicksformulierungen galten, sind fast übernacht wichtige, prinzipielle Lehrsätze geworden, die die Brücke zwischen den negativen und positiven Gesetzesaussagen bei Paulus schlagen und somit eines der dornigsten Probleme der Paulusforschung lösen sollen.“²⁶² RÄISÄNEN lehnt die Interpretation von „Gesetz des Glaubens“ Röm 3,27 und „Gesetz des Geistes“ Röm 8,2 als die aus der Perspektive des Christen gesehene Torah ab, weil zunächst nach Röm 3,27 der Nomos des Glaubens „eine sehr effektive Rolle beim Ausschließen des Rühmens“ spielt und der Aorist Passiv ἐξεκλείσθη auf das einmalige Handeln Gottes hinweist²⁶³, dann, weil – gegen ERNST FUCHS

²⁵⁸ Ib. 135; 161 Anm. 8.

²⁵⁹ Ib. 131.

^{259a} Die These einer Kehre des Paulus vom Gal zum Röm vertritt auch JERVELL in seinem interessanten Aufsatz ‘Der unbekannte Paulus’. Er erkennt richtig die Korrespondenz der je unterschiedlichen theologischen Entwicklung von Gesetz und Israel in den beiden Briefen. Bedenklich ist jedoch seine These, daß sich Paulus, insofern er in Röm 9–11 das Schicksal Israels positiv in seine Theologie einordnet, mit seinem leidenschaftlichen Kampf für die Einheit der Kirche einer judenchristlichen Theologie genähert habe (S. 47). Völlig unwahrscheinlich ist m. E., daß in den Schriften des Lukas einiges von einem uns unbekanntem Paulus bewahrt sei, nämlich von einem gesetzesfrommen, pharisäischen und judenchristlichen Paulus (S. 38). Es dürfte historisch einfach nicht zutreffen, wenn er sagt (S. 37): „Jener unbekannte Paulus, dessen Judentum für seine Theologie Konsequenzen mitführt, sagt klar, daß er immerfort Jude und Pharisäer geblieben ist, für den die Traditionen der Väter wichtig sind, Röm 9,7; 11,2; Gal 2,15; 2 Kor 11,22. Und Paulus versteht sich selbst sowohl primär als auch auf Sicht als Judenmissionar, zu Israel gesandt, um das Heil des Volkes zu verkündigen. Als (!) der Apostel der Heiden intendiert er das Heil für Israel, 1 Kor 9,20; Röm 11,14.17.25 ff.“

²⁶⁰ H. RÄISÄNEN, Das „Gesetz des Glaubens“ (Röm. 3,27) und das „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2), NTS 26 (1979/80), 101–117.

²⁶¹ Ib. 105.

²⁶² Ib. 105.

²⁶³ Ib. 110.

und HÜBNER – nach Röm 8,2 für Paulus nicht der sich selbst verstehende Mensch, sondern der befreiende Nomos Subjekt ist²⁶⁴. Hinter dieser Ablehnung dürfte ein fundamentaler theologischer Dissens zwischen RÄISÄNEN und denjenigen bestehen, deren Exegese er ablehnt: RÄISÄNEN überakzentuiert m.E. Gottes Aktivität; er schreibt Gott zu, was nach Paulus der Glaube 'leisten' soll. Auf jeden Fall geht es zu weit, wenn RÄISÄNEN durch CRANFIELD „den philologischen Befund klar erfasst“ sieht: „... to the exclusion effected by God Himself (the passive concealing a reference to a divine action), whether (!) in the sense that God has rendered all such glorying futile and absurd by what He has done in Christ or (!) – perhaps more probably ... – in the sense that He has shown it to be futile and absurd through the OT scriptures.“²⁶⁵ Schon die Tatsache, daß CRANFIELD für das angebliche *passivum divinum* zwei sich einander ausschließende Erklärungsversuche anbietet, zeigt, wie fraglich diese These ist – ganz abgesehen davon, daß RÄISÄNEN dann im folgenden selbst nur mit Möglichkeiten operiert! Wenn dieser schließlich den Nomos des Glaubens als „Heilsordnung, die auf Glauben fundiert ist“, definiert²⁶⁶, so ließe sich darüber diskutieren – wenn in dieser Heilsordnung der Glaube als der Glaube des Glaubenden ernstgenommen wird! Es ist eine falsche Antithese, wenn man, zumal Glaube nach Paulus letztlich Geschenk Gottes ist, im „Gesetz des Glaubens“ Gott und Mensch antithetisch als Subjekte gegenüberstellt.

Symptomatisch für das Gesetzesverständnis des Paulus, ja, letztlich für das Paulusverständnis selbst ist die durch den jeweiligen Exegeten vertretene Übersetzung von Röm 10,4 τέλος νόμου Χριστός. Denn es ist nach all dem bisher Ausgeführten offensichtlich, welche fundamentale Differenz gegeben ist, ob einer übersetzt „das Ende des Gesetzes ist Christus“ oder „die Erfüllung bzw. das Ziel des Gesetzes ist Christus“. Da die Implikationen der jeweiligen Übersetzung deutlich sind, nenne ich hier nur noch jeweils einige Vertreter der unterschiedlichen Auffassungen. Für τέλος als „Erfüllung“, „Ziel“ o. ä. wären zu nennen: RAGNAR BRING²⁶⁷, C. E. B. CRANFIELD²⁶⁸, PETER VON DER OSTEN-SACKEN²⁶⁹ und MARKUS BARTH²⁷⁰; für als „Ende“ die meisten Exegeten: z.B. RUDOLF BULTMANN²⁷¹, ERNST KÄSEMANN²⁷², OTTO MICHEL²⁷³,

²⁶⁴ Ib. 115.

²⁶⁵ CRANFIELD, Romans I, 219.

²⁶⁶ RÄISÄNEN, op. cit. 112.

²⁶⁷ BRING, Christus und das Gesetz, 35 ff.

²⁶⁸ CRANFIELD, Romans II, 519: „Christ is the goal, the aim, the intention, the real meaning and substance of the law ...“.

²⁶⁹ VON DER OSTEN-SACKEN, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, 250 ff.

²⁷⁰ M. BARTH, Das Volk Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus; in: M. BARTH u. a., Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten, Regensburg 1977, (45 – 134) 88.

²⁷¹ BULTMANN, Theologie, 264.

²⁷² KÄSEMANN, An die Römer, 270.

²⁷³ MICHEL, Der Brief an die Römer, 326.

HEINRICH SCHLIER²⁷⁴ und GERHARD DELLING²⁷⁵. Für die letzte Deutung beruft man sich meist – mit Recht – auf den Kontext.

Bei der Bedeutung „Ende des Gesetzes“ differenziert ULRICH LUZ. Zwei Möglichkeiten ständen zur Debatte: 1. Die Zeit des Gesetzes ist vorüber, etwa dadurch, daß in Christus ein neuer Äon angebrochen ist. 2. Das Ende des Versuchs, durch Gesetzesleistung das Gottesverhältnis zu ordnen, ist durch das Geschenk eines neuen Gottesverhältnisses bedingt.²⁷⁶ Es geht um die Alternative „geschichtliche“ oder „existentiale“ Deutung von Röm 10,4.²⁷⁷ Die Antwort: Diese Stelle ist „nicht als Darstellung eines objektiven, d. h. chronologischen, feststellbaren Endes des alten Äons des Gesetzes zu verstehen ..., sondern als Darlegung des Gegenübers von altem und neuem Äon, genauer: als Ansage des wirklichen Endes des Gesetzes an eine Welt, in der das Gesetz noch keineswegs am Ende ist“.²⁷⁸ Somit sind geschichtliche Kategorien in das Wortgeschehen hineingenommen, das dem Menschen ein neues Gottes- und Weltverhältnis eröffnet.²⁷⁹ Unter Berufung auf LUZ formuliert PETER STUHLMACHER: „Das Ende des Gesetzes wird mitten in die noch andauernde Herrschaft des Gesetzes hineinproklamiert!“²⁸⁰ HANS HÜBNER übersetzt „Ende des Gesetzes“, interpretiert aber als Ende des sarkischen Mißbrauchs des Gesetzes²⁸¹ – ganz im Gefälle seiner Römerbriefinterpretation. Damit dürfte sowohl der vom Kontext geforderten Übersetzung „Ende“ als auch der von PETER VON DER OSTEN-SACKEN geforderten Stimmigkeit der Interpretation von Röm 10,4 mit der von Röm 3,27.31²⁸² Genüge getan sein.

Der Galaterbriefkommentar von HANS DIETER BETZ²⁸³ zeichnet sich dadurch aus, daß Gal besonders unter dem Gesichtspunkt der griechisch-römischen Rhetorik und Epistolographie äußerst sorgfältig analysiert wird (Gal als „*apologetic letter*“ im Sinne des *genus iudiciale* mit *exordium*, *narratio*, *propositio*, *argumentatio* bzw. *probatio*, *exhortatio*, *conclusio*). So ordnet er Gal 2,15f. der *propositio* zu, Gal 3,19 – 25 ist „*A Digression on the (Jewish) Torah*“ innerhalb der *probatio*, Gal 5,14 gehört in die *exhortatio*. Auch BETZ stellt immer wieder Differenzen zwischen Gal und Röm fest, z. B. zu Gal 3,13: „*The parallel passage in Rom 7:7 – 12 reveals a different position compared with Gal; in Rom Paul does not repeat what he said in Gal 3:19 – 25, but emphasizes the positive role of the Torah. In Gal, this positive role remains*

²⁷⁴ SCHLIER, Der Römerbrief, 311.

²⁷⁵ G. DELLING, Art. τέλος κτλ., ThWNT VIII (1969), (50 – 88) 57, 12 – 22.

²⁷⁶ U. LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968, 143.

²⁷⁷ Ib. 145.

²⁷⁸ Ib. 157; Hervorhebung durch LUZ. ²⁷⁹ Ib. 158.

²⁸⁰ P. STUHLMACHER, „Das Ende des Gesetzes“. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, ZThK 67 (1970), (14 – 39) 37.

²⁸¹ HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus, 129.

²⁸² VON DER OSTEN-SACKEN, op. cit. 250 f.

²⁸³ H. D. BETZ, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia), Philadelphia 1979; s. dazu H. HÜBNER, Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie, ThLZ 109 (1984), 241 – 250.

implicit (cf. 5:14; 6:2).²⁸⁴ Wie HÜBNER fragt er: “*How is the entirely negative view of the Law, expressed up to 5:12, related to the positive interpretation of the concept in 5:14–6:10?*”²⁸⁵ Doch geht er nicht so weit wie dieser, weil er sich bewußt von der Auffassung, die Engel Gal 3,19 seien böse Dämonen – “*This doctrine may begin with Cerinthus ...*”²⁸⁶ –, absetzt und andererseits Gal 5,3 und 5,14 unterscheidet als “*doing*” und “*fulfilling*” of the Torah.²⁸⁷ Auf jeden Fall ist aber als bemerkenswert hervorzuheben, daß BETZ sich um das Verhältnis dieser beiden Stellen zueinander bemüht. Die Paulusforschung wird, soweit irgendwie die Thematik des Gal impliziert ist, an diesem hervorragenden Kommentar nicht mehr vorbeikommen. Auch BETZ stellt durch seine bohrenden Analysen teils explizit, teils implizit die Frage nach der Differenz von Gal und Röm und somit zumindest implizit auch die Frage nach einer theologischen Entwicklung des Paulus. Schade, daß nicht auch ein Kommentar zu Röm aus seiner Feder vorliegt!

Exkurs: Das Gesetz und die „Weltelemente“

Ein Sonderproblem der Gesetzesfrage ist, wie die „Weltelemente“, τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Gal 4,3 zu verstehen sind. Aufgrund der zuletzt geschilderten Diskussion dürfte deutlich sein, warum hier ein Problem von besonderer Wichtigkeit vorliegt. In Röm ist das mosaische Gesetz als heilig und geistlich charakterisiert, Röm 7,12.14; nach Gal aber bedeutet unter dem Gesetz zu sein soviel wie unter den Weltelementen zu sein, Gal 3,19–4,11. Die entscheidende Frage lautet nun: Bedeutet unter dem Gesetz zu sein unter heidnisch-dämonischen Gewalten zu stehen, weil die „Weltelemente“ dämonische Wesen sind? Träfe dies zu, so wäre die Diskrepanz zwischen Gal und Röm in der Gesetzesfrage in evidenter Weise besonders groß.

WALTER SCHMITHALS versteht in seiner am 12. Mai 1955 gehaltenen Marburger Promotionsvorlesung “Die Häretiker in Galatien”²⁸⁸ die Weltelemente als persönliche Engelmächte.²⁸⁹ Nun soll uns im Augenblick noch nicht SCHMITHALS’ These beschäftigen, der gemäß die Gegner des Paulus in Galatien Gnostiker waren, da die Auffassung, die Weltelemente seien persönliche Engelmächte, nicht unbedingt die Gnostikerthese impliziert. Denn die Argumentation von HEINRICH SCHLIER dafür, daß es sich um personhaft wirksame engelische bzw. dämonische Potenzen handelt, ist bereits durch den Kontext in Gal gewonnen; vor allem: Die Weltelemente sind mit den φύσει μὴ ὄντες

²⁸⁴ Ib. 149, Anm. 106.

²⁸⁵ Ib. 274.

²⁸⁶ Ib. 169, Anm. 64.

²⁸⁷ Ib. 275.

²⁸⁸ Jetzt überarbeitet in: W. SCHMITHALS, Paulus und die Gnostiker (ThF 35), Hamburg-Bergstedt 1965, 9–46.

²⁸⁹ Ib. 30–32 und 31 Anm. 91 (unter Berufung auf H. SCHLIER): „Daß es sich bei den στοιχεῖα τοῦ κόσμου um persönliche Engelmächte handelt, darf heute als bewiesen gelten ...“

θεοί Gal 4,8 f. ohne Zweifel identisch, was wiederum auf willensmächtige und göttliche Wesen führt.²⁹⁰ Dafür spricht auch die Parallele Kol 2,8 ff.²⁹¹ Aufgrund der apokryphen jüdischen Literatur, besonders aethHen, bezieht Paulus die Weltelemente offenbar in erster Linie auf die elementaren Kräfte der Gestirne.²⁹² „Paulus versteht also den Elementendienst der heidnischen Galater in Analogie zum Gesetzesdienst der Juden ... er versteht den heidnischen Elementendienst auch als Gesetzesdienst und umgekehrt.“²⁹³

Ähnlich ALBRECHT OEPKE: „Auch Paulus denkt das All beseelt von kosmischen Mächten ... Auch er sieht die Gestirne als himmlische Leiber an (1 Kr 15,40f.) ... Der Apostel will also sagen, daß die ganze Menschheit während ihrer Unmündigkeit den kosmischen Geistern verhaftet war...“²⁹⁴ Zu dieser Interpretation gelangt OEPKE aufgrund des Argumentationszusammenhangs in Gal, vor allem, da wegen Gal 4,8 an persönliche Wesen zu denken sei.²⁹⁵

Anders votiert GERHARD DELLING in seinem στοιχειῶν-Artikel des *ThWNT*.²⁹⁶ Wohl sieht er auch in dem Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ein der jüdischen und heidnischen Religion Gemeinsames herausgehoben²⁹⁷, doch bezeichne diese Wendung „das, worauf die Existenz dieser Welt beruht und was auch das Sein des Menschen ausmacht“.²⁹⁸ Eine Deutung auf Urstoffe, Gestirne und Geistermächte lehnt er ausdrücklich ab.

In die gleiche Richtung geht JOSEF BLINZLER, *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*.²⁹⁹ Doch geht es ihm mehr um den negativen Nachweis, daß für diesen Term die Bedeutungen „Gestirne, Elementar- oder Gestirngeister, Geister überhaupt“ erst in nachpaulinischer Zeit bezeugt sind.³⁰⁰ Was στοιχειῶν für Paulus positiv bedeutet, wird mehr angedeutet als ausgeführt: Der zunächst physikalische Begriff „Grundstoff“ wird aus der Kategorie des Physikalisch-Gegenständlichen in die Kategorie des Ethisch-Zuständlichen transponiert.³⁰¹ So sind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου „die konstitutiven Bestandteile der ‚Welt‘ als des Inbegriffs der vor- und außerchristlichen Seinsweise“³⁰², nämlich Fleisch, Sünde und Tod³⁰³. PHILIPP VIELHAUER (s. u.

²⁹⁰ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK VII), Göttingen ¹²1962, 191.

²⁹¹ *Ib.* 191.

²⁹² *Ib.* 192.

²⁹³ *Ib.* 193.

²⁹⁴ A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHNT IX), Berlin ²1960, 96; die 2. Aufl. ist die letzte von OEPKE selbst bearbeitete Aufl., die 3. Aufl. (1973) ist durch J. ROHDE revidiert; jetzt ⁴1979.

²⁹⁵ *Ib.* 95.

²⁹⁶ G. DELLING, Art. στοιχεῶν κτλ., *ThWNT* VII (1964), (666–687) 684–686.

²⁹⁷ *Ib.* 684, 6f.

²⁹⁸ *Ib.* 685, 15–17; Hervorhebung durch DELLING.

²⁹⁹ In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, II* (AnBib 18), Rom 1963, 429–443.

³⁰⁰ *Ib.* 439.

³⁰¹ *Ib.* 442.

³⁰² *Ib.* 442.

³⁰³ *Ib.* 442, Anm. 1.

S. 2694) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß nicht einzusehen ist, daß das Gesetz keineswegs derselben Kategorie angehört wie diese drei Größen.³⁰⁴

An Monographien über die *Stoicheia* sind zu nennen A. W. CRAMER, 'ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ. Interpretatie van een nieuwtestamentische term', Nieuwkoop 1961, und ANDREW JOHN BANDSTRA, 'The Law and the Elements of the World. An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching', Kampen 1964.

CRAMER argumentiert vor allem vom Sprachgebrauch Platons und Aristoteles' her. So sind die *Stoicheia* bei Paulus zu verstehen als Träger der Kräfte, die den Zusammenhang der Welt bewirken.³⁰⁵ CRAMER betont den engen Zusammenhang zwischen Kraft und *Stoicheion*.

BANDSTRA ist mit DELLING, für den die *Stoicheia* des Gal das aussagen, worauf die Existenz dieser Welt beruht, zunächst einig, doch betrachtet er diese Definition als zu formal, da ja Paulus das Gesetz und das Fleisch als gerade das versteht, worauf die Existenz dieser Welt beruht³⁰⁶: "... στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) in Gal. 4:3,9 and Col. 2:8,20 refers to the fundamental forces inherent in the world, by which Paul specifically means the law and the flesh as operative in the world of humanity before and outside of Christ."³⁰⁷ Insofern geht aber BANDSTRA über BLINZLER – dessen Referat auf dem Pauluskongreß in Rom er noch nicht zur Kenntnis nehmen konnte – hinaus, als er also auch das Gesetz unter die *Stoicheia* faßt. Da er diese *Stoicheia* als fundamentale Kräfte, die in der christuslosen Existenz operativ wirksam sind, begreift, sind sie seiner Auffassung nach keine „mythologischen“ Wesenheiten, die „entmythologisiert“ werden müßten.³⁰⁸

In einem besonders instruktiven Aufsatz ('Die ‚Elemente der Welt‘ Gal 4,3.9; Kol 2,8.20') macht EDUARD SCHWEIZER³⁰⁹ vor allem auf Empedokles aufmerksam, der die *Stoicheia* als die „vier Wurzeln des Alls“, τέσσαρα πάντων ῥιζώματα,³¹⁰ bezeichnete. Von ihm zieht er die Linie zu Kol 1,17 f. durch.³¹¹ In einem hellenistischen Text aus dem 1. Jh. v. Chr., nämlich Alexander Polyhistor³¹², findet SCHWEIZER alles für die kolossische Irrlehre Typische.³¹³ Sicher sei die Irrlehre in Galatien nicht die gleiche gewesen, doch waren beide Bewegungen wohl verwandt. „Offenbar haben die Galater gewisse jüdische Gebote, besonders über Feiertage (und Kult?), befolgt und damit die Harmonie

³⁰⁴ PH. VIELHAUER, Gesetzesdienst und Stoicheidienst im Galaterbrief; in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, Tübingen 1976, (543–555) 553, Anm. 32 zu BLINZLER, op. cit. 443 Anm. 1.

³⁰⁵ CRAMER, op. cit. 45 ff.

³⁰⁶ BANDSTRA, op. cit. 173, Anm. 3.

³⁰⁷ Ib. 173.

³⁰⁸ Ib. 177.

³⁰⁹ In: Verborum veritas, FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 245–259.

³¹⁰ DIELS I 31 (32) B 6.

³¹¹ SCHWEIZER, op. cit. 250 ff.

³¹² Diog. Laert. 8,24 ff. = DIELS I, 448,33 ff.

³¹³ SCHWEIZER, op. cit. 257.

der Elemente sichern, sich aber auch schon vor ihrer Macht ... schützen wollen.“³¹⁴

FRANZ MUSSNER verweist in seinem Galaterbriefkommentar³¹⁵ auf die Affinität von Gesetzesfrömmigkeit und Kalenderfrömmigkeit.³¹⁶ Er nennt u. a. aethHen 80,7: Die sündigen Erdenbewohner werden die ganze Ordnung der Sterne – und die Sterne bestimmen die Kalender! – für Götter halten. So sieht der Apostel in der gesetzlichen „Kalenderfrömmigkeit“ eine Äußerung von „Elementenverehrung“.³¹⁷

Nach PHILIPP VIELHAUERS Beitrag in der Käsemann-Festschrift 'Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief'³¹⁸ sind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου die Grundstoffe der Welt. Sie gelten nicht als persönliche Wesen, auch wenn sie göttlich verehrt werden.³¹⁹ Gal 4,8 – 11 gibt keinen Hinweis, daß die *Stoicheia* in der Verkündigung der Paulusgegner eine Rolle gespielt haben. Alles spricht dafür, daß Paulus diesen Begriff selbst eingeführt hat, um Heidentum und Judentum auf den gleichen begrifflichen Nenner zu bringen. Dieser Nenner ist aber – mit DELLING – „das, worauf die Evidenz dieser Welt beruht“.³²⁰

Fällt aber VIELHAUER nicht hinter die von vielen herausgestellte Erkenntnis zurück, daß Gal 4,8 – 11 doch wohl am besten als Aussage über persönliche Mächte zu verstehen ist? Daß die *Stoicheia* der Welt Gal 4,3 mit den Göttern, die von Natur aus keine sind, Gal 4,8, identisch sind, scheint mir trotz VIELHAUERS Bestreitung³²¹ sicher. Die von BANDSTRA, VIELHAUER und anderen so oft zitierte Formel DELLINGS wird m. E. dem Gesamtargumentationsgefälle in Gal nicht gerecht. Was unklar bleibt, ist, ob es sich um personifizierte gedachte Sternennächte handelt. Sieht aber Paulus in Gal die Versklavung unter das Gesetz als gleichartig mit der Versklavung unter die *Stoicheia*, identifiziert er somit – zumindest in dieser Richtung – die jüdische Gesetzesreligion mit dem Heidentum, so bringt er allerdings einen Gedanken, der in die Aussage des späteren Röm nicht mehr integriert werden kann. Die oben dargestellte Hypothese von einer theologischen Entwicklung des Paulus erhält eine erneute Stütze, wenn die *Stoicheia* in der Tat dämonische Wesen sind.

III. Die Gerechtigkeit Gottes

Der Zentralbegriff der paulinischen Theologie ist für die meisten Interpreten die δικαιοσύνη θεοῦ, die Gerechtigkeit Gottes. Gehen wir hier von

³¹⁴ Ib. 259.

³¹⁵ F. MUSSNER, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg 1974.

³¹⁶ Ib. 301.

³¹⁷ Ib. 303.

³¹⁸ In: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, Tübingen 1976, 543 – 555.

³¹⁹ Ib. 550.

³²⁰ Ib. 552 f.

³²¹ Ib. 550.

jener Zusammenstellung der einzelnen Aspekte der Gerechtigkeit bzw. der Gerechtigkeit Gottes aus, die RUDOLF BULTMANN in §§ 28 – 31 seiner 'Theologie des Neuen Testaments' in mustergültiger Weise dargestellt hat und die zum Ausgangspunkt für fast alle weitere Diskussion über diese Thematik geworden ist.³²²

BULTMANN betrachtet Gerechtigkeit als forensischen Begriff. „Er meint nicht die ethische Qualität der Person, überhaupt nicht eine Qualität der Person, sondern eine Relation; d.h. δικαιοσύνη hat die Person nicht für sich, sondern vor dem Forum, vor dem sie verantwortlich ist ...“³²³ Zugleich ist diese Gerechtigkeit ein eschatologischer Begriff, da sie auf das Endgericht bezogen ist.³²⁴ Im Unterschied zum Judentum hat sie aber trotzdem Gegenwartsbedeutung, da sie schon in der Gegenwart dem Menschen zugesprochen ist.³²⁵ Ein weiterer Gegensatz zum Judentum besteht hinsichtlich ihrer Bedingung, an die Gottes freisprechendes Urteil gebunden ist: Als Gerechtigkeit Gottes wird sie ohne Werke des Gesetzes zugesprochen; statt dessen ist sie Gerechtigkeit „aus Glauben“! Sie ist also reines Geschenk, da Glaube als radikaler Gegensatz zum Sich-Rühmen zu fassen ist.³²⁶ Schließlich hat diese Gerechtigkeit ihren Ursprung in Gottes Gnade, der χάρις.³²⁷ Fazit: „Eben deshalb heißt die δικαιοσύνη, weil sie einzig in Gottes χάρις ihren Grund hat, δικαιοσύνη θεοῦ, von Gott geschenkte, zugesprochene Gerechtigkeit (Rm 1,17; 3,21 f.26; 10,3).“³²⁸ Der Genitiv θεοῦ ist eindeutig durch Röm 10,3 und Phil 3,9 festgelegt: *genitivus auctoris*.³²⁹

In Anknüpfung an und in Widerspruch gegen BULTMANN'S Verständnis der Gottesgerechtigkeit kann ERNST KÄSEMANN'S programmatischer Vortrag in Oxford am 14. September 1961 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus' für die Forschungsgeschichte nicht hoch genug eingeschätzt werden.³³⁰ Vielleicht darf man sagen, daß der Einfluß dieses Vortrags bzw. Aufsatzes für die folgenden Jahre noch größer war als der der Ausführungen BULTMANN'S. Nach KÄSEMANN ist Gottesgerechtigkeit nicht nur Gabe, sondern vor allem auch Macht; die Gabe hat selber Machtcharakter. Existenz ist bei Paulus jeweils durch den Herrn bestimmt, dem wir gehören. Erfolgt in der Taufe Existenzwandel und setzt Gottes Wort neue Schöpfung, so heißt das Herrschaftswechsel.

³²² Dazu ERNST GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments, 2. Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, hg. J. ROLOFF, Göttingen 1976, 470: „Rudolf Bultmann wies von seiner Wort- bzw. Kerygmatheologie der Rechtfertigung wieder einen zentralen Platz zu. So bilden die §§ 28–30 die Mitte seiner Paulusdarstellung und vielleicht nicht zufällig die Mitte seiner Neutestamentlichen Theologie.“

³²³ BULTMANN, Theologie, 273.

³²⁴ Ib. 275.

³²⁵ Ib. 284.

³²⁶ Ib. 274.

³²⁷ Ib. 280 f.

³²⁸ Ib. 285.

³²⁹ Ib. 285.

³³⁰ Zuerst veröffentlicht in: ZThK 58 (1961), 367–378; jetzt in: E. KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1970, 181–193.

Gerade dieser Herrschaftsgedanke ist es aber, der es KÄSEMANN „völlig unmöglich“ macht, BULTMANN gegenüber „zuzugeben, daß die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus am Individuum orientiert sei“.³³¹ Also: Christi Herrschaft ist eigentlicher Inhalt der Gabe.³³² Diese Lehre von der Gottesgerechtigkeit, die Paulus als Apokalyptiker zu verstehen nötigt, beweist: „Gottes Macht greift nach der Welt, und Heil der Welt ist es, daß sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird. Eben darum ist es Gottes Gabe und das Heil auch des einzelnen, daß wir der Gottesgerechtigkeit gehorsam werden.“³³³

Nicht unwesentlich für KÄSEMANN'S Verständnis der paulinischen Gottesgerechtigkeit ist, daß er diese in der Tradition von Dt 33,21 her sieht, die dann im Spätjudentum weiterlebte, wie vor allem Test Dan 6,1 und 1 QS XI,12 zeigen. Paulus übernimmt also „eine feste Formel“.³³⁴ Dabei berührt sich das, was KÄSEMANN sagt, mit BULTMANN'S Ausführungen, etwa wenn er unter ausdrücklicher Berufung auf diesen herausstellt, „daß im alttestamentlich-jüdischen Bereich Gerechtigkeit primär nicht eine persönlich-ethische Qualität, sondern eine Relation meint, ursprünglich nämlich die Gemeinschaftstreue und im Prozeß wiederhergestellte ‚Geltung‘ des für unschuldig erklärten Gliedes der Gemeinschaft“.³³⁵ Die Absetzung von BULTMANN wird jedoch schon wenige Sätze danach wieder deutlich: „Die von Paulus übernommene Formel spricht jedoch zunächst vom Heilshandeln Gottes, das sich in der Gabe niederschlägt, ohne darin völlig aufzugehen.“³³⁶

KÄSEMANN'S Schüler bemühten sich um Vertiefung und weitere Begründung der Gedanken, daß Gottesgerechtigkeit Macht ist und daß Paulus eine überkommene Formel christologisch expliziert. Vor allem sind hier CHRISTIAN MÜLLER und PETER STUHLMACHER zu nennen.

CHRISTIAN MÜLLER hat in seiner Dissertation ‚Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk‘³³⁷ Röm 9–11 im Rahmen des Gesamtbriefes ausgelegt. Gott setzt sich mit der Welt auseinander; diese Auseinandersetzung exemplifiziert sich an Israel, „Israel ist das heimliche Zentrum der Geschichte.“³³⁸ In der Auseinandersetzung geht es um das Recht des Schöpfers auf seine Welt. MÜLLER faßt den Begriff der paulinischen Gottesgerechtigkeit vor allem vom Rechtsstreitgedanken her. Überzeugend ist der Nachweis, daß die Vorstellung des Prozesses Gottes mit der Welt bzw. Israel nahezu jedes Wort in Röm 3,4 ff. bestimmt. Gott ist Prozeßgegner des Menschen. In diesem Prozeß erweist sich Gott als ἀληθής, d. h. als derjenige, der seinen Anspruch und sein Recht durchzusetzen vermag.³³⁹

³³¹ Ib. 188.

³³² Ib. 189.

³³³ Ib. 193.

³³⁴ Ib. 185.

³³⁵ Ib. 185.

³³⁶ Ib. 185.

³³⁷ FRLANT 86, Göttingen 1964.

³³⁸ Ib. 57.

³³⁹ Ib. 65.

Doch MÜLLER überspitzt. Röm 10,3 interpretiert er in gleicher Weise. Aber diese Stelle läßt sich schwerlich vom Rechtsstreitgedanken her auslegen. In Kap. 3 rechdet der Mensch mit Gott; Gott ist geradezu der (zumindest: auch der) Angeklagte. Aber das ist doch Röm 10,3 nicht der Fall! Dann aber ist der Rechtsstreitgedanke nur eine der Vorstellungen, mit denen Paulus in Röm arbeitet. Sicherlich hat MÜLLER mit seiner Meinung recht, daß Paulus in der Rechtfertigungslehre das 'Prinzip' erblickt, durch das die Gottesvolkfrage allein gelöst werden kann: „Die Bekehrung Israels wird *justificatio impii* sein.“³⁴⁰ Wenn er aber dann behauptet, daß die paulinische Rechtfertigungslehre keineswegs der Frage, wie aus dem Sünder ein Gerechter werde, entspringe, sondern sie vielmehr an der Frage entstehe, wie „des Schöpfers universaler Gnadenanspruch an die Menschheit“ verwirklicht werde³⁴¹, so meldet sich der Verdacht, daß hier unechte Alternativen gegenübergestellt werden – ganz abgesehen davon, daß MÜLLER – hier meldet sich wieder die Frage nach der theologischen Entwicklung des Paulus – nicht in seine Überlegungen einbezieht, daß zuvor Gal theologisch nicht von einem solchen Gnadenanspruch des Schöpfers aus entworfen ist. MÜLLER faßt seine Überlegungen schließlich so zusammen: „Weil der Bundesgedanke im Schöpfungsgedanken aufgehoben ist, kann die *δικαιοσύνη θεοῦ* auch nicht mehr Bundestreue sein; sie ist vielmehr die Offenbarung der bedingungslosen Gnade Gottes in Christus für Juden und Heiden (vgl. 3,29). Man könnte die *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm 3,26 wegen dieses universalen Bezuges eher als Schöpfungstreue bezeichnen.“³⁴² „Dem Rückbezug der neuen Schöpfung auf die frühere Schöpfung im Gottesvolkgedanken entspricht das Moment der *ἀλήθεια* im Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ*. Hängt vom Universalismus der neuen Menschheit die Unbedingtheit der Gnade ab, so von der dialektischen Erhaltung des Gottesvolkcharakters Israels im neuen Gottesvolk die *ἀλήθεια* Gottes.“³⁴³

Vielleicht darf man sagen, daß die wichtigste Arbeit, die aus der Schule KÄSEMANN hervorgegangen ist, die Dissertation von PETER STUHLMACHER, 'Gerechtigkeit Gottes bei Paulus', ist.³⁴⁴ Sie besticht durch die Geschlossenheit der Argumentation und die Gründlichkeit der Exegese der paulinischen Belegstellen und des religionsgeschichtlichen Materials. Aber gerade diese Geschlossenheit ist es, die den Verfasser zuweilen zur thematischen Engführung verleitet: Die These KÄSEMANN von der Gottesgerechtigkeit als Gabe und Macht wird einseitig akzentuiert: In extremer Weise wird der Machtcharakter hervorgehoben. Trotzdem wird man diese Arbeit wegen ihres theologischen Gewichts zu den hervorragenden Paulusstudien der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg rechnen müssen, die sich ihren sicheren theologiegeschichtlichen Ort zu erringen vermochte.

³⁴⁰ Ib. 107.

³⁴¹ Ib. 108.

³⁴² Ib. 111.

³⁴³ Ib. 112 f.

³⁴⁴ FRLANT 87, Göttingen 1965; 2. Aufl. bereits 1966.

Was ihren religionsgeschichtlichen Abschnitt angeht, so bemüht sich STUHLMACHER – in Vertiefung der These seines Lehrers –, die Formelhaftigkeit von „Gottes Gerechtigkeit“ weiter zu fundieren. Sie ist *terminus technicus* im apokalyptischen Judentum wie auch in Qumran.³⁴⁵ Für unsere Fragestellung ist vor allem der „Abschnitt B“ wichtig, in dem STUHLMACHER die paulinischen Belegstellen exegetisiert.

2 Kor 5,21 ist δικαιοσύνη θεοῦ „die im Wort des Paulus erscheinende, in Dienst nehmende, das Gericht und die Neuschöpfung in sich beschließende kosmische Macht und Erscheinungsweise des Schöpfergottes“³⁴⁶ und Röm 1,17 als apokalyptischer *terminus technicus* „Gottes eigene, im Evangelium durch die Welt ziehende Schöpfermacht“³⁴⁷, diesmal aber nicht wie 2 Kor 5,21 Signatur der paulinischen Ekklesiologie, sondern „Oberbegriff auch der paulinischen Eschatologie“³⁴⁸. Röm 3,4f. wird wie bei CHRISTIAN MÜLLER vom Rechtsstreit Gottes mit der Welt her ausgelegt: „Gottes eigenes, im Rechtsstreit bestätigtes, verlässliches Festhalten an seinem Recht“.³⁴⁹ Röm 3,21 – 26 bezeichnet der Begriff wieder „Gottes eigenes, heilstiftendes Recht, Gottes weltweite Schöpferfreue“.³⁵⁰ In Röm 10,3 laufen alle diese Aspekte zusammen.³⁵¹ Auf keinen Fall darf diese Stelle ‚individualistisch‘ ausgelegt werden. Gerechtigkeit Gottes meint hier nicht Gabe (!), sondern „kann nur (!) die sich als eschatologische Schöpfergewalt betätigende, die Geschichte und die Geschicke lenkende Gottesmacht, also Gottes Verhalten, sein“.³⁵² „δικαιοσύνη θεοῦ ist also nach Röm 10,3 das die Äonen überspannende, schöpferische, im Anbruch befindliche, als Wort sich heute ereignende und im Christus personifizierte befreiende Recht des Schöpfers an und über seiner Schöpfung.“³⁵³ Zu Phil 3,9 heißt es: „Gottes Schöpferfreue ist heilschaffende δικαιοσύνη, ihre Individuation ist die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ.“³⁵⁴

Das theologische Fazit des Buches ist dann: Rechtfertigung bedeutet göttliches Schöpfungshandeln. „Rechtfertigung des Gottlosen meint bei Paulus den Anbruch der neuen Schöpfung über und in dem Täufling in Form einer seinsgründenden, wordhaften Rechtsmanifestation. Paulus versteht diesen Vorgang ... als Wortgeschehen.“³⁵⁵ „Die Rechtfertigungslehre des Paulus ... ist die Mitte der paulinischen Soteriologie und als solche die Tiefendimension der von der Eschatologie her aufgebauten Theologie des Paulus.“³⁵⁶

³⁴⁵ Ib. 174f.; zur Frage ‚Gerechtigkeit Gottes‘ und Qumran s. JÜRGEN BECKER, Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriff in Qumrantexten und im Neuen Testament (StUNT 3), Göttingen 1964, 283 – 279.

³⁴⁶ STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes, 77.

³⁴⁷ Ib. 83.

³⁴⁸ Ib. 84.

³⁴⁹ Ib. 86.

³⁵⁰ Ib. 91.

³⁵¹ Ib. 91.

³⁵² Ib. 93.

³⁵³ Ib. 98.

³⁵⁴ Ib. 101.

³⁵⁵ Ib. 236. ³⁵⁶ Ib. 236.

Vor allem an STUHLMACHERS Exegese von 2 Kor 5,21 wird deutlich, wie sehr er seine – im Prinzip von KÄSEMANN her richtige! – These überspitzt. Der Vers wird ausgelegt als Machtkampf Gottes, der vom Gesetz und seinen Folgen befreit. In ihm wird Christus zum Befreier von der Macht der ἀμαρτία. Aber der Gedanke vom Machtkampf, in dem Christus die Rolle als Befreier innehat, findet sich in diesem Vers gerade nicht. Mag man u. U. noch das erste ἀμαρτίαν mit Mühe als Sündenmacht interpretieren, so doch auf keinen Fall das zweite. Deshalb ist es auch nicht zwingend, δικαιοσύνη θεοῦ als 'Gegensatzbegriff' zum singularischen ἀμαρτία als Macht auszulegen.³⁵⁷ Hinzu kommt, daß das Subjekt des Satzes nicht Christus, sondern Gott ist. Und außerdem gibt es keinen theologisch vertretbaren Sinn, wenn wir Gottes Gerechtigkeit werden, indem wir die „das Gericht und die Neuschöpfung in sich schließende kosmische Macht und Erscheinungsweise des Schöpfergottes“³⁵⁸ werden. Werden hier nicht die Grenzen zwischen Gott und Mensch verwischt? Es wundert dann nicht, wenn im Zuge dieser Darlegungen auch ekklesiologisch höchst bedenkliche Aussagen gemacht werden: „Die neue Welt der Kirche ist für Paulus, wie für jede Welt, ein Machtgefüge.“³⁵⁹ Zwar nimmt der folgende Satz dieser als *theologia gloriae* interpretierbaren Formulierung ein wenig den Stachel, wenn STUHLMACHER sagt, die Gerechtigkeit Gottes sei die Macht, die diese Welt bestimme. Aber es bleibt doch bedenklich, wenn er schreibt: „Alle, die seiner kosmischen Herrschaft untertan sind, haben Teil an seiner Macht. Der Leib des Christus repräsentiert in allen seinen Gliedern die Schöpfermacht der δικαιοσύνη θεοῦ.“³⁶⁰ Es ist schon bezeichnend, wenn auf den drei Seiten der Exegese von 2 Kor 5,21 (ohne die Anmerkungen) das Wort „Macht“ 17mal begegnet.

Bei der Exegese von 2 Kor 5,21 sieht sich STUHLMACHER sogar gezwungen, seinem Lehrer zu widersprechen. ERNST KÄSEMANN hat ursprünglich in seinem Aufsatz 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus' (vgl. oben S. 2695) δικαιοσύνη θεοῦ in diesem Vers sehr glücklich mit „Realität der erlösten Gemeinde“ umschrieben.³⁶¹ In der BULTMANN-Festschrift von 1964 hat er dann in dem Aufsatz 'Erwägungen zum Stichwort „Erlösungslehre im Neuen Testament“'³⁶² den Abschnitt 2 Kor 5,18–21 genauer behandelt: Die Verse 19–21 bringen ein Zitat. Wahrscheinlich hat STUHLMACHER recht, wenn er dagegenhält, daß V. 19c (könnte es nicht sogar schon in V. 19b sein?) zur Redeweise von V. 18 zurücklenkt, zumal sich – gegen KÄSEMANN – in diesen Versen authentische Paulusgedanken finden.³⁶³ Aber KÄSEMANN trifft den Sinn von V. 21 dann

³⁵⁷ Ib. 75.

³⁵⁸ Ib. 77.

³⁵⁹ Ib. 76.

³⁶⁰ Ib. 76.

³⁶¹ KÄSEMANN, EVB II, 182.

³⁶² E. KÄSEMANN, Erwägungen zum Stichwort 'Erlösungslehre im Neuen Testament'; in: Zeit und Geschichte, FS R. Bultmann, hg. E. DINKLER, Tübingen 1964, 47–59.

³⁶³ STUHLMACHER, Gottes Gerechtigkeit, 77 Anm. 2.

doch bei weitem besser, wenn er in ihm ἀμαρτία nicht als Macht, sondern als „Schuld der Sünde“ faßt.³⁶⁴

Mit Recht wendet sich auch GÜNTER KLEIN in seinem Forschungsbericht 'Gottes Gerechtigkeit als Thema der Paulus-Forschung'³⁶⁵ ein, „daß das ἀμαρτίαν ἐποίησεν von V. 21 a der Gegenbegriff zu dem μὴ λογιζέσθαι (sic!) τὰ παραπτώματα von V. 19 ist, also forensischen Sinn hat“³⁶⁶.

Haben wir zuletzt auf die KÄSEMANN-Schule geblickt, so muß nun wieder gezeigt werden, daß diese keineswegs allein das wissenschaftliche Feld beherrscht. BULTMANN selbst antwortet auf KÄSEMANNs programmatischen Aufsatz 1964 im 'Journal of Biblical Theology' auf wenigen Seiten.³⁶⁷ STUHLMACHERS Dissertation erwähnte er jedoch nur, da sie ihm damals lediglich durch einen Bericht in der 'Theologischen Literaturzeitung' bekannt war. Von CHRISTIAN MÜLLERS Dissertation wußte er anscheinend zu jener Zeit noch nichts.

Gegen KÄSEMANN, der in δικαιοσύνη θεοῦ den Genitiv als *gen. subi.* und die Gerechtigkeit Gottes nicht (!) als die dem Glaubenden geschenkte Gerechtigkeit, sondern (!) als Gottes heilssetzende Macht betrachte, will BULTMANN an der bei Paulus herrschenden Bedeutung als Gabe festhalten, ebenso am *gen. auctoris*.³⁶⁸ Zwar habe KÄSEMANN, indem er den Machtcharakter der Gabe Gottes behauptete, „natürlich darin recht, daß das Geschenk der δικ. θεοῦ zur Macht im Glaubenden werden soll“; außerdem habe er die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft im Begriff der Gerechtigkeit Gottes „treffend und klar dargestellt“. Doch dürfe man daraus nicht folgern, daß die Gerechtigkeit Gottes „nicht ein Geschenk sei, das der Glaubende als Glaubender doch schon empfangen hat“.³⁶⁹ Betont wendet sich BULTMANN gegen das Verständnis von 'Gerechtigkeit Gottes' als einer durch Paulus übernommenen Formel. „Die paulinische Rede von der δικ. θεοῦ ist also nicht eine 'Radikalisierung und Universalisierung' der jüdischen Rede von Gottes Gerechtigkeit, auf die auch der impius hoffen darf, sondern eine Neuschöpfung des Paulus.“³⁷⁰

Die Position BULTMANNs haben dann auch mit Nachdruck einige Exegeten vertreten, von denen ich hier nur GÜNTER KLEIN, HANS CONZELMANN und EDUARD LOHSE nenne.

GÜNTER KLEIN bezieht sich in seinem bereits genannten Forschungsbericht auf KÄSEMANNs und BULTMANNs Aufsätze und die Dissertationen von STUHLMACHER und MÜLLER. Er verteidigt KÄSEMANN zunächst gegen das Mißverständnis durch WILHELM DANTINE, als habe er die Gottesgerechtigkeit aus-

³⁶⁴ KÄSEMANN, Erwägungen, 50.

³⁶⁵ In: G. KLEIN, Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament (BEvTh 50), München 1969, 225 – 236.

³⁶⁶ Ib. 231.

³⁶⁷ R. BULTMANN, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, JBL 83 (1964), 12 – 16; jetzt in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. E. DINKLER, Tübingen 1967, 470 – 475 (hiernach zitiert).

³⁶⁸ Ib. 470.

³⁶⁹ Ib. 473.

³⁷⁰ Ib. 475.

schließlich als Macht, nicht aber als Gabe verstanden.³⁷¹ KLEIN geht dann die einzelnen Belegstellen bei Paulus durch – auch der Gerechtigkeitsbegriff in Röm 3,5 wird als „Kategorie der Relation“³⁷² verstanden – und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Einzig der Gabe-Charakter der Gottesgerechtigkeit erschließt die volle Tragweite der paulinischen Einsicht, daß der dankbare Gehorsam der Beschenkten gerade die Weise ist, in der Gott seinen universalen Herrschaftsanspruch schon jetzt irdisch durchsetzt.“³⁷³

HANS CONZELMANN'S Aufsatz 'Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?'³⁷⁴ ist ein leidenschaftlicher Appell für die paulinische Rechtfertigungslehre mit ihrem Akzent auf dem Individuum: Diese Lehre gelte heute (= 1968!) als einseitig und eng, „als nicht mehr zeitgemäß, weil nicht mehr gefragt“. „Als ob sie in diesem Sinn jemals zeitgemäß gewesen wäre! Als ob die grassierende Stimmung, die Kirche durch weniger Theologie und mehr Soziologie, Psychologie, Politologie und neuestens gar 'Kybernetik' auf den schwachen Beinen zu halten, neu wäre! Und nicht vielmehr ein neuer Ausbruch einer der deutschen Theologie je und je eigentümlichen Lust zur Selbstverleugnung.“³⁷⁵ Unter dem Gesichtspunkt jeweils der Formgeschichte, der Begriffsanalyse (δικαιοσύνη θεοῦ) und der motivgeschichtlichen Analyse werden die entsprechenden Aussagen des Paulus untersucht. Unter letzterem Aspekt heißt es im Blick auf 1 Kor 1 und 2: „Durchweg ist damit eine Individualisierung gegeben. Urteilen kann nur der Einzelne. Der Glaube löst ihn aus seinem bisherigen Kollektiv: dem Judentum, Heidentum (und heute sinngemäß: Christentum oder Nicht-Christentum) und konfrontiert ihn mit dem Evangelium.“³⁷⁶ Und weiter: „Gedanklich vielleicht am kühnsten ist die Zuspitzung der Botschaft auf den Einzelnen in der Analyse des 'Ich' in Röm 7,7 ff. ... Die Offenbarung wird am Einzelnen verifiziert.“³⁷⁷ Die Diskussion um die Rechtfertigungslehre bzw. das Wesen der Gerechtigkeit Gottes wird in einen großen Zusammenhang gestellt: „Die augenblickliche Lage ist charakterisiert durch die Tendenz zu einer erneuten Objektivierung rechts, und einer Subjektivierung, mit einer merkwürdigen Mischung von Intellektualismus und Affekten, einer Art Intellektualpietismus zur Linken. Und: die Extreme berühren sich.“³⁷⁸ „Ein formales Insistieren auf der 'Macht' Gottes wird nolens volens in irgendwelche Analogie von Macht und Macht gleiten. Und einer Theologie ohne Gott entspricht eine ungeschichtliche, spirituale oder pseudo-spirituale Denkform. Was tun? Hier wird vorgeschlagen: sich noch intensiver

³⁷¹ KLEIN, op. cit. 226.

³⁷² Ib. 229.

³⁷³ Ib. 236.

³⁷⁴ Zuerst publiziert in: EvTh 28 (1968), 389 – 404; jetzt in: H. CONZELMANN, Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament (BEvTh 65), München 1974, 191 – 206 (hiernach zitiert).

³⁷⁵ Ib. 191.

³⁷⁶ Ib. 203.

³⁷⁷ Ib. 204.

³⁷⁸ Ib. 205.

um die Rechtfertigungslehre als den *articulus stantis et cadentis theologiae* zu bemühen.³⁷⁹

Zu nennen ist schließlich noch EDUARD LOHSES Referat über die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie vor einem Arbeitskreis katholischer und evangelischer Exegeten in Rom am 13. April 1971.³⁸⁰ Gegen KÄSEMANN und STUHLMACHER zeigt er, daß „Gerechtigkeit Gottes“ keineswegs eine feste Formel war: KÄSEMANN hat zur Begründung nicht mehr als zwei Belege anführen können (1QS XI,12; Test Dan 6,10); und trotz intensiven Bemühens ist es STUHLMACHER nicht gelungen, die Zahl der Belege wesentlich zu erhöhen.³⁸¹ Dieser muß selbst einräumen, daß in den 'Hodayot' sich *šidqat 'el* als *terminus technicus* nicht finde.³⁸² LOHSE seinerseits gesteht KÄSEMANN zu, daß BULTMANNS Übersetzung von Röm 1,16 „Die Möglichkeit zum Heil ist das Evangelium“ zu schwach sei. Doch könne man KÄSEMANN'S Bestimmung von δύναμις als Macht keineswegs annehmen – „ganz abgesehen davon, daß Paulus das Wort δύναμις gar nicht auf die δικαιοσύνη θεοῦ, sondern eben auf das Evangelium bezieht“.³⁸³ Schärfer geht LOHSE mit STUHLMACHER ins Gericht. Seine „vollklingenden Formulierungen“, mit denen er die Gottesgerechtigkeit umschreibt, sind ohne exegetisch erweisbaren Anhalt im Text und verfehlen den Befund.³⁸⁴ „In Stuhlmachers Interpretation wird daher nicht nur der Sachverhalt grob verzeichnet, sondern vor allem die unlösliche Verklammerung, die Paulus zwischen der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und dem Glauben, der allein Gottes Gabe zu empfangen vermag, (voraussetzt [?]), von Grund aus verkannt.“³⁸⁵

Zu fragen ist, ob die Gegner KÄSEMANN'S, wenn sie so energisch die Interpretation von δικαιοσύνη θεοῦ als Macht bestreiten und für Röm 1,16 darauf hinweisen, daß δύναμις das Evangelium, nicht aber die Gottesgerechtigkeit prädiziert³⁸⁶, dem Umgang des Paulus mit seinen Begriffen voll gerecht geworden sind. Haben sie genügend bedacht, wie stark die Prädizierung der einzelnen Begriffe auf deren jeweiliges Begriffsfeld ausstrahlt? Und selbst wenn für Röm 1,16 die Übersetzung von δύναμις mit „Macht“ weniger angemessen wäre als mit „Kraft“ (obwohl im klassischen Griechisch dieses Substantiv sogar die politische Macht bezeichnen kann!), bleiben genügend Aussagen in Röm (natürlich nicht 2 Kor 5,21!), die den Machtcharakter der Gottesgerechtigkeit implizieren oder gar deutlich zum Ausdruck bringen (vor allem Röm 10,3: „sich der Gottesgerechtigkeit nicht unterwerfen“), zumal der Übergang von δικαιοσύνη θεοῦ zu δικαιοσύνη in Röm fließend ist (s. auch Röm 6).

³⁷⁹ Ib. 206.

³⁸⁰ E. LOHSE, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie; in: DERS., Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ²1973, 209–227.

³⁸¹ Ib. 217.

³⁸² Ib. 216.

³⁸³ Ib. 225.

³⁸⁴ Ib. 225 f.

³⁸⁵ Ib. 226.

³⁸⁶ KLEIN, op. cit. 231; LOHSE, op. cit. 225.

Aber es ist auch zu fragen, ob denn überhaupt KÄSEMANN'S Kritik an BULTMANN'S Übersetzung von Röm 1,16 „Die Möglichkeit zum Heil ist das Evangelium“ wirklich so zutreffend ist. Zu bedenken ist nämlich, daß „Möglichkeit“ im Sprachgebrauch BULTMANN'S auf dem Hintergrund der Existenzialphilosophie MARTIN HEIDEGGER'S gesehen werden muß. In dessen Fundamentalontologie nimmt aber „Möglichkeit“ einen ontologisch höheren Rang als „Wirklichkeit“ ein.³⁸⁷ Insofern dürfte BULTMANN'S Paraphrase inhaltlich mehr zum Ausdruck bringen, als KÄSEMANN und andere, die wahrscheinlich das Wort „Möglichkeit“ nur vom Umgangsdeutsch her verstehen, aus ihm heraushören.

Damit sind wir aber bereits bei einer fundamentalen hermeneutischen Frage angelangt: Greift BULTMANN'S Interpretation der paulinischen Gerechtigkeit Gottes zu kurz, weil er sie existential interpretiert? Wir werden im Laufe unseres Literaturberichts noch ausführlicher auf diese Frage zu sprechen kommen, und zwar im Zusammenhang mit dem Problem der sog. Entmythologisierung. Doch müssen wir hier schon etwas vorgreifen.

KÄSEMANN hat sich in seinem Römerbriefkommentar³⁸⁸ weithin sehr kritisch mit der BULTMANN-Schule auseinandergesetzt und von ihrer „existentialistischen“ Einengung und Verfälschung gesprochen.³⁸⁹ HANS HÜBNER hat in seinem Aufsatz 'Existenziale Interpretation der paulinischen „Gerechtigkeit Gottes“'. Zur Kontroverse RUDOLF BULTMANN – ERNST KÄSEMANN³⁹⁰ zwischen BULTMANN und KÄSEMANN zu vermitteln versucht. Er akzeptiert KÄSEMANN'S Formel „Existenzwandel durch Herrschaftswechsel“ und versteht 'Gerechtigkeit Gottes' durchaus als Gabe mit Machtcharakter, doch wendet er sich gegen sein Verständnis der existenzialen Interpretation als einer Methode individualistischer Engführung, da eine solche Engführung mit HEIDEGGER'S Fundamentalontologie (auf der doch BULTMANN'S Methode der existenzialen Interpretation aufbaut!) gerade nicht gegeben ist – vor allem, wenn man HEIDEGGER'S Interpretation des Daseins in seiner Grundverfassung als „In-der-Welt-sein“ bedenkt.³⁹¹ Gerade KÄSEMANN'S theologischer Ansatz bei der Interpretation der Gottesgerechtigkeit als kosmischer Größe kann in Affinität zu diesem Grundgedanken HEIDEGGER'S gesehen werden: Die von KÄSEMANN so scharf und einsichtig herausgearbeitete Alternative des Daseins – entweder „In-der-Sünde-sein“ oder „In-der-Gottesgerechtigkeit-sein“ – kann als universale Ausweitung und theologische Spezifikation des HEIDEGGER'Schen Existenzials des „In-der-Welt-seins“ gefaßt werden.³⁹² Es zeigt sich, „daß der Paulusinterpretation Käsemann's nicht abgesprochen werden kann, existenziale Interpretation zu sein, und zwar gerade weil er Existenz in ihrem Weltbezug

³⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁴1977, z. B. 38.

³⁸⁸ ERNST KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973.

³⁸⁹ *Ib.* 169 u. ö.

³⁹⁰ NTS 21 (1974/75), 462 – 488.

³⁹¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 12 ff.

³⁹² HÜBNER, NTS 21 (1974/75), 475.

interpretiert“.³⁹³ „Etwas zugespitzt könnte man formulieren: Während Bultmann vom Selbstverständnis der glaubenden Existenz ausgeht und von daher In-der-Welt-sein und Geschichtlichkeit in den Blick nimmt, verfährt Käsemann genau umgekehrt. Vom kosmisch ausgeweiteten In-der-Welt-sein interpretiert er die Existenz.“³⁹⁴

Noch ein Wort zur „geprägten Formel“! Daß 'Gerechtigkeit Gottes' nur vom späten Paulus als Begriff verwendet wurde, ist immer wieder gesehen worden. Schon HANS LIETZMANN wies 1906 darauf hin, daß die erste Stelle, an der die Formel begegnet, 2 Kor 5,21 sei: „die älteren Briefe haben δ. θ. nicht“.³⁹⁵ KARL KERTELGE, auf dessen Buch über die 'Rechtfertigung bei Paulus' wir gleich noch zu sprechen kommen, hat auch ausdrücklich hervorgehoben, daß Paulus 2 Kor 5,21 zum ersten Mal den Begriff gebraucht. „Man darf wohl annehmen, daß sich ihm der Gedanke an die 'Gerechtigkeit Gottes' nicht unvermittelt eingestellt hat, sondern durch die Reflexion über die eschatologische Wende vom 'Alten' zum 'Neuen' veranlaßt wurde ...“³⁹⁶ Trotzdem spricht er von einer dem Paulus aus dem Alten Testament sowie aus dem spätjüdischen und vorpaulinisch-urchristlichen Gebrauch vorgegebenen formelhaften Wendung, die er zu einer neuen Deutung des christlichen Heilsgeschehens verwendet.³⁹⁷

Auch HANS HÜBNER weist – im Rahmen seiner bereits erwähnten These von einer theologischen Entwicklung des Paulus – betont darauf hin, daß in Gal von δικαιοσύνη θεοῦ nicht die Rede ist. Als Paulus also zum ersten Mal thematisch seine Rechtfertigungslehre darlegt, vermag er es, ohne die Gerechtigkeit Gottes in den Mittelpunkt seiner theologischen Darlegungen zu stellen, ja, ohne überhaupt den Begriff der Gerechtigkeit Gottes zu denken. Und in 2 Kor 5,21, also dem frühesten Beleg, meint sie nicht präzise dasselbe wie in Röm: 2 Kor 5,21 ist sie – mit KÄSEMANN – „die Realität der erlösten Gemeinde“, in Röm jedoch, vor allem 1,17 und 10,3 f., ist sie – wieder mit KÄSEMANN – „personifiziert als Macht“ gefaßt.³⁹⁸ Hat aber Paulus zur Zeit der Abfassung des Gal den Begriff 'Gottesgerechtigkeit' höchstwahrscheinlich noch nicht gekannt, so ist es immerhin ziemlich fraglich, ob er ihn später dann als geprägte Formel übernahm – zumal der paulinische Gebrauch dieser 'Formel' in Röm eben nicht das meint, was in Qumran unter *šidqat 'el* verstanden wurde.³⁹⁹

Zur Frage, ob 'Gerechtigkeit Gottes' geprägte Formel ist,^{399a} ob man also – mit STUHLMACHER – geradezu von der „Gottesgerechtigkeit“ sprechen

³⁹³ Ib. 476.

³⁹⁴ Ib. 485.

³⁹⁵ H. LIETZMANN, An die Römer (HNT 8), jetzt 5. Aufl. Tübingen 1971, 95.

³⁹⁶ K. KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus (NT 3), Münster ²1966, 107.

³⁹⁷ Ib. 107.

³⁹⁸ HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus, 105 f.

³⁹⁹ LOHSE, op. cit. 214–217.

^{399a} Zur Kritik an STUHLMACHER siehe neuestens auch U. SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GTA 24), Göttingen

darf, äußert sich sehr dezidiert ERHARD GÜTTGEMANNS in seiner Bonner Antrittsvorlesung „Gottesgerechtigkeit“ und strukturelle Linguistik. Linguistische Analyse zu $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$.⁴⁰⁰ Er gibt KÄSEMANN Recht, daß die Verbindung „Gerechtigkeit Gottes“ nicht wie ein Begriffsaggregat aus zwei zunächst für sich bestehenden und dann addierten Termen behandelt werden darf. Bei Paulus handele es sich nämlich um „eine stereotype synsemantische Verbindung, ein technisches Syntagmem“, also um „ein nicht zu zergliederndes Syntagmem“. ⁴⁰¹ Dann aber müssen alle Stellen aus der Begriffsgeschichte ausscheiden, an denen dieses stereotype Syntagmem nicht begegnet. So bleiben aus dem alttestamentlich-jüdischen Bereich nur Dt 33,21, Test Dan 6,10 und vier Stellen aus den Qumran-Schriften.⁴⁰² Mit FERDINAND DE SAUSSURE «*langue*» und «*parole*» unterscheidend, zielt seine ganze Argumentation darauf hin – vor allem in der Auseinandersetzung mit STUHLMACHER –, daß die «*langue*» des Paulus eine andere ist als die des Alten Testaments und des Judentums, ja bewußt im Gegensatz zu ihr steht. Indem er dann mit der strukturellen Linguistik der synchronischen Linguistik die sachlich-methodische Priorität vor der diachronischen zuweist, zeigt er mittels des synchronen Prinzips, daß Paulus nur an 7 von insgesamt 50 Stellen für das Nomen $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ das synsemantische Syntagmem $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ verwendet. Jedoch, es ist auch meist in diesen sieben Fällen kein im strengen Sinne stereotypes Syntagmem, weil es nur Röm 3,21 und 2 Kor 5,21 wirklich stereotyp (also ohne Zertrennung durch $\gamma\acute{\alpha}\rho$ bzw. $\delta\acute{\epsilon}$ oder andere Modifikationen) vorkommt. „Ein terminus technicus hat zwar ein synsemantisches Umfeld, duldet jedoch keine syntaktische Veränderung, die oft auch die gesamte syntaktische Struktur des Satzgebildes, etwa die Wortfolgeordnung, tangiert.“⁴⁰³

Aber zugestanden, daß Paulus seine eigene «*langue*» gegenüber dem Alten Testament und Judentum hat – GÜTTGEMANNS zeigt dies auch sehr ausführlich an den bei Paulus vorfindlichen sog. distinktiven Oppositionen⁴⁰⁴ –, so läßt sich doch fragen, ob nicht Paulus seine eigene Formel durch die zweifelsohne gegebenen Modifikationen gegenüber einem für seine Spätzeit (s. o. S. 2704) wichtigen Idiom interpretiert.

Auf jeden Fall wird man GÜTTGEMANNS' Aufsatz als Problemanzeige sehr aufmerksam zur Kenntnis nehmen, auch wenn m. E. gerade entscheidende

1983, 92 ff. Er untersucht die angeblichen Belege für die Existenz der behaupteten apokalyptischen Formel von der Gerechtigkeit Gottes. Mit Recht erklärt er S. 96, daß es keinen einzigen Beleg für diese These gibt.

⁴⁰⁰ In: *Studia Linguistica Neotestamentica*, München ²1973, 59–98.

⁴⁰¹ *Ib.* 77.

⁴⁰² *Ib.* 77.

⁴⁰³ *Ib.* 80.

⁴⁰⁴ *Ib.* 87 ff.; s. vor allem *ib.* 94: „Natürlich kommen gewisse in der *langue* des Paulus verwendete Lexeme rein als solche auch in der atl-jüdischen Tradition vor, etwa an den verbliebenen 6 bzw. 7 Stellen ... Aber die *langue*, in der sie vorkommen, ist eine ganz andere. Der 'Text' des Paulus ist synsemantisch in Opposition zu seinen Vor-'Texten' konstituiert.“

theologische Aussagen zumindest fraglich sind.⁴⁰⁵ Im Gegensatz zu manchen seiner anderen Publikationen handelt es sich hier um eine Studie, deren Sprache dem theologisch interessierten Leser erlaubt, die exegetische Kompetenz linguistischer Methode zu prüfen; sonst hat man bei dem Autor zuweilen den Eindruck, daß Linguistik ein Spiel mit sich selbst treibt. Es ist aber von größter Wichtigkeit, wenn im Aufsatz über die 'Gottesgerechtigkeit' klar herausgestellt wird, wie „jeder Term neben seiner in gewissem Umfang autonom in ihm enthaltenen 'Bedeutung' sog. 'Bedeutungsbeziehungen' enthält ...“⁴⁰⁶ Er zitiert HARALD WEINRICHS Definition, nach der jeder Text „ein komplexes Geflecht von Determinationen“ ist, „durch die sich die Bedeutungen wechselseitig modifizieren“,⁴⁰⁷ also ganz im Sinne von FERDINAND DE SAUSSURE, nach dem Sprache ein System ist, „dessen Glieder sich alle gegenseitig bedingen und in dem Geltung und Wert des einen nur aus dem gleichzeitigen Vorhandensein des andern sich ergeben“.⁴⁰⁸

GÜTTGEMANNS kritisiert an STUHLMACHER auch die Unterlassung einer Analyse des Verbums δικαιούν/δικαιοῦσθαι sowie eine systematische Wortfeldanalyse von δίκαιος und anderer Derivate der Wurzel δικαιο-, „also eine semantische Strukturanalyse der Lexeme des Semantems δικαιο-“.⁴⁰⁹ Dieser Aufgabe hat sich inzwischen der Neuseeländer J. A. ZIESLER in seiner Londoner Dissertation 'The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry'⁴¹⁰ unterzogen. Seine Grundthese lautet: Wir finden bei Paulus zunächst eine Lehre von der forensisch oder relational gefaßten Rechtfertigung durch den Glauben (*"justification by faith"*). Sie wird in der Hauptsache durch das Verb δικαιούν artikuliert. Daneben finden wir auch eine Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben (*"righteousness through faith"*), eine Lehre des Seins-in-Christus, das seinerseits ethische Erneuerung impliziert: Der Mensch wird durch die Eingliederung in Christus wirklich und wahrhaft gerecht (*"really and truly righteous"*). Diese Lehre wird in der

⁴⁰⁵ Z. B. die – im Anschluß an E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen ²1964, 26 – behauptete Aussage von der Worthaftigkeit der Offenbarung des Zornes Gottes Röm 1,18 ff. unter Berufung auf Röm 4,15: „Sowohl die Gerechtigkeit Gottes als auch der Zorn Gottes bezeichnen also die anthropologische Wirkung eines Wortgeschehens.“ (Ib. 87). Kurz danach: „Bezieht sich das Offenbarwerden des Zornes Gottes auf die sprachliche Leistung des von der sündigen Menschheit usurpierten und darum aus einem Leben wollenden zu einem Tod wirkenden, pervertierten νόμος, so bezieht sich das Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes auf die sprachliche Leistung des im Glauben sich selbst eine Antwort schaffenden Wortes des εὐαγγέλιον.“ (Ib. 89).

⁴⁰⁶ Ib. 88.

⁴⁰⁷ Ib. 88; GÜTTGEMANNS zitiert H. WEINRICH, Textlinguistik. Zur Syntax des Artikels in der deutschen Sprache, Jahrb. Int. Germ. 1 (1969), 66.

⁴⁰⁸ F. DE SAUSSURE, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin ²1967, 136; zitiert bei GÜTTGEMANNS, op. cit. 88. Wer sich an dem „nur“ im Zitat stört, muß bedenken, daß DE SAUSSURE zwischen Geltung oder Wert und Bedeutung unterscheidet, s. DE SAUSSURE, op. cit. 135 ff.

⁴⁰⁹ GÜTTGEMANNS, op. cit. 81.

⁴¹⁰ MSSNTS 20, Cambridge 1972.

Hauptsache durch das Substantiv δικαιοσύνη bzw. das Adjektiv δίκαιος artikuliert. Was nun das Verhältnis von Rechtfertigung und Gerechtigkeit angeht, so stellt ZIESLER einen gewissen Zirkel fest: 1. Der Christ ist gerecht „in Christus“; deshalb spricht ihn Gott gerecht. 2. Die neue Gerechtigkeit in Christus ist nur möglich, weil der Mensch zuvor als gerecht angenommen wurde.⁴¹¹

ZIESLERS Arbeit hat die Forschung ein großes Stück weitergeführt. Aber seine Darlegungen überzeugen nicht überall. M. E. hat die Kritik von NIGEL M. WATSON⁴¹² den schwachen Punkt dieser Dissertation herausgefunden. WATSON stimmt ZIESLER hinsichtlich der Bedeutung des Verbs zu. Jedoch kann er ihm an zwei Punkten nicht folgen: *“First, I consider that he has distinguished Paul’s use of the noun and adjective too sharply from his use of the verb. In my judgement the meaning of the words δικαιοσύνη and δίκαιος overlaps that of the verb δικαιοῦν more often than Ziesler allows. Secondly, I question whether Paul ever represents justification as dependent on righteousness in Christ.”*⁴¹³

Der wohl wichtigste katholische Beitrag zur Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ist die Münsteraner Dissertation von KARL KERTELGE ‘„Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs’.⁴¹⁴ Der erste Teil dieser Arbeit ist der δικαιοσύνη θεοῦ als Strukturbegriff der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft gewidmet. Nach relativ ausführlicher Behandlung der Vorgeschichte des paulinischen Sprachgebrauchs exegetisiert KERTELGE sorgfältig und gründlich die einzelnen Belegstellen der zwei in Frage kommenden Briefe des Apostels. Um bei dieser Exegese an die paulinische Interpretation der vorpaulinischen Tradition in Röm 3,24–26 (zum Problem einer dem Paulus vorliegenden Tradition in Röm 3,24–26 s. u.) anknüpfen zu können, beginnt er bewußt nicht, „wie es eigentlich der Chronologie der Briefe entsprechen würde“⁴¹⁵, mit 2 Kor 5,21; doch schaltet er der Behandlung von Röm 3,24–26 den mit dieser Stelle in Zusammenhang stehenden Vers Röm 3,5 vor.

Röm 3,3ff. wird im bekannten Sinne (s. o. S. 2696) als Rechtsstreit zwischen Gott und Mensch interpretiert: Der Mensch versucht „Gott gegen Gott auszuspielen“, nämlich „den Gott der Strafgerechtigkeit gegen den der Verheißungen“.⁴¹⁶ Das Resultat des Prozesses: Gott erweist sich dem Menschen gegenüber als gerecht. Aber die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet nicht nur seine Bundestreue gegenüber Israel, „sondern vielmehr die eschatologische Erscheinung seiner richtenden Tätigkeit gegenüber der sündig gewordenen Menschheit“.⁴¹⁷ KERTELGE beruft sich dabei kritisch auf CHRISTIAN MÜLLER.⁴¹⁸

⁴¹¹ Ib. 168 ff.; s. auch 212.

⁴¹² Review Article in: NTS 20 (1973/74), 217–228.

⁴¹³ Ib. 218.

⁴¹⁴ NTA 3, Münster 1967, ²1971.

⁴¹⁵ Ib. 63.

⁴¹⁶ Ib. 66.

⁴¹⁷ Ib. 70.

⁴¹⁸ Ib. 69, Anm. 30.

In Röm 3,21–26 wird „die Spannung von forensischer Rechtfertigung, also Gerechtsprechung, ... und Gabe der Gerechtigkeit, die dem Menschen mitgeteilt wird und ihn zu einem neuen Menschen umwandelt“, als „für das Denken des Apostels charakteristisch“ herausgestellt.⁴¹⁹ Der von Paulus übernommene Satz spricht in V. 24 von der Rechtfertigung auf Grund der Erlösung durch Christus Jesus, d. h. auf Grund der Vergebung der Sünden, d. h. der vorherbegangenen Übertretungen. Paulus hingegen betont in seinen Interpretamenten den Gnadencharakter des göttlichen Heilshandelns; Rechtfertigung vollzieht sich danach nicht einfach als objektives Geschehen unabhängig vom Menschen.⁴²⁰ In V. 26 b werden die beiden Elemente der Gerechtigkeit Gottes – *δικαιος* und *δικαιῶν* – zusammengefaßt.⁴²¹

Zu Röm 1,17: „Die ... (im Evangelium) geoffenbarte *δικαιοσύνη* θεοῦ erscheint jedoch erst dadurch in ihrer ganzen Bedeutsamkeit, daß Paulus ihr in V. 18 die Offenbarung der *ἀρχὴ* θεοῦ gegenüberstellt.“⁴²² Zu Röm 10,3: Da die *δικαιοσύνη* θεοῦ sowohl aus dem Gegensatz zur *ἰδία δικαιοσύνη* als auch von der Aufforderung zur Unterwerfung her zu erklären ist, liegt es zunächst nahe, eine doppelte Ausrichtung des Begriffs anzunehmen.⁴²³ Weil aber von „eigener Gerechtigkeit“ erst gesprochen werden kann, nachdem die „Gerechtigkeit Gottes“ erschienen ist, läßt sich die zweimalige Formel christologisch einheitlich erklären.⁴²⁴ „Christus selbst erscheint hier als die personifizierte Gerechtigkeit Gottes, der man sich im Glauben unterwerfen muß.“⁴²⁵ Hier sei nur angefragt, ob wirklich erst nach dem eschatologischen Erscheinen der Gerechtigkeit Gottes von der „eigenen Gerechtigkeit“ gesprochen werden darf. Welcher Gerechtigkeit strebte denn Israel vor dem Kommen Christi nach? Auch zu KERTELGES Interpretation von 2 Kor 5,21 eine Frage: Setzt die in diesem Vers vorfindliche Antithese wirklich die Identität Christi mit der Gerechtigkeit Gottes voraus?⁴²⁶

Trotz der kritischen Fragen – in der Grundrichtung dürfte KERTELGE, auf richtigen Einsichten vor allem KÄSEMANNS aufbauend, das Verständnis von ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gut dargelegt haben. Daß er nicht wie STUHLMACHER überspitzt, zeigen seine kritischen Anfragen an diesen.⁴²⁷

In diesem Literaturbericht wird im allgemeinen nicht herausgestellt, welcher Konfession der einzelne Autor angehört. Daß jetzt jedoch eigens auf KERTELGE als katholischen Theologen aufmerksam gemacht wird, ist darin begründet, daß sein Buch als das interkonfessionell anerkannte Standardwerk über die Rechtfertigung – die einst evangelische ‚Domäne‘ – aus katholischer Feder stammt. Daran wird symptomatisch deutlich, wie in der zweiten Hälfte

⁴¹⁹ Ib. 81.

⁴²⁰ Ib. 81 f.

⁴²¹ Ib. 84.

⁴²² Ib. 87 f.

⁴²³ Ib. 95 f.

⁴²⁴ Ib. 97.

⁴²⁵ Ib. 98.

⁴²⁶ Ib. 104.

⁴²⁷ Ib. 307–309.

des zwanzigsten Jahrhunderts in der exegetischen Forschung der konfessionelle Gegensatz evangelisch-katholisch nicht mehr die wissenschaftlichen Gegensätze bestimmt.⁴²⁸

Daß KERTELGE sein Buch bewußt aus ökumenischer Verantwortung schreiben wollte, wird auch im zweiten Teil 'Zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs' immer wieder deutlich, vor allem in seinen Ausführungen über den forensischen Sinn des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. Der forensische Charakter der Gerechtigkeit des von Gott Gerechtesprochenen wird klar herausgestellt: Wie für das Judentum steht für Paulus fest, daß der Mensch der Anerkennung durch das endgerichtliche Urteil Gottes bedarf. Über das Judentum hinaus geht Paulus jedoch darin, daß dieses Urteil schon jetzt ergeht und daß die Geltung, die der Mensch als Heilsbedingung vor Gott haben muß, nicht durch die sittliche Qualität des Menschen konstituiert wird. Das Urteil selbst hat schöpferische Kraft: Die Gerechtersprechung des Sünders hat als forensische auch „effektive“ Bedeutung.⁴²⁹

Von den übrigen Darlegungen KERTELGES sei nur noch auf seine Schlußfolgerungen verwiesen: Die theologische Formel $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ hat letztlich kerygmatischen Sinn; Paulus geht es in seiner Missionstheologie nicht um den Rechtfertigungsbegriff, sondern um die Rechtfertigungsbotschaft. Aber diese Botschaft bedarf des Begriffs. Dessen theologischer Ort wird von den Bezügen, die innerhalb der Rechtfertigungstheologie selbst sichtbar werden, bestimmt: Die erste grundlegende Beziehung ist die Gott-Mensch-Beziehung, die durch den Begriff $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ausgedrückt wird. Die zweite ist die von Christusereignis und Glaube; das Christusereignis – keine unabhängig vom glaubenden Menschen zu betrachtende, rein objektive Tatsache – tendiert mit seinem ganzen Ereignisgehalt zum Glauben. Mit BULTMANN spricht KERTELGE von der Rechtfertigungslehre des Paulus als dessen eigentlicher Christologie und mit KÄSEMANN von der Äonenwende im Leben des einzelnen. Also: Die Rechtfertigungslehre ist die eigentliche Theologie, und zwar die anthropologisch gewendete Theologie des Paulus.⁴³⁰

IV. Sühne und Versöhnung

Die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen aufgrund der Gerechtigkeit Gottes impliziert die Frage nach dem Verhältnis von der je konkreten Rechtfertigung des Einzelnen und dem Christusereignis: Inwiefern

⁴²⁸ S. jetzt auch K. KERTELGE, Art. $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$: EWNT I (1978), 784–796; Art. $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\omega$, ib. 796–807.

⁴²⁹ NTA 3, 122 f.

⁴³⁰ Ib. 302 ff.

gründet die Rechtfertigung im Tode Christi? Im Zusammenhang mit dieser Frage wird vor allem auf Röm 3,21 – 26, besonders 3,24 f. hingewiesen: Der Grund unserer Rechtfertigung ist der Sühnetod Christi. Mit dieser Formulierung ist ein weiteres Problem verbunden: Wie steht es mit dem Verhältnis von Sühne und Versöhnung? Konkret: Wie steht es mit dem Verhältnis des sühnenden Todes Christi und des versöhnenden Handelns Gottes? Gerade an dieser Stelle meldet sich aber eine Auseinandersetzung, die von einigen, die in ihr engagiert sind, als Ringen um den Kern paulinischer Theologie, ja um das Eigentliche christlichen Glaubens begriffen wird: Ist die Rede vom sühnenden Tode Christi das Zentrum neutestamentlicher Verkündigung oder lediglich eine zeitbedingte Aussage, die die wesentliche Versöhnungsbotschaft des Neuen Testaments verdeckt, solange sie nicht in ihrer Zeitbedingtheit durchschaut wird?

Deutlich und bestimmt erklärt HERMAN RIDDERBOS in seiner Monographie über die Theologie des Paulus: „Bei unbefangener Exegese kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß Paulus höchst eigentlich von Christi Tod als Sühnetod spricht ... Christus ist das Sühnemittel, das Gott zum Erweis seiner Gerechtigkeit hingestellt hat. In seinem Tod offenbart sich also die Gerechtigkeit Gottes in ihrer fordernden und strafenden Bedeutung. Sein Blut bedeckt als Sühneblut die Sünde, über die Gott bisher hinweggesehen hat, als er sein Gericht noch zurückhielt. Alle Abstriche am eigentlichen Charakter des Sühnetodes Christi bedeuten eine Mißachtung der unverkennbaren Sprache von Röm 3,25 f.“⁴³¹ So wendet er sich z. B. gegen WERNER GEORG KÜMMEL, der zu 2 Kor 5,14 – 21 schreibt: „Das stellvertretende Leiden Christi, das die Sünde sühnt, wird so verkündet als göttliches Handeln in Christus, nicht als Leistung Christi gegenüber Gott, und über die Notwendigkeit oder Möglichkeit dieses göttlichen Handelns wird nicht reflektiert. Dieses versöhnende Handeln Gottes kommt aber zur Vollendung erst durch die Predigt von der Versöhnung ... Die Versöhnung ist somit ein göttliches Geschehen, das aber nur im Glauben zur Wirklichkeit wird.“⁴³² Letztlich ist es aber gar nicht so sehr die exegetische Differenz, die einen Mann wie RIDDERBOS sich mit solcher Vehemenz für die Eigentlichkeit des Gedankens vom Sühnopfer Christi aussprechen läßt, sondern vor allem die hermeneutische. Der wahre Gegner ist RUDOLF BULTMANN mit seiner Theologie der existentialen Interpretation und Entmythologisierung. Diesem geht es um die Kritik am mythischen Denken des Neuen Testaments, eine Kritik, die aus dem Selbstverständnis des modernen Menschen – dieser hat die doppelte Möglichkeit, sich ganz als Natur zu verstehen oder als Geist – erwächst. Es sind Gedanken, die BULTMANN am 1. Juni 1941 in seinem programmatischen Vortrag 'Neues Testament und

⁴³¹ H. RIDDERBOS, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Deutsch von E.-W. POLLMANN, Wuppertal 1970, 137; holländische Originalausgabe: DERS., Paulus. Ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966.

⁴³² H. LIETZMANN, An die Korinther I. II, 4., von W. G. KÜMMEL ergänzte Auflage (HNT 9), Tübingen ⁵1971, 205.

Mythologie' vorgetragen hat.⁴³³ Der moderne Mensch, so führt er aus, kann den Tod nicht als Strafe für die Sünde verstehen; ist es doch ein einfacher und notwendiger Naturvorgang. Und der stellvertretende Sühnetod? „Wie kann meine Schuld durch den Tod eines Schuldlosen ... gesühnt werden? Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde? Welch primitiver Gottesbegriff?“⁴³⁴ Verständlich ist nach solchen Worten, daß die Auseinandersetzung mit BULTMANN scharf geführt wurde, nicht mehr verständlich jedoch die Form, in der BULTMANN von vielen angegriffen wurde, eine Form, die weithin nur als beschämend und würdelos bezeichnet werden kann. Hier soll und darf diese Auseinandersetzung, insofern sie unterhalb jeglichen theologischen Niveaus liegt, nicht dargestellt werden. Was hier zu referieren angemessen ist, sind zunächst einmal die exegetischen Bemühungen um Röm 3,24 – 26. In diesem kleinen Abschnitt sind nahezu alle entscheidenden Begriffe umstritten; umstritten ist ferner, ob und inwieweit Paulus ein Traditionsstück übernommen und durch Einschübe interpretiert hat. Von der Antwort auf die Frage nach einem eventuellen Einschub hängt dann wiederum die Auslegung der fraglichen Begriffe ab.

1948 (1. Lieferung der 'Theologie des Neuen Testaments') erklärte RUDOLF BULTMANN, Paulus lehne sich in Röm 3,24 f. an einen traditionellen, vielleicht auf die Urgemeinde zurückführbaren Satz an. Als spezifisch paulinische Wendungen sind als Zusätze heraushebbar $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \tau\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ und $\delta\iota\grave{\alpha}\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$.⁴³⁵ ERNST KÄSEMANN übernimmt 1950 diese Hypothese und unterbaut sie.⁴³⁶ Es falle auf, daß die Satzkonstruktion von V. 23 in V. 24 nicht fortgeführt wird.⁴³⁷ Vor allem sieht er in V. 26 a eine paulinische Korrektur an der Vorlage von V. 25. V. 26 b verklammert dann die differierenden Verse 25 b und 26 a.⁴³⁸ Wiederum zwei Jahre später erscheint WERNER GEORG KÜMMELS kleine Studie 'Πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre'⁴³⁹, ein hervorragender, für die Thematik von Röm 3,21 ff. inzwischen unverzichtbarer und immer wieder zitierter Aufsatz. In ihm dürfte die Antwort auf die Frage nach den beiden im Titel genannten (entscheidenden!) Begriffen endgültig gegeben sein: Würde man $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ mit „Hingehenlassen“ und $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ mit „Beweis“ übersetzen (wie es weithin vor KÜMMELS Aufsatz der Fall war), so ergäbe sich der für Paulus unmögliche Sinn: Gott wollte, ja mußte seine Gerechtigkeit beweisen wegen des Hingehenlassens der früher

⁴³³ R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung; in: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch (ThF 1), Hamburg-Bergstedt ¹1948, ⁵1967, 15 – 48.

⁴³⁴ Ib. 20.

⁴³⁵ BULTMANN, Theologie, 49.

⁴³⁶ Jetzt in: KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen ⁶1970, 96 – 100.

⁴³⁷ Ib. 95.

⁴³⁸ Ib. 100.

⁴³⁹ ZThK 49 (1952), 154 – 167; jetzt in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933 – 1964, hg. E. GRÄSSER, O. MERK u. A. FRITZ (MThSt 3), Marburg 1965, 260 – 270.

zur Zeit seiner Langmut begangenen Sünden.⁴⁴⁰ Guten Sinn ergibt aber die Übersetzung „Erlaß“ für *πάρεσις* und „Erweis“ für *ἔνδειξις*. Dann wäre zu übersetzen: „Ihn (Christus) hat Gott als Sühnemittel durch sein Blut öffentlich hingestellt für den Glauben, und dadurch wollte er seine Gerechtigkeit erzeigen, indem er die zur Zeit der Geduld Gottes begangenen Sünden erließ, und er wollte dadurch seine Gerechtigkeit in der Gegenwart erzeigen, um selber gerecht zu sein und den an Jesus Glaubenden gerecht zu sprechen.“⁴⁴¹ In Röm 3,25 f. wird sehr wohl der Tod Jesu als Sühneopfer betrachtet. Paulus sieht gerade darin Gottes rettende Gerechtigkeit als Gottes Aktivität sich auswirken. Da es Paulus völlig fern liegt, dieses Handeln Gottes als ein notwendiges Handeln zu beschreiben, dessen Notwendigkeit erklärbar wäre, hat Anselms Satisfaktionstheorie bei Paulus nicht einmal einen Ansatzpunkt.⁴⁴²

Mit der Klärung der Begriffe *πάρεσις* und *ἔνδειξις* ist die Interpretation von Röm 3,24–26 ein gehöriges Stück weitergeführt. Es bleibt aber noch die *crux interpretum*, was in Röm 3,25 *ἱλαστήριον* bedeutet: Sühnemittel bzw. Sühneopfer oder den Aufsatz auf der Bundeslade Ex 25,10 ff., Lev 16,1 ff., die Kaporät? FRIEDRICH BÜCHSEL vermutete in seinem *ἱλαστήριον*-Artikel im *ThWNT*⁴⁴³, Paulus habe mit diesem Begriff Jesus wohl als „Kaporät (höherer Ordnung)“ bezeichnet; im Mittelpunkt der bisherigen, gesetzlichen Sühnehandlungen stand ja der Versöhnungstag Lev 16, an dem die Kaporät – die Septuaginta übersetzt *ἱλαστήριον* – mit Blut besprengt wurde, um Verzeihung aller Sünden zu vermitteln.⁴⁴⁴ OTTO MICHEL hält es für „durchaus möglich“, daß Paulus, wie vorher schon das hellenistische Judentum, in Röm 3,25 an die Kaporät des Neuen Bundes dachte.⁴⁴⁵ Im Sinne von Kaporät legt auch HANS WILHELM SCHMIDT Röm 3,25 aus, freilich mit einer gewissen Variante: Das Kreuz Christi ist die neue Kaporät – nicht Jesus, wie BÜCHSEL annahm! –; sie ist nicht wie die alttestamentliche im dunklen Raum des Allerheiligsten verborgen. Wesentlicher Unterschied ist ferner, daß der neue „Gnadenstuhl“ (LUTHER) nicht im Tierblut, sondern in Christi eigenem Blut seine versöhnende Kraft besitze.⁴⁴⁶

Der Deutung, daß Paulus in Röm 3,25 die Kaporät des Neuen Bundes meine, wird aber bis heute immer wieder widersprochen. Nach KÜMMEL kann der Parallelismus zwischen dem Geschehen an der Kaporät und dem Geschehen beim Tode Christi nur sehr gewaltsam hergestellt werden; außerdem hätten die heidenchristlichen Leser des Röm in Rom auch bei guter Kenntnis des Alten Testaments schwerlich bemerken können, daß sie dem ihnen aus der Kultsprache geläufigen Wort *ἱλαστήριον* einen technischen Sprachgebrauch

⁴⁴⁰ Ib. 266.

⁴⁴¹ Ib. 268.

⁴⁴² Ib. 270, gegen H. LIETZMANN, An die Römer (HNT 8), Tübingen ⁵1971, 50.

⁴⁴³ F. BÜCHSEL, Art. *ἱλαστήριον*: ThWNT III (1938), 320–324.

⁴⁴⁴ Ib. 322, 19–27.

⁴⁴⁵ O. MICHEL, Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen ^{14/5}1978, 151.

⁴⁴⁶ H. W. SCHMIDT, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHNT 6), Berlin ³1972, 68.

der Septuaginta beilegen sollten.⁴⁴⁷ Vor allem hat sich EDUARD LOHSE in seiner Habilitationsschrift 'Märtyrer und Gottesknecht'⁴⁴⁸ gegen die Gleichung ἱλαστήριον = „Kapporät“ ausgesprochen: Nichts deute in Röm 3,24–26 auf einen solchen Vergleich; im Gegensatz zu Röm 3,25 steht in der Septuaginta ἱλαστήριον immer mit dem Artikel; wäre Christus mit der Kapporät verglichen, so würde der Vergleich dadurch schief, daß ja eben das Blut Christi an die Kapporät, die er selber ist, gesprengt werden müßte.⁴⁴⁹ LOHSES Vorschlag: Im Sinne von 4 Makk 17,21 f. ist Christi Tod als Sühnopfer zu interpretieren, wie ja auch das hellenistische Judentum den Tod der Märtyrer als Opfer verstanden hat. So sei ἱλαστήριον in Röm 3,25 als Adjektiv zu einem zu ergänzenden Substantiv ἄθυμα, Opfer, zu begreifen.⁴⁵⁰ Im selben Jahr 1955, in dem die 1. Auflage von LOHSES Buch herauskommt, erscheint LEON MORRIS' Monographie 'The Apostolic Preaching of the Cross'⁴⁵¹, der ebenfalls Röm 3,25 von 4 Makk 17,21 f. her deutet.⁴⁵² Auch DIETER ZELLER wendet sich in dem Aufsatz 'Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24–26'⁴⁵³ gegen das Verständnis von ἱλαστήριον als Kapporät, vor allem mit dem Argument, der für einen Hymnus so oder so schon ungewöhnliche typologische Tiefsinn überlade den knappen Ausdruck.⁴⁵⁴ Letzten Endes empfehle sich doch noch am ehesten die Bedeutung „Sühnopfer“, obwohl die philologische Bezeugung für eine solche Vorstellung schwach sei.⁴⁵⁵ Neuestens hat aber ULRICH WILCKENS in seinem Römerbriefkommentar⁴⁵⁶ wieder energisch für ἱλαστήριον als die neue Kapporät plädiert. Der Einwand, römische Heidenchristen hätten dies zweifellos nicht verstanden, treffe nicht zu, da Lev 16 zu den zentralen Partien jüdischer Überlieferung auch in der Diaspora gehörte und somit jedem Heiden, der in Kontakt mit der Synagoge lebte, aus der Torah bekannt war. Den „gewichtigsten Einwand“, der Vergleich sei schief, weil das Blut Christi an die Kapporät, die er selber wäre, gesprengt werden müßte, läßt er nicht gelten: „Hier spricht jedoch moderne Logik, die derjenigen urchristlicher typologischer Auswertung des Alten Testaments gar nicht entspricht.“⁴⁵⁷

Derjenige Neutestamentler, der hinsichtlich der Sühnethematik besonders genannt werden muß, ist PETER STUHLMACHER. In seiner bereits genannten Dissertation 'Gerechtigkeit Gottes bei Paulus' (s. Abschnitt III unseres Berichts, oben S. 2697 ff.) hat er Röm 3,21–26 einige Seiten gewidmet. Unter Berufung

⁴⁴⁷ KÜMMEL, Πάρεσις und ἐνδειξις, 264 f.

⁴⁴⁸ E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT, NF 46), Göttingen ¹1955, ²1963.

⁴⁴⁹ Ib. 151 f.

⁴⁵⁰ Ib. 152.

⁴⁵¹ London 1955.

⁴⁵² Ib. 170.

⁴⁵³ ThuPh 43 (1968), 51–75.

⁴⁵⁴ Ib. 54.

⁴⁵⁵ Ib. 56.

⁴⁵⁶ U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1), Neukirchen 1978.

⁴⁵⁷ Ib. 191.

auf KÜMMEL, KÄSEMANN und LOHSE⁴⁵⁸ faßt er ἱλαστήριον als Sühnemittel. „Gott selbst hat den Christus als das erlösende Sühnopfer dargebracht.“⁴⁵⁹ Im Blick auf das schon früher über STUHLMACHER Gesagte sei bemerkt, daß er diesen Gedanken in das für ihn so entscheidende Anliegen integriert: Gott hat dies getan, um seine Bundestreue (δικαιοσύνη θεοῦ) zu erweisen⁴⁶⁰, ausgeweitet zu seiner weltweiten Schöpfertreue⁴⁶¹.

Doch korrigiert sich STUHLMACHER in dem 1975 in der Kümmel-Festschrift publizierten Aufsatz 'Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26'⁴⁶² gegenüber seiner 1962 abgeschlossenen und 1965 gedruckten Dissertation. Scharf setzt er sich jetzt mit LOHSE auseinander. Die Paradosis von Röm 3,25.26 a verkündet die Einsetzung Jesu als Versöhnung (!, das Moment des Opfers Jesu bleibt unbetont, betont wird, daß Gott selbst in der Hingabe des Lebens Jesu Sühne geschaffen hat⁴⁶³) in Überbietung von Lev 16.⁴⁶⁴ Die Paradosis – sei sie in Jerusalem oder in Antiochien beheimatet – besagt: Gott hat in seiner Treue gegenüber seiner Bundesverheißung das eschatologische Bundesvolk neu konstituiert durch die Einsetzung Jesu zum Versöhner, die den Jerusalemer Kult überbietet und ablöst.⁴⁶⁵ Die paulinische Interpretation ist (mit LOHSE und GEORG EICHHOLZ⁴⁶⁶) als konsequente Weiterführung und Aufweitung zu verstehen.⁴⁶⁷ „Die kultische Feier des großen Versöhnungstages wird kraft dieses Gotteshandelns abgelöst und überboten, weil die von Gott selbst in Christus endgültig gewährte Sühne weitere kultische Sühneriten ein für allemal erübrigt.“⁴⁶⁸

Schauen wir auf unsere anfangs gestellte Frage, so beantwortet sie STUHLMACHER so: „... der Ermöglichungsgrund der Rechtfertigung ... (ist) jene in der Lebenshingabe Jesu von Gott geschaffene Sühne ...“⁴⁶⁹

Im selben Jahr 1975 legt STUHLMACHER in der Conzelmann-Festschrift einen weiteren Aufsatz über die hier verhandelte Problematik vor: 'Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer biblischen Theologie des Neuen Testaments'.⁴⁷⁰ Das Ziel dieser Ausführungen

⁴⁵⁸ STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes*, 88 Anm. 4.

⁴⁵⁹ *Ib.* 88.

⁴⁶⁰ *Ib.* 89.

⁴⁶¹ *Ib.* 90 f.

⁴⁶² P. STUHLMACHER, *Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26*; in: *Jesus und Paulus*, FS W. G. Kümmel, hg. E. E. ELLIS und E. GRÄSSER, Göttingen 1975, 315–333; jetzt in: *DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 117–135.

⁴⁶³ *Ib.* 130.

⁴⁶⁴ *Ib.* 131.

⁴⁶⁵ *Ib.* 132.

⁴⁶⁶ G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen 1972, 189 f.

⁴⁶⁷ STUHLMACHER, *Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26*, 330 f.

⁴⁶⁸ *Ib.* 135.

⁴⁶⁹ *Ib.* 133 f.

⁴⁷⁰ In: *Jesus Christus in Historie und Theologie*, FS H. Conzelmann, hg. G. STRECKER, Tübingen 1975, 87–104; jetzt in: STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, 9–26.

ist, neutestamentliches Kerygma, insofern es im Bekenntnis des stellvertretenden Sterbens Jesu am Kreuz gipfelt⁴⁷¹, mit dem, was Jesus selbst wollte, zusammenlaufen zu lassen.⁴⁷² Freilich bleiben seine Überlegungen an entscheidender Stelle offen: Wohl ist es „nicht einfach von der Hand zu weisen“, daß Jesus sich willens erklärt hat, für seine Sendung und die Seinen in den Tod zu gehen. Nur – eben dies ist historisch nicht gewiß!⁴⁷³ So geht also nach STUHLMACHER die Rede vom Sühnetod Jesu doch von der österlichen Versöhnungserfahrung aus und deutet im Blick auf die Schrift und im Rückblick auf Jesu Werk seinen Tod als ein die Versöhnung definitiv heraufführendes Werk Gottes.⁴⁷⁴

Die Entwicklung des theologischen Denkens STUHLMACHERS läßt sich gut an seinem bereits ein Jahr später in der Käsemann-Festschrift veröffentlichten Aufsatz – oder sollte man besser sagen: seiner Programmskizze? – ‘Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie’⁴⁷⁵ ablesen. Die immer schon dichte Formulierungsweise des Tübinger Exegeten nimmt zu an theologisch überfrachteter Sprache. Der Versuch, programmatische Aussagen in konzentrierter Begrifflichkeit vorzustellen, bindet zuweilen Disparates zusammen. Wie kann z. B. der gekreuzigte Christus als Versöhner und Herr der Gemeinde zugleich ihr Vorbild sein?⁴⁷⁶ Doch zur Sache selbst! Sein Anliegen ist wieder deutlich ausgesprochen: „Die Rede vom Sühntod Jesu ist bei Paulus kein traditionelles Relikt, sondern die Bedingung der Möglichkeit seiner Rechtfertigungs- und Kreuzestheologie!“⁴⁷⁷ Gegenüber exegetischen und historischen Vorbehalten, die ihn noch ein Jahr zuvor zu berechtigtem Retardieren in der Frage, ob Jesus willentlich für die Seinen in den Tod gegangen ist, anhielten, erklärt er nun thetisch, Jesus habe sich beim letzten Mahl stellvertretend für die Seinen dem Tode geweiht (These 14) und habe, wie Mk 9,31 und andere Texte zeigten, sein eigenes, gewaltsames Ende gehorsam auf sich genommen (These 15).⁴⁷⁸ Fazit: „Paulus verkündigt, was Jesus selbst gewollt und gelebt hat.“ (These 17).⁴⁷⁹

Noch drei Jahre weiter! STUHLMACHER publiziert seine Schrift ‘Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik’.⁴⁸⁰ Der letzte Paragraph (15) ist überschrieben: ‘Verifikation. Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments’. In diesem Paragraphen lesen wir: „Es ist nun kein Zufall,

⁴⁷¹ Ib. 94.

⁴⁷² Ib. 99.

⁴⁷³ Ib. 102.

⁴⁷⁴ Ib. 103.

⁴⁷⁵ In: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, hg. J. FRIEDRICH u. a., Tübingen 1976, 509 – 525; jetzt in: STUHLMACHER, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 192 – 208, hiernach zitiert.

⁴⁷⁶ Ib. 197.

⁴⁷⁷ Ib. 195.

⁴⁷⁸ Ib. 205.

⁴⁷⁹ Ib. 207.

⁴⁸⁰ In der Reihe: Grundrisse zum Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 6, Göttingen 1979.

daß Paulus gerade diese Sühnetraditionen zum Grund seines Rechtfertigungsevangeliums gemacht hat.⁴⁸¹ Was man allerdings in STUHLMACHERS Hermeneutik vermißt, ist die Hermeneutik der neutestamentlichen und insbesondere paulinischen Sühneaussagen. Ist das Verstehen dessen, was es bedeutet, daß Jesus von Gott zum Schuldopfer für unsere Sünden gemacht worden ist (Röm 4,25 in Anlehnung an Jes 53,4), schon allein dadurch ermöglicht, daß von Jesus als Sühne gesprochen wird? Beginnen nicht gerade hier, wo der vom Evangelium Angesprochene hermeneutisch abgeholt werden muß, die Fragen? Nun kann hier keine hermeneutische Grundsatzdiskussion mit STUHLMACHER geführt werden – so nötig diese auch ist. Hier sei nur in aller Vorläufigkeit gefragt, ob die „der Bibel geltende Hermeneutik des Einverständnisses“⁴⁸² nicht in Gefahr ist, zur Hermeneutik der Engführung in damaliger Vorstellungswelt zu werden, die den Erfahrungshorizont dessen, der heute das biblische Zeugnis hört, ignoriert.

Bewußt wurde an dieser Stelle einiger Raum für die theologische Arbeit PETER STUHLMACHERS freigehalten, weil m. E. gerade hier in der Paulusforschung exegetisch und hermeneutisch vieles aufzuarbeiten ist – und zwar gerade im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit ihm. Sein Verdienst ist es nicht zum geringsten, auf eine vielleicht zu vorschnell als erledigt geglaubte Thematik hingewiesen zu haben.

Was läßt sich nun angesichts des heutigen Forschungsstandes über das Thema 'Sühne bei Paulus' sagen? Allgemein akzeptiert ist, daß die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury keine Stütze bei Paulus hat. Denn eindeutig sagt der Apostel, daß Gott Subjekt des Sühnehandelns ist. Darin steckt jedoch schon alttestamentliches Erbe. GERHARD VON RAD hat für die Priesterschrift herausgestellt, daß nicht Jahwe der Empfänger der Sühne ist, sondern Israel; Jahwe ist der Handelnde, mag auch der Priester fungieren. Dieser ist jedoch lediglich das bevollmächtigte Organ Jahwes.⁴⁸³ Damit ist

⁴⁸¹ Ib. 233; in der 2. Aufl. (1986) entfällt dieser § 15.

⁴⁸² Ib. 222.

⁴⁸³ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1978, s. auch KLAUS KOCH, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, *EvTh* 26 (1966), 217–239; s. jedoch kritisch dazu F. MAAS, *Art. kpr pi. sühnen: THAT I* (1971), 842–857; zwar: „Gott ist der entscheidend Handelnde, der Sühne-Gewährende.“, ib. 853, aber: „Eine Leistung des zu Sühnenden ist gefordert.“, ib. 854. Überspitzt dürfte GEORG FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972, 57 ff., die Sachlage dargestellt haben, wenn er den alttestamentlichen Kult unter der Überschrift 'Die Auseinandersetzung mit der Magie' behandelt und sozusagen als Spitzenaussage formuliert: „Die kultische Daseinshaltung stellt ähnlich wie die magische den Versuch der Sicherung des Daseins mit Hilfe Gottes dar, nicht aber die Preisgabe an Gott.“ (ib. 67). Freilich steckt ein Wahrheitsmoment in dem, was FOHRER sagt. Zum alttestamentlichen Sühneverständnis s. neuestens: B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen 1982, und H. HÜBNER, *Sühne und Versöhnung. Anmerkungen zu einem umstrittenen Kapitel Biblischer Theologie*, *KuD* 29 (1983), 284–305.

bereits im Prinzip der im gängigen Vorverständnis von Sühne dominierende Gedanke, Sühne sei Sühnehandlung eines Sühnenden gegenüber demjenigen, dem Sühne zu leisten ist, paralytisch. Findet sich aber bereits im Alten Testament – und zwar ausgerechnet in kultischen Texten! – eine wurzelhafte Auflösung der Vorstellung, daß der Mensch von sich aus Gott gegenüber Sühne leisten kann und muß, vom Gottesgedanken her, so wundert es nicht, wenn wir in diesem Sinne zu Röm 3,25 hin eine kontinuierliche Linie vom Alten Testament her ziehen können. Freilich eine Kontinuität, die in einer Art 'qualitativer Sprung' in Diskontinuität umschlägt: Die kultische Gedankenwelt des Alten Testaments ist prinzipiell überwunden. Das Subjekt-Sein Gottes im Kreuzestod Christi – natürlich nicht im Sinne des späteren Patripassianismus – wird vor allem nach Röm 5,6 ff. deutlich. Daß der Versöhnungsgedanke dem der Sühne übergeordnet ist, zeigt 2 Kor 5,14–21. Denn Röm 3,25 ist der Grundgedanke von 2 Kor 5, nämlich die Versöhnung, mittels der Sühnebegrifflichkeit veranschaulicht.

Dieses Ergebnis ist im Zusammenhang mit anderen Komponenten zu sehen: Die von Paulus verwendete Vorstellung der Sühne ist in seinem theologischen Denken nur eine Partialvorstellung des Versöhnungsgeschehens im Verbund mit konkurrierenden Vorstellungen, mit 'Vorstellungen', deren einzelne Vorstellungsgehalte nicht voll miteinander vermittelbar sind. Darüber hinaus: Die Einzelvorstellungen dürfen nicht einmal im Blick auf ihre notwendigen Implikationen voll durchdacht werden. Mit Recht hat BULTMANN herausgestellt: „Um den Sinn des Heilsgeschehens zu beschreiben, bedient sich Paulus einer Reihe von Begriffen, die aus verschiedenen Anschauungskreisen stammen.“⁴⁸⁴ So stehen neben Aussagen, in denen der Tod Jesu in der Begrifflichkeit jüdischer Kultusanschauung, also in der Begrifflichkeit juristischen Denkens als Sühneopfer verstanden wird⁴⁸⁵, solche, die, ebenfalls aus dem Kreis kultisch-juristischen Denkens stammend, vom Tode Jesu als einem stellvertretenden Opfer sprechen (Gal 3,13; 2 Kor 5,21; wohl auch Röm 8,3).⁴⁸⁶ Daneben heißt es, daß der stellvertretende Tod Christi das Mittel ist, durch das die Menschen vom Fluch des Gesetzes „losgekauft sind“ (Gal 3,13; s. auch Gal 1,4; 1 Kor 6,20; 7,23).⁴⁸⁷ Die Einheit sieht BULTMANN in der Überzeugung des Paulus, daß der Tod Christi das Mittel zur Befreiung von den Mächten dieses Aions, nämlich Gesetz, Sünde und Tod, ist.⁴⁸⁸ Wie wenig man sich die einzelnen Vorstellungen vorstellen darf, zeigt die Rede von Loskauf. Wem gegenüber soll denn der Preis für den Loskauf gezahlt worden sein? Doch nicht dem Satan, wie einige Kirchenväter, z. B. Origenes, annahmen! Genauso wenig darf gefragt werden, wem gegenüber Christus stellvertretend für die sündigen Menschen Sühne leistete.

⁴⁸⁴ BULTMANN, Theologie, 295.

⁴⁸⁵ Ib. 295.

⁴⁸⁶ Ib. 296.

⁴⁸⁷ Ib. 296 f.

⁴⁸⁸ Ib. 297.

KLAUS WENGST stellt jedoch in seiner Dissertation 'Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums'⁴⁸⁹ Röm 3,25 unter die Überschrift „Andere Sühneformeln“⁴⁹⁰, nachdem er zuvor der „Dahingabeformel“ (z. B. Röm 8,32⁴⁹¹)⁴⁹² und der „Sterbensformel“ (z. B. Röm 5,6.8)⁴⁹³ je einen Paragraphen gewidmet und sie alle unter den Generalnenner „Deutung des Todes als Sühne“ stellt. Aber gerade letzteres ist ja fraglich. Zweifellos differenziert Paulus nicht begrifflich zwischen Dahingabe und Sühne. Aber das ist doch gerade der entscheidende Punkt, ob denn die Sühne der gedankliche Ausgangspunkt ist, von dem aus Paulus die übrigen Aussagen vom Sterben Jesu anvisiert. Ist es vielleicht bezeichnend, daß WENGST Röm 5,6.8 fast eine ganze Seite widmet, ohne die Frage nach der Sühne auch nur zu stellen?⁴⁹⁴ Zu Röm 4,25 heißt es einfach, die theologische Aussage der Formel bewege sich ganz im Rahmen von Sühne und Rechtfertigung.⁴⁹⁵ Aus dem „für uns“ schließt er, in der Dahingabeformel sei die Passion Jesu im Sinne des stellvertretenden Sühnetodes verstanden⁴⁹⁶, und behauptet dann, es scheine ihm nicht möglich, in diesem Zusammenhang zwischen Stellvertretung und Sühne zu unterscheiden.⁴⁹⁷ Zugegeben: Bei Paulus fließt beides ineinander; besser: bei Paulus geht beides aufeinander zu und fließt so ineinander. Aber es bleibt doch gerade die Frage nach dem Stellenwert von Terminologie und Vorstellungsgehalt der Sühne. Hier greift WENGST theologisch zu kurz.⁴⁹⁸

Auch PETER STUHLMACHER meint, Paulus trenne im Gefolge seiner Traditionen zwischen Sühne und Stellvertretungsgedanke „keineswegs so wie seine modernen, die Sühnetraditionen des Alten Testaments religionsgeschichtlich und theologisch unterbewertenden Interpreten“.⁴⁹⁹ Natürlich trennt Paulus nicht. Aber gerade weil er divergentes Vorstellungsmaterial begrifflich nicht ausgleicht, ist es auch nicht erlaubt, ein Vorstellungselement, das sich dazu noch in sachlicher Hinsicht der Grundaussage von der durch Gott gestifteten Versöhnung unterordnet, so absolut zu setzen, wie STUHLMACHER es tut.

Zu den weithin akzeptierten Ergebnissen exegetischer Bemühungen gehört die Auffassung, daß Paulus in Röm 3,24 f. oder zumindest 3,25 überkommene Tradition zitiert und auf jeden Fall in diesem Vers διὰ πίστεως paulinische

⁴⁸⁹ StNT 7, Gütersloh 1972, ²1974.

⁴⁹⁰ Ib. 87 – 91.

⁴⁹¹ Röm 4,25 behandelt er vor allem unter der Überschrift 'Die Kombination von Todes- und Auferweckungsaussage', ib. 101 – 104.

⁴⁹² Ib. 55 – 77.

⁴⁹³ Ib. 78 – 80.

⁴⁹⁴ Ib. 78.

⁴⁹⁵ Ib. 102.

⁴⁹⁶ Ib. 60.

⁴⁹⁷ Ib. 60, Anm. 30.

⁴⁹⁸ Nur den Begriff der Dahingabe behandelt WIARD POPKES in seiner Dissertation: *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (ATHANT 49), Zürich 1967; eine sauber angefertigte und theologisch interessante Arbeit.

⁴⁹⁹ STUHLMACHER, *Achtzehn Thesen*, 195.

Interpretation dieser Tradition ist (s. zu Beginn dieses Abschnittes unseres Forschungsberichtes, S. 2711). Interpretation besitzt aber gegenüber der Tradition den höheren Stellenwert. Dementsprechend ist zu fragen, in welchem Sinn Paulus mit seinem διὰ πίστεως die überkommene Formel inhaltlich modifiziert.

Umstritten ist freilich, in welchem Umfang Paulus Tradition übernimmt. Für die Substanz von 3,24f. plädieren u. a. RUDOLF BULTMANN, ERNST KÄSEMANN (s. o. S. 2711), ERNST MICHEL⁵⁰⁰, KLAUS WEGENAST⁵⁰¹ und HARTWIG THYEN.⁵⁰² Demgegenüber hat KLAUS WENGST beachtliche Gründe dafür angeführt, daß V. 24 noch paulinische Formulierung ist.⁵⁰³ Ihm schließt sich ULRICH WILCKENS an.⁵⁰⁴ ALFONS PLUTA sieht in 3,24–26 aa das Traditionsstück.⁵⁰⁵ Aufgrund einer „Kolaeinteilung mehr nach akustischen Rücksichten“⁵⁰⁶ will er allerdings das διὰ πίστεως als zum Traditionsstück gehörend erwiesen sehen.⁵⁰⁷ Das zugrundeliegende Kriterium ist jedoch reichlich willkürlich. Keine Tradition liegt laut OTTO KUSS⁵⁰⁸ und C. E. B. CRANFIELD⁵⁰⁹ in 3,24f. vor. GOTTFRIED FITZER will aus 3,25f. den Abschnitt εἰς ἔνδειξιν ... ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als Interpretation streichen, im übrigen aber an paulinischer Verfasserschaft festhalten.⁵¹⁰

Ist aber διὰ πίστεως paulinisches Interpretament einer vorpaulinischen Formel, so zeigt es, wie Paulus die Sühneaussage verstanden wissen wollte. Nicht möglich ist die Deutung durch ULRICH WILCKENS: Als Einschub zwischen ἰλαστήριον und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι betone es, daß das Sühnehandeln Gottes im Tode Christi allen Menschen den Glauben eröffnet.⁵¹¹ Hier ist doch wohl das Gefälle des Satzes verkannt. ALFONS PLUTA, der allerdings, wie wir sahen, διὰ πίστεως als Traditionselement versteht, möchte übersetzen „aus Bundestreue“, und zwar im Sinne der übernommenen Formel und im Sinne des Paulus.⁵¹² WILCKENS wendet zu Recht dagegen ein, daß dann πίστις in V. 22 und V. 26 eine andere Bedeutung hätte als in V. 25.⁵¹³

⁵⁰⁰ MICHEL, An die Römer, 147: „vielleicht“.

⁵⁰¹ K. WEGENAST, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8), Neukirchen 1962, 76–79.

⁵⁰² H. THYEN, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970, 164.

⁵⁰³ WENGST, Christologische Formeln, 87.

⁵⁰⁴ WILCKENS, An die Römer I, 188.

⁵⁰⁵ A. PLUTA, Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a (SBS 34), Stuttgart 1969, 43.

⁵⁰⁶ Ib. 42.

⁵⁰⁷ Ib. 42–45.

⁵⁰⁸ O. KUSS, Der Römerbrief, 1. Lieferung, Regensburg 1957, 160f.

⁵⁰⁹ CRANFIELD, Romans I, 200, Anm. 1: “Paul’s own independent and careful composition”.

⁵¹⁰ G. FITZER, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, ThZ 22 (1966), (161–183) 161–166; s. auch CH. H. TALBERT, A Non-Pauline Fragment at Romans 3,24–26, JBL 85 (1966), 287–296.

⁵¹¹ WILCKENS, An die Römer I, 194.

⁵¹² PLUTA, Gottes Bundestreue, 108 u. ö.

⁵¹³ WILCKENS, An die Römer I, 194.

Nach HARTWIG THYEN besteht der Sinn der paulinischen Argumentation eindeutig in der „existentialen“ Interpretation der Formel.⁵¹⁴ „Denn obwohl schon in dem Zitat Gott sehr eindeutig das die Sühne gewährende Subjekt war, mußte dem Apostel der Gedanke an eine durch ein ‘Sühnewerk’ objektiv beschaffte Sündenvergebung zumindest mißverständlich erscheinen ...“⁵¹⁵ Paulus führt eine auf das hellenistische Judenchristentum zurückweisende liturgische Überlieferung in der Erkenntnis des Ungenügens ihres wesentlichen Gedankens mit neuen Kategorien weiter.⁵¹⁶ Dies alles geht in die richtige Richtung.

Vielleicht läßt sich von da aus auch eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von ἱλαστήριον geben. Und vielleicht ist dabei hilfreich, was D. E. H. WHITELEY gegen LEON MORRIS, der ja diesen Begriff von 4 Makk 17,21 f. her deutet (s. o. S. 2713), einwendet: *“But there is a great difference between this passage, where the substitutionary doctrine is explicitly stated, and Rom. iii.23 f., where the language is allusive and ambiguous. If hilastērion in Rom. iii.25 does not describe Christ as the new and greater kappōreth, but presupposes the thought similar to that found in 4 Macc., we must surely suppose that St. Paul employs the language of substitutionary propitiation in order to describe the result rather than the modus operandi of the work of Christ ...”*⁵¹⁷ Also Christus deshalb nicht Sühnemittel oder Sühnopfer in Analogie zu 4 Makk 17,21 f., weil sonst eine Stellvertretungsdoktrin den Sühneopfergedanken in all seinen gedanklichen Implikationen dogmatisierte. Versteht man aber Jesus gemäß Röm 3,25 als die neue Kapporät, als das Hilasterion des neuen großen Versöhnungstages, als den Ort⁵¹⁸ der göttlichen *gratia praeveniens*, die im Glauben zu ergreifen ist, so kann damit zum Ausdruck gebracht werden, was Paulus doch wohl letztlich sagen will: Die ‘Möglichkeit’, Gott gegenüber ein Sühnopfer zu entrichten, ist von Gott selbst als Unmöglichkeit entlarvt. Es ist, wie wir schon sahen, der alttestamentliche Gottesgedanke selbst, der dort, wo er radikal ernst genommen wird, den alttestamentlichen Gedanken einer kultischen Sühne sprengt. Der radikal ernst genommene Gott des Alten Testaments zerbricht von sich aus das Phantom des Kults. Gott und Sühnekult erweisen sich als notwendig sich ausschließende Größen. GOTTFRIED FITZER, dessen literarkritische Operation in Röm 3 wohl kaum zu Recht bestehen dürfte, hat sich aber von seiner exegetischen Entscheidung her, ἱλαστήριον als die neue Kapporät zu interpretieren, aufs schärfste gerade gegen die Auffassung ausgesprochen, in Röm 3,25 sei ἱλαστήριον mit Sühnemittel oder Sühnstätte zu übersetzen. „Um Sühne, Strafe, Strafleiden geht es bei dem Tod Jesu im

⁵¹⁴ THYEN, Studien zur Sündenvergebung, 168 f.

⁵¹⁵ Ib. 168.

⁵¹⁶ Ib. 171.

⁵¹⁷ D. E. H. WHITELEY, The Theology of St. Paul, Oxford 1974, 146.

⁵¹⁸ S. auch J. ROLOFF, Art. ἱλαστήριον: EWNT II (1981), (455–457) 456: Im Zentrum der Typologie befindet sich „die Einsetzung eines neuen, den alten überbietenden Ortes der Sühne“: „An die Stelle der im Tempel verborgenen kapporæt und des auf sie bezogenen Sühneritus hat Gott Jesus treten lassen, der durch ‘sein Blut’, d. h. durch seine Lebenshingabe Sühne wirkte.“

paulinischen Denken nicht – übrigens auch sonst nicht im N.T. Diese Begriffe sind zu linear, als daß sie sachgemäß das Verständnis erschließen können.“⁵¹⁹ FITZER akzeptiert LUTHERS Übersetzung von „Gnadenstuhl“: Jesus ist der Ort, an dem die Versöhnung geschieht.⁵²⁰ Fazit: „Aus der paulinischen Christologie ist die Opfertheorie zu verbannen.“⁵²¹ Dem ist kein Wort mehr hinzuzufügen.

V. Rechtfertigung als Mitte paulinischer Theologie?

Die beiden letzten Abschnitte dieses Forschungsberichtes dürften den Eindruck erwecken, daß es bei der Frage nach der Rechtfertigung des Sünders um die Mitte der paulinischen Verkündigung und Theologie gehe. Weithin gilt dies in der Tat als selbstverständlich und wird als Selbstverständlichkeit sehr oft gar nicht ausgesprochen. Wenn sich jedoch heute, vor allem im englischsprechenden Gebiet, Stimmen mehren, die genau an dieser Stelle energisch widersprechen, so ist dies nicht ohne Tradition in der deutschen Paulusforschung, vor allem zu Beginn dieses Jahrhunderts. WILLIAM WREDE hat bekanntlich 1904 die Rechtfertigungslehre des Paulus als eine „Kampfeslehre“ gegen das Judentum bezeichnet.⁵²² Und ALBERT SCHWEITZER charakterisierte diese Lehre als „Nebenkrater“⁵²³; Zentrum des paulinischen Denkens war für ihn das „Sein in Christo“, das Sich-Erleben als ein Wesen, das bereits der verklärten Welt angehört. So dominiert letztlich die Eschatologie.

Erscheint uns vielleicht auf den ersten Blick dieser Paulusentwurf als ein imposantes, theologisch geschlossenes System, so darf doch nicht übersehen werden, daß es SCHWEITZER darum ging, „die Gedanken Pauli in ihrer historisch bedingten Form darzustellen“; „die Erforschung der geschichtlichen Wahrheit als solcher“ galt ihm als das Ideal der wissenschaftlichen Theologie.⁵²⁴ In einem etwas anderen Zusammenhang hat dann wesentlich später (1963) WILLI MARXSEN in der ersten Auflage seiner 'Einleitung in das Neue Testament' den geschichtlichen Ort der paulinischen Rechtfertigungslehre zu fixieren versucht: „Es ist höchst eigenartig, daß uns in diesem Brief zum ersten Mal das begegnet, was man später die paulinische Rechtfertigungslehre genannt hat (man sollte besser von der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung sprechen). Die Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus Werken begegnet (begrifflich) hier zum ersten Mal. Der galatische Rückfall (so wie

⁵¹⁹ FITZER, *Der Ort der Versöhnung*, 182.

⁵²⁰ *Ib.* 182.

⁵²¹ *Ib.* 183.

⁵²² W. WREDE, *Paulus*, Halle 1904, 72 ff.; jetzt in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hg. K. H. RENGSTORF (WdF 24), Darmstadt 1964, (1–97) 67 ff.

⁵²³ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, inzwischen neu mit einer Einführung hg. von W. G. KÜMMEL (UTB 1091), Tübingen 1981, 220.

⁵²⁴ *Ib.* IX, Hervorhebungen von mir.

Paulus ihn sieht) hat den Apostel in einer Weise schöpferisch werden lassen, die später Geschichte machen sollte.“⁵²⁵ Immerhin hat MARXSEN, wenn auch in Klammern, ausdrücklich nur gesagt, daß die Rechtfertigung aus Glauben in Gal begrifflich zum ersten Mal bei Paulus erscheine, und hat damit offengelassen, daß Paulus sie schon vorher der Sache nach vertreten haben könnte. Eben dies bestreitet aber GEORG STRECKER in seinem Aufsatz ‘Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus’⁵²⁶: Gal eröffnet die Spätphase der Theologie des Paulus. Der entscheidende Wendepunkt ist durch eine unterschiedliche Beurteilung des jüdischen Gesetzes markiert.⁵²⁷ „Eine Reflexion über die Bedeutung des Gesetzes und der Rechtfertigung findet sich erst im Galaterbrief, veranlaßt durch judenchristliche Gesetzeslehrer ...“⁵²⁸ Die Christusbegegnung bei Damaskus und die Entstehung der Rechtfertigungslehre sind zeitlich und sachlich voneinander abzuheben.⁵²⁹

Doch nun zu amerikanischen Einwänden gegen die vor allem von Exegeten der reformatorischen Kirchen (aber nicht nur von diesen!) vertretene Auffassung von der Rechtfertigung des Sünders als dem Mittelpunkt paulinischer Theologie. Genannt seien hier KRISTER STENDAHL, ursprünglich zur Lutherischen Kirche Schwedens zählend^{529a}, und der Amerikaner^{529b} E. P. SANDERS. STENDAHL legte 1976⁵³⁰ bzw. 1977⁵³¹ einen kleinen Sammelband unter dem Titel ‘Paul among Jews and Gentiles and other essays’ vor, in dem er den westlichen Kirchen vorwarf, Paulus aus der Perspektive LUTHERS mißzuverstehen: Der in diesem Band enthaltene Aufsatz ‘The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West’ formuliert schon die von STENDAHL vertretene Tendenz. Der erste Satz lautet: *“In the history of Western Christianity – and hence, to a large extent, in the history of Western culture – the Apostle Paul has been hailed as a hero of the introspective conscience.”*⁵³² Kurz danach: *“Especially in Protestant Christianity – which, however, at this point has its roots in Augustine and in the piety of the Middle Ages – the Pauline awareness of sin has been interpreted in the light of Luther’s struggle of his conscience. But it is exactly at this point that we can discern the most drastic difference between Luther and Paul, between the 16th and the 1st*

⁵²⁵ W. MARXSEN, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh 1963, 56; in der 4. Aufl. (1978), in der der gesamte Gal-Paragraph von Grund auf umgestaltet ist, bringt MARXSEN diesen Passus nicht mehr!

⁵²⁶ In: Rechtfertigung, FS Käsemann, hg. J. FRIEDRICH u. a., Tübingen 1976, 479 – 508.

⁵²⁷ Ib. 480.

⁵²⁸ Ib. 481.

⁵²⁹ Ib. 486.

^{529a} Jetzt als Bischof wieder in Schweden.

^{529b} Jetzt in Oxford/England.

⁵³⁰ Amerikanische Ausgabe: Fortress Press.

⁵³¹ Englische Ausgabe: London; hiernach zitiert. Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: K. STENDAHL, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978.

⁵³² Ib. 78; Hervorhebung von mir.

century, and, perhaps, between Eastern and Western Christianity.”⁵³³ LUTHERS Formel „*simul justus et peccator*“ – für den Reformator vor allem die Quintessenz seiner Exegese von Röm 7 – ist für STENDAHL Ausdruck einer falschen Introvertiertheit, die selbst für RUDOLF BULTMANN (obwohl dieser Röm 7 gerade nicht im Sinne LUTHERS auslegt!) bezeichnend sei. Der Einwand, den STENDAHL gegen das Paulusverständnis LUTHERS und der in der Tradition LUTHERS stehenden Theologie erhebt, richtet sich also, wie an seiner Ablehnung der Hermeneutik BULTMANNS symptomatisch deutlich wird⁵³⁴, gegen die geistige Grundhaltung des Abendlandes, die sozusagen mit den ‚Confessiones‘ Augustins einsetzt („*the first modern man*“): gegen die Introvertiertheit und Beschäftigung mit dem eigenen Inneren, gegen das Fixiertsein auf das innerste Ich.

ERNST KÄSEMANN antwortete STENDAHL in dem Abschnitt ‚Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief‘ seiner Schrift ‚Paulinische Perspektiven‘⁵³⁵. Er versteht seine Position als ein Stehen „zwischen zwei Fronten“; denn STENDAHL habe insofern recht, als BULTMANN paulinische Theologie am Individuum orientiere, was eindeutig falsch sei. Doch ebenso falsch sei die angelsächsische Position, in der man die Heilsgeschichte gegen die Rechtfertigungslehre ausspiele. Die Heilsgeschichte ist Horizont der Rechtfertigung. „Die Rechtfertigung bleibt jedoch Mitte, Anfang und Ende der Heilsgeschichte.“⁵³⁶

Genau an diesem Punkte hakt E. P. SANDERS ein. Sein Buch ‚Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion‘⁵³⁷ dürfte unbestritten den Rang eines Standardwerkes einnehmen. Seine Absicht ist, formal gesehen, das „*pattern of religion*“ des seinerzeitigen Judentums herauszufinden (gegen eine angebliche totale Verzeichnung durch christliche Exegeten) und es mit dem „*pattern of religion*“ der paulinischen Theologie zu vergleichen. Vom Textcorpus (556 Seiten) befassen sich freilich nur 125 Seiten mit Paulus. Über die Darstellung des jüdischen „*pattern of religion*“ soll hier nichts gesagt werden.⁵³⁸ Hier sei nur der Paulus gewidmete Teil berücksichtigt.

SANDERS gibt KÄSEMANN recht, wenn dieser sich mit STENDAHL dagegen wehre, das Herz der paulinischen Theologie im Individuum zentriert zu sehen;

⁵³³ Ib. 79.

⁵³⁴ Ib. 88: „... *his existential hermeneutic rests on the presupposition that man is essentially the same through the ages, and that this continuity in the human self-consciousness is the common denominator between the New Testament and any age of human history. This presupposition is stated with the force of an a priori truth.*“

⁵³⁵ Tübingen 1969, 108 – 139.

⁵³⁶ Ib. 135.

⁵³⁷ London 1977; deutsche Übersetzung: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen von JÜRGEN WEHNERT (StUNT 17), Göttingen 1985. Vgl. auch E. P. SANDERS, Jesus, Paul and Judaism, in: ANRW II 25,1, hg. W. HAASE, Berlin – New York 1982, 390 – 450.

⁵³⁸ S. jedoch die scharfe Kritik von J. NEUSNER in: HistRel 18 (1978), 177 – 191; 180: „*His notion of comparing pattern of religion is, I believe, promising. But what he has done, instead, is to impose the pattern of one religious expression, Paul’s, upon the description of another, that of Tannaitic-Rabbinical sources.*“

jedoch hätten BULTMANN und andere recht, wenn sie die Rechtfertigung aus dem Glauben primär auf das Individuum beziehen. Das heißt aber: "... *the catch-word, 'righteousness by faith' must be given up as the clue to Paul's thought.*"⁵³⁹ Aber KÄSEMANN'S Verteidigung der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre sei ja auch gar nicht durch vorurteilsfreie Exegese gewonnen, sondern zugegebenermaßen durch seine Bindung an die reformatorische Lehre. SANDERS selbst entwirft dann sein Paulusbild im Rückgriff auf ALBERT SCHWEITZER, aber auch in der kritischen Auseinandersetzung mit ihm.

Die Logik, die SANDERS bei Paulus findet, ist die: Weil Gott in Christus heilwirkend gehandelt hat, bedarf die Welt der Rettung ("*in Christ God has acted to save the world; therefore [!] the world is in need of salvation; but God also gave the law ... it has the function of consigning everyone to sin so that everyone could be saved by God's grace in Christ.*"⁵⁴⁰)! Was aber ist nun das Entscheidende bei der Rettung durch Gottes Gnade? "*The dominant conception here is the transfer from one lordship to another.*"⁵⁴¹ "*The basic insight (sc. of Paul) was that the believer becomes one with Christ Jesus and that this effects a transfer of lordship and the beginning of a transformation which will be completed with the coming of the Lord.*"⁵⁴² Dies ist das "*pattern of Paul's religious thought*". Nochmals stellt er pointiert heraus: "*one participates in salvation by becoming one person with Christ ...*"⁵⁴³ Die Formel, mit der er schließlich den Gegensatz 'Judentum – Paulus' charakterisiert, heißt dann: *convental nomism – participationist eschatology.*⁵⁴⁴ Sehr bedenklich ist die Folgerung von SANDERS: "*with regard to the main lines of convental nomism and participationist eschatology, however, there seems to be no reason for thinking one is superior to another. Paul's view could hardly be maintained, and it was not maintained. Christianity rapidly became a new convental nomism, but Paulinism is not thereby proved inferior or superior.*"⁵⁴⁵ Hier verflüchtigt sich alles ins Unverbindliche.

HANS HÜBNER hat sich in seinem Aufsatz 'Pauli theologiae proprium'⁵⁴⁶ ausführlich mit SANDERS auseinandergesetzt. Er hat versucht, auf exegetischem Wege zu zeigen, daß KÄSEMANN'S (u. a.) Auffassung von der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre bei Paulus nicht Ausdruck eines reformatorischen Vorurteils ist. Darüber hinaus bemühte er sich herauszustellen (im Blick auf STRECKERS Position), daß sich Gal in der Kontinuität von 1 Thess her verstehen läßt, und zwar als polemische Ausformung der bereits in 1 Thess enthaltenen theologischen Substanz.^{546a}

⁵³⁹ Ib. 438.

⁵⁴⁰ Ib. 475.

⁵⁴¹ Ib. 497.

⁵⁴² Ib. 549.

⁵⁴³ Ib. 549.

⁵⁴⁴ Ib. 552.

⁵⁴⁵ Ib. 552.

⁵⁴⁶ NTS 26 (1979/80); s. neuerdings auch Sammelrezension SANDERS von H. HÜBNER, StNTU 11 (1986), 238–245.

^{546a} Zum Gespräch mit STRECKER s. jetzt auch H. HÜBNER, Art. Galaterbrief: TRE 12 (1984), (5–14) 8.

Auf SANDERS beruft sich der bereits früher genannte Finne HEIKKI RÄISÄNEN in seinem Aufsatz 'Legalism and Salvation by the Law. Paul's portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem'.^{546b} SANDERS habe nachgewiesen, daß das Judentum nicht zur Ruhmsucht oder Selbstrechtfertigung geneigt habe. *"More than that, it did not even understand the law to be a means of salvation."*^{546c} Deshalb habe Paulus entweder ein völlig verzerrtes Bild des Judentums gegeben oder seine Darstellung vom Judentum auf unzureichende Basis gegründet.^{546d} Gegen BULTMANN behauptet RÄISÄNEN, Paulus habe dem Judentum nicht „harte Gesetzlichkeit“ (*"hard legalism"*), d. h. die Auffassung, man müsse das Gesetz zur Selbstrechtfertigung gebrauchen, vorgeworfen, sondern nur „weiche Gesetzlichkeit“ (*"soft legalism"*).^{546e} *"A 'soft' legalist would be one whose system of salvation consists of the observance of precepts, but who is free of any boasting or of self-righteous attitude."*^{546f} Freilich treffe auch der Vorwurf einer „weichen Gesetzlichkeit“ das Judentum nicht. *"Paul is only able to make his charge because he ascribes to the law an independent soteriological status which it never had in genuine Jewish thought."*^{546g} RÄISÄNEN gibt dann eine historische Erklärung für die Mißinterpretation des Judentums durch Paulus.^{546h} Dieser habe sich nämlich dem gegenüber dem Gesetz freier eingestellten hellenistischen Judenchristentum angeschlossen, in dem für Konvertiten aus dem Heidentum keine Beschneidung gefordert und rituelle Reinheit ignoriert wurde. So wurde Paulus im Laufe der Jahre vom rituellen Teil des Gesetzes entfremdet. Als jedoch dann der Konflikt mit der restaurativen Theologie aufbrach, da erschien dem Paulus als *"matter of soteriology"*, was die Restaurativen nur als *"an ethical issue"* und die gemäßigte Partei um Jakobus als *"a practical pastoral question"* betrachteten. *"Paul's misinterpretation of the Jewish position would then seem to stem from a battle with Jewish-Christian covenantal nomism."*⁵⁴⁶ⁱ Die Konsequenzen dieses Mißverständnisses sind gravierend: *"What magnificent theological structures have been built precisely on this misinterpretation! If all this light is darkness, how great is the darkness ... His (sc. Paul's) teaching of salvation has been considered the 'centre of Scripture'. This will not do, if there is any truth to what I have said in this paper."*^{546j} Die eigentliche Aussage der neutestamentlichen Botschaft könne nicht die Exegese, sondern – falls überhaupt – nur die systematische Theologie herausarbeiten.^{546k}

^{546b} In: Die Paulinische Literatur und Theologie, hg. S. PEDERSEN (TeolStudier 7), Århus/Göttingen 1980, 63 – 83.

^{546c} Ib. 66.

^{546d} Ib. 68.

^{546e} Ib. 72.

^{546f} Ib. 64.

^{546g} Ib. 73.

^{546h} Ib. 78 ff.

⁵⁴⁶ⁱ Ib. 80.

^{546j} Ib. 83.

^{546k} Ib. 83.

Wieder ist die paulinische Lehre im Höchstmaß relativiert. Die Schwäche von RÄISÄNENS Ausführungen besteht zunächst in einer Verzerrung von Aussagen des Röm.^{546l} Darüber hinaus versäumt er zu fragen, ob nicht selbst bei einem Fehlurteil des Paulus hinsichtlich des zeitgenössischen Judentums die theologischen Aussagen des Apostels Grundeinsichten in das Wesen des christlichen Glaubens verraten, Grundeinsichten nämlich, die zur Substanz der neutestamentlichen Verkündigung gehören. Auch hier legt man am Ende RÄISÄNENS Ausführungen wieder etwas ratlos zur Seite. Wohin steuert er theologisch?^{546m}

In diesem Zusammenhang ist es wohl angebracht, auf die Frage nach der *theologia crucis*, die im Gegensatz zur *theologia gloriae* steht, einzugehen. Ist nämlich erst einmal die Mittelpunktstellung der Rechtfertigung aus dem Glauben beseitigt, so ergibt sich mit fast unausweichlicher Konsequenz die Infragestellung der *theologia crucis*. Nun ist freilich dieser Begriff keine biblische Wendung (s. aber 1 Kor 1,18: ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ). Sie ist sachlich und terminologisch die Theologie LUTHERS, wie dies sehr schön WALTHER VON LOEWENICH in seiner Erstlingsarbeit 'Luthers Theologia crucis'⁵⁴⁷ herausgearbeitet hat. KRISTER STENDAHL hingegen schreibt: "*Luther stressed the theologia crucis ... over against the theologia gloriae ... Lutherans wisely maintain his suspicion of all triumphalism – be it in Corinth or in Rome or in Washington.*"⁵⁴⁸ Er gibt allerdings zu, daß die Kreuzestheologie zu des Paulus tiefster religiöser Erfahrung gehört. Jedoch, wenn man auf Paulus, auf den sich ja LUTHER beruft, schaut, dann gilt: "*The point is that when Paul here speaks (sc. Rom 5,6–10) of weakness, he speaks of it as something past.*"⁵⁴⁹ Möglicherweise spreche Paulus in 1 Kor etwas anders. Aber alles in allem: "*Paul's is a totally different domain of discourse, a totally different way of looking at weakness, than the introspective, self-centered, anthropological vision to which we have become accustomed.*"⁵⁵⁰

Deutlich ist, daß alle, die über die *theologia crucis* debattieren, nicht eine Theologie meinen, die das Kreuz Christi als Objekt eines Für-wahr-haltens dekretiert, sondern darunter eine Theologie verstehen, in der das Leben des Glaubenden vom Kreuz her bestimmt ist. Gemeint ist etwa LUTHERS Wort „*Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce*“⁵⁵¹, das, wie VON LOEWENICH richtig sieht, Kreuz und Passionen (Plural!) Christi und der Christen zum Ausdruck bringen will.⁵⁵²

^{546l} Vor allem ib. 68 ff., Polemik gegen BULTMANN.

^{546m} S. meine Äußerungen zu RÄISÄNENS Monographie 'Paul and the Law' in den Vorbemerkungen (oben S. 2653f.)!

⁵⁴⁷ 1929; jetzt: Witten ⁵1967.

⁵⁴⁸ STENDAHL, Paul among Jews and Gentiles, 47.

⁵⁴⁹ Ib. 48.

⁵⁵⁰ Ib. 51.

⁵⁵¹ WA I, 362, 28 f.

⁵⁵² VON LOEWENICH, Luthers Theologia crucis, 21.

Vor allem war es dann ERHARD GÜTTGEMANNS, der in seiner Dissertation 'Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie'⁵⁵³ BULTMANNs hermeneutischen Ansatz aufgreifen wollte und so die paulinische Christologie als Kreuzestheologie im Blick auf die Existenz, wenn auch speziell die Existenz des Apostels, fruchtbar zu machen versuchte. Deshalb soll auf sein Buch, das er ausdrücklich als 'Studien zur paulinischen Christologie' bezeichnet, an dieser Stelle und nicht im 7., der Christologie gewidmeten Abschnitt unseres Forschungsberichts Bezug genommen werden. GÜTTGEMANNS stellt im Blick auf 2 Kor 4,7 – 15 die „paradoxe Identität“ des Zusammenkens des Leichnams Jesu am Kreuz und des Lebens des Auferstandenen, der Kyrios-Würde, heraus.⁵⁵⁴ Hinsichtlich der Existenz des Apostels besagt das, daß dessen Würde dadurch zustandekommt, daß die Leiden des Apostels nichts anderes als die Epiphanie der Kreuzigung des irdischen Jesus sind. GÜTTGEMANNS spricht sogar von der Identität des Herrn mit dem Gekreuzigten, von einer „Realpräsenz“ des Gekreuzigten als Herrn an der apostolischen Existenz!⁵⁵⁵ Allerdings ist die christologische Epiphanie und Verkündigungsfunktion das Spezifikum der apostolischen Leiden, keineswegs aber Funktion der Gemeinde.⁵⁵⁶ Der Apostel ist nicht Typ christlicher Existenz, da seine Epiphaniefunktion niemals übersehen werden darf.⁵⁵⁷ EDUARD LOHSE warnt: „Wie nah der Verf. mit diesem Resultat dem Bild des Apostels gekommen ist, das die Deuteropaulinen entwerfen, scheint ihm nicht bewußt geworden zu sein.“⁵⁵⁸ Mit Recht verweist LOHSE in diesem Zusammenhang auf Kol 1,24.

In seinem Aufsatz 'Der schwache Charismatiker'⁵⁵⁹ wendet sich JACOB JERVELL gegen GÜTTGEMANNS' Identifizierung der Schwachheit des Apostels mit Dynamis.⁵⁶⁰ „Die göttliche Kraft ist keineswegs paradoxal mit dem Leiden und der Schwachheit identisch.“⁵⁶¹ Vor allem ist hier HELGE KJAER NIELSENS Aufsatz 'Paulus' Verwendung des Begriffs *δύναμις* zu nennen, der den bezeichnenden Untertitel 'Eine Replik zur Kreuzestheologie' trägt.⁵⁶² Kreuzestheologie definiert er ausdrücklich als eine Theologie, „zufolge deren die Christuszugehö-

⁵⁵³ FRLANT 90, Göttingen 1966.

⁵⁵⁴ Ib. 118.

⁵⁵⁵ Ib. 134; zur Kritik s. E. LOHSE, Rezension in: ThLZ 93 (1968), (911 – 914) 912: „Besser würde man etwas behutsamer formulieren und wenigstens den Begriff der Epiphanie gegen Mißverständnisse schützen ... Doch ist zutreffend erkannt, daß 'in der Schwäche des Apostels' 'der Gekreuzigte verkündigt' wird ... und daher in der Tat ein Zusammenhang zwischen den apostolischen Leiden und der Christologie besteht.“ Kategoriale Kritik an GÜTTGEMANNS übt KARL-ADOLF BAUER, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes (StNT 4), Gütersloh 1971, 57 – 62.

⁵⁵⁶ GÜTTGEMANNS, op. cit. 324 f.

⁵⁵⁷ Ib. 195.

⁵⁵⁸ LOHSE, ThLZ 93 (1968), 913.

⁵⁵⁹ J. JERVELL, Der schwache Charismatiker, in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, hg. J. FRIEDRICH u. a., Tübingen 1976, 185 – 198.

⁵⁶⁰ Ib. 197, Anm. 63.

⁵⁶¹ Ib. 197.

⁵⁶² In: Die Paulinische Literatur und Theologie, hg. S. PEDERSEN (TeolStudier 7), Århus/Göttingen 1980, 137 – 158.

rigkeit sich allein in Schwachheit verwirklichen kann“.⁵⁶³ „Der Macht und der Herrlichkeit einen ‘Platz’ in der Nachfolge einräumen zu wollen, hieße nach der Kreuzestheologie den eschatologischen Vorbehalt überspringen ...“⁵⁶⁴ NIELSEN fragt jedoch, „inwieweit die Kreuzestheologie einen zu exklusiven Charakter hat, d. h. inwieweit Kreuz, Schwachheit und Leiden so einseitig betont sind, daß andere Aspekte der paulinischen Auffassung benachteiligt werden“.⁵⁶⁵ Er verweist zunächst auf 2 Kor 3,4–11 und zitiert dazu W. BIEDER: „Ist *gloria* die lateinische Wiedergabe von $\delta\acute{o}\xi\alpha$, dann kann füglich mit Recht gerade im Blick auf die nach Korinth gerichtete Korrespondenz ... gesagt werden, daß auch Paulus eine *theologia gloriae* vertrete.“⁵⁶⁶ NIELSEN stellt dann die Verwandtschaft der Grundstruktur der paulinischen Verwendung der Begriffe $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ und $\delta\acute{o}\xi\alpha$ heraus. Wichtig ist für ihn, daß nach 2 Kor 13,3 f. das Leben $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ vom Leben $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\alpha$ zu unterscheiden ist. „Sein (sc. Pauli) Auftreten kann nach außen Schwachheit widerspiegeln, es kann aber auch eine Autorität widerspiegeln, die darin gründet, daß der Apostel schon jetzt – wie Christus – $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ lebt. Die Auferstehungsmacht kann sich also nach Paulus in einer solchen Weise manifestieren, daß sie zu erkennen ist.“⁵⁶⁷ Ausdrücklich heißt es gegen GÜTTGEMANNS, daß er mit seiner Meinung, nach 2 Kor 13,4 offenbare sich $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ unter der Gestalt der $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$, dem Zwang einer bestimmten Auffassung der Kreuzestheologie erliege.⁵⁶⁸ Abgewiesen wird dessen Schlüsselaussage: „Die Schwachheit des Apostels ist die paradoxe Epiphanie der Macht des Herrn.“⁵⁶⁹ Fazit: Eine Modifikation der Kreuzestheologie ist notwendig. Der eschatologische Vorbehalt wird insofern festgehalten, als von Paulus stark betont wird, daß die $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ in noch machtlosen Menschen wirkt. Aber Gottes $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ kann sich schon jetzt als Vorwegnahme der eschatologischen Wirklichkeit machtvoll durchsetzen. Paulus geht es um die Dialektik von $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$.⁵⁷⁰

Die von NIELSEN vorgenommene Akzentverschiebung ist sicherlich keine Außerkraftsetzung der Mittelpunktstellung der Rechtfertigung aus dem Glauben im paulinischen Denken. Und sie ist sicherlich auch nicht als eine solche intendiert. Sie korrigiert sicherlich einige Überspitzungen bei GÜTTGEMANNS. Trotzdem ist zu fragen, ob der von NIELSEN eingeschlagene Weg nicht doch sehr leicht in eine nicht ungefährliche Richtung führen kann. Er muß es nicht. Der dänische Exeget hat immerhin eine wichtige Perspektive aufgewiesen. Daß hier so breit auf einen Aufsatz von nur gut zwanzig Seiten eingegangen wird, soll zeigen, welches Gewicht seine Ausführungen haben dürften. In der von ihm aufgeworfenen Frage wird die Paulusforschung noch einiges investieren

⁵⁶³ Ib. 138; Hervorhebung von mir.

⁵⁶⁴ Ib. 138.

⁵⁶⁵ Ib. 138 f.

⁵⁶⁶ W. BIEDER, Paulus und seine Gegner in Korinth, ThZ 17 (1961), 319; zitiert bei NIELSEN, op. cit. 139.

⁵⁶⁷ Ib. 146.

⁵⁶⁸ Ib. 146, Anm. 37.

⁵⁶⁹ GÜTTGEMANNS, op. cit. 141; zitiert bei NIELSEN, op. cit. 149.

⁵⁷⁰ NIELSEN, op. cit., 156 f.

müssen. Die Gefahr jedoch, von der soeben die Rede war, wird deutlich, wenn man sich die so enge Affinität von Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie vergegenwärtigt. Ein Hinweis auf eine Stelle in RUDOLF BULTMANN'S 'Theologie des Neuen Testaments' mag dies veranschaulichen. Dort findet sich die Frage, woran das Kreuz Christi als Heilsereignis deutlich werde. Seine Antwort: „Das ist die Entscheidungsfrage, vor die der λόγος τοῦ σταυροῦ den Hörer stellt, ob er anerkennen will, daß Gott einen Gekreuzigten zum Herrn gemacht hat; ob er damit die Forderung anerkennen will, in der Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses das Kreuz zu übernehmen, es zur bestimmenden Macht seines Lebens werden zu lassen, sich mit Christus kreuzigen zu lassen (1. Kr 1,18 – 31; Gl 6,14, vgl. 5,24). Darin aber, daß dies geschieht, erweist sich, daß der Tod Christi ein 'kosmisches' Ereignis ist, d. h. daß von ihm nicht mehr nur als von einem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu auf Golgatha geredet werden darf ... Aber nicht nur in der Verkündigung wird so das Kreuz präsent, sondern auch in all denen, die es zur bestimmenden Macht ihres Lebens werden lassen...“⁵⁷¹ Vielleicht mag man einwenden, daß BULTMANN hier in typischer Weise in den Bahnen seiner existentialen Interpretation denke und formuliere. Das stimmt. Nichtsdestoweniger dürfte in dem soeben angeführten Zitat der Zusammenhang von paulinischer Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie auch über den spezifischen Rahmen von BULTMANN'S Theologie hinaus deutlich geworden sein – es sei denn, man machte die Rechtfertigungslehre in objektivierender Manier zu einer 'objektiven' Doktrin. Doch dazu ist in Abschnitt IV das Nötige gesagt worden.

Die hier angesprochene Problematik besitzt Relevanz für das interkonfessionelle Gespräch. *Theologia crucis* und *theologia gloriae* waren für LUTHER antirömische Kampfesparolen. Heute ist im evangelischen Raum die Rede von der *theologia crucis* nicht so sehr ein nach außen gerichteter polemischer Kampftruf, sondern vor allem eine Formel, deren innere Kraft in bitteren kirchengeschichtlichen Situationen unseres 20. Jahrhunderts wieder erfahren wurde. Aber der evangelische Christ wird sich fragen müssen – und dazu mag vielleicht gerade NIELSENS kleiner Aufsatz helfen –, ob der Katholik, der sich um das Zueinander von *theologia crucis* und *theologia gloriae* müht, denn unter letzterer immer nur die aus Motiven einer *ecclesia triumphans* geborene Ekklesiologie mit „papal-kurialen“ Vorzeichen meint! Die Auseinandersetzung um die rechte Zuordnung von *theologia crucis* und *theologia gloriae* könnte zu einer fruchtbaren theologischen Auseinandersetzung im ökumenischen Dialog werden.⁵⁷²

⁵⁷¹ BULTMANN, Theologie, 303.

⁵⁷² Bezeichnend für ökumenische Defizienz ist die weitesthin praktizierte Nichtbeachtung von HANS URS VON BALTHASAR, 'Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik', vor allem von Band III, 2: Theologie, Teil 2. Neuer Bund, Chur 1969, im evangelischen Raum. Hier handelt es sich um eine Programmschrift einer 'ästhetischen' *theologia gloriae* eines katholischen Theologen, der alles andere als ein antievangelischer Polemiker ist, wie vor allem sein Buch über KARL BARTH ausweist (HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951). VON BALTHASAR'S Werk über die

VI. *Christologie*

Die Berechtigung eines eigenen Abschnittes in diesem Forschungsbericht über die Bemühungen um die paulinische Christologie wird auf den ersten Blick niemand bestreiten. Denn christliche Theologie und auch paulinische Theologie im besonderen ist ja wohl in ihrem Kern Christologie, zumindest aber aufs engste mit Christologie verflochten. Vielleicht mag man aber einwenden, daß doch eigentlich Entscheidendes über Inhalte der Christologie bereits behandelt wurde, etwa im Abschnitt über die Gerechtigkeit Gottes oder in dem über Sühne und Versöhnung. Ist es nicht bezeichnend, daß es bedeutende Darstellungen der paulinischen Theologie gibt, die ein eigenes Kapitel 'Christologie' o. ä. nicht kennen, so z. B. die Paulusdarstellungen in RUDOLF BULTMANN'S 'Theologie des Neuen Testaments', HANS CONZELMANN'S 'Grundriß der Theologie des Neuen Testaments'⁵⁷³ und HERMAN RIDDERBOS' Paulusbuch⁵⁷⁴? Hingegen widmet GEORG EICHHOLZ in 'Die Theologie des Paulus im Umriss'⁵⁷⁵ dem sechsten Kapitel 'Akzente der Christologie bei Paulus' 114 (von 322) Seiten, behandelt aber in ihm u. a. die ganze Sühne- und Versöhnungsproblematik und die paulinische Sakramentenlehre. Und LEONHARD GOPPELT über-

Herrlichkeit im Neuen Testament ist ein grandioses, faszinierendes, doch immer wieder für den evangelischen Leser auch ärgerliches Buch. Es ist ein Werk, das verdient, genau und gründlich gelesen zu werden. Dieses Buch von Format schreit geradezu nach ökumenischem Gespräch! Im EWNT-Artikel 'δόξα' ist es noch nicht einmal im Literaturverzeichnis genannt. – Zur Thematik s. auch HEINRICH SCHLIER, Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff, in: DERS., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg ²1967, 307–318. Doch kommt leider die Dialektik von Kreuzestheologie und Theologie der Doxa bei Paulus praktisch gar nicht zur Sprache. Spitzensatz ist z. B.: „Jetzt schon eröffnet Gottes Anwesen im Evangelium, seine δόξα, dem im Glauben Schauenden diese δόξα als die ihn ergreifende und wandelnde Macht.“ (ib. 316). Weil SCHLIER Eph als authentischen Paulusbrief heranzieht, kann er sogar sagen: „Wie in Christus hat in der Kirche nach Eph 3,21 auch Gott selbst seine δόξα“, ib. 316. Es ist schwer verständlich, wie der ehemalige BULTMANN-Schüler so eindimensional von der Doxa sprechen kann. Es ist auch insofern schwer verständlich, als SCHLIER an anderer Stelle so ausgezeichnet über das Kreuz Christi und das Erfassen eben dieses Kreuzes durch den Glaubenden zu sprechen vermag; z. B. DERS., Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 139 f., wörtlich 140: „Sein (sc. des Kreuzes Christi) innerer und eigener Sinn, also es selbst in seiner Wahrheit, eröffnet sich immer nur einer sich darauf interpretierend einlassenden Erfahrung, einer Erfahrung, die wahr ist, wenn sie diesem Geschehen adäquat ist.“ Hier hat SCHLIER nicht verlernt, was er bei BULTMANN gelernt hat!

⁵⁷³ München ³1976; von 18 Paragraphen, die die Theologie des Paulus behandeln, ist einer (§ 24) überschrieben: „Gottes Heilstat 'in Christus'“; davon ein Unterabschnitt: „Die Grundlagen“ (die „objektive Christologie“). Dieser Unterabschnitt (knapp 2 Seiten!) bringt in der Hauptsache die von Paulus verwendeten Würdetitel Jesu mit kurzer Charakterisierung.

⁵⁷⁴ S. Anm. 431.

⁵⁷⁵ Neukirchen 1972.

schreibt das zweite von fünf Kapiteln des dritten Hauptteils seiner 'Theologie des Neuen Testaments', das Paulus und (!) das hellenistische Christentum behandelt, mit 'Jesus Christus (Die Christologie)'.⁵⁷⁶ Leider starb GOPPELT, ehe er letzte Hand an den zweiten Teil seiner 'Theologie' anlegen konnte. Somit ist für den Leser nicht immer klar, wo die im Druck erschienenen Darlegungen noch Fragment sind. Das betreffende Kapitel ist in vier Paragraphen (32–35) eingeteilt: „Die Fragestellung“, „Der Sohn Gottes“, „Der Kyrios“, „Der Christusweg als Heilsoffenbarung: Das Kreuz“. Der letzte Paragraph behandelt also wieder in der Hauptsache die Soteriologie.

Die christologischen Auseinandersetzungen von der alten Kirche (s. die ersten Ökumenischen Konzilien) bis in unser Jahrhundert gingen um die Frage, wer Jesus ist. In welchem Sinne ist er Gottes Sohn, in welchem Sinne Gott? Was sind seine Naturen? Diese Fragestellung ist nicht die des Paulus. Dessen theologisches Denken geht davon aus, daß der auferstandene Christus der Kyrios ist. Von da aus entfaltet er Christologie als Soteriologie. Eine von der Soteriologie losgelöste Christologie, die das 'Wesen' oder die 'Natur(en)' des Christus spekulierend bedächte, kennt er nicht. Insofern trifft zu, was MELANCHTHON in seinem vielzitierten Satz sagt: „... *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non ... eius naturas, modos incarnationis contueri.*“^{576a}

Damit ist jedoch die hermeneutische Dimension der Christologie angesprochen; denn wenn Christus erkennen bedeutet zu erkennen, was er an uns getan hat, dann ist christologische Erkenntnis keine Erkenntnis, die je von der eigenen erkennenden Person abstrahieren könnte. Und so ist es auch nicht verwunderlich, daß gerade RUDOLF BULTMANN in dem zitierten Satz MELANCHTHONs sein eigentliches Anliegen formuliert sieht. Bereits 1933 schreibt er unter Berufung auf diesen Satz des Reformators in dem programmatischen Aufsatz 'Die Christologie des Neuen Testaments': „Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist, so könnte man sagen, seine eigentliche Christologie ...“⁵⁷⁷ In diesem Sinne ist die paulinische Christologie „die Verkündigung der in Christus geschehenen Heilstat Gottes“, sie ist „das Wort Gottes“⁵⁷⁸, „nicht Spekulation und Lehre über das göttliche Wesen Christi“.⁵⁷⁹ Schon 1933 ist also BULTMANNs theologische Konzeption im Grunde schon fertig. Das ist BULTMANNs Christologie *in nuce*: „Eben indem dies (sc. daß durch Christus unsere Gerechtigkeit geschaffen ist, daß er um unseretwillen gekreuzigt und auferstanden ist) verkündigt wird, wird der Hörer angeredet und gefragt, ob er dies glauben, d. h. unter dieser Tatsache sich verstehen will: als Sünder vor

⁵⁷⁶ L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, hg. J. ROLOFF, Göttingen 1976, 391–434; jetzt UTB 850, Göttingen 1985.

^{576a} CR I, 58.

⁵⁷⁷ R. BULTMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, in: DERS., *Glauben und Verstehen I. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen ⁸1980 = ¹1933 (245–267), 262.

⁵⁷⁸ Ib. 261; beide Zitate bei BULTMANN durch Kursivdruck hervorgehoben.

⁵⁷⁹ Ib. 260.

Gott, der sich mit allem, was er von sich aus ist und hat, preisgibt, und das Kreuz Christi übernimmt, und zugleich als den Gerechtfertigten, der am neuen Leben, an der Auferstehung Christi teilhat ... In ihr (sc. der Verkündigung) wird für den Hörer das Heilsereignis Gegenwart ... Sofern die Lehre Verkündigung, Anrede ist, steht sie nicht neben dem Heilsereignis ..., sondern sie gehört zum Ereignis selbst; Christus ist im Wort gegenwärtig.“⁵⁸⁰ Hier zeigt sich BULTMANN als von der durch die Dialektische Theologie so emphatisch herausgestellten Theologie des Wortes Gottes inspiriert.

Wir müssen aber an dieser Stelle den theologiegeschichtlichen Ort der Theologie BULTMANNs noch etwas genauer aufweisen. Er steht zunächst einmal in Opposition zur liberalen Theologie, nach der sich Gott in den Persönlichkeiten, vor allem natürlich in der Persönlichkeit Jesu von Nazareth, offenbarte.⁵⁸¹ „Der glaubende Jesus kommt für Paulus gar nicht in Frage; was er Glauben nennt, gibt es erst seit Tod und Auferstehung Christi ...“.⁵⁸² „Dann ist klar, inwiefern Paulus vom Glauben an Christus reden kann, daß damit keine Verdoppelung des Glaubensobjekts (sc. Gott und Christus) gegeben ist, daß der Glaube an Christus weder der illegitime mythologische Ausdruck eines durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu geweckten oder gefestigten Gottesglaubens ist, noch daß damit ein mystisches Verhältnis zu einer kultischen Gestalt gemeint ist ..., sondern daß er die Unterwerfung unter das ist, was Gott in Christus getan hat.“⁵⁸³ Dieser Grundgedanke ist es, den er dann in seinem bereits genannten Vortrag vom 1. Juni 1941 'Neues Testament und Mythologie' nach seiner hermeneutischen Seite weiter entfaltet.

BULTMANNs Aufsatz über die Christologie muß aber auch im Zusammenhang mit der damaligen religionsgeschichtlichen Schule gesehen werden, die den für Paulus so charakteristischen Kyrios-Titel als spezifische Christus-Prädikation der hellenistischen, nicht aber der palästinischen Gemeinde ansah – so vor allem WILHELM BOUSSET, 'Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens in den Anfängen des Christentum bis Irenäus'.⁵⁸⁴ Pauli Kyrios-Christologie beruht danach auf hellenistischen Voraussetzungen, eine Christologie, die den Kyrios einerseits „dem Vater ganz dicht zur Seite“, andererseits aber als „ein Wesen eigener Art, von ihm getrennt“ sieht.⁵⁸⁵ BULTMANN, der die 5. Auflage herausgegeben hat, erklärt in seinem Geleitwort, daß er in seinen Vorlesungen das Studium von BOUSSETs Werk als unerläßlich empfahl.⁵⁸⁶ So beruft er sich auch in seinem Aufsatz über die Christologie im Neuen Testament auf BOUSSET, freilich nicht kritiklos. Für diesen ist das hellenistische Christentum als Kultusreligion eine ganz neue Religion ge-

⁵⁸⁰ Ib. 260.

⁵⁸¹ Dazu s. vor allem R. BULTMANN, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: DERS., Glauben und Verstehen I, (1–25) 7; und: DERS., Die Christologie des Neuen Testaments, ib. 246 ff.

⁵⁸² Ib. 259.

⁵⁸³ Ib. 260.

⁵⁸⁴ Göttingen ¹1913, ³⁼⁵1965, 75 ff.

⁵⁸⁵ Ib. 152.

⁵⁸⁶ Ib. III.

genüber dem palästinensischen Urchristentum; die Frömmigkeit des Paulus wiederum setze die Kultusfrömmigkeit dieser Gemeinde voraus. BULTMANN gesteht zu, daß das hellenistische Christentum, religionsgeschichtlich gesehen, in den Kreis der Mysterienreligionen und der Gnosis hineingehört.⁵⁸⁷ „Es hat seinen Mittelpunkt im Kyrioskult, den das palästinensische Urchristentum noch nicht kannte.“⁵⁸⁸ Für Paulus ist die Ekklesia jedoch nicht in erster Linie die kultische Versammlung, sondern „eine geschichtlich-eschatologische Größe, das wahre Israel, zu dem alle Einzelgemeinden verbunden sind“.⁵⁸⁹ Die Religion des Paulus ist somit „ein neues Sich-Verstehen und ein damit gegebenes neues Leben“.⁵⁹⁰ Später wird er in seiner 'Theologie des Neuen Testaments', indem er ausdrücklich auch das Erwirken der Präsenz der Gottheit für die feiernde Gemeinde als – wenn auch stark reduzierten – Kult versteht, den christlichen Gottesdienst der hellenistischen Gemeinde Kult nennen.⁵⁹¹ Unter Hinweis auf Stellen aus Apk, 1 Klem und Phil 2,10 f. spricht er von Christus als zur kultisch verehrten und im Kultus präsent gewordenen Gestalt.⁵⁹² In der Darstellung der paulinischen Theologie wird nur en passant vom Kult gesprochen, und zwar in § 34: Das Wort, die Kirche, die Sakramente. „Ihre reinste Darstellung findet die eschatologische Gemeinde jeweils in der kultischen Versammlung der Gemeinde, in der der κύριος als Herr bekannt wird (1. Kr 12,3; Phl 2,11). Er ist beim συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ (1. Kr 11,18) gegenwärtig ...“⁵⁹³ Doch eine eigentliche Thematisierung des Kyrios Christos bringt BULTMANN im Zusammenhang der Darstellung der paulinischen Theologie nicht.

Nach seinem Vortrag 'Neues Testament und Mythologie' vom 1. Juni 1941 entspricht die Darstellung des Heilsgeschehens in Christus dem damaligen mythischen Weltbild. Die Frage sei also, ob die Verkündigung des Neuen Testaments in mythologischer Rede eine Wahrheit ist, die vom mythischen Weltbild unabhängig ist.⁵⁹⁴ Seine Antwort: Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht, ein objektives Weltbild zu geben. Vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht: „der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential verstanden werden.“⁵⁹⁵ Das Stichwort ist somit: Selbstverständnis, Existenzverständnis. Somit ist die Mythologie des Neuen Testaments, also auch, ja vornehmlich ihre Christologie, auf das in ihren objektivierenden Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis zu befragen.⁵⁹⁶ Die dieser Christologie zugrunde liegende Mythologie ist aber gnostischen Charakters. Den aus der neutestamentlichen und vor allem paulinischen (und johanneischen) Christolo-

⁵⁸⁷ Glauben und Verstehen I, 256 f.

⁵⁸⁸ Ib. 257.

⁵⁸⁹ Ib. 257.

⁵⁹⁰ Ib. 258.

⁵⁹¹ BULTMANN, Theologie, 125.

⁵⁹² Ib. 126.

⁵⁹³ Ib. 309.

⁵⁹⁴ BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Mythos I, 15 f.

⁵⁹⁵ Ib. 22.

⁵⁹⁶ Ib. 23.

gie rekonstruierten gnostischen Erlösermythos hat er später u. a. in § 15 seiner 'Theologie des Neuen Testaments' dargestellt.

Vor allem MARTIN HEIDEGGERS Existenzialphilosophie in 'Sein und Zeit', zuerst 1927 veröffentlicht⁵⁹⁷, bot ihm für seine existentielle Interpretation, die der eigentliche Sinn seiner Entmythologisierung ist, die nötige Begrifflichkeit. Allerdings faßt BULTMANN existentielle Interpretation nicht wie HEIDEGGER als formale Fundamentalanalyse des (menschlichen) Daseins, als ontologische Erhellung der allgemeinen Daseinsstrukturen, sondern als die Methode, das Neue Testament und folglich auch die neutestamentlichen Aussagen über den christologischen Mythos auf ihre Bedeutsamkeit für die glaubende Existenz zu befragen.^{597a} In diesem Zusammenhang sollte BULTMANN'S Aufsatz 'Zum Problem der Entmythologisierung'⁵⁹⁸ nicht unerwähnt bleiben, in dem er noch einmal das innere Verhältnis von Entmythologisierung und existentialer Interpretation zueinander darzulegen bemüht ist: Die Geschichte ist das Feld menschlicher Entscheidungen, die nur dann verstanden wird, wenn gesehen wird, daß in ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses wirksam gewesen sind, – Möglichkeiten, die auch Möglichkeiten des gegenwärtigen Selbstverständnisses sind.⁵⁹⁹ In diesem Sinne will die Entmythologisierung die eigentliche Intention des Mythos, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden, zur Geltung bringen.⁶⁰⁰ So nur kann verstanden werden, daß die Paradoxie des Christus-Geschehens die Behauptung ist, daß ein historisches Ereignis zugleich das eschatologische Ereignis ist.⁶⁰¹

Dieses Referat über BULTMANN'S Verständnis der neutestamentlichen und insbesondere der paulinischen Christologie zeigte, wie sehr einerseits in seinem Sinne das Entscheidende der Christologie schon bei der Behandlung der paulinischen Rechtfertigungslehre gesagt ist, aber andererseits es gerade eine zunächst im religionsgeschichtlichen Kontext problematisch gewordene Kyrios-Titulatur Jesu Christi ist, die eine eigene christologische Problematik ausmacht. (Es war

⁵⁹⁷ Jetzt: Tübingen ¹⁴1977.

^{597a} Dazu H. HÜBNER, Art. Entmythologisierung, EKL ³¹ (1986), 1034 – 1036.

⁵⁹⁸ In: Glauben und Verstehen IV, Tübingen ³1975, 128 – 137.

⁵⁹⁹ Ib. 130.

⁶⁰⁰ Ib. 134.

⁶⁰¹ Ib. 136; s. auch BULTMANN'S Vortrag vom 26. Februar 1951: Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, Glauben und Verstehen II, Tübingen ⁵1968, 246 – 261. Er kann diesem Bekenntnis „Jesus Christus als Gott und Heiland“ insofern zustimmen, als im Neuen Testament die Aussagen über Jesu Göttlichkeit oder Gottheit Aussagen sind, die nicht seine Natur, sondern seine Bedeutsamkeit zum Ausdruck bringen wollen; sofern solche Aussagen in objektivierende Sätze ableiten, sind sie kritisch zu interpretieren, ib. 252 f. Die alte Kirche hat die Problematik „wahrer Gott und wahrer Mensch“ in unzureichender Weise mittels des objektivierenden griechischen Denkens zu lösen versucht, „welche Lösung ja im Chalcedonense einen nun für unser Denken unmöglichen Ausdruck fand. In der Amsterdamer Formulierung ist dagegen diese Problematik kurzerhand unterschlagen, wie es im alten Liberalismus nach der anderen Seite hin gleichfalls geschehen ist, so daß man also nun die Amsterdamer und die Altliberalen als par fratrum bezeichnen kann“, ib. 257. Jesus als Kyrios bekennen heißt kurz: Gott je als meinen Gott verkündigen, ib. 258.