

„Denn auch wir sind schwach in ihm“ (2Kor 13,4) – Paulus und sein Leib im Medium seiner Briefe

Hans-Ulrich Weidemann

Auf den ersten Blick ist es überraschend, in einem Band über Männerbeziehungen einen Aufsatz zu finden, in dem es nicht um die Beziehungen einer biblisch bezeugten Person zu konkreten Mitmenschen geht. Im Falle des Paulus würde es sich ja anbieten, seine Beziehungen zu Mitarbeitern, Gegnern oder zu seinen Gemeinden zu thematisieren.¹ Stattdessen geht es hier zunächst um das Verhältnis des Apostels zu sich selbst, konkret darum, wie er sich selbst und seinen Körper in seinen Briefen zum Thema macht, zur Sprache bringt. Es geht also um sein Selbst-Verhältnis, sein Verhältnis zu sich selbst als Mann, als Apostel, als Eigentum Jesu Christi, aber dies natürlich insofern als er es in Briefen an seine Gemeinden – und also eben nicht „persönlich“ oder „privat“ – zur Sprache bringt. Wenn Paulus über sich selbst an andere schreibt, dann fließen Selbst-Reflexion und Selbst-Präsentation auf charakteristische Weise zusammen.

1. Der Leib des Paulus

1.1 „Leib“ (soma) als Beziehungsbegriff

Charakteristisch ist dabei bereits die Tatsache, dass Paulus sich selbst thematisiert, indem er über seinen „Leib“ bzw. „Körper“ schreibt, griechisch: sein *soma*. Wenn er dieses Stichwort, immerhin „ein Angelpunkt in der Theologie des Paulus“,² zur Selbstbeschreibung verwendet, spricht er jene Dimension an, die den einzelnen „Beziehungsgeschichten“ zugrunde- oder auch voraus-

liegt. Denn obwohl Paulus z. B. in 1 Thess 5,23 in fast klassisch „griechischer“ Manier „Seele, Geist und Körper“ aufzählt, so belegen doch viele andere Stellen das berühmte Diktum Rudolf Bultmanns, wonach der Mensch im Sinne des Apostels keinen Leib *hat*, sondern Leib *ist*.³ In seiner klassischen Darstellung der paulinischen Anthropologie hatte Bultmann herausgearbeitet, dass für Paulus das *soma* nicht etwas dem eigentlichen Ich des Menschen äußerlich Anhaftendes ist, sondern die Person als Ganze bezeichnet. Der Mensch könne *soma* genannt werden sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat.⁴ Paulus schreibt demnach über sich als *soma*.

In der von Bultmanns Entwurf ausgelösten Debatte hatte insbesondere Ernst Käsemann herausgestellt,⁵ dass Paulus den Menschen – und ebenso sich selbst – mit dem Stichwort „Leib“ als *Beziehungswesen* kennzeichnet, als Wesen also, das durch Weltbezogenheit, d. h. Zugehörigkeit und Teilhabe,⁶ Herrschen und Beherrschtwerden, modern ausgedrückt: durch Kommunikation im weitesten Sinne, konstituiert wird. *soma* liegt als entscheidendes Medium von Kommunikation und Herrschaft allen anderen sozialen Beziehungen voraus und zugrunde. Erhardt Güttgemanns formuliert das so: Das *soma* „bezeichnet den ganzen Menschen in seiner Relation zu einem Gegenüber bzw. als den ‚Ort‘, an dem die mit Jesu Kreuz und Auferweckung vollzogene Wende von der Vergangenheit zur Zukunft konkret auf dem Spiele steht“.⁷ Laut Klaus Berger ist „Leib“ bei Paulus „ein Wort für den ganzen Menschen, jedoch nicht in der Abgeschlossenheit unseres Personenbegriffs, sondern als Kontaktwesen in Beziehung zu Mitmenschen, Gott und Sünde.“⁸ „Leiblichkeit“ des Menschen bedeutet also, dass er nicht für sich ist,⁹ dies schließt aber zugleich die Erfahrung von Abhängigkeit mit ein, denn als *soma* ist der Mensch Herrschaftsbereich, ist er immer Eigentum anderer Mächte und Gewalten. Das können menschliche Herrschaftsstrukturen sozialer, politischer und ökonomischer Art sein, aber auch überweltliche „Mächte und Gewalten“ (vgl. Röm 8,38f.), darunter auch „das Gesetz“ sowie „Sünde und Tod“ (1 Kor 15,56f.).

Demgegenüber wird in der neueren Debatte aber auch in Erinnerung gerufen, dass zu *soma* immer auch Materialität, Sichtbarkeit, Masse und Begrenztheit, also „Körperlichkeit“ im engeren Sinne, hinzugehören.¹⁰ Treffend spricht die englische Literatur daher von *soma* als verkörpertem Dasein (*embodied existence*), als „Verkörperung“ (*embodiement*).¹¹ Vor allem aber fungiert der Körper eines Mannes in vielen Kontexten des antiken Mittelmeerraumes als symbolisches Medium, um Ehre und Schande zu visualisieren, als durch körperliches und geistiges Training (*askesis*) zu formendes Instrument der öffentlichen Performanz von Maskulinität.¹²

Wenn dem so ist, dann steht zu erwarten, dass in den paulinischen Gebrauch des Wortes „Leib“ die Erfahrungen des Apostels mit seinen Mitarbeitern und Gemeinden, aber auch mit seinen körperlichen Stärken und Schwächen, mit seiner Männlichkeit und mit seiner Sexualität eingeflossen sind, außerdem die bedrückende Erfahrung seiner Hinfälligkeit und Sterblichkeit und die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Diskursen über Maskulinität, Ehre und Selbstbeherrschung.

1.2 Der Leib des Paulus

Der Apostel kommt auf seinen eigenen Körper im Kontext zweier Konflikte in Gemeinden zu sprechen, die er selbst gegründet hat. In beiden Fällen „verkörpert“ er etwas, das im Zentrum des jeweiligen Konfliktes steht, aber seinen eigentlichen Intentionen zuwiderläuft: Einmal als beschnittener Mann im Kontext des Kampfes gegen die Beschneidung von Nichtjuden in Galatien und Philippi, sodann sein von Krankheit und Misshandlungen gezeichneter Körper im Kontext der Auseinandersetzung um sein Apostelamt in Korinth. Dass es um einen Männerkörper geht, ist dabei in beiden Fällen von grundlegender Bedeutung.

1.2.1 Der beschnittene Israelit

In Phil 3,5–6 entfaltet Paulus seine Erwählung durch Gott: Er stammt aus dem Volk Israel und dem Stamm Benjamin, außerdem ist er „Hebräer von Hebräern“. Paulus ist kein Proselyt, und seine Familie hat auch in der Diaspora hebräische Tradition und Sprache bewahrt. Paulus ergänzt dies durch die Aufzählung seiner innerjüdischen Parteinahme: Er war Pharisäer im Hinblick auf die Tora-Observanz, eifernder Verfolger der Ekklesia und tadellos in der Tora-Gerechtigkeit.

Dieser in zwei Dreiergruppen organisierten Aufzählung stellt er den stolzen Verweis auf die an ihm „am achten Tag“ – streng gemäß Gen 17,12 und Lev 12,3 – vorgenommene *Beschneidung* pointiert voran. Die Formulierung zeigt, dass Paulus um die Attraktivität der Beschneidung für seine heidenchristlichen Adressaten weiß. Er selbst trägt an seinem männlichen Glied das Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham (Gen 17,9–14). Auch Jesus ist ja, wie Paulus selbst formuliert, ein „Diener der Beschneidung geworden“ (Röm 15,8), d. h. er war selbstverständlich beschnitten (vgl. Lk. 2,21). Seinen durch das Bundeszeichen sichtbar markierten Körper thematisiert Paulus jedoch ganz offensiv in einem hochpolemischen Kontext, denn in Phil 3 warnt er seine heidenchristlichen Adressaten in Philippi vor Gegenmissionaren, die sie durch Beschneidung in das Volk Israel integrieren wollen (vgl. Phil 3,2). Gerade der rhetorische Verweis auf den eigenen Körper, der auf den ersten Blick dieser Absicht zu widersprechen scheint, macht die damit eingeleitete soteriologische Entleerung der Beschneidung glaubwürdig.

1.2.2 Der „schwache“ Körper des Apostels

Aber auch in der längeren Konfliktgeschichte mit der Ekklesia in Korinth kam dem Apostel sein eigener Körper in die Quere, widersprach seine „Körpersprache“ seinem eigentlichen Anliegen. Denn der von Krankheit und Misshandlungen gezeichnete

Körper des Apostels kommunizierte eine Botschaft von Unehre und Schwäche – und damit von Unmännlichkeit.¹³ So erfahren wir aus dem zweiten Korintherbrief von dem Vorwurf, dass der Apostel *nur* als Abwesender Autorität reklamieren kann, nicht jedoch als „leiblich“ Anwesender. Paulus selbst zitiert in 2Kor 10,10 seine Kritiker: „Seine Briefe“, so sage man, „sind gewichtig und stark, die leibliche Anwesenheit dagegen schwach und die Rede zu verachten.“ Hier werden nicht nur die schriftlichen Fähigkeiten des Apostels seiner mangelhaften Redekunst gegenübergestellt – einer Redekunst, die er selbst skeptisch beurteilt, sagt er doch in 2Kor 11,6 von sich selbst, er sei ein in der Rede Ungeübter. Vor allem aber wird die „Anwesenheit bzw. Ankunft des Leibes“ als „schwach“ disqualifiziert. „Schwach“ sei seine leibliche Anwesenheit, so heißt es in Korinth – und Paulus selbst bestätigt dies, wenn er die Galater an „die Schwäche meines Fleisches“ beim ersten Aufenthalt erinnert – und an die Prüfung, die dies für die Galater bedeutete (Gal 4,13 f.).

Wir denken bei solchen Formulierungen zunächst an Krankheiten und körperliche Beeinträchtigungen, und tatsächlich erfahren wir aus 2Kor 12,5–10, dass der Apostel offenbar an einer chronischen und schmerzhaften Krankheit gelitten hat. Er selbst spricht vom Engel Satans, der ihn mit Fäusten schlägt, und von einem Pfahl in seinem Fleisch, und erwähnt in diesem Zusammenhang eben auch seine Schwäche (12,5.9.10). Kritisieren die Korinther also einen *kranken*, hilflosen Apostel?

1.2.3 Eine Frage der Ehre

Doch verbirgt sich hinter dem Stichwort der „Schwäche“ mehr als „nur“ eine Anspielung auf eine – sicherlich schwere und wohl chronische – Krankheit, zumal man die körperliche „Schwäche“ des Apostels angesichts seiner immensen Lebensleistung – man denke an die Reisen! – auch nicht überbewerten darf. Denn der Körper des Apostels ist nicht nur von Krankheit gezeichnet: So erwähnt er in 2Kor 6,5, dass er mehrfach „Schläge (!), Gefangen-

schaft, Flucht“ erdulden musste. Ausführlicher wird er dann in 2Kor 11,23 f. Auch hier zählt er zunächst allgemein vier sog. Peristasen („Widrigkeiten“) auf: Mühsale, Gefangenschaften, Schläge und Todesgefahren, bevor er konkret wird: Fünfmal habe er die jüdische Synagogenstrafe der „Vierzig weniger einen“ Peitschenhiebe erdulden müssen, dreimal die (römische) Geißelung und einmal eine Steinigung. Nun geht die Liste ja noch weiter: Schiffbruch, Fußmärsche, Bedrohung durch Räuber, vielerlei Gefahren bis hin zur Flucht aus Damaskus, doch stehen die „Schläge“ klar am Anfang. Sie fungieren also eine Art *Leseanweisung* der ganzen Leidensliste in 2Kor 11,23 ff. Und diese Liste wiederum soll belegen, dass der Apostel „schwach“ ist, das Stichwort rahmt den ganzen Katalog (11,21+29 f.). Dieser sog. Peristasenkatalog tritt damit der Schilderung der Krankheit in 12,5–10 an die Seite: „Schwach“ ist der Apostel nicht nur als Kranker, sondern insbesondere als Geschlagener!

Damit ist deutlich, dass „Schwäche“ nicht allein ein physisches Phänomen beschreibt, sondern auch und sogar in erster Linie ein *soziales* bzw. *politisches* Phänomen: „Schwach“ ist der Apostel, weil er entehrt ist.

Das zeigt bereits 1 Kor 4,10, wo der Apostel ironisch seine „Schwäche“ der „Stärke“ der Korinther entgegenstellt. Auffälligerweise – und darin scheint mir der Schlüssel zum richtigen Verständnis zu liegen – steht „schwach“ hier in einer Linie mit „töricht“ und „ehrlos“, „stark“ dagegen mit „klug“ und „geehrt“. Auch in 1 Kor 1,27 f. und 15,43 steht „Schwäche“ neben „Ehrlosigkeit“ und „Verachtetsein“. Körperliche „Schwäche“ ist daher nicht zu trennen von der sozialen und politischen „Schwäche“, der Ehrlosigkeit! Deswegen erwähnt Paulus auch in 4,11 Schläge und betont abschließend, dass die Apostel „wie Unrat der Welt geworden sind, ein Abschaum aller bis jetzt“ (4,13).

1.2.4 Ehrlose Narben – „schwacher“ Körper

Warum also nennt der Apostel zur Dokumentation seiner „Schwachheit“ in 2Kor 11 zuerst die öffentlichen Züchtigungen? Offenbar deswegen, weil sie „Spuren“ hinterlassen, sichtbare Narben, die zugleich das hervorstechendste Merkmal des Körpers des Apostels gewesen sein dürften. Es sind aber insbesondere Spuren von Züchtigungen, sogar von ganz offiziellen Bestrafungen, die in der Antike eine klare „politische“ Botschaft tragen und deren Narben sich vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf dem Rücken und den Schultern des Apostels befunden haben dürften. Deswegen redet der Apostel nie „direkt“ von seinen Narben,¹⁴ sondern spricht von den *Schlägen*, die die Narben verursachten.

Wir können uns den Hintergrund anhand einer eindrucklichen Szene klarmachen, die der römische Historiker *Livius* erzählt:¹⁵ Ein alter, abgerissen und krank aussehender Mann stürzt auf das Forum, also in den Raum der Öffentlichkeit. Doch ist er mitnichten, was er scheint: Dass er einst Centurio war und eine Reihe von ehrenvollen (!) Kämpfen bestritten hat, belegt er eindrucklich mit den dort erhaltenen Narben: „Er selbst zeigte zum Beweis dafür, dass er an einer Reihe von Orten ehrenvoll gekämpft hatte, seine Narben vorne auf der Brust (*ipse teste honestarum aliquot locis pugnarum cicatrices adverso pectore ostendebat*).“ Der Mann kann also seinen Anspruch, ein ehrbarer, freier Kämpfer gewesen zu sein, durch seine „Körpersprache“, die in Rom jeder versteht, belegen: Narben vorne auf der Brust dokumentieren, dass der Centurio seinen Feinden immer die Vorderseite (incl. das Gesicht) zugewandt hat und nicht vor ihnen davonlief.

Doch die Szene geht noch weiter: Auch bei der folgenden Schilderung seines Abstiegs in die Schuldhaft lässt der ehemalige Centurio seinen Körper sprechen: „Dann zeigte er seinen Rücken, der schrecklich anzusehen war wegen der frischen Striemen von Peitschenhieben (*Inde ostentare tergum foedum recentibus vestigiis verberum*).“ Im Unterschied zu den Narben auf seiner Brust

sind die Narben auf seinem *Rücken* keineswegs ehrbar, im Gegenteil, sie sprechen die Sprache von Demütigung, Unfreiheit, Versklavung, kurz: von Entehrung und Schande. *Dieser* Anblick (*haec visa*) eines Kriegshelden, der auf dem Schlachtfeld Ehre erworben hat und dann in diese Situation der Schande geraten konnte, führt laut Livius endgültig zum *Aufbruch*, nämlich gegen soziale Umstände, in denen dies möglich ist.

Zurück zu Paulus: Es ist deutlich geworden, dass der Körper des Apostels deswegen „schwach“ ist, weil er entehrende Spuren von öffentlicher Züchtigung trägt – in 1 Kor 4,11 erwähnt er z. B., nackt geschlagen worden zu sein und spricht im selben Kontext davon, für die Welt ein „Schauspiel“ (*theatron*) geworden zu sein. Vor diesem Hintergrund wird nun auch das „korinthische Problem“ des Paulus deutlich. Als Träger von entehrenden Narben ist seine „Körpersprache“ die eines Sklaven oder eines Verbrechers, in jedem Falle eines Ehrlosen und Un-Männlichen. Kann ein Mann mit einem solchen *soma* Autorität und Legitimation beanspruchen in einer Ekklesia, in der der in Macht auferstandene Kyrios Christus angebetet und als gegenwärtig erfahren wird? Wird nicht durch den schwachen Leib des Paulus das Evangelium von der Herrlichkeit Christi verdeckt (so wohl der Vorwurf gegen Paulus laut 2Kor 4,3 f.), und verhindert nicht sein Körper, dass die Kraft Gottes (2Kor 4,7) zum Zug kommt?

Diese Fragen haben sich in Korinth offenbar durch das Eintreffen von Fremdmissionaren zugespielt. Da im 1 Kor davon noch nicht die Rede ist, muss sich dies nach der Abfassung und Versendung dieses Briefes abgespielt haben. Personen und Programm dieser Fremdmissionare sind für uns nur indirekt aus dem 2Kor zu erschließen. Sie sind jüdischer Abstammung (11,22), kommen von außerhalb in die Gemeinde (11,4; 10,15 f.), sie nennen sich Apostel (11,5.13; 12,11), können Empfehlungsbriefe vorweisen (3,1), machen erfolgreich (!) Unterhaltsansprüche geltend (11,7 ff.20; 12,13; 2,17), sind wohl im Unterschied zu Paulus rhetorisch versiert, vor allem aber vollbringen sie Wunder und Krafttaten (12,12) und schildern visionäre Offenbarungen (12,1 ff.). An ihnen wurde der in Macht erhöhte Kyrios erfahrbar, so dass

sich für die Korinther nun die Frage stellte, ob der auferstandene Christus auch aus Paulus redet (vgl. 2Kor 13,3f.) oder ob der Apostel nur „nach dem Fleisch wandelt“ (10,2). Dies war die Herausforderung, vor die er sich gestellt sah.

2. Beziehung mit einem abwesenden Apostel durch den Brief

Paulus thematisiert seinen Körper im Medium von *Briefen* an seine Gemeinden. Um die briefliche Inszenierung seines Körpers verstehen zu können, ist es nötig, einen Blick auf die antike Briefhermeneutik (man spricht auch von Briefideologie) zu werfen. Zu Beginn des Hellenismus sind uns die ersten Belege für ein „theoretisches Interesse“ am Brief überliefert.¹⁶ Die „älteste diesbezügliche Reflexion in der antiken Literatur“¹⁷ findet sich als Exkurs über den „briefgemäßen Stil“ innerhalb der Schrift *peri hermeneias (de elocutione)*, diese wiederum ist überliefert unter den Werken des Demetrios von Phaleron (360–280 v. Chr.), stammt aber wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. oder dem 1. Jh. n. Chr. In dieser Schrift werden vier Stilarten besprochen, der genannte Exkurs über das Briefeschreiben erfolgt im Zuge der Besprechung des schlichten Stils.

Laut dieser, vermutlich in peripatetischer Tradition stehenden Brieftheorie¹⁸ ist die *parousia* eine der Hauptaufgaben des Briefes, d. h. der Brief dient dazu, eine Form der Beziehung während der Zeit räumlicher Trennung zu ermöglichen, indem der abwesende Absender auf eine bestimmte Art und Weise beim Adressaten „anwesend“ wird.¹⁹ Der Brief zielt also „auf die Vergewärtigung des Briefpartners“.²⁰ Briefe ermöglichen daher den Austausch zwischen Freunden auch in Zeiten räumlicher Trennung, denn im Brief verwandelt sich die körperliche Abwesenheit in geistige Gegenwart.²¹ Dies ist auch nach anderen antiken Autoren grundlegend für die Briefsituation, daher imitiert der Brief die persönliche Gesprächsbegegnung: So entspricht z. B. das Präskript der persönlichen Begrüßung und der gegenseitig-

gen Vorstellung, das Postskript der Verabschiedung mit entsprechenden Segenswünschen usw.²²

Paulus nutzt das Medium in diesem Sinne, wenn er z. B. in 1 Kor 5,3–5 über einen Blutschänder in Korinth *brieflich* sein Urteil spricht: „Zwar dem Leibe nach abwesend, im Geist aber anwesend, habe ich als Anwesender das Urteil gefällt“. Durch das Vorlesen des Briefes ereignet sich die *parousia* des urteilenden Apostels in der Gemeindeversammlung (5,4), hier zeigt sich, dass sich die Aufmerksamkeit anstatt auf den Zeitpunkt des Schreibens „auf den Augenblick des Briefempfangs konzentriert, wo sich der Brief gewissermaßen erst verwirklicht.“²³

Im Unterschied zum antiken Freundschaftsbrief, der von vielen Autoren nur als Ersatz für das leibhaftige Zusammensein gewertet wurde,²⁴ wächst den Paulusbriefen gegenüber den persönlichen Besuchen des Apostels nochmals eine eigene Funktion zu. Keineswegs dienen seine Briefe nur der Überbrückung von Zeiten, in denen der Apostel abwesend ist. Es gibt sogar Situationen, in denen Paulus offenbar bewusst die briefliche Kommunikation bevorzugte.²⁵ Damit steht er aber nicht alleine. So konnte Bärbel Bosenius bereits an Beispielen aus Cicero und Seneca zeigen, dass die Briefsituation keineswegs immer als Nachteil empfunden wurde. So ist z. B. laut Seneca bei seinen Lehrbriefen die Briefsituation von Vorteil, da das didaktisch-psychagogische Ziel der Lehrepistel von keiner leibhaftigen *parousia* gestört wird.²⁶ Bosenius arbeitet heraus, dass bei der brieflichen Kommunikation – im Unterschied zur mündlichen zwischen körperlich anwesenden Gesprächspartnern – der verbalisierte Inhalt dominiert (sie nennt diese Kommunikation „digital“, von englisch *digits*: Zeichen), und sie betont mit Recht, dass der Apostel in bestimmten Situationen bewusst die briefliche („digitale“) Kommunikation vor dem leibhaftigen Auftreten bevorzugt habe.

Hieran ist im Hinblick auf die briefliche Inszenierung des Körpers des Apostels anzuknüpfen. Laut Bosenius bevorzugt Paulus in manchen Situationen den Brief gegenüber der persönlichen Anwesenheit, um „die sachgemäße Interpretation des Evangeliums auf der digitalen, d. h. der rein sachlichen Ebene dar[zust]ellen,

ohne die Vermittlung des Evangeliums mit analogen Aspekten der Kommunikation belasten zu müssen.“²⁷ Doch kann diese auf die „reine Lehre“ fixierte Interpretation nicht erklären, warum der Apostel in den sogleich zu besprechenden gewichtigen Passagen seiner Briefe explizit seinen *Körper* brieflich inszeniert und damit die in der Briefsituation vorausgesetzte körperliche Trennung der Briefpartner also in gewisser Weise unterläuft, dies aber mit einer klar erkennbaren Intention. Bosenius berücksichtigt auch nicht, dass es gerade der *Körper* des Apostels war, der in den genannten Konflikten eine grundlegende Rolle spielte.

Laut Ps.-Demetrios schreibt man einen Brief gleichsam als Abbild der eigenen Seele,²⁸ deswegen solle im Brief auch ein persönlicher Ton herrschen. Der Brief soll die eigene Persönlichkeit, den eigenen Charakter (*to ethikon*) des Verfassers zum Ausdruck bringen (§ 227). Thomas Johann Bauer dazu: „Dabei geht Ps.-Demetrios davon aus, dass der Brief wie jedes andere Schriftstück auch ganz von selbst und unweigerlich Rückschlüsse auf die Persönlichkeit seines Verfassers erlaubt. Dieser zunächst ungewollte und ungeplante Ausdruck der eigenen Persönlichkeit lässt sich aber *durch geeignete stilistische und rhetorische Mittel bewusst gestalten*“.²⁹

Aber nicht nur das „Ich“ des Briefes ist als ein bewusst gestalteter, nicht unmittelbar authentischer und ungekünstelter Ausdruck des „Selbst“ des Verfassers anzusehen.³⁰ Uns interessiert an dieser Stelle die bewusste Gestaltung der Aussagen über den eigenen *Leib* durch Paulus. Dazu noch ein Zitat aus dem ältesten antiken Briefsteller, der ebenfalls dem Demetrios von Phaleron zugeschrieben wurde:³¹ „Auch wenn ich von dir lange Zeit getrennt war, *so leide ich dies nur am Leib*“, so der Beginn des Freundschaftsbriefs (*philikos*), des ersten der hier katalogartig aufgelisteten „Briefftypen“.³² Es ist gerade die Nicht-Anwesenheit des *soma*, die die Briefsituation charakterisiert (was wiederum eine Gefahr für die Freundschaft darstellt); der Brief wiederum überwindet die leibliche Trennung.

Paulus schreibt aber keine Freundschaftsbriefe an Einzelpersonen, sondern Briefe an Gruppen – in seiner Terminologie:

Briefe an eine *Ekklesia*, also an eine *zum Kult(mahl?) versammelte Gemeinde*. Dabei nutzt er das Medium des Briefes, um seine eigene Körperlichkeit in Zeiten seiner Abwesenheit brieflich zu thematisieren. Im Anschluss an Ps.-Demetrios kann man sagen, dass die Briefe des Paulus nicht nur „Abbilder seiner Seele“ sind, sondern „*Abbilder seines Körpers*“. Auch diese sind jedoch – im Anschluss an Th. J. Bauer formuliert – durch geeignete stilistische und rhetorische Mittel bewusst gestaltet. Paulus nutzt also die *Parousia*-Funktion des Briefes, um seinen Körper auf eine ganz bestimmte, *von ihm kontrollierte* und *codierte* Weise anwesend zu machen. Er selbst will mittels der Briefe die Deutungshoheit über seine Körpersprache zurück-erlangen, die ihm im Verlauf der genannten Konflikte abhanden gekommen war.

3. Brief und Körper: Die Strategien des Apostels

Im Folgenden wenden wir uns exemplarisch jenen Passagen in der Korrespondenz des Apostels zu, mit denen er auf die oben unter 1.2 genannten Probleme und Angriffe reagiert.

3.1 Beschneidung am Fleisch (Phil 3)

Seine nicht wegzuleugnende Beschneidung stellt Paulus zusammen mit den weiteren genannten jüdischen Privilegien unter das Vorzeichen des „Fleisches“. Paulus unterstellt seinen Gegnern nämlich, „auf Fleisch Vertrauen zu setzen“, und weiter: „Obwohl auch ich Vertrauen auf Fleisch haben könnte. Wenn jemand meint, er könne sein Vertrauen auf Fleisch setzen – ich könnte das noch viel mehr“ (Phil 3,3–4).

Das Stichwort „Fleisch“ in Bezug auf die Beschneidung entnimmt der Apostel aus den entsprechenden Passagen der Heiligen Schrift. So heißt es in Gen 17,11: „Ihr sollt beschnitten wer-

den am Fleisch eurer Vorhaut. Das wird das Zeichen des Bundes sein zwischen mir und euch“. Die Wendung „Fleisch eurer Vorhaut“ findet sich mehrfach in Gen 17,13–14 und 17,23–27, in Gen 34,24 LXX und außerdem in Lev 12,3: „Und am achten Tag soll das Fleisch seiner Vorhaut beschnitten werden“. Paulus greift das auf, stellt dem Begriff „Fleisch“ jedoch polemisch den des „Geistes“ gegenüber: „Wir sind die Beschneidung!“, nämlich: „Wir, die wir im Geist Gottes Kultdienst tun und uns in Christus Jesus rühmen und unser Vertrauen nicht auf das Fleisch setzen“ (Phil 3,3). Der beschnittene Paulus schließt sich hier mit seinen unbeschnittenen Adressaten zusammen, denn auch Unbeschnittene gehören also zur „eigentlichen“ Beschneidung. Dadurch wird die Beschneidung als körperliches Unterscheidungsmerkmal zwischen jüdischen und nichtjüdischen Männern für irrelevant erklärt.

Vor allem aber nimmt „Fleisch“ durch die von Paulus etablierte Opposition mit „Geist“ die (ebenfalls biblisch-jüdisch belegte) Bedeutung von *Vergänglichkeit* und Sterblichkeit an (vgl. Jes 40,6 u.ö.). Indem er die Beschneidung am Fleisch dem Gottesdienst im Geist gegenüberstellt, reduziert er Erstere auf den Bereich des Vergänglichen und löst die damit verbundenen Bundeszusagen und Verheißungen vom körperlichen Ritus ab. Vor allem aber qualifiziert er damit seinen eigenen Männerkörper als „Fleisch“. Im Apostel tritt den unbeschnittenen Philippnern also nicht ein exklusiver Träger des jüdischen Bundeszeichens gegenüber, der sich dadurch von ihnen unterscheidet und abhebt, sondern ein Mann, dessen sichtbarer Leib trotz Beschneidung eben „Fleisch“ ist – mit den Vokabeln aus 1 Kor 15 gesprochen: „irdisch, natürlich, vergänglich, sterblich“. Der Körper des Apostels wird durch diese Umcodierung zur Verkörperung der Botschaft, dass „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50) – ob beschnitten oder nicht.

Die Kehrseite dieses Verfahrens besteht allerdings in der polemischen Abwertung der Beschneidung und aller weiteren jüdischen Identitätsmerkmale als „Verlust“, ja als „Scheiße“ (Phil 3,7f.), also als etwas, das man hinter sich lässt.³³ Mit ökonomischer

Sprache bewertet Paulus all das, was er früher als „Gewinn“ angesehen hatte, nun als „Verlust“. Nur noch Jesus Christus ist sein „Guthaben“.

Hinzu kommt, dass Paulus in Phil 3,2 ebenso wie in Gal 5,17 polemisch die Beschneidung mit Kastration in Verbindung bringt und damit an bestimmte kulturelle Vorurteile appelliert. Umgekehrt spricht er im Galaterbrief pointiert von dem ihm anvertrauten „Evangelium der Vorhaut“ (Gal 2,7) und will damit bei seinen nichtjüdischen Adressaten offensichtlich positive Assoziationen auslösen. Damit korrespondiert die von Kenneth J. Dover anhand der antiken griechischen Vasenmalerei und Plastik nachgewiesene „artist’s interest in the foreskin“.³⁴ Die ausgeprägte Vorhaut gehörte laut Dover zum männlichen Schönheitsideal; beschnittene Männer (z. B. Ägypter oder auch Juden) galten im Kontext der griechisch-römischen Kultur als lächerlich oder peinlich.³⁵

3.2 Kreuz statt Beschneidung

Doch ist das nur die halbe Antwort des Apostels im Philipperbrief. Denn einerseits wertet Paulus die Bedeutung der Beschneidung klar ab, das dadurch entstandene „körperliche Vakuum“ füllt er aber. Denn laut Paulus besteht Nachfolge durchaus *in der körperlichen Angleichung an Jesus* – aber eben nicht an den Beschnittenen, sondern an den Gekreuzigten und Auferstandenen! Diese aber ist gnadenhaft geschenkt und in Glaube und Taufe grundgelegt, die beide passiv empfangen werden und beide mit Christus verbinden. Auch die „Erkenntnis Christi Jesu als meines Herrn“ (Phil 3,8) hat also – in gewisser Analogie zur Herkunft aus dem Volk Israel – leibhaftige Konsequenzen, laut Phil 3,10 nämlich die „Teilhabe an seinem Leiden“, die aus Paulus einen „mit seinem Tod Gleichgestalteten“ macht.

Paulus inszeniert in Phil 3 seine von der Erkenntnis Jesu als seines Herrn geprägte Existenz im Medium des Briefes als sein vom gekreuzigten und auferstandenen Christus ergriffenes und

geprägtes *soma*. Die ganze Passage zielt auf 3,20f. hin: Der vom Himmel her kommende Herr Jesus Christus wird „unser *soma* der Niedrigkeit“ verwandeln und seinem „*soma* der Herrlichkeit“ gleichgestalten. Damit vergeht auch eine „Beschneidung am Fleisch“, zumal Paulus den Auferstehungsleib offenbar nicht geschlechtlich differenziert denkt. Denn bei der Auferstehung wird leibliche Realität, was bei der Taufe bereits symbolisch grundgelegt wurde, wonach in Christus „weder Jude noch Grieche, weder Herr noch Sklave, weder männlich noch weiblich“ (Gal 3,28) ist.

Ähnlich wie Phil 3 steht der Galaterbrief ganz im Zeichen des Kampfes gegen die Beschneidung von zum Glauben an Christus kommenden Nichtjuden. Und auch hier, nämlich im eigenhändigen Nachtrag (Gal 6,11–18), kommt Paulus auf seinen Körper zu sprechen: „In Zukunft mache mir niemand mehr Mühe; ich nämlich trage die *stigmata* Jesu an meinem Leib“ (6,17). Paulus spielt hier offenbar auf die entehrenden Narben an, die er bei den Verfolgungen um Jesu willen erlitten hat (s. o.); seine „Schwachheit“ bei der Verkündigung des Evangeliums hatte er bereits erwähnt (4,13). Wenn der Apostel seine Narben hier als *stigmata* Jesu codiert, dann geht es nicht nur darum, die eigenen entehrenden Narben mit dem schandbaren Kreuzestod Jesu zu parallelisieren. Wenn die Galater der Vorgabe des Briefes folgen und am Leib des Apostels die um Jesu willen empfangenen Narben als *stigmata* Jesu identifizieren, dann wird der Leib des Apostels – wie Erhard Güttgemanns treffend formuliert hat (s. u.) – zur Epiphanie des Gekreuzigten. Im Apostel tritt den Galatern der Gekreuzigte (und nicht etwa der Beschnittene) gegenüber.

Im Schlussteil des Galaterbriefes macht Paulus also im Medium des Briefes sein *soma* präsent und zwar auf eine von ihm selbst kontrollierte Art: Er selbst trägt die Malzeichen Jesu sichtbar am Leib (Gal 6,17), er ist mit Christus gekreuzigt, so dass Christus in ihm lebt (2,19), er ist der Welt gekreuzigt und die Welt ihm (6,14) – zugleich ist er der Prototyp derer, die ihr Fleisch und seine Begierden gekreuzigt haben (5,24).

3.3 Die briefliche Epiphanie des Gekreuzigten am Apostel

Die im Galater- und im Philipperbrief im Zuge der Krise um die Beschneidung von christusgläubigen Nichtjuden formulierten Grundgedanken finden sich weiter ausgebaut auch in den Korintherbriefen. Hier jedoch muss der Apostel direkt auf die ihm zu Ohren gekommene Kritik an seiner körperlichen Erscheinung und an seinen rhetorischen Fähigkeiten reagieren (2Kor 10,9 f.). Er tut dies, indem er seinen Körper offensiv *thematisiert*! Durch das Medium des Briefes macht er sein „*schwaches soma*“, genauer: sich selbst in seiner *schwachen* Leiblichkeit in Korinth anwesend.

3.3.1 Ein Brief zur Vorbereitung des dritten Besuchs

Dem zweiten Korintherbrief³⁶ lässt sich entnehmen, dass der Apostel nach Abfassung des ersten Korintherbriefes ein zweites Mal die Gemeinde besucht hatte, dieser Aufenthalt aber desaströs verlaufen war (2Kor 2,5–8). Paulus sieht sich deswegen genötigt, den anstehenden dritten Besuch entsprechend vorzubereiten – und zwar mittels eines weiteren Briefes. Mit diesem Brief kündigt Paulus also sein drittes Kommen in die korinthische Ekklesia an (12,14; 12,20 f. und 13,1 f.), doch erschöpft sich die Funktion dieses Schreibens keineswegs in dieser Ankündigung. Der Brief hat vielmehr eine Schlüsselfunktion für den bevorstehenden „Auftritt“ des Apostels.

In 13,3³⁷ deutet Paulus das zentrale *Anliegen der Korinther* in dem Konflikt an: „Denn ihr fordert ja einen Beweis, dass Christus in mir redet (oder: einen Beweis des Christus, der in mir redet), der gegen euch nicht schwach ist, sondern mächtig unter euch.“ Bei diesem dritten Besuch soll der Apostel also den Nachweis erbringen, dass er im körperlichen wie rhetorischen Auftreten (10,10!) den auferstandenen Kyrios erfahrbar und erlebbar machen sollte – was seine Gegner wohl leisten konnten.

Wie aber kann Paulus den geforderten „Beweis“ erbringen? Noch einmal sei an das „Ausgangsproblem“ des Apostels erinnert: Die somatische Präsenz des Apostels ist „schwach“ (10,10). Wir wissen nun, dass dies insbesondere an den ehrlosen, weil geschlagenen und gezüchtigten Leib des Apostels anspielt, der im antiken Kontext eben der Sklavenkörper ist, mit dem die Macht des Evangeliums verdeckt wird. Seinen „Sklavenkörper“ kann der Apostel nicht wegdiskutieren, anders als der Centurio des Livius kann er auch nicht auf ehrenvolle Kriegsverletzungen auf der Brust verweisen. Beim bevorstehenden dritten Besuch werden die Korinther also wiederum mit diesem Anblick konfrontiert – im Gegenüber zum strahlend-maskulinen Auftreten der anderen. Der Apostel steht damit vor der Aufgabe, seine „body language“ neu zu codieren und damit die Kontrolle über seine Körpersprache zurückzuerlangen, die ihm von seinen Gegnern – in Einklang mit den kulturellen Deutungsmustern seiner Zeit – entwunden worden war. Man könnte sagen, dass der Apostel den *Signifikanten* seines Körpers (als des Signifikaten) neu definieren muss.

Er tut dies formal mittels des Briefes, der ihn vor seiner leiblichen Präsenz in Korinth zu einem „Anwesenden“ – aber nun in einem von ihm kontrollierten Sinne – macht. Damit soll der Brief den Korinthern sozusagen eine Brille aufsetzen, damit sie im „schwachen“ Paulus den redenden *Christus* erkennen können, wenn er erneut vor ihnen stehen wird.

3.3.2 Das Sterben Jesu am Leib des Apostels

Zum ersten Mal kommt der Apostel in 2Kor 4,7–15 auf seinen Körper zu sprechen. „Wir haben diesen Schatz in tönernen Gefäßen“, heißt es da zunächst. Der „Schatz“ ist die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi (4,6), die „tönernen Gefäße“ sind die sterblichen Körper der Apostel, die bedrängt werden, zweifeln und niedergeworfen werden (4,8f.). Der Kultdienst des Neuen Bundes wird laut Paulus deswegen von schwachen, zerbrechlichen Menschen ausgeübt, damit Got-

tes Kraft als *Gottes* Kraft erkannt wird. Dies spitzt der Apostel dann nochmals zu der Aussage zu: „Allezeit tragen wir das Sterben (*nekrosis*) Jesu an unserem Leib herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar werde. Denn immer werden wir, die wir leben, in den Tod übergeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu sichtbar werde an unserem sterblichen Fleisch“ (4,10).

Während sich „das Leben Jesu“ v. a. dadurch manifestiert, dass Paulus trotz aller Bedrängnisse vor dem Schlimmsten bewahrt bleibt, prägt sich das Todesleiden Jesu an seinem *Leib* aus. Mit dieser Passage gibt der Apostel seinen Adressaten den entscheidenden Hinweis, wie sie bei künftigen Besuchen seinen Körper zu „lesen“ haben. Sein „schwacher“ Leib erzählt eine Geschichte, die die Adressaten mit Hilfe des Briefes entziffern können und sollen: Er ist deswegen „schwach“, weil er am Todesleiden Jesu partizipiert. Damit insinuiert der Apostel, dass Gott selbst an seinem Leib „am Werk“ ist.³⁸

Das Ziel der ganzen Aussagenreihe steht aber in 4,12: „Somit ist der Tod bei *uns* am Werk, das Leben aber bei *euch!*“ Mit diesem Satz behauptet er, dass das in der korinthischen Gemeinde herrschende „Leben“ – gemeint sind die überwältigen Manifestationen der Präsenz des Kyrios im Geist³⁹ – mit dem an seinem Leib sichtbaren „Tod“ dialektisch zusammenhängt. Thomas Schmeller dazu: „Nur weil Paulus die Leiden eines Apostels auf sich genommen hat, bekommt die Gemeinde Anteil am Auferstehungsleben Jesu.“⁴⁰ Diesen Gedanken hatte Paulus bereits zu Beginn des Briefes angedeutet: „Wenn *wir* aber bedrängt werden, so ist es zu *eurem* Trost und Heil“ (2Kor 1,6⁴¹), hier greift er darauf zurück.

3.3.3 Ruhm der Schwachheit

Paulus codiert also seine eigenen, entehrenden und entmännlichenden körperlichen Defekte als Epiphanie des ehrlos gekreuzigten Jesus an seinem Leib und bringt dies dialektisch mit

dem „Leben“ der Gemeinde, ihren Charismen, ihrer Kraft und Stärke in Verbindung. Diese beiden Grundgedanken greift er in den großangelegten Kapiteln 10–13 dann nochmals auf.⁴² Programmatisch formuliert er in 13,9: „Wir freuen uns ja, wenn *wir* schwach sind, *ihr* aber stark seid!“

Seine „Schwachheit“ breitet er dabei in Form der sog. Narrenrede aus (2Kor 11,1–12,18), die das Zentrum der genannten Kapitel bildet. Paulus „rühmt“ sich hier in paradoxer Attitüde seiner Verfolgungen und auch seiner Krankheit: „Wenn gerühmt werden muss, so will ich mich der Zeichen meiner Schwachheit rühmen“ (2Kor 11,30), dreimal formuliert er dieses „Programm“ (vgl. noch 12,5; 12,9). Damit stellt er sich einer schwierigen Aufgabe: Er will seine *Vollmacht* in der Gemeinde (10,8/13,10) dadurch begründen, dass er seine *Schwachheit* hervorhebt.

Auffällig ist nun, dass der Apostel, wie bereits erwähnt, gerade die entehrenden Strafen, denen er seine Narben verdankt, an den *Anfang* der Leidensliste stellt. Genauer steht sogar die Synagogenstrafe ganz am Anfang: Er, der sich kurz zuvor noch „rühmte“, Hebräer, Israelit und Nachkomme Abrahams zu sein wie seine Gegner (11,22), gerade *er* wurde von anderen Juden gezüchtigt (vgl. 11,26). Verweisen antike Männer auf ihre Narben, um sich durch die ehrbaren Spuren ehrbarer Kämpfe zu legitimieren, so kann Paulus nur auf die Ereignisse verweisen, die ihm seinen Sklavenkörper eingebracht haben. Er ist damit „schwächer“ als alle anderen und kann sich nur dieser Schwachheiten rühmen (11,29f.). Flankiert wird diese Schilderung durch Anspielungen auf seine Krankheit (12,5–10). Leiden und Krankheit haben seinen Körper keineswegs im Kampf zu einem Heldenkörper gestählt, sondern im Gegenteil eine ziemlich traurige Gestalt aus ihm gemacht. Paulus erzählt eben keine Heldentaten (sonst wäre es keine Narrenrede), sondern eine ganze Reihe von Entehrungen und Peinlichkeiten, derer er sich nur als Narr rühmen kann.

Die Pointe der Narrenrede bildet dann das Herrenwort 12,9a: „Meine Gnade ist genug für dich, denn Kraft gelangt in Schwachheit zur Vollendung.“ Paulus fügt an dieser Stelle zum dritten

Mal hinzu, dass er sich deswegen seiner Schwachheiten rühmen will, damit die Kraft *Christi* (und nicht seine eigene Kraft) Wohnung bei ihm nehme (12,9b).

3.3.4 Die Gegenwart des Gekreuzigten

„Wir sind schwach in ihm“ – in ihm, der ja aus Schwachheit gekreuzigt wurde. Damit ist das Kreuz Christi tatsächlich „ständige Gegenwart“.⁴³ Doch wie stellt sich der Apostel das vor? Zunächst kündigt er sein hartes Durchgreifen in Korinth an. Da er seine Legitimität erwiesen hat, wird Christus in ihm „gegen euch nicht schwach, sondern stark unter euch sein“ (13,3), das Leben Jesu aus der Kraft Gottes wird sich erweisen. Wie Kreuz und Auferstehung zeigen, schließen sich Schwachheit und Macht gerade nicht aus, sondern Ersteres ist die Bedingung, vor allem aber der Modus des Letzteren.

Wenn der Apostel das nächste Mal in die Gemeinde kommt, dann sehen die Korinther den schwachen Apostel – durch den vor der Ankunft des Apostels eingegangenen Brief sind sie aber nun in der Lage, an ihm den Gekreuzigten zu erkennen, der aus der Kraft Gottes lebt. Und: die Schwäche des Apostels ist gerade keine Schwäche und Ehrlosigkeit gegenüber den Korinthern, weil es die „Schwachheit“ des Gekreuzigten ist.

Wichtiger noch ist aber die chronologische Struktur der Kreuzestheologie des Apostels. Laut 13,4 kam am „schwachen“ (= gekreuzigten) Christus die Kraft Gottes (bei der Auferstehung und Erhöhung) ganz zur Auswirkung: „Denn sogar gekreuzigt wurde er aus Schwachheit [gemeint ist das Kreuz als Schandtod], aber er lebt aus der Kraft Gottes. Denn auch wir sind schwach in ihm, aber wir werden leben (Futur!) mit ihm aus der Kraft Gottes im Hinblick auf euch.“ Hier scheinen Jesu „Schwachheit“ und „Kraft“ chronologisch verteilt zu sein:

Schwachheit = Kreuz als Schandtod = Vergangenheit

Kraft = Leben/Auferstehung/Erhöhung = Gegenwart (13,4).

Vielleicht spiegelt sich hier ein besonderes Anliegen der Korinther wider, wonach die Schwachheit Jesu seit der Auferstehung der *Vergangenheit* angehört. In der Gegenwart repräsentieren dagegen die „Diener Christi“ (11,22) den Auferstandenen und Erhöhten, in ihnen soll sich der Glanz der göttlichen Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist, widerspiegeln (vgl. 2Kor 4,3–6).

Paulus dagegen identifiziert zunächst seine eigene, gegenwärtige Schwachheit und Ehrlosigkeit mit der „Schwachheit“ des irdischen und gekreuzigten Jesus, wahrt also den „eschatologischen Vorbehalt“, indem er die Gleichgestaltung *seines* Leibes der Niedrigkeit mit Christi Leib der Herrlichkeit als noch ausstehende betrachtet. Er ist eben *noch nicht* am Ziel.

Vor allem aber unterläuft er mit seinem Brief und mit seinem Körper ein rein „chronologisches“ (Miss-)Verständnis von Kreuz und Auferstehung, indem er Tod und Leben nicht zeitlich (i. S. v. Vergangenheit und Gegenwart), sondern „räumlich“ anordnet: Wirkt der Tod bzw. die Schwachheit, derer er sich rühmt, im *Apostel*, so das Leben in seiner *Gemeinde*, die damit zu seinem Empfehlungsbrief wird. Deshalb heißt es in 13,4: „Denn auch wir sind schwach in ihm, aber wir werden mit ihm leben aus Gottes Kraft *euch gegenüber*“, d. h. das Leben Jesu in Gottes Kraft erweist sich nicht am Apostel, sondern an der Gemeinde, indem der Apostel in ihr seine Vollmacht ausübt (13,10).

Christologisch gewendet wiederum: *Der Jesus am Kreuz wird nie zur abgetanen Vergangenheit, sondern der Auferstandene und Erhöhte bleibt der Gekreuzigte.*⁴⁴

3.3.5 Die Epiphanie des Gekreuzigten am Leib des Apostels

Man kann also mit Erhardt Güttgemanns sagen, dass der Gekreuzigte am *soma* des Apostels epiphan wird: „Die Würde des Apostels kommt also dadurch zustande, dass die Leiden des Apostels nichts anderes sind als die Epiphanie der Kreuzigung des irdischen Jesus, die als Heilsgeschehen am Apostel präsent

ist und damit die Identität des Herrn mit dem Gekreuzigten offenbart⁴⁵. Der Körper des Apostels ist deswegen der Ort, an dem Christus als Gekreuzigter offenbar wird, denn gerade *soma* und *sarx* haben sich der Herrschaft Gottes zuvor entgegengestellt.⁴⁶ Die „Körpersprache“ des Apostels entspricht damit seinem Evangelium, will er ja nichts anderes predigen als „Christus, den Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1).⁴⁷ Der von den Korinthern geforderte „Beweis, dass Christus in ihm redet“ wird also durch eine angekündigte Epiphanie Christi erbracht – aber es wird eine Epiphanie des Gekreuzigten am Leib des Apostels sein.⁴⁸

Über Güttgemanns hinaus ist aber wichtig zu betonen, dass die Adressaten des Briefes nur deswegen den „schwachen“ Leib des Apostels als Epiphanie des Gekreuzigten erkennen können, weil sie den *Brief* haben. Dem Brief selbst kommt in dem Erschließungsvorgang also eine grundlegende Funktion zu, die über die bekannte Parusie-Funktion (s. o.) weit hinausgeht. Nur weil Paulus seinen Körper mittels des Briefes in einem von ihm selbst kontrollierten Sinne „anwesend“ gemacht hat, können die Korinther beim nächsten Aufenthalt des Apostels in ihrer Mitte die *nekrosis* Jesu (!) erkennen, die ehrlosen Narben und die Zeichen der Krankheit des Paulus als *stigmata* Jesu (!) identifizieren. Dazu brauchen sie den Brief. Der Brief ist also keineswegs bloßer Ersatz für die leibliche Anwesenheit, vielmehr ist diese ohne jenen nicht als Epiphanie des Herrn zu verstehen! *Dass* Jesu Todesleiden am Leib des Apostels sichtbar werden, ist ohne den Brief nicht erkennbar.

4. Ein anderer Jesus

Charakteristisch für Paulus ist jedoch die Erkenntnis, dass der korinthische Konflikt um seinen Leib zugleich und eigentlich ein *Konflikt um die Christologie* ist. Deswegen kann er jenen, die seine „schwache“ Leiblichkeit kritisieren (2Kor 10,10), im selben Zusammenhang vorwerfen, sie verkündigten *einen anderen Jesus* (11,4). Wer am „schwachen“ Leib des Apostels Anstoß

nimmt, der nimmt Anstoß am Leichnam des Gekreuzigten, der am Körper des Apostels präsent ist.⁴⁹ Dabei ist es wichtig, den Aspekt der Ehrlosigkeit und der Schande im Begriff „schwach“ stets mitzudenken. Hier geht es nicht um Leidensmystik! In der Konfrontation mit dem Apostel, dessen Körpersprache nach den Maßstäben der Welt ehrlos und unmännlich ist, erweist sich die letztlich die Wahrheit des Satzes, dass Gott am Kreuz seines Sohnes zum Heil der in Sünde und Tod gefallenen Menschen gehandelt hat.

Karin Neutel und Matthew Anderson haben darauf hingewiesen, dass die Verkündigung eines Gekreuzigten in vielerlei Hinsicht in Opposition zu zeitgenössischen Männlichkeitsidealen steht, denn: „Crucifixion is embodied domination“! Sie weisen aber zugleich darauf hin, dass Paulus den Gekreuzigten als „Gottes Kraft und Weisheit“ (1 Kor 1,24) verkündigt.⁵⁰ Paulus löst dieses Ineinander von Schwachheit und Kraft gerade nicht auf. Vielmehr demonstriert der auferstandene Kyrios seine Identität mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus, indem er seine *nekrosis* und seine *stigmata* am Leib des Apostels sichtbar macht, in der von ihm gegründeten Ekklesia dagegen sein „Leben“ und seine „Kraft“. In der Bestreitung des Apostolats des Paulus manifestiert sich daher eine falsche Herrlichkeitschristologie, denn gerade der irdische, gekreuzigte Jesus ist jetzt der Kyrios.⁵¹ Die Kritik am „schwachen“ Körper des Apostels dokumentiert für Paulus ebenso eine defizitäre Christologie wie – im anderen Kontext – die Forderung nach der Beschneidung von christusglaubenden Nichtjuden.

Ausblick:

Der „schwache“ Apostel als Athlet der Askese

Abschließend sei noch ein weiterer Aspekt in Erinnerung gerufen, der in den genannten Diskussionen gerne in den Hintergrund tritt: In 1 Kor 9,24–27 präsentiert sich der Apostel zunächst als Wettläufer, der „in allem enthaltsam ist“ (9,25), dann

aber als Boxer, der „nicht in die Luft schlägt, sondern seinen eigenen Leib verprügelt, um ihn so immer wieder neu in die Sklaverei (des Herrn) zu führen“ (9,26f.).⁵² Paulus spielt hier auf den vor den Wettkämpfen geübten Verzicht der Athleten auf Alkohol, bestimmte Nahrungsmittel und vor allem auf Geschlechtsverkehr an.⁵³ Seinen eigenen sexuell und diätetisch enthaltsamen Lebensstil präsentiert er im Medium des Briefes als athletisches Männlichkeitsideal, geht aber noch weiter, indem er vom Wettkämpfer zum Boxer wechselt, um seine Askese als Kampf gegen die *eigene* Leiblichkeit zu präsentieren.

An anderer Stelle wird er ausführen, dass im sterblichen Leib die Begierden (womit auch, aber nicht nur sexuelle Begierden gemeint sind) zur Herrschaft streben, wodurch „die Sünde“ verlorenes Terrain wiedergutzumachen versucht (Röm 6,12–23). Dies konkurriert aber mit den Besitzansprüchen des Kyrios auf das *soma* des Getauften (1 Kor 6,13.15.19)! Der in der Taufe aufgerichteten Herrschaft des Kyrios muss Paulus seinen eigenen Leib immer wieder gewaltsam unterwerfen.⁵⁴

Welche „Selbsttechniken“ (Foucault) Paulus damit meint, ist seinen Briefen nur andeutungsweise entnehmbar.⁵⁵ Wir erfahren vom Verzicht auf Fleisch und Wein „um des schwachen Bruders willen“ (1 Kor 8,1–13; Röm 14,21). Bekannter ist der Verzicht des Apostels auf Sexualität, Familiengründung und Fortpflanzung (1 Kor 7,7.8), was den Verzicht auf die Begleitung durch eine Ehefrau einschließt (1 Kor 9,5). Daneben erwähnt Paulus *en passant* „Nachtwachen und Fasten“ (2Kor 6,5), ja sogar „häufige Nachtwachen“ und „häufiges Fasten“ (2Kor 11,27), womit entsprechende asketische Praktiken gemeint sein dürften.⁵⁶ Vermutlich gehört dies alles in der Lebenspraxis des Apostels zusammen, die ganz von der „Beschlagnahme“ seines *soma* durch den Kyrios geprägt ist.

Die maskuline Selbstpräsentation des Apostels hat demnach zwei komplementäre Seiten. Einmal den „schwachen Apostel“, an dessen ehrlosem Körper sein gekreuzigter Herr für jene sichtbar wird, denen sich seine briefliche Evangeliumsverkündigung erschließt. Ihm stellt Paulus den „enthaltamen Athleten“ an die

Seite, der seinen eigenen Leib immer wieder neu seinem Herrn unterwirft. Beide brieflichen Körperinszenierungen des Apostels gehören letztlich zusammen wie die „Stärke“ und die „Schwachheit“ seines Herrn. Paulus „durchkreuzt“ also mit seiner „somatischen“ Christologie antike Männlichkeitsideale von Herrschaft und Dominanz – Ideale, die er im Blick auf die eigene asketische und damit radikal selbst-beherrschte Lebensform dann wieder aktiviert. Wer das Sterben Jesu am Leib herumträgt, ist schließlich doch ein ganzer Mann!

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu auch den Beitrag von Peter Lampe in diesem Band.
- 2 So Wick, Peter (2007), Leib. Ein Beitrag zur paulinischen Anthropologie und Theologie, in: Schiffner, Kerstin/Wengst, Klaus/Zager, Werner (Hg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie (FS H. Balz), Stuttgart, 275–286, 286.
- 3 Bultmann, Rudolph (⁶1958), Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 195. Zum Folgenden vgl. insgesamt § 17 (= 193–203).
- 4 Bultmann, Theologie, 195 f.
- 5 Klassisch und immer noch unbedingt lesenswert ist Käsemann, Ernst (³1993), Zur paulinischen Anthropologie, in: ders. Paulinische Perspektiven, Tübingen, 9–60. Dort findet sich insbesondere auf den S. 36–54 die Auseinandersetzung mit dem entscheidenden § 17 von Bultmanns Theologie des Neuen Testaments.
- 6 Vgl. Käsemann, Anthropologie 43. Pointiert ebd. 53: „Es gibt den Menschen nie ohne seine jeweilige Welt“.
- 7 Güttgemanns, Erhardt (1966), Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie (FRLANT 90), Göttingen, 279.
- 8 Berger, Klaus (1991), Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart, 84.
- 9 Berger, Psychologie, 91.
- 10 Mit Recht betont von Wick, Leib, 275 f.
- 11 Dunn, James D. G. (1998), The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids, MI/Cambridge, 56. 61.
- 12 Dazu treffend Neutel, Karin B. und Anderson, Matthew R. (2014), The First Cut is the Deepest: Masculinity and Circumcision in the First Century, in: Creanga, Ovidiu/Smit, Peter-Ben (Ed.), Biblical Masculinities Foregrounded, Sheffield, 228–244, 229: „However, if masculinity was a performance, it required an instrument. Ancient masculinity may not have been determined by anatomy, but the point sometimes overlooked is that

- it certainly had implications for anatomy. Likewise, a man's stance and appearance were public indicators of his social status and its corollary, his masculinity. *Masculinity ,was a language that anatomical males were taught to speak with their bodies'* (Gleason 1995: 70).“ (Hervorheb. von mir).
- 13 Dazu *Williams*, Craig A. (2010), *Roman Homosexuality*, Oxford, 151–156. Ebd. 155 formuliert er prägnant: „Masculinity was not fundamentally a matter of sexual practice; it was a matter of control“.
 - 14 Begriffe wie οὐλή, ὠτειλή oder τραύμα sucht man bei Paulus vergebens.
 - 15 Livius, *Ab urbe condita* II 23,3–7.
 - 16 *Koskenniemi*, Heikki (1956), *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki, 18 f. Ebd. 19–21 ein Überblick über die lückenhafte Quellenlage.
 - 17 *Klauck*, Hans-Josef (1998), *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn, 149.
 - 18 Dazu *Koskenniemi*, Studien, 38–42, der die bei Demetrios greifbaren Gedanken auf peripatetische Inhalte zurückführt, zumal Demetrios Briefe des Aristoteles erwähnt. Vgl. dazu auch *Hoegen-Rohls*, Christina (2013), *Zwischen Augenblicks-Korrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie* (BThS 135), Neukirchen-Vluyn, 28–31. Kritisch dazu aber *Thraede*, Klaus, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48), München, 21 f.
 - 19 Vgl. mit Belegen *Koskenniemi*, Studien, 38 ff.
 - 20 *Hoegen-Rohls*, *Augenblicks-Korrespondenz*, 33.
 - 21 *Klauck*, *Briefliteratur*, 153.
 - 22 Dazu *Klauck*, *Briefliteratur*, 153 f.
 - 23 *Koskenniemi*, Studien, 46.
 - 24 Zum „Ersatzcharakter“ des Briefes – so auch bei Ps.-Demetrios –, dem das persönliche Zusammensein in jedem Fall vorzuziehen ist, vgl. *Bosenius*, Bärbel (1994), *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (TANZ 11), Tübingen, 86–96, außerdem *Hoegen-Rohls*, *Augenblicks-Korrespondenz* 58–62.
 - 25 *Bosenius*, *Abwesenheit*, 92–94 u.ö.
 - 26 Belege (v. a. ep. 55,9 und 38,1) bei *Thraede*, *Grundzüge*, 70.
 - 27 *Bosenius*, *Abwesenheit*, 93. Vgl. auch ebd. 97, wonach es Paulus darum gegangen sei, hinter Christus und dem Evangelium zurückzutreten.
 - 28 § 227: σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν, bei *Koskenniemi*, Studien 40, vgl. auch *Hoegen-Rohls*, *Augenblicks-Korrespondenz*, 29.
 - 29 *Bauer*, Thomas Johannes (2011), *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (WUNT 276), Tübingen, 37 (Hervorheb. von mir).
 - 30 So *Bauer*, Paulus 107.
 - 31 *Klauck*, *Briefliteratur* 157–163.
 - 32 τῷ σώματι μόνον πάσχω τοῦτο. Dazu *Koskenniemi*, Studien 38, *Thraede*, *Grundzüge*, 27. Nach *Klauck*, *Briefliteratur*, 158, erfolgte die Endredak-

tion im 3. Jh. n. Chr., die Stoffe dürften aber bis ins 2. Jh. v. Chr. zurückgehen. Die Idee der Anwesenheit im Brief tritt dann v. a. bei den Lateinern deutlich hervor.

- 33 Dazu *Schenk, Wolfgang* (1984), *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart, 265. Diese polemische Abwertung fehlt interessanterweise im Römerbrief, der den Besuch des Paulus in Rom vorbereiten soll. Auffällig ist einerseits, dass Paulus hier gar nicht auf seinen Körper zu sprechen kommt. Der Brief an eine ihm unbekannte Gemeinde zeigt also indirekt, dass die von Paulus vorgenommenen Codierungen seiner Körpersprache entsprechende Konflikte voraussetzen. In Röm 15,1 bezeichnet er sich sogar als „Starker“. Hinzu kommt, dass sich Paulus in den sog. Israel-Kapiteln des Römerbriefs (Röm 9–11) explizit als *Jude* (9,1–3) und damit als Teil des heiligen Restes inszeniert, der die Beständigkeit der Verheißungen Gottes innerhalb der Ekklesia aus Juden und Heiden garantiert und der zugleich belegt, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Wie gesagt, sein Körper ist im Römerbrief kein Thema, daher redet er auch nicht direkt von seiner eigenen Beschneidung, deren „Nutzen“ er aber in 3,1f. nennt. Wohl aber präsentiert er sich als „Israelit, aus dem Samen Abrahams, vom Stamme Benjamin“ (11,1) – gerade als solcher ist er „der Apostel der Heiden“ (11,13, vgl. 1,5 und 15,16).
- 34 *Dover, Kenneth J.* (1989), *Greek Homosexuality*, Cambridge, MA, 127. Zum ganzen mit Belegen ebd. 124–135.
- 35 Dazu auch *Neutell/Anderson*, Cut, 230–233.
- 36 Wir lassen hier die Frage offen, ob der zweite Korintherbrief eine Briefsammlung darstellt oder nicht, vgl. dazu *Gräßer, Erich* (2002) *Der zweite Brief an die Korinther I* (ÖTK 8/1), Gütersloh, 29–35, sowie *Schmeller, Thomas* (2010), *Der zweite Brief an die Korinther I* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn, 19–38.
- 37 Die Passage enthält laut Gräßer den hermeneutischen Schlüssel für 2 Kor 10–13 (*Gräßer*, 1 Kor II 245).
- 38 Darauf deutet das passivum divinum εἰς θάνατον παραδιδόμεθα („wir werden in den Tod dahingegeben“) hin, vgl. dazu *Schmeller*, 2 Kor I 264: „Wie Jesus, so wird auch Paulus von Gott dem Leiden und Sterben ausgeliefert“.
- 39 Vgl. dazu 1 Kor 1,7: Daher habt ihr an keinem Charisma Mangel.
- 40 *Schmeller*, 2 Kor I, 265.
- 41 Dort allerdings spricht er auch davon, dass die Gemeinde dieselben Leiden leidet, wie auch die Apostel.
- 42 *Güttgemanns*, Apostel 95, betont mit Recht, dass 2 Kor 4,7–15 „aus sachlichen Gründen in die Nachbarschaft der Polemik von Kap. 10–13 gehört“.
- 43 *Gräßer*, 2Kor II, 253.
- 44 *Güttgemanns*, Apostel, 118.
- 45 *Güttgemanns*, Apostel, 134.
- 46 *Güttgemanns*, Apostel, 109f. mit E. Käsemann.
- 47 Dazu auch *Güttgemanns*, Apostel, 123f.: „Einmal ist der Apostolat die irdische Manifestation des Evangeliums. Zum anderen ist die apostolische Existenz die somatische Epiphanie des Gekreuzigten, der seinerseits

wiederum einziger Inhalt des Evangeliums ist. Die Epiphanie des Gekreuzigten ist also nichts anderes als die somatisch-existentielle *Verkündigung Jesu* als des Herrn“.

48 Vgl. *Güttgemanns*, Apostel, 153.

49 Treffend *Güttgemanns*, Apostel, 118.

50 *Neutel/Anderson*, Cut, 240.

51 *Güttgemanns*, Apostel, 114.

52 Ausführlich *Weidemann*, Hans-Ulrich (2014), Selbstbeherrschte Hausherrn. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen, in: *Hoppe*, Rudolf/*Reichardt*, Michael (Hg.), Lukas – Paulus – Pastoralbriefe (FS A. Weiser) (SBS 230), Stuttgart, 271–302, 287–290.

53 Ausführlich und mit Belegen *Poplutz*, Uta (2004), Athlet des Evangelium Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg, 270–277. Genannt werden zum Thema *Sexualaskese der Wettkämpfer* v.a. Plato, Leg VIII 839e–840a und Philostrat, Gym 48–52, zum Thema der *Weinaskese* Epiktet, Ench 29, und ebenfalls Philostrat, Gym 48–52.

54 Diesen Grundgedanken wird er in Röm 6,12–23 allgemein im Hinblick auf den Kampf der Getauften gegen den Zugriff der Sünde auf ihren „sterblichen Leib“ nochmals neu ausformulieren.

55 Dazu *Tiedemann*, Holger (2002), Paulus und das Begehren. Liebe, Lust und letzte Ziele. Oder: Das Gesetz in den Gliedern, Stuttgart, 102–107 („Selbsttechniken“), laut dem die Paulusbriefe nichts erkennen lassen, was den hellenistisch-römischen Selbsttechniken (im Sinne M. Foucaults) vergleichbar wäre.

56 Von „erzwungenem Fasten“ (*Gräßer*, 2 Kor II, 169) steht nichts im Text, richtig ist aber, dass mit „Hunger und Durst“ die Konsequenzen des häufigen Fastens genannt werden. Dagegen spricht auch 1Kor 16,13, wo Paulus die Gemeinde zum „Wachen“ und zur Standhaftigkeit in der *pistis* aufruft und dies mit dem Appell, „männlich“ zu werden und Stärke zu gewinnen, verbindet.