

Timo Güzelmansur, Tobias Specker SJ (Hg.)

# Paulus von Tarsus, Architekt des Christentums?

Islamische Deutungen und christliche  
Reaktionen

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

# INHALTSVERZEICHNIS

*Timo Güzelmansur, Tobias Specker SJ*

**Wort der Herausgeber** ..... 9

*Ömer Özsoy*

**Einführung** ..... 17

*Tobias Specker SJ*

## **Paulus, der Architekt des Christentums?**

Zur Paulusinterpretation in ausgewählten islamischen

Traditionen und gegenwärtiger türkischer Religionswissenschaft. . . 21

Einleitung. .... 23

Das Anliegen ..... 23

Die Entscheidung zur Unterscheidung –  
der häresiologische Diskurs. .... 26

## I. Teil: Paulus macht den Unterschied

Exemplarische Traditionen klassischer Denker ..... 32

1. Sayf ibn ‘Umar at-Tamīmī ..... 36

1.1 Die Figur des „Gläubigen (al-mu‘min)“ ..... 39

1.2 Das Gegenbild – die Figur des Paulus ..... 43

1.2.1 Paulus – eine Person von zweifelhaftem Ruf. .... 44

1.2.2 Paulus – der Verfälscher der ursprünglichen Botschaft. .... 45

1.2.3 Paulus – der Vermittler unsicheren Wissens. .... 50

1.3 Unentschieden und verführbar – die Figur des Volkes ..... 51

1.4 Zwischen Häresie und Unglauben ..... 53

2. „Religionswissenschaft“ und Ambiguität – die Figur  
des Paulus in at-Ṭabarīs „Ta‘rīḫ ar-rusul wa-l-mulūk“ ..... 54

2.1 Nüchternes historisches Interesse. .... 56

2.2 „Inter- und innerreligiöse Ambiguität“ ..... 59

3. Kontroverstheologie und Geschichtsschreibung –  
‘Abd al-Ġabbār. .... 62

3.1 Charakteristika der Figur des Paulus ..... 64

3.2	Paulus ohne Gesetz – die Änderung der Religionspraxis . . . .	66
3.3	Charakteristika der Darstellung ‘Abd al-Ġabbārs . . . . .	71
3.3.1	Geschichtlichkeit . . . . .	71
3.3.2	Kontroverstheologische Zuspitzungen . . . . .	73
3.4	Zusammenfassung . . . . .	75
4.	Barnabasevangelium . . . . .	77
5.	Zusammenfassung . . . . .	81

## II. Teil: Religionswissenschaft oder Kontroverstheologie?

	Die Paulusinterpretation gegenwärtiger türkischer Theologen . . . . .	86
1.	Zur Methode . . . . .	88
2.	Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des Paulus . . . . .	95
2.1	Das Judentum . . . . .	95
2.2	Die Mysterienkulte und der „Hellenismus“ . . . . .	97
2.3	Die Gnosis . . . . .	99
3.	Zur Person des Paulus . . . . .	100
3.1	Paulus, ein Jude ohne Judentum . . . . .	101
3.2	Jerusalem versus Antiochia . . . . .	104
4.	Thematische Auseinandersetzung . . . . .	107
4.1	Die Figur des historischen Jesus im Gegensatz zu Paulus . . . . .	108
4.1.1	Prophetische Nachfolger: Jesus und Johannes der Täufer . . . . .	108
4.1.2	Jesus, richtig verstanden: Prophet und Menschensohn . . . . .	109
4.1.3	Die Reich-Gottes-Botschaft als moralische Warnung . . . . .	111
4.1.4	Jesus und das Gesetz . . . . .	112
4.2	Die Figur des Paulus im Gegensatz zum historischen Jesus . . . . .	113
4.2.1	Erlösungsmythologie anstelle von Historizität . . . . .	113
4.2.2	Christozentrik anstelle von Theozentrik . . . . .	115
4.2.3	Spiritualisierung und Politisierung zugleich . . . . .	117
4.2.4	Inkonsistenter Freiheitsbegriff anstelle von Gesetzestreue . . . . .	118
4.2.5	Egozentrik anstelle von Christozentrik . . . . .	120
4.3	Zusammenfassung: Das Christentum ist eine paulinische Religion . . . . .	121
5.	Religionswissenschaft oder Kontroverstheologie? . . . . .	122
5.1	Methodische Fragen . . . . .	123
5.2	Inhaltliche Fragen . . . . .	125
5.3	Die Kreuzigungsthematik . . . . .	131

## Zusammenfassung:

Von der Häresiologie zur Religionswissenschaft? . . . . .	134
Literatur . . . . .	147

*Hans-Ulrich Weidemann***Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams**

Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen . . . . .	153
--	-----

Hinweis der Redaktion . . . . .	154
---------------------------------	-----

1. Paulus zwischen den Religionen . . . . .	155
2. Die (Neu-)Entdeckung des Juden Paulus . . . . .	156
3. Paulus zwischen zwei Religionen? . . . . .	158
4. Paulus und die „Trennung der Wege“ . . . . .	160
5. Das Selbstverständnis des Paulus als Jude . . . . .	163
6. Die Ekklesia aus Juden und Heiden . . . . .	165
7. Die Teilhabe an Christus . . . . .	167
8. Die Partizipations-Christologie des Apostels . . . . .	169
8.1 Christologie und Christuskult („Christ devotion“) . . . . .	170
8.2 Christus und der Geist . . . . .	172
8.3 Und der irdische Jesus? . . . . .	175
9. Die Kreuzestheologie . . . . .	176
9.1 Kreuz und Partizipation . . . . .	176
9.2 Der „Bedeutungsüberschuss“ des Kreuzes Jesu . . . . .	178
10. Adam, Abraham und Mose: Das Gesetz vom Sinai . . . . .	182
11. Ausblick: Der Paulus receptus . . . . .	186
Literatur . . . . .	188

## Register

Bibelstellen . . . . .	193
Koranstellen . . . . .	194
Namen . . . . .	195

Die Autoren . . . . .	198
-----------------------	-----

# Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams

Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen

---

*Hans-Ulrich Weidemann*

## Hinweis der Redaktion

Der folgende Beitrag von Hans-Ulrich Weidemann führt in komprimierter Form durch die Ansätze und Perspektiven der gegenwärtigen Paulusforschung und bietet auf diese Weise ein Gegenüber zu den kritischen Stimmen der muslimischen Tradition und Gegenwart. Es ist kein Anliegen der gesamten Schriftenreihe, innerhalb der theologischen Konfliktfelder eine passgenaue Verteidigung zu unternehmen oder einfache apologetische Gegenargumente an die Hand zu geben. Insofern steht der folgende Beitrag für sich und versucht keine „Widerlegung“. Dennoch sind die Bezüge zu der vorangehenden Analyse leicht zu erkennen und können auch zur weiteren Klärung im christlich-islamischen Gespräch dienen:

In den ersten Kapiteln geht es um die Frage, ob mit Paulus in Absetzung vom Judentum oder gar in Anlehnung an die Religionen der römischen Antike eine neue Religion gegründet wurde. Auch die Motive „Paulus zwischen den Kulturen/ Paulus, der Fälscher“ sind von hierher neu zu bedenken. Die ekklesiologischen Überlegungen können sodann im Hinblick auf das Motiv „Paulus, der Spalter“ gelesen werden, während die ausführliche Analyse der Partizipations-Christologie auf die Frage nach dem Erlösungsverständnis zu beziehen und damit implizit auch der Einordnung in die Gnosis entgegen zu stellen ist. Zugleich erlaubt sie auch eine differenziertere Einschätzung des Vorwurfs, mit Paulus sei der ursprüngliche Ein-Gott-Glaube Jesu zugunsten einer den Monotheismus beschädigenden Christologie ersetzt worden. Von hierher kann die Bedeutung des historischen Jesus innerhalb der paulinischen Theologie und das Motiv eines Widerspruchs zwischen der paulinischen Christologie und einer evangeliumsgemäßen „Jesulogie“ thematisiert werden. Die Verbindung von Partizipations-Christologie und Kreuzestheologie berührt einen zentralen Punkt der christlich-islamischen Kontroverse. Sie hilft einerseits dabei, die spezifische theologische Rationalität der paulinischen Argumentation zu verstehen und ist somit dem Motiv „Paulus ohne Verstand“ zuzuordnen. Zugleich ist sie mit der Frage der Glaubwürdigkeit und der „Egozentrik“ des Paulus verbunden. Eine ausführliche Beachtung findet schließlich die Haltung des Paulus zum Gesetz, in der das Motiv „Paulus ohne Gesetz“ aufgegriffen wird. Wenn Hans-Ulrich Weidemann das letzte Kapitel mit „Paulus receptus“ überschreibt, so ist dies auch dem zukünftigen christlich-islamischen Gespräch zu wünschen: Ein differenziert betrachteter Paulus kann der christlich-islamischen Verständigung eine entscheidende Hilfe sein.

## 1. Paulus zwischen den Religionen

Der Apostel Paulus war und ist eine kontroverse Figur. Dies gilt schon für die ersten Generationen christusgläubiger Juden und Nichtjuden: Person und Verkündigung des Heidenapostels trafen von Anfang an nicht nur auf Zustimmung, sondern auch auf Skepsis und erbitterte Gegnerschaft.<sup>1</sup> Diese frühen Kontroversen wurden durch die Entstehung des Corpus Paulinum und seine Rezeption als kanonische „Heilige Schrift“ in den sich formierenden christlichen Großkirchen zunächst entschieden – aber auch in den kommenden Jahrhunderten entzündeten sich gerade an den Briefen des Apostels immer wieder massive Konflikte. Dies ist im christlichen Kanon als einem Dokument der ekklesialen Pluralität in gewisser Weise angelegt, schließlich wird durch die kanonische Rezeption sowohl des Corpus Paulinum als auch z. B. des Jakobusbriefes und des Matthäusevangeliums das „paulinische Christentum“ einerseits Teil der normativen Textgrundlage, andererseits dadurch gerade „eingebettet“ und in gewisser Hinsicht relativiert.

Es ist bemerkenswert, dass die bis heute andauernden innerchristlichen Kontroversen um Paulus sozusagen eine muslimische Verlängerung erfahren haben (und bis heute erfahren). Der Beitrag von Tobias Specker im vorliegenden Band dokumentiert eindrücklich die – allerdings weitgehend kritische und ablehnende – Auseinandersetzung islamischer Gelehrter und Wissenschaftler mit Paulus. Im vorliegenden Beitrag geht es nicht darum, auf diese Debatten im Einzelnen zu reagieren. Vielmehr sollen einzelne Schlaglichter auf die gegenwärtigen Diskurse über den Apostel und seine Theologie geworfen werden, die von christlichen und – in zunehmendem Maße – von jüdischen Wissenschaftlern im Kontext universitärer Institutionen geführt werden.

Dabei wird man zunächst zur Kenntnis nehmen müssen, dass in diesen gegenwärtigen Diskursen um Leben und Werk des Paulus viele der zugrunde liegenden Kategorien und Begriffe neu definiert und anders justiert werden als im Kontext der älteren Forschungsparadigmen. Das gilt bereits für Grundkategorien wie „Religion“ und „Judentum“, insbesondere für „Christentum“ und „Christen“, aber auch für die Rekon-

---

1 Vgl. dazu Gerd LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel. Antipaulinismus im frühen Christentum* (FRLANT 130), Göttingen <sup>2</sup>1990.

struktion der sog. „Trennung der Wege“ von Judentum und Christentum – und die Frage, ob diese und ähnliche Metaphern den Vorgang überhaupt historisch angemessen beschreiben. In diesen der Einzelauslegung voraus- und zugrunde liegenden Problemstellungen liegt m. E. das eigentlich innovative Potenzial der gegenwärtigen Debatten, zumal hier die Entscheidungen fallen, die dann jene steuern oder zumindest prägen.

## 2. Die (Neu-)Entdeckung des Juden Paulus

Worum geht es näherhin in diesen Diskursen? Laut Paula Fredriksen befindet sich die neuzeitliche wissenschaftliche Diskussion um den Apostel Paulus derzeit in einem zweiten Paradigmenwechsel: „The paradigm shifted from Paul *against* Judaism to Paul *and* Judaism. That perspective is shifting yet again, from Paul *and* Judaism to Paul *within* Judaism. A daunting task of re-imagining lies before us.“<sup>2</sup> Folgt man Fredriksen, dann ist die sog. „New Perspective on Paul“ – zweifellos ist sie mit dem ersten von ihr genannten Paradigmenwechsel gemeint – bereits Teil der Forschungsgeschichte und wird gegenwärtig von einem weiteren abgelöst und überholt.

Mit dem Begriff „New Perspective on Paul“ apostrophierte James D. G. Dunn vor bereits über 30 Jahren eine, mit Autoren wie Krister Stendahl und Ed Parish Sanders verbundene Neuausrichtung der Paulusexegese.<sup>3</sup> Dunns Begrifflichkeit verbirgt den mit ihr verbundenen normativen Anspruch keineswegs. Sie teilt die Diskussion um den Apostel und seine theologischen Grundoptionen in „alt“ und „neu“ ein –

2 Paula FREDRIKSEN, How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect is the Mother of Anachronism, in: Peter J. TOMSON/Joshua SCHWARTZ (Hrsg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (CRINT 13), Leiden/Boston 2014, 17–51, 51. Ob tatsächlich alle Briefe neu übersetzt, die Wörterbücher neu formuliert und die Kommentare neu geschrieben werden müssen, wie Fredriksen emphatisch formuliert, sei dahingestellt.

3 James D. G. DUNN, The New Perspective on Paul (1983), in: DERS., *The New Perspective on Paul* (WUNT 185), Tübingen 2005, 89–110. Grundlegend waren die Beiträge von Krister STENDAHL, *The Apostel Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: HThR 56 (1963), 199–215, sowie von Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977. Vgl. die ausführliche Darstellung bei Stephen WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, Grand Rapids/Cambridge 2004.



womit die von den Vertretern der „New Perspective“ als „alt“ etikettierten Diskurse nun unmittelbar in Verdacht geraten, veraltet zu sein. Damit hängt zusammen, dass sich die zunächst v. a. aus der skandinavischen und angelsächsischen Paulusexegese stammenden Autoren der „New Perspective“ polemisch gegen die „alte“ deutsche und lutherische Paulusdeutung wandten. Neben einer Vielzahl inhaltlicher Fragen entzündete sich die Kritik der „New Perspective“ vor allem am (negativen) Bild des Judentums als einer Gesetzesreligion, an der behaupteten Zentralstellung der Rechtfertigungslehre innerhalb der paulinischen Theologie und an deren Ausrichtung am individuellen Heil.

Die Geschichte der „New Perspective“ und der Kritik an ihr kann hier nicht nachgezeichnet werden. Unbezweifelbar ist, dass in ihrem Gefolge grundlegende Erkenntnisse gewonnen wurden, hinter die man kaum wird zurückgehen können. Dies betrifft – wie von Paula Fredrikson betont – insbesondere die Rekonstruktionen des antiken Judentums vor der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. Hier hat die von der „New Perspective“ ausgelöste Diskussion der letzten Jahrzehnte ergeben, dass sowohl das Judentum *zur Zeit* des Paulus in seiner Pluralität und Heterogenität als auch die jüdische Identität *des* Paulus neu und differenziert wahrzunehmen und nur in enger Bezogenheit aufeinander zu rekonstruieren sind. Gerade die Einsicht in die Pluralität des Judentums vor 70 n. Chr. – die sich sogar in Pluralformen wie „Judaisms“ niederschlägt<sup>4</sup> – kann als eine der grundlegenden Einsichten der gegenwärtigen Debatte gelten.

Die von P. Fredriksen dargestellten Perspektivenwechsel haben nun weitreichende Folgen für die Rekonstruktion des historischen Rahmens, in dem Person und Werk des Paulus verortet werden, aber auch für unsere (z. T. neuzeitlichen) Begriffe zu seiner Beschreibung. Damit verändert sich zugleich die Perspektive – hier erweist sich Dunns Begriffsbildung nach wie vor als tragfähig – auf die Einzeltexte.

---

4 Vgl. Jacob NEUSNER, What is a Judaism?, in: Bruce CHILTON/Jacob NEUSNER (Hrsg.), *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*, Louisville 2002, 1–9.

### 3. Paulus zwischen zwei Religionen?

Einer der immer wieder variierten Vorwürfe von muslimischer Seite lautet, dass Paulus eine neue Religion begründet hat.<sup>5</sup> Damit ist ein Themenkreis berührt, der gegenwärtig stark in der Diskussion steht. In der Formulierung von J. D. G. Dunn geht es dabei um die Frage: „How a Jewish sect became a Gentile religion“.<sup>6</sup>

Bevor allerdings die Rolle des Paulus in diesem Prozess untersucht werden kann, muss man beachten, dass nicht nur im Zusammenhang der Paulus-, sondern auch der Jesusforschung aktuell zunehmend bezweifelt wird, ob das antike Judentum mit dem Begriff „Religion“, der sich im Westen erst seit dem 18. Jh. entwickelt hat und der außerdem anhand einer bestimmten Erscheinungsform von Religion – nämlich des Christentums – ausgebildet wurde, angemessen beschrieben werden kann. Denn in der mediterranen Welt des 1. Jhs. „gab es *keine eigene soziale Institution*, die als ‚Religion‘ wahrgenommen wurde“.<sup>7</sup> Das, was wir heutzutage als „religiöse“ Praktiken bezeichnen, war in den antiken mediterranen Gesellschaften in andere soziale Institutionen „eingebettet“, nämlich in das Gemeinwesen (*polis*), d. h. den „Staat“ bzw. den Stadtstaat oder das Imperium, und das Haus (*oikos*), d. h. die Familie oder die Verwandtschaft. Deswegen wird in neueren Beiträgen vorgeschlagen, auf den Begriff „Religion“ in diesen Kontexten ganz zu verzichten und das antike Judentum als *ethnos*, also als ethnische Gruppe, zu verstehen – analog zu den anderen antiken „Religionen“ (besser: Ethnien)! Denn es ist deutlich, „dass das Modell von Judentum qua Religion prinzipiell alle Merkmale ausblendet, die für die ethnische Identität der Judäer unverzichtbar sind“.<sup>8</sup> Die dann im engeren Sinne „religiösen“ Merkmale, nämlich Monotheismus, Erwählung, Tora, Beschneidung, Sabbat, Spei-

5 Siehe dazu Tobias SPECKER in diesem Band, 21–152.

6 James D. G. DUNN, *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making 2), Michigan 2009, 17, und weiter: „how a mission so much within the diversity of Second Temple Judaism became a movement which broke through the boundaries marking out that Judaism to emerge as a predominantly Gentile religion.“

7 Wolfgang STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010, 214. Zum Folgenden vgl. ebd. 207–236 („Religionsmodell und Ethnizitätsmodell des Judentums im 1. Jahrhundert“).

8 STEGEMANN, *Jesus*, 233. Dazu gehören laut Stegemann z. B. das Gefühl gemeinsamer Abstammung, die Bedeutung des gemeinsamen Wohngebiets und einer gemeinsamen Sprache, der Anspruch auf eine gemeinsame und besondere Geschichte, das Gefühl kollektiver Einzigartigkeit und Solidarität usw. (vgl. ebd. 235).

se- und Reinheitsvorschriften usw., werden im Ethnizitäts-Modell nicht als „Glaubensüberzeugungen“, sondern als zur *Verfassung* des Volkes gehörige Elemente aufgefasst, die nicht von den „ethnischen“ Strukturen ablösbar sind. Wolfgang Stegemann beschreibt diesen Paradigmenwechsel so: „Aus einer Religion, die mit einer bestimmten Ethnie verbunden ist, wird eine antike Ethnie, für die u. a. kulturelle Eigenheiten, die wir religiös nennen, von herausragender Bedeutung sind.“<sup>9</sup> Auch für den jüdischen Gelehrten Daniel Boyarin entsteht „religion as a discrete category of human experience“ erst durch die Christianisierung des Römischen Reiches ab dem 4. Jh. Erst im Zuge dieses Vorgangs erfolge „religion’s *disembedding*“ von den ethnischen Merkmalen.<sup>10</sup>

Unter den Voraussetzungen der genannten Debatte wird man also nicht ungeschützt davon reden können, dass Paulus eine „neue Religion“ gegründet habe, erst recht nicht im Gegenüber zu einem „Judentum“. Zur „Religion“ entwickelt sich das „Christentum“ erst im Laufe der Zeit und zudem im Gegenüber zu einem (entsprechend konstruierten) „Judentum“.<sup>11</sup> Damit ist die auch in christlichen und jüdischen Diskursen verhandelte Frage, ob Paulus der „Gründer“ des Christentums ist, zwar nicht erledigt, wohl aber verschoben: Denn es ist im Hinblick auf die *Nach- und Rezeptionsgeschichte* paulinischer Theologie durchaus sinnvoll zu untersuchen, inwieweit gerade die paulinischen Texte die Entwicklung des „Christentums“ zu einer „disembedded religion“ *befördert* haben. So kann man tatsächlich die These formulieren, dass gerade die Paulusbriefe den Weg des Christentums zu einer „Religion“ ermöglicht, gesteuert oder zumindest geebnet haben. Voraussetzung dafür war aber, dass sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang (s. u.) gelöst, in neue Kontexte (z. B. die Diskurse einer zunehmend „heidenchristlichen“ Kirche) eingestellt und gegen ihre ursprüngliche

9 STEGEMANN, Jesus, 235.

10 DANIEL BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2007, 11, im Anschluss an Seth Schwartz. Laut Boyarin kann man aber auch das rabbinische Judentum – im Unterschied zum Christentum! – nicht als „Religion“ im engeren Sinne bezeichnen: „the difference between Christianity and Judaism is not so much a difference between two religions as a difference between a religion and an entity that refuses to be one“ (ebd. 8). Und auch „das Heidentum“ wurde erst im christlichen Diskurs zu einer Religion gemacht (ebd. 9f.).

11 BOYARIN, *Border Lines*, 11, im Anschluss an Denis Guénoun: „Religion is constituted as the difference between religions“, und weiter: „Christianity in its constitution as religion, therefore needed religious difference, needed Judaism to be its other – the religion that is false.“

Intention (!) zur Grenzziehung zwischen Juden und Christen instrumentalisiert werden konnten.

#### 4. Paulus und die „Trennung der Wege“

Der eben skizzierten Diskussion darüber, ob das antike Judentum mit dem Religionsbegriff angemessen zu beschreiben ist, ging eine ausgiebige Debatte um die sog. „Trennung der Wege“ von Judentum und Christentum voran. So herrscht seit geraumer Zeit Konsens, dass sich die „*Trennung* zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung *nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen*“ lässt.<sup>12</sup> Konsens ist auch, dass die „Trennungsprozesse“ lokal und zeitlich ganz unterschiedlich und noch dazu in verschiedenen Etappen verliefen. Es dürfte allerdings überhaupt anachronistisch sein, von einer „Trennung“ zu sprechen, denn diese Wortwahl impliziert fast zwangsläufig die Vorstellung, dass die beiden später getrennten Entitäten – eben „Judentum“ und „Christentum“ – bereits vor ihrer Trennung irgendwie schon als solche existierten, wenn auch noch sozusagen unter einem Dach. Stattdessen ist *sowohl* das, was wir als „Christentum“ bzw. „Kirche“ bezeichnen, *als auch* das, was später „rabbinisches Judentum“ heißen wird, in, mittels und nach der „Trennung“ im engeren Sinne erst entstanden: „Dass die Entstehung des Christentums nicht ohne das antike Judentum erklärt werden kann, darf heute als Allgemeinplatz gelten; und auch die Tatsache, dass ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘ nicht von Anfang an als zwei fest umrissene ‚Religionen‘ neben- oder besser gegeneinander standen, hat sich inzwischen herumgesprochen. Dass aber auch das rabbinische Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sich erst langsam herausbildete und dass dieser Prozess der Selbstfindung nicht unabhängig von der Entstehung des Christentums gesehen werden kann – diese Einsicht hat erst in den letzten Jahren begonnen, sich in der Forschung durchzusetzen.“<sup>13</sup>

12 Martin HENGEL, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften III (WUNT 109), Tübingen 1999, 200–218, 207.

13 Peter SCHÄFER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf

Deswegen wird die Metapher von der „Trennung der Wege“ von Judentum und Kirche zunehmend abgelehnt. So spricht Daniel Boyarin statt von „parting of the ways“ lieber von „imposed *partitioning* of what was once a territory without border lines“,<sup>14</sup> und richtet den Blick auf die Frage, wer ab dem 2. Jh. eigentlich ein Interesse an Grenzziehungen zwischen „Judentum“ und „Christentum“ hatte und warum. Außerdem weist Boyarin darauf hin, dass „the border space“ zwischen dem, was später als Judentum und Christentum manifest wurde, in der Spätantike „a crossing point for people and religious practices“ war.<sup>15</sup>

Boyarin vertritt in diesem Diskurs pointiert „a perspective that refuses the option of seeing Christian and Jew, Christianity and Judaism, as fully formed, bounded, and separate entities and identities in late antiquity“.<sup>16</sup> Natürlich schließt auch Boyarin nicht aus, dass es schon sehr bald „some Christians who were not Jews“ sowie „Jews who were not Christians“ gab.<sup>17</sup> Diesen Aspekt wird man vom neutestamentlichen Befund her gegenüber Boyarin noch verstärken: Immerhin geht ja schon Paulus im Römerbrief (also Mitte der 50er Jahre) davon aus, dass das Evangelium von Israel definitiv abgelehnt wird (Röm 9,30–10,4; 11,7–10; 11,25–32).<sup>18</sup> Wenn Paulus außerdem in 2 Kor 11,24 erwähnt, er sei fünfmal von einem Synagogengericht zur Strafe der 39 Hiebe verurteilt worden, dann zeigt das, dass seine Verkündigung bei anderen Juden durchaus auf massive Ablehnung stoßen konnte.<sup>19</sup> Um die Jahrhundertwende reflektiert dann das Johannesevangelium bereits einen „Synagogenausschluss“ von

---

Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums (Tria Corda 6), Tübingen 2010, 3. Der Titel von Schäfers Buch ist programmatisch!

14 BOYARIN, *Border Lines*, 1. Auch FREDRIKSEN, *Contexts*, 47f., lehnt es ab, von einer „Trennung der Wege“ zu sprechen.

15 Ebd., analog FREDRIKSEN, *Contexts*, 23f.

16 BOYARIN, *Border Lines*, 7.

17 BOYARIN, *Border Lines*, 7.

18 Michael WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 436, formuliert das so: „Für Paulus hätte sich Israel demnach in seiner großen Mehrheit gegen die Christusbotschaft entschieden, weil es der Überzeugung war, nur so Israel bleiben zu können.“

19 Dazu Michael THEOBALD, Von Saulus zu Paulus? Vom Juden zum Christen? Das Jüdische am Apostel als bleibende Herausforderung, in: WUB 1/2009, 23–27. Eine anders geartete These vertritt Paula FREDRIKSEN, die darauf hinweist, dass Paulus nach 2 Kor 11,24f. von Juden *wie auch* von Römern bestraft wurde, laut Fredriksen deswegen, weil der Apostel Heiden dazu brachte, die Verehrung ihrer Götter aufzugeben (vgl. 1 Thess 1,10 u. ö.). Das bringe sowohl römische als auch jüdische Instanzen gegen ihn auf (*Contexts*, 42–47).

bestimmten Judenchristen (Joh 9,22; 12,42; 16,2), weiß daneben aber von anderen „(an Christus) glaubenden Juden“, die im Synagogenverband verbleiben (Joh 2,23; 7,31 u. ö.). Und auch bei den Synoptikern finden sich Echos von Repressalien gegenüber christusgläubigen Juden von Seiten anderer Juden.<sup>20</sup> Dies alles spricht aber m. E. nicht gegen die grundsätzliche Tragfähigkeit von Boyarins These: „Judaism and Christianity were not separate entities until very late in late Antiquity“, auch wenn es natürlich „separatist groups“ auf beiden Seiten gab, die in manchen Gegenden auch dominant waren. Daher spricht Boyarin für die Zeit *bis Konstantin und Theodosius* (4. Jh.!) von „Judaeo-Christianity“.<sup>21</sup> Innerhalb dieser „Judaeo-Christianity“ gibt es unterschiedliche Gruppen, deren Interaktionen und Abgrenzungen Boyarin mit verschiedenen Metaphern zu beschreiben versucht, so mit der des „dialect cluster“<sup>22</sup> oder der der Familienähnlichkeiten.<sup>23</sup> Mit anderen Autoren lehnt er daher nicht nur die Metapher einer „Trennung der Wege“ ab, sondern auch das weit verbreitete Modell, „das Judentum“ sei die Mutterreligion „des“ Christentums. Boyarin dagegen: „Judaism is not the ‚mother‘ of Christianity; they are twins, joined at the hip.“<sup>24</sup>

Wir müssen Boyarins Thesen nicht in all ihren Verästelungen nachzeichnen, zumal sie für die ersten beiden Jahrhunderte sicherlich überzeugender sind als für das 3. und 4. Jh. Im Falle des Paulus können sie

20 Vgl. dazu Mk 13,9 („in den Synagogen werdet ihr geschlagen werden“) und Mt 10,17.22; 23,34; außerdem Lk 6,22 („absondern“) par Mt 5,11f. u. ö.

21 Daniel BOYARIN, *Semantic Differences, or, „Judaism“ / „Christianity“*, in: Adam H. BECKER/Annette Y. REED (Hrsg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (WUNT 95), Tübingen 2003, 65–86, 78, außerdem BOYARIN, *Border Lines*, 21 u. ö.

22 BOYARIN, *Semantic Differences*, 76, vgl. auch BOYARIN, *Border Lines*, 18–20. Ebd. 20: „the various Christian groups formed a dialect cluster within the overall assortment of dialects that constituted Judaism (or perhaps better Judaeo-Christianity) at the time.“

23 Im Anschluss an Wittgenstein: BOYARIN, *Semantic Differences*, 78ff.; sowie BOYARIN, *Border Lines*, 22f.

24 BOYARIN, *Border Lines*, 5. Differenzierter Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 35: „Im Hinblick auf die Rezeption der heiligen Schriften Israels ist die Metapher von Mutter und Tochter weiter gültig“, für die formative Phase des Frühjudentums sei dagegen von Wechselwirkungen zwischen „Judentum“ und „Christentum“ auszugehen und daher auf die beliebten Familienmetaphern zu verzichten.

aber dazu führen, Person und Botschaft des Apostels konsequent in das komplexe Panorama des Frühjudentums einzuzeichnen.<sup>25</sup>

## 5. Das Selbstverständnis des Paulus als Jude

Im Kontext der älteren Paradigmen der Paulusexegese – und nicht zuletzt innerhalb des „Religionen-Paradigmas“ (s. o.) – konnte die Berufung des Paulus zum Apostel der Nichtjuden nur als „Bekehrung“ vom Juden zum Christen – und damit faktisch als „Religionswechsel“ – wahrgenommen werden. Damit bleiben aber jene autobiografischen Textpassagen letztlich unverständlich, in denen sich Paulus ganz selbstverständlich als Jude identifiziert. So formuliert er noch in seinem mutmaßlich letzten Schreiben pointiert und im Präsens: „Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin“ (Röm 11,1). Kurz zuvor spricht er von den Israeliten als seinen Brüdern, seinen Stammesverwandten dem Fleische nach (9,3). Die jüdische Identität teilt Paulus nicht nur mit Petrus (Gal 2,15: „Wir sind von Natur aus Juden“), sondern sogar mit seinen im 2. Korintherbrief attackierten Gegnern (2 Kor 11,22: „Sie sind Israeliten – ich auch! Sie sind Abrahams Kinder – ich auch!“).

Aus diesen Texten geht klar hervor, dass sich Paulus auch nach seiner „Bekehrung“ als Jude verstanden hat, mehr noch: Er ist gerade *als* Jude vom auferstandenen und erhöhten Christus zum Apostel der Heiden berufen. Paulus beansprucht ja, den auferstandenen Christus in göttlicher Herrlichkeit gesehen und von ihm zum Apostel der Nichtjuden berufen worden zu sein.<sup>26</sup> Mit der visuellen Erfahrung ist also ein kognitiver Erschließungsvorgang verbunden (Gal 1,16), den Paulus in den Bahnen alttestamentlich-jüdischer Prophetenberufungen deutet. Zugleich stellt er sich damit in eine Reihe mit den anderen Osterzeugen.

---

25 Laut Daniel BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley etc. 1994, 2, repräsentiert Paulus „one option which Judaism could take in the first century“. Boyarin weiter: „I read him as a Jewish cultural critic, and I ask what it was in Jewish culture that led him to produce a discourse of radical reform of that culture.“ Auch FREDRIKSEN, *Contexts*, 47, sieht Paulus schlicht als „a diaspora Jew of the late Second Temple period“.

26 Vgl. dazu die autobiografischen Passagen Gal 1,11–17; 1 Kor 9,1f.; 15,3–11; Phil 3,4–11 sowie 2 Kor 4,6.

Im Unterschied zu diesen – namentlich erwähnt er Petrus sowie die Leitfigur der Jerusalemer Urgemeinde seit den 40er Jahren, den Herrenbruder Jakobus – ist *ihm* aber „das Evangelium der Vorhaut“ (Gal 2,7) und das Apostolat für die Heiden (2,8) anvertraut.

Die jüdische Identität des Paulus und der anderen christusgläubigen Juden ist aber nicht nur biografisch aufschlussreich, sie ist für den Apostel auch von theologischer, d. h. heilsgeschichtlicher Relevanz. Dies zeigt bereits der Galaterbrief: Indem gerade Juden wie Petrus und Paulus zum Glauben an Christus kommen (was eben nicht bedeutet, dass sie fortan keine Juden mehr sind!), erkennen sie, dass auch sie „als Sünder befunden“ und „in Christus gerechtfertigt“ werden (vgl. Gal 2,17), dass also „der Mensch“ – Jude wie Nichtjude! – nicht aus „Gesetzeswerken“ von Gott gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Christus Jesus (2,16).

Noch stärker betont Paulus im Römerbrief die theologische Relevanz seiner jüdischen Identität. Das zeigen v. a. die autobiografischen Passagen in Röm 9–11:<sup>27</sup> Paulus inszeniert sich hier als Jude, der um sein eigenes Volk klagt und für dessen Rettung sein eigenes Heil anbietet (Röm 9,1–5), der für es Fürbitte bei Gott einlegt und für ihren Eifer Zeugnis gibt (10,1–3). Eben und nur so, nämlich *als* „Israelit aus dem Samen Abrahams, vom Stamm Benjamin“ (11,1), der zudem am achten Tag seines Lebens beschnitten wurde und als „Hebräer“ von „Hebräern“ abstammt (Phil 3,5), ist er Teil des „Heiligen Restes“ christusgläubender Juden, der wiederum den Fortbestand der Verheißungen an „ganz Israel“ verbürgt (Röm 11,1–6) – und eben als solcher ist er „Apostel aller Heiden“ (Röm 1,5; 11,13; 15,16).

Mehr noch: Durch seine Berufung zum Heidenapostel gibt er zugleich das „Modell“ der Hinwendung Israels zum Herrn Jesus Christus ab, die nicht durch die Mission der Kirche, sondern durch den wiederkommenden Christus selbst erfolgt.<sup>28</sup> Gerade *als* Jude, in dem Christus

27 Dazu Michael THEOBALD, Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus, in: Udo SCHNELLE (Hrsg.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 135–177, 147–173.

28 Grundlegend zum „Mysterium“ in Röm 11,25b–27 Otfried HOFIUS, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9–11*, in: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen <sup>2</sup>1994, 175–202, 197f.: „Ganz Israel‘ kommt nicht durch die Predigt des Evangeliums zum Heil. Das bedeutet jedoch keineswegs einen ‚Sonderweg‘ am Evangelium vorbei und am Glauben an Christus vorbei! Israel wird vielmehr aus



selbst den Glauben gewirkt hat, erkennt sich Paulus „als den Prototyp des dem Evangelium gegenüber verschlossenen *und* des von dem erwähnenden Gott nicht preisgegebenen Israel“.<sup>29</sup>

Paulus kann seine Berufung also gerade *nicht* als Überwindung seiner jüdischen Existenz sehen.<sup>30</sup> Das bedeutet aber, dass sein Selbstverständnis als Heidenapostel und seine jüdische Identität gerade nicht zueinander in Widerspruch stehen.

## 6. Die Ekklesia aus Juden und Heiden

Paulus beansprucht, dass Gott in ihm seinen Sohn geoffenbart hat, damit er ihn unter den Nichtjuden verkündige (Gal 1,16). Es ist daher eine der grundlegenden Einsichten des Apostels, dass Gott „uns nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Völkern berufen hat“ (Röm 9,24, vgl. 1 Kor 1,24; 7,18). Doch keineswegs zielt das Wirken des Apostels darauf, eine neue, aus Nichtjuden rekrutierte Religion zu begründen und die Verbindungen zu Israel zu kappen. Ziel des paulinischen „Apostolats der Unbeschnittenheit“ (Gal 2,8) ist vielmehr die „Ekklesia aus Juden und Heiden“! Seine Wirksamkeit richtet sich also nicht auf die Etablierung einer neuen „Religion“, sondern auf die Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden „in Christus“.

Keineswegs bekämpft Paulus daher an sich die jüdische Gesetzesobservanz. Paula Fredriksen betont, dass der Apostel gerade nicht den *epispasmos* propagiert, also das Rückgängigmachen der Beschneidung durch bestimmte Techniken. Es lässt sich auch nicht belegen, dass er geborene Juden an der Beschneidung ihrer Söhne hinderte, auch wenn sie christusgläubig und getauft waren.<sup>31</sup> Stattdessen kämpft er gegen die Beschneidung der getauften *Nichtjuden* – und somit gegen

---

dem Munde des wiederkommenden Christus selbst das Evangelium vernehmen – das rettende Wort seiner Selbsterschließung, das den Glauben wirkt, der Gottes Heil ergreift ... Wenn aber Israel durch die unmittelbare Begegnung mit Christus selbst das Evangelium vernimmt und zum rettenden Glauben an ihn kommt, so bedeutet das: *Israel kommt auf die gleiche Weise zum Glauben wie Paulus selbst!*“. Ebenso THEOBALD, *Gottesbilder*, 172f.

29 HOFIUS, *Evangelium*, 198.

30 Vgl. THEOBALD, *Gottesbilder*, 172.

31 Vgl. FREDRIKSEN, *Contexts*, 35–39.

die Aufhebung der Unterscheidung von Juden und Nichtjuden „nach dem Fleisch“. Juden und Heiden, die zum Glauben an Christus kommen und auf Jesus Christus getauft werden, sind also „einer in Christus“, und in *dieser* Hinsicht gibt es „weder Jude noch Griechen“ (Gal 3,28, vgl. 5,6). Das bedeutet *nicht*, dass Juden aufhören, Juden zu sein, oder dass Nichtjuden zu Juden werden. Paulus hält somit – anders als seine „judaistischen“ Opponenten – die ethnische Differenzierung zwischen Israel und den „Völkern“ auch *innerhalb* der Ekklesia aufrecht.<sup>32</sup> Pablo T. Gadenz spricht daher vom „overlap“ zwischen Israel und der Kirche aus Juden und Heiden,<sup>33</sup> und Michael Theobald hat gezeigt, dass es Paulus im Römerbrief um eine theologische Legitimierung seiner Missionsstrategie geht, „die auf die *Einheit der Gemeinden* aus Juden und Heiden abzielt“.<sup>34</sup> Dies wird nur dadurch verständlich, dass die Juden innerhalb der Ekklesia eine theologisch unersetzliche Funktion haben, garantieren sie doch die Kontinuität der Verheißungen Gottes an sein Volk.

Es ist unbestritten, dass die aus Juden und Nichtjuden zusammengesetzte *Ekklesia von Antiochien* die prägende Erfahrung des Apostels und eine entscheidende Triebfeder seiner Theologie darstellt. Allerdings verschleiert Lukas in Apg 11,19–21 den „gemischten“ Charakter der antiochenischen Ekklesia,<sup>35</sup> der aber aus Gal 2,11–14 eindeutig hervorgeht. Dass es in Antiochien systematisch zum Bruch von Torageboten gekommen wäre, ist ganz unwahrscheinlich, auch von einem Bruch mit der Synagoge kann keine Rede sein, zumal die meisten der antiochenischen „Heidenchristen“ aus der Gruppe der Gottesfürchtigen stammen dürften. Entscheidend war offenbar das „gemeinsame Essen unter den Nichtjuden“, also die das Herrenmahl einschließende Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden, offenbar (auch) in Häusern von Nichtjuden.<sup>36</sup> Von den anderen Formen jüdisch-nichtjüdischer Interaktion in

32 FREDRIKSEN, Contexts, 36: „Paul’s principled resistance to circumcising gentiles-in-Christ, further, precisely preserves the distinction *kata sarka* between Jews and the various other ethnic groups within the *ekklēsia*“.

33 Vgl. Pablo T. GADENZ, Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ecclesiology in Romans 9–11 (WUNT II/267), Tübingen 2009, 327: „Without the remnant, there would be no ‚overlap‘ between Israel and the Church.“

34 Michael THEOBALD, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 289.

35 Vgl. dazu Hans-Ulrich WEIDEMANN, Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie (WUNT 338), Tübingen 2014, 276–279, zum Folgenden ebd. 282–287.

36 Zu dieser Interpretation der paulinischen Wendung μετὰ τῶν ἔθνῶν συνεσθίειν („mitten unter den Heiden zusammen essen“) vgl. WEIDEMANN, Taufe, 285–287.

Antiochien waren diese „christlichen“ Feiern dadurch unterschieden, dass die nichtjüdischen Teilnehmer nicht als Gäste, sondern als vollständig „gleichberechtigt“ – besser: „geheiligt in Christus Jesus“ – angesehen wurden. Diese Hintanstellung ethnischer Unterschiede bei den Mahlfeiern, die programmatische Einbeziehung getaufter Nichtjuden in die eucharistische Tischgemeinschaft, die Etablierung von gemeinsamen Mahlfeiern in Häusern getaufter Nichtjuden sowie die verbindende Akklamation Jesu als des Herrn gaben vermutlich auch den Anstoß zur entsprechenden Akzentuierung der Tauftheologie, die sich dann in Taufformeln wie Gal 3,28 herauskristallisierte. Dass damit allerdings auch die Bestreitung einer *soteriologischen* Funktion des Gesetzes vorbereitet wurde, ist offensichtlich.

## 7. Die Teilhabe an Christus

Wenn die paulinische Missionstätigkeit wie auch seine theologische Reflexion auf die „Ekklesia aus Juden und Heiden“ abzielt, dann stellt sich die Frage, welches soteriologische Modell den ekklesiologischen und den christologischen Anliegen des Apostels entspricht. Dabei stößt man auf unterschiedliche sprachliche Felder, so kann Paulus z. B. von der „Rechtfertigung von Beschneidung und Vorhaut durch Glauben“ (vgl. Röm 3,30) sprechen. Das Wortfeld der Rechtfertigung tritt v. a. im Galater- und im Römerbrief auf, doch gibt es bei Paulus noch ein weiteres Wortfeld, das in der aktuellen Paulusdiskussion immer mehr in den Vordergrund rückt: die *Partizipation an Christus*.<sup>37</sup> So formuliert der Apostel in der bereits genannten, offenbar aus der Ekklesia von Antiochia stammenden Passage Gal 3,28: „Ihr seid einer [*nicht*: eins] in Christus Jesus“, und das bedeutet: „In Christus Jesus“ gibt es weder Jude noch Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau! Analog dazu heißt es in 5,6: „Denn *in Christus Jesus* hat weder Beschneidung noch Vorhaut irgendeine Kraft, sondern durch Liebe wirksamer Glaube“. „In Christus“ bezeichnet also jene Sphäre, in der die

---

37 Ausführlich und aktuell dazu die Beiträge in Michael J. THATE/Kevin J. VANHOZER/Constantine R. CAMPBELL (Hrsg.), „In Christ“ in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation (WUNT II/384), Tübingen 2014.

durch die Oppositionspaare in Gal 3,28 (vgl. 5,6 und 1 Kor 7,19) angezeigte Wirklichkeit nicht mehr gilt.

Hier haben wir ein in ganz unterschiedlichen Diskursen greifbares Anliegen des Apostels vor uns, hier ist seine eigene Handschrift, genauer: sind seine Anliegen und Einsichten, die über die konkrete Situation in Antiochien hinausgehen, erkennbar. Dabei ist der sprachliche Befund eindeutig: Im Unterschied zur Rechtfertigungsthematik durchziehen die „In-Christus“-Formeln samt verwandter und komplementärer Wendungen das gesamte Corpus Paulinum.<sup>38</sup> Auch wenn hier im Einzelfall andere Akzente gesetzt werden, dass es sich dabei um „a fundamental aspect of his thought and speech“ handelt, wird kaum zu bezweifeln sein.<sup>39</sup> Die In-Christus-Aussagen bilden also die christologische Substruktur der paulinischen Ekklesiologie. Der Grundgedanke der Partizipation und des Seins „in Christus“ ermöglicht es dem Apostel, die Einheit seiner Ekklesien auszusagen, ohne gleichzeitig die „ethnischen“ Differenzierungen aufheben zu müssen.

Seit geraumer Zeit wird die grundlegende Bedeutung der Partizipationsvorstellung für die paulinische Theologie insgesamt herausgearbeitet. Allerdings waren die älteren Diskussionen noch von unsachgemäßen Gegenüberstellungen geprägt. So wurden die entsprechenden Texte zu Beginn des 19. Jhs. unter dem Schlagwort einer paulinischen „Mystik“ verhandelt. Doch wurde in den anschließenden Debatten zunehmend erkannt, dass diese Kategorie für eine präzise Beschreibung dieses Aspekts der paulinischen Theologie unbrauchbar ist.<sup>40</sup> Dass aber die gemeinte Sache keineswegs mit dem Begriff „Mystik“ steht und

38 Vgl. dazu die Darstellung des Befundes bei James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 396–401 („in Christus“, „im Herrn“); 401–404 („mit Christus“); 404–405 („in Christus hinein“). Außerdem WOLTER, *Paulus*, 235–252.

39 DUNN, *Paul*, 399, und weiter: „Paul’s perception of his whole life as Christian, its source, its identity, and its responsibilities, could be summed up in these phrases.“ Auch laut WOLTER, *Paulus*, 235, handelt es sich bei dem Ausdruck „in Christus“ und seinen Äquivalenten „um typisch paulinische Formulierungen“.

40 Darstellung mit Literatur bei DUNN, *Paul*, 390–393, sowie ausführlich WOLTER, *Paulus*, 227–235 und 252–259. Aber schon Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1980, 212–215, zeigt, dass diese Kategorie ungeeignet ist: „Mystik ist zu vielschichtig, als daß man unpräzisiert davon sprechen dürfte“ (212). Dies gelte auch für jene Stellen, in denen ev eindeutig lokalen Sinn habe (213).

fällt, zeigt die Position von E. P. Sanders.<sup>41</sup> Laut Sanders ist der Kerngedanke der partizipatorischen Soteriologie des Apostels nicht die juristische Rechtfertigung des Sünders, sondern das Sein in Christus, die Partizipation. Sanders brachte damit das Modell der Partizipation an Christus gegenüber einem einseitig rechtlich verstandenen Rechtfertigungsmodell in Stellung und auch diese Gegenüberstellung hat ihre Probleme, auf die wir hier nicht weiter eingehen können.

In jüngeren Veröffentlichungen wird daher zunehmend insistiert, dass man das paulinische Partizipationsmodell nicht in künstlichen Gegensatz zu anderen soteriologischen Aussagen des Apostels bringen darf. Ebenfalls einzuklammern ist die Frage, ob die paulinischen Texte „mystische Erfahrungen“ widerspiegeln. Denn zwar ist anzunehmen, dass mystisch-partizipative Erfahrungen auf Seiten des Apostels den diskursiven Partien seiner Briefe korrespondieren,<sup>42</sup> doch sind uns diese nicht mehr direkt zugänglich. Deswegen betont Michael Wolter, dass die entsprechenden Aussagen in den paulinischen Briefen stets das Produkt (oder die Voraussetzung) theologischer *Reflexion* seien, von Paulus aber nie mit „mystischen“ Erfahrungen in Verbindung gebracht werden.<sup>43</sup> Genau dieser Umstand dokumentiert ja die theologische Relevanz der entsprechenden Aussagen, mit denen Paulus „eine existentielle Zugehörigkeit und Abhängigkeit zum Ausdruck bringen will, die enger und näher nicht gedacht werden kann“.<sup>44</sup>

## 8. Die Partizipations-Christologie des Apostels

Laut J. D. G. Dunn ist die Partizipationsvorstellung – im Unterschied zur Rechtfertigungslehre – „the more natural extension of Paul’s christology“.<sup>45</sup> Wenn diese Beobachtung zutrifft, dann stellt sich die Frage, *wer der Christus ist*, an dem und an dessen Schicksal die Glaubenden

---

41 SANDERS, Paul, 421ff. u. ö., dagegen WOLTER, Paulus, 252.

42 So bemerkt DUNN, Paul, 400, dass „an experience [!] understood as that of the risen and living Christ“ den Grund dieses Motivs bilde und nicht „merely a belief about Christ“.

43 Vgl. WOLTER, Paulus, 256.

44 WOLTER, Paulus, 246.

45 DUNN, Paul, 390.

und Getauften partizipieren. Wenn also das Thema der Teilhabe und Anteilgabe zentral für die paulinische Soteriologie ist, dann ist zu erwarten, dass die paulinische Christologie entsprechend akzentuiert ist.<sup>46</sup>

### 8.1 *Christologie und Christuskult („Christ devotion“)*

Zunächst ist unbestreitbar, dass der Apostel eine „hohe Christologie“ vertritt, auch wenn diese in den uns erhaltenen Briefen eher vorausgesetzt und in den Dienst der jeweiligen Argumentation gestellt als eigenständig entfaltet ist. Dies zeigen nicht nur Gottesprädikate wie „Herr der Herrlichkeit“, die Paulus auf Jesus Christus überträgt (1 Kor 2,8), sondern schon die Tatsache, dass die Geschichte Jesu Christi nicht mit der des sog. „irdischen Jesus – in paulinischer Terminologie: des Christus „nach dem Fleisch“ – identisch ist, sondern eine „Vorgeschichte“, nämlich die Präexistenz Christi, hat, dass sie auf das gegenwärtige Wirken des Auferstandenen und „zur Rechten Gottes“ Erhöhten abzielt und dass sie auf dessen Parusie ausgerichtet ist. Die Christologie des Apostels besitzt eine narrative Grundstruktur, weswegen in der Paulusexegese diverse Versuche unternommen wurden, die – natürlich zahlreicheren und ungleich komplexeren – christologischen Aussagen der Paulusbriefe thematisch zu ordnen. Diese Versuche ergeben eine chronologisch strukturierte „story“, deren Grundkenntnis der Apostel offenbar bei seinen Empfängern voraussetzen kann. Man kann sagen, dass sich diese „story“ zwischen der Präexistenz und der Parusie Christi abspielt.<sup>47</sup> Zweifellos vertritt der Apostel eine hohe Präexistenzchristologie, in deren weisheitlichen Bahnen Christus zudem als Schöpfungsmittler bzw. Mitschöpfer prädiiziert wird.<sup>48</sup> Der präexistente Christus ist

46 Auf den Zusammenhang von Partizipationstheologie und (hoher) Christologie weist auch Grant MACASKILL, *Incarnational Ontology and the Theology of Participation in Paul*, in: Michael J. THATE/Kevin J. VANHOOZER/Constantine R. CAMPBELL (Hrsg.), *„In Christ“ in Paul. Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation* (WUNT II/384), Tübingen 2014, 87–102, 88, hin: „his theology of participation requires a Christology that is neither purely functional nor adoptionist“.

47 Für den *Römerbrief* entwirft THEOBALD, *Römerbrief*, 169–185, „Aspekte und Stationen des Jesus-Wegs“, nämlich 1. Präexistenz; 2. Der irdische Jesus (v. a. in seiner Einbindung in die Verheißungsgeschichte Israels aufgrund seines Jude-Seins); 3. Tod und Auferweckung Jesu; 4. Die Inthronisation Jesu. Jesus als Herr; 5. Jesus – Retter im Gericht.

48 Vgl. dazu die Darstellung bei DUNN, *Paul*, 266–293. THEOBALD, *Römerbrief*, 169f.,

beispielsweise bei der Wüstenwanderung „unserer Väter“ präsent und spendet als „mitwandernder Felsen“ der Exodusgeneration „pneumaeerfüllten Trank“ (1 Kor 10,4). Dass das „Kommen des Retters vom Zion“ (vgl. Röm 11,26) den Fluchtpunkt der Christologie des Apostels bildet, ist ebenfalls unbestreitbar.<sup>49</sup> Sie teilt er ebenso mit anderen frühchristlichen Zeugen wie die Deutung des Ostergeschehens als Erhöhung „zur Rechten Gottes“.

Die so skizzierte „Hochchristologie“ des Apostels setzt die in seinen Ekklesien praktizierte und auch von ihm selbst vollzogene „Christ devotion“ voraus, sie reflektiert und legitimiert diese. Mit diesem und ähnlichen Begriffen hat Larry W. Hurtado die Erforschung der frühen Christologie – und damit auch der des Paulus – in eine neue Richtung gewiesen.<sup>50</sup> Denn Hurtado richtet den Fokus auf die den Bekenntnissen vorausliegenden oder ihnen parallel laufenden *kultischen und devotionalen Praktiken*. Damit meint er „a cluster of phenomena in which Jesus' name itself is treated as powerful and efficacious in various ways“, nämlich beispielsweise die Taufe „im Namen Jesu“, (öffentliche) Heilungen und Exorzismen „im Namen Jesu“, vor allem aber die Akklamation Jesu als Kyrios (1 Kor 12,3; Phil 2,10f.), den an Jesus gerichteten gottesdienstlichen *maranathá*-Ruf (1 Kor 16,22), aber auch das Gebet zu Jesus (2 Kor 12,8).<sup>51</sup> Hurtado betont: „the regularized place of Jesus in such prayers is without parallel in Jewish groups.“<sup>52</sup> Im Unterschied zu anderen in den Himmel erhobenen Gestalten wie Henoah oder Elijah wird vom Kyrios Jesus in den Bahnen von Ps 110,1 eine einzigartige Stellung „zur Rechten Gottes“ ausgesagt und damit seine gottesdienstliche Verehrung und seine Einbeziehung in die Anbetung des einen Gottes Israels reflektiert

---

zeigt, dass die Präexistenzvorstellung im Hintergrund von Phil 2,6–9; 2 Kor 8,9; 1 Kor 10,4 sowie der Sendungstexte Gal 4,4 und Röm 8,3, außerdem von Röm 1,3 und 8,32 steht, auch wenn sie kein eigenständiges Thema der paulinischen Reflexion darstellt.

49 Dazu DUNN, Paul, 294–315. In der Parusie ist die „Hoffnung“ der Glaubenden begründet, vgl. dazu ausführlich WOLTER, Paulus, 182–226.

50 Ausführlich dazu Larry W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988. DERS., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2005. DERS., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005. DERS., *Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels*, in: *EvTh* 68 (2008), 266–285.

51 Vgl. HURTADO, *Lord*, 200–206.

52 HURTADO, *One God*, 107.

und legitimiert. Seit Hurtado wird zudem die spezifisch jüdische Kontur dieser „Christ Devotion“ herausgearbeitet, die zweifellos auf die Jerusalemer „Urgemeinde“ aus christusglaubenden Juden zurückgeht.<sup>53</sup>

Bemerkenswert ist, dass die Christologie nirgendwo „as a point of difference between Paul and Jerusalem“ genannt wird.<sup>54</sup> Nirgendwo deutet Paulus an, dass es in christologischer Hinsicht einen Dissens zwischen ihm und den anderen Osterzeugen, nämlich Petrus und dem Herrenbruder Jakobus, gegeben habe (vgl. dazu Gal 1,18 mit 1 Kor 15,3–5). Dies ist umso bemerkenswerter, als die beiden Letzteren im Unterschied zu Paulus den irdischen Jesus noch persönlich kannten.

## 8.2 *Christus und der Geist*

Paulus setzt innerhalb der so strukturierten hohen Christologie nun aber mittels der Partizipationsvorstellung einen ganz eigenen Akzent. Dies zeigt sich auch daran, dass dieser Gedanke in den von der Forschung als „vorpaulinisch“ identifizierten (und im Einzelfall natürlich umstrittenen) Formeln und Wendungen<sup>55</sup> kaum oder gar nicht ausgeprägt ist.

Dafür aktiviert Paulus insbesondere die Pneumatologie: Der Apostel begreift – wie andere urchristliche Zeugen auch – die Auferweckung Jesu als Werk des Geistes Gottes.<sup>56</sup> Doch geht er einen entscheidenden Schritt weiter, indem er formuliert, dass durch die Auferstehung „der letzte Adam zu einem lebendig machenden Geist“ wurde (1 Kor 15,45). Zunächst: Da „der Geist lebendig macht“ (2 Kor 3,6; vgl. Gal 6,8) wird der Auferstandene hier als Lebensspender prädiert und „dem ersten Adam“ gegenübergestellt. Ein wichtiges Element der genannten Partizipation an Christus ist demnach die von M. Wolter so genannte „prototypische Inklusivität“.<sup>57</sup> Wie Adam ist Christus für alle Menschen schick-

53 Darauf deutet der aramäische, an den erhöhten *Christus* gerichtete Ruf *maranathá* hin.

54 So William HORBURY, *Beginnings of Christianity in the Holy Land*, in: Ora LIMOR/ Guy G. STROUMSA (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, 7–89, 42f.

55 Exemplarisch: 1 Kor 15,3–5; Phil 2,6–11; Röm 1,3f.

56 Vgl. Röm 1,4; 1 Kor 15,45; Röm 8,11 sowie 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18

57 WOLTER, *Paulus*, 237, zu 1 Kor 15,22 und 2 Kor 13,4, und weiter: „Das Geschick eines Früheren bestimmt das Geschick der mit ihm verbundenen Späteren.“



salsbestimmend. Wie die Folgen von Adams Tat universal die ganze „adamitische“ Menschheit betreffen, so betreffen auch die Folgen von Christi Tat universal die ganze „adamitische“ Menschheit. Anders formuliert: So wie die „participation in Adam“ direkte Konsequenzen hatte (nämlich ein Leben in Tod und Sünde), so auch die „participation in Christ“. Letztere bedeute „change of Lordship“, aber auch „participation in his death“.<sup>58</sup>

Aber mehr noch: Der auferstandene Christus wurde (*egéneto*) lebendig machender Geist! J. D. G. Dunn bemerkt dazu, dass Paulus den Auferstandenen hier „as in some sense taking over the role or even somehow becoming identified with the life-giving Spirit of God“ charakterisiert,<sup>59</sup> und weiter: „Christ is experienced in and through, even as the life-giving Spirit.“<sup>60</sup> Diese Bindung der Pneumatologie an die Christologie ist offensichtlich „ein entscheidendes Merkmal und vielleicht sogar eine ursprüngliche Einsicht paulinischer Theologie“.<sup>61</sup> Die christologische Akzentuierung der Pneumatologie ist ebenso wie die pneumatologische Akzentuierung der Christologie demnach das eigentliche Anliegen des Apostels.

Dies wird v. a. in Röm 8 deutlich. In Röm 8,1 heißt es emphatisch: „Also: keine Verdammnis für die, die *in Christus Jesus* sind!“ Zugehörigkeit zu Christus und der Besitz seines Geistes gehören für Paulus zusammen, daher spricht er kurz darauf seine Adressaten als solche an, die „im Geist sind“, weil „Gottes Geist in euch wohnt“ (8,8). Damit aber „wohnt der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch“ (8,11), was wiederum die künftige Lebendigmachung „eurer sterblichen Leiber“ verbürgt. Im selben Atemzug kann Paulus aber auch formulieren, dass „Christus in euch“ ist (8,10): „Mit dem Geist Gottes ist Jesus Christus, der Auferstandene und Erhöhte in denen präsent, die an ihn glauben und auf ihn getauft sind.“<sup>62</sup>

58 DUNN, Paul, 410f.

59 DUNN, Paul, 262. Dazu verweist Dunn auf Gen 2,7; Hiob 33,4; Ps 104,29–30; Ez 37,9–10 sowie Röm 8,11; 2 Kor 3,6 und Röm 8,2. Ebd. 264: „... so far as giving life is concerned, Christ is not conceived of as working separately from the Spirit.“

60 DUNN, Paul, 264.

61 KÄSEMANN, An die Römer, 213. Daher sei das Sein im Geist vom Sein in Christus aus zu interpretieren, nicht umgekehrt (214).

62 WOLTER, Paulus, 169f. Ebd. 171: Als „Geist Christi“ lässt der Geist nach paulinischer Vorstellung Christus in den Glaubenden anwesend sein, als Geber des Geistes belässt er jedoch Gott in seiner Transzendenz.

Hier lässt sich auch erkennen, dass und wie Paulus seine hohe Christologie unter Aufnahme der biblischen Vorgaben des jüdischen Monotheismus (und keineswegs jenseits davon) konzipiert hat. Im Unterschied zur späteren altkirchlich-heidenchristlichen Lehrentwicklung mit ihrer philosophischen Terminologie („Wesen“, „Person“, „Natur“) steht Paulus primär der Text seiner Heiligen Schrift vor Augen; dort findet er den präexistenten Christus in der Septuagintafassung von Gen 1,2 (vgl. 8,1) angedeutet, wo „im Anfang“ der Schöpfung von Gott und vom Geist (pneúma) Gottes die Rede ist. Deswegen kann der Apostel sagen, dass „alles“ (tà pánta) „aus ihm“, nämlich aus dem einen Gott, dem Vater, und zugleich „durch ihn“, nämlich durch den einen Kyrios Jesus Christus, ist (1 Kor 8,6). Vielleicht kann man von einem „pneumatologisch transformierten Monotheismus“ sprechen, was aber im Kontext antik-jüdischer Pneumatologien sowie der jüdischen Auslegungsgeschichte von Gen 1,1–3 (v.a. bei Philo von Alexandrien) weiter zu diskutierten wäre. Der Mensch Jesus ist für Paulus nicht nur der jüdische Messias (Röm 9,5), sondern der gesandte „Sohn“ des Vaters (Gal 4,4) und der universale Kyrios (Phil 2,11). Indem er ihn mit dem schöpferischen und lebensschaffenden Geist Gottes identifizierte, überschritt er zweifellos die Grenze dessen, was für viele andere Juden akzeptabel war; dies liegt aber in der Konsequenz seines „Damaskuserlebnisses“.

Hinzu kommt, dass Paulus dem Auferstandenen eine pneumatologisch qualifizierte „Leiblichkeit“ zuspricht:<sup>63</sup> Weil der Auferstandene zum Leben spendenden *pneuma* geworden ist (1 Kor 15,45), werden die Glaubenden bei der Totenauferstehung in ein „himmlisches *soma*“ (15,40) bzw. ein „pneumatisches *soma*“ (15,44) verwandelt. Das impliziert, dass Christus selbst ein so qualifiziertes *soma* hat – laut Phil 3,21 das „*soma* seiner Herrlichkeit“. Diesen pneumatologisch transformierten *soma*-Begriff setzt Paulus nun ein, um die Partizipation, die Teilhabe an Christus aussagen zu können: So gewährt der auferstandene Jesus Christus in der Eucharistie *koinonía* (*communio*) mit seinem Leib (1 Kor 10,16), während der präexistente Christus der Exodusgeneration „pneumatische Speise und Trank“, d. h. Speise und Trank, die *pneuma* enthalten und übereignen, gewährte (vgl. 1 Kor 10,16 mit 10,3f.). Und laut 1 Kor 12,13 sind „wir alle durch ein (!) *pneuma* in ein (!) *soma* getauft worden“, alle getauften Christusgläubigen – seien sie Juden, seien

63 Zur Frage nach der Substanzhaftigkeit des Geistes vgl. WOLTER, Paulus, 159–164.

sie Griechen – bilden also einen „Leib“ in Christus, zumal sie „ein (!) *pneuma*“ mit dem Herrn sind (6,17)

### 8.3 Und der irdische Jesus?

Ernst Käsemann hat beobachtet, dass der Formel „in Christus“ eine andere Formel parallel läuft, nämlich „im Herrn“ – und *nicht* ein „in Jesus“, das sich auf die Gemeinschaft mit dem Irdischen bezieht: „Man wird also durch den Gekreuzigten und Auferstandenen bestimmt, wenn man in Christus ist.“<sup>64</sup> Diese Beobachtung ist wichtig für das Verständnis der paulinischen Partizipationschristologie. Doch was ist dann mit dem Christus „nach dem Fleisch“?

Paulus spricht in Röm 1,3f., Röm 9,5 sowie für 2Kor 5,16 vom „Fleisch“ Jesu, um seine menschliche Abstammung im Sinne der familiär-davidischen und ethnisch-jüdischen Herkunft zu bezeichnen. Diese Rede vom „Fleisch“ Christi im Hinblick auf seine Menschlichkeit und Sterblichkeit ist traditionell urchristlich.<sup>65</sup> Röm 8,3 dokumentiert aber, dass Paulus das „Fleisch“ Jesu nochmals in einem eigenen Sinne versteht. Denn laut diesem Text sandte Gott seinen Sohn „in die Gleichgestalt des von der Sünde beherrschten Fleisches“ und als Sündopfer, um am Fleisch die Sünde zu verurteilen! Ausgehend von Röm 8,3 kann man also sagen, dass sich nach Paulus im sog. irdischen Jesus – im Christus *katà sárka* – das „Geschehen göttlicher Identifikation mit dem sündigen und deshalb dem Tod verfallenen Menschen“ vollzieht.<sup>66</sup> Dieses von Seiten Gottes initiierte Identifikationsgeschehen liegt damit der oben skizzierten Partizipation der Glaubenden am gekreuzigten und auferstandenen Christus voraus und zugrunde.

---

64 KÄSEMANN, An die Römer, 213.

65 Vgl. dazu 1 Tim 3,16 sowie Hebr 2,14; 5,7; 10,20. In den johanneischen Schriften 1 Joh 4,2; 2 Joh 7 sowie Joh 1,14.

66 Otfried HOFIUS, Die Auferstehung der Toten als Heilsereignis. Zum Verständnis der Auferstehung in 1 Kor 15, in: DERS., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2008, 102–114, 108, und weiter: „In diesem Geschehen hat Christus, der Sohn Gottes, sich selbst unlöslich mit diesem Menschen und eben damit diesen Menschen unlöslich mit sich selbst verbunden. Ja, er ist mit diesem Menschen ganz und gar *eins geworden*. Deshalb ist der Tod Christi als solcher der Tod des Sünders und die Auferstehung Christi als solche die Heraufführung des neuen Menschen, dem durch die Befreiung von Sünde und Tod die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott geschenkt und damit auch der Zugang zum ewigen Leben eröffnet ist.“

Bemerkenswert ist aber die *jüdisch-messianologische Kontur*, die Paulus im Römerbrief der Christologie verleiht.<sup>67</sup> Hier arbeitet der Apostel die davidische Herkunft Jesu (Röm 1,3) heraus und bezieht den in Jes 11,10 genannten „Wurzelschößling Isais“ auf Jesus (15,12). In 9,5 betont Paulus die Herkunft „des Christus dem Fleische nach“ aus Israel und nennt ihn in 15,8 gar „Diener der Beschneidung“. Anders als in 1 Thess 1,9f. spricht Paulus in Röm 11,26 schließlich von der Parusie Christi als „Kommen des Retters *vom Zion*“, der abwenden wird „die Gottlosigkeit von *Jakob*“, der sich also insbesondere dem nicht an Christus glaubenden Israel zuwenden wird.

Dieser Akzentuierung des Judeseins *Jesu* korrespondiert gerade im Römerbrief die Herausstellung der bleibenden jüdischen Identität des *Heidenapostels*.

## 9. Die Kreuzestheologie

### 9.1 *Kreuz und Partizipation*

Doch wäre die paulinische Partizipations-Soteriologie ohne ihre grundlegende Verbindung zur sog. Kreuzestheologie noch unterbestimmt. Denn auch hier setzt der Apostel mit dem Partizipationsgedanken seinen entscheidenden Akzent – auch im Vergleich mit anderen frühchristlichen kreuzestheologischen Entwürfen.<sup>68</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Paulus insbesondere von *Christus als dem Gekreuzigten* im Hinblick auf die Partizipation der Glaubenden spricht. Die geradezu klassisch gewordene Formulierung findet sich in Gal 2,19f.:

Ich bin mit Christus gekreuzigt (Χριστῷ συνεσταύρωμαι):  
Und nicht mehr ich lebe,  
sondern Christus lebt in mir.

<sup>67</sup> Dazu Michael THEOBALD, „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: ZNW 102 (2011), 235–260.

<sup>68</sup> Vgl. dazu umfassend Andreas DETTWILER/Jean ZUMSTEIN (Hrsg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002.

Aus dem Kontext wird deutlich, dass es keineswegs um individuelle Erfahrung mystischen Einsseins mit Christus geht. Denn Paulus sagt hier, dass auch „wir, die wir von Natur aus Juden und nicht Sünder aus den Heiden“ sind (Gal 2,15), von Gott gerecht gemacht wurden aus Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken (2,16). Damit sind „auch wir“ Juden gerechtfertigte Sünder (2,17). Die genannte Aussage steht also in einem eindeutigen Kontext: Das „Ich“, das hier spricht, ist „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe“ (2,19). Der folgende, oben zitierte Satz verdeutlicht dann, wo und wann sich dieses Sterben, das das „Ich“ hinter sich hat, vollzogen hat, nämlich am Kreuz Christi.

Denselben Gedanken formuliert Paulus in 2 Kor 5,14, nun allerdings in der Begrifflichkeit der „Versöhnung“ und im Plural: „Wir sind zu dem Urteil gekommen: Einer starb für alle – folglich starben alle! Und für alle starb er, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde.“

Ein weiterer Schlüsselsatz fällt in Röm 6,6: „Unser alter Mensch wurde *mitgekreuzigt*, damit der der Sünde unterworfenen Leib vernichtet würde.“ Deswegen werden die Glaubenden laut Paulus „auf seinen Tod getauft“, wenn sie im Namen Jesu Christi die Taufe empfangen und sind deswegen „mit Christus begraben durch die Taufe auf seinen Tod“. Die Taufe als leiblicher Vorgang bezieht den Leib des Glaubenden in das Geschehen von Golgotha ein: Jesus Christus stirbt am Kreuz, aber da er vom Vater „in die Gleichgestalt des von der Sünde beherrschten Fleisches gesandt“ wurde (Röm 8,3) und mit der von Adam herkommenden Menschheit also den der Sünde unterworfenen Leib teilt, wird durch seinen „für uns“ erlittenen Tod „unser alter Mensch“ vernichtet und mit seiner Auferstehung der neue Mensch heraufgeführt, ein Vorgang, den Paulus nur als Neuschöpfung begreifen kann.

Mit J. D. G. Dunn wird man also sagen, dass die Kategorie der „Stellvertretung“ (substitution) für die Erfassung des paulinischen Verständnisses des Todes Jesu nicht ausreicht: „It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death.“ Im Unterschied zum Gedanken der Stellvertretung sind laut Dunn die Konzepte der „Repräsentation“ und der „Partizipation“ zentral für die paulinische Soteriologie, denn diese – im Gegensatz zu jenem – „help convey

the sense of a continuing identification with Christ in, through, and beyond his death, which ... is fundamental to Paul's soteriology".<sup>69</sup>

## 9.2 Der „Bedeutungsüberschuss“ des Kreuzes Jesu

Nicht zuletzt im Blick auf den Koran ist festzuhalten: Für Paulus ist der Kreuzestod Jesu zweifellos ein „historisches“ Datum. Wenn Paulus davon spricht, dass „der Herr der Herrlichkeit“ von den Archonten dieses Äons gekreuzigt wurde (1 Kor 2,8),<sup>70</sup> dann entspricht das faktisch der Bemerkung des Tacitus, der Jesu Tod mit der Herrschaft des Tiberius und des Pilatus verbindet: „*Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*“ (Annales 15,44).<sup>71</sup> Zugleich ist deutlich, dass Paulus die immense Spannung, dass gerade der Herr der Herrlichkeit (!) gekreuzigt (!) wurde, nicht auflöst. Die genannten soteriologischen Aussagen setzen vielmehr voraus, dass Gott selbst im Kreuzestod seines Sohnes „am Werk“ ist: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich“ (2 Kor 5,19). „Christi Tod ist nicht nur die Ermöglichung der Versöhnung mit Gott, sondern er ist als das Werk des *Deus in Christo* der Vollzug dieser Versöhnung.“<sup>72</sup>

Mit anderen hat Michael Wolter in jüngerer Zeit herausgestellt, dass „die Rede vom *Kreuz* Jesu bei Paulus eine deutlichen Bedeutungsüberschuss aufweist und dass es einen Unterschied macht, ob Paulus einfach nur vom Tod Jesu spricht, oder ob er in den Vordergrund stellt, dass dieser Tod ein *Kreuzestod* war“.<sup>73</sup> Dies gilt insbesondere für die beiden Korintherbriefe und den Galaterbrief.

Um zu rekonstruieren, worin dieser „Bedeutungsüberschuss“ besteht, ist es nötig, sich die Kreuzigung als *römische Todesstrafe* zu vergegenwärtigen. Wie jede Strafe ist auch die Kreuzigung eine Form der Kommuni-

69 DUNN, Paul, 223.

70 Die in der Literatur diskutierte Frage, ob damit „weltliche Herrscher“ oder dämonische Mächte gemeint sind, macht eine falsche Alternative auf.

71 Auch JOSEPHUS, *Antiquitates* 18,63f., nennt Pilatus im Zusammenhang des Kreuzestodes Jesu, außerdem erwähnt er eine Anzeige „der ersten Männer bei uns“ (καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου).

72 Otfried HOFIUS, *Gott war in Christus. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2 Kor 5,19a*, in: DERS., *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, 132–143, 142f.

73 WOLTER, Paulus, 117.

kation von Macht.<sup>74</sup> Die Kreuzigung ist zunächst eine *öffentliche* Form der Hinrichtung. Dass Kreuzigungen unter freiem Himmel stattfinden, ist selbstverständlich; vor allem aber werden gerne exponierte Orte ausgewählt, so dass die Gekreuzigten „weithin sichtbar“ sind.<sup>75</sup>

Der Ver-Öffentlichung korrespondiert die Verlängerung des Sterbeprozesses. Seneca spricht daher davon, dass der Mensch am Kreuz unter Todesmartern langsam dahinschwinde, Glied für Glied umkomme und sein Leben tropfenweise verliere. Gerade dieses Hinauszögern des Todes, die extreme Verlängerung des Sterbens ist für ihn der eigentliche Skandal der Kreuzigung (Ep. 101). Eben dies scheint die Kreuzigung gegenüber anderen Kapitalstrafen – das römische Strafrecht kennt Enthauptung, Tierhatz, Säcken, Verbrennen, Volksfesthinrichtungen, Felssturz, für den jüdischen Bereich wäre die Steinigung hinzuzunehmen – unterschieden zu haben. Doch kommt noch ein Drittes hinzu:

74 Damit nehme ich einen Blickwinkel ein, wie ihn insbesondere Michel Foucault in seinem Grundlagenwerk „Überwachen und strafen“ (*surveiller et punir*, 1975) entwickelt hat, obwohl dieser in seine Darstellung der Todesstrafe in der Neuzeit die Kreuzigung natürlich nicht miteinbezieht. Vgl. dazu Michel FOUCAULT, Überwachen und strafen, in: Die Hauptwerke, Frankfurt/Main 2008, 701–1019, 735.

75 So ARTEMIDOR, Traumbuch II 53. Die Überlebenden des Spartakusaufstandes werden „entlang der ganzen Straße von Rom nach Capua gekreuzigt“ (APPIAN I 120). Cicero berichtet, dass das Kreuz des römischen Bürgers Gavius „nach Sitte und Gewohnheit der Mamertiner hinter der Stadt an der Via Pompeia errichtet wurde“, noch dazu zur Meerenge hin (In Verrem 66 = 169), als „am Eingang Siziliens (vestibulo Siciliae) an einer Stelle, wo alle hin und zurück vorbeifahren mussten“ (170). Curtius Rufus berichtet, dass Alexander der Große 2000 Kriegsgefangene „über eine weiter Strecke an der Küste“ kreuzigen ließ und damit ein *triste spectaculum* inszenierte (Geschichte Alexanders des Großen 4,4,17). Und der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet aus dem jüdischen Krieg, dass der römische Feldherr Titus jüdische Kriegsgefangene „gegenüber der Stadtmauer“ kreuzigen lässt, damit „der Anblick (τὴν ὄψιν)“ die Belagerten zur Aufgabe bewege (Bellum V 450f.). Auch Spartacus lässt einen römischen Gefangenen „in der Mitte zwischen den beiden Heeren“ kreuzigen, um seinen eigenen Männern durch diesen Anblick zu zeigen (δεικνὸς τοῖς ἰδίοις τὴν ὄψιν), welches Schicksal im Falle einer Niederlage droht (Appian I 119). Ps.-Quintilian bringt es auf den Punkt: „Wann immer wir Verbrecher kreuzigen, werden die belebtesten Straßen ausgewählt, wo die meisten Menschen zusehen und davon bewegt werden können“ (Declamationes 274, 13). Ausführlich zu diesen und den anderen antiken Quellen zur römischen Kreuzigung vgl. Martin HENGEL, Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross, London 1977; David W. CHAPMAN, Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion (WUNT II/244), Tübingen 2008; Wenhua SHI, Paul's Message of the Cross as Body Language (WUNT II/254), Tübingen 2008; Gunnar SAMUELSSON, Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion (WUNT II/310), Tübingen 2011.

Der Delinquent wird nicht „von außen“ zu Tode gebracht (durch Beil, Tier, Feuer, Wasser, Rute etc.), er stirbt sozusagen „von selbst“, und dieses Sterben spielt sich vor aller Augen in maximaler Entehrung ab. Der Tod selbst ist relativ „unspektakulär“ (durch Ersticken), daher liegt die Befriedigung für die zuschauende Menge beim Akt des Aufhängens und dem darauf folgenden (langen) Todeskampf. Dieses Fehlen des Henkers, der Wegfall einer „Einwirkung des Scharfrichters auf den Körper des Delinquenten“ ist bemerkenswert. Denn damit entfallen „Herausforderung und Zweikampf“ bei der Hinrichtung.<sup>76</sup> Die Kreuzigung ist also jene Form der Hinrichtung, die am allerwenigsten an eine Kampfszene erinnert. *Hier triumphiert die entfesselte Macht des Staates, der Gekreuzigte ist auf dem Nullpunkt eigener Macht angekommen, er setzt seinem Tod nicht einmal den Widerstand seines eigenen Körpers entgegen.* Eben deswegen bedeutet der Kreuzestod die maximale Entehrung und (damit) Entmännlichung. Durch die Art und Weise der Hinrichtung wird dem Delinquenten jede (!) Möglichkeit eines ehrbaren Todes genommen. Am Körper des Gekreuzigten wird der vollständige Triumph des Imperiums sichtbar.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Paulus den Kreuzestod Jesu als „Zunichtung der Weisheit der Welt“ versteht: Wenn Gott selbst im entehrenden Kreuzestod seines Sohnes aktiv ist, dann werden die Maßstäbe der „Welt“ konsequent als Maßstäbe *der Welt* qualifiziert, die nichts mit denjenigen Gottes zu tun haben, ja diesen sogar entgegenstehen können. Als mit Gottes Kraft erfüllte und daher zur Rettung wirksame Verkündigung von Jesus Christus ist das Evangelium für Paulus dezidiert „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18), weil der Apostel Christus als *Gekreuzigten* verkündigt (1,23). Im Evangelium wird also „zur Rettung wirksam“ verkündigt, dass und wie Gott den Kreuzestod Jesu Christi zum Heilsereignis gemacht hat,<sup>77</sup> indem *er* in ihm gehandelt hat. Eben weil Gott im Kreuz seines Sohnes gehandelt hat, werden die in der umgebenden Mehrheitsgesellschaft geltenden Maßstäbe von dem, was „weise und klug“ (1,19), was „weise mächtig, edel“ (1,26), was „stark und geehrt“ ist (1,27), auf den Kopf gestellt. Indem er das in den Augen der Welt Törichte; Schwache und Ehrlose

---

76 FOUCAULT, Überwachen, 754.

77 In Anlehnung an WOLTER, Paulus, 121.



erwählt, macht Gott die Weisen, Starken und Ehrbaren zuschanden. Am Kreuzestod seines Sohnes wird daher sichtbar, dass Gott das, was ist, *vernichtet*, und das, was nichts ist, *erwählt* (vgl. 1 Kor 1,28). Paulus greift also genau die beiden Aspekte auf, die die Kreuzesstrafe im römischen Imperium von Seiten der Staatsmacht an die Untertanen kommunizieren soll – die völlige Entehrung und die vollständige Vernichtung der Feinde des Imperiums –, und schließt daraus auf das Handeln Gottes in Gericht („Vernichtung“) und Heil („Neue Schöpfung“).

Hinzu kommt ein Zweites: Wie andere jüdische Autoritäten seiner Zeit auch, bezieht Paulus die ursprünglich auf das postmortale Aufhängen von Getöteten bezogene Vorschrift Dtn 21,22f. auf die Kreuzigung.<sup>78</sup> Damit ist laut Dtn 21,22f. in der Lektüre des Paulus und anderer Juden seiner Zeit ein Gekreuzigter „von Gott verflucht“. Die grundlegende Erkenntnis des Apostels besteht nun gerade *nicht* darin, im Falle Jesu eine Ausnahme von der Geltung von Dtn 21,22f. zu machen. Stattdessen wendet der Apostel die Passage aus der Tora radikal auf den gekreuzigten Jesus an – jedoch unter dem Vorzeichen des *pro nobis*: Am Kreuz lässt Gott seinen Sohn unter dem Fluch des Gesetzes sterben, seinen Sohn, der aber „uns zugute (!) zum Fluch, d. h. zum Verfluchten, geworden“ ist (Gal 3,13). Mit dem Kreuzestod des „von einer (jüdischen) Frau unter dem Gesetz geborenen“ Sohnes Gottes (vgl. Gal 4,4) werden die, die unter dem Gesetz waren, losgekauft und empfangen die Sohnschaft.

Doch verleiht der Apostel seiner Partizipations-Christologie im eigenen Fall noch eine dritte, eine biografische Dimension, die sich ihm vermutlich in den Kontroversen um sein Apostelamt in Korinth erschlossen hat. Dort hatte man offenbar im Blick auf seine chronische Krankheit (2 Kor 12,7–9), seinen mit „ehrlosen Narben“ übersäten Körper (2 Kor 11,24f.; Gal 6,17), seine mangelhaften rhetorischen Fähigkeiten (2 Kor 11,6) sowie seine offensichtliche Unterlegenheit gegenüber den „Überaposteln“ (2 Kor 11,5) vorgeworfen: „seine leibhaftige Anwesenheit ist schwach (d. h. ehrlos), und seine Rede verächtlich“ (2 Kor 10,10). In Reaktion darauf inszeniert sich Paulus mittels seiner Briefe als Epiphanie des Gekreuzigten. Denn laut Paulus besteht die Teilhabe an Christus (auch) *in der körperlichen Angleichung an Jesus* – nämlich an den Gekreuzigten und Auferstandenen! Die „Erkenntnis Christi Jesu als meines Herrn“ (Phil 3,8) hat also – in gewisser Analogie zur Herkunft aus dem Volk

---

78 Dazu DUNN, Paul, 225–227.

Israel – leibhaftige Konsequenzen, laut Phil 3,10 nämlich die „Teilhabe an seinem Leiden“, die aus Paulus einen „mit seinem Tod Gleichgestalteten“ macht. Daher formuliert er im 2. Korintherbrief: „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 übergegeben 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. Paulus codiert also seine eigenen, entehrenden und entmännlichenden körperlichen Defekte – die Narben zahlreicher Züchtigungen, aber auch eine chronische Krankheit, die er als „Pfahl im Fleisch“ und Faustschläge eines Engels Satans beschreibt – 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. 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 offenbart.“<sup>79</sup> Dabei kommt den Briefen des Apostels eine grundlegende Erschließungsfunktion zu.

## 10. Adam, Abraham und Mose: Das Gesetz vom Sinai

Für ein konsequentes Verständnis des Paulus in den Koordinaten des von P. Fredriksen und anderen favorisierten Paradigmas „Paul *within* Judaism“ stellen die paulinischen Aussagen zum jüdischen *Gesetz* sicherlich die komplexeste und widerständigste Thematik dar. Auch hier stehen die muslimischen Anfragen an die paulinischen Aussagen zum

79 Erhardt GÜTTGEMANNS, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT 90), Göttingen 1966, 134.

Gesetz sozusagen in Verlängerung innerjüdischer und frühchristlicher Diskussionen, von denen bereits die Paulusbriefe selbst Zeugnis geben.<sup>80</sup> Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine auch nur einigermaßen vollständige Darstellung der komplexen paulinischen Darlegungen zum jüdischen Gesetz zu geben. Möglich sind nur einige wenige Hinweise darauf, welche Brennpunkte die gegenwärtige Debatte unter den Vorzeichen des genannten Paradigmas aufweist. Dabei orientieren wir uns an jenen drei Bezugspersonen, zwischen denen Paulus seinen Gesetzesdiskurs inszeniert: Adam, Abraham und Mose.

#### a) Mose

Dass Paulus mit dem Begriff *nómos* in den meisten Fällen konkret die Tora vom Sinai meint, die die spezifischen Rechtsforderungen Gottes an sein Volk Israel enthält und also mit dessen Erwählung und den daraus resultierenden Heiligsforderungen zusammengehört, ist unbestritten.<sup>81</sup> Daher weist M. Wolter auf einen wichtigen Punkt hin: „Wenn Paulus die Gesetzesfrage erörtert, ist immer Israel mit im Spiel, und die Gesetzesfrage ist bei ihm immer Bestandteil der Israelfrage.“<sup>82</sup> Das Gesetz markiere für Paulus nicht zuletzt die Exklusivität der Gottesbeziehung Israels (9,3f.!), wird also v. a. dort virulent, wo es um Sichtbarkeit und Abgrenzung von Juden gegenüber Nichtjuden geht, v. a. in der Diaspora. Damit sind mehrere Diskursfelder angesprochen: So werden im Gefolge der „New Perspective“ verstärkt die Funktionen des Gesetzes vom Sinai als jüdische „identity marker“ und „boundary marker“ herausgearbeitet. Damit einher geht eine intensive Diskussion um die Bedeutung der paulinischen Wendung „Werke des Gesetzes“. Dabei geht es um gleich mehrere Fragen: Sind mit diesem Syntagma die „Vorschriften“ der Tora gemeint oder die von diesen geforderten „Taten“?<sup>83</sup> Meint Paulus – ausschließlich oder in erster Linie – jene von der Tora

---

80 Insbesondere der streckenweise als „Dialogus cum Iudaeo“ gestaltete Römerbrief, dazu exemplarisch THEOBALD, Römerbrief, 67–74.

81 Darstellung des sprachlichen Befundes z. B. bei DUNN, Paul, 131–133.

82 WOLTER, Paulus, 354.

83 Vgl. dazu Michael BACHMANN, Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke des Gesetzes“, in: DERS. (Hrsg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005, 69–134. Roland BERGMAYER, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke (BThS 115), Neukirchen-Vluyn 2010.

den Israeliten vorgeschriebenen „Werke“, die diese von Nichtjuden unterscheiden und abgrenzen, also Beschneidung, Speisegebote, Sabbatheiligung, Heiratsregeln usw.?

Als pharisäisch geprägter Jude hält Paulus auch nach seiner Berufung zum Heidenapostel daran fest, dass die Mose-Tora eben für Israel gilt.<sup>84</sup> Auch in der galatischen Krise kämpft er nicht gegen die Tora, sondern mit allen Mitteln dagegen, dass Nichtjuden (!) Toraobservanz auf sich nehmen, indem sie z. B. die Beschneidung und andere „Gesetzeswerke“ praktizieren. Von einer Toraobservanz durch Juden, inklusive christusgläubiger Juden, schweigt Paulus, allerdings ist unbestreitbar, dass die „Gesetzeswerke“ auch für christusgläubige *Juden* keinerlei soteriologische Relevanz haben können (Gal 2,15f.). Das zeigt, dass die Problematik des Gesetzes für den Apostel über seine abgrenzende Funktion gegenüber Nichtjuden weit hinausgeht.

Gerade auch in der Diskussion um die muslimischen Anfragen an die Aussagen des Apostels zum Gesetz ist es wichtig, diesen für Paulus und andere antike Juden entscheidenden Konnex zwischen Gesetz und Gottesvolk Israel zu thematisieren. Er bildet das Vorzeichen auch für die tiefer gehenden Reflexionen des Apostels über den Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod.

#### b) *Adam*

Trotz der polemischen Äußerungen im Galaterbrief ist für Paulus „das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut“ (Röm 7,12). Die Tora ist der geoffenbarte Gotteswille (Röm 2,17f.), Gottes Wort an Israel (3,2) und die Gabe, die Israels Erwählung aus den Völkern begründet (9,4). Die Tora ist also geistlich (Röm 7,14), und: Sie ist zum Leben gegeben (7,10). Wie Paulus insbesondere im Römerbrief ausführt, liegt das Problem des guten und heiligen Gesetzes jedoch auf Seiten des Menschen als des Adressaten der Rechtsforderung Gottes: „Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist, ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ (7,14). Die paulinischen Aussagen über das Gesetz stehen also in Wechselwirkung nicht nur zur Kreuzestheologie, sondern insbesondere zur Anthropologie des Apostels. Aus die-

<sup>84</sup> Davon unbenommen ist, dass für Paulus wie für viele andere Juden seiner Zeit die Rechtsforderungen Gottes den Heiden „ins Herz geschrieben“ sind (Röm 2,14f.). Zu diesem „geschöpflichen Merkmal“ der Nichtjuden vgl. THEOBALD, Römerbrief, 145–147.

sem Grund wird *Adam* zur entscheidenden Bezugsgröße: Das Gesetz Gottes trifft am Sinai auf Menschen, die von Adam herkommen und an deren Grundverfassung ändert auch die Gabe des Gesetzes an das Volk Israel nichts. Das Gesetz ist daher „machtlos“ (Röm 8,3), es kann nicht „zum Leben führen“ (Gal 3,1). Laut Paulus wird es „der Übertretungen wegen hinzugefügt“ (Gal 3,19), durch das Gesetz des Mose wird das Wesen der Sünde als Übertretung des heiligen Willens Gottes, also als aktiver Widerstand gegen die offenbaren Rechtsforderungen Gottes offenbar. Weil es wegen des Fleisches der Menschen unfähig ist (Röm 8.,2f.), bringt das eigentlich zum Leben gegebene Gesetz dem Menschen den Tod (Röm 7,10).

Paulus geht aber sogar noch einen Schritt weiter, indem er den Gedanken formuliert, dass Gottes heiliges Gesetz selbst, indem es auf den Menschen trifft, der unter der Herrschaft der Sünde steht, in die Hände der Sünde gerät. Diese „ergreift die Gelegenheit durch das Gebot und bewirkte in mir jegliche Begierde“ (Röm 7,8). Denn durch das Gebot „Du sollst nicht begehren!“ wird die Begierde im Menschen geweckt. Deswegen kann Paulus sagen: „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz“ (1 Kor 15,56).

Es ist dieser unlösbare Zusammenhang von Gesetz, Sünde und Tod, mit dem Christus ein „Ende“ gemacht hat: „Denn *télos* des Gesetzes ist Christus für jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit“ (Röm 10,4). Diese Aussage gilt umfassend und bezieht sich keineswegs auf die rituell-kultische Reinheitstora,<sup>85</sup> da „jeder, der glaubt“ „in Christus“ eine „Neue Schöpfung“ ist (vgl. Gal 6,17).

### c) Abraham

Dass Paulus unter Rekurs auf die adamitische Menschheit keineswegs einfach das Gesetz vom Sinai abschafft, zeigt die Tatsache, dass er dem Gesetz die an Abraham als dem „Vater“ der Beschnittenen wie der Unbeschnittenen ergangene *Verheißung* vor- und überordnet. Deswegen kann er auch davon sprechen, dass Gott das Evangelium (!) in heiligen Schriften vorher-verheißen habe (Röm 1,2). Paulus löst also das Gesetz vom Sinai aus der heilsgeschichtlichen Kontinuität heraus, die von Abrahams Erwählung und der Geburt Isaaks ausgeht, und bezieht im

---

85 Vgl. THEOBALD, Römerbrief, 134f., der auf die breite jüdische Vorgeschichte der Unterscheidung von ethischen Geboten und Reinheitstora hinweist.

Gegenzug die nichtjüdischen Christusglaubenden in diese Erwählung mit ein.<sup>86</sup> Die konstruierte Kontinuität führt also von der Erwählung Abrahams zum Evangelium von Jesus Christus: „Jetzt aber ist abseits des Gesetzes Gottes Gerechtigkeit offenbart worden“ (Röm 3,21) und zwar „Gottes Gerechtigkeit durch Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben“ (3,22). Deswegen ist das Evangelium „Kraft Gottes zur Rettung für jeden der glaubt, für den Juden zuerst und ebenso auch den Heiden“ (1,16f.).

Auch diese – hier nur angedeuteten – Ausführungen des Apostels zum Gesetz haben eine christologische Substruktur: die Partizipation an Christus. Insofern Juden und Nichtjuden „in Christus“ sind, ist „der in der Liebe wirksame Glaube“ (Gal 5,6) und sind nicht die „Werke des Gesetzes“ das Identitätsmerkmal, zumal Letztere ja wiederum die Exklusivität Israels gegenüber den Völkern bestärken. Umso bemerkenswerter ist es, dass Paulus an der bleibenden *Unterscheidung* von Juden und Nichtjuden in der Ekklesia gerade festhält (s. o.) und es verbietet, diese Unterschiede aufzuheben (1 Kor 7,19). Seine antiochenischen Erfahrungen haben offensichtlich zu einem Ideal der „Einheit von bleibend Verschiedenen in Christus“ geführt, weniger zu einem Ideal der Gleichheit. Dass auch dieses Ideal ein genuin jüdisches ist, sei hier nur angemerkt.

## 11. Ausblick: Der Paulus receptus

Die jüngeren Diskussionen um Leben und Werk des Paulus von Tarsus sind nicht zuletzt dadurch geprägt und bereichert, dass sich zunehmend jüdische Gelehrte an ihnen beteiligen, die Paulus als Jude und damit als Teil der eigenen Tradition (wieder-)entdecken. Neben der kritischen und konstruktiven Rezeption der „New Perspective“ ist dieser Umstand ein treibender Motor für die hier nur selektiv skizzierte Neuausrichtung und Gewichtsverlagerung der exegetischen Diskurse.

Konsens ist es, Person und Werk des Paulus unterscheiden zu müssen von seiner eigenen Nachgeschichte in einer schon in der Spätantike

---

<sup>86</sup> Vgl. WOLTER, Paulus, 356.

stark veränderten ekklesialen, aber auch politischen Situation. Damit ist das Thema der paulinischen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte angesprochen. Neuere Rezeptionstheorien verstehen „Rezeption“ als wechselseitiges Geschehen, das immer auch auf den Referenzbereich einwirkt und diesen gewisser Hinsicht miterzeugt.<sup>87</sup> Wenn Paulusbriefe ab dem 2. Jh. als Heilige Schrift einer sich immer mehr im Gegenüber zum Judentum definierenden „Großkirche“ rezipiert werden, die dabei ist, sich zu einer nichtjüdischen Religion zu entwickeln, dann entsteht eine Art heidenchristlicher „Paulus receptus“ – und in dessen Verlängerung dann auch der „Paulus“ der muslimischen Diskurse. Die sehr wünschenswerte größere Beteiligung muslimischer Gelehrter an den genannten jüdischen und christlichen Diskursen könnte an *diesem* Punkt ansetzen, indem die Konstruktionsbedingungen der jeweiligen Paulusbilder und die ihnen zugrunde liegenden Transformationsprozesse offengelegt und der kritischen Analyse ausgesetzt werden. Es ist nämlich deutlich geworden, dass die großkirchlich-heidenchristliche Paulusrezeption ebenso wie ihre jüngere muslimische Schwester ganz bestimmte Wahrnehmungen der paulinischen Texte gesteuert und ein jeweils entsprechendes Paulusbild konstruiert haben. Mit dem „Paul *within* Judaism“ ist nun eine weitere diskursive Größe im Spiel, die sich für die zukünftige Debatte als maßgebend erweisen dürfte.

---

87 Vgl. dazu Hartmut BÖHME, Einladung zur Transformation. Was ist Transformation?, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011, 7–38. Böhme spricht von „Rückkopplungseffekten auf den Referenzbereich“ und schlägt deswegen ein „bi-direktionales Modell“ vor, „wonach die Aufnahmekultur im Akt der Transformation grundsätzlich die Referenzkultur verändert“ (ebd. 27).

## LITERATUR

- Michael BACHMANN, Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke des Gesetzes“, in: Michael BACHMANN (Hrsg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, 69–134.
- Andreas BECKER/Annette REED (Hrsg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (WUNT 95), Tübingen 2003.
- Roland BERGMIEIER, *Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke* (BThS 115), Neukirchen-Vluyen 2010.
- Hans BÖHME, *Einladung zur Transformation. Was ist Transformation?*, in: Hans BÖHME u. a. (Hrsg.), *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, München 2011, 7–38.
- David BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley u. a. 1994.
- David BOYARIN, *Semantic Differences, or, „Judaism“/„Christianity“*, in: Andreas BECKER/Annette REED (Hrsg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (WUNT 95), Tübingen 2003, 65–86.
- David BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2007.
- David W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT II/244), Tübingen 2008.
- Andreas DETTWILER/Jean ZUMSTEIN (Hrsg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002.
- James DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Cambridge 1998.
- James DUNN, *The New Perspective on Paul* (1983), in: James DUNN, *The New Perspective on Paul* (WUNT 185), Tübingen 2005, 89–110.
- James DUNN, *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2)*, Michigan 2009.
- Michael FOUCAULT, *Überwachen und strafen*, in: *Die Hauptwerke*, Frankfurt/Main 2008, 701–1019.



- Hubert FRANKEMÖLLE, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006.
- Pauls FREDRIKSEN, How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect is the Mother of Anachronism, in: Peter TOMSON/Jeffrey SCHWARTZ (Hrsg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (CRINT 13), Leiden – Boston 2014, 17–51.
- Pablo GADENZ, Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ecclesiology in Romans 9–11 (WUNT II/267), Tübingen 2009.
- Erhardt GÜTTGEMANN, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT 90), Göttingen 1966.
- Martin HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London 1977.
- Martin HENGEL, Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung, in: Martin HENGEL, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften III* (WUNT 109), Tübingen 1999, 200–218.
- Otfried HOFIUS, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9–11, in: DERS. *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen <sup>2</sup>1994, 175–202.
- Otfried HOFIUS, Die Auferstehung der Toten als Heilsereignis. Zum Verständnis der Auferstehung in 1Kor 15, in: Otfried HOFIUS, *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, 102–114.
- Otfried HOFIUS, Gott war in Christus. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a, in: Otfried HOFIUS, *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, 132–143.
- William HORBURY, Beginnings of Christianity in the Holy Land, in: Ora LIMOR/Guy STROUMSA (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, 7–89.
- Larry W. HURTADO, *One God, one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988.
- Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2005.
- Larry W. HURTADO, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* Grand Rapids 2005.

- Larry W. HURTADO Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, in: *EvTh* 68 (2008), 266–285.
- Erich KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1980.
- Ora LIMOR/Guy STROUMSA (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006.
- Grant MACASKILL, *Incarnational Ontology and the Theology of Participation in Paul*, in: Michael THATE/Kevin VANHOOZER/Constantin CAMPBELL (Hgg.), „In Christ“ in Paul. Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation (WUNT II/384), Tübingen 2014, S. 87–102.
- Gerd LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel. Antipaulinismus im frühen Christentum* (FRLANT 130), Göttingen 21990.
- Jacob NEUSNER, *What is a Judaism?*, in: Bruce CHILTON/Jacob NEUSNER (Hrsg.), *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*, Louisville 2002, 1–9.
- Karl-Wilhelm NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992.
- Gunnar SAMUELSSON, *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (WUNT II/310), Tübingen 2011.
- Ed P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.
- Peter SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tria Corda 6), Tübingen 2010.
- Wenhua SHI, *Paul’s Message of the Cross as Body Language* (WUNT II/254), Tübingen 2008. Wolfgang STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010
- Michael THATE/Kevin VANHOOZER/Constantin CAMPBELL (Hgg.), „In Christ“ in Paul. Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation (WUNT II/384), Tübingen 2014.
- Michael THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000.
- Michael THEOBALD, *Von Saulus zu Paulus? Vom Juden zum Christen? Das Jüdische am Apostel als bleibende Herausforderung*, in: *WUB* 1 (2009), 23–27.

- Michael THEOBALD, Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus, in: Udo SCHNELLE (Hrsg.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 135–177.
- Michael THEOBALD „Geboren aus dem Samen Davids...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, in: *ZNW* 102 (2011), 235–260.
- Peter TOMSON/JEFFREY SCHWARTZ (Hgg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (CRINT 13), Leiden-Boston 2014.
- Krister VON STENDAHL, The Apostel Paul and the Introspective Conscience of the West, in: *HThR* 56 (1963), 199–215.
- Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie* (WUNT 338), Tübingen 2014.
- Stephen WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, Grand Rapids-Cambridge 2004.
- Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.