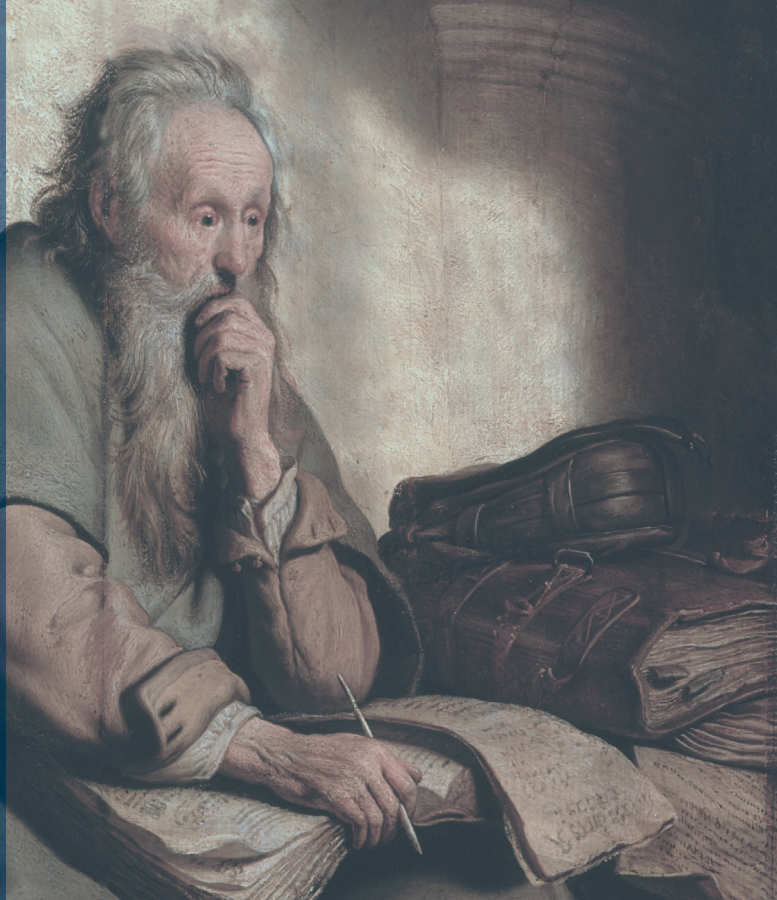




Volker Stolle

Die Offenbarung des Evangeliums

Ein paulinisches Konzept und seine
Rezeption im Luthertum

Volker Stolle

Die Offenbarung des Evangeliums

Volker Stolle

Die Offenbarung des Evangeliums

Ein paulinisches Konzept und seine
Rezeption im Luthertum

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Abbildungsnachweis: akg-images / André Held
Umschlag und Titlei: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27540-3

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-27541-0

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA International 4.0 (»Attribution-ShareAlike 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1 Einleitung	9
2 Das eigene Sicherinnern bei Paulus.....	23
3 Die innerneutestamentliche Rezeption der Wende im Leben des Paulus	57
4 Zwei Auslegungsweisen bei Martin Luther	66
5 Die sich an Luther anschließende weitere Entwicklung.....	78
6 Die historische Fragestellung im Neuluthertum	87
7 Die aktualisierende Rezeption im modernen Luthertum.....	94
8 Die Offenbarung des Evangeliums	127
9 Die Sprachlichkeit des Evangeliums.....	140
Literaturverzeichnis	151

Vorwort

Das biblische Sprichwort: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ (I Sam 10,12) lässt sich auch auf Paulus anwenden: Was macht er unter den Aposteln? Was macht ihn zu einer stark herausgehobenen und maßgebenden Gestalt im Christentum?

Paulus hat sich selbst dieser Frage gestellt und wiederholt seine Antwort darauf gegeben. Schon bald, bereits in neutestamentlicher Zeit, wurde die Rollenbeschreibung, die er selbst für sich gegeben hatte, jedoch deutlich verändert. Später verstand sich dann das Luthertum in besonderer Weise als paulinisches Christentum. Dabei fielen jedoch die Rollenzuschreibungen, unter denen man diesen Apostel sah, recht unterschiedlich aus.

Damit stellt sich die Frage, wie mit solchen Veränderungen umzugehen ist, die zwar die herausgehobene Stellung des Paulus weiter gelten lassen, aber sie inhaltlich unterschiedlich füllen. Was hat gerade Paulus selbst weiterhin zu sagen, dessen eigene Antworten ja treu tradiert werden?

Bei der Erarbeitung dieser Untersuchung habe ich Unterstützung erfahren. Ich nenne besonders Christoph Barnbrock und Helmut Fenske, die mir je auf ihre Weise von meiner früheren Wirkungsstätte, der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel, her liebevoll geholfen haben. Für finanzielle Förderung der Veröffentlichung danke ich der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Mannheim, im Frühjahr 2022

Volker Stolle

1 Einleitung

„Evangelium“ (εὐαγγέλιον) ist ein ausgesprochener Lieblingsbegriff des Paulus.¹ Im Neuen Testament findet sich die bei weitem größte Zahl der Belege in den Paulusbriefen, begleitet von einer häufigen Verwendung der entsprechenden Verben εὐαγγελίζομαι und κηρύσσω². Zu dem statistischen Befund kommt eine deutlich persönliche Note, wie er dieses Wort verwendet.

Paulus verfolgt eine Doppelstrategie, die ins Auge fällt. Einerseits bindet er das Evangelium ganz eng an seine Person, spricht geradezu von „meinem Evangelium“ (Röm 2,16; 16,25; II Kor 4,3; I Thess 1,5), bzw. von dem „von mir verkündigten Evangelium“ (I Kor 15,1; Gal 1,11; 2,2). Andererseits löst er das Evangelium ganz von seiner Person und reklamiert dessen von Menschen ganz unabhängige Autorität als „Gottes Evangelium“ (Röm 1,1; 5,16; II Kor 11,7; I Thess 2,2.8.9), bzw. „Evangelium seines Sohnes/Jesu Christi/des Herrn Christus“ (Röm 1,9; 15,19; I Kor 9,12; II Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; I Thess 3,2). Und Paulus verbindet auch beide Aspekte und stellt ausdrücklich fest: „Denn ich tue euch kund, liebe Brüder, dass das Evangelium, das von mir gepredigt wird, nicht von menschlicher Art ist. Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1,11–12). Er wirft damit die Frage auf, wie sich der Verkündiger des Evangeliums zur Botschaft des Evangeliums verhält.

Mehrfach geht Paulus auf das Ereignis ein, das seine Beziehung zum Evangelium begründet hat, und charakterisiert dabei dies für seinen weiteren Weg entscheidende Erleben jeweils in neuer Weise. Diese Bezugnahmen passt er jeweils genau in die Pragmatik an, die er in dem jeweiligen Brief verfolgt.

¹ In den als deuteropaulinisch geltenden Briefen nimmt die Häufigkeit stark ab. Im lukanischen Doppelwerk findet das Verb εὐαγγελίζομαι eine ähnlich charakteristische Anwendung wie das Nomen bei Paulus.

² Seltener begegnet das Nomen κήρυγμα.

Im *Ersten Korintherbrief* setzt sich Paulus dafür ein, ein Auseinanderdriften der christlichen Bewegung in einzelne Fanclubs zu verhindern, die sich um einzelne tonangebende Persönlichkeiten sammeln, und reklamiert nachdrücklich die Einheit in Christus. Er sieht eine Gefahr in einer Überbetonung der menschlichen Seite der Verkünder. Seine eigene Begegnung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus ordnet er hier den Osterbegegnungen zu. Er greift eine traditionelle Aufzählung auf und weist auf die zentrale Bedeutung der Auferweckung Christi hin, mit der zugleich ein neues Verständnis der in den heiligen Schriften Israels niedergelegten Tradition verbunden ist (I Kor 15,3–7).

„Das Evangelium, das ich euch als Evangelium verkündigt habe“, bezeugt „Christus“, und der hat sich „zuletzt von allen gleichsam als einer höchst ungewöhnlichen Geburt auch mir sichtbar gemacht; denn ich bin der letzte der Apostel, der ich nicht würdig bin, Apostel genannt zu werden, da ich die Gottesgemeinde verfolgt habe“ (I Kor 15,1–9). Paulus beansprucht durchaus eine eigene persönliche Bedeutung, die sich allerdings besonders aus seinem rückhaltlosen Einsatz ergibt, den er freilich durch „Gottes Gnade“ erst ermöglicht sieht (I Kor 15,10).

Diese Betonung der eigenen Rolle ergibt sich aus seiner „Berufung zum Apostel“ (I Kor 1,1): „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?“ (I Kor 9,1) Paulus sieht sich geradezu unter einem Zwang, dem er einfach zu folgen hat: „Denn dass ich das Evangelium predige, dessen darf ich mich nicht rühmen; denn ich muss es tun. Und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!“ (I Kor 9,16) Indem Paulus sein persönliches Erleben in den Kontext der Berufungen der Apostel einordnet, beansprucht er nicht nur eine Würde, sondern verhindert zugleich auch eine zu starke Hervorhebung seiner individuellen Betroffenheit.

Im *Zweiten Korintherbrief* sieht sich Paulus herausgefordert, eine eigene Autritätskrise zu bewältigen. Dabei verzichtet er darauf, seine eigene spirituelle Kompetenz gegen seine Gegner auszuspielen, obwohl er meint, durchaus mit seinen Rivalen mithalten zu können (II Kor 11,1–12,10). Vielmehr beruft er sich auf eine Weisung Jesu an ihn: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft erreicht in Schwachheit ihr Ziel“ (II Kor 12,9). Für sein Selbstverständnis bedeutet dies: „Wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, dass er der Herr ist, wir aber eure Knechte um Jesu willen“ (II Kor 4,5). Seine eigene Selbstzurück-

nahme geht also so weit, dass er sich als „Sklave“ (δοῦλος) sogar seiner Gemeinde bezeichnet, und nicht etwa nur als „Sklave Jesu Christi“ (Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1).

Die für seinen Apostolat grundlegende „Erkenntnis“ (γνώσις; II Kor 4,6) rechnet er nicht zu den „Erscheinungen und Offenbarungen“ (ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις), die seine visionären Fähigkeiten belegen könnten (II Kor 12,1), sondern hebt sie in ihrer einzigartigen Besonderheit hervor. Eigentlich geht es seiner Ansicht nach darum, dass ein elementares göttliches Licht in ihm aufgestrahlt ist: „Denn Gott, der sprach: Licht soll aus Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, dass die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi entstünde“ (II Kor 4,6). Indem er seine eigene Bedeutung stark herunterspielt, steigert er die Bedeutung seiner Christusbegegnung zu einem grundlegenden Geschehen, das nur als Gottes Schöpfungstat richtig verstanden werden kann.

Im *Galaterbrief* warnt Paulus vor einer Vereinheitlichung der Kirche, die das Evangelium zu einem „anderen Evangelium“ (Gal 1,6–7) verfälschen, bzw. „die Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14) verraten würde. Er stellt dem Evangelium des Petrus, das sich an die jüdische Zielgruppe wendet, sein eigenes Evangelium an die Seite, das er in der Völkerwelt auszurichten hat. Dieses Nebeneinander versteht er als größere Einheit, weil beide Aufträge als Gnadengabe des einen Gottes anzusehen sind (Gal 2,7–9). Zugleich hebt er seine eigene Besonderheit hervor.

Gott gefiel es, „mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn in der Völkerwelt als Evangelium verkünde“ (Gal 1,16). Die Christusgläubigen aus der außerisraelitischen Völkerwelt gewinnen nicht erst vollen Anschluss an den Gott Israels, wenn sie durch Beschneidung und Tauchbad zum Judentum übertreten. Andererseits besteht für die Christusgläubigen aus den Juden keine Notwendigkeit, ihr Judentum aufzugeben. Es gilt vielmehr ein respektvolles Miteinander zu pflegen.

Mit seiner neuen Offenbarung hat der Gott Israels in Jesus Christus seinen bisherigen Weg mit Israel in spezifischer Weise weitergeführt. Paulus ordnet sein persönliches Erleben in die Geschichte Israels ein und leitet daraus eine Orientierung für den Weg der sich um das Bekenntnis zu Christus scharenden Gottesgemeinde ab. Richtungsweisender „Kanon“ soll die „neue Schöpfung“ sein (Gal 6,15), ein „sich in Liebe erweisender Glaube“ (Gal 5,6).

Seinen *Römerbrief* schreibt Paulus an eine Gemeinde außerhalb seines eigenen Wirkungsbereichs, um sie als Basis für ein neues Arbeitsgebiet in Spanien zu gewinnen (Röm 15,14–32). Er will also ein persönliches Verhältnis zu diesen Mitchristen erst aufbauen (Röm 1,8–12). Demzufolge stellt er sich durchaus als „Diener Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes“ vor (Röm 1,1.9), verzichtet aber darauf, die Zuspitzung zu nennen, die das Evangelium gerade in seiner Person charakterisiert. Er formuliert ganz grundsätzlich: „Denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm [sc. dem Evangelium] offenbart aus Glauben auf Glauben hin“ (Röm 1,16).

Eher beiläufig, wenn zugleich auch eindrücklich mit anspruchsvoll kultischer Terminologie, erwähnt er zum Ende des Briefes hin dann auch seine besondere Berufung zum Apostel der außerisraelitischen Völkerwelt (Röm 15,15–16). Dabei geht er nur darauf ein, was das für seinen persönlichen Arbeitseinsatz bedeutet, ohne sich allerdings einen Hinweis auf die Schrift (Jes 52,15) zu ersparen und damit auch bei dieser Fokussierung den Zusammenhang mit der Geschichte der Gottesverheißungen zu betonen (Röm 15,20–21). Er deutet mehr an, als er tatsächlich sagt.

Im *Philippenerbrief* denkt Paulus darüber nach, wie es ohne ihn mit dem Evangelium weitergehen wird. In seiner augenblicklichen Gefangenschaft ist er in seiner Verkündigungstätigkeit weitgehend eingeschränkt (Phil 1,12–17). Zugleich sieht er seinem eigenen Sterben entgegen (Phil 1,22–26). Entscheidend ist ihm, dass „auf welche Weise auch immer Christus verkündet wird“ (Phil 1,18). Offenbar sieht er seinen eigenen apostolischen Auftrag gewissermaßen als erfüllt an. Jedenfalls nimmt er Alternativen in den Blick.

Paulus schlägt nun sehr persönliche Töne an. Er wagt dies aus einer besonders engen „Gemeinschaft am Evangelium“ heraus (Phil 1,5), die ihn gerade mit der Gemeinde in Philippi verbindet (Phil 4,14–20). Er benennt die Wende in seinem Leben: „Um Christi willen“ und „um der alles übertreffenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, willen“ hat für ihn alles bis dahin Bedeutende schlagartig jeden Wert verloren, „um Christus dagegen einzutauschen und in ihm aufgehoben zu sein nicht mit einer eigenen Gerechtigkeit aus der Tora, sondern mit der durch den Christusglauben aus Gott kommenden Gerechtigkeit aufgrund des Glaubens“ (Phil 3,7–9).

Sein Rückblick auf seine Zeit davor dient auch hier wie im Galaterbrief (Gal 1,13–14) dazu, deutlich zu machen, dass er schon damals mit aller Entschiedenheit Gottes Sache zu seiner eigenen gemacht hatte, „der ich am achten Tag beschnitten bin, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen“ (Phil 3,5–6).

Damit hat Paulus zugleich definiert, was er danach mit „eigener Gerechtigkeit“ bezeichnet. Als er sich dem zelotischen Flügel der Pharisäer anschloss, dachte er kaum an eine individuelle Profilierung, sondern an einen Dienst für sein Volk, nämlich durch seinen Eifer (ζήλος) in der entschlossenen und tatkräftigen Befolgung der Tora dem drohenden Eifer Gottes (Ex 20,5; 34,14; Dtn 4,24; 5,9; 6,15: אֵיפָה לֹא, θεὸς ζηλωτής) zuvorzukommen und Gott stattdessen dazu zu bewegen, mit seiner rettenden Gerechtigkeit einzugreifen und seinem Volk zu helfen (Ex 20,6; Dtn 5,10: ποιῶν ἔλεος).

In dem Volksklagepsalm Jes 63,15–64,11 werden Gottes Eifer (אֵיפָה) und seine Barmherzigkeit (חַמִּים) parallel (Jes 63,15) verwendet wie auch Jes 59,17 Gerechtigkeit und Eifer. Gottes engagiertes Achten auf die Wahrung seiner eigenen Ehre schließt eine Parteilichkeit für sein erwähltes Volk ein. In diesem Fall ist sein Eifer dann für Israel alles andere als bedrohlich. Hier kommt dann das unauflöslich enge Verhältnis zwischen Israel und Gott zum Ausdruck: „Er fand ihn in der Wüste, in der dürren Einöde sah er ihn. Er umfing ihn und hatte acht auf ihn. Er behütete ihn wie seinen Augapfel“ (Dtn 32,10). Und diese Gewissheit übertrug sich auf den Einzelnen im Volk: „Behüte mich wie einen Augapfel im Auge, beschirme mich unter dem Schatten deiner Flügel“ (Ps 17,8). Gottes Eifer, in dem er konsequent auf seine Ehre achtet, führt zu ganz unterschiedlichen Verhaltensweisen, und zwar durchaus auch gegenüber Israel (Ez 16,38; 36,6–9).

Luther zitiert Ex 20,5 im Kleinen Katechismus³ und betont in seinen Katechismuspredigten von 1528 mit Nachdruck den „Götlichen ernst“⁴ dieses

³ BSELK, 868,17–20.

⁴ WA 30 I, 180,13.

Eifers Gottes, welcher der Inbegriff des Ersten Gebots sei. Doch obwohl es Ex 34,14 heißt „Eiferer ist sein Name“, wurde diese Bezeichnung in der Gotteslehre der klassischen lutherischen Dogmatik nicht in die Onomatologie aufgenommen und blieb dann auch in der Pragmatologie kaum beachtet. Der Eifer Gottes wurde der Heiligkeit (sanctitas) Gottes zugeordnet, aber in seiner theologischen Bedeutung nicht wirklich wahrgenommen, offenbar, weil man diesen Begriff für einen bloßen Anthropopathismus hielt. Damit blieb auch der Zusammenhang zwischen dem Eifer Gottes und dem Eifer des Verfolgers Paulus unentdeckt.⁵

Die „Gerechtigkeit aus Gott“, die sich im „Christusglauben“ erschließt, beendete den Eifer Gottes und erübrigte den Eifer des frommen Israeliten, der sich zum entschiedenen Verfechter der Tora gemacht hatte. Sie änderte nichts daran, dass Gott im Leben des Paulus die alles bestimmende Größe blieb. Aber die Voraussetzungen, unter denen das geschah, hatte Gott nun durch seine Christusoffenbarung geändert. Gott war heilschaffend seinen Weg mit seinem Volk Israel weitergegangen und hatte zugleich die Perspektive seines Handelns erweitert.

Gottes Gerechtigkeit ist im biblischen Sprachgebrauch eindeutig auf ihre Heilschaffende Wirkung festgelegt. Schon in einem der ältesten Texte, in Deboras Siegeslied, findet sich die Aufforderung: „Da sage man von den Gerechtigkeiten Gottes“ (צדקות יהוה, Jdc 5,11), im Sinne von Gottes rettenden Rechtstaten (vgl. dann weiter: I Sam 12,7; Mi 6,5; Ps 103,6). Und das hält sich durch: Ps 145,17 „gerecht“ und „gnädig“ im Parallelismus membrorum; Jes 45,21 „ein gerechter Gott und Heiland“; Sach 9,9 „ein Gerechter und ein Helfer“. Daniel betet: „Ach Herr, um aller deiner Gerechtigkeiten (= machtvollen Rettungstaten) willen wende ab deinen Zorn und Grimm von dieser Stadt Jerusalem und deinem heiligen Berg“ (Dan 9,16). „So wirkt Gott auf Erden ,Gerechtigkeits-

⁵ Eine gewisse Rolle spielte wohl auch, dass im Lateinischen ein eindeutiges Äquivalent zum hebräischen und griechischen Term fehlt; übersetzt wurde einerseits mit *aemulator* (Nacheiferer), das für Gott schlecht passte (denn wem hätte er nacheifern sollen), andererseits mit dem Fremdwort *zelotes* (Ex 34,14 beide Übersetzungen desselben hebräischen Wortes nebeneinander).

taten‘ (צדקות), welche nichts anderes als Manifestationen von Gottes rettendem Handeln sind. Der rettende Gott ist der, der Gerechtigkeit walten lässt. Diese rettende Gerechtigkeit ist eine Explikation seines barmherzigen und gnadenreichen Wesens.“⁶ Auch Paulus stellt der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium (Röm 1,17) die Offenbarung des Zornes Gottes vom Himmel her (Röm 1,18) diametral entgegen.

In der abendländischen Theologie wird Gerechtigkeit (iustitia) dagegen distributiv als richtende Gerechtigkeit verstanden, als Gottes Zorn und Gnade umgreifend, strafend wie befreiend. Und damit erfolgte eine deutliche Sinnverschiebung, die sich bei der Übersetzung ins Lateinische aufgrund der sprachlich-kulturellen Unterschiede ergab.⁷ Δικαιοσύνη wurde nicht etwa mit „fides rectumque“⁸ wiedergegeben, sondern mit iustitia. Für das lateinische ius aber fehlt ein entsprechender Begriff im Griechischen.

Die Christusbegegnung hat Paulus eine Einsicht in „die Kraft seiner Auferstehung“ und „die Teilhabe an seinen Leiden“ vermittelt, die ihn selbst „seinem Tod gleichgestaltet“ und zur „Auferstehung von den Toten“ führt (Phil 3,10–11). Gott hat also in Christus bereits rettend eingegriffen und Lebensrecht geschenkt, so dass es sich erübrigt, Gott erst zu seiner Heilstat zu bewegen. Indem Paulus ungewöhnlich persönlich wird, richtet er den Blick unmissverständlich auf Christus, in dem Gott sich für ihn in seiner rettenden Gerechtigkeit offenbart hat. Doch da Christus der von Gott in die Herrschaft gesetzte Lebendige ist, gilt diese Gerechtigkeit mit Paulus zusammen zugleich allen, die in diese Herrschaft mit einbezogen werden.

⁶ Hermann Spieckermann, Der Retter ist nah. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Alten Testament, in: Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, hg. v. Wilfried Härle u. Peter Neuner, SSThe 42, Münster 2004, 27–51, Zitat dort 32.

⁷ Vgl. Volker Stolle, Auf Albers Art lässt sich angenehm arbeiten, in: Theologische Erkundungen in Oberursel. FS Hella Adam, OUH 52, Oberursel 2012, 75–92, dort 78–83.

⁸ Vgl. Ovid, Metamorphosen I, 89–90.

Paulus nimmt also wiederholt auf *ein ganz bestimmtes Ereignis* von spezifischer Bedeutung Bezug, aus dem sich sein Verständnis als Apostel Jesu Christi herleitet, wenn er auch sonst ebenfalls von Offenbarungen spricht (II Kor 12,1). Zur biografischen Einordnung dieses Ereignisses stellt er fest, dass es ihn völlig aus seiner bisherigen Bahn als „Verfolger“ (διώκων) der Gemeinde geworfen habe, zu der sich die Christusbekenner sammelten (I Kor 15,9; Gal 1,13.23; Phil 3,6).⁹ Er macht jedoch keine Angaben zu Ort und Zeit.¹⁰ Der äußere Hergang scheint ihm nebensächlich.¹¹

Dass er in brieflichen Diskursen auf die Denkvoraussetzungen seines jeweiligen Gegenübers und auf die aktuelle Situation eingeht, ist nicht verwunderlich. Deshalb ist gar nicht zu erwarten, dass er ein in seiner gedanklichen Entwicklung systematisch geschlossenes Konzept vorlegt. Bedingt durch die starke situative Ausrichtung der einzelnen Bezugnahmen ist auch verständlich, dass er keine

⁹ Paulus begnügt sich damit, auf seine Tätigkeit hinzuweisen und seine Motivation, die ihn dazu brachte. Zu einem in seiner ganzen Persönlichkeit dadurch bestimmten „Verfolger“ (διώκτης) wird er erst I Tim 1,13.

¹⁰ Die Lokalisierung vor Damaskus und die Bezeichnung Damaskus-Ereignis verdanken sich der Darstellung in der Apostelgeschichte (Act 9,3–19). Ein indirekter Hinweis findet sich bei Paulus höchstens in der Wendung „ich kehrte nicht wieder nach Damaskus zurück“ (Gal 1,17).

¹¹ Deshalb erscheint es müßig, einen Zugang über die zeitlichen Abläufe, die örtlichen Verhältnisse und die möglichen Eindrücke, die auf Paulus eingewirkt haben, zu suchen, wie es auch *Klaus Dorn* wieder unternommen hat (Paulus. Geschichte – Überlieferung – Glaube, utb 5107, Paderborn 2019, 20–43), wenn es darum geht, die Botschaft, die Paulus mit dem Ereignis verbindet, zu erfassen. Der Vergleich mit der Apostelgeschichte wirft mancherlei Fragen auf, wenn es um die historische Verifizierung geht, er wird aber wesentlich ergiebiger, wenn er zur Erfassung der Wirkungsgeschichte des paulinischen Selbstzeugnisses genutzt wird. Dorn stellt fest: „Über das historische Geschehen der ‚Bekehrung‘/Berufung des Paulus erfahren wir aus seinen Angaben kaum etwas – wohl aber über sein Selbstverständnis“ (Paulus, 29). Nur, dieses Selbstverständnis des Paulus wurde nach dessen eigener Überzeugung eben dadurch zutiefst neu konstituiert, dass Gott ihn Jesus nach dessen Tod am Kreuz als Lebendigen hat sehen lassen, wobei historische Angaben über Ort und Zeit für ihn offensichtlich keine Rolle spielen.

einheitliche sprachliche Form bietet, sondern jeweils eine ihm passend erscheinende Ausdrucksform wählt.

Wenn Paulus in diesem Zusammenhang wiederholt von einer „Offenbarung“ spricht, so ist damit keine literarische Form gemeint, sondern vielmehr ein Ereignis benannt, in dem der an sich verborgene Gott sich in bestimmter Weise Menschen gegenüber konkret äußert. Da Gott ganz unterschiedlich auf sich aufmerksam machen kann, handelt es sich um einen mehrdimensionalen Begriff. Paulus spricht unmittelbar nach der „Offenbarung der Gottesgerechtigkeit im Evangelium“ von der „Offenbarung des Zorns Gottes vom Himmel her“ (Röm 1,17.18). Es sind also geradezu gegensätzliche Inhalte und unvergleichliche Mitteilungsweisen im Blick, für die kein einheitliches Sprachmuster passt.

Jedoch verhandelt Paulus einen einheitlichen Topos. Deutlich zeigt sich, wie er mit allem Nachdruck darauf besteht, dass Gott ihm die von ihm verkündigte Botschaft in ganz einzigartiger Weise als Evangelium offenbart und ihn damit in seinen Dienst berufen hat.

Paulus unterscheidet deutlich zwischen sich als „berufenem Apostel“ (κλητὸς ἀπόστολος) einerseits und den Adressaten seiner Briefe als „berufenen Heiligen“ (κλητοὶ ἅγιοι) andererseits (Röm 1,1.6–7; I Kor 1,1.2.24). Sie alle sind von Gott berufen und von Gott beansprucht; Gottes Ruf ergeht jedoch nicht unterschiedslos. So unterscheidet Paulus zwischen der Eröffnung der Heilsbotschaft durch die Offenbarung des Evangeliums und der Heilszuwendung durch die Predigt des Evangeliums.

Paulus spricht denn auch bei sich selbst einen sehr komplexen Vorgang mit weitgehenden Folgerungen an. Das für ihn persönlich grundlegende Erleben ist aufgrund seines daraus folgenden Wirkens mit einer soziologischen Dimension verbunden, der Selbstfindung der christlichen Gemeinden im größeren Kontext der Israelgeschichte.

In der *Geschichte der Rezeption* seiner Äußerungen lässt sich beobachten, wie sich der Horizont der Wahrnehmung der Wende im Leben des Paulus erheblich auf eine bei Paulus angelegte persönliche Problematik hin verengt hat. Dieser Trend

hat sich gerade auch in der neuzeitlichen neutestamentlichen Forschung fortgesetzt. Der Fokus wurde darauf gelegt, wie Paulus selbst als Christ recht zu verstehen sei.

Adolf Schlatter (1852–1938) hatte in seinem grundlegenden Werk „Der Glaube im Neuen Testament“ (1885) eine Erörterung der Frage „nach der Genesis dieses Glaubenslebens, wie es uns bei Paulus vorliegt,“ erst in der zweiten Bearbeitung (1896) nachgetragen¹² und dabei den „Ursprung seines Glaubensstandes“¹³ in Blick genommen, also seine Begegnung mit dem auferstandenen Jesus. Er hatte zwar an die paulinische Diktion angeknüpft und von Berufung (καλέω) gesprochen, diese dann aber generell bei allen Menschen gesehen, ohne die spezielle Besonderheit der Berufung des Paulus zu beachten. „Die in den gegenwärtigen Stand des Menschen fallende Spannung zwischen Unvermögen und der ihn von Gott gewährten Berufung“ sah er demzufolge als Grundproblem der paulinischen Theologie an.¹⁴

Diese Spannung liegt bei der Berufung des Paulus gerade nicht vor. Er bezeichnet seine Lebensführung vorher als „untadelig“ (Phil 3,6: ἀμεμπτος) und bekennt danach: „Ich vermag (ἰσχύω) alles durch den, der mich mächtig macht“ (Phil 4,13).

Schlatter aber interpretierte den Vorgang, den Paulus selbst als Offenbarung des Evangeliums darstellt, als „Bekehrungsgeschichte“.¹⁵ In den Texten, in denen Paulus auf seine Berufung zum Zeugen des Evangeliums eingeht, fehlt die Bekehrungsterminologie (ἐπιστρέφω, μετανοέω) jedoch völlig. Paulus konstatiert zwar eine Bekehrung von den Götzen zu Gott bei Gläubigen aus der Völkerwelt (I Thess 1,9; Gal 4,9); diesen Terminus hielt er offenbar jedoch nicht geeignet,

¹² So die Formulierung bei *Adolf Schlatter*, *Der Glaube im Neuen Testament*, Zweite Bearbeitung, Calw & Stuttgart 1896, 260, einleitend zu 260–265.

¹³ So die Formulierung bei *Adolf Schlatter*, *Der Glaube im Neuen Testament*, Darmstadt ⁵1963 (Nachdruck der Fassung ⁴1927), 399. – Die 6. Auflage enthält zusätzlich eine Einführung von Peter Stuhlmacher (Stuttgart 1982, V–XIII).

¹⁴ *Schlatter*, *Der Glaube*⁵, 346; vgl. 352.

¹⁵ *Schlatter*, *Der Glaube*⁵, 401.

seine eigene Wende vom Verfolger zum Verkünder des Evangeliums zu bezeichnen.¹⁶

Der Akzent verschob sich damit entscheidend von Gottes Eingreifen hin zur „Bejahung der vollbrachten göttlichen Tat“:¹⁷ „Mit durchdringender Gewalt zerbrach die Erscheinung Jesu sein ganzes frommes Streben“, und so „stammt seine ganze Lehre über das Glauben aus seiner eigenen glaubenden Zuwendung zu Gott und ist ihr unmittelbarer Reflex“.¹⁸ Paulus erkannte sich demnach als „Sünder“¹⁹ und kam zum „Glauben“: Der Vorgang der offenbarenden Zuwendung Gottes fand seinen Abschluss erst, als Paulus sich Gott zuwendete.

Schlatter, der die Pastoralbriefe als authentisch paulinisch ansah, leitete das Recht zu seiner Deutung aus I Tim 1,12–17 ab.²⁰ Paulus selbst schließt eine solche Deutung explizit aus, indem er von einer unmittelbaren Betroffenheit von dem Ruf Gottes in Jesus Christus ausgeht, sich als berufener Apostel vorstellt und ausdrücklich feststellt, dass er sich „nicht erst mit Fleisch und Blut“ besprochen habe (Gal 1,16), also weder mit anderen Menschen noch mit sich selbst, um sich danach zu entscheiden. Wenn Schlatter hervorhebt, dass Paulus „es nur zu bejahen“ hatte²¹, sagt er offensichtlich noch zu viel.

Die neutestamentliche Forschung hat sich lange Zeit intensiv bemüht, unter Aufnahme der Weichenstellung Schlatters ein stimmiges Verständnis des Paulus zu gewinnen, zugleich dabei die Traditionslage differenzierter wahrzunehmen.

Dass dieser Interpretationsansatz so selbstverständlich aufgenommen wurde, hängt sicherlich damit zusammen, dass er in Übereinstimmung mit der traditionellen Paulusauslegung im Luthertum stand.

¹⁶ Trotz dieses gravierenden Unterschiedes wird der Bekehrungsbegriff immer wieder thematisiert, um die Wende im Leben des Paulus phänomenologisch einzuordnen, zuletzt: *Athanasios Despotis*, Bekehrungserfahrung und Bekehrungserinnerung bei Paulus und Johannes, BZ Sup 2, Paderborn 2021, 66–123.

¹⁷ Schlatter, *Der Glaube*⁵, 401.

¹⁸ Schlatter, *Der Glaube*⁵, 399.

¹⁹ Gal 2,17 konstruiert Paulus den hypothetischen Fall, er sei durch seine nicht von der Tora her bestimmte Lebensweise zum „Sünder“, d.h. zu einem Nicht-Juden geworden.

²⁰ Schlatter, *Der Glaube*⁵, 403. – In der ersten Auflage seiner Untersuchung hatte Schlatter die Pastoralbriefe noch gesondert behandelt.

²¹ Schlatter, *Der Glaube*⁵, 401.

Schon Luther hatte die Berufung des Paulus zum Apostel Jesu Christi als Bekehrung verstanden, indem er zugleich seinen eigenen Weg zum rechtfertigenden Glauben in Analogie zum Weg des Paulus gesehen hatte. In seinem großen Kommentar zum Galaterbrief von 1535 hebt er in seiner Auslegung von Gal 1,15–16 auf die Wende im Leben des Paulus ab und stellt zugleich ihre exemplarische Bedeutung für die reformatorische Wende daneben. Er legt Paulus die Aussage in den Mund: „Es ist Gottes reine unbegreifliche Gnade, dass er mich so verwirrten, frevelhaften, lästernden und tempelräuberischen Menschen nicht allein verschont, sondern mich beschenkt mit Erkenntnis des Heils, Geist, seinem Sohn Christus, Apostelamt und ewigem Leben.“²² Und Luther schließt seine eigene Geschichte unmittelbar daran an: „Ebenso hat Gott uns vergleichbarer Sünden für schuldig angesehen, uns aber nicht allein unsere Gottlosigkeiten und Lästereien aus reiner Barmherzigkeit um Christi willen vergeben, sondern uns noch obendrein mit den größten Wohltaten überschüttet.“²³

Was Paulus als spezielle Offenbarung und innovative Gotteserkenntnis beschreibt, bezieht Luther hier auf ein Geschehen, das sich unter der Predigt des Wortes Gottes immer wieder ereignet, dass nämlich verlorene Sünder den Zuspruch der Gnade Gottes erfahren. Luther gibt dem Hinweis des Paulus auf seine Tätigkeit als Verfolger der „Gottesgemeinde“ (Gal 1,13; vgl. I Kor 15,9) eine neue Interpretation, indem er die Paulus bewegende Frage, welche Seite denn nun die wahre Gottesgemeinde darstellt, nicht aufnimmt, sondern ein Paulus selbst höchst desavouierendes Bekenntnis aus dem Text herausliest. Das gelingt ihm, indem er das Bekenntnis I Tim 1,12–17 (Lästerer, Verfolger, Frevler, Sünder) zur eigentlichen Grundlage seiner Interpretation macht. Damit aber ist das Hauptaugenmerk des Paulus auf das Evangelium als Gottes Offenbarung abgeblendet. Die „Gnade“ (χάρις, misericordia) Gottes liegt damit nicht allein in der den Propheten ähnlichen Berufung des Paulus zum Apostel (vgl. Gal 1,15), sondern

²² „mera et inestimabilis gratia Dei est, quod me tantum nebulonem, sceleratum, blasphemum et sacrilegum hominem donat (non tantum parcit) cognitione salutis, spiritu, Christo filio suo, Apostolatu, vita aeterna.“ (WA 40 I, 139,13–15).

²³ „Sic et nos similibus peccatis obnoxios respiciens, Deus non solum remisit impietates et blasphemias nostras ex mera misericordia propter Christum, sed insuper etiam maximis beneficiis et spiritualibus donis obruit nos“ (WA 40 I, 139,16–18).

zuerst einmal in der Sündenvergebung, auf die alle Menschen zu ihrem Heil angewiesen sind.

Mit der Zeit wuchs dann die Einsicht, dass Luthers Interpretation, wie er sie in seiner späteren Auslegung des Galaterbriefes vorgetragen hat, die eigene Sicht des Paulus gar nicht trifft. Der Neutestamentler und lutherische Bischof Eduard Lohse (1924–2015) drückte das so aus: „Nicht als reuiger Sünder oder verzweifelter Gottsucher wurde Paulus zum Glauben an Christus bekehrt. Keinerlei Voraussetzungen, die auf seiner Seite bestanden hätten, werden dafür genannt, daß er zu einem neuen Leben berufen wurde. Kein Bußkampf hat stattgefunden, von dem ein hin- und hergerissener Gottsucher schließlich erlöst worden wäre. Vielmehr wußte Paulus sich durchaus stark und sicher in seinem Leben, das sich von den Weisungen des Gesetzes leiten ließ. Aber ihm trat der Gekreuzigte als der lebendige Herr in den Weg.“²⁴ Und damit hängt zusammen: „Jenes Geschehen, das Paulus widerfuhr, wird somit gleich in seiner fundamentalen Bedeutung für die Erkenntnis des Evangeliums und die Verkündigung seiner rettenden Kraft gewürdigt.“²⁵

Und für die reformatorische Botschaft folgte für Lohse schließlich: „Luthers Auslegung stellt eine kraftvolle Neuinterpretation dar, die über die Sicht des Apostels hinausgeht.“²⁶ Zugleich wird man erkennen müssen, dass Luthers Auslegung auch deutlich hinter der Botschaft des Paulus zurückbleibt. „Es läßt sich ohne Anmaßung sagen, daß wir heute Paulus in mancher Hinsicht historisch besser verstehen. Wir haben deshalb das Recht und exegetisch die Pflicht, uns von gewissen Vereinseitigungen und Radikalisierungen zu lösen, die Luthers Exegese kennzeichnen.“²⁷ Aber dies sollte natürlich nicht leichtfertig und theologisch unbedacht geschehen.

Allzu schnelle Verknüpfungen der christlichen Existenz, wie sie sich auch jeweils darstellen, mit dem Selbstzeugnis des Paulus sind kritisch zu hinterfragen.

²⁴ *Eduard Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 58–59.*

²⁵ *Lohse, Paulus, 59.*

²⁶ *Eduard Lohse, Martin Luther und der Römerbrief des Paulus – Biblische Entdeckungen, KuD 52 (2006), 106–125, Zitat dort 124.*

²⁷ *Peter Stuhlmacher, Paulus und Luther, in: Glaube und Eschatologie. FS Werner Georg Kümmel, hg. v. Erich Gräßer u. Otto Merk, Tübingen 1985, 285–302, Zitat dort 301.*

Die Bedeutung der Berufung des Paulus zum Verkünder des Evangeliums kann kaum zutreffend erschlossen werden, wenn von Anfang an die Kontextverortung der Texte geändert wird. Um die Aussagen des Paulus angemessen zu erfassen, ist es nötig, den sprachlichen Horizont, in dem er selbst sich artikuliert, sorgfältig zu beachten, ehe man fremde Interpretamente in die Überlegungen mit einbezieht. Dann aber ist nicht die Bewältigung einer persönlichen Krise, sondern eine unverhoffte Offenbarung des Evangeliums als auslösender Impuls für seine Botschaft anzusehen.

Andererseits sollte die Rezeptionsgeschichte nicht einfach beiseitegeschoben werden. Luthers Auslegung hat ja durchaus ihre Wirkung auf das christliche Selbstverständnis der nachfolgenden Zeit gehabt und damit die alte Botschaft in veränderten geschichtlichen Horizonten als sinnstiftend erwiesen. Das Verhältnis dieser Tradition zu der neu wahrgenommenen neutestamentlichen Tradition verlangt vielmehr nach einer Klärung. Beide Traditionen verdienen gewürdigt und in ihrer jeweiligen Tragweite bedacht zu werden.

Und dabei wird sich zeigen, dass sich diese Rezeptionsgeschichte wesentlich diffiziler darstellt, als es auf den ersten Blick hin erscheint. Eine große Linie ist immer eine Abstraktion, die nicht alle vielfältigen Aspekte erfassen und berücksichtigen kann. Doch nur im Miteinander der Einzelbeobachtungen und der theologischen Würdigung wird das Verhältnis zwischen den Selbstbekenntnissen des Paulus und ihrer späteren Rezeption bestimmbar.

2 Das eigene Sicherinnern bei Paulus

Im wohl frühesten Brief des Paulus, den er an die Gemeinde in Thessalonich geschrieben hat, sieht sich Paulus offenbar noch nicht genötigt, den Ursprung seiner Verkündigung genauer zu bestimmen. Wie er sich im Präskript mit Silvanus und Timotheus als Absender zusammenschließt, ohne gleich auf seine Berufung zum „Apostel Christi“ zu verweisen (I Thess 1,1), diese vielmehr später als von ihm gar nicht genutzt hinzustellen (I Thess 2,7), so richtet er sein Erinnern allein auf die gemeinsame Geschichte, die ihn mit der angeschriebenen Gemeinde verbindet von ihrer Erstbegegnung (I Thess 1,9; 2,1) an bis hin zur Abfassungszeit des Briefes. In dieser Situation genügt ihm eine knappe Feststellung zu seiner persönlichen Legitimation. In ihr ist aber der zentrale Ansatzpunkt aller seiner diesbezüglichen Überlegungen zu erkennen.

2.1 I Thess 2,4

In aller Kürze weist Paulus auf folgenden Zusammenhang hin: „Von Gott wurden wir für wert geachtet, dass uns das Evangelium anvertraut wurde.“ Und genau deshalb und nur deshalb „reden“ wir (I Thess 2,4). Da der Plural sich speziell auf die Ankunft des Paulus und seine Aufnahme in Thessalonich bezieht (I Thess 2,1–2), bezeichnet er – trotz der dreigliedrigen Absenderangabe des Briefes – mit dem Plural wohl nur sich selbst persönlich. Gott hat ihn besonders herausgestellt, als er ihm „das Evangelium anvertraut hat“ (πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον), und zwar mit dem Auftrag, es auszurufen. Dieser Wendung bedient sich Paulus dann auch Gal 2,7, um die entscheidende Wende in seinem Leben zu kennzeichnen.

Charakteristisch ist, dass Paulus seine Beauftragung durch Gott hervorhebt, ohne das Evangelium inhaltlich als Christusbotschaft zu definieren und ohne die Problematisierung dieser Botschaft durch seine frühere Verfolgertätigkeit zu erwähnen. Paulus betont, dass Gott hinter dem Evangelium steht, und dem entspricht, dass dieses Evangelium Menschen außerhalb des jüdischen Volkes „von den Bild-Gottheiten zum Dienst des lebendigen und wahren Gottes zu bekehren“ vermag (I Thess 1,9). Dass diese grundlegende Wende die Erwartung Jesu als des Gottessohnes einschließt, folgt daraus (I Thess 1,10). Doch der Akzent liegt darauf, dass sich im Evangelium der Gott Israels als der „lebendige und wahre Gott“²⁸ auch Menschen der außerisraelitischen Völkerwelt zuwendet. Dieser Gott hat Paulus damals den Mut gegeben (ἐπαρρησιασάμεθα), trotz allen Gegenwindes, den es zu ertragen galt, das „Evangelium Gottes“ in diesem Umfeld zur Sprache zu bringen (I Thess 2,2). Gott ist diesen neuen Schritt gegangen, indem er gerade Paulus eingesetzt hat.²⁹ Dass Paulus nicht eigene Ziele verfolgt hat, beteuert er nachdrücklich (I Thess 2,3.4b) – wohl nicht, um sich gegen Angriffe zu verteidigen³⁰, sondern um die göttliche Initiative, die ihn bewog und bewegt, zu unterstreichen. Dadurch hat sich die Gemeinschaft, die von den Gemeinden Judäas ausgegangen ist, signifikant erweitert; Paulus nennt Mazedonien und Achaja (I Thess 1,7–8; 2,14). Es geht ganz dezidiert um Gottes Evangelium an die ganze Völkerwelt.

Im Leben des Paulus gab es also einen alles entscheidenden Wendepunkt. Dieses biographische Ereignis verstand er als einen Eingriff in sein Leben, der vom Gott Israels her, also von außen her, erfolgte. Sein Sendungsbewusstsein stützte sich also nicht auf das, was er meinte, aus eigener Begabung bieten und leisten zu

²⁸ Hier liegt jüdische Ausdrucks- und Denkweise vor: vgl. das Gebet, das Aseneth an den „Gott der Hebräer“ richtet (JosAs 11,10; zitiert nach *Christoph Burchard*, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, SVTP 13, Leiden u. a. 1996, 176).

²⁹ Das Wort „Gott“ begegnet 37 mal im I Thess, „Jesus“ nur 16 mal und meist unter Gott als übergeordnetem Begriff.

³⁰ Eine rhetorische Argumentation im Sinne einer Selbstverteidigung (*Traugott Holtz*, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII, Zürich u. a. 1986, 71–72) hätte wenig Sinn gemacht, da Paulus, wie er gesteht, damals ziemlich deprimiert in wenig selbstbewusster Weise aufgetreten war, so dass das Missverständnis gar nicht entstehen konnte, er handele auf eigene Rechnung.

können. Und gerade deshalb wusste er nicht nur sich selbst betroffen, sondern sah darin eine Botschaft, die letztlich allen Menschen gilt.

Wenn Paulus in seinen folgenden Briefen näher auf das Ereignis eingeht, das sein Leben so nachhaltig prägte, hebt er einen Gesichtspunkt verstärkt hervor, den er in seinem ersten Brief noch nicht erörtert. Gottes Evangelium gab ihn den „Mut“, sich dieser Aufgabe zu stellen, weil er diese Herausforderung nicht auf sich allein gestellt zu bewältigen hatte. Er wusste sich durch diese Offenbarung Gottes bleibend an Jesus Christus als seinen Herrn gebunden, um dessen Herrschaft es eigentlich ging und dem er durch seinen weiteren Lebens Einsatz zu dienen hatte. Diesen Herrn rief Paulus seinen Thessalonichern vor allem als Garanten ihrer Hoffnung in Erinnerung (I Thess 1,3; 2,19; 3,13; 4,15–17; 5,2.9.23).

Paulus verstand sich selbst als ausführendes Organ seines Herrn Christus. Der entscheidende Wendepunkt in seinem Leben war eine Wende zu Jesus hin, den Gott, wie er in diesem Augenblick erkannte, aus dem Tode erweckt und zum Herrn über alles eingesetzt hat. Und indem Gott Paulus diesen auferweckten Jesus hat sehen lassen, hat er ihn zu einer Botschaft gemacht, die Paulus diesseits seines Todes mit Jesus in seinem Leben jenseits des Todes verband. Eine unerwartete Gottestat erschloss sich ihm durch eine neue Gotteserkenntnis und begründete eine unauflösbare Gemeinschaft mit diesem Christus. Dass diese persönliche Verbundenheit mit dem Herrn Christus Jesus entstand, ist der Kern dessen, was die Wende im Leben des Paulus und seine darauf fußende Botschaft ausmacht.

2.2 I Kor 15,1–11

Seine „Erinnerung an das Evangelium“ in I Kor 15,1–11 lässt Paulus in die knappe Feststellung münden: „Er erschien auch mir“, oder als *passivum divinum* gelesen: „Er wurde auch mir sichtbar gemacht“ (V. 8).³¹ Alles, was er weiter ausführt, dient der Einordnung dieser kurzen Aussage.

Einerseits stellt er klar, wer es war, den er zu Gesicht bekam. In klarer bekenntnisartiger Formulierung benennt er Christus: „Dass Christus gestorben ist für

³¹ Vgl. *Karl Heinrich Rengstorf*, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft, Witten/Ruhr ⁴1960, 98–99.117–127.

unsre Sünden nach der Schrift; und dass er begraben worden ist; und dass er auf-erweckt worden ist am dritten Tage nach der Schrift; und dass er gesehen/sichtbar gemacht worden ist“ (V. 3–4).

Der wiederholte Hinweis auf die Schriften und die Passivformen weisen darauf hin, dass Christus nur in Verbindung mit Gottestaten verstanden werden kann. Und die Liste der Osterzeugen, die folgt, verknüpft diese Tradition mit dem Erleben des Paulus.

Jedoch reiht sich Paulus in merkwürdig gebrochener Sprache an die früheren Zeugen an. Er stellt sich ausdrücklich an die letzte Stelle, indem er einen adverbialen Ausdruck (Akkusativ ἔσχατον) wählt, sich aber nicht als letzten Zeugen bezeichnet (V. 8). Das Irreguläre seiner Einreihung in den Kreis der Apostel betont er, indem er sich als ἔκτρωμα bezeichnet und damit einen eigentlich unpassenden Ausdruck verwendet; denn sein Start in sein neues Leben war ja ganz unbelastet und glücklich. Er zählt sich zu den Aposteln, allerdings als den letzten oder geringsten (ἐλάχιστος); zudem bekennt er seine Unwürdigkeit und weist auf seine Verfolgertätigkeit hin (V. 9), wobei er darauf verzichtet, entsprechend auch die Flucht der Jünger bei der Gefangennahme Jesu und die Verleugnung Jesu durch Petrus zu erwähnen, die diese keineswegs in einem grundsätzlich besseren Licht erscheinen lassen.

Seine Selbstvorstellung verwirrt also. Sie gewinnt ihre innere Plausibilität erst durch die weitere Feststellung: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine mir zugewandte Gnade ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“ (V.10). Er richtet den Blick nun direkt auf Gottes entscheidendes Eingreifen in sein Leben, charakterisiert damit sein Evangelium als Gottes Evangelium: „So predigen wir, und so seid ihr zum Glauben gekommen“ (V. 11). Die Verbundenheit mit Christus, die sich für ihn in dem Augenblick ergeben hat, der über sein weiteres Leben entschieden hat, ordnet er den Taten Gottes zu und verbindet sie mit einer neuen Gotteserkenntnis.

Seine zentrale Feststellung selbst, dass Christus für ihn sichtbar geworden ist, beschreibt Paulus nicht näher. Dagegen bietet er eine Interpretation, indem er Verknüpfungen herstellt. Dabei verzeichnet er einen Bruch zu seinem vorherigen Lebensentwurf, der ihn eigentlich für eine Apostelkarriere disqualifiziert hätte. Die Verknüpfung, die er mit der Geschichte der christlichen Bewegung vor ihm

vornimmt, wirkt reichlich gequält, was sich bis in die Ausdrucksweise hinein niederschlägt. Eigentlich leitend ist die Verbindung mit Christus, die Paulus von beiden Seiten her theologisch interpretiert. „Er versteht diese Erscheinungen dabei als Begegnungen mit dem vom Tode erweckten Christus, der sich darin als solcher zu erkennen gibt und offenbart.“³² In dieser seiner Interpretation Christi als von Gott in die Herrschaft Gesetzten sieht er sich durch seinen seitherigen Lebensweg bestätigt.

2.3 I Kor 9,1–23

Ganz lapidar verweist Paulus I Kor 9,1 darauf: „Ich habe Jesus unsern Herrn gesehen.“ Er gibt keinerlei erläuternde Hinweise zu diesem einmaligen Vorgang von bleibender Bedeutung (Perf.). In seiner formelhaften Kürze hält er die Aussage für eindeutig: „Es ist die auf dem Sich-sehen-Lassen des Kyrios begründete Offenbarung des vom Tod Auferweckten“; und diese Offenbarung „ist für Paulus nicht von dem Berufungs- und Sendungsakt zu trennen, sondern fällt mit ihr in einem und demselben Ereignis zusammen“.³³ Dabei steht unausgesprochen im Hintergrund, dass „unser Herr Jesus“ sich nur deshalb hat sehen lassen können, weil Gott ihm, dem am Kreuz Hingerichteten, Leben aus dem Tode heraus zuerkannt hat.

Paulus diskutiert dann ausführlich Konsequenzen, die er für sich daraus gezogen hat. Im Spannungsfeld von Freiheit (ἐλεύθερος V. 1.19) und radikaler Inanspruchnahme (ἀνάγκη V. 16) zeigt er auf, wie das „Evangelium Christi“ (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ V. 12; vgl. V. 14.16.18.23) sich zu seiner Person als „Apostel“ (ἀπόστολος V. 1.2.5) verhält (ἐκὼν, ἄκων V.17). Um dem Evangelium nicht etwa selbst hindernd im Wege zu stehen (ἐγκοπὴ V. 12), hat er darauf verzichtet, persönliche Rechte, die er aus dem Evangelium durchaus hätte ableiten können und die er für andere gelten lässt, auch für sich selbst zu reklamieren. Er

³² Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1-16,24), EKK VII/4, Düsseldorf u. Neukirchen-Vluyn 2001,72.

³³ Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12-11,16), EKK VII/2, Solothurn u. Neukirchen-Vluyn 1995, 288.

hat keine Familie gegründet und ebenso keinen Anspruch auf Lebensunterhalt-zahlungen als Entgelt für seine Verkündigungstätigkeit erhoben. Er belegt seine Rechte, die er gar nicht eingefordert hat, sowohl durch das Schriftwort Dtn 25,4 (V. 9), als auch durch die Analogie zum Priesteramt (V. 13), sowie durch ein Herrenwort (V.14), das an Lk 10,7 anklängt, aber in typisch paulinischer Diktion formuliert ist (vgl. Gal 6,6).

Er selbst geht demgegenüber auf die Denkweise im griechisch-römischen Kulturkreis ein, in dem es als verdächtig galt, wenn einer die Weisheit, die doch allen gehört, verkauft und für sich selbst ein Geschäft daraus macht (καπηλεύω, II Kor 2,17). Paulus macht sich damit den Menschen außerhalb des Geltungsbereichs der Tora zu einem der Ihren (I Kor 9,19–22), um ihnen den Zugang zum Evangelium nicht unnötig zu erschweren. Mit offensichtlichem Stolz erwähnt er diesen seinen persönlichen Beitrag zum Gelingen seines Einsatzes für das Evangelium, dessen Dienst er sich in keiner Weise entziehen könnte.

Paulus richtet seinen Blick in diesem Zusammenhang ausschließlich auf seine Amtsführung als Apostel. Er deutet zwar an, dass das Evangelium zu seinem persönlichen Schicksal geworden ist; denn es geht ihm darum, „Mitteilhaber (συγκοινωνός) des Evangeliums“ zu werden. Seine persönlichen Ziele sieht er identisch mit denen des Evangeliums, aber er nimmt die Glaubenthematik nicht auf.

2.4 II Kor 4,5–6

Paulus erläutert in II Kor 4,5–6, wieso er in der Lage ist, seinen „Dienst“ (διακονία) mit unermüdlicher Kraft auszurichten (II Kor 4,1).³⁴ Er ruft Jesus Christus, den er als „Bild Gottes“ bezeichnet, als Herrn aus. Das von ihm verkündigte „Evangelium“ bezeugt die „Herrlichkeit (δόξα) des Christus/Messias“ (II Kor 4,4), also seine Zugehörigkeit zu Gott. In seiner Botschaft geht es ganz und

³⁴ Vgl. *Rudolf Bultmann*, Der zweite Brief an die Korinther, KEK Sonderband, Göttingen 1976, 111: der Sinn entspreche Gal 1,16 und die Aussage beziehe sich „auf die Bekehrung des Paulus“.

gar nicht um ihn selbst; er selbst wird um Jesu willen „Sklave“ (δοῦλος) der Gemeinde, an die er schreibt (II Kor 4,5).

In diesem Zusammenhang fokussiert Paulus das Geschehen ganz auf die „Erkenntnis“, die Gott in seinem „Herzen“ hat „aufleuchten“ lassen³⁵, nicht etwa als eigenen Geistesblitz, sondern „im Gesicht Jesu Christi“. Ohne die äußere Sinneswahrnehmung zu schildern, registriert er unmittelbar den Reflex, den der Schöpfergott damit in ihm ausgelöst hat. Aller Nachdruck liegt auf der theologischen Interpretation, die er dem Ereignis gibt. Seine persönliche Betroffenheit definiert Paulus dann als Christusgemeinschaft: „Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserm Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde“ (II Kor 4,10). Die ihm von Gott geschenkte Erkenntnis stellt sich als Gemeinschaft stiftendes Erkennen Christi dar.

Wie wichtig ihm die Tatsache ist, dass Gott ihm die Erkenntnis geschenkt hat, wird daran deutlich, dass er ausdrücklich betont: „Wenn wir auch dem Fleisch nach (κατὰ σάρκα) Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr“ (II Kor 5,16). Eine einfache Begegnung mit dem irdischen Jesus genügt demnach nicht. Dass mit ihm eine „neue Schöpfung“ angebrochen ist (II Kor 5,17), muss Gott selbst erweisen und bewusst machen. Das von Paulus verfolgte Aussageziel ist also christologisch ausgerichtet. Mit Achtergewicht nennt er das

³⁵ Da Paulus in Vers 5 von sich im Plural spricht und seine Gemeinde in der zweiten Person anspricht, wird auch in diesem darauf folgenden Vers 6 ἡμῶν als Pluralis Majestatis zu verstehen sein, nicht aber als echter Plural, in dem sich Paulus etwa mit seiner Gemeinde zusammenschließen würde. Es geht Paulus ja um die Besonderheit seines Dienstes gegenüber dem Mosedienst. Nur weil der Glanz in seinem Herzen liegt, kann es zur Erleuchtung anderer kommen. „Herz“ und „Gesicht“ sind für Paulus nicht als Innen und Außen so kategorial voneinander geschieden, wie es heutigen Menschen erscheinen mag. Es geht ja konkret gar nicht um ein äußeres Licht, sondern um den Glanz der Erkenntnis vermittelnden Botschaft. Eine erleuchtende Erkenntnis, die von Angesicht zu Angesicht übergehen kann (vgl. 1QH XII, 5–6.27–29), kann auch von Herz zu Herz gehen, aus dem Herzen abgelesen werden (II Kor 3,2) und sich dabei durchaus auch auf dem Gesicht abzeichnen (vgl. hier den Gottesglanz der Erkenntnis auf dem Angesicht Jesu Christi), ja die verbindliche Verlässlichkeit gegenüber oberflächlichem Schein betonen (II Kor 5,12).

Angesicht des Messias/Christus (II Kor 4,6).³⁶ Der Gekreuzigte, den er bisher als von Gott Verfluchten angesehen hatte, ist tatsächlich der mit „Herrlichkeit“ (כבוד, δόξα) ausgestattete Repräsentant Gottes.³⁷ Nur so wird die neuartige Qualität dieser Lebenswirklichkeit in der Christusgemeinschaft erfasst.

2.5 Gal 1,11–17

Paulus stellt den Wendepunkt in seinem Leben in Gal 1,11–17 in seinem biographischen Kontext dar. Als entschiedener Jude hatte er sich für die Durchsetzung der „väterlichen Überlieferungen“ eingesetzt und das Ziel verfolgt, die Gruppe, die sich als „Gemeinde Gottes“ verstand, auszulöschen (πορθέω im Imperfekt de conatu = dem Erdboden gleich machen, eine Stadt schleifen³⁸). Es ging ihm dabei darum, sein Leben und Tun ganz nach Gottes Willen auszurichten. So stellt sich die Frage, ob er nun nach seiner Wende etwa auf ein „Evangelium nach menschlicher Art“ umgeschwenkt ist. Doch eine solche Neuausrichtung weist Paulus mit Entschiedenheit (γνωρίζω ὑμῖν) zurück (Gal 1,11–12).

Gott selbst war es, der ihn eines Besseren belehrte, indem er „seinen Sohn (in mir offenbarte“ (Gal 1,15–16). Dieses Ereignis, das er als Gottes „Gnade“ versteht, stellt Paulus in der Form einer Prophetenberufung dar, wobei der konkreten Berufung eine bereits vorgeburtliche Aussonderung vorausging (vgl. Jes 49,5; Jer 1,5). Er bleibt also im Kontext der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Die Sendung verstand er als Auftrag, den „Sohn Gottes“ in der außerisraelitischen

³⁶ Christian Strecker dreht die Aussagerichtung um, indem er das paulinische Syntagma nicht christologisch interpretiert, sondern daraus den ekstatischen Charakter des Visionserlebnisses bei Paulus ableitet (Die liminale Theologie des Paulus, FRLANT 185, Göttingen 1999, 140–141).

³⁷ Im Folgenden macht Paulus diesen Bezug auf das Sterben Jesu explizit und macht von hier aus seine augenblicklich so angefochtene Situation verständlich (II Kor 4,10–12).

³⁸ Vgl. etwa die sprichwörtliche totale Zerstörung Karthagos durch die Römer 146 v. Chr., um ein Wiederaufleben der unter Hannibal so gefährlichen Feindmacht zu verhindern.

Völkerwelt „als Evangelium zu verkünden“. ³⁹ Unverzüglich leistete er diesem Auftrag Folge, ohne vorher den Anschluss an die Männer zu suchen, „die vor ihm schon Apostel“ waren (Gal 1,17).

Hier erscheint Gott als der authentische Interpret der „väterlichen Überlieferungen“, die eben keine eigenständige Autorität beanspruchen können, sondern Gottes eigener Interpretation unterliegen. Meinte Paulus, aufgrund dieser Überlieferungen sich gegen die Bewegung der Menschen wenden zu sollen, die Jesus auch nach seinem Tod noch als ihren Herrn bekannten, so musste er erkennen, dass Gott anders entschieden und keineswegs mit dem Tod Jesu dessen Sache verworfen, sondern vielmehr durch seine Auferweckung ihm volles Lebensrecht zuerkannt hatte. Paulus selbst hatte sich also – ganz gegen seine eigene Absicht – gegen Gott gestellt. Hatte er gemeint, „Falschzeugen Gottes“ ⁴⁰ zu verfolgen, so bekennt er jetzt, dass er tatsächlich die „Gemeinde Gottes“ (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) getroffen hat.

In dieser Bezeichnung reflektiert sich offenbar das Selbstbewusstsein der Christen in ihrer Besonderheit innerhalb der jüdischen oder griechisch-römischen Gemeinschaft, in der sie jeweils verwurzelt waren (vgl. I Kor 10,32). Denn ihre Versammlungen dienten gerade durch ihr Bekenntnis zu Christus als ihren Herrn der Akklamation Gottes (vgl. I Kor 11,22). Insofern sahen sie sich pointiert als „Gottes Kultversammlung“ (קהל יהוה) an (Num 16,3; 20,4; Dtn 23,2–4,9) ⁴¹. Und Paulus hat nach seiner Lebenswende diesen Sprach-

³⁹ Anders als Paulus wurde Jeremia zum „Propheten gegen die Völker“ bestellt (Zornesbecher für Israel und Juda zusammen mit allen Völkern Jer 25,15; Gerichtsworte gegen die Völker Jer 46–51), wenn bisweilen Heil auch für die Völker zusammen mit Israel und Juda anklingt (Jer 16,19–21).

⁴⁰ Vgl. I Kor 15,15.

⁴¹ Die Christen nutzten „die Möglichkeit, denjenigen Terminus auf sich zu beziehen, der nicht für die Synagogengemeinden belegt war und der mit dem Verschwinden des Tempels sozusagen frei wurde: ἐκκλησία“ (Folker Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001, 228). Allerdings reicht der Sprachgebrauch bei Paulus deutlich in die Zeit des Tempelgottesdienstes zurück.

gebrauch für sich zur Bezeichnung seiner eigenen Gemeinden übernommen (I Kor 1,2; II Kor 1,1; I Thess 2,14).

Indem Gott seinen Sohn gerade Paulus „offenbarte“ (Gal 1,12.16), ordnete er diesen in exponierter Weise dem Geschehen zu. Nicht das eigene Selbstverständnis des Paulus änderte sich, sondern sein Christusverständnis. Gehorsam Gott gegenüber blieb ihm weiterhin selbstverständlich. Nur erschien ihm nun der Tod Jesu nicht mehr als dessen Verurteilung durch Gott. Vielmehr war ihm klargeworden: Gott hat mit Jesu Auferweckung eine neue Lebenswirklichkeit begründet, die sich offensichtlich über die Grenzen Israels hinaus zu der Völkerwelt hin öffnet, da sie den Tod bereits hinter sich hat; denn die Tora galt nur zu Lebzeiten (Röm 7,1). Diese Christuswirklichkeit ist nun als Gottes Evangelium auszurufen.

Während Paulus an anderer Stelle davon spricht, er habe „unsern Herrn Jesus gesehen“ (I Kor 9,1), bzw. Christus sei ihm „sichtbar geworden“ (I Kor 15,8), betont er hier ausdrücklich, dass es Gott war, der ihm seinen Sohn Jesus Christus „offenbart habe“ (Gal 1,12.16). Damit hebt er die göttliche Initiative hervor, die alle menschlichen Erwägungen und Entscheidungen ausschließt. Inhaltlich geht es auch hier darum, dass Paulus den aus dem Tod erweckten Jesus zu Gesicht bekommen hat.

Der Begriff „Offenbarung“ bekommt seine spezifische Bedeutung jeweils durch die Inhaltsangabe. So gibt Paulus Gal 3,23 den verheißenen Glauben als Inhalt der Offenbarung an. Im Römerbrief variiert er die Aussage, indem er feststellt, im Evangelium werde die Gottesgerechtigkeit offenbart, als immer wieder gegenwärtiges Geschehen, wobei diese Gottesgerechtigkeit ursprünglich eben im Sehen des Sohnes evident geworden ist, der ja lebt, weil Gott ihm Lebensrecht zuerkannt hat (Röm 1,17; vgl. 16,25). Für die Zukunft erwartet Paulus, dass uns als Gotteskinder Gottes Herrlichkeit offenbart werden wird (Röm 8,8–19), die mit einer erneuten „Offenbarung unsers Herrn Jesus Christus“ verbunden sein wird (I Kor 1,7). Auf ihre Weise ist auch die Anweisung, die Paulus als Offenbarung bezeichnet, sich nach Jerusalem aufzumachen, auf das Evangelium bezogen, geht es doch um dessen Bewährung (Gal 2,2).

Aber auch allerlei pneumatische Erlebnisse bezeichnet Paulus als Offenbarungen (I Kor 2,10; 14,6.26.30; II Kor 12,1.7; Phil 3,15). Ebenso weiß er von

Gottes Zorn- und Gerichtsoffenbarung (Röm 1,18; 2,5). Es ist zwar eine deutliche Konzentration auf das Evangelium als Christusgeschehen zu beobachten, ohne dass der Begriff Offenbarung aber ausschließlich diesem inhaltlichen Kontext zugeordnet wäre.

Zur Strategie des Paulus gehört, dass er eine persönliche Distanz hält. Seine Aufgabe ist, Christus als Evangelium zu verkündigen (Gal 1,16: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν). Die Einheit, die er unter den Christuszugläubigen anstrebt, ist demzufolge elementar christusbezogen. Das führt dazu, dass er einerseits seine eigene absolute Besonderung durch Gott betont, andererseits aber betont christliche Gemeinschaft pflegt, die jedoch nicht einer deutlichen Kompliziertheit entbehrt. Und das schließt auch ein, dass er in diesem Zusammenhang auf jeden Anspruch auf eigene Vorbildhaftigkeit verzichtet⁴² und eine Gegenseitigkeit Gal 4,12 erbittet, nachdem er diese zuvor eigens in der gemeinsamen, im Geist verbürgten Gotteskindschaft begründet hat (Gal 4,4–7). Nähe schafft Gottes Sendung des Geistes seines Sohnes, während die Berufung zur Evangeliumsverkündigung durch sein Sehen des Sohnes Paulus aussondert und auf Distanz hält. Die grundlegende Einzigartigkeit des Apostolats fordert ihm in der Situation des Galaterbriefes ebenso besondere Bemühung um sprachliche Sorgfalt ab, wie seine Zuordnung zu den ersten Osterzeugen im Ersten Korintherbrief (I Kor 15,8–10).

2.6 Röm 1,16–17, gerahmt von 1,1–5 und 15,15–16

Wenn Paulus in Röm 1,16–17 von seiner eigenen Geschichte absieht und ganz grundsätzlich vom „Evangelium“ spricht, in dem „die Gerechtigkeit Gottes offenbart“ wird, hebt er mit Nachdruck den Begriff „Glauben“ (πίστις/πιστεύω) hervor: Das Evangelium ist „Kraft Gottes zur Rettung für jeden Glaubenden, zuerst dem Juden und auch dem Griechen“; „offenbart wird aus Glauben heraus auf Glauben

⁴² Vgl. demgegenüber I Kor 4,16; 11,1; Phil 3,11; 4,9; I Thess 1,6. Vgl. weiter I Kor 9,19–23.

hin“. Und diese Akzentuierung unterstreicht er durch das Schriftzitat Hab 2,4: „Der Gerechte wird aus Glauben Leben haben.“

Für die Offenbarung des Evangeliums, die er selbst erlebt hat, spielte dieser Aspekt offenbar nicht eine so beherrschende Rolle. In seinen Bezugnahmen auf seine persönliche Lebenswende begegnet der Hinweis auf den Glauben nur in Phil 3,9. Im Galaterbrief stellt Paulus in seiner Anrede an Kephas/Petrus zwar auch fest: „Auch wir sind zum Glauben an den Messias/Christus Jesus gekommen, damit wir gerechtfertigt sind aus Christusglauben“ (Gal 2,16; vgl. 2,20), interpretiert diese Wende vorher aber, ohne seinen Glauben damit zu verbinden (Gal 1,11–17).

Glaube ist die Begegnung mit Christus, die für alle gilt, die ihm angehören (Gal 3,26; Röm 3,28; vgl. I Kor 15,2.11; Gal 1,23). Die Wendung „als der Glaube kam“ (Gal 3,25) ist für Paulus gleichbedeutend mit „als Christus kam“. Dieses Kommen Christi, das zum Glauben führt, geschah nicht nur einmal, sondern geschieht immer, wenn das Evangelium verkündigt wird. Die Wende im Leben des Paulus hat in seiner eigenen Wahrnehmung demgegenüber eine ganz spezielle Eigenart darin, dass er sich aufgrund einer besonderen Zuwendung Gottes (Gnade) zum Apostel der Völker berufen weiß. Damit gilt ihm ein Auftrag, der nicht aus seinem Glauben resultiert, sondern allein auf dem speziell an ihn gerichteten Ruf Gottes beruht.

Auch der Begriff „Glaube“ stellt für Paulus eine Brücke dar, um an die alte Israeloffenbarung anzuknüpfen und so die Zuordnung zu der bisherigen Offenbarung des Gottes Israels sicherzustellen. Seine terminologische Kombination der Begriffe Glaube und Gerechtigkeit vermag er in der Schrift zu verankern. Dabei schöpft er die schmale Basis in den Texten des Alten Testaments aus. Neben dem Zitat Hab 2,4 (Gal 3,11; Röm 1,17) reklamiert er Abraham aufgrund von Gen 15,6 als Typus der Glaubenden, die durch Glauben Gerechtigkeit erlangt haben (Gal 3,6–18; Röm 4,1–25). Den Unterschied zwischen Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit erläutert er von der Schrift her (Röm 10,5–17) und zieht dabei auch die Schriftstelle Jes 28,16 heran, die sich indirekt als Feststellung von Gerechtigkeit verstehen lässt: „Wer an ihn glaubt wird nicht zuschanden werden“ (Röm 9,33; 10,10–11).

Indem Luther einen „tropologischen“ Schriftsinn geltend machte, d. h. im Perspektivwechsel vom Naheliegenden zum Entfernteren⁴³, kehrte er die Richtung, in der Paulus argumentiert, um. Während Paulus von der Gerechtigkeit des Gottes spricht, der gerecht ist und gerecht macht (Röm 3,26), richtete Luther sein Augenmerk auf die Gerechtigkeit der Glaubenden, die vor Gott gilt.

Das Schriftzitat: „Der Gerechte wird aus Glauben leben“, mit dem Paulus das Ergebnis des Wirkens Gottes, der „Kraft Gottes“ (δύναμις θεοῦ) zur „Rettung“ (σωτηρία), belegt, wurde damit zur Voraussetzung, welche die Gerechtigkeit begründet. Luther fokussierte die Aussage über Gott auf die Menschen, denen sich Gott zuwendet. Und aufgrund der Zusammenschau von Röm 1,16–17 und Ps 72,1 interpretierte Luther das „Evangelium“ als ein „Gerichtsurteil“ (iudicium), das der „König“ Christus fällt. Bei allen Modifikationen, die Luther später im Einzelnen an seiner hier vorgetragenen Auslegung vornahm, hielt er doch beharrlich an der Übersetzung „die gerechtigkeit/ die für Gott gilt“ (1546)⁴⁴ fest. Und damit stand er auch konsequent zu seiner hermeneutischen Grundentscheidung.

Das eine Evangelium, das Gottes Gerechtigkeit offenbart, hat seinen Anfang selbst in einer Offenbarung, die in einzigartiger Weise in den Begegnungen der Osterzeugen und in der Berufung des Paulus geschichtlich verankert ist. Diesen Aspekt bringt Paulus auch hier im Römerbrief zur Geltung, indem er sich bei seiner Absenderangabe im Briefpräskript als „berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes“ vorstellt und dies weiter erläutert mit der Vorankündigung durch Propheten in den heiligen Schriften und mit der inhaltliche Füllung des Christusgeschehens (Röm 1,1–5). Die Elemente, die mit seinem persönlichen Erleben und seiner eigenen Sendung verbunden sind, sind also bereits genannt, wenn er thesenartig das Evangelium definiert, ohne auf seine persönliche Geschichte einzugehen, wie Gott gerade ihm das Evangelium offenbart hat, sondern nur die dem Evangelium stets innewohnende Kraft herausstellt. Indem er sich selbst nicht in

⁴³ Grundlegend in seiner ersten Psalmenvorlesung (Dictata super psalterium. 1513–1515) zu Ps 72,1; WA 55 II, 433,1–437,120.

⁴⁴ WA.DB 7, 31.

den Vordergrund spielt, verkürzt er keineswegs sein Verständnis des Evangeliums. Paulus differenziert wie sonst in seinen Interpretationen auch hier der Situation entsprechend, wenn er seine Christusbegegnung und seine Berufung zum Apostel in seiner Briefthese (Röm 1,16–17) nicht noch einmal aufführt.

Paulus kommt dann aber gegen Ende seines Briefes noch einmal in einer eindringlichen Variation auf die entscheidende Grundlage seines Dienstes am Evangelium zu sprechen, die ihn überhaupt ermutigen konnte, den Christen in Rom sein Anliegen vorzutragen (Röm 15,15–16). Er knüpft mit der Wendung „die Gnade, die mir von Gott gegeben ist“ an die Wendung „Jesus Christus unsern Herrn, durch den wir Gnade und Apostelamt empfangen haben“ (Röm 1,5) an, um von diesem Anfang bei Gott her einen Bogen wieder zu Gott hin zu schlagen, indem er seine Wirksamkeit, die er entfaltet hat und weiterhin plant, als hingebungsvolle gottesdienstliche Tätigkeit schildert, die er ganz auf Gott hin ausrichtet. Dabei erweitert er die Terminologie, deren er sich bei seinen Erinnerungen an seine Lebenswende bedient (χάρις τοῦ θεοῦ, εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἔθνη) durch Begriffe der kultischen Sprache (λειτουργός, ἱερουργέω, προσφορά, ἀγιάζω, εὐπρόσδεκτος). Die von ihm gegründeten Gemeinden stellt er als Opfergabe dar, die Gott ihm in die Hände gelegt hat, um sie ihm darzubringen.⁴⁵ Überleitend zur Schilderung seines Wirkungsbereichs und seiner aktuellen Planungen unterstreicht er noch einmal, von nichts anderem zu sprechen als „was Christus durch mich zum Gehorsam der Völkerwelt bewirkt hat“ (Röm 15,18). Indem Gott ihm Christus gezeigt und damit das Evangelium offenbart hat, hat er ihn zum Funktioniär der Christusherrschaft gemacht, die ihr Ziel bei Gott erreicht (I Kor 15,23–28).

2.7 Phil 3,3–11

Seinen Brief nach Philippi schreibt Paulus, um eine Unterstützung, die er während seiner Gefangenschaft von der dortigen Gemeinde empfangen hat, zu „quittieren“ (ἀπέχω, ein Begriff aus dem Geschäftsleben; Phil 4,16). Dabei informiert

⁴⁵ Zum biblischen Opferbegriff vgl. Lev 17,11; I Chr 29,14.16–17. – Im Unterschied zum römischen Verständnis des „do ut des“.

er über seine augenblickliche Situation (Phil 1,12–26). Eine besondere Note erhält dieser Brief dadurch, dass Paulus zu den Christen in Philippi schon „am Anfang des Evangeliums“ ein einzigartiges Verhältnis gewonnen hatte; das sich in einem gegenseitigen „Geben und Nehmen“ ausdrückte (Phil 4,15). Wichtig ist ihm also nicht ihre persönliche Gemeinschaft als solche, sondern der Horizont des Evangeliums, in dem sie steht. Und er weiß sich von seiner Gemeinde verstanden und muss nicht befürchten, dass sie sich falsche Hoffnungen macht, sich Paulus etwa durch ihre Unterstützung in besonderer Weise verpflichtet zu können.⁴⁶ Seine Unabhängigkeit als Apostel sieht er durch diese Nähe nicht bedroht. Ungeschmälert gilt alles anerkennende Loben allein Gott (Phil 4,19–20).

Schon am Anfang des Briefes stellt Paulus sich zusammen mit Timotheus als „Sklaven/Diener des Messias Jesus“ vor, ohne sein Apostelamt zu benennen. Dabei lässt er es sich nicht nehmen, in besonderer Betonung die Episkopen und Diakonen der Gemeinde ganz speziell zu adressieren (Phil 1,1), eine höfliche Geste, zumal Menschen gegenüber, die in einer römischen Veteranenstadt lebten und denen die Beachtung militärischer Ränge wichtig war.

Von einer Betonung seines Apostolats sieht Paulus wohl deshalb ab, weil er durch seine Gefangenschaft nicht nur weitgehend an der Ausführung dieses Auftrags gehindert ist, sondern auch in Ungewissheit über den Ausgang des Verfahrens mit einem baldigen Tod rechnet, sich also Gedanken über das Ende seiner Wirksamkeit macht. Paulus bezieht nun vertrauensvoll seine Briefadressaten in seine Überlegungen mit ein, die ihn selbst ganz persönlich betreffen.

Eve-Marie Becker hat „die introspektive Selbstbetrachtung des Paulus aus der eigenen Todeserwartung“ in Phil 1,21–26 im Zusammenhang der Kapitel 1–3 vor dem Hintergrund des antiken philosophischen Diskurses seiner Zeit analysiert.⁴⁷ Bei Paulus weist demnach die Besinnung auf die eigene Selbst-Erfahrung besondere Aspekte auf, indem sie nämlich „der Stärkung der kommunitären Gemeinschaft nach innen und ihrer Abgrenzung nach außen“

⁴⁶ Der Gemeinde in Philippi gegenüber verhielt Paulus sich also ganz anders als sonst als Apostel (I Kor 9,1–23).

⁴⁷ *Eve-Marie Becker*, Das introspektive Ich nach Phil 1–3. Ein Entwurf, NTS 65 (2019), 310–331, Zitat dort 326.

dient, „das Hoffnungsbild einer eschatologischen Transformation seiner selbst“ zeichnet und Christus schon jetzt „gleichsam die energetisch wirkende und wirksame Kraft des Paulus“ benennt.⁴⁸ Paulus tritt mit seiner Selbstbetrachtung also keinen Rückzug aus der Öffentlichkeit an, sondern stärkt seine „Interaktion mit den Philippern“, auch wenn Becker dies als „tendenziell“ einschränkt.⁴⁹

Wenn man aber stärker, als Becker dies tut⁵⁰, die Erinnerung des Paulus an seine Wende (Phil 3,3–11) in die Analyse mit einbezieht, zeigt sich, dass seine „autobiographisch individualisierte ‚Ich‘-Erfahrung“⁵¹ grundsätzlich dialogisch angelegt ist, da sie ganz auf eine „Erkenntnis des Messias Jesu, meines Herrn“ ausgerichtet ist (Phil 3,8.10). Diese Christusgemeinschaft kann nicht allein „energetisch wirksam“ gedacht werden, sondern wird von Paulus sehr persönlich verstanden. Seine Selbstanalyse bezeichnet er als „Ergriffensein“ von dem Messias/Christus (Phil 3,12). Und folglich sind die Gedanken des Paulus angesichts seines Todes frei von aller Todesfurcht, welche die Philosophen seiner Zeit auf ihre Weise zu bewältigen suchten. Denn für Paulus endet seine Christusgemeinschaft nicht mit seinem Sterben.

Diese besondere Situation, in der Paulus diesen Brief schreibt, erlaubt ihm, sich ausführlicher über seine Person zu äußern und in Phil 3,3–11 auch seine Lebenswende in dieser Fokussierung darzustellen.

Er stellt sich als authentischer Jude vor: „Wir sind die Beschneidung“ (V. 3). Er gehört untrennbar zum Judentum, ist er doch am achten Tage beschnitten, Angehöriger des Volkes Israel und in ihm dem Stamm Benjamin zugehörig (vgl. Röm 11,1), muttersprachlich ein Hebräer, so dass das Griechische, in dem er sich in seinen Briefen mitteilt, seine Zweitsprache ist (Gal 3,5). Paulus bezeichnet diesen Status gegenwärtig immer noch zutreffend (Präsenz), wenn er auch die zusätzliche geistliche Dimension seines Gottesdienstes in dem Messias Jesus betont.

⁴⁸ Becker, Das introspektive Ich, 327.

⁴⁹ Becker, Das introspektive Ich, 330.

⁵⁰ Becker spricht lediglich „das Dilemma seines Eifers“ an (Das introspektive Ich, 320), ohne auf die Neuausrichtung einzugehen.

⁵¹ Becker, Das introspektive Ich, 323.

Nichts weist darauf hin, seine „Beschneidung“ sei im übertragenen Sinne zu verstehen und beziehe sich auf die Taufe, die ihn mit seinen Philippern verbindet. Das doppelte περιτομή macht das wörtliche Verständnis unausweichlich (Gal 3,3–5).⁵²

Nachdem er seinen grundlegenden Status, der ihm aufgrund seines familiären Kontextes zugekommen ist, benannt hat, gibt er Auskunft über die Weise, wie er diese Vorgaben in seinen eigenen Entscheidungen zunächst lebensmäßig umgesetzt hat. Nach der Gesetzesobservanz rechnet er sich als Pharisäer der zelotischen Richtung zu. Und gerade mit diesem Hintergrund, dass er sich nach dem in der Tora vorgegebenen Maßstab gerecht und untadelig weiß, wurde er zum Verfolger (διώκω) der Gemeinde (Phil 3,5–6).

Die Wende bedeutete demnach seine Abkehr vom Eifer (ζήλος, V. 6; vgl. Gal 1,14) hin zur Erkenntnis Christi und damit verbunden ein neues Verständnis von Gerechtigkeit.⁵³ Gottes rettende Gerechtigkeitstat in Jesus Christus setzte einen neuen Maßstab.

Paulus hatte sich demnach dem radikalen Flügel der Pharisäer⁵⁴ zugerechnet, der sich an dem Priester Pinhas als seinem Vorbild orientierte (Num 25,6–13). Dieser war mit seiner gewaltsamen Tat gleichsam Gott in die Arme gefallen, um die schlimmere Strafe Gottes in seinem „Eifer“ (ζήλος) wegen der Sünde in Israel abzuwenden.⁵⁵ Solcher Eifer richtete sich in erster Linie gegen

⁵² Vgl. *Volker Stolle*, Das jüdische Selbstverständnis des Paulus – und Luthers „eigenwillige“ Interpretation, in: *Grenzgänge*. FS Diethard Aschoff, hg. v. *Folker Siegert*, MJSt 11, Münster 2002, 75–87, dort 81–82.85–87.

⁵³ Vgl. *Klaus Haacker*, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, ThBeitr 6 (1975), 1–19; dort 5–10.

⁵⁴ Die Begriffe Zelot und Pharisäer sind in dem Sinne zu verstehen, wie sie sich zur Zeit des Paulus darstellten, nicht schon als Mitgliedschaft in einer organisierten Partei und in dem aufgrund des Jüdischen Krieges neu formierten Sinne.

⁵⁵ Dem Akt der Gewalt wurde die Wirkung eines Sühnopfers zugesprochen: „jeder, der das Blut des Gottlosen vergießt, ist wie einer, der ein Opfer darbringt“ (Midrasch Rabba zu Numeri 21/191a, zu Num 25,13). Indem Gott Jesus Christus als Sühnopfer präsentiert, hat er einen anderen Weg gewählt, der allerdings ebenfalls von der Tora bezeugt ist (Röm 3,21–26).

abtrünnige Volksgenossen als Dienst am Volk Israel. Die „Gemeinde Gottes“, die Christen, die er verfolgte, hatte Paulus also damals als Teil des Volkes Israel angesehen. Als abtrünnig vom Gesetz galten sie ihm, weil sie einen offenkundig von Gott Verurteilten (Gal 3,13) dennoch als ihren messianischen Herrn verehrten. Sein rigoroses Eingreifen hatte er als Anrechnung von Gerechtigkeit verstanden. Denn von Pinhas heißt es: „Da trat Pinhas hinzu und vollzog das Gericht; da wurde der Plage gewehrt; das wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit von Geschlecht zu Geschlecht ewiglich“ (Ps 106,30–31). Der Verfolger Paulus konnte solche Gerechtigkeit auch für sich in Anspruch nehmen.

Gott belehrte ihn eines Besseren, indem er ihm Jesus Christus als Lebendigen zeigte. Das setzte voraus, dass Gott dem Gekreuzigten seine Gerechtigkeit zugewendet hatte, indem er ihn ins Leben erweckt hatte. Gott hatte also bereits heilschaffend eingegriffen. Damit erübrigte sich jede Eifertat, die eine eigene Gerechtigkeit aufgrund der Tora hätte begründen können. Vielmehr wusste sich Paulus in die Gerechtigkeit, die Gott an dem Messias Jesus erwiesen hatte, mit einbezogen; denn er erkannte diesen Christus Jesus als seinen eigenen Herrn (Phil 3,7–9).

Paulus sagt nicht, wie er durch Gottes Eingreifen genau zu seiner neuen Erkenntnis kam, sondern stellt mit Nachdruck fest, dass er diese grundsätzliche Umwertung vornahm. Christus rückte bei ihm an die Stelle, die bei ihm vorher das zelotische Bemühen, sich in seinem Verhalten konsequent nach der Tora auszurichten, gespielt hatte, und zwar als eine ihm in diesem Moment von Gott geschenkte Gerechtigkeit.

Paulus übergeht hier seine Berufung zum Apostel und zum Verkündiger des Evangeliums. Nur, was die „Erkenntnis Christi Jesu“ für ihn selbst – „mein Herr“ – bedeutet (V. 8), führt er unter dem Stichwort „Glauben“ aus. Er habe eine „Gerechtigkeit vor Gott durch Christusglauben aufgrund von Glauben“ (V. 9). Christuserkenntnis erfährt er als Christusgemeinschaft, nämlich „ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die teilhabende Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tod gleichgestaltet, damit ich zur Auferstehung von den Toten gelange“ (V. 10).

Aus dieser Perspektive schildert er auch seinen Lebensweg nach dieser Wende. Er sei weiterhin unterwegs und „verfolge“ (διώκω) das persönliche Ziel der „himmlischen Berufung (ἄνω κλήσις) Gottes in Christus Jesus“ (Phil 3,14). Die sonst amtlich gemeinten Begriffe sind hier zur persönlichen Charakterisierung eingesetzt. Während er sich sonst auch als der nun „Verfolgte“ bezeichnet (Gal 5,11), der vonseiten der Juden eben solchen „Eifer“ erfährt, wie er selbst ihn einst die Christen hat spüren lassen (Röm 10,2–3), übergeht er hier solche Begleitumstände seiner apostolischen Wirksamkeit.

Indem Paulus sich selbst als die Person, die hinter dem Apostel des Evangeliums steht, genauer zu erkennen gibt, ändert er nicht seine sonst vorgetragene Interpretation seiner Christusbegegnung als Offenbarung des Evangeliums, das er als Apostel in die Völkerwelt hinaustragen soll, sondern wendet sie auch auf seine persönliche Existenz an. Dabei wird deutlich, dass er zwar von einer radikalen Umwertung innerhalb seines jüdischen Selbstverständnisses spricht, nicht aber von einer Bekehrung aufgrund eines inneren Ringens. Denn der entscheidende Punkt ist auch jetzt, dass Christus in sein Leben getreten ist und sich damit die Voraussetzungen seines Lebens geändert haben. Durch Christus hat er Anteil an dessen Lebenswirklichkeit, die als Auferstehungsleben gekennzeichnet ist, das den Tod bereits hinter sich hat. So sieht er sich in der Gemeinschaft mit Christus auf dem Weg, das leidvolle Sterben zu bestehen und zur endgültigen Auferstehung zu gelangen. Und er möchte diese Überzeugung auch bei allen anderen Christen finden: „Wir alle, die vollkommen sind, sollen so denken“ (Phil 3,15).

Allerdings lässt sich die Sicht des Paulus nicht auf diesen alle Christen verbindenden Aspekt reduzieren. Die Feststellung von Leonhard Goppelt: „Die unmittelbare Offenbarung erschloß ihm den verstehenden Zugang zu der Tradition. Es widerfuhr ihm dabei jedoch grundsätzlich nichts anderes als jedem, der vom pneumatischen Kerygma getroffen wird“,⁵⁶ greift offensichtlich zu kurz. Nicht alle Christen haben Christus gesehen und sind auch Apostel.

⁵⁶ Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. Jürgen Roloff, UTB 850, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Göttingen 1981, 366.

2.8 Der Interpretationsraum

Die Offenbarung des Evangeliums erlebte Paulus als Gottes Imperativ, Jesus Christus als lebendigen Herrn zu bezeugen. Dies tat er dann auch aus tiefer innerer Überzeugung. In seinen Äußerungen thematisiert er dies für ihn grundlegende Geschehen in zwei Richtungen. Einerseits hebt er seine Berufung zum Apostel hervor, wie das Christusevangelium als Botschaft von Gottes Gerechtigkeit allen Menschen gilt; er sah sich zur Verkündigung über die Grenzen des Volkes Israel hinaus genötigt. Andererseits legt er dar, wie Christus ihn ganz persönlich aufgrund dieser Erkenntnis im Glauben in sein neues Leben einbezogen hat; neben die Berufung zum Apostel trat eine „Berufung zu Höherem“ (ἄνω κλήσις Phil 3,14). Der zufolge erhofft Paulus sehnsüchtig die Vollendung seiner persönlichen Gemeinschaft mit Christus. „Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (I Kor 13,12). „Nicht, dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich es wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin“ (Phil 3,12).

Der Ereignischarakter dieser Offenbarung lässt sich nicht autobiographisch eingrenzen. Oda Wischmeyer schließt aus dem Vergleich des Selbstzeugnisses des Paulus mit der Erzählung über das Damaskusereignis in der Apostelgeschichte: „Erstens versteht Paulus seine Biographie aus einer doppelten Perspektive heraus: von Gottes Seite her in großer Kontinuität, von seiner eigenen Seite, d.h. seiner Lebensaufgabe her, in deutlicher Diskontinuität [...] Zweitens kennt Paulus einen ›historischen‹ Einschnitt zwischen beiden biographischen Phasen seines Lebens und kann ihn zeitlich und geographisch genau einordnen [...] Drittens spielt sich diese Wende in seinem Leben ausschließlich zwischen ihm und Jesus Christus ab. Es ist daher auch nicht sicher, ob das, worauf Paulus in Gal 1,16 kurz verweist, in der Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums überhaupt einen eigenen Platz einnahme und damit eben als ›historisch‹, d.h. als ein Ereignis betrachtet würde, wenn wir nicht die

lukanischen Texte in den Kapiteln 9, 22 und 26 der Apostelgeschichte hätten.“⁵⁷ „Lukas macht das Erlebnis des Paulus, das bei Paulus selbst unerzählt bleibt und damit nicht historischen Ereignischarakter gewinnen kann, weil Paulus nicht historisch denkt bzw. sich selbst nicht in einer historischen, sondern einer eschatologischen Rolle sieht, zum historischen Ereignis im Voll-sinn das Wortes.“⁵⁸

Doch Paulus sah sich durch eben dieses Erlebnis genötigt, die ihm offenbarte Botschaft als allgemein relevant zu verstehen und sie anderen mitzuteilen. Auch Paulus weist der Begebenheit den Rang eines Ereignisses zu. Wischmeyer würdigt nicht, wie Paulus an sein persönliches Erleben immer in Zusammenhängen erinnert, in denen es um die Klärung bestimmter Situationen geht, welche das Schicksal des Evangeliums und damit die christlichen Gemeinden betreffen, also durchaus in einer historischen Rolle. Die Interventionen des Paulus, mit denen er auf die weitere kirchliche Gestaltungswerdung sehr nachhaltig einwirkte, sieht Wischmeyer allein unter dem Aspekt seiner Argumentation „im Zusammenhang der apostolischen Selbstverteidigung“⁵⁹, seiner persönlichen Apologie also. Auch wenn sich bei Paulus keine Geschichtserzählung findet, so sind seine Briefe doch historische Dokumente, für die dieses Ereignis grundlegende Bedeutung hat. Und der Autor ad Theophilum verfährt bei seiner narrativen Einschreibung in die Geschichte des Urchristentums offensichtlich wenig historisch interessiert, indem er die Abläufe nach Ort und Zeit durchweg sehr uneinheitlich schildert.⁶⁰ Der von Wisch-

⁵⁷ Oda Wischmeyer, *Das Ereignis* als Grundlage der lukanischen Geschichtserzählung von Paulus. Gal 1,16 und Apostelgeschichte 9,1–9; 22, 6–10; 26,12–18, in: Text und Geschichte. Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten, hg. v. Christof Landmesser u. Ruben Zimmermann, VWGTh 46, Leipzig 2017, 307–337, dort 323.

⁵⁸ Wischmeyer, *Das Ereignis*, 331.

⁵⁹ Wischmeyer, *Das Ereignis*, 323.

⁶⁰ Vgl. neben dem Bericht und den beiden Redevarianten, welche die Wende schildern (Act 9,3–19; 22,3–21; 26,1–23), etwa den ganz unterschiedlichen zeitlichen Ablauf des Abschieds des Auferstandenen am Ende des Evangeliums (Lk 24,1–53) und am Anfang der Apostelgeschichte (Act 1,3–14) bei ausdrücklicher literarischer Verknüpfung beider Darstellungen (Act 1,2).

meyer erhobene Gegensatz zwischen historisch und eschatologisch wird auch dadurch obsolet, dass Lukas ebenso wie Paulus in seiner Berichtszeit mit übernatürlichen, göttlichen Eingriffen unter endzeitlicher Perspektive rechnet.

Mit der Offenbarung des Evangeliums trat eine Wende im Leben des Paulus ein. Er erfuhr Jesus, der am Kreuz hingerichtet worden war, als Lebenden; demzufolge hatte Gott ihm Gerechtigkeit zuerkannt, Lebensrecht also jenseits der Todesgrenze. Wenn Gott dies offenbarte, bedeutete das, dass Paulus es wissen sollte und es für ihn Bedeutung hatte. Er konnte die Auferweckung Jesu nur als Anfang der umfassenden Auferweckungstat Gottes verstehen (I Kor 15,1–19). Als Jude wusste er sich davon selbst ebenso betroffen wie die weite Völkerwelt, der diese Botschaft auch galt. Wenn Gott in dieser Weise in sein Leben eingegriffen hatte, dann bedeutete das selbstverständlich die Berufung zu einem Auftrag. Er bezeichnet sich selbst denn auch fortan als „berufener Gesandter“ (κλητὸς ἀπόστολος Röm 1,1; I Kor 1,1).

Schon Leo Baeck (1873–1956) hat auf die Bedeutung des jüdischen Kontextes bei Paulus hingewiesen. „Eine Vision hatte ihn ergriffen, und für den Juden, der er war und der zu sein er nie aufhörte, für den Juden, dessen geistliche, intellektuelle und moralische Welt die Bibel war, mußte seine Vision den Ruf bedeuten, den Ruf zu einem neuen Wege.“⁶¹ „Der Grieche hatte keinen Gott, der ihn für sich in Anspruch nahm und ihn als seinen Boten aussandte. Nur der Jude war sich immer dessen bewußt, daß eine Offenbarung eine Sendung enthält, so daß die sofortige Bereitschaft, den Weg zu gehen, das erste Zeugnis und Zeichen des Glaubens ist. Paulus wußte nun, daß ihm das Apostolat im Namen des Messias zugefallen war.“⁶²

Dieser Erkenntnisblitz stellte für Paulus seine bisherige Interpretation der Jesusgemeinde, die er zu verfolgen und vernichten zu müssen meinte, auf den Kopf.

⁶¹ Leo Baeck, *Der Glaube des Paulus* (1952), in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf, WdF 24, Darmstadt 1964, 565–590, Zitat dort 568.

⁶² Baeck, *Der Glaube*, 568.

Ein neues Vorzeichen verschaffte ihm eine ganz neue Sicht. Das Sterben Jesu als Verurteilter am Kreuz wurde für ihn unter diesem Vorzeichen nun zum Heilsgeschehen. Diese Erkenntnis hat Paulus als zwingend angesehen und als Gottes gnädigen Eingriff in sein Leben erfahren.

Durch solchen Anruf Gottes erkannte Paulus den von den Toten auferweckten Jesus als seinen Herrn, dem er sich in jeder Weise verbunden wusste und dem er zu dienen hatte. Denn der auferstandene und neu lebendige Jesus Christus hatte ja, wie es Paulus deutlich wurde, an der für Gott normaler Weise geltenden Unsichtbarkeit bei einer lebensstarken Gegenwart teil. In einem kurzen Augenblick eröffnete sich ihm seine Zugehörigkeit zur Wirklichkeit eines Lebens jenseits des Todes in der Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus.

Für Paulus erwuchs daraus eine Zeugenschaft, den Auferstandenen als Herrn über alles zu bezeugen, und zwar universal. Seine Legitimation war dieser Herr Christus, der ihm begegnet war und sich zugleich damit als stets gegenwärtig in Gottes Lebendigkeit zu erkennen gegeben hatte. Das Evangelium steht und fällt mit dieser Grundgegebenheit, mit dieser Erfahrung, die Paulus gemacht hatte. Allerdings wurden ihm manche konkreten Konsequenzen erst im Laufe der Zeit im Kontext der innergemeindlichen Auseinandersetzungen bewusst.

Die Wende verstand Paulus nicht als so radikal, dass er nicht auch Kontinuitäten zu früher empfand. Die Tradition (παράδοσις), in die er sich einreihet, verfolgt er nicht nur zurück bis zu den früheren Osterzeugen (I Kor 15,1–8), sondern er bezieht auch die väterlichen Überlieferungen (Gal 1,14) mit ein, beruft sich auf die heiligen Schriften Israels (I Kor 15,3–4) und reflektiert weiterhin ständig die alte jüdische Schriftüberlieferung. Es gelingt ihm sogar, einen Schriftgrund für seine Botschaft von der Glaubensgerechtigkeit zu finden (Hab 2,4; Gen 15,6; Jes 28,16). Wenn er auch sein eigenes früheres Leben einer radikalen Umwertung unterzieht, hält er zugleich doch an seinem jüdischen Selbstbewusstsein fest und bezeichnet sich als die wahre „Beschneidung“ (Phil 3,3–11). Denn bei allem Neuen ist es doch der alte Gott Israels, den Paulus in Christus am Werk sieht. Es geht um das Evangelium Gottes, der sich selbst treu bleibt, indem er „gerecht ist und gerecht macht“ (Röm 3,26).

Auffallend bei der Rückbindung seiner Botschaft an die Schriften Israels ist, dass er sich bei seinen christologischen Aussagen nicht direkt auf die heilige Schrift bezieht, sondern sich mit einer formelhaften Bekenntnisformulierung

begnügt, die keine bestimmten Schriftstellen nennt (I Kor 15,3–4). Dabei spielt er sonst durchaus auf die Davidsohnschaft Jesu und damit seine messianische Dignität an (Röm 1,3). Und auch auf Verfluchung durch den Kreuzestod aufgrund der Tora (Dtn 21,22–23) geht er andernorts ein (Gal 3,10) und erspart seinen Gemeinden gerade nicht die Zumutung des „Ärgernisses des Kreuzes“ (Gal 5,11; vgl. weiter Phil 2,8; Gal 3,1; 5,24; 6,12–14; I Kor 1, 17–18.23; 2,2.8; II Kor 13,4). „Die Sachaussagen des christologischen Traditionsgutes als solche [waren] zwischen Paulus und seinen Gemeinden offenbar nicht kontrovers. Fraglich war nicht die christologische Grundlage, strittig waren die Konsequenzen, die Paulus daraus in seiner Interpretation der δικαιοσύνη θεοῦ, in der Beurteilung des Gesetzes, in der Frage der Berufung der ἔθνη, in der Eschatologie (I Kor 15!) oder für das Verständnis des Apostelamtes zog.“⁶³

Dieses Einverständnis bestand nicht nur mit seinen eigenen Gemeinden, sondern schloss zugleich das christologische Traditionsgut der Apostel vor ihm und ihren Gemeinden mit ein. Seine früheren kritischen Einwendungen gegen dieses Bekenntnis, die ihn zum Verfolger hatten werden lassen, hatten sich in der Weise erledigt, dass Paulus sie nun als provozierenden Akzent dem Bekenntnis, dass Jesus von Gott als „Herr“ (κύριος) eingesetzt ist, hinzufügte, dass nämlich dieser Herr zuvor unter dem Fluch des Gesetzes am „Kreuz“ (σταυρός) gestorben sei (Phil 2,5–11; Gal 6,14). Der Messias Jesus ist „mein Herr“, das betonte Paulus mit allem Nachdruck gerade auch in Erinnerungen an seine Wende (I Kor 9,1; Phil 3,8; vgl. II Kor 4,5), wie er „unser Herr“ aller an Christus Glaubenden ist und bleibt (Röm 1,4; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; I Kor 15,31.57; Gal 6,14; vgl. Röm 4,24; 8,39;). Er reihte sich und seine Gemeinden damit bewusst in das urchristliche Bekenntnis zum „Messias Jesus als Herr“ ein (Phil 2,5–11). Die Proklamation Jesus als „Herrn“ galt als das entscheidende Zentrum sowohl des paulinischen als auch des petrinischen Evangeliums (vgl. I Kor 16,21–24; Gal 2,16). Die Traditionen, die ihn mit Israel verbinden, waren neu profiliert durch die Tradition der Urgemeinde.

In seinen Erinnerungen an seine Berufung zum Apostel gibt Paulus als den ihm zugewiesenen Aufgabenbereich das Evangelium an (Röm 1,1.9; 15,16; I Kor 9,12;

⁶³ Dietrich-Alex Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986, 286.

15,1; Gal 1,11.16.23). Obwohl er die Begrifflichkeit sonst auch im Schriftzitat aufnimmt (Röm 10,15), fehlt solch ein Rückverweis an diesen Stellen.⁶⁴ Der Begriff ist in diesem Zusammenhang ganz auf die neue Gottestat in der Auferweckung des Gekreuzigten konzentriert, die sich durch das Evangelium konsequent auswirkt.

Paulus gewann durch seine Lebenswende eine neue Offenheit, sich Menschen außerhalb der jüdischen Lebenswelt zuzuwenden, ob er nun auf ihre anderen Denkweisen einging oder um der Gemeinschaft mit ihnen willen eigene Lebensgewohnheiten relativierte. Die massiven Konflikte, die sich gerade an diesem Punkt ergaben, ging er erstaunlich entschieden an und suchte sie in sehr grundsätzlicher Weise zu lösen. Diese Offenheit war für ihn offensichtlich nicht verhandelbar.

Die Wende in seinem Leben hat Paulus als Zeitenwende interpretiert, als Gottes eschatologische Tat der Überwindung der Macht des Todes und der Vergänglichkeit und der Herrschaft der Sünde. Paulus sieht diese Tat Gottes in Analogie zur Schöpfung, als „neue Schöpfung“ (II Kor 5,17). Im Evangelium spricht Gott wie am Anfang schöpferisch (II Kor 4,6). Dies gilt zunächst für Christus, der das eigentliche „Bild“ Gottes ist (II Kor 4,4). Das gilt aber auch grundsätzlich (Röm 8,29; vgl. die Adam-Christus-Typologie Röm 5,12–21).⁶⁵ Dem ersten Menschen aus Erde tritt der zweite Mensch aus dem Himmel gegenüber (I Kor 15,45–47). Kennzeichen des neuen Lebens ist, dass Gott durch sein Evangelium den Gläubenden seinen Geist als Lebensatem neuer Qualität gegeben hat (Gal 3,1–4; Röm 8,12–16.26–27). Wie man das irdische Leben nicht aus sich selbst heraus entwickeln kann, bekommt man auch das neue Leben von Gott geschenkt.

⁶⁴ Paulus nuanciert das Substantiv in seiner Bedeutung offenbar gegenüber dem Verb, während Lukas das Verb geradezu programmatisch als Brücke zum Alten Testament bevorzugt (Lk 4,14–21 / Jes 61,1–2).

⁶⁵ Während in der Schöpfungstradition Adam als wieder zu Erde werdendes Erdgebilde Inbegriff der Vergänglichkeit (Gen 3,19) ist, Eva aber den Namen einer Mutter aller, die leben (Gen 3,20), trägt, nimmt Paulus die Ureltern als den einen Menschen zusammen, durch den Sünde und Tod in die Welt gekommen sind (Röm 5,12) und stellt Christus dagegen. „Denn wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden“ (I Kor 15,22).

Paulus hält daran fest, dass diese neue Schöpfung durchaus in Kontinuität zur ersten Schöpfung steht, sie nicht ablöst, sondern sie aus ihrem „ängstlichen Harren befreit“ (Röm 8,18–25). Das Leben erhält eine neue, hoffnungsvolle Perspektive (Phil 3,10–14). Dem „alten Menschen (παλαιὸς ἄνθρωπος)“ (Röm 6,6) unter der Herrschaft der Sünde, die nur durch den Tod beendet werden konnte (Röm 6,7), entspricht ein Leben unter der Herrschaft Christi – eine „Neuheit des Lebens“ (Röm 6,4), bzw. „Neuheit des Geistes“ gegenüber der „Altheit des Buchstaben“ (Röm 7,6). Auch die Bindungen aufgrund der Tora werden durch den Tod beendet (Röm 7,1–10). Durch den Tod Jesu sieht Paulus die Einschränkungen der Tora auf ein bestimmtes Land und Volk aufgehoben. Der Testamentsfall ist eingetreten, der den Tod voraussetzte (Gal 3,23–29). Da damit Gottes Verheißung eingetreten ist, die von der Schrift bezeugt ist, heißt das jedoch nicht, dass die Tora, zumal für Israel, jede Bedeutung verloren hätte.

Denn Gottes Macht, in Jesus Christus bleibendes Lebensrecht zu erteilen, bezeugt Paulus im Rahmen der bisherigen Geschichte unter persönlichem Einsatz, begleitet von inneren und äußeren Anfechtungen. Dabei legt er keinen Wert auf eine allgemein konstatierbare Faktizität. Schon den auslösenden Impuls schildert er sowohl als Hörakt (Gal 1,15; Röm 1,1) als auch als Sehakt (I Kor 9,1; 15,8), reflektiert nicht eine allgemein plausible Objektivität, sondern begründet sein Verständnis, indem er seine Interpretation einzig und allein auf die Annahme eines tathaften Eingreifens Gottes stützt.

Hingegen erwartet er eine Bestätigung von den Menschen, bei denen sein Evangelium Zugang gefunden hat. Er fragt: „Seid ihr denn nicht mein Werk in dem Herrn?“ (I Kor 9,1) Er ruft sie als Zeugen dafür aus, dass sie durch seine Predigt zum Glauben gekommen sind (I Kor 15,2.11). Oder er fragt: „Habt ihr etwa nicht durch Glaubenspredigt den Geist empfangen?“ (Gal 3,2). Er ermutigt sie: „Seid meine Nachahmer, Brüder!“ (Phil 3,17) „Sodann, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, steht in dieser Weise fest im Herrn, Geliebte!“ (Phil 4,1) Die Verkündigung des Evangeliums bestätigt sich gleichsam selbst, indem sie weitere Menschen zum Christusglauben führt.

Die vergängliche Geschichtswirklichkeit dauert an und prägt die eigene Lebenserfahrung weiterhin unbestreitbar und deutlich spürbar mit. Allerdings interpretiert Paulus die leidvollen Erfahrungen der an Christus Glaubenden aus ihrer Gemeinschaft mit dem Leiden Christi. Er hält auch ethische Folgen aus der

Gemeinschaft mit Christus durchaus für möglich, ohne deshalb gegenteilige Erfahrungen zu übersehen.

2.9 Die Struktur der Berufung des Paulus

In der eigenen Darstellung des Paulus weist seine Berufung zum Apostel eine deutliche Struktur auf. Unvorbereitet trifft ihn ein spontaner Eindruck, der seinen weiteren Weg in eine neue Richtung lenkt.

In kulturanthropologischer Betrachtung entdeckte Christian Strecker darin, indem er Ergebnisse der modernen Konversionsforschung aufnahm, das Strukturschema der Initiation.⁶⁶ Er konnte so wesentliche Aspekte der Bekehrung wie auch der Berufung miteinander verbinden, nämlich das Moment der persönlichen Transformation (Bekehrung) wie auch das der Instruktion durch göttliche Wesen oder Menschen (Berufung). Zugleich meinte er, in den relevanten Paulustexten das dreigliedrige Strukturschema rituell-initiatorischer Prozesse und klassische Tauf- bzw. Initiationsvorstellungen erkennen zu können. Er wies auf den in den Texten dargestellten Wechsel der sozialen Verortung und auf deren paradigmatisches Aussageziel hin.

Charakteristisch für die Texte, in denen Paulus die von ihm erfahrene Offenbarung des Evangeliums in Erinnerung bringt, ist nun aber, dass die von Strecker aufgewiesenen Strukturelemente von Paulus durchweg in einer signifikanten Gebrochenheit aufgenommen werden – bis dahin, dass er sich selbst ganz aus dem Spiel lässt (Röm 1,16–17). Gott bleibt derselbe und ist doch neu in seinem Wirken. Paulus bleibt Jude und erfährt doch eine neue Ausrichtung. Auch seine Einbindung in die bestehenden Gemeinden erfolgt unter revolutionärem Aufbruch ihrer bisherigen Grenzen. Nur in ganz bestimmte Richtung hin lässt er das Geschehen paradigmatisch werden, bleibt aber vor allem unwiederholbar einzigartig. Die Sprachlichkeit des Evangeliums begründet und trägt die Gemeinschaft, die mit der Berufung des Paulus zum Apostel und Verkündiger initiiert wird.

⁶⁶ Strecker, *Die liminale Theologie*, 83–157.

Strecker berücksichtigt diese Gebrochenheit unter dem „Aspekt der permanenten Liminalität“, und das bedeutet unter eschatologischer Perspektive.⁶⁷ Dabei kommt der theologische Aspekt unzureichend zur Geltung, der auch der vergangenen Geschichte bleibende Bedeutung zuschreibt, und zwar sowohl was die Erschaffung der Welt und die Geschichte Israels als auch was die irdische Geschichte Jesu mit seinem Tod am Kreuz betrifft. Das Initiationsmodell kann deshalb nur als Grundlage dienen, um von da her die besonderen Aussagen, an denen dem Apostel gelegen ist, zu erfassen.

Paulus weiß sich selbst angesprochen und in Anspruch genommen. Der äußere Eindruck gewinnt bezwingende Evidenz, indem er reflexhaft ein bestimmtes Verständnis in ihm auslöst. Der plötzliche Eindruck nimmt dabei Wortcharakter an und gewinnt als Anrede an ihn entscheidende autoritative Bedeutung.

Indem Paulus diese seine Erfahrung eines persönlichen Erkenntnisgewinns auf einen unverhofften äußeren Impuls zurückführt,⁶⁸ erfährt er seine neue Erkenntnis mit einer Autorität ausgestattet, die außerhalb seines eigenen Selbst liegt. Dies wirkt sich einerseits in der Weise aus, dass er sich berufen weiß, sein Evangelium anderen Menschen mitzuteilen, und zwar ohne irgendwelche Beschränkungen. Er weiß sich mit dem Apostolat zu der außerisraelitischen Völkerwelt hin betraut.

Ein wichtiges Moment dieser verpflichtenden und befähigenden Autorität ist andererseits, dass er sich um die christliche Gemeinschaft bemüht zeigt. So entschieden er darauf besteht, sein Evangelium unabhängig von jeder Vermittlung durch andere Menschen empfangen zu haben, so entschieden sucht er zugleich angemessenen Ausdruck für eine gesamtkristliche Einheit. Das erfordert erhebliche Bemühungen in sehr schwierigen Auseinandersetzungen, wie die Jerusalemer Übereinkunft (Gal 2,3–10), der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–21), der Konflikt in seinen galatischen Gemeinden (Gal 1,6–9; 3,1–4; 4,12–20; 5,2–12; 6,11–17) oder auch die Parteienbildung in Korinth (I Kor 1,10–4,15) zeigen. Es geht ihm nicht etwa darum, sein Evangelium gegenüber dem Evangelium des

⁶⁷ Strecker, *Die liminale Theologie*, 157.

⁶⁸ „Die Vision überfällt als etwas schlechterdings Externes den Menschen, wirkt dann aber bis ins Innerste. [...] Wie die Offenbarung ihn von außen überfiel, so drängt sie ihn auch, weil sie im Innersten getroffen hatte, auf Äußerung hin“ (*Gerhard Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen 1981, 106).

Petrus abzugrenzen, sondern vielmehr darum, gelebte Gemeinschaft zu üben. Die Verpflichtung zur Gemeinschaft ergibt sich nicht aus entdeckten menschlichen Gemeinsamkeiten, sondern aus der Autorität des einen Herrn Jesus Christus. Paulus berichtet, er habe sich aufgrund einer „Offenbarung“ (κατὰ ἀποκάλυψιν) nach Jerusalem begeben, um den dort Verantwortlichen „das Evangelium, das ich in der Völkerwelt verkündige,“ vorzulegen, „um nicht ins Leere zu laufen oder gelaufen zu sein“ (Gal 2,2). Eine Isolierung seiner Gemeinden gegenüber den übrigen Christusgläubigen hätte er als Autoritätsverlust angesehen, der seinen ganzen Einsatz für das Evangelium infrage gestellt hätte.

Die Einzigartigkeit, die Paulus für sein Erleben reklamiert, unterscheidet sich von der generellen Einmaligkeit, die allem Geschehen dadurch eignet, dass es in den Ablauf einer fortschreitenden und vergehenden Zeit eingebunden ist. Es geht Paulus nicht um eine persönliche Profilierung, sondern um den göttlichen Ursprung seines Evangeliums. Deshalb ist seine Unabhängigkeit aufgrund seiner göttlichen Berufung unabdingbar begleitet von einer sozialen Dimension, da das Evangelium Gottes Botschaft an alle Menschen ist.

In dieser Eigenart gilt das Erkannte zugleich unabhängig von einer allgemeinen Nachprüfbarkeit. Ihm wohnt eine selbstverständliche Plausibilität inne. Ja, bei einer Offenbarung Gottes wäre die Forderung nach Überprüfbarkeit grundsätzlich absurd; denn Gott unterliegt in seinem Handeln keiner menschlichen Kontrolle. Vielmehr ist seiner Zusage als solcher zu vertrauen.

Was Paulus von sich selbst berichtet, entspricht nicht nur solchen Wahrnehmungen von Visionen oder Auditionen, die als Gottes Offenbarung interpretiert werden und zu neuer Gotteserkenntnis führen und sich dann auf das eigene Selbstverständnis und die soziale Verortung auswirken. Die Erinnerungen des Paulus lassen sich keineswegs ausschließlich einem rituellen Schema zuordnen, sondern bleiben in ihre Eigenart viel offener.

Solche bestimmenden und richtungweisenden Impulse stellen formal auch eine durchaus alltägliche Erscheinung dar: Ein vielleicht ganz unspezifischer Reiz löst eine sehr spezifische, geradezu fortan bestimmende Erkenntnis aus. Ein äußerer, örtlich und zeitlich genau datierbarer Impuls wird als besonders und herausfordernd erfahren und sogleich innerhalb des Rahmens des eigenen Verstehens interpretiert, möglicherweise durchaus mit innovativer

Potenz. Dass eine solche neue Erkenntnis als bestimmend und richtungweisend angenommen werden kann, liegt darin, dass sie auf eine Autorität zurückgeführt wird. Zugleich wird sie dadurch zu einer der Empfängerin oder dem Empfänger Halt gebenden Kraft. Dabei kommt es nicht darauf an, ob die Interpretation nachprüfbar zutreffend ist. Wie gehörte Stimmen sprachlich aufgefasst oder visuelle Phänomene mit einer bestimmten Gestalt identifiziert werden, ergibt sich beim Hören und Schauen.⁶⁹ Ob die Zuschreibung eines Zitats zu dem angenommenen Urheber stimmt, ist nicht entscheidend. Nur dass der oder die Hörende meint, sich auf eine Autorität berufen zu können, ist für die normative Kraft des zufälligen Impulses wichtig. Und solch ein individueller Impuls kann durchaus eine enorme Breitenwirkung entfalten.⁷⁰

Paulus interpretiert die Begegnung mit Jesus Christus, die er nur aufgrund einer besonderen Gottestat für möglich halten kann, als neue, für ihn höchst überraschende Gotteserkenntnis. Und dies ist für den Gott Israels von alters her charakteristisch. Gott erzeigt sich in seinem Handeln, und er bringt damit einzelne Menschen, denen er sich eröffnet, zu einer entsprechenden Erkenntnis. Die neue Gottestat erweitert die bisherige Gotteserkenntnis. Das gilt auch für die Gottestat in Jesus und den an Paulus ergehenden Impuls. Paulus beschreibt sein Widerfahrnis denn auch als weitergehenden Fortschritt gegenüber der Moseoffenbarung (II Kor 3,4–18).

Gott ist in seinem Wirken absolut frei. Er selbst hat in der Prophetie des Alten Testaments wiederholt geltend gemacht, dass er selbst sich nicht an die Bestimmungen der von ihm promulgierten Tora gebunden fühlt. Gegen das Verbot der Wiederannahme der früheren Ehefrau (Dtn 24,1–4) entscheidet er sich dazu, das untreu gewordene Israel wieder als „Ehefrau“ anzunehmen (Jer 3,1.12–13). Gegen das Gebot, einen ungeratenen Sohn zu töten (Dtn 21,18–

⁶⁹ Vgl. das „tolle lege“, das *Augustins* Wende einleitete und das er mit einer bestimmten Bibelstelle in Verbindung brachte (*Confessiones* VIII,28).

⁷⁰ Vgl. nur die Geschichte des Luther zugeschriebenen Wortes vom Apfelbäumchen: *Martin Schloemann*, *Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg*, Göttingen 1994.

21), lässt er seinen „Sohn“ Israel leben (Hos 11,1–9). Indem sich Gott auch in der Auferweckung Jesu gegen die Tora (Dtn 21,22–23) ausgesprochen hat, bedeutet das keineswegs, dass damit die Tora überhaupt ungültig und hinfällig geworden wäre. Die Geltung des Gesetzes hat nicht aufgehört, sondern Gott stellt es zurück, wenn ihm dies zur Erhaltung seines Volkes notwendig erscheint. Denn sein Ziel ist ja, dass es schließlich zu keiner Tora-Übertretung mehr kommt. Paulinisch gesprochen: „Denn das Ziel (τέλος) der Tora ist Christus zur [rettenden] Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“ (Röm 10,4).⁷¹

Die Christuserkenntnis konzentriert sich nach Paulus auf die Erkenntnis Gottes in seinem schöpferischen und damit fundamental ursprünglichen Wirken.⁷² Ausdrücklich stellt er fest: „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als Herrn“, als „Erleuchtung des Evangeliums der Herrlichkeit Christi, der das Abbild Gottes ist,“ / „Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ (II Kor 4,4–6).⁷³ Paulus bezieht also die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes als Paradigma in seine Überlegungen mit ein.

Diese paulinische Art der Gotteserkenntnis ist im trinitarischen Gottesbekenntnis nicht aufgenommen. Die Vulgata übersetzt II Kor 4,6 πρόσωπον nicht etwa mit persona, sondern mit facies – also nicht in trinitarischer Diktion, die sich an außerbiblischen Begriffen orientiert (persona = ὑπόστασις, ἴδιον / ιδιώτης, i. e. quod proprie subsistit). Auch Ex 33,20.23, wo es um Gottes Angesicht (פנים) geht, und Ex 34,29.30.33.35 bietet die Vulgata facies, LXX πρόσωπον. Ex 33,18.20.22.23 zeigt die enge Verbindung von Gottes δόξα und Gottes πρόσωπον. Das „Angesicht Gottes“ (facies) in Gen 4,16 erläuterte

⁷¹ Volker Stolle, *Das Heil in Christus und das Ende der Welt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, LuThK 18 (1994), 2–19, dort 4–6.

⁷² Paulus selbst gibt nicht etwa an, seine entscheidende Erkenntnis „auf der Grundlage des Kerygmas der hellenistischen christlichen Gemeinde“ zu entwickeln (So aber: Koch, *Die Schrift als Zeuge*, 289).

⁷³ „V. 6 [ist] genaue Begründung von V. 5, d. h. der Behauptung, daß Paulus Jesus als κύριος, sich selbst als δοῦλος verkündet“ (Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, 112).

Luther denn auch nicht etwa christologisch, sondern als die in den Gnadenmitteln sich erschließende Gegenwart Gottes: „Die Dinge nämlich, in denen Gott uns seine Gegenwart zeigt. So sind im Alten Testament des Herrn Angesicht die feurige Säule, die Wolke und der Gnadenstuhl gewesen. Im Neuen Testament sind es Taufe, Herrenmahl, Predigtamt und dergleichen.“⁷⁴ Konsequenterweise übersetzt die Vulgata auch II Kor 3,18 „Gesicht“ (πρόσωπον) mit *facies*.

Das führte dazu, dass der darauf folgende Begriff „Bild“ (*imago*) abgeschwächt und seine theologische Bedeutung, die er bei Paulus hat, nicht zur Geltung gebracht wurde. Paulus wendet ja den Begriff „Bild“ (εἰκών. *imago*) von der Schöpfungsgeschichte her (Gen 1,27) auf Christus als den neuen und eigentlichen Adam an (Röm 5,12–21; 8,29; I Kor 15,21–22.45; II Kor 4,4). Die kirchliche Christologie übergang auch diesen Begriff, weil sie offenbar auf die Gottessohnschaft von Ewigkeit her vor aller Schöpfung fokussiert war (vgl. Hebr 1,3: *ἡ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*).⁷⁵

⁷⁴ „Nempe res illas, quibus Deus ostendit nobis se adesse. Sic facies Domini fuerunt in veteri Testamento columna ignis, nubes, propiciatorium, In novo Testamento Baptismus, Coena Domini, Ministerium verbi et similia“ (Genesisvorlesung zu Gen 4,16; WA 42, 227,31–34). – Die christologische Deutung des Gnadenstuhls (Röm 3,25; Hebr 9,5), auf die er sonst großen Wert legt, übergeht Luther hier bezeichnenderweise. Und den christologischen Aspekt, der bei Paulus das Scharnier zwischen der theologischen Initiative und der gemeindlichen Mitteilung bildet, hat Luther auch sonst nur selten ausdrücklich angeführt (etwa WA 38, 239,5–10).

⁷⁵ Philipp Melanchthon zitiert in seiner Apologie der Confessio Augustana die Stelle II Kor 3,18 bezeichnenderweise, indem er im lateinischen Text die Wendung „in dieses Bild“ und damit die christologische Zuspitzung auslässt (ApolCA 27, BSELK, 677,13–14; deutscher Text ebd., 676,22–24). So formuliert denn *Leonhard Hutter* (1563–1616): „Humana natura, quae hoc malo perversa et tota corrupta est, aliter sanari non potest, nisi ut per Spiritum Sanctum regeneratur et renovatur“ (Compendium Locorum Theologicorum, Wittenberg 1610, Loc. VI, 5; hg. v. *Wolfgang Trillhaas*, KIT 183, Berlin 1961, 26). Dass Christus als das wahre Bild Gottes bei diesem Vorgang eine entscheidende Rolle spielt, wird übergangen.

Es besteht ein „Hiatus zwischen biblischem Zeugnis und kirchlicher Begrifflichkeit“. ⁷⁶ Paulus dagegen interpretiert den ihn bestimmenden Impuls im Gespräch mit den Heiligen Schriften Israels und nimmt dabei selbstverständlich biblische Terminologie auf (פנים, πρόσωπον, facies).

Umgekehrt wurde das Selbstzeugnis des Paulus bei seiner kirchlichen Rezeption im Kontext der Trinitäts- und Inkarnationslehre interpretiert. ⁷⁷

Die Traditionen, in denen Paulus aufgewachsen ist und lebt, erscheinen ihm nun in einem neuen Licht. Er versteht sie jetzt unter der neuen Voraussetzung, dass Gott in Jesus Christus erneut gehandelt hat und sich damit in neuer Weise zu verstehen gegeben hat. Nach Überzeugung des Paulus hat sich nicht sein Verständnis der Wirklichkeit verändert, sondern Gott hat durch sein Eingreifen die Bedingungen der Wirklichkeit verändert. Daraus ergeben sich für Paulus sehr konkrete Konsequenzen, die er mit allem Eifer umsetzt. Denn aufgrund der veränderten hermeneutischen Vorgabe sieht Paulus nun alle anderen Menschen als betroffen an, denen er folglich mit seiner Verkündigung des Evangeliums zu dienen sucht.

Das Evangelium wird im Singular bezeichnet. Es ist nicht eine Abfolge immer neuer Evangelien, sondern die Erkenntnis einer Gottestat, die sich in einer bestimmten Zeitspanne mehrmals kundgetan hat und nun forthin wirkmächtig bleibt. Die rettende Gotteskraft aufgrund der Christusherrschaft wird sich weiterhin erweisen. Paulus reiht sich als letzten in die Osterzeugen ein (I Kor 15,1–8), rechnet aber nicht damit, dass weiter neue Erkenntnisimpulse zu erwarten sind. Das apostolische Amt sieht er nicht als fortsetzungsbedürftig an. Der Ursprung des Evangeliums als Gottes Evangelium setzt eine Initiative Gottes voraus, die sich dann beständig in der Verkündigung des Evangeliums als wirksam erweist. Die immer neuen theologischen Interpretationen, die mit der Sprachlichkeit des Evangeliums verbunden sind, gewinnen ihre Wahrheit nur, wenn Gott durch sie weiter Christusglauben weckt.

⁷⁶ Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung* II, Gütersloh 1966, 88, mit entsprechender Problemanalyse (83–90).

⁷⁷ Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* VII/4, 76–78.

In den synoptischen Evangelien begegnet der Begriff „Evangelium“ auf die irdische Wirksamkeit Jesu ausgeweitet. Dabei ist zu beachten, dass die Abfassung dieser Evangelien zeitlich später anzusetzen ist als die Korrespondenz des Paulus. Berücksichtigt man zudem die Tatsache, dass der Begriff „Evangelium“ dort in redaktionellen Passagen begegnet, die wesentlich von dem jeweiligen Evangelisten gestaltet sind, nicht aber in eindeutigen Jesusworten, dann liegt der Schluss nahe, dass der später sogar diese Literaturgattung als solche bezeichnende Begriff „Evangelium“ nach Paulus eine Weiterentwicklung erlebt hat.⁷⁸

⁷⁸ Vgl. Heidrun E. Mader, Markus und Paulus, BZ Sup 1, Paderborn 2020, 20–61.

3 Die innerneutestamentliche Rezeption der Wende im Leben des Paulus

Paulus selbst greift schon eine Nachricht auf, die über ihn im Umlauf war: „Man hörte: Der uns einst verfolgte, verkündigt nun als Evangelium den Glauben, den er einst auszulöschen suchte, und man lobte Gott über mich“ (Gal 1,23). Diese Mitteilung über ihn lässt sich auch als Grundlage des Berichtes in der Apostelgeschichte vermuten (Act 9,21).⁷⁹ Sein radikaler Seitenwechsel war in den Kreisen der Verfolgten Anlass, Gott für die Erleichterung zu danken, die für sie damit eingetreten war.

Paulus wurde später einerseits durch die Sammlung seiner Briefe rezipiert. Diese Zusammenstellung war offenbar begleitet von einer Fortschreibung seiner Stellungnahmen zu aktuellen Fragen den Gemeinden; die Sammlung wurde durch pseudepigraphische Texte angereichert.

3.1 I Tim 1,11–17

Die Perspektive, unter der Paulus im Ersten Timotheusbrief portraitiert ist, hat sich deutlich verschoben. Nicht als Letzter unter den Aposteln, sondern als Erster der Glaubenden, die Jesus Christus gnädig angenommen hat, tritt er vor seine Leserschaft. Nicht das Einmalige und Grundlegende seiner Berufung durch Gott zum Apostel ist jetzt entscheidend, sondern seine paradigmatische Vorbildhaf-

⁷⁹ Vgl. *Karl Löning*, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, NTA.NF 9, Münster 1973, 44.49–53.

tigkeit (ὑποτύπωσις) für alle zukünftigen Christen aufgrund des rettenden Kommens Jesu Christi in die Welt.

„Am sachgemäßesten dürfte die Wiedergabe [sc. von ὑποτύπωσις] mit *Urbild* sein: In dem, was an ihm geschehen ist, wird Paulus zum *Urbild* der Menschen, die nach ihm künftig Jesus Christus im Evangelium begegnen.“⁸⁰

Der Begriff Evangelium wandelt sich damit nicht unerheblich. „Der *Paulus praedicans* wird – und das ist der wohl charakteristischste Zug des Paulusbildes der Past – zum *Paulus praedicatus*.“⁸¹ Der „Botschafter an Christi statt“, der Gottes Versöhnungsangebot proklamiert (II Kor 5,20), wird selbst zur personifizierten Botschaft. Darin aber liegt die Gefahr, dass der Verweis auf Christus als dem wahren Bild Gottes getrübt wird durch die Veranschaulichung in der Person des Vermittlers. Paulus selbst legt Wert auf die unverfügbare Distanz zum Evangelium, das in ihm selbst eben noch keineswegs seine volle Verwirklichung erreicht hat: „Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns“ (II Kor 4,7).

Indem sein vorchristliches Leben in stark diskriminierender Weise als „Unglaube“ charakterisiert wird (V. 13) und ihn als „ersten unter den Sündern“ erscheinen lässt (V. 15), wird er danach als „erster“ apostrophiert, an dem Jesus Christus seine Barmherzigkeit erzeigt hat (V. 16), indem er ihn zu „Glauben und Liebe“ gebracht hat (V. 14). Damit wird Paulus zugleich abgehoben gegenüber dem Kreis der Osterzeugen, unter denen er nur die Schlussposition einnahm, und als „Urbild“ aller Christen hervorgehoben, ohne das Bestehen der Urgemeinde vor Paulus zu bedenken.

Das „Evangelium Gottes“, das Paulus „anvertraut wurde“ (V. 11)⁸², wird als „Kunde“ (παράγγελία) an Timotheus als „Kind“ des Paulus weitergegeben in der Gewissheit, dass sie sich auch an ihm als wahr erweist und ihn davor bewahrt, in „Lästerungen“ zu verfallen, wie sie für Paulus in seiner vorchristlichen Zeit

⁸⁰ Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich u. a. 1988, 97.

⁸¹ Roloff, EKK XV, 97.

⁸² Die Formulierung nimmt die Ausdrucksweise von I Thess 2,4 und Gal 2,7 auf.

charakteristisch waren (V. 18–20; βλάσφημος/βλασφημέω V. 13.20). Der Dienst (διακονία) des Paulus (V. 12) ist damit zu einer Aufgabe geworden, die von jedem Gemeindeglied übernommen werden kann. Das einmalige Ereignis wird als typisches Geschehen adaptiert. Hier liegt der klare Ansatz vor zur Ausbildung der Bekehrungsthematik bei der Interpretation der Lebenswende des Paulus.

Andererseits erfolgte eine Einordnung seiner Person und Wirksamkeit in die Geschichte der Entstehung des Urchristentums und damit wurde er zu einem integralen Bestandteil christlichen Selbstverständnisses.

3.2 Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte bietet das Konzept eines Zwölferapostolats mit klaren Kriterien, die bei der Nachwahl des Matthias zur Anwendung kommen (Act 1,15–26). Paulus ließ sich dieser Vorstellung des Apostolats nicht zurechnen.⁸³ Dennoch spielt die Wende im Leben des Paulus auch in der Apostelgeschichte eine ganz entscheidende Rolle. Seine Christusbegegnung vor Damaskus begründet seine ganz einzigartige Stellung als „Zeuge“ (μάρτυς, μαρτύρομαι, μαρτυρέω, διαμαρτύρομαι, μαρτυρία) des Herrn Jesu in der Darstellung der grundlegenden Geschichte der nachösterlichen Gemeinde. Dazu ist er durch seine exklusiven Begegnungen mit Christus in der Zeit nach dessen Himmelfahrt ausgezeichnet (Act 9,4–5; 18,9–10; 22,17–21; 23,11).⁸⁴

Die Apostelgeschichte entfaltet narrativ, was in der ersten Zeit nur formelhaft in Bekenntnisaussagen zum Ausdruck gebracht worden war. Bei Paulus finden sich noch keine Schilderungen der grundlegenden Ereignisse, die zur nachösterlichen Bildung von Jesugemeinden führten; sie werden nur als solche konstatiert.

⁸³ Paulus und Barnabas werden zwar zusammen als Apostel bezeichnet (Act 14,4.14), insofern sie derzeit als Abgesandte der Gemeinde in Antiochien unterwegs waren (Act 13,2–3; 14,26–27).

⁸⁴ Die Christusvision des sterbenden Stephanus (Act 7,55–56) hat überleitende Funktion: Jesus ist bereits aufgestanden, um Saulus entgegenzutreten und ihn zu seinem „auserwählten Werkzeug“ zu machen. Auch die Erscheinung, in der der Herr mit Hananias spricht (Act 9,10–16), ist eng mit der Begebenheit verbunden, die Saulus auf dem Weg nach Damaskus erlebt, und ihr unmittelbar zugeordnet.

Eine erzählerische Darstellung sowohl des Ostergeschehens als auch der Wende im Leben des Paulus wurde erst dadurch möglich, dass vorgegebene Erzählmuster unterschiedlicher Art sowohl aus der biblischen als aus der außerbiblischen Überlieferung, die als solche nur als ungeeignet gelten konnten (Auferweckungen zur Fortführung des bisherigen Lebens, Apotheosen, Epiphanien, Erlebnisse in zeitlicher Nähe zum Sterben), gesprengt und zu charakteristisch neuen Formen umgestaltet wurden.

Was Paulus selbst auf doppelte Weise als ein einmaliges Geschehen beschreibt (Gal 1,15–17.22–24), das allerdings in der narratio des Briefes in eine Abfolge von Verfolgertätigkeit (Gal 1,13–14) hin zur Jerusalemer Übereinkunft (Gal 2,1–10) und antiochenischen Auseinandersetzung (Gal 2,11–21) eingeordnet wird, wird nun in der Apostelgeschichte narrativ aufgefaltet, indem der grundlegenden Jesusbegegnung des Saulus eine Reihe weiterer direkter und indirekter Begegnungen folgen, in denen einzelne Aspekte besonders hervorgehoben werden: Das Zeugnis des Hananias (Act 9,10–17: Leiden), die Sendung zu den Völkern im Tempel (Act 22,17–21), der Weg nach Griechenland (Act 16,9; 18,9–10: Korinth), die Sendung zum Kaiser nach Rom (Act 23,11), wobei keine historische Reihenfolge gemeint sein kann, wie der Vergleich zwischen Act 9, 22 und 26 deutlich macht. Dennoch wird ein auf Paulus konzentriertes Geschehen rekuriert, das für den weiteren Weg der Kirche die entscheidenden Weichen stellt.

Lukas nimmt auch den Begriff „Evangelium“ nicht auf, um den Kern der Wende im Leben des Paulus zu erfassen.⁸⁵ Vielmehr fokussiert er seine Darstellung darauf, dass der erhöhte Jesus das Sagen über Saulus übernimmt. Die authentische Interpretation bietet bei ihm das Wort des Herrn an Hananias: „Dieser ist das Werkzeug, das ich mir ausgewählt habe, um meinen Namen vor Völkern und Königen und den Kindern Israel zu tragen [= zu verantworten]. Denn ich werde ihm zeigen, wie viel er um meines Namens willen leiden muss“ (Act 9,15–

⁸⁵ Vgl. aber die ganz genuin paulinisch klingenden testamentarischen Worte des lukianischen Paulus (διακονία τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) beim Abschied von den Ältesten von Ephesus in Milet Act 20,24. Lukas hält seine Konzeption der Paulusdarstellung offenbar für anschlussfähig an das paulinische Selbstzeugnis.

16). Paulus wird zum universalen Zeugen Jesu bestimmt (Act 18,5; 20,21.24; 22,15; 23,11; 26,16.22; 28,23).

Ausdrücklich wird eine Eindeutigkeit in der Wahrnehmung des Geschehens bei den Begleitpersonen ausgeschlossen, indem die Erzählungen an diesem Punkt nachdrücklich differieren (Licht in unterschiedlicher Wahrnehmbarkeit und Stimme als gewaltiger Krach und in hebräischer Sprache: Act 9,7; 26,13–14). Die Faktizität wird nicht durch eindeutige Faktenermittlung erhärtet. Offenbar war auch hier an einmalige Vorgänge gedacht, mit deren Wiederholung nicht gerechnet wird (vgl. bei Paulus selbst: I Kor 15,8–9).

Dem Paulusteil am Ende der Apostelgeschichte korrespondieren die Marienerzählungen am Anfang des Evangeliums. Die zeichenhaft gedeutete Schwangerschaft der Elisabeth wird zum Zeichen für Maria (Lk 1,36.39–45), die mit himmlischen Hinweisen ausgestatteten Hirten bezeugen Maria, dass ihr Sohn der Messias ist (Lk 2,8–20), das Gotteslob des Simeon im Tempel bestätigt Maria noch einmal die einzigartige Besonderheit ihres Sohnes (Lk 2,25–35), die Hanna zufolge in seiner Bestimmung zur Erlösung Jerusalems besteht (Lk 2,36–38).

Bilden die Mariengeschichten eine ausführliche Einleitung zur Jesuserzählung, indem sie die wartende Gemeinde Israels zeigen, wie sie dem König aus dem Haus David als Retter begegnet und ihr ermöglicht wird, ihn überhaupt zu erkennen, so zeigt die Pauluserzählung, wie der erbitterte Widerstand des gesetzestreuen Judentums gegen die nachösterliche Jesusverehrung gebrochen wird und der universale Durchbruch des Evangeliums gelingt. Die Geschichte Jesu und seiner Apostel ordnet Lukas in einen Rahmen ein, der von der wartenden Gemeinde Israels und der Suche des zeitgenössischen Judentums nach gesetzestkonformen Bewährungen gebildet wird. Saulus/Paulus erscheint als entscheidende Kristallisationsfigur, indem er in einzigartiger Weise als Zeuge Jesu den eschatologischen Spruch Gottes universal verkünden kann.

3.3 Das Bekenntnis des Petrus in Mt 16,16–19

Das Christusbekenntnis, das im Bericht des Matthäusevangeliums Petrus als Antwort auf eine Frage Jesu an die Jünger ablegt (Mt 16,16–19), weist eine Formulierung auf, die sich mit der Erinnerung eng berührt, wie Paulus seine Begegnung mit dem auferstandenen Jesus in Gal 2,11–16 schildert. Das lässt fragen, ob hier das Selbstzeugnis des Paulus Pate gestanden hat.⁸⁶

Petrus bekennt Jesus als „Sohn Gottes“ (Mt 16,16: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), wie auch Paulus ihn als solchen erkannt hat (Gal 1,16). Jesus erklärt Petrus, dass ihm diese Erkenntnis nicht von „Fleisch und Blut“ (σὰρξ καὶ αἷμα) zugekommen sei, sondern dass Gott sie ihm „offenbart“ (ἀπεκάλυψεν) habe (Mt 16,17), wie auch Paulus dies für sich feststellt (Gal 1,16). Und wie Paulus im Zusammenhang seiner besonderen Sendung auf seine frühere Verfolgertätigkeit hinweist (Gal 1,13–14), so rahmt das Matthäusevangelium das Bekenntnis des Petrus mit drastischen Erweisen dessen eigener Schwäche, nämlich seinem Absinken im See, seinem eklatanten Unverständnis und schließlich seinem Verleugnen (Mt 14,28–32; 16,22–23; 26,69–75).

Daneben sind klare Unterschiede nicht zu übersehen. Verortet wird das Petrusbekenntnis nicht etwa im Osterbericht, obwohl Paulus gerade hier die Anschlussfähigkeit seines eigenen Erlebens an das Erleben des Petrus mitsamt der Apostel sieht (I Kor 15,3–8). Vielmehr übergeht Matthäus in seiner Schilderung der Osterereignisse Petrus überhaupt. Und das ist vor dem Hintergrund von Mk 16,7 und Lk 24,34 besonders auffällig. Ebenfalls überrascht, dass der Begriff Evangelium nicht aufgenommen wird, in dem Paulus gerade seine Verbindung mit Petrus sieht (Gal 2,7: τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας – τῆς περιτομῆς).⁸⁷ Stattdessen wird die Wendung „Schlüssel des Himmelreichs“ gewählt (Mt 16,19), um den Auftrag zu bezeichnen, der in diesem Moment an Petrus ergeht. Nicht zu über-

⁸⁶ Die umgekehrte Möglichkeit, dass Paulus sich bei der Formulierung seines Selbstzeugnisses einer Petrustradition als Vorlage bedient, ist m. E. auszuschließen, auch wenn sie bisweilen vertreten wurde (Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, ThHK 1, Berlin ²1971, 394–395).

⁸⁷ Matthäus gebraucht auch sonst „Evangelium“ nicht als absoluten Begriff, sondern die Wendung „Reichsevangeli-um“ (Mt 4,23; 9,35; 24,14; vgl. 26,13: „dieses Evangelium“).

sehen ist zudem, dass der Begriff „Gemeinde“ (ἐκκλησία) nicht mit dem Genetiv τοῦ θεοῦ (wie Gal 1,13), sondern μου versehen ist (Mt 16,18), die Gottesgemeinde also als Jesusgemeinde akzentuiert ist.

Dieser sprachliche Befund lässt eine dahinterstehende Strategie vermuten.⁸⁸ Petrus wird als Begleiter des irdischen Jesus geschildert, der dessen Wirksamkeit für die Gottesherrschaft, in matthäischer Diktion für das „Himmelreich“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), authentisch bezeugen kann (Mt 16,19). Damit wird ein Aspekt nachdrücklich zur Geltung gebracht, für dessen Tradierung besonders die Gemeinde unter Juden⁸⁹ steht, die offenbar in einer inzwischen heidenchristlich dominierten Kirche an den Rand gedrängt zu werden droht, aber ihren Anspruch unterstreicht, indem sie gleiche Autorität für ihren ursprünglichen Gewährsmann Petrus erhebt⁹⁰ wie die andere Seite für Paulus.⁹¹

3.4 Aktualisierende Tradierung des paulinischen Selbstzeugnisses

Das Einzigartige löst nach Paulus kein Geschehen weiterer Perpetuierung in dauernden Wiederholungen aus, sondern wird entweder in seiner grundsätzlichen Geltung (I Tim) oder in seiner grundlegenden Einmaligkeit (Lk/Act) tradiert. Oder es wirkt sich auf die Petrusdarstellung in der Weise aus, dass diese beiden

⁸⁸ Ulrich Luz hält die Wortberührungen für zu spärlich, um eine Abhängigkeit zwischen beiden Texten anzunehmen (Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17, EKK I/2, Zürich u.a. 1990, 458), geht dabei allerdings von einer antipaulinischen Polemik aus. Die Situation stellt sich jedoch anders dar, wenn man eine andere aktuelle Pragmatik in Erwägung zieht.

⁸⁹ Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7, EKK I/1, Düsseldorf u. a. 2002, 85–89 (Das Matthäusevangelium – ein judenchristliches Evangelium).

⁹⁰ Vgl. Mt 19,28. Eine universalkirchliche Rolle weist das Matthäusevangelium dem Petrus nicht zu.

⁹¹ Schon der Erste Timotheusbrief rückt Paulus an die erste Stelle (I Tim 1,16), wodurch die Erstzeugen (I Kor 15,5–6) aus ihrer Position gedrängt werden. Dieser Entwicklung versuchten die Trägergruppen der früheren Tradition begrifflicherweise entgegenzuwirken.

Ursprungsereignisse sprachlich einander angeglichen werden (Mt). Als Gottestat behält es bleibende und fundamentale Bedeutung. Es wird kein Nachfolgeamt begründet; weiterhin werden keine individuellen Christusbegegnungen erwartet. Paulus ist der letztlich entscheidende Zeuge Christi.

Und das ist keineswegs in einer extremen Naherwartung begründet. Vielmehr wird schon in der innerneutestamentlichen Rezeption die Frage behandelt, wie sich die Erfahrung der Erstzeugen in geschichtlicher Kontinuität durch die Generationen hin verkündigen lässt. Wie erweist sich die Neuheit des Lebens, die sich in einmaligen auslösenden Momenten manifestierte, in der Weitergabe des Urzeugnisses?

Im Ersten Timotheusbrief wird Paulus als der Erste hervorgehoben, der paradigmatisch dafür steht, wie sich die Gnade Gottes in Christus allen Glaubenden erschließt. Das verbindende Scharnier ist das verlässliche „Wort“ (λόγος) der Christusbotschaft.

Am Anfang des Lukasevangeliums laufen alle himmlischen Hinweise auf Maria zu, die alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt und bewegt (Lk 2,19). Und sie ist als Mutter Jesu in ihrer Einzigartigkeit hervorgehoben und nicht austauschbar. Und die Apostelgeschichte steht unter dem Zielpunkt des Weges des Paulus, der vor dem Kaiser in Rom den Kaiser/Herrn Jesu unter dessen Schutz (ἀκωλύτως) bezeugen soll (Act 28,31). Dass Gott sein Versprechen jetzt eingelöst hat und dass Jesus jetzt in der Verkündigung die große Öffentlichkeit sucht, stellt Lukas an diesen Einzelpersonen dar. Es geht dem Verfasser des Doppelwerkes darum, damit „die Sicherheit (ἀσφάλεια) der Worte der Unterweisung“ (Lk 1,4) aufzuweisen.

Im Matthäusevangelium wird die Bedeutung der Gestalt des Petrus gerade in ihrer besonderen Relevanz für die jüdisch-messianische Gemeinde hervorgehoben, indem sie an die für die Gemeinde aus der außerisraelitischen Völkerwelt normierende Gestalt des Paulus angeglichen und dadurch in ihrem Rang nicht etwa ermäßigt wird.

Indem diese Erinnerungen an Ereignisse, die an bestimmte geschichtliche Personen gebunden sind, wachgehalten werden, gewinnen sie zugleich grundsätzliche Bedeutung. Doch besteht eine deutliche Differenz zwischen den Erstrezipienten und der heutigen Trägergruppe des brieflichen Nachlasses des Paulus wie der frühen Paulusdarstellung durch Lukas oder der Petrusdarstellung bei Matthäus. Wenn es um das Verständnis des Selbstverständnisses des Apostels und seiner

Gemeinden geht, ist diese Differenz zwischen der grundlegenden Weichenstellung in ihrer Besonderheit und dem danach folgenden kirchlichen Weg mit seinen Entscheidungen bei der stetigen Weiterführung der Urbotschaft zu beachten.

Entscheidend ist aber, dass die Kirche die Tatsache, dass sie sich durch diese Tradition weiterhin bestimmend angesprochen weiß, als Gottes Anrede an sich versteht. Der Anredecharakter des immer weiter verkündigten Evangeliums gilt als ihrer eigenen Verfügbarkeit entnommen. Bleibende Gültigkeit wird der bewahrten Tradition zugemessen, weil Gottes frühere Wortmeldungen sich nicht geschichtlich überholen, sondern als Gottes Wort geschichtlich neu verstanden werden wollen. Und das gilt gerade auch für die Offenbarung des Evangeliums, wie sie Paulus als seine entscheidende Lebenswende erfahren hat, als Proklamation der Herrschaft Jesu Christi.

4 Zwei Auslegungsweisen bei Martin Luther

Martin Luther berief sich nicht auf eine neue Christusbegegnung, sondern gab an, in der Beschäftigung mit einem Text des Paulus, nämlich mit Röm 1,17, zu seiner durchgreifenden Erkenntnis gekommen zu sein. Die Wende, die bei ihm eintrat, war ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes. Er berichtet: „Da habe ich empfunden, dass ich ganz wiedergeboren sei und durch die offenen Türen in das Paradies eingegangen. Da zeigte mir sofort die ganze Schrift ein ganz anderes Gesicht.“⁹² Der Textzusammenhang, in dem der Begriff Gottesgerechtigkeit bei Paulus steht, hatte Luther ein neues Verständnis des Begriffs eröffnet. „Mit wie großem Hasse ich zuvor den Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, mit so großer Liebe hielt ich diesen Begriff nun hoch, der mir zum allerliebsten geworden war. So ist mir diese Stelle des Paulus in der Tat die Pforte des Paradieses gewesen.“⁹³

Diese Wende war offensichtlich anderer Art als die, welche Paulus erlebte; denn für den Apostel war die Gottesgerechtigkeit, die er in seinem Römerbrief thematisiert, gar kein problematischer, sondern ein völlig eindeutiger Begriff. Luther kam von einem ganz anderen Vorverständnis her. Er bekennt: „Ich hasste nämlich jenen Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘, weil ich durch die Übung und die Gewohnheit aller Lehrer dahin unterwiesen war, dass sie philosophisch zu verstehen

⁹² „Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit“ (*Martin Luther*, Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften. 1545; WA 54, 186,8–10).

⁹³ „Iam quanto odio vocabulum ‚iustitia Dei‘ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi“ (*Luther*, Vorrede. 1545; WA 54, 186,14–16).

sei von der formentsprechenden oder tätigen Gerechtigkeit, wie sie es nennen, nach welcher Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten bestraft“.⁹⁴

Diese philosophische Definition steht in klarem Widerspruch zu der Definition, die Paulus selbst bietet und in der er Gott als den benennt, der Gerechtigkeit erbringt, nicht aber die Menschen (Röm 3,26). Luther ging von einer strafenden Gottesgerechtigkeit aus, an der er dann in einer ihn höchst befreienden Weise eine neue, rettende Seite entdeckte. Solche zwei gegensätzliche Seiten der Gerechtigkeit sind Paulus fremd. Er unterscheidet klar zwischen Gottes Gerechtigkeit einerseits, die für ihn der Inbegriff des Evangeliums ist, und dem Zorn Gottes andererseits (Röm 1,17.18).

In seiner Auseinandersetzung mit dieser ganz bestimmten Aussage des Paulus gewann Luther nicht nur einen hermeneutischen Schlüssel zu seinem Gesamtverständnis der Schrift, sondern entwickelte unter dem Eindruck dieser seiner Aneignung der paulinischen Botschaft auch ein besonderes eigenes Verständnis als eines Paulus seiner Zeit. Dies verwundert insofern, als Paulus Röm 1,17 von der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit gerade ohne Bezug auf seine Person spricht, hängt aber eng mit Luthers Interpretation dieser seiner Textbasis zusammen.

4.1 Interpretation als Bekehrung des Paulus

Die Kombination des eigenen Selbstverständnisses mit der Selbstvorstellung des Paulus ließ diesen in einem neuen Lichte erscheinen. Denn der wesentliche Aspekt, unter dem er gesehen wurde, war jetzt ja nicht die innovative Begründung des Evangeliums, sondern die Entdeckung der bleibenden, paradigmatischen Bedeutung der Botschaft des Paulus. Die Analogien, die Luther aufzeigt, markieren deshalb zugleich die Unterschiede; denn seine eigene Paulusdarstellung erfährt ihre Profilierung gerade aufgrund seiner Selbstidentifizierung mit Paulus.

⁹⁴ „Oderam enim vocabulum istud ‚Iustitia Dei‘, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intellegere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iuste, et peccatores iniustosque punit“ (*Luther*, Vorrede. 1545; WA 54, 185,17–20).

In Luthers Darstellung der Wende im Leben des Paulus steht – liturgiegeschichtlich bedingt – Act 9,1–25 als Referenztext im Vordergrund, die gottesdienstliche Lesung am Gedenktag der Bekehrung des Paulus (25. Januar). Zur Auslegung des Abschnittes aus der Apostelgeschichte zog Luther dann die Eigenberichte des Apostels einschließlich der Stelle im Ersten Timotheusbrief heran.

Bereits in seinen frühesten bekannten Predigten zum Tag „Pauli Bekehrung“ sieht Luther den Verfolger Paulus als einen solchen Sünder an, der seine Sünde nicht erkennt, sondern sich selbst für gerecht hält und auch von anderen so eingeschätzt wird.⁹⁵ Später stellt er sogar fest: „Paulum den reyten Satan.“⁹⁶ Die Gerechtigkeit, die Paulus selbst als der Tora entsprechend charakterisiert (Phil 3,6), bestimmt Luther als „menschliche Gerechtigkeit“ (*humana iustitia*).⁹⁷ „Wenn wir tun, was in uns ist, verhalten wir uns wie Paulus.“⁹⁸ Den Skopus des Textes sieht Luther dann darin, ein natürliches Vertrauen auf die Werkgerechtigkeit zu zerstören.⁹⁹ Es geht demnach um die Bekehrung des Sünders. In der Predigt von 1534¹⁰⁰, die durch ihre Aufnahme in die Hauspostille von 1544 wirkungsgeschichtlich besonders bedeutend wurde¹⁰¹, macht er die thematische Ansage: „Denn hie sihet man ein wunderwerck uber alle wunder, das Christus seinen höchsten feind so gnädiglichen bekeret.“¹⁰² „Denn es ist ein feines Exempel einer rechten Christlichen buß.“¹⁰³ Luther hebt also die paradigmatische Bedeutung stark hervor, durch die Paulus mit allen Christen verbunden ist.

⁹⁵ *Martin Luther*, Predigt Act 9,1ff. 1520; WA 9, 444,5–9.

⁹⁶ *Martin Luther*, Predigt Act 9,1ff. 1529; WA 29, 46,2.

⁹⁷ *Martin Luther*, Predigt Act 9,1ff. 1521; WA 9, 504,22.

⁹⁸ „Si facimus quod in nobis, idem facimus quod Paulus“ (*Luther*, Predigt. 1529; WA 29, 47,6).

⁹⁹ *Luther*, Predigt. 1521; WA 9 504,35–36.

¹⁰⁰ WA 37, 267–270.

¹⁰¹ *Martin Luther*, Predigt Act 9,1–22; WA 52, 611–617. – Am Anfang steht in dieser Fassung der Wunsch, dass man diese „legend des heyiligen Pauli [...] unter den Christen zum wenigsten im jar ein mal sol predigen, ob man gleich den tag nit feyret“ (611, 26–28).

¹⁰² *Luther*, Predigt. 1544; WA 52, 611,30–32.

¹⁰³ *Luther*, Predigt. 1544; WA 52, 616,27–28.

Die Bekehrung erfolgt, wenn Menschen durch die Predigt des Wortes Gottes erleuchtet werden.¹⁰⁴ Das Wunder der „Erleuchtung“ (illuminatio) schreibt Luther nicht einer besonderen Offenbarung zu, sondern der ständigen Verkündigung des Wortes.

In der Verfolgertätigkeit des Paulus mit verbrieften Vollmachten des Hohepriesters findet er die päpstliche Herrschaft in der Kirche seiner Zeit vorgezeichnet.¹⁰⁵ Zugleich tröstet er sich und die Seinen in dem erbitterten Widerstand, den sie vonseiten der Päpstlichen erfahren, damit, dass Jesus sich erneut wieder als selbst verfolgt bekennen wird (Act 9,5).¹⁰⁶ Er sieht einen Autoritätskonflikt erst mit dem Synedrium und dann mit dem Papst, während es Paulus um ein neues, geoffenbartes Gottesverständnis geht.

Während für Paulus seine Berufung zum Apostel ein entscheidender Aspekt ist, wird diese Aussage in der Apostelgeschichte betont durch eine andere Terminologie ersetzt (Act 9,15; 22,21; 26,16–18). Luther geht dann einen entscheidenden Schritt weiter, indem er überhaupt keine besondere Sendung mehr zu erkennen vermag. Diesen für Paulus selbst wesentlichen Aspekt verdrängt er ausdrücklich: „ob gleich Got von himel mit Paulo redet, so will er doch das predig ambt nit auffheben noch yemandts ein sonderlichs machen, sonder weiset jn hin in die stat zum predig stul oder Pfarrherrn, da soll er hören und lernen, was zu lernen sey. Denn unser Herr Got wil niemand ein sonders anrichten, Sonder gibt seine Tauff der gantzen welt, eim so wol als dem andern, sein Euangelion der gantzen welt, eim so wol als dem andern.“¹⁰⁷

Indem Luther die Berufung abblendet, entfernt er sich von der Textgrundlage; denn Hananias wird als „Jünger“ und nicht als „Pfarrherr“ eingeführt, und er hat Paulus eine besondere Botschaft auszurichten, die er speziell zur Weitergabe an Paulus empfangen hat und die diesem ganz persönlich gilt. Luther erfasst nicht die grundlegende Ursprungssituation des Evangeliums, sondern setzt wie

¹⁰⁴ *Luther, Predigt. 1529; WA 29, 46,13–17.*

¹⁰⁵ *Luther, Predigt. 1520; WA 9, 444,20–26.*

¹⁰⁶ *Luther, Predigt. 1529; WA 29, 48,4–51,5.*

¹⁰⁷ *Luther, Predigt 1544; WA 52, 615,39–616,5. – Entsprechend in der Predigt 1534; WA 37, 269,19–23.*

selbstverständlich den späteren Normalzustand voraus.¹⁰⁸ Der unmittelbaren Offenbarung bei Paulus korrespondiert bei Luther die intensive und erfolgreiche Beschäftigung mit dem überlieferten kanonischen Text des Paulus.

4.2 Interpretation als Berufung des Paulus

In seiner letzten Predigt, die Luther 1546 in Halle zum Tag der Bekehrung des Paulus hielt¹⁰⁹, änderte er dann seine Auslegung und lenkte nun auf den Duktus sowohl der Selbstberichte des Paulus als auch der Berichte in der Apostelgeschichte ein. Dabei korrigierte er sich selbst bis in einzelne Formulierungen hinein. Es bewährte sich, dass Luthers eigene Wende eben eine Hinwendung zur Schrift war. Erforderlichenfalls verwarf er von der Schrift her eigene Auslegungen. Dabei spielte offensichtlich wieder die Möglichkeit zur Aktualisierung im Kontext seiner Zeit eine Rolle. Luther setzte sich nämlich höchst leidenschaftlich mit der Duldung auseinander, die das Mönchtum in Halle damals noch erfuhr. Und seine Kritik am Heiligen- und Reliquienkult sah er in den Berichten über die Wende im Leben des Paulus begründet.

Luther hebt jetzt ganz auf die Berufung des Paulus zum Apostel ab und damit auf seine grundlegende Einzigartigkeit. „Denn hie hat unser lieber HERR Christus Jhesus ein solch Mirackel und wunder an dem Paulo geübet und bewisen, da er jn selber in eigener person vom Himel herab zum Apostelamt berufft und ordinirt, welchs sonst keinem Apostel geschehen.“¹¹⁰ Und er fährt fort: „Denn er hat den rechten lehrer hie auff dem wege, da er gen Damascon reysset, selbs gehöret und Studiret, was er predigen und lehren sollte, Und das er zu eim Prediger und lehrer des Euangelij nicht allein den Jüden, sondern und fürnemlich den Heiden berufen were.“¹¹¹ Hananias muss ganz in den Schatten Jesu treten. „O wie hertzlich

¹⁰⁸ Vgl. die spätere dogmatische Behandlung der *vocatio Lutheri*, wobei für den Reformator eine immediate Berufung betont ausgeschlossen wurde: *Johann Gerhard*, *De vocatione beati Lutheri*, *Locus XXIII Sectio VIII*, in: *Loci Theologici*. Tomus Sextus, Neuedition mit Vorwort v. Fr. Frank, Leipzig 1885, 83–90.

¹⁰⁹ *Martin Luther*, Predigt in Halle gehalten am 26.1.1546; WA 51, 135–148.

¹¹⁰ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 136, 12–15.

¹¹¹ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 136, 19–25.

fro wird er [sc. Paulus] worden sein, Da der liebe Ananias zu jm komen ist, jm die hand auffgelegt und getaufft hat.“¹¹² Von einem Predigtamt des Jüngers ist nicht mehr die Rede. Vielmehr stellt Luther mit Freude fest: „Darumb so ist der liebe Paulus unser Apostel.“¹¹³ Vom Exempel ist er zum Gewährsmann geworden. Erst unter diesem Vorzeichen wird Paulus dann freilich auch zum Exempel; seine frühere Auslegung kann Luther in dieser Hinsicht durchaus wieder aufnehmen, zumal sie biblisch in I Tim 1,16 belegt ist.¹¹⁴

Daraus ergibt sich für Luther nun die Aktualisierung: „Denn wir haben den rechten leib und Geist Pauli inn seinen heiligen Episteln, Des rühmen wir uns und dancken Gott, das wir jn haben.“¹¹⁵ Paulus ist also nicht in Statuen und Reliquien greifbar, sondern er begegnet in seinen Briefen. Die einzigartige Einmaligkeit der Offenbarung des Evangeliums an Paulus führt zur bleibend andauernden Gegenwart im Lesen und Hören der Schrift. „Aber das ist das recht Heilthumb, das wir nicht allein Paulum und seine Epistel, sondern auch die Propheten und Apostel, Ja den HERrn Christum selbs haben inn der Schrift, da lesen und studiren wir jnn, die hören wir mit uns reden, die haben leib und seel gehabt, das ist gewis, So haben wir auch jhren Geist, das wir die Schrift verstehen, Denn wenn ich inn der Kirchen predig höre, so höre ich Petrum und Paulum, ja wenn ich inn meinem stüblin oder kemerlin lese, was sie geschrieben und gelernt haben, da höre ich sie noch alle tage predigen und mit mir reden.“¹¹⁶

Luther nimmt Paulus als von Christus selbst „ordinierten“ Prediger der Rechtfertigung wahr, wie er ihm in seinen Briefen begegnet. Damit wird überhaupt erst die Grundlage geschaffen, auf der eine Wende vom Sünder zum Gerechten erfolgen kann. „Nim die heilige Schrift fur dich oder Paulum, höre und liß den, setz die Brillen auff die nasen und sie drauff, so wirst du finden herrliche und heilige gedanken und eine gewisse lere, die dich nicht treuget noch teuschet, da du lernest, wie du von Natur ein Sünder seiest, wo du deiner sünden ledig und los werden solt und das ewige leben bekommen, nemlich durch den glauben an Chris-

¹¹² *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 148,10–11.

¹¹³ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 136, 29–30.

¹¹⁴ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 141,36–142,6.

¹¹⁵ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 137, 2–4.

¹¹⁶ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 137,11–19.

tum.“¹¹⁷ Nicht die Wende im Leben des Paulus steht demnach in Analogie zur Wende im Leben Luthers, sondern die Botschaft des Paulus bewirkt Luthers reformatorische Wende.

In dieser seiner letzten Predigt über die Wende bei Paulus kehrte Luther zu einem frühen Interpretationsansatz zurück.

In seiner Galatervorlesung von 1516 hatte er seine Auslegung der Wende im Leben des Paulus zwar ganz unter den Gegensatz von Gesetz und Evangelium gestellt und gerade für das Evangelium ausführlich alttestamentliche Stellen (Röm 10,15/Jes 52,7; Cant 1,2; 2,14; Ps 45,3) herangezogen¹¹⁸, so dass eine grundsätzlich neue Offenbarung des Evangeliums bei ihm gar nicht in den Blick kam¹¹⁹ und er deshalb auch nur den Aspekt der Bekehrung (*conversio*)¹²⁰ ansprach, nicht aber die Berufung.

Doch dann findet sich in Luthers frühem Galaterkommentar von 1519 genau die Position, die er in seiner letzten Predigt zum Tag der Bekehrung des Paulus wieder aufgreift. Schon eingangs betont Luther, was es bedeutet, dass Paulus sich als durch Jesus Christus von Gott beauftragter Apostel vorstellt (Gal 1,1), nämlich, „dass durch den Namen des Amtes sofort hingewiesen werde auf den Sendenden“¹²¹. Entsprechend erläutert er die Wende als Berufung, nicht etwa als Bekehrung. Er lässt Paulus sagen: „Von Gott habe ich es [sc. das Evangelium] empfangen einzig und allein durch die Offenbarung Jesu Christi, und indem er selbst es mich lehrte, habe ich es gelernt.“¹²² Luther legt hier allen Nachdruck darauf, dass Paulus das Evangelium unmittelbar von Gott offenbart bekam. Er betont,

¹¹⁷ *Luther*, Predigt 1546; WA 51, 138,21–26.

¹¹⁸ *Martin Luther*, Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17, Scholie zu Gal 1,11; WA 57 II, 59,17–60,22. – Der Terminus „Evangelium verkünden“ findet sich allein an der auch von Paulus herangezogenen Stelle.

¹¹⁹ Luther ermäßigt die Besonderheit der Gottesoffenbarung zu einem geistlichen Geschehen („reuelaret per spiritum interius“) und ebenso den Inhalt dieser Offenbarung, „seinen Sohn“, zu einer inneren Erkenntnis („noticiam Christi in me“); WA 57 II, 10,3–4.

¹²⁰ WA 57 II, 10,2.

¹²¹ *Martin Luther*, Galaterkommentar 1519: „per officii nomen in autorem mittentem mox rapiatur“ (WA 2, 452,18–19).

¹²² „a deo sola revelatione Christi ipsum accepi et ipso docente didici“ (*Luther*, Galaterkommentar 1519; WA 2, 465,23–24).

„dass er Jesus Christus, den Sohn Gottes, ganz direkt erkannt habe, weder aus sich selbst noch durch Vermittlung anderer, sondern dass er ihn durch die Offenbarung des Vaters kennengelernt und ihn als Evangelium gepredigt habe, damit sie ganz gewiss wüssten, dass sie göttliche Dinge von Paulus gelernt hätten“¹²³.

Luther erfasst, dass es Paulus zu allererst um eine besondere Tat Gottes geht, die sich dann freilich vielfach bewahrheiten kann. „Darum ist die Auferstehung Christi unsere Gerechtigkeit und unser Leben, und zwar nicht allein als ein Exempel, sondern auch der Wirkkraft nach.“¹²⁴ Der Auferweckung Jesu folgt Gottes authentische Kundgabe und seine Beauftragung des Apostels, damit sie ihre Wirkung entfalten kann. Das einzigartige apostolische Amt steht im Vordergrund. „Mir genügte völlig die sichere und untrügliche Offenbarung des Vaters.“¹²⁵ Die mit I Tim 1,12–16 verbundene Vorbildhaftigkeit des Geschehens bedachte Luther hier noch nicht, wie er es dann später bis hin zu seiner Predigt von 1546 in beherrschender Breite tat; sie kommt nicht einmal in den Blick.¹²⁶

Luther konnte damals von der Berufung des Paulus sogar noch einen direkten Bogen zu seiner eigenen Sendung schlagen. Als er sich entschlossen hatte, seinen Wartburgaufenthalt zu beenden und nach Wittenberg zurückzugehen, schrieb er am 5. März 1522 an Kurfürst Friedrich den Weisen: „E. K. F. G. weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiermit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe.“¹²⁷ Er bezog also Gal 1,11–12 ganz entsprechend auch auf sich und beanspruchte damit eine unmittelbare Autorisierung durch Gott. Und das machte durchaus Sinn, da er durch den Bann aus Kirche und durch die Reichsacht aus

¹²³ „quod Iesum Christum filium dei simpliciter asseruerit non ex se nec aliis sed ex revelante patre sibi cognitum et a sese doctum et euangelisatum, ut si divina esse didicisse ex Paulo scirent“ (*Luther*, Galaterkommentar 1519; WA 2, 170,9–11).

¹²⁴ „Ideo resurrectio Christi est iusticia viteque nostra, non tantum exemplo sed et virtute“ (*Luther*, Galaterkommentar 1519; WA 2, 455,22–23).

¹²⁵ „Satis mihi fuit certa et infallibilis revelatio patris“ (*Luther*, Galaterkommentar 1519; WA 2, 471,28–29).

¹²⁶ Als Exempel wird nicht Paulus angesprochen, sondern allein die Auferstehung Christi (WA 2, 455,22–23).

¹²⁷ WA.B 2, 455,39–42, Nr. 435.

der Bürgerschaft ausgeschlossen worden war und seinen Status neu definieren musste.

4.3 Beide Interpretationen im Vergleich

Luther führte seine eigene Wende auf ein datierbares Erlebnis zurück, das für ihn eine grundlegende Weichenstellung bedeutete, auch wenn über Ort und Zeitpunkt kontrovers diskutiert wird und seine Erkenntnis im Laufe einer längeren Entwicklung reifte. Diese Wende wurde bei ihm ausgelöst durch ein neues Verständnis der Textbotschaft des Paulus, jedoch nicht aber durch eine analoge biographische Entwicklung. „Sind ich Paulus verstanden hab, so hab ich keinen Doctor können achten.“¹²⁸

Sein Aha-Erlebnis verband sich mit einer Metamorphose der Aussagen des Paulus zu einer aktuellen Sinnerschließung. Dabei spielte der Galaterbrief für Luther eine prominente Rolle. Im Dezember 1531 sagte er: „*Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertrawt hab. Ist mein Keth von Bor.*“¹²⁹ Die Verbindung mit dem auslösenden Impuls brachte es unweigerlich mit sich, dass Luther seine eigene Botschaft nicht vom biblischen Text ablösen konnte. Er sah sich zu einer ständig einzuhaltenden Orientierung an der Schrift genötigt. Das Schriftwort und das eigene Verständnis gingen eine enge Symbiose ein.

Bei seinem interpretatorischen Nachvollzug der Aussagen des Paulus rezipierte Luther ausdrücklich die abendländische Entwicklung, die dazu geführt hatte, die Christuserkenntnis in die Selbsterkenntnis zu integrieren. Diese anthropologische Wende im theologischen Denken zeigt sich etwa daran, dass er die Psalmen als alttestamentliches Buch mit einem außerbiblischen Aufruf zur Selbsterkenntnis aus der klassischen Antike als „das rechte Gnotiseauton“ (Inscription am Apollotempel in Delphi: Γνωθι σεαυτόν) kennzeichnet.¹³⁰ Ebenso projizierte er das paulinische Evangelium in seiner These vom Christenmenschen als *simul iustus*,

¹²⁸ WA.TR 1, Nr. 347.

¹²⁹ WA.TR 1, 69,18–19 (Veit Dietrichs Nachschriften), Nr. 146.

¹³⁰ Vorrede zu den Psalmen. 1528; WA.DB 10 I, 104,8. – Gerade im Rahmen einer deutschen Bibelübersetzung fällt ein griechischer Spruch ins Auge.

simul peccator auf die Selbsterkenntnis. Damit sind wesentliche Veränderungen der paulinischen Botschaft verbunden. Seine entsprechenden Interpretationen von Röm 7 und Gal 5 sind exegetisch kaum haltbar. Sünde als Macht bei Paulus wird bei Luther zur beherrschten Macht im Bekenntnis der vielfältigen Sündenerfahrung.

Es ging Luther somit im Kern nicht um die formale Autorisierung der paulinischen Botschaft, sondern um ihre inhaltliche Erfassung in ihrer geltenden kanonischen Autorität, jedoch unter den eigenen kirchengeschichtlichen Gegebenheiten. Seine reformatorische Wende war zwar an der Botschaft des Paulus orientiert, aber mit dessen eigener Lebenswende nicht vergleichbar. Denn es ging Luther darum, diese Rechtfertigungserkenntnis im eigenen Kontext zu interpretieren und damit neu zu verifizieren.

Die starke Identifizierung mit Paulus einerseits und die Tatsache, dass beide eine entscheidende Lebenswende erlebt hatten, führten bei Luther zu zwei unterschiedlichen Auslegungsweisen. Einmal wählte er den Ansatz bei der Erfahrung des Paulus, zum Apostel der Heiden berufen zu sein. Das andere Mal setzte er bei seiner eigenen Bußerfahrung ein, die er auch schon bei Paulus zu erkennen meinte. Einmal berücksichtigte er den Unterschied zwischen beiden Lebenswenden und einmal versuchte er, auch an diesem Punkt eine Entsprechung zu finden.

Über eine lange Zeit hin meinte Luther, bei sich eine Analogie zur Wende des Paulus vom Verfolger zum Apostel erkennen zu können. Dabei trat jedoch eine deutliche Verschiebung ein von der ursprünglichen Aussage des Paulus zu ihrer Aktualisierung bei Luther; denn die Problemstellungen hatten sich inzwischen erheblich verändert.¹³¹ Schließlich aber kehrte Luther zu seiner Auslegungsvariante zurück, die er schon früh einmal entwickelt hatte, und erkannte eine Aktualisierung der Wende des Paulus, die viel deutlicher auf der Linie der paulinischen Aussagen lag, aber eben keine theologisch gewichtige Analogie zu seiner eigenen Wende aufwies.

Beide Auslegungsweisen verbindet der hermeneutische Ansatz, dass Luther beide Aktualisierungen auf sein zentrales theologisches Thema der Rechtfertigung ausrichtete, und zwar unter den beiden Aspekten der Neuinterpretation des Paulus und der kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Zeit.

¹³¹ Volker Stolle, *Luther und Paulus*, ABG 10, Leipzig 2002, 79–81.

Die Briefe des Paulus dienten ihm dabei im Besonderen als Schlüsseltext, der seine katalytische Kraft entfaltete. Der Glaube an Christus blieb an dieses Wort gebunden; denn hinter dem Wort wurde Christus als Herr wahrgenommen. Darin lag wieder ein prozessualer Aspekt, weil Christus in seiner Herrschaft weiterhin wirkt. Früheres wird weitergeführt, Aktuelles wird geklärt und Letztes wird erwartet.

Für das christliche Leben bedeutete das sogar tägliche Buße und tägliches Sterben und Auferstehen aus der Taufe als Dauerprozess (vgl. die erste seiner 95 Thesen). Der Kampf zwischen der Macht der Sünde und Christi wurde auf der persönlichen Ebene als christliche Simul-Situation erlebt. Tröstung erfolgte angesichts einer Anfechtung durch die fortdauernde Sündenerfahrung. Sein Sünder-Sein erlebte Luther als bleibendes Schicksal während des ganzen Christenlebens. So ist auch der Glaube als Hören auf das Wort der Verheißung ständig gefordert. Statt eines neuen Lebens aus dem Geist, wozu Paulus aufruft, propagierte Luther das Vertrauen auf das Wort des Geistes – gegen allen Augenschein.¹³² Eine Erfüllung des Gesetzes, von der Paulus durchaus reden kann (Gal 2,16; 5,14), würde für Luther eine Selbstrechtfertigung vor Gott bedeuten. Und das konnte er nicht gelten lassen. Ort des Christseins ist der Todeskampf am Kreuz und nicht das Herauskommen aus dem Grab in die Auferstehung.

Luther stellte jedoch nicht nur die paulinischen Aussagen in den Interpretationsraum seiner eigenen Zeit. Vielmehr korrigierte er auch in umgekehrte Richtung die zu seiner Zeit herrschende, herkömmliche Anthropologie erheblich von der biblischen und paulinischen theologischen Betrachtung des Menschen her. Dies zeigt besonders markant seine Thesenreihe, die er in seiner Disputatio de homine von 1536 formulierte, die Teil einer Disputationsreihe über den Basissatz bei Paulus darstellt: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (Röm 3,28).¹³³ Diesen Satz des

¹³² *Stolle*, Luther und Paulus, 342.

¹³³ Zur Begründung für sein Hinzufügen von „allein“ vgl. *Martin Luther*, Sendbrief vom Dolmetschen. 1530; WA 30 II, 636.11–637,22.

Paulus bezeichnete er geradezu als „Definition des Menschen in aller Kürze“¹³⁴. Insofern bewirkte sein Bezug auf die Paulustradition auch eine innovative Sicht auf das in seiner Zeit herrschende Menschenbild, wenn vom biblischen Ansatz her auch noch weitere Klärungen wünschenswert bleiben.

Luther setzte sich kritisch mit der aristotelischen Anthropologie auseinander, die vom Konzil in Vienne/Frankreich 1312 in der Weise rezipiert worden war, dass man die Seele als *causa formalis* im Sinne der Gottesebenbildlichkeit der Vernunft interpretiert hatte. Luther bestritt nun, dass die Vernunft in ihrem Horizont eingengter menschlicher Selbstwahrnehmung mehr erfassen könne, als ihr Rückschlüsse aus ihrer Erfahrungswirklichkeit erlaubten. Grundlage menschlicher Selbsterkenntnis könne deshalb nur die Art und Weise sei, wie sich Gott zum Menschen stellt.¹³⁵ Dieser grundlegende Gedanke trifft unverändert auch auf moderne menschliche Selbstverständnisse zu.

Unter dieser anthropologischen Prämisse liegen Bekehrung und Berufung in ihrer Bedeutung nahe beieinander. Denn für Luther geht es bei Bekehrung in erster Linie nicht um den reflexiven Aspekt des Sich-Bekehrens, sondern, wie gezeigt, um den göttlichen Aspekt des „Wunderwerks“, dass Christus seinen Feind bekehrt. Und bei der Berufung denkt er, wie gezeigt, an das „Wunder“ der Ordination unmittelbar durch Christus.

Die anthropologische Wende führte bei Luther noch nicht zur Entdeckung eines „introspektiven Gewissens“, das seiner eigenen inneren Stimme folgt und sich selbst konstituiert. Vielmehr meint Gewissen bei ihm das kommunikative Geschehen eines gemeinsamen Wissens. Der Mensch hat sich vor einem höheren

¹³⁴ „breviter hominis definitionem“ (These 32); WA 39 I, 176,34; *Gerhard Ebeling*, *Disputatio de homine*, Lutherstudien II,1, 15–24, Tübingen 1977, mit neuer Textedition der Thesen Luthers von 1536, wie sie bis dahin schon in WA 39 I, 175–177, vorlag, dort 22.

¹³⁵ Vgl. *Stolle*, Luther und Paulus, 362–366. „Luther hat damit die herkömmliche theologische Anthropologie vom biblischen Menschenverständnis her ganz erheblich korrigiert“ (363).

Forum zu verantworten. Er bleibt „Lasttier unter einem Reiter“¹³⁶ und wird gerade nicht zu einer sich selbst entscheidenden Instanz. Sowohl Bekehrung als auch Berufung versteht Luther als ein Geschehen, bei dem der dreieinige Gott in die Persönlichkeit einzelner Menschen eingreift.

Die beiden Interpretationsweisen der Wende im Leben des Paulus, die Luther vorträgt, unterscheiden sich allerdings auch deutlich voneinander. Denn der grundlegenden Einzigartigkeit des Apostolats steht die ständige Wende in der Buße zum Glauben gegenüber, der offenbarungsgeschichtlichen Besonderheit die paradigmatische Vorbildhaftigkeit.

Luther weist auf den offenbarungsgeschichtlichen Aspekt hin, der seiner Interpretation der Wende im Leben des Paulus als einzigartige Berufung zum Apostel zugrundeliegt. Aber er ordnet ihn nicht einer gesamtbiblischen Sicht zu. In der hätten dann die Rolle der Israeloffenbarung und die Erwählung des jüdischen Volkes annähernd so elementar bedacht werden müssen, wie das bei Paulus geschieht. Vielmehr erweiterte er den paulinischen Tora-Begriff zu einem universalen Gesetzesverständnis hin.¹³⁷ Schon in der Paradies-Geschichte fand er die ganze Heilsgeschichte vorgezeichnet von der Forderung des Gesetzes, über die Ursünde seiner Übertretung und der darauf folgenden Bestrafung Gott bis hin zu Gottes rettender Verheißung an die Ureltern. Damit stufte er die biblische Bedeutung der Erwählung Israels erheblich herab auf den Rang einer offenbarungsgeschichtlichen Zwischenepisode ohne grundlegende Bedeutung, vielmehr als Zeit, in der Gott seine ursprüngliche Verheißung immer wieder wach hielt.

Weiter unterscheiden sich beide Interpretationsweise in der existentiellen Beurteilung des Paulus. Unter dem Bekehrungsaspekt erscheint dieser als ein Sünder wie jeder andere. Unter dem Berufungsaspekt bedenkt Luther später jedoch ausführlich, dass Paulus aus „Unwissenheit“ heraus die Gemeinde Gottes verfolgt

¹³⁶ Vgl. *Martin Luther*, *De servo arbitrio* 1525; WA 18, 635,17–22. – Last- oder Zugtier (iumentum) mit Bezug auf Ps 73,22.

¹³⁷ Vgl. *Volker Stolle*, *Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538*, in: *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, hg. v. Michael Bachmann, WUNT 182, Tübingen 2005, 41–67.

habe. In seiner theologischen Ausbildung sei er nicht über die Messiasverheißungen unterrichtet worden.¹³⁸ Damit aber geht eine überzeugende Begründung für die spezielle und in der neutestamentlichen Überlieferung als äußerst markant empfundene Wirksamkeit, die Paulus als Verfolger entwickelte, verloren.

¹³⁸ So in seiner letzten Predigt zum Tag der Bekehrung des Paulus unter Aufnahme der Wendung „unwissend im Unglauben“ aus I Tim 1,13 (WA 51, 142,21 – 143,17). Trotz all seiner Gelehrsamkeit sei ihm aufgrund unzureichender Ausbildung ein wesentlicher Zug des Botschaft der Alten Testaments entgangen: „Noch hat er den verstand der heiligen Schrifft nicht gehabt, Das man Christum, den waren Heiland und Mesiam, in Mose und der Propheten schrifft suchen solt“ (WA 51. 143,5–8). „Das ander teil aber [sc. neben dem Gesetz] aber, da Moses von Christo zeuget und auff Christum weist, das wuste Paulus nicht, kond es auch nicht wissen, denn sie hettens Paulum nichtgeleret“ (ebd., 29–31) – eine ziemlich absurde Annahme (vgl. nur den Rat Gamaliels Act 5,34–40, der doch als Lehrer des Paulus gilt Act 22,3).

5 Die sich an Luther anschließende weitere Entwicklung

Lange Zeit war die Berufung des Paulus und die Offenbarung des Evangeliums kein Thema, das die lutherischen Theologen bewegte. In den lutherischen Bekenntnisschriften wird auf keine der Stellen Bezug genommen, an denen Paulus sich dazu erklärt oder sonst darauf eingegangen wird.¹³⁹ Es erübrigte sich gleichsam, darüber näher nachzudenken. Denn man übernahm Luthers und Melancthons Sicht, dass das Evangelium bereits Adam offenbart und danach auch schon von den Patriarchen weitergegeben und geglaubt worden sei.¹⁴⁰ Die Apostel und Paulus hätten diese Verkündigung fortgeführt, freilich unter dem neuen Aspekt, dass sie den bisher als kommenden angesagten Christus nun als den gekommenen bezeugten.

Die klassische lutherische Dogmatik überspringt die Frage nach den Offenbarungen Gottes in der Geschichte der Menschen und spricht sogleich über das Wesen Gottes. Carl Heinz Ratschow analysierte aufgrund der Definition, die Johann Friedrich König (1619–1664) „De cognitione dei revelata“ bietet: „Die cognitio dei revelata kann zwar nach ihrem Grund (e verbo dei scripto hausta), ihrem Charakter (salvifica) und ihrer Aussage (deus uni-trius) bezeichnet werden (§ 23). Aber ihre nähere Kennzeichnung geht in die Erörterung des esse deum und der essentia dei selbst über.“¹⁴¹

Die Schrift galt als zureichende Grundlage der Theologie; die Offenbarungen, die ihrer schriftlichen Tradierung vorausliegen, bedurften offenbar keiner besonderen Erörterung – ganz im Gegensatz zu der auch außerhalb der Bibel zu

¹³⁹ Vgl. jedoch die Argumentation mit der Selbständigkeit des Paulus gegenüber Petrus nach Gal 2,1–10 im Tractatus; BSELK, 801,1–18; auf Gal 1,12.18 wird dabei ohne ausdrückliches Zitat nur angespielt.

¹⁴⁰ ApolCA 12; BSELK, 452,14–28; unter Berufung auf Act 10,43: 458,34–460,12.

¹⁴¹ Ratschow, Lutherische Dogmatik II, 45; dort auch der Text aus: *Johann Friedrich König, Theologia positiva acroamatica*. 1664.

verortenden natürlichen Offenbarung. Das Sich-Offenbaren Gottes zum Heil verengte sich auf den Aspekt der Inspiration.

5.1 Die dogmatische Einordnung der Berufung des Paulus: Johann Gerhard und Johann Andreas Quenstedt

Die Wende im Leben des Paulus wurde unter dem Begriff Berufung (*vocatio*) verhandelt. Doch kam die Besonderheit der Wende im Leben des Paulus durch seine Berufung zum Apostel dennoch nicht in ihrer Bedeutung zu Bewusstsein, sondern wurde mit der Unterscheidung zwischen immediater und mediater Berufung eher formal registriert.

Die frühen lutherischen Dogmatiker, die nach der von Melanchthon entwickelten Loci-Methode arbeiteten, nahmen die Unterscheidung zwischen unmittelbarer Berufung durch Gott und kirchlicher Berufung durch institutionelle Amtsübertragung noch innerhalb der Amtslehre vor. So nennt etwa Johann Gerhard (1582–1637) die Patriarchen, Propheten und Apostel als Beispiele einer unmittelbaren Berufung, hebt Paulus unter Hinweis auf Gal 1,1.12 besonders hervor und begründet diese seine Einordnung ausführlich gegen Einwände von Act 9,15–18 her.¹⁴²

Die späteren Dogmatiker, die dann die System-Methode anwendeten, behandelten die Berufung dann ausführlich schon im Rahmen der *gratia spiritus sancti applicatrix*, also der Heilsaneignung bei den Glaubenden. Sie bedachten dabei die Prädestinationslehre und entwickelten den *ordo salutis* (*vocatio*, *illuminatio*, *conversio*, *renovatio*, *conservatio*).¹⁴³ Dies neue Interesse führte weiter von dem ab, was Paulus über seine eigene Berufung zum Apostel geschrieben hatte. Denn

¹⁴² Vgl. *Gerhard*, *Loci Theologici* VI, 48–49; Locus XXIII. De Ministerio Ecclesiastico, Caput III, Sectio II. Quotuplex sit vocatio ad ministerium. Eine Mediatisierung des Auftrags an Paulus durch Hananias lehnt Gerhard ab.

¹⁴³ Vgl. *Werner Elert*, *Morphologie des Luthertums I* (1931), verbesserter Nachdruck 1958, 124–125.

Berufung und Bekehrung wurden jetzt als zwei Schritte in dem Gesamtvorgang der Heilsaneignung im Glauben wahrgenommen, also innerhalb der Pistologie.

So schickt denn etwa Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) seiner Behandlung der Berufung (*De Vocatione*) nur noch die knappe Bemerkung voraus, es sei zwischen mediator und immediater Berufung zu unterscheiden. Für die unmittelbare Berufung gelte, dass sie zwar nicht hinsichtlich der Weise der Vermittlung – denn auch sie erfolge ja durch das Wort –, wohl aber hinsichtlich der betroffenen Menschen unmittelbar sei, „weil Gott selbst, ohne dass Menschen dabei tätig werden, sein Wort zuwendet.“¹⁴⁴ Quenstedt nennt dann nur noch zwei Beispiele, Abraham und Paulus. „So geschah auch die Berufung des Paulus unmittelbar, da ihn ja Christus selbst vom Himmel her ansprach: Saul, Saul, warum verfolgst du mich usw. (Act 9,3–4).“¹⁴⁵ Danach wendet sich Quenstedt sogleich der *vocatio ordinaria* zu, wie sie heute beim Lesen der Bibel oder durch die kirchliche Predigt erfolgt.

Es fällt auf, dass Quenstedt auf die Apostelgeschichte Bezug nimmt, nicht aber auf die eigenen Erinnerungen des Apostels selbst, obwohl Gerhard es für nötig gehalten hatte, eine Interpretation von Act 9 in diesem Sinne von den Aussagen des Paulus im Galaterbrief her erst eingehend begründen zu müssen. Ebenso überrascht der Minimalismus, dass Quenstedt sich auf Abraham und Paulus als Beispiele beschränkt, aber etwa die Propheten und die Osterzeugen und Apostel vor Paulus nicht mit einbezieht. Die dogmatische Systematik, nach der die Berufung (*vocatio*) im trinitarischen Kontext dem Heiligen Geist zugeordnet wurde, „da durch ihn Vater und Sohn dieses Wort der göttlichen Gnade vollenden“¹⁴⁶, bot einer spezifischen, biblisch zentralen Bedeutung von Berufung in der Geschichte der biblischen Offenbarung keinen eigenen Raum.

Bei seiner Behandlung des kirchlichen Amtes kommt Quenstedt dann noch

¹⁴⁴ „quia Deus sine hominum opera, ipse verbum adhibuit“ (*Johann Andreas Quenstedt, Theologia didactio-polemica. Pars III De Principiis Salutis, Caput V De Gratiola Vocatione Sect. I, Thesis V. Leipzig 1715, II, 663*).

¹⁴⁵ „Sic quoque Pauli vocatio immediata fuit, utpote quem Christus ipse de coelo alloquutus est; Saule, Saule, quid me persequeris &c. Act. IX,3,4“ (*Quenstedt, Theologia II, 663–664*).

¹⁴⁶ „utpote per quem pater & filius istud gratiae divinae opus perficiunt“ (*Quenstedt, Theologia II, 664*).

einmal auf das zurück, was er bereits beim Thema der Berufung im Allgemeinen hinsichtlich der unmittelbaren Berufung bemerkt hatte: „welche Art der Berufung dem Alten Testament und der entstehenden Kirche der Christen eigentümlich gewesen ist und zeitlich begrenzt. Denn seit der Zeit der Apostel haben wir kein Beispiel einer unmittelbaren Berufung.“¹⁴⁷

Auf die Besonderheit bei Paulus geht er nicht mehr ein, sondern spricht hier von den Aposteln allgemein. Die theologische Grundlage der eigenen real existierenden Kirche im Raum der Israel überschreitenden Völkerwelt wurde schon in Gottes Wort an Adam gesehen¹⁴⁸ und nicht erst in der Offenbarung des Evangeliums; im Apostolat des Paulus erreichte diese Gnadengeschichte eine bestimmte Etappe, der keine aktuelle Bedeutung mehr zugemessen wurde und sich auf die Amtslehre nicht auswirkte.

5.2 Die Exegese der paulinischen Aussagen über seine Berufung: Abraham Calov

In seinem exegetischen Standardwerk „Biblia Illustrata“ nimmt Abraham Calov (1612–1686) bei der Auslegung des Selbstbekenntnisses des Paulus in Gal 1,11–17 ausführlich auf beide Galaterkommentare Luthers Bezug, ohne den Unterschied dieser beiden Auslegungen in ihrem Ansatz überhaupt wahrzunehmen. Die Differenz zwischen Bekehrung und Berufung wird völlig überdeckt durch den hermeneutischen Zugriff unter der lutherischen Konzeption von Gesetz und Evangelium, ob nämlich die Rechtfertigung des Menschen aufgrund eigener

¹⁴⁷ „quod vocationis genus Vet. Testamenti & nascentis Christianorum Ecclesiae proprium fuit & temporarium. Ab Apostolorum enim tempore non habemus exemplum immediatae vocationis“ (*Quenstedt*, Theologia, Pars IV. De Mediis Salutis, Caput XII. De Ministerio Ecclesiastico, Sectio I., II, 1499).

¹⁴⁸ Vgl. *Volker Stolle*, Martin Luthers Paradies-Kirche. Zur Frage der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens, NZStH 57 (2015), 200–243; *ders.*, Biblische Orientierung in der Begegnung von Christen und Juden. Die Abkehr vom Judenbild Luthers in der lutherischen Theologie, GuB 2, Leipzig 2021, 29–37.54–75.

Leistung erfolge oder aber allein aus Gnaden um Christi willen.¹⁴⁹ Die Wende im Leben des Paulus erscheint als Abkehr von einer als jüdisch ausgegebenen Leistungsgerechtigkeit hin zur Erkenntnis, dass alle erforderliche Leistung bereits von Christus erbracht worden sei.

Das Evangelium gilt Calov selbstverständlich als „nicht von Menschen ausgedacht, sondern von Gott geschaffen und offenbart“¹⁵⁰. Und er betont auch, Paulus habe das Evangelium „unmittelbar von Christus selbst empfangen“, also „durch immediate Offenbarung des Evangeliums“.¹⁵¹ Zugleich definiert er das Evangelium nicht wie Paulus als Gottes Offenbarung seines Sohnes, dem er trotz seiner Hinrichtung Lebensrecht zuerkannt hat, sondern in einer Interpretation als Tat des Gottmenschen Jesus selbst, „Jesus sei jener verheißene Messias, der sich für uns in den Tod gegeben hat, um uns der Schlechtigkeit der Welt zu entreißen (diese Zusammenfassung des Evangeliums bot er nämlich dar).“¹⁵² Diese Offenbarung wird denn auch unter Hinweis auf Act 9,17 auf den Heiligen Geist zurückgeführt, der „auch die anderen Apostel in alle Wahrheit geleitet habe“.¹⁵³ Calov mediatisiert mithin die unmittelbare Berufung, die nach Paulus eine spezielle Tat Gottes zur Inauguration des Evangeliums darstellt, als geistliches Geschehen generell. Durch die Aufnahme in den biblischen Kanon waren die Paulusbriefe ohnehin Teil der schriftlich kodifizierten Offenbarung geworden, die Calov zum verbindlichen Interpretationsrahmen seiner theologischen Erkenntnis erklärte.

Die „väterlichen Traditionen“ (Gal 1,14) versteht Calov mit Luther als das Gesetz, sofern es ohne das Evangelium gelesen wird.¹⁵⁴ Damit gerät außer Blick, dass Paulus selbst bei den Juden ein messianisches „Ärgernis“ feststellt (I Kor

¹⁴⁹ Vgl. gleich zu Anfang das Lutherzitat: *Abraham Calov*, *Biblia Novi Testamenti Illustrata*, Tomus II, Dresden u. Leipzig 1719, 536–537, zu Gal 1,11.

¹⁵⁰ „quod id non ab hominibus excogitatum, sed à Deo ortum & revelatum sit“ (*Calov*, *Biblia NT II*, 537).

¹⁵¹ „immediate ab ipso Christo“, „Evangelii revelatione immediate“ (*Calov*, *Biblia NT II*, 537).

¹⁵² „Jesus sit promissus ille Messias, qui sese pro nobis in mortem tradidit, ut nos è mundi malitia eriperet (hanc enim Evangelii summam exhibuerat)“ (*Calov*, *Biblia NT II*, 537).
– Bei Paulus findet sich eine Zusammenfassung in dieser Weise keineswegs.

¹⁵³ *Calov*, *Biblia NT II*, 537.

¹⁵⁴ *Calov*, *Biblia NT II*, 538.

1,23–24), indem die Christen sich als „Gemeinde Gottes“ (I Kor 15,9; Gal 1,13) verstanden und zugleich einen von Gott „Verfluchten“ als ihren Herrn bekannten (Gal 3,13–14). Als kritischer Punkt erwiesen sich demnach unterschiedliche Messiasverständnisse.

Ganz allein Gott bewirkte die Wende bei Paulus, wie Calov betont: „Gott hatte eine Zeitlang zugelassen, dass er [sc. Paulus] gegen die Gemeinde wütete, bis er offiziell berufen und zum Herold des Evangeliums eingesetzt wurde.“¹⁵⁵ Wenn Paulus schreibt, Gott habe seinen Sohn „in mir“ offenbart (Gal 1,16), so versteht Calov dies in einem doppelten Sinne: „Durchaus musste zuerst dem Paulus selbst Christus offenbart werden, den er danach anderen zu predigen hatte“¹⁵⁶, „und zwar auf die Weise, auf die Gott seinen Sohn durch Paulus zu erkennen geben wollte, nämlich indem Paulus den Völkern predigte“¹⁵⁷. Demnach ging es allein darum, wie das Evangelium Paulus als Person erreichte, nicht um die Offenbarung des Evangeliums selbst als Tat Gottes.

Diese Auslegung vertieft Calov dann bei seiner Interpretation der weiteren Texte, in denen Paulus auf seine Lebenswende eingeht. Zu I Kor 15,8 betont Calov, dass zwischen den Erscheinungen vor den Aposteln und vor Paulus kein Unterschied bestehe: „Christus zeigte sich selbst auch Paulus leiblich und mit leiblichen Augen zu sehen.“¹⁵⁸

Seine Auslegung von Phil 3,3–11 baut Calov auf die These Luthers auf, Paulus spreche in Blick auf sich selbst von einer „geistlichen Beschneidung“ unter der Annahme, das Gebot der „äußerlichen Beschneidung“ habe nur während der jüdischen Eigenstaatlichkeit gegolten und sei mit dem Kommen Christi erloschen.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Calov, *Biblia NT II*, 538.

¹⁵⁶ „Sane primum ipsi Paulo revelandus erat Christus ; quem deinceps aliis praedicare debebat“ (Calov, *Biblia NT II*, 539).

¹⁵⁷ „enim modum, quo Deus voluerit per Paulum Filium suum cognosci, nempe Paulo gentibus praedicante“ (Calov, *Biblia NT II*, 539).

¹⁵⁸ „Christus semetipsum corporaliter atque oculis corporeis videndum Paulo ostenderit“ (Calov, *Biblia NT II*, 391).

¹⁵⁹ „Doctrinae de necessitate externae circumcisionis opponit veram spiritualem circumcisionem, quae cordis est, ac longe potior, & omnibus necessaria, quum illa hujus causa

Das eigentliche systematische Anliegen, das Calov verfolgt, ist dabei, Heilsbedeutung nicht schon einem bloß äußerlichen Vorgang zuzuschreiben: „Auch eine Beschneidung bewirkt nichts, wenn sie als äußeres Werk betrieben und sie in dem Glauben, wie die Scholastiker sagen, *ex opere operato* vollzogen wird, als helfe sie zum Heil.“¹⁶⁰ Das Judentum wird also nicht als eigenständige Größe wahrgenommen, sondern als Beispiel in innerkirchlichen Auseinandersetzungen herangezogen. Und damit wird die Wende im Leben des Paulus als Argument für die Korrektheit der eigenen kirchlichen Position in der Wertung guter Werke reklamiert. Neben der scholastischen Theologie wird auch die innerevangelische Position, die Nikolaus Amsdorf vertrat, verworfen.¹⁶¹

instituta, & temporaria tantum fuerit, quoad usque duratura erat politia Judaica, Gen. 17,12. Deut. 30,6. Jer. 4,4. Rom. 2,29.“ (Calov, Biblia NT II, 776). – Keine der aufgeführten Schriftstellen spricht tatsächlich von einer solchen zeitlichen Limitierung des Beschneidungsgebots.

¹⁶⁰ „Circumcisio etiam nihil valeat, qua opus externum urgebatur, eademque ut Scholastici loquuntur, *ex opere operato* prodesse ad salutem credebatur“ (Calov, Biblia NT II, 777).

¹⁶¹ Calov, Biblia NT II, 778. „Bona opera nec necessaria, nec noxia, aut perniosa ad salutem dici possunt, quia proprie nullam relationem ad salutem habent“ (ebd.).

6 Die historische Fragestellung im Neuluthertum

Erst als die lutherische Theologie im 19. Jahrhundert die Dimension der Geschichte zu erfassen suchte, änderte sich das Problembewusstsein. Gottes einmalige geschichtliche Erweise als Offenbarungen und die ständige Verkündigung als Offenbarung mussten in ihrem Verhältnis zueinander theologisch bedacht werden. Gegenüber einer liberalen Theologie, die per se allem Wunderhaften jede Historizität absprach und solche Berichte als in Wirklichkeit rein menschliche Vorgänge zu erklären versuchte,¹⁶² sah sich die lutherische Theologie, die sich in konfessioneller Weise neu formierte, dazu herausgefordert, die Geschichte auch als Offenbarung Gottes zu verstehen.

Dem allgemeinen Trend, eine strukturierte Geschichtsschau zu vertreten, entsprach es, ebenfalls ein offenbarungsgeschichtliches Konzept zu entwickeln. Im Kontext des trinitarischen Bekenntnisses wurde dabei das zentrale Ereignis in der Menschwerdung des Gottessohnes gesehen. „Die Menschwerdung, dieser Eck-

¹⁶² Vgl. etwa Karl Holsten (1826–1897): Dieser hatte sich, angeregt durch das Statement von Maximilian Albert Landerer (1810–1878) über Ferdinand Christian Baur (1792–1860), „*ein* Wunder habe Baur im Neuen Testament doch stehen lassen müssen, die Bekehrung des Paulus, damit habe er im Grunde alle stehen lassen müssen“, gerade diesem Ereignis zugewandt und war selbst dann zu dem Ergebnis gekommen, auch in dieser Christusvision „die immanente That eines menschlichen Geistes“ zu sehen (*Rudolf Knopf*, Holsten, Carl Christian Johann, ADB 50 [1905], 450–454, Zitate dort 451.452). – *William Wrede* (1859–1906) war der Überzeugung: „Visionen sind Vorgänge im menschlichen Geiste und Erzeugnisse des menschlichen Geistes, mag auch der Visionär es nicht anders wissen, als daß sein Auge von außen Bilder empfängt, sein Ohr von außen Töne vernimmt“ (Paulus [1904], in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 1–97, Zitat dort 7). Er bestritt also einen irgendwie dialogischen Charakter und suchte eine Erklärung in der Persönlichkeit des Paulus.

stein des Christenthums“, ¹⁶³ wurde von Franz Delitzsch (1813–1890) als erneuter „Selbstvollzug“ der Trinität interpretiert: „Dieser schöpferische Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit wiederholt sich zwiefach in dem Werke der Erlösung, welches die Schöpfung mittelst Neuschöpfung vollendet. Es beginnt mit der Incarnation des ewigen Logos selbst, welcher als Mittler der Weltschöpfung und als Urbild der Welt und insbesondere der Menschheit auch der berufene Mittler der die entstellte Idee des Menschen wiederherstellenden und die entgleiste Entwicklung der Menschheit und mit ihr der Welt zurechtbringenden und zum idealen Ziele bringenden Welterlösung ist: diese begründet sich deshalb damit, daß Gott seinen Sohn, den unter allen Bedingungen dies zu leisten willigen, kraft seines Geistes in die Menschheit hineinwirkt, und sie vollendet sich damit, daß er den durch die Menschwerdung in die gefallene Menschheit Eingegangenen mittelst der Auferweckung in das neue Leben der Verklärung versetzt und von dem Verklärten aus seinen Geist auf die Menschheit ausgehen läßt, um inmitten der alten Menschheit eine neue, ihm, dem Verklärten, gleichförmige zu schaffen.“ ¹⁶⁴

Damit wurde das Erlösungswerk zu einem dramatischen Geschehen von Menschwerdung bis zur Auferweckung. Diese dogmatische Sicht führte dazu, dass die Sprachlichkeit, die diesen Gottestaten innewohnt, nicht angemessen gewürdigt wurde. So wurde auch Gottes Offenbaren des Evangeliums aufgrund der Auferweckung Jesu nicht als entscheidende Wende wahrgenommen, sondern allgemein als Gabe des Geistes verrechnet.

Im Neuen Testament wird schon die Menschwerdung Gottes als Wortgeschehen geschildert: „Und das Wort ward Fleisch“ (Joh 1,14). Im Matthäusevangelium wird ein Dialog zwischen dem Engel und Josef als Partnern sowie mit bestätigenden Schriftworten geschildert (Mt 1,18–24; 2,13–22), im Lukasevangelium zwischen Engeln und mehreren Vertretern der wartenden Gemeinde (Lk 1–2). Bei Lukas ist der erzählerische Aufbau durch die himmlischen Botschafter einerseits (Lk 1,8–23.26–38; 2,8–14.25–27) und die ihnen korrespondierenden Lobgesänge der so Angesprochenen andererseits (Lk 1,46–55.67–79; 2,17–18.28–32) signifikant durch Sprechakte strukturiert. Interpretieren-

¹⁶³ Franz Delitzsch, *System der christlichen Apologetik*, Leipzig 1869, 300.

¹⁶⁴ Delitzsch, *System*, 298–299.

de Worte verweisen auf das Faktum, das als solches unanschaulich bleibt und erst aufgrund der Entwicklung des heranwachsenden Kindes aussagbar wird. Das mittelalterliche Bildmotiv der *conceptio per aurem* (Maria wird schwanger, indem sie ihr Kind durch das Ohr empfängt) verlieh diesem Aspekt der Sprachlichkeit einen skurrilen und zugleich eindrucksvollen Ausdruck.¹⁶⁵

6.1 Theodor Zahn

Der historische Ansatz führte dazu, dass Theodor Zahn (1838–1933), Neutestamentler in Erlangen, in einem enzyklopädischen Artikel über Paulus ein detailreiches geschichtliches Bild des Apostels entwarf, indem er auch außerbiblische Quellen sorgfältig einbezog.¹⁶⁶ Als Theologe von dezidiert konservativer Einstellung genoss er unter Lutheranern, die sich ihrer konfessionellen Eigenart bewusst wurden, hohes Ansehen.

Vorrangig war er um den Nachweis einer vermeintlichen historischen Wahrheit bemüht.¹⁶⁷ Mit großem philologischem Geschick verstand er es, divergierende Nachrichten miteinander auszugleichen.¹⁶⁸ Dabei entstand freilich ein Bild, das nicht nur den Paulus der Briefe mit dem der Apostelgeschichte zu einer Einheit verschmelzen ließ, sondern das auch die unterschiedlichen Äußerungen des Apostels selbst nivellierte. Im Bemühen, einem modernen Idealismus einen biblischen Realismus entgegenzusetzen, passte er die paulinischen Texte in einen ihnen fremden Rahmen ein.

¹⁶⁵ Eine solche Darstellung befindet sich etwa als Tympanon am Nordportal der Marienkapelle in Würzburg und als Tafelbild in der Katholischen Pfarrkirche St. Valentinus in Kiedrich in Rheingau.

¹⁶⁶ *Theodor Zahn*, Paulus, der Apostel, RE³ 15 (1904), 61,8–88,17.

¹⁶⁷ Der Erörterung der Chronologie widmet er 7 Seiten, dem Evangelium und der Theologie des Paulus nur 2 Seiten. Und das in der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“!

¹⁶⁸ Vgl. auch seine zum Teil in Auseinandersetzung mit Theodor Mommsen durchgeführten einzelnen Untersuchungen: *Theodor Zahn*, Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus, NKZ 15 (1904), 23–41.189–200.

Für Paulus ist ein Menschenbild, das zwischen Idealismus und Realismus eine Grenze zieht, undenkbar, da er vom biblischen und jüdischen Menschenbild geprägt ist, für das ein Menschsein ohne Gottesebenbildlichkeit auf der einen und somatischer Existenz auf der anderen Seite unvorstellbar ist (Gen 1,27; 2,7). Allerdings denkt Paulus dabei keineswegs materialistisch, sondern kann sich unterschiedliche somatische Wirklichkeiten vorstellen (I Kor 15,35–54; II Kor 5,1–9). Denn Gott bestimmt als Schöpfer fundamental darüber, wie ein von ihm gewollter Mensch in Erscheinung tritt. Eine Selbstbestimmung des Menschen aus sich selbst heraus ist deshalb undenkbar.

Zahn erkennt durchaus die Besonderheit des Evangeliums, zu dessen Verkündigung Gott Paulus in einzigartiger Weise berufen hat. „Aber einen Fortschritt in der Enthüllung und Verwirklichung des göttlichen Heilsrates bedeutet es gleichwohl, daß Gott neben dem Ev[angelium]. und Apostolat der Beschneidung ein Ev. und einen Apostolat der Unbeschnittenheit oder für die Heiden ins Leben gerufen hat; und dieser Fortschritt ist mit der Person des P[aulus]. aufs engste verknüpft. Das Ev. der Unbeschnittenheit ist eben das, welches P. ‚unter den Heiden predigt‘ Ga 2, 2, und welches er als der einzige unmittelbar berufene Prediger, welchem das Ev. in dieser Gestalt anvertraut ist, sein eigenes Ev. nennen kann.“¹⁶⁹

Dabei weist Zahn mit Nachdruck auf die genuin paulinischen Topoi der Berufung und des Apostolats hin, „daß der ihm erschienene Herr selbst ihn dazu berufen hatte, was in dem κλητὸς ἀπόστολος Ἰ[ησοῦ]. Χρ[ιστοῦ]. seinen scharf bezeichnenden Ausdruck fand.“¹⁷⁰ Er würdigt, dass die Wende bei Paulus nicht aus einer menschlichen Denkbewegung ableitbar ist. „Nicht durch eine allmähliche Entwicklung bereits in ihm vorhandener Keime, sondern durch einen gewaltsamen und plötzlichen Bruch mit seinem bisherigen Denken und Streben ist der Verfolger ein Bekenner geworden.“¹⁷¹ „Nicht er hat Christum, sondern Christus hat ihn ergriffen Phi 3,12.“¹⁷² Zahn weist auch auf die Einordnung hin, die Paulus selbst vornahm. „Er stellt die Erscheinung Christi, durch welche seine Feindschaft

¹⁶⁹ Zahn, Paulus, 82,39–45.

¹⁷⁰ Zahn, Paulus, 75,7–9.

¹⁷¹ Zahn, Paulus, 72,3–6.

¹⁷² Zahn, Paulus, 72,9–10.

gegen ihn überwunden wurde, auf gleiche Linie mit den Erscheinungen des Auf-erstandenen, welche er als Selbsterweisungen des aus Tod und Grab wieder Lebendig gewordenen ansieht 1 Ko 15,3–8, und er setzt dieses sein Sehen des Herrn Jesus demjenigen gleich, wodurch der Apostolat der älteren Apostel begründet wurde, d. h. dem Verkehr der Jünger mit Jesus vor seinem Tode, 1 Ko 9,1.¹⁷³

Doch Zahn analysierte dann die Texte, in denen Paulus selbst über dieses Ereignis berichtet, nicht näher nach ihrem sprachlichen Gehalt. Vielmehr wählte er eine Begrifflichkeit, die den Texten selbst fremd ist. Er selbst thematisierte die „Bekehrung“ und den „Missionar“/„Missionsdienst“¹⁷⁴. Der terminologische Wechsel zu „Bekehrung“, einem von Paulus in diesem Zusammenhang nicht verwendeten Begriff, und „Mission“, einem erst neuzeitlichen Begriff, blieb unbegründet und war offensichtlich nicht von den Quellen her motiviert. In neutestamentlicher Zeit strebte ja nicht eine etablierte Kirche über ihre traditionellen Grenzen hinaus, sondern eine zunehmend vielfältige Bewegung suchte bei ihrer Ausbreitung noch ihre authentische Gestalt. Und dazu trug das paulinische Evangelium entscheidend bei. Bei Zahn blieb die theologische Profilierung auf der Strecke, und die Besonderheit der Wende im Leben des Paulus im eigentlichen Sinne wurde nicht bewusst gemacht.

Damit wurde auch der jüdische Hintergrund des Paulus unzureichend erfasst. Zahn erklärt die erste Wende des Paulus zum Verfolger in der Weise, dass er sich der Strömung innerhalb des Judentums angeschlossen habe, die sich gegen die Gruppe der Hellenisten unter den Christen wandte. „Nun waren es nicht die sadducäischen Hohenpriester, sondern das gesetzeseifrige Volk unter Führung der Rabbinen, welche die christlichen Lästerungen gegen Tempel und Gesetz vor das Synedrium brachten AG 6, 8–14; und der Schüler Gamaliels wurde trotz der früheren Warnung seines Lehrers AG 5, 39 ein *θεομάχος*, ein Todfeind des Gekreuzigten.“¹⁷⁵ Zahn ordnete Paulus als Verfolger einem ganz speziellen Konfliktfeld

¹⁷³ Zahn, Paulus, 72,34–40.

¹⁷⁴ Zahn, Paulus, 72,3; 74,34.

¹⁷⁵ Zahn, Paulus, 71,58–72,2. – Bezeichnend ist schon, dass Zahn den lukanischen Begriff des Theomachen aufnimmt (Act 5,39), der den griechisch-hellenistischen Vorstellungen zuzurechnen ist, während Paulus den genuin jüdischen Begriff des Zeloten verwendet (Gal 1,14; Phil 3,6; vgl. Act 22,3).

innerhalb des damaligen Judentums zu, so dass das Verhältnis zum Judentum generell nicht fraglich werden konnte.

Paulus selbst erwähnt in seinen eigenen Erinnerungen an seine Wirksamkeit als Verfolger nirgends Tempel und Gesetz als die neuralgischen Punkte, die bei ihm seinen kritischen Protest auslösten.

Der Tempel wurde doch wohl erst später in der Zeit des Jüdischen Aufstandes und seiner Folgen zu einem heiß diskutierten Thema. Der Vorwurf gegen Jesus, er wolle den Tempel abbrechen, wird als falsch erwiesen und dann eine aktuelle Gotteslästerung als Grund seiner Verurteilung genannt (Mk 14,57–64). Auch die Vorwürfe gegen Stephanus, er lästere fortwährend gegen den Tempel, werden als falsch gekennzeichnet (Act 6,11–14); als Grund seiner Steinigung wird dann seine Christusvision angegeben (Act 7,56–58). Ebenso wird die Anschuldigung gegen Paulus, er habe die Heiligkeit des Tempels verletzt, als unhaltbar zurückgewiesen (Act 21,27–30). Immer werden die im Hintergrund stehenden Gründe als nur vorgeschoben charakterisiert, um dann zur messianisch-christologischen Frage als eigentlich kritischen Punkt hinüberzulenken. Ob bei diesen Schilderungen nun spätere Diskussionen vordatiert sind oder die wahren Gründe verdrängt wurden, ist historisch zu entscheiden.

Jedenfalls sprechen gewichtige Hinweise gegen eine Übermalung der tatsächlichen Gegebenheiten. Jesu Ölbergrede thematisiert die Frage, wann es zur Zerstörung des Tempels kommen werde (Mk 13,1–23), behandelt also kein aktuelles Problem. Bei der provozierenden Aktion Jesu im Tempel handelt es sich um keinen Angriff gegen den Tempel, sondern um einen Versuch einer Reform des Gottesdienstes, wobei sogar mit der Aufnahme des Gedankens der Völkerwallfahrt zum Zion von einer Erweiterung der Tempelgemeinde ausgegangen und damit ein Motiv eingebracht wird, das offenbar die christliche Völkermission voraussetzt (Mk 11,15–19). Dass Jesus in Jerusalem den Tempel zum Ort seiner Lehrtätigkeit machte (Mk 11,15–12,44), deutet nicht auf eine Missachtung des Tempels, sondern auf eine Hochachtung dieses Ortes der Gottesgegenwart hin. Das Johannesevangelium deutet das Jesuswort zum Tempel auf den Tod Jesu („Tempel seines Leibes“) und beschränkt damit die das tatsächliche Tempelgebäude betreffende Thematik auf die

Wahrung seiner Würde (Joh 2,14–22). Die nachösterliche Gemeinde hielt an den Gebetszeiten im Tempel fest (Act 2,46; 3,1; 21,20–26). Dafür, dass es bald in der Gruppierung der Hellenisten zu einer radikalen Wendung gekommen sei, fehlen Motiv und tragfähige Hinweise.

Seine Abkehr von seiner Verfolgertätigkeit führt Paulus denn auch auf eine neue Erkenntnis zurück, die ihm unausweichlich erschien, als Gott ihm Jesus Christus als Lebendigen zeigte. Offensichtlich war er davon ausgegangen, dass die Möglichkeit einer Messianität Jesu durch seine Kreuzigung als erledigt zu gelten habe und dass er sich deshalb genötigt sah, eben die nachösterliche Gemeinde, die sich selbst als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (Gal 1,13; I Kor 15,9) verstand, zu verfolgen. Solchen Widerstand hatte er nicht bereits gegen den irdischen Jesus und seine Gefolgschaft entwickelt; ein messianischer Anspruch als solcher war ja nicht gesetzeswidrig. Doch nachdem Gott den Schandtod Jesu am Kreuz offenbar zugelassen hatte, musste für Paulus die Sache als entschieden gelten. Damit aber wird der Konflikt theologisch gewichtig. Ist tatsächlich von einer Tat Gottes, die Jesus betrifft, auszugehen oder nicht? Entscheidend wird, wie man sich zu einem gegenwärtigen Eingreifen des Gottes Israels stellt.

7 Die aktualisierende Rezeption im modernen Luthertum

Die Erweckungsbewegung hatte den Blick bereits auf Entstehung und Entwicklung des Glaubens und seine Auswirkungen auf die persönliche Frömmigkeit gerichtet. Dabei wurde die Wirkweise des Evangeliums betrachtet. Die Frage der Offenbarung des Evangeliums, die von Paulus diskutiert wird, wurde dabei ausdrücklich ausgeklammert. Emil Wacker (1839–1913), Rektor des Diakonissenhauses in Flensburg und Gründer der dortigen Lutherischen Konferenz, stellte fest: „Auch einer solchen außerordentlichen Berufung würde irgendwie das Evangelium zugrunde liegen müssen. Derartige Fälle sind nachweisbar nur im Zusammenhang mit der Geschichte des werdenden Heils, der entstehenden Offenbarung. Die ordentliche Berufung, mit der wir es hier allein zu tun haben, setzt die Heilsoffenbarung in Christo als eine abgeschlossen vorliegende voraus.“¹⁷⁶ Er übergang bei seinen Ausführungen konsequent die Äußerungen des Paulus über seine Berufung, weil er diese als offenbar die Glaubenden heute nicht betreffend ansah.¹⁷⁷

Erst recht betonte ein modernes Menschenbild die Individualität des selbstbestimmten Menschen. Dieser Ansatz wirkte sich auch in der Paulusauslegung aus, zumal der Apostel auch theologisch als Folie genutzt wurde, auf der sich die neue

¹⁷⁶ *Emil Wacker, Ordo Salutis. Die Heilsordnung* (1898, 21905), neu hg. v. *Martin Pörksen*, Breklum 1960, 21. – „Das Besondere an dem Flensburger Diakonissenhausrektor Emil Wacker war, daß dieser konfessionelle Lutheraner in Verbindung mit einer Erweckungsbewegung stand“ (ebd., 209), und zwar der von Skandinavien aus nach Nord-schleswig hinüberreichenden.

¹⁷⁷ In der Tradition des Luthertums knüpft Wacker bei Paulus an Röm 7 an, um die durch den Christusglauben erfolgende Veränderung zu beschreiben (*Wacker, Ordo Salutis*, 144–146).

Frömmigkeit aufzeigen ließ. Die Lutherrenaissance hatte mit der Entdeckung des jungen Luthers eine existentielle Lutherinterpretation entwickelt, die nicht mehr in erster Linie historisch interessiert war. Man verfolgte vielmehr „das ernste Bemühen, Luthers Denken zu treffen, will sagen, die Fragestellungen und die Antworten zu gewinnen, in denen wir uns sein Denken vergegenwärtigen müssen“. ¹⁷⁸ Das führte zu einer neuen Wertung persönlicher Betroffenheit im theologischen Denken ganz allgemein. Wie lassen sich Paulus oder Luther als religiöse Persönlichkeiten verstehen?

Von diesem Ansatz aus ließ sich die grundlegende Bedeutung des kommunikativen Aspekts nur unzureichend zur Geltung bringen. Das Eingebunden-Sein in die Gemeinschaft wurde eher als Begrenzung der individuellen Freiheit gesehen denn als ihre Eröffnung. So fiel es schwer, die Kirchlichkeit des Glaubens zu erkennen oder auch die Zugehörigkeit Jesu oder des Paulus zum Judentum zu würdigen. Die individuelle und die soziale Dimension traten auseinander.

Damit aber trat eine Spannung gerade auch zu Luther ein, an den man sich doch anzuschließen meinte. Der persönliche Aspekt schloss für Luther den gemeinschaftlichen Aspekt mit ein: „gleich wie er [sc. der heilige Geist] die ganze Christenheit auff Erden berufft, samlet, erleuchtet, heiligt und bey Jhesu Christo erhalt im rechten einigen Glauben“ ¹⁷⁹. Doch reichte allein der gemeinschaftliche Aspekt, der sogenannte „Köhlerglaube“, für Luther nicht aus, sofern nicht eine eigene Betroffenheit und Rechenschaftsfähigkeit damit verbunden war. ¹⁸⁰ Die persönliche Gewissheit sah Luther mit dem kirchli-

¹⁷⁸ Rudolf Hermann, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“* (1930), Gütersloh ²1960, 2.

¹⁷⁹ Martin Luther, *Der Kleine Katechismus, Der Glaube, Der Dritte Artickel*; BSELK, 872,19–21.

¹⁸⁰ Negativ bezieht Luther den Begriff auf den unzureichenden Glauben der Papisten (ohne die inhaltliche Füllung durch das Apostolikum, sondern ich glaube, was die Kirche glaubt, nämlich einfach, dass ich glaube): Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M., 1533, WA 30 III, 562,23–563,4. – Er nimmt das Sprichwort aber auch positiv auf, nämlich als Hinweis auf das Apostolikum ohne antichristliche (päpstliche) Zusätze, Predigt I Joh 4,1–3. 1537; WA 45, 379,25–33.

chen Bekenntnis eng verbunden und im gemeinschaftlichen christlichen Leben wirksam.

Luther hatte sich auf der Grundlage des paulinischen Basissatzes Röm 3,28 gegen eine philosophische zugunsten einer theologischen Betrachtung des Menschen eingesetzt.¹⁸¹ Jetzt aber fiel man in neuzeitlicher Perspektive doch wieder in eine philosophische Betrachtung zurück. Glaube versuchte man als menschliche Verhaltensweise zu interpretieren. Deshalb sah man sich etwa genötigt, in der Verbundenheit mit Christus eine objektive und eine subjektive Seite zu unterscheiden. Oder Glaube wurde als „Reflex“ und „Bejahung“ der Gottestat in Christus verstanden.¹⁸² Bei Paulus aber gehören neue Gottestat und neue Gotteserkenntnis untrennbar zusammen. Christologie impliziert bei ihm Anthropologie, weil wahres Menschsein nur in der Verbundenheit mit Christus aussagbar ist. Biblisch ist von der Grundvoraussetzung auszugehen: Deus locutus, ergo sum.¹⁸³ Damit ist das „Geheimnis der Persönlichkeit“, das Ernst Sommerlath so intensiv beschäftigte,¹⁸⁴ nicht aufgehoben, aber es ist in einem plausibleren Rahmen gestellt.

Die eigene Entscheidung, auch als bewusste Entscheidung für Christus, ist als Kategorie ungeeignet, weil man sich zum Leben nur entschließen kann, wenn man das Leben schon hat, also ein Ja zu Gegebenem ablegt, ohne Neues zu konstituieren. Auch ein neues Selbstverständnis, das durch eine Anrede von außen durch einen unverfügbaren Ruf gewonnen wird, wäre keine eigene Entscheidung; denn eine solche läge nur vor, wenn man sich dem Leben im Unglauben verweigerte. Leben setzt aber an sich bereits grundsätzlich Kommunikation voraus, die ihren

¹⁸¹ Ebeling, *Disputatio de homine*, Lutherstudien II,1–3, Tübingen 1977.1982. 1989.

¹⁸² Schlatter, *Der Glaube*⁵, 399.401.

¹⁸³ Bei Descartes liegt im Konstatieren von *cogito sum* keinesfalls eine Ichgewissheit, die außer Zweifel steht, vor; denn wie *Martin Heidegger* gezeigt hat (*Sein und Zeit* [1927], Tübingen 91960), ist damit ein Verfallensein an das Man, die Sorge und den Tod nicht ausgeschlossen. Mit dem Aussetzen des Denkens wäre auch das Selbstbewusstsein ausgelöscht. Damit aber wäre die Individualität als solche fraglich. Zeit ist nur im Augenblick der Entscheidung zu greifen. Zudem liegt in der Sprache, deren sich das Denken notwendig bedient, eine soziale Vernetzung als fundamentale Voraussetzung.

¹⁸⁴ Ernst Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, Leipzig 21927, 147.

Ausdruck in Zustimmung, Korrektur oder Ablehnung finden kann, aber sich aus dem Prozess der Interaktion mit anderen gar nicht heraushalten kann; man wird geboren und begraben.

Die moderne Suche nach einem persönlichen Selbstverständnis ist in sich so problematisch, dass sie keine Hilfe bieten konnte, das Selbstverständnis des Paulus aufgrund seiner Lebenswende angemessen zu erfassen.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass eine Lösung auch in einer radikalen Abkehr vom lutherischen Ansatz gesucht wurde. Nicht als Ausdruck einer individualistischen Sorge um das Seelenheil in der Rechtfertigung des Sünders sei die Theologie des Paulus zu verstehen, sondern als soziologische Horizonterweiterung. Die Frage sei, wie Christusgläubige aus der außerisraelitischen Völkerwelt Anteil am messianischen Heil Israels bekommen. Damit war nicht nur ein neuer Deutungshorizont eröffnet, sondern zugleich gegenwartsbezogen ein Impuls zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses gegeben.

7.1 Das Geheimnis der Persönlichkeit: Ernst Sommerlath

Ernst Sommerlath (1889–1983) suchte den „Ursprung des neuen Lebens nach Paulus“, indem er nicht etwa – mit Paulus – bei der Offenbarung des Evangeliums ansetzte, die diesem die neue Lebenswirklichkeit erschlossen hatte, deren Ursprung in der Auferweckung Jesu zu bleibender Lebensherrschaft lag. Vielmehr wählte er eine „induktive Methode“¹⁸⁵, indem er „psychologisch orientiert“¹⁸⁶ „das Geheimnis der Persönlichkeit“ bei Paulus zu erkunden versuchte.

Sommerlath meinte, mit dieser Kategorie der zu seiner Zeit aktuellen Lebensphilosophie, der ein Organismusdenken zugrundelag, die Wende im Leben des Paulus plausibel machen zu können. Denn das „Geheimnis der Persönlichkeit, daß sie nämlich nur in Freiheit persönlich aneignen kann und doch zugleich

¹⁸⁵ Sommerlath, *Der Ursprung*, 125.

¹⁸⁶ Sommerlath, *Der Ursprung*, 11; vgl. über die psychologische Ermöglichung des Glaubens, 84–85.

unfrei auf das Empfangen angewiesen ist“, schien ihm geeignet, das Miteinander von willentlicher und passiver Seite des Lebens, ein „dem rationalen Denken entzogenes Phänomen“¹⁸⁷, zur Geltung zu bringen.

Sommerlath erschloss die Persönlichkeit des Paulus nicht speziell aus dessen Berufungserinnerungen, sondern aus seinen Briefen insgesamt, indem er den Motiven auf die Spur zu kommen versuchte, die Paulus zu seinen Äußerungen bewegten, um daraus ein fiktives gedankliches System zu konstruieren.¹⁸⁸ Dabei thematisierte Sommerlath einen paulinischen Gedankenkreis „neues Leben“, obwohl dafür bei Paulus jede terminologische Grundlage fehlt: Einmalig findet sich bei Paulus die Wendung „Neuheit des Lebens“ (Röm 6,4), zweimal „neue Schöpfung“ (II Kor 5,17; Gal 6,15), fünfmal „ewiges Leben“ (Röm 2,7; 5,21; 6,22.23; Gal 6,8), niemals jedoch „neues Leben“. Aus dem von ihm selbst erschlossenen Gedankengebäude leitete Sommerlath dann umgekehrt die brieflichen Äußerungen des Paulus ab. Der von Sommerlath gewählte Betrachtungshorizont stellt ein Vorverständnis dar. Und dies ist insofern ungeeignet, als es Paulus offensichtlich nicht darum ging, seine eigene Persönlichkeit auszubilden, und als für ihn die kommunikative Seite des Menschseins selbstverständlich war.

Sommerlath verfolgte das systematische Anliegen, dass die Christusgemeinschaft einerseits nicht zu einer Entpersönlichung des erhöhten Christus führt, dieser vielmehr „als scharf umrissene Persönlichkeit mit den ausgeprägten Zügen des irdischen Christus und doch zugleich als überall in jedem einzelnen Gläubigen Gestalt gewinnend und in ihm lebend gedacht werden kann“.¹⁸⁹ Andererseits sollten auch die Christen ebenfalls ihre Persönlichkeit behalten. Er sprach deshalb

¹⁸⁷ Sommerlath, *Der Ursprung*, 147 (vgl. den Hinweis auf die Kritik von Albrecht Oepke, S. 11 FN 2). „So ist denn das Bewußtsein von dem Ineinandergreifen aller seelischen Betätigungen und eine Einstellung auf diesen Tatbestand die Grundbedingung, unter der allein der Versuch gemacht werden darf, das neue Leben nach seiner Entstehung zu untersuchen“, (ebd. 12, mit ausdrücklichem Bezug auf die „heutige Psychologie“). – Vgl. auch den Lebensbegriff, wie er bei Werner Elert (1885–1954) in Auseinandersetzung mit Spengler aufgenommen wird; Christian Johannes Neddens, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes*. Werner Elert und Hans Joachim Iwand, FSÖTh 128, Göttingen 2010, 180–184. – Einengung auf das „Seelenleben“ des Individuums.

¹⁸⁸ Paulus selbst habe „nicht systematisiert“ (Sommerlath, *Der Ursprung*, 141).

¹⁸⁹ Sommerlath, *Der Ursprung*, 98.

von „Persönlichkeitsmystik“ bzw. „Geschichtsmystik“, d. h. einem „Verhältnis zwischen Person und Person“ begleitet „von einem tiefen Distanzgefühl“. ¹⁹⁰

Doch wieso kann beim erhöhten Christus überhaupt eine Gefahr der pantheistischen Auflösung der Persönlichkeit angenommen werden, wenn zugleich Gott als Person geglaubt wird? Allerdings verflüchtigt sich bei Sommerlath die Persönlichkeit Gottes. Die persönliche Tat Gottes, von der Paulus mit allem Nachdruck spricht, wird bei Sommerlath zu einer realen Tatsache, zum objektiven Grund des neuen Lebens. ¹⁹¹ Die Kategorien des Subjektiven und des Objektiven ¹⁹² sind wohl ungeeignet. Die „göttliche Dynamis“ findet ihren Ausdruck nicht anders als im persönlichen Handeln Gottes. ¹⁹³ So nennt Paulus Röm 9,26 „Söhne des lebendigen Gottes“ als Schriftzitat. Umschreibend weist er in eigener Diktion II Kor 3,3 und 6,16 in einem Schriftzitat auf Gottes Wirken an den Glaubenden hin. Umschreibend trifft er dieselbe Feststellung I Thess 1,9. Glaube richtet sich dem elementar jüdischem Bekenntnis des Paulus zufolge an einen Gott, der „Tote lebendig macht“ und der nun „unsern Herrn Jesus von den Toten erweckt hat“ (Röm 4,17.24). Gott wurde also persönlich aktiv.

Sommerlath meint dann weiter, auch die Christugemeinschaft davor bewahren zu müssen, zur Entpersönlichung des Christen zu führen, wenn denn Christus in ihm lebt. Deshalb schildert er einen organischen Prozess, in dem das Leben Christi und das Leben des Christen einander durchdringen. ¹⁹⁴ Es gehe demnach um eine „letztlich persönliche Verbundenheit mit dem Erhöhten“. Das gelte auch in sakramentaler Hinsicht: „Taufgemeinschaft ist sie nach der Seite dessen, was Gott durch die Einpflanzung in das Christusleben realiter gewirkt hat; Glaubensgemeinschaft ist sie, insofern die Taufgemeinschaft im Glauben angeeignet werden muß.“ ¹⁹⁵ Damit stehen „Vorgänge des Seelenlebens“ ¹⁹⁶ im Fokus. „Ob aber Taufgemeinschaft oder Glaubensgemeinschaft, immer handelt es sich um Ver-

¹⁹⁰ Sommerlath, *Der Ursprung*, 96–98.

¹⁹¹ Sommerlath, *Der Ursprung*, 86.

¹⁹² Sommerlath, *Der Ursprung*, 86–87.

¹⁹³ Sommerlath spricht von Gottes „Dynamis“ als eines Abstraktums (*Der Ursprung*, 59–62); Gott wird bei ihm zur „Lebenssphäre“ (*Der Ursprung*, 89).

¹⁹⁴ Sommerlath, *Der Ursprung*, 118–120.

¹⁹⁵ Sommerlath, *Der Ursprung*, 121.

¹⁹⁶ Sommerlath, *Der Ursprung*, 9.

bundenheit mit dem persönlichen Herrn, um innige, Leib und Seele durchdringende Lebensgemeinschaft.“¹⁹⁷ Glaube sei „überhaupt erst durch persönliche subjektive Aneignung“ möglich und habe seinen „Wert nur durch das Festhalten an seinem Objekt, an das er glaubt, auch wenn das neue Leben noch unsichtbar und verborgen ist“.¹⁹⁸

Ist Christus der Herr aber als „Objekt“, das einem „Subjekt“ gegenübersteht, richtig erfasst? In der Christusgemeinschaft lässt sich eigene Subjektivität kaum plausibilisieren, indem man das göttliche Gegenüber objektiviert. „Während das ‚neue Leben‘ besagt, daß nur eigenes, persönlich verwirklichtes Leben letztlich Wert hat, besagt die ‚Rechtfertigung‘, daß es sich dabei nur um das Leben eines anderen handeln kann.“¹⁹⁹ Aber bleibt nach dem irdischen Tod nicht auch das „subjektiv angeeignete“ Heil allein in der „objektiven Heilsmacht“ Christi aufbewahrt und erhalten? Was bringt die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt in dieser Lebensgemeinschaft? Christus ist der Herr, in dem uns die rettende und damit lebenssichernde Gerechtigkeit Gottes begegnet. Das angebliche Problem ergibt sich nicht erst hinsichtlich der Christusgemeinschaft, sondern gilt bereits für die menschliche Geschöpflichkeit; ohne Gottes persönliches Schaffen ist menschliche Persönlichkeit nicht denkbar. Das liegt schon in der Ebenbildlichkeit.

Paulus berichtet von seiner Lebenswende durchgehend interpretierend. Die eindrückliche Erfahrung und die Sinnhaftigkeit, die er in ihr erkennt, sind untrennbar. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv von vornherein ungeeignet, seine Botschaft zu erfassen. Die Neuheit des Lebens lässt sich bei Paulus nicht psychologisch erfassen, sondern nur theologisch: Indem er sich von Gott in neuer Weise angesprochen weiß, sieht er sich mit einer neuen Gotteserkenntnis beschenkt.

Lebensphilosophische Erwägungen führen Sommerlath dazu, die paulinischen Texte gegen den Strich zu lesen. Die eigene, durchaus persönliche Problematik des Apostels spielt denn auch in der Form, wie sie bei ihm aufgrund der Spannung zwischen Gottes Tora und Gottes rettendem Handeln vorliegt, bei seinem

¹⁹⁷ Sommerlath, *Der Ursprung*, 121.

¹⁹⁸ Sommerlath, *Der Ursprung*, 121.122,

¹⁹⁹ Sommerlath, *Der Ursprung*, 143.

Interpreten keinerlei Rolle. Denn das eigene Verständnis des Paulus als Jude und seine ständige Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Tradition bleiben außerhalb der Betrachtung. Für Paulus ist aber gerade der Hintergrund seiner Verfolgertätigkeit fundamental, die er als Gehorsam gegenüber der Tora und damit auch schon als Gottesdienst verstand (Gal 1,11–14; 2,15–21; I Kor 15,9), so dass sich für ihn mehr ein Problem des Gottesverständnisses als des eigenen Selbstverständnisses ergibt.

7.2 Vom Kerygma ausgelöste Wende: Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann (1884–1976) konstatierte eine Kontinuität zwischen altem und neuem Menschen bei Paulus im Gegenüber zur hellenistischen Mystik, die von einem Bruch ausging. „Für Paulus ist die Rechtfertigung, die Befreiung von der Sünde, das jenseitige Heilsgut. Diese Jenseitigkeit ist weder die der Idee wie in der Stoa, noch die der Übernatur wie in der hellenistischen Mystik, sondern sie hat den Charakter des Geschehens, des Sich-Ereignens, sie ist begründet durch Gottes Tat, sie besteht in Gottes Urteil.“²⁰⁰ „Die Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Menschen ist also nicht abgerissen, wie in der hellenistischen Mystik; der δικαιοθεΐς ist der konkrete Mensch, der die Last seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft trägt, der also auch unter dem sittlichen Imperativ steht. Dieser fällt also keineswegs hin; er gewinnt den neuen Sinn des Gehorsams unter Gott.“²⁰¹

Bultmann erschloss diese Kontinuität nicht etwa aus Texten, in denen Paulus von seiner eigenen Wende mit seiner Berufung zum Apostel spricht.²⁰² Gleichwohl sah Bultmann die nachösterliche Gemeinde keineswegs als Fortführung der

²⁰⁰ *Rudolf Bultmann*, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924), 123–140, Zitat dort 135.

²⁰¹ *Bultmann*, Das Problem, 137.

²⁰² *Rudolf Bultmann*, Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Libelli 98, Darmstadt 1964 (Abdruck von 3 Aufsätzen von 1924 über Gal 5,25, von 1932 über Röm 7 und von 1959 über Röm 5).

Gemeinschaft, wie sie in der Nachfolge des irdischen Jesus gelebt worden war, sondern verstand diese lediglich als „Voraussetzung“ der eigentlichen neutestamentlichen Theologie.²⁰³ Ebenso war die klare Wende im Leben des Paulus auch für ihn unübersehbar. Aber die entscheidende Wende betrifft nach Bultmann jeweils den vorfindlichen, konkreten Menschen. Gott ruft diesen Menschen zum Gehorsam. Und dieses Wortgeschehen im Evangelium ermöglicht und begründet ein neues Selbstverständnis bei diesem Menschen. Gottes Tat und Gottes Urteil sieht Bultmann nicht im Evangelium offenbart, vielmehr im Glauben des jeweils einzelnen Menschen unter dem Anruf des Evangeliums vollzogen.

Die Wende im Leben des Paulus, auf die dieser immer wieder zu sprechen kam und die für ihn offenbar wichtig war, sah Bultmann eher unspektakulär. Er ist „durch das Kerygma der hellenistischen Gemeinde für den christlichen Glauben gewonnen worden“²⁰⁴. Was diese christliche Richtung verkündigte, brachte ihn ins Nachdenken. Obwohl seine Bekehrung „nicht den Charakter einer Bußbekehrung“ hatte, sprach Bultmann nicht von einer Berufung, die Paulus erlebt habe, sondern von einer Bekehrung, welche bei ihm „die gehorsame Beugung unter das im Kreuz Christi kundgewordene Gericht Gottes über alles menschliche Leisten und Rühmen“ markiere²⁰⁵, hob also allein den Aspekt persönlicher Betroffenheit hervor.

Bultmann nahm die eigene Sicht des Paulus nicht auf, Gott habe ihm Jesus als den auferweckten Herrn sichtbar gemacht und ihn zum Apostel berufen, und zwar als letzten der Osterzeugen.²⁰⁶ Vielmehr sah er die Bedeutung des Paulus in

²⁰³ „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündet, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Das geschieht erst im Kerygma der Urgemeinde“ (*Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, 1).

²⁰⁴ *Bultmann, Theologie*, 184.

²⁰⁵ *Bultmann, Theologie*, 185.

²⁰⁶ Allerdings erscheint die Annahme Bultmanns, Paulus meine, wenn er von „Gott“ spricht, konkret das „Kerygma der hellenistischen Gemeinde“, ziemlich gewagt.

seiner theologischen Leistung, „daß er, im Rahmen des hellenistischen Christentums stehend, die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben, die im hellenistischen Kerygma sich bergenden Fragen bewußt gemacht und zur Entscheidung geführt hat und so – soweit unsere Quellen ein Urteil gestatten – zum Begründer einer christlichen Theologie geworden ist.“²⁰⁷ Bultmann schränkte die Selbstaussage des Paulus, er habe sein Evangelium von Gott offenbart bekommen und sich mit anderen Menschen nicht beraten, dahingehend ein, Paulus betone Gal 1–2 „seine Unabhängigkeit“ allein gegenüber „den Jüngern Jesu und der jerusalemischen Urgemeinde“.²⁰⁸

Das neue Selbstverständnis ist entmythologisiert und d. h. existential interpretiert, also ganz in dem Individuum verortet, das sich selbst neu versteht. Es beruht nicht auf einer realen Verbindung mit Christus im Sinne eines persönlichen Gegenübers, was ja ein mythologisches Wirklichkeitskonzept voraussetzte. Vielmehr erschließt es sich aufgrund der Wahrnehmung der Bedeutsamkeit des Kerygmas für das eigene Selbstverständnis.

Die Frage aber ist, ob man von Sterben und Auferwecktwerden reden kann, wenn der Gerechtfertigte tatsächlich „der ganze konkrete Mensch ist, und daß seine empirische Existenz, sein Handeln, mitbestimmt ist durch die Rechtfertigung“²⁰⁹. „Gehorsam unter Gott“ ist der Imperativ auch bereits im Alten Testament. Und die Antinomie zwischen Indikativ und Imperativ gilt nicht allein in ethischer Hinsicht, sondern generell als Spannung zwischen Gottes Zusage und menschlich erfahrener Wirklichkeit: „Im Blick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um eurentwillen; aber im Blick auf die Erwählung sind sie Geliebte um der Väter willen“ (Röm 11,28).

Das Neue der Christugemeinschaft und das Herr-Sein Christi sind nach Paulus jedoch ein Urteil Gottes, das in einer Tat Gottes begründet ist, die eine Äonenwende und eine Neuschöpfung begründet. Damit ist die Kontinuität gebrochen, auch wenn die neue Existenz „nur“ im Glauben an Christus gegeben ist. Die empirische Kontinuität ist verbunden mit einer Diskontinuität, die in Gottes

²⁰⁷ Bultmann, Theologie, 184.

²⁰⁸ Bultmann, Theologie, 185.

²⁰⁹ Bultmann, Das Problem, 138.

neuer Tat begründet ist. Zugleich besteht eine Kontinuität des Menschen, die in Gott begründet ist, der als Schöpfer sich auch als Lebensretter erweist, doch die verortet Paulus nicht im Menschen, sondern in Christus, der als der Auferweckte mit dem zuvor Gekreuzigten identisch ist.

So liegt die neue Erkenntnis für Paulus nicht im Bereich dessen, was man sich selber sagen kann, auch nicht etwa im geistesgeschichtlichen Rahmen der Spätantike, so dass er sich nur anderen allgemein zugänglichen Traditionen öffnen musste. Vielmehr versteht er die neue, jetzt sein ganzes Leben und damit sein eigenes Selbstverständnis bestimmende Erkenntnis im spezifischen Sinn als Offenbarung des Evangeliums Gottes.

Die Offenbarung des Evangeliums fokussiert sich für Paulus nicht etwa darin, dass sie ihm ein neues Selbstverständnis eröffnet. Vielmehr weiß er sich selbst ganz in Christus aufgehoben. Die Gotteserkenntnis impliziert für ihn zwar eine Selbsterkenntnis. Aber eine isoliert individuelle Selbstwahrnehmung würde für ihn eine unmögliche Abstraktion darstellen. Nur in der Gotteserkenntnis kann er seiner selbst gewiss werden; denn von Gott hat er sein Leben in ganz umfassendem Sinne; dies lässt sich von Gott in keiner Weise ablösen. Ohne Gott würde sein Ich in nichts zusammenfallen. Eine *coram*-Situation ergibt sich nur unter der Voraussetzung seiner geschöpflichen Abhängigkeit, seiner geschichtlichen Einbindung in das Volk Israel und seiner Geborgenheit in Christus, also in einer Entwicklung, zu der es aufgrund der Großtaten Gottes kommt, die ein jeweils entsprechendes Selbstverständnis erst nach sich ziehen.

7.3 Selbstbegegnung des Paulus: Christian Dietzfelbinger

Christian Dietzfelbinger (1924–2021) unterschied klar zwischen Paulus und Luther: „Das neue Urteil des Paulus über die Tora hat seinen Ursprung nicht in der Erfahrung des Gewissens, das vor den Forderungen des göttlichen Gesetzes zerbricht und durch sie in Verzweiflung gestürzt wird. Das ist Luthers Erfahrung, die

von Luther aus sich fortgesetzt hat bis in die Moderne.“²¹⁰ Er selbst ersetzte Luthers Anfechtung durch eine andere menschliche Grunderfahrung, nämlich die nihilistische In-Frage-Stellung, auf die Paulus im Sinne des Satzes von Gottfried Benn reagiert habe: „Die ganze Menschheit zehrt von einigen Selbstbegegnungen, aber wer begegnet sich selbst? Nur wenige und dann allein.“²¹¹

Dietzfelbinger vertrat so die These: „In der Begegnung mit ihm [Paulus] kann man lernen, sich selbst zu begegnen, weil Paulus seinerseits ein Mensch war, der in ungewöhnlicher Weise sich selbst begegnete.“²¹² Was Paulus als Begegnung mit Gott erlebte, der ihm den lebendigen Christus als seinen Sohn zeigte, interpretierte Dietzfelbinger also als „Selbstbegegnung“ des Paulus. Einen Satz über ein „lyrische Ich“, das ein „modernes Gedicht“ schreibt, „dessen monologischer Zug außer Zweifel ist“²¹³, übertrug er auf den als Theologe reflektierenden Paulus. Die eigene Wahrnehmung des Paulus war damit beiseitegeschoben. An die Stelle der Offenbarung des Evangeliums war „ein neues Urteil über die Tora“ getreten.

Für Dietzfelbinger wird ein längerer Prozess des Nachdenkens zum entscheidenden Punkt, der letztlich zu der eigentlichen Wende im Leben des Paulus führt. „Die Einsicht in den zerstörerischen Charakter der Tora, der auch die Tora selbst treffen mußte, ist in einem der Tora ergebenen Menschen aufgewacht, und veranlaßt wurde diese Einsicht durch die Christuserfahrung von Damaskus. Mit ihr war die Voraussetzung gegeben, von der aus der seine Erfahrung weiterdenkende Paulus zu dem Schluß kommen mußte, daß Christus das Ende der Tora-Epoche bedeutete.“²¹⁴ „Die Tora hat Christus in Fluch und Tod gestoßen, während Christus die Tora als die zum Funktionär der Sünde gewordene Größe offenbar gemacht hat. Weil sie unfähig ist, Gerechtigkeit zu bringen, darum muß sie Christus weichen, der Gerechtigkeit gebracht hat (Gal 2,21; 3,21; Röm 8,3).“²¹⁵

²¹⁰ Christian Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn 1985, 105.

²¹¹ Gottfried Benn, Probleme der Lyrik, zitiert von Dietzfelbinger im Vorwort und S. 147.

²¹² Dietzfelbinger, Die Berufung, Vorwort.

²¹³ Gottfried Benn, Probleme der Lyrik, Wiesbaden 31954, 43–44.

²¹⁴ Dietzfelbinger, Die Berufung, 118.

²¹⁵ Dietzfelbinger, Die Berufung, 120.

Bezeichnend ist schon, dass Dietzfelbinger auf Paulusstellen verweist, an denen der Apostel gar nicht von seiner Berufung spricht, und damit auf ein Nachdenken, das später erfolgte. Zudem ist auch an diesen Stellen nicht einmal von einem Ende der Tora als dem Ende ihrer Gültigkeit die Rede; vielmehr geht es um die aktuelle Gottestat der rettenden Gerechtigkeit, die vom Evangelium bezeugt wird und nicht von Menschen aufgrund der Tora erwirkt werden kann.²¹⁶

Die Christusbegegnung am Anfang versteht Dietzfelbinger als Anstoß für eine Entwicklung, die schließlich auf das Thema der Tora führte. Am Anfang stand demnach ein Urteil über Jesus: „Zum Inhalt des Berufungserlebnisses bei Damasus gehört neben dem Sehen Jesu das neue Urteil über Jesus, das sich dem Berufenen in seiner Berufung oder kraft ihrer aufzwang.“²¹⁷ Und im Weiterdenken kam Paulus dann zu einem neuen Urteil über die Tora. Trat damit im Bewusstsein des Paulus die ursprüngliche Erkenntnis zurück? In seinen späteren Erinnerungen spricht Paulus aber allein von dieser ursprünglichen Christusoffenbarung. Der Schwerpunkt hatte sich für ihn zwischenzeitlich demnach gar nicht verschoben.

Das Ergebnis dieser „Selbstbegegnung“ des Paulus, wie Dietzfelbinger es definiert, führt deutlich von dessen Selbstaussagen ab und trägt einen Gedanken in die Texte ein, der dort nicht genannt ist, während Dietzfelbinger die dort leitende Begrifflichkeit Evangelium/Apostel/Gnade (Röm 1,16–17; I Kor 9,1–2; 15,1–11; Gal 1,15–16) in seine Definition nicht aufnimmt. An der einzigen Stelle, an der in den angesprochenen Texten überhaupt der Begriff Tora (νόμος) begegnet, spricht Paulus von „meiner Gerechtigkeit“, die nicht auf der Tora, sondern auf Christusglauben beruht (Phil 3,9). Er trifft hier also gar keine Aussage über die Tora als solche. Das neue Urteil über Jesus impliziert freilich einen neuen Blick auf die Tora.

Indem Dietzfelbinger die durch das Sehen Jesu ausgelösten, späteren Überlegungen des Paulus zum eigentlichen Sitz seiner Erkenntnis erklärt, entgleitet ihm die „Erkenntnis des Messias Jesus, meines Herrn“, an der Paulus selbst alles gelegen ist (Phil 3,8) und die einen eminent dialogischen Vorgang anspricht und sich nicht im modernen Sinne als Selbstbegegnung beschreiben lässt.

²¹⁶ Vgl. explizit den Gegensatz zwischen σάρξ und θεός in Röm 8,3.

²¹⁷ Dietzfelbinger, *Die Berufung*, 64.

7.4 Tradition und Offenbarung: Leonhard Goppelt

Leonhard Goppelt (1911–1973) hat bei Paulus eine Spannung beobachtet, dass er I Kor 15 das Evangelium als von ihm weitergegebene Tradition bezeichnet, Gal 1 jedoch als unvermittelte Offenbarung.²¹⁸ Nun weist er zum Ausgleich nicht etwa auf die spezifische Gemeinsamkeit hin, dass Paulus in beiden Fällen das Evangelium auf Gottes eigene Offenbarung zurückführt, der seinen Sohn nach dessen Tod als Lebendigen sichtbar gemacht habe. Stattdessen erklärt er verallgemeinernd und nivellierend: „Das Evangelium ist seinem Wesen nach immer geschichtliche Tradition und pneumatisches Kerygma zugleich.“²¹⁹ „Die unmittelbare Offenbarung erschloß ihm den verstehenden Zugang zu der Tradition. Es widerfuhr ihm dabei jedoch grundsätzlich nichts anderes als jedem, der vom pneumatischen Kerygma getroffen wird.“²²⁰

Paulus aber sieht in seiner Berufung durchaus eine Besonderheit, die ihn auszeichnet, die für das Evangelium grundlegend ist und ihn zum Apostel gemacht habe, einem nicht tradierbaren Amt mit unverwechselbarer Perspektive. Goppelt nennt selbst diese Besonderheit, ohne sie dann theologisch zur Geltung zu bringen: „Das Damaskuserlebnis war für ihn nicht der lösende Abschluß einer seelischen Entwicklung, sondern der unerwartete harte Buch mit dem Bisherigen (Phil 3,6). Er konnte in ihm nur eine von außen auf ihn zukommende Selbstoffenbarung des Auferstandenen sehen, die er grundsätzlich den Ostererlebnissen der Urapostel an die Seite stellte (1 Kor 15,8; 9,1; Gal 1,15 f; vgl. Apg 9,1–9; 22,3–11; 26,9–18). Sie galt ihm zugleich als Berufung zum Glauben und zum Apostolat.“²²¹

So ergibt sich bei Goppelt selbst eine Spannung zwischen der Feststellung: „Hier (sc. im Damaskuserlebnis) liegt der Ansatz seiner christlichen Existenz wie seiner Theologie.“²²² Und dem Hinweis: „Deshalb macht Paulus in Röm 1 wie in

²¹⁸ Goppelt, *Theologie*, 365.

²¹⁹ Goppelt, *Theologie*, 366.

²²⁰ Goppelt, *Theologie*, 366.

²²¹ Goppelt, *Theologie*, 364.

²²² Goppelt, *Theologie*, 364.

1 Kor 15 die kerygmatische Entfaltung des tradierten Osterkerygmas und nicht das Damaskuserlebnis zum Prinzip seiner Theologie.“²²³ Durch die Zurücknahme seiner eigenen Person ändert sich ja nichts an der entscheidenden Grundfeststellung des Paulus, das Evangelium sei eine Offenbarung Gottes. Paulus reiht sein Damaskuserlebnis ja an die Ostererlebnisse an; von alternativen Prinzipien kann gar keine Rede sein. Gottes offenbarendes Eingreifen begründet nach Paulus das Evangelium sowie seine kerygmatische Valenz.

7.5 Vertieftes Verständnis des Evangeliums: Gerhard Ebeling

Für Gerhard Ebeling (1912–2001) stand außer Zweifel: „Die Offenbarung, von der Paulus hier [Gal 1,16] spricht, stellt für ihn etwas Einmaliges dar.“²²⁴ Er fragte dann, wie seine „strikte Bestreitung menschlicher Vermittlung einzuschätzen“ ist.²²⁵ Damit thematisierte er das Selbstverständnis des Paulus im Spannungsfeld zwischen seinem Vorwissen und seinem plötzlichen Erkenntnisgewinn. „Was ihm plötzlich überwältigend aufging und was sein Leben völlig umwandelte und nun total in Anspruch nahm, war die Erscheinung Jesu Christi in der Klarheit und Entschiedenheit eines soteriologischen Bedeutungszusammenhanges, den die Christustgläubigen zuvor nur tastend und unscharf erfaßt hatten. Dafür Unmittelbarkeit in Anspruch zu nehmen, widersprach nicht im geringsten dem gar nicht bestrittenen Traditionszusammenhang.“²²⁶

Ebeling erkennt demzufolge bei Paulus eine tiefere Erfassung des „inneren Gehalts“ des Evangeliums: „Ihm [sc. Paulus] war offenbar von vornherein vor Augen gestanden, in der ihm zuteil gewordenen Erleuchtung und Berufung sei über das Verständnis des Evangeliums eine Entscheidung gefallen, die mit dieser Klarheit und Konsequenz bisher nirgends unter den Christusanhängern zutage getreten

²²³ Goppelt, *Theologie*, 366. – Oder ist mit „Ansatz“ und „Prinzip“ jeweils etwas völlig anderes gemeint?

²²⁴ Ebeling, *Die Wahrheit*, 94.

²²⁵ Ebeling, *Die Wahrheit*, 95.

²²⁶ Ebeling, *Die Wahrheit*, 99.

ist.“²²⁷ Der Blick richtet sich vom Offenbarer hinüber zum Empfänger der Offenbarung hin. „Paulus war der erste, der das Evangelium mit der Schärfe der Wahrheitsfrage erfaßte.“ Und: „Das Evangelium mutet nichts anderes zu als ein rundes, volles Ja zur Gnade ohne Ausflüchte und Verkrümmungen.“²²⁸

Ebeling ermäßigt auf diese Weise die Aussage des Paulus. Mit der Offenbarung seines Sohnes hatte Gott ja Paulus in dessen eigener Wahrnehmung überhaupt erst Zugang zum Evangelium ermöglicht. Kein anderer als Gott selbst hätte ihm ja den Gekreuzigten als Lebendigen zeigen können und ihm damit die Grundlage für seinen leidenschaftlichen Einsatz zur Verfolgung der Christen entziehen können. Für Paulus schließt diese Erkenntnis allerdings ein, dass das Evangelium uneingeschränkt allen Menschen gilt. Aber ohne Gottes Initiative wäre ihm das „Verständnis des Evangeliums als einer universalen, ausschließlich auf Gnade gestimmten und deshalb gesetzesfreien Heilsbotschaft“²²⁹ gar nicht möglich gewesen. Das betont Paulus als für ihn entscheidenden Gesichtspunkt. Nur Gott konnte das entscheiden und nur er konnte ihm das mitteilen. Der Versuch, die persönliche Entwicklung des Paulus nachzuzeichnen, greift zu kurz und stellt letztlich doch eine Betrachtung „menschlicher Art“ dar, wenn dabei die Rolle des offenbarenden Gottes nicht deutlicher bewusst gemacht wird.

7.6 Weichenstellung hin zu einer neuen Paulusperspektive: Krister Stendahl

Der schwedisch-amerikanische Theologe und lutherische Bischof Krister Stendahl (1921–2008) gab den Impuls zu einer neuen Paulusperspektive.²³⁰ Er stellte den Anfechtungen im Gewissen, die Luther aufgrund seiner Erfahrung der Nichterfüllung des Gesetzes gequält hatten, die hochgemute Überzeugung des Paulus entgegen, nach den Kriterien der Gesetzeserfüllung untadelig zu sein, um daraus

²²⁷ Ebeling, *Die Wahrheit*, 108.

²²⁸ Beide Zitate: Ebeling, *Die Wahrheit*, Vorwort.

²²⁹ Ebeling, *Die Wahrheit*, 99.

²³⁰ Zuerst: Krister Stendahl, *Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens* (engl. 1963), KuI 11 (1996), 19–33.

zu folgern, dass zwischen diesen beiden im Gesetzesverständnis keine Übereinstimmung gegeben sei. „Mit der Zeit begann ich den Graben zu erkennen und zu empfinden, der zwischen dem Denken des Paulus über Juden und Nichtjuden und dessen introspektiv gewendeter lutherischen Interpretation liegt, die ich von meinen Lehrern gelernt hatte.“²³¹ Die Tora sei für Paulus ein identitätsstiftendes Merkmal des Judentums gewesen, so dass sich für ihn die Frage stellte, wie Christusbgläubende aus der außerisraelitischen Völkerwelt Anteil am messianischen Heil gewinnen könnten. Der universale Horizont dieses Heils, das der Gott Israels herbeiführt, erfordere nach Überzeugung des Apostels keinen Anschluss an das Bundesvolk.

Stendahl kommt nur kurz – unter Hinweis auf Gal 1 und Röm 15 – auf die Berufung des Paulus zu sprechen und erklärt, dieser sei zum „Apostel der Völker“ berufen, so dass seine missionarische Aufgabe Israel nicht mit einschließe.²³² Stendahl plädiert deshalb dafür, den „wundervollen Partikularismus Israels“, das „Exodus-Modell“, mit dem „Universalismus-Modell“ zu kombinieren.²³³ Was die Berufung des Paulus aber für diesen selbst bedeutete, indem sie für ihn eine Wende vom „Verfolger der Gottesgemeinde“ zum Verkünder des Evangeliums brachte, bleibt unerörtert.

Fragen ergeben sich hinsichtlich des Gewissensverständnisses. Muss man Paulus gleich als „eine arrogante, egozentrische Person“ charakterisieren, wenn seine Berufung nicht mit der Lösung eines Gewissensproblems verbunden ist,²³⁴ und Luther den „manisch-depressiven Menschen“ zuordnen, wenn er ein empfindsames Gewissen zeigt²³⁵? Diese Art der Psychologisierung passt nicht zu Stendahls eigenem Ansatz.²³⁶

²³¹ *Krister Stendahl*, Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief (1995), Zürich 2001, 14.

²³² *Stendahl*, Das Vermächtnis, 34–35.

²³³ *Stendahl*, Das Vermächtnis, 84.

²³⁴ *Stendahl*, Das Vermächtnis, 38.

²³⁵ *Stendahl*, Das Vermächtnis, 83.

²³⁶ Da liegt wohl eine Abhängigkeit von dem Psychoanalytiker *Erik H. Erikson* mit seinem Buch „Der junge Mann Luther“ vor (deutsche Ausgabe München 1958); *Stendahl* verweist darauf (Der Apostel Paulus, 32). Andererseits erklärt Stendahl jedoch zu seinem

Und die Tora-Problematik bei Paulus ist kaum voll erfasst, wenn nur das Verhältnis Israels zu der übrigen Völkerwelt im eschatologischen Horizont in Blick genommen wird. Paulus bekennt ja von sich, der Tora mit Eifer gefolgt zu sein, als er die Christen verfolgte, weil er Jesus als einen nach der Tora von Gott Verurteilten ansah. Er musste sein eigenes angestammtes Toraverständnis grundlegend revidieren. Was Paulus selbst über die Wende in seinem Leben schreibt, passt nicht in die Konzeption Stendahls.²³⁷ Gottes eigenes neues Wirken in Christus musste Paulus erst einmal im Horizont der Tora begreifen. Auch er als Jude wurde persönlich ein Christusgläubiger (Gal 2,15–16). Die Makro-Perspektive des Gesamtplans Gottes lässt sich nicht von der Mikro-Perspektive der individuellen Betroffenheit im eigenen Selbstverständnis trennen.²³⁸

eigenen Vorgehen: Der Historiker „wird jegliche Art der ‚Modernisierung‘ argwöhnisch betrachten, ob sie nun zu apologetischen, dogmatischen oder psychologischen Zwecken geschieht“ (Der Apostel Paulus, 30). Oder: „Es ist am einfachsten Paulus zu lesen, indem man sich immer auf die Fragen, die er stellt, konzentriert und dann danach fragt, was er selbst meint“ (Das Vermächtnis, 58), also ohne solche modernen Deutungen.

²³⁷ Wie schon Bultmann wählt auch Stendahl als Textbasis zur Erkundung des Selbstverständnisses des Paulus nicht seine Erinnerungen an seine Berufung, sondern Röm 5 und Röm 7. Schon in seinem frühen Aufsatz setzt er mit seiner Kritik an der westlichen Paulusinterpretation von Röm 7,19 ein: „Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht tun will, führe ich aus“, und lenkt von da aus zu Phil 3,6–9 hinüber (Stendahl, Der Apostel Paulus, 19–20), dem einzigen Rückblick des Paulus auf seine Wende, in dem der Begriff „Gesetz“ begegnet, also in einer sehr selektiven Fokussierung.

²³⁸ Mit anderen hat Becker gezeigt, dass die introspektive Selbsterforschung ideengeschichtlich weit in die klassische Antike zurückreicht und sich besonders bei Seneca und auch gerade schon bei Paulus findet: „So ist die Konstruktion des introspektiven ‚Ich‘ nicht erst ein Element der (harmatologisch bestimmten) Gewissenserforschung, das mit Augustinus oder Luther aufgekomen wäre und von daher auf die Paulusinterpretation rückgewirkt hätte“, wie es Stendahl voraussetzt (Becker, Das introspektive Ich, 313). Zugleich ist die ökumenische Breite der Augustin-Rezeption zu beachten: Die Rechtfertigungslehre hat sich „– durch Augustin, dann durch Thomas, vor allem durch Luther und auch durch Trient – als signifikantes, in der Reformation als *das* Paradigma der lateinischen Soteriologie durchgesetzt“ (Thomas Söding, Der Retter ist

7.7 Gottes tatkräftiges Eingreifen: Werner Georg Kümmel

Eine Wende im Verständnis des Paulus leitete Werner Georg Kümmel (1905–1995) mit seiner Untersuchung „Römer 7 und die Bekehrung des Paulus“ ein. Seinen eigenen Zugang zur Botschaft des Paulus gewann er, indem er „mit der psychologisch argumentierenden Paulusforschung“ energisch abrechnete²³⁹ und das biblische Gottesbild als hermeneutischen Schlüssel wählte. Für ihn ergab sich ganz einwandfrei „die Tatsache, daß ein bestimmtes, historisch fixierbares Erlebnis in oder bei Damaskus aus dem Christusfeind den Christusjünger gemacht hat“.²⁴⁰ Und diesen Vorgang definierte Kümmel dann gar nicht, wie es der von ihm gewählte Titel seiner Untersuchung nahelegen würde, als eine Bekehrung, sondern als eine Berufung: „Durch die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist Paulus zum Apostel berufen worden, er hat den Herrn gesehen. Damit war es ihm eine sichere Tatsache, daß die Auferstehungspredigt der Jünger recht habe. Jesus ist der Messias, das ist der Inhalt des Erlebnisses.“²⁴¹

Wie Paulus sein Selbstzeugnis versteht, bringt Kümmel demnach auf den Punkt: „Denn es ist für das Auge des Glaubens ebenso zweifelsfrei, daß die plötzliche Umwandlung des Christenfeindes in den Christusapostel auf ein besonderes Wirken Gottes zurückzuführen ist, und daß dieses Wirken Gottes in dem Sehen des Herrn für Paulus erfahrbar wurde.“²⁴² Kümmel nahm dabei ausdrücklich die Spannung zur Kenntnis, in der seine eigene Auslegung zu der auf Augustin

da. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Neuen Testament, in: *Im Licht der Gnade Gottes*, 53–75, Zitat dort 58–59).

²³⁹ Ulrich Luck, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels, ZNW 76 (1985), 187–208, Zitat dort 189.

²⁴⁰ Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929), in: *Ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, TB 53, München 1974, 147.

²⁴¹ Kümmel, Römer 7, 159.

²⁴² Kümmel, Römer 7, 159–160.

zurückgehenden Paulusinterpretation Luthers steht.²⁴³ Indem er mit dem „Auge des Glaubens“ schaut, nimmt Kümmel tatsächlich eine Wende von einer Betrachtung, die den Glaubenden in Blick nimmt, zu einer Wahrnehmung Gottes in seinem Wirken vor.

Später ordnete Kümmel die Wende im Leben des Paulus genauer in den Gesamtzusammenhang des Christusgeschehens ein: „Darum beschreibt Paulus das Christusgeschehen als ein geschichtliches Handeln Gottes, und darum sieht er den Christen im Zusammenhang *dieser* geschichtliche Wirklichkeit.“²⁴⁴ Die Offenbarung, die Paulus erlebte, änderte in doppelter Hinsicht sein Verständnis, wie Gott handelt: „Paulus bezeichnet noch als Christ die Predigt vom gekreuzigten Messias als ‚Gegenstand der Entrüstung für die Juden‘ (1.Kor. 1,23); und diese Entrüstung hat ihn dazu veranlaßt, daß er ‚im Übermaß die Kirche Gottes verfolgte und bedrängte‘ (Gal. 1,13; vgl. 1.Kor. 15,9). Angesichts seines gewalttätigen Widerstandes gegen Gottes Handeln in Christus ist es nach dem Urteil des Christen Paulus ein Zeichen reiner göttlicher Gnade, daß es Gott ‚gefiel, seinen Sohn mir zu offenbaren‘ (Gal. 1,15f.) und ihn zum Apostel zu berufen (1.Kor. 15,9f.).“²⁴⁵ Die „Schau des Auferstandenen überzeugte ihn davon, daß Gott den aus dem Samen Davids geborenen Menschen Jesus zum Sohn Gottes in Macht eingesetzt hatte (Röm. 1,3f.), daß die Predigt der Christen trotz ihres für Paulus bis dahin lästerlichen Charakters also recht hatte. Jetzt wußte Paulus, daß Gott seinen Sohn in der Tat gesandt hatte, als die Zeit erfüllt war, daß Christus auferweckt war als der Erstgeborene von den Toten (Kol. 1,18; Röm. 8,29).“²⁴⁶ Paulus erkannte also, „daß die Endzeit durch Gottes Handeln in Christus angebrochen war“ mit der Gewissheit der „Hoffnung auf die endgültige Erscheinung des Herrn

²⁴³ Kümmel, Römer 7, 94–95; Werner Georg Kümmel, Luther und das Neue Testament (1968), in: *Ders., Heilsgeschehen und Geschichte II. GA 1965–1977*, hg. v. Erich Gräßer u. Otto Merk, MThSt 16, Marburg 1978, 39–49.

²⁴⁴ Werner Georg Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, GNT 3, Göttingen (1969) ⁵1987, 134.

²⁴⁵ Kümmel, Die Theologie, 134.

²⁴⁶ Kümmel, Die Theologie, 134.

in Herrlichkeit“.²⁴⁷ Nur durch seine Gewissheit, von Gott dazu berufen zu sein²⁴⁸, gewinnt seine Botschaft ihre erforderliche Plausibilität und ihre inhaltliche Konsistenz.

Ulrich Luck (1923–1998) hat darauf hingewiesen, dass zur Evidenz der Offenbarung, welche Gott Paulus mit dem Sehen seines Sohnes zuteilwerden ließ, auch die Grundlegung seiner Rechtfertigungslehre gehören muss, obwohl diese ausgeführt erst später im Galater- und Römerbrief vorliegt. Und er hat das paulinische „Evangelium“ als Brückenbegriff ausgemacht, der die Erinnerungen des Paulus an seine Berufung zum Apostel mit seiner Rechtfertigungslehre verbindet.²⁴⁹ Der Kaiserkult der hellenistischen Welt mit seinen „Evangelien“ habe seinen Sinn darin gehabt, „daß in den neuen Großreichen dieser Epoche Staatsgewalt und Recht nicht nur als Willkürherrschaft fremder Okkupatoren angesehen werden sollten, sondern als die Offenbarung und Durchsetzung der gerechten und lebenschenkenden Weltordnung.“²⁵⁰ „Wenn Paulus im εὐαγγέλιον seine Verkündigung zusammenfaßt, dann nimmt er damit einen Begriff auf, hinter dem die gleiche Sehnsucht und Hoffnung steht, wie wir sie aus der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung kennen: Die Erwartung einer gerechten und lebenschenkenden Weltordnung, in der der Grundsatz gilt: Der Gerechte wird leben.“²⁵¹

Es erscheint mir jedoch fraglich, ob man „Evangelium“ als einen solchen Brückenbegriff analysieren kann, in dem Paulus alttestamentlich-jüdische Tradition mit hellenistischer Kaiserideologie verbunden hätte; denn bei Paulus fehlt in diesen Zusammenhängen ein Rekurs auf das Alte Testament, wie es sonst zu erwarten wäre. Röm 10,15 zitiert Paulus die Schriftstelle Jes 52,7 / Nah 2,1 mit dem Partizip εὐαγγελιζόμενοι im Rahmen einer grundsätzlichen Argumentation von der Schrift her, allerdings ohne Bezugnahme auf seine

²⁴⁷ Kümmel, *Die Theologie*, 134.

²⁴⁸ Kümmel zeigt deutlich auf, wie „mißverständlich“ die Metapher der „Bekehrung“ ist (*Die Theologie*, 133).

²⁴⁹ Luck, *Die Bekehrung*.

²⁵⁰ Luck, *Die Bekehrung*, 207.

²⁵¹ Luck, *Die Bekehrung*, 207–208.

eigene Person; ob dieser Schrift-Diskurs auf seine Berufung zurückweist, muss offen bleiben. – Luck übergeht seinerseits den christologischen Aspekt, den Kümmerl deutlich hervorhebt. Die gerechte Weltordnung liegt im Sinne des Paulus in der Hand Jesu Christi als des zu Gott erhöhten Herrn. Die von Gott offenbarte Gerechtigkeit ist Lebenswirklichkeit in dem auferweckten Jesus.

7.8 Gott hat sich zu erkennen gegeben: Eduard Lohse

Auf dieses theologisches Zentrum hat auch Eduard Lohse (1924–2015) hingewiesen: „Alle Gedanken der paulinischen Theologie stehen mithin in fester Beziehung untereinander. Sie werden zusammengehalten von der zentralen Erkenntnis, daß Gott sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als der zu erkennen gegeben hat, der er von jeher ist: ‚der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, daß es sei‘ (Röm. 4,17).“²⁵²

Durch sein Wirken hat dieser Gott sich Paulus zu erkennen gegeben: „An seinem Geschick läßt sich daher ablesen, wie Gottes rettende Kraft wirksam wird. Nicht nur in der Begrifflichkeit der Rechtfertigung, sondern auch mit anderen Ausdrücken kann Paulus denselben Sachverhalt bezeichnen und damit immer wieder auf Gottes Schöpferkraft hinweisen, die nicht nur am Anfang des Kosmos, sondern ebenso in seinem rettenden Handeln wirksam wurde.“²⁵³ Paulus wurde

²⁵² Lohse, Paulus, 64.

²⁵³ Lohse, Paulus, 63. – Lohse rückte offensichtlich von der Meinung ab, die er früher vertreten hatte. Da hatte er, ohne Hinweise dafür bei Paulus anführen zu können, nicht die messianische Frage, sondern eine kritische Haltung zu Tempel und Tora in einer speziellen Richtung innerhalb der christlichen Bewegung als Grund für die Verfolgertätigkeit des Paulus vermutet: „Hätte ihr Messiasglaube als eine Sondermeinung innerhalb des Judentums allenfalls noch hingenommen werden können, so wird der Grund für seine scharfe Gegnerschaft darin zu suchen sein, daß sie dem Gesetz gegenüber eine kritische Stellung bezogen, die sich aus ihrem Bekenntnis zu Christus ergab“ (*Hans-Jürgen Hermisson u. Eduard Lohse, Glauben*, BiKon/KTB 1005, Stuttgart 1978, 103–

durch die ihm geschenkte Offenbarung in seinem Glauben an den Gott Israels nicht etwa verunsichert, sondern voll darin bestätigt und in neuer Weise eben von diesem Gott ergriffen.

Allerdings ist zugleich zu betonen, dass die Erkenntnis, dass Gott von jeher derselbe ist, eben auch die Gewissheit einschließt, dass er überraschend Neues wirkt, dass er in souveräner Freiheit seinen Weg rettender Gerechtigkeit mit den Menschen weitergeht. Indem Paulus sein Apostolat und seine Botschaft eindeutig auf Gottes alleinige Initiative zurückführte, modifizierte sich sein Gottesbild insofern entscheidend, als es neue Züge hinzugewann, die sich aus seinem weitergehenden rettenden Wirken in Jesus Christus ergeben. Paulus erkannte ein neues Handeln Gottes in der Geschichte, das nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit aufging, sondern eine endgültige Erkenntnis Gottes noch erwartete. „Gegenwärtig erkenne ich teilweise, dann aber werde ich selbst erkennen, wie ich erkannt bin“ (I Kor 13,12).

7.9 Lutherische Rechtfertigungslehre und biblische Theologie: Jürgen Roloff

Im Blick auf die Diskussionen, die in den lutherischen Kirchen von ihrer Weltbundtagung in Helsinki 1963 her bis zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ mit der Römisch-Katholischen Kirche 1997, die durch die gemeinsame offizielle Feststellung 1999 kirchlich rezipiert wurde, geführt wurden, wies Jürgen Roloff (1930–2004) hin auf „bibelwissenschaftliche Ergebnisse, die geeignet wären, neue Perspektiven zu eröffnen“. ²⁵⁴ Er stellte eine gewisse Verunsicherung der Position der lutherischen Theologie fest und meinte, es könne hilfreich

104). „Die Alternative Gesetz oder Christus“, die sich doch wohl erst später stellte, hatte Lohse also schon als „die entscheidende Frage“ vorausgesetzt, als Paulus zum erbitterten Gegner der Christen wurde (ebd., 105).

²⁵⁴ Jürgen Roloff, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage, in: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Wolfgang Kraus u. Karl-Wilhelm Niebuhr, WUNT 162, Tübingen 2003, 275–300, Zitat dort 282.

sein, verstärkt Impulse aus der exegetischen Diskussion aufzunehmen, um aus dieser Irritation mit einem neuen Blick auf die kirchliche Tradition herauszukommen.²⁵⁵

„An erster Stelle ist der *Ausgangspunkt* der Rechtfertigungsthematik zu bedenken. Er liegt zweifellos im Damaskuswiderfahrnis des Paulus. In einer Christophanie wurde dem gesetzestreuen Pharisäer, der eifernd die an Jesus glaubenden Glieder der Synagogengemeinden verfolgt hatte, eben dieser Jesus als ‚Sohn Gottes‘ offenbart, und das heißt: als der von Gott zum Vollstrecker seines endzeitlichen Heilswillens Eingesetzte. Damit verband sich – wie aus dem Eigenbericht des Paulus Gal 1,15f hervorgeht – der Auftrag: ἵνα εὐαγγελιζώμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Gewissheit, mit der Verkündigung Jesu speziell unter den Heiden betraut worden zu sein, war denn für ihn auch die entscheidende Erkenntnis aus dem Damaskusgeschehen.“²⁵⁶ „Gott hatte Paulus den offenbart, an dem er in vergleichsloser Weise gehandelt hatte – den schmachvoll am Kreuz Hingerichteten, den er durch die Auferweckung zum Anfänger des endzeitlichen Heils, seiner befreienden und erneuernden Herrschaft gemacht hatte.“²⁵⁷ Nicht „argumentative Begründungen für die Nicht-Wirksamkeit des Heilswegs des Gesetzes“ waren für Paulus bestimmend: „Ausgangspunkt ist für ihn allein die Berufung, die durch das Christusgeschehen erschlossene neue endzeitliche Heilswirklichkeit zu verkünden, die in ihrer Universalität den bereits im Alten Testament bekundeten Heilswillen Gottes für alle Weltvölker realisiert.“²⁵⁸

Die Rechtfertigungslehre, und mit ihr die Klärung der Gesetzesfrage, habe Paulus dann „in einem theologischen Denkprozess von bewundernswerter theologischer Stringenz aus dem grundlegenden Inhalt seines Damaskuswiderfahnisses als dessen kontextbezogene Implikationen entwickelt“.²⁵⁹ Diese Lehre ist dem-

²⁵⁵ Vgl. auch schon Volker Stolle, Rechtfertigung und Schriftauslegung. Zum Schriftgebrauch im Rechtfertigungskapitel der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, LuThK 14 (1990), 1–18; ders., „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – mit fragwürdiger biblischer Begründung, LuThK 23 (1999), 190–202.

²⁵⁶ Roloff, Die lutherische Rechtfertigungslehre, 282–283.

²⁵⁷ Roloff, Die lutherische Rechtfertigungslehre, 283.

²⁵⁸ Beide Zitate: Roloff, Die lutherische Rechtfertigungslehre, 283.

²⁵⁹ Roloff, Die lutherische Rechtfertigungslehre, 284.

nach als eine situationsbezogene Folgerung zu verstehen, der eine Grunderkenntnis vorausliegt.

Zwei Aspekte, die unmittelbar zusammenhängen, begründen demnach die Bedeutung des Paulus: „Er ist unter den im Neuen Testament zu Wort kommenden Zeugen derjenige, der dem Ursprungsgeschehen der Heilsbotschaft geschichtlich am nächsten steht. Er redete und schrieb als berufener Zeuge des Auferstandenen.“²⁶⁰ Wenn aber hier „der Ansatz seiner Rechtfertigungsverkündigung“ liegt²⁶¹, dann wird lutherische Theologie die Offenbarung des Evangeliums, die Paulus zuteilwurde, als biblische Grundlage stärker zu berücksichtigen haben, als sie es in der Vergangenheit getan hat. Sie wird mit lutherischen Formeln wie „Gesetz und Evangelium“ oder „gerecht und Sünder zugleich“ kritischer umgehen und sie im Kontext des paulinischen Ansatzes reinterpretieren.

Dies gilt umso mehr, wenn man beachtet, dass Paulus sich durch des „Sehen des Sohnes“ unmittelbar auch mit der Gesetzesproblematik konfrontiert sah. Denn dass ihm dieses Sehen überhaupt zuteilwerden konnte, bedeutete ja, dass er sein bisheriges Toraverständnis, das seiner Verfolgertätigkeit zugrunde lag und nach dem Jesus mit seiner Hinrichtung am Kreuz dem Fluch des Gesetzes verfallen war, revidieren musste, weil Gott gegen die Tora dem Verfluchten Lebensrecht erteilt hatte. Unter dieser Voraussetzung erging an ihn dann der Auftrag zu einer Verkündigung des Anbruchs des endzeitlichen Heils auch für die außerisraelitische Völkerwelt.

7.10 Eine Gegenprobe: Klaus Berger

Der sehr prägnanten, wenn auch knappen Ausdrucksweise, in der Paulus immer wieder auf die entscheidende Wende in seinem Leben zu sprechen kommt, korrespondiert nicht eine festgelegte sprachliche Form. Man kann dies darin begründet sehen, dass der Vorgang, von dem Paulus berichtet, so neu und ungewöhnlich war, dass nicht sofort ein Sprachmuster zur Verfügung stand, um das Erlebte angemessen zum Ausdruck zu bringen. Man kann diese Beobachtung aber auch als

²⁶⁰ Roloff, *Die lutherische Rechtfertigungslehre*, 293.

²⁶¹ Roloff, *Die lutherische Rechtfertigungslehre*, 300.

Hinweis darauf verstehen, dass Paulus auf gar kein besonderes Ereignis anspielt, sondern eine Entwicklung nachzeichnen will, die von unspezifischem Charakter war; allein deren Ergebnis war entscheidend, nicht aber die Frage, wie es zustande kam.

Klaus Berger (1940–2020) hat Paulus dargestellt, indem er die von Paulus in Anspruch genommene Berufung in die Gattung der jüdischen „Bekehrungsvision“ eingeordnet hat.²⁶² Dabei wird freilich der Unterschied in einem Maße heruntergespielt, dass die eigentliche Botschaft des Paulus zurücktritt, nämlich die Offenbarung des Evangeliums. Berger stellt fest: „Die wichtigsten Grundsätze der pharisäischen Lebensanschauung behält Paulus auch als Christ bei.“²⁶³ Und er denkt dabei an „eine radikale Observanz des Liebesgebotes“²⁶⁴. Diese an sich zutreffende Feststellung ist bei ihm aber nicht begleitet von der notwendigen Erläuterung, was denn den Unterschied zwischen dem Verfolger und dem Apostel ausmacht.

Später geht Berger dann auf die Verfolgertätigkeit des Paulus ein, um Paulus als „Außenseiter“ unter den Christen zu beschreiben²⁶⁵, keineswegs aber, um die Wende als Bevollmächtigung mit dem Evangelium durch Gott selbst zur Geltung zu bringen. Das funktioniert bei Berger, indem er eine anthropologische Perspektive statt der theologischen bei Paulus einnimmt: „Entscheidend ist allemal der Lehrer als Ur- und Vorbild. Seine Worte machen nur das, was er in seiner Existenz darstellt, eindeutig.“²⁶⁶ Paulus aber sieht sich durch die Offenbarung Gottes zum Verkündiger legitimiert, nicht als „Lebemeister“²⁶⁷. Er differenziert immer wieder sehr aufmerksam zwischen seiner Person und seiner Botschaft.

Formgeschichtlich geht Berger davon aus, dass „bei Visionen und Auditionen keine eigene Gattung“ vorliegt.²⁶⁸ Er beobachtet jedoch, dass bei Visionen häufig „zwei Ebenen des Textes und damit zwei Gattungen gegeneinander versetzt sind:

²⁶² Klaus Berger, *Paulus*, München 2002, 31.

²⁶³ Berger, *Paulus*, 32.

²⁶⁴ Berger, *Paulus*, 40.

²⁶⁵ Berger, *Paulus*, 37.

²⁶⁶ Berger, *Paulus*, 32.

²⁶⁷ Berger, *Paulus*, 32.

²⁶⁸ Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 280.

Die Ausgangserzählung wird an einer ‚Schaltstelle‘ verlassen, und von da ab wird von einem Geschehen berichtet, das innerhalb der Vision erfaßt wird. Wenn die Vision abgeschlossen ist, wird in der Regel die Ausgangserzählung aufgegriffen.“²⁶⁹ Nun würde es naheliegen, den textpragmatischen Effekt einer solchen Kombination zu erkunden; doch das unterbleibt.

Berger nennt die zentrale Rolle der Begegnungen mit dem Auferstandenen: „Die Auferweckung Jesu gilt als Erweis der Legitimität von Gott her, da nur Gott Tote erwecken kann.“²⁷⁰ Insofern haben diese Erfahrungen „juridische Relevanz“,²⁷¹ zumal „für Paulus gilt, daß er bei seiner Berufungsvision das Evangelium empfing (Gal 1,12.16).“²⁷² Demnach wäre es naheliegend, den Widerfahrnischarakter genauer in Blick zu nehmen, nach dem das Gegenüber eine ganz entscheidende Rolle spielt. Die Botschaft der Begegnung wird überhaupt erst durch die besondere Autorität des erfahrenen Gegenübers konstituiert.

Stattdessen nivelliert Berger den Unterschied der unwiederholbaren grundlegend legitimierenden Begegnungen zu den fortwirkenden Erweisen mit der Feststellung: „Bei den späteren Zeugnissen wird das Erscheinen des Auferstandenen abgelöst durch das Reden des Geistes.“²⁷³ Berger sieht denn auch in der Berufung des Paulus einen Hinweis „auf ein bleibend charismatisches Selbstverständnis des frühesten Christentums. Voraussetzung dazu war zweifellos eine bestimmte Lebenspraxis (vor allem lange anhaltendes Gebet und auch Fasten).“²⁷⁴ Von Paulus wird dies allerdings erst als Folge seiner Christusbegegnung berichtet (Act 9,9.11; erst recht berichtet Paulus erst später davon im Nachhinein: II Kor 6,5; 11,27). Es

²⁶⁹ Berger, Formgeschichte, 280–281.

²⁷⁰ Berger, Formgeschichte, 288.

²⁷¹ Berger, Formgeschichte, 288.

²⁷² Berger, Formgeschichte, 289.

²⁷³ Berger, Formgeschichte, 288. – Gerade die Apostelgeschichte geht offensichtlich davon aus, dass die Person des Paulus unaustauschbar ist. Nur er kann Zeuge Jesu in der Weise sein, wie er es dem Kaiser gegenüber sein soll. Nur er allein kann für Jesus sprechen, weil nur Jesus so direkt zu ihm gesprochen hat. – Das gilt in anderem Zusammenhang übrigens in derselben Weise auch für Petrus (Mt 16,19); vgl. Volker Stolle, Die Schlüssel des Himmelreichs, NZStH 49 (2007), 241–281, besonders 271–279.

²⁷⁴ Berger, Formgeschichte, 287.

geht nicht um eine Selbstvergewisserung, sondern um eine Beauftragung, der sich Paulus gar nicht entziehen kann.

Berger ordnet die Bekehrung des Paulus theologiegeschichtlich ein. Paulus habe sich zum Standpunkt seiner Opfer, der Hellenisten, hin bekehrt: „Er stimmt ihrer Selbstauffassung zu, daß Jesus und sie in der Folge aller Propheten verfolgt wurden und daß Israel dafür Gottes Zorn widerfährt (1 Thess 2,14–16).“²⁷⁵ Als Folie dient ihm nicht, wie Paulus selbst es sieht, dass Gott ihm seinen Sohn als lebendigen Herrn offenbart habe, sondern die Verkündigung der Hellenisten, auf die Paulus grundsätzlich eingeschwenkt sei, allerdings mit bestimmten Modifikationen. „Die Auffassung der unmittelbaren Präsenz Gottes in seinem Boten“ nehme Paulus in spezifischer Weise auf: „Die Niedrigkeit äußert sich bei Paulus nicht moralisch und im Verhalten, sondern in seinem Leiden, physisch.“²⁷⁶ „Der Tod, der an ihm sichtbar wird, ist Jesu Tod, das Leben, das Gott dann ihm neu schenkt, ist Leben Jesu. So ist er selbst die Botschaft.“²⁷⁷ Daraus folgt für Berger: „Der Apostel stellt für die Gemeinde Christus dar, und daher gilt, daß sie ihn nachahmen soll, so wie er, der Apostel, Christus nachahmt.“²⁷⁸

In einer solchen kontinuierlichen theologiegeschichtlichen Entwicklung verliert Gottes Tat der Auferweckung Jesu ihre markante und einschneidende Bedeutung. „Damit ist auch die Kluft zwischen vor und nach Ostern eindrucksvoll überbrückt. Denn es geht allemal um dieselbe wirkungsvolle Gegenwart Gottes im Wort.“²⁷⁹ Das souveräne Wirken Gottes geht auf in dem Kontinuum der Verkündigung; im Tod Jesu vollzieht sich exemplarisch das ganz normale Schicksal jeder prophetischen Verkündigung. Der Kreuzestod Jesu erscheint so nicht als Schweigen Gottes und als Ende der Nachfolgegemeinschaft. Und die dann einsetzende neue Verkündigung der Auferweckung des Hingerichteten verliert ihren ärgerlichen Charakter, der Paulus zum Verfolger dieser Gemeinde werden ließ.

²⁷⁵ Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen u. Basel 1994, 435.

²⁷⁶ Berger, *Theologiegeschichte*, 436.

²⁷⁷ Berger, *Theologiegeschichte*, 437.

²⁷⁸ Berger, *Theologiegeschichte*, 438.

²⁷⁹ Berger, *Theologiegeschichte*, 439.

Der Preis, den Berger für seine Interpretation zahlt, ist hoch und liegt darin, dass er sich völlig von den Texten löst, in denen Paulus selbst von seiner Berufung spricht. Paulus reiht sich selbst in die Schar der Osterzeugen ein, ohne die Hellenisten als seine spezielle Bezugsgruppe zu nennen. Paulus bekennt, das rettende Evangelium sei ihm offenbart worden, dagegen gibt er keinen Hinweis, hier den Zorn Gottes über Israel erkannt zu haben. Paulus identifiziert sich mit seiner Christusbotschaft, ohne deshalb seine Botschaft mit seiner eigenen Person zu identifizieren. Vielmehr bleibt sein Herr Jesus Christus sein Gegenüber, in dessen voller Gemeinschaft er noch keineswegs angekommen ist. Es bleibt für ihn ein sehr bedeutender Hoffnungsüberschuss.

Nun hat Berger sich gewiss nicht als lutherischer Theologe verstanden. Aber indem er den abendländischen anthropologischen Ansatz konsequent verfolgt, zeigt sich, wie sich dabei das für Paulus so zentrale und grundlegende Ereignis gänzlich verflüchtigt. Insofern bestätigt Bergers Analyse auf ihre Weise die nachdrückliche Feststellung des Paulus, sein Evangelium sei nicht „menschlicher Art“, nicht aus „menschlicher Tradition und Lehre“ ableitbar und aus Reflexion im Kreis von „Fleisch und Blut“ nicht zu begreifen (Gal 1,11–12.16). Paulus meinte, eine göttliche und eine menschliche Seite sauber voneinander trennen zu können. Eine Nachzeichnung der bei Paulus vermuteten Gedankenentwicklungen führt nicht zum Datum einer grundlegenden Wende.

7.11 Rezeption und kritische Distanz

Der Gang der Forschung hat gezeigt, dass ein rechenschaftsfähiger Zugang zu Paulus nur möglich ist, wenn man eine kritische Distanz zur eigenen Rezeptionsgeschichte gewinnt. Die Kategorie der Bekehrung muss nicht nur in ihrer lutherischen Färbung des simul iustus ac peccator, sondern ganz grundsätzlich aus der Auslegung der Selbstzeugnisse des Paulus über seine Lebenswende herausgehalten werden, um die Eigenart des Ereignisses zu erfassen, das Paulus selbst für so entscheidend hielt.

Damit ging auch der Versuch nicht mehr auf, das moderne menschliche Selbstverständnis unmittelbar in das Licht des Paulusbildes zu rücken. Auch eine Nähe

des spätantiken Denkens zur modernen menschlichen Mentalität fiel als Rezeptionsbrücke aus.

Infolge dieser Erkenntnis nahm das herkömmliche Paulusbild zugleich eine merkwürdige Fremdheit an. Denn es trat eine Distanz zu Paulus ein, konnte er doch nicht weiter als eindeutiges Urbild christlichen Selbstverständnisses gesehen werden, sondern gewann überraschend starke jüdische Züge.

Die Rückkehr zum Ursprung der Evangeliumsverkündigung machte deutlich, dass für Paulus die Proklamation der gegenwärtig bestimmenden Herrschaft Christi der entscheidende Kern seiner Botschaft ist.

Die Offenbarung des Evangeliums, das im Lebensrecht für den Herrn Jesus Christus begründet ist, ist souveräne Gottestat und als solche allein von ihm auch zu bezeugen. Und da Paulus den geschauten Auferweckten als Beginn der Totenauf resurrection qualifiziert (I Kor 15,13.21–22), bleibt dieser in den Grenzen natürlicher Wahrnehmung grundsätzlich unanschaulich. Wenn er sichtbar wird, setzt das voraus, dass Gott ihn in besonderer Weise erkennbar macht. Denn Totenauf resurrection impliziert für Paulus auf jeden Fall eine „Verwandlung“ (ἀλλαγῆσθαι), die auch die Leiblichkeit der Auferweckten (σῶμα) in einer neuen Weise der Wahrnehmbarkeit (δόξα) erscheinen lässt (I Kor 15,35–57). Paulus ordnet sein Erleben zudem in die Reihe der Ostererscheinungen ein, mit denen Gott Petrus und anderen Jüngern/Aposteln den Messias/Christus nach dessen Tod sichtbar gemacht hat (I Kor 15,5–8).

Die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31), die Tochter des Jairus (Mk 5,21–24.35–43), der Jüngling von Nain (Lk 7,11–17) oder Lazarus (Joh 11,1–45), kehrten den Berichten zufolge nach ihrer Auferweckung in ihr altes Leben zurück, um dann irgendwann wieder zu sterben. Die Osterbegegnungen mit Jesus stellten sich anders dar. Das leere Grab als solches war für unterschiedliche Erklärungen offen, erst der angelus interpres brachte es in dezidierte Weise zum Sprechen (Mk 16,1–8). Die Wahrnehmungen des Auferstandenen waren zeitlich begrenzt und setzten jeweils bestimmte Zeichen zur Identifizierung voraus, entzogen sich also einer generellen Wahrnehmung. Sie unterschieden sich deutlich auch von der Verklärung Jesu (Mk 2,2–9), indem sie keine besondere Lichthaftigkeit aufwiesen, sondern in menschlicher Verwechselbarkeit erfolgten.

Mit dieser seiner Tat setzt Gott, wie Paulus es versteht, ein neues Signal auf seinem Weg mit Israel. Diese neue Tat bleibt Gottes souveräner Eingriff und lässt sich nicht allein als Fortschreibung aus seinen früheren Offenbarungen ableiten oder auch nicht als geismächtige menschliche Interpretation der bisherigen Botschaft in sich verändernde geschichtliche Verhältnisse hinein begreifen.

Die innovative, überraschende und keineswegs selbstverständliche Eigenart des Evangeliums stiftet einen Glauben, der aus der neu erschlossenen Christusgemeinschaft lebt, und reflektiert sich im Bekenntnis einer Gemeinde, die voll von der Treue und Identität des Gottes Israels überzeugt bleibt, sich aber zugleich von Gott zu einer Botschaft berufen weiß, die signifikant bisherige Grenzen durchbricht.

Die kritische Distanz, die sich deshalb heute beim Lesen einstellt, bietet durchaus die Chance, frühere Rezeptionen für ein kritisches neues Verständnis erneut fruchtbar zu machen. Die neutestamentliche Forschung hat in den vergangenen Jahrzehnten immer mehr ökumenische Weite gewonnen. Damit sind konfessionelle Prägungen stärker in den Hintergrund getreten und verblassen zu regionalgeschichtlichen kirchlichen Besonderheiten. Das führt jedoch für das Luthertum umgekehrt zu einem Verlust an theologischem Profil, weil die biblische Fundierung undeutlicher wird – es sei denn: Aus dem lutherischen theologischen Erbe werden Impulse erschlossen und in die exegetische Diskussion eingebracht, die heute zu nötiger kritischer Distanz helfen und so der tieferen Erfassung der biblischen Tradition dienen können.

Luther hatte in seiner „Disputatio de homine“ auf die erhebliche Diskrepanz zwischen einer philosophischen und einer theologischen Definition des Menschen und damit auf die unzureichende Aussagefähigkeit eines einseitig anthropologischen Interpretationsansatzes hingewiesen.²⁸⁰ Das Nachdenken des Menschen über sich selbst kann nicht zu einer wirklichen Selbsterkenntnis führen, wenn es sich nicht zu Gottes Perspektive hin öffnet; dies aber setzt voraus, dass sich Gott selbst in einer Weise, die über die eigene menschliche Wirklichkeitserfahrung hinausgeht, zur Sache und zur Person äußert.

²⁸⁰ Ebeling, *Lutherstudien* II,1, 15–24; WA 39 I, 175–177.

Als Gottes Geschöpf bleibt der Mensch ein Werkstück in Gottes Hand zur weiteren Ausgestaltung des Bildes Gottes.²⁸¹ Eine im Menschen selbst liegende formende Kraft zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (vernünftige Seele) schließt Luther aus, wenn es um die eigentliche und letzte Bestimmung des Menschen geht. „Entsprechend ist der Mensch während dieses Lebens unterwegs zu seiner künftigen Gestalt, wenn einmal das Bild Gottes erneuert und vollkommen sein wird.“²⁸²

Und dieser Prozess ist nicht denkbar ohne Verbindung mit Christus, der dieses vollkommene Bild Gottes bereits darstellt und in dessen Gemeinschaft allein die vollkommene Ebenbildlichkeit des Menschen erreichbar ist. Gottesebenbildlichkeit hängt an der Gemeinschaft mit Christus als dem Herrn. Diese paulinische Vorgabe (Röm 8,29; I Kor 15,49; II Kor 3,18; 4,4) darf nicht ausgeblendet werden. Sosehr die Soteriologie Gottes eigenes Werk ist, so untrennbar ist dieses mit „Gott in Christus“ (II Kor 5,19) verbunden und lässt sich nur christologisch entfalten.

In seinen Thesen spricht Luther zwar die ursprüngliche und die perfekte Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei*) des Menschen an (Thesen 21 u. 38), kennzeichnet Christus jedoch allein als „Sohn Gottes“ (*filius Dei* in These 23), und das meint in trinitarischer Diktion. Das neue Menschenbild charakterisiert Luther mit der Rechtfertigung durch den Glauben (These 32), ohne dabei auf Christus als „Bild Gottes“ hinzuweisen. Die christologische Seite der Bildmetapher, mit der Paulus das biblische Menschenbild in seiner geschöpflichen Grundlegung interpretiert, wird übergangen. Dieser Aspekt findet sich bei Luther, wenn ich recht sehe, nur gelegentlich unter Aufnahme von II Kor 3,18: „Christus ist das bild, wie er ufferstanden ist, unnd wirt uns darumb furgestellet, das wir erkennen, das er umb unser sünd willen, die selbige zu überwinden sey ufferstanden. Das bild stehet fur uns unnd wirt uns furgehalten durch das Euangelion und spiegelt sich also ynn unser hertz, das wirs fahen durch den

²⁸¹ Luther geht in seiner theologischen Definition des Menschen von der Voraussetzung aus, „quod homo est creatura Dei [...] ad imaginem Dei“ (These 21); WA 39 I, 176,7–8; *Ebeling*, Lutherstudien II 1,19.

²⁸² „Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei“ (These 38); WA 39 I, 177,9–10; *Ebeling*, Lutherstudien II 1, 23.

glawben, wenn wir dafur halten, das es war sey unnd das selbige teglich uben und treiben. Also geht die klarheit uß yhm ynn uns unnd geschicht, das wir ymer yhe klerer und klerer werden und ynn das selbig bild komen, das er ist“²⁸³

Wenn der moderne anthropologische Ansatz nicht – wie der aristotelisch-dogmatische durch Luthers theologische Kritik – in seiner Geltung und Aussagekraft grundsätzlich eingegrenzt wird, fehlt ein entscheidendes Korrektiv, das Luther mit allem Nachdruck betonte und das seine anthropologische Betrachtungsweise vor einer bedenklichen Einseitigkeit schützen sollte. Und dieses Korrektiv entsprach durchaus der paulinischen Sichtweise.

Bei einer historisch-kritischen Interpretation des Neuen Testaments kann es nicht darum gehen, alles besser zu erklären, als es der Autor selbst getan hat.²⁸⁴ Vielmehr ist eine vom Autor vertretene Position, wenn sie in sich selbst stimmig ist, zu respektieren, auch wenn der Interpret oder die Interpretin sie für mythologisch halten, sie für sich selbst nicht nachvollziehen können und sie deshalb nicht für rezeptionsfähig erachten. Vielmehr ist solche Fremdheit zu akzeptieren. Gegenüber einer in der christlichen Theologie verorteten kann eine distanziertere religionsgeschichtliche Wahrnehmung nicht etwa für sich grundsätzlich eine höhere Gültigkeit beanspruchen. Die Distanz zwischen Paulus und seinen heutigen Interpretinnen und Interpreten ist bewusst zu machen, kann aber gegebenenfalls auch zu kritischen Anfragen an das eigene Selbstverständnis führen und neue anthropologische Dimensionen eröffnen.

²⁸³ Sermon am dritten Osterfeiertag, 7. April 1523; WA 12, 516,5–13.

²⁸⁴ *Friedrich Schleiermacher* wies der Hermeneutik die Aufgabe zu, eine überlieferte Rede „zunächst ebenso und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“ (Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament [Berlin 1838], hg. v. *Manfred Frank*, Frankfurt/Main 1977, 94).

8 Die Offenbarung des Evangeliums

Die nachösterliche Gemeinde stellt ein Phänomen dar, das ein besonderes geschichtliches Geschehen voraussetzt. Denn sie ist nicht einfach die Fortsetzung der irdischen Gemeinschaft, die sich um Jesus gebildet hatte. Mit seiner Hinrichtung am Kreuz war dieser Gemeinschaft die Grundlage entzogen. Alle Traditionen über Leben und Sterben Jesu und seine Verkündigung beruhen auf der Retrospektive einer Gemeinde, die erst nach Ostern entstanden ist und als solche unter dem Vorzeichen steht, dass sie sich vom auferweckten Jesus neu formiert weiß.²⁸⁵ „Zugang zu Jesus ist ja erreichbar nur über die Zeugnisse von ihm, die durch und durch vom Osterglauben geprägt sind“; und dies gilt in doppelter Hinsicht, dass nämlich die Wirksamkeit Jesu nicht ohne die Osterbotschaft überliefert wurde und sich die Osterbotschaft nicht ohne den Rückbezug auf die Verkündigung Jesu erschließt.²⁸⁶ In der historischen Entwicklung dieser sich neu

²⁸⁵ Noch auf dem Berg des Reichsbefehls werden einige als (noch) Zweifelnde identifiziert. Zugleich proklamiert der Auferstandene seine Herrschaft (Mt 28,16–20). – Vgl. *Rengstorf*, *Die Auferstehung Jesu*, 41–48: „Diesen Umschwung mittels rationaler Überlegungen erklären zu wollen, ist ein hoffnungsloses Unternehmen. Die Texte enthalten nicht einmal Andeutungen, die in diese Richtung weisen. Sie legen es vor allem in keiner Hinsicht nahe, in der Darstellung der Anfänge der Gemeinde, wie sie die Osterüberlieferung umreißt, den wohlüberlegten Versuch zu sehen, die Urgemeinde und damit auch die Kirche, die aus ihr erwuchs, nachträglich zum unmittelbaren Werk Jesu zu machen und sie so in ihrem Anspruch zu legitimieren, die endzeitliche Gemeinde Gottes zu sein“ (dort, 46).

²⁸⁶ *Karl Wilhelm Niebuhr*, *Jesu Wirken, Weg und Geschick. Zum Ansatz einer Theologie des Neuen Testaments in ökumenischer Perspektive*, ThLZ 127 (2002), Sp. 3–22, dort Sp. 13. „Allerdings gibt es im Neuen Testament auch kein Osterkerygma, das nicht entscheidend durch die Grundzüge des Christusgeschehens bestimmt ist. Es ist der Gekreuzigte, dessen Auferweckung das Bekenntnis zu Sprache bringt, und der

bildenden Gemeinde spielte die Berufung des Paulus eine herausragende Rolle grundlegender Art.²⁸⁷

Dass sich trotz allem dieser Kreis bildete, der sich zu Jesus Christus als den in Gottes Vollmacht lebenden Herrn bekannte, setzt einen markanten Impuls voraus, der von bezwingender Macht war. Und nach Paulus hat das Evangelium, das eben diese Herrschaft der rettenden Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus proklamiert, seinen geschichtlichen Anfang in einer Offenbarung Gottes.²⁸⁸ Wie in einem Brennpunkt konzentriert sich diese Offenbarung für ihn in dem zentralen Erlebnis, dass er Christus gesehen hat. Dieser eine Moment implizierte für ihn eine Erkenntnis von weitreichender Tragweite, die er in seinen Erinnerungen an diesen Ausgangspunkt im Einzelnen entfaltet.

Das Evangelium wird zwar in einem Traditionsprozess weitergegeben. Aber die einzelnen Begegnungen mit dem auferstandenen Jesus stehen als separate Einzelergebnisse unabhängig voneinander nebeneinander (εἶτα, ἔπειτα, ἔσχατον). Sie beruhen selbst nicht schon auf einem Traditionsprozess, sondern sind zu gemeinsamer Tradierung zusammengestellt worden (I Kor 15,1–7), so dass sich Paulus mit seinem Erleben an diese Reihe der das Evangelium begründenden Erfahrungen noch anreihen kann, und zwar ausdrücklich an die letzte Stelle (I Kor 15,7–11).

Kreuzestod ist nicht eine kerygmatische Bestimmung, sondern Ende seines irdischen Weges und Wirkens“ (dort Sp. 13).

²⁸⁷ *Schalom Ben-Chorin* (1913–1999) urteilte sogar: „Rückblickend aber läßt sich sagen, daß, was immer sich auch in Jerusalem und Galiläa nach dem Kreuzestode des Jesus von Nazareth im Kreise der Seinen ereignet haben mag, Episode geblieben wäre in Sinne jener Rede des Gamaliel vor dem Synedrion, auf die wir noch eingehen werden, wenn nicht die Erscheinung des Auferstandenen dem Paulus vor Damaskus zuteil geworden wäre“ (Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, dtv 1550, München ⁶1988, 22). Zur angesprochenen Rede Gamaliels vgl. Act 5,34–40.

²⁸⁸ Wenn *Haacker* bemerkt: „Es gibt wohl kaum ein Faktum in der Geschichte des Urchristentums, das in so vielfältiger Spiegelung und doch inhaltlich so übereinstimmend überliefert wird wie diese Tatsache, daß Paulus vor seiner Berufung die Christen verfolgt hat“ (Die Berufung des Verfolgers, 7), dann gilt diese Aussage zwangsläufig auch für die Berufung des Paulus selbst, da von seiner Wirksamkeit als Verfolger stets im Zusammenhang seiner Berufung berichtet wird und seine Tätigkeit als Verfolger nicht weniger unanschaulich bleibt als die Offenbarung, die sie beendete.

Die Evidenz des eigenen Erlebens bei den Osterzeugen und bei Paulus selbst schloss zugleich die Evidenz ein, dass die gewonnene eigene Gewissheit der Lebensherrschaft Christi eine folgenreiche Nachricht sei, die als Evangelium anderen Menschen zu verkünden ist. Das eigene Erleben implizierte den Auftrag, diesen Herrschaftsantritt auszurufen und ihn damit in Geltung zu setzen. In der Verkündigung des Evangeliums zeigte die Wirklichkeit, die sich durch geschichtliche Offenbarung zu Wort gemeldet hatte, ihre andauernde bedeutungsvolle Macht. Selbst von Christus erfasst waren die Erstzeugen sich der Relevanz ihrer eigenen Erlebnisse für Gottes Geschichte mit seiner Welt und seinen Menschen bewusst.

Paulus spricht pointiert von „meinem Evangelium“. Allerdings geht er nicht davon aus, dass ihm allein das Evangelium offenbart worden sei. Vielmehr ist er sich bewusst, dass früher auch schon Anderen diese Offenbarung widerfahren ist, und sieht sich mit den früheren Osterzeugen in einer Reihe (I Kor 15,5–8; vgl. Gal 1,17). Alle Schilderungen dieser Erlebnisse, in denen der Herr für Menschen sichtbar wurde, heben unterschiedliche Aspekte hervor und variieren im Ausdruck. Paulus fasst sie aber alle unter dem Thema der Inauguration des Evangeliums zusammen (I Kor 15,1–2). Insbesondere hebt er das Nebeneinander des Evangeliums der Petrus und seines eigenen Evangeliums hervor (Gal 2,7–8).

Diese besonderen Offenbarungen sieht Paulus mit sich selbst abgeschlossen (I Kor 15,8). Nachdem die Verkündigung des Evangeliums einmal in Gang gesetzt ist, ist das Evangelium selbst die „Kraft Gottes“ (Röm 1,16), die ohne zusätzliche Mittel oder Vermittler wirkt. Paulus sieht sein Amt, in das er mit der Offenbarung eingesetzt ist, nicht als übertragbar an. Paulus selbst befürwortet eine diakonisch in charismatischer Selbstorganisation zusammenwirkende Gemeinde.²⁸⁹ Das Evangelium wird in seinem Bestand nicht durch die Installation eines immer wieder neu zu besetzenden kirchlichen Amtes gesichert.²⁹⁰

²⁸⁹ Vgl. *Volker Stolle*, Im Dienst Christi und der Kirche. Zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter, *LuThK* 20 (1996), 65–131.

²⁹⁰ Als *Karl Heinrich Rengstorf* 1934 seine Studie „Apostolat und Predigtamt. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche“ (Stuttgart 1954) vorlegte, legte einer seiner Lehrer ihm gegenüber Wert auf die Feststellung, dass wir Pastoren trotz aller Entsprechungen keine Apostel werden, obwohl Rengstorf selbst einleitend schon klargestellt hatte, „daß das Neue Testament etwas, das unserm

Der spätere hierarchische Episkopat, der auf der Konstruktion einer apostolischen Sukzession beruht, ist noch nicht im Neuen Testament angelegt, sondern eine Struktur der kirchlichen Verfassung, die erst später entstanden ist.

Die außergewöhnliche Grunderfahrung (neu) wird später zur selbstverständlichen, sakramental vermittelten Vorgabe (Glaube und Taufe, Taufe und Konfirmation, Bekehrungserlebnisse). Im auslösenden Moment ist bereits die Eigenschaft einer bleibenden Kontinuität gesetzt. Jedoch verliert die geschichtliche Wirklichkeit nicht ihre Bedeutung.

Paulus erklärt durchweg, dass das Evangelium als Gottes Offenbarung zu begreifen ist. Gott ist es, der seinen Sohn sichtbar macht, und dieser Gott ist kein anderer als der Gott Israels. Den theologischen Rahmen wahrt Paulus auch darin, dass er die Herrschaft Christi ganz in diesen Rahmen hineinstellt. I Kor 15 bringt er ausdrücklich zur Geltung, dass Gott der Handlungssouverän bleibt. Gott steht hinter der Herrschaft Christi: „Wenn er aber sagt, dass alles untergeben worden sei, dann ist klar: außer dem, der ihm das alles untergeben hat. Wenn ihm aber das All untergeben ist, dann wird der Sohn selbst sich untergeben dem, der ihm das All untergeben hat, damit Gott alles in allem sei“ (I Kor 15,27–28). Gotteslob ist immer Reflex auf Gottes Handeln. Deshalb ist eine vollkommene Doxologie erst möglich im Nachhinein. Jedes Gottesbekenntnis bleibt vorläufig, bis Gott sich in seinem Wirken vollständig zu erkennen gegeben hat. Das Evangelium ist und bleibt in diesem Sinne Gottes eigene Sache und auf seine authentische Bewahrung angewiesen.

Seine eigene Betroffenheit von der Offenbarung des Evangeliums interpretiert Paulus denn auch in alttestamentlicher Terminologie als „Glaube“ (πίστις). Er weiß sich überwältigt (aus Glauben) und lässt sich hoffnungsvoll auf das Offenbarte ein (zu Glauben). Im Galaterbrief schlägt er den Bogen sehr direkt von der Verheißung an Abraham zu der Christusoffenbarung, indem er den einen Gott als hermeneutische Brücke wählt und die jetzt eingetretene intensivierte Direktheit betont (Gal 3,10–29; Hab 2,4; Gen 17,8–9).²⁹¹ Im Römerbrief hebt er hervor,

heutigen geistlichen Amte mit einem gewissen Rechte an die Seite gestellt werden könnte, nicht kennt“ (5).

²⁹¹ Vgl. Volker Stolle, Die Eins in Gal 3, 15–29, Theok. II (1973), 204–213.

dass der Glaube an den Gott, der Tote lebendig macht, von Abraham hinüberführt zur Offenbarung des Evangeliums; damit verbindet er zugleich die Möglichkeit, den Glauben auf alle auszuweiten, die vom Evangelium angesprochen werden (Röm 4,1–25; Gen 15,6; 17,5). Jeder, der durch das Evangelium von Gottes rettender Gerechtigkeit in Glauben betroffen ist, wird leben (Röm 1,17; Hab 2,4).

Indem Paulus die Offenbarung des Evangeliums so in ganz traditioneller Weise als Glaube interpretiert, stellt er zugleich die Auferweckung Jesu konsequent in diesen Interpretationsrahmen hinein. Gott-Glaube verbindet sich hier mit Christus-Glauben. Paulus spricht vom Kommen des Glaubens wie vom Kommen des Christusevangeliums: „als der Glaube kam“ (Gal 3,23). Dieses Kommen des Glaubens ist von dem Wortgeschehen des Evangeliums unablösbar, in dem Christus sein Herr-Sein beansprucht.

Der herkömmliche Glaube wird nicht abgelöst durch einen neuen Glauben. Vielmehr ist im traditionellen Horizont jetzt Gottes neue Offenbarung mit zu bedenken. Das entfaltet Paulus in seinem Abraham-Diskurs Röm 4 unter dem Zitat von Gen 15,6 als grundlegender These: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (Röm 4,3).

Glaube gilt einem Gott, der sogar einem am Kreuz Hingerichteten, der als vom Gesetz verflucht angesehen werden musste, Lebensrecht erteilt (Röm 4,5). Gerade unter dem Gesichtspunkt der Christuswirklichkeit des Lebens aus dem Tode bekommt der Topos, dass Abraham berufen wurde, als Israel noch erst ins Leben treten sollte, neue Bedeutung (Röm 4,9–12). Abraham war gleichsam der erste Proselyt, und damit wird sein Glaube für alle Völker bedeutungsvoll (Röm 4,5.16–17.18).²⁹² Die allgemein jüdische Überzeugung, wie sie in der 2. Beracha im Gebet Schemone Esre formuliert ist, dass Gott der Schöpfer ist und dass er „Tote lebendig macht“ (מְחַיֵּה הַמֵּתִים), die schon für Abraham und damit für die Entstehung Israels entscheidend war (Röm 4,19), erhält nun eine aktuelle Spitze, indem mit der Auferweckung Jesu eine Neuformierung der Schöpfung von Christus her begonnen hat (Röm 4,17–22). Paulus expliziert Glauben demzufolge als Christusglaube: Gott wird jetzt gepriesen als der, „der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat, der dahingegeben worden ist wegen unserer Übertretungen und

²⁹² Insofern kann Paulus, der zum angesprochenen Zeitpunkt noch ein Unbeschnittener war, vielleicht auch als „Gottloser“ (ἀσεβής) angesehen werden (Röm 4,5).

auferweckt worden ist wegen unserer Rechtfertigung“ (Röm 4,24–25).²⁹³ Mit dieser Einbeziehung der Offenbarung des Evangeliums in den Horizont des Glaubens Abrahams begründet Paulus den Christusglauben theologisch.

Indem Paulus die Offenbarung des Evangeliums vom Glauben Abrahams her interpretiert, bleibt bei ihm allerdings die bei der Berufung Abrahams ganz zentrale Landverheißung unberücksichtigt. Paulus erklärt Abraham in universaler Perspektive zum „Erben des Kosmos“ (Röm 4,13)²⁹⁴, entsprechend dann alle Glaubenden unabhängig von ihrer Herkunft als Erben der einst Abraham gegebenen Verheißung (Gal 3,29). Auch an diesem Punkt, dass das Land als Heilsgut ausfällt, liegt eine erhebliche Modifikation des aufgenommenen Glaubenskonzpts vor.

Ebenso löst Paulus den Glauben Abrahams von der später folgenden Beschneidung (Gen 17,9–14.23–27). Er erklärt Abraham zum Vater aller Glaubenden unabhängig davon, ob sie dem Volk der Beschneidung angehören oder nicht (Röm 4,9–12). Den zeitlichen Abstand nutzt Paulus auch hier, wie schon bei der Verpflichtung auf die Tora (Gal 3,17–18), als Argument.²⁹⁵ Der Glaube Abrahams erfuhr durch die Beschneidung nicht etwa eine notwendige Ergänzung, sondern soll als von vornherein eigenständig und in sich gültig und voll zureichend angesehen werden. Allerdings stelle die Beschneidung ein „Siegelzeichen“ dar (Röm 4,11).

Von der herkömmlichen Schriftauslegung distanziert sich Paulus insbesondere darin, dass er die „Zurechnung zur Gerechtigkeit“ nicht mehr mit der eigenen

²⁹³ Zum Gang der Argumentation des Paulus in Röm 4 vgl. *Dieter Lührmann*, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 46–50.

²⁹⁴ Diese Interpretation wird durch den Bedeutungsumfang von עֲרֶבְאָה und auch von עֲרֶבְאָה (Gen 15,7; 17,8) abgedeckt, Begriffe, die sowohl ein bestimmtes Land als auch die ganze Erde bezeichnen können (vgl. Ps 37,11; Mt 5,5). Allerdings begegnet in LXX κόσμος nur als Übersetzung von עֲרֶבְאָה wohl im Sinne von „Ausstattung“ neben ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ (Gen 2,1).

²⁹⁵ Folgerichtig problematisiert Paulus den zeitlichen Abstand seiner eigenen Schau des Auferweckten gegenüber den früheren Ostererscheinungen ebenfalls, wenn er diesmal auch eine andere Konsequenz daraus zieht (I Kor 15,8–10).

zelotischen Gewalttat verbindet, wie es bei Pinhas geschieht (Ps 106,31)²⁹⁶ und wodurch es in der Abraham-Exegese zu einer Verschiebung von der Verheißung großer Nachkommenschaft hin zur Gehorsamstat der Bindung Isaaks (Gen 22) gekommen war (1 Mac 2,52; vgl. Jak 2,21–25). Die These, die Paulus in Röm 4,5 aufstellt, „daß Gott den Gottlosen rechtfertigt, erweist sich dabei als Antithese zu dem zelotischen Grundsatz, daß es ein Gottesdienst sei, das Blut des Gottlosen zu vergießen, ihn hinzurichten“.²⁹⁷

„Glaube“ versteht Paulus nun nicht mehr als radikale Gehorsamstat, sondern als „Glaube an Christus“, also als persönliche Gemeinschaft, die von Christus her gestiftet ist.²⁹⁸ Die Offenbarung des Evangeliums nötigte Paulus zu dieser Korrektur seiner Schriftauslegung.

All das zeigt, dass ein neuer Schritt auf dem alten Weg mit Gott erfolgt ist. Paulus schließt sich mit Kephas/Petrus zusammen in der Überzeugung, was es für sie bedeutet, als angestammte Juden zum Glauben an Christus gekommen zu sein (Gal 2,15–21).

Auch schon als Juden wussten sie, dass überhaupt kein Mensch aus Werken der Tora gerecht wird (Gal 2,16).²⁹⁹ Die Juden machten da ja keineswegs eine Ausnahme.³⁰⁰ Die pharisäische Frömmigkeit bemühte sich vielmehr, die Gebote Gottes möglichst genau zu erfüllen, und die frommen Laien hielten sogar die

²⁹⁶ Paulus übernimmt Röm 4,3 und Gal 3,6 aber aus LXX die passive Formulierung „wurde zugerechnet“, die den hebräischen Text, der das Aktiv bietet, offenbar von Ps 106,31 her verändert hat (vgl. Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I, Stuttgart 2011, 184).

²⁹⁷ Haacker, Die Berufung des Verfolgers, 15.

²⁹⁸ Vgl. Haacker, Die Berufung des Verfolgers, 13–15; ausführlich: Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 97–111.

²⁹⁹ Die neue Erkenntnis ist der Christusglaube. Mit der Wendung „Werke des Gesetzes“ (Röm 3,20.27–28; Gal 2,16; 3,2) spricht Paulus jedenfalls nicht menschliche Leistungen an. Er meint wohl die Entscheidungsfindung über die richtige Anwendung der Weisungen der Tora, wie sie angesichts neu sich ergebender Situationen erforderlich ist, also die den jeweiligen Verhältnissen korrekt entsprechende Umsetzung in die Praxis (vgl. מעשי התורה 4QMMT=4Q398). „Werkgerechtigkeit“ ist eine mittelalterliche Konzeption, für die bei Paulus ein Hinweis fehlt.

³⁰⁰ Vgl. Günter Stemberger, Verdienst und Lohn – Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit? Überlegungen zu Mischna Avot, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1997, Münster 1998.

Regeln ein, die speziell für Priester galten. Sie wollten ein auf Gott vorbereitetes Volk formieren³⁰¹ und hofften damit Gott zu seinem längst erwarteten rettenden Eingreifen bewegen zu können. Von Rabbi Schimon ben Jochai, einem Schüler Rabbi Akiwas und einem der Redaktoren der Mischna, wird das Wort überliefert: „Wenn Israel zwei Schabbate in rechter Weise beachten würde – sofort würde es erlöst“ (Shab 118b).

Gerade dieses fromme Bemühen hat sich durch die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit im Evangelium erledigt. Denn Gott ist ja offensichtlich bereits gerade zur Tat geschritten, indem er Jesus als Christus auferweckt hat. Es gilt nun, diese Zugehörigkeit zu Christus als dem Herrn zu glauben. Von Gottes rettendem Eingreifen in seiner Gerechtigkeit waren sie bezwingend überzeugt worden. Für sie war nicht mehr daran zu denken, Gott müsse erst noch für sein Heil bringendes Eingreifen gewonnen werden.³⁰² „Christlicher Glaube ist für Paulus nicht Glaube an Jesus im Gegensatz zum jüdischen Glauben an Gott, sondern Glaube an denselben Gott, der nun aber der ist, der in Jesu Tod und Auferweckung, und nur hier, Heil geschaffen hat.“³⁰³

In der lutherischen Lehrtradition trat eine Verschiebung von der rettenden Gerechtigkeitstat Gottes in der „Auferweckung“ Jesu (Röm 4,24–25; 6,4.9; 7,4; 8,11; 34 10,9; I Kor 6,14; 15,3–4.13.15.20; II Kor 4,14; 5,15; Gal 1,1; I Thess 1,10) hin zu Jesu eigener Erlösungstat, die er in seiner „Auferstehung“ zum Abschluss brachte und mit der er seinen Sieg über Sünde, Tod und Teufel manifestierte. Die altkirchliche Bekenntnisbildung (Apostolicum und Nicaenum: *resurrexit, ἀναστάντα*) prägte das theologische Denken mehr als die paulinischen Texte.

³⁰¹ Vgl. auch den Lobgesang des Zacharias (Lk 1,17).

³⁰² Konsequenterweise beteiligten sich die Christen nicht am Jüdischen Aufstand, in dem der Tempel bis zum letzten Stein verteidigt wurde in der Hoffnung: Wenn die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten. Die christliche Gemeinde wanderte nach Pella aus und verhielt sich damit dem eigenen Volk gegenüber unsolidarisch (*Eusebius von Caesarea*, Kirchengeschichte III, 5). Das wurde vonseiten der anderen Juden als Verrat empfunden.

³⁰³ *Lührmann*, Glaube, 49.

Nicht die Gottestat, die für Paulus die Dinge klarstellte und zu einer Re-Interpretation des Alten Testaments führte, stand beherrschend im Mittelpunkt, sondern die Auferstehung Jesu wurde dogmatisch im Rahmen der Christologie verhandelt, und zwar als Teil des königlichen Amtes Christi (*munus regium*) im Stande seiner Erhöhung (*in statu exaltationis*). David Hollatz (1648–1713) etwa definierte: „Die Auferstehung ist Teil des glorreichen Sieges, durch den Christus als Gottmensch, kraft derselben Macht mit Gott Vater und dem Heiligen Geist, seinen mit der Seele wiedervereinigten und verherrlichten Leib aus dem Grab herausgeführt und sich durch mehrere Erweise seinen Jüngern als lebend dargestellt hat, um uns des Friedens, der Bruderschaft, der Freude und der Hoffnung auf unsere kommende Auferstehung zu vergewissern.“³⁰⁴ Luthers Osterlieder „Christ lag in Todesbanden“ (EG 101) und „Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand“ (EG 102) und Paul Gerhardts „Auf, auf, mein Herz mit Freuden“ (EG 112) sprechen durchgehend von Jesus Christus als handelndem Akteur.

Luthers Übersetzung „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ wirkte sich folgenswer aus und verdrängte die „Gerechtigkeit Gottes“, nach der „er gerecht ist und gerecht macht“ (Röm 1,17; 3,26). Die Soteriologie wurde nicht zentral der Theologie, sondern speziell der Christologie zugeordnet. Lutherische Theologie wird den Aspekt der Auferweckung Jesu durch Gott stärker zur Geltung bringen müssen, wenn sie ihrem Bekenntnis zur Normativität der biblischen Überlieferung gerecht werden will.³⁰⁵

Die Bedeutung des Christusglaubens (Röm 1,17; 3,26) wird dadurch keineswegs geschmälert. Aber als neue Tat Gottes erhält das Christusgeschehen eine Bedeutung, die über ein bloßes Urteil Gottes, unter Anrechnung der von

³⁰⁴ „Resurrectio est actus gloriosae victoriae, quo Christus θεάνθρωπος per eandem cum Deo Patre et Spiritu S. potentiam, corpus suum animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit variisque indiciis discipulis suis viuum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione“ (*David Hollatz*, Examen theologicum acroamaticum, Leipzig ²1763, Theol. Part. III. Sect. I. Cap. III. Quaestio CXLII.; S. 779–780).

³⁰⁵ Erste Ansätze dazu finden sich schon bei *Franz Pieper*, Christliche Dogmatik II, St. Louis, Mo. 1917, 379–380, und bei *Werner Elert*, Der christliche Glaube, Hamburg ⁵1960, 319.

Christus geleisteten Sühne, hinausgeht. Gott greift selbst tatkräftig rettend ein. Die Einheit Gottes bleibt auch im trinitarischen Bekenntnis gewahrt.

Die Wendung „wir sind zum Glauben an Christus gekommen“ (Gal 2,16) schafft eine Brücke, die von den Osteroffenbarungen, welche die Jünger erlebten, hinüberführt zu der besonderen Offenbarung, die Paulus zuteilwurde. Damit werden die unabhängig voneinander erfolgten Begegnungen auf den gemeinsamen Nenner des Bekenntnisses zu Jesus als „Messias/Christus“ gebracht. Es war also möglich, eine gemeinsame Sprache zu finden, wobei sich die theologische Perspektive und zugleich die unterschiedlichen Akzentsetzungen gerade von der jüdischen Sprachtradition her zur Geltung bringen ließen.³⁰⁶

Entscheidend dabei ist, dass die Gottestat der Auferweckung in bleibender enger Verbindung mit dem Tod Jesu gesehen wird und sich nicht etwa als eine spirituelle Gewissheit oder gnostische Weisheit verselbständigte, sondern die Identität des Auferweckten mit dem Gestorbenen feststand. Der Auferweckte bleibt mit der irdisch-geschichtlichen Wirklichkeit verbunden.³⁰⁷ Die Christologie verbindet eine Aussage über den Menschen mit einer Aussage über Gott. Und damit wird die Anthropologie in der Christologie verankert. Indem Gott an diesem bestimmten Menschen gehandelt hat, ist die neue Schöpfung der Auferstehung nichts anderes als Gottes rettende Gerechtigkeit für die bestehende Schöpfung.

Paulus macht das sehr drastisch deutlich. Er hatte „das Wort vom Kreuz“ (I Kor 1,18), das meint ganz konkret das Kreuzesepigraph, das den Hingerichteten aus römischer Perspektive als „König der Judäer“ titulierte (Mk 15,26), auf jüdischer Seite aber messianisch im Sinne „der Christus, der König Israels“

³⁰⁶ Die Bezeichnung „König“ (βασιλεύς) blieb Gott vorbehalten (βασιλεία τοῦ θεοῦ), obwohl die Kreuzesinschrift des Pilatus den Terminus „König der Judäer“ (Mk 15,26; vgl. 15,2.9.12.18.32) benutzt hatte und der Titel aufgrund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs nahelag (Lk 19,38; Joh 12,13.15), einzige Ausnahmen im Neuen Testament (Apk 17,14; 19,16).

³⁰⁷ „Wichtig ist nun aber in Formulierungen wie 1Kor 15,3b–5 der Wechsel vom Aktiv in der ersten Zeile (‘er ist gestorben’), dessen Subjekt Jesus ist, zum Passiv der zweiten Zeile (‘er ist auferweckt worden’), dessen logisches Subjekt Gott ist, der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (Lührmann, Glaube 49).

verstanden wurde (Mk 15,32; vgl. 14,61)³⁰⁸, als eine unerträgliche Herausforderung empfunden (I Kor 1,23; Gal 5,11). Doch Gottes Offenbarung ließ ihn gerade diesen als Gerechten („Sohn“ Gottes; Gal 1,16; vgl. Sap 2,18) erkennen. Das bedeutete für ihn eine höchst pointierte messianisch-christologische Neuorientierung, die er immer wieder sehr betont zur Geltung brachte und die sein Verhältnis zu anderen Juden anhaltend belastete.

Er verkündigt dann einen „gekreuzigten Christus“ (I Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1) und weist auf diesen Punkt „ja zum Tode am Kreuz“ mit allem Nachdruck hin (Phil 2,8), damit die Auferweckung genau unter diesem Vorzeichen gesehen wird. Sie haben „den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“ (I Kor 2,8). „Er wurde gekreuzigt in Schwachheit, aber er lebt in Gottes Kraft“, und das überträgt sich nun auf den Apostel selbst: „Denn auch wir sind in ihm schwach, aber wir werden mit ihm leben in Gottes Kraft zu eurem Besten“ (II Kor 13,4). Er bekennt: „Ich bin mit Christus mitgekreuzigt“ (Gal 2,19), und grundsätzlich: „Unser alter Mensch ist mitgekreuzigt“ (Röm 6,6). Und gerade diese anthropologische Verknüpfung sieht Paulus bei seinen Gegner als nicht gegeben an (Gal 6,12–14; Phil 3,18).

Das frühe urchristliche Kerygma hatte abmildernd von Jesu „Sterben“ geredet. Paulus nimmt dies auf (I Kor 15,3; Röm 5,6.8; 8,34; 14,9; I Thess 4,14; 5,10). Denn die Identität des Lebenden mit dem zuvor Gestorbenen war unstrittig. „Christus“ ist als „Herr“ und bleibt auch als solcher eben „Jesus“.

Und darin liegt der anthropologische und zugleich soziologische Aspekt. Seiner korinthischen Gemeinde versichert Paulus: „Ihr seid in unserm Herzen, mitzustehen und mitzuleben“ (II Kor 7,3). Glaube wird anthropologisch bedeutungsvoll, indem Menschen in ihrem Glauben das Christusgeschick übernehmen. Glaube führt zu einer Identitätsfindung, die sich schmerzlich an der eigenen Erfahrung reibt, die aber am Bekenntnis zu Gott als Schöpfer festhält und ihr Fundament dafür in der durch das Evangelium gestifteten Christusgemeinschaft glaubt.

Allerdings bleibt es bei Glauben. Die neue Gewissheit liegt für Paulus allein in der durch Offenbarung erfolgten Mitteilung Gottes, wie er und Petrus sie erlebt haben und wie sie allein im Modus der Zusage des Evangeliums präsent ist. In

³⁰⁸ Wolfgang Dietrich, Kreuzesverkündigung, Kreuzeswort und Kreuzesepigraphe: Randbemerkungen zum „Kreuz Christi“ bei Paulus, Theok. II, Leiden 1973, 214–231.

den alltäglichen Erfahrungen schlägt sich dieses rettende Eingreifen Gottes nicht nieder. Das natürliche Leben geht weiter, ohne dass die Weltverhältnisse so handgreiflich umgestaltet wären, dass man die völlig umgekrempelte neue messianische Zeit handgreiflich erfahrbar „sehen“ könnte. „Wir leben im Glauben und nicht im Schauen“ (II Kor 5,7). Paulus ist sich aber völlig gewiss, dass das im Evangelium proklamierte Herr-Sein des Christus Jesus die letztlich tragfähige und einzig gültige Wirklichkeit darstellt, gegenüber der die Erfahrungswirklichkeit ihre Bedeutung verliert: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“ (Röm 8,38–39). Paulus setzt ganz auf das Glauben wirkende Evangelium; Gottes Gerechtigkeit erweist sich in der sprachlichen Dimension der Verkündigung der Herrschaft Christi.

Das bedeutet keineswegs, dass es im Evangelium allein um ein Urteil Gottes geht, das von Sünden und Schuld belastete Menschen im Gericht um Christi willen bestehen lässt und im Übrigen alles beim Alten belässt. Vielmehr ist mit diesem Urteil unlösbar die Tat des Gottes verbunden, der eben ein *deus actuosissimus* ist und bleibt. Diese Tat gewährt und gestaltet Leben, wie es in der Auferweckung Jesu seinen Anfang genommen hat und wie es schließlich in der Ebenbildlichkeit mit Gott volle Wirklichkeit wird. „Lässt sich von einer Rechtfertigung der Glaubenden sprechen ohne die schlechterdings umfassende und durch nichts beeinträchtigte Verwirklichung allgemeiner Gerechtigkeit? Paulus ‚definiert‘ in Röm 14,17 das Reich Gottes als umfassende Verwirklichung von Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist.“³⁰⁹ Wenn Gott Paulus Jesus, den auferweckten Gekreuzigten, hat sehen lassen, hat er damit auf eben diese letzte Verwirklichung hingewiesen.

Im Philipperbrief, in dem Paulus sich mit der Tatsache auseinandersetzt, dass die Verkündigung des Evangeliums immer mehr ohne ihn weitergehen wird, weil er seinen irdischen Tod kommen sieht, bricht bei ihm die Sehnsucht nach Vollendung der Christusgemeinschaft durch. Er erwartet nicht etwa ein bloßes Wiedersehen, sondern erhofft sich ein „Erkennen“ (γινῶσις/γινώσκω) in eschatologisch-prozessualen Sinne: „Ihn möchte ich erkennen und die Kraft seiner

³⁰⁹ Söding, *Der Retter*, Zitat dort 74.

Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden und so seinem Tode gleich gestaltet werde, damit ich gelange zur Auferstehung von den Toten“ (Phil 3,10; vgl. I Kor 13,12). Erkennen meint dabei nicht, theoretisch Durchblick gewinnen, sondern im hebräischen Sinne (יָדַע) ein Wahrnehmen des Gegenübers in sich gegenseitig verstehender Gemeinschaft, die gerade auch zu eigentlicher Selbstwahrnehmung führt.

9 Die Sprachlichkeit des Evangeliums

Die Offenbarung des Evangeliums begründet eine sprachliche Wirklichkeit, in der dieses Evangelium weiterwirkt. Paulus definiert präzise. Nachdem er zunächst die konkrete Situation markiert hat, dass es nicht mehr um die Verkündigung des irdischen Jesus geht, sondern um Gottes neue Schöpfung, deren Anfang mit der Auferweckung Jesu gegeben ist, erklärt er: „Gott war in Christus der Versöhner der Welt mit sich selbst, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht zur Last legte und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete. Nun sind wir Herolde an Christi statt, indem Gott durch uns seine Bitte ausspricht. An Christi statt bitten wir: Lasst euch das Versöhnungsangebot Gottes sagen! Er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottesgerechtigkeit in ihm werden“ (II Kor 5,18–21).

Das Evangelium proklamiert diese Versöhnung, die Gott anbietet. Und dabei steht fest, dass die menschlichen Verkünder nur Herolde sind, die Gottes Friedensangebot ausrufen. Sie sind Parlamentäre, die sich als Unterhändler in feindliches Gebiet wagen. Die Gültigkeit der von ihnen proklamierten Gottestat kann allein Gott in Christus bewahrheiten. Seine Herrschaft kann allein der Herr der Kirche selbst erweisen. Dieser Erweis geht weit über die sprachliche Dimension hinaus. Aber die Boten des Evangeliums sind nicht etwa schon die Heere, die diese Gerechtigkeit gegen Widerstände durchzusetzen haben (vgl. Mt 22,7), sondern sie erfüllen ihren Dienst in eigener Verletzbarkeit ohne besondere Absicherungen, die über den Verbindlichkeitsanspruch des Evangeliums selbst hinausgingen. Paulus weiß ausführlich davon zu berichten, in wie viele gefährliche und bedrängende Situationen er dabei geraten ist (II Kor 11,23–33).

Im Evangelium geht es um Gottes Herrscheranspruch, mit dem er Jesus als „Herrn“ ausgestattet hat. Diese Autoritätsstruktur lässt sich nicht vom Evangelium trennen. Auch wenn Jesus das Menschsein mit denen teilt, die ihm zugehören, bleibt er doch ihr Gegenüber, in dem sie Gottes Heilswirklichkeit erreicht. Sie bleiben insofern von ihm abhängig. Doch in ihrer Zugehörigkeit zu ihm als ihrem Herrn vollendet sich ihr Menschsein, das nicht auf Autonomie, sondern auf Christonomie angelegt ist. In Jesus Christus als dem wahren Adam verwirklicht Gott sein Ebenbild so, dass seine Liebe für alle zugänglich wird, die im Glauben mit Christus verbunden sind; die Herrschaft der Gnade Gottes erfolgt „durch Jesus Christus unsern Herrn“ (Röm 5,1–21). Dabei liegt der Akzent nicht in erster Linie auf den erfahrbaren Veränderungen³¹⁰, sondern auf der Gewissheit, dass Gott in Christus zur letzten Verwirklichung seines Heilswillens angesetzt hat.

Das Evangelium führt das Menschsein, das mit Gottes Ruf ins Leben beginnt und seine Bestimmung im Gotteslob erreicht und damit grundlegende dialogisch angelegt ist, seiner Vollendung entgegen. Indem der Zuspruch der Transzendenz auf Christus hin für das individuelle Ich bestimmend wird, wird ein Selbstverständnis konstituiert, das die Mitte nicht in der Besinnung auf sich selbst sucht, sondern in glaubender Verbundenheit mit Christus und sich deshalb nicht nur zu einer Entscheidung zum Gehorsam und zur Verantwortung oder gar zur Stellvertretung Jesu herausgefordert weiß, sondern sich auch in Liebe zu einem Leben aus Gottes unendlicher Lebensmacht angenommen weiß.

So lässt sich wohl das Statement des Paulus I Kor 13,8–13 aufnehmen, obwohl darin Christus gar nicht explizit genannt ist.

In der lutherischen Tradition wurde die Anthropologie eher stiefmütterlich behandelt. Den durchaus positiv systematisch ausgerichteten Erklärungen Luthers zum Glaubensbekenntnis in seinem Kleinen Katechismus, die das Bekenntnis zu Gott unter ständiger Reflexion des eigenen Menschseins formulieren, steht der Tatbestand gegenüber, dass im Lutherischen Bekenntnis ein ausdrücklicher Artikel über den Menschen fehlt und nur für seine Erbsünde argumentiert (FC I) und polemisch abgrenzend vom freien Willen gehandelt

³¹⁰ Vgl. dazu *Strecker*, *Die liminale Theologie*, 208–211.

wird (FC II), wobei aller Akzent auf dem liegt, was der Mensch von sich aus nicht kann und vermag. Dies wirkt sich dann in der dogmatischen Tradition so aus, dass der Mensch so stark in seiner Problematik als der von der Sünde zu befreiende gesehen wird, dass der in seiner Erschaffung zum Ausdruck kommende Wille Gottes merkwürdig zurücktritt, ja gegen Flacius sogar die andauernde menschliche Geschöpflichkeit verteidigt werden muss, dass nämlich die Erbsünde nicht etwa als Substanz des Menschen bezeichnet werden dürfe.³¹¹

Die Betonung der Sprachlichkeit als entscheidendes Charakteristikum des offenbarten Evangeliums teilt Paulus mit den anderen neutestamentlichen Zeugen (Mt 28,18–20; Lk 24,46–48; Joh 20,20–23.30–31; Act 4,19–20; 5,29–32; 22,14–15; I Joh 1,1–4). Der Ereignischarakter der Offenbarung, die Aufrichtung des Wortes der Versöhnung, löst die Ereignishaftigkeit eines Sprachgeschehens aus, das sich geschichtlich in der Proklamation der Herrschaft Gottes, der in Christus seine Versöhnung anbietet, fortsetzt.

Am Anfang dieser gnädigen Herrschaft Gottes steht eine innovative Entstehungsphase, ein Aufbruch aus dem Gewohnten, dann folgt die bewahrende Bestandserhaltung sowohl mit Traditionspflege als auch mit kritischen reformatorischen Korrekturen. Die überlieferten Normen werden mit eigenen Erfahrungen und Entscheidungen übernommen. Auf die konstituierende Selbstfindung als neue Gruppe folgen etablierte Formen mit langen Überlieferungswegen. Die eigene Situation der Kirche, die ihre Urtradition bewahrt, unterscheidet sich zu jeder Zeit von der Ursprungssituation. Das weisen die Texte schon selbst aus, die ja alle bereits aus einem gewissen Abstand zu den in ihnen erinnerten Ursprüngen geschrieben sind und selbst aktualisierende Anwendungen des Erinnerten darstellen. Paulus bringt sein Schlüsselerlebnis in Erinnerung, wenn er problematische Situationen in seinen Gemeinden klären will. Und Lukas erinnert an vergangene Zeiten, um Orientierung in seiner eigenen Zeit zu ermöglichen.

Die Entwicklung dieses Überlieferungsgeschehens wird keineswegs als beliebig angesehen und führt im eigenen Selbstverständnis des Trägerkreises nicht zu einem Verlust einer sich durchhaltenden Identität. Vielmehr zeichnet sich ein aus

³¹¹ FC I; BSELK, 1224,13–25.1334,18–1338,28 – FC II; BSELK, 1232,12–14.

der biblischen Tradition auch sonst grundlegender Vorgang erneut ab. Wie Abrahams glaubender Aufbruch zum Segen für andere wurde und auf einem alles andere als geradlinigen Weg zur Volkwerdung Israels führte, so lebte der einmalige Apostolat als Tradition (Übergabe) fort und führte zum kirchlichen Amt, in dem sich das Gegenüber zwischen anfänglicher Einmaligkeit (Schrift) und ständiger Aktualisierung (theologischer Diskurs und Bekenntnis) gestaltete. Dabei weist die Schrift mit ihren geschichtlichen Zeugnissen aus unterschiedlichen Zeiten durchaus selbst schon beide Dimensionen auf.

Indem das Evangelium die Gnade Gottes als Sprachereignis, als wirkendes Wort, vermittelt, wirkt es auf dem Wege interpersonaler Kommunikation. Es stellt unabdingbar ein soziales Geschehen dar und hat deshalb prozessualen Charakter. Als Wort Gottes ist es nicht durch abstrakte Formelhaftigkeit gekennzeichnet, die immer gleich gültig wäre, sondern erreicht die Menschen in geschichtlicher Interpretation. Und es lässt sich in seiner Bedeutung nicht auf einen gleichsam monologischen, individuellen Bereich einschränken.

Sprachlichkeit kann Menschen unabhängig von äußerer Präsenz miteinander verbinden. Paulus reflektiert den Unterschied zwischen unmittelbarer persönlicher Gegenwart (παρών) und brieflicher Distanz (ἀπών) ausdrücklich (I Kor 5,3; II Kor 10,1–2.11; 13,2.10; Gal 4,18–20). Und er differenziert nicht nur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, sondern setzt ganz gezielt auch stellvertretende Präsenz durch entsandte Boten ein. Dabei hängt die Tiefe der Verbundenheit keineswegs nur von der situativen leiblichen Verortung ab (προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, I Thess 2,17). Paulus unterscheidet ebenfalls zwischen einer aufgesetzten Selbstdarstellung (ἐν προσώπῳ) und einer ins Innere (ἐν συνειδήσεσιν, ἐν καρδίᾳ) der Gemeinde der Hörenden reichenden Wirkung (II Kor 5,11–12). Sprache ist eben nicht an eine bestimmte Weise ihrer Vermittlung gebunden, wie nicht zuletzt heute die Etablierung einer digitalen neben der analogen Kommunikation zeigt.

Eine authentische Verkündigung der Botschaft gelingt nur im ständigen Hören als Antwort auf die sich ständig verändernden Verhältnisse. Anfänglich ging es darum, unterschiedliche, jüdische und hellenistische Traditionen zur eigenen Profilbildung zu integrieren. Die heutige Herausforderung besteht darin, ein traditionelles altes System an sich verändernde Rahmenbe-

dingungen anzupassen, sich auf einen Prozess immer neuer Sinnerschließung in traditioneller Orientierung und persönlicher Authentizität einzulassen.

Das Wort, das im Evangelium mitgeteilt wird, löst sich nicht von seinem Sprecher, selbst wenn dessen sichtbare und hörbare Präsenz nicht gegeben ist. Denn das Evangelium bleibt das Wort, das Christus als Herr in der Vollmacht Gottes spricht. Und allein der unsichtbare Herr vermag sein Wort zu bewahrheiten. Nur unter dieser Voraussetzung, dass der gegenwärtige Herr sich der zuhörenden Gemeinde zuwendet, eröffnet dies Wort bleibende Lebensgemeinschaft.

Eine rein alltägliche menschliche Kommunikation kann dies nicht erbringen. Und aufgrund der Externität der unsichtbaren, aber gerade deshalb göttlich wirkmächtigen Christusgegenwart, die mit bleibendem, nicht vergänglichem Leben verbunden ist, relativiert sich der Unterschied zwischen exzeptioneller Grunderfahrung und kirchlichem Kontinuum.

Sprachlichkeit verbindet Subjektivität und Objektivität untrennbar miteinander. Sprache als soziales Medium der Kommunikation ermöglicht erst, sich auch persönlich auszudrücken. Und Sprache ordnet ebenso den gemeinsamen Umgang mit den Dingen. Sprachlichkeit signalisiert, dass der Mensch ein ζῷον πολιτικόν ist. Ein Mensch als ein isoliertes Einzelwesen, das allein schon durch sein Denken seine Selbstgewissheit gewinnt, ist eine nicht lebensfähige Abstraktion. Ein in sich geschlossenes System ohne Wechselwirkung mit einer Außenwelt (reine Individualität) erleidet den Tod (Entropie), weil Sprache ihre sinnstiftende Wirkung nur behält, wenn die Kommunikation in immer neue Kontexte gelingt.

Das aber heißt, dass auch das Evangelium sich im Diskurs als rechenschaftsfähig erweist, durchaus auch unter widrigen Lebenserfahrungen. Imaginationen, auch wenn sie als Gottes Offenbarung erfahren werden, sind dabei weder überflüssig noch sinnlos. Das gilt sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaft, als auch in ihrem Kontakt zur Umwelt. „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (I Petr 3,15).

Das Erfahrungskriterium, das die Verkündigung des Evangeliums ständig begleitet, ist nach Paulus nicht das Sehen des Sohnes/Herrn, sondern vielmehr der „Geist“ (πνεῦμα). Das ursprunghafte Sehen erinnert Paulus, ohne dabei irgendwie den Geist zu erwähnen.³¹² Die darauf fußende Verkündigung jedoch verbindet er dann wie selbstverständlich mit der Erfahrung des Geistes. Als Aufforderung zur kritischen Selbstreflexion fragt er seine Galater: „Habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aufgrund von Glaubenspredigt?“ (Gal 3,5; vgl. I Thess 4,8)

Dabei ist eine Beobachtung signifikant: So intensiv Paulus beim Glauben trotz einer schmalen terminologischen Basis eine Brücke zum Alten Testament schlägt, so konsequent verzichtet er, wenn er vom Geist als Gabe des Evangeliums spricht, auf eine Anknüpfung an das Alte Testament, obwohl sich ihm dort zu diesem Terminus eine Fülle an Texten anbot.³¹³ Die Geistmitteilung sieht er offensichtlich als etwas mit der Predigt des Evangeliums verbundenes, charakteristisch Neues an.

Wie Paulus unterscheidet auch Lukas zwischen den Osterbegegnungen mit dem Auferstandenen und der Geistausgießung (Lk 24,49; Act 1,8). Diese lässt Lukas jedoch Petrus ausführlich vom Alten Testament her interpretieren (Act 2,14–36), und er schildert sie aufgefaltet als Geistmitteilung an unterschiedliche Zielgruppen, nämlich an Juden und Proselyten (Act 2,1–13), an Samaritaner (Act 8,14–17), an Menschen aus der außerisraelitischen Völkerwelt, repräsentiert durch den römischen Hauptmann Cornelius (Act 10,1–48),³¹⁴

³¹² Phil 3,3 erläutert Paulus den Begriff „Beschneidung“, den er für sich reklamiert, mit der Wendung „die wir durch den Geist Gottes dienen“; diesen Aspekt nimmt er jedoch in den folgenden Bezugnahme auf seine Lebenswende nicht wieder auf.

³¹³ Vgl. im Einzelnen *Volker Stolle*, Neue Gotteserfahrung im Heiligen Geist, *ProOr* 32 (2009), 154–160 (= Neue Gotteserfahrung bei Paulus – im Heiligen Geist, *LuThK* 33 [2009], 225–243).

³¹⁴ Proselyt (Act 2,11: προσήλυτος) und Gottesfürchtiger (Act 10,2: φοβούμενος τὸν θεόν) bezeichnet unterschiedliche Grade der Zuordnung zum Judentum.

und an Täuferjünger (Act 19,1–7).³¹⁵ Matthäus berichtet vom Reichsbefehl des Auferstandenen, den er an seine elf Jünger ergehen lässt und sie zu Botschaftern seines Herrschaftsantritts macht, ohne jedoch den Geist zu erwähnen (Mt 28,16–20). Das Johannesevangelium verbindet die Begegnung mit dem Auferstandenen und die Geistgabe unmittelbar (Joh 20,22). Paulus nimmt also eine eigene Position ein innerhalb eines weiten neutestamentlichen Spektrums.

In der Tradition des Luthertums trat eine deutliche Verschiebung ein. Der Geist wurde von der Erfahrung aufseiten der Hörerschaft auf die Seite des Evangeliums gerückt. Der Heilige Geist ist es, so sah man es jetzt, der den Glauben wirkt, „auch wenn Paulus nie direkt von der Schaffung des Glaubens durch den Geist spricht“³¹⁶. Ja, indem das Wort Evangelium mit der inspirierten Schrift zusammengesehen wurde, war der Geist wieder zum Buchstaben geworden, obwohl Paulus rigoros zwischen Buchstaben und Geist unterschieden hatte (Röm 2,29; 7,6; II Kor 3,6). Die *διακονία τοῦ πνεύματος* als Ausdruck der unter dem Herrn Christus gewonnenen Herrlichkeit und Freiheit (II Kor 3,8–11.17–18) wurde zum institutionellen geistlichen Amt der Heilungsvermittlung. Das Neue, das Paulus in der Erfahrung des Geistes erlebt hatte, wurde zur göttlichen Autorität, die dem Evangelium als solchem eignet und dem Glauben der Christen vorausliegt.

Luther selbst hatte allerdings die Sprachlichkeit des Evangeliums gelegentlich noch stark hervorgehoben. Zwar sei die Kirche einerseits „die Mutter, so ein jeglichen Christen zeuget und tregt durch das wort Gottes, welchs er [sc. der heilige Geist] offenbaret und treibet, die hertzen erleucht und anzündet, das sie es fassen,

³¹⁵ Vgl. *Wolfgang Dietrich*, Das Petrusbild der lukanischen Schriften, BWANT 94, Stuttgart 1972, 212–216.330–331, wobei allerdings Act 19,1–7 aufgrund der nicht gleich „stereotypen“ Formulierung außerhalb der Betrachtung bleibt (dort 213). – Allerdings sollte man die Rolle des Petrus bei der Erschließung des Geistes nicht übergehen und den Geist als „eine spezifisch innerkirchliche Gabe“ ohne spezielle personale Übermittler definieren, wie es *Gottfried Schille* tat (Die Apostelgeschichte des Lukas, ThHK 5, Berlin 1983, 334–336, Zitat dort 335).

³¹⁶ *Goppelt*, Theologie, 453

annemen, daran hängen und dabey bleiben“.³¹⁷ Aber andererseits gelte von ihr selbst im Blick auf Gott als den souveränen Erstwirkenden auch: „Die Kirche ist Tochter, aus dem Wort geboren, sie ist nicht Mutter des Wortes.“³¹⁸ Und dies Wort ist Christi Wort. „Denn das Euangelium ist zuvor da und mus zuvor da sein. Das hat unser HERr Christus gemacht, her gebracht und hinder sich gelassen. Und erstlich jnn der Apostel hertz gedrückt und jmer für und für durch der Apostel nach kommen jnn der Christen hertz gedrückt, da neben auch eusserlich jnn die buchstaben und bilder lassen malen.“³¹⁹ Luther betonte also das absolute Prä des Evangeliums, wobei er klar einen ersten Anfang mit der Offenbarung an die Apostel von der fortwirkenden kirchlichen Wirkweise unterschied.³²⁰

Zwar nahm Luther eine Fokussierung auf Christus vor, ohne seine Überlegungen ausdrücklich in einen trinitarischen Horizont zu stellen. Der geschichtliche Aspekt des Sprachgeschehens kam so nicht theologisch umfassend zur Geltung. Dennoch behält Luthers Position aber große hermeneutische Bedeutung. Denn für ihn gilt der christologische Ansatz ja grundsätzlich für alle Zeiten schon von Adam und Eva an. Insofern bedeutet er bei ihm keine Einschränkung der trinitarischen Sicht. Und indem Luther darin äußere und innere Klarheit unauflösbar miteinander verbindet, gilt für ihn ein dialogischer Charakter des Wortes zwischen Sprechenden und Hörenden. Sprachliche Eindeutigkeit ist für ihn keine im äußeren Wort selbst schon gegebene, zeitlose Qualität, sondern erschließt sich in der glaubenden Eindeutigkeit im Herzen der Angesprochenen, die Christus mit seiner Botschaft je zu ihrer Zeit erreicht.³²¹

³¹⁷ *Martin Luther*, Der Große Katechismus, Dritter Artikel; BSELK, 1060,14–17.

³¹⁸ „Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi“ (*Martin Luther*, Genesisvorlesung; WA 42, 334,12).

³¹⁹ *Martin Luther*, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. 1533; WA 38, 239,5–10.

³²⁰ Vgl. *Ernst Kinder*, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1960, 65–69. Auch Kinder geht in diesem Zusammenhang auf die christologische Komponente nicht ein.

³²¹ Vgl. *Volker Stolle*, Gottes Name und Gottes Wort. Anstöße Luthers zu einer theologischen Hermeneutik, LuThK 33 (2009), 33–68, dort besonders 41–53.

Die Sprachlichkeit schon der geschichtlichen Offenbarung des Evangeliums impliziert, dass die Erinnerung an die Ursprünge immer wach gehalten wird und bewusst bleibt. Paulus kommt wiederholt darauf zu sprechen, und zwar gerade in kritischen Situationen (I Kor 9,1–2; Gal 1,11–17; Phil 3,2–11). Er zitiert eine über ihn umlaufende formelhafte Nachricht (Gal 1,23–24). Ja, er verbindet das Evangelium geradezu mit einer normativen Gründungstradition (I Kor 15,1–8). In der jeweils aktuellen Ausrichtung des Evangeliums bleibt das Urzeugnis präsent, das als Gottes geschichtliche Offenbarung grundlegend bleibt.

Später gab die Bildung des neutestamentlichen Kanons, wodurch die Briefe des Paulus dauerhaft bewahrt wurden, dieser Eigenart des Evangeliums ihren speziellen Ausdruck. Doch darf diese Kanonisierung nicht als lehrmäßig systematisierende Vereinheitlichung verstanden werden. Vielmehr gilt es, immer wieder neu die kritische Potenz zu entdecken, die das Urzeugnis in seinem Facettenreichtum in neuen schwierigen Situationen zu entfalten vermag hin zu erneuter klärender Wegweisung.

Das Urzeugnis seinerseits lässt sich nicht von seiner göttlichen Vorgeschichte trennen. Die Offenbarung des Evangeliums bedeutete im Selbstverständnis der nachösterlichen Gemeinde keine Trennung vom Judentum. Vielmehr vollzog sich der Start dieser neuen Gemeinschaft innerhalb des Volkes Israel. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk der Beschneidung blieb selbstverständlich und stellte ein traditionelles Kontinuum nicht nur bei der Gruppenbildung der Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu dar, sondern auch wieder, als sich die nachösterliche Gemeinde bildete.

Bei religionsgeschichtlicher Betrachtung ergibt sich ein Problem, indem sich in nachneutestamentlicher Zeit das Christentum als eine eigenständige Religion darzustellen versuchte, die sich deutlich nicht nur gegenüber anderen Religionen, sondern auch gegenüber dem Judentum abgrenzte. Die „eine heilige christliche und apostolische Kirche“ (*una sancta catholica et apostolica ecclesia*) richtet ihren Glauben sowohl in ihrem apostolischen als auch in ihrem nicaenisch-konstantinopolitanischen Bekenntnis an Gott als Schöpfer

und an ihren Herrn Jesus Christus.³²² Sie spricht so eine universale Perspektive an, die den Blick auf alle Menschen richtet und Jesus in seiner Menschheit (Mensch gewordener Gottessohn) wahrnimmt, ohne den Weg dieses Gottes mit Israel und die Zugehörigkeit Jesu zu diesem Volk überhaupt zu erwähnen.

Die Rezeption des biblischen Kanons Alten und Neuen Testaments modifiziert diesen Eindruck erheblich, insofern die Schöpfungsgeschichte ihre direkte Fortsetzung in der Geschichte Israels findet und Jesus und die Apostel nicht vom Volk Israel und seinem Glauben zu trennen sind. Theologisch gehört Gottes Offenbarung in Jesus Christus, wie sie Paulus eröffnet wurde, in diesen biblischen Kontext hinein. Sie begründet keine neue Religion, sondern bleibt in der Spur des alten Glaubens, ohne ihn abzulösen und zu ersetzen, um ihn vielmehr weiter zu verfolgen. Indem die Christenheit an ihren biblisch bezeugten Ursprüngen festhält, kann es ihr nicht gelingen, sich überzeugend als wirklich eigenständige Größe darzustellen. Der Vater Jesu Christi ist kein anderer Gott als der eine Gott, zu dessen Bekenntnis auch Israel aufgerufen ist (Dtn 6,4–5) und das sich nicht erst in der Erscheinung Jesu Christi geschichtlich konkretisierte (vgl. Dtn 26,5–9).

Heftige Auseinandersetzungen gab es in neutestamentlicher Zeit darüber, welche Regeln im Einzelnen einzuhalten seien, wenn Menschen aus der außerisraelitischen Völkerwelt Aufnahme finden wollten.³²³ Erst durch eine spätere Entwicklung wurde umgekehrt die Zugehörigkeit von Juden zu einer inzwischen heidenchristlich dominierten Christenheit problematisch, bis es schließlich in Phasen auch zu unterschiedlichen konfessionellen Identitätsbildungen und zu persönlichen Neuaufbrüchen kam. Die Offenbarung des Evangeliums selbst ließ solche Entwicklungen noch nicht unbedingt erwarten.

³²² Symbolum Apostolicum; BSELK 42–43. Symbolum Nicaenum; BSELK, 49–50.

³²³ Diese Problematik hatte eine besondere Dringlichkeit durch die Diasporasituation des Judentums ergeben. Da das Volk nicht mehr in eigenstaatlicher Geschlossenheit im Land Israel lebte, ging es entscheidend um die Wahrung der eigenen Identität gegenüber den Gastvölkern. Gerade die Gebote, die als „identity markers“ galten, waren sorgfältig einzuhalten. Und jede Laschheit in der Einhaltung dieser speziellen Gebote wie Beschneidung, Sabbat, Wallfahrtsfeste und Speiseregeln musste als Existenzbedrohung empfunden werden.

Indem Jesus Christus seine Herrschaft in der Verkündigung des Evangeliums proklamieren lässt, ist ein Prozess angestoßen, um seinen Herrschaftsanspruch zur Geltung zu bringen. Diejenigen, die Jesus Christus als ihren Herrn bekennen, sind in diesen Prozess eschatologischer Verwirklichung mit einbezogen. Das heißt, dass ihre Selbstfindung in glaubender Verbindung mit Christus ebenfalls prozessualer Art ist. Paulus spricht vom Sterben gegenüber dem Machtanspruch der Sünde als von einem bereits erfolgten Geschehen, vom neuen Leben mit Christus jedoch unter einer auf Zukunft ausgerichteten Perspektive, die an der Gott eigenen Zukunftsoffenheit teilhat (Röm 6,2–11). Die zeitliche Struktur, die Paulus anspricht, verbindet bereits tatsächlich Erfolftes mit der Zielvorgabe eines in Gang befindlichen Geschehens. Sie ist Ausdruck dessen, dass die Glaubenden Christus als ihrem Herrn zugehören (Röm 14,7–9) und insofern trotz allen eingetretenen Aufspaltungen eine Einheit darstellen.

„Ich lebe aber nicht mehr als Ich (im Sinne eines individualistischen Selbst), sondern in mir lebt Christus. Denn was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich selbst für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20). Und die Bedeutung dieser zukünftigen Perspektive unterstreicht Paulus durch den Satz: „Richten wir unsere Hoffnung auf Christus allein in diesem Leben, dann sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen. Nun aber ist Christus auferweckt worden von den Toten als Erster der Entschlafenen“ (I Kor 15,19–20).

Das Ich, in dem Paulus hier spricht, ist nicht sein apostolisches Ich in der Einmaligkeit der anfänglichen Offenbarung des Evangeliums, als Gott ihn seinen Sohn hat sehen lassen, sondern das Ich, in dem er mit allen an Christus Glaubenden verbunden ist auf dem Weg zu einer Schau des Herrn Jesus Christus in ewiger Vollendung (Gal 2,16: ἐπιστεύσαμεν; I Kor 15,14: κήρυγμα ἡμῶν – πίστις ὑμῶν).

Literaturverzeichnis

- Baeck, Leo, Der Glaube des Paulus (1952), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. Karl Heinrich Rengstorf, WdF 24, Darmstadt 1964, 565–590
- Becker, Eve-Marie, Das introspektive Ich nach Phil 1–3. Ein Entwurf, NTS 65 (2019), 310–331
- Ben-Chorin, Schalom, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, dtv 1550, München 1988
- Benn, Gottfried, Probleme der Lyrik, Wiesbaden 1954
- Berger, Klaus, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
- Ders., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen u. Basel 1994
- Ders., Paulus, München 2002
- Bultmann, Rudolf, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924), 123–140
- Ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953
- Ders., Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Libelli 98, Darmstadt 1964 (Abdruck von 3 Aufsätzen von 1924 über Gal 5,25, von 1932 über Röm 7 und von 1959 über Röm 5)
- Ders., Der zweite Brief an die Korinther, KEK Sonderband, Göttingen 1976
- Burchard, Christoph, Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth, SVTP 13, Leiden u. a. 1996
- Calov, Abraham, Biblia Novi Testamenti Illustrata II, Dresden u. Leipzig 1719
- Delitzsch, Franz, System der christlichen Apologetik, Leipzig 1869
- Despotis, Athanasios, Bekehrungserfahrung und Bekehrungserinnerung bei Paulus und Johannes, BZ Sup 2, Paderborn 2021
- Dietrich, Wolfgang, Das Petrusbild der lukanischen Schriften, BWANT 94, Stuttgart 1972
- Ders., Kreuzesverkündigung, Kreuzeswort und Kreuzesepigraphe: Randbemerkungen zum „Kreuz Christi“ bei Paulus, Theok. II, Leiden 1973, 214–231

- Dietzfelbinger, Christian, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn 1985
- Dorn, Klaus, Paulus. Geschichte – Überlieferung – Glaube, utb 5107, Paderborn 2019
- Ebeling, Gerhard, Disputatio de homine, Lutherstudien II, 1–3, Tübingen 1977.1982. 1989
- Ders., Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981
- Elert, Werner, Morphologie des Luthertums I (1931), verbesserter Nachdruck 1958
- Ders., Der christliche Glaube, Hamburg ⁵1960
- Erikson, Erik H., Der junge Mann Luther, München 1958
- Formula Concordiae. 1580 ; BSELK, 1180–1652
- Gerhard, Johann, Loci Theologici. Tomus Sextus, Neuedition mit Vorwort v. Fr. Frank, Leipzig 1885
- Goppelt, Leonhard, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Jürgen Roloff, UTB 850, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Göttingen 1981
- Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Berlin ²1971
- Haacker, Klaus, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, ThBeitr 6 (1975), 1–19
- Ders., Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit (1927), Tübingen ⁹1960
- Hermann, Rudolf, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“ (1930), Gütersloh ²1960
- Hermisson, Hans-Jürgen, u. Eduard Lohse, Glauben, BiKon/KTB 1005, Stuttgart 1978
- Hollatz, David, Examen theologicum acroamaticum, Leipzig ²1763
- Holtz, Traugott, Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich u.a. 1986
- Hutter, Leonhard, Compendium Locorum Theologicorum, Wittenberg 1610; hg. v. Wolfgang Trillhaas, KfT 183, Berlin 1961
- Kinder, Ernst, Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1960
- Knopf, Rudolf, Art. Holsten, Carl Christian Johann, ADB 50 (1905), 450–454
- Koch, Dietrich-Alex, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986
- König, Johann Friedrich, Theologia positiva acroamatica (1664), Rostock 1699
- Kümmel, Werner Georg, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929), in: Ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, TB 53, München 1974

- Ders., Luther und das Neue Testament (1968), in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte II. GA 1965–1977, hg. v. Erich Gräßer u. Otto Merk, MThSt 16, Marburg 1978, 39–49
- Ders., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, GNT 3, Göttingen (1969) ⁵1987
- Löning, Karl, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, NTA.NF 9, Münster 1973
- Lohse, Eduard, Paulus. Eine Biographie, München 1996
- Ders., Martin Luther und der Römerbrief des Paulus – Biblische Entdeckungen, KuD 52 (2006), 106–125
- Luck, Ulrich, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels, ZNW 76 (1985), 187–208
- Lührmann, Dieter, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976
- Luther, Martin, Dictata super psalterium. 1513–1515; WA 55 II
- Ders., Vorlesung über den Galaterbrief. 1516/17; WA 57 II
- Ders., Galaterkommentar. 1519; WA 2
- Ders., Predigt Act 9,1ff. 1520; WA 9
- Ders., Predigt Act 9,1ff. 1521; WA 9
- Ders., Brief an den Kurfürsten vom 5. März 1522; WA.B 2, Nr. 435
- Ders., Sermon am dritten Osterfeiertag. 7. April 1523; WA 12
- Ders., De servo arbitrio. 1525; WA 18
- Ders., Katechismuspredigten. 1528; WA 30 I
- Ders., Vorrede zu den Psalmen. 1528; WA.DB 10 I
- Ders., Predigt Act 9,1ff. 1529; WA 29
- Ders., Kleiner Katechismus. 1529; BSELK, 852–910
- Ders., Großer Katechismus. 1529; BSELK, 912–1162
- Ders., Sendbrief vom Dolmetschen. 1530; WA 30 II
- Ders., Tischrede; WA.TR 1, Nr. 347
- Ders., Tischrede im Dezember 1531; WA.TR 1, Nr. 146
- Ders., Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. 1533; WA 38
- Ders., Predigt Act 9,1ff. 1534; WA 37
- Ders., Galaterkommentar. 1535; WA 40 I

- Ders., Genesisvorlesung, Gen 1–17. 1535–1538; WA 42
- Ders., Disputatio de homine. 1536; WA 39 I
- Ders., Predigt I Joh 4,1–3. 1537; WA 45
- Ders., Predigt Act 9,1–22. 1544; WA 52
- Ders., Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften. 1545; WA 54
- Ders., Predigt in Halle gehalten am 26.1.1546; WA 51
- Ders., Übersetzung des Neuen Testaments. Episteln.1546; WA.DB 7
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7, EKK I/1, Düsseldorf u. a. ⁵2002
- Ders., Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17, EKK I/2, Zürich u.a. 1990
- Melanchthon, Philipp, Apologia Confessionis Augustanae. 1531; BSELK, 236–785
- Ders., De potestate et primatu papae Tractatus. 1537; BSELK, 796–837
- Mader, Heidrun E., Markus und Paulus, BZ Sup 1, Paderborn 2020
- Neddens, Christian Johannes, Politische Theologie und Theologie des Kreuzes. Werner Elert und Hans Joachim Iwand, FSÖTh 128, Göttingen 2010
- Niebuhr, Karl Wilhelm, Jesu Wirken, Weg und Geschick. Zum Ansatz einer Theologie des Neuen Testaments in ökumenischer Perspektive, ThLZ 127 (2002), Sp. 3–22
- Pieper, Franz, Christliche Dogmatik II, St. Louis, Mo. 1917
- Quenstedt, Johann Andreas, Theologia didactio-polemica II, Leipzig 1715
- Ratschow, Carl Heinz, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II, Gütersloh 1966
- Rengstorf, Karl Heinrich, Apostolat und Predigtamt. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche, Stuttgart ²1954
- Ders., Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft, Witten/Ruhr ⁴1960
- Roloff, Jürgen, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich u. a. 1988
- Ders., Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage, in: Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, hg. v. Wolfgang Kraus u. Karl-Wilhelm Niebuhr, WUNT 162, Tübingen 2003, 275–300
- Schille, Gottfried, Die Apostelgeschichte des Lukas, ThHK 5, Berlin 1983

- Schlatter, Adolf, Der Glaube im Neuen Testament, Zweite Bearbeitung, Calw & Stuttgart 1896; Darmstadt ⁵1963 (Nachdruck der Fassung ⁴1927); Stuttgart ⁶1982
- Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament (Berlin 1838), hg. v. Manfred Frank, Frankfurt/Main 1977
- Schloemann, Martin, Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1994
- Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12-11,16), EKK VII/2, Solothurn u. Neukirchen-Vluyn 1995
- Ders., Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1-16,24), EKK VII/4, Düsseldorf u. Neukirchen-Vluyn 2001
- Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I, Stuttgart 2011
- Siegert, Folker, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001
- Söding, Thomas, Der Retter ist da. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Neuen Testament, in: Im Licht der Gnade Gottes, 53–75
- Sommerlath, Ernst, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, Leipzig ²1927
- Spieckermann, Hermann, Der Retter ist nah. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Alten Testament, in: Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, hg. v. Wilfried Härle u. Peter Neuner, SSThE 42, Münster 2004, 27–51
- Stemberger, Günter, Verdienst und Lohn – Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit? Überlegungen zu Mischna Avot, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1997, Münster 1998
- Stendahl, Krister, Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens (engl. 1963), KuI 11 (1996), 19–33
- Ders., Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief (1995), Zürich 2001
- Stolle, Volker, Die Eins in Gal 3, 15–29, Theok. II (1973), 204–213
- Ders., Rechtfertigung und Schriftauslegung. Zum Schriftgebrauch im Rechtfertigungskapitel der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, LuThK 14 (1990), 1–18
- Ders., Das Heil in Christus und das Ende der Welt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, LuThK 18 (1994), 2–19

- Ders., Im Dienst Christi und der Kirche. Zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter, LuThK 20 (1996), 65–131
- Ders., Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – mit fragwürdiger biblischer Begründung, LuThK 23 (1999), 190–202
- Ders., Luther und Paulus, ABG 10, Leipzig 2002
- Ders., Das jüdische Selbstverständnis des Paulus – und Luthers „eigenwillige“ Interpretation, in: Grenzgänge. FS Diethard Aschoff, hg. v. Folker Siegert, MJSt 11, Münster 2002, 75–87
- Ders., Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538, in: Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann, WUNT 182, Tübingen 2005, 41–67
- Ders., Die Schlüssel des Himmelreichs, NZStH 49 (2007), 241–281
- Ders., Neue Gotteserfahrung im Heiligen Geist, ProOr 32 (2009), 154–160
- Ders., Gottes Name und Gottes Wort. Anstöße Luthers zu einer theologischen Hermeneutik, LuThK 33 (2009), 33–68
- Ders., Auf Albers Art lässt sich angenehm arbeiten, in: Theologische Erkundungen in Oberursel. FS Hella Adam, OUH 52, Oberursel 2012, 75–92
- Ders., Martin Luthers Paradies-Kirche. Zur Frage der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens, NZStH 57 (2015), 200–243
- Ders., Biblische Orientierung in der Begegnung von Christen und Juden. Die Abkehr vom Judenbild Luthers in der lutherischen Theologie, GuB 2, Leipzig 2021
- Strecker, Christian, Die liminale Theologie des Paulus, FRLANT 185, Göttingen 1999
- Stuhlmacher, Peter, Paulus und Luther, in: Glaube und Eschatologie. FS Werner Georg Kümmel, hg. v. Erich Gräßer u. Otto Merk, Tübingen 1985, 285–302
- Wischmeyer, Oda, Das *Ereignis* als Grundlage der lukanischen Geschichtserzählung von Paulus. Gal 1,16 und Apostelgeschichte 9,1–9; 22, 6–10; 26,12–18, in: Text und Geschichte. Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten, hg. v. Christof Landmesser u. Ruben Zimmermann, VWGTh 46, Leipzig 2017, 307–337
- Wacker, Emil, Ordo Salutis. Die Heilsordnung (¹1898, ²1905), neu hg. v. Martin Pörksen, Breklum 1960

Wrede, William, Paulus (1904), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 1–97

Zahn, Theodor, Paulus, der Apostel, RE³ 15 (1904), 61,8–88,17

Ders., Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus, NKZ 15 (1904), 23–41. 189–200

Die Verkündigung des Paulus gründet in der Offenbarung des Evangeliums. Luther und der lutherischen Theologie fiel es im zeitgenössischen Kontext schwer, dieses Ereignis angemessen zu würdigen, auf das Paulus immer wieder zu sprechen kommt und das für ihn besonderes theologisches Gewicht hat. Volker Stolle untersucht den lutherischen Paulinismus hinsichtlich seiner Authentizität und macht damit dessen Wirkung seit der Reformationszeit besser erfassbar. Der Autor zeigt, wie aktuell die Botschaft des Paulus und die lutherische theologische Tradition hinsichtlich des biblischen Menschenbildes und des christlich-jüdischen Verhältnisses heute noch sind.

Dr. theol. Volker Stolle war Gemeindepastor in Bochum, Direktor der Lutherischen Kirchenmission und ist seit 1984 Professor für Neues Testament an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel. Er lebt in Mannheim.

www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27540-3



wbg Academic