

V&R **unipress**

Bonner Biblische Beiträge

Band 165

herausgegeben von
Rudolf Hoppe und Ulrich Berges

Dieter Zeller

Studien zu Philo und Paulus

V&R unipress

Bonn University Press



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-89971-659-7

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2011, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	11
Nr. 1: Gott bei Philo von Alexandrien	13
I. Wie kommt der Mensch zum Gottesbegriff?	14
II. Der Inhalt des Gottesbegriffs: Abwandlung platonischer und stoischer Anschauungen	22
III. Eigentliche und uneigentliche Rede von Gott	26
IV. Der Gott Israels?	28
V. Theologische Anfragen	34
Nr. 2: Schöpfungsglaube und fremde Religion bei Philo von Alexandrien	37
I. Schöpfung als Spitzenerkenntnis des Mose	38
II. Der Menschheitshorizont des Schöpfungsglaubens	41
III. Schöpfungsglaube als Mittel der Abgrenzung	43
IV. Die Reaktion auf eigene und fremde Gottlosigkeit	48
V. Zusammenfassung	53
Nr. 3: Leben und Tod der Seele in der allegorischen Exegese Philo's. Gebrauch und Ursprung einer Metapher	55
I. Der Inhalt der Metapher	56
II. Die exegetischen Aufhänger für die Metapher	60
A) Themen und Motivkomplexe in der fortlaufenden Erklärung	60
1. Das Leben der Seele in der Konstitution des Menschen (Gen 2,7)	60
2. Die existentielle Verwirklichung	63
3. Der Sündenfall	64
4. Der Tod des gerechten Abel, die Strafe Kains	67
5. Die Sintflut	70
6. Leben und Tod bei den Patriarchen	71

B) Isolierte Texte	75
1. Gesetzesbestimmungen als Illustration für den »Tod der Seele«	75
2. Religiöse Bestimmung des Lebens	76
C) Folgerungen für die Hermeneutik Philo's	78
III. Die intendierten Sachaussagen	79
A) Spiritualisierung, Theodizee	79
B) Immanenz der Strafe	80
C) Theologische Deutung von »Tod« und »Leben der Seele«	81
IV. Der Ursprung der philonischen Konzeption	83
A) Der Hintergrund in der klassischen Philosophie	83
1. Heraklit	83
2. Plato	88
3. Aristoteles: die tyrrenische Folter	92
B) Der Topos von den lebendig Toten in volkstümlicherer Literatur	94
1. Tod durch Mangel an Bildung und Wissen	94
2. Tod durch Mangel an Tugend	95
3. Kynisch-stoische Polemik gegen Ausschweifung	97
V. Zusammenfassung	98
Nr. 4: Philo's spiritualisierende Eschatologie und ihre Nachwirkung bei den Kirchenvätern	101
I. Unsterblichkeit als Überhöhung biblischer Verheißungen	101
II. Die anthropologische Grundlage	103
III. Aktualisierung und religiöse Definition des Lebens	104
IV. Aufnahme philonischer Gedanken bei Clemens von Alexandrien	107
V. Einordnung ins christliche System bei Origenes	109
VI. Ambrosius als Importeur philonischer Auslegungen in den Westen	113
VII. Ein Echo bei Augustinus	116
Nr. 5: Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1Kor 1 – 4?	119
I. Exegetische Anhaltspunkte	120
II. Der »Mensch Gottes« als Typ	121
III. Der Logos als »Mensch Gottes«	123
IV. Idiemenkommunikation zwischen den Vollkommenen und dem Logos	124
V. Der Logos als »Ort«	126

VI. Ergebnis	128
Nr. 6: Die angebliche enthusiastische oder spiritualistische Front in	
1Kor 15	129
I. Anhaltspunkte am Text I (1Kor 15,12–34)	130
II. Anhaltspunkte am Text II (1Kor 15,35–58)	133
III. Hinweise im übrigen Briefkorpus (4,8; 6,13b)	137
IV. Zusammenfassende Folgerungen	140
Nr. 7: Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi. Neuerlicher	
Versuch zu Röm 3,21–26	143
Biographische Vorbemerkung	143
I. Die traditionelle Deutung von O. Kuss	144
II. Die Interpretation von der vorpaulinischen Tradition aus	149
III. Heutige Zweifel, Methodische Klärung	153
Nr. 8: Der Sühnetod Jesu in religionsgeschichtlicher Sicht	
I. Das Spektrum der neutestamentlichen Deutungen	159
II. Spuren des »archaischen« Modells	162
III. Die Besonderheit des ntl. Konzeptes	167
IV. Hermeneutische Überlegungen	170
Nr. 9: Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre	
I. Einleitung	173
1. Die Fragestellung	173
2. Die Struktur der Rechtfertigungslehre	174
II. Der pragmatische Rahmen	175
1. Die Präsuppositionen	175
2. Die Kommunikationssituation	177
3. Der Kommunikationstyp	179
4. Kommunikationspartner und -absicht	179
III. Der theologische Stellenwert	182
1. Rechtfertigungslehre und Evangelium	182
2. Ausweitung der Gesetzesproblematik	185
3. Die Strukturparallele 1Kor 1,18–31; 2,1–5	185
4. Soziale Folgen	187
Nr. 10: Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus	
I. Voraussetzungen der paulinischen Gesetzestheologie	192
II. Der Mensch unter dem Gesetz außerhalb Christi	193

III. Die Alternative: Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes oder aus Glaube	197
IV. Gesetzesgerechtigkeit in der Ablehnung des Evangeliums	200
V. Das Gesetz im Leben des Christen	203
VI. Ansätze zu einer »Biblischen Theologie« des Gesetzes	205
Nr. 11: Tyrann oder Wegweiser? Zum paulinischen Verständnis des Gesetzes	209
I. Das Gesetz als Vorzug Israels	210
II. Die Ermäßigung des Gesetzes in der Heidenmission	211
III. Das Gesetz überfordert den Menschen	212
IV. Das Prinzip des Gesetzes steht gegen das des Glaubens und der Gnade	213
V. Die Gesetzesgerechtigkeit – ein Anachronismus in der Fülle der Zeit	214
VI. Paulus im Denkzirkel?	214
VII. Das Gesetz als Norm des christlichen Lebens?	215
VIII. Das Gesetz als schlechtes Gewissen der Christen?	217
Nr. 12: Wie imperativ ist der Indikativ?	219
Nr. 13: Christus, Skandal und Hoffnung. Die Juden in den Briefen des Paulus	225
I. Die Juden als Verfolger	226
II. Die Abwertung der Juden im Kampf mit den Judaisten	229
1. 2Kor 3,7 – 18	230
2. Gal 4,21 – 31	232
3. Gal 6,16	234
4. Das eigene Jude-Sein des Paulus	235
III. Das Evangelium und die Juden im Römerbrief	236
1. Nur ein Heilsweg für Juden und Heiden	236
2. Warum verlangt das Israelproblem nun doch eine Antwort?	237
3. Die Gedankenfolge in Röm 9 – 11	239
4. Der Grund der Hoffnung für Israel	241
IV. Schlussbetrachtung	243
Nr. 14: Theologie der Mission bei Paulus	247
I. Vorbemerkungen	247
II. Grundzüge der Mission nach Paulus	249
1. Die Angewiesenheit aller auf das Evangelium	250

2. Der Ursprung der Mission	252
3. Die persönliche Berufung des Paulus	255
4. Mission im Vollzug	260
5. Der Horizont der Mission	264
III. Fragen aus heutiger Sicht	267
Nr. 15: Leben aus der Kraft Gottes. Paulus als Gestalt christlicher	
Hoffnung	269
I. Vertrauen auf Gott, der die Toten lebendig macht	269
II. Apokalyptisches Weltverständnis	270
III. Unterschiede des Christlichen	271
IV. Paradoxes Zusammen von Kraft und Schwachheit	273
V. Austausch des Lebens zwischen Apostel und Gemeinde	274
VI. Offenheit der Hoffnung	275
VII. Zusammenfassung	277
Nr. 16: Paulus und Johannes. Methodischer Vergleich im Interesse einer	
neutestamentlichen Theologie	279
I. Die Welt im Licht Gottes	281
II. Gottes Initiative in seinem Sohn	284
III. Polarisierung durch den Glauben	287
IV. Die Folgerungen für das Leben des Christen	292
V. Zusammenfassung	293
Abgekürzt zitierte Literatur	295
Zum Autor	301

Vorwort

Hatten die Beiträge zu meinem Sammelband BBB 150 (Hamburg 2006) das Verhältnis »Neues Testament und hellenistische Umwelt« im Auge, so stellt der vorliegende Band eine große Gestalt dieser Umwelt, Philo von Alexandria, neben den bedeutendsten neutestamentlichen Theologen, Paulus von Tarsus. Unter den Philoaufsätzen bricht besonders die längere Arbeit zu »Leben und Tod der Seele« (Nr. 3) unerforschtes Neuland auf. Sie erscheint überarbeitet erstmals auf deutsch. Bedacht werden auch mögliche Überschneidungen: Hat es Paulus in Korinth mit Einflüssen alexandrinischer Theologie zu tun (Nr. 5 und 6)? Beitrag Nr. 4 zeigt die Nachwirkung Philo's auf die Schriftauslegung der Väter an einem konkreten Beispiel. Den Schwerpunkt »Philo« wählte ich, nachdem meine Professur für Neues Testament der »Religionswissenschaft des Hellenismus« umgewidmet worden war (1984). Die meisten Aufsätze zu Paulus stammen noch aus meiner Zeit als theologischer Lehrer. Aber Nr. 7 und 10 f. bezeugen mein danach weitergehendes theologisches Interesse. Nr. 8 dagegen ist ein Beispiel für die spätere stärker religionswissenschaftliche Ausrichtung.

Die Beiträge wurden in der Zitationsweise und formal einander angegliedert, durch ein Verzeichnis häufiger angeführter Literatur entlastet und mit wenigen, als solche gekennzeichneten Nachträgen sowie mit exemplarischen Hinweisen auf später erschienene Literatur versehen. Ein Verzicht auf solche Aktualisierung hätte den falschen Eindruck zeitloser Perfektion erweckt. Die Anordnung folgt systematischen Gesichtspunkten, thematisch Verwandtes ist nebeneinander gestellt. So kann der Band trotz seines fragmentarischen Charakters einen Einblick in das Denkzentrum der beiden jüdischen »Geistesmänner« vermitteln. Dabei schließt das Wort »Geist« ihr charismatisches Selbstverständnis ein.

Herzlich danken möchte ich meinem Mainzer Kollegen Prof. Dr. Jürgen Blänsdorf sowie Frau Dr. Anemone Zschätzsch dafür, dass sie die älteren Texte für den Computer erfasst haben. Frau Zschätzsch hat den Ausdruck noch einmal gründlich durchgesehen. Schließlich gilt mein Dank dem Herausgeber

dieser Reihe, dem Kollegen und Freund Prof. Dr. Rudolf Hoppe, für die bereitwillige Aufnahme des Bandes. Die Mitarbeiter an seinem Bonner Lehrstuhl halfen mir freundlicherweise bei der Korrektur der Druckfahnen.

Wiesbaden, im September 2010

Dieter Zeller

Nr. 1: Gott bei Philo von Alexandrien¹

Man kann das Thema auf verschiedene Weise angehen. H. BRAUN hat z. B. eine inhaltlich geordnete Sammlung der philonischen Aussagen über Gott unter dem nicht sehr verlockenden Titel »Wie man über Gott nicht denken soll« vorgelegt.² Gegenüber einer solchen Methode wird neuerdings betont, dass man besser auf die von Philo verwendeten literarischen Gattungen achten muss;³ sofern es sich um Bibelkommentare handelt, sind die exegetischen Zusammenhänge zu berücksichtigen.⁴ Wir wählen hier einen philosophiegeschichtlichen Einstieg. Der Gottesbegriff Philo's, der sich so in der Verlängerung philosophischer Entwicklungslinien, aber auch in Abhebung davon ergibt, wird in Beziehung zu setzen sein zu dem biblischen. Am Schluss steht die Frage: Ist der Gott, von dem Philo redet, überhaupt »der Gott Israels«, wie ihn unsere Tagung als feste Größe voraussetzt?

1 Der Beitrag zu U. BUSSE (Hg.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* (QD 201), Freiburg / Basel / Wien 2003, 32–57 geht auf ein Seminar zurück, das ich kurzfristig für die Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentler in Leuven (3.–5. 4. 2001) übernommen habe. Vor dem gleichen Gremium hatte zehn Jahre zuvor G. SELLIN referiert (vgl. SELLIN, *Gotteserkenntnis*). Ich versuchte deshalb, die thematischen Schwerpunkte ergänzend zu diesem Aufsatz zu legen.

2 Vgl. BRAUN, *Gott. Eine systematische Darstellung des Philosophen Philo* gibt WOLFSON, *Philo*.

3 Vgl. neuerdings NOACK, *Gottesbewusstsein. Eine Einführung in Philo* gibt BORGES, *Philo*.

4 Solche Kontextanalysen können hier nur knapp und im Kleindruck geboten werden; oder es wird auf Sekundärliteratur verwiesen.

I. Wie kommt der Mensch zum Gottesbegriff?

»Gott« begegnet zunächst in der lebendigen Religion. Die Philosophie reflektiert darüber. In der griechischen Antike⁵ haben zuerst die *Sophisten* Überlegungen darüber angestellt, wie die Menschen überhaupt zur Vorstellung von Göttern kamen. Die Absicht ist dabei durchaus religionskritisch. Prodikos von Kos⁶ suchte den Ursprung der Religion in der Dankbarkeit des Bauern, der das Nahrhafte und Nützliche für Götter hielt, aber auch die Menschen, die die Gaben der Natur zuerst kultivierten. Der Athener Kritias charakterisierte in einem Satyrspiel den gottlosen Sisyphos mit einer Lehre, wonach ein schlauer Gesetzgeber die Götter als Abschreckung für die Schlechten, wenn sie etwas heimlich tun, erfunden hat.⁷ Der Schwindler habe die Götter dort wohnen lassen, woher die Ängste der Sterblichen kommen, aber auch die Hilfen für ihr mühseliges Leben: im Himmel. Gegen solche Theorien wendet der Skeptiker Sextus Empiricus, *adv. math.* IX 30 f. ein, dass sie nicht erklären, wie die Gesetzgeber ihrerseits zu ihrem Gottesbegriff gelangten. Der Atomist *Demokrit* von Abdera hatte ähnlich wie diese Sophisten angenommen, dass die Alten hinter schrecklichen Himmelsphänomenen, aber auch hinter den von oben kommenden Wohltaten die Götter vermuteten, versuchte aber eine materialistische Erklärung für den hier vorausgesetzten Vorbegriff der Götter: sie prägen sich dem Träumenden als riesige Abbilder ein.⁸ An diese Anschauung konnte *Epikur* anknüpfen, er unterschied aber zwischen den verbreiteten falschen Annahmen (ὕποληψεις, vgl. *Diog. Laert.* X 123 f.) von Furcht erregenden Göttern, die die Welt regieren, und dem allen Menschen gemeinsamen reinen Vorbegriff (πρόληψις, vgl. *Diog. Laert.* X 33), der allerdings auch wieder durch Bilder vermittelt ist. Danach sind die Götter glückselige und unsterbliche Lebewesen. Die Menschen begehen nur den Fehler, dass sie die empfangenen Götterbilder mit Naturerscheinungen und Erlebnissen zusammenbringen, die ihnen Angst einjagen. Die Philosophiegeschichtler deuten diese Bilder subjektiv oder objektiv.⁹

Wir sehen also, dass die verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Gottesglaubens noch keine Bejahung der Existenz der Götter implizieren. Zumindest bedarf nach den Epikureern die Gottesauffassung der Durchschnitts-

5 Vgl. die neueste Zusammenfassung von MANSFELD, *Theology*. In den Abkürzungen für antike Autoren und Philo folge ich LThK³.

6 DIELS / KRANZ, *Fragmente* 84 B 5, dazu *Philod.*, *piet. col.* 19, vgl. A. HENRICHS, *The Sophists and Hellenistic Religion*, in: *HSCP* 88 (1984), 139–158.

7 DIELS / KRANZ, *Fragmente* 88 B 25.

8 DIELS / KRANZ, *Fragmente* 68 A 75, B 166.

9 MANSFELD, *Theology* 472 ff. mag sich nicht entscheiden.

menschen noch der Läuterung. Der Stoiker¹⁰ Dio Chrysostomus hebt in seiner 12. (Olympischen) Rede die allen vernünftigen Wesen eingepflanzte Gottesidee von der erworbenen ab, die durch Dichtung, Gesetzgebung und bildende Kunst beeinflusst ist.¹¹ Auch Philo stellt einmal dem durch Erziehung überkommenen Gottesbegriff, der eher zum Aberglauben verleitet, den wissenschaftlichen Zugang zu Gott entgegen (praem. 40 f.). Er steht in der aristotelisch-stoischen Tradition, in der sich vor allem der kosmologische Gottesbeweis in den Vordergrund schiebt.¹² Gegen eine Handvoll bekannter Atheisten musste man erst einmal dartun, dass die Existenz von Göttern eine Denknötwendigkeit darstellt. Die Stoiker fügten zum Gottesbegriff der Epikureer noch hinzu, dass Gott nicht nur glücklich und unvergänglich, sondern auch wohlütig gegenüber den Menschen ist.¹³ Mit der Existenz Gottes steht zugleich auch immer seine Vorsehung auf dem Spiel. Die Welt braucht nicht nur einen ersten Bewegter, sondern als komplexes sinnvolles Gebilde auch einen planenden Geist. Das Stichwort ist wie bei Philo ἔννοια θεῶν bzw. θεοῦ.¹⁴ Die Frage, wie die Menschen eine solche Vorstellung von Gott »empfangen«, fällt mit der Vergewisserung über seine Realität zusammen.

Aristoteles schrieb kurz nach dem Tod seines Lehrers Plato den Dialog »Über die Philosophie« (ca. 347 – 345). Darin gab er die Ideenlehre seines Meisters auf, hielt aber unter dem Eindruck des Timaios an einer religiösen Erklärung des Kosmos fest. Leider sind nur noch Fragmente aus späteren Zitaten erhalten.¹⁵ Im dritten Buch kam Aristoteles auf die Quellen des Gottesglaubens zu sprechen. Nach dem Referat des Sext. Emp., adv. math. IX 20 – 22¹⁶ entstand die Vorstellung

10 Zu den Stoikern vgl. M. SCHOFIELD, Preconception, Argument and God, in: DERS. / M. BURNYEAT / J. BARNES (Hg.), Doubt and Dogmatism, Oxford 1980, 283 – 308.

11 Vgl. die kommentierte Ausgabe von H.-J. KLAUCK (Hg.), Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes. Dion von Prusa (SAPERE 2), Darmstadt 2000. Zum Sprachgebrauch 201. Mit ἐπίνοια wechselt ἔννοια, während ὑπόληψις mehr die daraus resultierende Wahrnehmung bezeichnet (deutlich § 39).

12 Vgl. A.S. PEASE, *Caeli enarrant*, in: HThR 34 (1941), 163 – 200. FESTUGIÈRE, révélation II.

13 Vgl. Antipater von Tarsus, nach Plut., Stoic. rep. 38 (mor. 1051ef).

14 ὑπόληψις begegnet zwar auch bei Philo, aber es meint weniger den allgemeinen Gottesbegriff als die aktuelle Wahrnehmung. Im Gegensatz zur Verwendung bei Epikur kann es durchaus positiven Klang haben, z. B. mut. 54 = virt. 216 von Abrahams Wahrnehmung Gottes. Das ohnehin nur zweimal belegte πρόληψις kommt nicht im Zusammenhang der Gotteserkenntnis vor. In stoischer Terminologie bezeichnet es den durch sinnliche Eindrücke gewonnenen Erfahrungswert (z. B. »weiß«), dem die eigentlichen ἔννοια des Geistes gegenüberstehen. Sie entstehen durch Belehrung oder Schlussfolgerung (vgl. Aët. IV 11,3 mit Diog. Laert. VII 52, wo der Gottesbeweis als Beispiel dient); ἀντίληψις – all. III 97 im Zusammenhang der Gotteserkenntnis – steht bei Philo sonst meist im stoischen Sinn für sinnliches Erfassen.

15 Vgl. FESTUGIÈRE, révélation II, 221 – 259.

16 Vgl. Ross, fragmenta Frgm. 12a, wo aber Math. 3 verdrückt ist. In der Loeb-Ausgabe wird adv. math. IX als 1. Buch »Against the Physicists« gezählt.

von Göttern (ἐννοια θεῶν) in den Menschen aus zwei Ursachen, einer psychologischen und einer kosmologischen. Zur ersten Ursache schreibt Aristoteles etwa: Die Seele, die im Traum Vorahnungen des Künftigen hat und sich im Tod vom Leib ablöst, bringe auf die Idee von etwas für sich Seiendem, das der Seele gleicht und von allen Dingen am meisten weiß.¹⁷ Der zweite Ursprungsbereich sind die μετέωρα, die Phänomene der Himmelszone.

»Denn wie sie bei Tage die Sonne in ihrem Umschwung sahen, bei Nacht aber die wohlgeordnete Bewegung der übrigen Gestirne, glaubten sie, es gebe einen Gott, der der Grund (αἴτιον) solcher Bewegung und schönen Ordnung (εὐταξία) ist.« (IX 22)

Cicero, nat. deor. II 95 f. überliefert von Aristoteles ein Gedankenexperiment, das wohl auch in diesen Kontext gehört. Menschen, die unter der Erde wohnen, würden beim Anblick der oberirdischen Welt, besonders der Himmelsphänomene, spontan zum Glauben an Götter kommen und dies alles als ihr Werk erkennen (vgl. auch Tusc. I 68–70).

Die *Stoiker*¹⁸ gingen einerseits auf dem von den Sophisten eingeschlagenen Weg weiter, um die traditionelle Götterwelt zu erklären. Zur Vergöttlichung von Naturgaben (Persaios) und Naturgewalten kommt noch die Apotheose verdienter Menschen. Andererseits trägt neben dem psychologischen Beweis der kosmologische am meisten zur Klärung des Gottesbegriffes bei.¹⁹ Der Anblick der gleichmäßigen Bewegung der Gestirne, die dazu noch nützlich und schön sind, führt darauf, dass das nicht zufällig so sein kann.²⁰ Bei Kleantes folgt der Vergleich mit einem Haus, einem Gymnasium, einem Forum. Ihr belebtes Funktionieren kann nicht ohne Ursache gedacht werden. In einem Zitat des Sext. Emp., adv. math. IX 26 f. vergleichen »einige« – es sind wohl frühe Stoiker²¹ – den geregelten Lauf der Himmelskörper mit dem Heer der Griechen vor Troja und einem schön dahinselnden Schiff. Wie hier ein διατάσσων bzw. κατευθύνων angenommen werden muss, so suchten die Menschen, die den Himmel betrachteten, auch nach einem Verursacher seiner herrlichen Ordnung. Sie muss von einer höheren und unvergänglichen Natur bewirkt sein. Andere Argumente

17 Philo erklärt so nie die Entstehung des Gottesbegriffs, verwendet aber in migr. 190 diesen Gedanken gegen die Weltimmanenz Gottes, wie sie die Stoiker lehren.

18 Vgl. die Ausführungen des Q. Lucilius Balbus zur Existenz der Götter in Cic., nat. deor. II 4–44; Sext. Emp., adv. math. IX 75–120.

19 Wenn Kleantes in Cic., nat. deor. II 13–15 die vier Quellgründe für die *notiones deorum* aufzählt, erscheint der vierte (ebd. 15) als »maxima«.

20 Kleantes bei Cic., nat. deor. II 15 *non esse ea fortuita*; Sext. Emp., adv. math. IX 27 οὐκ ἐκ ταύτομάτου; Philo, praem. 42 οὐκ αὐτοματισθέντα; quaest. Gen. II 34 οὐκ αὐτοματισθεῖσα. Vgl. spec. I 35. Diese Belege fehlen alle in BORGES, Index 56.

21 ROSS, fragmenta Frgm. 12b, FESTUGIÈRE, révélation II, 229 f. reihen das Stück unter die Fragmente von Aristoteles »Über die Philosophie« ein, vielleicht wegen des gemeinsamen Stichworts εὐτακτος κίνησις.

gebrauchen Bilder aus der Technik bzw. Kunst und schließen auf eine Ursache, die der Welt Bewegung und Gestalt verleiht (z. B. Sext. Emp., adv. math. IX 75).

Nun sind wir einigermaßen für *Philo* gerüstet. Er bringt den kosmologischen Schluss auf den Schöpfer in allen Kommentargattungen (der *expositio legis* = EL, dem Allegorischen Kommentar = AK und in den *quaestiones et solutiones* = QS), freilich in verschiedenen Zusammenhängen. Ein erster ist durch das Stichwort »Sehen« bzw. »Auge« gegeben. Die Vorlage bildet Plat., Tim. 47a-c, wonach das Sehen die Ursache für den größten Gewinn, die Philosophie, ist.²² Das schreibt Philo, opif. 53 f. fast wörtlich aus. Hier ist aber noch nicht vom Gottesbegriff die Rede. Anders in den beiden folgenden Texten: In quaest. Gen. II 34 kommt Philo anlässlich des Fensters der Arche (Gen 8,6) auf die Sinne zu sprechen, die gleichsam Fenster des Körpers sind. Besonders hervorgehoben wird das Sehen, das auch der Philosophie den Weg bereitet hat. Es führt den himmlischen Kosmos auf die souveräne Vernunft des Welterschöpfers zurück. In spec. III 184–197 bietet das Ausschlagen des Auges beim Sklaven (Ex 21,26 f.) den Anlass, um das Lob des Gesichtssinnes zu singen. Er hat zuerst die Heerstraßen im Äther erblickt und uns insofern die Philosophie zugeführt, als er diese Wunderdinge dem Verstand zeigte. Der folgerte daraus, dass sie durch den Gedanken Gottes entstanden sind, der für das Ganze wie für seine Teile Sorge trägt (185–189). Den Horizont dieses Geschehens bildet das Menschengeschlecht. Die Philosophie ist nicht das Privileg Israels. Es wird hier auch nicht unterschieden zwischen der Existenz und dem Wesen Gottes.

So aber in spec. I 32–35 (ὑπαρξίς).^{36–50} (οὐσία).²³ Innerhalb der wohl auch für Nicht-Juden gedachten EL setzt er den kosmologischen Gottesbeweis gegen Gottesleugner ein (vgl. spec. I 32; I 330 hat eine Gruppe vom Schläge des Kritias im Auge).

Bei der Behandlung der Einzelgesetze über die Alleinherrschaft Gottes (vgl. I 12, decal. 155) wehrt Philo zunächst die Vergöttlichung von Himmelskörpern und die Verehrung Gottes in materiellen Bildern ab (I 13–20.21.27). Er geht aber auch in unausgesprochener Übereinstimmung mit Plato, rep. II gegen die von den Dichtern aufgebrauchten mythischen Gottesvorstellungen an. Demgegenüber hämmert Mose (vgl. Dtn 6,4) ein, dass »ein Gott ist und Schöpfer und Macher des Ganzen«; neben θεός steht die zweite Gottesprädikation κύριος, die die feste Herrschaft Gottes über das Gewordene ausdrückt (I 30).

22 Vgl. RUNIA, Timaeus 270–276 zur Benutzung dieser Stelle bei Philo.

23 Dem kommt in den doxographischen Handbüchern am nächsten Cic., nat. deor. II 4–44 (Existenz, vgl. II 3 *esse deos*).^{45–72} (*natura*, vgl. II 3 *quales sint*). Sext. Emp., adv. math. IX 14–48.49–194 trennt zwischen νόησις bzw. ἐπίνοια und ὑπαρξίς. Ähnlich Aët. 1,6 vs. 1,7, wo freilich mit der Existenz auch die Frage besprochen wird, wer Gott ist. Vgl. FESTUGIÈRE, révélation IV, 9–17 zum Ursprung der Terminologie.

Durch die Anspielung auf Dtn 6,4 setzt Philo auch ein heilsgeschichtliches Vorzeichen für das Folgende. Die Erkenntnis, dass Gott *einer* ist, zeichnet Abraham (vgl. virt. 216) und die »Hebräer« (virt. 34 f.) aus, die von früher Jugend an in diesem Glauben erzogen wurden (praem. 162). Das kommt vor allem in den Schriften der EL zum Ausdruck. Diese Kenner Gottes sind aber keine geschlossene, durch Abstammung zusammengeschweißte Gruppe, wie gleich die angehängten Ausführungen über die Proselyten und die Renegaten aus dem jüdischen Volk (spec. I 51 – 53.54 – 58) zeigen. Im AK ist die ἐκκλησία θεοῦ eine offene geistige Größe; sie umfasst alle Menschen, die den einen Schöpfer und Vater des Alls anerkennen und nur das sittlich Schöne für ein Gut halten. Ihnen kommt der eigentlich den Israeliten geltende Ehrentitel »Söhne Gottes« zu (conf. 144 f.²⁴). Die Lehre, dass Gott einzig ist, kann man aber schon dem Schöpfungsbericht entnehmen, wie Mose ihn aufgezeichnet hat (vgl. opif. 170 f.). Sie liegt auch in der Konsequenz des platonischen, aristotelischen und stoischen Zugangs zu Gott über die Welt, denn die letzte aktive Ursache kann auch nur eine sein.²⁵ Und nach spec. II 165 bekennen Hellenen und Barbaren das Dasein eines höchsten Vaters der Götter und Menschen (Homer) bzw. eines Werkmeister der gesamten Welt (Plato). Doch

»Was aus der bewährtesten Philosophie denen erwächst, die mit ihr Umgang haben, das (wird) durch Gesetze und Gebräuche den Juden (zuteil), das Wissen (ἐπιστήμη, vgl. praem. 41) von der höchsten und ehrwürdigsten Ursache von allem, wobei sie den Irrtum bezüglich der gewordenen Götter abstoßen ...« (virt. 65).

Zu Beginn unseres Abschnittes räumt Philo ein, dass dieser Vater und Führer aller Dinge schwer zu verorten und zu erfassen ist.²⁶ Dennoch ist seine Existenz mühelos zu erschließen, wie ein Werkstück den Werkmeister (δημιουργός) zu erkennen gibt. Es folgen mehrere Beispiele, darunter das uns schon von der Stoa bekannte des Schiffes und des Hauses. Typisch stoisch scheint auch die Auffassung der Welt als bestens funktionierender *μεγαλόπολις*, die geradezu notwendig auf den Gedanken eines Machers, Vaters und dazu noch Führers bringt. Anders steht es mit dem Begreifen des Wesens Gottes. Zwar soll man sich um seine Erforschung bemühen (vgl. auch all. III 84), aber seine Schau ist nicht einmal Mose möglich – trotz seiner bleibenden Sehnsucht (vgl. spec. I 41 – 50).

24 Die aber viele Ursachen annehmen, unterscheiden sich in nichts von den »Söhnen der Dirne«, die nach Dtn 23,3 aus der Gemeinde Gottes auszuschließen sind, vgl. spec. I 331 f. zu den Polytheisten.

25 Das unterstreicht später Olympiodor: Vgl. die Einführung von ATHANASSIADI / FREDE, Monotheism 11. Vgl. darin auch den Beitrag von M. FREDE, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity, 41 – 67.

26 Ein Echo auf Plato, Tim. 28c: »Also den Macher und Vater des Alls zu finden ist schwierig, und ihn nach dem Finden allen zu verkünden unmöglich«. Vgl. RUNIA, Timaeus 111 ff.

Als Gewinn steht am Ende die Erkenntnis, dass Gott unfasslich ist.²⁷ Es ist also nicht so, als könnten heidnische Philosophen auf die Existenz Gottes kommen, der Vertreter des Judentums dagegen auch sein Wesen erfassen. Philo spielt nicht die jüdische Offenbarungsreligion gegen die natürliche Theologie aus, sondern macht am Gesetzgeber Israels die Transzendenz Gottes klar (dazu u.), und zwar als unerreichbares Ziel menschlichen Strebens.

Aber worin besteht dann der Vorzug Israels? Das wird exemplarisch auch wieder an Mose ersichtlich, dem in all. III 95–103 Bezaleel, der Repräsentant inspirierter Kunst, gegenübergestellt wird. Er steht hier für die schattenhafte Gotteserkenntnis aus den Werken, wie sie die »besten Philosophen« beschrieben haben (97–99). Philo gibt hier deutlich zu, dass der stoisch gefärbte Gedankengang nicht auf seinem Mist gewachsen ist. Originell ist dagegen seine Konzeption von einer Gottesgewissheit, die nicht durch die gewordenen Dinge, sondern durch Gott selbst vermittelt wird. Philo liest sie aus der Bitte des Mose Ex 33,13 »Offenbare dich mir, damit ich dich erkennbar sehe« heraus.²⁸ Der Herausgeber der deutschen Übersetzung I. HEINEMANN²⁹ merkt dazu allerdings an, dass § 100 ff. der mittelstoischen Anschauung, bezeugt bei Sext. Emp., adv. math. IX 28, entspreche, »nach welcher die ersten Erfinder des Glaubens besonders begabte, durch ihre Verwandtschaft mit den Göttern zur intuitiven Erfassung des Göttlichen befähigte Menschen gewesen sind«. Mit dem Mose von spec. I 36–50 haben sie gemeinsam, dass sie danach trachten, die Natur des Göttlichen zu schauen, *de facto* aber seine *δυνάμεις* wahrnehmen, obwohl das bei Sext. Emp. nicht einschränkend gemeint ist. Diese Lehre schreibt man gewöhnlich, gestützt auf Sen., ep. 90,³⁰ Poseidonius zu. Die Erkenntnis Gottes durch Gott selbst wird aber m.W. nirgends bei heidnischen Philosophen gelehrt.³¹ Hier handelt es sich um eine feste Überzeugung von Gottes Existenz, wie

27 Vgl. post. 13.15; zu Mose vgl. ZELLER, Charis 99–103.

28 Das Verb ist ἐμφανίζειν; ἀποκαλύπτειν gebraucht Philo nie. Diese Stelle noch post. 13.16; fug. 164 f.; mut. 8; spec. I 41; quaest. Gen. IV 8.

29 Vgl. COHN / HEINEMANN, Philo III 117.

30 Nach § 5 war im goldenen Zeitalter die Herrschaft in der Hand der Weisen, wie Poseidonios lehrt. Die unmittelbar von der Erde hervorgebrachten Männer besaßen eine höhere Geistigkeit (44 = Sext. Emp.). Seneca stimmt ihm darin zu, dass »die ersten Menschen und ihre Nachkommen« unverdorben der Natur folgten (4), bestreitet aber, dass auch die technischen Fertigkeiten von der Philosophie bzw. diesen Weisen erfunden worden seien. Es ist nicht ganz klar, ob Poseidonios das, was § 27 ff. als Aufgabe der Philosophie beschreiben – darunter auch die Erläuterung der Götterwelt –, auch ihnen zugewiesen hatte. Nach Seneca ist das erst spätere Leistung. Die Parallele bei Sext. Emp. lässt aber vermuten, dass Poseidonios diese Aussage von den ersten Geistesheroen gemacht hatte.

31 Vgl. freilich den Beginn von Plut., Is. (mor. 351c): »Alle Güter, o Klea, müssen die Verständigen von den Göttern erbitten; besonders wenn wir uns auf die Suche nach dem Wissen um sie, soweit es Menschen erreichbar ist, machen, bitten wir darum, es von jenen selbst zu erlangen«.

sie nur Spitzenvertretern Israels möglich ist. Sie unterscheidet sich durch den Grad der Gewissheit, aber auch durch das Medium der Erkenntnis vom Weg von unten nach oben.

Philo kann beide Weisen der Erkenntnis Gottes auch an einer Figur der Bibel veranschaulichen, die zwei Typen in sich vereinigt: Jakob, der sich übt, wird in der Gotteschau vollendet.³² Dem Vorgehen von unten nach oben, das immerhin »gotterfüllte Männer« (θεοπέσιτοι) praktizieren (praem. 41 f.), steht die Erfassung Gottes gegenüber, die keinen Vernunftschluss braucht. Zu diesen echten Dienern und Lieblingen Gottes gehört Jakob, der in seiner Vollendung »Israel«, d.h. »Gott Schauender« heißt (praem. 43–46).

Eher stellt der induktive Weg zu Gott über den Kosmos, wie ihn Bezaleel verkörpert, eine allgemein-menschliche Möglichkeit dar. Philo betont aber im Kontext³³, dass auch sie sich göttlicher Begabung verdankt. Sowohl Bezaleel wie Mose werden »heraufgerufen«.³⁴

Die Gedankenkette beginnt in § 65: Es gibt Dinge, die an sich schlecht sind, wie die Lust, den Körper (Zusammenfassung 75). Gott hat aber auch in der Seele an sich lobenswerte »Naturen« geschaffen. Biblische Illustrationen dafür liefern Gestalten, die vor irgendeiner Tat gelobt werden (Noah, Melchisedek, Abram); einige werden sogar schon vor der Geburt ausgezeichnet (85–89): Isaak, Jakob. Mit Jakob und Esau fängt Philo nun eine Reihe von Kontrapartnern an, deren Schluss Bezaleel und Mose bilden. Das Resümee steht § 104 ff.

Die Bibelstelle, von der er ausgeht, lautet nämlich: »Siehe ich habe heraufgerufen aufgrund des Namens Bezaleel ... und ihn erfüllt mit dem göttlichen Geist der Weisheit und des Verstandes und des Wissens ...« (Ex 31,1 f.). Philo hebt darauf ab, dass dieser Ruf Gottes an Bezaleel erging, ohne dass vorher ein rühmenswertes Werk von ihm erwähnt würde (all. III 95). Das Heraufrufen erfolgte »aufgrund des Namens«.³⁵ Der Name Bezaleel bedeutet aber »im Schatten ist Gott«;³⁶ dieser Schatten ist der Logos, der wiederum dem Menschen sein Gepräge gibt: Philo assoziiert Gen 1,27. Die Ebenbildlichkeit Gottes, die in seiner Geistigkeit besteht, ist nun aber die Grundlage für die Gotteserkenntnis, die § 95 ff. schildert.

32 Zu Jakob-Israel vgl. ZELLER, Charis 95–99. Im Zusammenhang von praem. 36–48 behandelt Philo die Preise für die verschiedenen Typen von Tugend, die durch Patriarchennamen angezeigt sind.

33 Dazu auch ZELLER, Charis 173 f.; R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milano 2000, 309–329.

34 ἀνακαλεῖν; leider übersetzt HEINEMANN nur »berufen«. Zur Bedeutung des Verbums ZELLER, Charis 100 mit Anm. 268.

35 ἐξ ὀνόματος, von HEINEMANN fallen gelassen.

36 Zur Begründung dieser ursprünglichen Lesart HEINEMANN 116 Anm. 2 gegen COHN / WENDLAND, opera.

Dies entspricht sachlich der stoischen Lehre, wonach die Erkenntnis Gottes durch das mit Gott verwandte Element im Menschen, den νοῦς, ermöglicht ist.³⁷ Philo setzt den Akzent auf das göttliche Geschenk schon bei der Erschaffung des Menschen. Er kann das nicht nur mit Gen 1,27, sondern auch mit Gen 2,7 veranschaulichen. Indem Gott dem Gebilde aus Erde seinen Geist einhaucht, hat er jedem Menschen die grundsätzliche Möglichkeit, ihn zu erkennen, die ἔννοια αὐτοῦ eingegeben. Dadurch zieht er die Seele erst zu sich hinauf (all. I 37 f.; parallel det. 83 – 90).

»Wir können nun als Vertraute des Mose nicht mehr im Zweifel sein, wie der Mensch den Gedanken an den unsichtbaren Gott empfing ... Zwar schuf der Bewirkende dem Leib keine Seele, die von sich aus fähig wäre, den Schöpfer zu sehen; da er aber der Meinung war, das Geschaffene habe großen Nutzen davon, wenn es die Idee von seinem Werkmeister erhielte – denn er ist der Inbegriff von Glück und Seligkeit –, blies er ihm von oben von seiner eigenen Gottheit ein.« (det. 86)

Hier erfahren wir zugleich, dass Gott denken das allein Seligmachende ist (vgl. auch quaest. Ex. II 51 und die Lebensverheißung Dtn 4,4 für die, die an dem wahren Gott festhalten, in spec. I 31.345). Wenn der Gedanke an Gott gegen den Ansturm der sinnlichen Eindrücke in die Seele tritt, wird sie geheilt (vgl. all. III 215) und geheiligt (quaest. Ex. II 47 Ende). Unsere Ausgangsfrage, wie der Mensch zur Idee Gottes kommt, erhält also soteriologische Relevanz.

Fassen wir zusammen: In deutlicher Abhängigkeit von Aristoteles und der Stoa hält Philo die Betrachtung der Welt in ihrer Ordnung für einen jedem Menschen gangbaren Weg, um zu der Erkenntnis des unsichtbaren Grundes zu gelangen, vorausgesetzt er bleibt nicht beim Sichtbaren stehen wie die Stoiker. Was Israel schon von Mose her weiß, wird so noch einmal abgesichert und rational nachvollzogen. Dadurch wird der monotheistische Gottesglaube Israels aber auch für Nicht-Juden erschwinglich. An Gestalten der Heilsgeschichte verdeutlicht Philo freilich auch, dass Gotteserkenntnis ein gnadenhafter Prozess ist. Nicht nur ist die Idee von Gott dem Geist des Menschen von Anfang an eingehaucht, einigen besonders Würdigen ist auch gewährt, Gott in seinem eigenen Licht zu sehen.

³⁷ Vgl. z. B. Dio Chrys. 12,27.

II. Der Inhalt des Gottesbegriffs: Abwandlung platonischer und stoischer Anschauungen

Stellen wir noch einmal zusammen, wie der so erschlossene Gott in den besprochenen Texten umschrieben wird: Es ist der Macher und Vater (ποιητής καὶ πατήρ quaest. Gen. II 34; spec. I 34; III 189), der Werkmeister des Alls (δημιουργός all. III 99; praem. 42 f.), der Vater und Führer (ἡγημῶν spec. I 32.34), der Steuermann und Wagenlenker (κυβερνήτης καὶ ἡνίοχος quaest. Gen. II 34; Abr. 70). Mit »Macher und Vater« nimmt Philo wörtlich Plat., Tim. 28c auf, wie er aet. 15 selbst bekennt. Der biblische Schöpfer (κτίστης καὶ ποιητής spec. I 30, vgl. aber auch ποιεῖν in Gen 1,1 u. ö.³⁸) wird dadurch dem Demiurgen des Timaiosmythos angeglichen. Dieser wird Tim. 28a mit τὸ αἴτιον eingeführt, eine von Philo vielfach gebrauchte Umschreibung für Gott in seinem Verhältnis zur Welt. »Vater« ist Gott in der Bibel eigentlich nur für Israel und die Israeliten, der von Plato angeregte Alexandriner verwendet die Metapher dagegen für den Erzeuger (γεννητής)³⁹ des Kosmos. Dass Gott ihn nicht nur hervorbringt, sondern auch fürsorglich regiert, betonen die Stoiker gegen die Epikureer. Der Ausdruck ἡγημῶν (z. B. Dio Chrys. 12,27)⁴⁰ ist aber bereits bei Plato, Phaidr. 246e für Zeus belegt. Im Phaidrosmythos finden wir auch das Bild vom Wagenlenker (ebd. 246a). Das bei Philo damit verbundene vom Steuermann stammt aus dem platonischen Mythos des Politikos (272e).⁴¹ Biblischere Titel für die herrscherliche Macht Gottes sind bei Philo κύριος, das bekanntlich dem mit der Schöpfung verbundenen θεός gegenübersteht, und βασιλεύς⁴² daneben δεσπότης. Das Walten des »Vaters und Erhaltes (σωτήρ)⁴³ der Welt und der Wesen in ihr« realisiert sich etwa darin, dass er

38 Vgl. W. FOERSTER, Art. κτίζω, in: ThWNT 3 (1938), 999–1034, bes. 1022–1027. Philo weiß, dass κτίστης eher als δημιουργός das Hervorbringen von vorher nicht Vorhandenem bezeichnet: somn. I 76. Zur umstrittenen Frage, ob er auch die Erschaffung der Materie lehrt, vgl. WOLFSON, Philo I 300–310.

39 Vgl. Plato, Tim. 37c ὁ γεννήσας πατήρ; danach Max. Tyr. 11,9 πατήρ καὶ γεννητής τοῦ ζῦμπαντος. Die Beschneidung am Zeugungsorgan erinnert daran, dass er der wahre Vater ist, der die menschlichen Erzeuger durch seine Kräfte wie Puppen bewegt (quaest. Gen. III 48 Ende).

40 Weitere einschlägige Stellen bei STEGERT, Philon 65 f.

41 Zu beiden Bildern vgl. MÉASSON, char. In Politikos 273b wird Kronos auch Werkmeister und Vater genannt.

42 Zur Unterscheidung der beiden hauptsächlichen »Gewalten« vgl. WOLFSON, Philo I 217–225, II 134–137; ZELLER, Charis 46 ff. Zum Anhalt der Königsmetapher bei Plato vgl. CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi?, in: M. HENGEL / A.M. SCHWEMER (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult (WUNT 55), Tübingen 1991, 385–439, bes. 403–408. Vgl. auch K.W. MÜLLER, König und Vater, ebd. 21–43, bes. 26 zu Dio Chrys. 36,35 und Max. Tyr. 11,5.

43 Der Ausdruck kann zwar biblisch fundiert sein, ist aber auch ein hellenistisches Epitheton für Götter und Könige, ebenso εὐεργέτης. Vgl. W. FOERSTER, Art. σώζω, σωτήρ, in: ThWNT 7 (1964), 966–1024, 988 f. zu Philo. Dieselbe Verwendung von »Vater und Erhalter« bei Dio Chrys. 12,74 in Bezug auf alle Menschen.

die Vorfahren des Juden Philo in der Wüste ernährt hat (spec. II 198 f.). Die Begriffe sind zwar nicht speziell heilsgeschichtlich geprägt, können aber – besonders in der EL – im Kontext der Geschichte Israels eingesetzt werden. Typisch griechisch ist dagegen ihr Bezug auf das Weltganze.

Nicht mehr durch die Bibel gedeckt ist vollends die Auffassung von Gott als Weltseele (all. I 91) bzw. νοῦς τῶν ὅλων (opif. 8; all. III 29; gig. 40). Sie könnte von Plat., Tim. 30b⁴⁴ und Phil. 30d angeregt sein, noch mehr aber von der Stoa. Denn Philo wehrt sich zugleich gegen die Meinung der »Chaldäer«, dass der Kosmos Gott als seine Seele umfasst (migr. 179 ff. 192 f.; vgl. auch die Bezugnahme aet. 84). Gott geht nicht in dieser Welt als Seele auf. Er umfasst und erfüllt⁴⁵ zwar alles, wird aber von nichts umgriffen (vgl. all. I 44; post. 14; conf. 136; migr. 182 f.). Wenn es in diesem Zusammenhang heißt, dass er »Einer und Alles selbst ist«, klingt das stoisch. Doch hat Philo die Aussagen der Stoa über die Welt auf den darüberstehenden Gott angewandt. Gott kann zwar – wie in der Stoa – durch alles »hindurchgehen« (all. III 4), aber genau genommen tut er das durch seine Kräfte (conf. 136), vor allem durch sein θεός-Sein, durch das er alles festgesetzt hat (conf. 137 abgeleitet von τιθέναι), nicht aufgrund eines gemeinsamen materiellen Substrats. So ist er, wie auch ein modernes Kirchenlied unbiblisch formuliert »überall und nirgends« (conf. 136.138), zugleich nah und fern (post. 20). Denn er steht »über Raum und Zeit« (post. 14), da er beides erst geschaffen hat.⁴⁶

Wenn Gott so in erster Linie als Ursache gefasst wird, so muss er die Seidendheit des von ihm Geschaffenen *eminenter* in sich enthalten. Es ist das »ehrwürdigste, älteste« (πρεσβύτατον, z. B. mut. 15) Seiende der seienden Dinge. Die über den Kosmos wahrgenommene Existenz macht sozusagen seine »Natur« aus,⁴⁷ nicht sein Wesen an sich,⁴⁸ sondern wie er sich für den suchenden Menschen darstellt.

44 In Tim. 34b-36b ist die Weltseele allerdings etwas Geschaffenes, das aber wegen seiner Vortrefflichkeit und Autarkie »seliger Gott« genannt wird. Nach RUNIA, Timaeus 204–208 vermeidet Philo den Begriff, überträgt aber Funktionen der Weltseele auf den Logos.

45 Zu περιέχειν vgl. ARNIM, fragmenta II 529.945; danach ist der Kosmos einer und enthält alle Dinge in sich. Zu πληροῦν vgl. Alkinoos, did. 165,1: Der erste Gott bzw. 170,6 die von ihm unterschiedene Weltseele erfüllt alles mit sich.

46 Darin dass Gott die Zeit als Abbild der Ewigkeit zugleich mit der Bewegung der Himmelskörper schafft, folgt Philo wieder Plat., Tim. 37c-38c. Vgl. opif. 26; all. I 2 und den ausdrücklichen Verweis in aet. 52; dazu RUNIA, Timaeus 215–222.

47 Vgl. mut. 11 τῷ εἶναι πέφυκα; det. 160: Seine Tugend besteht in seinem wahrhaften Sein, er subsistiert als einziger im Sein – wie dann auch Thomas von Aquin sich ausdrückt.

48 ZELLER, Philosophie 400–406, bes. 403 f. schildert sehr schön, wie die verneinende Richtung der philonischen Gotteslehre in der Bezeichnung Gottes als des Seienden ihre Spitze erreicht: »alle positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu leugnen.« Dass

»Das wahrhaft Seiende ist nicht nur mit den Ohren, sondern mit den Augen der Vernunft aus den kosmischen Kräften und aus der zusammenhängenden und unaufhörlichen Bewegung unzähliger Werke wahrzunehmen und zu erkennen. Deshalb heißt es in dem größeren, Gott in den Mund gelegten Gesang: ›Sehet, sehet, ich bin‹ (Dtn 32,39).« (post. 167)

Die griechische Übersetzung von Ex 3,14 liefert Philo nun den Begriff, um diese Eigenheit Gottes zur Sprache zu bringen. Gott offenbart sich dem Mose als ὁ ὢν. Wenn Philo so Gott als »den Seienden« bestimmt, schafft er damit ein Pendant zu Plat., Tim. 27d. Der unterscheidet zwischen dem, was immer ist und keine Entstehung hat, und dem Gewordenen. Er denkt dabei an die unvergänglichen Ideen, die die Schönheit des Kosmos ausmachen. Diese Lehre war ein Markstein für die Abgrenzung der Mittelplatoniker gegen die Stoa und andere rivalisierende Schulen, und ist auch für Philo grundlegend.⁴⁹ Bei ihm wechselt freilich das neutrische τὸ ὄν (z. B. mut. 7 ff. 14) mit dem personalen Seienden, den er mit dem Demiurgen aus dem Kontext von Tim. 28 identifiziert. Dieser ist nun nicht ein erstes Seiendes in einer Reihe von Seienden, vielmehr überträgt Philo auf ihn den Wirklichkeitsgrad der platonischen Ideenwelt: Er existiert in Wahrheit, was nach ihm kommt, nur dem Schein nach (det. 160); er ist das ὄντως ὄν (imm. 11, vgl. Plat., Phaidr. 249c). Mit Plato kann man negativ sagen: Gott ist ungeworden, unvergänglich, unveränderlich (all. I 51).⁵⁰ Diese Verneinungen haben aber eine Bejahung, eine Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit, zur Voraussetzung.⁵¹ Wenn die oberste Idee bei Plato die des Guten ist, so muss auch Gott das erste und vollkommenste Gute sein (sacr. 92; gig. 45; conf. 180); als solches bedarf Gott nichts und ist die Quelle⁵² aller Güter, aber auch nur des Guten, nicht des Schlechten (spec. I 277; II 53; decal. 81). Auf solche Theodizee zielt ja auch die Gedankenfolge in Plat., Tim. 27d-29a.

Zugleich ist Philo aber bestrebt, Gott über den platonischen κόσμος νοητός

der Name des Seienden allerdings »der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht blos (sic!) eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet«, ist, sagt Philo so nicht.

49 RUNIA, Timaeus 92 ff.

50 All. II 33 bezeichnet die Unveränderlichkeit Gottes als sein ἴδιον. Nach WOLFSON, Philo II 130–138, W. MAAS, Unveränderlichkeit Gottes (PaThSt 1), München usw. 1974 und W.E. MANN, Immutability and predication: What Aristotle taught Philo and Augustine, in: JJP 22 (1987), 21–39 folgt er dabei aristotelischer Prädikatenlogik: Eine Eigenheit zeigt zwar nicht das Wesen einer Sache, hängt aber doch mit ihm zusammen. Im Unterschied zu anderen Qualitäten ist sie dem Subjekt exklusiv zu eigen. Ein anderes Proprium Gottes ist seine Aktivität: all. I 5; cher. 77, aber auch seine Großzügigkeit im Schenken: mut. 138, vgl. 79.

51 ZELLER, Philosophie 404.

52 Vgl. D. ZELLER, Notiz zu den »immerfließenden Quellen der göttlichen Wohltaten«, in: StPhiloA 5 (1993), 93 f. Auf der Suche nach der möglichen Herkunft des Bildes ist mir ein wichtiger Beleg entgangen: Max. Tyr. spricht in seiner Abhandlung über die platonische Theologie 11,11 davon, dass aus Gott, dessen Natur das Schöne ist, alle Schönheit fließt, gleichsam ἐκ πηγῆς ἀενάου καὶ ἀκηράτου. Vgl. damit etwa spec. I 303.

hinauszuheben. Er ist ja dessen Schöpfer.⁵³ Wenn Gott alle Wesenheiten aus sich entlässt, muss er selbst das Unbestimmteste, Allgemeinste sein (τὸ γενικώτατον all. II 86). Er ist ἄπειρος.⁵⁴ In der Deutung des Manna auf die alles einbegreifende Washeit ist aber eine Tendenz zu beobachten, die paradigmatische Funktion für die Wesenseigenschaften des Geschaffenen auf den Logos zu verlagern.⁵⁵ Vergleichbares geschieht mit der platonischen Uridee des Guten und dem von den Neupythagoreern hochgehaltenen Prinzip des Einen bzw. der Einzigkeit (μονάς), Inbegriffe, die Philo Gott generell durchaus beilegt. Er steigert aber Gottes Unerkennbarkeit dem Wesen nach, wenn er an einigen Stellen von Gott spricht als dem, was besser als das Gute, älter bzw. ehrwürdiger als die Monade und reiner als das Eine ist (praem. 40; vgl. opif. 8; quaest. Ex. II 68; contempl. 2; Gai. 5). Damit scheint er sich jedem Versuch zu entziehen, seinen Gottesbegriff in eines der damaligen philosophischen Systeme einzuordnen.

Und doch folgt er einem im Mittelplatonismus typischen Zug, die Unzugänglichkeit des obersten Prinzips für menschliches Denken und menschliche Sprache herauszustellen.

Am nächsten an Philo heran kommt, was Alkinoos (früher: Albinos, 2. Jh. n. Chr.) im 10. Kap. seines Lehrbuches über den πρῶτος νοῦς bzw. θεός schreibt: Er ist ἄρρητος (164,7 f. nach Plato; 165,5) und nur mit dem Geist wahrnehmbar; obwohl das Gute, das Schöne, die Wahrheit, das Vatersein Aspekte dieses einen ewigen und vollkommenen Wesens wiedergeben (164,31 f.), ist er doch nicht ἀγαθόν im Sinne einer Teilhabe am Guten (165,8 f.); er ist weder ein ποῖον noch ein ἄπειον (165,10).

Philo (vgl. mut. 15; somn. I 67; De Deo 4) ist allerdings der erste, der die negativen Prädikate ἄρρητος, ἀκατονόμαστος, ἀπερινόητος, ἀκατάληπτος verwendet.⁵⁶ Indem er so die Transzendenz Gottes herausstreicht, will er die jüdische Religion attraktiver machen. Doch auch in ihr bleibt das Geheimnis Gottes ein Geheimnis.

53 Vgl. WOLFSON, Philo I 204–210.

54 Vgl. WOLFSON, Philo II 101–110; SELLIN, Gotteserkenntnis 20 mit Anm. 12.

55 Er wird all. II 86 an zweiter Stelle; III 174 f. und det. 118 ausschließlich genannt. Eine Verteidigung der Existenz der Ideen spec. I 327–329.

56 Vgl. J. DILLON, The Middle Platonists, London 1977, 155 ff.; DERS., The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources (1975), abgedruckt in: DERS., The Golden Chain, Aldershot 1990, Nr. IX. J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, in: SO 48 (1973), 77–86 macht auf das Zitat von Philolaos bei Philo, opif. 100 aufmerksam. Danach ist Gott nur sich selbst gleich, von allem anderen verschieden. Das passt gut zu der somn. I 184 (vgl. quaest. Gen. II 54) referierten Lehre. In DERS., ΑΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, in: H.-D. BLUME / F. MANN (Hg.), Platonismus und Christentum, FS H. Dörrie (JAC.E 10), Münster 1983, 303–306 verweist er noch auf Plat., Parm. 142a3 und ep. 7 341c5 f. Das Buch von L.A. MONTES-PERAL, ΑΚΑΤΑΛΕΠΤΟΣ ΘΕΟΣ (ALGHL 16), Leiden usw. 1987 ist philosophiegeschichtlich uninteressant. Vgl. meine Rez. in: StPhiloA 2 (1990), 201–204.

III. Eigentliche und uneigentliche Rede von Gott

Denn, wie wir schon sahen, sein Wesen tut Gott auch den Repräsentanten Israels nicht kund.⁵⁷ Auch wenn er auf die Frage nach seinem Namen sich dem Mose als der Seiende zu erkennen gibt, so versteht Philo das als Ablehnung jeglicher Benennung (mut. 11), weil Aussagen über das Sein ihm etwas hinzufügen würden (mut. 11; vgl. Mos. I 75; somn. I 230). Es gibt keinen Namen, der Gottes Wesen träge, kein ὄνομα κύριον,⁵⁸ wie mut. 13 Ex 6,3LXX kunstvoll entnimmt.⁵⁹

Dass κύριος hier für Jahwe steht, wird übergangen. Die Unsagbarkeit Gottes hat nichts mit dem Jahwe-Namen zu tun, den man nicht aussprechen darf. Das wäre ein ἀπόρητον. Tatsächlich weiß Philo, dass das Tetragrammaton nur von den Priestern ausgesprochen werden darf (es ist nur denen erlaubt, es im Heiligtum zu hören und zu sagen, deren Ohren und Zunge durch Weisheit gereinigt sind: Mos. II 114). Dagegen durchbricht Caligula dieses Verbot (Gai. 353). In Mos. II 32 scheint Philo eher θεός, das ihm die Güte Gottes und seine gnädige Kraft einbegreift, mit den vier Buchstaben zu verbinden. Κύριος, die griechische Übersetzung des Jahwe-Namens, aber gebraucht Philo für die andere von Gottes Hauptkräften. Aus migr. 103 ist kaum zu schließen, dass Philo diese Übersetzung bewusst war.⁶⁰

Und doch gewährt Gott dem Mose eine Möglichkeit, ihn anzureden. In Ex 3,15 offenbart er sich als κύριος ὁ θεός, d. h. nach Philo in seinen wichtigsten weltzugewandten δυνάμεις. Daran sind drei Väternamen gehängt, die Philo als drei Typen der Vervollkommnung interpretiert.⁶¹ Aber auch diese Anrede (vgl. auch πρόσρησις an der Parallelstelle Mos. I 76) kann nur »missbräuchlich« auf Gott, aber auch auf seine Kräfte angewandt werden. Denn auch diese sind ihrem Wesen nach unerkennbar.⁶² »Katachrese« ist ein technischer Ausdruck der Rhetorik und Grammatik; Philo gebraucht ihn hier nicht im losen Sinn von Metapher, sondern streng. Er meint, dass einem Unbenennbaren ein Name

57 Übereinstimmend damit das Gottesbild des Mose nach Ios., c. Ap. II 166 f.: »durch seine Macht uns erkennbar, wie er aber seinem Wesen nach ist, unbekannt.«

58 Vgl. auch De Deo 4, wo SIEGERT, Philon ἴδιον καὶ κύριον mit Hilfe von mut. 14 rekonstruiert. Das spricht gegen die Unterscheidung der Adjektive, die RUNIA, God 210 Anm. 7 vorschlägt. SIEGERT, Philon 67 hält auch fest, dass Philo in Abr. 121 noch inkonsequent von dem inmitten seiner Kräfte erscheinenden Gott schrieb, dass er in den heiligen Schriften mit seinem eigentlichen Namen der Seiende genannt wird.

59 Hierzu und zum Folgenden RUNIA, Naming; DERS., God.

60 Anders S.M. McDONOUGH, YHWH at Patmos (WUNT II 107), Tübingen 1999, 82. Philo erwähnt aber an dieser Stelle das Tetragrammaton nicht.

61 Dazu ZELLER, Charis 83 ff.

62 Vgl. das *argumentum a fortiori* mut. 14 f. zu dem Jakob Gen 32 erscheinenden Engel, den Philo als den Logos deutet, Gai. 6 und spec. I 45–48. Ob er einen Unterschied macht zwischen ἄρρητος bezüglich des ältesten Seienden und οὐ ῥητός bezüglich des Logos (so RUNIA, Naming 78)?

beigelegt wird. Dass Gott dies Ex 3,15 doch erlaubt, wird an der Parallelstelle Abr. 51 mit seinem Mitleid mit den sterblichen Menschen begründet:

»Obwohl er keinen Namen braucht, schenkte er dennoch dem Menschengeschlecht eine passende Anrufung, damit sie ihre Zuflucht zu Bitten und Flehen nehmen könnten und nicht guter Hoffnung verlustig gingen.«

Es ist aber ein Name nur für diese Zeitlichkeit, wie Philo, mut. 12 wider den Sinn ὄνομα αἰώνιον auslegt, und nur für »Geschlechter«, das heißt: gewordene Wesen. Verrät Philo hier ein Gespür für die Heilsgeschichte? Setzt er gar »dem Seienden« als dem Gott der Philosophen den Gott der Väter entgegen? Leider nicht, denn die Väter symbolisieren nur verschiedene Weisen, wie man zur Tugend gelangt.⁶³ Deshalb kommt auch »das Menschengeschlecht« (auch mut. 12) in den Genuss dieser Anrede. Die im Genetiv der Vaternamen ausgesprochene Beziehung macht gerade die Uneigentlichkeit der Rede aus. »Anstelle des Schlechthin (τὸ καθάπαξ) die Beziehung (τὸ πρὸς τι)« (Abr. 51). Wenn Gott seinen Namen mit Menschen verbindet, so bedeutet das eine Auszeichnung. Aber

»Das Seiende, insofern es seiend ist, hat nichts mit Beziehung zu tun; denn es ist von sich selbst erfüllt und sich selbst genügend, sowohl vor der Entstehung der Welt wie nach der Entstehung des Alls in gleicher (Weise).« (mut. 27)

Philo bemerkt das zu Gen 17,1, wo ihm das Wort an Abraham »Ich bin dein Gott« (Gen 17,1) zunächst Schwierigkeiten bereitet (mut. 18 f., vgl. gig. 64). Eigentlich ist Gott doch der Gott alles Geschaffenen, insofern θεός seine schöpferische Kraft signalisiert. Und noch eigentlicher gehört ihm alles, aber er gehört niemand (mut. 28). Deshalb kann die Selbstvorstellung Gen 17,1 nur wieder καταρηστικῶς gesagt sein (mut. 27). In welchem Sinn, erklärt mut. 18 f.

Was für seinen Namen gilt, gilt noch mehr für eine Rede von Gott mit zeitlich-räumlichen oder anthropomorphen Vorstellungen. Hier wird der philosophisch geläuterte Gottesbegriff kritisch eingesetzt. Bekanntlich steht Philo dabei in einer alexandrinischen Tradition, die mit Hilfe allegorischer Auslegung alles von Gott fernzuhalten versucht, was der Wortlaut der Bibel zwar suggeriert, aber seiner »Natur« nicht gemäß ist.⁶⁴ Ein anderes Mittel, das Philo gebraucht, besteht darin, für Gott nicht geziemende Aussagen auf seine »Kräfte« zu verlagern.

63 Vgl. RUNIA, God 213: Zwar denkt Philo bei Abraham, Isaak, Jakob, und später Mose an wirkliche, wenn auch exzeptionelle Menschen; aber der Text zeigt ihm kein besonderes Verhältnis Gottes zu Israel an. Mit seiner Erklärung, dass er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, bestätigt Gott nicht einen vorher geschlossenen Bund. Die Patriarchen werden wegen ihres hervorragenden Lebens geehrt. – Abr. 55 besteht sogar darauf, dass Gott nicht nach vergänglichen Menschen, sondern nur nach unvergänglichen Tugenden zu benennen ist.

64 Sac. 91 (vgl. all. III 204) sagt Philo z. B., dass der Schwur schon Zehntausenden als für Gott unpassend (ἀνοικεῖον) erschien. Damit sind Ausleger wie Aristobul gemeint. Vgl. seine

Manchmal widerspricht Philo auch schlankweg der Bibel, z. B. wenn sie von Gottes Reue oder Zorn spricht (imm. 21 – 32.52 – 69). Diese Wendungen implizieren eine Wandelbarkeit⁶⁵ oder ein πάθος⁶⁶ Gottes. Sie müssen entweder umgedeutet werden oder sie werden mit der pädagogischen Absicht Gottes entschuldigt, der nach Dtn 8,5 »wie ein Mensch seinen Sohn erziehen wird«. Vorrang hat aber der Num 23,19 ausgesprochene Leitsatz, dass »Gott nicht wie ein Mensch« ist (vgl. sacr. 94 – 96; imm. 53 f.; somn. I 234 – 237; quaest. Gen. II 54).

So wenig wie das Gebären der »Natur« des Mannes entspricht, »so wird auch das »wie ein Mensch« eigentlich von Gott ausgesagt, sondern es handelt sich um einen Missbrauch⁶⁷ von Namen, der unserer Schwachheit (gut) zuspricht. Entferne nun, o Seele, alles Gewordene, Sterbliche, Veränderliche und Unreine von dem Begriff (ἔννοια) des Gottes, der ungeworden, unvergänglich, unwandelbar heilig und allein selig ist.« (sacr. 101)

IV. Der Gott Israels?⁶⁸

Die richtige Vorstellung von Gott wird also durch Abstraktion gewonnen, indem man ihn aller Eigenschaften und Charaktere entkleidet (vgl. imm. 55). Was hat dieser abstrakte, beziehungslose Gottesbegriff noch mit dem in der Bibel bezeugten Gott zu tun, der sich an menschliche Verheißungsträger, ja an ein konkretes Volk bindet? Nun hat gerade die neuere Forschung die jüdische Sozialisation Philo's wieder stark herausgearbeitet.⁶⁹ Aber welche Rolle spielt seine Verankerung im jüdischen Volk für sein theologisches Denken? Hier ist in der Tat die literarische Ausrichtung seiner Werke zu beachten.

Textreste bei N. WALTER, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten, in: JSHRZ III 2 (1975), v. a. 270 – 273. Vgl. O. DREYER, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike (Spudasmata 24), Hildesheim / New York 1970. Obwohl der Sache nach schon vorher in der antiken Literatur vorhanden, ist der Ausdruck θεοπρεπές in dieser rational-ethischen Bedeutung erstmals bei Philo belegt (27). Er kommt dem ἴδιον τοῦ θεοῦ (s. o. Anm. 50) gleich (74 Anm. 233).

65 Verpönt seit Plat., rep. 380d-381c.

66 In Übereinstimmung mit den Stoikern schrieb Philo Gott jedoch εὐπάθειαι wie Wollen, Wohlwollen und Freude zu, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn. Vgl. D. WINSTON, Philo's Conception of the Divine Nature, in: L.E. GOODMAN (Hg.), Neoplatonism and Jewish Thought (Studies in Neoplatonism 7), New York 1992, 21 – 42.24 – 30.

67 LEISEGANG in COHN / HEINEMANN, Philo übersetzt κατάχρησις hier wohl unzureichend mit »Gebrauch«. Es steht aber auch hier im Gegensatz zu κυριολογεῖν.

68 Vgl. jetzt auch D. HAY, Philo, in: D.A. CARSON / P.T. O'BRIEN / M.A. SEIFRID (Hg.), Justification and Variegated Nomism. I The Complexities of the Second Temple Judaism (WUNT II 140), Tübingen / Grand Rapids 2001, 356 – 379.

69 Vgl. nur A. MENDELSON, Philo's Jewish Identity (BJSt 161), Atlanta 1988. NIEHOFF, Philo beschäftigt sich damit, wie Philo selber jüdische Identität »konstruiert«.

Es fällt auf,⁷⁰ dass Ἰουδαῖος im AK und den QS nicht vorkommt, dagegen meint es in der EL und den philosophisch-apologetischen Schriften das konkrete ἔθνος von Abraham bis in die Gegenwart, das sich von andern Völkern abhebt. Ἑβραῖος steht in der EL für das historische Volk der Bibel,⁷¹ es fehlt in den philosophisch-apologetischen Schriften. Im AK erscheint es hauptsächlich in sprachlichem Zusammenhang. Einmal (migr. 20) gibt Philo auch eine allegorische Erklärung. Ἰσραήλ dagegen begegnet fast nur im AK für den Stammvater Israels, der die Stufe der Gottesschau erreicht hat (so auch praem. 44) und so einen Typ von Menschen vorbildet. Birnbaum hat nun scharf herausgearbeitet, dass die »Söhne Israels« bzw. das Geschlecht der Gottseher nicht mit einer spezifischen sozialen Gruppe zu identifizieren sind. Nicht zufällig ist oft neutrisch von »dem, was Gott sieht« die Rede. Das gilt jedenfalls für den AK, der ohnehin für fortgeschrittene jüdische Leser bestimmt ist. Hier steht das Streben nach Vollkommenheit im Vordergrund, die offensichtlich nicht schon mit der Zugehörigkeit zum Volk Israel zusammenfällt. Der Übergang zum konkreten Volk wird jedoch in der EL deutlich. In Abr. 56 sind die Erzväter zwar nicht Ahnen eines Stammes (γένος), sondern einer Art (εἶδος) von Menschen.⁷² Mit dem Zitat von Ex 19,6 fällt aber das Wort ἔθνος. Seine besondere Fähigkeit (δύναμις) gibt der etymologisch aufgeschlüsselte Name »Israel« an (Abr. 57). Auch in Mos. II 196 ist »das sehende und wissende Geschlecht« völkisch gebraucht.⁷³ Die missionarisch offene EL legt freilich Wert darauf, dass zur Abstammung noch die sittliche Bewährung kommen muss (vgl. spec. IV 182; vgl. den Anhang über den Adel virt. 206–227). In der apologetischen Schrift Gai. 4 ist aber anscheinend »das schutzfliehende Geschlecht, das sich dem Vater und König des Alls und der Ursache von allem zugelost hat,« das gegenwärtige Volk Israel, das zur Schau des Göttlichen erzogen ist. In einem Nachtrag §§ 5–7 präzisiert Philo, in welchem Sinn das zu denken ist: als Wahrnehmung der göttlichen Kräfte.

Anknüpfend an das zu mut. 12 f. (Ex 3,15) Gesagte soll das Problem an der Erwählung der Erzväter verfolgt werden. Abraham scheint die Erwählung schon in der Deutung seines Namens zu tragen, den er als wahrer Weiser und Gottesfreund statt Abram erhält. Philo dolmetscht ihn als »erwählter Vater des Tones« (πατήρ ἐκλεκτός ἡχοῦς), bezieht das aber allegorisch auf den νοῦς des Tüchtigen, der die Rede hervorbringt. Ἐκλεκτός meint hier also so viel wie ausgezeichnet, hervorragend.⁷⁴ Zwar eignet sich Gott ihm im Kontext der Na-

70 Zum Folgenden vgl. vor allem BIRNBAUM, Place; aber auch HARVEY, Israel 43–46; 219–223. Vgl. ferner in RUNIA, Bibliography 1987–1996 die mir nicht zugänglichen Studien von A. ARAZY (Nr. a7747), L. ROSSO-UBIGLI (Nr. 8950), V. GUIGNARD (Nr. 9338).

71 So auch migr. 20.141; her. 128; fug. 168; mut. 117. Damit verbindet sich vorzugsweise λαός.

72 Hier ist Ex 19,6 »Königreich und Priestertum und ein heiliges Volk« Beiname für die Abkommen der Dreiheit. Der Schrifttext wird bei Philo (noch sobr. 65 f.) und im Judentum selten bemüht: HARVEY, Israel 221.

73 BIRNBAUM, Place 55.124–126.154–158 gesteht zu, dass auch in QS das »sehende Geschlecht« bzw. »the chosen race« in wörtlicher Erklärung vorkommt und auf die »biblical nation« bezogen ist. Das sei aber untypisch und in vorgegebener Tradition begründet.

74 Cher. 7 ἐπειλημμένος, gig. 62–64 ἐξειλεγμένος τε γὰρ καὶ κεκαθαρισμένος, mut. 66–70: Das Beste ist im Geist des Weisen; vgl. quaest. Gen. III 43; Abr. 82 f. *Ergänzung*: Erwählungs-

mensänderung zu mit »Ich bin dein Gott« (Gen 17,1), aber eigentlich gehörte Abraham ihm. Abraham vollzieht eine bewusste Wahl. Das mediale Verb προσκληροῦσθαι könnte zwar, wo es im Perfekt steht, auch passiven Sinn haben. In gig. 64 meint es jedoch, dass Abraham sich Gott zu seinem Los erwählt:⁷⁵

»Ein solcher (nämlich Abraham als τοῦ σπουδαίου λογισμός) hat sich dem einen Gott allein zuerlost, dessen Weggefährte werdend er einen geraden Pfad für das ganze Leben einschlägt, indem er die königliche Straße des einzigen Königs und Allherschens wählt, nach keinem anderen abweichend und abgelenkt.«

Dieser Synergismus ist typisch für den Lernenden, den Philo in Abraham sieht. Für ihn gilt:

»Wenn du Gott als Los deiner Vernunft haben willst, dann werde du selbst zuvor auf geziemende Weise sein Los.« (mut. 26)

Den Typ des von Natur aus Vollkommenen, den Isaak darstellt, wählt Gott dagegen schon vor der Geburt für das beste Los aus (all. III 85). Ebenso gewährt Gott dem noch sich mühenden Jakob seine Bundesgenossenschaft (συμμαχία somn. I 227), als er aber seiner Schau würdig war, hat er ihn sich selber »zuerlost« (somn. II 227). Ähnliche Aussagen finden sich für den Priester, der – zwischen Gott und Mensch stehend – den Logos abbildet. Biblischer Haftpunkt ist Dtn 10,9, wo Levi verheißt wird, dass der Herr selbst ihm Los, »Erbe« sein wird (vgl. all. II 51).⁷⁶

Variationen über das Thema »Erbe« bietet plant. 46–72 im Anschluss an Ex 15,17 f. Hier ist die Rede vom »Berg des Erbes«, womit im biblischen Text der Sion gemeint war. Philo interpretiert es um auf das Geschaffene, in das die »Sehenden« eingepflanzt werden sollen. 52 f. folgt eine Deutung auf das Gute bzw. den Logos. 54–61 setzt sich mit der Schwierigkeit auseinander, wie Gott selber ein Erbe haben kann. Die Lösung

terminologie gebraucht spec. I 303: Obwohl Gott die sichtbare und die unsichtbare Welt gehört, »wählte er aus dem ganzen Geschlecht der Menschen die wahren Menschen nach Verdienst aus (ἀριστίνδην ἐπιλέξας εἴλετο) und würdigte sie jeglichen Vorzugs, indem er sie zu seinem Dienst berief«. Das oft zu ἐπιλέγειν oder ἐπικρίνειν hinzugesetzte ἀριστίνδην schließt Willkür aus und unterstreicht die – meist ethische – Qualifikation der Auserwählten.

75 H. LEISEGANG in: COHN / HEINEMANN, Philo übersetzt zwar προσκεκλήρωται mit »ist zuteilt worden« und BIRNBAUM, Place 169–172 vermutet, Philo habe den Ausdruck absichtlich zweideutig gehalten. Aber in mut. 127; spec. III 178 entspricht dem eine Aktivform mit Reflexivpronomen, in plant. 61 ein Medium. Ebenso medial ist das Perfekt im Kontext der Verehrung des einen Gottes spec. IV 159; virt. 34; praem. 162; Gai. 3. Ein solches aktives Erwählen des Menschen kennt auch das Alte Testament, innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes allerdings im Rahmen der vorausgehenden Entscheidung Gottes für sein Volk. Vgl. H. WILDBERGER, Art. *bhr*, in: THWAT 1 (1971), 275–300, 297 ff. S. auch die u. zitierte Stelle Dtn 26,17 f. LXX mit αἰρεῖσθαι. *Ergänzung*: Dazu spec. II 166 vom jüdischen Volk: Es erwählte sich als einziges den Dienst des unerzeugten und ewigen Gottes. Ebenso Gai. 115 mit προαιρεῖσθαι.

76 Vgl. die Einführung von M. HARL zu her. in: ARNALDEZ u.a., oeuvres 15, 148 f., bes. die Anm. 3 gen. Stellen.

besteht darin, dass die Art der Gottsehenden als sein Erbe bestimmt wird. Das sagt Philo Dtn 32,7 – 9, wonach Israel im Unterschied zu den andern Völkern Gott zugeteilt wurde.⁷⁷ 62 ff. bringt noch einmal eine Steigerung: Jetzt wird mit Dtn 10,9 und Num 18,20 Gott selber als das Erbe derer aufgewiesen, die gesonnen sind, ihm zu dienen.

Die Leviten stehen im AK für die Vernunft, die sich zu Gott flüchtet und Asyl bei ihm sucht. Diese hat Gott aus der Seele genommen, sich selbst zugelost und des Erstgeburtsrechtes gewürdigt (vgl. sacr. 118 f.).⁷⁸

Durch die allegorische Erklärung werden die biblischen Aussagen über die Erwählung der Patriarchen, des Priesterstandes, aber auch des Volkes Israel auf den Einzelnen bezogen, spiritualisiert und damit ihrer geschichtlichen Konkrektion beraubt. Manchmal werden sie auch im ethischen Sinn umgedeutet.

Das lässt sich z. B. migr. 53 – 59 beobachten. Die Verheißung an Abraham, ihn zu einem großen Volk zu machen, wird auf die Fähigkeit gedeutet, in den Lehren der Tugend ebenso an Zahl wie an Größe zuzunehmen.⁷⁹ Entsprechend ist dann die Nähe Gottes zu seinem großen Volk (Dtn 4,6 f.) seine Hilfe für die Wissenden, die seines Beistands würdig sind. Sich Gott nähern ist gleichbedeutend mit »dem sich Gott nähert« (56 – 59). Und Dtn 7,7 f., das von der Erwählung des winzigen Volkes spricht, wird auf die einzige Disposition der Seele ausgelegt, die von der rechten Vernunft geleitet ist.

Die Bundesformel »Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein« wandelt Philo auf den Einzelnen hin ab. Dass Gott nicht zögert, die Geeigneten für sich zum Dienst zu nehmen, belegt ihm Ex 6,7 und die gleichlautende Verheißung Lev 26,12 (sacr. 87). Das Lev 26,12 voraufgehende »Ich werde unter euch wandeln« ist nach mut. 265 f.; somn. I 148 auf die Anwesenheit Gottes in den tugendhaften Seelen zu beziehen. Erstaunlicherweise zeigt Philo diese Tendenz zur Verinnerlichung auch in der EL. In deren abschließendem Werk über die Belohnungen und Strafen (praem.) interpretiert er die Ansagen von Segen und Fluch Lev 26 und Dtn 28, die ursprünglich das Volk Israel betreffen. Obwohl er hier auch das Kollektiv im Auge hat,⁸⁰ schwenkt er am Ende von den äußeren und körperlichen

77 Parallele Gedanken zu Dtn 32,7 – 9 liest man post. 89 – 92; hier wird gleich auf die »Völker der Seele« abgehoben. Während die Engel die Tugenden zum Erbe erhalten haben, ist der Anteil Gottes das ἐπιλεκτον γένος Ἰσραήλ (der Ausdruck hat Anhalt an Ex 24,11, vgl. conf. 56; quaest. Ex. II 38 u. ö. – vgl. BIRNBAUM, Place 125 Anm. 46; 133.154 f.). »Denn der Gottsehende wird von prächtigster Schönheit gezogen dem Gesehenen zugelost und zugeteilt.« Hier liegt der passive Sinn nahe.

78 Demgemäß ist προσκεκληρωμένος θεῶ in den Aussagen über den Priester spec. I 114 passiv zu nehmen.

79 Vgl. ausführlich BIRNBAUM, Place 139 f.; ähnlich quaest. Gen. III 40.42, wo allerdings ein breiteres Auslegungsspektrum entfaltet wird.

80 Vgl. ZELLER, Charis 177 ff.; J.M. SCOTT, Philo and the Restoration of Israel, in: SBL.SP 34 (1995), 553 – 575; K. HAACKER, Die Geschichtstheologie von Röm 9 – 11 im Lichte philonischer Schriftauslegung, in: NTS 43 (1997), 209 – 222.

Gütern doch auf den Geist um, der sich ganz und gar mit den Lehren der Weisheit befassen kann.

»Von diesem sagt der Prophet (Mose in Lev 26,12), dass Gott »in ihm wandle« wie in einem Königspalast ..., »dessen Gott« wird recht eigentlich der Gott aller genannt, und ein auserwähltes »Volk« wiederum ist dieser, nicht ein Volk für Einzelherrscher, sondern dem einen und wahrhaften Herrscher (gehörig), heilig dem Heiligen.« (praem. 123)

§ 124 wendet dann den Hinweis auf die Herausführung aus Ägypten im folgenden Vers Lev 26,13 auf die Befreiung des Geistes von Lüsten und Begierden an, eine bei Philo geläufige Umdeutung der Exodustat Gottes.⁸¹ Auf dieser Ebene des allgemeinen Tugendstrebens gilt das Prinzip der gegenseitigen Wahl, das Philo in Dtn 26,17 f. ausgesprochen findet:

»Erwähle dir heute Gott, dass er dir zum Gott sei, und der Herr hat dich heute erwählt, dass du ihm zum Volk werdest.« Sehr schön ist die gegenseitige Wahl, wobei der Mensch sich beeilt, das Seiende zu verehren, Gott aber auf der Stelle sich den Schutzflehenden vertraut macht und dem Wollen dessen, der echt und ehrlich sich zu seiner Verehrung naht, zuvorkommt.« (virt. 184 f.)⁸²

Hier zählt der Einzelne so viel wie ein Volk (virt. 185 f.).

Die beobachtete Individualisierung ist schließlich auch an der Vokabel *διαθήκη* festzumachen.⁸³ Ihre Verwendung bei Philo lässt »keine auf das Heilskollektiv Israel gerichtete Bundestheologie erkennen«.⁸⁴

Das hängt damit zusammen, dass sie im AK – von dem Zitat Dtn 33,9 in det. 67 abgesehen – nur bei den Bundesschlüssen mit Noah, Abraham und Isaak vorkommt, die für Philo Typen des Gerechten und Weisen bzw. Vollkommenen darstellen. Auch Dtn 9,5, zitiert in sacr. 57, bezieht sich auf diese den Vätern zugeschworene *διαθήκη*. Auch das vermutlich allegorische Werk *περὶ διαθήκων* (vgl. mut. 53) wird kaum weiter ausgegriffen haben, da es sich mit den in mut. übersprungenen Versen Gen 17,6–14 befasste.⁸⁵ Die QS haben auch nur in den Parallelen zu diesen Bundesschlüssen mit Patriarchen längere Ausführungen zum Thema, dagegen nicht in quaest. Ex. II 34 zum Bundesbuch oder in II 36 zum Blut des Bundes (dort wird nur »Blut« interpretiert). In quaest. Ex. II 106 liegt gar *διαθήκη* im Sinn von »Lade« zugrunde.

81 Vgl. ZELLER, Charis 60.75.

82 Dazu ZELLER, Charis 62; BIRNBAUM, Place 150 ff.

83 Vgl. A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (PatSor 6), Paris 1963, 414–437; VOGEL, Heil 210–219; SCHWEMER, Verhältnis, bes. 92–101.

84 VOGEL, Heil 210. Auch BIRNBAUM, Place 158 folgert: »Philo never affirms that God chooses the nation Israel to enter into a covenant with Him.«

85 Anders SCHWEMER, Verhältnis 92: es habe wahrscheinlich auch Ex 24,7 interpretiert, weil Philo, quaest. Ex. II 34 auf eine detaillierte Behandlung des göttlichen Bundes zurückverweist. Die kann aber, wie SCHWEMER, Verhältnis 99 Anm. 132 selber sieht, auch vorher in den quaest. Ex. erfolgt sein.

Vielmehr wird die Bundeszusage Gottes als Vermächtnis für Untadeligkeit oder als Qualifikation eines vorbildlichen Menschentyps eingesetzt.

Ersteres legt die Textfolge Gen 17,1 f. nahe: Das Erbe des Weisen besteht in Gottes χάρις (mut. 51 – 53); mithilfe von Gen 17,4LXX, wo ein ἐγὼ eingefügt ist, wird der Inhalt des Vermächtnisses als Gott selber, die Quelle aller Wohltaten, bestimmt (mut. 58). Ähnlich entnimmt eine erste Auslegung Gen 6,18, dass der Tugendhafte Erbe der göttlichen οὐσία (zweideutig: Besitz, Wesenheit) ist (quaest. Gen. II 10).⁸⁶ Die Wohltaten können aber auch als Tugenden spezifiziert werden, wo es gilt, menschlichen Dünkel zu brechen (sacr. 57).⁸⁷ Schließlich fasst eine andere Interpretation von Gen 6,18 das Vermächtnis voll Wohltaten als Mitteilung von Gottes eigener Festigkeit, die sich als Logos konkretisiert (somm. II 223, vgl. 237). Die Deutung auf den Logos bzw. die unkörperliche Ideenwelt findet sich auch in der quaestio zu Gen 17,1 f.4 (quaest. Gen. III 40.42) und in quaest. Ex. II 106. Dabei spielt Philo mit dem Stamm τιθέναι (vgl. quaest. Gen. III 42 συντεθειμένον). Wenn Gott seinen Logos in der Seele des Gerechten wie ein Kultbild aufrichtet (somm. II 223), so bringt das auch eine Verpflichtung mit sich. Der Untadelige wird zum Hüter der göttlichen Vermächtnisse (quaest. Gen. III 40 φύλαξ). Vgl. det. 66 f. φύλαξ καὶ ταμίαις⁸⁸ τῶν ἀρετῆς δογμάτων, durch Dtn 33,9 erläutert; quaest. in Ex. II 34 ist im Zusammenhang des Bundesbuches von solchen die Rede, die freiwillig ein Behälter des göttlichen Gesetzes und Hüter esoterischer Auslegung sind (vgl. auch ebr. 80).

Zweitens versteht Philo die Zusage einer göttlichen διαθήκη als Belobigung des von Natur aus Vollkommenen, wie das Beispiel Isaaks zeigt (vgl. all. III 85 ff. zu Gen 17,19; mut. 263 zu Gen 17,21). Wer von Geburt an ein guter Schüler Gottes, geschmückt mit vollkommenen Tugenden, ist, ist im göttlichen Testament als Erbe eingetragen (quaest. Gen. III 60 zu Gen 17,21). Wie wenig das heilsgeschichtlich gedacht ist, kann man wieder daran ersehen, dass das »Menschengeschlecht« der Adressat solcher göttlichen Verfügung ist (263). Das Aufrichten des Bundes ist hier die Etablierung eines λογικὸν γένος, das mit der διαθήκη identisch ist (quaest. Gen. II 10).⁸⁹

Das Bild, das wir nach dem AK und den QS gezeichnet haben, ist freilich einseitig. Zwar schreibt det. 68 das Dolmetschen und Erklären der Gesetze allge-

⁸⁶ ZELLER, Charis 109 f.

⁸⁷ Zum Zusammenhang ZELLER, Charis 112 f.; BIRNBAUM, Place 134 f. Verwandt ist die Identifikation der διαθήκη θεοῦ mit dem δίκαιον, so aber dass der Gerechte sich selbst geschenkt wird (somm. II 224), dazu ZELLER, Charis 153 f.

⁸⁸ Das von MARCUS, Supplement I, quaest. Gen. III 40 (vor »guardian«) mit »repository« übersetzte armenische Wort könnte ταμεῖον oder ταμίαις wiedergeben, das COHN in DERS. / HEINEMANN, Philo auch her. 314 nach dem Bundesschluss mit Landverheißung Gen 15,18 rekonstruiert. Philo liebt den Doppelausdruck »Wächter und Schatzmeister«, der auch quaest. Ex. II 34 zu vermuten ist.

⁸⁹ Das schließt Philo in einem zweiten Anlauf aus Gen 6,18, wo er – vielleicht in Verwechslung mit Gen 17,4 – μετὰ σοῦ zu lesen scheint (so MARCUS, Supplement I). Nach AUCHER und MERCIER, in: ARNALDEZ u. a., oeuvres 34a z.St. setzt er nur σέ statt πρὸς σέ voraus.

mein dem Tüchtigen (ἀστέϊος), von der Vernunft Geleiteten zu,⁹⁰ aber konkret ist doch Mose der »Hüter und Wächter des Mysterienkultes des Seienden« (plant. 26), der in die höheren Weihen einführende Hierophant. Das wird noch deutlicher in der EL, wo wir in Synonymen doch ein Äquivalent zum mosaischen Bundesschluss mit dem Volk Israel finden. In praem. 167 nennt Philo als entscheidenden Faktor der messianischen Zeit »die Besserung derer, die hingeführt wurden zu Bündnissen und Verträgen« (σπονδαὶ καὶ συμβάσεις). Die Hinführung zu einem gottgefälligen⁹¹ Leben beruht aber auf der Gesetzgebung des Mose. So weiß Philo durchaus um den Vorzug Israels. Er deutet ihn aber in der EL als priesterliche Aufgabe für die ganze Menschheit (vgl. Mos. I 149; spec. II 163; in Abr. 98 kommt noch das Prophetenamt hinzu).⁹² Das jüdische Volk wurde dem gesamten Menschengeschlecht gleichsam als Erstlingsgabe für den Schöpfer und Vater zugewiesen (spec. IV 180).

V. Theologische Anfragen

Der systematisierende Entwurf Philo's wirft weitreichende theologische Fragen auf:

1. Ist die Hinführung zu Gott über die Einrichtung des Kosmos noch heute möglich?⁹³ Naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien machen sie fraglich, scheinen sie aber auch teilweise zu bestätigen. Problematisch ist vor allem die von Anfang an (vgl. Xen., mem. IV 10) zugrundeliegende Anthropozentrik und Geozentrik (z. B. all. III 99). Atomisten und Epikureer haben die heutigen Aporien oft schon vorweggenommen.
2. Um gegenüber dem stoischen Monismus die Transzendenz Gottes herauszustellen, verpflichtet sich Philo platonischem Dualismus. Bedeutet diese »geistige Überweltlichkeit Gottes«, der allein wahrhaft existiert, dass »die Existenz des Menschen ... vernichtet« wird? Verzehrt der »philonische Gott,

90 SCHWEMER, Verhältnis 100 ergänzt hier m. E. unrichtig Mose als Subjekt.

91 In dem Vergleich »wie Söhne dem Vater gegenüber« klingt doch wieder heilsgeschichtliche Metaphorik an. Schon 166 war von der »Versöhnung mit dem Vater« die Rede. – SCHWEMER, Verhältnis 104 f. verweist gegen VOGEL auf diese Stelle. Zu ihrem Kontext vgl. ZELLER, Charis 178 ff.

92 Zu dieser Deutung des Jerusalemer Kultes vgl. ZELLER, Charis 123 ff.; vgl. jetzt N. UMEMOTO, Juden, »Heiden« und das Menschengeschlecht in der Sicht Philons von Alexandria, in: R. FELDMEIER / U. HECKEL (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 22 – 51.

93 Das meint z. B. J. J. DAVIS, The design argument, cosmic »fine tuning«, and the anthropic principle, in: IJPR 22 (1987), 139 – 150.

konsequent genommen ... gewissermaßen alles, was nicht er selber ist, mit seiner Überwirklichkeit«?⁹⁴

3. Der auf dem Weg über den Kosmos gewonnene philosophische Gottesbegriff scheint schwer vereinbar mit dem biblischen, wonach sich Gott in der Geschichte selbst engagiert. Dass Gott immer der Gott von jemand ist, stellt ein religionswissenschaftliches Primärphänomen dar.⁹⁵ Bedeutet Relationalität aber auch Relativität, wie das Philo insinuiert? Wenn im menschlichen Bereich Beziehungsfähigkeit eine Person stärker, nicht schwächer macht, müsste das für die Personalität Gottes *a fortiori* gelten.⁹⁶
4. Dass Gott auch der Gott eines bestimmten Volkes, hier: der Gott Israels, ist, erscheint ambivalent. Philo-Exegeten wie Neutestamentlern ist heutzutage viel an der Kontinuität mit dem Gottesvolk des Mose gelegen, was auch immer die Gründe dafür sein mögen. Andererseits kann so Gott auch nationalistisch missbraucht werden, eine Öffnung des Konzeptes, wie sie schon bei Philo zu beobachten ist, scheint unumgänglich.

94 Dies der Einwand von BRAUN, Gott 6 f.23 gegen Philo.

95 Vgl. H. VORLÄNDER, Mein Gott (AOAT 23), Neukirchen-Vluyn 1975, zur altorientalischen Vorstellung vom »persönlichen Gott«.

96 Hier ist der philosophische Ansatz von E. LEVINAS hilfreich.

Nr. 2: Schöpfungsglaube und fremde Religion bei Philo von Alexandrien*

Ausgangspunkt ist die Beobachtung von JAN ASSMANN¹, dass der biblische Monotheismus, insofern er zwischen wahrer und falscher Religion unterscheidet, auch erst ein zu bekämpfendes Gegenüber schafft. Die häufige, wenn auch nicht unvermeidliche Konsequenz der großen monotheistischen Weltreligionen ist die Intoleranz, Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, besonders aber gegenüber Apostaten in den eigenen Reihen. Wie weit trifft diese These auf Philo von Alexandrien zu, der in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. in heidnischer Umgebung den jüdischen Monotheismus in Gestalt des Glaubens an den Schöpfer vertritt? Hat der Schöpfungsglaube bei ihm inkludierende oder exkludierende Funktion? Das abzusehende Ergebnis wird sein, dass sich bei Philo beide Funktionen mit dem Glauben an den einen Schöpfer verbinden.

Doch zuvor soll knapp der konkrete Hintergrund² gezeichnet werden, vor dem Philo den Israel eigenen Schöpferglauben propagiert. Er lehrt – in welcher Funktion, lässt sich nicht genau sagen – in der jüdischen community in Alexandria, einer hellenistischen Stadt unter römischer Verwaltung, die sich von der Landbevölkerung abhebt. Die Einwohnerschaft der zweitgrößten Stadt des Reiches wird auf etwa eine halbe Million geschätzt. Sie umfasst Griechen, Nachkommen der makedonischen Söldner, eine ägyptische Unterschicht und Juden. Diese wohnen schon seit Generationen vorwiegend in zwei von fünf Stadtbezirken, insgesamt um 200 000 an der Zahl. Augustus hat ihnen das Recht bestätigt, nach ihren väterlichen Traditionen leben zu dürfen. Sie haben eine selbständige politische Verwaltung mit einem eigenen Ethnarchen, genießen aber wahrscheinlich nicht offiziell alexandrinisches Bürgerrecht. Sie streben allerdings nach politischer Gleichberechtigung und suchen die Bildungsvor-

*Aus: L. BORMANN (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 125–148.

1 Vgl. letzthin: ASSMANN, Monotheismus.

2 Dazu neuere einführende Lit.: D.I. SLY, Philo's Alexandria, London / New York 1996; BORGES, Philo; NIEHOFF, Philo; HADAS-LEBEL, Philon; SCHIMANOWSKI, Juden.

aussetzungen dafür (Zugang zur Ephebie) zu erfüllen. Was Philo in Mos. I 35 scheinbar allgemein für Fremde wünscht, gilt sicher vornehmlich für seine Volksgenossen:

»Die Fremden sollten nämlich nach meinem Urteil als Schutzflehende derer, die sie aufgenommen haben, eingeschrieben sein, Beisassen aber nicht nur als Schutzflehende, sondern auch als Freunde; sie bemühen sich ja um Gleichberechtigung (ἰσοτιμία) mit den Städtern und sind schon den Bürgern benachbart, indem sie sich wenig von den Eingesessenen unterscheiden.«

Wie brüchig aber dieses Gewohnheitsrecht war, zeigte das Pogrom des Jahres 38 n. Chr. mit Zerstörung von Synagogen, Zwangsumsiedlung und Plünderung. Philo will zwar mit einer Gesandtschaft vor Caligula die Gleichberechtigung der Juden mit den Alexandrinern vertreten, aber das Edikt, das dann Claudius für Alexandrien und Syrien erlässt, zielt nur auf ein friedliches Zusammenleben der Volksgruppen ab.³ Die Juden sind also selbst auf Toleranz angewiesen. Mit dem politischen Konkurrerieren geht auch eine geistige Auseinandersetzung mit den eingewanderten Griechen einher, ein Werben um Anerkennung, das sich in einem griechisch-jüdischen Schrifttum niederschlägt. Auch ein Teil der Werke Philo's ist im Blick auf dieses weitere Publikum geschrieben, die apologetischen und die philosophischen Schriften, und von den exegetischen Büchern die sogenannte *Expositio legis* (erhalten: opif., Abr., Ios., decal., spec., virt., praem.)⁴. Die Biographie des Mose, die gleichsam das Portal zu dieser Auslegung des Gesetzes bildet, sagt im Vorwort ausdrücklich, dass sie den Gesetzgeber der Juden denen nahebringen will, die es wert sind, ihn zu kennen, aber durch die heidnischen Schriftsteller bisher kein richtiges Bild von ihm gewinnen konnten (Mos. I 1–4), also doch wohl griechische Leser, potentielle Proselyten. Aus diesen auch für Nicht-Juden bestimmten Texten schöpfen wir hauptsächlich unser Material.

I. Schöpfung als Spitzenerkenntnis des Mose

Bevor Philo in seinem Traktat *de opificio mundi* der Reihe nach die Schöpfung von Welt und Mensch erörtert, hält er in einer thematischen Vorbemerkung §§ 7–12 das Geschaffensein der sichtbaren Welt fest. Er setzt sich dabei von einer philosophischen Schule ab, die aus übermäßiger Bewunderung für den Kosmos diesen für ungeworden und ewig erklärt.

3 Der Text bei Ios., ant. XIX 279–285 erweist sich als geschönt im Vergleich mit PLondon 1912 (SCHIMANOWSKI, Juden, Text 6).

4 Die Abkürzungen der Werke Philo's richten sich nach LThK³.

Bisher sah man hier die Position des Aristoteles angedeutet, die Philo in aet. 10 beschreibt: »dass ungeworden und unvergänglich der Kosmos sei«. Der Stagirite meinte damit eigentlich den Himmel. Freilich würde Philo in opif. 7 Aristoteles nicht gerecht, denn der kannte durchaus einen aktiven Geist (νοῦς wie opif. 8 f., bei Aristoteles genauer die ἐνέργεια des νοῦς) als – allerdings finale – Ursache des Weltalls. Neuerdings vermutet man⁵ daher hinter den »einigen« allgemeiner die kosmische Religiosität des Hellenismus, die Philo sonst mit dem Anachronismus »Chaldäer« karikiert (z. B. Abr. 69). Jedoch fehlt an unserer Stelle die ausschließliche Vergöttlichung der Welt, die den Chaldäern sonst zugeschrieben wird. Gott existiert vielmehr neben der ungeschaffenen Welt als eine Art *deus otiosus*.

Dagegen stellt Philo nun die Erkenntnis des Mose. Sie ist aus zwei Quellen gespeist: einmal aus der Vernunft, die von der staunenden Betrachtung des Universums auf einen Schöpfer schließt, zum anderen aus »Orakeln« (χρησμοί), Gottesbegegnungen, in denen Mose auch über die Dinge der Natur belehrt wurde.

»Mose aber gelangte sowohl zum Gipfel der Philosophie, wurde aber auch durch Offenbarungen über das Meiste und Wesentliche der Naturdinge belehrt und erkannte so, dass in den Seienden notwendig sein muss einerseits die tätige Ursache, andererseits das Leidensfähige, und dass das tätige (Prinzip) der Geist des Alls ist, ganz rein und unvermischt, größer als Tugend und größer als Wissen und größer als das Gute selbst und das Schöne selbst, dass aber das Leidensfähige von sich aus unbeseelt und unbewegt ist, jedoch bewegt und gestaltet und beseelt vom Geist sich in das vollkommenste Werk⁶ verwandelte, diesen Kosmos.« (opif. 8 f.)

Es folgt ein Gegenargument gegen die, welche behaupten, die Welt sei unerschaffen: sie untergraben, was die Frömmigkeit am meisten fördert, die Vorsehung. Der Beweis wird mit der Analogie der menschlichen Vaterschaft geführt: Ein Vater kümmert sich um seine Kinder, ein Werkmeister (δημιουργός) um sein Werkstück. Vorausgesetzt ist, was eigentlich zu beweisen war: Dass Gott »Vater und Bildner« (πατήρ καὶ ποιητής) der Welt ist. Die Doppelbezeichnung stammt bekanntlich aus Platons Timaios 28c⁷ ebenso wie das Bild vom Demiurgen (vgl. Tim. 28a). Auch die § 12 folgende Argumentation greift eigentlich auf den Timaios (vgl. 27d-28a) zurück, wird aber als Erkenntnis des Mose ausgegeben.

»Aber der große Mose hielt dafür, dass das Ungewordene etwas völlig anderes ist als das Sichtbare – denn alles sinnlich Wahrnehmbare ist im Werden und in Wandlung, wobei es niemals dasselbe ist – und teilte dem Unsichtbaren und nur geistig Wahrnehmbaren gleichsam als brüderlich Verwandtes Ewigkeit zu, dem sinnlich Wahrnehmbaren aber

5 Vgl. RUNIA, Creation 112 und Exkurs 121 f. Er revidiert hier seine frühere Auffassung. Dieser Kommentar wird auch im Folgenden zu Rate gezogen.

6 Auch plant. 131 heißt die Welt in einem ungefähren Zitat aus Plato, Tim. 29a τελειότατος des Gewordenen.

7 Dort in der Reihenfolge ποιητής καὶ πατήρ, die wir auch opif. 7 antrafen.

legte er Werden (γένεσις)⁸ als passenden Namen bei. Da nun diese Welt sichtbar und sinnlich wahrnehmbar ist, wird sie notwendigerweise auch geworden sein.«

So schließt auch der platonische Timaios 28b bezüglich des Kosmos:

»Er ist geworden; denn er ist sichtbar und greifbar und hat einen Körper; all das aber ist sinnlich wahrnehmbar, das sinnlich Wahrnehmbare jedoch ... erwies sich als geworden und erzeugt.«

In den philosophischen Schriften, prov. I 21, zitiert Philo diese Stelle ausdrücklich (vgl. auch die Doxographie aet. 13 – 15). Auch anderswo erkennt er seine Übereinstimmung mit Plato an (vgl. opif. 21 »einer der Alten« = Tim. 29e). Mose erfasst also, »was aus der bewährtesten Philosophie denen erwächst, die mit ihr Umgang haben« (vgl. virt. 65). Die Erkenntnis des Schöpfers ist grundsätzlich allen möglich, wird aber den Israeliten als »Gott Schauenden« mit besonderer Gewissheit und im Licht der Selbstoffenbarung Gottes zuteil.⁹ Freilich haben nur wenige Philosophen den Gipfel erreicht, von dem aus man die mosaische Gottesvision hat. Das wird uns klar, wenn wir die fünf hauptsächlichen Lehren betrachten, die Mose im Schöpfungsbericht gibt. Philo zählt sie am Ende von opif. auf (170 f.). In einer Nutzenanwendung für den Leser (§ 172) fasst er sie noch einmal zusammen:

»... dass Gott ist und existiert, und dass er wahrhaft einer ist, und dass er die Welt geschaffen hat, und dass er sie als eine geschaffen hat, indem er, wie gesagt, sie sich in Bezug auf die Einzigkeit anglich, und dass er immer für das Gewordene sorgt (προνοεῖ).«

Diese »bewundernswerten und erstrebenswerten (περιμάχρητος)¹⁰ Grundzüge« haben in der Tat viele Gegner, nicht nur die relativ kleine Gruppe der Gottesleugner und Skeptiker, sondern auch große Philosophenschulen wie die Epikureer, Peripatetiker und Stoiker. Nur eine Richtung des Platonismus, dem denn auch die Gedankengänge für die Einzigkeit der Welt entnommen sind,¹¹ kann sie alle bejahen. Unter die philosophischen Topoi gemischt ist jedoch das biblische Postulat des einen Gottes, das sich in der Tradition der griechischen

8 Zugleich eine Anspielung auf das erste Buch der Bibel.

9 Vgl. zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen ZELLER, Gott 32–41 (in diesem Band S. 14–21) und den Beitrag von J. WOYKE, »Sie vertauschten die Wahrheit über Gott mit der Lüge ...«, in: L. BORMANN (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 149–184.

10 Das Wort bezeichnet eigentlich »etwas, worum zu kämpfen sich lohnt« und könnte einen aggressiven Zug des Monotheismus verraten. Aber sehr oft steht es parallel mit ästhetischen Ausdrücken wie »prächtig«, »schön«. COHN in: DERS. / HEINEMANN, Philo übersetzt zu Recht »kostbar«.

11 Vgl. § 171 mit Tim. 31a-b. Dort wird freilich nicht mit der Einzigkeit des Schöpfers, sondern der des geistigen Modells gearbeitet.

Philosophie kaum so explizit findet. So entspricht die Erkenntnis des Mose also einerseits dem vernünftigen Denken, ja dem Besten der griechischen Philosophie, andererseits meldet Mose in der Festigkeit und Bestimmtheit, mit der er alle fünf Grundsätze vertritt, einen besonderen Wahrheitsanspruch¹² an.

II. Der Menschheitshorizont des Schöpfungsglaubens

Wenden wir uns dem Inhalt¹³ des mosaischen Gottesglaubens zu, so verleiht ihm gerade seine stoische Ausprägung eine universalistische Tendenz. Wie wir schon gehört haben, lässt Gott seine Vorsehung über das Geschaffene walten. Das wird mit der Analogie der Vaterschaft verdeutlicht. In der Bibel ist Gott eigentlich nur der Vater seines Volkes oder des einzelnen Frommen. Die Stoa hingegen übernimmt von Plato die Kennzeichnung Gottes als »Werkmeister des Ganzen und gleichsam Vater des Alls« (vgl. Diog. Laert. VII 147). Der Genitiv »des Alls«, »der Welt« o. ä. steht oft und oft, wenn Philo die Vatermetapher von Gott gebraucht. Gott lenkt aber nicht nur die Welt und sorgt für das von ihm Geschaffene, seine besondere Aufmerksamkeit gilt dem Geschlecht der Menschen, dem am meisten von Gott geliebten Lebewesen (vgl. opif. 114). »Zum Nutzen unseres Geschlechts« blies Gott dem Menschen seinen göttlichen Hauch ein (vgl. opif. 135). Durch den Anteil an der göttlichen Vernunft (λόγος) ist der Mensch nun mit Gott verwandt und hat die Möglichkeit, unsterblich zu werden (vgl. spec. IV 14; praem. 163).

Philo ist ein generischer Denker. Er hat nicht nur die schulmäßige Unterscheidung von Gattung und Erscheinungsform (γένος und εἶδος) verinnerlicht, sondern ergeht sich in unnötigen Wortbildungen mit γένος. Statt von Dichtern redet er z. B. vom ποιητικὸν γένος. Ich bin nun einmal mit Hilfe der neuen Konkordanz von P. BORGES u. a.¹⁴ seiner häufigen Rede vom Menschengeschlecht (τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων o. ä., auch »unser Geschlecht«, »sterbliches Geschlecht«)¹⁵ nachgegangen. Besonders bemerkenswert ist der Menschheitshorizont bei der Übertragung der hellenistischen Gottes- und Herrscherepitheta εὐεργέτης und σωτήρ¹⁶ auf den Gott der Bibel. Dass sie Philo als Kaisertitel

12 Vgl. § 171 »Leute, die unerfahren und unwissend sind im Verhältnis zur Wahrheit.« Dass allerdings auch die sophistischen Aufklärer die Wahrheit für sich reklamieren, zeigt § 170.

Denn nach ihnen wird die Existenz Gottes nur von Menschen behauptet, die die Wahrheit mit mythischen Gebilden verdunkeln.

13 Vgl. ZELLER, Gott 41 – 45 (in diesem Band S. 22 – 25).

14 BORGES / FUGLSETH / SKARSTEN, Index.

15 Eine unvollständige Zusammenstellung bei H. LEISEGANG, Indices ad Philonis Alexandrini opera, VII 1, Berlin 1926, 156, 2. Spalte.

16 Dazu vgl. jetzt F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (NTA 39), Münster 2002, bes. zu Philo 240 – 256, dazu meine Rez. in: ThRv 100 (2004), 142 – 144.

präsent waren, belegen Flacc. 74 (»der Retter und Wohltäter Augustus«, vgl. Gai. 145 – 148) und Gai. 22 (wonach man entsprechende Hoffnungen auf Caligula setzte). In einer Zeit, in der man Augustus als »Retter des gemeinsamen Geschlechts der Menschen« feierte (Inscription von Halikarnass, 9 v. Chr.),¹⁷ musste man die Rettungstaten Gottes, die in der Bibel ein heilsgeschichtliches Gefälle haben, auf die ganze Menschheit ausdehnen. Und so wird bei Philo das Menschengeschlecht von Gott seit jeher mit Wohltaten¹⁸ überhäuft, erweist sich allerdings als wenig dankbar (vgl. nur quaest. Gen. I 96). Es handelt sich um die allen ohne Rücksicht auf Würdigkeit zugeteilten Gaben der Natur. Gott ist der »Wohltäter der ganzen Welt, der durch seine eigene Macht allen Teilen des Universums unendlichen Reichtum an Gutem schenkt« (Gai. 118). Aber selbst bei seinen Strafgerichten sucht Gott die Gattung Mensch zu erhalten, wie das Beispiel des Stammvaters (opif. 169) und Noahs (vgl. imm. 76) zeigt. Die Möglichkeit, durch Tugend zur Glückseligkeit zu gelangen, ist dem ganzen Menschengeschlecht verliehen, denn Gott pflanzte aus Mitleid mit ihm den Garten Eden, der für die Tugenden steht (vgl. all. I 43 – 47). Selbst der Dekalog erweist die gnädige und wohltätige Macht Gottes, durch die er alle Menschen zur Tugend salbt, am meisten (μάλιστα) freilich das ihm dienstbare Geschlecht (Israel, Mos. II 189). Deshalb sucht Philo ja auch, die Gesetze des Mose einer breiteren Leserschaft nahezubringen. Sie stehen nach opif. 3 mit dem Kosmos in Einklang, so dass der Gesetzestreue im Grunde nur nach der Norm der Natur lebt. Andererseits können sie eine einzigartige Geltung beanspruchen, gerade weil der Gesetzgeber letztlich zugleich der Vater und Schöpfer der Welt ist.¹⁹

Obwohl Philo um die Erwählung Israels²⁰ weiß, wie eben an dem μάλιστα-Schlenker Mos. II 189 offenkundig wurde, stellt er also heraus, dass der Gott, dem sich Israel zuerlost hat, der Vater und König der Welt, der Urgrund des Alls ist (vgl. Gai. 3). Sein wohltuendes und rettendes Wirken gilt dem ganzen Menschengeschlecht. Er trägt nicht umsonst das stoische Gottes- und hellenistische Königsattribut »menschenfreundlich« (φιλόανθρωπος). Auch ihre weit ausgreifende Vorsehung (πρόνοια) wird an Herrschern gerühmt.²¹ In der apologetischen Schrift *De legatione ad Gaium* freilich will Philo dartun, dass das Göttliche

17 Vgl. auch im Edikt des Tiberius Julius Alexander von Galba: »der uns zum Heil des ganzen Menschengeschlechts als Wohltäter aufgeleuchtet ist« (SCHIMANOWSKI, *Juden*, Text 8, Z. 7 ff.).

18 Vgl. ZELLER, *Charis* 35 – 43; J.R. HARRISON, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context* (WUNT II 172), Tübingen 2003, 120 – 127 zu Philo.

19 NIEHOFF, *Philo* 247 ff. spricht vom »Inscribing Jewish Culture into Nature« und verweist 249 f. auf ein ähnliches Ideal bei Cicero.

20 Zum »Gott Israels« bei Philo vgl. ZELLER, *Gott* 48 – 54 (in diesem Band S. 28 – 34) und die dort zitierte Lit., vor allem BIRNBAUM, *Place*.

21 Vgl. z. B. Tiberius Julius Alexander (SCHIMANOWSKI, *Juden*, Text 8, Z. 65) von Galba, »dessen beständige Wohltätigkeit und Vorsehung die Ursachen unserer aller Heils sind.«

sich um die Menschen sorgt, »und besonders (μάλιστα) um das schutzflehende Geschlecht« (Israel, Gai. 3). Am Kaiserhof an der bisherigen Existenzsicherung für die Juden verzweifelnd sagt er sich:

»Bleiben aber soll in den Seelen unzerstörbar die Hoffnung auf Gott, den Retter, der sein Volk aus Not und Verzweiflung oft befreite.« (Gai. 196)

Philo verfällt in die alttestamentliche Sprache, gerade weil mit der Rettung Israels für ihn der Glaube an die Vorsehung überhaupt auf dem Spiel steht.

III. Schöpfungsglaube als Mittel der Abgrenzung

Auf der einen Seite also handelt der Schöpfer großzügig und gnädig am Menschengeschlecht. Damit kontrastiert die Feststellung, dass Undankbarkeit gegenüber dem Schöpfer für es weithin symptomatisch ist. Die Tugend ist nicht weit verbreitet im sterblichen Geschlecht (virt. 10). Besonders hinsichtlich des Gottesglaubens geht das Gros der Menschheit in die Irre.²² Hier steht ausdrücklich »Wahrheit« gegen »Schein« bzw. »Meinung« (δόξα), »Irrtum« (πλάνοϛ)²³ und »Einbildung« (τύφοϛ) – im Doppelsinn von »Dünkel« und »Wahn« –, die den falschen Objekten göttliche Ehren erweist.

»Durch den Wahn wurde nämlich selbst das Göttliche vernachlässigt, obwohl man glaubte, dass es die höchste Ehre erhalte; aber was ist das für eine Ehre, wenn die Wahrheit nicht dabei ist?« (decal. 6)

Spec. II 259 hebt die »in irrumslosem Eifer Eifernden, bei denen die Wahrheit geehrt wird« von den Anbetern des Wahns ab. Der Irrtum besteht wesentlich darin, dass die Menschen Gewordenes und Ungewordenes nicht unterscheiden. Insofern bildet der Glaube an den Schöpfer das Kriterium für Wahrheit und Unwahrheit.

a) Der vulgäre Polytheismus

In spec. II 164 gibt Philo eine Karikatur des volkstümlichen Polytheismus:

»Unbeschreibbar groß und unermesslich ist nämlich die Menge der in den verschiedenen Städten verehrten männlichen und weiblichen Gottheiten, die das Dichtervolk und die große Masse der Menschen erdichtete (ἐμύθευσε), für die die Suche nach der Wahrheit unzugänglich und unerforschlich ist.«

22 Im folgenden verdanke ich viel zwei papers von K.-G. SANDELIN: Philo's Attitudes towards Polytheism and Idolatry (1988); The dangerous border between faith and idolatry (1990). Vgl. auch DERS., The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria, in: Temenos 27 (1991), 109 – 150.

23 Philo, spec. I 15 ff. findet das Verbum *πλανᾶσθαι* in Dtn 4,19.

Der herkömmliche Götterglaube ist demnach das Produkt dichterischer Phantasie und des stumpfen Pöbels. Er vervielfältigt Gott dem Geschlecht nach, aber auch weil in jeder Stadt wieder andere Götter verehrt werden, so dass man die Götter des Nachbarstaates nicht mehr anerkennt (vgl. 164 2. Hälfte). Eine andere Stelle (praem. 40) charakterisiert diese Frömmigkeit als Aberglauben (δεισιδαιμονία) von Leuten, die eher der Gewohnheit als vernünftiger Überlegung folgen und ihr Gottesbild von den Erziehern empfangen. Der ungelehrigen Masse aber stehen Dichter wie Homer und Philosophen wie Plato gegenüber, die anscheinend der Existenz des Schöpfers auf die Spur kamen, und zwar, wie aus der Parallele praem. 41 hervorgeht, wissenschaftlich, auf dem Weg von unten nach oben.

»Wenn er aber ist, den mit einer Meinung alle Griechen und Barbaren zugleich bekennen, der oberste ›Vater der Götter und Menschen‹ und der ›Werkmeister‹ des gesamten Kosmos, dessen unsichtbare und schwer zu erschauende und zu denkende Natur alle, die sich mit den Naturwissenschaften (μαθήματα) und der übrigen Weisheitssuche (φιλοσοφία) beschäftigen, zu erforschen streben (ἀναζητεῖν γλίσχονται), wobei sie nichts unterließen von dem, was zur Findung und zum Dienst Gottes führt, hätten sich alle Menschen davon anstecken lassen sollen (ἀνάπτεισθαι)²⁴ und nicht gleichsam *ex machina* andere einführen dürfen, die an den gleichen Ehren teilhaben sollten.« (spec. II 165)

Hier gesteht Philo eine weitverbreitete Kenntnis des Schöpfers bei der geistigen Elite aller Völker zu, aber nur, um die Diskrepanz zur tatsächlichen kultischen Praxis zu beklagen.

»Da sie nun im notwendigsten Teil scheiterten (ὀλισθάνειν), hat das jüdische Volk, um es recht eigentlich zu sagen, den Fehltritt (σφάλμα) der andern wieder gutgemacht, indem es seinen Kopf über alles, was ins Werden kam, als Gewordenes und von Natur Vergängliches hinausstreckte (ὑπερκύπτειν)²⁵ und ausschließlich den Dienst (θεραπεία) des Ungewordenen und Ewigen erwählte, erstens weil es sittlich gut ist, dann weil es auch nützlich ist, sich dem Älteren vor den Jüngeren, dem Herrscher vor den Beherrschten und dem Bildner vor dem Gewordenen zu weihen und anzuschließen.« (spec. II 166)

Der Schöpferglaube zeichnet das jüdische Volk (ἔθνος) vor allen Völkern aus und resultiert aus dessen freier Entscheidung. Er wird den Juden von Kindesbeinen an von Eltern, Erziehern und Lehrern und viel eher noch von den heiligen Gesetzen und dazu noch den ungeschriebenen Sitten nahegebracht, nämlich dass sie an *einen* Gott glauben, den Vater und Schöpfer der Welt, vom Einzelnen

24 COHN IN DERS. / WENDLAND, opera ergänzt τοῦτου; entsprechend übersetzt HEINEMANN »ihm anhängen«. Aber diese Konstruktion mit Genitiv habe ich bei Philo nicht gefunden. Dagegen das Passiv von »anzünden« etwa aet. 127.

25 Das Verbum ist Platos Phaidros 249c entnommen und in philonischen Aufstiegstexten beliebt.

aber in freier Wahl (προαιρεῖσθαι) vollzogen (Gai. 115).²⁶ Deshalb verdächtigt Gaius die Juden als einziges Volk, seine Selbstvergöttlichung nicht mitzumachen.

b) Philosophische Gegenströmungen zum Ein-Gott-Glauben

Gegen die schwersten Formen der Gottlosigkeit sind die ersten beiden Gebote gerichtet. Das erste Gebot handelt von der göttlichen Alleinherrschaft (μοναρχία). Es ist nun bemerkenswert, dass Philo an der entsprechenden Stelle in decal. 52–64 nicht auf den eben erwähnten vulgären Polytheismus eingeht, sondern eher philosophische Abarten falscher Gottesverehrung aufzählt. Das hängt mit dem Niveau zusammen, auf dem Philo in der *Expositio legis* mitreden will.

Die grobe Unterteilung erstrebt eine Steigerung, scheint aber nicht immer ganz logisch.

1. §§ 53–58 Vergötterung von Teilen der Welt oder der Welt als ganzer.
2. §§ 59–61 Ein jedes der unter 1) genannten Dinge wird für den größten und ersten Gott gehalten. Während sich Gott hier die Ehre mit anderen teilen muss, verweigern ihm die
3. § 62 Apostrophierten die Ehre überhaupt.
4. § 63 Aggressive Gottlosigkeit: Gotteslästerer.

Die unter 1) gegebene Aufstellung hat eine Parallele in contempl. 3–5, wo es darum geht, die exemplarischen Gottesverehrer, die Therapeuten, von religiösen Fehlformen abzuheben. Die dortige Liste fügt § 6 noch die Halbgötter hinzu und setzt sich §§ 7–9 mit Gruppen fort, die Philo in decal. unter dem zweiten Gebot bekämpft. So haben wir folgende gleichlaufende Gliederung:

Verehrer der Elemente	decal. 53–58	contempl. 3–5	Weish 13,1–9
– der Gestirne			
– des Himmels			
– der Welt			
– der Halbgötter		contempl. 6	
– der Bilder	decal. 66–75	contempl. 7	Weish 13,10 ff.
– der Tiere	decal. 76–80	contempl. 8 f.	Weish 15,18 f.

Ein Vergleich mit Weish 13–15 ergibt, dass Teile dieser Abgrenzungsstrategie schon stereotyp sind.

Philo kommt hier nur insofern auf einzelne heidnische Götter zu sprechen, als ihre Namen z.T. mittels gewagter Etymologien schon auf Elemente und die Gestirne übertragen worden sind. Er hat hier den stoischen Kompromiss mit dem Volksglauben im Auge, obwohl die Göttlichkeit mancher Gestirne viel

²⁶ Im Unterschied zur abergläubischen Menge folgen die Juden also nicht nur gewohnheitsmäßig der religiösen Tradition. Die Wahl korrespondiert mit der Erwählung durch Gott. Zu dieser Gegenseitigkeit vgl. ZELLER, Gott 50 (in diesem Band S. 30.32) mit Anm. 75.

weiter zurückgeht. In seinen Ausführungen über die Alleinherrschaft Gottes in spec. I legt er §§ 13–20 das Verbot, die Himmelskörper anzubeten, in Dtn 4,19 aus. Er gibt wohl zu, dass sie Herrscher (ἄρχοντες) sind, die Einfluss auf das irdische Leben haben. Er übernimmt sogar die platonische Rede von den »sichtbaren Göttern«.²⁷ Aber sie unterstehen einem unsichtbaren Herrn. Bei aller Gewalt und Schönheit der Naturerscheinungen besteht er darauf, dass sie geworden sind. Also können sie nicht selbständiger (αὐτοκρατής) Gott sein. Das gilt auch für den Himmel und die Welt als ganze. In denen, die die Welt als ganze vergöttlichen, sieht man gewöhnlich wieder die Stoiker. Sie tauchen in der Abrahamsgeschichte unter dem Decknamen »Chaldäer« auf. Sie sind fasziniert vom Himmel und seiner Ordnung und Harmonie, befassen sich mit Astronomie und Astrologie und erklären die Sinnenwelt als einzige für real, »sei es dass sie selbst Gott sei oder Gott als die Seele der Allwelt in sich fasse« (migr. 178 f., vgl. virt. 212; Abr. 69; quaest. Gen. III 1).²⁸ Damit setzen sie in gottloser Weise das Gewordene mit dem Schöpfer gleich. So sehr Philo die Lehre von der kosmischen Sympathie übernimmt (vgl. migr. 180), zeigt er doch wenig Verständnis für eine Lehre, die vermeiden möchte, dass ein anthropomorph gedachter Schöpfer den Kosmos herstellt und gleichsam von außen in Bewegung setzt.

c) Der Bilderdienst

Wie Weish 13,6 f. denen, die Naturphänomene vergöttlichen, zubilligt, dass sie vielleicht in all dem Gott suchen, die Götzendiener V. 20 aber als »unselig« bezeichnet, so betrachtet auch Philon das Unrecht derer, die den ganzen Erdball mit Götzenbildern anfüllen, als schwerer (decal. 66). Wie die atl.-jüdische Polemik setzt er unfairer Weise voraus, dass die Bilder mit den angebeteten Göttern identisch sind. Das zeigt etwa das Verbum θεοπλαστεῖν an: Götzenbilder verfertigen ist »Götter bilden«.²⁹ Er bringt aber noch ein paar subtilere Argumente: Einmal wendet er den schon eben angeführten Grundsatz, dass der Bildner höher steht als das Gebilde, auf den menschlichen Künstler an (decal. 69–72), zum andern wird das antike Ideal, Gott gleich zu werden, so sinnlos (decal. 73–75). Ebr. 108 f. sieht den tieferen Grund des Götzendienstes darin, dass der Unüberlegte die in der Welt befindlichen, mit den Sinnen erfassbaren Körper für die Ursachen alles Werdenden hält. Dagegen ist Israel mit seinem Glauben an den unsichtbaren Schöpfer offenbar gefeit. Demgegenüber weitet Philo in spec. I

27 Vgl. spec. I 17; opif. 27. Auf die Gestirne bezieht sich wohl die Konzession decal. 64 »auch wenn sie reinere und unsterblichere Substanz erhalten haben«.

28 Nach SANDELIN, Attitudes (s. Anm. 22) lehnt Philo damit zugleich die monistische wie die dualistische Variante der stoischen Weltansicht ab.

29 Vgl. J. WOYKE, Götter, »Götzen«, Götterbilder (BZNW 132), Berlin / New York 2005, 94–98 zu Philo, hier 96 f. Ferner K.-G. SANDELIN, Philo's Ambivalence towards Statues, in: StPhiloA 13 (2001), 122–138, 133 f.: Philo nimmt die Differenzierung Platons nicht auf.

21 – 29 den Begriff εἶδωλον (Lev 19,4) aus. Ausgehend vom Material der Götterbilder Silber und Gold deutet er ethisch: auch der Reichtum wird von manchen in geheimen Gemächern wie ein Götterbild gehütet in der Meinung, dass er die Ursache alles Guten und des ganzen Glückes für sie sei. Dabei verfliegt er, Schatten und Traumerscheinungen vergleichbar, und stellt sich so als ein εἶδωλον im Sinne von »Trugbild« heraus.

»Aber nicht nur Reichtum und Ruhm und dergleichen sind Trugbilder und kraftlose Schatten, sondern auch alle, die die Mythendichter betrügerisch erfanden, indem sie die falschen Meinungen gegen die Wahrheit als Bollwerk errichteten und neue Götter gleichsam *ex machina* einführten, um den ewigen und wahrhaft seienden Gott der Vergessenheit anheim zu geben«. (spec. I 28)

Damit sind wir wieder bei dem dem schönen Schein ergebenen Wahn (τῦφος) der großen Masse gelandet (s. unter a). Dadurch dass die angebeteten Trugbilder nun aber auch Reichtum und Ruhm sein können (vgl. conf. 48 f.), verläuft die Grenze zum Götzendienst mitten durch Israel hindurch. Das wird in den abschließenden §§ 30 f. deutlich:

»Im Wissen, dass der Wahn zu großer Macht gelangt ist und von der Mehrheit des Menschengeschlechts nicht aus Zwang, sondern auf Grund frei gefasster Meinung³⁰ getragen wird, ergriff (Mose) die Besorgnis, dass auch die Eiferer (ζηλωταί)³¹ der reinen, wahren Frömmigkeit von ihm wie von einem Sturzbach fortgerissen werden könnten. Deswegen siegelt er ihrem Verstand tiefe Eindrücke der Ehrfurcht (ὁσιότης) einprägsam ein, damit sie mit der Zeit nicht zerstört oder verwischt und undeutlich werden, und unausgesetzt beschwört er (sie), indem er einmal sagt, dass Gott einer ist und Schöpfer und Bildner des Alls, ein andermal, dass er der Herr des Gewordenen ist ...«³²

K.-G. SANDELIN³³ hat die biblischen Gestalten besprochen, die die Gefährdung Israels durch den Götzendienst, und sei es auch nur durch die Vergötzung von Reichtum und Ruhm (Lot), illustrieren. Ein evidentes Beispiel ist die Episode vom goldenen Kalb (Ex 32). Hier liefen die unbeständigen Israeliten zügellos zur Gottlosigkeit über, vergaßen die Ehrfurcht gegenüber dem Seienden und wurden Eiferer der ägyptischen Gebilde. Der goldene Stier wird als Nachahmung des in

30 Auch decal. 68 unterstreicht Philo die freiwillige Blindheit der Bilderverehrer.

31 Der Eifer ist nach ASSMANN, Monotheismus 31 f. ein Kennzeichen gewaltbereiter monotheistischer Religiosität. Philo verbindet ζηλωτής mit Tugenden und Lastern; in Mos. II 161.196 auch mit der ägyptischen Gottlosigkeit. An heutige fanatische Killer erinnern die »viele Tausend Wächter, Eiferer für die Gesetze« spec. II 253, die schonungslos die Todesstrafe an Meineidigen exekutieren. Ebenso handeln »die Eifer für die Tugend haben« an den abgefallenen Juden (spec. I 55).

32 Anspielung auf Dtn 6,4. Zum doppelten Aspekt θεός und κύριος s. z. B. ZELLER, Charis 43–48. Der letztere wird hier etymologisch mit κύρος »Macht« zusammengebracht.

33 SANDELIN, Border (s. Anm. 22) unter 2).

Ägypten hochverehrten Apisstiers verstanden (Mos. II 161 f., vgl. spec. I 79; III 125). Damit fielen die Israeliten ab zum ägyptischen Tierdienst, den Philo in decal. 76–80 als schlimmste Verirrung an den Pranger stellt. Mit einer gewissen Genugtuung wirft Philo Gai. 139.163 auch den griechischen Alexandrinern, die sich offenbar ägyptischen Sitten angepasst haben, die Verehrung von Tieren vor. Die Ägypter repräsentieren für Philo »the Ultimate Other«³⁴. Ihre religiöse Perversion besteht nach anderen Stellen (Mos. II 194; fug. 180) darin, dass »sie der Erde vor dem Himmel, dem Irdischen vor dem Göttlichen und dem Körper vor der Seele den Vorzug geben«. Indiz dafür ist ihre Verehrung des Nils (Mos. II 195). Doch gerade in der Generalisierung (Bevorzugung des Irdischen) ist diese Versuchung auch Israel nicht fremd.

IV. Die Reaktion auf eigene und fremde Gottlosigkeit

a) Die Todesstrafe

Im Kontext der letztgenannten Passage (Mos. II 192–202) geht es um die Bestrafung eines israelitisch-ägyptischen Mischlings, der den Gottesnamen schmähte und verfluchte (Lev 24,10–16). Nach einem Spruch Gottes wird er gesteinigt, wohl weil Gott »die Bestrafung durch Steine als gebührende Strafe erachtete für den Mann mit der steinharten, unempfindlichen Seele« (Mos. II 202). Auch sonst droht das Todesurteil den Götzendienern in den eigenen Reihen. Der Eifer des Pinhas, der es an einem Israeliten mit seiner midianitischen Geliebten vollstreckt (Num 25,6–15), wird belobigt (vgl. Mos. I 300–304; spec. I 56 f.). Er ist das Vorbild für die Tötungsinitiative einzelner Israeliten ohne vorausgehenden Richterspruch (spec. I 55). Dabei verschmilzt Philo wie die jüdische Tradition die Perikope mit der Midianiterin mit der vorangehenden, in der die Moabiterinnen die Israeliten zu den Opferfesten ihrer Götter einladen (Num 25,1–5). Der Israelit von Num 25,6 habe »in Gegenwart des ganzen Volkes Götterbildern aus Stein und Holz verbotene Opfer dargebracht«. Alle, die den wahren Gott verlassen haben und sich fälschlich so genannte Götter gefertigt haben, verdienen tausendfach den Tod (vgl. Mos. II 171). Die Todesstrafe ist aus Talionsgründen gerade für die angebracht, die Unbeseeltes verehren: Sie verdienen selbst nicht, beseelt zu bleiben. Der fromme Wunsch, dass die Verehrer toter Götzen diesen gleich werden mögen (Ps 115,8),³⁵ geht dann in Erfüllung (spec. II 255 f.). Selbst wenn jemand aus der Verwandtschaft oder dem Freun-

34 NIEHOFF, Philo 45–74. Vgl. auch D. ZELLER, Das Verhältnis der alexandrinischen Juden zu Ägypten, in: M. PYE / R. STEGERHOFF (Hg.), Religion in fremder Kultur, Saarbrücken-Scheidt 1987, 77–85.

35 Auch decal. 74 spielt Philo in anderem Zusammenhang auf diese Psalmstelle an.

deskreis zur Beteiligung am heidnischen Kult verführt, so ist er als Feind des Volkes und der Gemeinschaft zu bestrafen. Es gilt als heilige Pflicht für die Frommen, ihn ohne Aufschub zu ermorden (spec. I 316). Dieser Verbalradikalismus stand in Alexandrien wohl auf dem Papier.³⁶ Zwar gab nach 3Makk 7,10–15 der König Ptolemaios IV. Philopator den Juden die Freiheit, ihre abtrünnigen Glaubensgenossen zu töten. Aber die eigene Gerichtsbarkeit, die der jüdische Ethnarch im römischen Alexandrien hatte, erstreckte sich kaum auf Kapitalprozesse. Der Neffe Philo's, Tiberius Julius Alexander, der den jüdischen Sitten untreu wurde (Ios., ant. XX 100), lebte jedenfalls fröhlich in hohen politischen Ämtern weiter. Er war ja auch römischer Bürger. Wahrscheinlich denkt Philo an eine jenseitige Bestrafung.³⁷ Konkret dürfte der Ausschluss aus der Gemeinde zu vollziehen sein. Dtn 23,2 f., wonach weder Eunuchen noch Bastarde in die Versammlung des Herrn aufgenommen werden dürfen, wird ja von Philo allegorisch auf die Atheisten, die unfruchtbar sind in Bezug auf die Weisheit, und auf die Polytheisten, die viele Väter haben, ihren wahren Vater aber nicht kennen, gedeutet (spec. I 326–332).

b) Das Verbot, die Götter zu schmähen

Zurück zum Fall des Lästerers Lev 24,10 ff.! Bei den Sanktionen V. 15 f. »Der Mann, der Gott³⁸ verflucht, macht sich einer Verfehlung schuldig. Wer aber den Namen des Herrn nennt³⁹, soll des Todes sterben« entdeckt Philo einen Unterschied. Die Strafe für das Nennen fällt schlimmer aus als die für das Verwünschen. Daraus schließt er:

»Aber offenbar wird im Vorliegenden mit dem Wort ›Gott‹ nicht des Ersten und des Erzeugers des Alls, sondern der (Götter) in den Städten gedacht. Sie heißen fälschlich so, von den Künsten der Maler und Bildhauer hergestellt ... Aber ihrer Beschimpfung muss man sich enthalten, damit keiner der Jünger des Mose sich daran gewöhnte, überhaupt die Benennung ›Gott‹ gering zu achten; denn diese Bezeichnung ist hochbedeutsam (ἀξιονικότης) und verehrens-wert (ἀξίεραστος).« (Mos. II 205)

Wir stoßen hier wieder auf das generische Denken Philo's. Weil das Wort »Gott« an sich etwas Heiliges bezeichnet, darf es auch im Blick auf heidnische Götter

36 T. SELAND, Establishment Violence in Philo and Luke (Biblical Interpretation Series 15), Leiden / New York / Köln 1995, 103–181 dagegen rechnet mit Zeloten in Ägypten, die Philo zur Lynchjustiz ermutigt.

37 Vgl. praem. 152: »Der aus einem guten Vaterland Stammende aber, der die Münzprägung seiner vornehmen Herkunft verfälscht hat, wird hinabgestürzt werden in die tiefste Tiefe, in den Tartarus selbst und tiefe Finsternis geschleppt.« Zur Umdeutung des Todes bei Philo vgl. ZELLER, Life 28 f. (unsterblicher Tod), 33 f. (Gesetzessanktionen). Vgl. in diesem Band S. 68 f., 75 f.

38 Der hebräische Text hat »seinen Gott«.

39 Der hebräische Text liest das stärkere *noqeb* = »schmähen«.

nicht in den Schmutz gezogen werden.⁴⁰ Philo interpretiert Lev 24,15 im Licht der merkwürdigen Vorschrift aus dem Bundesbuch Ex 22,28a θεούς οὐ κακολογήσεις. Die LXX übersetzt hier ausnahmsweise *'elohim* pluralisch. P.W. VAN DER HORST⁴¹ vermutet, das Motiv für die Wiedergabe in LXX sei die jüdische Apologetik. Ägyptische Autoren wie Manetho, Lysimachos und Apion hatten Mose zerstörerisches Vorgehen gegen Tempel, Götterbilder und Altäre in Ägypten unterstellt und ihn ihrerseits der Gottlosigkeit beschuldigt. Die Besprechung der Stelle in quaest. Ex. II 5 geht auch zunächst auf diesen Vorwurf ein:

»Klagen sie immer noch das göttliche Gesetz an, es reiße die Sitten anderer nieder? Nein, im Gegenteil, nicht nur unterstützt es die Menschen unterschiedlicher Meinung, indem es die akzeptiert und ehrt, von denen sie von Anfang an glaubten, es seien Götter, es lässt verstummen und zügelt seine eigenen Jünger, indem es ihnen nicht erlaubt, diese mit loser Zunge zu schmähen; denn es ist der Meinung, dass gut formuliertes Lob besser ist.«

Weiter erwägt Philo auch die mögliche heidnische Reaktion darauf, dass die Juden die heidnischen Götter schmähen.

»Die, welche in Irrtum und Täuschung über ihre angestammten Götter leben und aus Gewohnheit glauben, es sei unfehlbare Wahrheit, was fälschlich erzeugter Irrtum ist, sind nicht friedlich und versöhnt mit denen, die ihre Meinung nicht freudig annehmen.«

Sie könnten in ihrer Erregung gegen den wahrhaft Seienden unerlaubte Reden führen und sich versündigen (vgl. spec. I 53). Es geht also eigentlich nicht um Toleranz gegenüber den Dienern falscher Götter, sondern darum, Streit zu vermeiden, bei dem der Gott der Juden wiederum beleidigt wird. Die Intoleranz des Monotheismus erzeugt auch bei der polytheistischen Seite Aggressionen. Die LXX und Philo sind um Schadensbegrenzung bemüht.

c) Die Bewältigung der Minderheitssituation

Philo ist zwar davon überzeugt, dass – in Erfüllung der Mehrungsverheißungen an die Väter – das jüdische Volk am menschenreichsten ist (vgl. virt. 64), was sich gerade in der Zerstreung über den ganzen Erdkreis realisiert (vgl. Gai. 214). Aber gegenüber dem geballten Irrtum der anderen Völker ist es mit

40 Vgl. Ios., c. Ap. II 237 »aus Respekt vor dem Wort ‚Gott‘ selbst« verbot der Gesetzgeber, über die bei andern geglaubten Götter herzuziehen. Josephus denkt an Ex 22,28a. Indem er in ant. IV 207 diese Stelle mit Dtn 7,25 kombiniert, entschärft er diesen gewalttätigen Text.

41 ›Thou shalt not Revile the Gods‹: the LXX Translation of Ex. 22:28 (27), its Background and Influence, in: StPhiloA 5 (1993), 1–8, hier 2 f. Nach R. GOLDENBERG, The Septuagint Ban on Cursing the Gods, in: JSJ 28 (1997), 381–389 war das ein ziemlich kurzlebiger und wirkungsloser Vorstoß.

seinem Gottesglauben doch in bedrückender Minderheit. In dieser Lage bietet Philo zwei Lösungen an. Die eine ist eher theoretisch, die andere mehr praktisch.

Israel ist das am meisten von Gott geliebte Volk von allen Völkern, aber Philo sieht es in einer *Stellvertreterrolle*: es scheint ihm⁴² das Priestertum und das Prophetenamt für (ὕπερ) das ganze Menschengeschlecht erlangt zu haben (Abr. 98). Das Priesteramt übt Israel aus, indem es für (ὕπερ) das Menschengeschlecht jederzeit Gebete verrichtet zur Abwehr von Unheil und zur Teilhabe an Gütern (Mos. I 149). Solches stellvertretendes Gebet sieht Philo etwa im Garbenschwingen innerhalb des Mazzotfestes (spec. II 162–167). Die Garbe wird am Altar dargebracht sowohl als Erstlingsgabe des Landes, das das jüdische Volk zum Wohnsitz erhalten hat, wie auch der ganzen Erde, so dass die Erstlingsgabe zugleich die eigene des Volkes wie auch die gemeinsame für das ganze Menschengeschlecht ist.

»Der Grund ist: In welchem Verhältnis der Priester zur Stadt steht, in dem steht das Volk der Juden zum gesamten Erdkreis.« (spec. II 163)

Das wird mit den zur sittlichen Reinheit anhaltenden Gesetzen begründet. Dazu kommt noch der Ein-Gott-Glaube im Kontrast zum Götzendienst der übrigen, ein Text, den wir schon unter 3 a) kennengelernt haben. Danach folgert Philo:

»Deswegen überkommt mich Staunen, wie einige es wagen können, das (jüdische) Volk der Menschenfeindschaft (ἀπανθρωπία) anzuklagen, das solch einen Überschwang an Gemeinsinn und Wohlwollen gegenüber allen allerorten an den Tag legt, dass es die Gebete, Feste und Erstlingsabgaben für das gemeinsame Geschlecht der Menschen vollzieht und den wahrhaft seienden Gott verehrt für sich wie für die anderen, die vom geschuldeten Dienst davongelaufen sind.« (spec. II 167)

In dieser universalen Sinngebung der alttestamentlichen Rituale geht Philo eindeutig über den Bibeltext hinaus. Das ist noch an der Form der *correctio* zu merken, wenn er z. B. behauptet, dass die Opfer »für das ganze Volk, um aber die Wahrheit zu sagen, für das ganze Menschengeschlecht« dargebracht werden (spec. I 168, vgl. 190 »eigentlich«). Die täglichen Opfer in Jerusalem für das Wohl des Kaisers (vgl. Gai. 157.317) decken diese Behauptung kaum ab. Doch deutet Philo das Tamid als »Dankopfer, das eine für die tagsüber, das andere für die bei Nacht empfangenen Wohltaten, die Gott beständig und unaufhörlich dem Menschengeschlecht erweist« (vgl. spec. I 169). Nur durch eine allegorische Erklärung des hohepriesterlichen Gewandes kann Philo plausibel machen, dass der jüdische Hohe Priester seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern sogar auch für den ganzen Kosmos spricht (vgl. spec. I 97). Wie wir gerade an unserer Stelle merkten, arbeitet Philo damit einem in der Antike verbreiteten Verdacht entgegen: dass die Andersartigkeit der Juden

42 Beachte die subjektive Formulierung μοι δοκεῖ.

dem Hass auf die übrige Menschheit entspringt⁴³. Sein tragender Schöpferglaube ermöglicht es ihm, dem jüdischen Kult eine das Menschengeschlecht, ja den Kosmos betreffende Bedeutung abzugewinnen, weil allein das jüdische Volk dem Schöpfer den gebührenden Dank für seine Wohltaten abstattet.

Wer von den Nicht-Juden in diesen Dank einstimmen will, muss zuvor zur Erkenntnis des einen wahren Gottes kommen und sich diesem Volk anschließen, m.a.W. Proselyt werden. Die *Proselyten* geben den Juden Hoffnung, aus der Minoritätssituation herauszukommen. Rechtlich gibt Philo den zum jüdischen Volk »Hinzukommenden« ihren Platz, indem er die Gesetzesbestimmungen über die »Fremden« auf sie aktualisiert. So werden sie den Israeliten gleichgestellt und ihrer Liebe empfohlen (spec. I 51 f., II 118; virt. 102–104 mit Lev 19,33 f.; Dtn 10,19). Sie stehen aber auch unter dem besonderen Schutz Gottes (spec. I 309; IV 176–178 mit Dtn 10,18). Sachlich ermöglicht es Philo sein generisches Denken, den auf die Nation bezogenen Volksbegriff zu öffnen. Israel ist eben nicht nur ἔθνος, sondern auch »das Gott schauende Geschlecht« (τὸ ὀρατικὸν γένος), »das Gott verehrende Geschlecht« (τὸ θεραπευτικὸν γένος), das selber seine Zuflucht zu Gott nimmt (τὸ ἰκετικὸν γένος). Wenn Philo in praem. 83 z. B. mit Anspielung auf Dtn 4,6 von dem Volk spricht, das allein weise und verständig ist, ersetzt er das λαός der LXX durch γένος.⁴⁴ Ist also nur eine Art von Menschen gemeint? Auf jeden Fall ist das Kriterium des Weise-Seins praktischer Natur: die Erfüllung des Gesetzes. So ist schließlich auch für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk nicht die blutsmäßige Verwandtschaft entscheidend, sondern die Gesinnung (διάνοια, vgl. quaest. Ex. II 2).

»Alle nun, die den Schöpfer und Vater des Alls wenn auch nicht von Anfang an zu verehren beschlossen, indem sie später die Alleinherrschaft statt der Vielherrschaft anerkannt haben, muss man als gute Freunde und Verwandte ansehen, da sie das aufweisen, was am meisten zu Freundschaft und Verwandtschaft (beiträgt), eine von Gott geliebte Haltung (ἡθός).« (virt. 179)

»Denn nur ein Kennzeichen für Verwandtschaft und Freundschaft soll es für uns geben, das Streben, Gott zu gefallen, und alles für die Frömmigkeit zu reden und zu tun.« (spec. I 317)

43 Er ist bei Tacitus, hist. V 5,1 am deutlichsten ausgesprochen. Vgl. zu der paganen Tradition G. DAUTZENBERG, »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst ... deinen Feind hassen« (Mt 5,43ac), in: L. SCHENKE (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium (SBS o. Nr.), Stuttgart 1988, 49–77, 58–64. Er versteht den philonischen Traktat über die Menschenfreundlichkeit virt. 51–168 als Antwort auf diesen Vorwurf. Deutlich ist virt. 141.

44 § 84 allerdings behält er ἔθνος μέγα aus Dtn 4,7 bei.

Entsprechend zur Vaterschaft Gottes kann auch das Kind-Gottes-Sein so neu bestimmt werden:

»Das Gesetz aber bestätigt diese meine These, indem es sagt, dass die, welche ›das Wohlgefällige‹ von Natur aus tun und ›das Schöne‹, Söhne Gottes sind. Es heißt nämlich: ›Söhne seid ihr dem Herrn, eurem Gott‹ (Dtn 14,1), offenbar weil sie gleichsam väterlicher Vorsehung und Fürsorge gewürdigt werden.« (spec. I 318)

Konkrete Fälle des Übertritts zum Judentum sind in Alexandrien nicht bekannt.⁴⁵ Nach dem, was Philo über die Schwierigkeiten der Konversion – den Bruch mit der Familie und dem bisherigen sozialen Milieu – sagt, werden es nur wenige einzelne gewesen sein. Ein Haupthindernis für die griechischstämmigen Männer war die Beschneidung, in Ägypten doppelt hoch, weil auch die verachteten Ägypter sich beschneiden ließen. In quaest. Ex. II 2 wird zwar ausdrücklich gesagt, dass das Geschlecht der Hebräer als Proselyten in Ägypten nicht beschnitten war. Ob daraus aber eine Ausnahmeregelung für die ägyptischen Proselyten hervorgeht, ist umstritten.

V. Zusammenfassung

Einerseits gibt Philo den angestammten Erwählungsglauben nicht auf, andererseits möchte er die jüdische Religion als eine prinzipiell für alle zugängliche und attraktive Philosophie darstellen. Die Verehrung des einen Gottes und Schöpfers der Welt charakterisiert zwar das jüdische Volk gegenüber anderen Völkern; es hat darauf aber kein alleiniges Besitzrecht, insofern einzelne Philosophen auch zu dieser Erkenntnis gelangen können. Dem entspricht der universalistische Gehalt des mosaischen Gottesglaubens; die heilsgeschichtliche Bevorzugung Israels tritt hinter dem die ganze Menschheit umfassenden Walten des Schöpfers zurück.

Auf der anderen Seite bewahrheitet sich die These von JAN ASSMANN. Auch bei Philo dient der monotheistische Schöpfungsglaube der Abgrenzung gegenüber den Fehlformen der Religion. Beim alexandrinischen Judentum wird die kämpferische Rigorosität allerdings durch die konkreten Umstände, die Diasporasituation und die Notwendigkeit, sich selbst gegen Angriffe zu verteidigen, gedämpft. Der kämpferische Impetus richtet sich auch nach innen. Philo sieht den Götzendienst auch beim Volk Israel selber einreißen. Die Identität der eigenen Gruppe wird so kritisch hinterfragt.

Angesichts der weithin herrschenden Gottlosigkeit, aber auch wegen der

45 HADAS-LEBEL, Philon 78 schließt aus Flacc. 96, dass es häufiger Mischehen mit nicht-jüdischen Frauen gab.

Schicksalsschläge, die über Israel hereinbrachen, kommt Philo sein Volk als verlassenes Waisenkind vor, dem niemand helfen will, weil es seine besonderen, strengen Gesetze hat (spec. IV 179).

»Dennoch sagt Mose, dass der Führer des Alls, dem es sich zuerlost hat, immer Mitleid und Erbarmen hat mit seiner Verlassenheit und Einsamkeit. Denn es wurde als eine Art Erstlingsgabe des gesamten Menschengeschlechts dem Bildner und Vater zugeteilt.« (spec. IV 180)

Als solcher Erstling übt es den Gottesdienst in Stellvertretung für die übrige Menschheit und nährt über die Proselyten die Hoffnung auf weltweite Achtung des Judentums, ja auf die Herrschaft über das ganze Menschengeschlecht, die freilich als die des tugendhaften Mannes oder Volkes (λαός) verbrämt ist (vgl. praem. 125).

Nr. 3: Leben und Tod der Seele in der allegorischen Exegese Philo's. Gebrauch und Ursprung einer Metapher*

Philo spricht einige Male verbal vom Leben der Seele bzw. des νοῦς (all. I 32; II 81; III 52; vgl. quaest. Gen. IV 66). In somn. I 174 – ähnlich her. 53 – ist der βίος der Seele dem der Sinnlichkeit entgegengesetzt. Obwohl βίος meist mit ζωή gleichbedeutend ist,¹ kann hier auch mehr auf das gelebte Leben, die Lebensführung abgehoben sein.

Viel öfter gebraucht Philo die Metapher vom Tod der Seele, den er ausdrücklich dem des Menschen gegenüberstellt (all. I 105). Er kann ihn verbal als Sterben in Bezug auf die Seele umschreiben oder adjektivisch als θάνατος ψυχικός.² Überhaupt werden Menschen manchmal als Tote (νεκροί) o.ä. bezeichnet, obwohl sie physisch am Leben sind. Es handelt sich um eine »kühne« Metapher,³ weil das Totsein schockierend vom menschlichen Lebensprinzip ausgesagt wird, das weithin als unsterblich galt, bzw. von noch lebenden Menschen, die »in Wahrheit«⁴ schon gestorben sind. Während wir normalerweise den metaphorischen Sprachgebrauch für »uneigentlich« halten, bringt er nach Philo die Wahrheit gegen den Schein zum Zuge. Er macht sichtbar, worin das »wahre Leben«⁵ besteht.

Eine Übertragung ist möglich, wenn zwei Sachverhalte eine Gemeinsamkeit aufweisen.⁶ Hier muss man zugeben, dass die Metapher vom Sterben bzw. vom Tod Philo relativ leicht auf der Zunge liegt und auf verschiedene Sachbereiche

* Deutsche, überarbeitete Fassung der in StPhiloA 7 (1995), 19–55 veröffentlichten Studie ZELLER, Life. Inzwischen hat E. WASSERMAN, The Death of the Soul in Romans 7 (WUNT II 256), Tübingen 2008 das Thema aufgegriffen und für die Exegese von Röm 7,9 ff. fruchtbar zu machen versucht.

1 Vgl. BULTMANN, Art. ζῶω 860 Anm. 223.

2 So all. I 76; det. 70; quaest. Gen. I 51.

3 Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, München² 1960, § 558.

4 Her. 53.201; auch ὄντως: all. III 35.72; spec. I 345, vgl. Plato, Gorg. 492e τῶ ὄντι; all. I 106 κατ' ἐξοχήν. Dagegen der Schein-Tod der Gerechten: det. 49.70.78; spec. IV 14; vgl. Weish 3,2.

5 Vgl. all. I 32.35; II 93; III 52; post. 12.45; migr. 21; congr. 87; mut. 213; somn. II 64; virt. 17; quaest. Gen. I 16.55.70; II 45; IV 46.149.238.

6 Vgl. CHRISTIANSEN, Technik, vor allem 23 zur Verhältnisgleichheit.

angewandt werden kann, insofern irgendwie ein Zu-Ende-Kommen ausgedrückt werden soll.⁷ Bekanntlich kann er z. B. in einem positiven Sinn vom Absterben gegenüber dem leiblichen Leben reden.⁸ Wir müssen zunächst einmal sehen, was beim Tod der Seele zuende geht bzw. worin der Anhaltspunkt für die Metaphorik zu suchen ist. Dann wird sich zeigen, dass hier nicht eine punktuelle Übertragung stattfindet, sondern dass dahinter eine anthropologische Konzeption steckt.⁹

I. Der Inhalt der Metapher

a) Tod der Seele als Verlust (*privatio*) der Tugend

Gemäß der Anschauung Philo's, dass die Seele durch die Tugend Leben und Unsterblichkeit erwirbt, definiert er all. I 105:

»Zweifach ist der Tod, der eine des Menschen, der andere der der Seele eigene. Der des Menschen bedeutet Trennung der Seele vom Leib (vgl. Plato, Phaid. 67d), der Tod der Seele aber das Verderben (φθόρα) der Tugend einerseits, die Annahme des Lasters andererseits.«

Der Tod der Seele besteht also in einem Sterben gegenüber dem Leben der Tugend¹⁰: Die Sünder werden des Lebens mit der Tugend beraubt (fug. 55); der seelisch Gestorbene ist von der Tugend, nach der allein zu leben sich lohnt, ausgeschlossen.¹¹ Dissonanz gegenüber den Tugenden und Disharmonie sind Tod der Seele (quaest. Ex. II 38).¹² Der Vergleichspunkt ist demnach die Tren-

7 Vgl. im Register von H. LEISEGANG (COHN / WENDLAND, opera VII 2) 258 rechte Spalte.

8 Mos. I 279; gig. 14. Vgl. »töten« ebr. 70; fug. 90 ff.

9 Es gibt Studien zu Philo's Anthropologie und Eschatologie: SCHMIDT, Anthropologie; H. ELMGREN, Philon av Alexandria med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar, Lund 1939 (obwohl ich kaum Schwedisch verstehe, kann ich sehen, dass er unser Thema nur auf S. 138 f. behandelt); WOLFSON, Philo I, Kap. VII; H. KAISER, Die Bedeutung des leiblichen Daseins in der paulinischen Eschatologie, Teil I (diss. Heidelberg 1974) 73–83; A. TERIAN, Philonis Alexandrini de animalibus (Studies in Hellenistic Judaism 1), Chico 1981, 35–43; SELLIN, Streit, bes. 135 f. Sie konzentrieren sich jedoch selten auf die Metapher als solche. Eine Ausnahme aus jüngerer Zeit ist der gründliche Essay über ihren Ursprung von J. MANSFELD, Heraclitus. Leider baut er auf eine fragwürdige literarische Hypothese, wie wir sehen werden.

10 Vgl. all. I 107 (βίος); det. 48 (βίος); her. 292 (ζωή); somn. II 235 (βίος).

11 Det. 70; ἀποσχοινίζω – eigentlich durch Schnüre ausgrenzen – wird bei Philo oft vom Ausschluss aus einem Volk bzw. der Versammlung gebraucht, in post. 69 aber auch für den Ausschluss vom Leben Gottes. – Vgl. auch det. 74: »Wahrlich, ist jetzt nicht noch nach dem Aufflammen des Bösen in euren Seelen das Gute gestorben? Deshalb ist keiner von euch mehr übrig« (d. h. seid ihr tot).

12 Nach ARNALDEZ u. a., oeuvres Bd. 34C übersetze ich: »Die Seele des auserwählten Volkes ist unsterblich, da sie die Weisheit und die Tugend besitzt, darüber hinaus besitzt sie die

nung, die unwiederbringliche Abwesenheit der Tugend – wie das leibliche Leben unwiederbringlich dahin ist.

b) Tod der Seele als Entfernung des Logos

Tugend ist wesentlich Betätigung des vernünftigen Vermögens. Beides hält Leib und Seele zusammen. So kann det. 141 sagen:

»Der Leib geht durch die Abwesenheit der Seele (mit) zugrunde, die Seele durch die Abwesenheit des λογισμός, die Vernünftigkeit aber durch den Mangel an Tugend.«

Bei der Deutung des Pferdegespannes auf die Seele mit ihren Leidenschaften, die der νοῦς beherrschen sollte (agr. 72–76), schließt Philo:

»So scheint der Wagen der Seele mitsamt den Insassen völlig unterzugehen, wenn ihm die Lenkung mangelt.« (agr. 77)

Vom λογισμός zum Logos ist nur ein kleiner Schritt. In fug. 106–118 geht Philo auf die Schwierigkeit ein, wie die Schrift (Num 35,28) vom Tod des Hohen Priesters reden kann, der ihm doch für den göttlichen Logos steht. Zunächst schildert er seine Reinheit von freiwilligen und unfreiwilligen Vergehen mit Hilfe des allegorisch verstandenen Verses Lev 21,11. Er gibt ihm das Stichwort ψυχὴ τετελευτηκυῖα:¹³ »Zu keiner gestorbenen Seele wird er hineingehen«. Daraus folgert 113:

»Tod der Seele ist aber das Leben mit der Schlechtigkeit: so ist also (der Logos) nie mit einem der Frevel in Berührung gekommen, denen die Torheit sich an den Hals zu werfen liebt.«

Ein Zitat von Num 6,9 – umso leichter heranzuziehen, als V. 6 an Lev 21,11 anklängt – beweist auch noch seine Freiheit von unbeabsichtigten Befleckungen (115). Auch hier steht ein Gestorbener für die plötzlich über die Seele hereinbrechenden Verfehlungen.

Nun kann Philo 116 ff. auch endlich das Problem des Todes des Hohen Priesters lösen. Da die Schrift von seinem »Hineingehen in die Seele« redete, ist er das in uns wohnende Gewissen. Weil er aber in eine tote Seele, d. h. in eine von einer unabsichtlichen Verfehlung betroffene, nicht eingehen darf, klärt sich auch der Sinn von Num 35,28:

»Denn solange dieser heiligste Logos lebt und in der Seele anwesend ist, ist es undenkbar, dass eine unfreiwillige Veränderung in sie hereinkommt. ... Wenn er aber

Frömmigkeit, die Königin der Tugenden. Denn die Dissonanz und der Missklang sind der Tod der Seele«.

13 Nur für die Allegorese legt Philo auf den paradox klingenden Hebraismus Wert. In der wörtlichen Auslegung spec. I 113; III 135 bzw. I 250 (zu Num 6,6) fehlt er.

stirbt – wobei er nicht selber zugrundegeht, sondern sich von unserer Seele trennt (διαζευχθήναι)¹⁴ –, ist sofort den unfreiwilligen Verfehlungen die Rückkehr gegeben.«

Nicht der Logos stirbt, sondern indem er sich von uns trennt, erfolgt die Änderung der Seele zum Schlechten, das heißt aber: ihr Tod.

c) Verderben durch das Laster, Untergang in den Leidenschaften

Philo kann sich keine neutrale Seele denken; der Untergang der Tugend ist zugleich die Annahme des Lasters (all. I 105, vgl. 108: sie lebt nur τὸν κακίας βίον). Dass z. B. Rachel nach einer Missgeburt starb (Gen 35,16.19), legt mut. 96 dahin aus:

»In Wirklichkeit sind die Erzeugung und Geburt sinnlicher und leerer Meinung der Tod der Seele.«¹⁵

Wie wir schon gehört haben (fug. 113), bedeutet der Tod der Seele einen μετὰ κακίας βίον. Dabei geht sie aber zugrunde: So fallen Philo zur Schlange im Paradies auch die Schlangen in der Wüste ein, die der Herr wider sein murrendes Volk sandte (Num 21,4 ff.):

»Wenn daher der volk-artige, pöbelhafte Teil in uns nach den Häusern in Ägypten, d. h. der leiblichen Last, verlangt, so verfällt er den Lüsten, die den Tod herbeiführen, nicht als Trennung der Seele vom Körper, sondern als Vernichtung (φθορά) der Seele durch die Schlechtigkeit. Denn so heißt es: »Und der Herr sandte wider das Volk die todbringenden Schlangen; sie bissen das Volk, und es starb viel Volk von den Söhnen Israels«. Denn in der Tat bringt nichts der Seele so sehr Tod wie die Maßlosigkeit der Lüste.«¹⁶

»Das Sterbende ist aber nicht das Herrschende in uns, sondern das Beherrschte, das Volk-artige.« (all. II 77 f.)

Wir haben hier dieselbe Emphase wie in fug. 117: Der Logos selber kann nicht zugrundegehen, wohl aber die von den Leidenschaften überwältigte Seele. So bestimmt auch post. 73 den Tod der Seele als ihren Umschlag (μεταβολή) gemäß dem unvernünftigen πάθος. Er erfolgt nach all. I 106,

»wenn die Seele von allen möglichen Leidenschaften und Lastern begraben (ἐντυμβεύεσθαι) wird. Und dieser Tod steht geradezu im Widerspruch zu jenem (dem des Menschen); denn jener ist die Scheidung des Vereinten, des Leibes und

14 Das Verbum steht auch in der Auslegung von Gen 6,3 in fig. 19–55: Das göttliche Pneuma verbleibt nicht im fleischlichen Menschen, sondern trennt sich von ihm (55). – Lies in fug. 117 mit COHN / HEINEMANN, Philo und ARNALDEZ u. a., oeuvres gegen COHN / WENDLAND, opera ἀκουσίως.

15 Vielleicht ist der Gedanke an den Tod der Seele durch V. 18 nahegelegt, wo das Sterben durch τὸ ἀφιέναι αὐτὴν τὴν ψυχὴν umschrieben wird.

16 Das Sätzchen ist in der deutschen Übersetzung von COHN / HEINEMANN, Philo schlicht vergessen worden.

der Seele, dieser im Gegenteil das Zusammenkommen (σύννοδος – ein *terminus technicus* in platonischer Tradition) beider, wobei das Schlechtere, der Körper, herrscht, das Bessere, die Seele, aber beherrscht wird.«

Dass die den Leidenschaften verfallene Seele im Leiblichen untergeht, berechtigt Philo hier dazu, in einer Zuspitzung das *tertium comparationis* der Metapher auf den Kopf zu stellen, um so ihren sachlichen Gehalt zum Vorschein zu bringen.

d) Einflüsse der Sinne können den Tod der Seele bewirken

Nicht nur die Sünde, die bewusste Veränderung, raubt der Seele das Leben, sondern auch die unfreiwillige τροπή.¹⁷ All. II 31 – 34 erklärt Philo zur Ekstase, die Gott über Adam brachte, dies entspreche der τροπή, die über den Geist kommt, wenn er sich nicht mit den ihm gemäßen νοητά beschäftigt. Aus eigener Erfahrung weiß Philo, dass er oft »von den Fluten des Unziemlichen« überschwemmt wird (32).

»Alles Geschaffene muss sich notwendig verändern, denn das ist ihm eigentümlich wie Gott das Unverändert-Sein; aber die einen, die verändert wurden, bleiben (darin) bis zum vollkommenen Verderben, die anderen nur insoweit, dass sie das Sterbliche erlitten, diese wurden aber sofort gerettet. Deswegen sagt auch Mose: »Er wird den Vernichter (ὀλεθρεύων) nicht in eure Häuser hineingehen lassen, um sie zu schlagen.«¹⁸ Die Vernichtung der Seele aber ist die Veränderung.« (33 f.)

Das Einströmen der sinnlichen Eindrücke auf den Geist kann also tödlich sein, wenn Gott ihm nicht zu Hilfe kommt. Auch durch die Ekstase des Rausches kann der Geist außer Gefecht gesetzt werden. So überliefert Philo in plant. 145 ff. eine pessimistische Meinung über den weintrinkenden Weisen:

»Warum könnte man nicht auch den Rausch (μανία) als Tod bezeichnen, durch den das Beste in uns abstirbt, der νοῦς?« (147)

Es scheint Philo's eigene Ansicht,¹⁹ dass man den leiblichen Tod diesem Tod gegenüber den Vorzug geben muss.

Philo's metaphorische Rede vom Tod der Seele fügt sich demnach in seine dualistische Sicht des Menschen ein: Der Geist ist das eigentlich Wertvolle in der Seele, das aber von Sinnlichkeit und Leidenschaften bedroht ist. Um diese Bedrohung drastisch zu veranschaulichen, greift er zur Metapher vom Tod der Seele, der als viel gefährlicher und verheerender erscheinen soll als der leibliche

17 S.o. b) zu Num 6,9; vgl. imm. 89: die unfreiwillige Veränderung (τροπή), die plötzlich den Geist verunreinigt, nennt (Moses) Tod. Ebenso agr. 175 f.

18 Ex 12,23; vgl. quaest. Ex. I 23 von den sichtbaren Erscheinungen, die die Gedanken mit Tod bedrohen.

19 COHN / HEINEMANN, Philo übersetzt das ἐν ἡμῖν falsch mit »in ihr« und lässt das μοι δοκεῖ unübersetzt, so dass nicht deutlich wird, dass Philo dieser Meinung zuneigt. Das wäre wohl eindeutig, wenn wir die Argumentation vollständig hätten.

Tod. Die Seele selbst muss noch einmal belebt werden, bedarf eines Lebensprinzips. Deshalb stellt Philo die an Plato, Tim. 30b²⁰ anklingende Verhältnisgleichung auf: »Denn wie der Geist in der Seele ist, so ist die Seele im Körper« (quaest. Gen. II 11).

II. Die exegetischen Aufhänger für die Metapher

Es ist beachtlich, dass die Metapher vom Leben und Tod der Seele nach meinen Feststellungen fast nur im allegorischen Kommentar und in den *quaestiones* vorkommt. In der *expositio legis* erscheint sie lediglich in spec. I 345 (vgl. praem. 159 Krankheit der Seele zum Tode). Sie fehlt dagegen ganz in den philosophischen und apologetischen Werken. Offenbar hängt sie mit der Allegorese des Bibeltextes auf die Seele zusammen. So soll hier näher untersucht werden, welche Texte die Metapher gleichsam provozieren und welche Auslegungsmethoden dabei leitend sind. Wir unterscheiden nun zwischen Themen und Texten im fortlaufenden Kommentar, bei denen sie sich leicht einstellt, und sekundär zur Illustration aus anderen Büchern der Bibel herangezogenen Texten, die für Philo vom Leben und Tod der Seele reden.

A) Themen und Motivkomplexe in der fortlaufenden Erklärung

1. Das Leben der Seele in der Konstitution des Menschen (Gen 2,7)

Philo's anthropologische²¹ Anschauungen lassen sich am besten in seiner Auslegung von Gen 2,7²² fassen. Nachdem Gott das nur der Vernunft zugängliche Urbild, den himmlischen Menschen bzw. den Logos, nach seinem Bild und als sein Ebenbild geschaffen hatte (Gen 1,27), bildete er den sinnlich erfahrbaren, irdischen Menschen. Auf diesem Unterschied bestehen – einander ergänzend – quaest. Gen. I 4; all. I 31; opif. 134 f. Der konkrete Mensch ist ein zusammengesetztes Wesen, geformt aus erdhafter Materie und einem unsichtbaren Teil, der Seele. Dabei hat der Mensch die Blutseele mit den Tieren gemeinsam; ihre

20 Dort in kosmologischem Zusammenhang: Gott gestaltete das Weltall, »indem er die Vernunft (νοῦς) in der Seele, die Seele aber im Körper schuf.« P. BOYANCÉ, *Études philoniennes*, in: REG 76 (1963), 64–110, 108 glaubt, dass Antiochos von Askalon von diesem Text eine anthropologische Trichotomie ableitete. Vgl. auch Abr. 272 als Teil eines Vergleichs.

21 Vgl. außer der Anm. 9 angegebenen Literatur E. ZELLER, *Philosophie* 442–451.

22 Vgl. CH. KANNENGIESSER, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*: in: *Philon d'Alexandrie (Colloque de Lyon 1966)*, Paris 1967, 277–296; TOBIN, *Creation*; er schließt von traditionsgeschichtlichen Divergenzen manchmal zu schnell auf vorgegebene selbständige Interpretationen.

vernünftige Komponente dagegen zeichnet ihn gegenüber den Tieren aus.²³ Der vernünftige Seelenteil ist sozusagen die »Seele der Seele.«²⁴ Er verhält sich zum übrigen Menschen wie Gott zum Weltall, was seine führende Rolle angeht.²⁵ Auf ihn allein bezieht sich die Gottebenbildlichkeit.

Während Gott für die anderen Bestandteile des Menschen Mittelwesen gebraucht, haucht er die Geistseele direkt ein. Sie ist πνεῦμα θεῖον, wobei Philo ihren himmlischen Ursprung und ihre göttliche Wesensart auf verschiedene Weise zum Ausdruck bringen kann: sie ist von der Allseele abgezogen (ἀπόσπασμα), aus Äther;²⁶ körperlose Geister sind in einen Leib hinabgestiegen. Oder eben biblischer: Sie ist Abbild des göttlichen Urbilds (mut. 223). Die göttliche Kraft bzw. die δυνάμεις sind in ihr wirksam.²⁷

Philo wehrt ein stoisches Missverständnis des πνεῦμα als Luft ab, das durch Gen 1,2c nahegelegt ist. Der Term meint die geistige Fähigkeit.²⁸ Die Form πνοή in Gen 2,7b erklärt all. I 42 als Abschwächung. Das geistige Element im Menschen ist seiner Natur nach, weil göttlich, unvergänglich, und so kann auch der Mensch in Bezug auf es unsterblich genannt werden:

Opif. 135: »Denn was er einblies, war nichts anderes als ein göttlicher Hauch, der von der glücklichen und seligen Natur in die hiesige Fremde gesandt wurde zum Nutzen unseres Geschlechts, damit es, wenn auch sterblich nach dem sichtbaren Anteil, wenigstens nach seinem unsichtbaren Teil unsterblich gemacht werde ... dass er zugleich sterblich und unsterblich geschaffen ist, sterblich in Bezug auf den Leib, in Bezug auf die Vernunft aber unsterblich.«

Spec. IV 14: »Die Gemeinschaft mit Gott in Bezug auf den Logos macht ihn, obwohl er sterblich zu sein scheint, unsterblich (ἀθανατίζει).«

Der Mensch ist also nicht schlechthin unsterblich – mut. 210 bemerkt sogar nebenbei, dass Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit für den Menschen eine Unmöglichkeit sind –, aber wegen seiner Verfassung als Geistwesen kann er unsterblich in gewisser Hinsicht genannt werden.²⁹ In einer gewissen Spannung

23 Vgl. det. 80–90; her. 55 f.; spec. IV 123; quaest. Gen. II 59.

24 Vgl. opif. 66; her. 55; prob. 140. Der Vergleich mit der Pupille als dem »Auge des Auges« kommt aus Plato, Alk. I 133a. Die Genitivformulierung dürfte aber auf Philo zurückgehen (vgl. ähnliche Bildungen congr. 143 f.); Vorbild ist Platos »Idee der Ideen« (vgl. migr. 103). Die von TERIAN (s. Anm. 9) 122 im Anschluss an Colson angegebene Parallele aus Sext. Emp., adv. math. VII 233 betrifft nur die Sache, obwohl auch dort ein Vergleich mit einem Teil des Auges folgt. Vgl. aber Lukrez III 275 vom vierten Seelenteil: *anima est animae proproro totius ipsa*.

25 Vgl. opif. 69. Zum νοῦς als »Gott in uns« vgl. ΠÉΡΙΝ, Idées 80 f. (Aristoteles). 89 (Philo). 130 (Stoa). 148 (Poseidonius).

26 Vgl. all. III 161; her. 283; dagegen plant. 18 f.; spec. IV 123.

27 Vgl. all. I 37 f.; virt. 203.

28 Vgl. det. 83; gig. 22 f.; quaest. Gen. I 9.

29 Etwas anderes ist die Unsterblichkeit des Menschengeschlechts, die nach WOLFSON, Philo I

dazu steht all. I 32 (vgl. auch 90), insofern hier der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als »erdhaft und vergänglich« bezeichnet wird:

»Der Mensch aus Erde (Gen 2,7) ist für den Geist zu halten, der dem Leib zugewiesen, aber noch nicht ganz zugehörig ist ($\epsilon\iota\sigma\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$... $\omicron\upsilon\pi\omega$ δ' $\epsilon\iota\sigma\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$). Dieser Geist ist nun tatsächlich erdhaft und vergänglich, es sei denn, Gott hauchte ihm die Fähigkeit ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) wahren Lebens ein.«

Die Divergenzen zu den vorher angeführten Auslegungen von Gen 2,7 rühren daher, dass Philo hier mit dem »Mensch aus Erde« nicht den fertigen Menschen, sondern den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ins Auge fasst, der noch vor der Einkörperung steht, aber für sie bestimmt ist.³⁰ Er wird erst durch die Erschaffung der Sinnlichkeit komplett (all. II 24). Aber auch der »nackte, noch nicht an den Körper gebundene Geist« (ebd. 22) bedarf der göttlichen Belebung, um zum *intellectus agens* zu werden.³¹

»dann nämlich *wird* er (geschaffen) – nicht mehr wird er gebildet – zu einer Seele, nicht einer passiven und undurchgebildeten, sondern zu einer erkennenden ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$) und wirklich *lebenden*: denn es heißt: »zu einer lebenden Seele wurde der Mensch.« (all. I 32 Fortsetzung).

Der Gegensatz von $\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ vs. $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ erscheint im vorhergehenden Paragraphen ($\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ vs. $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\mu\alpha$), ebenso das dem $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\tau\acute{\upsilon}\pi\omega\tau\omicron\varsigma$ gegenüberstehende $\kappa\alpha\tau'$ $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\alpha$ $\tau\epsilon\tau\upsilon\pi\omicron\sigma\theta\alpha\iota$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (vgl. opif. 25). So ist klar: Es geht um die Aktualisierung des göttlichen Urbilds, das allein »geschaffen« wurde, des himmlischen Menschen im irdischen.³² Sie geschieht in seiner grundlegenden Begabung zu geistiger Tätigkeit, die in den folgenden Einzelfragen als Fähigkeit zum Tugendstreben (34), als Begriff vom Guten (35) bzw. von Gott (37) entfaltet wird. Erst als Ausprägung des göttlichen Logos ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ unsterblich – eine bemerkenswerte Differenzierung gegenüber der naturhaften Unsterblichkeit des Geistes in der griechischen Philosophie, durch die Philo die Ursächlichkeit des Schöpfers wahr.

411 f. bei Philo zur Unsterblichkeit der Seele komplementär ist. Genauer betrachtet geht es in den dort angeführten Texten um die Unvergänglichkeit der Tugenden.

30 Vgl. GOULET, Philosophie 103, der auf die weiteren Vorkommen von $\epsilon\iota\sigma\kappa\rho\iota\nu\omicron\sigma\theta\alpha\iota$ in somn. I 31, plant. 14 verweist. Im Unterschied zu ihm kann ich aber hier keine vorgegebene Allegorese erkennen.

31 GOULET, Philosophie 103 f. vermutet, dass sie in der Prägung des Geistes durch die Sinnlichkeit besteht, aber die erfolgt doch erst später.

32 Diese Exegese wird durch plant. 18 f. bestätigt, wo Gen 1,27 und 2,7 kombiniert sind ($\tau\upsilon\pi\omicron\sigma\theta\alpha\iota$); vgl. $\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$ det. 83.86. Philo verschmilzt hier platonische Bild- mit stoischer $\pi\epsilon\upsilon\delta\mu\alpha$ -Begrifflichkeit, die mehr ein Kontinuum suggeriert, wie TOBIN, Creation 28 u. ö. richtig gesehen hat, der diese Verschmelzung freilich schon für die Tradition annimmt. Er erkennt S. 111, dass Philo schon in all. I 32 in die bei ihm beliebte Allegorese auf den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hinübergleitet, die Tobin selber in all. I 42.55.88 f.90 dingfest gemacht hat. Vgl. auch RUNIA, Timaeus 334 – 338.471 f.556 ff. (zu Tobin).

Nur in all. I 32 verweilt Philo bei Gen 2,7c und wertet den Doppelausdruck $\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$ aus.

Er entspricht hebr. *naefaeš hajjāh*, bedeutet an sich nur »Lebewesen« und wird von Philo sonst auch so verstanden. Im Zitat von Gen 1,24 in all. II 11.13 bzw. von Gen 2,19 in all. II 9.18; quaest. Gen. I 22 wird er nicht eigens ausgeschlachtet. All. II 18 entnimmt ihm nur, dass der Mensch den Leidenschaften den gleichen Rang zubilligt wie seiner eigenen Seele; das $\zeta\omega\sigma\alpha$ wird nicht bedacht. In opif. 64–68 vermeidet Philo den Hebraismus und schreibt stattdessen $\zeta\omega\alpha\ \xi\mu\psi\upsilon\chi\alpha$. Wenn er in all. I 32 das $\zeta\omega\sigma\alpha$ betont, dann wohl, um die menschliche Seele als $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}$ von der Tierseele abzuheben.

Daran wird erkennbar, dass der Geist selbst noch einmal von Gott beseelt werden muss,³³ um seine Aufgabe als Leben der unvernünftigen Seele erfüllen zu können. Wir haben nicht nur die Gleichung

Geist : Seele = Seele : Leib, sondern auch:

Gott : Geist = Geist : Seele.

2. Die existentielle Verwirklichung

Die in der menschlichen Konstitution gegebene Gottähnlichkeit gilt es nun aber im Leben zu verwirklichen,³⁴ damit die im geistigen Teil angelegte Unsterblichkeit dem Menschen als $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ (vgl. plant. 37) zuteil wird.³⁵ Da er aus Leib und Seele besteht, muss er sich entscheiden, nach welchem Teil er seine Existenz ausrichten will. Will er dem Körper absterben und nur »für die Seele allein leben« (her. 82; Mos. I 29) oder auf die Stufe der Tiere herabsinken?³⁶

Diese gegenwärtige Möglichkeit des Menschen sieht Philo im Paradies verkörpert. So deutet er quaest. Gen. I 6 das Paradies (*Gen 2,8f.*) als Weisheit, d. h. als Wissenschaft vom Göttlichen und Menschlichen und ihren Ursachen.³⁷ Der *Baum des Lebens* in seiner Mitte meint die Erkenntnis der höchsten Ursache.

33 In all. I 40 wird das so abgewandelt: »Woran der Geist von Gott teilbekam (am Lebenshauch), das gibt er dem unvernünftigen Teil der Seele weiter, so dass der Geist von Gott beseelt wird, der unvernünftige Teil vom Geist.«

34 Zu der Gottebenbildlichkeit tritt noch die Verähnlichung mit Gott; vgl. PÉPIN, *Idées* 8 ff. zu Plato. Gnostiker und Kirchenväter finden diese Zweiheit in der Doppelung von »nach dem Bild« und »nach der Ähnlichkeit« in Gen 1,26. Philo bietet dazu in opif. 71 einen Ansatz. Vgl. PÉPIN, *Idées* 23 ff.

35 N.B.: Die Unsterblichkeit meint nicht nur ein Leben der Seele, sondern wird dem Menschen als solchem zugesprochen (vgl. opif. 77.135). De facto besteht sie allerdings im Überleben der Geistseele. Cf. CAVALLIN, *Leben* 288–292 (Philo) mit früherer Lit.

36 Vgl. *gig.* 12–15; her. 57 f.; somn. I 137 ff., dazu SCHMIDT, *Anthropologie* 21 ff.

37 Ebenso all. I 43; vgl. quaest. Gen. I 36. All. III 52 ist der Baum des Lebens die Weisheit, durch die man leben kann. Opif. 154 dagegen legt das Paradies auf die Vernunft, plant. 45 auf die Welt aus.

»Denn wenn einer davon eine genaue Schau hat, wird er glücklich und selig und wahrhaft unsterblich sein.«

Statt auf diese theoretische Annäherung an Gott kann der Baum des Lebens auch auf die Frömmigkeit als höchste Tugend bezogen werden. Sie ist die sichere und wahrhafte Unsterblichkeit (quaest. Gen. I 10; vgl. I 55). Diese Interpretationen sind schon traditionell.

Dagegen ist nach seinem eigenen Eingeständnis (all. I 59) die spezifischere Deutung des Lebensbaums auf die generische Tugend bzw. die ἀγαθότης (all. I 56–59; migr. 37) auf Philo's eigenem Mist gewachsen. Hier kommt es für die Seele darauf an, zum Baum des Lebens zu *werden* (all. I 61), indem sie die vollkommene Tugend in sich ausprägt. D.h. der sinnenhafte Mensch muss zu sich selber kommen, den nach dem Bild Gottes geschnittenen Menschen in sich ausbilden, der nach der Meinung Philo's (plant. 44) sich in nichts von dem Baum, der die Frucht des unsterblichen Lebens bringt, unterscheidet. Die Schlechtigkeit sieht Philo dagegen im Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Aus ihm wird all. III 107 der Baum des Todes, der der Tugend als Baum des Lebens gegenübersteht.

Die Alternative, vor die der Mensch nicht nur im Paradies, sondern auch jetzt gestellt ist, kann plant. 37 im Bild von den zwei Wegen ausdrücken:

(Die Bäume im Paradies sind notwendigerweise Pflanzen der vernünftigen Seele, deren) »Weg zur Tugend Leben und Unsterblichkeit zum Ziel hat, der Weg aber zur Schlechtigkeit die Flucht vor diesen Dingen und den Tod.«

3. Der Sündenfall

Den ersten möglichen Aufhänger für den Tod der Seele liefert die Drohung *Gen 2.17b* »An dem Tag, an dem ihr von ihm (dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse) esst, werdet ihr des Todes sterben.« In all. I 90 zitiert Philo das Lemma *Gen 2,16 f.* und kommt nach der Beantwortung von Fragen zu den drei Teilversen (90–96.97–99.100–104) zu *V. 17b*. Das Problem, das sich ihm dabei stellt, ist, dass der Bibeltext behauptet, die Übertreter des Verbots würden an dem Tage ihrer Sünde sterben.

»Es sieht nicht so aus, als würden sie nach dem Essen gleich sterben, sondern sie zeugen sogar Kinder und werden für andere zur Ursache des Lebens. Was ist also zu sagen?« (105)

Opif. schlägt sich nicht mit dem Problem herum. 156 statuiert nur die Bestrafung, 167: Den Lohn für ihre Lust fanden die Ersten sofort: ein beschwerliches Leben nach *Gen 3,16–19*.

In all. I 105 antwortet Philo dagegen mit der Lehre vom zweifachen Tod, wobei

der Tod der Seele sofort mit dem Verlust der Tugend eintritt. Die biblische Rechtfertigung gibt ihm der Doppelausdruck $\thetaανάτω ἀποθανεῖν$, durch den die »Schrift nicht auf den allgemeinen Tod, sondern auf den der Seele eigenen Tod κατ' ἐξοχήν hinweist« (106). Es ist für ihn eine selbstverständliche hermeneutische Regel, dass die Schrift kein überflüssiges Wort setzt (so ausdrücklich fug. 54 in Bezug auf dieselbe Wendung in Ex 21,12 – 14). So hatte er auch kurz vorher (98) den Pleonasmus $βρώσει φάγη$ ausgedeutet, wo ebenfalls ein hebräischer *Infinitivus absolutus* zugrundeliegt.³⁸

Die Gegenprobe ist vielleicht auch interessant. Bei den Stellen in Ex, Lev, Num, die die Sanktion $\thetaανάτω$ $\thetaνησκέτω$ bzw. $τελευτάτω$ o.ä. haben, zitiert Philo nur den Hebraismus, wenn er ihn allegorisch auslegt. Sonst, vor allem natürlich in den entsprechenden Passagen von spec., Mos., oder hypoth., lässt er $\thetaανάτω$ weg oder umschreibt mit gutem Griechisch.

Die Parallele in fug. 54 f. gibt auch Aufschluss über die Quelle, der Philo die Einsicht in die Bedeutung des rätselhaften Ausdrucks verdankt; er greift nicht auf Tradition zurück,³⁹ sondern folgt einer Eingebung der weisen Frau $\Sigmaκέψις$, d. h. der philosophisch geschulten Schriftauslegung:⁴⁰

»Ich ging nun zu einer weisen Frau, deren Name Skepsis ist, und wurde vom Suchen befreit. Sie belehrte mich nämlich, dass – obwohl noch lebend – einige schon gestorben sind und einige Gestorbene (noch) leben. Die Schlechten nämlich seien Tote, selbst wenn sie bis ins höchste Alter hineinreichen, da sie des Lebens mit der Tugend beraubt sind, die Edlen dagegen, auch wenn sie von der Gemeinschaft mit dem Leib getrennt werden, lebten für immer, da sie ein unsterbliches Los erlangt haben.« (55)

Aufgrund eigener Reflexion über Schriftstellen gelangte Philo demnach zu dieser paradoxen Wertung von Leben und Tod. Beides sind ambivalente Phänomene. Diese Erkenntnis steckt auch hinter der Fortsetzung all. I 107 f. Der Tod ist nicht unbedingt eine Strafe. Nur der im Pleonasmus angezeigte Tod der Seele gegenüber der Tugend bedeutet $\tauμωρία$.

An der parallelen Passage quaest. Gen. I 16 geht Philo mehr auf die Doppeldeutigkeit des Lebens ein:

38 Vgl. SIEGFRIED, Philo 168 f. Zu seinen Beispielen vgl. noch die Auswertung der *figura etymologica* Gen 27,33 in quaest. Gen. IV 224; Ex 23,22 in quaest. Ex. II 16; Ex 23,24c in quaest. Ex. II 17. Siegfried verweist auch auf BerR c. 16; dort wird aus dem *môt tāmût* in Gen 2,17 nicht der Tod der Seele erschlossen, sondern der Tod auch der Nachkommenschaft Adams und Evas. Ähnliche Methoden aber auch in der Homerexegese. Vgl. die Verteidigung des Pleonasmus $νεκύων κατατεθνεϊώτων$ in Ilias VII 409 bei Eustathius (VAN DER VALK II 483 f.).

39 Das suggeriert GOULET, Philosophie 124 f.: Allégoristes. Etwas anderes sind die »reminiscences philosophiques« in all. I 108; dazu Teil IV.

40 Zur Bedeutung des Begriffs bei Philo s. MANSFELD, Heraclitus 141 f.

»Für die würdigen Menschen ist der Tod der Beginn eines anderen Lebens. Denn das Leben ist zweifach: das eine, mit dem Körper, ist vergänglich, das andere, ohne den Körper, ist unvergänglich. So stirbt also nur der Böse ›des Todes‹; selbst als er noch am Leben war, war er im voraus begraben,⁴¹ denn er bewahrte in sich nicht den geringsten Funken des wahren Lebens, d. h. der vollkommenen Rechtschaffenheit. Der verdiente und würdige Mann dagegen stirbt nicht ›des Todes‹, sondern nach einem langen Leben versetzt ihn der Tod in die Ewigkeit.«

Diese vorausschauende Interpretation wird durch den Rückblick auf den Sündenfall, dessen Behandlung in all. ja verloren ist, ergänzt. So versteht Philo die Frage »Wo bist du« (*Gen 3,9*) nicht als Erkundigung Gottes, sondern als Vorwurf im Sinne: Wohin bist du gelangt, o Seele!

»Nachdem Gott dich zur Teilhabe an der Tugend eingeladen hat, gehst du der Schlechtigkeit nach; nachdem er dir den Baum des Lebens, d. h. der Weisheit, durch die du leben kannst, zum Genuss angeboten hat, fülltest du dich mit Unbildung und Verderben,⁴² indem du das Unglück, den Tod der Seele, dem Glück, dem wahren Leben, vorgezogen hast.« (all. III 52)

Die Parallele in quaest. Gen. I 45 nimmt das Bild vom Begrabensein aus I 16 auf.

»Du hast die Unsterblichkeit und das Glück aufgegeben (›o Mensch‹ nach ARNALDEZ u. a., oeuvres) und dich zu Tod und Unglück hingekehrt, in denen du begraben wurdest« (vgl. opif. 156; virt. 205).

Und quaest. Gen. I 51 erklärt zu *Gen 3,19b* »Du bist Erde, deshalb kehrst du zur Erde zurück«:

»Wenn er (der aus Erde Geborene) nach Tugend gestrebt hätte, die die Seele unsterblich macht, hätte er sicher den Himmel als Los erhalten, da er aber die Lust suchte, die den seelischen Tod mit sich bringt, wurde er wieder der Erde zurückgegeben.«

Die Lust sieht Philo in der *Schlange* verkörpert; an ihr kann er veranschaulichen, dass die ἡδονή für die Seele tödliches Gift ist. So in dem langen Exkurs zum Thema »Schlange« all. II 71 – 108, wo u. a. die »todbringenden Schlangen, d. h. unersättlichen Lüste, die den Tod herbeiführen« (87) in der Wüste der ehernen

41 Ich schließe mich der Auffassung von MERCIER, in ARNALDEZ u. a., oeuvres an, während MARCUS, Supplement I den Konzessivsatz noch zum Vorhergehenden nimmt und den Tod eintreten lässt, »before he is buried«. Doch die Parallele in all. I 106 und in quaest. Gen. I 45 spricht für das Begrabensein aus Mangel an Tugend.

42 Ich folge MARCUS, Supplement I und ARNALDEZ u. a., oeuvres gegen COHN / HEINEMANN, Philo, wo ἐμφορεῖσθαι mit ἐμφέρεσθαι verwechselt ist und eine unnötige Korrektur postuliert wird. – Auch quaest. Gen. I 55 f. kontrastieren die im Baum des Lebens greifbare Weisheit und Unsterblichkeit mit dem elenden Leben ohne Weisheit, das im Tod endet. Wenn der Geist Subjekt von »meurt d'une mort penible« ist – so ARNALDEZ u. a., oeuvres, anders MARCUS, Supplement I – wäre auch hier der seelische Tod gemeint. Dazu passt die durchscheinende *figura etymologica*.

Schlange = σφροσύνη gegenübergestellt sind. Jeder, der diese sieht, »lebt das wahre Leben« (93).⁴³ Die Schlange im Paradies war Freundin und Beraterin des »Lebens« – so pflegt in der Sprache der Väter (im Hebräischen) Eva genannt zu werden (agr. 95). Diese Namensgebung und ihre Begründung in *Gen 3,20* (»Mutter aller Lebenden«) ist natürlich für Philo ein schwerer Anstoß, und er beeilt sich, dieses Leben auf das sinnhafte zu beschränken (quaest. Gen. I 52 f.; vgl. agr. 97: »das an Sinnlichkeit und Fleisch hängende Leben«). In her. 53 wagt er sogar eine Interpretation *e contrario*:

»Mutter aller Lebenden«, die in Wahrheit in Bezug auf das Leben der Seele sicherlich gestorben sind. Die aber wirklich leben, haben zur Mutter die Weisheit ...«

4. Der Tod des gerechten Abel, die Strafe Kains

Der nächste Tod in der biblischen Urgeschichte ist die Ermordung Abels, des Vertreters der Gottesliebe, durch den gottlosen Kain (*Gen 4,8*). Sie muss die Frage nach der Entsprechung von Tun und Ergehen hervorrufen, die Philo allegorisch beantwortet. Er gebraucht dazu den exegetischen Trick,⁴⁴ den Spiritus auf αὐτόν so zu ändern, dass aus dem Mord ein Selbstmord wird:

»Daher ist zu lesen: »Es stand Kain auf und tötete sich selbst«, nicht den anderen. Und mit Recht erlitt er das; denn die Seele, die aus sich die die Tugend und Gott liebende Anschauung tilgt, ist in Bezug auf das Tugendleben gestorben.« (det. 47 f.)

Abel ist also nur als »Anschauung« aus der Vernunft des Toren ausgerettet, als frommes Individuum lebt er – so paradox das ist! – »das glückliche Leben in Gott«. Beweis ist das zum Himmel schreiende Blut Abels (*Gen 4,10*). Det. 49 fasst das Paradox zusammen (ähnlich das Resümee in 70):

»Der Weise also, der in Bezug auf das vergängliche Leben zu sterben scheint, lebt in Bezug auf das unvergängliche, der Schlechte aber, der das Lasterleben lebt, ist (schon) gestorben in Bezug auf das glückliche.«

Die Parallele quaest. Gen. I 70 folgert aus *Gen 4,10* allgemein:

»Das Göttliche erhört die Frommen selbst wenn sie gestorben sind, denn es geht davon aus, dass sie ein unkörperliches Leben leben, aber es wendet sich von den Gebeten der

43 Wieder ist hier MARCUS, Supplement I gegenüber COHN / HEINEMANN, Philo vorzuziehen. Ähnliche Ausführungen in agr. 95–98. – Der merkwürdige Ausdruck »Jedes Kriechtier, das lebendig ist« (*Gen 9,3*) gibt Philo Anlass, zwischen den ἐπάθειαι und den Leidenschaften zu unterscheiden, die über die Seelen die Drohung von Tod und Mord verhängen (quaest. Gen. II 57, vgl. schon II 27 zu den wilden und zahmen Tieren in der Arche).

44 Vergleichbar mit dem rabbinischen 'al tiqrē, vgl. SIEGFRIED, Philo 176 mit weiteren Beispielen. Diese machen die These eines vorphilonischen Kommentars an dieser Stelle unwahrscheinlich: gegen GOULET, Philosophie 54.165 f.

Schlechten ab, weil es sie – selbst wenn sie sich einer guten Verfassung erfreuen⁴⁵ – für dem wahren Leben gestorben hält, indem sie ihren Leib wie ein Grab herumtragen, in welchem sie ihre unglückliche Seele begraben haben.«

Weil Philo die Tötung Abels als einen Vorgang in Kain auffasst, kann er auch mit *Gen 4,15b* etwas anfangen, eigentlich eine Schutzbestimmung für den Mörder. Die Hauptsache, sie enthält das Stichwort »töten«. »Wer aber Kain tötet, wird sieben Straffällige auflösen« wird in det. 167–169 und quaest. Gen. I 75 so verstanden: Wer den führenden $\nu\theta\upsilon\varsigma$ tötet, wird auch die – nach stoischer Ansicht – sieben Teile der unvernünftigen Seele in Mitleidenschaft ziehen, schwächen und schuldig machen. Eine Sachparallele bietet quaest. Gen. II 9 mit dem Bildmaterial der Sintflut (s.u. 5):

»Wenn die Seele überschwemmt ist durch die Ströme der Leidenschaften und in gewissem Sinn versinkt, dann sterben ... die irdischen Elemente des Leibs mit ihr. Denn ein Leben mit der Schlechtigkeit bedeutet Tod ... jeder Sinn stirbt, wenn (der Mensch) ihn auf unrechte Weise gebraucht.«

Mit dieser Auslegung kann also Philo die unheilvolle Wirkung des Todes des vernünftigen Seelenteils auf den ganzen Menschen zur Darstellung bringen.

Schließlich ist auch *Gen 4,15c* schwierig: warum erhält Gott Kain am Leben? Det. 177 f. macht sich die Sache ziemlich einfach und liest heraus, dass Unvernunft unausrottbar, ein »unsterbliches Übel« (Od. XII 118 von der Skylla) ist.⁴⁶ Das wird durch die Tatsache bestätigt, dass die Schrift nie den Tod Kains erwähnt. Ähnlich ist die Lösung in fug. 60 f. (ebenfalls mit Zitat von Od. XII 118).⁶⁴ Quaest. Gen. I 76 hingegen gibt drei Antworten, wovon uns die ersten beiden interessieren.

Zuerst weist Philo darauf hin, dass ein solches Leben mit Traurigkeit und Schrecken vielfache Tode mit Bewusstsein ($\sigma\upsilon\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota$) mit sich bringt. Wir befinden uns noch auf der wörtlichen Ebene. Deshalb geht es nicht um den Tod der Seele, verursacht durch die Sinnlichkeit,⁴⁷ sondern um einen auch in apologetischen Schriften Philo's (vgl. Mos. II 227; Flacc. 159) anzutreffenden Topos: Leben, das nicht so genannt zu werden verdient, ist ein fortgesetztes Sterben mit Bewusstsein. Genauer beschrieben wird dieser $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ in praem. 70–73 (vgl. virt. 200). Der »ewige ($\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$) Tod«, den post. 39 denen androht, die wie die Nachkommen Kains leben, wird wohl auf der gleichen Linie liegen.⁴⁸

45 Ich möchte – gegen MARCUS, Supplement I und MERCIER bei ARNALDEZ u. a., oeuvres – der Symmetrie halber den Konzessivsatz so beziehen. Vgl. in der Paraphrase bei Leo Grammaticus καὶ ζῶντας.

46 Umgekehrt hatte det. 75–78 die Unsterblichkeit der Tugend als Idee dargelegt; sie »lebt bei Gott«.

47 Wie die Übersetzung von MARCUS, Supplement I annimmt. Ebenso zu quaest. Gen. IV 235.238, s.u. 6). Richtig dagegen AUCHER, MERCIER bei ARNALDEZ u. a., oeuvres.

48 Der bei Philo singuläre Ausdruck wurde von Leuten, die die jüdisch-christliche Bedeutung im Ohr hatten, als Verdammnis der Hölle überinterpretiert. Unnötige Reflexionen darüber,

In einem zweiten Ansatz stellt sich Philo wieder das Problem der Theodizee:

»In der Tat: Der eine von den beiden ist der größten Untaten schuldig, nämlich Gottlosigkeit und Brudermord; und dennoch lebt er weiter, zeugt Kinder und erbaut Städte. Aber der, welcher ein Zeugnis für seine Frömmigkeit empfangen hatte, wird hinterhältig umgebracht.« (quaest. Gen. I 76)

Philo entnimmt nun dem Text – wohl mit Rückgriff auf 4,10 (vgl. $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ mit $\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ in quaest. Gen. I 70) – ein göttliches Dekret betreffend die Unsterblichkeit der Seele gegen die »irrigte Meinung derer, die nur dieses Leben im Fleisch für glücklich halten«. Jedenfalls proklamiert Gott hier nicht nur, dass der Tod kein Übel ist (für die Frommen) und es für sie ein anderes Leben gibt, sondern auch (mit Kains langem Leben fern von Gott)

»dass dieses sinnhafte Leben nicht gut ist ... dass das Leben im Fleisch nicht das Leben ist ..., (sondern Od. XII 118) kann man passend von dem sagen, der im Bösen lebt und sich zahlreicher Lebensjahre erfreut.« (quaest. Gen. I 76)

Hier wird nicht ausdrücklich vom Tod der Seele gesprochen, das sündige Leben wird vielmehr als »unsterbliches Übel« abgewertet.

Sicher können wir auch noch die Liste der *Nachkommen Kains* (Gen 4,17–24) zu diesem Komplex ziehen. Philo exegesierte sie in post. auf der Basis eines griechischen Onomastikon.⁴⁹ Einige Namen, die auch noch unter den Nachkommen Seths auftauchen, können sowohl einen negativen wie einen positiven Sinn haben. So ist bei Mathusala, was »Aussendung des Todes« bedeutet, zu unterscheiden, ob der Tod einem gesandt wird oder von einem weggesandt wird. Der Mathusala in der Genealogie Kains gehört zur ersten Sorte:

»Zu Kain gehört folglich der, der den Tod empfängt, weil er immer dem Leben der Tugend stirbt, mit Seth aber ist sehr verwandt, von wem weggesandt und durch eine Mauer getrennt wird das Sterben; denn das wahre Leben hat der Strebsame geerntet.« (post. 44 f.)

Dieser Mathusala ist aber ein Sohn des Maiel, dessen Name übersetzt wird »fern vom Leben Gottes«. Das ist aber kein Wunder, denn sein Vater hieß »Herde«, eine Ansammlung unvernünftiger Kräfte.

»Denn da die Herde unvernünftig, Gott aber die Quelle der Vernunft ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) ist, muss notwendigerweise der unvernünftig Lebende vom Leben Gottes ausgesperrt werden.« (post. 69)

wie man das mit der Unzerstörbarkeit der Seele vereinbaren könnte, bei WOLFSON, Philo I 407–410.

49 Vgl. die definitive Arbeit dazu von L.L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation* (BJSt 115), Atlanta 1988; z.St. 29–33.181 f.

Dieses Leben wird dann mit Dtn 30,19.20 als Liebe zum Seienden, also als ein menschliches Verhalten, definiert. Die Folge für das entgegengesetzte Verhalten holt Philo wieder aus der Genealogie heraus:

»Was aber folgt für den, der nicht nach dem Willen Gottes lebt, anderes als der Tod der Seele; dieser wird nun Mathusala genannt, der als ›Aussendung des Todes‹ ausgelegt war. Deshalb ist er der Sohn Maiels, der das eigene⁵⁰ Leben verlassen hat, dem das Sterben zugeschiedt wird, der Tod der Seele, welches ihr Umschlag gemäß der unvernünftigen Leidenschaft ist.« (post. 73)

Dieses Mathusala Sohn wiederum ist logischerweise Lamech (»Erniedrigung«). Er bezeichnet das Niedrige und Nachgebende, das das Erleiden des seelischen Todes mit sich bringt, die Schwäche als Sproß des unvernünftigen Triebes (post. 74).

5. Die Sintflut

Ein weiterer Kristallisationspunkt für die Metapher ist die allegorisch verstandene Sintflut (*Gen 7*). So antwortet quaest. Gen. II 12 auf die Frage, warum auch Tiere auf die Arche eingeführt werden, sprich: warum auch die Sinnlichkeit gerettet wird:

»Es ist völlig in Ordnung, die Substanz unseres Leibes, die irdisch ist, nicht ganz beraubt und leer von ›Lebewesen‹ zu lassen. In der Tat, wenn wir uns der Trunkenheit hingeben, dem guten Essen und der Gier nach Frauen und – mit einem Wort – einem sinnlichen und aufgelösten Leben, tragen wir unseren Leib wie einen Leichnam. Aber wenn Gott in seinem Mitleid die Fluten der Leidenschaften abwendet und die Seele trocken macht, fängt er an, den Leib zu beleben und zu beseelen durch eine reinere Seele, deren Führer die Weisheit ist.«

Das Griechische hat »ὄγρη καὶ διαρρέοντι βίω«, was besser zum Bild passt und dem sonstigen Sprachgebrauch Philo's entspricht (spec. II 19.240; IV 91; contempl. 47). Eine trockene Seele kann aber auch negativ gesehen werden. So führt quaest. Gen. II 23 zu Gen 7,22 (»Alles was auf dem trockenen Land war, starb«) aus:⁵¹

»Wie das Holz, wenn es dürr und trocken ist, schnell vom Feuer verzehrt wird, so wird auch die Seele, wenn sie nicht mit Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und den

50 Nämlich das der Vernunft. Das ist aber kein Grund, um hier eine vorphilonische Auslegung herauszuschälen (so GOULET, Philosophie 182 f.), die Philo durch die Liebe zu Gott umgedeutet hätte. Denn Vernünftigkeit, Tugend und Frömmigkeit gehen bei Philo nun einmal zusammen. Das gilt auch für den Symbolismus von Kain und Abel, den Goulet ähnlich auseinandernimmt

51 Vgl. auch vorher quaest. Gen. II 22 zu Gen 7,21 (»Alles Fleisch, das sich bewegte, starb«): Die Bewegtheit durch die Lüste wird für die Seelen zur Ursache des Verderbens.

anderen edlen Tugenden getränkt ist ... trocken und dürr ... und stirbt, der Flut des Körpers ausgeliefert.«

Auch in quaest. Gen. II 37.39 lässt das Übermaß der Leidenschaften die Seele und das Leben untergehen. Neben dem Bild von der Flut kann Philo im Anschluss an Platos Timaios 43a⁵² auch das vom mitreißenden Fluss bemühen, um die aus dem Leiblichen aufsteigenden Gefahren auszumalen.

Ein Gegenbild entwirft er im »gerechten« Noah, dessen Leib = die Arche von den Wogen nicht überwältigt wird (quaest. Gen. II 25).⁵³

»In der Tat, er allein verlangte nach dem wahren Leben im Einklang mit der Tugend, während die andern sich in den Tod stürzten aufgrund der todbringenden Übeltaten.« (II 45)

6. Leben und Tod bei den Patriarchen

Je nach dem Typ, den Philo den einzelnen Vätergestalten zugewiesen hat, klärt er, in welchem Sinne bei ihnen von »leben« und »sterben« die Rede ist. Wie kann z. B. Abraham *Gen 17,18* Gott bitten, »dieser Ismael« möge vor ihm leben, wo der Bastard und Sophist doch meist negativ gewertet wird?

In quaest. Gen. III 57 sieht Philo die Verheißung zunächst auf der wörtlichen Ebene in der Fortexistenz der Ismaeliten erfüllt. Dann macht er auf das »vor dir« aufmerksam. Es geht nicht um das physische Leben, sondern um Gesundheit und Heilsein vor Gott, die gleiche Beachtung verdienen wie die Unsterblichkeit. In der 3. Erklärung geht er von der Etymologie Ismael = »Auf-Gott-Hören« aus; Abraham bittet eigentlich um die Verinnerlichung des göttlichen Gesetzes.

In den entsprechenden Ausführungen in mut. 201 – 217 wird diese 3. Deutung noch dadurch erhärtet, dass Philo den Nachdruck auf »dieser« legt. Abraham bittet gar nicht um das Leben eines anderen, sondern für sich selber um das richtige Hören des Wortes Gottes, durch das er lebendig wird:

»Leben erbittet er für Ismael, aber nicht weil er sich um das Leben mit dem Körper kümmert, sondern damit das göttliche Gehörte auf der Seele verewigt werde und ihn (selbst) auferwecke und lebendig mache (ζωοποιεῖν)⁵⁴.« (mut. 209)

Die Anwesenheit des göttlichen Logos macht eben das Leben der Seele aus (s. o. I b).

In mut. 210 wird Abraham, der Typ des Lernenden, mit dem Asketen Jakob

52 Vgl. BILLINGS, Platonism 69 f.; RUNIA, Timaeus 260 f.

53 Vgl. gig. 13; somn. I 147 (Wiederbelebung der im Leib wie in einem Fluss treibenden Seele). Er wird als der »Fluss Ägyptens« charakterisiert, z. B. somn. II 109.255. Auch die Wellenform des Schmucks an der Lade erinnert Philo in quaest. Ex. II 55 an »das Verderben von Seele und Leib«. Zur Metaphorik der versenkten Seele vgl. MÉASSON, char 176 – 192.

54 Zu diesem Verbum vgl. her. 58.309 und dazu M. HARL in ARNALDEZ u. a. oeuvres 15, 44 Anm. 2 – 3.

verglichen, der mit *Dtn 33,6* »Es soll Ruben leben und nicht sterben« um das Leben der guten Naturanlage (zu dieser Identifikation vgl. mut. 98) fleht. Die Notwendigkeit dieses Gebets begründet mut. 213:

»Denn am Leben nach der Tugend, das das ungelogenste Leben ist, haben wenige Anteil. Ich rede nicht von den Herdenmenschen – von diesen hat keiner Anteil am wahren Leben gewonnen –, sondern wenn es einigen möglich wurde, die Bestrebungen der Menschen zu fliehen und für Gott allein zu leben.«

Dies ist im Strudel irdischer Güter und Lüste nicht einfach (ebd. 214). Deshalb der erstaunte Ausruf Jakobs bezüglich Josef *Gen 46,30*, der eigentlich jedem Weltmenschen gilt: »Du lebst noch!?!« (mut. 215); vgl. migr. 21 zu *Gen 45,28*:

Zu den unvergänglichen Teilen gehört, dass er in Ägypten (dem Land der Leidenschaften) »sich das wahre Leben zu eigen machte. Der Sehende (Jakob bzw. Israel) bewunderte das – es war ja auch des Erstaunens wert – und sagte: »Es ist mir ein Großes, dass mein Sohn Josef noch lebt« und nicht durch leere Meinungen und mit dem als Leichnam mitherumgeschleppten Körper zusammen gestorben ist.«⁵⁵

Mut. 216 f. betonen dann noch einmal das »Vor-Gott«: Vollendete Glückseligkeit besteht darin, dass die Vernunft Gott als Aufseher und Beobachter bekommt. In diesem Abschnitt hat Philo also zum Stichwort »leben« zwei weitere Bibelstellen herangezogen, um den religiösen Sinn des wahren Lebens zu erhellen, das im Gegensatz zu »unserem βίος« (mut. 215) steht. Ein ähnliches Verfahren in post. 69 f. und in fug. 56–59 lässt fragen, ob er sich vielleicht ein Exzerpt von Schriftbelegen *ad vocem* »leben« bzw. »Tod, Tote, sterben« angefertigt hatte.

Der Bibeltext von der Rettung Lots *Gen 19,17–22* bietet eine ganze Reihe von relevanten Ausdrücken, die geradezu zu einer Spiritualisierung einladen: Σώζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ... (V. 17), τοῦ ζῆν τὴν ψυχὴν μου ... μὴ ... ἀποθάνω (V. 19), ... καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ μου (V. 20).

Lot ist für Philo der Typus des Fortschreitenden. Er soll seinen Intellekt vor Leib und Sinnlichkeit retten, denn die zurückbleiben »fallen durch sich selbst, weil sie sich stützen und ihre Hoffnung setzen auf die Toten« (quaest. Gen. IV 45). Lot soll sich auf die Berge, d. h. zur Weisheit, flüchten, denn

»all die, welche sich um die unteren, niedrigen Dinge und um alles, was auf der Erde ist, bemühen, sterben in ihrer Seele dem wahren Leben,⁵⁶ sie wandern (noch) herum, obwohl sie schon in gewisser Hinsicht tot sind. Die aber himmlische Dinge erstreben

55 Dagegen stimmt Jakob über den vom Dünkel zerrissenen Josef in *Gen 37,33* schon die Totenklage an. Für solche Menschen »wird noch zu Lebzeiten wie für Tote Trauer veranstaltet werden, da sie ein Leben ernten, das des Jammers und der Klage wert ist« (somm. II 66). Vgl. dieses Motiv auch ebr. 95 von den Trunkenen, die ihren eigenen Grabgesang singen, als wären sie schon tot.

56 MARCUS, Supplement I schreibt wohl weniger treffend: »... shall die in respect of true life – the soul, wandering about in the manner of the dead«.

und sich in die Höhen erhoben haben, werden allein gerettet werden und das sterbliche Leben gegen das unsterbliche vertauschen.« (quaest. Gen. IV 46)

Der Fortschreitende schwebt zwischen Krankheit und Gesundheit (quaest. Gen. IV 47). Überhaupt ist die von Plato über die Stoa ererbte Metapher von der »Krankheit der Seele« (dazu IV A 2 b) gut geeignet, diesen nicht ganz hoffnungslosen Zwischenzustand zum Ausdruck zu bringen (vgl. etwa quaest. Gen. III 18.40). Wir dürfen hier vorgreifen auf die Gestalt Jakobs, der ebenfalls den Fortschreitenden repräsentiert. Auf ihn wendet Philo einmal die homerische Beschreibung des Wechsels zwischen Leben und Tod bei Kastor und Polydeukes (Od. XI 303 f., vgl. dec. 56) an:

»Denn wechselnd ist, wie es heißt, das Leben der Strebenden, bald lebendig und wach, bald gestorben oder schlafend. Und wahrlich, das ist wohl nicht verfehlt gesagt; denn die Weisen erlangen den olympischen und himmlischen Raum zur Wohnung, da sie es gelernt haben immer nach oben zu eilen, die Schlechten aber die Schluchten des Hades, da sie von Anfang bis zum Ende darauf bedacht waren zu sterben und bis zum Greisenalter von Kindesbeinen an ans Verderben gewöhnt sind. Die Asketen aber ...« (stehen dazwischen). (somm. I 150 ff.)

Zum andern findet Philo ein biblisches Pendant zu Homer in *Num 17,13*,⁵⁷ wo es von Aaron heißt: »Er stand mitten zwischen den Toten und den Lebenden«.

»Den Fortschreitenden ordnet er (Mose) wiederum ein in das Zwischengebiet zwischen Lebenden und Toten, wobei er ›lebend‹ die nennt, die mit der Einsicht (φρόνησις) zusammenleben, gestorben aber die, die sich der Unvernunft erfreuen ... (Num 17,13). Der Fortschreitende wird nämlich weder unter denen, die dem Leben der Tugend gestorben sind, ausfindig gemacht, da er Sehnsucht und Eifer hat für das Gute, noch unter denen, die in der höchsten und vollkommenen Glückseligkeit leben.« (somm. II 234 f.)

Die Lebensverheißung für bzw. Todesdrohung gegen Abimelech *Gen 20,7* löst folgenden Kommentar aus:

»Die, welche die Weisheit und die Gerechtigkeit und die Tugend im allgemeinen als ›Frau‹ (d. h. unberührt) bekennen, teilen allein das Leben des tugendhaften Menschen, können das unsterbliche Leben der Seele leben. Alle, die sie jedoch wegziehen und versehren ..., töten sich selbst, indem sie zugleich jeder Tugend beraubt sind.« (quaest. Gen. IV 66)

Nicht ohne Absicht sagt *Gen 25,6*, dass Abraham »noch zu Lebzeiten« die der Tugend feindlichen Söhne wegschickte, denn das kann man nur »in guter Gesundheit im wahren Leben und wohlbehalten in seinen Gedanken« (quaest. Gen. IV 149).

57 Die Stelle wird her. 201 auf den Logos bezogen, der »die heiligen Gedanken, die unzweifelhaft leben, von den unheiligen, die in Wahrheit tot sind, scheidet.«

Dann aber kommt es *Gen 25,8* auch mit dem tugendhaften Abraham zum Sterben. Dass es heißt ἐκλιπὼν ἀπέθανεν, bedeutet:

»dass der Tod des Leibes das Leben der Seele ist, indem die Seele das ihr eigene⁵⁸ unkörperliche Leben lebt.«

Es folgt das auch in all. I 108 angeführte Heraklit-Fragment D-K B 62, mit dem wir uns in Teil IV noch auseinanderzusetzen haben. Seine Quintessenz ist:

»dass das Leben des Leibes (MERCIER: im Leib) der Tod der Seele ist, aber was man Tod nennt, ist das ruhmvolle und erste (so AUCHER, MERCIER; MARCUS, Supplement I dagegen: first – konjiziert zu »virtuous« – soul) Leben der Seele.« (quaest. Gen. IV 152)

Offenbar ist ἐκλείπειν hier als »Verlassen« interpretiert: die Seele wird durch den Tod aus dem Grab des Leibes befreit und kann jetzt erst richtig das ihr eigene Leben entfalten. Das erhärtet die Verallgemeinerung in quaest. Gen. IV 169: »das sterbliche Leben verlassend werden sie dem unsterblichen Leben hinzugefügt« und die Erklärung des Zitats in all. I 108:

»Jetzt, solange wir leben, ist die Seele gestorben und wie in einem Grab durch den Leib begraben, wenn wir aber sterben, lebt die Seele ihr eigenes Leben und ist befreit (ἀπαλλάσσεσθαι) vom Leib, dem schlechten und toten mit ihr Verbundenen.«⁵⁹

Dagegen ist es Wasser auf die Mühlen Philo's, wenn der böse Esau *Gen 25,32* sagt: »Ich gehe hin, zu sterben«:

»Wahrhaft, das Leben des Bösen eilt zum Tod (jeden Tag, sinnend und sich ühend fürs Sterben).«⁶⁰

Isaak weissagt ihm zwar *Gen 27,40* »Du wirst aufgrund deines Schwertes leben«. Aber das kann nur heißen, dass das Leben des Unvernünftigen ein unversöhnlicher Krieg ohne Waffenstillstand ist, im Grunde ein Tod mit Bewusstsein (quaest. Gen. IV 235) ähnlich wie bei Kain.⁶¹ Darauf nimmt quaest. Gen. IV 238 noch einmal Bezug. Der Vorsatz Esaus, seinen Bruder zu töten (*Gen 27,41*), ist unmöglich, denn vor dem, der sich übt, liegt das wahre Leben als Preis, ebenso wie auf der anderen Seite Tod mit Bewusstsein vor dem bösen und üblen Mann liegt, weil er unheilbaren Schmerz (AUCHER, MERCIER: Krankheiten) erduldet. Vgl. ausführlich det. 45 f.

58 Mit MARCUS, Supplement I gegen MERCIER in ARNALDEZ u. a., oeuvres, der ἴδιος trotz der Parallele in all. I 108 mit Seele verbindet.

59 Vgl. all. III 72; det. 48. Letztere Stelle schließt die substantivische Auffassung von κακοῦ (MERCIER in ARNALDEZ u. a., oeuvres) aus. Beide machen wahrscheinlich, dass νεκρός hier ein Adjektiv, σύνδετος ein Substantiv ist (vgl. den Text bei COHN / WENDLAND, opera); anders liegt der Fall bei τὸ σύνδετον σῶμα in somn. I 46.110.

60 Quaest. Gen. IV 173; das Eingeklammerte fehlt im griech. Fragment.

61 S. o. unter 4).

B) Isolierte Texte

Außerhalb des biblischen Erzählsammenhangs von der Schöpfung bis zur Vätergeschichte können vereinzelt Stellen herangezogen werden, um den Tod der Seele zu illustrieren oder positiv die religiöse Bestimmtheit von »Leben« zu verdeutlichen.

1. Gesetzesbestimmungen als Illustration für den »Tod der Seele«

In Gesetzestexten kann vor allem die Strafandrohung allegorisch ausgedeutet werden. So noch innerhalb des narrativen Kontextes der Abrahamsgeschichte *Gen 17,14*, wonach bei unterlassener Beschneidung des Männlichen »jene Seele aus ihrem Geschlecht ausgerottet werden soll (ἐξολεθρευθήσεται).«⁶² Das »Männliche« ist natürlich der νοῦς. Die Schrift fügt eine gesetzliche Bestimmung an,

»um zu verhindern, dass der Geist, der nicht beschnitten und gereinigt ist vom Fleisch und den Leidenschaften des Fleisches, zugrundegeht, ohne gerettet werden zu können.«

Deshalb spricht Gott ausdrücklich von »der Seele«. Dieses Verderben hebt aber die generische Unsterblichkeit der Seele nicht auf. Deshalb heißt es, dass die Seele »aus ihrem Geschlecht« ausgerottet werden soll.

»Denn das Geschlecht in seiner Ganzheit ist unvergänglich; folglich wird der Schlechte von einem unvergänglichen Zustand ins Verderben gestürzt.« (quaest. Gen. III 52)

An der Exegese von θανάτῳ ἀποθανεῖν in *Gen 2,17* und *Ex 21,12–14* (fug. 53 ff.) wurde schon o. A 3 gezeigt, dass Philo zwischen dem Straftod und dem Tod als Befreiung der Seele unterscheidet.

Der Straftatbestand in *Ex 21,14* wird conf. 160 f. als Mord an der »Seele, die durch Erwerb und Übung der Tugenden ewig leben könnte,« ausgelegt. Die Sanktion braucht dann nicht mehr eigens allegorisch gedeutet zu werden, es ist klar, dass es sich um geistigen Selbstmord handelt. Ähnlich steht es beim ἀνταποθανεῖται von *Ex 22,1 f.* Wer anderen den Glauben an Gott als den alleinigen Urheber stiehlt, »der wird selbst untätig und eigentlich tot erfunden, nachdem er einen leblosen, sterblichen und sündigen Lehrsatz eingeführt hat.« (all. III 32–35) – Dazu passt agr. 170 f.: Den »Mord in seinem Hause« *Dtn 22,8* erklärt Philo als Abfall von der Ehre Gottes, der einen Mord gegen die eigene Sippe darstellt. »Denn die eigene Seele tötet, wer nicht das Seiende ehrt.«

62 Vgl. zum ὀλεθρεύωv o. I d).

Zu *Lev 10,8–10* (»Wein und berauschendes Getränk sollt ihr nicht trinken ..., dass ihr nicht sterbt ...«) erläutert Philo in ebr. 140:

»Der in Nüchternheit Opfernde wird nicht sterben, da nur Mangel an Bildung den Tod nach sich zieht, Bildung dagegen Unvergänglichkeit. Denn wie in unseren Körpern die Krankheit Ursache der Auflösung, die Gesundheit dagegen der Rettung ist, auf dieselbe Weise ist in der Seele das Rettende die φρόνησις – denn eine Gesundheit des Verstandes ist sie –, das Verderbliche aber die Unvernunft, die eine unheilbare Krankheit hereinbrechen lässt.«

2. Religiöse Bestimmung des Lebens

Lev 18,5 »Wer das (nämlich das von Gott Gebotene) tut, wird leben« spielt bekanntlich eine wichtige Rolle bei Paulus, der so die jüdische Gesetzesfrömmigkeit auf einen Nenner bringt. Philo zitiert die Stelle nur einmal im Zusammenhang von V. 1–5 in congr. 86 und fragt anschließend:

»Ist also nicht das Leben in Wahrheit das dessen, der in den Rechtsbestimmungen und Vorschriften Gottes wandelt, so dass Tod wären die Geschäfte der Gottlosen?«

Vor allem aber ist noch einmal auf den Passus fug. 53–64 einzugehen.⁶³ Hier führt Philo ja nicht nur aus, worin der Tod der Bösen nach *Ex 21,12 ff.* besteht, sondern bringt noch drei Schriftworte zum Thema »Leben«. *Dtn 4,4* »Ihr aber, die ihr dem Herrn, Gott, zugetan seid, lebt alle heute« sagt Mose ursprünglich zu den Israeliten, die nicht Beelphegor nachgingen und eliminiert wurden. Philo bezieht es hier exklusiv auf das Leben der Guten bzw. – dem Thema des Traktates entsprechend – der zu Gott flüchtenden Schutzflehenden auch nach dem Tod. Das bezeugt ihm eigens die Wendung »am heutigen Tag«, d. h. in der Ewigkeit (fug. 56 f.).

Dagegen ist beim Zitat von *Dtn 4,4* in spec. I 31 (auch hier geht es um die alleinige Verehrung Gottes) die Zeitbestimmung weggelassen. Mit Anspielung auf die Makarismen der Mysterien bezeichnet Philo es als

»das dreimal selige und dreimal glückliche Leben (βίος), sich liebend zu halten an den Dienst des ältesten Verursachers von allem ...«

Das meint zunächst eine bestimmte Lebensweise, die aber auch eine eschatologische Dimension hat. Mit ἀθάνατος ἢ δεῖ ἢ ζωῆ καὶ μακραίων weist Philo auf sie zurück. Am Schluss des Buches (spec. I 345)⁶⁴ verwendet Philo die Verheißung

⁶³ Vgl. MANSFELD, Heraclitus 141–146.

⁶⁴ Es lässt sich beobachten, dass Philo die Konsequenzen des von ihm empfohlenen Verhaltens, ein glückliches und langes Leben einschließlich Unsterblichkeit, gern am Ende der Bücher herausstellt. Vgl. in der *expositio legis* opif. 172, spec. I 345; II 262, den Schluss des Traktates über den Mut virt. 50 und praem. als Ganzes. Leider kann man nicht behaupten – gegen

von Dtn 4,4 noch einmal; Mose stellt mit ihr einen notwendigen und weisheitsliebenden Satz auf,

»denn in Wirklichkeit sind die Gottlosen in Bezug auf ihre Seelen gestorben, die aber in die Schlachtreihe des wirklichen Gottes eingereiht sind, leben ein unsterbliches Leben.«

Im Vergleich mit T. Sanh. 70b⁶⁵ »Wie ihr heute alle lebt, so auch in der künftigen Welt« ist die jenseitige Entsprechung nur impliziert, nicht eigens herausgestellt.

Noch stärker ist die Hinwendung zur Gegenwart in dem anschließend (fug. 58) beigezogenen Orakel *Dtn 30,15*; denn hier wird ja Leben und Tod in Gestalt von Tugend und Laster dem Volk »vor das Angesicht« gestellt.

»Siehe ich habe heute (an den drei Philo-Stellen nie mitzitiert) vor dein Angesicht das Leben und den Tod gegeben, das Gute und das Böse.«⁶⁶

Und das bestätigende Gotteswort *Dtn 30,20* setzt gar Gottesliebe und Leben gleich:

»Dies ist dein Leben und die Länge der Tage: den Herrn deinen Gott zu lieben.« Vgl. post. 12: Das in Wahrheit »glückliche und lange (μακράϊων) Leben«, vgl. noch 69.

Dagegen scheint das Beispiel der Priester Nadab und Abiud im folgenden Paragraphen wieder das Sterben der Gerechten (s. fug. 55 Ende) im Auge zu haben. Philo biegt hier und anderswo⁶⁷ – genötigt durch die positive Deutung ihrer Namen – ihren Straftod in eine Entrückung bzw. Verwandlung durch Feuer um:

»So sterben die Priester Nadab und Abiud, damit sie leben, sie tauschen für das sterbliche Leben ein unvergängliches ein und werden vom Gewordenen zum Ungewordenen versetzt. Von ihnen wird als Symbol der Unvergänglichkeit gesungen, dass sie »vor dem Herrn« starben (*Lev 10,2*), d. h. zum Leben kamen; denn ein Toter darf nicht vor das Angesicht Gottes kommen ...« (fug. 59)

Das untermauert Philo ausnahmsweise mit einem Psalmzitat: »Tote werden den Herrn nicht loben« (*Ps 113,25*), »denn das ist das Werk von Lebenden«. Dieses Leben beginnt jedoch sicher nicht erst im Jenseits. Das geht für Philo aus *Dtn 19,5* hervor, das er – zur Thematik des Buches zurückgekehrt – fug. 77 f. bringt:

»Wer dorthin flieht, der wird leben.« Ist nicht ewiges (αἰώνιος, vgl. 97 ἄδιος) Leben die Flucht zum Seienden, Tod dagegen das Von-ihm-Weglaufen?«

MANSFELD, Heraclitus 140 –, auch die Ausführungen über den Tod der Seele all. I 105 – 108 stünden am Buchende, weil die ersten beiden Bücher ursprünglich zusammenhängen. Aber bezeichnend ist der letzte Satz von post. Vgl. auch das abschließende Gebet in ebr. 224.

65 Angeführt von HEINEMANN in COHN / HEINEMANN, Philo z.St.

66 Der Text illustriert imm. 50 und in einem Fragment (HARRIS, Fragments 8) die menschliche Willensfreiheit.

67 Vgl. all. II 58; her. 309; somn. II 67.

C) Folgerungen für die Hermeneutik Philo's

Wie I. CHRISTIANSEN, Technik dargelegt hat, geht es bei der allegorischen Methode – ähnlich wie bei der platonischen Begriffsdiärese – darum, hinter dem Buchstaben das Wesen der Dinge herauszuarbeiten. Dies ist besonders bei der psychologischen Allegorese der Fall, weil die Seele ja das Menschsein des Menschen ausmacht. Unser Beispiel, die Interpretation der Lebens- und Todesaussagen in der Bibel, zeigte, dass Philo so auf die wahren Werte aufmerksam machen möchte. Metaphorik ist die Sprache der Eigentlichkeit. Dabei war zu beobachten, dass er bei Auffälligkeiten des Textes selber einhakt. Vorausgesetzt ist dabei, dass dieser Text des Mose in seinem ganzen Umfang die göttlichen Orakel enthält (Mos. II 188), dass dabei kein Wort überflüssig gesetzt ist (fug. 54), dass vielmehr alle Namen die Kraft haben, die Sache ans Licht zu bringen (Cher. 56). Das gilt auch vom inspirierten Text der LXX (Mos. II 37 – 40). Während in der gewöhnlichen Sprache derselbe Gedanke vielfältig ausgedrückt werden kann, entsprechen hier sowohl im hebräischen Original wie in der griechischen Übersetzung sich Sache und Bezeichnung genau. Der Ausleger geht den umgekehrten Weg. In der Polysemie der Wörter, z. B. »leben«, »sterben«, muss er anhand von Textsignalen den intendierten Sinn finden. Dabei scheut er vor Eigenmächtigkeiten nicht zurück, wie wir bei der Änderung des Spiritus in det. 47 gesehen haben. Wenn Philo in der Kommentierung eines Bibeltexes weitere Stellen mit dem Stichwort »Tod« bzw. »Leben« heranzieht, dann um die theologische Tragweite dieser Begriffe zu verdeutlichen. Im Rückblick auf dieses 2. Kap. wird man aber sagen müssen, dass der biblische Text nicht der erste Fundort für »Leben und Tod der Seele« ist; Philo prägt ihm vielmehr seine mitgebrachte Konzeption auf, wobei er dankbar Textsignale wie die *figura etymologica* bei »sterben« oder ψυχή im Kontext⁶⁸ benutzt. In post. 41.44.69.73 enthielt ein traditionelles Onomastikon schon die Elemente »Leben Gottes« und »Tod«. Philosophische und theologische Anliegen sind für Philo leitend, ohne dass er sich dessen bewusst ist. Fassen wir noch einmal zusammen, welche sachlichen Probleme er mit seiner metaphorischen Exegese lösen will.

68 vgl. Gen 2,7c; 17,14; 19,17.19 f.; Lev 21,11.

III. Die intendierten Sachaussagen

A) Spiritualisierung, Theodizee

Philo geht offenbar von der Zweideutigkeit von »Tod« und »Leben« aus. Das menschliche Dasein muss mit Sinn erfüllt werden, um wirklich »lebenswert«⁶⁹ zu sein; nur so verdient es wahrhaft »Leben« genannt zu werden. Umgekehrt ist der Tod, den die Menschen gemeinhin für die größte Strafe halten (vgl. praem. 69 f.) u. U. eine Erlösung. Es gibt für den noch Lebenden Dinge, die »schlimmer sind als der Tod«, wie Philo öfter in rhetorischer Übertreibung sagt, z. B. ein ruhmloses Leben in Schande (vgl. spec. III 54; virt. 32; prob. 120; Gai. 233), aber mehr noch in Schuld (vgl. opif. 164).

So relativiert sich das Leben. Ein zeitlich langes ist nicht unbedingt ein Gut. Im Konflikt zwischen der peripatetischen und der stoischen Güterlehre⁷⁰ nimmt Philo meistens für letztere Partei. Er bzw. Mose

»hält *einen* gut vollbrachten Tag des Weisen für gleichwertig mit einem ganzen Leben des Schlechten.« (praem. 112)⁷¹

Der Satz ist stoisch,⁷² hat aber auch in der Bibel Rückhalt:

»Hat doch ein prophetischer Mann (David) vernünftig (eigentlich: gesund) gesagt, er wolle lieber einen Tag mit Tugend leben als tausend Jahre im Schatten des Todes,⁷³ indem er das Leben der Schlechten als Tod bezeichnete.« (her. 290)

Auch Abraham, der im Vergleich mit seinen Vorfahren ein kurzes Leben hatte, konnte nach Gen 15,15 »im schönen Greisenalter« sterben, wenn es gleichbedeutend ist mit Wohlberatensein und Charakterfestigkeit der Seele (her. 291).

»Zu deiner Belehrung vernimm also, dass nach unserem Gesetzgeber der Edle allein ein schönes Greisenalter⁷⁴ und langes Leben hat, ein sehr kurzes dagegen der Schlechte, der

69 Zu βιωτός vgl. die bei BULTMANN, Art. ζάω 836 Anm. 30 aus Plato und Xenophon beigebrachten Belege; zum ἀβίωτος βίος bei Philo s. den Index von LEISEGANG in COHN / WENDLAND, opera VII 1, 47; Parallelen zum Oxymoron bei LIDDELL / SCOTT, Lexicon s.v. ἀβίωτος. Dazu Plato, polit. 299e (vgl. M. HARL in ARNALDEZ u. a., oeuvres 15, 188, Anm. 1).

70 Vgl. WOLFSON, Philo II 297–303, der freilich die Wahnaeußerung Josefs det. 7 f. für Philo's eigene Meinung nimmt, vgl. dagegen PÉPIN, Idées 89 f.

71 Vgl. die Textwiederherstellung bei COHN / HEINEMANN, Philo, die Parallelen quaest. Ex. II 20; quaest. Gen. III 11; Abr. 271.

72 Vgl. die Angaben bei COHN / HEINEMANN, Philo II 410, Anm. 3 (Cicero, Seneca), ferner Plutarch, mor. 111a und weitere Stellen in der Anm. von J. HANI, Plutarque, Oeuvres morales II, Paris 1985, 284 z.St.

73 Ps 83,11 ist mit einem biblischen Ausdruck (vgl. Ps 22,4; 43,20; Jes 9,2) verquickt.

74 Vgl. dazu den Hinweis von M. HARL in ARNALDEZ u. a., oeuvres 15 z.St. auf einen ähnlichen Satz des Arius Didymus (SVF III 601).

immer die Erfahrung des Sterbens macht,⁷⁵ vielmehr in Bezug auf das Leben der Tugend schon gestorben ist.« (her. 292)

Die Wertigkeit des Lebens bemisst sich an Tugend und Frömmigkeit. Mit seiner Metaphorik möchte Philo also ein nicht evidentes Wertsystem stützen. Zwar scheint die Unsterblichkeit der Seele auf dem ontologischen Vorrang der Seele zu beruhen. Aber sie wird vom Schöpferhauch Gottes ermöglicht und nur in einem »geistigen« Leben realisiert. »Leben« und »Tod« der Seele machen diesen theologischen und existentiellen Rahmen philosophischer Grundüberzeugung deutlich. Im Unterschied zu späteren Platonikern zeigt Philo wenig Skrupel bei seiner biblisch induzierten, unphilosophischen Ausdrucksweise vom Sterben der Seele.⁷⁶ »Spiritualisierung« bezeichnet nur die Tendenz, nicht aber das Motiv. Dies war auch als Theodizee erkennbar.

Weil das Sterben der Gerechten und das Nicht-Sterben der Frevler für den durchschnittlichen Menschenverstand ein Problem darstellt, greift Philo zur Metapher. Dabei wird das »Leben« nicht so spiritualisiert, dass es in der Tugend aufginge, es hat noch eine jenseitige, wenn auch auf die Seele beschränkte Erstreckung. Auch kann der Tod in Gestalt eines fortgesetzten Sterbens unter Schrecken und Qualen (Kain) diesseitig konkret gedacht werden. Zugespitzt ausgedrückt ist freilich schon der Abfall von der Tugend, der Tod der Seele, die Strafe. Entsprechend stellt Philo auch die Tugend als ihre eigene Belohnung dar.⁷⁷ Dazu bewegt ihn nicht nur der Umstand, dass Lohn und Strafe sonst schwer zu verifizieren sind, er möchte vielmehr vermeiden, dass sie nur äußerlich angehängt erscheinen und der Mensch allein aus Furcht vor etwas etwas anderes tut oder nicht tut.

B) Immanenz der Strafe

Offensichtlich ist Philo von der zeitgenössischen epikureischen, von den Stoikern übernommenen Polemik gegen jenseitige Höllenstrafen beeindruckt, so dass er nirgends eine Bestrafung nach dem Tod ausmalt, sondern schon das irdische Leben, insofern es dem Körper versklavt eigentlich nicht lebenswert ist, befindet sich im Hades (her. 45, vgl. 78: »mit den Bewohnern des Hades zusammenleben«), ja, das Leben des Frevlers kann als »wahrer Hades« bezeichnet

75 Dazu o. II A 4 und 6 (quaest. Gen. IV 173 zu Gen 25,32).

76 Vgl. aber sein Insistieren darauf, dass nicht der Logos stirbt in fug. 117; all. II 78 und die Unterscheidung zwischen individuellem Tod der Seele und generischer Unsterblichkeit quaest. Gen. III 52. Dagegen führen spätere Platoniker eine Modifikation ein: »Die Seele stirbt, in so weit eine Seele sterben kann« (Plotin I 8,13, Hierocles, Cat. Aur. 1,1; Macrobius, somn. I 12,17).

77 Vgl. ZELLER, Charis 108 f.

werden (congr. 57).⁷⁸ Man könnte diese Metaphorik unter das Motto stellen: »Apocalypse now«.

Wenn die Strafe sofort erfolgen soll, muss Philo zeigen, dass schon die Überwältigung durch die Schlechtigkeit oder die Lust dem Menschen schadet. Z.B. bestand die Sintflut, durch die Gott die Bosheit der Menschen bestrafen wollte, im »Loslassen der Fehler und im gewaltigen, ungebremsten Schwung zum Unrecht tun« (conf. 24 f.).⁷⁹ Diese Tendenz konnte uns etwa am Fall Kains aufgehen, der nach Philo's Interpretation im Töten Abels geistigen Selbstmord begeht (s. o. II A 4). Det. 52 führt dazu aus:

»Wie nun gezeigt wurde, dass der, welcher dem Edlen schadet, sich selbst bestraft, so tut der, der die Besseren eines Vorzugs würdigt, dem Wortlaut nach jenen, in der Tat aber sich selbst Gutes an.«

Philo versucht darzutun, dass bei einem einheitlichen Wesen wie der Seele das Subjekt des Handelns zugleich das des Erleidens ist (det. 49 ff., vgl. all. III 33). Deshalb tötet, wer eine freiwillige Sünde begeht, seine eigene Seele (agr. 171, vgl. auch quaest. Gen. IV 66 o. II A 6). An der Auslegung von Gen 4,15b (s. II A 4) wurde uns klar, dass Philo auch auf die Interaktion zwischen Geist und den übrigen Seelenteilen Wert legt; so kann er die verhängnisvollen Folgen des »Tods der Seele« für den Sünder in seiner irdischen Existenz aufzeigen.

C) Theologische Deutung von »Tod« und »Leben der Seele«

Nach agr. 171 verweigert der Mörder seiner Seele Gott die Ehre. Wie das Beispiel Kains (Gen 4,13) evident macht, hat das unmittelbar zur Folge, dass Gott die Seele verlässt. Philo deutet das Bekenntnis »Meine Schuld ist zu groß, als dass sie vergeben werden könnte (ἀφεσθήναι)« um in: »Meine Schuld ist so groß, dass ich verlassen werde«.

»In Wahrheit, es gibt kein größeres Unglück als von Gott verlassen und im Stich gelassen zu werden ...« (quaest. Gen. I 73, vgl. conf. 166)

78 Vgl. somn. I 151 (zit. o. II A 6); post. 31 spricht vom Hades der Leidenschaften, quaest. Gen. IV 234 vom wahren Tartarus der Begierden. F. CUMONT, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers*, in: RPh 44 (1920), 229 – 240, 230 – 237 hatte die allegorische Deutung der Unterweltsstrafen einer pythagoreischen Schule mit Zentrum in Alexandrien zugewiesen. Das Verfahren begegnet zuerst bei Lukrez III 978 – 1023 und später bei Neuplatonikern (vgl. Macrobius, somn. I 10,9 ff.). Nach SCHMIDT, *Anthropologie* 55 mit Anm. 154 lehrte Poseidonius ähnlich. MANSFELD, *Heraclitus* 148 ff. vermutet eine Nachwirkung von Empedokles.

79 Vgl. o. II A 5. Schon der »Zusammenfassung der Schlechtigkeiten« zu gefallen ist die höchste Strafe: imm. 113; die Lust schadet ihren Anhängern sofort (Gig. 43), indem sie die schwerste Strafe, den Tod, über sie bringt (Agr. 100).

So bittet Abraham Gen 18,3, dass Gott an ihm nicht vorübergehe bzw. von ihm weggehe und seine Seele einsam und leer lasse:

»In der Tat ist der Gipfel der Glückseligkeit die nahe Anwesenheit Gottes, der die ganze Seele vollkommen erfüllt mit seinem unkörperlichen und ewigen Licht; und das äußerste Unglück ist sein Vorübergehen ...« (quaest. Gen. IV 4)

Auch hier dient Gen 4,13 als Beleg dafür, dass die größte Strafe die Gottverlassenheit ist. Wir haben hier das Pendant zur religiösen Bestimmung des Lebens als »Gemeinschaft mit Gott«.

Schon in der Auslegung von Lev 18,5; Dtn 4,4; 30,15.20 (s. o. II B 2) wurde das Leben mit Gottesdienst und Liebe zu Gott gleichgesetzt.

Wahres Leben ist also »vor Gott« (s. auch II A 6 zu Gen 17,18) zu finden bzw. »in Gott« (fug. 61, vgl. det. 48). Die »Gemeinschaft mit Gott« ist die Ursache eines unsterblichen Lebens (quaest. Ex. II 39). Sie wird verwirklicht in einem Leben »für Gott« (her. 111, mut. 213) bzw. in einem Gott gemäßen Leben. So expliziert post. 69 den Gen. obj. »Leben Gottes«. Es ist nichts anderes als Verähnlichung Gott gegenüber, »Gott folgen« (vgl. migr. 128.131)⁸⁰ und vollendet sich in einem Sein bei Gott (her. 45 von den Engeln, vgl. aber auch ein μεταίστασθαι wie bei Nadab und Abiud oder von den »Gottesmännern« gig. 61, von Mose ganz zu schweigen).

Von Gott selber wird das Leben – abgesehen von dem traditionellen Prädikat »der immer lebende Gott« (dec. 67) – wohl mit Absicht nie ausgesagt.⁸¹ Den Grund dafür gibt fug. 198 im Anschluss an das Zitat von *Jer 2,13*:

»Ist also Gott nicht die älteste (Quelle), und nicht einmal zu Unrecht? Denn er hat diesen gesamten Kosmos geregnet. Ich erschauere, wenn ich höre, dass diese Quelle die des Lebens ist; denn Gott allein ist die Ursache von Seele und Leben und zumal der vernünftigen Seele und des Lebens mit Einsicht. Denn die Materie ist tot, Gott aber ist etwas mehr als Leben, die immerfließende Quelle des Lebens, wie er selbst sagte.«

Der Schöpfer darf nicht mit seinen Gaben, auch nicht der des Lebens, verwechselt werden. Aber das Leben wird als Beziehung zu ihm interpretiert. Philo's aktualisierende und moralisierende Tendenz entspringt letztlich seiner Frömmigkeit.

80 Eine alte pythagoreische Maxime, die Philo in Dtn 13,4 entdeckt, gleichbedeutend mit der platonischen Angleichung an Gott (Theaet. 176b).

81 Vgl. BULTMANN, Art. ζάω 861.

IV. Der Ursprung der philonischen Konzeption

Wenn wir nun versuchen, die Traditionsgeschichte von »Tod und Leben der Seele« nachzuzeichnen, so nutzen wir zunächst dankbar Philo's Zitate von Philosophen und seine Anspielungen auf bekannte philosophische Texte.

Dabei müssen wir auf die Rezeption dieser Texte in der Philosophiegeschichte achten. Hier ist schon wertvolle Arbeit, besonders durch J. MANSFELD, geleistet worden, weshalb wir uns kurz fassen können. Manchmal greifen wir auf spätere Bezeugungen des Motivs aus, wenn sie literarisch von Philo unabhängig sind (deshalb sind Clemens von Alexandrien und Origenes ausgeschlossen). In Anbetracht der lückenhaften Dokumentation, besonders der mittelplatonischen Philosophie, müssen wir uns damit begnügen, einige Entwicklungslinien zu ziehen, die durch Philo laufen und im Neuplatonismus enden.

A) Der Hintergrund in der klassischen Philosophie

Am Ende seiner Ausführungen zu Gen 2,17 (s. II A 3) gibt Philo nicht weniger als vier Hinweise (vgl. die Zahlen in Klammern) auf die philosophischen Quellen der Metapher:

»Schön auch Heraklit, der in diesem Punkt der Lehre des Mose folgt. Er sagt nämlich: ›Wir leben den Tod jener, sind aber tot in Bezug auf das Leben jener‹ (1). Denn jetzt, wenn wir leben, ist die Seele gestorben und wie in einem Grabmal im Leib begraben (2); wenn wir aber sterben, lebt die Seele ihr eigenes Leben und ist vom Leib erlöst (3), diesem schlechten und toten mit ihr Verbundenen (4).« (all. I 108)

Bevor wir diesen Hinweisen folgen, sollten wir notieren, dass im Kontext sich der Akzent verlagert hat vom »existentiellen« Tod der Seele, die von den Leidenschaften überwältigt wird (vgl. 106), zu einer mehr »ontologischen« Nuance dieses Todes, die schon durch die leibliche Verfasstheit des Menschen bedingt ist. Diese Unterscheidung zwischen einem Tod gegenüber dem tugendhaften Leben und einem Totsein aufgrund der Bindung an den Körper mag noch wichtig werden.

1. Heraklit

a) Frgm. B 62 (DIELS / KRANZ = 47 MARCOVICH)

»Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: Jeder lebt des einen Tod und stirbt des andern Leben.« (Übersetzung: GRÖNWALD)

In all. I 108 und quaest. Gen. IV 152 (s. o. II A 6)⁸² beruft sich Philo ausdrücklich auf die zweite Hälfte eines Aphorismus, in dem Heraklit ursprünglich Götter (oder Heroen) und Menschen als Beispiel für Gegensätze, die voneinander abhängen, gibt.⁸³ Nun wurde in pythagoreisch-platonischer Tradition, die auch von Numenius und Sextus Empiricus bezeugt ist,⁸⁴ der zweite Teil verselbständigt, indem man die 1. Pl. einführte. Dann bezieht sich ἐκείνων auf die Seelen. Sie »sterben«, indem sie einen Leib annehmen; dabei verlieren sie ihre geistige Qualität, die durch den leiblichen Tod wieder freigesetzt wird. Philo ist der erste bekannte Exponent dieses Verständnisses. Der zweite Satz des Zitats wird in all. I 108 nicht auf den Tod gegenüber dem seelischen Tugendleben bezogen, wie das Vorhergehende suggerieren könnte, sondern auf den physischen Tod, der das Leben der Seele bedeutet. Das wird in der Folge klar, mehr noch im Rahmen von quaest. Gen. IV 152, dem »Abscheiden« Abrahams.

Doch mag es auch eine »existentielle« Anwendung von Frgm. 62 geben. In seinem Kommentar zum *Carmen Aureum* 1,1⁸⁵ stellt Hierocles (5. Jh. n. Chr.) die »unsterblichen Götter«, die nicht in Bezug auf ihr göttliches glückliches Leben sterben, den »sterblichen Göttern«, d. h. den menschlichen Seelen, geknechtet von den Leidenschaften, gegenüber:

82 Ein Anklang auch in fug. 55. Ich kann jedoch keine Reminiszenz an Heraklit in dem Oxy-moron βίον τεθνάσαι entdecken, wie das MANSFELD, Heraclitus 132 f. in Bezug auf quaest. Gen. I 70, det. 48 f. und ähnliche Beispiele tut. Denn Philo verwendet es im gegenteiligen Sinn zur zweiten Hälfte des Heraklitwortes und in Kontexten, die nichts mit Heraklit zu tun haben, z. B. gig. 14 »dem leiblichen Leben absterben«, agr. 164 »dem Leben der Erkenntnis«. Der Ausdruck könnte alltäglicher sein, vgl. u. B 1 das Menander-Fragment auf Pap. Didotiana b3. Noch weniger kann ich Heraklit in der Wendung ἀποθνήσκειν πάντα τὸν αἰῶνα det. 178 »zitiert« finden (gegen MANSFELD, Heraclitus 139). Dazu o. II A 4.

83 Vgl. M. MARCOVICH, Zu Heraklits Fr. 62 DK, in: *Antiquité vivante* 12 (1962), 51 – 56; ΠÉΡΙΝ, Idées 34 – 39 stellt drei Interpretationen nebeneinander, beschreibt aber nur die Rezeptionsgeschichte der ersten Hälfte.

84 Vgl. Nr. d 3 f. bei MARCOVICH, Heraclitus (Numenius, Frgm. 30 DES PLACES; Sext. Emp., Pyrrh. hyp. III 230). Hierocles, Cat. Aur. 24 (ebd. Nr. d 5) hat ebenfalls den Plural, aber Subjekt ist »das Menschenwesen«, obwohl der Kontext auch vom Abstieg und Aufstieg der Seelen handelt.

85 Ed. MULLACH 1853, p. 26 (F.G. KÖHLER 1974: 1,5 f.). Die Reminiszenz an das Frgm., das Hierocles später (Kap. 24) in einem »ontologischen« Sinn zitiert, scheint MARCOVICH und MANSFELD entgangen zu sein. Es ist jedoch im Gegensatz »unsterblich – sterblich« zu bemerken, möglicherweise auch im Gebrauch von »sterben« mit Akk. (s. Anm. 82).

»Da sie einst starben in Bezug auf das göttliche glückliche Leben durch die Flucht vor Gott, können sie jetzt wieder lebendig werden in Bezug auf es durch die Hinwendung zu Gott. Und so sind sie lebendig in Bezug auf das göttliche Leben; andernfalls sterben sie – insofern es für ein unsterbliches Wesen möglich ist, an der Sterblichkeit teilzuhaben –, nicht indem sie ins Nicht-Sein hinausgehen, sondern indem sie vom Gut-Sein abfallen. Denn der Tod des geistigen Wesens ist Gottlosigkeit und Mangel an Vernunft, worauf dann der ungeordnete Aufstand der Leidenschaften bezüglich der Lebensweise folgt.«

Eine Tradition für diese Idee lässt sich vermuten, wenn wir sehen, welche Interpretation Hippolyt, haer. VI 26,3 einem pythagoreischen Rätselwort gibt:

»Er (wahrscheinlich Pythagoras) sagt, dass die Seele sterblich wird, wenn sie durch die Erynnien – d. h. die Leidenschaften – geknechtet wird, und unsterblich, wenn sie den Erynnien, welche die Leidenschaften sind, entrinnt.«⁸⁶

b) Frgm. B 36 (DIELS / KRANZ = 66 MARCOVICH)

»Für die Seelen bedeutet das Wasser den Tod, für das Wasser die Erde; aus Erde wiederum entsteht Wasser, aus Wasser entsteht Seele (Leben, Lebenskraft).« (Übersetzung: GRÜN WALD)

Der Text ist insofern interessant, als er als einziger vor Philo einen »Tod für die Seele« erwähnt. Ursprünglich wurde so die Wandlung der Elemente ineinander ausgedrückt. Für die feurige Seele bedeutet das Wasser den Tod: Das kann z. B. durch Trunkenheit geschehen (Frgm. 117), während »eine trockene Seele die weiseste und beste ist« (Frgm. 118).⁸⁷ Das Fragment war besonders für die stoische Lehre von den Elementen relevant.⁸⁸ In diesem Zusammenhang zieht Philo, nachdem die Lehre Heraklits von den Gegensätzen angeblich von Mose gestohlen ist (her. 214; quaest. Gen. III 5), die erste Hälfte unseres Fragments in aet. 111 heran. In stoischer Manier ist dort ψυχὴ mit πνεῦμα und Luft identifiziert; »Tod« ist der Umschlag eines Elements ins andere. Im vorausgehenden Paragraphen 109 sind Anspielungen auf die erste Hälfte von Frgm. 62 und auf

86 J. MANSFELD, *Heresiography in Context* (PhAnt 56), Leiden / New York / Köln 1992, 195 ff. sieht hierin den Kommentar des Hippolyt. Doch von den Erynnien abgesehen haben wir hier die »existentielle« Variante eines »ontologischen« Satzes, der VI 25,4 ebenfalls Pythagoras zugeschrieben wird. In seinem früheren Essay (Heraclitus 136 f.) findet MANSFELD in Kap. 25 f. dieselbe Mischung von Ideen (Heraklit, Empedocles, Plato – alle in pythagoreischer Richtung interpretiert), die er seinem mittelplatonischen *cento* zuweist.

87 Vgl. ferner Frgm. 15, 61, 77. Dazu etwa W.J. VERDENIUS, *Some Aspects of Heraclitus' Anthropology*, in: C. LAGA u. a. (Hg.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Studia G. Verbeke, Leuven 1976, 29–35.

88 Vgl. die Zeugnisse in MARCOVICH, *Heraclitus* Nr. 66. Max. Tyr. (ebd. 33 d 4) verleiht B 62 kosmologische Bedeutung durch B 36 und verbindet das mit »dem Weg aufwärts und abwärts« – ebenso wie Philo, aet. 109. Das Fragment ist auch in orphischer Tradition bekannt (vgl. Clem. Al., strom. VI 2,17,1).

Frgm. 60 zu beobachten. So könnte man sich auch eine Kombination von Frgm. 36 mit 62 in einem psychologischen Kontext denken.⁸⁹ Doch Philo zitiert nie Frgm. 36 in diesem Zusammenhang. Erst Numenius (Frgm. 30 DES PLACES) wandte es auf die Seelen an, die ins Leben eintreten, wobei die zweite Hälfte von Frgm. 62 seine Interpretation unterstützte. Auch spätere Platoniker fanden in Frgm. 36 die Inkarnation von Seelen, die in das feuchte Element eintauchen.⁹⁰ Die Materie und der Körper werden unter Anspielung auf ein Diktum Heraklits »flüssig« genannt.⁹¹ Auch andere Fragmente Heraklits wurden auf den Abstieg der Seele bezogen.⁹² In einer späteren Systematisierung unterschieden Pythagoreer und Platoniker angeblich zwei Arten von Tod, den natürlichen und den anderen, bei dem die Seele vom einfachen Ursprung der Natur in die Glieder des Leibes zerstreut wird (Macrobius, somn. 1,11, bes. 11,1).⁹³

Philo verrät keine Kenntnis dieser Anwendung von Frgm. 36 auf die Einkörperung der Seele, zeigt aber einige Spuren seines »existentiellen« Gebrauchs. Er weiß um Heraklits Qualifikation der »trockenen Seele« (Frgm. 118).⁹⁴ Sie erscheint im Kontext der Sintflut (s. II A 5, bes. quaest. Gen. II 12), die die Leidenschaften und sinnlichen Eindrücke symbolisiert, welche die Seele mit dem Tod bedrohen. Philo stimmt mit der Ansicht Heraklits überein, dass eine übermäßige Menge an Wasser oder Wein, und ganz allgemein, »ein feuchter und sich auflösender Lebensstil« für die Seele tödlich ist. Wieder können wir eine

89 So MANSFELD, Heraclitus 145 f.: »We may assume that, just as part of B 62 was used for the interpretation of B 36, so the ‚soul(s)‘ of B 36 were transposed to B 62 and used for the interpretation of the latter.« Im Folgenden versuchen wir, diese Annahme zu erhärten.

90 Vgl. MARCOVICH, Heraclitus Nr. 66 d 3, 4, 6 (Julian, Proclus, Olympiodor). Letzterer kommentiert das Euripideszitat bei Plato, Gorg. 492e (»Wer weiß, ob das Leben Sterben ist, das Sterben jedoch Leben«): »Man sagt, wir seien gestorben, weil unsere Seele an Leblosigkeit Anteil hat« (WESTERINK 154 f.); auch die Peraten belegen mit Heraklit, Frgm. 36, dass das Wasser Untergang bedeutet, vgl. Hippolyt, haer. V 16,4 f. Zu Plutarch s. Y. VERNIÈRE, symboles et mythes dans la pensée de Plutarque, Paris 1977, 137 f.

91 Vgl. PÉPIN, Idées 156. Füge hinzu Ps-Heraklit, ep. 5,3: Die von der himmlischen Heimat kommende Seele »hat diesen fließenden Körper angezogen, der bereits tot ist, obwohl er andern lebendig zu sein scheint.«

92 Plato bzw. seine Schule nannten ihn Schlaf und Tod mit Berufung auf Frgm. 21 (Clem. Al., Strom. V 14,105,2; vgl. III 3,21,1). Eine allegorische Auslegung von Frgm. 15 verstand den Körper als Hades der Seele, weil diese in ihm ohne Vernunft und trunken sei (Plut., mor. 362ab).

93 Davon kann nur 12,1–4 für Numenius gesichert werden. Porphyrius, antr. 18, bezeichnet die Seelen, die zur Geburt herabkommen, mit Zitat von Soph., Frgm. 795 NAUCK² als »tot«, vgl. 25 »die sterben werden«.

94 In einem nur durch Eusebius erhaltenen Fragment: vgl. prov. 67 in COLSON / WHITAKER, Philo. Dort erklärt Philo auf ganz rationalistische Weise die günstigen Voraussetzungen für das Denken in Griechenland. Ein ähnlicher Gedanke in Ps-Plato, epinom. 987d; Cicero, nat. deor. II 42 (wahrscheinlich aus Aristoteles' Dialog über die Philosophie), fat. 4. Dagegen illustriert das Zitat von Frgm. 118 bei Plut., Rom. 28,7 und Porph., antr. 11 die Abkehr der Seele von der Materie, bei Musonius Frgm. 18 A (HENSE 96) rechtfertigt es Diätregeln.

Linie ziehen zu den Neuplatonikern, wo der Tod der Seele von ihrer Einkörperung auf sittliches Verhalten übertragen werden kann. So benutzt Plotin I 8,13 Unterwelt-Mythologie (vgl. Plato, Phaid. 69c, rep. 533d, 534cd), um den Fall der Seele in den Morast der Dunkelheit zu beschreiben:

»denn wenn die Seele dem äußersten Laster verfallen ist, hat sie nicht mehr ein Laster, sondern hat sich zu einem anderen, schlechteren Wesen geändert ... So stirbt sie, insofern die Seele sterben kann, und ihr Tod besteht im Versinken in die Materie, während sie noch in den Leib getaucht ist.«

In einer analogen Passage beruft sich Porphyrius (bei Procl., in Tim. 22d) direkt auf Heraklit, Frgm. 36:

Während der muthafte Teil der Seele durch Entzündung zugrunde geht, »wird der begehrende Teil, wenn er überflutet ist durch die mit der Zeugung verbundene Feuchtigkeit, geschwächt und versinkt in den Strömen der Materie. Und das ist ein anderer⁹⁵ Tod der intelligenten Seelen, die nass werden, wie Heraklit sagt.«

c) Frgm. B 96 (DIELS / KRANZ = 76 MARCOVICH)

»Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist.« (Übersetzung: GRÜNWARD)

Im weiteren Kontext von fug. 53 ff. zitiert Philo Heraklit anonym, um Kains Gottlosigkeit im Verhältnis zum Leben in Gott als leblos, tot und »eher wegzuwerfen als Mist« zu charakterisieren (61). Das Fragment mag assoziiert worden sein, weil νεκρός dem Subjekt von Frgm. 96 νέκυες entspricht. Das Motiv des Todes fehlt jedoch in der Parallele quaest. Gen. I 81. Dort erklärt das Zitat, weshalb der Mörder Kain nicht in der Genealogie Adams Gen 5,3 erwähnt wird. Weil Mittel- und Neuplatoniker das Wort Heraklits mit der fleischlichen Existenz verbinden (z. B. Celsus bei Orig., Cels. V 14), vermutet MANSFELD⁹⁶ wieder eine vorphilonische Zitatensammlung. Aber da Frgm. B 96 bei Philo – eine schwache Erinnerung in her. 29 ausgenommen – nicht in anthropologischem Kontext begegnet, bin ich da weniger sicher. Die schockierende Wendung mag sprichwörtlich geworden sein wie Od. XII 118 (s. II A 4).

95 Ist ἄλλος dem ersten Tod, der sich beim Fall in die Materie ereignet, entgegengesetzt? Vgl. noch Porph., antr. 18: Mit dem chthonischen Gebrauch des Honigs wollten die Alten sagen, dass Lust die Seele des Lebens beraubt.

96 Heraclitus 143 f.; er entdeckt in »das einmal entzündet nie mehr gelöscht werden kann« (fug. 61) eine weitere Anspielung auf Frgm. 58 (c) und 61 (a 2 MARCOVICH). Letztere Zahl sollte wohl zu 51 (= DIELS / KRANZ 30) korrigiert werden. Vgl. auch Frgm. 48 (MARCOVICH).

2. Plato

a) Der Leib als Grab in pythagoreischer Tradition

In all. I 108 erläutert Philo den Tod der Seele als Begrabensein im Leib wie in einem Grabmal. Eine ähnliche *amplificatio* begegnet in der Wiedergabe von Heraklits Frgm. B 62 bei Sext. Emp., Pyrrh. hyp. III 230. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass die Interpretation des Heraklitfragments mit der pythagoreischen Tradition vom σῶμα als σῆμα⁹⁷ verschmolzen war. Philo kommt verschiedentlich auf das Bild: außer σῆμα (all. I 108; spec. IV 188, immer verbunden mit ἐντυμβεύεσθαι, vgl. auch all. I 106) gebraucht er τύμβος (quaest. Gen. I 70; imm. 150; somn. I 139) und κατορύττεσθαι, das von Plato, rep. 533d übernommen ist (migr. 16.23 mit weiterem ägyptischen Begräbnisvokabular; her. 280; quaest. Gen. I 45.70; vgl. auch I 16; II 69; IV 75). Der Vergleich hat ursprünglich »ontologische« Bedeutung wie bei unserem Beispieltext all. I 108. Aber kurz vorher wird gesagt, dass die Leidenschaften und Laster, nicht der Körper, die Seele begraben (I 106). Nach quaest. Gen. I 16 ist der Böse schon zu Lebzeiten begraben, weil er die Tugend nicht um ihrer selbst willen bewahrte. Nach quaest. Gen. I 70 begraben diese Leute, für das wahre Leben tot, selbst ihre Seelen in ihren Leibern. Wie in der Vorstellung vom geistlichen Selbstmord unterstreicht Philo also die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Auf dieser Linie liegt die pythagoreische Sentenz 108:

»Wenn du dich nicht über das Fleisch erhebst, wirst du die Seele im Fleisch begraben.«⁹⁸

Philo kann dieses Bild mit dem orphischen vom Leib als Gefängnis kombinieren (z. B. somn. I 139), das ebenfalls schon Plato, Krat. 400c und Phaid. gebraucht.⁹⁹ Vielleicht regte diese Tradition ihn dazu an, den Tod der Seele als Strafe (τιμωρία) zu verstehen (all. I 107).¹⁰⁰ Aber im Unterschied zur Orphik zahlt die Seele nicht die Strafe für die Verbrechen früherer Generationen, sondern für ihre eigenen.

Beide Bilder besagen nicht notwendig den Tod der Seele, da man sich diese ja auch lebendig gefangen und begraben denken kann. Diese Sicht scheint sogar vorausgesetzt zu sein für die Befreiung der Seele durch den physischen Tod.

97 Übermittelt bei Plato, Krat. 400c; Gorg. 493a und wohl auch Phaidr. 250c. Allgemein sieht man heute in den Gorg. 493a genannten »Weisen« Pythagoreer. Vgl. E.R. DODDS, The Greeks and the Irrational, Nachdruck Berkeley / Los Angeles 1968, 225 Anm. 5; P. COURCELLE, Le corps-tombeau, in: REA 68 (1966), 101 – 122; MÉASSON, char 285 f.

98 Vgl. H. CHADWICK, The Sentences of Sextus (TaS NS 5), Cambridge 1959.

99 Vgl. BILLINGS, Platonism 69; P. BOYANCÉ, Note sur la ΦΡΟΥΡΑ platonicienne, in: RPh 37 (1963), 7 – 11; P. COURCELLE, Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-*prison*, in: REL 43 (1965), 406 – 443; DERS., Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard (EAug), 3 Bd., Paris 1974/1975, 345 – 380.

100 MANSFELD, Heraclitus 140. Krat. 400c hat allerdings δίκην δίδοναι. Zu τιμωρία vgl. die Pythagoreer Philolaos (DIELS / KRANZ B 14) und Euxitheos (Athen. IV 157c), aber auch Aristoteles, Frgm. 60 ROSE.

Plato selbst beweist, besonders im Phaid., die Unsterblichkeit der Seele, indem er Befürchtungen entgegentritt, nach denen die Seele mit dem Körper zerstört werden könnte. Diese Zerstörung wird in Phaid. 91d gar »Tod« genannt und ausdrücklich verneint.

Exkurs: Mansfeld's Hypothese eines vor-mittelplatonischen *cento*

Die Kombination von Zitaten aus Heraklit, platonischen Interpretationen und weniger offensichtlichen Anspielungen auf Empedokles führt MANSFELD, Heraclitus¹⁰¹ zu der Annahme, Philo liege eine Sammlung von Zitaten vor, die ein früher Mittelplatoniker aus Alexandrien veranstaltete, um das Schicksal der Seele in einem kosmischen Rahmen zu erhellen. Damit verlängert er die gemeinsame Quelle, die W. BURKERT¹⁰² aus den Übereinstimmungen zwischen Plotin IV 8,11 – 23; Hierocles, Carm. Aur. XXIV 54 und Clem. Al., strom. III 12,1 – 21,1 erschlossen hatte. Bei genauerer Prüfung erweisen sich diese Übereinstimmungen indes als ziemlich schwach. Hierocles kommt mit Plotin nur in der Zitation von Empedokles B 115,13 f. und in der Anspielung auf Plato, Phaidr. 246c überein. Clemens teilt mit Plotin die platonische Idee von der Seele im Gefängnis, und in einer ihm eigenen Glosse zu Heraklit B 20 erinnert ein Wort an Frgm. B 84, das nur bei Plotin steht. Plutarch, der angeblich diese Quelle benutzt hat, verschmilzt lediglich Stichwörter von Empedokles und Heraklit (in dieser Reihenfolge), die kaum in den drei vorgenannten Autoren erkennbar sind. Schließlich erklärt sich die doxographische Abfolge der drei Philosophen aus der Chronologie. So bin ich auch weniger zuversichtlich, was die Existenz einer umfassenden schriftlichen Quelle bei Philo angeht. Man kann nur sagen, dass er Heraklit gelesen hat, und zwar in einer pythagoreisch-platonischen Auslegungstradition.

b) Die »Krankheiten der Seele«

Obwohl Plato die Unverwüstlichkeit der Seele eindrucksvoll verteidigt, weiß er, dass sie durch ihre niederen Teile gefährdet ist. Deshalb greift er zur Metapher von den »Krankheiten« der Seele, die konkret in Bosheit oder Unvernunft bestehen, während Tugend ihre Gesundheit ausmacht (vgl. rep. 444de; soph. 228a-e; Tim. 86 f.).¹⁰³ Er strapaziert die Metapher allerdings nie so sehr, dass er von einem Tod der Seele redet. Zwar verfehlt einer, der sterbliche Gedanken hegt, die Sterblichkeit nicht, »soweit es überhaupt möglich ist, sterblich zu werden« (Tim. 90b). Aber für die Seele bestreitet Plato ausdrücklich den Tod aufgrund ihrer Schlechtigkeit (rep. 609cd, 610cd); Alkinous, did. 25,4 wiederholt das für die Schule. Im Unterschied zu Philo geht es hier freilich immer um physische Zerstörung der Seele.

101 Aufgenommen in seinem Werk über Hippolyt (s. o. Anm. 86) 312 – 315; ebd. 153 ff. auch hilfreiche Bemerkungen zu dem, was ein *cento* ist.

102 Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles, in: Kephalaion. FS De Vogel, Assen 1975, 137 – 146.

103 Zur Abhängigkeit Philo's von Plato bezüglich dieses Topos vgl. BILLINGS, Platonism 93 ff.; RUNIA, Timaeus 319 – 321. Ganz in Philo's Sinn wäre die Definition von Heil-Sein, die Plato, leg. 961d gibt: »Das Anwesen von Vernunft in der Seele«.

Die Metapher von den Krankheiten der Seele war sehr beliebt bei den Stoikern¹⁰⁴ und in der Popularphilosophie.¹⁰⁵ Sie findet sich oft bei Philo,¹⁰⁶ aber ohne die stoischen Feinheiten. Er beschreibt dramatischer die Gefahren dieser geistlichen Krankheiten, die unvermeidlich zum Tod der Seele führen, wenn sie nicht geheilt werden (z. B. imm. 181 ff.). Seit Aristoteles empfahl man die Philosophie als Heilmittel dagegen.¹⁰⁷ Philo verweist auf Gott (sacr. 70) oder Mose (imm. 67) als hervorragende Ärzte für die Krankheiten der Seele. Wie bei Philo so erscheint auch bei späteren Autoren, die weniger um die Unsterblichkeit der Seele besorgt sind, der Tod der Seele als logische Steigerung ihrer Erkrankung. Z.B. behaupten die Sentenzen des Sextus¹⁰⁸ Nr. 397:

»Nicht der Tod zerstört die Seele, sondern ein schlechtes Leben.«

Porph., Marc. 9, der auf diesen Sentenzen fußt, hat zwar nur

»Schlechtigkeit ist eine Krankheit der Seele«,

doch erweitern die griech. Manuskripte den ähnlichen Aphorismus 208a durch

»Ungerechtigkeit (Rufin fügt in seiner lat. Übers. hinzu »Gottlosigkeit«) ist der Tod der Seele.«¹⁰⁹

c) Das der Seele eigene Leben als das wahre Leben

Wenn Philo von dem »eigenen« Leben spricht (vgl. quaest. Gen IV 152; post. 73),¹¹⁰ das die Seele leben wird, wenn sie vom Leib erlöst (*ἀπαλλάσσεσθαι*) ist (all. I 108), hat er deutlich Plato, Phaid. 64c im Auge, wo die Seele durch den Tod befreit *αὐτὴ καθ' αὐτήν* ist. Das Thema des Todes als Befreiung der Seele ist in der sogenannten »Konsolationsliteratur« verbreitet. Diese Gattung neigt dazu, das leibliche Leben zu entwerten, indem sie die unter a) genannten Metaphern vom Leib als Grab, Gefängnis oder Fessel einsetzt, um den Hinterbliebenen Trost

104 Z.B. Zeno nach Diog. Laert. VII 115; Chrysipp unterschied zwischen *νοσήματα* und *ἄρρωστήματα* (vgl. Cic., Tusc. IV 23–29). Vgl. die Kritik des Poseidonius Frgm. 163 ff. EDELSTEIN-KIDD an Chrysipp. Seneca, ep. 75,10 ff. hebt die Krankheiten der Seele als chronische Fehlhaltungen von den auch beim Fortgeschrittenen noch spürbaren Leidenschaften ab.

105 Vgl. Men., monostich. 116; Max. Tyr., or. 7; Apoll. von Tyana, ep. 23; Tim. Locr. 71 ff.; Porph., Marc. 279 f. und G. RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde (WUNT II 25), Tübingen 1987, 73–80.

106 Vgl. den Index in COHN / WENDLAND, opera VII 1, 119; VII 2, 554 ff.

107 Vgl. Cic., Tusc. III 1 und dazu den Kommentar von O. GIGON in seiner Ausgabe München 1970, 502. 535; Porph., Marc. 31; Philo selber her. 297, decal. 150.

108 Datiert um 200 n. Chr., vgl. die Ausgabe von CHADWICK in Anm. 98.

109 Die Zutat könnte sich einer christlichen Revision verdanken; vgl. die Sentenzen 7b und 175 mit einer Reminiszenz an Röm 2,24.

110 Ebenso hat die Seele ihren eigenen Tod: all. I 106.

zu spenden.¹¹¹ Hier finden wir öfter das Paradox, das sich im Zweifel des Phrixos bei Euripides Frgm. 638 ΝΑΥΚΚ² (ähnlich 833), zitiert bei Plato, Gorg. 492e, äußert: dieses irdische Leben mag eher Tod sein und der »sogenannte« (vgl. quaest. Gen IV 152) Tod tatsächlich Leben.¹¹² Philo greift zu dieser Umwertung beim Tod von Patriarchen wie Abel und Abraham. Aber meist (vgl. fug. 55; quaest. Gen. I 16.70) stellt er das unsterbliche Leben des Tugendhaften dem geistlichen Tod des Bösen gegenüber. Dieser moralisierende Ton wäre in Trostschriften weniger angebracht.

Im Phaidon 67cd, 79d kann sich die Seele schon zu Lebzeiten auf ihr geistliches Wesen konzentrieren und durch Philosophie μόνη καθ' αὐτήν werden.¹¹³ Philo entwickelt die Metapher des gegenwärtigen Sterbens gegenüber dem Leib weiter als μελέτη θανάτου (vgl. u. a. gig. 14). Spätere Platoniker unterscheiden systematischer zwischen dem »natürlichen« Tod als Trennung von Leib und Seele und dem »Tod durch Tugend«, durch den sich die Seele schon während des irdischen Lebens vom Leib löst (Porph., sent. 9; Macr., somn. I 13,5 f.). Jamblich nennt das »das Leben der Seele an sich selbst« (ζωὴ ἢ καθ' ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς).¹¹⁴

Natürlich ist dieses Leben das »wahre Leben«, ein Begriff, den schon Plato prägte und den der junge Aristoteles wieder aufnahm.¹¹⁵ Auch Philo liebt ihn und definiert ihn durch die Tugend (s. o. Anm. 4). Das Leben ist gegeben, die Philosophen jedoch lehren das »gut leben« (εὖ ζῆν).¹¹⁶ Philo ist auf der Seite der Mehrheit, besonders der Stoiker,¹¹⁷ die das gute und glückliche Leben in der Tugendhaftigkeit der Seele erblicken.

111 Vgl. Cic., Tusc. I 75; rep. VI 14; Cato 77; die Rede Eleazars in Ios., bell. Iud. VII 344.

112 Vgl. o. Anm. 90 und Sext. Emp., Pyrrh. hyp. III 229; Seneca, ep. 77,18; Iuncus bei Stob. IV 53,35; Aug., conf. I 6.

113 Vgl. H. DÖRRIE, Porphyrrios' ›Symmiktá Zetemata‹ (Zet. 20), München 1959, 44.198–223.

114 Vgl. protr. (ed. PISTELLI) III 13,10 f., 15,16 f.; V 29,27. In myst. II 106,4–9 kennt er zweierlei Leben der Seele, das eine mit dem Leib, das andere getrennt von jeglichem Leib.

115 Vgl. Theaet. 176a (Text zweifelhaft), Krit. 121b, rep. 490b.495c, ep. 7 327d; Arist., protr. (vgl. die Rekonstruktion durch I. DÖRING, Göteborg 1961, B 80.90; bei der von G. SCHNEEWEISS [TzF 85], Darmstadt 2005, 69e.81 f) bezeichnet die geistige Aktivität als wahres Leben. Ferner Plut., mor. 1105d; Plot. I 4,3.

116 Zur Terminologie vgl. BULTMANN, Art. ζάω 835 Anm. 18. Ferner Arist., top. 118a7 ff., pol. 1252b29 f., protr. B 103 DÖRING (= 210 SCHNEEWEISS). Philo ist damit vertraut: opif. 77, decal. 17, quaest. Ex. II 18.

117 Vgl. Xenokrates nach Arist., top. 152a7 ff.; Chrysipp (SVF III 57); den ersten Aphorismus bei Iamb., protr. 2 (PISTELLI S. 8): »Man muss sagen: weil wir durch die Seele leben, leben wir durch ihre Tugendhaftigkeit.«

3. Aristoteles: die tyrrhenische Folter

Wenn Philo in unserem Ausgangstext (all. I 108) den Leib als schlechten und toten Mitgefangenen¹¹⁸ charakterisiert, evoziert er die bekannte Grausamkeit tyrrhenischer Piraten, die ihre Gefangenen Gesicht gegen Gesicht an Leichname ketteten. Aristoteles verwendete in einer frühen Schrift dieses Bild, um die Koextension der Seele mit dem Körper zu veranschaulichen (Frgm. 60 ROSE).¹¹⁹ J. PÉPIN argumentiert überzeugend, dass es schon von den Orphikern erfunden wurde, um die leibliche Existenz als Strafe zu deuten (vgl. τιμωρία in all. I 107 f.). Inspiriert von dieser Tradition kreiert Philo den Ausdruck νεκροφορεῖν, νεκροφόρος.¹²⁰ Hier scheint der Körper von Natur aus schlecht zu sein (vgl. all. III 69,71, quaest. Gen. IV 73). Philo findet den toten Körper in νεκρός (Gen 23,3 f.6.8), das an sich den Leichnam Sarahs meint. Wegen des Personalpronomens wird es jedoch auf Abrahams eigenen Leib gedeutet. So illustriert der Passus Abrahams Trennung von seinem Leib (quaest. Gen. IV 73, vgl. 74, wo νεκρός den abgetöteten Leib meint), das Aufstehen von einem toten Lebensstil (conf. 79, vgl. quaest. Gen. II 12). Wieder bekommt »ontologische« Ausdrucksweise eine mahnende Emphase. Wir sollten nicht von diesem toten Kameraden angesteckt werden (all. III 72), nicht mit ihm sterben (migr. 21). Der vollkommene Geist muss den Tod des Leibes, der schon an sich tot ist, zur Kenntnis nehmen (all. III 74). Wenn später Stoiker den Leib »tot« nennen, setzen sie einen anderen Akzent: Sie möchten betonen, dass der Vollkommene unabhängig vom Körper ist; der Körper betrifft ihn nicht.¹²¹

118 Zum Verständnis von σύνδετος als Substantiv s. o. Anm. 59. Vgl. all. III 72; det. 48.

119 Vgl. J. BRUNSCHWIG, Aristote et les pirates tyrrhéniens, in: RPh 153 (1963), 171 – 190, der unentschieden bleibt, ob er das Fragment dem Protrephtikos (so jetzt SCHNEEWEISS 96c) oder dem Eudemos zuteilen soll. Zu Philo vgl. M. HARL in ARNALDEZ u. a., oeuvres 15, 44 f. Anm. 3. J. PÉPIN, La légende orphique du supplice tyrrhéniens, in: A. CAZENAVE / J.-F. LYOTARD (Hg.), L'art des confins. Mém. M. de Gandillac, Paris 1985, 387 – 406 leugnet zu Unrecht eine Anspielung auf diese Strafe bei Philo. Ebenso neuerdings P.F. BEATRICE, Le corps-cadavre et le supplice des pirates tyrrhéniens, in: É. DELRUELLE / V. PIRENNE-DELFORGE (Hg.), Κήποι. De la religion à la philosophie. Mém. A. Motte (Kernos Suppl. 11), Liège 2001, 269 – 283. Interessanterweise fungiert das Bild im *genus protrephtikon* (außer Aristoteles vgl. Cic., Hort. und Iamb., protr. 48,2 – 9 PISTELLI) als Kontrast zur Reflexion der Seele auf das ihr eigene Leben. Clem. Al., protr. I 7,4 wandelt es auf die Bindung an Götzenbilder ab. Das hat eine Analogie bei Philo, der den Leib mit einer Statue vergleicht, die wir mit herumschleppen (all. III 70, agr. 25, quaest. Gen. IV 77).

120 Vgl. somn. II 237, quaest. Gen. I 93. So wendet er das auf Phaidr. 250c zurückgehende περιφέρειν, das ursprünglich mit dem Leib als Grab verbunden ist (vgl. quaest. Gen. I 70), auf den Leib als Leichnam an. Vgl. MANSFELD, Heraclitus 141. 2Kor 4,10 gehört auch in diese Tradition.

121 Vgl. Epict., diss. II 19,27; III 10,15; Frgm. 26 = Marc. Aur. IV 41; vgl. IX 24; X 33,3. Diejenigen, die auf den Körper setzen, werden wegen ihrer mangelnden Wahrnehmung ebenfalls als »tot« bzw. »Leichnam« eingestuft (Epict., diss. I 9,19,33; I 13,5).

Zwischenbilanz

In der Philo vorausliegenden Philosophie ist das Konzept »Leben und Tod der Seele« nicht voll entwickelt. Wir fanden nur einige Ansatzpunkte für eine dualistische Anthropologie, die sich metaphorisch ausdrückt, einprägsame Bilder, Linien, die bei Philo zusammenlaufen, aber erst im Neuplatonismus als gedankliches Konstrukt zu Tage treten. Die Metapher setzt eigentlich eine Differenzierung von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\eta$ voraus (s. I b), wie sie bei Philo – wenn auch nicht immer in letzter terminologischer Konsequenz – vorliegt. Dabei gilt nur der Geist als unsterblich.

Das wurde spätestens bei den Nachfolgern Platos geklärt.¹²² Besonders deutlich legt dann Plutarch Wert darauf, dass der Geist nicht Teil der Seele ist. Er hebt die Vereinigung von Seele und Leib, die der Ursprung des affektiven Lebens ist, von der Vereinigung von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\eta$ ab, aus der Tugend, aber auch Laster entsteht (mor. 943a). Entsprechend setzte er nach der Trennung der Seele vom Leib einen »zweiten Tod« an, durch den der Geist von der Seele befreit wird (mor. 942f).¹²³ Die Verhältnisgleichheit »Geist : Seele = Seele : Körper«, die wir bei Philo fanden, konnte in diesem nachplatonischen Milieu artikuliert werden.¹²⁴

In der Philosophie nach Philo registrierten wir einige wenige Erwähnungen des »Todes der Seele«, sowohl in seiner ontologischen wie in seiner existentiellen Bedeutung. Wir bemerkten freilich auch die Zurückhaltung gegenüber der Metapher bei um die Unsterblichkeit der Seele besorgten Autoren. Vielleicht ist sie in systematischer Philosophie auch weniger zu erwarten. Während die Tradition mit den Fragmenten Heraklits und den Bildern vom Leib als Grab und Leichnam haupt-

122 Vgl. zum Problem DORRÉ (s. Anm. 113) 187 ff. W.K.C. GUTHRIE, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, in: *Recherches sur la tradition platonicienne* (EnAC 3), *Vandoeuvres / Genf* 1955, 3 – 19 plädiert zwar für eine einheitliche Lehre Platos, wonach nur der höchste Seelenteil unsterblich ist. Vgl. aber die Diskussion 20 ff. Für Aristoteles vgl. die Fragmente seines Eudemos (Frgm. 38.46 ROSE). Xenokrates (Frgm. 213 PARENTE) unterschied zumindest auf kosmischer Ebene zwischen Geist und Seele. Zum Verhältnis beider Größen bei Philo vgl. RUNIA, *Timaeus* 330 ff.

123 Dieser Teil des Mythos in *de facie* wurde von R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig 1892, Teil III, bes. 140 f. auf Xenokrates zurückgeführt, den Plut., mor. 943f positiv zitiert. Doch W. HAMILTON, *The Myth in Plutarch's De Facie* (940F-945D), in: *CQ* 28 (1934), 24 – 30 leitet fast alles aus Plato, *Tim.* ab. N.B.: Dieser »zweite Tod« hat positive Bedeutung, ist also nicht parallel zu Philo's »Tod der Seele«. SELLIN, *Streit* 163 Anm. 135 meint freilich, Philo habe diesen Befreiungstod mit dem »zweiten Tod« der Apokalyptik (vgl. *Offb* 2,11; 20,6.14; 21,8) kombiniert. Unwahrscheinlich.

124 Plutarch wendet die kosmologische Aussage Plato, *Tim.* 30b auf den menschlichen Mikrokosmos an; vgl. VERNIÈRE (s. Anm. 90) 123 – 134. Dass der irrationale Teil der Seele sich »wie ein anderer Leib« zum Logos verhält, ist nach mor. 441de den meisten Philosophen entgangen, aber Pythagoras nicht unbekannt. Diese Analogie ist weiterentwickelt bei Porph., *Marc.* 26; dort nährt der Geist die Seele, als wäre sie sein Leib (= *Sent. Pyth.* 67).

sächlich die Selbstentfremdung der Seele in ihrem leiblichen Dasein beschreibt, setzt Philo den Akzent auf die existentiellen Folgen, die diese Verfasstheit des Menschen mit sich bringt. In dieser moralisierenden Anwendung der Metapher ist eher Literatur zu vergleichen, die auf breiterem Niveau sich um die Erziehung des Volkes müht und dazu auch drastische Sprachmittel einsetzt. Nicht philosophische Abhandlungen, sondern Chrien, Sentenzen, Diatribe. Hier fehlt womöglich die Differenzierung von Tod bzw. Leben nach Seele und Leib.

B) Der Topos von den lebendig Toten in volkstümlicherer Literatur

Wo werden sonst in der antiken Kultur, sei es der griechisch-römischen, sei es der jüdisch-christlichen, lebende Menschen schroff als »tot« bezeichnet?

Ich gehe nicht weiter auf die Praxis der Pythagoreer ein, die Apostaten als für sie gestorben betrachteten und Grabsteine für sie errichteten.¹²⁵ Hier haben wir den sogenannten »sozialen Tod«,¹²⁶ der bei Philo's Gebrauch der Metapher keine Rolle spielt. Dagegen benennen die beiden folgenden Felder Situationen, in denen die Metapher auch Philo zur Hand ist.

1. Tod durch Mangel an Bildung und Wissen

In eigenem Interesse greift Erziehungsliteratur zum polemischen Vergleich: Ungebildete sind in Wahrheit tot. Hebräische Spruchweisheit bringt das im *Parallelismus membrorum* zum Ausdruck:

»Über einen Toten weine, denn das Lebenslicht erlosch ihm;
über einen Toren weine, denn die Einsicht erlosch ihm.
Weniger weine über einen Toten, denn er ruht aus;
das schlechte Leben des Toren ist schlimmer als der Tod.« (Sir 22,11; vgl. auch V. 12)

In der griechischen Kultur ist zunächst ein Vers des Tragödiendichters Chairemon (4. Jh. v. Chr.) zu nennen, den Stob. III 4,14 erhalten hat:

»Nicht lebendig sind die, welche nicht etwas Weises verstehen.«

Auch die Pythagoreer glaubten, geistiger Schlaf sei gleichbedeutend mit »wahrem Tod« (Stob. III 1,31 mit Parallelen). Aristoteles wird folgender Ausspruch zugeschrieben:

125 Vgl. W. BURKERT, Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans, in: B.F. MEYER / E.P. SANDERS (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition 3, Philadelphia 1982, 1–22. Vgl. noch Clem. Al., Strom. V 9,57,3 und Orig., Cels. III 51.

126 Vgl. H.P. HASENFRATZ, Die toten Lebenden (BZRRG 24), Leiden 1982; nicht ausgeschlossen ist, dass der Praxis pythagoreische Anthropologie zugrundeliegt.

»Gebildete Leute unterscheiden sich von den Ungebildeten wie die Lebenden von den Toten.« (Diog. Laert. V 19)¹²⁷

In einem Fragment des Komödiendichters Menander bekennt ein Mann, der nach Athen, ins Zentrum der klassischen Bildung, gekommen war:

»Glaubt mir, Leute, ich war im ganzen früheren Leben, das ich lebte, tot (Ἐγὼ τὸν ἄλλον, ἄνδρες, ἐτεθνήκειν βίον, ἅπανθ' ὄν ἔζην). Das Schöne, das Gute, das Heilige, das Schlechte waren alles dasselbe für mich; so groß war offenbar die Dunkelheit, die früher meinen Verstand umgab und all diese Dinge vor mir verhüllte und verbarg. Aber jetzt, da ich hierher gekommen bin, bin ich wieder lebendig geworden (ἀναβεβίωκα) für den Rest meines Lebens, wie wenn ich mich im Tempel des Asklepios niedergelegt hätte und geheilt worden wäre. Ich gehe umher, ich spreche, ich denke.«¹²⁸

Dio Chrysostomus, or. 32,16 veranschaulicht mit dem ursprünglich auf die Dioskuren gehenden Zitat aus Od. XI 303 f. »sie leben jeden zweiten Tag, dann sterben sie wieder« den Zustand derer, die nur selten das Heilmittel der Erziehung und Vernunft erlangen. Philo hatte das Wort Homers auf alle, die noch der Einübung bedürfen, angewendet (s. II A 6). Überhaupt liegen ihm diese Gedanken nahe: Mangel an Bildung führt zum Tod (ebr. 140). Zusammen mit Unwissenheit und Torheit stellt ἀπαιδευσία oft eine gefährliche »Krankheit der Seele« dar. Die, »welche an Torheit Gefallen haben,« werden Num 17,13 für tot erklärt (somm. II 234). Dem Leben der Erkenntnis absterben ist schlimmer als der Tod, der Leib und Seele trennt (agr. 163 f.).

Weil in sokratisch-platonischer Sicht intellektuelle Einsicht und Sittlichkeit eng miteinander verknüpft sind, ist von hier aus kein großer Sprung zum nächsten Topos.

2. Tod durch Mangel an Tugend

a) in der griechischen Tradition¹²⁹

Ein Beispiel mag genügen: Porph., abst. IV 21 überliefert folgende Chrie:

»Demokrit sagte: Schlecht leben, ohne Verstand, Selbstbeherrschung und Heiligkeit, ist kein Leben, sondern lang hingezogener Tod.«¹³⁰

127 Vgl. Gnomologium Vaticanum 55 (Aristoteles): »Die Ungebildeten gehen als Tote unter Lebenden umher.« Florilegium Palatino-Vaticanum 191: »Die Toren unter den Lebenden sind wie Tote.«

128 Pap. Didotiana b1 – 15; griech. Text bei E.J. und L. EDELSTEIN, Asclepius, 2 Bde., Baltimore 1945, I Nr. 419.

129 R. BULTMANN, Art. νεκρός κτλ., in: ThWNT 4 (1942), 896–899, 896 verweist für den übertragenen Gebrauch u.a. auf Aristoph., ran. 424, wo die Athener »Tote hier oben« heißen. Die Scholien verdeutlichen, dass dies wegen ihrer Schlechtigkeit gesagt ist.

130 Bei DIELS / KRANZ, Fragmente Nr. 68, B 160 innerhalb der Sammlung moralischer Sentenzen Demokrits.

b) in jüdischer Tradition

Wenn also im Aristeasbrief (1. Jh. v. Chr.) 212 ein jüdischer Weiser dem ägyptischen König empfiehlt, er solle »immerdar in jeder Sache sich Gerechtigkeit vornehmen und Ungerechtigkeit als Beraubung des Lebens betrachten«, braucht das keine spezifisch jüdische Weisheit zu sein; eher ein Gemeinplatz der hellenistischen Welt, der sicher auch im alexandrinischen Milieu zuhause war. Doch haben die Herausgeber Philo's immer enge rabbinische Parallelen herangezogen,¹³¹ besonders bBer 18ab:

»Die Gerechten werden sogar noch nach ihrem Tod lebend genannt, die Sünder aber tot zu Lebzeiten.«

Die Bibeltexte, die der Talmud als Beweis anführt, sind allerdings andere als die philonischen. Doch weist die Vorstellung, dass die Seelen der Gerechten in Gottes Hand »leben«, Ähnlichkeiten zu Passagen wie quaest. Gen. I 16.70 und anderen auf.

c) Jüdische und christliche Bekehrungsterminologie

In den Deuteropaulinen schauen christliche Konvertiten auf ihr früheres Leben zurück, in dem sie »tot durch die Sünde« waren (Kol 2,13; Eph 2,1.5; vgl. auch 5,14). K. BERGER¹³² hat gezeigt, dass diese Ausdruckweise einer Juden und Christen gemeinsamen Missionssprache angehört. Der Gebrauch der Metapher unterscheidet sich von dem in griechischer Tradition,

- insofern der Tod die vorweggenommene Wirkung des bevorstehenden Gerichts Gottes ist,
- Leben Gottes Initiative, seiner auferweckenden Tätigkeit, die manchmal in Parallele zu seiner Schöpfung gesetzt ist, verdankt wird. Durch Gottes Geistgabe kommt der Sünder zum Leben.

Wegen des gemeinsamen Diasporamilieus scheinen diese Analogien für Philo relevant zu sein. Man hat sogar einen Reflex dieser Tradition in migr. 122 entdeckt; der Text spielt auf Gen 18,23 – 32 an, wo von Gott gesagt wird, er habe wegen eines kleinen Rests von Tugend Mitleid mit dem Übrigen, das der Tugend entbehrt, »so dass er Gefallenes aufrichtet und Totes belebt.« Aber man muss die neutrische Formulierung und den Kontext beachten, in dem es um die heilsame Wirkung eines gesunden Geistes auf seine Vermögen geht (vgl. 119.124 f.), nicht um Individuen. Dahinter steckt die Anschauung,

131 Vgl. COHN / HEINEMANN, Philo II 106; V 289; E. STAROBINSKI-SAFRAN in ARNALDEZ u. a., oeuvres 17, 140. Die Tradition findet sich bei STRACK / BILLERBECK I 489; III 652. WETTSTEIN (zu 1Tim 5,6) fügt bAZ 3b hinzu.

132 Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten, in: Kairos 17 (1975), 232 – 248. Vgl. besonders JosAs 8,9; Ps-Philo, de Iona 39.46; 2Clem 1,6; Herm., sim. 9,16,2 – 16,4. Vgl. M. WOLTER, Der Brief an die Kolosser, der Brief an Philemon (ÖTK 12), Gütersloh 1993, 134 mit weiteren Parallelen.

dass Gott in seinem Erbarmen oder in seiner Vorsehung den toten Teil des Menschen, den Körper, durch eine reinere Seele belebt (quaest. Gen. II 12; her. 58). Die Analogie der Missionssprache liegt ferne.

In christlichen Schriften gibt es auch eine paränetische Anwendung der Metapher. Die Getauften werden ermahnt, Taten vorzuweisen, die das Kriterium ihres Lebendig-Seins sind (vgl. Offb 3,1 f.; Jak 2,17.26; Herm., sim. 9,21,2). Die Qualifikation der ausschweifend lebenden Witwe als »lebendig tot« (1Tim 5,6) jedoch liegt auf derselben Linie wie das Folgende.

3. Kynisch-stoische Polemik gegen Ausschweifung

Besonders beliebt ist das Oxymoron von den lebendig Toten in den Moralpredigten der Popularphilosophie. Sallust, Cat. II 8 f. hatte das Leben derer, die sich dem Bauch und dem Schlaf widmen, dem Tod gleichgesetzt, weil beide keine rühmliche Nachrede haben.

»In Wahrheit scheint mir allein der Mann zu leben und beseelt zu sein (*anima frui*), der sich einer Beschäftigung widmet und den Ruhm einer herrlichen Tat oder einer hervorragenden Fertigkeit sucht.«

Seneca, ep. 60,4 nimmt Bezug auf Cat. I 1, wo Sallust dazu aufruft, sich von den »dem Bauch gehorchenden« Tieren abzuheben. Seneca will manche nicht einmal unter die Tiere rechnen,

»sondern unter die Toten. Es lebt, wer vielen von Nutzen ist, es lebt, wer mit sich selber etwas anzufangen weiß; die sich aber verborgen halten und in geistige Lähmung verfallen sind, leben so in ihrem Haus wie in einem Grab. Ihren Namen kannst du schon auf der Schwelle in den Marmor schreiben: ihrem Tod sind sie zuvorgekommen.«

Die Maxime der Epikureer »Lebe im Verborgenen« bedeutet für Seneca, aber auch für Plutarch (mor. 1128c, 1130b), sich selbst lebendig zu begraben. Der stoische Philosoph und Staatsmann setzt ein träges, zurückgezogenes Leben dem Tod gleich (ep. 55,4; 82,2 f.; brev. vit. 12,7,9; tranq. an. 5,5). In ep. 93,3 f. stellt er einen langlebigen Nichtstuer einem Philosophen gegenüber, der früh verstarb:

»Jener hat nicht gelebt, sondern sich im Leben nur aufgehalten (*in vita moratus est*, vgl. *mora* ep. 71,36); nicht ist er spät gestorben, sondern lange ... Doch dieser ist in jungen Jahren dahingegangen. Aber alle Pflichten ... hat er erfüllt ... Der eine ist auch nach dem Tod, der andere ist schon vor dem Tod zugrundegegangen.«¹³³

133 Perfekt *periisse*. Dasselbe Verbum gebraucht Plaut., Bac. 485 für die Schamlosen; ebenso Iuv. VIII 85 für einen verwöhnten Mann, der körperliches Wohlergehen dem Schamgefühl vorzieht. Auch für Marc Aurel VII 56 ist einer, der nicht nach der Natur lebt »gestorben und hat bis jetzt nicht gelebt.«

Drastisch beschreibt er der Lust Hingegebene, die in ihren nächtlichen Gelagen ihren eigenen Beerdigungsfeierlichkeiten beiwohnen (ep. 122,3.10; auch 82,3). Er spricht freilich nirgends vom Tod der Seele.¹³⁴

Das Beispiel für einen Mann, der sich durch sein ausschweifendes Leben selbst begrub, ist der berühmte Lebemann Sardanapal (vgl. Plut., mor. 336cd). Eine ähnlich plastische Sprache spricht Diogenes in einer Chrie (bei Stob. III 6,36). Danach tragen die meisten Menschen schon zu ihrer Verwesung zu Lebzeiten bei, indem sie durch Bäder und Dahinschmelzen in erotischen Vergnügungen »nass« werden. Das kontrastiert zu ihren aufwendigen Maßnahmen zur Erhaltung ihrer Leichname. Wir treffen hier auf eine verbreitete Vorstellung der Vulgärmedizin, die auch bei Heraklit (s. o. A 1 b) wurzelt: Ein Übermaß an Feuchtigkeit ist schädlich. Sie liegt auch der Charakteristik zugrunde, die Philostr., vita Ap. I 9 von einem assyrischen Jüngling gibt:

»obwohl er krank war, lebte er doch in Luxus und Trinkgelagen, vielmehr: er starb (Impf!). Er war offensichtlich von Wassersucht befallen und unterließ aus Freude am Trinken die Austrocknung des Leibes.«

Solche Exzesse betreffen aber auch die Seele. Schon Pythagoras soll gesagt haben, dass ein Leben in Saus und Braus Leib und Seele ruiniert.¹³⁵ Deshalb will Musonius (Frgm. 20, HENSE 113,6 ff.) lieber krank sein als im Überfluss leben.

»Denn die Krankheit schädigt nur den Körper, der Luxus aber verdirbt beide, Seele und Leib, indem er für den Leib Schwachheit und Kraftlosigkeit bewirkt, für die Seele aber Zügellosigkeit und Unmännlichkeit« sowie weitere Laster.

Wie wir gesehen haben (s. II A 5), teilt Philo dieses Vorurteil gegen einen »feuchten und zerfließenden Lebensstil.« In seinen asketischen Bestrebungen steht er offenbar unter dem Einfluss der Popularphilosophie (vgl. z. B. spec. IV 100 über die Gefräßigkeit, die schlecht für Leib und Seele zusammen ist).¹³⁶

V. Zusammenfassung

In der geistigen Atmosphäre der Zeit Philo's ist die Metapher von den lebendig Toten ein relativ gebräuchliches Mittel, um die Notwendigkeit von Bildung, Tugend – besonders Selbstbeherrschung – und sozialer Aktivität für das qualifizierte Leben herauszuarbeiten. Wer diese lebenswichtigen Fähigkeiten ent-

134 Gegen E. BENZ, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929, 99. Er stellt Seneca und Philo 94 – 101 auf eine Ebene.

135 Vgl. Diod. S. X 3,3; Stob. III 6,33.

136 Vgl. P. WENDLAND, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: DERS. / O. KERN, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, 1 – 75; S. 13 Anm. 5 weitere Parallelen zum gemeinsamen Verderben von Leib und Seele.

beht, wird in einem schockierenden Paradox für »tot« erklärt, wobei der Tod weithin nicht als »Tod der Seele« präzisiert wird.¹³⁷ Auch Philo unterlässt manchmal diese Unterscheidung. Aber er ist der erste mir bekannte Autor, der den Gebrauch der Metapher in einer systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Geist, Seele und Leib verankert. Im Abschnitt A) haben wir die philosophischen, hauptsächlich platonisch-pythagoreischen Ingredienzen dieser Konzeption herausgestellt. Sie suggerieren einen Tod der Seele bei der Einkörperung und ein paradoxes Zum-Leben-Kommen durch den leiblichen Tod. Doch Philo verwendet die Metapher zumeist in einem moralischen Sinn. Darin mag er von volkstümlicherer Literatur, speziell von der Popularphilosophie beeinflusst sein.

Teil II hat uns gezeigt, dass Philo im Gebrauch der Metapher in seiner allegorischen Exegese ziemlich originell ist. Er verfolgt damit verschiedene Ziele: das Leben durch die Tugend zu qualifizieren, die Theodizeefrage, warum der Gerechte stirbt, der Ungerechte aber straflos bleibt, zu lösen. Vor allem will er das geistliche Leben an seinen göttlichen Ursprung zurückbinden. Deshalb bedarf die Seele schon bei der Schöpfung des Menschen der Einhauchung des πνεῦμα, um lebendig zu werden. Und bei der Verwirklichung des Menschseins besteht das Leben der Seele darin, dass sie ihrem göttlichen Prinzip anhängt. So werden die philosophischen Ideen von der unsterblichen und tugendhaften Seele als dem wahren Leben des Menschen ein Stück weit korrigiert und gerahmt durch Philo's religiöses Denken, das wiederum in der überlieferten jüdischen Frömmigkeit seine Wurzeln hat.

137 Das gilt auch für Epiktet. Zu seinem Gebrauch von νεκρός s. Anm. 121. Vgl. noch diss. II 23,28. Nur einmal ist die Seele das Subjekt des Sterbens: »Die meisten von uns fürchten das leibliche Absterben (ἀπονέκρωσις) und tun alles, um ihm nicht anheimzufallen, wenn aber die Seele abstirbt, kümmert es uns nicht.« Das meint die Versteinerung des moralischen Sensus (3). Deshalb ist der Skeptiker in einer Lage, die schlimmer als die eines Toten ist (7). Vgl. auch Mus., Frgm. 53 (HENSE 134,5 f.): »Hau von der Seele ab, was tot ist, und du wirst Gott erkennen.«

Nr. 4: Philo's spiritualisierende Eschatologie und ihre Nachwirkung bei den Kirchenvätern*

Ich brauche Philo in diesem Kreis nicht eigens vorzustellen. Sie kennen den Diasporajuden aus Alexandria, der sich in der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. bemüht, die ihm vertraute, durch Mose mitgeteilte Offenbarung Gottes im Einklang mit seiner umfassenden hellenistischen Bildung auszulegen. Dabei übt er in einer Gruppe seiner Bücher eine mehr wörtliche Auslegung, in einer anderen eine vor allem auf die Seele hin allegorisierende; in manchen, besonders in den *quaestiones et solutiones*, stehen beide Methoden nebeneinander. Wenn wir ihn deshalb auf so etwas wie »Jenseits«, d. h. einen Ort des Menschen über den Tod hinaus, befragen, werden wir je nach Art der Quellen unterschiedliche Antworten erhalten.

I. Unsterblichkeit als Überhöhung biblischer Verheißungen

Wo Philo in der *expositio legis* die Verheißungen der Bibel für die Täter des Gesetzes (Lev 26; Dtn 28) verdolmetscht, aber auch in seinen apologetischen Schriften, ist sein Blick meist – wie bei der Tora auch – zunächst auf dieses Leben bzw. die Geschichte des Volkes Israel¹ gerichtet. Da wird dem Gesetzestreuen ein langes Leben, frei von Krankheit, zugesagt (praem. 110.119–122). Den Frevler dagegen ereilt ein unnatürlicher Tod, z. B. die Rote Korachs (Mos. II 282–287, wonach praem. 74–78 zu ergänzen ist), oder, wenn er physisch am Leben bleibt,

* Dieser Beitrag zu dem von E. GOODMAN-THAU hg. Tagungsband »Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte«, Berlin 1997, 19–35 wird hier nahezu unverändert abgedruckt.

1 U. FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin / New York 1978, geht bei Philo nur auf die nationale Eschatologie ein. Sie sei aber wegen Philo's ungeschichtlichem Denken nicht recht entwickelt. Vgl. meine Stellungnahme in: ZELLER, Charis 170 f., mit Anm. 101. In der wohl frühen philosophischen Schrift prov. fasst Philo sogar ein Weltgericht ins Auge, bei dem die Sünder in den kosmischen Untergang einbezogen werden.

wenigstens ein fortgesetztes Sterben unter Trauer und Furcht wie im Falle Kains (praem. 68–73).² Das nicht zu verdrängende Problem des frühen Todes des Frommen, aber auch des fröhlichen Weiterexistierens der Bösen zwingt zu einer qualitativen Auffassung von Leben und Tod. Ein gut vollbrachter Tag des Weisen ist bei Mose gleichwertig mit einem ganzen Leben des Schlechten (praem. 112).³ Es zwingt aber auch schon in nicht-allegorischen Schriften dazu, den Blick über den Tod hinauszuerheben. Der Gerechte wird schließlich zu der Altersstufe gelangen, »die dem Tod oder vielmehr der Unsterblichkeit benachbart ist« (praem. 110). Ja, beim Gebot der Elternehrung wird die verheißene Langlebigkeit gedeutet als »Unsterblichkeit auf dem Weg einer langen Lebenszeit und eines immerwährenden Lebens«. Bezeichnend ist aber die Hinwendung zur Gegenwart: Dieses offenbar des Leibes ledige Leben kann man schon im leiblichen Dasein »nähren«, wenn man mit einer durch vollkommene Reinigung gereinigten Seele lebt (spec. II 262).

Dass die Frage nach der gerechten Vergeltung die Jenseitsentwürfe Philo's umtreibt, kann man an der Erläuterung sehen, die er zum Paradox »Tod des gerechten Abel – Schonung des Mörders Kain« gibt:

»Von Anfang an möchte [die Schrift] ein Dekret bezüglich der Unvergänglichkeit der Seele einführen und jene einer falschen Meinung überführen, die dieses Leben im Fleisch allein für glücklich halten [Epikureer und dergleichen]. Sieh in der Tat: einer der beiden ist der schlimmsten Verbrechen schuldig, der Gottlosigkeit und des Brudermordes; doch er lebt weiter, er zeugt Kinder, er baut Städte. Aber der, welcher ein Zeugnis seiner Frömmigkeit erhalten hatte, wird gemeuchelt, während die göttliche Stimme deutlich verkündet, dass nicht nur dieses sinnhafte Leben nicht gut ist noch der Tod ein Übel, sondern auch, dass dieselbe Art des Lebens im Fleisch nicht das Leben ist [sondern ›Tod mit Bewusstsein‹, s. den Anfang des Paragraphen]. Vielmehr gibt es ein anderes, das kein Alter kennt, vollkommen unsterblich, das die unkörperlichen Seelen als Anteil empfangen haben.« (quaest. Gen. I 76)⁴

Das Zeugnis der Schrift für die Unsterblichkeit der Seele des Gerechten sieht Philo wohl in Gen 4,10: Gott erhört die Stimme des toten Abel, die zu ihm schreit. Das wäre unmöglich, wenn er nicht ein unkörperliches Leben leben würde (quaest. Gen. I 70).

Bekanntlich ist das »ewige Leben« (erstmal Dan 12,2) ein Ziel, das sich das an innerweltlichen Lösungen verzweifelnde Judentum seit dem 2. Jh. v. Chr. sowohl auf heimatlichem Boden wie in der Diaspora entwirft. Während es dort normalerweise durch Auferstehung des Leibes erreicht wird, ist die »Unsterblichkeit« bzw.

2 Vgl. die Parallelen in ZELLER, *Life 2 a IV*, in diesem Band S. 68 f.

3 Vgl. dazu mit Parallelen ZELLER, *Life 2 c I*, in diesem Band S. 79 f.

4 Nach der frz. Übers. in ARNALDEZ u. a., *oeuvres*.

»Unvergänglichkeit« des hellenistischen Judentums manchmal als Weiterleben der Seele gedacht.⁵ So auf jeden Fall bei Philo. Er lässt Josef sagen:

»Nach meinem Urteil ist kein tugendhafter Mann tot; ein solcher wird vielmehr leben in ewige Zeit, alterslos aufgrund seiner unsterblichen Natur, mit einer Seele, die nicht mehr an die Zwänge des Körpers gefesselt ist.« (Ios. 264)

Und Cher. 114 f. heißt es als Antwort auf die Frage, was mit der Seele nach dem Tod sein wird:

»Da werden wir nicht mehr so sein wie mit dem Leib zusammengesetzt, sondern zur Wiedergeburt werden wir stürmen als solche, die mit den Körperlosen zusammengesetzt sind.«⁶

II. Die anthropologische Grundlage

Damit ist auch die anthropologische Grundlage dieser Unsterblichkeitshoffnung ausgesprochen, die im palästinischen Judentum nicht selbstverständlich, sondern platonisches Erbe ist: Es gibt im Menschen ein unvergängliches Element, bei Philo die von Gott eingehauchte Vernunftseele, die allein Ebenbild Gottes ist.

»Denn was er einblies, war nichts anderes als ein göttlicher Hauch, der von der glücklichen und seligen Natur in die hiesige Fremde gesandt wurde zum Nutzen unseres Geschlechts, damit es, wenn auch sterblich nach dem sichtbaren Anteil, wenigstens nach seinem unsichtbaren Teil unsterblich gemacht werde. Deswegen kann man auch mit Recht sagen, dass der Mensch ein Grenzgänger zwischen der sterblichen und der unsterblichen Natur ist, indem er an jeder, soweit notwendig, teilhat und dass er zugleich sterblich und unsterblich geschaffen ist, sterblich in bezug auf den Leib, in bezug auf die Vernunft aber unsterblich.« (opif. 135; vgl. spec. IV 14)

Damit ist freilich nicht dem Menschen schlechthin Unsterblichkeit garantiert. Es gilt vielmehr, in einem tugendhaften Leben diesen vernünftigen Teil so dominieren zu lassen, dass aus der Unsterblichkeit in gewisser Hinsicht eine des ganzen Menschen wird, faktisch jedoch so, dass der ganz Seele und Geist Gewordene, vom Leib gelöst, zu seinem Ursprung zurückkehrt. So erklärt Philo das Wort Gottes an Abraham »Du wirst zu deinen Vätern gehen in Frieden« (Gen 15,15):

5 Vgl. BULTMANN, Art. ζάω. Neuere Lit. bei CAVALLIN, Leben, zu Philo 288–293. In Weish 1–5 liegt die Sache nicht so klar, weil auf die Bergung der Seele im Tod noch ein irdisch manifestes Gericht folgt. Das scheint eine Auferstehung vorauszusetzen, die allerdings nicht genannt wird, weil ohnehin das Leben den Gerechten, der Tod den Sündern (aber 18,20?) reserviert ist.

6 Die Übersetzung ist gegenüber dem Erstdruck korrigiert.

»[Mose] deutet klar die Unvergänglichkeit der Seele an, die vom sterblichen Leib umsiedelt <und gleichsam in ihre Vaterstadt zurückkehrt, von der aus sie sich ursprünglich hierher begeben hatte, um hier zu wohnen>.⁷ Denn dem sterbenden [Abraham] zu sagen: »Du wirst weg zu deinen Vätern gehen« [...] was anderes gewährt er als das andere Leben ohne Leib, gemäß dem die Seele [des Weisen] allein leben kann.« (quaest. Gen. III 11)

Näherhin kennt Philo eine physische Auslegung der »Väter« auf die Gestirne (her. 288) und auf die Elemente (quaest. Gen. III 11; her. 281 ff.), der er aber nur zustimmt, wenn man darunter das reinste, der Seele verwandte Element, nämlich den Äther, versteht. Traditionell ist auch die Deutung auf die Ideen (her. 289). Philo bevorzugt sie in quaest. Gen. III 11, wo er die unkörperlichen Logoi als Engel fasst. So interpretiert er auch das Volk *Gottes* (Gen 25,8 nach Philo's Lesart), dem Abraham scheidend zugesellt wird (sacr. 5); in der allegorischen Erklärung quaest. Gen. IV 153 ist dieses das Vernünftig-Himmlische (nach her. 283 zu ergänzen: Geschlecht der Seele).

Ohne Allegorie schreibt Abr. 258 dem Patriarchen die Überzeugung zu, »der Tod sei nicht als ein Auslöschen der Seele zu betrachten, sondern als eine Lösung und Trennung vom Körper, da sie dahin geht, woher sie gekommen ist; gekommen ist sie aber [...] [Rückverweis auf die Auslegung von Gen 2,7 in opif. 135] von Gott.«

III. Aktualisierung und religiöse Definition des Lebens

Philo präzisiert deshalb für namhafte Gerechte wie Abraham, Henoch und Mose die Vokabel *θάνατος* (»Tod«) bzw. *ἀποθνήσκειν* (»Sterben«). Die Frommen »scheinen« nur zu sterben (det. 49.70.78; spec. IV 14; vgl. Weish 3,2). Die Schrift spricht nicht zufällig von »Abscheiden« (*ἀπέρχεσθαι* Gen 15,15; vgl. her. 275 f.), »Verlassen«, nämlich dieses sterblichen Daseins (Gen 25,8; vgl. quaest. Gen. IV 152, verallgemeinert quaest. Gen. IV 169; virt. 77: ἔξοδος – so auch Weish 3,2b; *ἀποικία*: Mos. II 288 von Mose), im Fall des Henoch gar von Entrückung durch Gott (Gen 5,24; vgl. quaest. Gen. I 86). Und so umschreibt Philo das Sterben dieser Gestalten als Hinüberwandern und Übersiedeln (allgemein gig. 61; spec. III 207: *μετανίστασθαι*, *μετοικίσεσθαι*; vgl. von Mose sacr. 8, virt. 76 *μετανάστασις*; von Nadab und Abiud fug. 59), nämlich ins unvergängliche Leben, als »Umschlag« (*μεταβάλλειν* virt. 67.76), »Hinaufführen« oder »Aufnehmen« in den Himmel (sacr. 8; Mos. II 291).

7 Das spitz eingeklammerte fehlt im griechischen Fragment. Der Gedanke vom Himmel als *πατρίς* der Seelen ist aber auch sonst genügend belegt: vgl. conf. 78; her. 274; somn. I 181 spricht von der *μητρόπολις*.

Die Worte »Leben« und »Tod« werden in den allegorischen Kommentaren (sonst nur noch spec. I 345; praem. 159) von ihrem »natürlichen« Haftpunkt gelöst und auf seelische Sachverhalte übertragen, zu denen sie nach Ansicht Philo's »eigentlich« gehören.⁸ Er möchte dadurch dartun, dass das Leben nach der Vernunft bzw. der Tugend das wahre Leben ist, dass die vom Logos verlassene, von Leidenschaften und Sinnlichkeit überwältigte Seele dagegen stirbt und ihre Funktionen für den Leib nicht mehr erfüllen kann. Vorausgesetzt ist eine anthropologische Trichotomie⁹ von Vernunft – Seele – Leib, deren Teile in eine Verhältnisgleichheit zueinander gesetzt werden:

Vernunft : Seele = Seele : Leib (vgl. quaest. Gen. II 11).

Diese Konzeption, die sich in der metaphorischen Verwendung von »Leben« und »Tod« bezogen auf die Seele ausdrückt, lässt sich nach meinen Untersuchungen erstmals bei Philo festmachen. Die Allegorese soll zur Schau der eigentlichen Werte durchstoßen.

Dabei steht oft wieder das Theodizeeproblem im Hintergrund. So in der berühmten Passage all. I 105 – 108. Sie möchte klären, weshalb die ersten Menschen trotz der Drohung Gen 2,17b nach dem Sündenfall nicht gleich gestorben sind. Aus der verdoppelnden Formulierung »ihr werdet des Todes sterben« folgert Philo, dass nicht der gewöhnliche (κοινός) Tod gemeint ist, der Trennung der Seele vom Leib bringt, sondern der der Seele eigene Tod κατ' ἐχοζήν. Dabei geht die Tugend zugrunde, das Laster wird angenommen, die Seele aber wird begraben in Leidenschaften und allen möglichen Schlechtigkeiten. Dieser spezifische Tod der Seele jedoch stellt die eigentliche Strafe dar, während der des Leibes neutral, für den Frommen sogar der Durchgang zum Leben ist.

So auch die Parallelstelle quaest. Gen. I 16:

»Der Tod des verdienten Menschen ist der Beginn eines anderen Lebens. Denn das Leben ist zweifach: das eine mit dem Leib ist vergänglich, das andere ohne den Leib ist unvergänglich. Deshalb stirbt nur der Frevler »des Todes«. Selbst als er noch am Leben war, war er schon im voraus begraben, denn er bewahrte in sich nicht den kleinsten Funken des wahren Lebens, das vollkommene Rechtschaffenheit ist. Der verdiente und würdige Mensch aber stirbt nicht »des Todes«, vielmehr versetzt ihn der Tod nach einem langen Leben in die Ewigkeit.«

Philo spricht zwar vom ewigen Leben in einer leiblosen Jenseitigkeit, aber nie von einer Bestrafung der sündigen Seele nach dem Tod. Der »ewige Tod« der

8 Diese Metaphorik und ihre traditionsgeschichtlichen Ansätze habe ich in dem in Anm. 2 genannten Aufsatz ausführlich beschrieben. Dabei konnte ich kritisch aufbauen auf MANSFELD, Heraclitus.

9 Vgl. A.J. FESTUGIÈRE, La Trichotomie de I Thess., V,28 et la Philosophie Grecque, in: RSR 20 (1930), 385 – 415; M. SIMON, Entstehung und Inhalt der spätantiken trichotomischen Anthropologie, in: Kairos 23 (1981), 43 – 50.

Gesinnungsgenossen Kains, der in post. 39 im Gegensatz zum unsterblichen Leben der im Kreis der Frommen Gestorbenen steht, meint m. E. den endlosen Tod im Diesseits, wie ihn ihr Inspirator Kain selbst erleidet. Dass er nach dem physischen Tod eintritt, ist nicht gesagt. Noch weniger malt Philo Höllenszenen wie Plato in seinen Mythen des Gorgias (523 – 526) und des Staates (614b-616a). Hier hat er von der Kritik der Epikureer und Stoiker gelernt. Vielmehr herrscht die Tendenz, die Sünde selber schon als Strafe zu betrachten. Die Sünder haben ihren Hades schon jetzt in ihrer körperlichen Existenz, die den Leidenschaften versklavt ist (vgl. her. 45.78; somn. I 151; post. 31; quaest. Gen. IV 234). Im Unterschied zum Hades des Mythos ist »der wahre Hades das schuldhaft, blutbefleckte und mit allen Flüchen beladene Leben des Frevlers« (congr. 57). Umgekehrt stellt Philo öfter die Tugend als ihre eigene Belohnung heraus.¹⁰ Dem entspricht seine Auslegung von Dtn 30,15, wo es heißt: »Siehe ich habe heute¹¹ vor dein Angesicht das Leben und den Tod gegeben, das Gute und das Böse.« Also sind Tugend und Leben, Laster und Tod identisch (vgl. fug. 58).

Zugleich gibt Philo dem Begriff »Leben« eine religiöse Bestimmung. An das Zitat von Dtn 30,15 schließt das von Dtn 30,20ab an: »Dies ist dein Leben und die Länge der Tage: den Herrn, deinen Gott zu lieben.« »Die schönste Definition des unsterblichen Lebens ist: von unfleischlicher, unkörperlicher Liebe und Freundschaft zu Gott besessen zu sein.« (fug. 58; vgl. post. 12.69) Dasselbe leistet die Schriftstelle Dtn 4,4. Sie sagt zu: »Ihr alle, die ihr Gott dem Herrn anhangt, lebt am heutigen Tag.« Philo wertet auch das »heute« aus; es besagt die grenzenlose, unfassbare Ewigkeit (vgl. fug. 56 f.). So endet das 1. Buch von spec. mit der Ermunterung:

»Wir Anhänger und Vertrauten des Propheten Moses wollen aber nicht davon ablassen, den Seienden zu suchen, in der Überzeugung, dass seine Erkenntnis den Gipfel der Glückseligkeit und langwährendes Leben bedeutet, wie es ja auch das Gesetz (Dtn 4,4) ausspricht, dass »die, welche Gott anhangen, alle leben«, womit es eine wichtige und weise Lehre kündigt; denn eigentlich sind die Gottlosen seelisch tot, während diejenigen, die sich eingereicht haben in die Schlachtordnung des allein wirklichen Gottes, ein unsterbliches Leben leben.« (spec. I 345; vgl. schon I 31)

Die Aktualisierung, die das Leben in Tugend, Gottesliebe und Gotteserkenntnis festmacht, geht also nie so weit, die jenseitige Dimension des Lebens zu kappen. Im Gegenteil, das Leben der Seele, in dem sich der Mensch jetzt schon über seine leibliche Beschränktheit erhebt, kommt im leiblosen Sein nach dem Tod erst richtig zum Tragen. Nur so wird auch die quälende Frage nach dem Tod des Unschuldigen zureichend beantwortet. Auch die religiöse Bestimmtheit von Leben

¹⁰ Vgl. ZELLER, Charis 108 f.

¹¹ Das σήμερον wird allerdings an den drei philonischen Stellen nie mitzitiert, wohl weil es für Philo eine eigene Bedeutung hat (s.u. zu Dtn 4,4), die hier nicht recht passt.

fördert diese Kontinuität: Die Verbindung, die der Fromme jetzt schon zu Gott knüpft, reißt im Tod nicht ab.

IV. Aufnahme philonischer Gedanken bei Clemens von Alexandrien

Wenn wir nun dem Einfluss Philo's auf die Schriftauslegung der Väter¹² nachgehen, so bietet ein diffuser Platonismus keine verlässliche Spur. Versuche, die platonische Unsterblichkeit der Seele mit der christlichen Auferstehungslehre zu vermitteln, sind zu weit verbreitet.¹³ Wir halten uns lieber an spezifische Exegesen, in denen eine ähnliche Aktualisierung von »Leben« und »Tod« wie bei Philo zu beobachten ist.

In der Katechetischen Schule, die wir am Ende des 2. Jh. n. Chr. in Alexandria durch die Schriften des Clemens greifen können, hatte man Zugang zu den Werken Philo's. Obwohl Clemens ihn nur viermal ausdrücklich nennt, ist er ihm vor allem in den *Stromateis* stark verpflichtet.¹⁴ So m. E. auch an einer Stelle, die im Register von STÄHLIN¹⁵ und demzufolge auch bei VAN DEN HOEK gar nicht auftaucht: strom. V 96,5 f. Dort wird zum Beweis dafür, dass auch die »barbarische«, sprich: die jüdische »Philosophie« wie die Stoa das sittlich Gute als einziges Gut kannte, Dtn 30,15 »Siehe, ich habe vor deine Augen gegeben das Gute und das Böse, das Leben und den Tod« zitiert, vermehrt um den Aufruf aus Vers 19: »Wähle das Leben.« Diese Fortsetzung findet sich auch bei Philo, imm. 50, wo er die menschliche Willensfreiheit biblisch untermauern will.¹⁶ In fug. 58 jedoch folgt die kommentierende Gleichsetzung des Guten mit dem Leben, des Bösen mit dem Tod fast mit den gleichen Worten wie bei Clem., strom. V 96,6:

»Das Gute aber nennt er Leben und schön dessen Wahl, das Schlechte aber die Wahl des Gegenteils.«

12 Vgl. thematisch geordnet: HEINISCH, Einfluß (nur bis Clemens von Alexandrien). RUNIA, Literature, hat jetzt hierfür das maßgebende Handbuch geschrieben. Vgl. dazu die Diskussion in StPhiloA 6 (1994).

13 Vgl. den Überblick bei J.A. FISCHER, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, München 1954. Leider erschien nur der 1. Band, der sich mit der Beurteilung des »natürlichen Todes« beschäftigt.

14 Vgl. VAN DEN HOEK, Clement.

15 O. STÄHLIN, Clemens Alexandrinus (GCS IV/1), hg. v. U. TREU, Berlin²1980, Register.

16 Wie Clemens in seinen Anspielungen strom. II 12,1; VII 10,1 und im Zitat VI 48,7 (mit Infinitiv angehängt). Vgl. noch im Zusammenhang der Entscheidung zwischen Götzendienst und Gott propr. 95,1 f. Zum Ganzen vgl. A. ORBE, El dilema entre la vida y la muerte. Exegesis preñada de Deut. 30,15.19, in: Gr. 51 (1970), 305–365.509–536, der aber bei strom. V 96,5 f. den Einfluss Philo's nicht erwähnt.

Vor allem wird wie in fug. 58 mit Dtn 30,20 die Gottesliebe als »das Ziel des Guten und des Lebens« bestimmt (bei Philo ὄρος, hier τέλος). Da Clemens Vers 20 sonst nie mehr einzeln anführt, scheint mir die Kombination von Philo angeregt. Wo er Dtn 30,15–20 noch einmal ausführlich zitiert (strom. V 72,5), tut er es in einem Block, der in eine deutlich philonische Exegese eingeschaltet ist.¹⁷ Die Einschaltung (strom. V 72,1 ff.) geht von Spr 24,25 f. aus und findet die φρόνησις θεία im »Holz des Lebens«, wie Clemens den Paradiesbaum nennt. Ähnliche Deutungen bietet auch Philo.¹⁸ Clemens eigentümlich ist dagegen die Assoziation mit dem inkarnierten Logos und dem Kreuz, an dem »unser Leben zu unserem Glauben aufgehängt ist« (strom. V 72,3 f. noch mit Spr 3,18). Damit spielt er auf eine weitere Dtn-Stelle an, die eigentlich in der Aufzählung der Flüche Dtn 28 steht: »Und es wird dein Leben aufgehängt sein vor deinen Augen.« (V. 66)¹⁹ Das Leben in Dtn 30,15–20 erscheint so unter christologischen Vorzeichen.

Über das ganze Werk des Clemens hin begegnen definitorische Sätze, die die Leidenschaften als Krankheiten der Seele, die Sünde als ewigen Tod bezeichnen²⁰ bzw. der Lust tödliche Wirkung zuschreiben.²¹ Die Sünder werden Tote genannt.²² Das könnte so alles bei Philo stehen, wenn nicht manchmal neutestamentliche Belege (Eph 2,5; Mt 8,22) gebracht würden. Aber nur einmal ist diese Abhängigkeit von Philo durch eine sehr eigenwillige Exegese auch nachzuweisen: paed. I 5,1. Dort liest Clemens aus dem »plötzlichen Tod« Num 6,9a die »unfreiwillige Sünde« heraus. Das geht nur, wenn man den, der unversehens in der Umgebung des Nasiräers stirbt, mit dessen Seele gleichsetzt. Das tut aber Philo.²³ Dieser Tod

17 Siehe VAN DEN HOEK, Clement 168–176.

18 Vgl. quaest. Gen. I 6,56; all. I 43; III 52: Weisheit als der Baum des Lebens. Plant. 45 legt das Paradies ausnahmsweise auf die Welt aus wie Clemens ebd., 72,2. Das hat HEINISCH, Einfluß 170 übersehen. Auch seine Paraphrase des Clemens »Das Festhalten an dieser (der göttlichen Weisheit) hätte den ersten Menschen das geistige Leben verliehen; indem sie sich aber von ihr abwandten, sündigten sie und starben den geistigen Tod« hat leider keinen Anhalt am Text. Vgl. zur Stelle J. DANÍĚLOU, Typologie et Allégorie chez Clement d'Alexandrie, in: StPatr 4 (1961), 50–57, näherhin 50–54.

19 Entsprechend von Philo, praem. 151 ausgewertet und post. 24–27 zusammen mit Dtn 21,23 allegorisch auf das unstete Leben der Gier gedeutet. Clemens läßt beide Bibelworte weg, wo er post. in strom. II 51 f. benutzt, weil sie für ihn in Christus einen positiven Sinn gewonnen haben; vgl. VAN DEN HOEK, Clement 163. Origenes, in Mt XII 33 (vgl. XV 23) berücksichtigt dagegen den Fluchkontext von Dtn 28,66. Zur Verwendung des *testimonium* bei den Kirchenvätern vgl. J. DANÍĚLOU, »Das Leben, das am Holze hängt«, in: J. BETZ / H. FRIES (Hg.), Kirche und Überlieferung. FS J.R. Geiselman, Freiburg 1960, 22–34.

20 Protr. 115,2; strom. III 63,3. Entstehen der Laster ist Verderben der Seele; 64,1: Tod der Seele heißt die Sünde; q. d. s. 15,6/16,1; 39,2.

21 Protr. 118,3; vgl. paed. II 98,2 Ehebruch als gesuchter Tod, vgl. 100,1; q. d. s. 18,6 f.

22 Protr. 4,4; 27,2; 45,5; paed. II 27,4 f.; strom. III 25,3 f. (zu Mt 8,22); IV 155,1; q. d. s. 42,9; lebendig begraben: protr. 7,4 f. mit Aristoteles Frgm. 60 ROSE; paed. III 81,1.

23 Vgl. imm. 89; agr. 175 f.; kurz zuvor klang in 4,3 agr. 178 an. Clemens verändert allerdings das Bild, indem er das Scheren im Gegensatz zu imm. 88 f. als Chance versteht.

bedeutet eine Befleckung der Seele; darin stimmt Clemens mit Philo, fug. 115 überein.

Ähnlich wie Philo erklärt Clemens diese Metaphorik vom Tod der Seele durch Sünde durch das *tertium comparationis* »Ablösung«. ²⁴ Als wahre Übel müsse man die Laster fliehen, an deren Ende der Tod steht, »nicht der die Seele vom Leib löst, sondern der die Seele von der Wahrheit ablöst«. Er verfällt aber auch umgekehrt auf die Idee, dass der Tod eine »Gemeinschaft (κοινωνία; vgl. Phaid. 76a: κοινωνεῖν) der sündigen Seele mit dem Leib« sei (strom. IV 12,1). Das erinnert an Philo, all. I 106, wo der geistige Tod paradox als Zusammenkommen (σύνοδος) von Leib und Seele beschrieben wird, d. h. die Seele geht in leiblichen Gelüsten unter. Diese Charakteristik bildet bei Clemens den Gegensatz zur Trennung von der Sünde, in der das Leben gewonnen wird (strom. IV 12,1). Was Anhalt an den zuvor zitierten Versen aus Röm 6 hat, wird jedoch IV 12,5 platonisch als Trennung der Seele vom Körper, als lebenslängliche μελέτη θανάτου des Philosophen entfaltet (vgl. auch V 67,1 f.). VII 71,3 nennt Clemens diese Art von Tod λογικὸς θάνατος. Der Sache nach haben wir diese Rezeption von Phaid. 67d auch bei Philo (vor allem gig. 14). Wegen der abweichenden Terminologie meine ich jedoch, dass Clemens hier direkt auf den Phaidon zurückgegriffen hat.

V. Einordnung ins christliche System bei Origenes

Der geistige Erbe des Clemens, Origenes, brachte, als er 233 nach Caesarea übersiedelte, wohl den kompletten Philo mit in die dortige Bibliothek und sicherte so *de facto* sein Überleben für die Nachwelt. Für seine platonisierende Auslegung der Schrift war Philo eine wichtige Fundgrube. Er nennt ihn zwar nur zweimal mit Namen, aber apostrophiert ihn indirekt unter den »Vorgängern«. Unter dem Dutzend derartiger Texte, die RUNIA ²⁵ zusammengetragen hat, ist auch einer, der unsere Thematik betrifft: hom. in Num 9,5. Wenn die Schrift (Num 17,13) sagt, dass Aaron zwischen den Toten und den Lebenden stand, so ist das nicht wörtlich zu nehmen:

»Ich erinnere daran, dass einige von denen, die diese Passage vor uns ausgelegt haben, sagten, dass man unter den Toten solche verstehen muss, die durch die allzugroße Bosheit in ihren Sünden starben, während die Lebenden diejenigen sind, die in den Werken des Lebens bleiben.«

²⁴ Strom. II 24,2: διάλυσις mit Plato (Gorg. 524b), dagegen Philo, all. I 105: χωρισμός wie Plato (Phaid. 67d), so dann Clem., strom. VII 71,3.

²⁵ RUNIA, Literature 161 ff.

Tatsächlich gibt Philo an zwei Stellen eine solche spiritualisierende Deutung.²⁶ Unter weiteren biblischen Lebens- bzw. Todesaussagen, die beide Exegeten allegorisch auslegen,²⁷ ist vor allem Gen 2,17 zu nennen. Von Clemens ist dazu keine explizite Interpretation erhalten. Vielleicht stand sie in den verlorenen *Hypotyposes*. Origenes stellt wie Philo fest, dass die Stammeltern im Moment des Sündigens starben (hom. in Gen XV 2; comm. in Joh XX 22). Hierin bewahrheitet sich für ihn Joh 8,44, dass nämlich der Teufel ein »Menschenmörder von Anfang an« war.²⁸ Dennoch braucht er bezüglich der Metapher selber nicht unbedingt von Philo abhängig zu sein. Das sieht man schon daran, dass er für den Tod der Seele andere Schriftbelege heranzieht, sowohl aus dem Alten Testament (bes. Ez 18,4.20: »die Seele, die sündigt, wird sterben«)²⁹ wie aus dem Neuen (vor allem Mt 8,22; 10,28). Die Intention ist allerdings dieselbe wie bei Philo: Der leibliche Tod ist keine Strafe, sondern eher Befreiung; dagegen ist die Entfernung und Entfremdung von Gott, der das wahre Leben ist, als Tod der Seele zu erachten. Er bedeutet allerdings nicht – so Origenes mit anderen Neuplatonikern – einen *interitus substantiae* (hom. in Lev IX 11).

Origenes, der ohnehin bei vieldeutigen biblischen Wörtern genau differenziert, stellt nun an verschiedenen Orten die vielfachen Bedeutungen von »Tod« und »Leben« zusammen.³⁰ Zu den zwei Arten von Tod, die schon Philo (all. I 105) unterschieden hatte, tritt noch als dritte der asketische Auszug aus dem Körper, die μελέτη θανάτου, wie wir sie von Clemens her kennen. Z.B. comm. in Rom 6,6 (zu Rom 6,23), wo noch zwei weitere Verwendungen (Teufel, Hades – hier weglassen) hinzukommen:

26 Her. 201, hier allerdings vom Logos, der zwischen heiligen und unheiligen Gedanken trennt; an seine Stelle konnte bei Origenes leicht Christus als Hoher Priester treten. Dagegen wird somn. II 234 f. Aaron so als Fortschreitender gezeichnet.

27 Dass Josef in Ägypten lebt (Gen 45,26), ist nicht vom gewöhnlichen Leben gesagt, sondern bedeutet, dass er nicht sündigte: hom. in Gen XV 2. Vgl. damit Philo's Auslegung des Lebens Josefs in migr. 21 (zu Gen 45,28) und mut. 215 (zu Gen 46,30). – Die Etymologie von Metuschelach als »Wegsendung des Todes« (comm. in Rom V 1, vgl. Philo, post. 44 f.) kann Origenes aus seinem Onomastikon haben; der Midrasch, der die Umkehr in die Geburt des Metuschelach verlegt, findet sich nicht bei Philo. – Zu Dtn 30,15 s. ORBE, dilema (s. o. Anm. 16) und G. GRUBER, ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes (MThSt 11/23), München 1962, 14.156 f.203, Anm. 13. Origenes folgt Clemens in der Verknüpfung der Dtn-Stelle mit Jes 1,19 f. und dem christologisch verstandenen Vers Dtn 28,66, in dem er allerdings den Unglauben, nicht den Glauben, mit dem Gekreuzigten konfrontiert sieht. Vgl. noch Cels. II 75.

28 Auch Iren., haer. V 23,1 f. löst das Dilemma von Gen 2,17, indem er schon den Ungehorsam als Tod begreift; am Ende zitiert er Joh 8,44, er referiert noch andere Lösungen. Vgl. M. ALEXANDRE, Le commencement du livre Genèse I-V (CAnt 3), Paris 1988, 272 ff.

29 Vgl. schon Clem., paed. I 8,95; strom. II 135,1 f., freilich ohne das ψυχή auszuschlachten.

30 Vgl. H. CROUZEL, Mort et immortalité selon Origène [1987], abgedruckt in: DERS., Les fins dernières selon Origène, Aldershot / Brookfield 1990, 20 – 25.

»Tod« ist in der Heiligen Schrift ein einziges Wort, das aber vieles bezeichnet. So heißt zum Beispiel die Trennung des Körpers von der Seele Tod. Doch dieser Tod ist weder als schlecht noch als gut zu bezeichnen, er ist nämlich in der Mitte davon und heißt neutral.³¹ Weiter wird die Trennung der Seele von Gott, die durch die Sünde kommt, Tod genannt. Diese ist offensichtlich schlecht [...]. Es ist aber auch von jenem Tod die Rede, den man preisen kann; durch ihn stirbt man für die Sünde und wird mit Christus begraben; durch ihn wird die Seele gebessert und ewiges Leben erworben.«

Origenes bemüht sich ausdrücklich, diese Lehre vom dreifachen Tod »nicht nach den Griechen, sondern nach der Schrift« zu belegen (*dialogus cum Heraclide* 25). Das verrät jedoch, dass sie auch in philosophischen Zirkeln geläufig war. In der Tat zählen nach Macrobius, *sonm.* I 10,17 die Pythagoreer und Platoniker zwei Tode, neben dem »animalischen« einen der Seele bei ihrem Eintauchen in die Unter-Welt des Körpers; in I 13,5 wird der animalische noch einmal unterschieden: die Seele kann ihn vorwegnehmen, indem sie das Körperliche verachtet und ablegt. Neuplatoniker wie Plotin und Porphyrios kennen auch eine mehr moralische Bedeutung vom Tod der Seele,³² obwohl sie sie nur mit Vorbehalt verwenden, um die Unsterblichkeit der Seele nicht zu gefährden. Was bei Philo bildkräftige Allegorese ist, wird in der Schule, sei es der philosophischen, sei es der exegetischen des Origenes, systematisiert.

Mit dem Aufgebot an neutestamentlichen Belegstellen wird der Gedanke aber auch christianisiert, ansatzweise schon bei Clemens, umfassend bei Origenes. Das ist an folgenden Punkten zu bemerken:

1. Das ewige Leben wird mit Joh 17,3 als Erkenntnis Gottes und Christi gefasst.³³ Christus ist nach Joh 11,25; 14,6 das Leben und die Auferstehung in Person. »Leben« ist zwar nicht der ursprüngliche Beiname (ἐπίνοια) des Logos, aber seine erste Mitteilung an die Schöpfung (vgl. Joh 1,3 f.). Schon bei Philo macht die Anwesenheit des Logos, des Urbilds des Menschen, das Leben der Seele aus. Der νοῦς, das Abbild des Logos, muss sich diesem immer mehr durch ein gottgemäßes Leben angleichen. Für die Christen hat das Schöpfungsprinzip in Christus Gestalt gewonnen. Wenn der Logos in uns durch die Teilhabe an diesem ersten Logos vollendet ist, dann verwirklicht sich in uns das Leben als das Licht der Menschen (*comm. in Joh II* 156). D.h.: Der Ursinn der Schöpfung

31 Mit μέσος und ἀδιάφορος gebraucht Origenes stoische Terminologie; daneben spricht er aber auch wie Philo, *all.* I 106 vom κοινός. Ähnlich in Bezug auf das Leben.

32 Vgl. ZELLER, *Life* 3 I a II, in diesem Band S. 91.93.

33 Vgl. schon Clem., *strom.* V 63,8; q. d. s. 7,1 – 3. Ich begnüge mich hier, die Ansatzpunkte beim früheren Alexandriner aufzuweisen; die Belege aus Origenes findet man leicht bei GRUBER, *ZΩH* (s. o. Anm. 27) oder in der *Biblia Patristica III*, Paris 1980. Gruber meint, weil Origenes den Tod der Seele als Verlassensein von Gott, dem »Seienden«, begreife, sei er im Unterschied zum metaphorischen Gebrauch Philo's »als eine ontisch-reale Trennung« zu nehmen (27 ff.). Aber auch für Philo bringt die Metaphorik das wahrhaft Seiende zum Ausdruck, auch er beklagt die von Gott entleerte Seele: s. ZELLER, *Life* 2 c III, in diesem Band S. 82.

begegnet nicht mehr im besseren Teil des Menschen, der Vernunft, sondern konkret in der Heilsgeschichte, obwohl auch christlich die Vernunft der Ort der Erneuerung bleibt.

2. Gemäß der präsentischen Eschatologie des 4. Evangeliums geschieht der Überschritt zum Leben schon im Glauben an Christus.³⁴

»Wenn wir nämlich das im Logos gewordene Leben, den, der sagt: ›Ich bin das Leben‹, begriffen haben, werden wir sagen: niemand lebt, der sich außerhalb des Glaubens an Christus befindet; tot sind alle, die nicht für Gott leben; ihr Leben aber ist das Leben der Sünde und deswegen, sozusagen ein Leben des Todes.« (comm. in Joh II 16)

Weil die Sünde im Unglauben Christus gegenüber besteht, erfährt der Tod der Seele eine Anwendung, von der sich Philo nie etwas hätte träumen lassen: er erfasst die Juden, die beim tötenden Buchstaben des Gesetzes verharren.

»[...] und ›der Buchstabe tötet‹ und bewirkt den Tod, und zwar nicht den der Trennung von Leib und Seele, sondern jenen, durch welchen die Seele von Gott, vom Herrn Jesus und vom Heiligen Geist getrennt wird.« (comm. in Joh XIII 23)

Einzig die Väter und die Propheten reiht Origenes wegen Mt 22,32 in die Schar der Lebenden ein. Wer dagegen das Wort Jesu bewahrt, wird diesen Tod in Ewigkeit nicht schauen (Joh 8,51).

3. Der vorweggenommene Tod in der Askese nach Plato wird mit paulinischen Texten (vor allem Röm 6) als Mitsterben mit Christus interpretiert. Der Tod Christi selber wird auch nur als Tod gegenüber der Sünde verstehbar.

4. Trotz dieser platonischen Anthropologie, in der das Ideal eigentlich die endgültige Befreiung vom Leib wäre, halten die alexandrinischen Kirchenlehrer an der leiblichen Auferstehung fest. Dann erscheint unser Leben, das jetzt noch mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3,3 f.). Dann wird der Tod der Sünde, der letzte Feind, zusammen mit dem gewöhnlichen Tod definitiv besiegt (1 Kor 15,26.54 f.). Die antignostische Frontstellung verhindert eine vollkommene Spiritualisierung.

5. Die Kluft zwischen dem Tod des Einzelnen und der erwarteten Auferweckung nötigt dazu, auch über den Zwischenzustand näher nachzudenken. Die Unsterblichkeit der Seele ermöglicht die Züchtigung der Seele, aber auch ihr Leben bei Christus bzw. Gott nach dem Tod.

34 Vgl. Clem., paed. I 27,1 f. mit Joh 1,3 f.; 5,24: »So ist schon allein das Glauben und Wiedergeborenwerden Vollendung im Leben.«

VI. Ambrosius als Importeur philonischer Auslegungen in den Westen

Nach seiner überraschenden Wahl zum Bischof (373/74) las Ambrosius griechische Väter wie Origenes und Basilius, aber auch Philo. In fünf Traktaten zum Pentateuch (*De paradiso*, *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abrahamo II*, *De fuga saeculi*) schließt er sich besonders eng an Philo's allegorische Kommentare zur Genesis und die *Quaestiones in Genesim* an. Manchmal korrigiert und christianisiert er ihn aber auch.³⁵ So in dem frühen Werk *De paradiso*. Er folgt der »moralischen« Auslegung Philo's sinngemäß, wenn er erklärt:

»Das Paradies scheint die Seele zu sein, die den empfangenen Samen vermehrt, in der jegliche Tugend gepflanzt wird, in der auch das Holz des Lebens, d.h. die Weisheit, war.«³⁶ (1,6)

D.h.: Mit dem Paradies ist die menschliche Möglichkeit angedeutet, sich durch Tugend und Weisheit das Leben zu erwerben. In dem Fluss, der nach Gen 2,10 das Paradies bewässert, kommt aber eine ganz andere Lebensquelle in Sicht:

»Was ist das für eine Quelle, wenn nicht der Herr Jesus Christus, der wie der Vater Quelle ewigen Lebens ist? Denn es ist geschrieben: »bei dir nämlich ist die Quelle des Lebens« (Ps 35,10) und schliesslich: »Flüsse lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen« (Joh 7,38).«³⁷

Diese christologische Deutung entspricht der »geistlichen« Dimension, die Ambrosius an seinem jüdischen Vorgänger vermisst. Dennoch gibt es für sie einen Anknüpfungspunkt bei Philo: Er verbindet die Quelle von Gen 2,6 mit dem Fluss in 2,10 und bezieht diesen auf den Logos als Ursprung und Quell guter Taten (post. 127 ff.; somn. II 241 ff.). Wieder beobachten wir, dass Christus den Platz des Logos einnimmt.

Bei der Androhung des Todes Gen 2,17 achtet Ambrosius wie Philo, all. I 105 ff. auf die Verdoppelung »des Todes sterben«. Wie Philo, fug. 54 überzeugt ist, dass die Schrift kein Wort zu viel setzt, so sagt auch Ambrosius, *De paradiso* 9,43:

35 Vgl. SAVON, Ambroise, kritisch zusammengefasst bei RUNIA, *Literature* 292 – 297.301 – 307. Bei der einzigen namentlichen Erwähnung (*De paradiso* 4,25) charakterisiert Ambrosius den Alexandriner so: »Philon autem, quoniam spiritalia Iudaico non capiebat affectu, intra moralia se tenuit.«

36 SAVON, Ambroise 224 betont die Abweichungen gegenüber Philo, all. Aber auch nach Philo sind die Bäume des Paradieses die in die Seele gepflanzten Tugenden (vgl. all. I 56; quaest. Gen. I 6; plant. 37); zum Baum des Lebens als Weisheit s. o. Anm. 18.

37 *De paradiso* 3,13. Zu dieser Zitatverbindung vgl. SAVON, Ambroise 220 – 224; er übersieht den philonischen Ansatzpunkt für die christologische Deutung. Zur Thematik vgl. G. MATT, *Jesus Christus fons vitae*. Ein Verständnis der Vermittlung des Lebens in der Theologie des hl. Ambrosius (Diss. theol. Gregoriana), Rom 1963/64. Ps 35,10 ist wiederum ein Lieblingszitat des Augustinus.

»Diese Verdoppelung ist aber nicht überflüssig; es gibt nämlich ein Leben zum Tod und einen Tod zum Leben, denn wer immer lebt, stirbt, und wenn er stirbt, lebt er.«

Dem scheinen zunächst die Paradoxa zu entsprechen, die Philo aus dem Doppelausdruck gewinnt: all. I 108 mit Heraklit:

»Denn jetzt, da wir leben, ist unsere Seele tot und in dem Körper wie in einem Grab begraben; wenn wir aber gestorben sind, dann lebt die Seele ihr eigenes Leben, befreit vom schlechten und toten Mit-Gefangenen, dem Körper.« (Vgl. moralischer fug. 55)

Doch im folgenden (9,44) entwickelt der Kirchenlehrer eigenständig und mit Freude am Wortspiel die vier Unterscheidungen: *vita vivere*, *morte mori*, *vita mori*, *morte vivere* und hebt das so qualifizierte Leben bzw. Sterben vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ab.

1. *vita vivere* heißt durch die Tugend leben und so schon in diesem leiblichen Dasein die Akte des seligen Lebens haben.

2. Demgegenüber bedeutet *morte mori* mit dem leiblichen Tod zugleich des seligen Lebens beraubt zu sein.

3. Dem *morte mori* des Philo (Begrabensein der Seele in Lastern und Leidschaften) entspricht dagegen eher das *vita mori* des Ambrosius: dass nämlich einer zwar leiblich lebt, aber durch seine Tat stirbt (vgl. Ps 54,16; 1 Tim 5,6).

4. *Morte vivere* kann man dagegen von den Märtyrern sagen, die sterben, um gnadenhaft zu leben.

Um den Tod gegenüber der Sünde unterzubringen, bedarf es noch einer *amplificatio*, die die Dativbildungen *vitae vivere* (zweideutig) bzw. *morti mori* untersucht. Im Griechischen wären sie nicht vom Ablativ zu unterscheiden. Schließlich endet der § 45 mit der dreifachen Gestalt des Todes in Anlehnung an Origenes. Die Abhängigkeit ist anderswo noch deutlicher.³⁸ Diese christlichen Modifikationen hindern Ambrosius aber nicht, die philonische Interpretation des Sündenfalls³⁹ fast wörtlich zu übernehmen:

»Was bedeutet also ›Adam wo bist du?‹ (Gen 3,9)? Das meint nicht: an welchem Ort, sondern in welcher Situation. Es ist demnach keine Frage, sondern ein Tadel. Von welchen Gütern, sagt er, von welcher Seligkeit, von welcher Gnade bist du in welches Elend gefallen? Du hast das ewige Leben verlassen und bist begraben im Tod, mitbestattet mit dem Irrtum.« (De paradiso 14,70)

38 So schreibt er im comm. in Luc VII 34–40 (zu Lk 9,60 = Mt 8,22) Orig., dialogus cum Heraclide 26–28 aus. Vgl. H.-Ch. PUECH / P. HADOT, L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc«, in: VigChr 13 (1959), 204–234.

39 Vgl. all. III 51 f. und vor allem quaest. Gen. I 45: »Jene Worte (Gen 3,9) scheinen keine Frage zu sein, sondern eine Art Drohung und Tadel: ›Wo bist du jetzt! Von welchen Gütern bist du abgefallen, Mensch! Du hast die Unsterblichkeit und das glückselige Leben verlassen, Mensch, und dich dem Tod und dem Elend zugewendet, in denen du begraben wurdest.« Zusatz: Diese Auslegung auch bei Iust., dial. 99,3.

Das Leben der Seele, das die Gerechten auszeichnet, erstreckt sich hingegen über den Tod hinaus. So kann Ambrosius sich die Erklärung Philo's zu Gen 4,10 problemlos aneignen:⁴⁰

»Keine geringe Lehre enthält der Ausspruch ›die Stimme des Blutes deines Bruders ruft zu mir‹. Denn Gott erhört seine Gerechten, auch wenn sie tot sind, denn sie leben für Gott. Und verdienstermaßen werden sie für Lebende gehalten, denn auch wenn sie den Tod des Leibes kosteten, ernten sie doch ein unkörperliches Leben, werden vom Glanz ihrer Verdienste erleuchtet und genießen das ewige Licht. Er erhört also sogar das Blut der Gerechten, wendet sich aber von den Gebeten der Gottlosen ab, denn obwohl sie zu leben scheinen, sind sie doch bemitleidenswerter als alle Toten, weil sie ihr Fleisch wie ein Grabmal umhertragen, in dem sie ihre unglückselige Seele begraben haben.« (De Cain II 9,31)

In der Folge stimmt die Auslegung von Gen 4,13 in § 32 mit quaest. Gen. I 73 überein, vor allem darin, dass es kein größeres Unglück gibt als von Gott verlassen zu werden. § 34 beschreibt wie quaest. Gen. I 75 mit Gen 4,15 die Konsequenzen: Der Tod der Vernunft bewirkt den Tod der unvernünftigen Seelenteile (Ambrosius spricht nicht ganz geschickt von *passiones*). § 35 – 38 nimmt quaest. Gen. I 76 f. auf: Die Verschonung vom Tod kann eine lebenslange Strafe sein, ein »unsterbliches Übel«, um mit Homer (Od. XII 118) zu reden; zugleich ist hier die Lehre von der Unverweslichkeit der Seele ausgesprochen,

»wonach sie selbst das wahre und glückliche Leben ist, das jeder mit einem guten Gewissen viel reiner und seliger lebt, wenn unsere Seele die Hülle dieses Fleisches abgelegt hat und aus diesem Kerker des Körpers gleichsam befreit ist [...]« (36, die Vorlage verdeutlichend).

An diesem langen Passus, in dem Ambrosius Philo nur erweitert, sieht man noch einmal, was den Alexandriner für die Kirchenväter interessant und rezeptabel machte: seine an der Bibel verifizierte, platonisch angehauchte dualistische Sicht des Menschen, wonach das Leben der Seele das eigentlich Unsterbliche ist, das sich nach dem Tod nur noch eher entfalten kann. Dies musste in einer Zeit höhere Bedeutung gewinnen, da die Verheißung der leiblichen Auferstehung beim existentiellen Trost der Gläubigen in den Hintergrund trat.⁴¹ Noch in einem 2. Punkt kommen Philo und die Väter überein und heben sich dadurch von ihrer philosophischen Tradition ab: Es ist die Beziehung zu Gott, die der Seele Leben gibt. Und umgekehrt stirbt die Seele, wenn der göttliche Logos sie verlässt. Die entsprechenden exegetischen Ausführungen in Philo's fug. 106 – 117 sind bei Ambrosius, de fuga saeculi 2,13 kurz zusammengefasst:

40 Das kursiv Hervorgehobene hat eine Parallele in quaest. Gen. I 70.

41 So arbeitet der 1. Teil von Ambrosius' Trauerrede *De excessu fratris* mehr mit platonischen Motiven, während der 2., an eine größere Allgemeinheit gerichtete Teil 7 Tage später auf die Auferweckung der Toten am Ende der Welt verweist.

»Es lebt also das Wort Gottes, vor allem in den Seelen der Frommen [...] freilich stirbt es uns, wenn es sich von unserer Seele trennt; aber nicht eines Todes, durch den es zugrunde geht, sondern bei dem unser Geist sich ablöst und beraubt wird der Verbindung mit ihm; der wahre Tod nämlich ist die Trennung der Seele vom Wort.« (= Philo, fug. 117)

(»Vivit igitur dei verbum et maxime in animis vivit piorum [...] sane moritur nobis, si a nostra anima separetur; non quo morte corrumpatur, sed quo dissolvatur atque exuatur mens nostra ab eius coniunctione; mors enim vera est verbi et animae separatio.«)

Das spezifisch Christliche besteht lediglich darin, dass der Logos die Züge Christi angenommen hat. Das Pikante dabei ist, dass Philo mit seiner kunstvollen Exegese ein Sterben des Hohen Priesters (Num 35,28; Jos 20,6) = Logos vermeiden möchte und deshalb den Tod auf die Seele verlagert. Ambrosius aber kommt in seiner neutestamentlichen Einschaltung 3,14 ff. unweigerlich auf den Tod des endzeitlichen Hohen Priesters zu sprechen und erblickt in ihm den Gnadenstuhl von fug. 100 ff.⁴² Damit ist eine Umorientierung verbunden, die RUNIA⁴³ so zum Ausdruck bringt:

»Ambrose effects a shift from an ontological view of the universe, strongly influenced by Platonism, to a soteriological view, focussed on Christ and looking to the new eschatological order that he will establish.«

VII. Ein Echo bei Augustinus

Vor allem in den homiletischen Werken des Bischofs von Hippo ist unsere Metapher fast ein Allgemeinplatz. Ausdrücklich wird Gott als Leben der Seele bezeichnet:

»Vita carnis tuae, anima tua: vita animae tuae, Deus tuus. Quomodo moritur caro amissa anima, quae vita est eius: sic moritur anima amisso Deo, qui vita est eius.«⁴⁴

Bei Philo wird Gott nie direkt als Leben prädiert, weil der transzendente Ursprung nicht mit seiner Gabe gleichzusetzen ist. Immerhin spricht all. I 40 davon, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von Gott beseelt ist wie der vernunftlose Teil der Seele vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Das bezieht sich auf Gen 2,7, wo die Seele durch den Anhauch Gottes zu einer

42 Vgl. SAVON, Ambroise 347 ff.

43 Literature 306, er gibt so mit eigenen Worten die These SAVONS wieder. Damit soll freilich der Theologie Philo's das soteriologische Moment nicht abgesprochen werden.

44 Tr. in Joh 47,8 (wegen der unnachahmlichen Präganz gebe ich den lateinischen Text). Es folgt eine Absicherung bezüglich der philosophischen Unsterblichkeit der Seele, wie wir sie auch bei Origenes (s. o.) und ähnlich bei Ambrosius, De bono mortis 9,41 finden. Vgl. auch civ. XIII 2: »Obwohl sich nämlich die menschliche Seele wahrhaft als unsterblich darstellt, kennt sie doch auch selbst einen gewissen Tod [...]« und das Folgende.

»lebenden Seele« wird. Augustinus wertet diese Möglichkeit des Lebens im Paradies mit 1 Kor 15,45 durch die eschatologische Geistbelebung ab.⁴⁵ Er entdeckt zwar in Weish 1,11 einen neuen Schriftbeleg für den Tod der Seele in der Sünde: »Der Mund, der lügt, tötet die Seele.«⁴⁶ Dieser Tod wird aber erst im Unglauben Christus gegenüber endgültig. Umgekehrt ist der Glaube die Auferstehung *secundum mentem*, der die *resurrectio secunda* im Leiblichen folgt.⁴⁷ Wohl gemerkt: Es ist von der geistigen *Auferstehung*, nicht vom *Leben* der Seele die Rede. Damit nimmt Augustinus gnostischen, nicht philonischen Sprachgebrauch auf und ergänzt ihn durch die leibliche Auferweckung.⁴⁸

Unser Thema bei Augustinus zu verfolgen, würde mehr als eine Doktorarbeit ergeben. Es soll uns deshalb nur interessieren, ob der Kirchenlehrer dabei von Philo inspiriert ist. Obwohl er nur mühsam Griechisch las, konnte er etwa die *quaest. Gen.* in einer lateinischen Übersetzung kennen⁴⁹ und in *de Gen. ad litt.* verarbeiten. Ein Indiz dafür könnte die Polemik gegen die »quidam« sein, die in Gen 2,17 nicht den körperlichen Tod, sondern den durch den Frevel bewirkten Tod der Seele angedroht sehen (VI 22). Aber die Fortsetzung weist auf christliche Gegner:

»Denn sie glauben, dass er [Adam] wegen seines sinnenhaften Körpers [ohnehin] aus diesem Leib ausziehen würde zu jener Ruhe, die jetzt die schon entschlafenen Heiligen genießen, und dass er am Ende der Welt dieselben Glieder unsterblich wiedererhalten würde.«

Es sind vermutlich die Pelagianer, die Augustinus in der ungefähr gleichzeitig (412) mit der Kommentierung der Gen (bis 414) entstandenen Schrift *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* bekämpft. Pelagius bezog das Sterben Gen 2,17 auf den Tod der Seele und machte es damit zur Privatangelegenheit Adams (I 2,2). Ähnlich verfuhr er mit Röm 5,12 (I 8,8). Augustinus argumentiert dagegen wie in *De Genesi ad litteram* mit Röm 8,10. Ihm liegt daran, dass der leibliche Tod die von Adam ererbte Sündenstrafe ist. Dies führt er in Buch XIII von *De Civitate Dei* systematisch aus. Gen 2,17 umfasst weder nur den seelischen noch nur den körperlichen Tod:

»Wenn man also fragt, welchen Tod Gott den ersten Menschen androhte, falls sie das von ihm erhaltene Gebot überträten und nicht Gehorsam bewahrten, den der Seele, des Leibes, des ganzen Menschen oder jenen, der ›der zweite‹ (Offb 2,11 u. ö.) heißt, so ist zu antworten: alle.« (Kap. 12)

45 Vgl. etwa civ. XIII 23.

46 Z.B. tr. in Joh 47,8; besonders häufig in den en. in ps.

47 Vgl. tr. in Joh 19,8.10; 22,3; 49,15.

48 Vgl. G. GRESHAKE in: DERS. / J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, 214.

49 So RUNIA, *Literature* 326. Aus dem Gebäude seiner Argumentation für die Philo-Benutzung in *de Gen. ad litt.* muss ich hier leider einen Stein herausbrechen.

Die philonische Auslegung wird also eingebaut in eine Abfolge von vier Todesbegriffen, um die leibliche Konkretion der christlichen Botschaft zu wahren. In Kap. 15 kommt sie jedoch zu ihrem beschränkten Recht; Augustinus paraphrasiert:

»An dem Tag, an dem ihr mich im Ungehorsam verlassen habt, werde ich euch mit meiner Gerechtigkeit verlassen. Sicher sind in diesem Tod auch die übrigen Tode angekündigt, die ohne Zweifel folgen sollten.«

Eine Bestätigung findet Augustinus in der Scham der ersten Menschen und im Gotteswort »Adam, wo bist du«. Philo's Erklärung hallt hier deutlich nach, wenn Augustinus richtigstellt:

»non utique ignorando quaerens, sed increpando admonens, ut attenderet ubi esset in quo non esset Deus.«

Aber er kann sie auch in den Predigten des Ambrosius kennengelernt haben.⁵⁰ So lässt sich also bei Augustinus nur ein entferntes Echo auf Philo's spiritualisierende Eschatologie ermitteln.

50 S.o. zu de paradiso 14,70. Eine parallele Erörterung von Gen 3,9 in tr. in Joh 49,20.

Nr. 5: Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1Kor 1–4?*

Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts gewann eine Forschungsrichtung an Zustimmung, die die verschiedenen im 1. Korintherbrief behandelten Probleme vom alexandrinischen Judentum her beleuchtet: die Hochschätzung der Weisheit, das Pneumatikertum, die dualistische Anthropologie, die bis zur Leugnung der Auferstehung führte. Konkret gelten der nach Apg 18,24 aus Alexandria stammende Apollos und seine Anhängerschaft als Vertreter dieser Tendenzen.¹ G. SELLIN hat es unternommen, auch die Christuspartei 1,12 von diesem Ansatz her zu bestimmen. Zwar stehe nur *eine* Gruppe in der Schusslinie der ersten vier Kapitel: die Schüler des Apollos, die auf den λόγος σοφίας Wert legen und beanspruchen, »Vollkommene« und »Pneumatiker« zu sein.² Aber Sellin möchte auch die Christusparole mit dieser Gruppe, genauer gesagt: mit ihrem Führer, in Verbindung bringen: Sie drücke das Selbstverständnis des Apollos aus, der sich selbst als Mittler zwischen den Seinen und Christus sieht.³ Hinter dieser soteriologischen Rolle stecke die Identifikation des ἄνθρωπος θεοῦ als τέλειος und σοφός mit dem λόγος θεοῦ, die sich in Philo's Schriften beobachten lasse.⁴ Um diese These, die Sellin in die Überschrift gefasst hat »Der Mensch als Logos Gottes«, soll es hier gehen.

* Beitrag zu R. DEINES / K.-W. NIEBUHR (Hg.), Philo und das Neue Testament (WUNT 172), Tübingen 2004, 154–164. Vgl. die Entgegnung von G. SELLIN, Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth, ebd. 165–172.

1 Vgl. SELLIN, »Geheimnis«, der Anm. 5 Vorgänger nennt.

2 A.a.O. 74–77.

3 A.a.O. 95. *Nachtrag*: Die These wurde von VERBURG, Endzeit 213 übernommen.

4 A.a.O. 91,93, vgl. eine breitere Darstellung Philo's in: DERS., Streit 137–171; DERS., Gotteserkenntnis, bes. 29–34; DERS., Hintergründe, bes. 15–19.

I. Exegetische Anhaltspunkte

- 1,12: Die Vermutung, dass die Christus-Leute im Unterschied zu den Apostel-Parolen eine Christus-Unmittelbarkeit reklamierten,⁵ hat einiges für sich, nicht aber die Einengung des ἐγώ auf Apollos, wie sie Sellin voraussetzt.
- 3,3 f.: Aus der Polemik οὐκ ἄνθρωποι ἐστε schließt Sellin,⁶ dass man in Korinth beanspruchte, mehr zu sein als ἄνθρωποι. Aber Paulus macht den Korinthern ja gerade das bloße Menschsein zum Vorwurf; es ist gleichbedeutend mit »nach Menschenart wandeln« und hat seine Wurzel darin, dass man sich nach Menschen ausrichtet.
- 2,10b-16: Dieses übermenschliche Selbstbewusstsein wird erklärt von der hellenistisch-jüdischen Konzeption der geistbegabten Erkenntnis her, deren Terminologie in diesem Abschnitt aufgenommen sei.⁷ Der so begnadete Pneumatiker sei kein »Mensch« mehr, sondern selber ein pneumatisches Wesen, auf gleicher Stufe wie der Logos. Das werde besonders im Modell der Ekstase deutlich, wo der menschliche νοῦς durch das göttliche Pneuma ersetzt wird. 2,16 gebe diese Substitution des menschlichen durch den göttlichen νοῦς wieder.⁸ Aber das auch Röm 11,34 verwendete Zitat meint mit νοῦς κυρίου nicht ein Erkenntnisorgan, sondern Gottes verborgene Gedanken; entsprechend ist dann die paulinische Formulierung vom νοῦς Χριστοῦ zu verstehen: als ein Denken, das den Heilsplan Gottes im Gekreuzigten greift.

Voraussetzung dafür, dass man 2,6–10 für die Apollosgruppe auswerten darf, ist freilich, dass Paulus hier deren Sprache aufgreift, um sie zu konterkarieren. Sellin hat mit Recht die apokalyptischen Motive in 2,6–10a als des Paulus eigenen Beitrag herausgearbeitet. Geht der Apostel jedoch in V. 10b-16 fremd? Es wäre mindestens sehr gefährlich, wenn er sich in V. 16 Anschauungen der Konkurrenten so vorbehaltlos zu eigen machen würde. Ich muss hier aus Zeit-

5 So SELLIN, »Geheimnis« 94, wonach sich hier ein exklusiver Kreis von Christen auf einer niederen Stufe absetzt.

6 SELLIN, »Geheimnis« 82. Diese Deutung findet sich – gegen SELLIN, »Geheimnis« 87 – nicht »erstmal« bei BRANDENBURGER, Fleisch. Bereits R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt 1980 (Nachdruck von ³1927), 341 entnahm daraus, dass es in der Gemeinde den festen Begriff eines überirdischen und übernatürlichen Wesens gegeben habe.

7 SELLIN, »Geheimnis« 87. Das trifft für ἐρευνᾶν V. 10b nicht zu; Philo gebraucht das Verb für den letztlich unbefriedigenden Zugang zu Gott über die Schöpfung.

8 Nach SELLIN, Hintergründe 16.18 spricht sich hier eine hellenistische, vorpaulinische Christologie aus. Aber weil V. 16c aus dem Zitat herausgeholt ist, ist die singuläre Vorstellung sicher nicht vorpaulinisch. Neuerdings lehnt K. SCHOLTISSEK, In Ihm sein und bleiben (HBS 21), Freiburg 2000, 116 f. das Substitutions-Modell für die paulinischen und johanneischen »Immanenz«-Aussagen ab. In seiner Rezension dieses Buches in: StPhiloA 14 (2002), 219 erneuert G. SELLIN aber seine Interpretation von 1Kor 2,16 und 3,4.

gründen die Frage, woher die Begrifflichkeit der Weisheit, die Gegensätze τέλειος-νήπιος, πνευματικός-ψυχικός kommen, auf sich beruhen lassen. Konzentrieren wir uns auf die den Thesen Sellins zugrundeliegende Philo-Deutung.

II. Der »Mensch Gottes« als Typ

Nehmen wir zunächst das Stichwort ἄνθρωπος θεοῦ auf, mit dem Philo Sellin zufolge⁹ den vom Weisheitspneuma Inspirierten von gig. 60 an bezeichnet.

Philo legt hier Gen 6,4 »Die Riesen waren aber auf der Erde« aus. Um mythologische Vorstellungen zu vermeiden, bezieht er das auf die Menschen¹⁰ allgemein. Sie zerfallen in drei Arten, die mit einem Genitiv der Zugehörigkeit charakterisiert werden: die der Erde, d. h. den leiblichen Lüsten ergeben, die des Himmels = νοῦς (Künstler und Wissenschaftler) und die Menschen Gottes: »Priester und Propheten«, die in die Ideenwelt ausgewandert sind. Beispiel ist Abraham nach seiner »Besserung«. Wenn es Gen 17,1 heißt »ich bin dein Gott«, kann man das auch umkehren: er ist auch Gottes, er hat sich dem einzigen Gott zugelost.¹¹

Danach meint ἄνθρωπος θεοῦ zunächst die existentielle Zugehörigkeit zu Gott, sie wird allerdings mit der prophetischen Ergriffenheit durch Gott (ἐπιθειασμός u. ä.) illustriert, wie ja Philo die Wortbildung der Bibel entnimmt. LXX übersetzt nämlich in 1 – 4Βασ »Gottesmann« mit »Mensch Gottes«. Darauf rekurriert die exegetische Bemerkung imm. 139 in Bezug auf die vorher zitierte Stelle 3Βασ 17,18:

»Die Propheten nämlich nannten die früheren einmal »Menschen Gottes«, ein andermal »Seher«, in dem sie treffende und geziemende Namen ihrer Gottergriffenheit und der Schau der Dinge, die sie ausübten, beilegen.«

Schon vor den Königsbüchern heißt Mose in der Einleitung zum Mosesegen Dtn 33,1 ἄνθρωπος θεοῦ. Diese Stelle zieht mut. 25 in einem ähnlichen Kontext wie gig. 63 f. heran. Dem Vollkommenen spricht sich Gott nicht nur als führender Herr, sondern auch als wohltuender Gott (Gen 17,1) zu. Für den Vollkommenen steht »Mensch Gottes«, illustriert mit Dtn 33,1. Er erhält als Gegengeschenk für

9 SELLIN, »Geheimnis« 91.

10 Dass dabei noch eine Etymologie von Γίγας = γηγενής im Spiel ist, wie H. LEISEGANG in COHN / HEINEMANN, Philo IV 70 z.St. meint, ist möglich (vgl. 65 γῆς παῖδες und quaest. Gen. I 92). Das »auf der Erde« (qualifiziert auch gig. 66 im Zitat aus Gen 10,8 die Riesen) genügt aber schon als Ausgangspunkt.

11 Gig. 63 f. προσκεκλήρωται ist hier – gegen LEISEGANG (s. Anm. 10) – medial, vgl. προσκεκληρωκός ἑαυτὸν in der Parallele mut. 127. Zum Sprachgebrauch Philo's vgl. ZELLER, Gott 50 Anm. 75, in diesem Band S. 30.

seine Hingabe die göttliche Vorsehung.¹² Der Mensch Gottes erklärt sich zum Besitz (κλήρος) Gottes (*Genetivus possessoris*) und kann daraufhin Gott sein eigen nennen (26).¹³ In derselben Schrift kommt Philo noch einmal im Zusammenhang der Vielnamigkeit des Oberpropheten Mose auf Dtn 33,1 zurück (125–129). Segnen kommt nur dem zu, der von seiner Verwandtschaft mit dem Gewordenen abgesehen und sich dem Führer und Vater von allem zugelost hat (127), eben dem ἄνθρωπος θεοῦ. Das paraphrasiert 128 mit »vollkommenere und gottergriffene (θειάζειν) Seele«. ¹⁴ Diese wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch ist aber von der Benennung »Gott« zu unterscheiden, die dem weisen Mose Ex 7,1 nur uneigentlich, relativ zu den Toren, beigelegt wird (128). Dieselbe Differenzierung det. 162:

»Wenn er (der Weise) mit dem Seienden verglichen wird, so wird er als ein »Mensch Gottes« erfunden werden, wenn aber mit einem törichten Menschen, als Gott, freilich nur der Einbildung und dem Schein nach, nicht in Wahrheit und im Sein gedacht.«

Der »Mensch Gottes« lässt sich auch auf der Skala der drei γένη ζωῆς her. 45 f.¹⁵ eintragen:

1. τὸ πρὸς θεόν: das sind die immer Gott dienenden Engelwesen, die nicht in den Leib hinabgestiegen sind.
2. τὸ πρὸς γένεσιν: die im Irdischen aufgehenden Menschen.
3. τὸ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν. Diese Art strebt zwar, von Gott ergriffen und getragen, nach oben, stürzt aber auch immer wieder ab.

Der »Mensch Gottes« ist demnach der ideale Typ, eine Ausnahme wie Mose (vgl. gig. 47 f.53 f.), der sich dauernd in dieser Transzendenz hält.

12 Anders die Übersetzung von W. THEILER in COHN / HEINEMANN, Philo z. St., nach dem sich Gott dem Mose schenkt. Dazu muss er aber den Text ändern. Doch ἀξιοῦν ist im Zusammenhang mit πρόνοια an den von Theiler genannten Parallelstellen spec. I 308.318 belegt.. Richtig ARNALDEZ in DERS. u. a., oeuvres 18, 45. Er übersetzt »se donner soi-même pour recevoir en échange la prescience divine.« Die Vorsehung entfließt dem mit θεός bezeichneten Schöpfertum Gottes.

13 Dieselbe Gegenseitigkeit etwa sobr. 62 f.; congr. 134; virt. 184 f. Der Text ist gg. THEILER zu belassen.

14 Hier ist θεός in ἄνθρωπος θεοῦ zu korrigieren.

15 Ähnlich die verschiedenen Arten von »Seelen« gig. 12–15.

III. Der Logos als »Mensch Gottes«

Bis hierher stimme ich sicher mit Sellin überein, wenn ich auch vielleicht die existentielle Entscheidung mehr betone, die mit dem gnadenhaften Ergriffen-sein durch Gott zusammengeht. Wenn aber Sellin¹⁶ fortfährt: Philo identifiziere nun »diesen »Menschen« mit dem Logos, möchte ich bezweifeln, dass es sich um denselben »Menschen« handelt. Bisher war vom Logos nicht die Rede. Als Beleg gibt Sellin zwei Stellen aus conf. an, in denen tatsächlich der Logos ἄνθρωπος θεοῦ bzw. ἄνθρωπος genannt wird (41.62). Bekanntlich heißt er so als das göttliche Ebenbild und das Urbild des geistigen Prinzips im Menschen, das wie bei Plato den »wahren Menschen« ausmacht.¹⁷ Es ist der Mensch, wie Gott sich ihn vorstellt, nicht der Mensch, der sich Gott zueignet. Während der Typ des »Menschen Gottes« sozusagen in einer existentiell aufsteigenden Linie zu stehen kommt, hat der Logos als »Mensch Gottes« seinen Platz zunächst in der vom Urbild zum Abbild führenden Bewegung der Konstitution des menschlichen Geistes. Er meldet sich im konkreten Menschen vor allem als Gewissen (ἐλεγχος). In imm. 135 – 138 beschreibt Philo das Wirken des Gewissens sogar allegorisch mit Anspielung auf den »Mensch Gottes« 3Βασ 17,18 als enthusiastische Aktivität. Deshalb verschmilzt aber der konkrete Mensch nie mit diesem ἄνθρωπος θεοῦ; dieser steht ihm vielmehr als überführende Instanz gegenüber. Auch det. 22 f., wo Philo den »wahren Menschen« im anonymen ἄνθρωπος von Gen 37,15 findet, stellt sich dieser »Mensch, der in der Seele eines jeden wohnt, bald als Herrscher und König, bald als Richter und Preisverteiler in den Lebenswettkämpfen, manchmal auch als Zeuge oder Ankläger heraus.«

Auch an der zuerst angezogenen Stelle, conf. 41, stehen die von Philo bewunderten Friedliebenden nicht in einem Verhältnis der Identität zum »Menschen« = Logos, sondern sie sind entsprechend dem Zitat Gen 42,11 seine Söhne. Sie haben sich ein und denselben Vater als Patron erwählt,¹⁸ den »Menschen Gottes«, der als Logos des ewigen Gottes selbst unvergänglich ist. Oder mit einem stoischen Terminus conf. 43: Sie ehren den ὁρθός λόγος als Norm.

Auch somn. II 185 – 187 spricht im Anschluss an Ex 28,1 von der Vaterschaft des Hohen Priesters = Logos für λόγοι ἱεροί. Diese sind jedoch nicht bestimmte Menschen, sondern Funktionen bzw. Gesinnungen.

Halten wir einmal fest: Der herausgearbeitete Typ der »Menschen Gottes« wird nicht schon deshalb mit dem Logos identifiziert, weil dieser auch »Mensch (Gottes)« heißt. Die sachlich verschiedenen Synonyma erscheinen nicht in ein

16 »Geheimnis« 91.

17 Vgl. nur conf. 62 f. und H. LEISEGANG, Der heilige Geist, I 1, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig und Berlin 1919), 78 – 81; HECKEL, Mensch 42 – 76.

18 Zu ἐπιγράφειν mit Akk. s. LIDDELL / SCOTT, Lexicon s.v. III 5.

und derselben Allegorese. Es ist zwar richtig, dass Typen wie Isaak bei Philo kaum noch konkrete Konsistenz haben; deshalb kann man aber kaum sagen: »Der Weise ... ist nur noch Gedanke ... als Gedanke Idee und Logos Gottes«. ¹⁹ Wenn man das auf den Weg der Loslösung vom Körper bezieht, ist der Weise am Ende nur noch ψυχή, νοῦς, διάνοια; ²⁰ das Wort λόγος kann ich in diesem Zusammenhang nicht finden.

IV. Idiomenkommunikation zwischen den Vollkommenen und dem Logos

Sellin beruft sich für seine Identifikation nun aber auf einen in der Tat auffälligen Text: conf. 146–148. In diesem Abschnitt kommt Philo auf seine Auslegung von Gen 42,11 und die Möglichkeit, Söhne des Logos zu werden, zurück. Sie besteht darin, dass man sich seinem erstgeborenen Logos »zuordnen lässt« (κοσμεῖσθαι), ²¹ dem hier verschiedene Namen, u. a. »der ebenbildliche« ²² Mensch«, »Israel« gegeben werden. Dass der Logos mit dem Typus des Gottschauenden oder abstrakter: mit der Möglichkeit der Gottesschau gleichgesetzt wird, bedeutet nicht: »auf der höchsten Stufe verschmilzt der Charismatiker mit dem Logos«. ²³ Denn »der Schauende« bleibt hier eine körperlose Idee, der sich die Hörenden, die Söhne Israels zuordnen. Dies ist allerdings nur die zweite Wahl nach der zuvor § 145 erörterten Möglichkeit, »Söhne Gottes« genannt zu werden. Diese bilden den Kontrast zu den §§ 142 ff. eingeführten »Söhnen der Menschen« (Gen 11,5), den Polytheisten, und werden mit Dtn 14,1 und 32,6.18 aus der Bibel belegt. Sie sind dadurch definiert, dass sie einen Schöpfer und Vater von allem anerkennen. ²⁴

19 So SELLIN, Streit 161.

20 Vgl. mut. 33 f. mit der Anm. von W. THEILER in COHN / HEINEMANN, Philo z.St.

21 Es bedeutet mit κατά nach LIDDELL / SCOTT, Lexicon s.v. IV »to be assigned, ascribed ... esp. of philosophic schools«, also ähnlich wie ἐπιγράφεισθαι Anm. 18. SELLIN, Gotteserkenntnis 33, Streit 142 vermutet mit P. BOYANCÉ, Philon-Studien, in: C. ZINTZEN (Hg.), Der Mittelplatonismus (WdF 70), Darmstadt 1970, 33–51 eine Anspielung auf Plato, Phaidr. 246e. Dort folgt die Götterschar Zeus, der alles ordnet (διακοσμέω wie opif. 20 vom Logos), in elf Gruppen eingeteilt (κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη).

22 Obwohl Philo sonst den menschlichen Geist als Abbild des Logos so nennt und ihn vom Logos als »Bild Gottes« (ebenso gleich conf. 147) unterscheidet (z. B. her. 231), ist dieser hier wohl mit dem Logos identisch. Seine Bezeichnung als »Mensch« war 41.62 (hier auch: er unterscheidet sich in nichts vom göttlichen Bild) vorbereitet worden. Man kann aber kaum sagen, der Charismatiker sei zugleich der Mensch von Gen 1,27 (gegen SELLIN, Streit 159). Deshalb braucht man auch nicht mit SELLIN, Streit 163 f. eine Kategorienverschiebung im Allegorischen Kommentar anzunehmen.

23 So aber SELLIN, Gotteserkenntnis 31 f. Vgl. die ausführlichere Erörterung DERS., Streit 158 f.

24 Vgl. sobr. 56 das Beispiel Abraham: Er hat sich Gott als Vater verschrieben (ἐπιγράφεισθαι) und wurde als einziger zu seinem Adoptivsohn.

Die Folge davon ist, dass sie – in der Art der Stoa – auch nur das sittlich Schöne für ein Gut halten. Das meint sicher noch keine Gottesschau. Kann man aber aus der Prädikation $\nu\acute{\iota}\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ folgern: »Der Weise ist ›Sohn Gottes‹ wie der Logos«?²⁵ Abgesehen davon, dass dieser immer noch voraus hat, der »erstgeborene«²⁶ zu sein, wird das Gottesverhältnis in § 145 nicht ausdrücklich mit dem des Logos verglichen. Der kommt erst 146 ff. als Ersatzmann ins Spiel. Sellin²⁷ führt jedoch migr. 174 f. an, wo Abraham auf dem Gipfel des Wissens nicht mehr auf den früheren Wegführer, den Logos, angewiesen ist, sondern mit ihm Schritt halten kann. Hier liegt in der Tat ein Vergleich vor, deshalb aber noch keine Identifikation mit dem Logos. Die Adoptivsohnschaft Abrahams (vgl. sobr. 56) liegt auch nicht auf derselben Ebene wie die ursprüngliche Abkünstigkeit des Logos von Gott.

Es ist freilich zuzugeben: Wie »Sohn Gottes« zugleich dem sittlich vollendeten Monotheisten und dem Logos zugesprochen wird, so macht Philo gelegentlich vom vollkommenen Weisen mit denselben Schriftbelegen die gleichen Aussagen wie anderswo vom Logos. So weist Sellin daraufhin, dass die $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ des Weisen wie der Logos als Hoher Priester fungiert und mit Dtn 5,5 als zwischen Gott und Mensch stehend erwiesen wird; in seiner Gottbegeisterung ist er nach Lev 16,17²⁸ kein Mensch mehr (somm. II 228–235).²⁹ Die jeweiligen allegorischen Bezüge sind allerdings zu beachten. Solange eine solche »Idiemenkommunikation« nicht im selben Text erfolgt, kann man schwerlich auf eine Identifikation schließen. Sellin will einen derartigen Übergang vom vollkommenen $\nu\omicron\delta\varsigma$ zum Logos zwar in somm. II 181–189 beobachten.³⁰ Doch ist keineswegs sicher, dass in § 183 der »wahrhaft große Hohe Priester«, der den Gegensatz zum $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\delta\varsigma$ darstellt, ein menschlicher $\nu\omicron\delta\varsigma$ ist. COLSON etwa deutet ihn von vornherein auf den göttlichen Logos.³¹ Etwas anderes ist, dass das Konzept des Logos bei

25 SELLIN, »Geheimnis« 91.

26 Conf. 146 steht $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ vor »ältester der Engel«. Das weist auf die traditionsgeschichtliche Wurzel des Titels: die Bezeichnung der somm. I 115 Logoi genannten Engel als »Gottessöhne«. Vgl. auch agr. 51 $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ mit »Engel« (Ex 23,20), obwohl imm. 31 der Logos »älterer Sohn« im Verhältnis zur jüngeren sichtbaren Welt ist. Dagegen ist die Gottessohnschaft in conf. 145 die der Israeliten (Dtn 14,1 auch in spec. I 318 herangezogen). Beide Traditionslinien können sich in der Bezeichnung Israels als »erstgeborenem Sohn« (Ex 4,22, worauf post. 63 und wohl auch conf. 63 anspielt) überschneiden. Aber der Logos wird nie wie Christus Erstgeborener unter vielen menschlichen Brüdern (vgl. Röm 8,29).

27 »Geheimnis« 91 Anm. 74.

28 Die Stelle, die somm. II 188 f. auf den Logos zu beziehen scheint, wird auch her. 84 auf den $\nu\omicron\delta\varsigma$ dessen angewandt, der Gott rein dient. Dieser Zustand wird aber dadurch erreicht, dass der Hinausgehende seinen Blick auf den göttlichen Logos als Seelennahrung richtet (79).

29 Abraham steht dem Herrn gegenüber (Gen 18,22 in somm. II 226), Mose steht sogar neben ihm (Dtn 5,31 in somm. II 227).

30 Gotteserkenntnis 30.

31 Wie SELLIN, Gotteserkenntnis 30 Anm. 40 selber notiert.

Philo selber fließend ist und ein Spektrum von der göttlichen Idee der Ideen bis zum die menschliche Vernunft prägenden ὁρθός λόγος umfasst.

V. Der Logos als »Ort«

Sellin verweist ferner darauf, dass an verschiedenen Stellen der »Ort«, zu dem der Vollkommene gelangt, als der Logos interpretiert wird. Er ist der Ort, von dem man aus Gott wenigstens von fern schauen kann: somn. I 61 f. (wo zu Gen 28,11 noch Ex 24,10 und Dtn 12,5 ff. herangezogen wird).⁶⁶ »Wer diesen Rang erreicht, ist eine Art Halbgott, identisch mit dem Logos.«³² Das scheint mir die Pointe dieser Aussagen knapp zu verfehlen. Sie drehen sich weniger um eine Rangfolge als um die Vermittlung der Gottesschau, die direkt nicht möglich ist. Dementsprechend ist die Funktion des »mittleren göttlichen Logos«, den Weg zum Besten zu zeigen³³ und das für den Augenblick Zuträgliche zu lehren (68 gegen Ende). Gott schickt seine Logoi den Tugendliebenden zu Hilfe (69). Der göttliche Logos ist Weggenosse (71 συνοδοιπορεῖν), aber nicht Identifikationsobjekt. Zuzugestehen ist freilich: Dies bezieht sich auf Menschen, die »zur Sinnlichkeit (Haran) kommen« (70), nicht auf vollkommene Weise wie Abraham, der auf dem Gipfel seines Wissens sich auf gleicher Höhe hält wie sein Wegführer, der Logos (s. o. zu migr. 174 f.). Noch deutlicher ist die subsidiäre Funktion des Logos bei der Auslegung von Gen 28,11 in somn. I 115–117:

»Und die Begegnung mit dem Ort oder Logos ist für diejenigen, die Gott, der noch vor Ort bzw. Logos kommt, nicht zu schauen vermögen, ein durchaus hinreichendes Geschenk, da sie ja keine ganz unerleuchtete Seele bekamen, sondern als jener unvermischte Schein weg von ihnen unterging, erhielten sie das gemischte.« (117)

Sellin aber stützt sich mit Vorzug auf die § 118 f. nachgetragene Exegese »einger«, die die untergehende Sonne als Sinnlichkeit und νοῦς fassen. Er sieht hier – verführt vom »Sonnenuntergang« her. 263–265 – das Modell der Ekstase und schreibt: »Der Nous schwindet, und statt seiner geht der Logos auf, der nun zum Nous, zum Selbst des Propheten wird.«³⁴ Mir ist kein Ekstasetext bekannt, wo vom Einzug des Logos die Rede ist. Immer ist es m.W. der göttliche Geist (πνεῦμα), der da Wohnung nimmt, wo λογισμός bzw. νοῦς ausgezogen sind.³⁵ Die

32 Streit 142. Vgl. 168: Was auf gleicher Stufe der Seinshierarchie steht, sei identisch.

33 Zu ὑφηγεῖσθαι vgl. ὑφηγητής και πατήρ somn. II 187.

34 Streit 167. Zur Ekstase bei Philo vgl. NOACK, Gottesbewußtsein, und dazu meine Rezension in: StPhiloA 12 (2000), 199–205.

35 Die Gleichsetzung von Logos und (stoisch aufgefasstem) Pneuma findet sich allerdings schon bei LEISEGANG (s. Anm. 17) 66 f.137.210.212. Bei seiner Auswertung von somn. I S. 207–212 ist aber zu bedenken, dass bis § 129 auch nach Leisegang die Vorbereitungen zur

einzigste Stelle, die eine Einwohnung des Logos suggeriert, ist m. W. imm. 134, und hier ist das Gewissensphänomen gemeint.³⁶

Auch interpretiert somn. I 119 den Untergang von Sinnlichkeit und Nous existentiell als Eingeständnis der eigenen Schwäche.³⁷ Dieser sich übenden Seele kommt der rechte Logos als Beistand entgegen. In den bisher betrachteten τόπος-Texten³⁸ steht also immer der Asket im Blick, dem der Logos zum ἔφεδρος³⁹ wird. Von einer Identifikation keine Spur.

Ändert sich der Befund beim Vollkommenen, für den Mose steht? Hier wird ja im Zusammenhang des Aufstiegs auf den Sinai der »Ort« von Ex 24,10 auf den Logos gedeutet (quaest. Ex. II 37). Aber nicht nur Mose, sondern auch Aaron, Nadab und Abihu sehen diesen Ort und schauen Gott so durch seinen Unterbefehlshaber (ὑπαρχος quaest. Ex. II 39), wenn sie ihn auch nur »aus der Ferne« verehren können (vgl. Ex 24,1).⁴⁰ Davon wird Mose dann Ex 24,12 abgehoben: Er allein darf weiter hinaufsteigen ins Dunkel. Dieser Unterschied war schon vorher bei der Exegese von Ex 24,1 f. geklärt worden (quaest. Ex. II 27 – 29). Mose allein ist der prophetische Geist, der von Gott erfüllt, ins Göttliche verwandelt wird (quaest. Ex. II 29.40). Dieses Privileg wird aber nicht als Identifikation mit dem Logos formuliert.⁴¹

Ein Missverständnis liegt schließlich vor in dem Satz »Som I 71 ist Mose sogar der Logos, der in die Seelen der Frommen kommt«. ⁴² Hier bezieht sich αὐτός auf Gott, nicht auf Mose.

-
- Ekstase, nicht diese selber geschildert werden. Die Schau bewirkt der Logos θείας ἐπινοίας. Meiner Kenntnis nach die stärkste Annäherung von Geist und Logos.
- 36 Nach SELLIN, Streit 145 ist allgemein das Pneuma, daneben auch die Sophia und der Logos, Medium der Inspiration. Für letzteres fehlen die Belege. Schärfer sieht er in Streit 150: »Erkenntnis durch Weisheit ist die inspiratorische des passiven, Erkenntnis durch den Logos ist die des aktiven Nous.«
- 37 Dies entspricht so sehr der philonischen Tendenz, dass man versucht ist anzunehmen, Philo meine sich mit den »einigen«.
- 38 Auch die nächste τόπος-Stelle Gen 28,11c-e wird somn. I 127 ff. gedeutet als Ausruhen beim göttlichen Logos bzw. Training des Athleten; bei Gen 31,13, ist es Jakob, der sich Übende, dem Gott in Gestalt des Logos erscheint (somn. I 227 – 232).
- 39 Somn. I 119, vgl. II 187 gar πρόεδρος, allerdings im Bezug auf die Seelenteile.
- 40 Auch in conf. 96 f. ist die Schau des Abbilds, des allerheiligsten Logos, nur die zweite Wahl. Hier wird aber der »Ort« von Ex 24,10 auf die sichtbare Welt gedeutet.
- 41 Nur migr. 23 f. spricht Philo von Mose als dem »gesetzgebenden Logos«. Aber die Tatsache, dass Josef ihm als Führer folgt, zeigt, dass nicht der konkrete Mose, sondern seine Tora gemeint ist, die dann auch in § 25 zitiert wird. Ähnliches gilt auch vom »prophetischen Logos, Mose« migr. 151, dessen Anweisungen »wir« folgen.
- 42 SELLIN, Streit 138, wiederholt 161.

VI. Ergebnis

Philo will zweifellos an den Vätern und Führern Israels menschliche Spitzenmöglichkeiten der Gottesnähe aufzeigen, zugleich wahrt er aber immer die Transzendenz Gottes. Hier ist die Stelle, wo das Konzept des Logos Bedeutung gewinnt. Er spielt eine vermittelnde Rolle. Deswegen haben hauptsächlich die Menschen, die noch auf dem Weg zur Vollkommenheit sind, mit ihm zu tun. Es scheint mir aber schwierig, daraus in einer systematisierenden Zusammenschau der Texte zu folgern, dass dann der vollkommene Weise die gleiche Stelle wie der Logos einnimmt oder gar mit ihm identisch wird. Dafür fehlen die Texte. Entsprechend würde ich auch die soteriologische Rolle tiefer hängen, die Sellin diesem vollendeten Weisen zuschreibt.⁴³ Er wird nicht im selben Maß wie der Logos zum Heilmittler für andere: Er hält die sichtbare Welt nicht zusammen und bringt in dieser kosmologischen Funktion nicht Gott zur Anschauung; er mag zwar das Gesetz verkörpern, aber er ersetzt nicht die Stimme des Gewissens. Seine Zwischenstellung zwischen Gott und Mensch wird nicht durch seine Identität mit dem Logos definiert.

Wenn so, wie mir scheint, doch einige Korrekturen an der Philo-Synthese Sellins notwendig sind, fällt auch die Anwendung auf 1Kor 1 – 4 schwerer. Sicher haben die Korinther ihre Schulhäupter überschätzt, und Paulus muss ihnen in Erinnerung rufen, dass es bloß Menschen mit dienender Funktion für den Glauben sind. Dass sich einer dieser Führer aber mit dem Logos identifiziert habe, kann man m. E. selbst nicht aus 1,12 herauslesen. Entsprechende Abstriche macht denn auch H. MERKLEIN, der sonst Sellin weitgehend folgt, in seinem Kommentar.⁴⁴

43 Z.B. Streit 161.

44 Korinther I 133.137.

Nr. 6: Die angebliche enthusiastische oder spiritualistische Front in 1Kor 15*

Das ausladende Kapitel ist geschrieben gegen »einige« unter den Korinthern, die behaupten »es gibt keine Auferstehung der Toten« (V. 12). Der Umgang mit ihnen droht die übrige Gemeinde zu verderben (vgl. V. 33 f.). Dabei handelt es sich kaum um die Wortführer der Gemeinde, die auch die Anfragen formulierten.¹ Bei der genaueren Bestimmung dieser Front denkt man kaum noch an Christen wie in Thessaloniki, die so auf die Parusie fixiert waren, dass sie die in der Zwischenzeit Verstorbenen für verloren hielten.² Denn die Bestreitung lässt erkennen, dass den Korinthern im Unterschied zu den 1Thess 4,13–18 Angeschriebenen die Alternative »Auferweckung« durchaus vertraut war. Die meisten Kommentare,³ Monographien⁴ und Aufsätze⁵ nehmen wie auch im übrigen Brief gnostisierende Enthusiasten an, die sich aufgrund der Sakramente des Heils gewiss waren und die Leiblichkeit verachteten bzw. als Freiraum ihrer Ausschweifung betrachteten. Man sieht in ihnen Vorläufer der 2Tim 2,17 f. namentlich genannten Irrlehrer in Ephesus, nach denen »die Auferstehung schon geschehen ist«. Da die korinthischen Abweichler aber eine Auferstehung der

* Erschienen in StPhiloA 13 (2001), 176–189. Der Band war eine FS für D.M. Hay. Hier sind die Widmung an ihn und das englische abstract weggelassen. Vgl. ZELLER, Korinther mit neuerer Lit., aber derselben Position wie hier.

1 Gegen SELLIN, Streit 15 f. Dann sollte man doch einen Kapitelanfang mit »Was die Auferstehung der Toten angeht« erwarten. Wenn die in 16,17 f. Genannten den Fragebrief überbrachten, hätten sie mit der Kunde von der Leugnung der Auferstehung in Korinth kaum »den Geist« des Paulus »beruhigt«.

2 So noch SPÖRLEIN, Leugnung 190–198 und H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen¹²1981, 321. Zuletzt VERBURG, Endzeit 285 f.

3 Aus den neueren exemplarisch FEE, Corinthians 715 f.; KREMER, Korinther 318; LINDEMANN, Korintherbrief 338 f. In der Charakterisierung der Leugner als »Gnostiker« übt man jedoch zunehmend Zurückhaltung.

4 Z.B. LINCOLN, Paradise 33–54. »They held that heavenly existence had already been ushered in by Christ's exaltation, though there is no evidence that they considered that the resurrection had already fully taken place.« (37)

5 THISELTON, Eschatology; G. BARTH, Die Frage nach der in 1. Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung, in: ZNW 83 (1992), 187–201; TUCKETT, Corinthians 247–275.

Toten überhaupt (ὅλως V. 29b) ablehnen, muss man mit einem Missverständnis des Paulus oder gar einer absichtlichen falschen Darstellung rechnen. Neuerdings scheint sich eine andere Variante Achtung zu verschaffen: die Bekämpften seien Vertreter eines prinzipiell uneschatologischen Spiritualismus, den Apollos in der Gemeinde propagiert hatte. Sie hängen keiner schon realisierten Eschatologie an, sondern sie leugnen die Auferstehung wegen der damit verbundenen Leiblichkeit.⁶ Bei der Rekonstruktion ihres geistigen Hintergrundes spielen nun die jüdisch-alexandrinische Weisheit, die als »dualistisch« gekennzeichnet wird, und insbesondere Philo eine große Rolle.⁷ Andere Autoren, die den Einfluss des Apollos nicht so hoch einschätzen und eine stärkere pagan-hellenistische Prägung der Christen in Korinth vermuten, versuchen, beide Deutungen zu vereinigen: Die Rede von schon geschehener Auferstehung sei auch in Korinth nur sinnvoll bei gleichzeitiger Spiritualisierung.⁸ Welche Indizien gibt es im Text selber für diese Auffassung?

I. Anhaltspunkte am Text I (1Kor 15,12–34)

Wer die Front enthusiastisch bestimmt, betont manchmal, um die Missverständnishypothese zu vermeiden, die Gegner hätten nur die Auferstehung *der Toten* für unmöglich erklärt, nicht aber allgemein die Auferstehung. Paulus arbeite demgegenüber die zeitliche Distanz zwischen Christus und den Christen heraus.⁹ G. SELLIN¹⁰ hat dagegen eingewandt, die Gnostiker hätten auch »Tote« im übertragenen Sinn verstehen können. Er hätte dabei noch darauf hinweisen können, dass schon Philo einen entsprechenden metaphorischen Sprachgebrauch kennt.¹¹ Durchschlagender freilich erscheint mir die Beobachtung, dass ἀνάστασις νεκρῶν (vgl. Röm 1,4) bzw. ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν (vgl. Röm 4,24; 10,9;

6 PEARSON, Terminology 15–21; HORSLEY, How; WEDDERBURN, Problem; DERS., Baptism and Resurrection (WUNT 44), Tübingen 1987, 6–37; G. SELLIN, »Die Auferstehung ist schon geschehen«. Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament, in: NT 25 (1983), 220–237; DERS., Streit, besonders 30–37.

7 Vgl. noch SANDELIN, Auseinandersetzung. MERKLEIN, Korinther I 129–133 macht sich ein Bild von der korinthischen Weisheit nach dem Modell der vorher (121–127) dargestellten alexandrinischen.

8 SCHRAGE, Korinther 57–62. Richtig 61: »Paulus selbst jedenfalls hat die korinthische Weisheit nicht im Judentum verortet, sondern primär mit der Weisheitssuche der Griechen zusammengebracht (1,22).«

9 Z.B. GÜTTGEMANNS, Apostel 67–81; ähnlich LINDEMANN, Korintherbrief 339.346. Beide meinen kurioserweise, in 15,6 liege der Ton darauf, dass »einige« »bereits gestorben sind«, obwohl kein ἤδη steht. Vgl. GÜTTGEMANNS 92 Anm. 209; LINDEMANN 333. Richtig etwa KREMER, Korinther 331.

10 Streit 28 f.

11 Vgl. ZELLER, Life, in diesem Band S. 55–99.

1Kor 15,12 usw.) in den paulinischen Gemeinden als Inhalt von Christusverkündigung und -glaube so geläufig ist, dass Paulus den Genitiv bzw. die präpositionale Ergänzung auch weglassen kann. Das tut er auch in unserem Kapitel V. 4.13b.14.15.16b.17 in Bezug auf die Auferweckung Christi. Wenn er Wert darauf legte, dass sie für die Auferstehung *der Toten* exemplarisch ist, wäre das für seine Argumentation schlecht. Aber auch bei der Auferstehung der Christen kann das νεκρῶν (vgl. Röm 6,5) bzw. ἐκ νεκρῶν fehlen (vgl. 1Kor 6,14; 15,43 f.; vgl. auch 2Kor 4,14), weil es eben selbstverständlich, und nicht besonders akzentuiert ist.

Auf festerem Boden scheint die antienthusiastische Deutung zunächst in dem positiven Gedankengang V. 20–28 zu stehen: In V. 22 lenkt Paulus mit dem Futur ζῶσοιθηθήσονται »die Aufmerksamkeit auf die erst in der Zukunft erfolgende Auferstehung«. Mit der Rede vom »Erstling« und von der je eigenen »Ordnung« stelle er V. 20 und 23 »die bei aller Korrelation zwischen der Auferstehung Jesu und jener der Toten bestehende Diastase« heraus. »Die durch ihren Glauben und ihre Taufe schon zu Christus Gehörenden werden also erst in der Zukunft an der Auferstehung Christi teilhaben.«¹² Diese Auslegung muss eine doppelte Spitze im Text annehmen. In erster Linie geht es auch nach KREMER¹³ bei der Adam-Christus-Parallele darum, »unsere Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten zu begründen und zu festigen«. Zugleich trägt er aber immer noch ein »erst in der Zukunft« ein. Dabei ist das Futur in V. 22 von der verhandelten Sache her naheliegend. Es findet sich auch in der unpolemischen Parallele Röm 5,17.19. Und Paulus schränkt V. 20 nicht ein: »freilich nur als Erstling der Entschlafenen«. Vielmehr möchte er die im Faktum der Auferweckung Christi enthaltene Tragweite für die Auferstehung der Christen aufzeigen. Das apokalyptische Nacheinander dient dazu, die Gewissheit des endgültigen Sieges über den Tod zu stärken. Seine Überwindung ist in dem an Ostern einsetzenden Heilsplan Gottes beschlossen.¹⁴ Ich kann nur der logischen Analyse von J.-N. ALETTI folgen, der feststellt: nichts, absolut nichts erlaube in unserem Text zu sagen, dass Paulus auf der Zukünftigkeit der Auferstehung insistiert. Das kommt daher, dass Paulus nur die negative These der Gegner im Auge hat, aber nicht an ihren Motiven interessiert ist.¹⁵

12 Für viele andere zitiere ich aus KREMER, Korinther 343, vgl. 347. Ähnlich auch WOLFF, Korinther 382.384 f. Vgl. auch GÜTTGEMANN, Apostel 70–72: »nur von der gnostischen These her, die Auferstehung sei schon universal geschehen, wird die zeitliche Staffelung des Auferstehungsgeschehens verständlich«.

13 Korinther 346.

14 Vgl. das δεῖ V. 25. So schon länger LUZ, Geschichtsverständnis 335–337.341 f. Er schließt allerdings daraus, dass Paulus die Position der Korinther nur unzureichend erkannt hat. Vgl. auch D.J. DOUGHTY, The Presence and Future of Salvation in Corinth, in: ZNW 66 (1975), 61–90, 77.81.

15 L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens, in: DE LORENZI (Hg.), Résurrection

Das gilt es auch bei der anschließenden *argumentatio ad hominem* (V. 29 – 32) zu beachten. Zunächst verrät die vielbesprochene »Taufe für die Toten« (V. 29) nichts über die Gegner. Der *homo*, an den Paulus appelliert, ist die V. 31 und 33 f. angededete Gemeinde. Der Apostel möchte die Korinther auf einen Widersinn stoßen, der sich bei einer Praxis in ihren eigenen Reihen ergäbe, wenn die Leugner der Auferstehung recht hätten. Für die Überzeugungskraft des Arguments ist keine Identität derer, die sich taufen lassen, mit den Bestreitern der Auferstehung nötig.¹⁶ Zumal er diese Praxis nicht missbilligt, werden kaum die letzteren sie geübt haben.¹⁷ Dann schwindet auch die Möglichkeit, die Gegner mit den in 10,1 – 13 möglicherweise anvisierten »Sakramentalisten« zu identifizieren.¹⁸ Im Übrigen sind alle Versuche, zu zeigen, wie die Toten doch noch etwas von der Taufe haben könnten, die Enthusiasten an ihrer Stelle vollziehen, müßig. Auch im Folgenden, wo Paulus seine eigene Existenz in die Waagschale wirft, deutet die von ihm hypothetisch gezogene Konsequenz »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (V. 32b) nicht unbedingt auf eine libertinistische Einstellung der Kontrahenten.¹⁹ Der Vorwurf, sie kennten Gott nicht (V. 34), muss nicht gegen den Anspruch besonderer Gotteserkenntnis in der Art der Parole, die Paulus 1Kor 8,1 aufnimmt, gehen.²⁰ Er ist stereotyp gegenüber Leugnern der Auferstehung, die die Macht Gottes gering schätzen (vgl. Mk 12,24); dadurch werden sie den gottlosen Heiden gleichgestellt.

Schließlich lassen sich aber auch die Folgerungen des Paulus in V. 18 f.³² nicht gegen die Vertreter der Spiritualisten-These auswerten, die den *τινές* von V. 12 und 34 den Glauben an eine seelische Unsterblichkeit zuschreiben.²¹ Paulus würdigt nun einmal nicht die ganze Anschauung der Leugner, sondern zeigt den Korinthern nur auf, was sich für sie bzw. ihre Verstorbenen bei der Annahme ihres Slogans ergäbe. Wir können zwar mutmaßen, dass die *τινές* als Christen

63–81, vgl. 97. Leider haben sich seine Einsichten nicht im Beitrag von CH.K. BARRETT, The significance of the Adam-Christ typology for the Resurrection of the dead: 1Co 15, 20–22. 45–49, im selben Band 99–122, 110 f. niedergeschlagen.

16 Gegen viele von J. WEIß, Der erste Korintherbrief (KEK 5), Göttingen ¹⁰1925, 363 f. bis TUCKETT, Corinthians 250.

17 Vgl. SPÖRLEIN, Leugnung 82 f.

18 Inkonsequent LINDEMANN, Korintherbrief 351: Er sieht zwar, dass die Verfechter der Vikariatstaufe vermutlich nicht identisch sind mit denen, die die in V. 12b zitierte These vertreten. Dennoch fühlt er sich in seiner Enthusiasmus-Deutung bestätigt, weil er glaubt, das Argument richte sich an die *τινές* von V. 12b.

19 Wie J. GNILKA in seinem Diskussionsbeitrag zu ALETTI, L'Argumentation (s. Anm. 15) 94 suggeriert.

20 Anders TUCKETT, Corinthians 250, der auch in V. 34 eine Warnung vor moralischem Libertinismus erblickt.

21 So etwa LINDEMANN, Korintherbrief 338: »Dass sie die Vorstellung der Unsterblichkeit der einzelnen Seele ... vertreten, ist durchaus möglich (Justin Dial 80,4 ...); nur wäre dann die paulinische Argumentation insbesondere in V. 18 f. eher schwach.« Vgl. 341.

keine reinen Materialisten waren, tappen aber, was ihre Glaubensüberzeugung angeht, im Dunkeln.

II. Anhaltspunkte am Text II (1Kor 15,35–58)

Verrät der Einwand V. 35 aber nicht wenigstens, dass Paulus jetzt auf die Gegner eingeht? Weist sie die Frage nach dem Leib nicht als Spiritualisten aus? Zunächst macht die Erkenntnis, dass Diatribenstil vorliegt, vorsichtig bezüglich der genaueren Bestimmung des Gesprächspartners. Aber so viel ist m. E. richtig, dass die Frage nach dem Wie und nach dem Leib nicht schon die Tatsächlichkeit der Auferstehung voraussetzt. Paulus kann sich keine Auferstehung vorstellen, die nicht leiblich wäre. Aber auch für einen durchschnittlichen Griechen bedeutet Auferstehung bzw. Auferweckung eine Rückkehr auf diese Erde und gilt deshalb gemeinhin als unmöglich.²² Wir könnten deshalb das Bedenken paraphrasieren: »Wie können die Toten überhaupt auferstehen, wo doch ihr Leib zerfällt?«²³ Auch dem Präsens ist die Grundsätzlichkeit dieser Frage anzumerken.²⁴ Eine Auferstehung ist unvorstellbar, weil gar kein Leib mehr da ist, nicht weil der Leib gering geschätzt würde. Die Schwierigkeiten, die V. 35 artikuliert, sind also nicht nur die der Gegner – wohl auch –, sondern ebenso die der korinthischen Mehrheit, die in Gefahr ist, sich von ihren Slogans anstecken zu lassen. Es ist demnach kaum zu erwarten, dass Paulus im folgenden spezifische Gedanken der Auferstehungsleugner aufgreift.

Dennoch findet man gleich in V. 36–38 eine Pointe gegen die, welche schon Auferstehung für sich beanspruchen. Paulus betone ihnen gegenüber am Beispiel des Getreidekorns die Notwendigkeit vorherigen Sterbens.²⁵ Das ist kurzschlüssig. Denn der Apostel möchte daran anschaulich machen, dass Sterben und »Nacktheit« nicht eine neue Leiblichkeit als Gabe Gottes unmöglich machen. Nacktheit ist hier negativ gewertet wie 2Kor 5,3. Es ist aber unwahrscheinlich, dass Paulus mit dem Wort γυμνός die Begrifflichkeit von Spiritualisten umkehrt, die wie Philo in der Entkleidung von allem Irdischen eine Vor-

22 Vgl. D. ZELLER, Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?, in: R. HOPPE / U. BUSSE (Hg.), Von Jesus zum Christus. FS P. Hoffmann (BZNW 93), Berlin / New York 1998, 71–93.

23 Vgl. auch K. MÜLLER, Die Leiblichkeit des Heils, in: DE LORENZI (Hg.), Résurrection 171–255, dessen Widerstand gegen meine Auffassung in der Diskussion 265 ich nicht verstehe. In Anm. 32 gibt er zu, dass πῶς in der Bedeutung »Wie ist es möglich« u. a. in 1Kor 14,7.9.16 vorkommt.

24 VERBURG, Endzeit 129–133 spricht von einem potentiellen Präsens.

25 Z.B. LINDEMANN, Korintherbrief 356 f.: am Beispiel werde deutlich, dass das zentrale Thema von 1Kor 15 weniger die Auferstehung als vielmehr der Tod als Voraussetzung der Auferstehung ist.

bedingung für die Begegnung mit Gott sehen.²⁶ Das Bild vom Leib als Kleid (vgl. auch V. 53 f.) legt vielmehr die Metapher des Nacktseins nahe. Wie wenig der Tod als generelle Vorbedingung anvisiert ist, macht dann die Ausnahme in V. 51 deutlich. Es geht um das Problem des faktischen Todes, bei dem die Verwesung der leiblichen Hülle eine Auferstehung undenkbar erscheinen lässt.

Im anschließenden Gedankengang teilt Paulus mit Philo den Dualismus zwischen Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, nur dass der Hinweis auf verschiedenartige Leiber und verschiedenen Glanz den für Philo undenkbar Begriff eines *σῶμα πνευματικόν* (V. 44) vorbereitet. In der Schriftauslegung V. 45–49 und der dabei verwendeten Terminologie entdeckte man nun wieder Anklänge an die jüdisch-alexandrinische Exegese, besonders Philo.

Die *correctio* in V. 46 verrate, dass die Gegner sich diese zunutze gemacht hatten, dass sie mithin Spiritualisten vom Schlage Philo's seien.²⁷ Da der Gegensatz *ψυχικός-πνευματικός* schon in der Polemik von Kap. 2 f. begegnet, müssen die, welche sich mit menschlicher Weisheit hervortun, derselben Richtung angehören.²⁸

Um damit anzufangen: Nicht jede Klassifizierung, die Paulus in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheit vornimmt, muss den Gegnern abgeschaut sein. Er war sicher vertraut mit dem auch bei Philo begegnenden stoischen Gegensatz von *νήπιος-τέλειος*. *Πνευματικοί* wollten gewiss nicht nur die Korinther sein, auch Paulus stellt ohne jede Ironie diesen Anspruch an die Gemeinde (Gal 6,1). Wenn innerhalb der Paulusbriefe als Kontrast dazu nur in 1Kor *ψυχικοί* erscheint, so zeigen Jak 3,15 und Jud 19, dass der abwertende Gebrauch von »seelisch« für eine Weisheit mit Geistdefizit schon außerhalb der Gnosis im Schwange ist.²⁹ Bekanntlich lässt sich dieser negative Gebrauch bei Philo ebensowenig belegen wie die Bezeichnung *πνευματικός* für bestimmte

26 So HORSLEY, How 14 f. mit Verweis auf gig. 53 ff. u. a.; zur Nacktheit bei Philo auch SELLIN, Streit 133 f.

27 Vgl. ausführlich SELLIN, Streit 72–194; STERLING, »Wisdom« 357–367.

28 Vgl. PEARSON, Terminology 38 f.; R.A. HORSLEY, Pneumatikos vs. Psychikos, in: HThR 69 (1976), 269–288; STERLING, »Wisdom« 367–376. Vgl. den Forschungsbericht von D.M. HAY, The Psychology of Faith in Hellenistic Judaism, in: ANRW II 20.2 (1987), 881–925, 912.

29 Gegen die überwiegende Meinung zeigt A. VÖGTLE, Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief (EKK XXII), Solothurn / Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1994, 92 f., dass die Bezeichnung »Psychiker« nicht von den Angegriffenen, sondern von Jud selbst stammen kann. Dass das »Gegensatzpaar schon bei Philo, LegAll III, 247 belegt« ist, stimmt allerdings nicht. Die Adjektive kommen hier überhaupt nicht vor. Bemerkenswert ist lediglich, dass die Erde mit der *ψυχή* gleichgesetzt wird; verflucht ist sie aber nur durch die sündigen Taten des *νοῦς*. Die Seele gibt dafür nur den Bereich oder das Instrument ab (*διὰ* mit Gen.). Die Ausführungen von E. SCHWEIZER, Art. *ψυχικός*, in: ThWNT 9 (1973), 661–664, 662,22–27, wonach all. III 247 »den deutlichsten Ansatz« für den Kontrast von Seelisch und Geistig darstellt, sind missverständlich und von Neutestamentlern noch missbraucht worden.

Menschen.³⁰ Er lässt sich allerdings auch nicht adäquat aus einer Radikalisierung der anthropologischen Trichotomie »Leib-Seele-Geist« (vgl. 1Thess 5,23) erklären, sondern setzt voraus, dass der Geist als Gabe Gottes dem Menschlichen entgegengesetzt wird.

Nach SELLIN war das in der alexandrinischen Weisheit, die auf Inspiration beruht, angebahnt.³¹ Das Gegensatzpaar sei letztlich aus der allegorischen Exegese von Gen 2,7 gewonnen.³² Denn nach all. I 32 ist der *νοῦς* erdhafte und vergänglich, wenn Gott ihn nicht durch seinen Hauch (*πνοή, πνεῦμα*) zu einer »lebenden Seele« macht. Dieser erdhafte (*γηινός*), »zweite« (vgl. all. II 5) Mensch ist aber einem »himmlischen« gegenübergestellt, den Gott nach seinem Bild gemacht hat. Nun zitiert auch Paulus 1Kor 15,45a Gen 2,7c; die Stelle belegt ihm aber nur den vergänglichen »seelischen Leib«. Wenn er V. 45b folgert, es müsse auch einen letzten Adam geben, der (durch seine Auferstehung) zum »lebensdigmachenden Geist« wurde, so ist das kaum aus dem Bibeltext herausgesponnen,³³ wenn auch Paulus dafür dieselbe Autorität beansprucht. Die Stelle bezeugt ja Adam nur als sterbliches Lebewesen, nicht aber als Lebensprinzip. Das ist Gott nach dem vorangehenden Vers Gen 2,7ab, auf den der auf das Zitat von V. c folgende V. 15,45b schwerlich anspielen kann. Es liegt ein Schluss *e contrario* vor. Der Apostel scheint eine soteriologische Exegese von Gen 2,7 zu ignorieren. Dagegen könnte die Bezeichnung des letzten Adam als »himmlisch« (V. 48) und seine prägende Funktion als »Bild« (V. 49)³⁴ darauf hindeuten, dass er eine Vorstellung vom himmlischen Urbild des Menschen – Gen 1,26 f. in der Auslegung Philo's – ins Eschatologische wandte. V. 46 würde die traditionelle Reihenfolge zurechtrücken. Der »erste Mensch« würde wie in den nicht dualistischen Passagen Philo's (opif. 136.140.145.148.151; spec. IV 123; virt. 203)

30 Vgl. schon ZELLER, Charis 181 – 183. Πνευματικός hat bei Philo meist eine stoische Färbung.

31 Im Unterschied zu Weish 15,11, wo πνεῦμα ζωτικόν und ψυχή parallelisiert sind, gehörten in Weish 6–10 πνεῦμα und σοφία zusammen; beide stünden jetzt der ψυχή des Menschen gegenüber: Streit 83 f. Das ist zu scharf formuliert: Der Geist der Weisheit geht ja in die guten Seelen ein (Weish 7,27; vgl. 1,4).

32 Gegen eine ähnliche These von PEARSON zu Recht HORSLEY, Pneumatikos (s. o. Anm. 28). Pearson verteidigt sich in: Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Minneapolis 1990, 169–171, muss aber die meisten Kritikpunkte Horsleys zugeben.

33 Anders SELLIN, Streit 91. Er muss widersprüchlich annehmen, dass sich Paulus für den letzten Adam sowohl am Menschen von Gen 2,7 wie an dem von Gen 1,26 f. orientiert hat. Beide Stellen sind freilich teilweise schon bei Philo kombiniert: her. 56; plant. 18 f. (vgl. die Anspielungen in opif. 139; det. 83), worauf PEARSON, Terminology 24 sich bei seiner ähnlichen Rekonstruktion der Paulus vorliegenden exegetischen Tradition stützt.

34 Ebenso wenig wie in Röm 8,29 wird hier allerdings seine Gottesebenbildlichkeit (vgl. 2Kor 4,4) ausdrücklicher. Aber nach all. II 4 (wo gegen COHN / HEINEMANN, Philo der Text nicht zu verbessern ist); III 96 hat das Bild selbst wieder archetypische Bedeutung für andere. So kann die Vernunft bzw. das Leben nach ihr einen Abdruck des göttlichen Bildes tragen: her. 57.231; mut. 223; vgl. det. 86 f.

verwendet, der »zweite Mensch« ist aber nicht wie in Philo's Allegorese der von Gen 2,7, sondern der endzeitliche (V. 47). Leider wird der Urmensch nach Gen 1,26 f. bei Philo nie πνευματικός genannt; aber all. I 42 spricht ihm einen Anteil am kraftvollen πνεῦμα zu, während dem aus Materie gebildeten nur πνοή zukommt. Das ist alles möglich, wenn auch ziemlich kompliziert; nur müssen die Gegner deshalb Christus nicht als den Weisen schlechthin, die Idee des Menschen propagiert haben, dessen protologische Bedeutung die eschatologische erübrigt.³⁵ Wie SELLIN aus quaest. Gen. I 8 erschließt, war Philo das Gegenüber von Ideemensch und irdischem Menschen schon vorgegeben.³⁶ Paulus konnte diese dualistische Auslegung also durchaus in einer Synagoge kennengelernt haben. »Spezifisch für Paulus scheint dagegen zu sein, den πρῶτος Ἀδάμ als Repräsentanten der negativen Seinssphäre der ψυχή zu verstehen und statt dessen den ἔσχατος Ἀδάμ der Heilssphäre des πνεῦμα zuzuordnen.«³⁷ Der Sinn der *correctio* scheint mir auf der Linie von V. 36 ff. zu suchen zu sein. Wenn auch nach dem Schöpfungsbericht die Menschen von Anfang an durch Vergänglichkeit bestimmt sind, so schließt das nicht aus – ja Paulus postuliert es geradezu –, dass es eine Neuschöpfung gibt. Sie muss am Ende stehen, gerade weil der Anfang noch nicht perfekt ist. V. 46 eignet sich schlecht als Polemik gegen Enthusiasten, die die Gegenwart des Pneumatischen unterstrichen hätten.³⁸ Denn was soll die ihnen dann zu unterstellende These, dass das Psychische nachher kommt?³⁹ Zudem ist der »lebendigmachende Geist« im Auferstandenen schon präsent (vgl. das in V. 45b zu ergänzende ἐγένετο). Ein Futur – textkritisch nicht eindeutig – folgt erst V. 49, wo es um die Aneignung seines Lebens geht.

Der Lehrsatz V. 50 würde in einer Argumentation gegen Spiritualisten als gefährliches Zugeständnis wirken. Spätere Gnostiker haben ihn ja auch für sich ausgeschlachtet (vgl. EvPhil 56,32–34). Paulus scheint hier einem Missver-

35 Gegen SELLIN, Streit 173 f.

36 Ib. 169 f.

37 KOCH, Schrift 134–137, bes. 136.

38 So WOLFF, Korinther 410: Paulus dämpfe eine Überbewertung des Pneuma bei den Korinthern und betone, dass die volle Durchsetzung des eschatologischen Pneuma noch ausstehe; das Psychische sei noch nicht überwunden, es müsse erst durch den Tod hindurch (V. 36). Ähnlich LINCOLN, Paradise 35–37.45: Die Enthusiasten seien von Todesfällen überrascht worden. Deshalb müsse Paulus ihnen klarmachen, dass sie zuerst noch mit dem Psychischen zu rechnen haben, bevor das Geistige kommt. – Aber für den Objizienten von V. 35 ist der Tod eine nur allzu evidente Erfahrung.

39 LINDEMANN, Korintherbrief 362 gesteht zu: die Nachordnung des πνευματικόν gegenüber dem ψυχικόν müsse nicht als eine bewusste polemische Uminterpretation einer gegenläufig denkenden Mythologie gedacht sein. Gegen Polemik auch MÜLLER, Leiblichkeit (s. Anm. 23) 221 Anm. 169 f.: Der Apostel kommt mit der Betonung der zeitlichen Abfolge vor allem noch einmal auf die Verse 36–37 zurück. Diesen Bezug sieht auch R. MORISSETTE, L'antithèse entre le »psychique« et le »pneumatique« en I Corinthiens, XV, 44 à 46, in: RevSR 46 (1972), 97–143, 120; er weist noch darauf hin, dass bei Philo keine chronologische Ordnung vorliegt.

ständnis seiner Auferstehungsgewissheit vorzubeugen und unterstreicht im Folgenden die Notwendigkeit der Verwandlung. Das Finale V. 51 – 57 gibt kaum Hinweise auf die angezielte Front. K.-G. SANDELIN wollte aus V. 56 eine Abgrenzung gegen die nomistische Weisheitstradition heraushören, wie sie Weish und Philo repräsentieren,⁴⁰ aber in der unerwarteten Präzisierung, dass gerade das Gesetz der Sünde ihre tödliche Stoßkraft verleiht, bricht das theologische Denken des Apostels aus, das keinen aktuellen Anlass braucht. So lässt sich leider aus dem ganzen Gedankengang des Paulus kaum etwas herausholen, was die Position der »gewissen Leute« über die bloße Negation der Auferstehung hinaus klären könnte. Nach V. 35 steht dem Glauben an die Auferweckung die offensichtliche Endgültigkeit des Todes entgegen. Das kann jeder durchschnittliche Mensch einwenden. Paulus bemüht sich in diesem ganzen zweiten Teil mit Naturanalogien, Schriftbeweis und prophetischer Apokalypsis darzutun, dass der Tod doch nicht das letzte Wort hat, wenn auch »Fleisch und Blut« vergehen.

III. Hinweise im übrigen Briefkorpus (4,8; 6,13b)

Gegenüber der etwa bei SPÖRLEIN zu beobachtenden Tendenz, die Auferstehungsleugner von den sonstigen Problemen der Korinther, die der Brief enthüllt, zu trennen, hat WEDDERBURN⁴¹ mit vielen andern zwei Stellen geltend gemacht, die den Schlüssel für ihre Haltung liefern könnten: Da ist einmal 1Kor 4,8, eine Äußerung des Paulus, die bestätigen könnte, dass die Korinther eine »realisierte Eschatologie« vertraten. Im Kontext geht es um die Anhängerschaften gegenüber Leitfiguren, die zur Folge haben, dass sich ein Gemeindeglied gegen das andere wegen eines bestimmten Lehrers aufbläht (V. 6). Dagegen führt Paulus erst einmal den Gabecharakter des Christwerdens mit seinen Charismen ins Feld, eine Serie von Fragen an den Einzelnen, die ganz Philo's Kampf gegen das Sich-Rühmen des Menschen entsprechen.⁴² Die folgenden Verbalsätze sind wieder an die Mehrheit gerichtet und entweder als ironische Feststellungen oder als Fragen zu lesen: »Seid ihr schon gesättigt? Seid ihr schon reich geworden? Seid ihr ohne uns zur Herrschaft gelangt?« (V. 8a). Nehmen wir einmal an, dass sie das Selbstverständnis der meisten Korinther, wenn auch nicht ihren Origi-

40 Auseinandersetzung 72.113 f. Auch V. 50 gehe gegen eine Tradition, die im Gesetzesgehorsam ein Mittel zur Unsterblichkeit für die irdisch-vergängliche Seele sieht: 130. Es steht aber die menschliche Konstitution als solche im Blick.

41 Problem 233 – 240.

42 Vgl. ZELLER, Charis 167. Meine Textwiedergabe ist allerdings zu verbessern: »Wer (nicht: Was) zeichnet dich aus?« D.h.: Die Beziehung zu einer Autorität macht nicht das Eigentliche des Christen aus.

nalton, wiedergeben,⁴³ dann lässt sich von da aus schwer eine Linie zu 15,12 ziehen, weil dort nur »einige« im Blick stehen.⁴⁴ Auch fehlt gerade das »Seid ihr schon auferstanden?«, das nach der enthusiastischen Auffassung ihrer Parole hier eigentlich am Platz wäre. Doch hätten sie andere, recht materiell getönte apokalyptische Verheißungen (vgl. die Seligpreisungen Lk 6,20 f.) für sich als eingelöst betrachtet. Beim echten Paulus ist vom Reichwerden im Aorist nur in Bezug auf geistliche Besitztümer die Rede (vgl. 1Kor 1,5; 2Kor 6,10; 8,9; 9,11; Röm 11,12), und ein »im (ewigen) Leben Herrschen« kennt er nur im Futur (Röm 5,17). Deshalb kann er 1Kor 4,8b nur sarkastisch reagieren: »Ich wünschte ja, dass ihr schon zur Herrschaft gelangt seid, damit auch wir mit euch regieren können«. Hätte das Hochgefühl der Korinther die Leugnung der künftigen Auferstehung eingeschlossen, dann hätte der Apostel wohl schärfer geantwortet. Bezeichnend ist vielleicht, dass nach 4,14 die Gegenüberstellung V. 8 – 13 nicht zur Beschämung dienen soll, während die Warnung vor den Auferstehungsleugnern 15,32 f. mit dem Zusatz schließt: »Zur Beschämung sage ich euch (das)«.

Wer freilich das Gegenüber spiritualistisch bestimmt, nimmt das ἡδὴ als Zutat des Paulus und deutet Reichtum und Herrschaft im Sinne der Popularphilosophie: Der Weise ist der wahrhaft Besizende und allein wert, König zu heißen. Solche Anschauungen lassen sich auch bei Philo nachweisen.⁴⁵ Dann muss man allerdings wieder einmal dem Apostel ein Missverständnis unterschieben, der diese Errungenschaften eschatologisch auffasst. Ein entsprechendes ἡδὴ findet sich jedenfalls bei Philo nicht.⁴⁶ So empfiehlt sich doch eher die enthusiastisch-apokalyptische Auslegung,⁴⁷ die jedoch für die Identität der Auferstehungsleugner direkt nichts hergibt.

Kommen sie eher in den Libertinisten zu Wort, deren Schlagwörter Paulus in 6,12 f. korrigierend aufnimmt? Wie »Alles ist mir erlaubt« so gilt auch »Die

43 LINDEMANN, Korintherbrief 105 bezweifelt jedoch, dass Paulus Selbstaussagen der Korinther aufnimmt bzw. dass sich aus V. 8a eine zuverlässige Rekonstruktion des Vollendungsbeusstseins der Korinther gewinnen lässt. Er macht sich S. 104 die Beobachtung SELLIN's, Streit 25 zu eigen, dass κορευνύουσι und κόρος bei Philo negative Prädikate sind. Das trifft auch bis auf somn. II 149; Mos. I 284 zu. P. MARSHALL, Hybrists Not Gnostics in Corinth, in: SBL.SP 1984, 275 – 287 ordnet die ganze Passage der antiken Polemik gegen Hybris zu und vergleicht besonders Philo, virt. 161 – 174. Hier fehlt aber die im ἡδὴ erkennbare eschatologische Note.

44 SCHRAGE, Korinther 46 ruft zu Recht in Erinnerung, dass »bestimmte Züge wie Enthusiasmus und ›Aufgeblasenheit‹ die Gemeinde als ganze charakterisieren«.

45 Vgl. HORSLEY, How 210 f.; er bezieht auch noch 1,26 ein. Dort sind aber »Mächtige« und »Vornehme« real gemeint. WEDDERBURN, Problem 234 – 236 nimmt an, dass Evangelientraditionen im Licht popularphilosophischer Anschauungen interpretiert wurden.

46 In contempl. 13 bezieht es sich auf den vorweggenommenen Tod, nicht auf einen Vollendungszustand.

47 Richtig SCHRAGE, Korinther 56.338 f.

Speisen für den Bauch, und der Bauch für die Speisen« mit Grund als ein Satz, den vielleicht Paulus selber mit Bezug auf das Essen von gesetzlich Verbotenem aufgestellt hat und den nun manche Korinther auch auf die sexuelle Freizügigkeit anwenden. Möglicherweise sagten sie: »Der Leib für die Hurerei, und die Hurerei für den Leib«⁴⁸. Die Frage ist nur, ob auch die Fortsetzung von V. 13a »Gott aber wird diesen (den Bauch) und jene (die Speisen) zunichte machen« noch zur vorgegebenen Parole gehört. Haben die liberalen Korinther ihr Verhalten damit begründet, dass das Leibliche am Ende nicht mehr zählt, sondern nur das Geistige? Waren sie spiritualistische Bestreiter einer leiblichen Auferweckung?⁴⁹

Nun ist V. 13a auch in sich einleuchtend: Das Essen betrifft nur den Bauch, nicht die Reinheit der Person (vgl. Mk 7,19). Und 13b ist sowohl stilistisch⁵⁰ wie inhaltlich⁵¹ paulinisch. Es ist zwar richtig, dass die eigentliche Antithese erst in V. 13c folgt, der zusammen mit V. 14 einen klaren Parallelismus zu V. 13ab bildet; auch ist das *δέ* in V. 13b eher konsekutiv wie in V. 14.⁵² Aber Paulus bereitet in V. 13b doch schon den Unterschied von vergehendem Bauch und zur Auferweckung bestimmtem Leib vor, der uns ähnlich bereits in 1Kor 15,35–50 begegnete. Wir können also leider V. 13b nicht entnehmen, ob die Korinther einen Gerichtsakt erwarteten, bei dem der Aufstieg der Seelen durch die Vernichtung der leiblichen Hülle möglich wurde. Auf jeden Fall hätten sie keine rein präsentische Eschatologie vertreten. Paulus las aus ihrem Slogan auch keine Leugnung der Auferstehung heraus; sonst hätte er nicht V. 14 selbstverständlich mit der Auferweckung des Herrn und der Christen argumentieren können. Diese Selbstverständlichkeit kontrastiert für SELLIN so stark zu Kap. 15, dass er 6,12–20 dem Vorbrief, Kap. 15 dem Antwortschreiben zuteilt.⁵³ Vielleicht ist das aber auch nur ein Anzeichen dafür, dass der Problemhintergrund verschieden ist.

48 LINDEMANN, Korintherbrief 146 hält es allerdings für sehr unwahrscheinlich, dass die Korinther ihre eigene Praxis selber als *πορνεία* bezeichnet haben.

49 So THISELTON, Eschatology 526 f.; ST.K. STOWERS, A »Debate« over Freedom: 1 Corinthians 6:12–20, in: E. FERGUSON (Hg.), Christian Teaching. FS Le Moine G. Lewis, Abilene 1981, 59–71, 59 f.; WEDDERBURN, Problem 237 f.: Obwohl »13b is probably Paul's own statement, ... it is quite possibly a sentiment with which the Corinthians would have agreed«.

50 Vgl. dieselbe Abfolge von *ὁ δὲ θεὸς καὶ ... καὶ* + Verbum im Futur in V. 14.

51 Vgl. 5,5 ἄλεθρος τῆς σαρκός; eschatologisches *καταργεῖν* von Gott 1,28; 2,6; 13,8.10; 15,24.26.

52 Vgl. FEE, Corinthians 253 f.

53 Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes, in: ANRW II 25.4 (1987), 2940–3066, 2971.

IV. Zusammenfassende Folgerungen

Der Test lehrt Vorsicht beim Versuch, hinter allen Divergenzen und Konflikten in Korinth eine Einheitsfront zu wittern, seien es die Judaisten (die Petruspartei von F.Ch. Baur), die gnostischen Schwärmer (die Christuspartei von W. Lütgert, W. Schmithals) oder die neuerdings beliebten Vertreter alexandrinischer Weisheit (Apollospartei). Die Abweichler lassen sich nicht auf einen Nenner bringen.⁵⁴ So sicher es Enthusiasmus in Korinth gab, so wenig darf man z.B. überall einen »eschatologischen Vorbehalt« registrieren, wenn Paulus auf Parusie oder Gericht zu sprechen kommt.⁵⁵ Solche Vorsicht ist besonders bei den am Ende des Briefes neu auftauchenden Auferstehungsleugnern angebracht. Die Ablehnung der Auferstehung entspricht zunächst einmal heidnischer Mentalität (vgl. Apg 17,18.32). Wie die Korinther auch sonst von ihrer paganen Herkunft beeinflusst sind, werden wir es auch bei den τινές mit der »Skepsis gewöhnlicher, halbwegs gebildeter Griechen« zu tun haben.⁵⁶ Sie konnten nominell an der Auferstehung Christi festhalten, weil sie sie wohl als Apotheose eines einzelnen fassten, ohne daraus Folgerungen für ihr Geschick zu ziehen.⁵⁷ Von schwärmerischer Vergegenwärtigung des Eschaton oder von Körperflucht und Vergeistigung fanden wir in 1Kor 15 keine Spur. Ob die der jüdisch-christlichen Auferstehung fremd gegenüberstehenden Griechen sich ersatzweise an die Unsterblichkeit der Seele hielten,⁵⁸ entzieht sich unserer Kenntnis. Die abwertende Verwendung von ψυχικός in unserem Brief muss nicht dagegen sprechen, da sie nicht sicher aus der Terminologie der Gegner abzuleiten ist.

Ein zweites ist wohl auch noch aus dem Durchgang zu lernen: Es ist ein Glücksfall, dass uns die erhaltenen Schriften Philo's einen Einblick in das geistige System eines Diasporajuden des 1. Jh. n. Chr. erlauben. Neutestamentler sind nun allzuleicht versucht, in ihrer Entdeckerfreude über Parallelen daraus Wissenslücken aufzufüllen, die sich notgedrungen bei der Analyse der spora-

54 Vgl. neuerdings die Warnung von W. BAIRD, »One Against the Other«: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians, in: R.T. FORTNA / B.R. GAVENTA (Hg.), *The Conversation Continues*. FS J.L. Martyn, Nashville 1990, 116–136.

55 Gegen SCHRAGE, *Korinther* 56 mit Anm. 153. Es handelt sich bei den angeführten Stellen meist um feste Ausblicke auf das Eschaton.

56 Vgl. K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II 25.2 (1984), 1031–1432, 1052 f.; ähnlich jetzt auch D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven / London 1995, 104–136. Auch J.S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (WUNT II 121), Tübingen 2000, 179 ff. vermutet »general philosophical scepticism or materialism« in Korinth.

57 Vgl. ZELLER, *Vorgaben* (s. Anm. 22) 82.

58 So LIETZMANN, *Korinther* 79; A. STROBEL, *Der erste Brief an die Korinther* (ZBK.NT 6.1), Zürich 1989, 241–243. Die als Illustration angeführten »sogenannten Christen« von Iust., dial. 80,4 glaubten nicht an eine naturhafte Fortdauer der Seele, sondern daran, dass ihre Seelen gleich beim Sterben in den Himmel aufgenommen würden.

discheren, viel stärker situationsbezogenen Briefliteratur ergeben. M.E. wird dabei vor allem der angeblich aus alexandrinischer Weisheit genährten Apollospartei eine zu schwere Last aufgebürdet. Sie soll Paulus alle irgendwie philosophisch-technischen Begriffe nahegelegt haben; von sich aus kann er nicht darauf kommen. Er muss sie im Gegenzug von den Alexandrinern rezipieren.⁵⁹ Eine solche Monopolstellung des alexandrinischen Judentums verdankt sich hauptsächlich der zufälligen Überlieferungslage. Wenn auch die alexandrinische Allegorese am weitesten entwickelt war,⁶⁰ gab es doch auch anderswo jüdisch-hellenistische Schulen, nicht zuletzt in Jerusalem, wo M. HENGEL Paulus seine griechische Weiterbildung beziehen lässt.⁶¹ Eine andere Alternative zu den Gegnern erwägt H.D. BETZ: Paulus kam im Vergleich und in Konfrontation mit philosophischen Strömungen unter gebildeten Korinthern, von denen einige seine Mitarbeiter waren, zu seinen anthropologischen Vorstellungen.⁶² Wie dem auch sei, es besteht kein Anlass für einen Paulusexegeten, in einen Pan-Philonismus zu verfallen.

59 Ein Beispiel ist der vulgär-platonische Begriff »der innere Mensch«. Vgl. meine kritische Besprechung von HECKEL, Mensch in: StPhiloA 6 (1994), 203–206 und dazu zuletzt H.D. BETZ, The Concept of the ›Inner Human Being‹ (ὁ ἔσω ἀνθρώπος) in the Anthropology of Paul, in: NTS 46 (2000), 315–341.

60 Vgl. den Überblick bei D.A. KOCH, Schrift 200–201.

61 Der vorchristliche Paulus, in: DERS. / U. HECKEL (Hg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–291, 256–265.

62 Concept (s. Anm. 59) 320.340.

Nr. 7: Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi. Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21 – 26*

Biographische Vorbemerkung

Ich habe O. Kuss nie persönlich kennengelernt. Ich kenne ihn nur literarisch, besonders seinen Röm-Kommentar. Mit ihm musste ich mich schon in meiner Lizenzarbeit zu Röm 3,24 – 26, die 1967 am Bibelinstitut in Rom eingereicht wurde, auseinandersetzen. Auf diesen Versuch¹, der schon in meiner Dissertation² eine Revision erfuhr, komme ich heute zurück. Mein Vortrag fällt also in die Gattung, die im englischen Sprachraum mit dem Zusatz »Revisited« charakterisiert wird. D.h.: ich suche das alte Gemäuer Röm 3,24 – 26 wieder heim, in dem große Geister wie O. Kuss spuken. Was hat sich in der Zwischenzeit getan? Sind überzeugendere Lösungen angeboten worden?

Ich gebe zunächst den Text von Röm 3,21 – 26 in einer Übersetzung, die noch Alternativen zulässt.

21 Jetzt aber ist ohne das Gesetz *Gerechtigkeit Gottes* geoffenbart worden,
bezeugt vom Gesetz und den Propheten,
22 und zwar *Gerechtigkeit Gottes* durch den G l a u b e n an Jesus Christus für
alle G l a u b e n d e n .

23 Denn es gibt keinen Unterschied;
alle haben nämlich gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes.

24 *Gerechtfertigt* geschenkt durch seine Gnade aufgrund des Loskaufs in
Christus Jesus,

25 den Gott von jeher bestimmt hat/öffentlich hingestellt hat zum/als Sühne-
opfer (ἱλαστήριον) – durch den G l a u b e n – in seinem Blut

* Aus: J. HAINZ (Hg.), *Unterwegs mit Paulus. O. Kuss zum 100. Geburtstag*, Regensburg 2006, 57–69. Zwei Nachträge wurden durch die neue Arbeit von KRAUS, Erweis notwendig. Dort Anm. 6 ausführliche Literaturangabe.

1 Der Substanz nach veröffentlicht in: ZELLER, *Sühne*.

2 ZELLER, *Juden* 158 f.182 ff.

zum Erweis seiner *Gerechtigkeit*

um des Erlasses der vorher geschehenen Sünden willen/wegen des Hingehens
lassens der vorher geschehenen Sünden 26 in der Geduld Gottes,

zum Erweis seiner *Gerechtigkeit* im jetzigen Augenblick,

auf dass er *gerecht* sei und *gerecht mache* den aus G l a u b e n an Jesus.

Der Text Röm 3,21 – 31 bzw. 3,21 – 26 ist nach O. Kuss – und darin stimmen ihm alle Exegeten bei – »die theologische und architektonische Mitte des Römerbriefes«³; »von hier aus kann und muß die ganze Theologie des Römerbriefes, ja der paulinischen Hauptbriefe überhaupt verständlich gemacht werden.«⁴ Hier fallen die für die Heilslehre des Paulus entscheidenden Begriffe »Sünde«, »Erlösung«, »Sühne«, »Gerechtigkeit Gottes«, »Rechtfertigen«, »Glaube«. Die Frage ist nur, wie sie zu verstehen und einander zuzuordnen sind.

I. Die traditionelle Deutung von O. Kuss

Fangen wir mit den letzten Stichworten an. An unserer Stelle schaltet Kuss ja einen Exkurs »Die Gerechtigkeit Gottes« sowie zu »Gerechtsprechen, Gerechtesprochenwerden und die Gerechtigkeit der Gerechtesprochenen« und über den »Glauben« ein (115 – 154). Besonders die Genitiv-Verbindung »Gerechtigkeit Gottes« bereitet Verständnisschwierigkeiten. Nahe liegt zunächst, sie einfach als Eigenschaft Gottes zu fassen, als sein Gerech-Sein, von dem in unserem Text ausdrücklich die Rede ist. Man ist geneigt, solche Gerechtigkeit Gott als Richter zuzusprechen. Sie wissen, dass der junge Luther mit diesem strengen Richter-gott Probleme hatte. Im Nachhinein beschreibt er seine exegetische Einsicht, durch die er sich völlig neugeboren fühlte, so: Früher habe er die Gerechtigkeit Gottes immer »von der formalen oder aktiven Gerechtigkeit, wonach Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft,« verstanden. Jetzt ging ihm auf, dass durch das Evangelium die passive Gerechtigkeit offenbart wird, durch welche uns der »barmherzige Gott gerecht macht« (WA 54,185 f.). Der Genitiv bezeichnet also den Urheber; es ist die von Gott stammende Gerechtigkeit, die dem Glaubenden verliehen wird (vgl. ausdrücklich Phil 3,9). Ich meine, dass dieses Verständnis grundsätzlich richtig ist, auch an

3 Genauer gesagt: Die Hauptthese des Röm, die bis Kap. 11 einschließlich trägt, steht in 1,16; sie wird gleich 1,17 durch eine Unterthese begründet. Nachdem 1,18 – 3,20 aufgezeigt haben, dass kein Mensch vor Gott gerecht ist, wird diese Unterthese ab 3,21 ausführlich abgehandelt.

4 Kuss, Römerbrief 110.

der Themaangabe des Röm 1,16 f. und bei der Wiederaufnahme 3,21.⁵ Denn immer geht es darum, dass der Mensch aus Werken des Gesetzes nicht vor Gottes Gericht bestehen, gerecht gesprochen werden kann (3,20), sondern nur als der aus Glauben Gerechte Leben und Rettung findet. Diese anthropologische Fragestellung »Wie kann der Mensch vor Gott gerecht werden?« ist Paulus vom rabbinischen Gegenüber vorgegeben. Während Gott dereinst seine richterliche Gerechtigkeit vor aller Welt kundtun wird, ist seine heilsame Gerechtigkeit, die es ermöglicht, in diesem Gericht zu bestehen, jetzt schon offenbar, d.h. zugänglich, und zwar nur für die Glaubenden. Diese Korrespondenz von Gerechtigkeit und Glauben habe ich in unserem Text durch Kursiv- bzw. Sperrdruck hervorgehoben. Er läuft ja auch im zusammenfassenden Schlusssatz V. 26c darauf hinaus, dass Gott den aus Glauben an Jesus Existierenden rechtfertigt; allerdings wird das durch »und« zusammengehalten mit seinem eigenen Gerecht-Sein, und die Frage ist, wie sich beides zueinander verhält.

O. Kuss kennt natürlich auch die Belege für »die von Gott geschenkte«, dem Menschen zugesprochene Gerechtigkeit, er bringt sie in seinem zweiten Exkurs 125 f., wo er auch den »scharfen Gegensatz zu der Lehre des Judentums« herausarbeitet. Aber zuvor handelt er von der »Gerechtigkeit Gottes«; sie wird dadurch aus dem Kontext der polemischen Rechtfertigungslehre herausgenommen. Kuss setzt, angeleitet von unserem Text, theologisch, nicht anthropologisch an und schließt aus den »Hauptstellen« (Röm 1,17; 3,21.22.25.26), »daß *unmittelbar jedenfalls von Gottes Handeln durch Jesus Christus* die Rede ist, wenn Paulus von Gottes Gerechtigkeit spricht.« (116) Diese Auffassung von Gottes »Gerechtigkeitswalten« als einer »dynamischen Größe« (vgl. 116) hat viele Nachfolger gefunden, im kath. wie im ev. Raum. Mit der Charakteristik »dynamische Größe« schlägt Kuss die Brücke zu den Stellen, wo »Gerechtigkeit Gottes« unzweifelhaft die »passive« Gerechtigkeit des glaubenden Menschen meint. Sie ist »das Ergebnis von Gottes Heilshandeln in den Menschen« (125). Wohlgemerkt: insofern dieses Handeln Gottes auf das Heil des Menschen aus ist und im Gegensatz zu Gottes Zorn steht, lässt »Gerechtigkeit Gottes« nichts vom strafenden Richter spüren, sondern heißt »im Sinne des Paulus zuerst und vornehmlich: in dem Heilsereignis Jesus Christus ist *Gottes Güte, Gottes Gnade, Gottes Barmherzigkeit, Gottes Liebe* offenbar geworden.« (117) Und das entspricht ja auch atl. Sprachgebrauch, bes. bei Deutero-Jesaia und in den Psalmen, wo Gottes Gerechtigkeit und Heil parallel stehen (119 f.). Die heutige Forschung

5 Nicht zufällig redet Paulus im Passiv davon, dass die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium enthüllt wird. Er sagt nicht wie Ps 97,2LXX, dass Gott seine Gerechtigkeit enthüllt hat. Mit dieser Auffassung befinde ich mich zwar in guter Gesellschaft (R. Bultmann, C.E.B. Cranfield, E. Lohse), aber heutzutage in hoffnungsloser Minderheit. Vgl. M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 206 – 212.

präzisiert diese heilvolle Gerechtigkeit als Treue Gottes zu seinen Verheißungen für Israel oder als Treue des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung.

Freilich, dieses Heilsereignis vollzieht sich konkret im blutigen Sterben Jesu am Kreuz. Gott hat nicht einfach die Sünden verziehen, sondern er hat seinen Sohn zur Sühne dahingegeben. Warum war das notwendig? Hier kommt nun bei O. Kuss die zweite Nuance von »Gerechtigkeit Gottes« ins Spiel, seine fordernde Majestät und Heiligkeit. Das wird gerade an unserer Stelle deutlich. Mit dem Begriff »Sühne« wird ein Gottesbegriff vorausgesetzt, der nicht allein mit den Begriffen »Barmherzigkeit«, »Liebe« ausgemessen wird.« (158) Gott musste zwar seine Gerechtigkeit niemand beweisen, aber er hat sie »erwiesen«, »ans Licht gestellt« durch das Ereignis des blutigen Todes Jesu. Dieser war notwendig geworden, weil Gott vorher in der Periode des »Ansichhaltens« Gottes die Sünden nur hat »hingehen lassen«. Hier ist eine bestimmte Übersetzung des nur hier bei Paulus begegnenden Wortes *πάρεσις* beibehalten, die von W.G. KÜMMEL⁶ in Frage gestellt worden war. Danach kann das Substantiv wie auch das Verbum *παριέναι* auch »Erlass« bedeuten. Entscheidend ist der Kontext. Dieser spricht nun aber nach Kuss für die traditionelle Auffassung. Im Zusammenhang des Röm hatte schon 2,4 von der Güte, dem Ansichhalten, der Langmut Gottes gesprochen, die die Sünden nicht sofort bestraft, sondern den Menschen zur Umkehr führen will. Um dieses Verhalten in der Vergangenheit, nicht in der Gegenwart, gehe es auch an unserer Stelle. Es erfordert⁷ einen endgültigen Erweis von Gottes Gerechtigkeit, den Gott im Sühnetod Jesu liefert. Die Anselm'sche Satisfaktionstheorie sei hier zumindest grundgelegt (118).

Zur Erinnerung: Der gelehrte Mönch und Erzbischof von Canterbury suchte gegen Ende des 11. Jh. mit vernünftigen Erwägungen die Frage zu beantworten,

6 *Πάρεσις* und *ἔνδειξις* (1952), abgedruckt in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte (MThSt 3), Marburg 1965, 260–270, 262 f. KRAUS, Tod 95–102 weist auf die Stellen, an denen das Verbum eindeutig das ungestraft Hingehen-Lassen von Sünden bedeutet (Xen., eq. mag. VII 10; Dion. Hal., ant. II 35,4; Jos., ant. XV 48 – hier tut Herodes nur so, als würde er verzeihen –; Sir 23,2–3a), und schreibt der *πάρεσις* deshalb den »Charakter des Unvollkommenen und Vorläufigen« zu. CAMPBELL, Rhetoric 45–51 hält sich nur an das Substantiv, bringt einen neuen (*Nachtrag*: freilich von KRAUS, Tod 99 Anm. 34 schon genannten) Beleg aus Appian, Bas. 13,1, wo *πάρεσις* »Übersehen« heißt, plädiert aber aufgrund von Dio Chr. 30,19 (hier aber m. E. nur »Erleichterung« der Schicksalsfesseln, an die auch die Tugendhaften gebunden bleiben, gg. 46 Anm. 4 nicht gleichbedeutend mit *ἀπαλλάττειν* in § 24, das – wie Plat., Phaid. 114bc – erst nach dem Tod erfolgt) und Dion. Hal., ant. VII 37,2 (die vollständige Niederschlagung des Prozesses steht hier in Opposition zum Aufschub, vgl. ähnlich mit *ἄρεσις* Philo, Flacc. 84) und wegen des Zusammenhangs mit der Heilsgerechtigkeit in Röm 3,25 für »release« or »forgive«. Ein neuer Beleg für »Schuldenerlass« SEG 39 § 1243 bei R. PENNA, Lettera ai Romani (SOCr 6), Bologna I 2004, 341 (vgl. auch Briefe des Phalaris 81,1 *πάρεσις τῶν χρημάτων*).

7 Kuss, Römerbrief 118 gibt zwar zu, dass eine »Notwendigkeit« nicht direkt ausgesprochen wird, übersetzt aber *διὰ* kausal »wegen des Hingehenlassens«.

warum Gott Mensch werden musste. Das Dilemma besteht darin, dass einerseits der Mensch Gott die Ehre zurückerstatten muss, die er ihm durch die Sünde geraubt hat, dass aber nur Gott selber diese Genugtuung leisten kann. Die Lösung ist der Gott-Mensch. Diese Spekulationen scheinen zunächst weit vom Paulustext entfernt. Aber auch nach biblischem Denken versöhnt nicht der Mensch sich mit Gott, sondern Gott versöhnt den Menschen mit sich. Es ist Gott selbst, der das Mittel, das ihn gnädig stimmt (*ἰλαστήριον*), das Sühnende, besorgt, und zwar – wenn die von mir bevorzugte Übersetzung von *προτίθεσθαι* zutrifft – von jeher sich schon vorgenommen hat. Er überbrückt damit eine lange Sündengeschichte der Menschheit. Nach dem Verständnis von Kuss und anderen Auslegern hatte er bisher die Sünde unbestraft gelassen (Das kann man bezweifeln: War doch schon immer der Tod der Sünde Sold). Jetzt ergeht der Zorn Gottes über das stellvertretende Opfer, Christus am Kreuz. Dieser für uns anstößige Gedanke hat durchaus Anhalt an Paulusstellen: 2Kor 5,21: »den der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden«. Gal 3,13: »Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde«. Vgl. auch Röm 8,3: »Gott sandte seinen Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde und verurteilte die Sünde am Fleisch – für die Sünde (zur Beseitigung der Sünde).« Der Kreuzestod steht so unter dem Zeichen des Gerichts, mithin auch der Gerechtigkeit Gottes als *iustitia punitiva*. Diese ganzen Überlegungen zu einem Gott, der durch die Sünde beleidigt wird, der seine Ehre wiederherstellen möchte und sich am Blut seines eigenen Sohnes Genugtuung verschafft, mögen uns fremd erscheinen. Wir können uns ihnen nur einigermaßen nähern, wenn wir bedenken, dass der historische Jesus nicht nur einen vergebenden Gott verkündete, sondern dass ihm die konkrete Ausrichtung dieser Botschaft für Zöllner und Sünder auch Feinde schaffte, ja ihn vielleicht letztlich ans Kreuz brachte, obwohl so etwas auch schon schwer zu behaupten ist. Jedenfalls ist die christliche Botschaft nicht nur Aufklärung über einen Gott, der immer schon der liebende Vater ist. Sie ergeht in eine von der Sünde gezeichnete Welt, und das kostet durchaus etwas. Dieser Ansatz beim historischen Jesus ist jedoch noch weit entfernt von der hohen Christologie des Paulus, die auch die Grundlage für seine Sühnethorie ist. Nur weil es der sündlose Sohn Gottes ist, der in unsere sündige Existenz kommt, kann er die Sündenfolgen für die ganze Welt auf sich nehmen und abtragen. In dieser Voraussetzung trifft sich Paulus mit Anselm.

Die hergebrachte Lesart, die auch die von O. Kuss ist, lässt sich also nicht von vornherein abweisen. Dabei kann in der Schwebe bleiben, wie man *ἰλαστήριον* genauer zu übersetzen hat. Das substantivierte Adjektiv bedeutet wörtlich »etwas Sühnendes«. Ich habe es wegen der Kombination mit »in seinem Blut« in

Anlehnung an E. LOHSE⁸ konkreter mit »Sühneopfer« wiedergegeben.⁹ Die meisten neueren Arbeiten, vor allem in der Schule von P. Stuhlmacher, aber auch im englischsprachigen Raum, denken an die Platte an der Bundeslade, die am Versöhnungstag mit Opferblut bestrichen wurde. Die griech. Übersetzung des AT bezeichnet sie mit ἱλαστήριον, wenn das Wort auch nicht ausschließlich in diesem Sinn vorkommt.¹⁰ Dann hätte Paulus – wie der spätere Hebräerbrief – einen typologischen Bezug hergestellt zwischen dieser kultischen Einrichtung und dem Tod Christi am Kreuz. Das kann man – wie im Hebräerbrief – polemisch¹¹ verstehen: Die atl. Sühneeinrichtungen sind jetzt überholt und abgelöst vom Sterben Jesu, der im Unterschied zu der im Allerheiligsten verborgenen Platte öffentlich ausgestellt wurde – so die alternative Übersetzung von προτίθασθαι¹² – als »Ort der Sühne«, als die wahre *kapporæt*. Sie merken aber schon, dass man sich nicht zu sehr auf den »Ort« versteifen darf;¹³ die Alten interessierte, wer oder was Sühne schafft. O. Kuss kommt zum Schluss: »es scheint allerdings, daß die Rückbeziehung auf ›Sühnamak und ›Versöhnungstag‹ an der Stelle Röm 3,25.26 nicht deutlich genug ist, um sie mit genügender Bestimmtheit als Meinung des Paulus zu verteidigen.« (157) Uns kommt es

-
- 8 Märtyrer und Gottesknecht (FRLANT 46), Göttingen ²1963, 149–154. Ich nehme allerdings nicht an, dass der Einschub »durch den Glauben« ein Wort wie θύμα verdrängt hat. Vgl. auch N.S.L. FRYER, *The Meaning and Translation of Hilastērion* in Romans 3:25, in: EvQ 59 (1987), 99–116, 103 f. Die Opferassoziationen betont auch DUNN, *Romans* 1–8 171 f.
- 9 Die Bedeutung ist auf P.Fay. Nr. 337 (allerdings Adjektiv: εἰλαστηρία θυσία) belegt. Auf mehreren Inschriften aus Kos (Nr. 81.347, frühe Kaiserzeit, weitere nennt D.P. BAILEY, *Jesus as the Mercy Seat*, in: TynB 51 [2000], 155–158, 157) wie auch bei Dio Chr. 11,121 (ebenso interpretieren das trojanische Pferd spätere Homerkommentatoren: vgl. BAILEY 156) begegnet das Substantiv in der Bedeutung »versöhnende Weihgabe«, die – religionswissenschaftlich gesehen – nicht weit von »Sühneopfer« entfernt ist. Vgl. die Diskussion bei KRAUS, *Tod* 21–32. Er entwertet den Beleg für einen »sühnenden Tod« bei 4Makk 17,21 f., weil hier – anders als in Röm 3,25 f. (?) – Gottes Zorn begütigt werde (39 ff.). BAILEY 158 hält sogar die substantivische Lesart für ursprünglich und findet hier die typisch griechische Bedeutung von »propitiatory offering«, lehnt sie 157 aber aus seltsamen Gründen für Röm 3,25 ab.
- 10 Seine funktionale Bedeutung unterstreicht im Anschluss an Deissmann: CAMPBELL, *Rhetoric* 107–113.
- 11 D. STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity* (WUNT 163), Tübingen 2003, 197–205 zu Röm 3,25 f., der sonst Kraus folgt, leugnet eine »antitempel attitude« des Paulus, zumal der 2. Tempel keine Bundeslade hatte.
- 12 Erwägenswert ist aber auch die Bedeutung »vor sich hinstellen«, so S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains* (LeDiv.Comm. 10), Paris 2002, 255. Das entspricht dem προτίθασθαι ἔναντι κυρίου der Schaubrote, das – gegen FRYER (s. Anm. 8) 109 – nicht öffentlich war.
- 13 Zur speziellen Deutung von KRAUS s. die Rezension von D.P. BAILEY in: JThS 45 (1994), 247–252. W. SCHENK, »Sühnemittel« oder »Gnadenort? Zur ursprünglichen Codierung von ἱλαστήριον Röm 3,25, in: C. MAYER / K. MÜLLER / G. SCHMALENBERG (Hg.), *Nach den Anfängen fragen*. FS G. Dautzenberg (GSTR 8), Gießen 1994, 553–567 möchte durch die lokale Deutung auch die »Codierung« Sühne umgehen. Die Schwierigkeiten der Deutung auf die *kapporæt* fasst HAACKER, *Römer* 90 f. zusammen.

darauf an, das Verhältnis von »Gerechtigkeit Gottes« und »Sühne« näher zu beleuchten.

Nun ist es nicht *a priori* auszuschließen, dass »Gerechtigkeit Gottes« bei Paulus auch einmal eine richterlich- strafende Nuance hat. Röm 2,5 sprach von der gerechten Rechtsprechung Gottes, die sich am Tag des Zornes enthüllen wird. In 3,5 begegnet sogar »Gottes Gerechtigkeit«, sein Im-Recht-Sein, das gerade durch unser Unrecht herausgestellt wird. Auch dort geht das damit einher, dass Gott seinen Zorn über die Menschen bringt. Schwierig ist nur, dass beide Bedeutungen, die richterliche und die heilswirkende, hier kurz nacheinander in gleich klingenden Formeln intendiert wären und in dem abschließenden Finalsatz V. 26c dialektisch zusammengefasst würden. Das dortige »und« wäre zu hören als »nicht nur, sondern auch« oder gar adversativ zu verstehen: In der Gegenwart würde unter Beweis gestellt, dass Gott gerecht ist und dennoch den rechtfertigt, der Glauben an Jesus hat.¹⁴

II. Die Interpretation von der vorpaulinischen Tradition aus

Aber es ist doch eher anzunehmen, dass der Erweis der Gerechtigkeit in V. 25 und 26 den gleichen Heilssinn hat. Es soll doch die Offenbarung von Gottes auf den Glauben bezogener Gerechtigkeit V. 21 f. expliziert werden. Die emphatische Wiederholung »zum Erweis seiner Gerechtigkeit im jetzigen Augenblick« gilt vielen als Indiz dafür, dass Paulus eine vorgegebene Formulierung in V. 25 nun in seinem Sinn akzentuiert. Für einen übernommenen Text in V. 25 sprechen auch sonst bei Paulus nicht oder selten vorkommende Wörter (*ἰλαστήριον, πάρεσις, προγεγονότα* nie, *ἁμάρτημα* nur noch 1Kor 6,18, gewöhnlich *ἁμαρτία*). Das Stichwort *ἀπολύτρωσις* bildet auch in anderen urchristlichen Briefen, die nur z. T. aus der Paulusschule stammen, einen festen Zusammenhang mit Vergebung der Sünden und Blut, eventuell auch noch Gnade (vgl. Eph 1,6 f.; Kol 1,14 – beide Stellen innerhalb von Preis- bzw. Dankgebet –, Hebr 9,12.15; Offb 1,5 – hier *λύειν* – in einer Doxologie). In diesen Zusammenhang von Sühne und Blut wirkt das »durch Glauben«, das wieder auf die subjektive Bedingung des Heils reflektiert, wie hineingepresst.¹⁵ So hat die von R. Bultmann und E. Käsemann angeregte These weithin Zustimmung erfahren, dass Paulus hier ein geprägtes Traditi-

14 So J. PIPER, *The Demonstration of the Righteousness of God in Romans 3:25,26*, in: JSNT 7 (1980), 2–32, 31 mit Berufung auf G.E. Ladd und einer Absicherung in Anm. 92. Gerechtigkeit wird hier formalisiert zum Mit-sich-identisch-Sein Gottes.

15 Gegen HAACKER, Römer 92 kann man nicht »Glauben an sein Blut« zusammennehmen; *πίστις* bzw. *πιστεύειν ἐν* kommt in den echten Paulinen nicht vor. An den angegebenen Stellen (1Kor 2,5; Gal 3,26) ist die *ἐν*-Konstruktion nicht von *πίστις* abhängig. In Ignatius, Sm 6,1 haben wir *πιστεύειν εἰς*.

onsstück verwertet. Es handelt sich nicht um ein Zitat, sondern um vielleicht liturgische Formulierungen, die Paulus in seinen Gedankengang einbaut. In einem Dankgebet erwartet man keine Reflexionen über die Notwendigkeit, an Christus ein Exempel der Gerechtigkeit zu statuieren. Hier ist alles auf den Heilserweis abgestellt. So habe ich im Gefolge von Käsemann in meiner besagten Lizenzarbeit versucht, V. 25 – 26a in diesem Sinn zu deuten und dazu Parallelen in atl.-jüdischen Buß- bzw. Dankgebeten zu finden. Mit Kümmel gehe ich davon aus, dass *πάρεσις* »Erlass« bedeuten kann.¹⁶ Die präpositionalen Ausdrücke, auch die Wendung mit *διὰ*, sind nicht voneinander abhängig, sondern vom Verbalsatz *προέθετο ἰλαστήριον*, und einander lose beigeordnet. *Διὰ τὴν πάρεσιν* gibt dann nicht den in der Vergangenheit liegenden Grund an, weshalb ein Erweis von Gottes Gerechtigkeit notwendig wurde, sondern prospektiv den Grund, den Gott mit der Einsetzung des Sühneopfers Christus erreichen wollte. *Διὰ* mit Akk. im Sinn von »um willen« ist bei Paulus häufig (vgl. Röm 4,25b »er wurde auferweckt um unserer Gerechtersprechung willen«; V. a ist dann mit »um unsere Verfehlungen zu tilgen« wiederzugeben). Paulus spricht auch nicht davon, dass Gott früher die Sünden der Menschen hat durchgehen lassen, sondern dass die *πάρεσις* die früher geschehenen Sünden betrifft. »In der Geduld Gottes« markiert dann nicht eine Zeit, in der Gott die Sünden der Menschen übersah,¹⁷ sondern ist das Motiv des Sündenerlasses. Ich versuchte, die Konstellation von Sühne, Vergebung, Langmut und – erstaunlicherweise – auch Gerechtigkeit Gottes als in der jüdischen Tradition festverankert aufzuweisen.

Grundtext ist die Selbstoffenbarung Gottes für Mose auf dem Sinai Ex 34,6. Jahwe ging an ihm vorüber und rief:

»JHWH, JHWH – ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue,
der Tausenden Gnade bewahrt, der Schuld und Missetat und Sünde verzeiht ...«

Die LXX übersetzt hier Gnade (*ἡσᾶδ*) mit *δικαιοσύνη*. Der Text geht zwar weiter, dass Gott die Sünde nicht ungestraft lässt; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation. Aber es ist vor allem die Aufzählung der gütigen Eigenschaften Gottes, auf die sich spätere

16 Übrigens hat schon KÄSEMANN in seinem 1950/51 zuerst veröffentlichten Aufsatz: Zum Verständnis von Römer 3,24 – 26, jetzt in: DERS., Versuche I, 96 – 100, 97 sich von Lietzmann überzeugen lassen, dass *πάρεσις* »nichts anderes als Vergebung« besagt. CAMPBELL, Rhetoric 45 bringt ihn in einen unzutreffenden Gegensatz zu Kümmel.

17 In der Tat ist die Wendung als nachgestellte Zeitbestimmung zwar grammatikalisch nicht unmöglich (B-D-R 474,7), aber *ἀνοχή* hat nirgends den Sinn eines Zeitraums – die Recherche von KRAUS, Tod 112 – 149 ändert daran nichts. Von der Parallele zu *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* aus kann man nicht argumentieren, wenn dies nicht zum vorgegebenen Text gehört. *Nachtrag*: KRAUS, Erweis 198 macht für den zeitlichen Sinn die Nuancen »Kampfpause ... Verschnaufpause« geltend; aber das gibt in Verbindung mit *θεοῦ* keinen Sinn.

Bußgebete berufen (vgl. Ps 86,15; Neh 9,17; JosAs 11,10). Zwar wird auch Gottes strafende Gerechtigkeit anerkannt, aber die Bitte um Vergebung setzt auf Gottes umfassendere Bundestreue. Ein Beispiel bietet Ps 51 (Miserere), den angeblich David nach seinem Vergehen mit Batseba gedichtet hat: Einerseits V. 6:

»Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was dir missfällt.
So behältst du recht mit deinem Urteil, rein stehst du da als Richter.«

Andererseits V. 16:

»Befreie mich von Blutschuld, Herr, du Gott meines Heiles,
dann wird meine Zunge jubeln über deine Gerechtigkeit.«

Bei der Feier der Bundeserneuerung in Qumran sollen die Priester erzählen die Rechtstaten Gottes (*šid^eqô^t 'el*), die er im Verlauf einer langen Geschichte erwiesen hat. Sie sind gleichbedeutend mit Gottes gnädigem Erbarmen über Israel (1QS I 18 ff.). In einem Danklied (1QH IV – früher XVII – 17–25) erzählt der frühere Sünder von Gottes gerechten Taten und Langmut und preist die Werke seiner mächtigen Rechten und (die Vergabungen) der Sünden der Früheren. In einem weiteren Danklied (1QH VIII – früher XVI¹⁸ – 8–20) erkennt der Beter, dass keiner gerecht ist außer Gott und zitiert Z. 16 Ex 34,6 f.:

»Und du ... gnädig und barmherzig, (lang)mütig und voll Huld und Wahrheit,
und der aufhebt Vergehen (und Verschuldung für seine Freunde) ...«

Gerechtigkeit und Sündenvergebung sind kein Widerspruch, weil die Sühne als Rechtshilfe Gottes für die Seinen aufgefasst wird:

»Und wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so steht mein Recht¹⁹ bei der Gerechtigkeit Gottes in Ewigkeit ... Durch seine Gnadenerweise kommt mein Recht. Mit der Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mir zum Recht verholfen, und mit dem Reichtum seiner Güte sühnt er alle meine Sünden, und durch seine Gerechtigkeit reinigt er mich von aller Unreinheit.« (1QS XI 12–14)

Damit verbindet sich in der Damaskusschrift (CD II 4 f.) die Langmut:

»Langmut ist bei ihm und reiche Vergabungen, um Sühne zu schaffen für die, die von der Sünde sich abgewandt haben.«

Das Paradox, dass Gottes Gerechtigkeit sich gerade im Erbarmen offenbart, macht in 4Esr 8,36 der Seher Esra gegenüber dem Engel Gottes geltend:

18 In meinem Kommentar ZELLER, Römer 87 fälschlich XVII.

19 *mišpat*. Gegen die Übers. »Rechtfertigung« vgl. ZELLER, Juden 176. Auch in der neuen dt. Ausgabe von J. MAIER, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer I (UTB 1862), München 1995 ist 1QH V – bisher XIII – 16 f. »Nur durch deine Güte wird gerecht *gesprochen* ein Mann ...« fragwürdig, da kein *hif.* vorliegt.

»Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dass du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben.«

Der Engel bestätigt das allerdings nicht.

Wir sehen in der jüdischen Tradition also einen Widerstreit zwischen der Gerechtigkeit Gottes gegenüber allen Geschöpfen, die sich im strafenden Richten äußern kann, die der Fromme auch an seinem eigenen Leib, das Volk Israel in seiner Geschichte erfahren kann, und der Gerechtigkeit, sprich Loyalität des Bundesgottes, der immer schon für sein Volk Partei ergriffen hat. Von ihm erhofft der Beter Langmut, Vergebung, während die Feinde oder die Unge-rechten abgestraft werden. Von daher wäre es also möglich, dass dem Judentum nahestehende Christen die Erlösung in Christus auch als Verwirklichung der Bundestreue Gottes verstanden und in einem liturgischen Text besungen. Für diese uns befremdende Verwendung von »Gerechtigkeit Gottes« finden wir eine Analogie im 1. Johannesbrief, der auch in formelhaften Wendungen die nächsten Parallelen zum *ἰλαστήριον* liefert: Christus ist die Sühne (*ἰλασμός*) für unsere Sünden (2,2) bzw. wurde von Gott als *ἰλασμός* für unsere Sünden gesandt (4,10). Dort heißt es 1,9:

»Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er (Gott) getreu und gerecht, dass er uns die Sünden nachlässt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit.«

Paulus liegt im Kontext von Röm 3,21 – 31 an der Universalität des Heilsangebots. Er hätte die ursprünglich auf die jüdische Sündengeschichte bezogene Formulierung in V. 25 aufgenommen, um zu unterstreichen, dass Gott von sich aus, »geschenkweise« menschliche Schuld überwindet, weil er zu seinem Wort steht, »gerecht« ist. Durch die Wiederholung von »zum Erweis seiner Gerechtigkeit« hätte er aber das rechtfertigende Handeln Gottes an den Glaubenden akzentuiert, bei dem Gott keinen Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden macht. Das »und« in dem rekapitulierenden V. 26 hätte intensivierenden Sinn. Es zeigt keine Spannung an, sondern meint: Gerade weil Gott gerecht ist, rechtfertigt er auch.²⁰ E. KÄSEMANN hat in seinem Kommentar²¹ diese traditi-

20 Vgl. meine Ausführungen in ZELLER, Juden 182 – 186, wo ich mich u. a. mit E. Käsemanns Deutung (»korrigierender Zusatz«) auseinandersetze. Von meinen Arbeiten angeregt hat dann M. THEOBALD, Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21 – 31 (1981/82), in: DERS., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 30–67, 49 f. in Röm 3,25 f. eine ähnliche Zweiteilung finden wollen wie in Röm 1,3 f. und 15,8.9a; der erste Erweis der Gerechtigkeit sei zwar mit dem zweiten identisch, aber auf den Verheißungsträger Israel ausgerichtet. Aber 1. ist dieser im Röm nicht immer so »selbstverständlich«, 2. sind die Bezüge auf Juden bzw. Heiden hier »zugegebenermaßen nicht so deutlich«, 3. ist unwahrscheinlich, dass Paulus diesen Horizont erst in den vorgegebenen »Glaubenssatz« eingebracht hätte, wenn – wie Theobald 53 meint – *beide* *ἔνδειξις*-Wendungen auf ihn zurückgehen.

21 Römer 93 f. Ähnlich E. LOHSE, Der Brief an die Römer (KEK 4, 15. Aufl.), Göttingen 2003,

onsgeschichtliche Herleitung aufgenommen. Gott muss seine Gerechtigkeit nicht beweisen, sondern hier werde die eschatologische Restitution des Bundes gefeiert und als Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gekennzeichnet. Dem Apostel war dieses Stichwort hochwillkommen; freilich sei für ihn dieser Erweis der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr die Bundeserneuerung mit dem alten Gottesvolk, sondern universal am Glauben orientiert. Die göttliche Gerechtigkeit übergreift das Bundesvolk, gilt jedem Glaubenden an den Jesus, welcher der Gekreuzigte ist. Dem schließt sich U. WILCKENS in seinem großen Römerbriefkommentar²² an. Die Kategorien der Sühne-Aussage seien nicht juristische, sondern kultische. Es sei »überlieferungsgeschichtlich durchaus möglich, ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als selbständiges drittes Glied der Aussage V 25b aufzufassen: Gott hat seine Gerechtigkeit darin erwiesen, daß er durch seine Geduld die zuvor begangenen Sünden vergeben hat.« Die Fußnote wendet sich gegen O. Kuss, der 161 festhält: »hier ist von ›Geduld‹ die Rede, und das ist nicht einfach gleichbedeutend mit Gottes gegenwärtigem Heils- und Vergebungshandeln, sondern eben mit jenem zunächst rätselhaften, aber von Jesus Christus her sich aufklärenden Sichverhalten Gottes in der Zeit, da die Sünder, d.h. alle Menschen zwischen Vernichtung und Rettung gewissermaßen im Leeren schwebten.«

III. Heutige Zweifel, Methodische Klärung

Der Protest von O. Kuss gegen die Auslegung Käsemanns hat in neuerer Zeit Unterstützung bekommen durch die ganz unserer Stelle gewidmete Diss. von W. KRAUS²³. Er weist daraufhin, dass in besagter atl.-jüdischer Tradition nicht von ἀνοχή die Rede ist, sondern von μακροθυμία (hebr. *'aeraek 'appaim*); die beiden Worte seien nicht gleichbedeutend (obwohl sie Paulus Röm 2,4 parallel – neben »Güte« – verwendet), sondern entstammten unterschiedlichen Zusammenhängen.²⁴ Freilich gebe es eine enge Beziehung zwischen dem göttlichen An-sich-Halten und der Langmut, wenn es um das Hinausschieben des Gerichtes, das Zurückhalten des Zornes geht. Das sei aber noch nicht Vergebung. Deshalb würden in der Zeit des An-sich-Haltens Gottes die Sünden lediglich aufge-

80 f., 135 f., der aber – wie J.A. FITZMYER, *Romans* (AB), New York usw. 1993, 352; B. BYRNE, *Romans* (Sacra Pagina 6), Collegeville/Minn. 1996, 123 – 134 – von den Sünden spricht, die in der »Zeit göttlicher Geduld begangen wurden.«

22 Römer 196 ff.

23 Tod 113 – 149. Ich finde mich nicht immer korrekt dargestellt. Ich behaupte nicht, dass Gottes Langmut mit »Vergebung« »gleichzusetzen sei« (118 Anm. 1; vgl. auch 145 mit Anm. 165), sondern dass sie damit assoziiert wird. Genau das gibt aber auch Kraus 143 (»Parallelismus membrorum«, aber keine »Identifizierung«) zu.

24 Richtig ist, dass ihnen im Hebr. meist unterschiedliche Stämme entsprechen. Sir 35,19 gibt aber hebr. *'pq hitp.* mit μακροθυμεῖν wieder, für das sonst 4 x ἀνέχεσθαι steht.

schoben, aufgespeichert bis zum Großen Versöhnungstag, dem Tod Jesu. Damit kommt man also in die Geleise der alten Exegese.

Ich halte das traditionsgeschichtliche Modell immer noch für eine plausible Erklärung, besonders was die unterschiedlichen Nuancen von »Gerechtigkeit« angeht. In letzter Zeit haben sich aber die Zweifel der Exegeten daran, ob sich in Röm 3,24 ff. überhaupt Tradition textlich fixieren lässt, verstärkt. Schon O. Kuss hat gegenüber R. Bultmann auf das »rein Hypothetische eines solchen Vorschlags« hingewiesen.²⁵ Inzwischen hat man nicht nur V. 24 der Tradition abgesprochen, sondern auch die – in der erstgenannten Auffassung grammatikalisch tragenden – beiden ἔνδειξις-Wendungen für paulinische Einfügung erklärt.²⁶ CAMPBELL u. a. machen auf den begrenzten Argumentationswert von Wortstatistiken aufmerksam.²⁷ Das einzige, was allgemein zugestanden wird, ist, dass Paulus das Theologumenon vom »Sühnetod« Jesu nicht erfunden hat, sondern dass der Tod Jesu schon früh so verstanden wurde, wobei vielleicht die griechisch-sprechende Gemeinde (die »Hellenisten«?) das Wort ἰλαστήριον prägte. Alles Übrige aber ist paulinische Theologie. Das nötigt jedoch nicht unbedingt zu einem Verständnis von »Gerechtigkeit« im Sinn von O. Kuss. Neuere Ausleger, die nicht von einer vorpaulinischen Formel ausgehen, sehen auch in V. 25 Gottes heilsame Gerechtigkeit am Werk. Entweder indem sie – wie Käsemann u. a. – *πάρεσις* als die in der Gegenwart stattfindende Vergebung auffassen.²⁸ Auch hier muss sich Gott nicht rechtfertigen wegen eines Strafaufschubs in der Vergangenheit. Wie eingangs gesagt, ist das sprachlich nicht so sicher. Oder indem sie *πάρεσις* auf den Straferlass in der Vergangenheit beziehen. Dann fällt es aber schwer, einen Zusammenhang herzustellen zwischen der früheren Vergebung der Sünden und der Sühneaktion Gottes in Christus. Der Erweis der Gerechtigkeit findet auf jeden Fall in der Gegenwart statt, wenn denn V. 25 f. V. 21 f. entfaltet. Die damalige Vergebung könnte nur im Vorgriff auf die jetzige Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gewährt werden.²⁹ Das sind eingetragene Hilfslinien. Da leuchtet mir eher noch die hergebrachte Auffassung ein, wonach Gottes Gerechtigkeit die Sühne der vorher unbestraft gelassenen

25 Römerbrief 160.

26 THEOBALD (s. o. Anm. 20) und nach ihm KRAUS, Tod 18 ff. Beide rekonstruieren den Satz mit Christus als logischem Subjekt, ein ziemlich gewaltsamer Umgang mit dem Text.

27 Rhetoric 51 – 54. Schon KUSS, Römerbrief 160 macht die Tatsache geltend, »daß es schließlich zahlreiche andere Formulierungen gibt, die sich innerhalb der paulinischen Hauptbriefe nur ein einziges Mal finden, ohne daß man sie deshalb, was ihren Ursprung angeht, dem Apostel schon absprechen müßte«.

28 Z.B. CAMPBELL, Rhetoric 48 f., auch PENNA (s. Anm. 6) 344, der aber Käsemann irrtümlich die Beziehung des Aktes der Milde auf Interventionen der Vergangenheit zuschreibt.

29 So etwa HAACKER, Römer 89 – 92. Auch DUNN, Romans 1 – 8, der von einer vorpaulinischen Formel ausgeht, nimmt eine rückwirkende Effizienz des Todes Christi für die Menschen, die vor ihm an ihn glaubten, an (181 f.).

Sünden verlangt und in Christus ins Werk setzt. Man sollte sie nur nicht dem (ohnehin verstümmelten) Traditionsstück zuschreiben,³⁰ sondern konsequent der Theologie des Paulus.

Deren Darstellung war die Stärke von O. Kuss, weniger die traditionsge-
schichtliche Arbeit. Vor allem, wenn man mit traditionsgeschichtlichen Hypo-
thesen sachliche Probleme lösen wollte, war er skeptisch. Deswegen wandte er
sich dagegen, dem »gerecht« des V. 26c den Sinn von »gnädig«, »erbarmungs-
voll« zuzuschreiben. Schließlich stecke in dem Begriff »Sühne« ja schon die
ganze Problematik, die man dem Zusammenhang gern fernhalten möchte (159).
D.h.: Um die Sühne-Vorstellung kommt man bei Paulus nicht herum; darum
lässt sich der Gott des Paulus auch nicht in reine Güte auflösen. Wie weit sich O.
Kuss mit dem paulinischen Gottesbild identifiziert hat, erhellt nicht aus seiner
wie immer nüchternen Kommentierung von Röm 3. Mir scheint, dass er sich erst
in der dritten Lieferung seines Römerbriefs davon distanziert.³¹ Doch darüber
hören wir auf dieser Tagung aus berufenerem Munde. Das alte Gemäuer Röm
3,24–26 aber erwies sich als Baustelle, auf dem die Exegeten weiter ihre Kon-
struktionen errichten. Welche am ehesten dem Plan des Paulus entspricht, muss
offen bleiben.

30 So KRAUS, Tod, jedenfalls für die kausal verstandene $\delta\acute{\alpha}$ -Periode.

31 Vgl. Römerbrief III 730 » ... wird die ›Beweisführung‹ des Paulus den Vorwurf der ›Unge-
rechtigkeit‹, des Despotischen, Tyrannischen, Sultanhaften kaum wirksam von dem Bilde
Gottes abgewehrt haben.«.

Nr. 8: Der Sühnetod Jesu in religionsgeschichtlicher Sicht*

Man kann den Tod Jesu am Kreuz aus verschiedenen Perspektiven sehen. Als Hinrichtung eines Aufrührers (so wohl die Römer), als Scheitern eines verqueren Reformators (so wohl die Juden), als Justizmord (der Vorwurf an die Juden in der Apg), als Gipfel in der langen Sündengeschichte Israels, das die Boten Gottes abweist (eine frühe judenchristliche Tradition in der Logienquelle). Das ist immer eine negative Wertung. Der überwiegende Teil der ntl. Traditionen schreibt dem Sterben Jesu aber Heilsbedeutung zu: die Vergebung von Schuld. Das bezeichnen wir gewöhnlich pauschal mit dem Begriff »Sühnetod«.¹ Unser Wort Sühne kommt von einem germanischen Stamm, der auch in »Ver-söhnung« steckt. Im religiösen Kontext meint es also, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bereinigt wird. Das entspricht einer in vielen Religionen verbreiteten Vorstellung: Katastrophen, Unheil gelten als Folge menschlicher Schuld; die Gottheit zürnt; an sich kann ihr Zorn nur durch den Untergang der Frevler gestillt werden. Aber man kann auch versuchen, sie wieder gnädig zu stimmen. Gewöhnlich geschieht das durch Opfer. Wo die Schuldigen nicht selber Genugtuung leisten, sondern ein Unschuldiger, kann – sofern er dies freiwillig tut – von »stellvertretender Sühne« die Rede sein.² Als Beispiel sei das Selbstopfer des Menoikeus angeführt, das Euripides in den *Phoenissae* literarisch gestaltet hat. In einer kritischen Situation des Krieges gegen Theben soll Kreon nach dem Spruch des Teiresias seinen Sohn Menoikeus »für das Vaterland

*Aus: TH. SCHMELLER (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen*. FS J. Gnilka, Freiburg / Basel / Wien 2008, 66–81. Der Jubilar hat selber einen wichtigen Beitrag zum Thema geliefert: Vgl. J. GNILKA, *Martyriumspäranese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen*, in: SCHNACKENBURG / ERNST / WANKE (Hg.), *Kirche* 223–246.

1 Es handelt sich hier um die analytische Begrifflichkeit des Interpreten, die mehrere quellen-sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten (s. unter 1) zusammenfasst. Zur Unterscheidung vgl. J. SCHRÖTER, *Sühne, Stellvertretung und Opfer*, in: FREY / DERS., *Deutungen* 51–71.

2 So sehr an sich »Sühne« und »Stellvertretung« auseinanderzuhalten sind; vgl. J. FREY, *Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft*, in: DERS. / SCHRÖTER, *Deutungen* 3–50, 20–26.

schlachten« (912) »als Heilmittel der Rettung« (893). Während Kreon sich weigert, ist der Sohn bereit, sein Leben zu geben und für dieses Land zu sterben (997 f.); er ersticht sich selber und stürzt sich in die Schlucht, wo sein Blut als Opferguss die Erde tränkt und den alten Groll des Ares – wegen eines getöteten Drachens – stillt (933 – 935.1055 f.1090 – 1092).³

W. SPEYER⁴ hat diese auf dem Vergeltungsglauben basierende Anschauung für den griechisch-römischen Bereich dargestellt. Er sieht dieses archaische Denkmodell auch in der jüdisch-christlichen Tradition wirksam. Der wichtigste Unterschied bestehe darin, dass nach der jüdisch-christlichen Offenbarung jeweils *ein* besonderer Frevel (die erste Sünde der Stammeltern) und *eine* besondere Sühneleistung (der Opfertod des Gottmenschen Jesus Christus) von überzeitlicher und überräumlicher Auswirkung sich ereignet haben. »Neu ist ferner, daß nicht der Mensch aus eigener Kraft den Zorn Gottes besänftigt, sondern Gott selbst das Werk mit Hilfe des Menschen durchführt.«⁵ Gegenüber diesem differenzierenden Urteil des Altertums- und Religionswissenschaftlers betonen christliche Theologen meist das *Totaliter aliter* der biblischen bzw. ntl. Sühneauffassung.⁶ Dies hängt auch damit zusammen, dass das »archaische Modell« eines Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen völlig in Misskredit geraten ist. Vor allem scheint die Idee von einem Genugtuung heischenden Gott, überhaupt von einem Gott, der auf menschliche Sünde oder Sühne reagiert, anthropomorph und somit überholt. Während einige Theologen deshalb die Deutung des Todes Jesu durch die Sühnevorstellung als nicht zeitgemäß ablehnen,⁷ suchen andere sie zu rehabilitieren, indem sie auf das atl. Konzept der Sühne als einem von Gott initiierten Heilsgeschehen zurückgreifen.⁸ Deshalb sind der ntl. Befund, aber auch die ihm traditionsgeschichtlich zugrundelie-

3 Vgl. J. SCHMITT, Freiwilliger Opfertod bei Euripides (RVV 17,2), Gießen 1921. Meist wird das Selbstopfer als σφάγιον für unterirdische Mächte geschildert (78–82). Das Motiv der erzürnten Gottheit ist in den Tragödien freilich selten ausgeprägt. Die Ätiologie des Opfers der Iphigenie erzählt Sophoc., El. 566–574. Aesch., Ag. 214–217 spricht jedoch – gegen BREYTENBACH, Christus 459 – nicht vom Zorn der Artemis, sondern vom Eifer des Agamemnon.

4 Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne, in: DERS., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (WUNT 50), Tübingen 1989, 140–159.

5 Ebd. 156 f.

6 Z.B. O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung, in: DERS., Paulusstudien 33–49, 34 f.: Das satisfaktorische und propitiatorische Verständnis des Sühnopfers ist ein »fundamentales Mißverständnis« des von Paulus Gesagten, ja eine »ganz und gar unbiblische Lehre«.

7 Z.B. R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos (ThF 1), Hamburg-Volksdorf 1951, 15–48, 20; W. ZAGER, Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen?, in: ZNW 87 (1996), 165–186.

8 Z.B. W. KRAUS, Der Tod Jesu als Sühnetod bei Paulus, in: ZNT 3 (1999), 20–30. In der Priesterschrift sei Gott Subjekt des Sühnegeschehens; der Priester stehe an seiner Stelle (23).

genden Texte noch einmal durchzugehen; die Frage lautet dabei, wie weit hier noch die erhobene Motivsequenz durchschlägt.⁹

I. Das Spektrum der neutestamentlichen Deutungen

Das NT deutet den Tod Jesu nicht nur in strikt kultischen Kategorien, als Opfer (so ausdrücklich Eph 5,2; Hebr). Das ist auch kein Wunder: Erfolgte dieser Tod doch in äußerster Profanität, unter dem Zeichen von Schande und Gottesferne. Heutige Exegeten¹⁰ legen ein breites Spektrum von positiven Deutungen des Kreuzestodes auseinander und versuchen meist, die kultische Variante zu isolieren. Auch die Verwendung des Begriffes »Sühne« sucht man einzuschränken, z. B. nur auf die Ableitungen vom Verb ἰλάσκεσθαι.

a) Das sind nur wenige Stellen: Röm 3,25; 1Joh 2,2; 4,10. Während in Hebr 2,17 (Christus sühnt als Hoherpriester die Sünden des Volkes) die Opfermetaphorik evident ist, wird sie (z. B. von LAMPE) für die übrigen Vorkommen bestritten. Doch die Übersetzung von ἱλαστήριον in Röm 3,25 mit »Ort der Sühne« erscheint mir zu sachlich-abstrakt.¹¹ Vor allem wo wie hier (vgl. auch 1Joh 1,7) im Zusammenhang mit »Sühne« vom Blut Christi die Rede ist, liegt eine Opferassoziation nahe. Der Tod Jesu war ja – sehen wir einmal vom Lanzenstich nach dem Tod bei Joh 19,34 ab – ein Tod durch Erstickten; deswegen lässt an sich schon die Kurzfassung für diesen Tod als »Blut« aufhorchen. »Blutvergießen« kann zwar auch nur den gewaltsamen Tod (etwa des Abel, des Stephanus) umschreiben. Doch wenn sich mit Blut noch die Erinnerung an das Bundesopfer Ex 24 verbindet (Mk 14,24; vgl. auch die Besprengung mit dem Blut Christi 1Petr 1,2¹² und Hebr 12,24), ist der Gedanke nicht abzuwehren, dass man hier ein Opfer gesehen hat, nicht nur zur Herstellung eines Neuen Bundes, sondern auch zur Tilgung von Schuld (vgl. Mt 26,28 und die »reinigende« Wirkung des Blutes Hebr 9,14; 1Joh 1,7). In dieser Wirkung ist der Tod Jesu dann doch dem atl.

9 Im religionsgeschichtlichen Ansatz, aber auch in vielen Ergebnissen gehe ich einig mit ST. FINLAN, *The Background and Contents of Paul's Cultic Atonement Metaphors* (SBL.Academia Biblica 19), Leiden / Boston 2004, ein Buch, das ich erst nachträglich zu Gesicht bekam.

10 Ein neuerer Überblick: TH. KNÖPLER, *Sühne im Neuen Testament* (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001; die genannten Tendenzen etwa bei J. BECKER, *Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu*, in: ZThK.B 8 (1990), 29–49; BREYTENBACH, *Versöhnung*; DERS., *Gnädigstimmen*; DERS., *Christus*; LAMPE, *Sacrifice*. Vgl. den Forschungsbericht von J. FREY, *Probleme* (s. Anm. 2) 14–20.

11 Sie wird deshalb von den Exegeten gern personal als »Ort der Gegenwart Gottes« aufgeladen. Aber es kommt auf die effektive Sühnefunktion an. Seine alte lokale Interpretation verteidigt KRAUS, *Erweis*.

12 KARRER, *Jesus 121 denkt an Besprengung bei der Priesterweihe Lev 8,30*. Vgl. 1Petr 2,9.

Sündopfer vergleichbar, auch wenn dieses eigentlich auf unbeabsichtigte Sünden beschränkt ist. »Das Blut ist es, das für ein Leben sühnt« (Lev 17,11).¹³

b) Eine weitere Ausdrucksmöglichkeit ist: Sterben für (ὕπερ). Paulus hat nach 1Kor 15,3 von der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde, in der er seinen neugewonnen Glauben formulieren lernte, die feste Wendung übernommen:

»Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift.«

Das »für« muss man wohl final verstehen: zur Sühne für unsere Sünden.¹⁴ Paulus bevorzugt aber meist das vielleicht von den Abendmahlsworten (vgl. 1Kor 11,24a »mein Leib, der für euch«) angeregte personale »für uns« (schon im ersten erhaltenen Brief: 1Thess 5,10). Das kann zunächst »zu unseren Gunsten« heißen, aber auch eine Stellvertretung einschließen, zumal in der paulinischen Theologie, wo der sterbende Christus die Folge unserer Sünde auf sich nimmt.¹⁵ Dieses Sterben ist also mehr als das Sterben für Nahestehende – bekanntes Beispiel: Alkestis – und Freunde (vgl. Joh 15,13), das der griechisch-römischen Tradition ebenso vertraut ist wie das Sterben für das Vaterland. Auch Röm 5,7 räumt ein, dass für einen Guten schon mal einer sterben mag. Aber wer stirbt schon für Sünder? Dass beim Sterben Christi »für uns« immer schon der Einsatz für Sünder impliziert ist, bleibt bei der traditionsgeschichtlichen Herleitung zu beachten.

c) Statt »sterben« kann auch »übergeben werden« stehen:

»Er wurde übergeben wegen unserer Verfehlungen« (Röm 4,25)

gilt weithin als vorpaulinische Formulierung.¹⁶ Das Passiv hat im Parallelismus zu »er wurde auferweckt« theologischen Sinn: Gott hat ihn preisgegeben (vgl. die Explikation Röm 8,32). Das »wegen« wird wie im Parallelvers final zu nehmen sein (vgl. auch Röm 3,25). Es finden sich aber auch Dahingabe-Wendungen, in denen Christus aktives Subjekt ist: Gal 1,4 »er hat sich dahingegeben für unsere Sünden«, 2,20 »für mich« (vgl. Eph 5,2.25).

d) Ein dem finanziellen Bereich entnommenes Bild ist das vom Loskauf

13 LAMPE, Sacrifice 192 – 195 macht auf die begrenzte Wirkung der Sündopfers aufmerksam; das gilt auch für Lev 16,15 f. Trotz seiner Deutung von ἱλαστήριον auf die *kapporæit* möchte er das Blut Christi nicht mit dem Opferblut, mit dem sie besprengt wurde, gleichsetzen. – Eine direkte Beziehung von Röm 8,3 auf die Terminologie des Lev halte ich dagegen mit BREYTENBACH, Versöhnung 73 – 75 für fraglich.

14 Mit BREYTENBACH, Christus 470 »zur Fortschaffung der Folgen der Sünde«; er sieht Röm 8,3 (περί) als Parallele. Vgl. auch 1Petr 3,18. Die Folgerung, dass 1Kor 15,3 nichts mit Jes 53 zu tun hat, scheint mir allerdings überzogen. LAMPE, Sacrifice 202 hingegen versteht das ὑπέρ wie das διά in Jes 53,5 kausal.

15 Vgl. BREYTENBACH, Versöhnung 68 f.

16 Was aber nicht sicher ist. Vorpaulinisch ist das untheologische παραδοθῆναι 1Kor 11,23 wie in den Evangelien.

(λυτρ-, ἀγοράζειν). Die Befreiung von Schuld wird als »Erlösung« (ἀπολύτρωσις) aus Gefangenschaft und Sklaverei veranschaulicht (1Kor 6,20; 7,23; 2Petr 2,1; Offb 5,9; 14,3).¹⁷ Manchmal wird als Preis bzw. »Lösegeld«¹⁸ das Blut Jesu genannt (Offb 5,9; Hebr 9,12; 1Petr 1,18 f.; vgl. Apg 20,28). Dann ist deutlich, dass Jesus sein Leben stellvertretend für uns eingesetzt hat (Mk 10,45 ἀντί; vgl. 1Tim 2,6 mit Hingabe und ὑπέρ). Die Sünde erscheint als das, wovon wir befreit wurden (Tit 2,14). Durch das Stichwort λύτρον wird auch ein Bogen zu den Sühneausagen geschlagen. Denn im Hebräischen entspricht ihm *koḥær*, ein Rechtsbegriff, von dem aus manche Exegeten die Sühnevorstellungen des Lev erhellen wollen.

e) Schließlich ist noch ein Bildzusammenhang Paulus eigen: der von der »Versöhnung«.¹⁹ Er knüpft an diplomatische Gepflogenheiten an: Zwischen zwei Parteien herrscht Feindschaft und Krieg, bis die eine von sich aus eine Delegation schickt und einseitig Frieden anbietet. So ruft Paulus an der Stelle Christi die Menschen auf: Lasst euch mit Gott versöhnen. Der Tod Christi ist im Bild nicht erforderlich, aber das stellvertretende Sterben wird auch hier eingetragen (2Kor 5,14 f.21; vgl. Röm 5,8.10), ein Zeichen dafür, dass man die verschiedenen Vorstellungen nicht auseinanderdividieren darf.

Ob der Bildhintergrund im Kult, im Finanzwesen oder in der Diplomatie zu suchen ist, die unterschiedlichen Ausdrucksweisen ergänzen sich zu einer Aussage. Quer durch das Neue Testament zieht sich der Gedanke, dass durch den Tod Jesu der Status der Menschen vor Gott grundlegend verändert wurde. Sie können von Sündern zu Gotteskindern werden. Die Frage erhebt sich natürlich sofort, ob das nicht auch schon die Botschaft Jesu war, wie weit es dafür Ansatzpunkte in Jesu Verhalten zu seinem bevorstehenden Sterben gibt oder ob das nicht erst nachösterliche Konstruktionen sind, die den Schock des Kreuzes verarbeiten wollen. Sie kann hier nicht beantwortet werden.²⁰ Wir wollten ja wissen, in wie weit hier noch die in der Religionsgeschichte häufig belegte Abfolge von »Schuld des Menschen, Zorn der Gottheit, ihr Gnädig-Stimmen und Wiederherstellung des guten Verhältnisses« durchscheint.

17 Insofern damit die Exodusthematik berührt wird, könnte man hier auch die Passa-Typologie 1Kor 5,7 einfügen. Sicher steht hier auch die Befreiung von der alten Sünde im Blick, aber es wird nicht deutlich, inwiefern das durch das Opfer Christi geschieht.

18 Vgl. Eur., Phoen. 969: Kreon ist bereit zu sterben als ἐκλυτήριον der Vaterstadt.

19 BREYTENBACH, Versöhnung 61–63 legt Wert auf die ursprünglich weltliche Kontextualisierung. Aber mit Sophoc., Ajax 743 f. und Plat., symp. 193b gibt er zwei signifikante Belege für die religiöse Anwendung; im hellenistischen Judentum ist καταλλάσσειν längst auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen in dem Sinn, dass Gott sich mit dem Menschen versöhnt; vgl. 61 und KARRER, Jesus 116 Anm. 123.

20 Vgl. meine Mutmaßungen in D. ZELLER (Hg.), Christentum I (RM 28), Stuttgart usw. 2002, 48–50.64–66.

II. Spuren des »archaischen« Modells

a) ἰλάσκεσθαι und Derivate

Bevor wir noch einmal auf die umstrittene Stelle Röm 3,25 eingehen, nehmen wir unseren Ausgangspunkt bei Hebr. Er zeichnet das Erlösungswerk Christi nach dem Typ des atl. Hohenpriesters, der am Versöhnungstag Sühne für die Sünden des Volkes erwirkt (vgl. 2,17). Wie Christus das überbietend ein für alle Mal tut, beschreibt Kap. 8–10,18. Der Effekt ist Heiligung, Reinigung, Wegnahme der Sünden. Das kann auch mit einem Gotteswort ausgedrückt werden. In der Verheißung des Neuen Bundes Jer 31 = 38LXX sagt Gott unter anderem:

»Ich werde gnädig (ἰλεως) sein ihren Unrechttaten und ihrer Sünden nicht mehr gedenken.« (Jer 38,34LXX, zitiert Hebr 8,12)

Der Gott, von dem der Leser seit 3,11; 4,3 weiß, dass er den Ungehorsamen zürnen kann, ist also umgestimmt worden. Von Christus entschönt dürfen die Christen ohne Furcht zum Thron der Gnade treten (4,16). Das Verbum ἰλάσκεσθαι hat in 2,17 aber nicht Gott zum Objekt, sondern die Sünden. Das entspricht atl. Sprachgebrauch. Hebr. *kippær* kann direkt mit »Schuld« als Objekt konstruiert werden (z. B. Ps 78,38). Ebenso hat die Verbindung von ἰλασμός mit περὶ τῶν ἁμαρτιῶν in 1Joh 4,10 ihr Vorbild in hebr. *kippær 'al* bzw. *b^{et} ad*. Beides übersetzt LXX mit περὶ (τῆς ἁμαρτίας z. B. Ex 32,30; Lev 4,35).

Wir werden also auf eine atl. Traditionsgrundlage zurückgeführt. Und hier behauptet etwa B. LANG in seinem repräsentativen Artikel *kippær*:²¹ »niemals wird die Gottheit versöhnt oder beschwichtigt«. Vielmehr gehe es um die Beseitigung eines Missstandes. Und auch in der priesterlichen Literatur stehe »der göttliche Zorn nicht im Vordergrund, sondern ist nur in Sonderfällen erwähnt (Num 17,11; 25,11.13).« Immerhin! Vielleicht bildet das Erzürnt-Sein Gottes den selbstverständlichen Rahmen für die Sühne, der die Beseitigung des Missstands erst notwendig macht. Auch andere Ausdrucksweisen, etwa dass Jahwe »sein Angesicht gegen den Übeltäter richtet«,²² wären zu beachten. »Wenn Gott ›vergisst‹, läßt er von seinem Zorn ab (Ps 78,38); ›vergisst‹ er nicht, dann läßt er

21 ThWAT 4 (1984), 303–318, 307. Maßgebend ist weithin B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ²2000. Lang vergrößert dessen Resultat 176: »Nirgends meint *kippær* ein Versöhnen, Gnädigstimmen oder Beschwichtigen Gottes.« M. GAUKESBRINK, Die Sühnetradition bei Paulus (FzB 82), Würzburg 1999, 50 (mit Berufung auf SPEYER!) sieht hier einen bedeutenden Unterschied zur außerisraelitischen Sühnevorstellung: »von einer Beschwichtigung oder einem Gnädigstimmen Gottes kann keine Rede sein«. Kritik an Janowski etwa bei J. SKLAR, Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement (Hebrew Bible Monographs 2), Sheffield 2005, 70 f.: In seinem Bestreben, Sühne als Heilsgeschehen für den Schuldigen plausibel zu machen, vernachlässige J. den beleidigten Teil, der durch die Zahlung eines Lösegelds, einer ermäßigten Strafe, befriedigt wird.

22 Vgl. die Stellen bei H. SIMIAN-YOFRÉ, Art. *pāntim*, in: ThWAT 6 (1989), 629–659, 643 f.

seinem Zorn freien Lauf (Jer 18,23).²³ In Ps 78,38 wie in anderen Gebetstexten (vgl. Ps 79,5–9) ist der Sinneswandel Gottes nicht erkennbar durch kultische Maßnahmen ausgelöst, sondern Gott ist von sich aus barmherzig. Ähnlich ist in den dem Jerusalemer Kult entfremdeten Qumranschriften Gott häufig Subjekt von *kippær*. Dagegen erfolgt in der Priesterschrift die Vergebung erst als Reaktion auf das Sühnehandeln des Priesters (*sālah* nif.; vgl. Lev 4,13–35). Wenn Gott auch im AT nicht Objekt von *kippær* ist, so ist er doch Adressat der Handlung, bei der das Blut an den Altar, gegen den Vorhang des Heiligtums oder auf die *kapporæt* gespritzt wird. Von grammatikalischen Konstruktionen darf man nicht zu schnell auf religionsgeschichtliche Anschauungen schließen. Es bleibt: Auch im Lev verlangt Gott im Blut des Opfertiers Ersatz für das verwickelte Leben des Schuldigen.

Beim etwaigen Einfluss des AT auf die ntl. Sühneaussagen ist aber auch seine griechische Übersetzung zu bedenken. Das Simplex ἰλάσκεσθαι begegnet in der LXX im Sinn von ἰλεως γίνεσθαι, wobei Ex 32,12.14 den Zusammenhang mit dem göttlichen Zorn verdeutlicht.²⁴ Das Kompositum ἐξιλάσκεσθαι übersetzt in der LXX nicht nur *kippær*, sondern auch andere Verben wie *hillāh pānīm*, welches »das Angesicht besänftigen« bedeutet.²⁵ Hier ist dann doch der Zorn Gottes vorausgesetzt, und Gott bzw. sein Angesicht Objekt (Sach 7,2; 8,22; Mal 1,9). Man hat das als »griechische Auffassung« von der Sühne gekennzeichnet, aber offensichtlich sträubt sich die jüdische Mentalität nicht dagegen. So vertreten sie hellenistisch-jüdische Autoren,²⁶ und auch in palästinensischen Quellen ist Sühne der Sünden Voraussetzung dafür, dass Gottes Zorn sich von seinem Volk abwendet (vgl. negativ Sir 16,6 f., positiv Dan 9,16.24; 4Q504 = 4QDibHam^a Frgm. 2 VI).

Während nun in der Priesterschrift und in Hebr 2,17 der Priester bzw. der Hohepriester Christus Subjekt der Sühneaussage sind, geht nach 1Joh 4,10; Röm 3,25 die Initiative zur Sühne in Christus letztlich von Gott aus: Er sandte seinen Sohn als ἵλασμός bzw. setzte ihn von je her als ἵλαστήριον ein.²⁷ Die Bereitstellung des Sühnemittels durch Gott hat im atl. Heiligkeitsetzgesetz eine gewisse Analogie: Nach Lev 17,11 hat Gott selbst das Blut gegeben, damit die Israeliten auf dem Altar für ihr Leben die Sühne vollziehen können. Da aber Gott auch in Röm 3,25

23 LANG (s. Anm. 21) ebd., wobei »vergeben« *kippær* wiedergibt. Auch nach FINLAN, Background (s. Anm. 9) 38 f.136–139 ist »propitiation« in *kippær* bzw. in »expiation« impliziert.

24 Hier ist das griechische Wort Wiedergabe von *nāham* nif. »Sich gereuen lassen«. Vgl. auch AssMos 11,17, wonach Mose Gott zu versöhnen suchte (*placare*). Vgl. Lk 18,13 ἰλάσθητι.

25 Vgl. den Anm. 22 zitierten Art. von SIMIAN-YOFRE 641 f.

26 Arist 314.316; Sib 3,625.628; 4,166–168; in den überwiegenden Fällen auch Philo und Josephus, vgl. C. BREYTENBACH, Versöhnung (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 93–95; DERS., Gnädigstimmen 423.

27 Zu dieser Wiedergabe von προτιθεσθαι vgl. ZELLER, Sühne 56 f.

nicht selbst Sühne leistet, ist eine Ausrichtung der Sühne auf Gott – neben der Angabe »für unsere Sünden« bzw. »um des Nachlasses der vorher begangenen Sünden willen« – nicht ausgeschlossen.²⁸ Ergeht doch darin die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes 3,21 vor der Kulisse seines schon manifesten Zorns (vgl. 1,18–32; vgl. 2,5.8; 3,5). Diese eine Gerechtigkeit würde in V. 25 f. in zwei Aspekte auseinandergelegt: Gottes Strafe bzw. Sühne fordernde Gerechtigkeit und die Heilsgabe der Rechtfertigung. Beides kommt in Christus zum Zug, der im Kreuzestod zur Sünde bzw. zum Fluchbeladenen gemacht wird (2Kor 5,21; Gal 3,13; vgl. Röm 8,3: Gott verurteilte die Sünde an seinem Fleisch), damit die Gläubigen Gerechtigkeit Gottes werden können. Diese sowohl bei Katholiken wie besonders bei Reformierten traditionelle Exegese wird neuerdings wieder befürwortet.²⁹ Ich halte sie – besonders wenn man nicht von einem Traditionsstück in V. 25–26a ausgehen muss – inzwischen für ebenso möglich wie meine frühere, die in V. 25 f. ausnahmsweise die Bedeutung von »Gerechtigkeit Gottes« als »Bundestreue« annahm.³⁰

b) καταλλάσσειν, καταλλαγή

Wenn wir im Röm bis Kap. 5 weiterlesen, so wird dort das wiederhergestellte Gottesverhältnis in der Terminologie der Versöhnung beschrieben (Röm 5,1–11). Die Menschen stehen als gegen Gott rebellierende Feinde unter seinem Zorn, können aber durch den Tod seines Sohnes mit ihm versöhnt werden (vgl. V. 9 f.) und so Frieden (V. 1) haben. Die Passivform des Aorists von καταλλάσσειν mit dem Dativ τῷ θεῷ bzw. θεοῖσιν begegnet auch in den klassischen griechischen Belegen für die Aussöhnung mit den Göttern.³¹ In Sophokles, Ajax 744 wird mit dem Genitiv χόλου noch die dabei überwundene Realität des göttlichen Zorns angegeben. So sehr auch in Röm 5,9 die Versöhnung mit Gott die Rettung vor seinem Zorn zur Folge hat, so sehr kommt es auf die Änderung des menschlichen Status vor Gott an, nicht auf einen Gesinnungswandel Gottes. Die Liebe Gottes ist nach V. 8 schon das Motiv der Sühnetat in Christus, nicht erst ihr Ergebnis. Hinter dem Passiv κατηλλάγημεν, καταλλαγέντες steckt nach 2Kor

28 Besonders, wenn ἱλαστήριον wie in griechischen Belegen als Weihegeschenk für Gott aufzufassen wäre: so St. SCHREIBER, Das Weihegeschenk Gottes, in: ZNW 97 (2006), 88–110. Dagegen KRAUS, Erweis 202–204.

29 Vgl. V. GÄCKLE, Sühne und Versöhnung bei Paulus, in: DERS. (Hg.), Warum das Kreuz?, Wuppertal 1998, 89–105, 93; G. THEISSEN, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis, in: SÄNGER / MELL (Hg.), Paulus 427–455, 436 f.; DERS., Erleben und Verhalten der ersten Christen, Gütersloh 2007, 309–317.

30 D. ZELLER, Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi, in: J. HAINZ (Hg.), Unterwegs mit Paulus, O. Kuss zum 100. Geburtstag, Regensburg 2006, 57–69, 68 (in diesem Band S. 143–155).

31 S.o. Anm. 19.

5,18–21 Gott selber als aktives Subjekt. Er ist zwar nicht direkt der Entsühner, aber doch der Versöhner, allerdings wieder durch Christus.

Ähnlichkeiten und Unterschiede können uns im Vergleich mit 2Makk klar werden. Diese Schrift schildert bekanntlich die Auseinandersetzung mit Antiochus IV. Epiphanes, die bei den gesetzestreuen Juden viele Opfer fordert. In 2Makk 7,32 f. gelten die Leiden als kurzfristige Strafe für die Sünden Israels. Der jüngste der 7 Brüder erklärt vor dem König: »Denn wir leiden nur wegen (διά mit Akk.) unserer eigenen (Israels³²) Sünden. Wenn auch der lebendige Herr kurze Zeit auf uns zornig ist, um uns zu strafen und zu erziehen, so wird er sich doch mit seinen Dienern wieder versöhnen (καταλλαγῆσεται).« Dazu trägt aber gerade der Tod im Gehorsam gegen die Gesetze bei: »Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin (προδίδωμι) für die Gesetze unserer Väter, indem ich Gott anrufe, er möge schnell seinem Volk gnädig werden (ἴλεως γενέσθαι) ... an (ἐν) mir und meinen Brüdern möge der Zorn zum Stehen kommen, den der Allherrscher zu Recht über unser ganzes Geschlecht gebracht hat« (37 f.). Dieses Gebet hat – zusammen mit dem der Juden 8,2–4 – nach 8,5b auch Erfolg. Es wird zwar kein direkter Zusammenhang zwischen dem Märtyrertod und dem Wandel des Zornes in Erbarmen festgestellt,³³ aber der Tod der 7 Brüder ist doch wohl mehr als der Endpunkt der Strafe, ἐν könnte instrumentalen Sinn haben. Der Tod ist zwar kein Sühneopfer, aber er wirkt zusammen mit dem Gebet auf Gott ein. Dass er ihn versöhnt, wird nicht direkt gesagt, wohl aber, dass sich Gott mit seinen Dienern wieder aussöhnt (vgl. 1,5; 5,20b;³⁴ 8,29). Vom Martyrium als »einer Art Ersatzleistung für die Sünden des Volkes« und vom »sühnenden Tod«³⁵ der Frommen spricht explizit dann 4Makk (eine hellenistische Paraphrase von 2Makk 6 f. aus dem 1. Jh. n. Chr.) 17,21 f. Ihr Blut hat kausale Bedeutung (διά mit Gen.) für die Rettung des Volkes, wie in Röm 5,1–11 der Tod Christi für die Rettung der Seinen (6x διά mit Gen., vgl. »in seinem Blut« V. 9). Und doch folgt 2/4Makk stärker dem antiken Modell vom freiwilligen Opfertod, der die Gottheit anderen Sinnes macht. Wo Gott sich versöhnen lässt, geht die Friedensofferte vom Menschen aus; in 2Kor 5,18–21 fordert Paulus dagegen kraft der schon von Gott gestifteten Versöhnung der Welt in Christus die Korinther dazu auf, sich nun ihrerseits mit Gott versöhnen zu lassen. Zwar steht gerade in 2Makk nicht die »Leistung« der Märtyrer im Vordergrund. Ihr Le-

32 Dass der Autor hier wie 7,18 »die persönliche Schuld der Märtyrer« betone – so H.-J. KLAUCK, 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III 6), Gütersloh 1989, 670 –, ist wohl verfehlt. Vgl. V. 37 f. ἔθνος γένος.

33 Vgl. BREYTENBACH, Christus 463 (Kritik an Wengst), 466; H.S. VERSNEL, Making Sense of Jesus' Death, in: FREY / SCHRÖTER, Deutungen 213–294, 258–260.

34 Gegensatz ὀργή – καταλλαγή.

35 Nach KLAUCK, 4. Makkabäerbuch (s. Anm. 32) 753 ist ἱλαστήριος θάνατος eindeutig die bessere Lesart.

bensangebot können sie nur als Unterstützung der Bitte um Versöhnung vorbringen. Aber bei Paulus tritt der Sühnetod Gott nicht als etwas Fremdes gegenüber; er ist vielmehr von vornherein im Sterben seines Sohnes für die Sünder engagiert (vgl. noch einmal Röm 5,8). Das wird noch deutlicher in den Dahingabeformeln.

c) *διδόναι, παραδιδόναι* und das »Sterben für«

Wie eben 2Makk 7,37 zeigte, kann die Rede vom »Hingeben des Leibes und der Seele« bzw. vom Sich-Hingeben an die Sprache der Märtyrer anknüpfen, diese wieder an die griechische Umschreibung des heldenhaften Sterbens für das Vaterland.³⁶ Das theologische Passiv von Röm 4,25a dagegen ist hier nicht präformiert. »Er wurde preisgegeben wegen unserer Verfehlungen« lehnt sich vielmehr an das Lied vom leidenden Gottesknecht Jes 52,13–53,12 in der griechischen Übersetzung an. Dort hebt die LXX dreimal (V. 6.12) gegen den MT die Preisgabe durch Gott hervor, und zwar »wegen ihrer Sünden«. Hinter der Auslieferung Jesu an seine Mörder, wie sie 1Kor 11,23, aber auch die Leidensweissagungen und Passionsberichte der Evangelien erzählen, verbirgt sich demnach das sündentilgende Handeln Gottes. Während in den Dramen des Euripides die Mütter, Väter und Freunde der zum Opfertod bestimmten Mädchen und Jünglinge meist ein retardierendes Moment hereinbringen,³⁷ schont Gott – wie Abraham – seinen eigenen Sohn nicht, sondern setzt ihn zugunsten der Menschen der sündigen Gewalt aus (vgl. Röm 8,32).³⁸

Sonst ist der Einfluss von Jes 53 nicht so greifbar.³⁹ Vermutet wird er bei der Nennung der »Vielen« im mk Kelchwort und in Mk 10,45.⁴⁰ Umstritten ist nun auch, wie weit Jes 53 bei der ausdrücklichen Formulierung des Sühnetodes Christi in der alten Überlieferung 1Kor 15,3 Modell stand.⁴¹ Zwar ist der Verweis auf die »Schriften« – wie das »Muss« in den Leidensweissagungen der Synoptiker – allgemein gehalten, aber der einzige atl. Text, der davon spricht, dass ein Einzelner mit Leiden und Schmach die Sünden des Volkes (der »Vielen«) trug, ist das vierte Gottesknechtslied. Hier ist die Analogie zur Situation nach Ostern bemerkenswert. Sprecher sind jeweils die Anhänger des Meisters; sie haben eine »kognitive Dissonanz« zu bewältigen. Wie die Jünger des Gottesknechts mein-

36 Vgl. 1Kor 13,3; 1Makk 2,50; 6,44; Thuc. II 43,2.

37 Vgl. SCHMITT, Opfertod (s. Anm. 3) 41–43.

38 Meiner Ansicht nach freie Abwandlung des traditionellen Motivs, wie u. a. der Ersatz von »wegen unserer Verfehlungen« durch das personal formulierte »für uns alle« erkennen lässt.

39 Ausführliche Bezugnahmen sind im NT ohnehin spät. Vgl. KARRER, Jesus 124 f.

40 Vgl. die »Vielen« Jes 53,11 f., dagegen war kaum *hæ^erāh nafsō* V. 12 für das »ausgegossen« Mk 14,24 ausschlaggebend. LXX übersetzt mit *ἐκχεῖν šāfah*.

41 BREYTENBACH, Versöhnung 77 f. nimmt wenigstens für die vorpaulinische Tradition Einfluss von Jes 53LXX an.

ten, er sei von Gott geschlagen, so geben auch die Jünger Jesu am Karfreitag die Sache Jesu zunächst verloren. Im Licht einer unerwarteten »Erhöhung« des Gottesknechts bzw. Jesu an Ostern kommen sie nachträglich zur Erkenntnis, dass Gott die Schuld der Mehrheit auf ihn geladen hat. Allerdings verbindet 1Kor 15,3 Leiden und Sünden mit ὑπέρ, Jes 53,5.12 mit δῶ + Akk. (kausal). Der Gottesknecht muss »wegen unserer Sünden leiden«. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist hier keineswegs durchbrochen,⁴² sondern Gott reagiert sich gleichsam auf dem Rücken seines Knechtes ab. Dieser fügt sich jedoch darein, indem er sein Leben als *ʿāšām* einsetzt (53,10MT).⁴³ Wie bei der Annahme eines Opfers »findet Gott Gefallen« an ihm. Er ist Werkzeug in einem längerfristigen Plan Gottes. Weil er sich ihm gebeugt hat, wird er erhöht und kann viele gerecht machen. So wirkt sich das geduldig ertragene Leiden im Zusammenspiel mit Gott heilsam aus. Für unsere Fragestellung bedeutsam ist, dass Gott selber es ist, der die Schuld der Israeliten auf den Knecht ablädt (V. 6) – wie er im NT letztlich Subjekt der Dahingabe Jesu in den Tod ist. Und das im Einklang mit der Selbsthingabe Jesu.

d) Der Bildkreis vom Loskauf

Hier ist gewöhnlich Christus Subjekt der Erlösungstat.⁴⁴ Da es eigentlich um wechselnde Eigentümerschaft geht, spielt der Zorn Gottes und seine Versöhnung keine Rolle. Höchstens wo die Befreiung nach Art des Exodus vorgestellt wird, bildet der Zorn Gottes einen Unheilsbereich, aus dem die Gläubigen herausgerissen werden (vgl. 1Thess 1,10; Röm 5,9; Gal 1,4 stattdessen: »aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit«). Man darf auch nicht fragen, wem der Preis, das Blut Jesu, bezahlt wird. Weder Gott noch der Teufel eignen sich als Empfänger.

III. Die Besonderheit des ntl. Konzeptes

Zusammenfassend wird man sagen können: Besonders das Motiv des Zornes Gottes signalisiert das auch im heidnischen Raum gängige Grundgerüst von menschlicher Schuld, Sühne und Restauration des Verhältnisses zu Gott. Doch heben sich vor diesem Hintergrund auch erst die Besonderheiten ab, die die Vorstellung vom Sühnetod, wie sie im NT ausgebaut wurde, beträchtlich von den Modellen, die in der jüdischen, aber auch in der heidnischen Umwelt bereitla-

42 Missverständlich GAUKESBRINK, Sühnetradition 67. Höchstens insofern als das Geschick des Knechtes zunächst nicht seinem Verhalten entspricht. Schließlich aber doch.

43 Ob banal mit »Schuldableistung« zu übersetzen ist oder der kultische Kontext des Wortes in den Opfersetzen des Lev mitschwingt, wird heutzutage diskutiert.

44 In Apg 20,28 wird »erwerben« freilich von Gott ausgesagt. Bei den Passivformen 1Kor 6,20; 7,23 kann man schwanken, ob Gott oder Christus der Käufer ist.

gen, unterscheiden. Nicht nur dass der Ausgangspunkt, der Kreuzestod, ein besonderes Ärgernis darstellte, das nicht leicht zu verarbeiten war. Auch der behauptete Heilseffekt sprengt die Dimensionen eines Todes, der eine augenblickliche Krise einer Volksgemeinschaft überwindet. Christus starb nicht nur für die Vielen, sondern für alle (2Kor 5,15); durch seinen Tod wollte Gott »die Welt« mit sich versöhnen (ebd. 5,19); das Lamm Gottes nahm die Sünde der Welt hinweg (Joh 1,29; vgl. 1Joh 2,2). Und dies nicht nur in einer geschichtlichen Situation, sondern »ein für allemal« (Hebr). Dies setzt einerseits die universale Sündhaftigkeit voraus, wie sie Röm 1,18 – 3,20 entfaltet. Weil alle unter der Sünde sind, haben sie Gott auch nichts als Sühne anzubieten. Gott selbst muss die Initiative ergreifen und das Sühnemittel beschaffen. Die Welt und Zeit übergreifende Wirkung des Todes Jesu hängt andererseits mit der Qualität dessen zusammen, der da starb. Es ist nicht ein Mensch – und sei es noch so ein edler und wertvoller –, sondern der eigene Sohn Gottes. Er hatte an sich mit der Sünde nichts zu tun. Die Einheit Gottes mit Christus gibt dessen Pro-existenz erst das volle Gewicht. Sie kommt auch darin zum Ausdruck, dass Paulus im Zusammenhang des Sterbens Jesu ebenso gut von der Liebe Gottes wie von der Liebe Christi sprechen kann (vgl. Röm 5,8; 8,35.37.39; 2Kor 5,14; Gal 2,20; vgl. Offb 1,5). Umgekehrt ordnet sich Jesus im Gehorsam dem Liebeswillen des Vaters unter. Wenn die Liebe von vornherein das Handeln Gottes für die Menschen trägt, kann Gott nicht eigentlich versöhnt werden, sondern versöhnt die Menschheit mit sich. Hier stimmt Paulus mit dem johanneischen Schrifttum überein; das Kreuz ist immer schon das Ziel der Sendung des Sohnes in die Welt, die aus Liebe geschah (vgl. Joh 3,16; 1Joh 4,10). Somit können die hergebrachten Vorstellungen von der Beschwichtigung des göttlichen Zorns, die von Menschen aus versucht wird, nicht mehr greifen. Doch sind diese Liebe und der Zorn Gottes keine sich ausschließenden Alternativen, denn die Sendung des Sohnes ans Kreuz dient dazu, die Menschen vor dem Zorn Gottes zu retten.⁴⁵ Und zwar nicht nur vor einem zeitweisen Zorn, sondern vor dem endgültigen. Weil er in einem apokalyptischen, universalen Kontext steht, kann der Zorn Gottes nicht eigentlich gestillt werden; er lastet weiter auf der Menschheit; die an den Sühnetod Jesu Glaubenden werden ihm nur entnommen. Nur wegen des hohen Einsatzes und weil dieses Eingreifen Gottes gleichsam im letzten Moment erfolgt, hat der Tod Jesu diese Wirkung. Über ihm hängt der ganze Fluch, der sich in der Menschheitsgeschichte über den Sündern angesammelt hat. Weil er den Fluch der Sünde auf sich genommen hat, hat Gott an ihm die Sünde überhaupt verurteilt. Weil am Kreuz Christi die Sünde und die Welt mit ihren Ansprüchen ans Ende gekommen sind, kann Paulus auch die Existenz der Glaubenden als

45 Zu BREYTENBACH, Christus 465.467 vgl. 471.474. Dazu kritisch J.W. VAN HENTEN, Jewish Martyrdom and Jesus' Death, in: FREY / SCHRÖTER, Deutungen 139 – 168, 154.

radikalen Bruch mit der Vergangenheit, als »neue Schöpfung« beschreiben. Zugleich wird ein Missverständnis des Sterbens für andere als Ersatzleistung abgewehrt. Der Tod Jesu zieht die Gläubigen in das Sterben gegenüber der Sünde mit hinein (vgl. Röm 6,1 – 11). An sich unlogisch folgert Paulus 2Kor 5,14 f.:

»Einer ist für alle gestorben; also sind alle gestorben.

Er ist ja für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde.«

Hier und an einigen anderen Stellen (vgl. Röm 4,25) wird auch deutlich, dass der Tod Jesu diese »inkludierende«⁴⁶ Wirkung nur hat, weil Jesus auferweckt wurde. Weil am Gekreuzigten schon das endzeitliche Leben offenbar wurde, kann er durch seinen Tod ewiges Leben vermitteln. Weil er als Hohepriester durch seinen Tod in das himmlische Heiligtum einging, kann er alle irdischen Kulteinrichtungen ablösen (Hebr). So stellt sein Sühnesterben nicht nur das frühere gute Gottesverhältnis Israels wieder her, er eröffnet auch den Nicht-Juden die Gotteskindschaft und eine transzendente Lebensperspektive.

Indem wir mit den heutigen Theologen/innen all diese Unterschiede hervorheben, soll jedoch nicht vergessen werden, dass das traditionelle satisfaktorische und propitiatorische Modell gleichsam die Folie bildet, vor der sie uns erst vor Augen treten. Seine Züge (z. B. Schuld der Menschen und Zorn Gottes) werden teilweise gesteigert, z. T. aber auch in ihrem Richtungssinn umgedreht (z. B. die Versöhnung). Wenn also etwa M. GAUKESBRINK⁴⁷ aus der Verbindung der Sühneaussage mit der Liebe Gottes schließt: »Sühne beruht demnach nicht auf einer göttlichen Forderung nach Genugtuung oder ausgleichender Gerechtigkeit; sie ist kein blutiges Ritual, das die Gottheit besänftigen soll, sondern freies, barmherziges Heilshandeln Gottes«, so wird er m. E. dem Ernst, aber auch der Ambivalenz des Todes Jesu nicht gerecht. Gott erweist seine Liebe zum Sünder gerade darin, dass er Christus den Sündertod sterben lässt. Es wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, dass Gott darin seinen Zorn vollstreckt, aber das Sterben Jesu ist kein neutrales Sterben, sondern ein paradoxes Geschick, das den Schuldlosen trifft. Gott hält darin seinen Zorn gegen die Sünde durch. Das ist nur deswegen kein Verdammungsurteil für Jesus selber, weil er dieses Geschick gehorsam stellvertretend für die eigentlich Schuldigen auf sich nimmt. So kann sein Tod die Liebe Gottes zu den Sündern erzeugen, ohne dass Gott, dessen Zorn ja gleichzeitig gegen die Sünder ergeht, schizophrene Züge bekommt. Wenn das

46 Vgl. HOFIUS, Sühne (s. Anm. 6) 41 – 48. Ob sie auch in der Auflegung der Hand auf das Opfertier zum Ausdruck kommt, ist umstritten. G. RÖHSER, »Inklusive Stellvertretung?«, in: A. VON DOBBELER / K. ERLEMANN / R. HEILIGENTHAL (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen / Basel 2000, 237 – 253 tut dar, dass Stellvertretung in den religionsgeschichtlichen Beispielen eher exklusiv verfasst ist.

47 Sühnetradition 273.

Christentum nur die Botschaft von einem barmherzigen Vater im Himmel weiterzugeben hätte, könnte es einfach auf die Verkündigung Jesu verweisen, sein Kreuz bräuchte nicht im Mittelpunkt zu stehen. Es muss aber den schimpflichen Tod des Heilsbringers bewältigen. Im anscheinenden Triumph der Sünde sah es den Willen Gottes realisiert, der sich gegen die Sünde richtet, um sie endgültig zu überwinden. Dass in mehreren Traditionssträngen – Paulus, johanneische Schriften, 1Petr, Hebr, Offb – dabei die Initiative Gottes herausgearbeitet wird, hat nicht nur den theologischen Grund, dass die Menschen selbst nicht zur Sühne in der Lage waren. Es lässt sich auch aus der Situation erklären, in der der Glaube an den Sühnetod entstand. Denn eigentlich hatten die Menschen in der Kreuzigung Jesu schon gehandelt. Damit sie aber nicht das letzte Wort behalten, wird das durch ein Handeln Gottes unterlaufen, nicht erst in der Auferweckung, sondern im Kreuzesgeschehen selber. Das von den Theologen so stark unterstrichene Zuvorkommen Gottes aber scheint mir historisch in der Notwendigkeit nachträglicher Rechtfertigung begründet zu sein, eine Situation, die auch die Jünger des leidenden Gottesknechts im Nachhinein von einem »Plan« Gottes (Jes 53,10d Einheitsübersetzung) sprechen ließ.

IV. Hermeneutische Überlegungen

Eigentlich könnte ich als Religionswissenschaftler die eben gemachten hochtheologischen Beobachtungen einfach so in den Raum stellen. Ich will jedoch auch festhalten, was uns heute daran schwer nachzuvollziehen ist, aber auch mögliche Annäherungen andeuten. Ich habe zu zeigen versucht, dass der Sühnetod gemeinantike Voraussetzungen hat: Schuld des Menschen vor Gott, der deshalb erzürnt ist. Durch stellvertretendes Tragen der Folgen dieser Schuld kann die Situation der Gemeinschaft vor Gott verändert werden. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist dabei nicht außer Kraft gesetzt; er wirkt sich nur am unschuldigen Einzelnen aus. Schon das Wort »Schuld« im Sinne der Schuld vor Gott ist heute ein Fremdwort, noch mehr, dass wir Widrigkeiten des Schicksals als Folge dieser Schuld, als Reaktion Gottes darauf zu deuten haben. Dazu gehört auch der Tod, und viele verstehen ihn nicht als Strafe für die Ursünde, noch weniger sehen sie ihn im Zeichen göttlicher Verdammung. Sondern man arrangiert sich: Der Tod gehört zum Leben hinzu, gerade wenn ich es als Gabe Gottes entgegennehme. Noch schwerer eingängig ist die Vorstellung vom »Zorn« (ὄργή) Gottes. Ihre emotionale Komponente lässt sich kaum wegdeuteln, wenn das Wort parallel zu θυμός stehen kann (Röm 2,8). Es ist der Un-Wille Gottes gegenüber dem Bösen, der zur Verwerfung im Endgericht führt. Heutige Menschen wissen wohl, dass Fehlverhalten ein Scheitern des Lebens zur Folge haben kann, aber das bleibt eine immanente Erfahrung.

Und wenn einer schon Schuld auf sich geladen hat, dann muss es der einzelne selber ausbaden. Mit der Aufklärung und Kant betont man heute die Eigenverantwortlichkeit des einzelnen. Und doch leuchtet es auch ein, dass menschliche Verfehlung negative Folgen für alle haben kann: Ungerechte Strukturen verfestigen sich. Menschen, die dagegen kämpfen, stoßen oft auf Widerstand, müssen für die gerechte Sache leiden. Ihr gewaltsamer Tod – man denke an M.L. King – hat oft eine Signalwirkung, bewirkt ein Umdenken bei vielen, ermutigt paradoxerweise andere dazu, sich erst recht für die gute Sache einzusetzen. Zwar sind wir heute auch zurückhaltend, wenn das Sterben – etwa von Soldaten – idealisierend vereinnahmt wird; Märtyrer wie derzeit im hl. Krieg von Moslems wollen wir schon gar nicht. Doch im Extremfall gibt es ein Sterben für andere: So habe ich von einer jungen Mutter gehört, die beim Kentern des Bootes in einem See ihre beiden Kinder so weit ans Ufer gebracht hat, dass sie sich retten konnten; sie selber aber verließen die Kräfte. Im Fall Jesu sollte dieses Deutungsmuster freilich nicht ohne Zusammenhang mit seinem Wirken zu Lebzeiten über seinen Tod geworfen werden, damit es nicht so aussieht, als wolle man nur den Skandal des Kreuzes nachträglich bemänteln. Diesen Zusammenhang des Todes mit Jesu Botschaft konnte etwa ein Paulus wegen der Traditionslage nicht ermessen. Immerhin lässt der 4. Evangelist Jesus als Zeuge der Wahrheit, d. h. doch für seine Botschaft, vor Pilatus treten. Solches Zeugnis bis in den Tod ist Martyrium im ursprünglichen Sinn.

Schwierigkeiten haben wir auch mit den weitreichenden Folgen, die der Tod Jesu gehabt haben soll. Das mag damit zu tun haben, dass die eschatologischen Vorzeichen, unter denen Tod und Auferweckung Jesu stehen, für uns heute nicht mehr stimmen. Mag uns durch den Tod Jesu die ewige Verdammnis erspart bleiben, in einer weiterlaufenden Welt leiden wir nach wie vor unter den anderen Sündenfolgen. Ein Beispiel: Mel Gibsons Passionsfilm stellt das Leiden Christi eindrucksvoll dar, ich muss dabei aber an die namenlosen Menschen denken, die täglich Folter und Gewalt erdulden müssen. Wird ihr Leid durch das Leiden des Gottessohnes erträglicher? Die christliche Überlieferung verweist darauf, dass der Glaubende sein Leid »mit Christus« auf sich nehmen soll, dann wird er auch mit ihm verherrlicht werden. Wenn man ihm auch versichert, dass Leid und Tod den letzten Schrecken, den der Gottesferne, verloren haben, so bleibt das doch unanschaulich und eine Zumutung des Glaubens.

Eine Voraussetzung für die umfassende und einmalige Wirkung des Sühnetodes Jesu war die »hohe Christologie« der ntl. Schriften. Jesus leidet als Gottessohn, in Aktionseinheit mit dem Vater.⁴⁸ Wer heute eher vom historischen

48 O. HOFIUS, Art. Sühne. Neues Testament, in: TRE 32 (2001), 342–347, 344 spricht sogar davon, Gott selbst habe sich in der Dahingabe seines Sohnes mit dem verlorenen Menschen

Jesu her einen Zugang sucht, wird sich nicht so weit versteigen. Eine moderne Richtung der Theologie jedoch, die man inzwischen von Kanzeln, aus den Medien oder bei Grabreden hören kann, tendiert eher zum gegenteiligen Exzess. Ungeachtet aller historisch-kritischen Forschung, aber auch der christologischen Differenzierungen in der Alten Kirche sieht sie in Jesus Gott selber am Kreuz hängen. In Jesus habe sich Gott selbst mit dem leidenden Menschen solidarisiert, ja identifiziert. Hier wird nicht mehr wie in der »Arbeitsteilung« zwischen Jesus und Gott, die die ntl. Vorstellung vom Sühnetod suggeriert, menschliche Schuld abgearbeitet, sondern das Leid wird zur äußersten Ungerechtigkeit, unter der auch Gott leidet, gesteigert. Das Kreuz wird zur Anklage. Eine Lösung kommt aber nicht in Sicht, da der Gott, der sich in die menschliche Ohnmacht hineinbegeben hat, sich schwerlich selbst auferwecken kann. Der Tod Jesu bedeutet hier nur noch, dass Gott Anteil nimmt am Leid der Unschuldigen, aber nicht mehr die stellvertretende Übernahme von Sündenfolgen zur Vergabe der Sünden. Gott ist selbst so tief im Leid versunken, dass er nicht die Distanz hat, um etwa seinen gehorsamen Sohn daraus herauszuholen und zu erhöhen. Das ist aber für die traditionelle Soteriologie wesentlich. Hier soll kein Votum für eine dieser Interpretationen abgegeben werden. Aber ihre Aporien sind unübersehbar.

»identifiziert«. Das verträgt sich schlecht mit Sätzen wie Röm 8,3; 2Kor 5,21, die doch auch eine Distanzierung Gottes von der in Jesu Geschick wirksamen Sünde beinhalten.

Nr. 9: Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre*

I. Einleitung

1. Die Fragestellung

Seitdem man Texte im Licht von Zeichen- und Kommunikationstheorie analysiert, achtet man mehr auf ihre »Pragmatik«. D.h.: man fragt nach den Kommunikationspartnern, ihren Voraussetzungen, nach der Kommunikationssituation, dem Kommunikationstyp, um so schließlich genauer die Wirk- und Mitteilungsabsicht des Sprechers bestimmen zu können.¹ Das soll hier bezüglich der paulinischen Rechtfertigungslehre geschehen. Paulus hat sie unter konkreten Bedingungen ausformuliert; hat sie deswegen nur unter diesen Umständen Sinn? Was für eine Stelle nimmt sie im Ganzen der paulinischen Theologie ein?

Solche Fragen kommen – geben wir es zu – auch aus aktuellem Interesse. Wir möchten wissen, ob Paulus überhaupt noch für heutige Theologie Bedeutung hat. Ist das Entweder-Oder von Glaube und Werken etwa heute noch durchzuhalten, wo die Werke doch nicht einfach mehr die vom Gesetz geforderten sind? Wird nicht zu leicht menschliche Leistung pauschal verunglimpft? Lässt sich der antijüdische Zündstoff in christlicher Theologie entschärfen, wenn man die Rechtfertigungslehre des Paulus auf ihren historischen Platz zurückstellt? Eine genauere Lokalisierung der paulinischen Aussagen ist schon deshalb notwendig, damit sie nicht unbesehen verallgemeinert und ideologischen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Zuerst müssen wir uns darüber verständigen, was wir überhaupt unter »Rechtfertigungslehre« fassen wollen.

* Aus ThPh 56 (1981), 204–217, mit geringfügigen Ergänzungen (Anm. 12a.44; Ende von II 3).
1 Vgl. vor allem S.J. SCHMIDT, Texttheorie (UTB 202), München ²1976. Er entwickelt systematisch ein Faktorenmodell kommunikativer Handlungsspiele. CH. HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese (BEvTh 79), München 1978, wendet es auf die Exegese an.

2. Die Struktur der Rechtfertigungslehre

Paulus beschreibt an einigen Stellen, die hier zunächst einmal synchron verglichen werden sollen, das Handeln Gottes am Menschen mit Bildungen des Stammes δικαιο-. Dabei treten bestimmte Größen in eine feste Korrelation zueinander, so dass wir von einer Struktur sprechen können. Die Struktur der Handlung manifestiert sich in Syntax und Semantik der sie beschreibenden Sätze. Gott ist Subjekt des Verbs δικαιοῦν, der Mensch erscheint als Objekt bzw. im Passiv.² Das Ergebnis des δικαιοῦσθαι ist, dass der Mensch δίκαιος wird; er erlangt die δικαιοσύνη, die durch die Wendung ἐκ θεοῦ³ bzw. durch den Genitiv τοῦ θεοῦ⁴ als von Gott kommend ausgewiesen wird. Der Gegenbegriff zu δικαιοῦν ist κατακρίνειν,⁵ verurteilen. Die Verurteilung erfolgt, weil der Mensch nicht im rechten Verhältnis zu Gott steht, was durch verschiedene Begriffe ausgedrückt werden kann.⁶

In jurisdischer Terminologie wird also – sei es verbal, substantivisch oder adjektivisch – ein Handeln Gottes erfasst, das dem Menschen eine ihm bisher abgehende Qualität verleiht: Er ist in den Augen Gottes wieder in Ordnung. Dabei waltet Jesus Christus als Vermittler, indem er sterbend die entgegengesetzte Qualität auf sich nimmt und zur Sünde wird (2Kor 5,21). Das bringt eine Zirkumstante mit den Präpositionen ἐν oder διὰ zum Ausdruck.⁷

2 Wir sehen hier ab von den Fällen, in denen Gott Subjekt von δικαιοῦσθαι ist oder bei δικαιοσύνη θεοῦ ein *Genetivus subiectivus* vorliegt (Röm 3,4 f.25). Röm 3,24 ff. ist das Rechtfertigungsgeschehen umgriffen von einer Geschichte des Bundes zwischen Gott und Israel. Röm 3,3 – 8 rechtfertigt sich Gott selber als der getreue Bundespartner, wenn er über die Welt Gericht hält und dabei Israels Untreue an den Tag bringt. Röm 9,14 ff.19 ff. wehrt Paulus den Versuch ab, Gottes Gerechtigkeit in Erwählung, aber auch in Verwerfung von menschlichem Ermessen her zu bestreiten. Diese verschiedenen Handlungs- und Prozessebenen überlagern sich gelegentlich, müssen aber auseinandergelassen werden. Vgl. meine Dissertation ZELLER, Juden 180 – 186.

3 Phil 3,9; vgl. das ἀπὸ θεοῦ 1Kor 1,30.

4 Zum Verständnis als *Genetivus auctoris* vgl. meine Diss. 165 f. Die starke Betonung der Aktivität Gottes 2Kor 5,18 ff. legt auch das Vorkommen in V. 21 in diesem Sinn fest. Vgl. den Überblick von E. LOHSE, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: DERS., Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 209–227. Meine grammatikalische Deutung tut dem Machtcharakter der Gerechtigkeit, an dem E. KÄSEMANN liegt, keinen Abbruch. Vgl. nur die analoge Genitivbildung »Friede Gottes« in Phil 4,7. – BERGER, Material möchte sie eher mit »Gottes Heiligkeit« umschreiben. Das überzeugt mich am Kontext nicht, ist aber für die Rezeption zu überlegen.

5 Vgl. Röm 8,34; substantivisch 2Kor 3,9; Röm 5,16; 8,1 ff.

6 Ἄδικία, ἁμαρτία, παράπτωμα u. ä. Die Gerechtigkeit ist den Sündenbegriffen unmittelbar konfrontiert, wo es weniger auf das Urteil Gottes als auf das menschliche Sein ankommt: vgl. 2Kor 5,21 und die parännetischen Stellen 1Kor 6,9 – 11; Röm 6,12 – 23.

7 Vgl. 2Kor 5,21; Gal 2,17; 1Kor 6,11 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; Röm 5,9 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ; von V. 10 an beherrscht dann διὰ mit Genitiv das Kapitel. Vgl. Phil 1,11; zum Gebrauch der Präpositionen und seiner theologischen Bedeutung vgl. W. THÜSING, Per

In einigen Texten, nämlich Phil 3,6 ff., Gal und Röm, finden wir nun aber in der Zirkumstante nicht direkt Christus, sondern ein menschliches Verhalten, den Glauben.⁸

Natürlich ist das immer noch ein Glaube an Christus; aber dass Paulus dieses Worauf des Glaubens auch weglassen kann, zeigt, dass ihm nun das subjektive Prinzip der Rechtfertigung wichtig ist.⁹ Der Glaube als Medium der Gerechtigkeit steht im Gegensatz zu einer Gerechtigkeit, die man aus dem Gesetz¹⁰ gewinnt. Diese wird als »eigene Gerechtigkeit« der von Gott geschenkten gegenübergestellt (Phil 3,9; Röm 10,3). In diesen Briefpassagen tritt die χάρις Gottes in Opposition zum menschlichen Werk.¹¹ Allein der Glaube entspricht dem Gnadenhandeln Gottes.

Nur hier, wo das Rechtfertigungsgeschehen antithetisch vorgestellt wird, möchten wir von »Rechtfertigungslehre« reden, wie noch näher zu begründen ist.

II. Der pragmatische Rahmen

1. Die Präsuppositionen

Zunächst betrachten wir die Rechtfertigungsaussage in sich und überlegen, welche mehr oder weniger ausgesprochenen Annahmen Paulus damit macht. Welches »Wirklichkeitsmodell«, welche Vorinformationen setzt er bei sich und beim potentiellen Hörer voraus? Wogegen wendet er sich?

a) Unumstritten vorgegeben ist der Begriff der Rechtfertigung. Paulus ist sich mit den jüdischen wie mit den christlichen Gesprächspartnern darin einig, dass Heil oder Unheil des Menschen daran hängt, wie er vor Gott steht,¹² ob er im

Christum in Deum (NTA.NF 16, 4/5), Münster 1965. Die erstrebte Gerechtigkeit ist dabei in Christus so präsent (vgl. 1Kor 1,30), dass sie dem Menschen nur zuteil wird, wenn er sich in Tod und Auferstehung Jesu einbeziehen lässt: vgl. 2Kor 5,21 nach 5,14 ff.; Phil 3,9 ff.; Gal 2,16–21; Röm 4,25 und die συν-Aussagen Kap. 6. W. THÜSING, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in GNILKA (Hg.), Kirche 301–324, tut den Zusammenhang von δικαιοσύνη und In-Christus-Sein schön dar.

8 Substantivisch mit *Genetivus qualitatis*, *Dativus modi*, durch ἐκ bzw. διὰ mit Genetiv oder durch ἐπί mit Dativ, aber auch verbal realisiert. Vgl. ferner die Formel vom »Anrechnen des Glaubens zur Gerechtigkeit«.

9 Von der objektiven Heilstat Gottes ist mehr in eingefügten Traditionsstücken und Formeln die Rede: vgl. Gal 1,4; 2,20 fin.; 4,4 f.; Röm 3,24 ff.; 4,25; 8,3b.

10 Ἐξ ἔργων (νόμου), ἐκ bzw. διὰ νόμου, ἐν νόμῳ; dagegen χωρὶς νόμου.

11 Vgl. vor allem Gal 2,21; 5,4; Röm 3,24; 4,4 f.16; 11,6. Das ἐργάζεσθαι steht hier der Gnade Gottes kontradiktorisch entgegen, während diese sonst menschliches Tun ermöglicht (1Kor 15,10) oder da eingreift, wo die Kraft des Menschen versagt (2Kor 12,9).

12 Vgl. nur Röm 2,6–11, aber auch die ungebrochene Rede vom »Gott gefallen« 1Thess 2,4.15; 4,1; Röm 8,8, vom »Lob«, das man bei ihm ernten möchte (1Kor 4,5; Röm 2,29).

Gericht als Gerechter erfunden wird oder nicht. Der forensische Einschlag des Begriffs ist also jüdisches Erbe. Die alte Überzeugung, dass das Ergehen im Gericht dem Tun entspricht, ist jedoch apokalyptisch verschärft. Der Zorn Gottes droht der sündigen Menschheit wie ein bald niederbrechendes Gewitter.

b) Strittig ist nun die Weise, wie man zur Gerechtigkeit kommt. Die Antithese des Paulus verweist auf eine These, die er dem Gesetz selber entnimmt: Es gibt eine Lebensmöglichkeit für den Menschen, das Halten des Gesetzes (vgl. das Zitat von Lev 18,5 in Gal 3,12; Röm 10,5). Das ist nach Paulus auch die Anschauung Israels; es jagt – im Gegensatz zu den »sündigen« Heiden – hinter dem »Gesetz der Gerechtigkeit« her (Röm 9,31) und wird nun an dem von ihm selbst akzeptierten Maßstab gemessen (Röm 2). Ob er damit religionsgeschichtlich die Auffassung des Judentums wiedergibt, steht auf einem anderen Blatt.

Dass es tatsächlich auf dem Weg der Gebotserfüllung das Leben sucht, geht zur Genüge aus Stellen wie Sir 15,14 ff.; 17,11 ff.; 4Esr 7,21.129 hervor.^{12a} Sie stehen freilich im Kontext einer Bundestheologie.¹³ Bei Paulus kommt nicht in den Blick, dass auch das Frühjudentum Glaube – allerdings als Sich-Halten ans Gesetz¹⁴ – , Barmherzigkeit Gottes und Sühne der Sünden kennt. Wahrscheinlich vergrößert er einige Male die Gegenposition.¹⁵ K. HAACKER meint sogar, er kämpfe nicht gegen das ganze Judentum, auch nicht das rabbinische, sondern gegen zelotischen Rigorismus.¹⁶

Er setzt sich jedenfalls mit dem Juden als solchem auseinander, nicht etwa mit den Judaisten, deren differenzierte Ansicht er ohnehin nicht trifft.¹⁷ Ob er dies immerhin aus Anlass der judaistischen Kontroverse tut, wird uns noch später beschäftigen.¹⁸

c) Paulus schließt den jüdischen Heilsweg aus. Besser: Er ist für ihn schon von

12a *Nachtrag*: Vgl. auch Neh 9,29; PsSal 14,3; Weish 6,11 und F. AVMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55), Tübingen 1996, bes. 376.

13 Vgl. SANDERS, Paul; zum Problem neuerdings H. RÄISÄNEN, *Legalism and Salvation by the Law*, in: PEDERSEN (Hg.), *Literatur* 63 – 83.

14 Vgl. D. LÖHRMANN, *Pistis* im Judentum, in: ZNW 64 (1973), 19 – 38.

15 Besonders Gal 3,10; 5,3 wird Konsequenzenmacherei spürbar. Vgl. H. HÜBNER, *Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus*, in: KuD 19 (1973), 215 – 231.

16 Paulus. Aber der Eifer für das Gesetz ist nach M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGJU 1), Leiden / Köln 1976, 181 ff. ein »Wesenszug spätjüdischer Frömmigkeit«.

17 Wir können sie nur mühsam aus seinen Tiraden und aus anderen Quellen erschließen. Sie vertraten ja durchaus den Glauben an Jesus, den Messias, nur dass dieser die endzeitliche Fülle des Israel verheißenen Segens bringen sollte. Eben deswegen propagierten sie den Anschluss ans erwählte Volk durch die Beschneidung – wie man das von Proselyten verlangen konnte. Der Messias sollte ihrer Ansicht nach gerade die Verwirklichung der Tora in Israel bringen (vgl. nur PsSal 17,21 ff. und Mt 5,17).

18 MUSSNER, *Traktat 227 f.* betont in einem wohlgemeinten Versuch »theologischer Wiedergutmachung«, Paulus habe seine Gesetzes- und Rechtfertigungslehre im Gal nicht gegen Juden, sondern gegen Mitchristen entwickelt. Dabei hält er die beiden oben angeführten Fragestellungen nicht auseinander. Kritisch dazu HAACKER, *Paulus* 161 ff.

Gott ausgeschlossen, weil jetzt einzig der Glaube an Jesus Christus heilsrelevant ist. Das setzt eine bestimmte Verkündigung von diesem Jesus Christus voraus, die um seinen Tod und seine Auferstehung kreist; dort ist die Vergebung der Sünden erwirkt. Das ist das Evangelium, das Paulus nach 1Kor 15,1 ff. selbst übernommen hat. Uns fällt heute auf, wie stark hier das Jesusgeschehen verkürzt ist; aber wir gehen zunächst einmal von dieser Grundannahme des paulinischen Kerygmas aus.

2. Die Kommunikationssituation

Der synchrone Befund ist nun räumlich-zeitlich einzuordnen. Da die Kommunikation im Brief stattfindet, kommen dafür literar- und traditionsgeschichtliche Methoden in Frage. Die drei Texte, in denen die antithetisch strukturierte Rechtfertigungslehre begegnet, zählen zu den relativ späten Briefen.¹⁹ Im ersten erhaltenen Paulusbrief, dem 1Thess, fehlt bekanntlich die Rechtfertigungsterminologie überhaupt. Er spiegelt nur 1,9 f. die allgemeine heidenchristliche Missionsbotschaft von der Rettung in Christus vor dem kommenden Zorn.²⁰ Sie wird zwar im Glauben an Jesu Tod und Auferstehung angenommen (vgl. 4,14), aber dieser Glaube ist noch nicht thematisiert. Erst im 1Kor klingt das Kerygma von der in Christus angebotenen Gerechtigkeit auf, es ist jedoch deutlich in Anlehnung an überkommene Taufsprache formuliert.

Paulus stellt 1Kor 1,30 neben σοφία – statt des nach 1,24 zu erwartenden δύναμις – die Begriffe δικαιοσύνη, ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις, die der Kontext nicht erfordert. Das ist eine traditionelle Assoziation, wie aus 6,11 hervorgeht. Dort erinnert er im überlieferten Schema von Einst–Jetzt an die Taufe: »aber ihr habt euch abwaschen lassen, seid geheiligt und gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes!«²¹ Dass der Täufling durch Gott gerechtmacht wird, konnte wohl schon vopaulinisch bekannt werden, wenn in Qumran die *Hodajot* Analoges besingen;²² den Kontrast dazu bildet aber die frühere Sündigkeit, nicht eine andere Weise der Rechtfertigung.

19 Phil 3 gehört nach der neueren Einleitungswissenschaft zu einem selbständigen Schreiben, das nach GNILKA, Philipperbrief 25 erst beim letzten Aufenthalt in Korinth verfasst wurde. Den Gal rückt man gewöhnlich in zeitliche Nähe zum Röm, dem letzten Paulusbrief. Vgl. U. BORSE, Der Standort des Galaterbriefes (BBB 41), Köln 1972.

20 Vgl. auch die vopaulinische Prädikation Gal 1,4.

21 Vgl. F. HAHN, Taufe und Rechtfertigung, in: FRIEDRICH / PÖHLMANN / STUHLMACHER (Hg.), Rechtfertigung, 95 – 124, 105 ff. Dass 1Kor 6,11 Tauftradition herangezogen ist, bestätigt sich ihm durch einen Blick auf deuteropaulinische Schriften. Paulinische Stilisierung ist jedoch wenigstens im dreifachen ἀλλά bemerkbar (vgl. 2Kor 7,11).

22 Vgl. 1QH 13,16 f. »nur durch deine Güte wird der Mensch gerecht«; vgl. 16,11. Freilich fehlt hier eine Kausativform von *šdq* (aber 1QSB 4,22). Die Reinigung durch den heiligen Geist vollzieht sich auch in Qumran bei der Aufnahme in die Gemeinschaft: vgl. 1QS 3,6 ff. u. a. sowie zum Ganzen DAHL, *Studies* 96 ff.

2Kor 5,21 ist wohl eine originale Prägung des Apostels.²³ Dabei trägt er allerdings in ein vorgegebenes mythisches Tausch-Schema²⁴ das traditionelle Gegensatzpaar »Sünde« und »Gerechtigkeit« ein. Letztere kann dem Menschen zwar nur »in Christus« zu eigen werden, er will sie aber nicht im Gesetz erbringen. Der *Genetivus auctoris* hat keinen polemischen Akzent.

In den Korintherbriefen erscheint *δικαιο-* im Geleit von Parallelbegriffen wie Heiligen und Versöhnen. Dabei wird die christologische Vermittlung der Gerechtigkeit hervorgehoben, jedoch nicht im Gegenzug zu einer gesetzlichen Konzeption von Rechtfertigung. Der Glaube wird nicht als Alternative zum Gesetzeswerk herausgestellt.²⁵ Dass dies dann in Phil 3 und Gal geschieht, erklärt sich leicht aus dem Anlass dieser Briefe. Paulus warnt darin vor konkurrierenden judenchristlichen Missionaren, die Wert auf die Beschneidung legen.²⁶ Deshalb hat man seit W. WREDE²⁷ die zugespitzte Rechtfertigungstheologie des Apostels ab und zu als »Kampfeslehre« bezeichnet.²⁸ So sehr diese polemischen Vorzeichen zu berücksichtigen sind, so ist doch die Folgerung voreilig, dass sie erst in dieser Frontstellung entstanden sei. Davor warnen drei Beobachtungen:

- a) Wir sahen schon (1b), dass Paulus die Alternative des jüdischen Heilsweges vor Augen hat, nicht den judaistischen Kompromiss.
- b) Es könnte durch die verschiedene Zielsetzung der andern Briefe bedingt sein, dass sie sich dort – z. B. im etwa zeitgleichen »Versöhnungsbrief« des 2Kor – nicht deutlich abzeichnet. Das *argumentum e silentio* ist gerade der Textpragmatik wegen nicht durchschlagend.
- c) In dem in Gal eingebetteten Bericht vom »antiochenischen Zwischenfall« (2,11–21) vertritt Paulus die Rechtfertigungslehre in einer früheren Kommunikationssituation gegenüber Petrus und den Judenchristen.²⁹ In Phil 3,4b–11 schildert er gar seine Bekehrung in Rechtfertigungsbegrifflichkeit. Darauf ist noch zurückzukommen.

23 Sie hat zwar Anhalt an der Sühnetradition (vgl. 1Petr 2,24), aber anders als in ZELLER, Juden 169 kann ich hier keine vorpaulinische Formel mehr erkennen.

24 Vgl. Phil 2,6 ff.; 2Kor 8,9; Gal 3,13a; 4,4 f.

25 1Kor 1,21 hebt Paulus zwar kurz auf den Glauben ab, aber im Vordergrund steht die korrespondierende Weise der Predigt (vgl. 2,5).

26 Ob sie sie den Philippnern ebenso aufgedrängt haben wie den Galatern, ist nicht ersichtlich.

27 Paulus 67 ff. Zum Fortgang der Diskussion vgl. JÜNGEL, Paulus 18 ff.

28 Neuerdings besonders G. STRECKER, Befreiung und Rechtfertigung, in: FRIEDRICH / PÖHLMANN / STUHLMACHER (Hg.), Rechtfertigung 479–508; WILCKENS, Christologie.

29 Bezeichnend ist, dass das »Wir« 2,15 in seinem Umfang vom sonstigen Gebrauch im Brief differiert: es umfasst nur die Juden. Es wird freilich von V. 18 an durch das exemplarische »Ich« abgelöst, ein Indiz dafür, dass Paulus hier nicht seine damalige Rede referiert, sondern letztlich die Galater vor die Wahl zwischen der Gerechtigkeit in Christus und dem Gesetz stellt. Dagegen rechnet BECKER, Galater 31 mit der Möglichkeit, dass Paulus sinngemäß so gesprochen hat.

3. Der Kommunikationstyp

Doch zuvor müssen wir klären, was wir bisher immer stillschweigend angenommen haben: ob es sich in den späten Texten überhaupt um eine Rechtfertigungslehre handelt. Wir verstehen unter dem Kommunikationstyp »Lehre« eine sachbezogene, argumentative, d. h. zum geistigen Nachvollzug einladende Information, bei der der Sprecher dominiert. Tempus und Person geben uns einen Hinweis auf die Sprechsituation. Wird im 1Kor die Rechtfertigung im Aorist verkündet, so ist im Gal $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu$ bzw. $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ häufig zeitlos-präsentisch verwendet (2,16; 3,8.11; 5,4). Während 1Kor 6,11 die Anredeform gebraucht, ist für die Rechtfertigungspartien des Gal und Röm die 3. Person bezeichnend. Paulus legt dar, wie »man« ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ o. ä. Gal 2,16; 3,11; Röm 3,20.28) gerechtfertigt wird. Freilich wird das Röm 3,21 – 31 generell Festgestellte ab 4,24 f. im »inkluisiven Wir« persönlich gewendet. Und in Gal 3,6 – 4,7; 4,21 – 31 führt die Bewegung von der 3. Person über die 1. Plural oft zur applizierenden 2. Person (3,7.26 – 29; 4,6a.7.28). Ihr antithetischer Charakter gibt den Ausführungen zwar eine polemische Schlagseite. Dennoch können wir hier mit gutem Grund von einer Lehre reden. Charakteristisch dafür ist auch das performative Verb $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ Röm 3,28. Schließlich ist der ganze Kontext mit verschiedenartigen Argumentationsreihen den Rechtfertigungstheseen als Begründung zugeordnet. Das unterscheidet Gal und Röm doch von den Korintherbriefen, wo die $\delta\kappa\alpha\iota\omicron$ -Begriffe nur gelegentlich und unter anderen auftauchen. 1Kor 6,11 würde ich eher von »Rechtfertigungsbotschaft« (*Nachtrag*: oder besser »Rechtfertigungserinnerung«) sprechen.

4. Kommunikationspartner und -absicht

Obwohl sich Paulus in seiner Rechtfertigungslehre von einem jüdischen Gegenentwurf absetzt, entfaltet er sie in Briefen, die an Heidenchristen gerichtet sind. Wir gehen sie kurz durch, um aus dem Kontext die eigentliche Mitteilungs- und Wirkabsicht zu erschließen.

a) Phil 3

Hier führt Paulus heidenchristlichen Lesern, denen die Konkurrenten mit jüdischen Vorzügen Eindruck machen, am eigenen Beispiel vor, dass die Erkenntnis Christi sie alle entwertet und in den Schatten stellt. Sein untadeliger Wandel gemäß der Gerechtigkeit im Gesetz – das ist die Krone der Positiva, die er als Jude aufweisen kann (V. 6). Und doch erachtet er sie als »eigene Gerechtigkeit« gering im Vergleich zu der Gerechtigkeit aus Gott, die er im Glauben an Jesus Christus gewinnt (V. 9). In der antithetischen Sprache der Rechtfertigung –

eher Bekenntnis als »Lehre« – stellt Paulus die große Wende in seinem Leben dar. Das reizt natürlich dazu, die Bekehrungserfahrung des Paulus in diesen Termini zu rekonstruieren.³⁰ Doch ist deswegen Vorsicht geboten, weil ihm offensichtlich daran liegt, dass die ehemalige Entscheidung sich auch in der Gegenwart durchhält: ἡγήμῃα wird in einem zweifachen ἡγοῦμῃα fortgeführt. Er könnte sie also auch im Blick auf die aktuelle Lage auf diesen grundsätzlichen Nenner gebracht haben.

Auf jeden Fall aber ist es in der Biographie des Apostels begründet, dass der Glaube an Jesus Christus das Gesetz als Heilmittel ausschließt. Er hatte als Gesetzesfanatiker die Gemeinde verfolgt und war gerade als solcher vom Herrn überwunden worden. Aber lässt sich sein Fall generalisieren? Wird dabei nicht manchmal mit dem Gesetzesweg das Tun des Menschen an sich schon als Selbstgerechtigkeit und Selbstbehauptung verdammt? Sehen wir in unserem Text zu! Hier mutet Paulus tatsächlich den Philippnern zu, dass sie ihn nachahmen (V. 15.17). Weil sie wie er versucht sind, jüdisches Wesen zu überschätzen, zeigt er ihnen am extremen Fall seiner eigenen Bekehrung, dass sich selbst die Erfüllung des Gesetzes gegenüber der Erkenntnis Jesu Christi als Dreck erweist, damit sie daraus eine ähnliche Konsequenz ziehen. Der schroffe Gegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit kommt durch die Analogie der Situation zur Geltung.

Wenn man von dieser Situation absieht, kann man die Ausführungen des Paulus über das Gesetz nur als zweigleisig empfinden.³¹ Einmal sieht es so aus, als sei gerade korrekte Gesetzeserfüllung von Unheil. Das ist sie aber nur, insofern sie an Christus vorbeiläuft. So projiziert Paulus Röm 10,2 seine frühere Haltung auf die sich Christus verschließenden Volksgenossen. An diesen Stellen scheint die Argumentation gegen das Gesetz positivistisch: Weil Gott seine Gerechtigkeit in Christus nun einmal außerhalb des Gesetzes geoffenbart hat, ist es als Heilsweg ausgeschaltet und als »eigene Gerechtigkeit« disqualifiziert. Daneben bemüht sich der Apostel jedoch auch, phänomenologisch aufzuzeigen, dass das Gesetz gar nicht Heil vermitteln kann, sondern im fleischlichen Menschen nur Sünde hervorruft (vor allem Röm 7, vgl. aber schon die konzisen Sätze 1Kor 15,56). Hier kommt das Elend des Menschen darin zutage, dass er das Gesetz nicht erfüllt. Das ist wohl eine spätere Stufe der Theoriebildung, denn die Erfüllbarkeit des Gesetzes war für Paulus selber nicht das Problem.

30 Vgl. etwa J. DUPONT, La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi, in: Foi et Salut selon S. Paul (AnBib 42), Rom 1970, 67 – 100; STUHLMACHER, Ende 67; K. HAACKER, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, in: ThBeitr 6 (1975), 1 – 19; M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, vor allem 72 f.

31 Daraus entsteht theologischer Streit: vgl. die unterschiedlichen Meinungen von U. WILCKENS und J. BLANK in: EKK Vorarbeiten 1, Zürich 1969, 51 – 77, 79 – 94 und die Kritik von G. KLEIN, Sündenverständnis an WILCKENS, Römer.

b) Gal und Röm

Dient die Rechtfertigungslehre im Gal unmittelbar dazu, die judaistische Gefahr abzuwehren, so ist von dieser Front im Röm nicht mehr viel zu merken. Dennoch hat sie in beiden Briefen denselben Zweck: sie soll den Heiden den Zugang zum Heil in Christus offenhalten. Es ist nicht an die Zugehörigkeit zu Israel und an die Beschneidung gebunden.³²

Das kommt besonders in Kap. 3 des Gal heraus: Weil er den Glaubenden zugesagt ist, gilt der Segen für Abraham allen Völkern (V. 8). In der glaubenden Vereinigung mit Christus sind alle vor Gott einer, Juden wie Griechen (Gal 3,26 ff.). Auch die Proklamation der Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes Röm 3,21 ff. zielt deutlich auf die Universalität des rechtfertigenden Handelns Gottes. Er ist nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch ein Gott der Heidenvölker (vgl. 29 f.). Der polemische Satz 3,22b »Es gibt keinen Unterschied« findet sein Echo 10,12, wo Paulus die Rechtfertigungslehre zum zweiten Mal im Röm expliziert, diesmal mit Blick auf das Nicht-Erkennen der Juden. Der Abschnitt 9,30 ff. erreicht seinen ersten Höhepunkt in V. 12 f.: Der Kyrios bereichert ohne Einschränkung alle, die ihn gläubig anrufen.

Die weltweite Mission bildet hier also den pragmatischen Kontext der Rechtfertigungslehre. Das lässt auch daran denken, dass sie in der theoretischen Untermauerung der Heidenmission aufgekommen ist.³³ Unsicher bleibt nur, wie weit die Theorie der Praxis vorausging, zumal wir aus der in vielem dunklen Zeit der paulinischen Mission vor 49/50 keine schriftlichen Zeugnisse besitzen.³⁴ In der missionarischen Konkurrenz (vgl. Röm 2,19 f.), in der Paulus vom gesetzstreuen Judentum manche Behinderung und Verfolgung erfuhr (vgl. nur 1Thess 2,16), ist es verständlich, dass er dieses zum Heilssystem emporstilisierte, das versagt.

Fassen wir das bisher Erarbeitete zusammen: Die Rechtfertigungslehre hebt sich durch ihre antithetische Gestalt und vom Kommunikationstyp her ab von der einfachen Rechtfertigungsbotschaft. Sie ist nur in drei zeitlich eng beieinanderliegenden Briefen zu greifen. In ihr wird die in Christus eröffnete Heils-

32 Das Gesetz steht hier auch als erwählungsgeschichtliche Größe zur Debatte. Zum Folgenden vgl. ZELLER, Juden 92 ff., 157 ff., 193 ff.

33 Paulus trat ja ein in das Missionswerk der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde von Antiochien, die wohl schon vor ihm den Heiden gepredigt und dabei auf die Beschneidung verzichtet hatte (vgl. Apg 11,20; 15,1 ff.). Freilich lässt sich etwa Gal 2,16a nicht als bei den Antiochenern unstrittiger Grundsatz erweisen, wie neuerdings BECKER, Galater 29 will. BETZ, Galatians 115 ff. nimmt sogar ein »common agreement« mit judenchristlicher Theologie an. Dagegen steht schon die negative Formulierung. Das εἰδότες sagt nur, dass der Satz eigentlich nach der Meinung des Paulus selbstverständlich sein müsste.

34 Nach WREDE, Paulus 79 war eher die Praxis die Mutter der Theorie. Der Versuch von LÜDEMANN, Paulus, die Europamission zurückzudatieren, leidet unter Gewalttätigkeiten dem Text gegenüber.

möglichkeit jüdischem Heilsverständnis entgegengesetzt, das freilich stark nach der Vergangenheit des Pharisäers Paulus modelliert ist. So hat sie ihre Wurzeln in der persönlichen Geschichte des Paulus und in seinem sozialen Umfeld. Doch dürfte sie erst in der auf die Heidenvölker ausgreifenden Mission und in der Verteidigung dieses Werkes gegen die Judaisten ausgebildet worden sein, als eine intensive theologische Reflexion auf die Zugangsbedingungen zum Heil unumgänglich wurde. Diese pragmatische Einbettung bringt nun aber auch eine gewisse Einseitigkeit mit sich. Das wird vor allem in zwei Punkten bemerkbar, die ich nur andeuten kann.

- 1) Die Rede von der Rechtfertigung haftet an der Phase der Annahme des Evangeliums. Deshalb steht sie in zumindest logischer Spannung zu den paränetischen Anweisungen für das weitere Christsein. So kommt es zum bekannten Problem des Verhältnisses von Indikativ zu Imperativ, das freilich für Paulus keines gewesen zu sein scheint. Das Paradox von der Rechtfertigung des Gottlosen kann – wie Paulus selbst spürt (Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.15 ff.) – das Missverständnis heraufbeschwören, dass sich die Gerechtigkeit Gottes mit der Sünde verträgt. Während nach Röm 5,1–11 die Rechtfertigung aus Glauben die Rettung im Gericht nach sich zieht, kann Paulus in anderem Zusammenhang von sich sagen: »Ich bin noch nicht gerechtfertigt« und auf das künftige Gericht nach den Werken verweisen (1Kor 4,4 f. u. a.). Wo es um das Christsein geht, kann das Gesetz auch wieder eine positive Funktion bekommen (Gal 5,14; Röm 8,4; 13,8 ff.).
- 2) In der Rechtfertigungslehre, die den Heiden die gleichen Chancen wie den Juden einräumt, bleibt die Sondergeschichte Israels, aus der das Gesetz eigentlich nicht ausgeklammert werden kann (vgl. Röm 3,1 f.; 9,4 f.), außer Acht. Paulus kann nicht im gleichen Atemzug auf seine Verheißungen und seine Vorrangstellung eingehen. Erst Röm 9–11 versucht er mit viel Dialektik, beides zusammenzubringen und das Geschick Israels sowohl von der Erwählung wie vom grenzenlosen Erbarmen mit dem Sünder her, das im Evangelium aufscheint, zu lichten.³⁵

III. Der theologische Stellenwert

1. Rechtfertigungslehre und Evangelium

Wenn man das theologische Gewicht der Rechtfertigungslehre bei Paulus er-messen will, kann man verschiedene Wege beschreiten. Man kann das System-ganze einer Theologie des Paulus entwerfen und versuchen, sie darin unterzu-

³⁵ Vgl. zu den verschlungenen Gedankengängen ZELLER, Juden und ZELLER, Christus (in diesem Band S. 225–246), besonders 239–243.

bringen. Doch ist das ein reichlich spekulatives Unternehmen. Man kann die soteriologischen Begriffe und Bilder, die manchmal mit »Rechtfertigung« parallel laufen (Versöhnung, Heiligung, Befreiung, Annahme an Sohnes statt ...), ins Verhältnis zu ihr setzen.³⁶ Das lohnte eine eigene Arbeit. Wir schlagen hier eine andere Richtung ein. Wenn Theologie – sicher auch im Sinn des Paulus – die denkerische Entfaltung des Evangeliums ist, so muss die Beziehung näher bestimmt werden, in der die Rechtfertigungslehre zur urchristlichen Verkündigung steht.

Um es vorweg zu sagen: Wenn man Evangelium und Rechtfertigungsgedanken auch nicht einfach gleichsetzen darf, so sieht Paulus sie doch in sehr enger Beziehung. Im Rückblick auf seine Kehre bei Damaskus Phil 3 ist es zwar die Erkenntnis Christi Jesu, seines Herrn, die den Ausschlag gibt und die Umwertung aller bisherigen Werte bewirkt. Sie wird V. 10 in Anlehnung an das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi, nur existentiell bezogen, expliziert. Aber der Erkenntnisgewinn kann auch in Rechtfertigungsbegrifflichkeit ausgedrückt werden, als Geschenk jener neuartigen Gerechtigkeit von Gott. Das hängt, wie wir sahen, damit zusammen, dass die Erkenntnis Christi in ein dem Gesetz verschriebenes Leben einbricht.

Gehen wir weiter zum Gal, wo der Terminus »Evangelium« eine große Rolle spielt. 1,6–9 (vgl. 2Kor 11,4) grenzt Paulus seine gesetzesfreie Verkündigung bei der Erstmission ab gegen ein »anderes Evangelium«, beeilt sich aber hinzuzufügen: Das ist eigentlich gar keines. Nur eine Botschaft, die den Heiden nicht die Beschneidung auferlegt, ist demnach die Frohbotschaft Jesu Christi. Das heißt jedoch nicht, dass der Apostel den Galatern schon beim ersten Kontakt die Rechtfertigungslehre beibrachte, wie man manchmal aus Gal 1,8 f. folgert.³⁷ Sonst bräuchte er sie nicht erst im Brief darzulegen. Die gelegentliche Wendung »mein Evangelium« meint auch kein paulinisches Sonderevangelium, sondern das Evangelium, insofern es Paulus anvertraut ist (Gal 2,7).³⁸ Und wenn er dieses Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündet, den Jerusalemer Autoritäten zur Begutachtung vorlegt (Gal 2,2), dann unterbreitet er ihnen gewiss nicht die Rechtfertigungslehre. Sie hätte die »Säulen« kaum bewegt, die auf die Beschneidung verzichtende Mission Antiochiens anzuerkennen. Sie wären im Gegenteil eher schockiert gewesen. Es ging hier um die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5), wie auch später beim antiochenischen Zwischenfall (Gal

36 Es wäre zu sehen, ob sie eher traditionell sind, ob sie durch die Rechtfertigungsbegriffe interpretiert werden und untergründig ähnlich strukturiert sind. G. THEISSEN, Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften, in: *KuD* 20 (1974), 282–304 hat eine derartige strukturalistische, manchmal ein wenig schematische Verhältnisbestimmung gewagt.

37 So E. GRÄSSER, Das eine Evangelium, in: *DERS.*, Text 84–122, 94 Anm. 37 und BECKER, Galater 13 f.

38 Vgl. den Nachweis bei E. MOLLAND, Das paulinische Euangelion, Oslo 1934, 83 ff.

2,14). Diese Genitivverbindung ist auch nicht mit der Rechtfertigungslehre als solcher identisch, wohl aber trifft sie sich mit ihr in den praktischen Konsequenzen, in der Freiheit der Heiden von Gesetzesauflagen.

Das ist freilich für Paulus eine sachlich notwendige Konsequenz. »Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit erlangt wird, dann ist Christus umsonst gestorben«, heißt es am Ende des anschließenden Monologs (Gal 2,21). Wenn das Gesetz den Heiden mit dem Anspruch aufgezwungen wurde, dass es zum Heil erforderlich sei, konnte Paulus nicht so tolerant sein wie etwa im Fall der Juden 1Kor 9,20. Aus dem Evangelium, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist, ergibt sich ihm unausweichlich, dass hier der einzige Heilsweg vorgezeichnet ist. Um die Exklusivität der Heilsbotschaft von Jesus Christus zu sichern, münzt er die Rechtfertigungsbotschaft, eine Form dieses Evangeliums, um in die Rechtfertigungslehre und weist darin strikt den Anspruch des Gesetzes, Leben zu vermitteln, zurück. Sie ist also die theologische Absicherung des Evangeliums mit Pointe gegen Außenstehende.

Im Gal und Röm dient sie aber auch der Erläuterung dessen, was den Heidenchristen in der Annahme des Evangeliums geschenkt wurde.³⁹ Beim Röm ist dazu noch wichtig, dass Paulus dieses Evangelium mit Hilfe der Römer bis nach Spanien weitertragen will. Die zentrale Rechtfertigungsaussage 1,17, dass Gottes Gerechtigkeit im Evangelium enthüllt ist aus Glauben und auf Glauben hin, ist der These 1,16 nachgeordnet, wonach dieses Evangelium Gottes heilwirkende Kraft ist für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst wie für den Griechen. Rechtfertigungstheologie soll somit die Heilsnotwendigkeit und Heilmächtigkeit des missionarisch zu verbreitenden Evangeliums begründen.⁴⁰

Mit der Rechtfertigungslehre gibt sich Paulus also Rechenschaft über seine eigene Wandlung, er kämpft mit ihr für die »Wahrheit des Evangeliums«. Schließlich soll sie den Heidenchristen helfen, die Gabe des Evangeliums zu würdigen. Solche Herkunft und Bezogenheit nehmen ihr nicht die theologische Relevanz, denn Theologie entsteht ja, wenn das Evangelium persönlich verantwortet, an Krisensituationen bewährt und anderen Adressaten neu ausgelegt wird. Sie darf sich nur nicht verselbständigen und dabei vergessen, dass sie im Dienst des Evangeliums steht.

39 Vgl. WILCKENS, *Christologie* 69 Anm. 9: »Doch scheint er (Paulus) die zunächst antijüdisch ad extra gezielten Gedanken erst seit der galatischen Krise als essentielle Interpretation des Evangeliums ad intra ausgearbeitet zu haben.«

40 Vgl. zur Abfolge 1,16 f. ZELLER, *Juden* 61 f. K. KERTELGE schreibt in EWNT I 803: »Der theol. durchreflektierte Rechtfertigungsbegriff bleibt bei ihm aufgehoben in der missionarisch bestimmten Verkündigung des Evangeliums an Juden und Heiden«. Vgl. die weiteren Ausführungen 803 f. und sein Buch »Rechtfertigung« bei Paulus (NTA 3), Münster ²1971, 286 ff. Ferner G. STRECKER, *Das Evangelium Jesu Christi*, in: DERS. (Hg.), *Jesus Christus* 503–548, 528 ff.; er hebt stark auf das Ineinander ab: »Die ›Wahrheit des Evangeliums‹ ist als Rechtfertigung des Sünders aussagbar geworden.«

2. Ausweitung der Gesetzesproblematik

Wenn den Heidenchristen die Erlösung durch Christus in der Sprache der Rechtfertigung aufgehen soll, ist eine Übertragung vonnöten. Sie hatten sich ja nie um die Gesetzesgerechtigkeit bemüht. Dennoch deutet Paulus nun auch den heidnischen Lesern die Rechtfertigung als Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes.⁴¹ Inwiefern auch die Gesetzlosen einst unter seiner Fuchtel standen, wird besonders in Gal 4,8 – 10 klar. Im Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (vgl. 4,3) findet Paulus nämlich eine Analogie zwischen dem früheren Götzendienst der Galater und der Knechtschaft unter dem Gesetz, unter die sie sich jetzt beugen wollen.⁴² Das Verbindende dabei ist, dass jedes Mal schwache und armselige nicht-göttliche Elemente einen absoluten Anspruch erheben. Für Paulus ist also Rechtfertigung Erlösung aus jeder Unfreiheit, die dadurch zustandekommt, dass kreatürliche Mächte sich zwischen Gott und den Menschen stellen, Leben verheißen, aber nicht geben können und so den Menschen in Beschlag nehmen. Von da her ergibt sich das Recht, ja geradezu die Notwendigkeit, sich jeweils zu fragen, was »Gesetz« heißen könnte, wenn die Rechtfertigungsbotschaft kein Anachronismus bleiben soll. Luther hat das zu seiner Zeit und auf seine Weise getan. Dass Paulus die Frage des Gesetzes aus der aktuellen Polemik lösen und zu einem Menschheitsproblem machen kann,⁴³ zeigt jedenfalls ihren theologischen Rang.

3. Die Strukturparallele 1Kor 1,18–31; 2,1–5

Paulus dehnt aber nicht nur die Problematik des Gesetzes auf die Heiden aus, er behandelt sie mit ihrer Besonderheit, dem Streben nach Weisheit, nicht anders als die Juden mit ihrem Gesetz. So zeigt 1Kor 1,18 – 2,5 eine ähnliche Struktur wie die auf die Juden bezogenen Passagen im Röm.⁴⁴

41 Vgl. Röm 6,14 f.; 7,4–6; durch das exemplarische ἐγώ 7,7 ff. möchte er ihnen den Gedanken nachvollziehbar machen. Vgl. das σέ einiger Lesarten 8,2. Vielleicht ist auch deshalb 7,1 der Gesetzesbegriff bewusst unscharf gehalten. – Paulus kann nur dann bei den Lesern auf Verstehen hoffen, wenn sie Proselyten waren oder dem Judentum mit Sympathie gegenüberstanden. – In Gal 3,13 f.23 ff.; 4,3 ist es nicht möglich, die Wir-Aussagen auf die Juden einzuschränken, wie das neuere Ausleger wieder tun.

42 Der Terminus ist nicht von den Gegnern, sondern von jüdisch-hellenistischer Götzenpolemik vorgegeben. Vgl. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief (SBM 1)*, Stuttgart 1967, 138–161; PH. VIELHAUER, *Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief*, in: FRIEDRICH / PÖHLMANN / STUHLMACHER (Hg.), *Rechtfertigung* 543–555.

43 Darauf weist auch MUSSNER, *Traktat* 226 f. hin.

44 Darauf hat u. a. schon JÜNGEL, *Paulus* 31 aufmerksam gemacht. Der Vergleich soll hier aber etwas genauer durchgezogen werden. *Nachtrag*: Vgl. A. DESPOTES, *Περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία στὴν Α' Κορ.*, in: K.I. BELEZOS (Hg.), *Saint Paul and Corinth*, Athen 2009, I 491–503

Wie der Jude auf das »Gesetz der Gerechtigkeit« pocht (Röm 2,17–20; 9,31), es aber bricht (Röm 2,21–24), so suchen die Hellenen Weisheit, erkennen aber darin Gott nicht (1Kor 1,21 f.). Der Grund ist jedesmal die fleischliche Verfassung des Menschen.⁴⁵ Vor der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus muss sich auch der Jude als Sünder bekennen (Röm 3,21 ff.; Gal 2,17), kann aber zusammen mit den Outsidern, den Heiden, durch die Macht Gottes gerettet werden (Röm 1,16 f.; 3,24–30; 10,6–13). Genauso stempelt Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit (1Kor 1,20), rettet aber gerade durch seine Macht die Toren in der Welt, indem Christus ihnen Gottes Weisheit wird, und zwar nicht durch Worte der Weisheit, sondern durch den Glauben an das törichte Wort vom Kreuz (vgl. den ganzen Abschnitt 1Kor 1,18–2,5). Ebenso wird der Jude nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, der am Kreuz den Fluch des Gesetzes trug, gerechtfertigt. Das Resultat ist bei beiden dasselbe: Es ist aus mit dem Rühmen (Röm 3,27; 1Kor 1,29,31).⁴⁶

Was Paulus also in Bezug auf den Juden im semantischen Feld der Gerechtigkeit entwickelt, sagt er den Griechen in dem der Weisheit. Dass ihn auch in ihrem Fall der Gedanke der Rechtfertigung hermeneutisch leitete, verrät 1Kor 1,30, wo er unversehens hereinrutscht. Weder die Gottesgabe des Gesetzes noch die Weisheit, durch die sich jeweils Gruppen von Menschen hervortun, führen zu Gott. Nur *e contrario* ist durch Christus Rettung möglich. Diese Umkehrung hängt damit zusammen, dass die Erlösung vom Kreuz kommt und in einem Wortgeschehen dem Menschen nahegebracht wird. Hier wird sichtbar, dass die Strukturparallele in einer gemeinsamen Tiefenstruktur gründet, der *soteriologia crucis*.⁴⁷ Aus ihr werden die Ausführungen über die Weisheit wie über die Gerechtigkeit Gottes generiert. Diese Verankerung der Rechtfertigungstheologie spricht einmal für ihre theologische Bedeutsamkeit. Andererseits sehen wir, dass Paulus nicht auf ihre Begrifflichkeit angewiesen ist. Die Botschaft vom Heil im Kreuz Christi lässt sich in verschiedene Oberflächengestalten transformieren.

und J. FREY, Rechtfertigungstheologie im Ersten Korintherbrief, ebd. 549–585, 573–576; ZELLER, Korinther 122.

45 Vgl. einerseits Röm 7,7–23; andererseits 1Kor 1,26 σοφοὶ κατὰ σάρκα; 2Kor 1,12 σοφία σαρκική. BULTMANN, Theologie 240 f. sieht sowohl im Eifer der Gesetzeserfüllung wie im Weisheitsstreben typisch sarkisches Verhalten, unterschlägt dabei aber, dass nach Paulus der Gesetzesgehorsam ebensowenig wie die Weisheit an ihr Ziel gelangt.

46 Vielleicht darf man die Parallele noch weiter treiben: Wie Paulus das Gesetz im Glauben aufrichtet (Röm 3,31), so ist auch im Geist eine neuartige Weisheitsrede möglich (1Kor 2,6–16).

47 Das erhellt besonders aus Gal 3,1; 5,11 und dem Zusammenhang von 6,14 f. Auch E. KASEMANN, Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 108–138, gesteht zu, dass die Rechtfertigungslehre antijudaistische Kampfeslehre ist (125 f.), er nimmt sie aber als paulinische Interpretation der Christologie, und zwar einer von Jesu Kreuz her gewonnenen und darum anstößigen Christologie (130).

4. Soziale Folgen

Eine letzte Weiterung sei nur noch skizziert. Die Darlegungen in Gal 3 über die Rechtfertigung aller im Glauben an Christus gipfeln in dem Satz: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (V. 28). Vom Kontext her gesehen sind die letzten beiden Paare überschüssig; dies stützt zusammen mit der Parallele 1Kor 12,13 (Kol 3,11?) die Annahme, dass Paulus hier eine Parole wiedergibt, die in einer enthusiastischen Christengemeinde bei der Feier der Taufe vorgeprägt wurde.⁴⁸ Für uns aber ist wichtiger, dass die Einheit in Christus Jesus nicht nur den heilsgeschichtlichen Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen hinfällig macht, sondern auch die Unterschiede des sozialen Standes und des Geschlechts. Menschliche Vorgegebenheiten sind nicht mehr heilsentscheidend.

Damit tut sich ein Anwendungsbereich der Rechtfertigungslehre auf, den Paulus selber nicht mehr ausfüllte. Die gleiche Stellung vor Gott muss auch soziale Folgen haben.⁴⁹ Das wird überall akut, wo Menschen durch Privilegien anderer vom Heil ausgeschlossen sind. Allen soll ein neuer Anfang von der Radikalität der neuen Schöpfung ermöglicht werden (vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,17). Dass Gott alle in Christus voraussetzungslos und unbedingt angenommen hat, muss darin erfahrbar werden, dass man sich – wenigstens in der Gemeinde – gegenseitig annimmt, wie Paulus selbst Röm 14,1 ff.; 15,7 andeutet.

Blicken wir zurück! Eine pragmatische Betrachtung der paulinischen Rechtfertigungslehre muss sie nicht zum reinen »Mittel zum Zweck« relativieren – so wird »pragmatisch« ja gemeinhin außerhalb des Fachjargons aufgefasst. In diesem letzten Teil wurde uns ihr innerer Zusammenhang mit dem Evangelium deutlich. Paulus versucht mit ihr die Botschaft, dass im Gekreuzigten allen Heil gewährt ist, in verschiedenen Situationen nach außen zu behaupten und den Christen nahezubringen. Sie zeitigt so Auswirkungen über die vom jüdischen Gesetz herrührenden Probleme hinaus. Diese Situationsüberlegenheit und vielseitige Anwendbarkeit ist dadurch ermöglicht, dass sie aus der Quelle des Kreuzeskerymas gespeist ist. Die Einsicht in ihre Tiefenstruktur, die sich uns vor allem im Vergleich mit 1Kor 1,18 ff. erschloss, mag uns Heutigen helfen, dieses Keryma unter anderen Umständen auf andere Weise hörbar zu machen. Umgekehrt wird auch eine Sachkritik der Rechtfertigungslehre bei dieser von Paulus so radikal verstandenen Botschaft einsetzen müssen.

48 BECKER, Galater 45 f. – ähnlich BETZ, Galatians 183 f. – geht jedoch zu weit, wenn er die ganzen Verse 26–28 als »gottesdienstlichen Heilszuspruch« deklariert. Die verwandten Parolen Gal 5,6 und 6,15 sind m.E. schon gar nicht im hellenistischen Christentum formuliert, sondern paulinische Abwandlungen des Prinzips 1Kor 7,19, das ich dem Diasporajudentum zutrauen möchte.

49 Darauf legt DAHL, Studies 109 ff. besonderen Nachdruck, stellt aber auch klar, dass die Folgen nicht mit dem Wesen verwechselt werden dürfen.

Nr. 10: Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus*

Das Interesse am Thema »Gesetz bei Paulus« kann verschiedene Gründe haben. Entdeckte man in der Reformation die Polarität von Gesetz und Evangelium und drehte sich dann die kontroverstheologische Frage darum, ob das Gesetz für Christen verbindlich ist, so scheint das existentielle und kirchenkritische Anliegen heute in den Hintergrund zu treten. An der Gesetzesfrage wird vielmehr die Identität des Christentums, besonders in seiner reformatorischen Gestalt, diskutiert. Findet es diese Identität in Abhebung vom AT und vom Judentum? Oder verbindet das Christentum doch mehr mit seiner jüdischen Wurzel als ihm selber bewusst ist?

Eine Tendenz, dieses Problem bei Paulus anzugehen, läuft darauf hinaus, die von ihm aufgerissenen Gegensätze pragmatisch zu entschärfen. Sie seien durch bestimmte soziologische Gegebenheiten bedingt und nicht so prinzipiell zu nehmen, zumal Paulus sich an anderen Orten und bei anderen Gelegenheiten widerspricht. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeige zudem, dass er gegen Windmühlen anrennt, etwa wenn er den Juden zuschreibt, sie strebten im Gesetz nach Gerechtigkeit und Heil.¹ Im Grunde stimme er mit dem Judentum überein, wenn er das »getting in« der Gnade verdankt, aber das »staying in« an gewisse Bedingungen bindet.² Das Judentum wird dagegen in Schutz genommen, dass Gerechtigkeit aus dem Gesetz notwendig »Selbstgerechtigkeit« und »Leistungsdenken« bedeuten müsse. Gegen die existenziale Deutung³ betont U. WILCKENS, dass das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein

* Referat vor der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Projektgruppe »Biblische Theologie«, Pforzheim, 2. 4. 1987, gedruckt in: ThPh 62 (1987), 481 – 499.

1 RÄISÄNEN, Paul 178 ff.

2 SANDERS, Paul; während er die »basic difference« in »Paul's participation-Christology« sieht, stellt M.D. HOOKER, Paul and »Covenantal Nomism«, in: HOOKER / WILSON (Hg.), Paul 47 – 56 die Gleichheit im »covenantal nomism« heraus, der bei Paulus freilich aus andern Stücken gemacht sei.

3 Vgl. BULTMANN, Theologie 265. Nachfahren sind H. Hübner und G. Klein.

Heil zu gewinnen, nicht immer schon Sünde ist, sondern dass sie in der Durchbrechung des Gesetzes durch konkrete Taten besteht.⁴

Eine andere Tendenz geht dahin, die Aussagen des Paulus schon auf der Textebene zu harmonisieren. Es wächst die Neigung, Christus auch als das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4 zu begreifen. Es komme nur darauf an, aus welcher Perspektive man das Gesetz sehe, aus der der Werke, des Legalismus, oder des Glaubens. Dafür steht der rätselhafte Vers Röm 3,27 im Zusammenhang mit 3,31.⁵

Das Ergebnis ist in beiden Richtungen dasselbe: Der einzige Unterschied zum Judentum ist das Messiasbekenntnis: »In short, this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.«⁶ In der Tat werden wir immer wieder darauf stoßen, dass der Glaube an Jesus, den Gekreuzigten, als Messias und an die Heilsbedeutung seines Todes die Gedanken des Paulus über das Gesetz leitet. Die Frage ist aber, ob er deshalb zu kohärenten Gedankengängen und Sachaussagen unfähig ist. Das Fazit des Buches von RÄISÄNEN ist ja, dass Paulus nur seinen tatsächlichen Bruch mit dem Gesetz sekundär rationalisiert. Man könne ihn darin nicht als Theologen ernst nehmen.⁷

In diesem Referat möchte ich die Frage nach der Genese der paulinischen Gesetzesanschauung weithin ausklammern. Man müsste dabei bei der eventuellen Gesetzeskritik Jesu und der Hellenisten einsetzen.⁸ Dass der Verfolger dieser torakritischen Gemeinde durch eine Vision in den Dienst Christi gerufen wurde, könnte gewisse Einsichten über das Gesetz grundgelegt haben;⁹ es bleibt aber auf weite Strecken bei Vermutungen, da die Beschreibung der Wende in Phil 3 erst in späterer Rückschau und in der Stellung gegen judaisierende Missionare zustande kam. Dass eine in den erhaltenen Briefen fassbare Entwicklung, etwa

4 Z.B. in: Römer I 176 ff., aufgenommen von U. LUZ in: SMEND / DERS., Gesetz 94 ff.

5 Bezeichnend sind die Dissertationen von RHYNE und BADENAS.

6 SANDERS, Paul 552, modifiziert in DERS., Law 47.

7 Paul 201.266 f. Dagegen H. HÜBNER in seiner Rezension ThLZ 110 (1985), 894 – 896. SANDERS, Law gesteht ihm wenigstens Kohärenz zu, wenn er auch die fehlende Systematik beklagt (148). Man müsse aber zwischen »argument« und »reason« unterscheiden (4).

8 Die neuerdings erschienene QD KERTELGE (Hg.), Gesetz zeigt, wie umstritten das Thema ist. Vgl. auch die scharfe Rezension von E.P. SANDERS in: JThS 37 (1986), 169 – 172 zu M. HENGEL. Zu den »Hellenisten« ist nun neben dem Beitrag von A. WEISER zu KERTELGE (Hg.), Gesetz der Aufsatz von E. LARSSON, Die Hellenisten und die Urgemeinde, in: NTS 33 (1987), 205 – 225 zu beachten. Vgl. jetzt auch RÄISÄNEN, Torah 242 – 306.

9 Vgl. z.B. STUHLMACHER, Ende, abgedruckt in: DERS., Versöhnung 166 – 191; HÜBNER, Thema 259; S. KIM, The Origin of Paul's Gospel (WUNT II 4), Tübingen 1981; CH. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WUNT 58), Tübingen 1985; U. LUCK, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium, in: ZNW 76 (1983), 187 – 208; RÄISÄNEN, Torah 55 – 92; DERS., Paul's Conversion and the Development of his View of the Law, in: NTS 33 (1987), 404 – 419.

vom Gal zum Röm, gewisse Widersprüche erkläre, vermochte H. HÜBNER¹⁰ nicht wahrscheinlich zu machen. Wohl ist die je verschiedene Situation der Briefe zu berücksichtigen, aber abgesehen davon, dass Gal wohl zeitlich nahe an Röm herangerückt werden muss, steht die negative Wertung des Gesetzes schon im ersten für uns einschlägigen Brief (1Kor) fest. Die entscheidende Entwicklung muss sich also vorher – zwischen Damaskus und der selbständigen Mission des Paulus – abgespielt haben. Hier hebt ja auch die Auseinandersetzung mit den Judaisten schon an, die sich dann vor allem in Phil 3 und im Gal fortsetzt.¹¹

Unser Vorhaben ist bescheidener: Gegenüber der Verallgemeinerung von Stellen wie Phil 3 und Röm 10 bei Bultmann, aber auch von Texten, die vom Versagen gegenüber dem Gesetz reden, in der katholischen Exegese¹² möchten wir, angeregt von U. WILCKENS, darauf hinweisen, dass verschiedene Kontexte auseinanderzuhalten sind. Innerhalb dieser Zusammenhänge bleibt Paulus – so meinen wir – sich treu. Die behaupteten Widersprüche relativieren sich, wenn man den jeweiligen Zusammenhang beachtet.¹³ Die synchrone Betrachtung wird dabei ergänzt durch eine Textpragmatik,¹⁴ auch durch die Frage, wo die Argumentationsketten ihren ursprünglichen Ort hatten. Das Verfahren ist nicht zu verwechseln mit der Annahme verschiedener Gesetzesbegriffe bei Paulus. Obwohl Paulus dafür wenig terminologische Hilfestellung gibt,¹⁵ kann man hier noch einmal differenzieren: Das Gesetz als Offenbarungsurkunde, manchmal neben den Propheten, hebt sich ab vom Werke fordernden Gesetz, auf das es uns hier ankommt.¹⁶ Dazu dürfte an manchen Stellen des Röm eine allgemeinere Verwendung von νόμος im Sinne von »Prinzip« vorliegen (Röm 3,27). Über-

-
- 10 Gesetz bei Paulus. Dagegen etwa SANDERS, Law 158 f. G. KLEIN, Werkruhm und Christusruhm im Galaterbrief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus, in: SCHRAGE (Hg.), Studien 196–211, 196 ff. fragt nach dem theologischen Sinn solcher entwicklungsge-
schichtlicher Konstruktionen.
- 11 WILCKENS, Entwicklung hat eine diachrone Betrachtung der Briefe im Blick auf das pauli-
nische Gesetzesverständnis vorgelegt, die im Ganzen überzeugt.
- 12 Eine hervorragende Vertreterin ist VAN DÜLMEN, Theologie.
- 13 Vgl. meinen Versuch: D. ZELLER, Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief.
Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens, in: ThZ 38 (1982), 193–212 und
den Exkurs ZELLER, Römer 154–157, den ich hier aktualisiere. Auch N. WALTER meint in
seiner Besprechung von RÄISÄNEN, Paul in: SNTU 11 (1986), 245–249: »Würde man die
gleichen Aussagen je nach Briefen und (situationellen und gedanklichen) Kontexten getrennt
darbieten, dann würde sich deutlicher zeigen, dass die Widersprüche mindestens zum Teil
dem Autor Paulus selbst voll bewusst sind ...« (246 f.).
- 14 Vgl. ZELLER, Pragmatik: Pragmatik nicht als Opportunismus, sondern als kommunika-
tionstheoretische Fragestellung.
- 15 Die Setzung des Artikels etwa ist nicht einheitlich, sie suggeriert nur die Bestimmtheit des
Konzeptes, ohne dass einfaches νόμος unbestimmt wäre.
- 16 Übergänge wie Gal 4,21 und eine Paradoxie wie Röm 3,21 zeigen aber den engen Zusam-
menhang beider Größen. Vgl. Moo, »Law« 75–82; bei der zweiten Bedeutung möchte er
noch ein »general meaning without regard to any definite, historical form« erkennen.

haupt verraten Neubildungen wie ἔννομος Χριστοῦ (1Kor 9,21), ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2) und unscharfer Gebrauch von νόμος (Röm 7,21.23.25b; 8,2) als »Gesetzmäßigkeit«, dass das Denken des Apostels im Fluss ist und sich nicht leicht kanalisieren lässt.

I. Voraussetzungen der paulinischen Gesetzestheologie

Bevor wir das Urteil des Paulus über das Gesetz in vier verschiedenen Kontexten kennenlernen, sollten wir zu eruieren versuchen, wie sich Paulus von seiner jüdischen Herkunft her das Gesetz darstellte. Der Vorwurf, der ihm heute vielfach gemacht wird, lautet ja, dass er den Bundeszusammenhang unterschlägt, innerhalb dessen das Gesetz erst seine Stelle als Verheißung und Forderung bekommt, dass er die vorausgehende Erwählung verschweigt, die unverdiente Gabe Gottes ist.¹⁷ Dieser Zusammenhang ist Paulus aber durchaus bekannt. Die unausgesprochenen Voraussetzungen kommen etwa Röm 3,1 f.; 9,4 heraus, wo Paulus sich gegen mögliche Missverständnisse genötigt sieht, den ihm selbstverständlichen Vorzug Israels herauszustellen. Dieses Volk ist dadurch ausgezeichnet, dass an es die Wortoffenbarung Gottes erging, darunter auch die Kundgabe seines Willens, die Treue fordert. Die Gesetzgebung ist umrahmt von Bundesschlüssen, wobei freilich auch die mit den Vätern einbegriffen sind, und Verheißungen. Es klingt Röm 2,17 kaum Ironie mit, wenn vom Juden gesagt wird, er dürfe sich auf das Gesetz stützen und sich in Gott rühmen. Auch wenn der Apostel Röm 2,14 f. in polemischer Absicht ausnahmsweise den Heiden Kenntnis und Praxis des Gesetzes zugesteht, sind sie sonst zunächst als »Sünder« und »Gesetzlose« von dem Volk »im«, »aus dem« und »unter dem Gesetz« geschieden. Er geht gerade von der nachexilischen Hochstufung des Gesetzes zur kulturellen und nationalen Besonderheit aus, etwa wenn er die Juden als »Beschneidung« charakterisiert,¹⁸ sieht darin aber das besondere Gottesverhältnis Israels, weshalb er die Herrlichkeit des »alten Bundes« nicht leugnen kann (2Kor 3,7 ff.; vgl. δόξα Röm 9,4).

Freilich ist gleich eine Einschränkung angebracht: Bei seiner Argumentation kommen diese Voraussetzungen nicht positiv zum Tragen. In seiner Rekonstruktion der Heilsgeschichte setzt Paulus das Sinaigesetz und die Beschneidung von der Erwählung Abrahams und der Verheißung Gottes für ihn ab, um auch den Heiden Zugang zu ihr zu verschaffen; es wird zur bloßen Episode. Die

17 Vgl. die Wiedergabe von SANDERS bei F. MUSSNER, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: KERTELGE (Hg.), Gesetz 28–45, 43 f.

18 Der Wortgebrauch scheint neu: vgl. O. BETZ, Art. περιτομή, περιτέμνω, in: EWNT 3 (1983), 186–189, 187. Nachtrag: Anders A. BLASCHKE, Beschneidung (TANZ 28), Tübingen / Basel 1998, 269 mit Anm. 1630.

Herausführung aus Ägypten ist für ihn kein Thema, wo er vom Gesetz spricht. Und auch wo er die Begegnung des einzelnen mit dem Gesetz beschreibt, spielen diese Vorgaben keine Rolle, während der Jude nach SifNum 15,41 bei jedem Gebot des Auszugs aus Ägypten gedenkt.

Verzeichnet er aber das Judentum, wenn er Gesetz und Gerechtigkeit zusammenbringt, so dass er Röm 9,31 vom νόμος δικαιοσύνης sprechen kann, dem Israel nachjagt? Wenn bei ihm der Gesetzesgehorsam zu wenig als Antwort auf das von Gott angebotene Bundesverhältnis erscheint, verfehlt er dann die Eigenart des Gesetzes, wenn er sie mit Lev 18,5 auf den Punkt bringt: »Der Mensch, der es tut, wird leben«? Werden so ewiges Leben, Lohn und Strafe in der kommenden Welt, unjüdisch¹⁹ zum Verdienst? Mir scheint das nicht der Fall zu sein. Gerechtigkeit bezeichnen Dtn 6,25 und jüdische Schriften (Arist 168; syrBar 67,6 – vgl. 51,3) als Ziel des Gesetzes.²⁰ Auch nach Paulus bleibt die Zusage Lev 18,5 – im Kontext ein Gotteswort – eine Verheißung, wenn auch eine bedingte. Und dass Gehorsam die *conditio sine qua non* des Heiles ist, gibt auch SANDERS²¹ zu. Das Judentum kann so durchaus als »Heilssystem« erscheinen, wenn man der eschatologischen Dimension von »Leben« Rechnung trägt. Und R.H. GUNDRY^{21a} meint doch gegen SANDERS festhalten zu müssen, dass bei der Gewichtung des Materials das palästinensische Judentum einen überwiegenden Akzent auf den Gesetzesgehorsam als Weg des Darin-Bleibens setzt.

II. Der Mensch unter dem Gesetz außerhalb Christi

Während in 1Thess die Begrifflichkeit von Gesetz und Rechtfertigung fehlt,²² begegnet sie schon im 1Kor ohne polemische Zuspitzung. Am Ende kommt es jedoch bei der Ausdeutung des Schriftzitates 15,54 f. zu einem unvermuteten Ausfall: V. 56 f.

»Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, /die Macht der Sünde aber ist das Gesetz./
Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.«²³

19 SANDERS, Paul 126 f., 141.

20 BERGER, Material 269 f. weist auf Texte, in denen das »Tun der Gerechtigkeit Gottes« = »Erfüllung der Weisung Gottes« ist.

21 Paul 141. Leben hängt von Gebotserfüllung ab: Vgl. die bei ZELLER, Pragmatik 206 (oben 176 mit Anm. 12a) zitierten Stellen. Vgl. auch die Rezension von A. VON DOBBELER zu RAISA-NEN, Paul, in: NT 26 (1984), 374–376, 376.

21a Grace 6 f.

22 HÜBNER, Proprium 454 ff. nimmt den forensischen Gedanken, der in der eschatologischen Grundhaltung mitgesetzt sei, zusammen mit dem Erwählungsgedanken als Ersatz.

23 Das dreifache δὲ könnte wie Röm 6,17 f. eine Interpolation anzeigen: So J. WEISS, Der erste Korintherbrief (KEK 5), Göttingen¹⁰1925, 380. Bei Auslassung von V. 56 ist aber τῷ δὲ θεῷ

Dass »die Sünde« (Sg.) den Tod erst tödlich macht, dass die Sünde wiederum ihre Mächtigkeit im Gesetz hat, ist gänzlich unvorbereitet.²⁴ U. WILCKENS nimmt einen vorgedachten Gedanken an, dessen Ursprung in den Lehrdisputen mit der Synagoge zu vermuten sei.²⁵

Dies bestätigt sich 2Kor 3,4 – 18, wo Paulus seine Verteidigung gegen juden-christliche Missionare plötzlich ausweitet zu einer grundsätzlichen Gegenüberstellung des Mosedienstes und seines Dienstes am Neuen Bund. Ersterer ist als Dienst des Todes und der Verurteilung gekennzeichnet. Das entspricht der Behauptung von 1Kor 15,56, dass das Gesetz die Sünde verstärkt und so in den endgültigen Tod führt. In 2Kor 3,4 ff. wird als Grund für diese unheilvolle Wirkung des Gesetzes erkennbar, dass es bloß Buchstabe, äußerlich bleibende Vorschrift ist, während der Dienst des Neuen Bundes durch den lebendigmachenden Geist qualifiziert ist. So bringt er Gerechtigkeit mit sich.²⁶ Die kunstvolle exegetische Ausarbeitung über Ex 34,28 – 35 reicht über den unmittelbaren Anlass hinaus und könnte wieder der Auseinandersetzung mit der Synagoge entstammen, die sich mit Berufung auf das Gesetz weigert, Christus anzuerkennen.

Immerhin haben wir hier den frühesten Beleg für eine direkte Beziehung zwischen der Freiheit (V. 17!) vom verurteilenden Gesetz und der Gerechtigkeit, wenn auch V. 18 noch nicht ausdrücklich vom Glauben spricht. Dass das Gesetz mit der Sünde zu tun hat, sagen dann auch abgerissene, in sich schwer verständliche Bemerkungen in Gal und Röm: Es wurde der Übertretungen wegen hinzugefügt (Gal 3,19), entweder um den Sünder zu überführen,²⁷ vielleicht auch, um die Sünde zu mehren,²⁸ wie dann Röm 5,20 unzweideutig sagt.²⁹ 4,15a

χάρις nicht so gut motiviert. *Nachtrag*: Neue Literatur z.St. bei ZELLER, Korinther 524 Anm. 418.

24 LINDEMANN, Toragebote 245 schließt daraus, dass Paulus das Thema in Korinth mündlich erörtert hat.

25 Entwicklung 161.

26 Vgl. ebd. 163. Auch 1Kor 15 steht der lebendigmachende Geist (V. 45) in der Nähe der gesetzeskritischen Passage V. 56. Zu den in 2Kor 3,1 – 4,6 angezogenen atl. Stellen vgl. E. RICHARD, Polemics, Old Testament, and Theology, in: Bib. 88 (1981), 340 – 367; nach ihm ist Jer 38,31 ff.LXX für Paulus leitend.

27 So WILCKENS, Entwicklung 171 vor allem wegen V. 10; ZELLER, Römer 155; dafür spricht auch der Gebrauch von παράβασις, vgl. Röm 4,15. Ebenso Röm 3,20b: Durch das Gesetz erfolgt Erkenntnis der Sünde, vgl. 5,13b.

28 HÜBNER, Gesetz bei Paulus 28 final: um Übertretungen zu provozieren; ebenso BETZ, Galatians 165. SANDERS, Law 67 hält das für möglich, weil das Gesetz hier als versklavender Zuchtmeister auftritt.

29 H. WEDER, Gesetz und Sünde: Gedanken zu einem Qualitativen Sprung im Denken des Paulus, in: NTS 31 (1985), 357 – 376, 369 folgert daraus, dass es ein Tun des Gesetzes gebe, das in Wahrheit von der Sünde beherrscht sei. Doch die Erklärung liefert Kap. 7. Noch weniger einsichtig ist seine These zu V. 13 (362), wenn man an die Sünden der Sintflutgeneration denkt, die sich durchaus durch das Gesetz definieren ließen.

hatte vorher kurz festgestellt, dass das Gesetz Zorn bewirkt; zu ergänzen ist wohl auch hier: weil es die Sünde auslöst.

Was das Gesetz mit der Sünde genau zu schaffen hat, klärt dann erst Röm 7. Eigentlich intendiert 7,7 ff. eine Apologie des Gesetzes: Es ist nicht mit der Sünde identisch. Aber zuvor hatte 7,5 f. die Befreiung des Christen vom Gesetz im Schema von Einst – Jetzt verkündet. Dieses Schema liegt dann auch 7,7–8,2 zugrunde. Das Elend des Menschen unter dem Gesetz rührt daher, dass dieses die Begierde, die es eigentlich verbietet, gerade anstachelt. So wird 7,5 entfaltet:

»Als wir im Fleisch waren, da tobten die durch das Gesetz erregten, zur Sünde führenden Leidenschaften in unsern Gliedern, so dass wir dem Tod Frucht brachten.«

Man kann heute konstatieren, dass die von Bultmann ausgehende Deutung der ἐπιθυμία auf die eigenmächtige Lebenssuche des Menschen, die sich gerade auch in der Erfüllung des Gesetzes äußern kann, allmählich überwunden wird.³⁰ Vielleicht greift Paulus absichtlich auf die meist als trivial abgetane, auch hellenistisch bezeugte Erfahrung zurück, dass das Verbotene um so mehr zur Übertretung reizt,³¹ um auch nicht-jüdischen Lesern das Verhängnis des an sich guten Gesetzes für den fleischlichen Menschen klar zu machen.³² Die Absicht, das Gesetz Gottes zu entlasten, bedingt eine merkliche Verschiebung gegenüber den früheren abwertenden Aussagen über das Gesetz. Es ist jetzt die im Fleisch behaute Sünde, die eigentlich das Unheil wirkt.

Doch endet das Kap. ähnlich wie 1Kor 15,57, mit einem Charis-Spruch. Die mutmaßliche Polemik gegen die Synagoge, die den Konnex von Gesetz, Sünde und Tod herausstellte, ist so in das Schema von Einst und Jetzt eingebracht, dass das Sein unter dem Gesetz die Vergangenheit des Christen darstellt, der nun die Existenz unter dem Impuls des Geistes gegenübersteht. Genau genommen ließe sich solcher Freispruch vom Verdammungsurteil (vgl. Röm 8,1 f.) des Gesetzes nur von einem gläubig gewordenen Juden aussagen. Aber schon seit dem Gal hat Paulus diese Problematik verallgemeinert.

Wir erhalten also vom 1Kor bis zum Röm eine durchlaufende Gedankenkette, in der das Gesetz mit seinen moralischen Forderungen als ohnmächtiger Buchstabe disqualifiziert wird, der dem Begehren Vorschub leistet und den geistlosen Menschen so im Verbund mit der Sünde ins Unglück stürzt. Zu die-

30 Letzte Exponenten sind VON DER OSTEN-SACKEN, Römer 8, 207; SCHLIER, Römerbrief 225 f.; HÜBNER, Gesetz bei Paulus 70; KLEIN, Sündenverständnis 265, die beiden letzteren den Betrug V. 11 und das Nicht-Wissen V. 14 radikalierend. Dagegen H. RÄISÄNEN, Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus, in: STL 33 (1979), 85–99.

31 Vgl. auch RÄISÄNEN, Paul 149; zum Ganzen ZELLER, Römer 142 ff. 146 f.

32 Dazu könnten auch beitragen: der Ich-Stil, die Anklänge an die Adamsgeschichte, die Reduktion der Verbote auf das »Du sollst nicht begehren« und der Gebote auf das Tun des »Guten«, die Ansiedlung des Gesetzes im νοῦς bzw. ἔσω ἀνθρώπου, die Rede von einer »Gesetzmäßigkeit« der Sünde in den Gliedern.

sem Komplex könnten wir auch noch die Anklage des Juden in Röm 2 stellen. Hier ist die missionarische Konkurrenz des Diasporajudentums – vor allem in den angemäßigten Titeln 2,19 f. – spürbar. Zwar geht es hier nicht darum, dass der Jude wegen des Gesetzes sündigt; Paulus spricht ihn vielmehr durch das Gesetz schuldig (vgl. 3,9–20), weil er trotz des Torabesitzes dem Gesetz zuwiderhandelt. Er hat bloß den »Buchstaben« vorzuweisen und die am Fleisch vollzogene Beschneidung – im Kontrast zu den »im Geist« Gott gehorsamen Heiden. Das Kapitel dient der Anklage der auf das Gesetz stolzen Juden. Diese Funktion ist zu beachten. Wenn Paulus deshalb hier auf dem Tun des Gesetzes besteht und dies zum Maßstab des Gerichts macht, so darf man darin kaum die Grundlage seines ganzen Denkens erblicken.³³ Die Situation des Christen »im Geist« ist doch eine andere als die des Juden ohne Christus, den Paulus hier zeichnet.³⁴ Eine andere Frage ist, ob Paulus hier den Juden als Täsünder deshalb so pauschal verurteilt, weil er vom christlichen Standpunkt aus kein anderes Heilssystem anerkennen will. Er denkt »from solution to plight«.³⁵ Mag er in seiner Schwarz-Weiß-Malerei des Menschen unter dem Gesetz auch einzelne Sachverhalte richtig treffen, so ist die von ihm beklagte allgemeine Sündigkeit, gerade der Juden, doch nicht empirisch feststellbar und wird mindestens durch die paulinische Selbstdarstellung Phil 3,6 durchlöchert.

In seinem Dilemma zwischen dem Wissen um die göttliche Gabe des Gesetzes εἰς ζωὴν (Röm 7,10) und der Christusoffenbarung als Quelle des Lebens kann er dem Gesetz nur eine negative Rolle in der Vorbereitung der Gnade Gottes zuweisen; diesen göttlichen Plan zeigen die gelegentlichen ἴνα-Sätze an (vgl. Gal 3,22 f.; Röm 5,20 f.; 7,13). Dass das Gesetz von vornherein den Menschen unter der Sünde halten und als Instrument der Verurteilung dienen sollte, ist eine wenig überzeugende Hilfskonstruktion aus christlicher Perspektive, die man kaum mit O. HOFIUS³⁶ systematisieren darf.

33 Gegen SNODGRASS, Justification. Das andere Extrem: SANDERS, Law 123–135 betrachtet Röm 2 als Fremdkörper, als jüdische Synagogenpredigt.

34 Eine gewisse Vermischung der Kontexte unterläuft ihm 2,16, wenn der Vers keine nachpaulinische Verdeutlichung ist.

35 SANDERS, Law 68; vgl. schon O. KUSS, Nomos bei Paulus, in: MThZ 17 (1966), 173–227, 217; P. VON DER OSTEN-SACKEN, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte, in: EvTh 37 (1977), 549–587 spricht vom eschatologischen Systemzwang; RÄISÄNEN, Paul 101 schlicht von »propagandistic denigration«.

36 Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: ZThK 80 (1983), 262–285. Er entnimmt 2Kor 3, die ursprüngliche Bestimmung der Sinaitora sei die Anklage; er beachtet zu wenig, dass sie nach Paulus nicht lebendigmachen kann; das bedeutet nicht, dass sie es nicht sollte. Lev 18,5 wird als faktisches Gerichtsurteil interpretiert. – HÜBNER, Gesetz bei Paulus 25–34 wollte das Problem lösen, indem er zwischen der Intention der gesetzgebenden Engel, der Tora und Gottes unterschied.

III. Die Alternative: Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes oder aus Glaube

Bisher war uns als Alternative zum Gesetzesdienst nur das Dasein unter dem $\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha$ angedeutet worden. Im Gal und Röm sowie Phil 3,9 finden wir aber den Glauben als Prinzip der Rechtfertigung im Gegenüber zu den »Werken des Gesetzes«. ³⁷ Hier steht also mehr das Verhalten des Menschen im Blick. Der Grundsatz dieser »Rechtfertigungslehre« ³⁸ ist negativ formuliert und offensichtlich gegen das Judentum gewendet. ³⁹ Im Unterschied zu den Korintherbriefen stellt jetzt der Gesetzesweg für die Christen eine Versuchung dar. Der Gal lässt aber erkennen, dass der Anlass für die Ausformulierung der Lehre die Kontroversen mit den Judaisten waren, die den Heidenchristen die Beschneidung sowie die Speise- und Kalendergesetze als Bedingungen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk aufoktroyieren wollten. Dabei geht es ursprünglich um jüdische »identity markers«. ⁴⁰ Seit K. STENDAHL ⁴¹ versucht man deshalb, die Rechtfertigungslehre aus der Problematik des Einzelgewissens zu lösen und soziologisch zu verorten: Sie zielt auf die bedingungslose Zulassung der Heiden ⁴² zu der sich vom Judentum distanzierenden Gemeinschaft der Christusgläubigen, die nicht nach dem Modell der Eingliederung von Proselyten ins Volk Israel gehandhabt werden darf. ⁴³

Deshalb sollte man meinen, dass sich der Streit hier nur um die rituelle Seite des Gesetzes ⁴⁴ dreht. Doch selbst wenn der Anlass für die Ausbildung der

37 D.h. den dem Gesetz gemäßen Handlungen; zu syrBar 57,2 kommen nun Belege aus 1QS 5,21; 6,18; 4QFlor 1,7 (*Nachtrag*: wenn nicht eher *tôdah* zu lesen ist). Vgl. Moo, »Law« 90–96. *Nachtrag*: Die bald darauf bekannt gewordene Wendung aus 4Q398 Frgm. 14 II 3 *ma'asê hatôrah* meint die vom Autor empfohlenen Tora-Praktiken. Vgl. O. HOFIUS, »Werke des Gesetzes«, in: SÄNGER / MELL (Hg.), Paulus 271–310. Die Eigenheit des Paulus besteht darin, dass er das in $\epsilon\pi\gamma\alpha$ steckende $\epsilon\pi\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ betont.

38 Zu ihrer pragmatischen Definition vgl. ZELLER, Pragmatik (s. o. S. 173–188).

39 Gal 2,16 (vgl. 3,11a; Röm 3,20a); Röm 3,28. Phil 3,9 umschreibt Paulus rückblickend so seinen Erkenntnisgewinn vor Damaskus.

40 So J.D.G. DUNN in verschiedenen Arbeiten, z. B. Works. Vgl. auch HEILIGENTHAL, Werke 127 ff.: Werke als Abgrenzung. Gegen DUNN zaghafte H. HÜBNER, Was heißt bei Paulus »Werke des Gesetzes«?, in: E. GRÄSSER / O. MERK (Hg.), Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 123–133.

41 Paul; in der deutschen Übersetzung 1978 ist der Aufsatz von 1963 ausgelassen.

42 Gegen SANDERS machen GUNDRY, Grace 9 und DUNN, Works 528 darauf aufmerksam, dass es im Gal auch um das Bleiben im Bundesvolk geht.

43 Vgl. SANDERS, Law Kap. 1; RÄISÄNEN, Paul 257–263; jetzt F. WATSON, Paul, Judaism and the Gentiles (MSSNTS 56), Cambridge 1986. Er setzt die Unvereinbarkeit von Glaube und Werken einfach mit dem soziologischen Sachverhalt der Trennung von der Synagoge gleich (47) und bestreitet überhaupt, dass Paulus eine theologische Erklärung geben wollte (69).

44 SANDERS, Law 101: Die Unterscheidung ist schwierig, weil z. B. das Verbot des Götzendienstes ebenso ethisch wie kultisch ist.

Rechtfertigungslehre eben richtig beschrieben wurde, ist nicht zu verkennen, dass Paulus in den genannten Briefen die Frage auf eine grundsätzlichere Ebene hebt.⁴⁵ Dabei knüpft er an den unter 2) vorgeführten Gedankengang über die Heillosigkeit des Menschen unter dem Gesetz – hier gerade mit seinen moralischen Forderungen – an. Deshalb entsteht zunächst der Eindruck, dass niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden kann, weil er keine Rechttaten aufzuweisen hat.

Hier ist die Analyse von Gal 3,10 – 14 aufschlussreich. Paulus zitiert V. 10 Dtn 27,26, um zu zeigen, dass die »aus Werken des Gesetzes« unter dem Fluch sind, offenbar weil sie nicht alles, was im Gesetz geschrieben steht, halten können.⁴⁶ Paulus verschärft – wie dann auch 5,3 – den Anspruch des Gesetzes, das ganz gehalten sein will.⁴⁷ Die ältere Auffassung,⁴⁸ die auch die Täter des Geschriebenen unter dem Fluch sieht, scheint heute an Boden zu verlieren. Wird aber in V. 11 f. nicht in der Konfrontation von Hab 2,4 und Lev 18,5 ein prinzipieller Gegensatz zwischen Tun und Glauben aufgerichtet? Ist hier nicht ein Sprung zur »qualitativen Gesetzeskritik« zu bemerken?⁴⁹ Doch V. 13 setzt weiterhin den Gedanken von V. 10 voraus. Die Lebenszusage des Gesetzes ist in Wirklichkeit Illusion; nach V. 21b kann es gar nicht lebendig machen. Doch wohl, weil niemand es erfüllt.⁵⁰ Wehe also dem, der auf das Tun angewiesen ist. Dem steht die Verheißung für die Glaubenden diametral gegenüber, aber so, dass dabei seine verzweifelte Lage unter dem Gesetz mitbedacht ist.⁵¹

Ähnliches ist beim Übergang vom Schuld aufweis Röm 3,9–20 zur Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes (3,21 ff.) zu beobachten. Dass diese allen Glaubenden ohne Unterschied zuteil wird, hängt negativ damit zusammen, dass alle gesündigt haben (V. 23); positiv begründet V. 24 ff. das allerdings (entsprechend Gal 3,13 f.) mit dem Sühnewerk Gottes im Blut Jesu

45 Vgl. auch K. KERTELGE, Gesetz und Freiheit im Galaterbrief, in: NTS 30 (1984), 382–394, 386.

46 Diese Lesart bestreitet SANDERS, Law 21 ff. gegen Räisänen und Hübner wohl zu Unrecht. Vgl. WILCKENS, Entwicklung 166; LAMBRECHT, Gesetzesverständnis 113 ff. Verfehlt DUNN, Works 534: Das nationale Verständnis des Gesetzes sei weniger als was das Gesetz erfordert.

47 Dass er dabei einer rigorosen jüdischen Gesetzesauslegung folgt – so auch U. LUZ in: SMEND / DERS., Gesetz 45–156, 99 –, stellt SANDERS, Law 28 in Frage: Das Gesetz verlange – angenommen 4Esr – keine Vollkommenheit. Er mag, was die Auswertung von Sifra Qedoshim pereq 8,3 angeht, gegen Hübner recht haben (56, Anm. 57 f.). 4Esr wird aber zu sehr isoliert.

48 Z.B. SCHLIER, Galater z.St., auch D. LÖHRMANN, Der Brief an die Galater (ZBK 7), Zürich 1978, 55; jüngst F.F. BRUCE, The Curse of the Law, in: HOOKER / WILSON (Hg.), Paul 27–36, 29.

49 KLEIN, Sündenverständnis 272–274; DERS. Art. Gesetz III, in: TRE 13 (1984), 58–75.

50 Das Unvermögen des Gesetzes wird Röm 8,3a erklärt.

51 So auch WILCKENS, Entwicklung 167 ff.; MOO, »Law« 97 f.; LAMBRECHT, Gesetzesverständnis 116–120. Die formale Art der Argumentation in V. 11 f. verleitet zu anthropologischer Überinterpretation.

Christi. Umstritten ist dann vor allem V. 27, in dem die Interpretation Bultmanns am ehesten eine Stütze zu haben scheint. Wird hier der Wahn des Menschen ausgeschlossen, sich aus eigener Kraft sein Heil beschaffen zu können?

Dagegen verweist man heute vielfach auf den Kontext: Nicht eine allgemeinschliche Versuchung stehe zur Debatte, sondern das Rühmen des privilegierten Juden (2,17.23).⁵² WILCKENS trägt sogar die Schuld des Juden von Kap. 2 auch hier ein: Er wähne seine Gesetzesübertretungen in seiner Erwähltheit allemal aufgehoben.⁵³ Dann müsste aber doch »das Gesetz der Werke« – wie immer man das näher zu verstehen hat – dieses falsche Rühmen schon ausschließen. Paulus verneint das jedoch ausdrücklich.⁵⁴ Durch die Sühnetat Christi ist vielmehr ein neuer Weg eröffnet, der durch den Glauben bestimmt ist.⁵⁵ Weil es jetzt nicht mehr auf Werke, sondern allein noch auf den Glauben an die Wirkung des Sterbens Jesu ankommt, hat Gott tatsächlich dem auf dem Gesetz beruhenden besonderen Verhältnis des Juden seine Ausschließlichkeit genommen und den Heiden Rechtfertigung ermöglicht. Das ist ja der Trend von V. 28 ff. Man braucht also gar nicht zu bestreiten, dass hier Werke und Glaube – nicht nur ein bestimmtes Verständnis und ein bestimmter Gebrauch von Gesetz, sondern Methoden zum Heil – einander strikt entgegenstehen, und kann dennoch die heilsgeschichtliche Funktion der in V. 28 vorgetragenen Rechtfertigungslehre, die Einbeziehung der Heiden, an dieser Stelle anerkennen. Nicht umsonst fordert diese These den Selbstanspruch V. 31 heraus, der m. E. zunächst noch nicht ausführlich – durch Kap. 4 – beantwortet wird. Denn es fragt sich, ob das Werke fordernde Gesetz – nicht das Gesetz als Schrift – wirklich in jeder Hinsicht abgetan ist.

Diese heilsgeschichtlichen Implikationen sind an der meist hinzugezogenen Stelle 4,2 zunächst nicht so offensichtlich. Paulus will hier das jüdische Verständnis ausschalten, dass Abraham durch Werke zur Gerechtigkeit kam.⁵⁶ V. 4 f.

52 SANDERS, Law 33; DUNN, Works 529 f.; RÄISÄNEN, Paul 170 f.

53 Römer I 246; dagegen KLEIN, Sündenverständnis 215 mit Recht.

54 Freilich nicht so, dass er seine Argumentation in 2,17 – 3,20 damit für unzureichend erklärt; gegen R.W. THOMPSON, Paul's Double Critique of Jewish Boasting, in: Bib. 67 (1986), 520 – 531.

55 H. RÄISÄNEN, Sprachliches zum Spiel des Paulus mit *nomos*, in: J. KIILUNEN / V. RIEKKINEN / H. RÄISÄNEN (Hg.), Glaube und Gerechtigkeit. FS R. Gyllenberg, Helsinki 1983, 131 – 154 weist Vorkommen von *νόμος* mit *Gen. appositionis* im Sinn von »Methode oder Ausdrucksform eines Phänomens« nach. Damit entfallen die gequälten Versuche, hier objektiv das an den Glauben gebundene Gesetz (WILCKENS, Römer I 245) oder subjektiv als »das aus der Perspektive des Glaubens gesehene und somit in rechten Gebrauch genommene Gesetz des Mose« – so HÜBNER, Proprium 466, ähnlich etwa RHYNE, Faith (das Gesetz als Zeuge des Glaubens) – zu nehmen. Wie Rhyne HEILIGENTHAL, Werke 301; eine falsche menschliche Haltung zum Gesetz sieht SCHNABEL, Law 286, der 291 von »sarcic abuse« spricht.

56 Nicht dass er werkgerecht sein wollte und so zum Sünder wurde: gegen HÜBNER, Gesetz bei Paulus 101 richtig SANDERS, Law 33.

taucht der Gedanke einer möglichen Verpflichtung Gottes im Gegensatz zu $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ auf, der in hellenistischer Ethik zu Hause ist.⁵⁷ Handeln des Menschen und Handeln Gottes schließen sich tatsächlich aus. Zumal der Glaube Abrahams zunächst nicht christologisch gefüllt ist, ist hier zuzugeben, dass Paulus an dieser Stelle zwei prinzipielle Möglichkeiten vorführen will, unabhängig davon, dass Abraham dann doch vielleicht schon V. 5, spätestens V. 9 *de facto* als Sünder erscheint. Die Absicht ist freilich wieder, schon am Vater Israels einen auch für Heiden gangbaren Weg zu Gott aufzuzeigen, wie aus dem Verlauf des Kap. mehr und mehr erhellt.

V. 2a und V. 4 stellen trotz der grammatikalischen Form (Realis) nur hypothetische Erwägungen dar,⁵⁸ weil Paulus vom Christusereignis und seinen Auswirkungen für die Heiden herkommt. Diese hermeneutische Gerichtetheit ist wie für die Schilderung des Elends des Menschen unter dem Gesetz auch für den Ausschluss der Werke durch den Glauben bestimmend. Sie reicht an eine *petitio principii* heran und kommt am deutlichsten Gal 2,21b zum Ausdruck: »denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (zu erlangen ist), dann ist Christus freilich umsonst gestorben«. Deshalb erwähnt Paulus auch nicht die im Gesetz vorgesehene Möglichkeit der Sühne.

IV. Gesetzesgerechtigkeit in der Ablehnung des Evangeliums

Noch stärker schwindet die Begründung aus dem faktischen Versagen gegenüber dem Gesetz, wenn Paulus die Verblendung der Juden oder auch sein eigenes Streben, das ihn zum Christenverfolger machte,⁵⁹ nachzeichnet. Hier tritt die eigene Gerechtigkeit des Juden als Ziel in absoluten Gegensatz zu der im Glauben geschenkten. Vgl. Phil 3,9 $\mu\eta\ \xi\chi\omega\nu\ \acute{\epsilon}\mu\eta\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ ,\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$, ein Kardinalbeleg für die Bultmannsche Auffassung. Mir scheint es jedoch nötig, seinen Kontext noch einmal zu differenzieren. Wie in Röm 9,30–10,13, wo Paulus sozusagen seine eigene Vergangenheit auf die dem Evangelium gegenüber verschlossenen Juden projiziert, ist das Angebot der Gerechtigkeit Gottes schon vorausgesetzt. Erst dieses stempelt das eigene Bemühen negativ ab und macht es zur Verbohrtheit.

57 Vgl. Aristot., rhet. II 7 1385a. HEILIGENTHAL, Werke 310 verweist auf Thuc. II 40,4. Für die Opposition von Gnade und Werken, die nicht ausdrücklich als solche des Gesetzes qualifiziert sind (vgl. noch Röm 11,6 wie 9,12 im Zusammenhang der Erwählung), lässt sich vielleicht eine traditionsgeschichtliche Linie zu Philo verfolgen; vgl. HEILIGENTHAL, Werke 276 ff., 290 ff.

58 Gut J. LAMBRECHT, Why is Boasting Excluded?, in: EThL 61 (1985), 365–369.

59 Vgl. die Reihenfolge Phil 3,6 »im Eifer die Gemeinde verfolgend, in der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig.«

Die Sünde des Ungehorsams gegenüber dem Ruf Gottes liegt doch wohl auf einer anderen Ebene⁶⁰ als die, von der normalerweise die Rechtfertigung des Sünders befreit.

Der Abschnitt Röm 9,3 ff. ist ein Hauptbetätigungsfeld für alle, die den Gegensatz von Gesetzesgerechtigkeit und Glaube an Christus abmildern wollen. Anstoß dazu gibt die merkwürdige Formulierung 9,31. Paulus stellt das Paradox vor Augen, dass die Heiden, die nicht auf Gerechtigkeit aus sind, wie sie das Gesetz vorhält, Gerechtigkeit erlangten, nämlich aus dem Glauben. Im Bild vom Lauf macht er an den Juden das Gegenteil deutlich, sagt aber nicht, dass sie dem Gesetz der Gerechtigkeit nachrennend die Glaubensgerechtigkeit nicht erreichten, wie zu erwarten wäre, sondern εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. So entsteht der Eindruck, als sei die in Christus greifbare Gerechtigkeit aus Glauben schon immer das Ziel des Gesetzes. 10,4 scheint das zu bestätigen, wenn man τέλος – wie es sprachlich sogar wahrscheinlicher ist⁶¹ – mit »goal« oder »Erfüllung«⁶² übersetzt. Das geht meistens nur, wenn νόμος auf »Offenbarung« schrumpft.⁶³ Nach dem Lev-Zitat 10,5 kommt es aber doch offensichtlich in seiner Verheißung für den, der es erfüllt, zu Wort. M.E. ist V. 31 so missverständlich, weil Paulus der Abwechslung halber νόμον δικαιοσύνης statt δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου (so 10,5) schrieb und dann konsequenterweise das Gesetz statt der Gerechtigkeit als

60 Die hier vertiefte Erkenntnis des Bösen hebt auch E. BRANDENBURGER, *Das Böse* (ThSt[B] 132), Zürich 1986, 8 Anm. 61 (vgl. 95) vom am Gesetz orientierten Aufweis der Sünde (Röm 2) ab. S. 32 f. aber führt er für das tätige Einstimmen in das Gesetz, das nicht dem Zorn Gottes entrinnen kann, neben Röm 9 – 11 m.E. zu Unrecht auch 3,19.21 an. – LUZ in: SMEND / DERS., *Gesetz* 94 ff. beruft sich zunächst auf die m. E. nicht zu generalisierende Stelle Röm 14,23, um darzutun, dass das Nein zum Glauben für Paulus der Inbegriff der Sünde sei. Die Vermittlung zu den Tatsünden leiste das 1. Gebot, weil die Grundsünde in der Missachtung des Schöpfers bestehe. Luz warnt aber auch davor, Sünde als Unglaube zu verabsolutieren; so würde das christliche Heilsangebot zum Heilsdiktat.

61 Jedenfalls vom griechischen Sprachgebrauch her: BADENAS, *Christ* 38 – 80.

62 So in letzter Zeit P.W. MEYER, *Romans 10:4 and the »End« of the Law*, in: CRENSHAW / SANDMEL (Hg.), *Helmsman* 69 – 78; RHYNE, *Faith* 95 – 116; DERS., *Nomos Dikaioσύνης and the Meaning of Romans 10:4*, in: CBQ 47 (1985), 486 – 499; BADENAS, *Christ*; SCHNABEL, *Law* 291 schließt sich WILCKENS, *Römer II 222* an, gibt ihn aber falsch wieder. Nach Wilckens ist Christus das Ende, nicht »goal« des Gesetzes, insofern er dessen Funktion, den Sünder zu verfluchen, beendet hat. In diesem Sinn kommt der einzelne, wie wir ihn im 1. Kontext sahen, zwar tatsächlich vom Gesetz los (vgl. Röm 7,6; so auch B.L. MARTIN, *Paul on Christ and the Law*, in: JETS 26 [1983], 271 – 282). Röm 10,4 geht es aber um das Ende der Möglichkeit, sich durch Gesetzestaten Heil zu erwerben. – Daneben tritt Wilckens (ähnlich W.S. CAMPBELL, *Christ the End of the Law: Romans 10:4*, in: *Studia Biblica* 1978, III 73 – 81) auch für »Ziel« ein.

63 So bei BADENAS, *Christ* 143; für RHYNE ist es das Gesetz »in its promise of righteousness«. SCHNABEL, *Law* 298 f.: Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung das Gesetz für uns erfüllt. Von einem Sterben steht aber nichts da. Dieses ist vom Gesetz auch nicht gefordert.

Zielpunkt angeben musste.⁶⁴ Er beeilt sich aber, V. 32 und dann in einem neuen Gang 10,1 – 13 die Sache zu klären.

RAISÄNEN⁶⁵ und SANDERS⁶⁶ wenden sich mit Grund gegen die Auslegung etwa von C.E.B. CRANFIELD,⁶⁷ der aus V. 31.32ab herauspresst, das Gesetz hätte immer schon im Glauben gehalten werden müssen, durch es rufe Gott Israel zum Glauben (etwa im Gebot der Gottesliebe), aber Israel hätte die Illusion genährt, es könne es so erfüllen, dass es sich Gott gleichsam verpflichten könne. 10,5 sagt es eindeutig: Das Gesetz wollte immer durch Werke gehalten werden. Umgekehrt darf man aber hier auch nicht den Gedanken der Nichterfüllung des Gesetzes eintragen.⁶⁸ V. 32 f. wird jedoch deutlich: Israel hat die Gerechtigkeit verfehlt, weil es am Glauben fordernden Christus Anstoß nahm. Genauer ist es der in der apostolischen Botschaft nahegebrachte Auferstandene, wie 10,6–9 präzisieren. Zweifellos ist es allein das Christusereignis, das den an sich löblichen Eifer der Juden entwertet zu einem eigensinnigen Versuch. Die neue heilsgeschichtliche Interpretationswelle will allerdings das ἰδία 10,3 als »eigen« mit Ausschluss der Heiden deuten.⁶⁹ Weil die Juden die Gerechtigkeit für sich pachten wollten, nicht weil sie als Individuen mit ihren Verdiensten Ansprüche Gott gegenüber erheben, würden sie an der Gerechtigkeit Gottes vorbeigehen. Dieses Verständnis wird anscheinend dadurch gestützt, dass V. 4 die Universalität des Christusheiles unterstreicht. Aber anders als 3,21 – 31 muss hier nicht der Zugang der Heiden zum Heil durchgesetzt werden, es soll vielmehr im Zusammenhang klar werden, dass auch Israel seine Chance hatte, eben weil jeder, der glaubt, gerettet werden kann. Es konnte sie jedoch deshalb nicht wahrnehmen, weil es durch das Mosegesetz auf Werke programmiert war. Christus aber ist das Ende des Gesetzes als Heilsweg. Diese Lesart von V. 4 ist durch die Gegenüberstellung von Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit V. 5 – 8 unvermeidbar.⁷⁰

Aus dem Gesagten wird wohl deutlich, dass Paulus nicht an sich schon menschlichem Handeln Selbstsucht unterstellt. Im Vorgang der Rechtfertigung hat es aber nichts zu suchen; da kann es zum Irrweg werden, der Gottes Initiative schuldhaft verkennt. Wie steht es aber um die Praxis dessen, der an Christus

64 So schon H. LIETZMANN, An die Römer (HNT 8), Tübingen ⁴1933 z.St. Ähnlich SANDERS, Law 36 f., 42.

65 Paul 174 f.

66 Law 36 f.

67 Romans 508 ff.

68 So früher VAN DÜLMEN, Theologie 125 f. und auch ZELLER, Juden 190, jetzt GUNDRY, Grace 17 »because of sin (cf. esp. 2,1 – 3,23), failed to attain it«, was S. 19 f. allerdings auf »the sin of pride« verfeinert wird.

69 So schon VAN DÜLMEN, Theologie 177; dagegen ZELLER, Juden 191 f.; neuerdings DUNN, Works 530; SANDERS, Law 38; BADENAS, Christ 111; dagegen GUNDRY, Grace 18.

70 Während RHYNE, Faith die Antithese aufrechterhalten möchte, ebnet BADENAS, Christ sie ein.

glaubt? Ist sie nicht mehr heilsrelevant? Damit schneiden wir einen neuen Kontext an. Hier ist der Christ nicht vom Gesetz – als Verfluchendem – losgekommen wie im 1. Kontext; noch ist Christus das Ende des Gesetzes als Werkprinzip wie im 2. und 3., sondern jetzt ist von der tätigen Erfüllung des Gesetzes die Rede.

V. Das Gesetz im Leben des Christen

Eine bewährte Auskunft sagt: Das Gesetz als Heilsweg ist erledigt, in seiner normativen Funktion dagegen wird es erst recht aufgerichtet. Vielleicht sollten wir das Problem auseinanderlegen und zuerst fragen, ob die Erfüllung des Gesetzes allgemein für den Christen wichtig ist, ob sein eschatologisches Leben daran hängt. Darauf erst werden wir auf die damit zusammenhängende Frage eingehen, wie weit das Gesetz inhaltlich christliche Ethik bestimmt.

Wir sahen schon, wie Wilckens und Snodgrass darauf bestehen, dass Röm 2,6–13 nicht nur hypothetischen Wert haben. Das Gesetz gibt das Ideal der Gerechtigkeit vor; die Sendung Christi zielt darauf, dass die Rechtsforderung des Gesetzes in den nach dem Geist Wandelnden erfüllt werde (Röm 8,3 f.); nach Paulus werden auch die Christen nach ihren Taten gerichtet, wenn er auch dabei nicht von »Werken des Gesetzes« spricht.⁷¹ Eine gewisse Inkonsequenz gegenüber der Rechtfertigungslehre, die zunächst ohne Wenn und Aber Hoffnung auf eschatologische Herrlichkeit zuspricht (vgl. Röm 5), gleicht SANDERS aus, indem er zwischen »getting in« und »staying in« unterscheidet.⁷² Dass in diesem zweiten Kontext das Heil an die Erfüllung des Gesetzes gebunden sein soll, bestreitet allerdings GUNDRY⁷³ vehement: Auch für das »staying in« sei der Glaube entscheidend.

Die Kontinuität im Gesetzesgehorsam, ja eine gewisse Heilsfunktion des Gesetzes kommt am stärksten da zum Ausdruck, wo man in Röm 8,2 »das Gesetz

71 Der Singular *ἕργον* wird verschieden beurteilt; während HEILIGENTHAL, Werke 195 darin die innere Wirklichkeit des Menschen zum Vorschein kommen lässt, hält SANDERS, Law 113 die Unterscheidung für unbedeutend. Auch HEILIGENTHAL, Werke 186 f. erkennt zwar die Kontextgebundenheit von Röm 2,6–11; die Gültigkeit des Gerichts nach den Werken dürfe aber auch für die Zeit nach Christus nicht außer Kraft gesetzt werden.

72 Die Differenz zum Zusammenhang der Rechtfertigung tritt auch darin in Erscheinung, dass Paulus hier ein gewisses *καύχημα* kennt: Gal 6,4. Der Ausdruck kommt an dieser Stelle etwa dem guten Gewissen von 1Kor 4,4a gleich, das noch nicht endgültiges Gerechtfertigtsein besagt. Vgl. Röm 2,15; 14,22; 2Kor 1,12. G. KLEIN, Werkruhm und Christusruhm im Galaterbrief und die Frage nach einer Entwicklung des Paulus, in: SCHRAGE (Hg.), Studien 196–211 hält den Ruhm aus Kontextgründen für imaginär, ohne zu überzeugen.

73 Grace 9 f.

des Geistes des Lebens« konkret auf die Tora bezieht.⁷⁴ Ihre pneumatische, lebensschaffende Kraft komme jetzt zur vollen Wirkung. Das scheint mir übertrieben; das Gesetz sollte zwar den Täter zum Leben führen, aber nicht selbst Leben schaffen; die Befreiung V. 2 hätte ihm Paulus kaum zugeschrieben. So möchte ich den ersten νόμος hier frei mit »die in Christus offenbare pneumatische Wirklichkeit« wiedergeben. Dass bei allem Festhalten am Gerichtsgedanken »die Zukunftsdimension des Pneumabesitzes« als wesentlicher Faktor bei Paulus mit zu berücksichtigen ist, arbeitet HEILIGENTHAL richtig heraus.⁷⁵ Dass Paulus andererseits auf die Bewährung der Christen Wert legt, wird pragmatisch verständlich, wenn man an die antinomistische Fehldeutung seiner Gesetzeskritik (vgl. Röm 3,8) und libertinistische Tendenzen⁷⁶ in seinen Gemeinden denkt.

Was nun die materiale Geltung des Gesetzes für die Gläubigen angeht, so ist kein Zweifel, dass der Apostel unter der Hand in diesem Zusammenhang seinen Umfang beträchtlich reduziert. Er hat nur die sittlichen Forderungen im Auge, wenn er sagt, dass das ganze Gesetz bzw. alle Gebote im Liebesgebot erfüllt würden (Röm 13,8–10; Gal 5,14; analog 1Kor 7,19). Wie steht es mit der übrigen Paränese?

Zwei Positionen seien einander konfrontiert: Obwohl 1Thess 4 das Wort »Gesetz« nicht fällt, entnimmt REINMUTH, Geist doch diesem Kap., dass Paulus mit seiner Warnung vor Unzucht und Habgier in frühjüdischer Tradition den im Gesetz manifesten Gotteswillen einschärfe. Mir scheint, dass Reinmuth bei den verglichenen jüdischen Schriften die weisheitliche Komponente unterschätzt,

74 So WILCKENS, Römer II 123 nach E. LOHSE und F. HAHN, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976), 29–63. Auch REINMUTH, Geist 68 f. im Anschluss an VON DER OSTEN-SACKEN, Römer 8; dagegen H. RÄISÄNEN, Das »Gesetz des Glaubens« (Rom. 3,27) und das »Gesetz des Geistes« (Rom. 8,2), in: NTS 26 (1979/80), 101–117, auch L.E. KECK, The Law and »The Law of Sin and Death«, in: CRENSHAW / SANDMEL (Hg.), Helmsman 41–57, freilich mit eigenwilliger Auslegung von V. 4. Vgl. auch WILCKENS, Römer I 249 zu Röm 3,31: »Sofern nun aber durch Gottes Gerechtigkeit Sünder gerecht werden ... ist dem Gesetz seine ursprüngliche Bestimmung: Gerechte dem Leben zuzusprechen, zurückzugeben.« Hier ist vergessen, dass nach Lev 18,5 Gott Täter des Gesetzes dem Leben zuspricht.

75 Werke 193–197. REINMUTH, Geist sieht Paulus in frühjüdischer Tradition, die Geistgabe und Gesetzeserfüllung verbindet. Unterschied: Bei Paulus geht letztere nicht der Erlangung des Geistes voraus (92).

76 Nach S. SCHULZ, Zur Gesetzestheologie des Paulus im Blick auf Gerhard Ebelings Galaterbrief-Auslegung, in: H.F. GEISSER / W. MOSTERT (Hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. FS G. Ebeling, Zürich 1983, 81–93, hat Paulus in seiner Spätphase die Ablehnung des Gesetzes von seinen judenchristlich-gnostischen Gegnern übernommen, aber nur die im Gesetz enthaltene Wertung als Heilswerk eliminiert und die Liebesforderung beibehalten. Das ist wenig wahrscheinlich. Schulz wirft nicht nur judenchristliche Gegner und Enthusiasten, sondern auch die Rechtfertigung und das christliche Leben (vgl. 96) in einen Topf.

die sich natürlich – etwa in den TestXII – mit dem Appell zum Gesetzesgehorsam verträgt.

Zu einem anderen Ergebnis kommt LINDEMANN, Toragebote, der hauptsächlich 1Kor behandelt. Das Gesetz sei für Paulus nicht mehr Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten des Menschen, sondern nur noch Zeuge des Evangeliums. Die Liebe trete an die Stelle der Gebote.⁷⁷ Sicher orientiert sich der Apostel nicht sklavisch an der Tora, er bringt in seinen Ermahnungen auch viel weisheitliches Gut an den Mann,⁷⁸ er setzt sich auch über einzelne Toravorschriften hinweg.⁷⁹ Neben jüdischen Traditionen werden auch christliche Motivationen⁸⁰ wichtig. Aber hinter der Arbeit Lindemanns ist zu deutlich die Absicht spürbar, die systematischen Äußerungen des Paulus in der Rechtfertigungslehre nun auch in diesem letzten Kontext zu verifizieren. Noch stärker scheint mir das in einem neueren Aufsatz von O. WISCHMEYER zum Liebesgebot⁸¹ der Fall zu sein: Indem Paulus die Liebe als alleinigen Inhalt der Tora ausbebe, hebe er das Gesetz durch das Gesetz auf. Die Liebe trete aus dem Gesetz heraus und stehe gegen es. Das dürfte doch dem positiv gemeinten Verbum »erfüllen« zu wenig gerecht werden. Gerade an diesem Beispiel erweist sich, wie wichtig die Entflechtung der Kontexte und die Beachtung des »Sitzes im Leben« jeweils ist. Freilich wird man zugestehen müssen, dass im gerade betrachteten Kontext das Programm der Erfüllung des Gesetzes im Leben des Christen und seine tatsächliche Durchführung doch einigermaßen auseinanderklaffen.

VI. Ansätze zu einer »Biblichen Theologie« des Gesetzes

1976 hat H. HÜBNER vor diesem Kreis schon die Möglichkeiten einer »Biblichen Theologie« des Gesetzes ausgelotet. Wo er von Paulus ausgeht, folgt er einem beliebten Denkmuster: Während das nachexilische Judentum durch eine »Ver-

77 Toragebote 262. Auf theoretische Stellen wie Röm 8,3 f. lässt sich Lindemann weniger ein.

78 SCHNABEL, Law 324 f., der so die persönliche Freiheit innerhalb der christlichen Ethik, andererseits die Verbindlichkeit (wegen der Korrelation von Weisheit und Gesetz) erklären möchte. Hier wäre auch zu bedenken, was K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 121 – 124 »zum Verhältnis von Torah, Paränese und Recht« ausführt.

79 Vgl. ein ähnliches Fazit bei SANDERS, Law 107.

80 Vgl. H. SCHÜRMMANN, »Das Gesetz des Christus« (Gal 6,2), in: GNILKA (Hg.), Kirche 282 – 300; F. BOVON, L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul, in: LUZ / WEDER (Hg.), Mitte 22 – 33. Gal 6,2 handelt es sich beim »Gesetz Christi« um eine bewusste Gegenbildung; gemeint ist das durch das Vorbild Christi für den Christen obligatorische Verhalten, vgl. RÄISÄNEN, Paul 80: »the way a life in Christ is to be lived«. Die sachliche Identität mit dem atl. Gesetz ist nur insofern gewahrt, als das Liebesgebot dessen Zusammenfassung ist. Dagegen möchte etwa WILCKENS, Entwicklung 174 verstehen: das Gesetz in seiner Bestimmtheit durch Christus.

81 Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus, in: BZ 30 (1986), 161 – 187.

gesetzlichung« gekennzeichnet ist, in der sich der Mensch nach der Sicht des Paulus gerade bei der Befolgung des Gesetzes vor Gott selbst behauptet, bringt Paulus selber die dem AT schon immanente Sachkritik am Gesetz zum Zug. Christus ist nur das Ende der missbrauchten Tora, aber jetzt wird sie im Sinne des AT erst recht verstanden.⁸² Dieser Ansatz ist nach dem hier Ausgeführten bedenklich. Das Tun des Gesetzes ist auch nach Paulus nicht unter allen Umständen Selbstbehauptung vor Gott, sondern nur angesichts der in Christus erschlossenen Glaubensmöglichkeit. Hier aber ist Christus nicht bloß das Ende einer missbrauchten Tora, sondern löst das Prinzip der Werke durch den Glauben ab.

Im Grunde verläuft der auf H. Gese aufbauende Versuch P. STUHLMACHERS⁸³ ähnlich, nur dass er eine wachsende Dialektik von Sinai- und Zionstora im AT und im Frühjudentum postuliert, die dann bei Jesus und Paulus zum Austrag kommen soll. Das Unternehmen scheitert daran, dass eine Zionstora im AT nicht breit genug grundgelegt ist.⁸⁴

Eine zweite Linie biblischer Gesetzestheologie scheint zunächst denkbar, wenn man bei der frühjüdischen Gleichsetzung von Gesetz und personifizierter Weisheit einsetzt. Doch lässt sich so höchstens die paulinische Antithetik zwischen Christusglaube und Gesetz erklären. U. LUZ⁸⁵ nimmt an, dass Christus schon im hellenistischen Judenchristentum mit der präexistenten Weisheit identifiziert wurde; Paulus, der diese Christologie übernahm,⁸⁶ musste in der Identifikation der Tora mit der präexistenten Weisheit eine Konkurrenz erblicken. »Nicht die Tora, sondern Jesus ist die präexistente Weisheit Gottes.«⁸⁷ In der Tat erscheint das Gesetz bei Paulus nirgends als göttliches Werkzeug der Schöpfung von Ewigkeit her. Es ist vielmehr in der Erwählungsgeschichte

82 Thema, vgl. vor allem 261 – 267.

83 Das Gesetz als Thema biblischer Theologie (1978), in: DERS., Versöhnung 136 – 165. *Nachtrag*: Vgl. DERS., Paul's Understanding of the Law in the Letter to the Romans, in: SEÅ 50 (1985), 87 – 104. Hier rekurriert Stuhlmacher am Ende auf den Dekalog, das Herzstück des Gesetzes, das von Jesus im Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammengefasst für die Christen das »Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus« (Röm 8,2) werde (103).

84 Vgl. das Verdikt von RÄISÄNEN, Paul 239 f. und ausführlich DERS., Torah 337 – 365; jetzt SCHNABEL, Law 288 und M. KALUSCHE, »Das Gesetz als Thema biblischer Theologie«, in: ZNW 77 (1986), 194 – 205.

85 in: SMEND / DERS., Gesetz 90 f.

86 Vgl. ausführlich SCHNABEL, Law 236 – 264; Abstriche bezüglich der Idee der Menschwerdung bei D. ZELLER, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: DERS. (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1988, 141 – 176.

87 Dass Paulus erst den Torabegriff personalisiert habe, indem er ihn mit Christus identifizierte – so W.D. DAVIES, Paul and the Law, in: HOOKER / WILSON (Hg.), Paul 4 – 16 –, kann ich nicht sehen.

»zwischenhineingekommen«. Doch nimmt Paulus bei solcher Herabwürdigung auch nicht auf die Gleichsetzung des Gesetzes mit der Weisheit Bezug.⁸⁸ Ignoriert er sie absichtlich? SCHNABEL, Law 298 f. stellt abschließend fest: »Whereas Christ is described in terms of wisdom, Christ is not described in terms of Torah. Rather, the Torah is described and defined in terms of Christ«. Als Grund dafür nennt er die soteriologische Rolle der Tora als Weg zur Gerechtigkeit, die sie mit der Weisheit verband. Die ist aber nun gerade durch Christi Tod und Auferweckung erschüttert. So wird die frühjüdische kosmologische und soteriologische Aufhöhung der Tora bei Paulus nicht weitergeführt.

Beide Ansätze können lehren, dass eine biblische Theologie, die Paulus zum Ausgangspunkt nimmt, trennen muss zwischen dessen Sicht und den religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, die sich unserem Überblick heute ergeben. Letztlich steht sie in dem Zwiespalt, ob sie diese oder die Brille des Paulus zum Maßstab machen will. Tut sie das letztere, so wird sie unweigerlich feststellen müssen, dass das vom Christusereignis her beleuchtete Gesetz bei Paulus vom AT und vom Judentum aus nicht erkennbare Schattenseiten hat. Die besonderen Umstände der Bekehrung des Paulus, die Bedürfnisse seiner Heidenmission, seine Reaktion gegen judaistische Forderungen, seine Enttäuschung gegenüber dem ungläubig bleibenden Israel, aber auch die Erfahrung der Gnadenhaftigkeit des Heils in Christus drängen es in eine Rivalität zu diesem, die der Apostel in grundsätzlicher Schärfe herausmeißelt. Doch kommt es als Kundgabe des ethischen Gotteswillens im Leben der geisterfüllten Christen zur Entfaltung, freilich in einer Verkürzung und Konzentration, die letztlich unjüdisch ist und sich wohl auch wieder an der am Kreuz erwiesenen Liebe Christi bemisst.

88 Dass er Röm 10,6 ff. die ursprünglich vom Gebot handelnde Stelle Dtn 30,12 f. der Glaubensgerechtigkeit in den Mund legen kann, muss nicht durch Bar 3,29 f. vermittelt sein. Vgl. ZELLER, Juden 195 f. und BADENAS, Christ 127, der darauf verweist, dass der Schlüsselsatz »Das Wort ist nahe« in Bar fehlt. Anders SCHNABEL, Law 248 f. Er entnimmt Röm 2,17–24, dass Paulus mit der Korrelation von Gesetz und Weisheit vertraut war (232 ff.). Doch hier sind beide Größen weder hypostasiert noch präexistent.

Nr. 11: Tyrann oder Wegweiser? Zum paulinischen Verständnis des Gesetzes*

Wer die vorstehenden Beiträge [in BiKi 48, Heft 3] gelesen hat, wird vermutlich von einer eingefleischten Verteufelung des mosaischen Gesetzes kuriert sein. Geht sie nicht letztlich auf Paulus zurück? Wenn das Gesetz Gottes »Licht auf meinem Pfad« ist (vgl. Ps 119,105b), wie kann es Paulus als bedeutungslos, ja als verheerend für das Heil des Menschen abtun? Tatsächlich stellt er in der ihn wie das damalige Judentum tief bewegenden Frage, wie der Mensch vor dem richtenden Gott gerecht – wir würden heute sagen: o. k. – sein kann, ein schroffes Entweder-Oder auf: Niemand wird durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt; nur durch den Glauben an Christus hat jeder eine Chance, zum Leben zu gelangen (vgl. Gal 2,16a; Röm 3,20a.28). Mit der ersten, negativen Hälfte dieses Grundsatzes widerspricht Paulus diametral einer Überzeugung seiner jüdischen Zeitgenossen, wie sie auch in einem jüngst veröffentlichten Qumrantext¹ zum Ausdruck kommt. Das Ende der Damaskusschrift exkommuniziert die Abweichler mit den Worten:

»Und jeder, der diese Urteile zurückweist, die im Einklang mit allen Gesetzen, die man in der Tora Moses findet, stehen, wird nicht gerechnet werden unter die Söhne Seiner Wahrheit, denn seine Seele hat die Fundamente der Gerechtigkeit zurückgewiesen.«
(4Q266 Z. 5 ff.)

Dennoch wird heute die Frage verhandelt, ob Paulus überhaupt die Position des Judentums trifft – sofern es eine einheitliche gegeben hat.² Sie soll uns nicht weiter beschäftigen. Wir wollen vielmehr untersuchen, weshalb für Paulus das

* Dieser allgemeinverständliche Beitrag zu BiKi 48 (1993), Heft 3, das dem Gesetz als »Weisung für ein gelingendes Leben« gewidmet war, S. 134–140 wurde aufgenommen, weil er die Auseinandersetzung mit der Literatur weiterführt (Titel wurden vervollständigt) und eine Art Synthese bietet. Natürlich ging inzwischen die Diskussion weiter, oft unter dem Stichwort »New Perspective«. Aber der Hinweis auf die Bibliographie in J.D.G. DUNN (Hg.), Paul and the Mosaic Law (WUNT 89), Tübingen 1996, muss hier genügen.

1 Vgl. R. EISENMANN / M. WISE, Jesus und die Urchristen, München 1993, 224.

2 Vgl. SANDERS, Paul.

Gesetz³ nichts zum Heil beiträgt und ob es deswegen dem Christen nichts mehr zu sagen hat. Der Apostel scheint hier unterschiedlich, ja widersprüchlich zu argumentieren. Das hat in einem von manchen Protestanten geradezu als blasphemisch empfundenen Buch neuerdings H. RÄISÄNEN⁴ scharf herausgearbeitet; er diagnostiziert darin die innere Zerrissenheit des vom pharisäischen Juden zum Heidenmissionar Bekehrten.

I. Das Gesetz als Vorzug Israels

Paulus ordnet das Gesetz durchaus in die Erwählungsgeschichte Israels ein und gesteht seinem Volk den Stolz darauf zu, dass es allein in der Gesetzgebung Gottessprüche erhielt (vgl. Röm 3,1 f.; 9,4). Die Nicht-Juden gelten zunächst einmal als gesetzlose Sünder (vgl. Gal 2,15). Ähnlich weist das apokryphe Buch Baruch die Diasporajuden darauf hin, dass sie im Gesetz die Weisheit selbst besitzen:

»Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht. Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben; doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod. Kehrt um, Jakob, ergreife sie! Geh deinen Weg im Glanz ihres Lichts! Überlass deinen Ruhm keinem andern, dein Vorrecht keinem fremden Volk! Glückliche sind wir, das Volk Israel; denn wir wissen, was Gott gefällt.« (4,1–4)

Auch der Jude, den Paulus Röm 2,17–20 zeichnet, stützt sich auf das Gesetz und rühmt sich zugleich in Gott wie im Gesetz (V. 23).

»Du kennst den Willen (Gottes) und kannst beurteilen, worauf es ankommt, unterrichtet aus dem Gesetz; du traust dir zu, Führer der Blinden, Licht derer, die in Finsternis sind, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unreifen zu sein, weil du die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit im Gesetz besitzt.«⁵

Dieser Ruhm ist an sich berechtigt, aber dennoch hohl, weil ihm nach V. 21–24 nicht gesetzeskonformes Handeln entspricht.

3 Gemeint ist nicht das Gesetz als Schrift, die Zeuge für das Evangelium ist, sondern als Vorschrift für menschliches Handeln.

4 RÄISÄNEN, Paul; vgl. DERS., Torah. Reaktionen: G. KLEIN, Ein Sturmzentrum der Paulusforschung, in: VF 33 (1988), 40–56; J.A.D. WEIMA, The Function of the Law in Relation to Sin: An Evaluation of the View of Räisänen, in: NT 32 (1990), 219–235. Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus s. meinen Aufsatz in: ThPh 62 (1987), 481–499 (mit Literatur, die hier nicht mehr zitiert wird).

5 R. LIEBERS, Das Gesetz als Evangelium (ATHANT 75), Zürich 1989, entnimmt dieser und anderen Stellen, dass Paulus eine weisheitliche Torauffassung bekämpfte, die sehr wohl um die Angewiesenheit des Menschen auf die »Gnade« Gottes wisse. Letzteres ist aber aus paulinischen Texten extrapoliert.

II. Die Ermäßigung des Gesetzes in der Heidenmission

Man kann sich nun denken, dass dieses Privileg Israels ein Hindernis bildete für die anlaufende Heidenmission. Sie ist nach Gal 1,15 f. ja der Sinn der Christusoffenbarung bei Damaskus, und Paulus stieg im syrischen Antiochien voll in sie ein. Den Bekehrungswilligen aus den Völkern waren dabei besonders die Gebote der Tora schwer zuzumuten, die das jüdische Volk von seiner heidnischen Umgebung abgrenzten: Beschneidung und Speisegesetze. Man hat sie ihnen deshalb offenbar in der antiochenischen Gemeinde von vornherein nicht auferlegt. Darum ging dann auch der Streit mit den Jerusalemer Betonköpfen vor allem um Jakobus (Gal 2,1 – 13).

Mit Grund darf man annehmen, dass sich im Rahmen dieser Problematik die paulinische Rechtfertigungslehre herausgebildet hat. Deshalb konkretisiert eine neuere Forschungsrichtung⁶ die »Werke des Gesetzes« vor allem in diesen rituellen »identity-markers«. Dass der Glaube an Christus allein rechtfertigt, besagt praktisch: Man muss nicht Mitglied des Volkes Israel werden, das Gesetz mit all seinen Vorschriften übernehmen, um vor Gott gut dazustehen.

Eine Passage, die diese Auffassung stützt, scheint Röm 3,27–30 zu sein. Nachdem Paulus die Offenbarung der Gerechtigkeit proklamiert hat, die von Gott geschenkt und im blutigen Tod Christi ermöglicht ist, fragt er: »Wo bleibt dann das Sich-Rühmen?« Gemeint ist offensichtlich das der Juden 2,17.23. Es ist ausgeschlossen, weil es jetzt nur noch auf den Glauben an die Heilstat Gottes durch Christus ankommt.

V. 29 f. halten dem auf das Gesetz und seine Werke pochenden Juden entgegen: »Oder ist Gott etwa nur ein Gott der Juden? Nicht etwa auch der Heiden? Jawohl, auch der Heiden, wenn doch Gott *einer* ist, der rechtfertigen wird Beschneidung aus Glauben und die Unbeschnittenheit durch den Glauben.«⁷ Dass Paulus die Juden hier wie auch sonst als »Beschneidung« bezeichnet, macht deutlich, worin er ihre gesetzliche Besonderheit sieht.

Damit erklärt er aber die sittlichen Gebote nicht für irrelevant. Das zeigt der korrigierende Zusatz V. 31, der erst später entfaltet wird: »Setzen wir also das Gesetz durch den Glauben außer Kraft? Das sei ferne! Vielmehr richten wir das

6 Namentlich J.D.G. DUNN; vgl. seinen Aufsatzband: *Jesus, Paul and the Law*, London 1990. Dagegen etwa TH.R. SCHREINER, »Works of Law« in Paul, in: *NT 33* (1991), 217–244; C.E.B. CRANFIELD, »The Works of the Law« in the Epistle to the Romans, in: *JSNT 43* (1991), 89–101, dem J.D.G. DUNN, *Yet Once More – »The Works of the Law«: a Response*, in: *JSNT 46* (1992), 99–117 antwortet. *Nachtrag*: Vgl. DERS., Noch einmal »Works of the Law«. *The Dialogue Continues*, in: *DUNDERBERG / TUCKETT / SYREENI* (Hg.), *Fair Play* 273–290.

7 Es ist aber zuzugeben, dass das Thema des Sich-Rühmens 4,2 ff. auf eine allgemeinere Ebene gehoben wird.

Gesetz auf.«⁸ 1Kor 7,19 könnte Paulus einen Slogan antiochenischer Christen zitieren: »Die Beschneidung bedeutet nichts, und die Unbeschnittenheit bedeutet nichts, vielmehr das Halten der Gebote Gottes.« Er wandelt ihn Gal 5,6; 6,15 persönlicher ab. Dabei ist ausgeblendet, dass das Ritualgesetz nach jüdischem Verständnis auch zu den Geboten Gottes gehört. Die Tora wird unter der Hand auf ihre sittlichen Forderungen zurückgeschnitten.

III. Das Gesetz überfordert den Menschen

Für die Heidenchristen ist aber nicht nur der rituelle Teil des Gesetzes im Vorgang des Christwerdens ohne Bedeutung. 2Kor 3,6 – 18 und Röm 7,7 – 24 bewirkt gerade der Dekalog bzw. das in ihm zentrale Verbot des Begehrens Sünde und Tod. Hier versucht Paulus, die unheilvolle Rolle des Gesetzes anthropologisch zu erläutern. Es wird nicht nur faktisch nicht gehalten – so die Anklage gegen den Juden Röm 2 –, der Mensch kann es auch nicht erfüllen, weil es das Begehren, das es untersagt, erst weckt. Das liegt aber nicht am Gesetz, das an sich zum Leben gedacht ist, sondern an der fleischlichen Verfassung des Menschen. Dem auf sich allein verwiesenen, schwachen Menschen tritt es als toter und tötender Buchstabe entgegen. Es fordert und verurteilt, aber es hilft nicht zur Befolgung. In der Heilsgeschichte hat es nur die Aufgabe, den Menschen seines Unvermögens zu überführen und ihn darauf festzulegen, ihn unter dem Fluch zu halten, bis der eigentliche Träger der Verheißung, Christus, kommt (vgl. Gal 3,10 – 24). Dieses sein vorläufiges Regime wird von Paulus als Tyrannei bzw. als Knechtschaft der Menschen beschrieben. So gesehen ist der Christ jetzt frei vom Gesetz.

Paulus kritisiert am Gesetz nicht – wie der synoptische Jesus – kleinliche Bestimmungen, das Gespinnst menschlicher Auslegungstraditionen; er zieht die vulgärpsychologische Einsicht heran, dass verbotene Früchte um so mehr locken. Es ist aber immer die Übertretung, der Bruch des Gesetzes, der es zu einer tödlichen, ja dämonischen⁹ Macht werden lässt, nicht seine Praxis.

8 Letztere Wendung findet sich nun in dem Anm. I angeführten Qumran Fragment Z. 14; ein Beleg dafür, dass hier das Gesetz in seinem normativen Gehalt gemeint ist.

9 So R.B. SLOAN, Paul and the Law: Why the Law cannot Save, in: NT 33 (1991), 35 – 60, der aber das Moment der Erfüllbarkeit herunterspielt.

IV. Das Prinzip des Gesetzes steht gegen das des Glaubens und der Gnade

An einigen Stellen aber setzt Paulus das »Prinzip« der Werke dem des Glaubens entgegen.¹⁰ So ist Röm 3,27 wohl zu übersetzen. Es geht nicht um das mosaische Gesetz, das einmal »gesetzlich«, ein andermal im Glauben gehandhabt würde. Vielmehr ist das Gesetz immer auf Werke aus und bindet daran die Verheißung des Lebens (vgl. das Zitat von Lev 18,5 in Gal 3,12; Röm 10,5). Dagegen ergeht die Verheißung Gottes wie für Abraham so auch für die Glaubenden bedingungslos. Sie müssen nur das nahegekommene Wort von Jesu Kreuzestod und Auferweckung hören und das ungeschuldete Geschenk der Liebe Gottes annehmen (vgl. Gal 2,16–21; 3,1–4,11; Röm 4; 10,4–11). Insofern löst die Verkündigung von Jesus Christus das Gesetz tatsächlich ab und eröffnet eine neue Art der Beziehung zu Gott. Das Gesetz trennte nicht bloß Menschen – Juden und Heiden – voneinander; es schob sich als (nicht zu erfüllende) Bedingung – angeblich vermittelnd, in Wirklichkeit trennend – zwischen Gott und Mensch. Jetzt aber ist in Christus ein unmittelbarer Zugang zu Gott gegeben (vgl. Röm 5,1 f.).

Das Argument, dass der auf sich gestellte Mensch der Forderung Gottes nicht nachkommen kann, ist in diesen Passagen immer noch vorausgesetzt; es tritt aber nicht in den Vordergrund. Tun und Glauben sind grundsätzlich zwei Paar Stiefel. Christus ist nicht nur insofern das »Ende des Gesetzes«, als es den Sünder richtet,¹¹ sondern weil er ein neues, anders strukturiertes Heilssystem bringt.

10 Dies stellt ST. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids 1988, 104–116. 122–134 heraus; er versucht ein Stück weit, die Paulusdeutung M. Luthers zu rehabilitieren.

11 So B. L. MARTIN, *Christ and the Law in Paul* (NT.S 62), Leiden 1989, 129–144; ähnlich O. HOFIUS in verschiedenen Aufsätzen, gesammelt jetzt in: *Paulusstudien*. Ihm schließt sich H. LICHTENBERGER, *Paulus und das Gesetz*, in: M. HENGEL / U. HECKEL (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 361–374, 368 an. Kontextbezogener interpretiert D. SCHELLONG, *Paulus und das Gesetz nach dem Römerbrief*, in: *JbBTh* 6 (1991), 69–87. In einem Beitrag »Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3« (*Paulusstudien* 75–120, 110 f.) verteidigt Hofius die Übersetzung »Ende« in Röm 10,4 philologisch gegen neuere Versuche, τέλος hier mit »Ziel« wiederzugeben. Dagegen spricht ja auch die Parallele in 2Kor 3,13. Hofius muss freilich die Herrlichkeit, die Paulus hier dem Mosedienst zubilligt, künstlich auf die »richtende und für den Sünder tödliche Manifestation göttlicher Macht« (95) einengen.

V. Die Gesetzesgerechtigkeit – ein Anachronismus in der Fülle der Zeit

Der prinzipielle Gegensatz wird besonders da offenkundig, wo die Alternative des Glaubens geschichtlich auf dem Plan ist: vorbildlich bei Abraham, in endzeitlicher Schärfe, wo der Gekreuzigte und Auferstandene auf dem Sion die Geister scheidet (vgl. Röm 9,31 ff.). Hier kann auch die eifrigste Erfüllung des Gesetzes am tatsächlichen Willen Gottes vorbeilaufen.

Das hatte Paulus an sich selbst erfahren (vgl. Phil 3,4 – 11); so deutet er auch das Verhalten der jüdischen Mehrheit gegenüber der Christusbotschaft Röm 10,1 ff. Selbstverständlich hat Gott das Gesetz gegeben, damit es gehalten werde. Was aber durch das Gesetz erreicht werden soll, nämlich Gerechtigkeit, wird dann verfehlt, wenn man sie weiter aus Eigenem sucht, statt das Angebot Gottes in Christus zu ergreifen. Und das Gesetz verleitet den Juden auch noch dazu, auf das eigene Werk zu setzen und so die Stunde der Gnade zu verpassen. Paulus bekämpft keine »pharisäische« Attitüde, kein Sich-selbst-gerecht-Dünken. Der Täter des Gesetzes wird nicht *eo ipso* als selbstgerecht verdammt. Im Gegenteil: Röm 2,13 stellt ihm hypothetisch die Rechtfertigung in Aussicht. Aber er ist heilsgeschichtlich, vom paradoxen Plan Gottes im Gekreuzigten her, disqualifiziert.

VI. Paulus im Denzkirkel?

In der Auseinandersetzung um die Tora mag Paulus also eine Differenzierung übernommen haben, die sich in der Situation der Heidenmission nahelegte. Er vertiefte das Ungenügen des Gesetzes aber anthropologisch und spitzte theologisch die Opposition zwischen dem Tun des Menschen und dem Handeln Gottes zu. Sie kommt da tragisch zutage, wo der gesetzestreue Jude den aktuellen Heilswillen Gottes verkennt, der der ganzen Menschheit, die am Gesetz gescheitert ist oder scheitern würde, Rettung bringen will.

Weil Paulus so auf vielen Ebenen argumentiert, kann der Eindruck entstehen, dass ihm jedes Mittel recht ist, um das Gesetz madig zu machen. Man sucht deshalb heute hinter den Gedankengängen die wahren Beweggründe und argwöhnt, dass er in Wahrheit von der Erlösung durch Christus auf die Notlage der Menschen unter dem Gesetz schließe, »from solution to plight« denke (E.P. SANDERS).¹²

12 Vgl. dagegen die Diss. von F. THIELMAN, *From Plight to Solution* (NT.S 61), Leiden 1989. Er hält diese Denkrichtung überall da für gegeben, wo sich ein jüdischer Hintergrund ausmachen lässt.

In der Tat bildet die Christuserscheinung und die von den Hellenisten geprägte Christusbotschaft den Ausgangspunkt seines Denkens. Wenn »Christus für unsere Sünden starb« (vgl. 1Kor 15,3), dann konnte es nach Paulus keine andere Heilsmöglichkeit geben. »Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (möglich ist), dann ist Christus umsonst gestorben« (Gal 2,21b). Allerdings: Ein Judenchrist konnte den Sühnetod Jesu als Erneuerung des einen Bundes verstehen. Warum Paulus nicht? Die Gründe sind wohl in seiner persönlichen Biographie zu suchen. Weil er im Einsatz für die Tora die Christengemeinde verfolgte und als solcher Verfolger »umgedreht« wurde, kam er vermutlich zur Erkenntnis, dass die Neuschöpfung in Christus nicht mehr auf der Basis des Gesetzes geschieht. Außerdem: Warum sollen wir Paulus nicht *in puncto* Gesetz zugestehen, was er für seine Schriftdeutung beansprucht (vgl. 1Kor 10,11 u. a.), dass nämlich der Sinn sich von der endzeitlichen Anwendung her erschließt? So sind auch die paulinischen Spekulationen über den Sinn des Gesetzes von der Endgültigkeit des Christusereignisses geleitet.

Bei manchem Theologen ist hier ein »Gewissensentscheid« fällig: Will er sich als »Betroffener« auf diesen Standpunkt stellen?¹³ Für einen Historiker oder Religionswissenschaftler sind das zunächst einmal menschliche Spekulationen; da kann nur das Kriterium sein, ob sie in sich stimmig sind. Nun ist es nicht zu leugnen: Den Darlegungen des Apostels über das Gesetz fehlt die letzte Schlüssigkeit, weil er sie selbst immer wieder durchlöchert; so führt er etwa Heiden ein, die das Gesetz halten (Röm 2,14 ff.26 – 29), um einen Kontrast gegen die gesetzesbrüchigen Juden aufzubauen. Dass alle Welt im Gesetz und gerade wegen des Gesetzes sündig ist, lässt sich ohnehin nicht »beweisen«. Die pragmatische Ausrichtung der paulinischen Argumentation schließt aber nicht aus, dass diese sich als relativ kohärent herausstellt, wenn man den jeweiligen Kontext beachtet, und dass sich darin echte Erfahrungen niederschlagen können, Erfahrungen mit Gesetz und Gnade, die der Apostel bei sich selbst und bei anderen machte. Und schließlich: Wie langweilig wäre ein systematischer Paulus!

VII. Das Gesetz als Norm des christlichen Lebens?

Zwar sind die Werke des Gesetzes kein Faktor bei der Rechtfertigung, beim Christ-Werden. Aber wie steht es mit der Bewährung im Christ-Sein? Im Zug der Verständigung mit dem Judentum betont man heute oft, dass das Gesetz als Weisung Gottes für den Christen keineswegs seine Bedeutung verliert. Um die Kontinuität zu unterstreichen, will man etwa in dem »Gesetz der Sünde und des

¹³ So G. KLEIN (s. Anm. 4) 43.51 f.

Todes« dieselbe mosaische Tora finden wie in dem »Gesetz des Geistes des Lebens«, das uns davon befreit hat (Röm 8,2).¹⁴ Es komme eben nur darauf an, in welche Einflussphäre das Gesetz gerät, in die des Fleisches oder des Geistes.¹⁵

Während manche Autoren das Gesetz zusammen mit dem Alten Bund als überholt betrachten,¹⁶ wollen andere es in seiner Gültigkeit auch für den Neuen Bund erhalten wissen, allerdings nur mit der stillschweigenden Unterscheidung von Moral- und Ritualgesetz.¹⁷

Die konsequente Deutung von »Gesetz« in Röm 7,22 f.25; 8,2 auf die mosaische Tora überzeugt zwar nicht, weil Paulus das Wort – wie in 7,21 unbestreitbar – auch im übertragenen Sinn von »Gesetzmäßigkeit« gebrauchen kann. Aber sachlich ist richtig, dass Paulus das Gesetz mit seinen ethischen Geboten »aufrichten« möchte (Röm 3,31). Was wegen der Schwachheit des Fleisches vorher unmöglich war, soll jetzt in den Christen verwirklicht werden; in ihnen soll »die Forderung des Gesetzes erfüllt« werden (Röm 8,4). Die Befähigung dazu verleiht der mit der Rechtfertigung gegebene Geist Gottes. Die Erfüllung des »ganzen« Gesetzes geschieht nach Gal 5,14; Röm 13,8 – 10 in der Nächstenliebe.¹⁸ Im Gebot Lev 19,18 sei – so behauptet Paulus nicht ohne Anhalt an jüdischer und frühchristlicher Tradition – jedes andere Gebot »zusammengefasst«. Dabei hat er – wie in der Missionspraxis – das Gesetz auf den Dekalog, genauer auf seine 2. Hälfte, zusammengestrichen, ohne das ausdrücklich zu sagen. Diese Großzügigkeit mutet unfair an, wenn er an anderer Stelle betont, der auf das Gesetz Verpflichtete müsse alles halten, was im Buch des Mose steht (vgl. Gal 3,10; 5,3). Wo er den Juden bzw. die Judaisierenden in die Enge treiben will, fasst er das Gesetz strenger als in der Ermahnung des freien Christenmenschen.

Der vollmundige, sicher auch ernst gemeinte Anspruch lässt sich aber in der

14 Vgl. etwa P. VON DER OSTEN-SACKEN, Die Heiligkeit der Tora, München 1989, bes. 10. Ähnlich N.T. WRIGHT, The Climax of the Covenant, Minneapolis 1992, 199 – 204; Christus sei das geheime Ziel des Gesetzes, sein Ende nur insofern, als Gesetzeswerke nationale Privilegien untermauerten. Dagegen rechnet die neue Bedeutungsanalyse von M. WINGER, *By What Law?* (SBL.DS 128), Atlanta 1992, mit einem breiten Sprachgebrauch von »Gesetz« bei Paulus.

15 So K. SNODGRASS, *Spheres of Influence. A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law*, in: JSNT 32 (1988), 93 – 113.

16 Z. B. WESTERHOLM (s. Anm. 10) 198 – 216.

17 TH.R. SCHREINER, *The Abolition and Fulfillment of the Law in Paul*, in: JSNT 35 (1989), 47 – 74, will ein »Ende des Gesetzes« gegen Westerholm nur im heilsgeschichtlichen Sinn anerkennen. *Nachtrag*: DERS., *The Law and its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids 1993.

18 Vgl. dazu die jüngste penible Untersuchung von CH. BURCHARD, Die Summe der Gebote (Röm 13,7 – 10), das ganze Gesetz (Gal 5,13 – 15) und das Christusgesetz (Gal 6,2; Röm 15,1 – 6; 1 Kor 9,21), in: D. TROBISCH (Hg.), *In dubio pro deo. FS G. Theißen* (vervielfältigtes Ms.), Heidelberg 1993, 28 – 62, abgedruckt jetzt in: DERS., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments* (WUNT 107), hg. D. SÄNGER, Tübingen 1998, 151 – 183.

erhaltenen Paränese nicht ganz verifizieren.¹⁹ *De facto* spielen ausdrückliche Gesetzeszitate in der christlichen Lebensgestaltung keine große Rolle. Maßgebend ist vielmehr das Dasein für andere, das uns Christus vorgelebt hat. Paulus benennt diese Vorgabe mit einer eigenen Wortschöpfung als »Gesetz Christi« (Gal 6,2; vgl. 1Kor 9,21; Röm 15,1–7). Man verweist heute darauf, dass auch in jüdischen Schriften, vor allem aus der Diaspora, für die die Geltung des Gesetzes nicht in Frage steht, der Aufruf zum Gesetzesgehorsam sich mit weisheitlichen, popularphilosophischen Unterweisungen verbindet.²⁰ Im Vergleich damit kann die paulinische Paränese auch ohne direkte Bezugnahme auf die Tora diese einschärfen; ihre Originalität liegt aber in der gelegentlichen Erinnerung an Christus, vor allem an sein Sterben für alle.

VIII. Das Gesetz als schlechtes Gewissen der Christen?

An sich haben die Glaubenden, wenn sie die Frucht des Geistes hervorbringen, das Gesetz in seiner Funktion, die Sünde zu fixieren und abzuurteilen, hinter sich gelassen (vgl. Gal 5,18; Röm 8,1). So meint jedenfalls der Apostel in seinem Enthusiasmus. An den wenigen Stellen, wo er in paränetischem Kontext auf das Gericht auch für die Glaubenden zu sprechen kommt, geht er gar nicht ausdrücklich darauf ein, ob die vom Gesetz geforderten Werke auch hier das Kriterium sind. Es ist da schlicht vom Tun des Guten die Rede – am deutlichsten 2Kor 5,10. Sachlich ist das wohl mit dem vom Gesetz Gebotenen identisch (vgl. eine ähnliche Verallgemeinerung Röm 7,18 f.21). Aber Paulus liegt weniger an der Norm als an der neuen Qualität des Tuns, in dem der Glaube durch die Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5,6).

Der nachpaulinische Christ mag sich dennoch immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen finden und mit Luther und vielen protestantischen Auslegern Röm 7,7–24 als seine eigene gegenwärtige Geschichte lesen – gegen den ursprünglichen Sinn.²¹ Unter der Wucht der Forderung Gottes ist er auf seine

19 Während LINDEMANN, Toragebote in 1Kor kaum einen Reflex biblischer Toragebote findet, will P.J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT III 1), Assen / Minneapolis 1990, hier jüdische Halakha auch in den Anweisungen für die Heidenchristen dingfest machen – übrigens ohne Lindemann zu erwähnen.

20 Zu E. REINMUTH, *Geist und Gesetz* (ThA 44), Berlin 1985, kam noch hinzu: K.W. NIEBUHR, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT II 28), Tübingen 1987. Beide berücksichtigen griechische Gnomologien zu wenig. Vgl. dazu meine Skizze: *Die Worte der Sieben Weisen und die neutestamentliche Paränese*, in: H. BÖRKLE (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*, Frankfurt a. M. 1993, 89–100.

21 H. THYEN in: FS G. Theißen (s. Anm. 18) 297–319, erblickt freilich im ausschließlichen

Barmherzigkeit angewiesen. Das Gesetz allein – und mehr noch alles, was im Lauf der Kirchengeschichte an menschlichen Auslegungen und Vorschriften hinzugekommen ist – erweist sich als unfähig, den Menschen moralisch zu bessern.²² Durch den immer neuen Rückgriff auf die Gnade des Gekreuzigten gewinnt er erst die Kraft, sein Leben nach Gott auszurichten, aber auch die überlegene Freiheit, sich auf das Liebesgebot zu konzentrieren. In der Liebe jedoch bleibt man immer Schuldner des andern und Schuldner Gottes.

Die Debatte um das Gesetz bei Paulus hat, wie die nicht einmal vollständigen Anmerkungen belegen, auch in jüngster Zeit reichlich Literatur abgesondert. Dabei scheint sie sich nach extremen Ausschlägen Anfang der 80er Jahre allmählich einzupendeln. Dass sie dennoch weiter in Gang gehalten wird, dafür sorgen der lebendige, situationsbezogene, dialektische Charakter der paulinischen Theologie, das Gespräch mit dem Judentum und nicht zuletzt die Diskrepanz der Aussagen des Apostels zur Realität heutigen Christseins.

Bezug auf Vergangenheit oder Gegenwart 304 ff. »zwei verfehlt Alternativen in der Auslegung von Römer 7« – so der Titel seines Beitrags.

22 Vgl. zu den praktischen Folgerungen M. LIMBECK, Vom rechten Gebrauch des Gesetzes, in: JbBTh 4 (1989), 151 – 169. Ich kann ihm nur darin nicht zustimmen, dass die von Paulus konstatierte Unmöglichkeit, den Willen Gottes zu erfüllen, auch für den Getauften gilt. Dem ist Röm 8,1 – 9 entgegenzuhalten. Die angeführten Stellen aus Gal (4,21; 5,1 – 5) setzen einen Rückfall in die Anfangssituation der Rechtfertigung voraus.

Nr. 12: Wie imperativ ist der Indikativ?*

Zum grundlegenden und informativen Referat von Herrn Eckert kann ich nur noch einige ergänzende Bemerkungen und aktualisierende Anfragen nachliefern.

1. Zunächst möchte ich die Diskussion orten. Wenn wir das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bedenken, dann werden wir von der Normenproblematik weitergeführt zur Frage, wie christliche Sittlichkeit ermöglicht ist. Ermöglichung ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit Motivierung. Z. B. kann die Aussicht auf ewiges Leben das Handeln motivieren. Nach Paulus scheitert aber jeder, der meint, im Tun des Gesetzes das Leben erlangen zu können (vgl. Gal 3,10–12). Die Segenssanktion des Gesetzes (Lev 18,5), die Paulus keineswegs übersehen hat, nützt dem fleischlichen Menschen nichts. Entscheidend für den Christen ist, dass er zu Gottes Reich und Herrlichkeit »berufen« und »bestimmt« ist (vgl. 1Thess 2,12; 5,9). Das ist der Indikativ, der den Imperativ trägt. Was im und am Gesetz unmöglich ist, das wird durch die Verurteilung der Sünde im Fleisch des Gottessohnes erfüllbar: Röm 8,3 f.; V. 7 f. reflektieren noch einmal ausdrücklich darauf, dass man im Fleisch Gott nicht gefallen kann. Während die Prinzipien und Normen dem Dürfen und Sollen zugeordnet sind und die Motive dem Wollen Anreiz geben, hat es der Indikativ mit dem Können zu tun.¹ Der Imperativ verhält sich dazu wie Verwirklichung zu Ermöglichung (nicht: Möglichkeit!). Die besten Motive machen eine sittliche Tat noch nicht reali-

* Aus K. KERTELGE (Hg.), *Ethik im neuen Testament* (QD 102), Freiburg / Basel / Wien 1984, 190–196. Korreferat zu J. ECKERT, *Indikativ und Imperativ bei Paulus*, ebd. 168–189. Trotz seines von einem Rezensenten beklagten »essayistischen Charakters« wird der Beitrag hier als Denkanstoß aufgenommen. Zur Thematik vgl. neuerdings R. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, in: *ThLZ* 132 (2007), 259–284 und den gleichnamigen Sammelband, hg. von F.W. HORN / R. ZIMMERMANN (*WUNT* 238), Tübingen 2009.

1 Eine ähnliche Begrifflichkeit, die sich an die Modalitätentheorie von A.J. GREIMAS anlehnt, wendet – wie ich nachträglich sehe – auch R. KIEFFER, *Foi et justification à Antioche* (*LeDiv* 111), Paris 1982, 148 f. auf die paulinische Rechtfertigungslehre an.

sierbar. Der Indikativ aber besagt eine »radikale Veränderung der Bedingungen des Handelns«.²

2. Es erscheint uns Lesern der Schrift als logischer Widerspruch, wenn dieselbe Sache im Indikativ von den Christen ausgesagt und im Imperativ von ihnen verlangt wird. Z. B. sind sie nach 1Kor 6,11 in der Taufe geheiligt, nach 1Thess 4,3 ist Heiligung aber der sie angehende Wille Gottes. Auf diese anscheinend widersprüchlichen Aussagen sollte man die Fragestellung konzentrieren. Es zeigt sich jedoch gleich, dass hierin weder für die vorpaulinische Tradition noch für Paulus ein Widerspruch liegt. Christwerden ist in der Mission des Paulus, die ja die urchristliche Umkehr- und Gerichtspredigt (vgl. 1Thess 1,9 f.; 2Kor 12,21) weiterführt, von vornherein »moralisch« gefasst, als Ermöglichung gerechten Wandels. Das zeigen gerade die frühen Briefe (1Thess, 1Kor). Die sittlichen Ideale selber sind oft klischeehaft vorgegeben, das Neue ist, dass sie jetzt erreichbar werden. Gott ruft die Christen gleichermaßen zur Heiligkeit wie in sein Reich. Dieses Verständnis schlägt sich etwa im Schema von »Einst« und »Jetzt«³ nieder. In der Taufe ist die frühere Schuld vergeben, der Glaubende freigestellt vom Zorn Gottes, vom Geist geheiligt. Christus und der Geist umgeben ihn als neue Lebenssphäre (mit der Präposition *ἐν* ausgedrückt), die zugleich zur bestimmenden Norm (*κατά*) wird. Mit dem sakramentalen Zeichen ist immer schon die Paränese verbunden, die dazu anhält, das Geschenkte zu bewahren und durch einen entsprechenden Wandel zu bewahren. Die paulinischen Mahnungen verraten nicht, dass urchristlicher Taufenthusiasmus sich ernüchert,⁴ weil das Handeln Gottes von jeher die Freiheit des Menschen beansprucht.

3. Der Indikativ redet von diesem Handeln Gottes in der Taufe. Doch scheint es mir wichtig, daran zu erinnern, dass sie in damaligen Zeiten die bewusste Entscheidung des Glaubenden mit einschließt. Deshalb kann z. B. das Passiv »ich bin mitgekreuzigt« Gal 2,19 in 5,24 vom Aktiv Aorist abgelöst werden: Die zu Jesus Christus gehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt. Oder Röm 6 ruft nicht nur den mit Christus vollzogenen Tod gegenüber der Sünde ins Gedächtnis, sondern auch den Gehorsam, der im Taufakt geleistet wurde (V. 16 ff.). Daran schließt sich bruchlos der Imperativ an, der die Konsequenz des einstigen Entschlusses einfordert. Hier sind die Voraussetzungen heutigen christlichen Lebens verschieden.

2 So NIEDERWIMMER, Problem 84.

3 Vgl. dazu TACHAU, »Einst«.

4 So NIEDERWIMMER, Problem 86 f.90 f.

4. Dass zum Indikativ hinzu ein Imperativ nötig wird, muss also nicht die Wirkungslosigkeit des Indikativs bedeuten. Freilich gibt es eine faktische Inkonzonanz, einen praktischen Widerspruch zwischen dem unrechten Verhalten der Christen und diesem Anfang, den Paulus ihnen mit der Tauftradition wieder in Erinnerung bringt. Ein solcher Wink mit dem Zaunpfahl des Indikativs genügt 1Kor 6,11, um ihnen die Verpflichtung zu gerechter Lebensweise einzuschärfen. Gewiss hat der Imperativ etwas mit der leibhaftigen Existenz zu tun, in der erst noch die Herrschaft der Gerechtigkeit zum Zug kommen muss. Die Sünde hat kein Recht mehr, in den Gliedern zu herrschen. Aber es ist doch Vorsicht geboten, wenn man dafür das beliebte Erklärungsschema von »Schon« und »Noch-nicht« bemüht. Ich nenne es die »Ziehharmonika«, weil es je nach Bedarf ausgezogen oder gequetscht wird. Denn an sich nimmt der Imperativ dem Indikativ nichts an Realität.⁵ Es ist auch nicht so, dass das Eschaton das Ende der Ethik bringt. In der alttestamentlich-jüdischen Apokalyptik ist es gerade eine Wirkung der Endzeit, wenn Israel zu einer Pflanzung der Gerechtigkeit umgewandelt wird.⁶ Schon gar nicht darf das Noch-nicht dafür herhalten, um die Radikalität der Forderungen zu ermäßigen (z. B. die der Feindesliebe). So etwas klang gestern morgen bei F. FURGER an, als er gegen die Vorwegnahme des Eschaton polemisierte, wo der Kompromiss noch nötig sei.⁷ Sollen wir erst im Himmel Feindesliebe üben?

Naherwartung mag zwar keinen direkten Einfluss auf die Ausgestaltung der Normen haben,⁸ ist aber für die Motivation wichtig. Insofern der Indikativ das Eschaton vorwegnimmt – z. B. Ausgießung des Geistes in den letzten Tagen –, ergibt sich eine gewisse Interdependenz zur Motivation. Ein andauerndes Noch-nicht kann die Tragfähigkeit des Indikativs unterhöheln. Lässt die angespannte Erwartung nach, sind die Christen in der Gefahr, auch nicht anders zu leben als die Heiden, die keine Hoffnung haben. M. E. sollte man, vor die Notwendigkeit

5 Auch T.J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89), Rom 1981, 239 warnt davor, dem Verhältnis Indikativ-Imperativ die paulinische Dialektik von Schon und Noch-nicht zu unterlegen, weil das den Indikativ schwächen könnte.

6 Vgl. Jes 32,16 f.; 33,5; 60,21; 61,3; Jub 1,15 ff. und die bei ZELLER, *Juden* 173 Anm. 160 f. zitierten Stellen aus Apokalypsen. Dass der Äon der Sünde von ewiger Gerechtigkeit abgelöst wird, kündigen etwa Dan 9,24; äthHen 10,20 ff.; 11,2; 91 f.; 107,1; 1Q27 Frgm. 1, I 5 ff. an.

7 Vgl. auch seinen Beitrag: *Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung*, in: N. GLATZEL / E.J. NAGEL (Hg.), *Frieden in Sicherheit*, Freiburg 1981, 259 – 284, 264 f.: Weil das Reich Gottes in seiner Fülle noch ausstehe, seien die in seinem Horizont geltenden ethischen Forderungen nicht als direkte Handlungsanweisungen, sondern als »Zielnormen« zu verstehen.

8 Vgl. auch die Überlegungen von W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7* (MSS 8), Düsseldorf 1981, Ziffer 3. Andererseits ist kein Zweifel, dass der thematische Radius der neutestamentlichen Forderungen sich um so mehr auf die Sozialethik ausdehnt, je stärker die ursprüngliche apokalyptische Ausrichtung zurücktritt. Vgl. G. STRECKER, *Strukturen einer neutestamentlichen Ethik*, in: ZThK 75 (1978), 117 – 146, 133 f.

gestellt, auf die Schöpfungswirklichkeit einzugehen – dies der letzte Punkt bei Eckert – und »Kompromisse« zu finden, die veränderte eschatologische Situation offen mitbedenken.

5. Eine Spannung zwischen Indikativ und Imperativ wird in den Briefen des Paulus erst spürbar, wo er seine Rechtfertigungslehre entfaltet.⁹ Hier muss er dem Missverständnis entgegentreten, die Rechtfertigung aus Glauben allein erübrige die sittliche Bewährung. Solche abwehrenden Aussagen finden sich etwa Phil 3,12: Dass Paulus die Gerechtigkeit aus Gott hat, heißt noch nicht, dass er es schon erreicht hat und vollendet ist. Oder Gal 2,17: Wird der die Sünder rechtfertigende Christus zum Diener der Sünde? 5,13: Ist die christliche Freiheit ein Freibrief für das Fleisch? Schließlich Röm 6,1.15: Wird die Gnade Gottes, die ja dem Sünder gilt, nicht noch durch Sündigen gemehrt? Das Missverständnis rührt daher, dass der ursprünglich ethische Begriff der Rechtfertigung aus der Tauftradition (vgl. 1Kor 6,11) in der antirabbinischen Frontstellung zur Rechtfertigung durch Werke eine forensische Zuspitzung erhält. Wenn das im Endgericht ausschlaggebende Urteil Gottes über den Menschen schon gefällt ist, scheint es überflüssig, dass er sich auch als Gerechter erweist; der Glaube ersetzt die Werke.

Paulus wirkt diesem Eindruck auf verschiedene Weise entgegen: durch Erinnerung an das Taufgeschehen (Gal 2,19 f., Röm 6,2 ff.), aber auch dadurch, dass er die dem Glaubenden mitgeteilte Gerechtigkeit apokalyptisch auflädt zu einer an der Stelle Gottes Gehorsam fordernden Macht.¹⁰ Dies erreicht er in Röm 6,12–23 vor allem durch die Metaphorik des Kontextes, die Bilder von der

9 Nämlich Phil 3, Gal und Röm; vgl. ZELLER, Pragmatik, bes. 212 (in diesem Band S. 173–188, 182).

10 Vgl. meinen Exkurs: Zum semantischen Hintergrund der »Gerechtigkeit Gottes«, in: ZELLER, Juden 163–179 und die dort verarbeitete Lit. In Röm 6 kommt besonders die Interpretation E. KÄSEMANNs, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: DERS., Versuche II 181–193, zum Zug. Davon inspiriert: A.B. DU TOIT, Dikaioyne in Röm 6, in: ZThK 76 (1979), 261–291. P. STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 1965, hat bekanntlich Käsemanns These ausgebaut: Paulus habe »Gerechtigkeit Gottes« als *terminus technicus* aus der Apokalypik übernommen. Dagegen neuerdings etwa U. SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart (GTA 24), Göttingen 1983, 92 ff. Er bestreitet dann auch, dass »Gerechtigkeit« in Röm 6 eine Macht verkörpert. M. E. liegt zwar kein apokalyptischer *terminus technicus* vor; aber Paulus kann das gegen die Rabbinen gewendete Wortfeld durch einen neuen bildhaften Kontext apokalyptisch einfärben. Dass die Gerechtigkeit den Menschen nicht vergewaltigt – das belegen die Aufrufe –, spricht nicht gegen ihren Machtcharakter. Vgl. die Diskussion über das Mächtedenken, in: L. DE LORENZI (Hg.), Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8 (SMBen.BE 2), Rom 1974, im Anschluss an den Vortrag von R. SCHNACKENBURG ebd. 60–72. Ferner M. BOUTTIER, La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté, ebd. 127–154; DU TOIT, a.a.O., 270.276 f.; R.C. TANNEHILL, Dying and Rising with Christ (BZNW 32), Berlin 1966, 14–20.

Rüstung,¹¹ dem Endkampf, der Sklaverei, aber auch durch die Metapher von der Frucht (V. 21 ff.). So gelingt es ihm, seine gegen die Rabbinen entworfene Position gegen die Unterstellung der Amoralität zu verteidigen. Der rechtfertigende Gott handelt mit aller Entschiedenheit gegen die Sünde, indem er den Dienst in der Neuheit des Geistes ermöglicht (vgl. 7,6).

6. In der von J. Eckert aufgerollten Forschungsgeschichte gibt es, scheint mir, merkwürdige Akzentverlagerungen *in puncto* »Erfahrbarkeit«. Ist für R. BULTMANN¹² Sünde und Begnadigung transempirisch, so besteht dagegen H. WINDISCH¹³ darauf, dass die ethische Praxis den Indikativ erst wahrnehmbar macht. Darauf geht ja auch die Rede von der Frucht, wie G. Lohfink in der Diskussion anmerkte. Diesem Christentum, das sich durch die Tat beweisen will, muss allerdings die Frage nach der Ermöglichung gestellt werden. Umgekehrt betont heutzutage U. Schnelle die Erfahrung des Indikativs, der Christusgegenwart in der Taufe, die dem Imperativ den gesetzlichen Charakter nimmt. Auch Kollege Eckert sprach von »Christus-« und »Pneumaerfahrung«, gestand aber zu, dass es vor allem der Geist ist, der in urchristlichen Zeiten eine gewisse Verifikation bietet. Wie steht es damit heute, wo solche pneumatischen Phänomene weithin entfallen? Ich möchte davor warnen, mit dem heute wieder gängigen Begriff »Erfahrung« falsche Erwartungen zu wecken. Auch bei Paulus ist der Indikativ Gegenstand des Glaubens. »Erfahrung« geschieht nur zeichenhaft im Sakrament, zugleich mag damit die Rezeptivität ausgedrückt werden, die den Vorgang der Rechtfertigung kennzeichnet. Aber das Wort suggeriert auch eine empirische Vorgabe, von der ehrlicher Weise nicht die Rede sein kann.

7. Damit ist aber ein weiterer Punkt angesprochen: Welche Rolle spielt die christliche Gemeinde bei der Grundlegung und Ermöglichung der neuen Sittlichkeit? Kollege Eckert formulierte im Anschluss an H. Schürmann, dass die Gemeinde des Neuen Bundes Quellort des sittlichen Erkennens ist. M.E. geht es aber nicht nur um das Erkennen der Normen, sondern auch um ihre Verwirklichung. Eine zumindest vorpaulinisch geprägte Stelle wie 2Kor 6,14 ff. zeigt, dass die plakativen Begriffe »Gerechtigkeit«, »Licht« geradezu koextensiv mit der Gruppe sind, die sich als Tempel Gottes versteht. Was Gerechtigkeit und Heiligkeit ist, wird durch die Gruppenzugehörigkeit definiert. Heben sich die

11 Es sind nicht neutrale Instrumente gemeint: vgl. A. OEPKE, Art. ὄπλον, in: ThWNT 5 (1954), 293 f. Zur Kampfmetaphorik in Qumran vgl. K.G. KUHN, ebd. 297–300. Aus Röm 13,12 erhellt die endzeitliche Situation.

12 Vgl. schon seinen 1926 erschienenen Aufsatz: Das Problem der Ethik bei Paulus, abgedruckt in: E. DINKLER (Hg.), *Exegetica*, Tübingen 1967, 36–54.

13 Das Problem des paulinischen Imperativs, in: ZNW 23 (1924), 265–281; vgl. auch NIEDERWIMMER, Problem 84.

frühen Christen so stark von ihrer Umwelt ab, so fragt sich, wie heute eine unlösbar in die Gesellschaft verflochtene Christenheit doch aus einem neuen Lebenszusammenhang existieren kann.¹⁴ Wie kann auch heute die Gemeinde Matrix christlichen Handelns werden? Die Sehnsucht nach einer bergenden Gemeinschaft, durch die man Identität auch im Handeln findet, ist groß. Wie geht das, ohne die epochale Säkularisierung zu verleugnen? Kann die Gemeinde die Erfahrbarkeit des Indikativs leisten, wo sie doch selber erst darauf aufbaut? Oder etwas pointiert gesagt: Ist die Nestwärme in der Gruppe dasselbe wie die ermöglichende Gnade Gottes?

14 Von diesem Problem ist z. B. G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982, bewegt.

Nr. 13: Christus, Skandal und Hoffnung. Die Juden in den Briefen des Paulus*

Warum interessiert uns überhaupt, wie Paulus zu seinem Volk, den Juden, stand? Als Christen suchen wir im Neuen Testament Hilfestellung, um unser eigenes Verhältnis zum Judentum als Religion und zum Staat Israel zu klären. Das ist für die meisten keine Frage der Identität mehr wie für die neutestamentlichen Autoren und ihre Generation, für die damit ihre Existenz als Gottesvolk auf dem Spiel stand. Aber irgendwie beunruhigt uns doch der durch drei Jahrtausende durchgehaltene Glaube dieses Volkes, der vom christlichen kaum berührt scheint. Zumal es dieser Glaube ist, der es ihm ermöglicht, sich durch Anfechtung und Katastrophen hindurch als Nation zu finden und zu behaupten. Gerade Paulus muss nun als Kronzeuge für die gegensätzlichsten Urteile der Christen über Israel herhalten. Die einen finden in seinen Briefen Belege dafür, dass es seine Rolle als Volk Gottes ausgespielt hat.¹ Die anderen berufen sich auf ihn, um die Kirche daran zu erinnern, dass sie »mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist«. Da die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch um der Väter willen von Gott geliebt sind, dürfe man sie »nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen«.² Diese widersprüchliche Auslegung der paulinischen Aussagen über das Judentum ließe sich in die Geschichte der Exegese zurückverfolgen, wo sie oft verhängnisvolle Folgen für die christliche Einstellung zu den Juden zeitigte.

Liegt es am ambivalenten Charakter der Texte selbst, dass sie solch unterschiedliche Interpretationen hervorriefen? Vielleicht lässt sich das Denken des Paulus über Israel gar nicht auf einen eindeutigen Nenner bringen. Er liebt es ja

* Aus H. GOLDSTEIN (Hg.), *Gottesverächter und Menschenfeinde. Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979, 256–278. Eine Auswahl aus der stetig wachsenden Literatur zum Israelproblem bei D. ZELLER (Hg.), *Christentum I* (RM 28), Stuttgart / Berlin / Köln 2002, 149 Anm. 11.

1 Beispiele bei BARTH, *Volk* 57.

2 So die Erklärung des II. Vaticanums *Nostra Aetate* Nr. 4. Die Übersetzung im LThK hat fälschlich den Plural »nach dem Zeugnis der Apostel«. Vgl. zum Ganzen W.P. ECKERT, *Israels Berufung*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977), 7–14.

überhaupt, sich in extremen Gegensätzen auszudrücken, die nur dialektisch zu vermitteln sind.^{2a} Doch bevor wir hier resignieren, muss es unsere erste Aufgabe sein, die fraglichen Texte an ihren geschichtlichen und literarischen Ort zu stellen. Möglicherweise werden manche einander widerstrebende Tendenzen aus der Situation des Paulus und seiner Adressaten verständlich; wir haben auch auf eventuell aufgenommene Topoi und Traditionen zu achten sowie auf besondere literarische Gattungen, die die Eigenart der Stücke bedingen können.

I. Die Juden als Verfolger

Letzteres wird gleich an der frühesten uns erhaltenen Stelle wichtig, die sich ausführlicher mit den Juden beschäftigt. Sie steht in dem etwa um das Jahr 50 geschriebenen Brief an die Thessalonicher.

1Thess 2,14 – 16:

»Denn ihr, Brüder, seid Nachahmer geworden der Gemeinden Gottes, die in Judäa in Christus Jesus sind, weil auch ihr dasselbe von den eigenen Landsleuten erlitten habt wie jene von den Juden,

- die ja auch Jesus, den Herrn, getötet haben und die Propheten
- und uns heftig verfolgten
- und Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich sind, indem sie uns hindern, den Heiden zu predigen, dass sie gerettet werden.

So machen sie zu allen Zeiten das Maß ihrer Sünden voll.

(Jetzt) aber kam der Zorn über sie bis zum (bitteren) Ende.«

Ist das nicht grobe Verunglimpfung der Juden? Kein Wunder, dass man immer wieder versuchte, diesen peinlichen Abschnitt als Interpolation zu entfernen.³ Aber dass die Danksagung nach der Abschweifung 2,1 – 12 nun 2,13 wieder neu einsetzt, ist nicht erstaunlich. Paulus knüpft dabei an 1,2 ff. an. Zur guten Aufnahme, die sein Wort bei seinem ersten Auftreten in Thessalonich gefunden hat, assoziiert er wie 1,6 das Thema der Verfolgung. Dass die Thessalonicher in der Bedrängnis ausharren, ist ihm ein Zeichen dafür (vgl. das »denn« V. 14), dass das Wort Gottes weiter kräftig in ihnen wirkt (2,13). Er hatte nämlich befürchtet, ihr Glaube könne »in diesen Wirrsalen« erschüttert werden, und »deshalb« Ti-

2a Diese Struktur paulinischer Rede hat jetzt wieder J. ECKERT, Paulus und Israel, in: TThZ 87 (1978), 1 – 13 herausgestellt.

3 So zuletzt B.A. PEARSON, 1 Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation, in: HThR 64 (1971), 79 – 94. Dagegen J. COPPENS, Une diatribe antijuive dans 1Thess., II 13 – 16, in: ETHL 51 (1975), 90 – 95.

motheus zur gefährdeten Gemeinde gesandt (3,1 – 5).⁴ Laut 1,6 sind sie durch ihr standhaftes Verhalten »Nachahmer« geworden, nun aber nicht des Apostels und des Herrn, sondern der palästinensischen Christengemeinden. Deren Vorbild zeigt, dass Verfolgung – gar durch die eigenen Landsleute – von jeher Christenlos ist. Zugleich bietet dieser Vergleich⁵ Paulus aber auch Gelegenheit zu einem heftigen Ausfall gegen »die Juden«. Er erfolgt recht unvermittelt, denn es ist nicht sicher, ob sie bei der Verfolgung in Thessalonich – wie früher Apg 17,5.13 – überhaupt die Hand im Spiel haben. 3,1 muss den Faden mühsam wieder aufnehmen. Man wird den Grund für diese unmotiviert Auslassung weniger in der Lage der angeschriebenen Gläubigen als bei Paulus selbst suchen müssen. Nach 1Thess 3,7 hatte er in Korinth allerhand Not und Trübsal auszustehen, und zwar, wie Apg 18,6.12 f. verrät, gerade von den Juden.⁶ Das erklärt schon ein wenig die distanzierte Bitterkeit, mit der er hier den Heidenchristen gegenüber von diesem Volk spricht, gleichsam als gehöre er nicht selbst dazu. Ja, dass er selbst einmal die Kirche in Judäa verfolgt, scheint er ganz vergessen zu haben.

Hilfreich ist aber auch die mittlerweile gesicherte⁷ Beobachtung, dass der Apostel V. 15 f. weithin nicht eigene Gedanken, sondern Tradition wiedergibt. Der die Historie vergrößernde Vorwurf, dass die Juden Jesus getötet haben, findet sich bei Paulus nur hier. Verbunden mit der Anklage des Prophetenmordes ist er ein geprägter Topos judenchristlicher Prophetie (vgl. die Q-Logien Lk 11,47 f.49 – 51; 13,34 f.), der dann auch ins hellenistische Judenchristentum übergeht (Mk 12,1 – 11; Mt 22,6; Apg 7,52); auf dieses Milieu deutet hier der Kyrios-Titel. Paulus aktualisiert die Überlieferung – wie Mt 5,11 f. – auf seine eigenen schweren Verfolgungen, die er von den Juden erdulden musste. Wie aus

4 Das Demonstrativpronomen 3,3a und das »deshalb« 3,1 weisen auf 2,14 zurück – 1,6 ist zu weit weg –, ein meist übersehenes Argument gegen die Einschubhypothese.

5 Nach O. MICHEL, Fragen zu 1Thessalonicher 2,14 – 16, in: W.P. ECKERT / N.P. LEVINSON / M. STÖHR (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament?, München 1967, 50 – 59, 5 f. liegt nicht nur eine Analogie vor, sondern auch ein kausaler Schluss: »die jüdische Feindschaft gegen das wahre Gottesvolk greift auch im Gebiet der Diaspora um sich und umfaßt nun den Bereich Thessalonich«. Doch wird das nirgends ausdrücklich. Die »Stammesgenossen« der einst heidnischen (1,9) Thessalonicher werden in der Hauptsache Heiden sein, vielleicht Proselyten. So SUHL, Paulus 341 f. B. RIGAUX, Les épîtres aux Thessaloniens (EtB), Paris / Gembloux 1956, 443 allerdings fasst den Begriff weiter: »Mitbürger«.

6 Vgl. D. GEORGI, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem (ThF 38), Hamburg-Bergstedt 1965, 35 Anm. 103; E. BEST, The First and Second Epistles to the Thessalonians (BNTC), London 1972, 115.

7 Vgl. R. SCHIPPERS, The pre-synoptic tradition in I Thessalonians II 13 – 16, in: NT 8 (1966), 223 – 234; F. HAHN, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963, 90 Anm. 1; vor allem O.H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 274 ff. Bei ihm verfestigen sich aber die Verse zum einheitlichen Traditionsstück, das auch V. 15b und 16a umfasst. Das ist mir fraglich.

Mt 23,32 f. hervorgeht, hängen damit schon vorpaulinisch die Vorstellung vom Sündenmaß V. 16b und das eschatologische Gerichtsurteil V. 16c zusammen. Dazwischen fügt Paulus eine theologische Qualifikation der Juden (»sie gefallen Gott nicht«) und eine Beschwerde ein, die in heidnischer Polemik gegen die Juden gängig war:⁸ ihre Feindschaft gegen die ganze Menschheit. Diese bestimmt er aber sofort V. 16a näher: Sie äußert sich darin, dass sie seine Mission bei den Heiden behindern.

Für die rüde Tonart des Apostels ist also das *genus litterarium* »Polemik« zu veranschlagen.⁹ Natürlich bleibt er auch für die übernommene Sprache verantwortlich. Aber wir müssen seine persönlichen Akzente heraushören; in ihnen wird deutlich, worin sich für ihn die Schuld der Juden in der Gegenwart zuspitzt. Paulus stellt sich mit seiner Verkündigung in eine Reihe mit Jesus und den Propheten. Ja, jetzt ist die Obstruktion der Juden besonders folgenschwer, weil der Apostel in der Stunde des drohenden Zornes den Heiden das rettende Wort zu sagen hat (vgl. 1Thess 1,10; Röm 1,16 ff.). Dass sie diese dringliche Botschaft verhindern möchten, ist der letzte Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt.

Die aufgenommenen Schemata engen aber auch die Aussagemöglichkeiten ein. Paulus schließt sich hier an das vorchristlich überlieferte deuteronomistisch-chronistische Geschichtsbild an. Es fasst die Geschichte Israels als ganze in den Blick und sieht nur seinen Ungehorsam, wofür die Tötung der Boten Gottes symptomatisch ist. Bei dieser pauschalen Betrachtung wird nicht zwischen den eigentlich Schuldigen und den Unbeteiligten unterschieden.¹⁰ Die Kreuzigung Jesu kann auf der Linie der Prophetenmorde nur als gottwidriges Verbrechen gewertet werden. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu, um die Paulus doch sonst weiß, kommt nicht in Sicht. Schon gar nicht wird bedacht, dass Christus ja auch für die schuldig gewordenen Juden gestorben sein könnte.

Vielmehr ist nach Paulus der Zorn Gottes schon »bis zum Ende« auf dieses Volk gekommen. Wir sahen, dass auch in V. 16c der Zwang des angeeigneten Schemas wirkt. Dennoch kann man fragen, wie Paulus dazu kommt, das Handeln Gottes so vorweg festzulegen. Äußere Ereignisse, zum Beispiel die Vertreibung der Juden aus Rom im Jahr 49,¹¹ brauchen nicht der Anlass dazu ge-

8 Vgl. M. DIBELIUS, An die Thessalonicher I II. An die Philipper (HNT 11), Tübingen³1937, 34 ff.

9 Vgl. MICHEL (s. Anm. 5).

10 Vgl. STECK (s. Anm. 7) 128 Anm. 3. Diese Unterscheidung lässt sich in 1Thess nicht gewaltsam durchführen, wie COPPENS (s. Anm. 3) 95 es versucht. Auch DAVIES, Paul 8 verkennt die Bindung an den Topos, wenn er Paulus damit entschuldigt, dass er nicht an das jüdische Volk als ganzes denke, sondern nur an die ungläubigen Juden.

11 So E. BAMMEL, Judenverfolgung und Naherwartung, in: ZThK 56 (1959), 294–315. 302 ff. meint er, die Bestrafung der Großen (traditionell der Heiden!) stelle eine besondere Stufe im eschatologischen Drama dar.

wesen zu sein. Denn Paulus kündigt auch sonst das Verderben seiner Gegner an (vgl. 2Kor 11,15; Gal 5,10b; Phil 3,19). Dabei spricht er in prophetischer Vollmacht. Wenn es sich auch hier um ein prophetisches Verdikt handelt, haben wir eine mit dieser Gattung gegebene mögliche Beschränktheit hermeneutisch zu berücksichtigen.¹² Jedenfalls macht Paulus hier keine Aussage darüber, ob die Juden von Gott erwählt sind und bleiben. Er misst sie vielmehr am faktischen Verhalten gegenüber den Heilsabsichten Gottes. Und da steht für ihn die Strafe unabwendbar fest. Man sollte deswegen nicht versuchen, doch noch einen künstlichen Ausgleich zu Röm 11 herzustellen, etwa indem man aus dem »bis zum Ende« herausliest, dass der Zorn nur ein Moment im Komplex der Endereignisse ist.¹³ Da εἰς τό mit Infinitiv hier konsekutiv übersetzt werden muss,¹⁴ steht das sündige Tun der Juden auch nicht »unter einem ihnen selbst verborgenen (göttlichen) Zweck«¹⁵. Der Widerstand der Juden und die Heidenmission sind an unserer Stelle noch nicht in eine positive Beziehung gebracht wie später Röm 11,11 f.15.28.30 ff. Wie wir sehen werden, spielen dort noch ganz andere Faktoren herein, die Paulus dazu führen, das vernichtende Urteil von 16c zu revidieren.

II. Die Abwertung der Juden im Kampf mit den Judaisten

Zu den Verfolgungen (vgl. noch 2Kor 11,24) und »Gefahren von seiten des eigenen Volksstamms« (2Kor 11,26) kam bald noch ein weiterer Umstand hinzu, der Paulus dazu nötigte, sich vom Judentum abzusetzen. Während er sich etwa 52–54 in Ephesus aufhielt, tauchten in von ihm gegründeten Gemeinden jüdenchristliche Missionare auf, die sein Werk unterhölten. Sie bildeten keine Einheitsfront, weder im Sinn strenger Gesetzesbeobachtung noch im Sinn beginnender Gnosis. Andererseits scheint Paulus ihre judaistische Ausrichtung erst allmählich durchschaut zu haben. Zunächst, im 2. Korintherbrief, ist es mehr der Stil ihres Auftretens, der ihn zur Selbstverteidigung treibt. Denn dadurch disqualifizierten sie ihn als Apostel.

12 Vgl. grundsätzlich dazu meine Ausführungen: Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten, in: ThPh 52 (1977), 258–271.

13 So DIBELIUS (s. Anm. 8) 12; J. MUNCK, Christus und Israel, Kopenhagen 1956, 52.

14 Vgl. RIGAUX (s. Anm. 5) 450; BEST (s. Anm. 6) 118.

15 Gegen GEORGI (s. Anm. 6) 34. Nach ihm ist möglicherweise das Gottesgericht bereits in der Sünde der Juden »völlig« (vgl. Anm. 100) verwirklicht.

1. 2Kor 3,7–18

Deshalb stellt Paulus sich 2Kor 3,6 – innerhalb der Apologie 2,14–7,4 – als Diener des Neuen Bundes vor. Während sich seine Gegner auf Empfehlungsbriefe stützen (3,1), beruft er sich auf das Zeugnis, das die lebendige Gemeinde schon allein durch ihre vom Geist gewirkte Existenz für ihn ablegt (3,2 f.), und auf seine Befähigung durch Gott (3,4 ff.). Die 3,3 angezogenen alttestamentlichen Bilder arbeiten in ihm weiter, so dass er V. 7–11 die Herrlichkeit seines Dienstes im Gegenüber zum Buchstabendienst des Mose entfaltet. Es ist nicht recht deutlich, wie weit er hier noch auf seine Gegner eingeht.

Haben sie ihn herabgesetzt, weil seine Verkündigung ohne Glanz sei?¹⁶ C.J.A. HICKLING¹⁷ deutet das ganze 3. Kapitel als Antwort des Apostels auf gegnerische Verleumdungen. Verrät 3,6 ff., dass die Konkurrenten auf die *ἱερά γράμματα* des Mose hohen Wert legten?¹⁸ Für unwahrscheinlich halte ich die These,¹⁹ Paulus greife hier eine exegetische Vorlage seiner Gegner korrigierend auf. Wenn er V. 7 auch Mose Herrlichkeit zugesteht, so genügen dafür der Schriftbefund und die zeitgenössische Auslegung (vgl. Philo, Mos. II 70).²⁰

Paulus scheint einen schon früher konzipierten Pescher (= aktualisierender Kommentar) über Ex 34,29–35 zu benutzen.²¹ Erst mit V. 12 kommt er wieder kurz auf sein aktuelles Anliegen zurück. Die überlegene Herrlichkeit des vom Geist getragenen Dienstes ermöglicht ihm Offenheit und Freimut gegenüber seinen Hörern (vgl. 4,2; 7,4a). Das steht im Kontrast zu dem, was Ex 34,33 von Mose berichtet. Indem Paulus aber nun den Schriftfaden mit dem Stichwort »Hülle« fortspinnt, wird nicht mehr so sehr sein Apostelamt, sondern der Gegensatz zwischen den Israeliten und den Christusgläubigen zum Thema. Wenn es heißt, dass Mose eine Hülle über sein Gesicht legte, sollte man sich meines Erachtens nicht viel Kopfzerbrechen über seine Absicht machen;²² für Paulus ist die Folge²³ wichtig. Diese Geste veranschaulicht ihm die Verstockung des ge-

16 Vgl. 4,3 ff. und BULTMANN, Korinther 105.

17 The Sequence of Thought in II Corinthians, Chapter Three, in: NTS 21 (1975), 380–395.

18 So GEORGI, Gegner 252 f.

19 S. SCHULZ, Die Decke des Moses, in: ZNW 49 (1958), 1–30; GEORGI, Gegner 274–282.

20 Vgl. U. LUZ, Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, in: EvTh 27 (1967), 318–336, 322 ff.

21 So WINDISCH, Korintherbrief 112; LIETZMANN, Korinther 111. Dagegen BULTMANN, Korinther 87.

22 H. ULONSKA, Die Doxa des Mose, in: EvTh 26 (1966) 378–388, 386 f.: Paulus stellt Mose als abschreckendes Beispiel hin, dem das unaufrichtige Verhalten der Gegner entspricht.

23 Πρὸς τό mit Infinitiv kann auch konsekutiven Sinn haben (vgl. BAUER s. v. 3b, obwohl er unsere Stelle unter 3a aufführt). Es ist auch zu beachten, dass die Söhne Israels, und nicht Mose, Subjekt dieses Satzes sind.

genwärtigen Israel,²⁴ welches nicht aus dem Alten Testament selbst erkennt, dass der Mosebund in Christus ein Ende hat.²⁵ Deshalb wandert die Hülle vom Angesicht des Mose über das verlesene Buch des Mose schließlich V. 15 auf das Herz der Juden.

V. 16 zitiert dann, wenn auch der Anwendung angepasst, erneut den Exodustext:²⁶ »Sooft er sich aber zum Herrn wendet, wird die Hülle weggenommen.« Leider kommt im griechischen Text das vom AT her vorgegebene Subjekt Mose nicht so eindeutig zum Ausdruck. Deshalb ergänzen viele Ausleger »Israel« bzw. »ihr Herz«,²⁷ indem sie den Vers als Antithese zum formal ähnlichen V. 15 nehmen. Dann würde Paulus hier eine mögliche Bekehrung Israels andeuten. Die Verben haben aber keinen futurischen Sinn,²⁸ sondern handeln von der Gegenwart wie V. 18. Das ist ein Indiz dafür, dass der Text großflächiger strukturiert ist. Das Schriftwort V. 16 steht dem in V. 13 gegenüber. Mose wird hier zum Typ der an Christus Glaubenden (V. 18 »Wir alle«).²⁹ Israel liefert hier also nur die Negativfolie für die Christen; sie schauen im Geist ohne Hülle die Herrlichkeit Jesu und bekommen so an ihr teil. Damit ist Paulus wieder zu seinem Ausgangsmotiv »Herrlichkeit« zurückgekehrt. Die Wende für Israel aber kann hier, wo der Neue Bund krass vom Alten abgehoben wird, nicht zur Sprache kommen. Man kann aus V. 16 ff. höchstens folgern, dass die ungläubigen Juden dieselbe Chance haben wie alle anderen auch. Sie liegt in der Hinkehr zum Herrn (vgl. dann Röm 10,9–11). Das Tragische ist aber, dass sie diesen von der Schrift selbst gewiesenen Weg nicht erkennen.

24 Zu möglichen unausgesprochenen Vermittlungen zwischen V. 13 und 14 durch von Paulus assoziierte Bibeltexte vgl. W.C. VAN UNNIK, »With unveiled face«, an exegesis of 2 Corinthians III 12–18, in: NT 6 (1963), 153–169, 162 f.

25 Das sollte DAVIES, Paul 11 f. nicht verharmlosen: Nach ihm bekommt der Alte Bund nur einen neuen Sinn. *Nachtrag*: Heute wird vielfach bestritten, dass der »Alte Bund« Subjekt des ὅτι-Satzes V. 14 Ende ist. Wie auch immer die vorhergehende Partizipialkonstruktion μὴ ἀνακαλυπτόμενον zu erklären ist, die bisherigen Subjekte von καταργεῖσθαι legen genau diesen Bezug nahe. Vom Schleier wird dagegen gesagt, dass er »weggenommen« wird.

26 Vgl. J.D.G. DUNN, 2 Corinthians III.17 – »The Lord is the Spirit«, in: JThS 21 (1970), 309–320, 314 ff. Zur folgenden Übersetzung vgl. auch C.F.D. MOULE, 2 Cor 3:18b, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, in: H. BALTENSWEILER / B. REICKE (Hg.), Neues Testament und Geschichte. FS O. Cullmann, Zürich / Tübingen 1972, 231–237, 234 f. Das Medium von περιηρέτω Ex 34,34 dürfte hier passiv gewendet sein.

27 Vgl. WINDISCH, Korintherbrief 123 f.; C.K. BARRETT, The second epistle to the Corinthians (BNTC), London 1973, 122.

28 Gegen WINDISCH, Korintherbrief 123, BULTMANN, Korinther 92.

29 Ebenso SCHULZ (s. Anm. 19) 15 mit älteren Autoren. Inkonsequent BULTMANN, Korinther 92 f. Obwohl Israel als Subjekt zu ἐπιστρέψῃ gedacht sei, hört er aus V. 18 zu Recht das christliche Selbstbewusstsein heraus: »wir Christen (im Gegensatz zu den Juden V. 15) sind die, von denen das V. 16 Gesagte (und in V. 17 Erläuterte) gilt.«

2. Gal 4,21–31

Auch im Galaterbrief kommt Paulus nur in polemischem Kontext auf die Juden zu sprechen. Das Gesetz selber gibt den judaistischen Eindringlingen unrecht, wenn sie die Galater zwingen wollen, sich durch die Beschneidung in die Nachkommenschaft Abrahams einzureihen, um so seine Verheißungen zu erlangen (vgl. 3,6–29). 4,21 ff. trägt Paulus dazu einen Pescher über die Söhne Hagar und Saras nach.³⁰ Er kann damit beweisen, dass die Christen, gerade weil sie sich nicht leiblich von Abraham herleiten können, sondern wie Isaak Kinder der Verheißung sind, auch frei vom Gesetz sind (vgl. die abschließende Folgerung V. 31).³¹ Dies, die Freiheit, ist das aus der Schrift Gewonnene, das dann 5,1–12 paränetisch angewendet wird. Die kunstvoll-künstliche Schriftauslegung in 4,22–31 zeigt in V. 22–28 eine antithetische Struktur, ganz ähnlich wie 2Kor 3,13–18.

2Kor 3

1. Schrifttext V. 13b
Ausdeutung auf die Juden V. 13c.14a
Aktualisierung V. 14bc.15
2. Schrifttext V. 16
Ausdeutung V. 17
Aktualisierung auf die Christen V. 18

Gal 4

- Schriftbefund V. 22 f.
Ausdeutung
1. auf Sinaibund V. 24c
Begründung V. 25a
Aktualisierung V. 25bc
2. auf oberes Jerusalem V. 26
Begründung (Schrift) V. 27
Aktualisierung V. 28

Wieder kann Paulus den Stand der Christen nur auf dem dunklen Hintergrund des dem Gesetz versklavten Judentums zeichnen. Zwar sind die Gegner Christen, aber sie kommen vermutlich aus Jerusalem, und ihr Treiben bedeutet in den Augen des Paulus einen Rückfall ins Judentum. Deshalb führt er seine Attacke gegen sie indirekt, indem er das durch den Sinaibund markierte »jetzige Jerusalem« mit Hagar gleichsetzt. Er zielt damit jedoch nicht auf Jerusalem als »das geistliche Zentrum ... der Judenchristenheit«.³² Denn einmal muss der vielleicht wie 2Kor 3,7 ff. schon vorher zurechtgelegte Pescher nicht in allen Zügen auf den Briefkontext gemünzt sein. Zum anderen weist Paulus V. 29, wohl in einem

30 Nach BECKER, Galater 55 f. hat Paulus den Grundstock in 4,21 ff. (V. 22–27.31) exegetischer Schultradition entlehnt. Diese wurde aber kaum bereits von den Kontrahenten verwendet, wie C.K. BARRETT, *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, in: FRIEDRICH / PÖHLMANN / STUHLMACHER (Hg.), *Rechtfertigung 1–16*, 9 aus der knappen Formulierung von V. 22 schließt. Denn die Polarisierung »Magd« – »Freie« lag ihnen fern.

31 Vgl. auch K. BERGER, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, in: MThZ 17 (1966), 47–89, 59 ff.

32 So MUSSNER, *Galaterbrief* 325; BARRETT (s. Anm. 30) 10.

Einfall, der ihm *ad hoc* kam,³³ auf eine Entsprechung hin, die die gegebene Deutung bestätigt: Der auf natürliche Weise Gezeugte verfolgt den, der seine Existenz dem Geist verdankt. Auf die Gegenwart umgelegt, kann das »Verfolgen« kaum das Tun der Unruhestifter in Galatien bezeichnen. Dafür hat Paulus andere Ausdrücke.³⁴ Vor allem aber lässt 6,12 erkennen, dass diese auf die Beschneidung drängen, um selbst möglicher Verfolgung zu entgehen.³⁵ Die könnte nur von zelosisch-nationalistischen Juden in der Heimat drohen.³⁶ Wie einige Rabbinen des 2. Jahrhunderts n. Chr.³⁷ entnimmt auch Paulus dem *m^ešahēq* von Gen 21,9, dass der Spross Hagars Isaak bis zum Blutvergießen nachstellte, und überträgt das auf die Widrigkeiten, die die Christen von den Juden erfahren müssen.

Wie 1Thess 2,16c ist auch darüber das Urteil schon gesprochen, und zwar in der Schrift selbst: V. 30. Das ist keine Anweisung an die Galater, die Judaisten hinauszuerwerfen,³⁸ sondern der von Gott gebilligte (vgl. Gen 21,12!) Ausschluss der Juden vom eschatologischen Erbe.³⁹ Paulus spricht hier grundsätzlicher als 1Thess 2,16c, weil die Juden in unserem Brief nicht nur als Christenverfolger erscheinen, sondern als Leute, die wider den in Christus geoffenbarten Willen Gottes in der Unfreiheit des Gesetzes verharren. Nur dann besteht ein »eklatanter Widerspruch« zu Röm 11,25 ff.,⁴⁰ wenn man diese spezielle Hinsicht nicht vermerkt. Immerhin verletzt es das Empfinden eines gläubigen Juden aufs tiefste, wenn er plötzlich der über Isaak laufenden Verheißungslinie entrissen und mit den heidnischen Völkerschaften, die aus Hagar hervorgingen, gleichgestellt wird. Aber entscheidend ist für Paulus hier nicht die Abstammung, sondern das Prinzip der Existenz: Geist oder Fleisch, und das heißt: Freiheit des Glaubens oder Knechtschaft des Gesetzes.

Und so geht es im ganzen Galaterbrief: Wegen der aktuellen Frontstellung gegen die judaistischen Störenfriede ist das Judenvolk nur unter dem Fluch des Gesetzes gesehen. Paulus liegt daran, die dem Abraham verheißenen Segnungen den Heidenchristen zu sichern. Sie werden ihnen nicht durch die Zugehörigkeit

33 BECKER, Galater dehnt ihn ohne rechten Grund auf V. 28–30 aus.

34 Gegen TH. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Galater (KNT 9), Leipzig ²1907, 242; M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Galates* (EtB), Paris ²1925, 131; MUSSNER, Galaterbrief 331. Richtig A. OEPKE, Der Brief des Paulus an die Galater (ThHK 9), Berlin ²1957, 114 f.; SCHLIER, Galater 227; LUZ, *Geschichtsverständnis* 284 Anm. 78.

35 Nach MUSSNER, Galaterbrief 412 unterstellt der Apostel das nur. Muner spricht aber hier selbst von »Verfolgung durch Juden« und wird damit seiner Exegese von 4,29 und 5,11 untreu.

36 Vgl. BECKER, Galater 81 u. ö.

37 Vgl. BILLERBECK III 575 f.

38 Gegen ZAHN (s. Anm. 34) 243; MUSSNER, Galaterbrief 332. BARRETT (s. Anm. 30) 13 denkt hier dagegen sogar an »the command of God to his (angelic) agents«.

39 BARTH, Volk setzt das »Hinauswerfen« zu Recht in Beziehung zu dem Röm 11,17–21 erwähnten »Nicht-Verschonen« und »Herausschneiden«.

40 So MUSSNER, Galaterbrief 332 Anm. 79.

zum auserwählten Volk, sondern durch den Glauben an den einen Abrahamsamen Christus vermittelt.⁴¹ In ihm gibt es weder Jude noch Heide mehr (3,28). Israel als Gottesvolk scheint im Galaterbrief gar nicht eigens gewürdigt zu werden.⁴²

3. Gal 6,16

Aber gibt es nicht doch eine Stelle, wo der Galaterbrief Israel überraschend positiv erwähnt, den Schlusswunsch 6,16? In dem »Israel Gottes«, das hier anhangsweise zum Adressaten von Frieden und Erbarmen wird, erblicken neuere Erklärer wieder das Volk des Paulus.⁴³ Sie ziehen als Analogie eine ähnliche Ausweitung in der 19. Benediktion des Achtzehngebetes (babylonische Rezension) heran. Da heißt es: Gott möge geben

»Frieden ... und Erbarmen ... über uns und über ganz Israel, dein Volk«.

Natürlich hebt Paulus die Regel, die er V. 15 aufgestellt hat, dadurch nicht auf. Es zählt weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, sondern nur neue Schöpfung. Aber weil er hofft, dass sich auch sein Volk eines Tages unter diesen Maßstab beugt – vgl. das Futur στοιχήσουσιν –, ruft er auch über es Friede und Erbarmen herab.⁴⁴ Diese Auffassung scheint mir durchaus haltbar, vorausgesetzt, dass man dem Apostel noch keine zu konkreten Vorstellungen über die Bekehrung der Juden unterschiebt. Paulus betet ja nach dem Zeugnis von Röm 10,1 für das Heil Israels. Hier freilich wird es betont »das Israel Gottes« genannt. Mit dieser im Hebräischen unmöglichen Neuprägung könnte Paulus – wie das »dein Volk« im Achtzehngebet – die göttliche Erwählung Israels unterstreichen. Es bleibt aber auch die Möglichkeit, dass er dabei – im Gegensatz zu einem Israel dem Fleische nach (vgl. 1Kor 10,18) – an die Christen überhaupt denkt. Es entspräche dem Zug des Galaterbriefs, wenn ihnen der von den Juden beanspruchte Ehrenname zuerkannt würde.⁴⁵ Eine ähnliche – freilich auch wieder

41 Vgl. die Analyse von Gal 3 in meiner Diss. ZELLER, Juden 92–98, vor allem in Auseinandersetzung mit G. KLEIN und der 92 Anm. 58 genannten Literatur.

42 Vgl. LUZ, Geschichtsverständnis 279 ff.

43 So P. RICHARDSON, Israel in the Apostolic Church (MSSNTS 10), Cambridge 1969, 74–84. Er zieht – dem Muster des Achtzehngebetes zuwider – καὶ ἔλεος zu diesem Glied. Für MUSSNER, Galaterbrief 417 Anm. 61 ist Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ sogar »identisch mit dem πᾶς Ἰσραὴλ von Röm 11,26«. Vorsichtiger DAVIES, Paul 10.

44 Will er in dem eigenhändigen Appendix (vgl. V. 11 ff.) einem möglichen judenfeindlichen Missverständnis des Briefes vorbeugen? Vgl. RICHARDSON (s. Anm. 43) 84.

45 So die meisten bisherigen Kommentare einschließlich BECKER, Galater, LUZ, Geschichtsverständnis 285; vgl. ZELLER, Juden 98 Anm. 78; 109. Daneben gibt es noch die ZAHN'sche –

anders geartete⁴⁶ – Differenzierung nimmt Paulus dann Röm 9,6b vor. Nur wäre in diesem Fall eine Apposition angebracht, dem καί wird nicht genügend Rechnung getragen. So wird man die Interpretation von Gal 6,16 offenlassen müssen.

4. Das eigene Jude-Sein des Paulus

Solche Usurpation jüdischer Würde für die Christen,⁴⁷ wie sie die zweite Deutung aus Gal 6,16 herausliest, geschieht jedenfalls Phil 3,3. Zuvor beschimpfte Paulus die auch in Philippi aufgetauchten judaistischen Opponenten als »Hunde« und »Zerschneidung«. Denn »die wahre Beschneidung« verkörpern die Gläubigen, »die im Geist Gottes dienen« und sich in Christus Jesus rühmen, anstatt auf »fleischliche« Vorzüge zu vertrauen.⁴⁸ Das tun offensichtlich die Gegner, ähnlich wie sich die korinthischen Gegenspieler 2Kor 11,22 als »Hebräer« anpreisen, das heißt als Träger einer altehrwürdigen Kultur,⁴⁹ als »Israeliten« und »Same Abrahams«. Paulus kann da mithalten; aber 2Kor tut er es nur in der ironischen Brechung der »Narrenrede« (11,22 ff.). Phil 3,5 f. zählt er die Dinge auf, die ihn an sich noch als besseren Israeliten ausweisen: Beschneidung, Abstammung, Gesetzeseifer (vgl. auch Gal 1,14). Aber all das steht unter dem negativen Vorzeichen »Fleisch«. Die Erkenntnis Christi Jesu entwertet es radikal. Weil es jetzt allein darauf ankommt, kann Paulus seine Herkunft aus dem auserwählten Volk als Dreck abtun (3,7–11), freilich mit dem paränetischen Zweck, bei den Philippern ein ähnliches Denken anzubahnen (3,15a.16.17). Wenn die gegnerischen Missionare mit ihrem Israelit-Sein Eindruck machen wollen, muss Paulus sein eigenes Volkstum der Vergangenheit zuweisen, die keine Bedeutung mehr hat.

Das wird erst anders im Römerbrief. Röm 9,3 beteuert er sogar, er würde sein In-Christus-Sein, das ihm doch in Phil 3,7–11 noch alles galt, aufgeben, wenn er dadurch seine ihm leiblich verwandten Brüder retten könnte. So sehr quält ihn ihre Christusferne. Weil er selbst »Israelit, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin« ist, ist es für ihn undenkbar, dass Gott sein Volk verstoßen haben sollte (11,1b). Derartige Verbundenheit mit Israel, freilich immer noch mit der Zielvorstellung, dass dieses Volk einmal in Christus erfunden wird, kann

vgl. den Anm. 34 genannten Kommentar 283 – Auslegung auf die Judenchristen, die G. SCHRENK wieder erneuert hat.

46 Die Kirche aus den Völkern kommt dort zunächst nicht in den Blick. Vgl. ZELLER, Juden 115.

47 Sie, und nicht nur die Apostel, meint das »Wir«. Vgl. GNILKA, Philipperbrief 187.

48 Auch Röm 2,28 f. tritt dem Juden »von außen« der im Geist am Herzen Beschnittene entgegen; wegen des prinzipiellen Tenors dieser Stelle wird aber nicht deutlich, wie weit hier die Heidenchristen im Hintergrund stehen.

49 Vgl. GEORGI, Gegner 51–60.

Paulus nur äußern, wo sie nicht falsch verstanden wird. Damit kommen wir zu der Konstellation, die die Aussagen über die Juden im Römerbrief beeinflusst.

III. Das Evangelium und die Juden im Römerbrief⁵⁰

Bisher war Paulus nur auf die Juden eingegangen, insofern sie die Verkündigung verhindern oder insofern ihre Gesetzesfrömmigkeit einen scharfen Kontrast zur Frohbotschaft von Jesus Christus bildet. Jetzt, im Römerbrief, kommen sie innerhalb des Evangeliums zu stehen. Sie bekommen sogar eine besondere Stelle im Vollzug des Evangeliums, wie gleich aus der Themaangabe 1,16 f. erhellt: Es ist heilwirkende Kraft Gottes für jeden, der glaubt, den Juden vorab und den Griechen.

1. Nur ein Heilsweg für Juden und Heiden

Dieses $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ (= zuerst) besagt wohl einen Vorrang; es ist nun in einen Gedankengang hineingepresst,⁵¹ der eigentlich in die entgegengesetzte Richtung läuft: Es gibt für alle Menschen nur einen Weg zum Heil, das zum Glauben aufrufende Evangelium Gottes von seinem Sohn (vgl. 1,2 f.). Denn in ihm allein wird die Gerechtigkeit von Gott zugesprochen, die niemand von sich aus vorweisen kann. Dieser Gedankengang dient im Römerbrief einem ganz konkreten Zweck: Die römische Gemeinde soll für die geplante Mission des Paulus im Westen des Reiches gewonnen werden.

Nun nimmt der Brief aber ab Kapitel 2 eine überraschend aggressive Wendung gegen die Juden. Die mit dem Anspruch auftreten, das Gesetz auf ihrer Seite zu haben, werden am Tun gemessen. Und da sind sie genau so schuldig wie die Heiden (3,9) und auf eine Gerechtigkeit angewiesen, die nicht aus der Be-

50 Vgl. dazu ZELLER, Juden und meinen Aufsatz: Israel unter dem Ruf Gottes (Röm 9 – 11), in: IKZ 2 (1973), 289 – 301; ferner B. CORSANI, I capitoli 9 – 11 della lettera ai Romani, in: Bibbia e Oriente 14 (1972), 31 – 47; N.A. DAHL, The Future of Israel, in: DERS., Studies 137 – 158. Ich setze mich im folgenden nur mit Literatur auseinander, die in meiner Diss. noch nicht verarbeitet ist. L. DE LORENZI (Hg.), Die Israelfrage in Röm 9 – 11 (SMBen.BE 3), Rom 1977, war mir leider noch nicht erreichbar. *Nachtrag*: Neuerdings vgl. bes. G. THEISSEN, Röm 9 – 11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich selbst: Versuch einer psychologischen Auslegung, in: DUNDERBERG / TUCKETT / SYREENI (Hg.), Fair Play 311 – 341; D. SÄNGER, Verwerfung und Annahme. Das Geschick Israels nach Röm 9 – 11, in: DERS. / MELL (Hg.), Paulus 381 – 410.

51 Vielleicht habe ich in ZELLER, Juden 144 f. zu sehr versucht, es dem Duktus anzugleichen, indem ich es als »gerade« fasste. Richtig KÄSEMANN, Römer 21: Prävalenz. Nur beruht diese nicht allein auf dem Nomos als »Geschichte differenzierende(r) Macht«. Denn neben der »Gesetzgebung« kennt Röm 9,4 f. noch andere Auszeichnungen Israels.

obachtung des Gesetzes kommt. Die Gerechtigkeit Gottes aber eröffnet allen den gleichen Zugang zur Gnade. Denn Gott ist nicht nur ein Gott der Juden (3,29).⁵² Das Abrahamkapitel (4) begründet das aus der Schrift: Nur im Glauben wurde der Stammvater der Juden gerechtfertigt und dadurch wurde er auch zum Vater der Völker.

Diese israelkritische Note erstaunt in einem Brief, der doch an eine mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde geschrieben ist.⁵³ Aber die Sprache des Paulus trägt immer noch die Spuren der ja nicht lange zurückliegenden Auseinandersetzung mit den Judaisten. Er kann die Universalität des Heilsangebotes Gottes nicht darlegen ohne Seitenhiebe auf jene, die sie durch die Bindung ans Gesetz einschränken wollen. Und da legt er sich, um das Übel an der Wurzel zu packen, gleich mit den Juden selbst an. Möglich ist auch, dass seine gesetzesfreie Verkündigung einer erneuten Belastungsprobe ausgesetzt ist, wenn er zur Übergabe der Kollekte nach Jerusalem kommt (vgl. 15,30 f.). Aber das deutet der Brief selbst gegen Ende nur ganz zart an. Jedenfalls kann Paulus, um den Völkern die gleiche Heilchance einzuräumen, den geschichtlichen Vorzug der Juden vorerst nur nivellieren, sofern sie nämlich meinen, im Gesetz einen eigenen Heilsweg zu haben.

2. Warum verlangt das Israelproblem nun doch eine Antwort?

Zwischendurch flackert freilich die Frage nach dem 1,16 behaupteten Vorrang der Juden kurz auf (3,1 f.). 3,2 gibt als erste Antwort: Er besteht darin, dass ihnen die Offenbarung Gottes geschenkt wurde. Diese stellt sich zunächst jedoch 3,21 und Kapitel 4 nur als Zeugnis gegen den Gesetzesweg heraus. Erst 9,4 f. breitet den ganzen Reichtum der besonderen Gaben Gottes an Israel aus.⁵⁴ Es besitzt die Sohnschaft, die Herrlichkeit Gottes, die Bundesschlüsse, die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Verheißungen und die Väter. Schließlich kommt der Messias dem Fleisch nach aus diesem Volk.

Wirken sich diese Vorrechte auch hinsichtlich des Evangeliums aus? Sicher nicht so, dass die Juden eine andere Heilsmöglichkeit hätten als das Evangelium

52 K.W. CLARK, *The Israel of God*, in: D.E. AUNE (Hg.), *Studies in New Testament and early Christian Literature* (NT.S 33), Leiden 1972, 161 – 169, stellt diesen Sachverhalt auf den Kopf, wenn er 165 zu Röm 3,30 schreibt: »Paul's gentile convert as a ›Christian‹ thus entered Judaism (sic!) on the same terms as his Jewish convert enjoyed who was already in Judaism and remained so.«

53 W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem* (StNT 9), Gütersloh 1975, rückt dem merkwürdigen Tatbestand literarkritisch zu Leibe. Ohne Erfolg.

54 Dazu M. RESE, *Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4 f. und Eph. 2,12*, in: ThZ 31 (1975), 211 – 222, 215 ff. im Schlagabtausch mit G. KLEIN. Neuerdings O. BETZ, *Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus*, in: ThBeitr 9 (1978), 1 – 21, bes. 10 ff.

von Jesus Christus. Gott krönt ja, indem er seinen Messias sendet, seine Wohltaten für Israel. Die Rettung, die das Evangelium verspricht, müsste ihm also in erster Linie zukommen, da es durch die Verheißungen daraufhin angelegt ist. Das macht aber nun gerade den tiefen Schmerz des Apostels aus, dass seine Volksgenossen das in Christus gewährte Heil nicht erfasst haben. Der Unglaube der jüdischen Mehrheit stellt ihm eine bohrende Frage, die er früher durch Polemik verdrängt haben mag, die Frage nach der Treue Gottes. 3,3 schmettert den Einwand noch ab: Menschlicher Ungehorsam kann sie nicht zunichte machen. Aber ist die Heillosigkeit des gegenwärtigen Israel nicht doch ein Zeichen dafür, dass Gott seine Gnadenerweise und seinen Ruf zurückgenommen hat (vgl. 11,29), dass sein Wort hinfällig wurde (vg. 9,6a)? Kap. 9 – 11 suchen diesen Verdacht zu widerlegen. Paulus ringt hier nicht nur um eine Antwort auf eine persönliche Schwierigkeit; seiner Meinung nach muss die Lösung des Israelproblems auch für die angeschriebenen Heidenchristen von Bedeutung sein. Denn mit dem Misserfolg des Evangeliums bei den Juden steht die rettende Macht des Wortes Gottes, der sie ja selbst vertrauen sollen, in Frage.⁵⁵ Zugespitzt M. BARTH:⁵⁶ »Nur weil Gott Israel treu ist, haben die Heidenchristen Grund, sich auf ihn zu verlassen.«

Paulus bewegt aber noch ein zweites Motiv dazu, diese Problematik in einem Brief an Heidenchristen abzuhandeln. Sie beginnen nämlich überheblich zu werden und die ungläubig gebliebenen Israeliten abzuschreiben. Wo die Juden nicht die Heidenmission angreifen, sondern die Neuchristen sich als das wahre Israel gebärden, geht Paulus zur Verteidigung seines Volkes über. Die Ölbaumallegorie 11,16 – 24 macht den Christen aus den Völkern wie kein anderer Paulustext klar, dass sie als Gottesvolk keine Neugründung sind, sondern huldvoll in einen heiligen, in den Vätern wurzelnden Verband aufgenommen wurden, dessen nationale Substanz gar nicht so leicht von seiner religiösen zu trennen ist.⁵⁷ Hatte die fleischliche Abkunft von Abraham die Juden Gal 4,22 ff. von der Verheißung ausgeschlossen, so verleiht ihnen jetzt die natürliche Zugehörigkeit zu seinem Stamm Anwartschaft auf erneute Eingliederung in das eschatologische Volk Gottes (11,24). Solche – für sich genommen – kaum zu vereinbarenden Äußerungen sind nur aus der jeweiligen Briefperspektive einigermaßen verständlich.

55 Vgl. ZELLER, Juden 77.110 f. So jetzt auch DAVIES, Paul 13: »the very validity or efficacy of the gospel which he preached was poignantly, even agonizingly, challenged for Paul by the refusal of his own people to accept it«. Vgl. ebd. 36.

56 Vgl. Volk 75.

57 Wie es DAVIES, Paul 29 – 32 unternimmt.

3. Die Gedankenfolge in Röm 9–11

Auch in Röm 9–11 ist das primäre Thema des Briefes, der unterschiedslos an alle ergehende Ruf Gottes zum Heil, nicht vergessen, wie etwa 10,12 f. zeigt. Wenn Paulus nun doch den besonderen Ort Israels im Heilsgeschehen herausarbeiten möchte, so geht das nur mit Brüchen und Spannungen zwischen den einzelnen Argumentationsblöcken. Eines haben sie – bis auf den mehr spekulativ-paränetischen Teil 11,11–24 – gemeinsam: den starken Bezug auf die Schrift, aus der Paulus entnimmt, was Gott mit Juden und Heiden vorhat.⁵⁸ Die Heilsgeschichte hat ihre Kontinuität in dem sie in Gang bringenden und deutenden Wort Gottes.

- Zunächst stellt Paulus 9,6–29 heraus, dass die gegenwärtige Situation des Evangeliums, in der das Nicht-Volk berufen, die Söhne Israels aber dezimiert wurden, dem Wort Gottes nicht widerspricht. Die Schrift bezeugt gerade, dass Gott schon von den Anfängen Israels an immer so frei seine Wahl traf. Nicht Schuld oder Verdienst des Menschen stehen hier im Vordergrund wie 1Thess 2,15 f. Erst später (vgl. 9,32 f.; 10,3.16.21; 11,20 ff.) nennt Paulus den Unglauben der Juden als die Ursache dafür, dass Gott sie in seiner Strenge »abgehauen« hat. In Kap. 9 aber ist der Zorn Gottes über die Masse des Volkes Israel losgebrochen, die jetzt außerhalb des Heilsbereiches Christi steht, weil sie von jeher schon dazu bestimmt war. Da gilt kein Einspruch. Wenn die Juden dem Augenschein nach dennoch als Volk fortexistieren, so bekundet Gott darin nur seine überlegene Langmut, die eine Position der Stärke ist.⁵⁹ So wenig wie 1Thess 2,16c oder Gal 4,30 leuchtet hier schon ein Hoffnungsschimmer auf. Eine Frist zur Buße wird 9,22 nur von den Exegeten eingetragen, die nicht berücksichtigen, dass Paulus hier den souveränen Standpunkt Gottes rechtfertigt.⁶⁰ Bis 11,10 hat er noch damit zu tun, Vergangenheit und Gegenwart zu bewältigen; dann erst richtet sich sein Blick in die Zukunft.
- Das Paradox, dass gerade die Heiden die vom Gesetz in Aussicht gestellte Gerechtigkeit erlangten, Israel aber nicht, bedarf einer Erklärung (9,30 f.). 9,32–10,13 gibt sie aus dem Wesen der Christusbotschaft, die allein Glauben fordert. Die Juden hingegen streben nach eigener Gerechtigkeit und mussten so jene verkennen. Nicht als ob sie nicht gehört hätten. Wenn sich Gott sogar

58 Wenn man allerdings mit Kuss, Römerbrief III 797 u. ö., in der »heiligen Schrift der Juden« nur eine »umfangreiche Manifestation jüdischen Selbstbewußtseins und elitärer völkischer Hybris« zu sehen vermag, ist das Unterfangen des Paulus von vornherein zum Scheitern verurteilt.

59 Vgl. Weish 12,16 und die traditionsgeschichtlichen Erwägungen in: ZELLER, Sühne 63 f.

60 Vgl. ZELLER, Juden 203–208. Richtig KÄSEMANN, Römer 261; B. MAYER, Unter Gottes Heilsratschluß (fzb 15), Würzburg 1974, 201–206. Anders SCHLIER, Römerbrief 301 f. CORSANI (s. Anm. 50) 39 möchte die Gefäße des Zornes auf andere Weise in eine Ökonomie der göttlichen Barmherzigkeit eingliedern.

von den unverständigen Völkern finden lässt, steht es fest, dass Israels Nicht-Erkennen Ungehorsam und Widerspruch ist (10,14–21). Die Schuld der Juden tritt so auf dem Hintergrund der Völkermission hervor, aber noch mehr kommt es Paulus darauf an zu zeigen, dass Gott alles Mögliche für ihre Rettung getan hat.⁶¹

- 11,1 – 6 weist Paulus die naheliegende Folgerung ab, dass Gott deswegen jetzt sein Volk als solches verstoßen habe. Dass es das erwählte Volk bleibt, beweist ihm schon einmal der judenchristliche Rest. In früheren Briefen hatte er keinen Anlass, von diesem als dem Unterpfand der Zuwendung Gottes zu Israel zu sprechen. Jetzt aber kann er an dieser »Auswahl« erläutern, dass es keinen absoluten Schnitt zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk gibt.

Freilich ist nicht zu bestreiten, dass die große Mehrheit sich am Evangelium Christi stieß und ins Stolpern kam (vgl. 9,32b.33; 11,11a). Paulus sieht darin wie 2Kor 3,14 (vgl. Röm 9,18) das verstockende Handeln Gottes. Zwar ist die menschliche Verantwortung nicht aufgehoben (vgl. »Verfehlung« 11,11 f.), aber daneben stehen starke Ausdrücke für die Aktivität Gottes (vgl. »Verwerfung« 11,15; »Feindschaft« 11,28), gerade weil diese hier einen über das Verstocken hinausführenden Zweck hat. Das Heil sollte bei den Heiden Platz greifen. Paulus verspricht sich davon eine positive Rückwirkung auf die Juden. Aus der bereits 10,19 angeführten Stelle Dtn 32,21 eruiert er, dass Gott sie eifersüchtig machen wollte (11,11). Der Eifersucht schreibt auch die Apostelgeschichte das jüdische Vorgehen gegen die Heidenmissionare (13,45; 17,5) zu. Hatte Paulus auch schon 1Thess 2,16a ähnliches im Sinn? Die Verfolgung des Ismael Gal 4,29 könnte – dem palästinensischen Targum zufolge⁶² – ja auch dem Streit um das Erbe entspringen. Hier im Römerbrief soll die Eifersucht jedoch nicht Verfolgung auslösen. Paulus erwartet vielmehr, dass durch die »Versöhnung der Welt« auch die Juden zum Glauben kommen. Um dies zu erreichen, setzt er alle seine Kräfte für die Heidenmission ein (11,13) und versucht verdeckt, auch die Römer dafür zu begeistern, denn die Heimholung Israels wird sich für die Völker noch segensreicher auswirken als sein Fall (11,12.15). Die Übermütigen und Selbstklugen unter ihnen müssen freilich erfahren, dass sie nicht das letzte Ziel im Plan Gottes sind (vgl. 11,25b).

Solche Konstruktionen sind für O. Kuss⁶³ verzweifelte, ebenso phantastische wie rührende Versuche des Apostels, den ererbten Glauben an die Bevorzugung Israels mit der Situation unter dem Evangelium in Einklang zu bringen. Tatsächlich fragt man sich, woher Paulus diesen Einblick in die göttliche Strategie

61 MAYER (s. Anm. 60) § 42 f. legt das Gewicht auf Ersteres, BARTH, Volk 88 auf das Zweite.

62 Vgl. MUSSNER, Galaterbrief 329 f.; vgl. »eifersüchtig sein« Gal 4,17 von den Judaisten.

63 Römerbrief III 666 f.792 ff.810 u. ö.

hat. Schließlich enthüllt er 11,25 feierlich ein ihm prophetisch mitgeteiltes »Geheimnis«. Die Verstockung Israels wird erst ein Ende nehmen, wenn die »Fülle der Heiden hereingekommen« ist. Damit meint Paulus nicht »die von Gott festgesetzte Zahl der erwählten Heiden«,⁶⁴ sondern das Ergebnis der erfolgreichen, auch 2Kor 2,14; Gal 4,27; Röm 1,5; 10,18; 11,12; 15,15 – 19 plerophorisch beschriebenen Heidenmission. Daraufhin aber wird ganz Israel gerettet werden. Dass im Römerbrief auf einmal eine solch erfreuliche Endlösung aufscheint, in den vorhergehenden Briefen aber nicht, beruht also auf einem ganz real zu denkenden prophetischen Worterlebnis, das dem um sein Volk trauernden und im Gebet ringenden Apostel zuteil wurde.⁶⁵ Wenn wir das ernst nehmen, gab also nicht die jeweilige Stimmung oder Lage, sondern die Eingebung des Geistes für diesen Umschwung den Ausschlag. Das heißt aber auch: Das Schicksal Israels ist menschlichem Folgern und Spekulieren nicht erreichbar, sondern steht in der Hand Gottes. Nur der Prophet ahnt etwas von seinen Möglichkeiten.

Mit 11,25 ist der Gipfel der Israelkapitel erklommen. Die 11,26 – 32 folgenden Begründungen können uns helfen, die theologische Tragweite dieser Spitzenaussage zu ermessen.

4. Der Grund der Hoffnung für Israel

Was ermutigt Paulus zu solch unwahrscheinlicher Erwartung? Nach V. 28b.29 müssen die Juden zwar in der jetzigen Phase der Evangeliumsverkündigung um der Heiden willen die Feindschaft Gottes tragen, aber sie sind doch auch von ihm geliebt um der Väter willen. Seine in der Urzeit Israel gegebenen Liebeserweise sind also offenbar nicht erledigt, sondern bestimmen weiterhin sein Verhältnis zum auserwählten Volk.⁶⁶ Man könnte sogar fragen, ob der Apostel hier den Juden nicht einen eigenen Heilsweg am Evangelium von Jesus Christus vorbei eröffnet. Geschieht nach dem Jes-Zitat 11,26 f. ihre endzeitliche Rettung nicht, indem Gott selbst entsündigend eingreift und so seinen Bund mit Israel bestätigt? Eine solche theologisch-eschatologische Lesart hat neuerdings

64 Gegen MAYER (s. Anm. 60) 282 f.; SCHLIER, Römerbrief 339, KASEMANN Römer 303. Vgl. dagegen den Gebrauch von πλήρωμα 11,12 und ZELLER, Juden 253 ff.

65 Vgl. ZELLER, Juden 245 – 253; U.B. MÜLLER, Prophetie und Predigt im Neuen Testament (StNT 10), Gütersloh 1975, 230 f. In 11,25 f. einen »apokryphen Spruch« anzunehmen, wie es wieder BARTH, Volk 79 vorschlägt, erübrigt sich angesichts des paulinischen Wortschatzes.

66 Es ist ein Kurzschluss, wenn G. KLEIN, zuletzt in: Präliminarien zum Thema »Paulus und die Juden«, in: FRIEDRICH / POHLMANN / STUHLMACHER (Hg.), Rechtfertigung 229 – 243, 234 ff., feststellt, die erinnernde Vergegenwärtigung der Vergangenheit sei für Paulus kein Zugang zu seines Volkes Schicksal und Wesen, und dabei nie Texte aus Röm 11,11 – 32 in Angriff nimmt. Was die Vergangenheit bedeutet, kommt in ihrer Korrelation zur Zukunft an den Tag. Vgl. ZELLER, Juden 25.

wieder K. STENDAHL vertreten.⁶⁷ Aber das Schriftwort lässt sich auch auf Christus, den Erlöser, beziehen.⁶⁸ Beim »Kommen aus Zion« braucht Paulus nicht einmal an die Parusie zu denken, eher schaut er die irdische Herkunft (vgl. Röm 1,3; 9,5; 15,8) des Messias mit seinem künftigen erlösenden Wirken an Israel zusammen.

Obwohl die Juden also durch die Erwählung auf das Heil hingebunden bleiben, muss Paulus hier keine besondere Weise vorschweben, wie sie zu diesem Heil kommen.⁶⁹ Wie von Gott gewirkte Verstockung und Unglaube Israels ohne Ausgleich zusammengehen, so kann sich auch die unerwartete Rettung durch Gott bei den Juden in der glaubenden Annahme des Evangeliums realisieren. Der Christus, der ihnen zum Stein des Anstoßes wurde (9,32 f.), als er ihnen in der Botschaft vom Kreuz begegnete (vgl. 1Kor 1,23), wird auch ihr Retter sein, gerade weil Gott im Juden Jesus seine Verheißungen für die Väter erfüllte (15,8). Dass sie durch den Glauben an ihn gerettet werden, ergibt sich nicht nur aus den allgemeinen Grundsätzen 2Kor 3,16 und Röm 10,9, sondern auch aus dem unmittelbaren Kontext von Röm 11,25 ff.: Wenn die abgeschnittenen Zweige nicht im Unglauben verharren, werden sie wieder eingepfropft (11,23). Die »Wiederannahme« (11,15), das Erbarmen Gottes (11,30–32), vollzieht sich als Aufhebung ihres Ungehorsams. Gut bemerkt E. KÄSEMANN,⁷⁰ dass sich in diesen Versen nochmals die paulinische Rechtfertigungslehre zu Wort meldet. »Sie bestimmt in gleicher Weise den Verlauf wie das Ende der Heilsgeschichte, verbindet das Geschick Israels mit dem der Heiden und bildet als Zentrum der Botschaft unseres Briefes auch das Kriterium des Glaubens und der Hoffnung.« Die Solidarität von Juden und Heiden in der Schuld hatte schon 3,9 keinen anderen Ausweg mehr gelassen als die Sühne in Christus (3,24 ff.). Das gilt jetzt auch für die, die dieses Angebot abgelehnt haben.

Solidarität im Versagen und im Erbarmenfinden bedeutet freilich nicht Uniformität; »vielmehr entsteht sie in einer bewegten Geschichte, durch welche Gott zeigt, dass die Völker nicht ohne Gottes Verheißung und Gericht über

67 Paul; vgl. das Referat bei DAVIES, Paul 25 f.

68 Vgl. ZELLER, Juden 258 ff.; KÄSEMANN, Römer 304; SCHLIER, Römerbrief 341; anders MAYER (s. Anm. 60) 291 f.

69 So allerdings F. MUSSNER, »Ganz Israel wird gerettet werden« (Röm 11,26), in: Kairos 18 (1976), 241–255. Vgl. 250 f.: »Israel wird nach der Textaussage von Röm 11,26b-32 nicht aufgrund einer der Parusie vorausgehenden ›Massenbekehrung‹ das Heil erlangen, sondern einzig und allein durch eine völlig vom Verhalten Israels und der übrigen Menschheit unabhängige Initiative des sich aller erbarmenden Gottes, die wahrscheinlich in der Parusie Jesu bestehen wird.« Aber die Versöhnung Israels geschieht nach 11,15 nicht durch die Auferstehung der Toten, sondern hat diese zur Folge.

70 Römer 304. Er beansprucht mich aber 307 zu Unrecht für seine These, dass durch Israel die Frommen repräsentiert seien. Vgl. dagegen ZELLER, Juden 136 f. 265 f.

Israel, und Israel nicht ohne die Begnadigung der Völker gerettet werden.«⁷¹ In dieser Geschichte des Evangeliums haben die Juden durchaus eine Sonderstellung. Sonst könnte es nicht erst durch ihr von Gott bewirktes Nein für die Heiden freigesetzt werden (11,11). Sonst könnte deren Bereicherung nicht ihre Eifersucht erregen; denn das setzt ja voraus, dass ihnen die Heilsgüter an sich zustehen. Sonst könnte schließlich die Rückkehr nicht den letzten Akt im eschatologischen Geschehen einläuten, das »Leben aus den Toten« (11,15).

Bei dieser Stelle hat KÄSEMANN⁷² darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus die Rolle Israels in apokalyptischem Horizont sieht. Auch in seinem Drang, die Ökumene mit dem Evangelium zu durchheilen, ist der Apostel von der Überzeugung beflügelt, dass dem Kyrios nicht nur die Herrschaft über die Welt gehört, sondern dass dieser auch seine Herrschaft bald vollenden wird. Die Ausführungen Käsemanns zu 10,18; 11,13 ff. und zum $\nu\nu$ 11,31b machen einleuchtend: Paulus hielt seine Mission für einen entscheidenden Faktor im eschatologischen Heilsplan Gottes und wollte – trotz seiner bescheidenen Formulierung 11,14 – doch auch als das Werkzeug der Bekehrung Israels fungieren.⁷³

Wir können heute solche »Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewußtseins«⁷⁴ kaum noch nachvollziehen und möchten die apokalyptischen Ingredienzen im Denken des Paulus möglichst sachkritisch herausfiltern. Übernimmt er sich nicht, wenn er bestimmte Bedingungen für das Ende aufrichten will? Dabei müssen wir ihm jedoch abnehmen, dass er um den eschatologischen Plan Gottes nur aufgrund einer besonderen Offenbarung weiß. Nach seinem Selbstverständnis, das sich gerade im abschließenden Hymnus 11,33–36 bekundet, bleibt dieser Plan in der Verfügung Gottes, so sehr Menschen wie er darin mitwirken. Vielleicht konnte sich der Apostel deshalb auch für neue Perspektiven in der Israelfrage offenhalten, wie die Entwicklung vom 1. Thessalonicherbrief zum Römerbrief dartut.

IV. Schlussbetrachtung

Die Stellung des Paulus zu den Juden ist durch mannigfache und wechselnde Momente bestimmt. Keineswegs kann man ihn als »Antisemiten« abstempeln.⁷⁵ Im Gegenteil, die Blutsbande lassen ihn tief mit dem Geschick der Brüder im Fleisch mitfühlen (vgl. Röm 9,1–5; 10,1 f.; 11,1). Das, woran er alles, auch die Israeliten,

71 BARTH, Volk 95.

72 Römer 286.296 f.

73 Das würde ich heute trotz der Vorbehalte in ZELLER, Juden 272–278 stärker betonen; vgl. auch WIEFEL, Eigenart 225 f.

74 KÄSEMANN, Römer 296.

75 Zu einem neuerlichen Versuch dieser Art vgl. DAVIES, Paul 18 ff.

misst, ist jedoch der Herrschaftsanspruch Jesu Christi, der ihm bei Damaskus aufgegangen war. Die Kreuzigung, die er noch 1Thess 2,15 traditionellerweise den Juden zur Last legt, ist nicht ihre schlimmste Untat. Der eigentliche Skandal, an dem sie zu scheitern drohen, ist die Botschaft von diesem Gekreuzigten als dem Auferstandenen, in dem Gott allen Heil wirken will. Die jüdische Abneigung gegen diese Botschaft interpretiert er aus seiner eigenen pharisäischen Vergangenheit, wo ihn gerade der Eifer für das Gesetz zum Christenverfolger gemacht hatte (vgl. Gal 1,13 ff.; Phil 3,5 ff.). Obwohl im Gesetz untadelig (vgl. Phil 3,6b), war er zum Feind des Messias Gottes geworden; von seiner Auferstehungsherrlichkeit überwältigt, lebte er fortan aus seinem Erbarmen. So ist der Glaube an Christus auch für alle anderen die einzige Chance, vor Gott zu bestehen. Deshalb wird aber auch der Satz von Christus als dem »Ende des Gesetzes«⁷⁶ (Röm 10,4; vgl. schon 2Kor 3,13) scharf zugeschliffen. Solange der Jude auf dem Gesetz als dem Proprium seines Gottesverhältnisses besteht, vermag Paulus in ihm nur den verbohrten Gegner der Sache Christi zu sehen. Dieser Gegensatz lebt neu auf, wo Juden seiner Mission unter den Heiden Schwierigkeiten bereiten und judenchristliche Falschbrüder den Heidenchristen das Gesetz als Zeichen der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk aufzwingen wollen. Selbst der Römerbrief wendet sich noch gegen das jüdische Sich-Rühmen aufgrund des Gesetzes (3,27).

Auf einem anderen Blatt steht die Frage, ob Paulus hier dem Gesetzesverständnis Israels überhaupt gerecht wird. Ein jüdischer Forscher wie ZWI WERBLOWSKY etwa meint, Paulus rede daran einfach vorbei, weil dort die Tora selber als Gnadengabe gelte.⁷⁷ Das würde Paulus wohl an sich nicht bestreiten (vgl. Röm 3,2; 7,12; 9,4), aber er ist kein neutral registrierender Religionswissenschaftler. In der menschlichen Konkretion trägt für ihn das Gesetz das negative Vorzeichen des Fleisches. Die entsprechenden Ausführungen in Röm 7,7 – 25 sowie die Anklagen gegen die Juden Röm 2,1 – 3,20 geben sich zwar den Anschein eines phänomenologischen Aufweises, lassen sich aber letztlich nicht empirisch verifizieren. Alles ergibt sich aus der Grunderfahrung des Apostels, die zugleich zum Grundpostulat wird: An Christus hängt das eschatologische Heil des Menschen.⁷⁸

Ist das nicht eine Engführung, die Paulus den Blick auf die Objektivität verstellt? Könnte er nicht auch einmal davon absehen und den jüdischen Kontra-

76 Vgl. zuletzt F. MUSSNER, »Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt« (Röm 10,4) in: M. BARTH u. a., Paulus – Apostat oder Apostel?, Regensburg 1977, 31 – 44.

77 Vgl. seinen Beitrag: Paulus in jüdischer Sicht, in dem in der vorigen Anm. aufgeführten Kolloquium 135 – 146, 141.

78 Schön herausgestellt von O. KUSS, Paulus, Regensburg 1971, 386 ff.: Organisierendes Zentrum der theologischen Überlegungen des Apostels ist die grundlegende Heilstat Gottes durch Jesus Christus. Aus dem Glauben an die Universalität des Heils folgt die Gewissheit einer vorausgehenden Universalität des Unheils.

henten in seiner Eigenheit zur Kenntnis nehmen? Wohlmeinende heutige Autoren versuchen, Paulus da zu korrigieren. Vorbild ist der irdische Jesus. Anders als Paulus nach Ostern habe er zum Beispiel Mk 2,17 und Lk 15,7.10 anerkannt, dass es unter seinen Zeitgenossen nicht nur Selbstgerechte gab, sondern auch solche, die in Gottes Urteil wirklich gerecht waren.⁷⁹ Hinzu kommt die niederschmetternde Erfahrung der zwischen Paulus und uns liegenden Geschichte. Sie nötigt uns zu dem Eingeständnis: »Auch die Christen sind vom Nichterkennen ... betroffen, wenn sie die bleibende Erwählung Israels ... einem dogmatischen ›Absolutheitsanspruch‹ des Christentums gesprächlos opfern.«⁸⁰

Die Rückbesinnung auf Worte und Haltungen des irdischen Jesus läuft freilich Gefahr, anachronistisch zu argumentieren und die Gesprächsbasis des Paulus zu verlassen. Sein Kanon sind nun einmal der erhöhte Herr und die durch ihn erneuerte Schöpfung. Und hier liegt auch für den Apostel der Schlüssel für eine mögliche positive Lösung des Israelproblems. Der auferweckte Christus ist reich für alle, die ihn anrufen. Weil er – wie bei den Heiden offenkundig – gratis die Schuld tilgt, kann auch der jüdische Ungehorsam überwunden werden. Erst in dieser Gleichschaltung mit den Heidenchristen kommen nach der Ansicht des Paulus auch die früheren besonderen Gnadenerweise für Israel zum Zug (vgl. Röm 11,28–32). Nun fordert VON DER OSTEN-SACKEN, die Gemeinde Christi solle Israel nicht bestreiten, dass Gott durch seine Berufung und durch seine Charismen in diesem Volk schon jetzt wirkt, auch und gerade wenn es seinen eigenen Weg geht.⁸¹ In der Tat dürfen wir die feste Zuversicht haben, dass der Gott Israels weiterhin sein Volk führt, mag uns die Weg-Richtung auch in den konkreten Fährnissen und Bewegungen des gegenwärtigen Judentums oft nicht ersichtlich werden. Ich meine aber, wir sollten mit Paulus festhalten, dass die Gnadengaben Israels und die Führung Gottes erst darin ihren letzten Sinn erhalten, dass dieses Volk sich zu Christus hinwendet. Das Bekenntnis zu Christus ist allerdings nicht Selbstzweck. Es kommt darauf an, dass Gott Recht und Ehre wird. Am Ende der Israelkapitel des Römerbriefs steht so auch der Lobpreis der Wege Gottes, der allen menschlichen Eigensinn überholt (vgl. 11,33–36). »Auf ihn hin ist alles.« Er ist das Ziel der Geschichte. Dann wird selbst der Messias Jesus sich dem Vater unterwerfen, auf dass Gott alles in allen sei (vgl. 1Kor 15,28).

79 Vgl. P. VON DER OSTEN-SACKEN, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte, in: *EvTh* 37 (1977), 549–587, 580. Es ist mir sehr zweifelhaft, ob man dies aus den genannten synoptischen Logien herausholen kann.

80 So W. STROLZ in einem Brief vom 27.6.1976.

81 Vgl. den Anm. 79 zitierten Aufsatz 584 f. Ehrlicherweise notiert er, dass Paulus »allem Anschein nach gegenteiliger Auffassung war«.

Nr. 14: Theologie der Mission bei Paulus*

I. Vorbemerkungen

1. Eine biblische »Theologie der Mission« kommt einem aktuellen Interesse entgegen, weil der missionarische Impuls der Kirche weithin zu erlahmen scheint. Christliche Mission hat nicht nur erkannt, dass sie die Pluralität der Religionen ernster nehmen muss, sondern stößt auch auf wachsende Skepsis gegenüber »Absolutheitsansprüchen« jeder Art. Sie ist mit dem vielfältigen und komplexen Elend der Menschheit konfrontiert und fragt sich, ob und wie sie es mit der Verkündigung des Heiles Christi wenden kann. Diese Probleme stehen auch im Hintergrund, wenn wir nun eine »Theologie der Mission bei Paulus« skizzieren.

Die bisherigen – erstaunlicherweise gar nicht so zahlreichen – Spezial-Monographien zum Thema kranken freilich daran, dass sie Paulus oft zu sehr von der aktuellen Problemstellung aus befragen. Meist sind sie das Werk von Missiologen. So von evangelischer Seite J. WARNECK, *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*, Berlin 1913, M. SCHLUNK, *Paulus als Missionar*, Gütersloh 1937; von katholischer Seite K. PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Münster 1926, A. FREITAG, *Paulus baut die Weltkirche (!)*, Mödling 1951. Beide Autoren kommen allzu naiv vom Ergebnis der katholischen Kirche her und verwerten die Apg zu unkritisch. Wissenschaftlich ernster zu nehmen sind P. WERNLE, *Paulus als Heidenmissionar*, Freiburg 1899 (leider nur ein Vortrag), W. BAIRD, *Paul's Message and Mission*, New York / Nashville 1960, O. HAAS, *Paulus der Missionar*, Münsterschwarzach 1971

* Aus: K. KERTELGE (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg / Basel / Wien 1982, 164 – 189. Einführendes Referat für einen Arbeitskreis bei einer Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler in Würzburg. Aus der inzwischen erschienenen Literatur sind für unser Thema zu nennen: F. HAHN, *Mission in neutestamentlicher Sicht*, Erlangen 1999; J. ÅDNA / H. KVALBEIN (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000; P. BOLT / M. THOMPSON (Hg.), *The Gospel to the Nations*, Leicester / Downers Grove 2000; W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum* (FRLANT 188), Göttingen 2000; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002; Heft 15 der Zeitschrift für Neues Testament 8 (2005).

(Lizentiatsarbeit). Da aber die Theologie des Paulus überhaupt ihren Sitz im Leben in seiner Mission hat, sind eigentlich alle Paulus-Untersuchungen heranzuziehen.

2. Dabei sind wir uns bewusst, dass Paulus zunächst einmal nur ein theologisches Verständnis seiner *eigenen* Mission entwickelt. Es lässt sich nicht ohne weiteres auf andere Missionare und andere kirchliche Situationen ausdehnen.

3. Freilich macht er auch allgemeine Aussagen über »das Evangelium« überhaupt, das er begrifflich und inhaltlich übernommen hat¹ und mit den anderen Aposteln zusammen verkündet (vgl. 1Kor 15,1 – 11). Auch der Apostelbegriff ist ihm vorgegeben, er hängt sich daran an (vgl. 1Thess 2,7; 1Kor 9,1 – 6; Gal 1,12.17) oder setzt sich – im Fall der Konkurrenten in Korinth – ironisch damit auseinander (vgl. 2Kor 11,5 – 12,13).² So wird zu fragen sein, wie weit auch seine Missionsanschauung Gemeingut des Urchristentums ist und welche persönliche Färbung er ihr gibt. Die existentielle Seite seines Auftrags muss aber hier aus Raumgründen weitgehend außer Acht bleiben.³

4. Quelle sind für uns die Paulus fast einhellig zugeschriebenen Briefe 1Thess, 1 und 2Kor, Phil, Phlm, Gal und Röm, die einem relativ kurzen Zeitraum von 5 – 6 Jahren entstammen und trotz unterschiedlicher Kommunikationssituation ein ziemlich einheitliches Bild des Missionars Paulus erkennen lassen. Seine Genese (diachronischer Aspekt) in der Zeit davor hingegen müssen wir auf weite Strecken im Dunkel der Vermutungen belassen.⁴

5. Wir halten uns zunächst an die Theorie der Mission, die Paulus entfaltet, fragen aber auch nach der tatsächlichen Praxis. Das Verhältnis ist oft unklar: Erheben unsere Texte nur einen Anspruch oder spiegeln sie die faktische Wirklichkeit? Wie weit motivieren vorgängige Einsichten das missionarische

1 Vgl. J. ROLOFF, Apostolat – Verkündigung – Kirche, Gütersloh 1965, 83 ff.; P. STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium I, Vorgeschichte (FRLANT 95), Göttingen 1968; mit berechtigter Kritik daran G. STRECKER, Das Evangelium Jesu Christi, in: DERS. (Hg.), Jesus Christus 503 – 548; DERS., Art. εὐαγγέλιον, in: EWNT 2 (1981), 176 – 186 (Lit.!).

2 Vgl. R. SCHNACKENBURG, Apostel vor und neben Paulus, in: DERS., Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 338 – 358. Weitere Lit. bei J.-A. BÜHNER, Art. ἀπόστολος, in: EWNT 1 (1980), 342 – 351. Außerdem: C.K. BARRETT, *Shaliah* and Apostle, in: E. Bammel / C.K. BARRETT / W.D. DAVIES (Hg.), *donum gentilicium*. FS D. Daube, Oxford 1978, 88 – 102; A.-L. DESCAMPS, Paul, Apôtre de Jésus-Christ, in: L. DE LORENZI (Hg.), *Paul de Tarse*, Rom 1979, 25 – 60.

3 Vgl. dazu nur GÜTTGEMANNS, Apostel und H.K. NIELSEN, Paulus' Verwendung des Begriffes Δύναμις, in: PEDERSEN (Hg.), *Literatur 137 – 158* mit gegensätzlichen Positionen.

4 Vgl. aber das ergänzende Referat von R. PESCH, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: KERTELGE (Hg.), *Mission* (s. Anm. *) 11 – 70.

Tun? Ist die Theorie nicht manchmal durch Erfolge und Misserfolge bedingt?⁵ Hier besteht die Gefahr, dass Missionstheologie ideologisch wird. Besondere Aufmerksamkeit schenkt man daher heute den soziologischen Umständen der Mission, die allerdings oft auch nur indirekt erschlossen werden können.⁶ Darauf können wir leider kaum eingehen.

II. Grundzüge der Mission nach Paulus

Eine ausführliche, wenigstens auf den ersten Blick nicht durch Polemik verzerrte Darstellung von der Notwendigkeit und Wirksamkeit des Evangeliums bietet der *Römerbrief*. Wir wählen ihn deshalb als Ausgangspunkt, obwohl er das letzte uns erhaltene Schreiben des Apostels ist. Paulus schreibt an die römische Gemeinde, um sich dort eine Basis für sein geplantes Missionsunternehmen in Spanien zu bereiten. Deshalb stellt er sich den Römern als »der« Apostel Jesu Christi bei allen Heidenvölkern vor (1,1 – 5; 1,14; 15,15 – 32) und sucht sie, anknüpfend an seine früheren Pläne, nach Rom zu gelangen, von der Wichtigkeit seiner weltumspannenden Aufgabe am Evangelium zu überzeugen (1,8 – 17). Dabei geht es zunächst nicht so sehr um dessen Inhaltlichkeit, als um seine Heilseffizienz in der missionarischen Ausbreitung. Die alles Folgende dominierende These lautet: »Denn es ist Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst und für den Griechen« (1,16b).⁷ V. 17 liefert dazu eine summarische Begründung von dem her, was sich im Evangelium enthüllt, der lebenspendenden Gerechtigkeit Gottes in der Reichweite des Glaubens. In V. 18 ff. dagegen begründet Paulus V. 16b und 17 zusammengenommen negativ aus der allgemeinen Heillosigkeit. Das Evangelium ist der einzige Rettungsanker, weil sonst der Zorn Gottes über ihre Sündigkeit die Menschen in den Tod stürzt.⁸ Dem missionarischen Drang des Apostels ist also logisch eine bestimmte Sicht der Weltlage vorgeordnet, die es zunächst zu verstehen gilt.

5 Vgl. H. v. SODEN, Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart, in: H. FROHNES / U.-W. KNORR (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, München 1974, 18 – 31, 21: Danach sind »die Emanzipation des Christentums vom Judentum wie danach seine Konsolidation im Katholizismus« »Anpassungen an die Forderungen seiner Ausbreitung«.

6 Vgl. nur G. THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, wo diese Forschungsrichtung auch reflektiert wird.

7 Vgl. zu der hier nur angedeuteten Exegese und Gewichtung ZELLER, Juden, Kap. I mit dem Literaturnachtrag S. 78. Vgl. jetzt die Dokumentation bei K.P. DONFRIED (Hg.), The Romans Debate, Minneapolis 1977. – M. KETTUNEN, Der Abfassungszweck des Römerbriefes, Helsinki 1979 – vgl. die Anzeige seiner Diss. in: ThLZ 103 (1978), 616 f. – und teilweise auch K. HAACKER, Exegetische Probleme des Römerbriefes, in: NT 20 (1978), 1–21 nehmen eine mehr apologetische Zielsetzung des Röm an.

8 Vgl. zum Zusammenhang ZELLER, Juden 145 ff.

1. Die Angewiesenheit aller auf das Evangelium

Wenn Paulus so über die Heilsnotwendigkeit des Evangeliums nachdenkt, aber auch wenn er im Rückblick den Umschlag vom Einst zum Jetzt der Christen beschreibt,⁹ kann er die Menschheit nur in tiefem Unheil sehen. Solche Diskontinuität scheint typisch zu sein für eine »prophetische Religion«, die dem Religionswissenschaftler A.D. Nock¹⁰ zufolge allein »conversion«, nicht etwa nur »adhesion« wie bei den meisten antiken Kulturen, verlangt.

a) Die Heiden

Seinem Missionsziel entsprechend zielt Paulus mit »Menschen« Röm 1,18 auf die Nicht-Juden. Hier schließt er sich einfach dem Urteil des Judentums an, wie es uns vor allem in der Literatur der Diaspora entgegentritt:¹¹ Die Heiden sind in ihrer Gesamtheit Götzendiener und moralisch verkommen, deshalb sind sie dem endgültigen Zorn Gottes verfallen. Dieses Urteil hat apokalyptische Schärfe: »diese Welt«, die vom Bösen beherrscht ist und in der Israel nichts mehr zu hoffen hat, ist global Gegenstand des baldigen Gerichts.¹² Was die Religion angeht, so baut Paulus den Griechen keine goldenen Brücken wie der Paulus der Areopagrede Apg 17,22 – 31. Er kann ihre Götterverehrung nur als schuldhaftes Verirren werten, die sich in die Gewalt dämonischer Mächte begibt (vgl. 1Thess 4,5; 1Kor 1,21; 10,20; 12,2; Gal 4,8 f.). Da ist zuerst einmal die Bekehrung von den Götzen zu dem »lebendigen und wahren Gott« erforderlich, wie 1Thess 1,9b in der Sprache der Missionspredigt resümiert.¹³ Das müsste zugleich eine ziemliche Herauslösung aus dem gesellschaftlichen Leben und der bisherigen Welt der Arbeit, z. T. auch der Familie heißen, wie sie den Proselyten zugemutet wird.¹⁴

9 Vgl. zu diesem Schema (z. B. 1Kor 6,11) TACHAU, »Einst«.

10 Conversion, Oxford 1933 (Nachdrucke 1952 und danach).

11 Vgl. C. BUSSMANN, Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur (EHS.T 23,3), Bern / Frankfurt a. M. 1971, 108 ff. Grundlegend auch G. BORNKAMM, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: DERS., Ende 9 – 33. DABELSTEIN, Beurteilung 64–97 findet im Röm 1,18 ff.; 2,1 ff. die Unterscheidung in Sünder und Gerechte. Das dürfte aber schon daran scheitern, dass der Richtende 2,1 ff. nach Paulus keineswegs gerecht ist. Zu den z. T. verhängnisvollen Auswirkungen von Röm 1,18 ff. in der Geschichte der Mission vgl. A.F. WALLS, The First Chapter of the Epistle to the Romans and the Modern Missionary Movement, in: Apostolic History and the Gospel. FS F.F. Bruce, Exeter Devon 1970, 346 – 357.

12 Vgl. BULTMANN, Theologie § 26; BAUMGARTEN, Paulus 60 ff.

13 Vgl. BUSSMANN (s. Anm. 11) 54 ff. Die Rekonstruktion einer kohärenten Formel in 1Thess 1,9 f. will aber nicht gelingen. Vgl. T. HOLTZ, »Euer Glaube an Gott«, in: SCHNACKENBURG / ERNST / WANKE (Hg.), Kirche 459 – 488.

14 Vgl. den judenchristlichen Aufruf 2Kor 6,14 – 7,1; die Mahnung zu eigener Rechtsprechung 1Kor 6,1 – 6; zum Bruch der Proselyten mit ihrer Umgebung vgl. Philo, spec. I 52.309, virt. 102; NumR 8 (zu Num 5,6).

Aber *de facto* scheint Paulus hier nicht so rigoros gewesen zu sein,¹⁵ davon abgesehen, dass Rückfälle zeigen, wie schwer die Trennung von der Vergangenheit zu vollziehen war.¹⁶

Es ist auch zu beachten, wozu eine so schwarze Charakteristik wie Röm 1,18–32 dient. Sie sitzt wohl nicht, wie man früher angenommen hat, in der Missionspredigt,¹⁷ sondern in der Reflexion *ad intra* über die Erlösungsbedürftigkeit der Welt. Kurz darauf, in anderem Kontext, scheint Paulus diese Ausführungen schon wieder vergessen zu haben. Röm 2,14 und 26 f. rechnet er mit Heiden, die die Forderungen des Gesetzes erfüllen. Das warnt uns davor, Röm 1,18 ff. in seiner Pauschalität zu systematisieren.

b) Die Juden

Die Erwähnung von gerechten Heiden in Kap. 2 hat ihrerseits wieder den Zweck, die Juden, die im Besitz des Gesetzes sind und es dennoch brechen, um so schuldiger erscheinen zu lassen. Darin dürfte die eigentliche theologische Neuerung bestehen, dass Paulus die Juden genauso wie die Heiden dem verheerenden Gericht Gottes ausgeliefert sieht. Indem er ihnen den Widerspruch zwischen Lehre und Praxis vorwirft, greift er einen Topos alttestamentlicher (vgl. Ps 50,16 ff.) und urchristlicher Kritik (vgl. Mt 23,2 f.; Apg 7,53; Gal 6,13) auf. Er klagt nicht, wie man oft hört, den »frommen und religiösen Menschen als solchen« an, sondern den Juden, der sich mit seiner ausdrücklichen Kenntnis des Willens Gottes gar zum »Missionar des Gesetzes«¹⁸ aufschwingt (vgl. 2,19 f.) und es trotzdem selbst nicht hält. Röm 2,17 ff. ist keine Missionspredigt für Juden,¹⁹ sondern Auseinandersetzung im Diatribe-Stil mit dem missionarischen Konkurrenten auf dem Feld der Diaspora. Erst in dieser Konkurrenz wird wohl das Judentum als Heilssystem, das im Gesetz Leben finden will, sichtbar. Schon weil Paulus es als Rivalen ausschalten will, betont er abschließend grundsätzlich, dass aus Werken des Gesetzes niemand vor Gott gerechtfertigt wird (3,20).

15 Vgl. den Rückzieher 1Kor 5,9 ff., die Duldung der Mischehe 1Kor 7,12–16, die Anerkennung der Staatsgewalt Röm 13,1–7; Einladungen bei Ungläubigen 1Kor 10,27. Verkehr mit den Außenstehenden setzen auch die Appelle 1Thess 4,12; 1Kor 10,32 voraus. Vgl. N. WALTER, Christusglaube und Heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden, in: NTS 25 (1979), 422–442.

16 Vgl. 1Kor 5,1; 6,7 f.; 2Kor 12,21; 1Kor 8,10 nimmt sogar an, dass einige Christen sich am sakralen Mahl im Götzentempel beteiligen, was Paulus offenbar 10,7.14 als Götzendienst bekämpft.

17 Vgl. E. WEBER, Die Beziehungen von Röm 1–3 zur Missionspraxis des Paulus, Gütersloh 1905, dem auch BUSSMANN (s. Anm. 11) zustimmt. Aber auch bei den vergleichbaren Schriften des Diasporajudentums wie Weish und Sib wird heute diskutiert, ob sie in erster Linie an ihre heidnische Umwelt gerichtet, also »Missionsliteratur« sind.

18 Vgl. ZELLER, Juden 155 f. und L. GOPPELT, Der Missionar des Gesetzes, in: DERS., Christologie und Ethik, Göttingen 1968, 137–146.

19 Wie noch E. WEBER (s. Anm. 17) glaubte.

c) Der hermeneutische Schlüssel zur Exklusivität des Evangeliums

Wenn man Röm 1,18–3,20 überblickt, so muss man zugestehen, dass hier ge-läufige Vorurteile verallgemeinert und vertieft werden. Was Paulus zu solchen Behauptungen führt, sind letztlich nicht konkrete Beobachtungen, so als genüge etwa ein Blick aus seinem Fenster in Korinth, um die Lasterhaftigkeit der Heiden zu beschreiben.²⁰ Er erweckt zwar den Anschein, als sei der Zorn Gottes über der Schuld aller schon offenbar, d. h. auch in gewisser Weise evident.²¹ Aber die Totalität dieser Aussage erschließt sich ihm nicht vom Erfahrbaren, sondern vom erlösenden Sterben Jesu Christi für alle her. Der Begründungszusammenhang von Röm 1,16 ff. verläuft umgekehrt zum Entdeckungszusammenhang.²² Weil Gott in Christus eschatologisches Heil gewirkt hat, ist jetzt jede Annäherung »von unten«, sei es durch den Gesetzesgehorsam, sei es durch das den Griechen eigene Weisheitsstreben (vgl. 1Kor 1,18 ff.; Röm 1,22) ausgeschlossen. Deshalb läuft selbst korrekte Gesetzeserfüllung (Phil 3,6; Röm 10,2 f.) in die Irre. Die Exklusivität des Heilsangebotes im Evangelium ist Paulus mit der Erkenntnis des eschatologischen Handelns Gottes in Jesus Christus aufgegangen. Uns drückt dabei die Frage, ob dieses Handeln seinen eschatologischen Charakter nur behält, wenn vorher mit allen religiösen und moralischen Ansätzen gleichsam *tabula rasa* gemacht wird. Inwiefern ist diese Ausschließlichkeit sachlich notwendig? Ist sie nicht auch durch des Paulus eigene Biographie bedingt? Es gibt doch den judenchristlichen Kompromiss mit dem Gesetz und in Korinth christliche Lehrer, die der griechischen Weisheitssuche entgegenkommen.

Um hierauf antworten zu können, müssen wir auf die positive Botschaft des Apostels und sein Sendungsbewusstsein eingehen.

2. Der Ursprung der Mission

a) Die Heilsmöglichkeit in Jesus Christus

Wenn Paulus die Verlorenheit der Welt diagnostiziert, dann sieht er dabei von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus ab, obwohl er es eigentlich darauf abgesehen hat. Diese ist aber »jetzt« erfolgt (Röm 3,21 ff.²³). Es

20 So das eingangs zitierte Buch von BAIRD, Message 36.

21 Man darf nicht mit WILCKENS, Römer I 102 in 1,18 zu ἀποκαλύπτεται »im Evangelium« ergänzen. Ähnlich schon WEBER (s. Anm. 17) 354. Paulus denkt an eine objektive Manifestation des Zornes Gottes, vorgängig zum Evangelium. Richtig H. RIDDERBOS, Paulus, Wuppertal 1970, 85 mit Anm. 29.

22 Das hat O. KUSS, Paulus, Regensburg 1971, 386 ff. gut herausgestellt.

23 Vgl. die Textanalyse ZELLER, Juden 157 ff. und die seither erschienenen Röm-Kommentare. Das Perfekt πεφανέρωται in V. 21 ist durch das zurückliegende Christusereignis veranlasst.

ist die Gerechtigkeit Gottes, weil alle Menschen der Gerechtigkeit entbehren. Und er hat sie im blutigen Sühneopfer Jesu Christi den Glaubenden zugänglich gemacht. Aber damit ist auch gegeben, dass es nicht bei der »objektiven Erlösung«, die Paulus mit einem liturgischen Fragment 3,24–26a feiert, sein Bewenden haben kann. Sie vollzieht sich nicht automatisch an den Menschen, sondern ist darauf angelegt, im Glauben angenommen zu werden. Und nur der Glaube wahrt die Initiative Gottes.

b) Die Sendung der Apostel

In dieser Spanne zwischen dem Heilswerk Gottes, das in der Auferweckung des für unsere Sünden gestorbenen Christus gipfelt (vgl. Röm 4,25), und dem Glauben entspringt die Mission. Denn es muss ins Wort der Zeugen gefasst denen übermittelt werden, für die es geschah. Dies wird besonders in Kap. 10 des Röm deutlich, in dem Paulus an sich das Versagen Israels angesichts der im Wort von Christus greifbar nahen Heilchance dartut. Der rückläufige Kettenschluss 10,14 ff. macht mit unerbittlicher Logik klar: Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist nur möglich, wenn man davon durch Verkünder hörte. Nur so kann der Reichtum des Kyrios auf alle überströmen. Das aber setzt voraus, dass Boten ausgesandt wurden. Indem sie nicht in eigenem Namen verkünden, sondern im Namen des Herrn (vgl. Röm 1,5 ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), setzt sich in ihnen die Initiative Gottes fort, ermöglichen sie, dass der in ihrem Wort gegenwärtige Name des Kyrios angerufen werden kann (vgl. V. 13).²⁴

Diesen Zusammenhang erläutert noch einmal 2Kor 5,14–6,2 mit dem Bild der Friedensofferte durch Gesandte.²⁵ Anfangs rechtfertigt Paulus nur seinen äußerlich nicht eindrucksvollen Missionsstil, daraus wächst aber eine Theologie des Apostolats. Die tiefgreifende Umschöpfung der Menschheit durch Tod und Auferstehung Christi bestimmt nicht nur die Existenz des Apostels (V. 14–17), sondern will durch ihn die Menschenwelt erfassen. An der Stelle Christi und von seiner Liebe bewegt ruft er zur Versöhnung, die Gott schon gestiftet hat. Die Befähigung dazu hat er, wie aus dem Vorangehenden (vgl. 2,14 ff.) erhellt, nicht

24 Da V. 17 – zum Gedankenfluss sperrig – V. 14 noch einmal rekapituliert, kann ἀκοή hier – anders als im Zitat V. 16, aber vgl. V. 18a – »Hören« heißen, ῥῆμα Χριστοῦ wäre gen. obj.: die Botschaft von Christus (vgl. V. 8.18b), in dem dieser freilich nahekommt (vgl. V. 6 ff.). So CRANFIELD, *Romans z. St.*; KÄSEMANN, *Römer* und WILCKENS, *Römer* deuten auf das Wort des erhöhten Herrn, das sich in der apostolischen Predigt manifestiert. Die ältere Auslegung auf den Sendungsbefehl Jesu scheint aufgegeben. SCHLIER, *Römerbrief* engt die Stelle zu sehr auf die Paulus zuteil gewordene Offenbarung ein.

25 Vgl. aus neuerer Zeit dazu: E. DINKLER, *Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, in: *Die Zeit Jesu*. FS H. Schlier, Freiburg i. Br. 1970, 169–189; F. HAHN, »Siehe, jetzt ist der Tag des Heils«, in: *EvTh* 33 (1973), 244–253; weitere Lit. bei H. MERKEL, *Art. καταλλάσσω*, in: *EWNT* 2 (1981), 644–650.

aus sich selbst, sondern aus Gott, der ihn die göttliche Herrlichkeit Jesu erst blitzartig erkennen ließ (vgl. 4,6²⁶).

c) Gegenwart des Heiles im Wort

Mission ist nach Paulus nicht nur prophetischer Bußruf, der vor noch Ausständigem warnt. Deshalb bewährt sich hier nicht der Vergleich mit millenaristischen Bewegungen und die Ableitung der Mission aus einer Theorie der kognitiven Dissonanz.²⁷ Sie kommt nämlich von einem Geschehen her, das sie als eschatologisches, in die Zeit einschneidendes erkannt hat. Dieses eschatologische Voraus autorisiert erst den Missionar und schafft ein Gefälle, das ihn zu den Menschen weiterrückt. Gott hat die Welt schon mit sich versöhnt, aber er überwältigt sie nicht, sondern streckt seine Hand aus im Wort seiner Boten. Diese sprechen den Menschen auf seine Freiheit hin an, sprechen ihm die Veröhnung zu, die Rettung bringt vor dem kommenden Zorn. So verändern sie die Welt nicht direkt, sondern bahnen nur endgültiges Heil an. Das ist es, was uns wohl heute am meisten Schwierigkeiten macht. Die σωτηρία ist bei Paulus eindeutig zukünftig (vgl. nur 1Thess 1,10; 5,8 f.; Phil 3,20; Röm 5,9 f.; 10,9 ff.; 13,11); Präsensformen stehen nur, wo betont wird, dass die Entscheidung für dieses Heil gegenüber der apostolischen Verkündigung fällt (1Kor 1,18.21; 2Kor 2,15; 6,2).

Die Eigenart dieses Auftrags drückt sich auch in den »Missionsmitteln« aus. Im Gegensatz zu seinen Konkurrenten stellt Paulus das Wort vom Gekreuzigten in den Mittelpunkt,²⁸ scheut sich aber gelegentlich nicht, mit ihrem Anspruch, dass sich die Macht des Erhöhten im Wort und Werk der Apostel bekunden müsse (vgl. 2Kor 13,3), gleichzuziehen.²⁹ Die eschatologische Gabe des Geistes wird im Apostel, aber auch bei den Gläubigen in außerordentlichen Phänomenen kraftvoll erfahrbar. Diese Anschauung scheint Paulus mit der Urkirche zu teilen.

26 Hier spielt Paulus auf jeden Fall auf seine Bekehrung an. Üblicherweise nimmt man dann φωτισμός vom Aufstrahlen der Erkenntnis im Herzen des Paulus. BULTMANN begründet in seinem Kommentar z. St. jedoch auch die Möglichkeit, das Wort auf seine missionarische Aufgabe zu beziehen.

27 Gegen GAGER, Kingdom 37 ff. Er hat wohl mehr die Urgemeinde im Sinn. Bei den vorpaulinischen Gemeinden müsste man wohl eher daran denken, dass der Skandal des Kreuzestodes Jesu eine kognitive Dissonanz zur Umwelt verursacht. Er wird aber bei Paulus durch ein positives Erlebnis überwunden. Diesem Umschwung trägt Gagers Theorie nicht genügend Rechnung.

28 1Kor 2,2 gegen Weisheitsrede, 2Kor 5,19 (*Korrektur*: eher 13,4) gegen das Imponiergehabe der gegnerischen Missionare, Gal 3,1 als Feiung gegen das Vertrauen auf Gesetzeswerke.

29 Das ist wohl 1Thess 1,5; 1Kor 2,4 impliziert, 2Kor 12,12; Gal 3,3–5; Röm 15,18 f. deutlich ausgesprochen.

3. Die persönliche Berufung des Paulus

Die Texte, von denen wir bisher ausgingen, hatten das Apostelamt allgemein im Blick,³⁰ nun müssen wir stärker auf das achten, was die Mission des Paulus auszeichnet.

a) Im Dienst des Kyrios

Die Sendung, von der Röm 10,15 die Rede war, erhält er in der Begegnung mit dem Auferstandenen. Darin übernimmt er einen vorgegebenen Standard (vgl. 1Kor 1,17; 9,1; 15,8 f.). Die Erscheinung Christi bedeutet ihm aber christologische Offenbarung, in der sich der zuvorkommende Ruf Gottes auswirkt: Gal 1,15.³¹ Deshalb sieht er es als seine Aufgabe, diese Erkenntnis weiterzugeben, Jesus als den Sohn Gottes, den im Himmel thronenden Herrn zu verkünden (2Kor 4,5). Er ist als sein Knecht von ihm in Dienst genommen, den Gott in die Weltherrschaft eingesetzt hat. Durch seine Predigt will er allerorten das Bekenntnis auslösen »Jesus ist der Kyrios« (1Kor 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9; vgl. noch 14,7–9; 15,12). Mission heißt für ihn: den Herrschaftsanspruch des Gekreuzigten in aller Welt geltend machen.³²

Nun kann man sich historisch fragen, wie es dazu kam. Gewiss war ihm das christologische Credo der Gemeinde bekannt, die er verfolgte. Weil er durch seine Vision Anschluss an die wohl schon missionarische hellenistische Judenchristenheit fand – zunächst in Damaskus³³ –, fallen in seiner Sicht Bekehrung und Berufung zusammen. Diese Christen empfangen aus ihrem Glauben an Jesus als den Herrn der Welt auch den Antrieb zur Heidenmission.³⁴ In Antiochien arbeitete Paulus lange mit ihnen zusammen. Eine charismatische Designation, wie sie Apg 13,1–3 – freilich in stark lukanisch geprägter Sprache – schildert, wäre vorstellbar. Dadurch würde Paulus noch nicht zum »Gemeindepapst«.³⁵ Auf jeden Fall scheint seine Missionstätigkeit erst von Antiochien

30 In Röm 10 geht es zunächst um die Judenmission, in 2Kor mag Paulus deshalb den schriftstellerischen Plural wählen, um im Gegenüber zu den »Lügenaposteln« an sich zu exemplifizieren, was ein Apostel überhaupt ist.

31 Vgl. auch die Absenderangabe in 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1; Röm 1,1.

32 Vgl. G. BORNKAMM, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft, in: DERS., Ende 157–172; ZELLER, Juden 49.196–201; DABELSTEIN, Beurteilung 111.

33 Das dürfte das πάλιν Gal 1,17 noch verraten.

34 Vgl. H. KASTING, Die Anfänge der urchristlichen Mission (BEvTh 55), München 1969, 131 ff.; vgl. Mk 13,10; 14,9; Mt 28,18 ff.; (Mk 16,15). Man kann vor allem auf den vorpaulinischen Hymnus Phil 2,6–11 verweisen, wobei O. HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11 (WUNT 17), Tübingen 1976, nun vehement dafür eintritt, dass V. 10 f. nicht schon unterworfenen Dämonen, sondern die Engel, die Erdbewohner und die Toten im Auge hat.

35 D. h. eine Zeitlang von der Gemeinde für eine bestimmte Aufgabe delegiert, wie vermutlich die den jüdischen *š'luḥim* am ehesten vergleichbaren ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν 2Kor 8,23. Gal 1,1.11 ff. wehrt sich Paulus ja nur gegen eine Abhängigkeit von den Jerusalemer Aposteln.

aus größeren Umfang angenommen zu haben. Er bleibt dieser Gemeinde auch noch nach dem Zwischenfall von Gal 2,11 ff. verbunden, indem er die eigentlich den antiochenischen Heidenmissionaren auferlegte Kollekte³⁶ betreibt und die erste Missionsbasis besucht.³⁷ Das alles zeigt: Paulus missionierte nicht als Einzelgänger, sondern als Glied der christlichen Gemeinde (vgl. 1Kor 12,28), was seiner Vollmacht und Gottunmittelbarkeit keinen Abbruch tut.

b) Apostel der Heiden

Paulus bezeichnet sich in seinem letzten Brief nicht im exklusiven, aber im spezifischen Sinn als ἐθνῶν ἀπόστολος (Röm 11,13) und fühlt sich für alle nicht-jüdischen Völker zuständig (vgl. Röm 1,5.13 f.; 15,16.18). Obwohl er Gal 1,15 f. schon den Sinn seiner Christusoffenbarung bei Damaskus darin sieht, dass er den Sohn Gottes bei den Heiden verkünden soll,³⁸ deutet das späte Auftauchen der Bezeichnung darauf hin, dass das Bewusstsein weltweiter Verantwortung erst allmählich gewachsen ist.³⁹ Dennoch geht schon die Stoßrichtung der Mission, die er mit Barnabas zusammen im »Apostelkonzil« vertritt, auf die Nicht-Juden.⁴⁰ Dass er sie aber quer durch das römische Reich mit der Christusbotschaft bekannt machen sollte und dass dies vornehmlich seine eigene »Pflicht« sei, wird frühestens beim Ausgriff auf Europa als seine Intention dingfest zu machen sein.⁴¹ Vgl. im ersten vorhandenen Schreiben 1Thess 2,16: Die Juden hindern ihn daran, »den Heiden die Rettung zu verkünden«.

Außerdem hat neben Gal 1,12 noch 1Kor 15,3 Geltung. Eine Aussendung durch die Gemeinde scheint mir auch deswegen erfordert, weil nicht alle Osterzeugen Apostel wurden. Vgl. 1Kor 15,6.

36 Vgl. den Plural Gal 2,10a.

37 Apg 18,22 f. ist durchaus glaubhaft. Ob er auch noch nach Ablieferung der Kollekte einen Abstecher nach Antiochien beabsichtigte, wie E.A. LAVERDIÈRE, Paul and the Missions from Antioch, in: BiTod 83 (1976), 738 – 752, 750 vermutet, geht zumindest aus Röm 15,25 ff. nicht hervor.

38 Das erklärt sich leicht aus der Abzweckung des Briefes.

39 Es ist zwar wahrscheinlich, dass er bei seinem Aufenthalt in Arabien (Gal 1,17) missionierte, vielleicht jedoch bei den dortigen Juden.

40 Die pluralische Formulierung Gal 2,9 dürfte näher an die ursprüngliche Vereinbarung herankommen als die weniger bescheidene V. 8. Vermutlich hatte sie den Inhalt: »Ihr könnt bei den Heiden so weitermachen wie bisher«.

41 Vgl. OLLROG, Paulus 9 ff.16 f. Zur gängigen Chronologie vgl. seinen Exkurs 2. Nach R. JEWETT, A Chronology of Paul's Life, Philadelphia 1979 bleibt vor allem die Ansetzung des Apostelkonvents und der Ereignisse Apg 13 – 15 unsicher. Aber seine Lösung, die Reise Apg 18,22 mit Gal 2,1 ff. zu identifizieren, überzeugt auch nicht, weil Jewett die dortige Route nicht ernstnehmen und das Stelldichein mit Barnabas nicht erklären kann. Auf anderem, noch gewaltsamerem Weg verlagert LÜDEMANN, Paulus, die erste Europareise vor das Konzil. Leitend ist dabei die 23 Anm. 14 offen ausgesprochene Vermutung, dass sich Paulus schon sehr früh als der Apostel der Heiden wusste. Dabei muss Lüdemann aber die Gallionotiz Apg 18,12 diskreditieren, Paulus selbst soll Gal 1,21 die Griechenlandfahrt verschwiegen haben; 2,7 f. werden aus dem Zusammenhang des Konvents gelöst, damit dieser auf die Thematik

Doch wichtiger als die mögliche Entwicklung seines Sendungsbewusstseins ist die Begründung, die er seinem universalen Auftrag gibt.

c) Begründung der Universalität

Die im griechischsprechenden Christentum gepflegte Vorstellung von Christus, dem Kosmokrator, deckt zwar schon die Ausdehnung der Botschaft auf alle Völker. Dabei kommt aber der Anstoß nicht zum Ausdruck, dass es nicht um neutrale »Völker« geht, sondern um Nicht-Juden,⁴² die eigentlich erst im Zug der endzeitlichen Verherrlichung Israels ins messianische Heil einbezogen werden sollten.⁴³ Vorher war eigentlich nur zu retten, wer sich durch die Beschneidung voll ins Gottesvolk eingliederte.

Musste nun nicht die Erkenntnis, dass die »Zeit der Erfüllung« (F. Mußner) angebrochen war, fast selbstverständlich zur Folge haben, dass das messianische Heil auch den Heidenvölkern eröffnet wurde? Dies wurde in der Diskussion von mehreren Seiten bejaht. Aber solche Schriftbegründung ist uns nicht (mehr?) als Impuls, sondern nur in der rückblickenden Rechtfertigung greifbar, bei Paulus etwa Röm 15,9 ff. Das Modell der »Völkerwallfahrt« scheint kaum für die Heidenmission ausgewertet worden zu sein (eine späte Andeutung Apg 15,15 ff.; ausdrücklich zitiert m. W. erst Iust., dial. 109 in diesem Zusammenhang Mich 4,1–7).

Die Leistung des Paulus ist, dass er die im syrischen Raum vollzogene Hinwendung zu den Heiden unter Verzicht auf die Beschneidung theologisch untermauert, wobei er immer auch vom Standpunkt des Juden aus, d. h. wenigstens mit der Schrift, argumentiert.

Erachtete er von vornherein die Beschneidung für unnötig? Gal 5,11 lässt sich nicht eindeutig entnehmen, dass er sie in einer frühen Phase seinen Konvertiten zumutete.⁴⁴ Ist dies nicht dadurch ausgeschlossen, dass bereits seine Bekehrung einen radikalen Bruch mit dem Gesetz implizierte? Diese Annahme hängt davon

des Zusammenlebens statt der beschneidungsfreien Heidenmission frisiert werden kann. Schließlich setzt Lüdemann 2,11 ff. als Anlass dazu vor 2,1 ff. (weshalb ist Petrus nun wieder in Jerusalem?). Vgl. dagegen die Kritik bei Jewett 82 f. und zur Übereinstimmung zwischen Apg und Paulusbriefen TH.H. CAMPBELL, Paul's »Missionary Journeys« as reflected in his Letters, in: JBL 74 (1955), 80–87.

- 42 Eine erwählungsgeschichte Disqualifizierung ist m. E. im paulinischen Gebrauch von ἔθνη ausnahmslos enthalten, wenn auch nicht immer eine religiös-moralische. Das bedenkt DABELSTEIN, Beurteilung 15–39 zu wenig, der aus heute nötigen Rücksichten eine seltsame Wortkosmetik betreibt. Aber Gal 3,8.14 etwa heißt πάντα τὰ ἔθνη nie nur »Völkerwelt«. Im Übergang zu 4,2–9 wird ersichtlich, dass Paulus von ihrem religiösen Notstand ausgeht.
- 43 Vgl. D. ZELLER, Das Logion Mt 8,11 f./Lk 13,28 f. und das Motiv der »Völkerwallfahrt«, in: BZ 15 (1971), 222–237; P.-E. DION, Dieu universel et peuple élu (LeDiv 83), Paris 1975.
- 44 Apg 16,3 ist ein Sonderfall, weil Timotheus Kind einer jüdischen Mutter ist. Apg 21,21 steht ausdrücklich nur der Vorwurf im Raum, Paulus lehne selbst für Juden die Beschneidung ab. Diese Hinweise wurden zur These von R. PESCH (s. Anm. 4) 62 ff. gegeben, wonach man Gal 1,15 f. nicht dafür in Anspruch nehmen darf, dass Paulus von Anfang an gesetzesfreie Heidenmission betrieben hat.

ab, ob man das eigentliche Ärgernis, das den Verfolger zum Eifer reizte, mehr in der Verkündigung eines Gekreuzigten als Messias oder in der – u. U. schon bei den Jerusalemer Hellenisten geübten – Gesetzeskritik sieht. Man war sich in der Debatte darüber einig, dass die grundlegende Christusepiphany für Paulus notwendigerweise die Gesetzesproblematik aufwerfen musste, wenn er auch vielleicht erst in einem längeren Prozess die Konsequenzen für die Heidenmission zog.

In der späteren Systematisierung sieht er jedenfalls die Sache so: In der Sendung seines Sohnes löst Gott zwar sein Israel gegebenes Wort ein (vgl. 2Kor 1,20; Röm 1,2; 9,4 f.; 15,8). Aber gerade weil das Heil nur in Christus zu erlangen ist, ist es auch für alle Menschen bestimmt. Den Anknüpfungspunkt bildet wohl der Sühnegedanke, der durch das hellenistische Judenchristentum vermittelt war (z. B. Röm 3,24 – 26a). Paulus baut ihn in der Verteidigung seines Missionswerkes aus zur Rechtfertigungslehre.⁴⁵ Das ist etwa an Röm 3,21 – 30 abzulesen: Weil Gott im Sühneopfer Christi alles getan hat, kommt es jetzt nur auf den Glauben an. So aber ist Gott, der ja nur einer ist, nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden, wie Paulus in einer aufregenden Abwandlung des jüdischen Bekenntnisses zum Monotheismus sagt. Sein Erbarmen gilt allen (vgl. Röm 11,30 ff.; 15,9 – anders z. B. PsSal 17,3).

Röm 10,4 ff. räsoniert mehr christologisch: Weil der Christus für die Sünden aller gestorben ist, bedeutet seine Weltherrschaft nicht Schrecken für die Völker (vgl. Ps 2; 110; PsSal 17,21 ff.29 ff.34 ff.). Er ist im Wort seiner Verkünder so präsent, dass alle ihn zum Heil anrufen können. Immer ist das mit einer aggressiven Wendung gegen das Gesetz verbunden, in dem Paulus die Wurzel des jüdischen Partikularismus sieht. Hier scheint der Apostel eine »kognitive Dissonanz« zu seiner eigenen Vergangenheit aufzuarbeiten.^{45a} Aber es wird uns jetzt klarer, warum Paulus auf der Exklusivität des Heils in Jesus Christus besteht: Es ist nur im törichten Wort vom Kreuz zu finden, weil es weder dem Juden mit dem Gesetz noch dem weisen Griechen reserviert sein kann, sondern auch für Heiden und Barbaren entschränkt werden muss. Durch die Mission lässt sich Gott eben auch von denen finden, »die ihn nicht suchen« (Röm 10,20).

Der Boden für eine solche Botschaft war gerade im hellenistischen Raum nicht schlecht bereitet. Es gab starke kosmopolitische und monotheistische Tendenzen,⁴⁶ obwohl Paulus seinen Hörern immer noch zumutet, dass der eine

45 Vgl. dazu ZELLER, Pragmatik. Ferner STENDAHL, Paul; ausgewogener DAHL, Studies.

45a J.G. GAGER, Some Notes on Paul's Conversion, in: NTS 27 (1981), 697 – 704, 700 f. spricht jetzt von einer »postdecision dissonance«, wobei die Anziehungskraft der verworfenen Alternative, d. h. bei Paulus des Gesetzes, heruntergespielt werde.

46 Vgl. P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur (HNT 2), Tübingen 1972, 35 ff.96 ff.; H. KÖSTER, Einführung in das Neue Testament (GLB), Berlin / New York 1980, 100.170 f. Nachtrag: Neuerdings ATHANASSIADI / FREDE, Monotheism und D. ZELLER, Der eine Gott

Gott der Vater Jesu Christi, des Gekreuzigten, ist. Auch sprachen pragmatische Gründe dafür, auf die Beschneidung zu verzichten: So konnte die die Proselyten an Zahl übertreffende Schar der Gottesfürchtigen⁴⁷ leichter gewonnen werden. Paulus kam auch liberalen Strömungen im Diasporajudentum, die sich etwa in einem Satz wie 1Kor 7,19 niederschlagen konnten,⁴⁸ entgegen. Doch für ihn ist das eine grundsätzliche Frage.

Dass er in seinem persönlichen Verhalten als Missionar auch den Juden ein Jude werden konnte (1Kor 9,20),⁴⁹ mag man als Taktik bezeichnen. Aber die Forderung nach Beschneidung steht für ihn auf einem anderen Blatt. Entscheidend ist, dass Gott in Jesus Christus jeden Menschen voraussetzungslos angenommen hat. Das Heil ist nicht mehr an jüdische Gruppenidentität gebunden, weil die Identität des Menschen in Christus neu geschaffen ist (vgl. Gal 3,26–28). Gal 3,27 f. scheint Paulus eine enthusiastische Gemeindepapare aufzunehmen, wonach auch alle anderen Unterschiede des Geschlechts oder des sozialen Standes dahinfallen.⁵⁰ Das Wichtigste war ihm freilich, wie auch seine sonstige Praxis zeigt, der Gegensatz Jude – Griechen.

In dem schon angezogenen Text 2Kor 5,14–6,2 wird nun auch deutlicher, wie diese prinzipielle Öffnung der Mission mit seinem eigenen Teil daran zusammenhängt. Den Apostel drängt die Liebe Christi, der für alle gestorben ist. Deshalb bekommt sein Dienst der Versöhnung kosmische Weite, deshalb ist er das Evangelium allen Völkern und Gruppen schuldig (vgl. Röm 1,14). Dies wird uns anschaulicher, wenn wir Genaueres über die Mission in ihrem Wie erfahren.

und der eine Herr Jesus Christus, in: DERS., Neues Testament und hellenistische Umwelt (BBB 150), Hamburg 2006, 47–59.

- 47 Dazu K.G. KUHN, Art. προσήλυτος, in: ThWNT 6 (1959), 727–745; F. SIEGERT, Gottesfürchtige und Sympathisanten, in: JSJ 4 (1973), 109–164.
- 48 Vgl. R. GAYER, Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus (EHS.T 23,78), Frankfurt a. M. 1976, 174 f.; P. BORGES, Observations on the Theme »Paul and Philo«, in: PEDERSEN (Hg.), Literatur 85–102.
- 49 Vgl. G. BORNKAMM, Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte, in: DERS., Geschichte und Glaube, 2. Teil, München 1971, 149–161; J. JERVELL, Der unbekannt Paulus, in: PEDERSEN (Hg.), Literatur 29–49, 36 f.
- 50 GAGER, Kingdom 35 erkennt hier den »prototype of all millenarian ethics«. Vgl. M. BOUTTIER, Complexio Oppositorum, in: NTS 23 (1977), 1–19; GAYER (s. Anm. 48) 135 ff.; BETZ, Galatians z. St. mit Hinweis auf die Parallelen in 1Kor 12,13; Kol 3,11. Ich kann jedoch letzteren nicht zustimmen, wenn sie auch V. 26 f. dem Traditionsstück zurechnen und gar von der Anrede her die Gattung bestimmen. Sichern lässt sich nur der Taufkontext, eventuell das Bild vom »Anziehen«, (vgl. Kol 3,10). – D. LÖHRMANN, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, in: WuD 13 (1975), 53–83 legt schön dar, wie die christlichen Gemeinden dadurch anziehend wirkten, dass sozial desintegrierte Schichten hier eine neue Heimat fanden.

4. Mission im Vollzug

a) Gründung von Gemeinden

Wir können grob drei Typen urchristlicher Mission unterscheiden:⁵¹

- in Israel von Ort zu Ort ziehende charismatische Prediger des nahen Gottesreiches, wie sie die Logienquelle bezeugt; das mag auch die Art der Jerusalemer Urapostel gewesen sein, nur dass sie die Auferweckung Jesu, des Messias, verkündeten und Gemeinden als Ableger der eschatologischen Sammlung des Gottesvolkes am Zentrum in Jerusalem gründeten.⁵²
- Verwandt sind die in 2Kor angegriffenen judenchristlichen Wandermissionare; sie dringen auch ins städtische Milieu vor und demonstrieren mit ihrem Auftreten die δύναμις des sie sendenden Christus. Sie setzen sich vorzugsweise ins gemachte Gemeinde-Nest (vgl. 2Kor 3,1; 10,15).
- Die antiochenische Mission erfasst durch ausgesandte Gemeindeglieder planmäßig die Städte im größeren Umkreis und gründet – dem Vorgehen der Hellenisten entsprechend – Gemeinden.

Die paulinische Mission, wie sie im Licht der Briefe steht, scheint aus diesen Typen einen eigenen herausgebildet zu haben. Paulus war zwar mit seinen Mitarbeitern viel unterwegs, steuerte aber große Zentren an, meistens Provinz- oder Distrikthauptstädte, wo er sich länger aufhielt,⁵³ um dort eine Gemeinde ins Leben zu rufen.⁵⁴ Der Zusammenschluss derer, »die den Namen des Herrn anrufen« (vgl. 1Kor 1,2) an einem Ort, war schon aus soziologischen Gründen notwendig, damit sie als »berufene Heilige« in einer heidnischen Umwelt und der Synagoge entfremdet bestehen konnten.⁵⁵ In der theologischen Sicht des

51 Vgl. zum Folgenden v. a. GEORGI, *Gegner*; G. THEISSEN, *Legitimation und Lebensunterhalt*, in: NTS 21 (1975), 192–221; OLLROG, *Paulus* 150 ff.

52 Vgl. Gal 1,22; 1Thess 2,14; außerhalb Israels wird man nur die in der Diaspora versprengten Volksgenossen gesucht haben, vgl. die allerdings späten Briefadressen Jak 1,1; 1Petr 1,1.

53 Das ist für Korinth und Ephesus belegt, aber wohl auch für Thessalonich anzunehmen, vgl. SUHL, *Paulus* 105. In Philippi musste er wegen Verfolgung vorzeitig aufbrechen.

54 Die Hausgemeinden von Begüterten – vgl. dazu A.J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge / London 1977; R. BANKS, *Paul's Idea of Community*, Grand Rapids 1980; H.-J. KLAUCK, *Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum*, in: MThZ 32 (1981), 1–15; DERS., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981; W. VOGLER, *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*, in: ThLZ 107 (1982), 785–794 – hatten Pionierfunktion, spielten aber auch in der späteren Gemeinde als lebendige Zellen eine große Rolle. In Q stehen die Häuser im Zusammenhang mit der Unterkunft der Wanderprediger. Die antiochenischen Missionare unterscheiden sich von ihnen vor allem durch eigene Erwerbstätigkeit. Sie war im städtischen Wirkungskreis geboten, wenn sie nicht mit Bettelphilosophen verwechselt werden wollten.

55 Vgl. nur GAGER, *Kingdom* 33, der die Gemeindebildung zu negativ aus der Randsituation der Gruppe erklärt. Kontrovers war in der Runde, ob Paulus von Anfang an christliche Ge-

Paulus ist er aber dadurch motiviert, dass der Glaube an Christus Gemeinschaft ermöglicht: Es sind nicht nur alle gleich, sondern alle eins in Christus. Deshalb gruppiert Paulus nicht wie heidnische Wanderphilosophen eine nur lose und wechselnde Anhängerschaft um sich. Er gibt ja keine Weltanschauung weiter, die höchstens ein Verhältnis zum Lehrer einschließt, sondern stiftet eine Beziehung zu Christus (vgl. 1Kor 1,12 f.; 12,13 u. a.). Sein Werk als Gemeindegründer bestätigt ihn auch als Apostel.⁵⁶

Die Gemeinde selber sollte wenigstens indirekt missionarisch wirken durch den Gottesdienst (vgl. 1Kor 14,24 f.) und das Zeugnis ihrer Liebe im Alltag (vgl. 1Thess 4,12; 1Kor 10,32; Phil 2,15; 4,5; 1Thess 3,12; 5,14 f.; Gal 6,10; Röm 12,14.17 ff.). Wenn der Apostel sie rühmt, dass ihr Glaube weithin bekannt wurde, so ist ein gehöriger Teil *captatio benevolentiae* zu berücksichtigen (vgl. 1Thess 1,7 ff.; 2Kor 3,2; Röm 1,8; 16,19). Aber in die umliegenden Orte, z. B. von Korinth aus nach Kenchreä, konnte die Botschaft ohne großes Zutun des Apostels dringen. Direkt beteiligen sich einige Gemeinden an der Mission des Paulus durch Unterstützung (die Philipper, aber wohl auch von den Römern Röm 15,24 erwartet), fürbittendes Gedenken, vielleicht auch durch Entsendung von Mitarbeitern.⁵⁷ So stellen sie ihre Anteilnahme am Evangelium (Phil 1,5; vgl. 1,7.27) unter Beweis.

b) Die missionarische Strategie des Paulus

Der Apostel sieht seine spezielle Aufgabe darin, Fundamente zu legen, d. h. die grundlegende Botschaft von Christus zu bringen, und zwar da, wo sein Name noch nicht genannt wurde (vgl. 1Kor 3,6–11; Röm 15,20 f.). Zwar kümmert er sich auch um das Wachstum des Glaubens, den er gepflanzt hat, durch Briefe,

meinden gründen oder eher eine Art Personalverband innerhalb der Synagoge bilden wollte (P.-G. Müller). Eine Trennung der Ekklesia wurde jedenfalls faktisch notwendig, wo Jesus nicht mehr im Gottesdienst als der Kyrios verkündet und angerufen werden konnte.

56 Vgl. 1Kor 9,1 f.; 2Kor 3,2 f.; 10,12–18. THEISSEN (s. Anm. 51) 214 ff. spricht etwas unglücklich von »funktionaler Legitimation«. Aber nicht die Legitimation, sondern das »Maß« der Selbst- und Fremdeinschätzung als effizienter Apostel steht zur Debatte. Vgl. J. HAINZ, Ekklesia (BU 9), Regensburg 1972, 164 ff.311 ff.

57 Das ist die These von OLLROG: Die paulinischen Gemeinden hätten ihre pflichtschuldige Mitverantwortung an der Mission des Apostels durch solche sie repräsentierenden Delegierten bekundet (Paulus 119 ff.). Aber die Texteweidenz ist dünn: Die 1Kor 16,15 ff. Genannten haben eher eine Aufgabe an der Gemeinde. Ob das »Werk Christi« des Epaphroditus (Phil 2,30) in Verkündigung bestand, ist nicht sicher. Der »Dienst« des Onesimus (Phlm 13) besagt wahrscheinlich nicht Mission. Und Epaphras Kol 1,7 f. war zunächst Missionar bei den Kolossern. Wenn die Lesart ὑπὲρ ὑμῶν richtig ist, heißt es nicht »stellvertretend für«, wie 4,12 f. eindeutig macht. Vgl. zum Ganzen H. GREIVEN, Die missionierende Gemeinde nach den apostolischen Briefen, in: J. HEUBACH / H.-H. ULRICH (Hg.), Sammlung und Sendung. FS H. Rendtorff, Berlin 1958, 59–71; R. LIECHTENHAN, Die urchristliche Mission (ATHANT 9), Zürich 1946, 84 ff.

Besuche, Assistenten.⁵⁸ Aber die Gemeinde soll mündig werden, damit er über sie hinausgelangen kann (vgl. 2Kor 10,15 f.); sie hat das Wort Gottes ja nicht für sich gepachtet (vgl. 1Kor 14,36). Paulus ist nämlich zunehmend darauf aus, systematisch die »Ökumene« zu erobern.⁵⁹ Deswegen begnügt er sich auch damit, die Provinzen nur repräsentativ zu erfassen. Deshalb hatte er wohl auch schon früh⁶⁰ einen Vorstoß nach Rom geplant (vgl. Röm 1,13), dann aber, als er – vielleicht durch Priska und Aquila? – erfuhr, dass es dort schon Christen gab, beschlossen, gleich von dort aus nach Spanien weiterzureisen (vgl. Röm 15,23 ff.). Dieses ferne Land galt weithin als »Ende der zivilisierten Welt«.⁶¹

Das alles deutet wieder auf eine bestimmte Auffassung von Mission: Sie ruft die Herrschaft Christi über alle Welt aus. In der gläubigen Erstbegegnung mit dem Wort des Evangeliums kommt die Unterwerfung unter diese Herrschaft am besten zum Ausdruck. Fast größtenwahnsinnig mutet an, dass Paulus solche weltweite Verkündigung – obwohl er auch andere Verkünder neben sich kennt (z. B. Phil 1,14 ff.) – weitgehend als seine Sache betrachtet. Bei der plerophorischen Umschreibung des bisherigen Missionserfolges (vgl. 1Kor 15,10; das Zitat Röm 10,18; 15,17–19) und künftiger Projekte ist freilich eine gute Portion *καύχησις* – die Sprache, mit der sich urchristliche Apostel selbst empfehlen – in Rechnung zu stellen, obwohl bei Paulus immer ein Sich-Rühmen im Herrn daraus wird.⁶²

Manchmal schlägt er geradezu triumphale Töne an (vgl. 2Kor 2,14–17⁶³;

58 Vgl. H. TURLINGTON, Paul's Missionary Practice, in: RExp 51 (1954), 168–186, 175 ff.

59 Das geographische Fortschreiten ist für ihn typisch: vgl. P. BOWERS, Paul and Religious Propaganda in the First Century, in: NT 22 (1980), 316–323. Vgl. ferner J. KNOX, Romans 15 14–33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission, in: JBL 83 (1964), 1–11; G. EICHHOLZ, Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche, in: DERS., Tradition und Interpretation, München 1965, 85–98.

60 Ob er auf dem ersten Weg durch Makedonien schon daran dachte, ist schwer zu sagen, so aber G. BORNKAMM, Paulus, Stuttgart 1969, 70 f.; SUHL, Paulus 94 f. mit unterschiedlichen Konkretisierungen.

61 Vgl. jetzt R.D. AUS, Paul's Travel Plans to Spain and the »Full Number of the Gentiles« of Rom. XI 25, in: NT 21 (1979), 232–262, 244 f.; T.C.G. THORNTON, St. Paul's Missionary Intentions in Spain, in: ET 86 (1974), 120 macht darauf aufmerksam, welche Umstellung das für Paulus bedeutete: »he was probably thinking of a new kind of missionary venture, a venture among people virtually untouched by any Jewish influences, and with Latin as the language of communication and worship«. Paulus brauchte neue Mitarbeiter, vgl. OLLROG, Paulus 124. Deshalb der Röm.

62 Hier häufen sich *πάς, πάντοτε* und dergleichen, werden Leistungen mit *ἐν* oder im *Dativus modi* aufgezählt, wobei der Apostel freilich die Inhalte des Rühmens paradox abwandelt. Vgl. 2Kor 2,14–17; 4,2.7 ff.; 6,3 ff.; 10,3–6; 11,5 f.23 ff.; 12,10.11 f. und nachpaulinisch Kol 1,6.23.28; 1Tim 3,16; 2 Tim 4,17; Röm 16,26; 1Clem 5,6 f.

63 Ich möchte *θριαμβεύω* mit BULTMANN, Korinther z. St. durch »triumphieren lassen« übersetzen. Aber auch die besser belegte Bedeutung »bekannt machen«, die G. DAUTZENBERG, Art. *θριαμβεύω*, in: EWNT 2 (1981), 384–386 empfiehlt, impliziert – wie die folgenden Verse – einen hohen Grad von Zuversicht. Sonst müsste 3,1a nicht den Verdacht der

10,3–6). Nur der Enthusiasmus über das überraschend schnell Errungene kann zu neuen Ufern fortreißen. Den Misserfolg rationalisiert Paulus theologisch mit teuflischer Verblendung⁶⁴ und tröstet sich damit, dass das Wort seiner Verkündigung auf jeden Fall eine Wirkung hat: Die zum Untergang Bestimmten führt es ins Verderben.⁶⁵ Das heißt nicht, dass man die Proklamation der Herrschaft Christi ausspielen könnte gegen die Rettung von Menschen, die Paulus ausdrücklich als das Ziel seines missionarischen Wirkens bezeichnet.⁶⁶

c) Judenmission und Heidenmission

Vorherbestimmung und Verstockung, das sind auch die Theologumena, mit denen Paulus das bewältigt, was ihn am meisten drückt: die Ablehnung des Evangeliums bei der Mehrheit seines Volkes, für das es doch von den Verheißungen her sozusagen maßgeschneidert war (vgl. 2Kor 3,14 f.; Röm 9,6–29; 11,7 ff.).⁶⁷ Röm 11,11 kommt noch ein weiterer Gedanke hinzu: Das Heil sollte so zu den Heiden übergehen. Das ist im Text aber nur eine Phase eines umgekehrten, auf die Rettung ganz Israels hinauslaufenden Prozesses, die dann erfolgen soll, wenn die »Fülle der Heiden« erreicht ist. So teilt Paulus jedenfalls im »Geheimnis« 11,25c.26a mit. Geschieht das ohne Mission und Bekehrung durch den »Parusiechristus«, wie F. MUSSNER⁶⁸ aus der Schriftaussage V. 26b.27 herausliest?

Nachtrag: Diese auch heute noch beliebte Auslegung geht – verführt durch das »so ... wie« in V. 26ab – fälschlich davon aus, dass das Zitat die Art und Weise der Rettung ganz Israels angibt. Aber V. 26a zieht mit οὐτως die Folgerung aus dem mitgeteilten Ge-

Selbstempfehlung abwehren. Dem wird die jüngste Auslegung von G. BARTH, Die Eignung des Verkündigers in 2Kor 2,14–36, in: LÜHRMANN / STRECKER (Hg.), Kirche 257–270, nicht gerecht.

- 64 Vgl. 2Kor 4,3 f. Dass Satan als Gegenmacht der Mission auftritt (vgl. noch 1Thess 2,18; 2Kor 11,14; Röm 16,20), passt zu der Konzeption, wonach sie das über die widergöttlichen Gewalten schon errichtete Regiment Christi auf der Erde durchsetzt, vgl. 1Kor 15,24 ff.
- 65 Vgl. 1Kor 1,18; 2Kor 2,16; Phil 1,28; diese Anschauung scheint typisch für die »prophetische Religion«, vgl. das bei NOCK (s. Anm. 10) angeführte Beispiel aus Poimandres, Corpus Hermeticum I 29.
- 66 Vgl. 1Thess 2,16; 1Kor 9,22; 10,33; Röm 1,16; bezüglich der Juden 11,14. Man beachte das bescheidenere τινάς 1Kor 9,22; Röm 11,14.
- 67 Mit dem Israelproblem und der dazu erschienenen Lit. habe ich mich nach meiner Diss. noch auseinandergesetzt: ZELLER, Christus. Außerdem vgl. G.R. BEASLEY-MURRAY, The Righteousness of God in the History of Israel and the Nations, in: RExp 63 (1976), 437–150; L. DE LORENZI (Hg.), Die Israelfrage in Röm 9–11 (SMBen.BE 3), Rom 1977; neuerdings WILCKENS' 2. Band des Römerbrief-Kommentars (1980).
- 68 »Ganz Israel wird gerettet werden« (Röm 11,26), in: Kairos 18 (1976), 241–255. Mußner hat im Arbeitskreis seine These präzisiert: Auch die Rettung Israels vollzieht sich *sola gratia* und *solo Christo*. Weitere Klärung versprach er dazu, dass auch das *sola fide* hier zutrifft. Auch nach WILCKENS, Römer z. St. wird Christus als Wiederkommender die Sünden von den Israeliten nehmen. Wilckens sträubt sich aber dagegen, »von Zion« auf das himmlische Jerusalem zu beziehen.

heimnis (ähnlich 1Thess 4,17b); V. 26b führt mit der üblichen Formel »wie geschrieben ist« den Schriftgrund dafür an. Dass das Futur ἥξει im Zitat der biblischen Verheißung auf schon Eintreffenes gehen kann, zeigt z. B. Röm 15,12.

Nun ist richtig, dass es für Paulus keine Judenmission mehr braucht. Israel ist, vor allem durch das Apostolat des Petrus (vgl. Gal 2,8 f.), bereits mit dem Evangelium konfrontiert worden (vgl. Röm 10,14 ff.). Aber diese Christusverkündigung kommt erst zu ihrer Wirkung, wenn die Heidenmission – nicht zuletzt durch Paulus selbst⁶⁹ – mit spektakulärem Erfolg vollendet wird. Dann wird die Verstockung der Juden weichen. Das heißt aber auch – mag auch Röm 11,25 ff. das Handeln Gottes im Vordergrund stehen (doch vgl. die Bedingung V. 23!) –, dass sie durch den Glauben an den in Zion erschienenen Retter von ihren Sünden erlöst werden.⁷⁰ Dieser Weg allein entspricht der Grundthese des Röm 1,16b, die Heil und Glaube, beim Juden zumal, einander zuordnet. Ein Evangelium, das nicht die den Vätern gegebenen Verheißungen einholt, wäre jedenfalls für Paulus nicht mehr Heilsmacht Gottes. Er hat Israel und die Heidenvölker immer in dialektischem Bezug gesehen. Er kennt keine selbständige Weltmission, die nicht mit der Bestimmung seines Volkes verknüpft wäre. Das stellt uns vor ernste Fragen.

5. Der Horizont der Mission

Im Vorausgehenden mag uns deutlich geworden sein, wie kurzfristig Paulus denkt. Die Fülle der Heiden muss ja noch zu Lebzeiten der verstockten Generation Israels eingehen, wenn keine neue Judenmission nötig werden soll. Auch wenn Röm 11,26 nicht zwingend auf die Parusie auszulegen ist, legt doch der Kontext, vor allem 11,15, nahe, dass die Restitution Israels den Abschluss der Geschichte bringen wird. In welchem Verhältnis stehen Mission und Wiederkunft Christi?

a) Mission und Naherwartung⁷¹

Die urchristliche Naherwartung, die sich Paulus zu eigen macht, prägt auch sein Konzept der Mission. Einerseits möchte er die dem Untergang geweihte Welt vor dem drohenden Gericht retten. So wird Mission durch Naherwartung dringlich,

⁶⁹ Durch seine Spanienmission, jedoch nicht durch die Kollekte: gegen Aus (s. Anm. 61), der darin die u. a. von Tarschisch herbeigebrachten Gaben der Völker erblickt (vgl. Jes 60,9; 66,19 ff.). Aber von einer Kollekte der Spanier ist nicht die Rede, noch weniger von ihrem Kommen nach Jerusalem. Röm 15,16 steht in anderem Zusammenhang.

⁷⁰ Vgl. zur Interpretation ZELLER, Juden 259 ff. Vor allem Röm 9,33 ist heranzuziehen.

⁷¹ Vgl. dazu jüngstens DABELSTEIN, Beurteilung 103 ff. zustimmend zu den Ausführungen meiner Diss. Kap. V.

zugleich muss ihr aber eine gewisse Zeit vor dem Ende eingeräumt sein. Sie weckt aber auch andererseits die Hoffnung auf die Vollendung des Heils, das sie zuspricht. So wird Naherwartung, die ja keinen fixen Termin kennt, intensiviert. Paulus möchte seine Gemeinden für die Begegnung mit dem wiederkommenden Herrn zurüsten.⁷² Der Apostel muss mit seinem Werk vor den Richter treten (vgl. 1Thess 2,19 f.; 1Kor 3,12 ff.; 4,1 ff.; 2Kor 1,14; Phil 2,16; 4,1). Dass die baldige Parusie den zeitlichen Horizont der Mission bildet, kann nicht bestritten werden, mag der Missionar auch die Gewissheit der Erhöhung des Herrn motivierend im Rücken haben. Der Glaube daran, dass dem Auferstandenen die Welt gehört, ist ja proleptisch.

Nun hat man aber diesen Horizont mit der Beobachtung kombiniert, dass Paulus bei seiner Mission eine relative Eile an den Tag legt und seine Arbeit wie sein apostolisches Selbstbewusstsein in den durch die Briefe erhaltenen Jahren ein immer größeres Ausmaß annehmen. Daraus hat man⁷³ gefolgert, der Apostel sehe sich als entscheidenden Faktor in einem apokalyptischen Plan, er arbeite »der Parusie des Christus faktisch und wahrscheinlich auch willentlich voran«⁷⁴, weil er mit der Erfüllung seines Auftrags zur Vollzahl der Heiden beiträgt und damit eine Vorbedingung der Parusie einlöst. Tatsächlich traut er sich ja Röm 11,25 Einblick in ein wichtiges endzeitliches Geheimnis zu. Auch bin ich heute⁷⁵ zuversichtlicher, dass er sich einen großen Anteil an der Gewinnung der Welt für das Evangelium und damit indirekt an der Rettung Israels zumisst. Aber das heißt noch nicht, dass – jüdischen Vorstellungen über das Kommen des Messias analog – die erfolgreiche Ausbreitung des Evangeliums über den Anbruch des Heils entscheidet.⁷⁶ Die Mission kann die Herrschaft Christi nur verkündigen, aber nicht in ihrer vollen Verwirklichung selbst herbeiführen. Es ist Sache Gottes, dem Auferstandenen die letzten Feinde, vor allem den Tod, zu Füßen zu legen (vgl. 1Kor 15,25 ff.). Als »Bedingung« – eher im Sinn eines verzögernden Momentes – innerhalb einer eschatologischen Zeitfolge erscheint die Mission

72 Vgl. 2Kor 11,2, die Schlusswünsche 1Thess 3,13; 5,23, in den Danksagungen 1Kor 1,7 f.; Phil 1,6.10 f.

73 Seit O. CULLMANN, Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus (1936 – mit unhaltbarer Schriftbasis), abgedruckt in: DERS., Vorträge und Aufsätze, hg. v. K. FRÖHLICH, Tübingen / Zürich 1966, 305–336. In letzter Zeit: WIEFEL, Eigenart 225 f.; CH. BURCHARD, Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im NT, in: EvTh 38 (1978), 313–340, 319 f.; vor allem KÄSEMANN in seiner Kommentierung von Röm 10,18; 11,13 ff.25 ff.31b.

74 So P. STUHLMACHER, Zur Interpretation von Röm 11,25–32, in: Probleme biblischer Theologie. FS G. v. Rad, München 1971, 555–570, 567 Anm. 59.

75 Gegenüber einem gewissen Zögern in ZELLER, Juden 277 f. Man muss jedoch auch bedenken, dass der Apostel Phil 1,21 ff. seinen möglichen Märtyrertod ins Auge fasst, ohne dass deswegen »die Welt untergeht« oder die Mission nicht mehr weiterleife.

76 Gegen WIEFEL, Eigenart.

Mk 13,10, wo Naherwartung gedämpft werden muss.⁷⁷ Da dies aber nicht das Problem des Paulus ist, sollte man sich nicht mehr auf diese Stelle berufen. Was man auch dem Überschwang des Apokalyptikers Paulus zutraut – es bleibt bestehen, dass Mission nur vor dem Horizont der Wiederkunft Christi sinnvoll ist; denn erst dann realisiert sich das »Heil«, um das sich alle Verkündigung dreht.

b) Ausrichtung auf das Lob Gottes

Das Ziel der Mission ist zwar, die Menschen zum Heil in Christus hinzuleiten. Aber diese anthropologische Perspektive ist nicht die endgültige. Wie der Wiederkommende am Ende seine Herrschaft Gott übergibt (vgl. 1Kor 15,28), so ist auch Mission und alles Heil-Finden von Menschen letztlich auf das Lob Gottes aus dem Mund aller Völker ausgerichtet.⁷⁸ Wenn die Heiden Gott den Dank verweigern (Röm 1,21) und durch das Verhalten der Juden sein Name unter den Völkern geschmäht statt geehrt wird (Röm 2,24), muss der Dienst des Paulus ermöglichen, dass die Gnade Gottes in immer mehr Menschen Platz greift und als Reaktion darauf den Dank überströmen lässt zur Ehre Gottes (2Kor 4,15).⁷⁹

Schon in der atl.-jüdischen Tradition mündet die endzeitliche Völkerwallfahrt zum Zion ins allgemeine Lob Gottes aus – aber dafür, dass er sich an seinem Volk herrlich erwiesen hat (vgl. Ps 117; Zef 3,9 f.; Tob 13,13 – die Völker jubeln zugleich Jerusalem zu! – ; 14,6; Sib 3,710 ff.). Im preisenden Bekenntnis wird die Hinkehr Einzelner zum Gott Israels erkennbar (vgl. Dan 3,28.31 ff.; 4,31.34; negativ 5,23). Umgekehrt danken die Judenchristen Gott für die Bekehrung von Heiden (vgl. 2Kor 9,13⁸⁰). Vgl. noch Gal 1,24.

Wenn Paulus Röm 15,1 – 12 die Heidenchristen an kompositorisch gewichtiger Stelle zum Lobpreis Gottes für das empfangene Erbarmen aufruft, so ist dieses Lob noch insofern israelbezogen, als sich das gnadenhafte Angenommensein an der Bundestreue Gottes zu Israel bemisst,⁸¹ aber es vereint sich mit

77 Es ist unwahrscheinlich, dass der Satz – ohne *πρωτον* – selbständig umlief. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus (EKK II 1 – 2), Zürich ²1986, z. St. macht einleuchtend, dass er nicht einmal vormarkinisch ist. Anders R. PESCH, Das Markusevangelium (HThK II 2), Freiburg / Basel / Wien 1977, z. St.

78 Vgl. ZELLER, Juden 218 – 223, 267 ff.; zur Apokalyptik 153 Anm. 60; nun DABELSTEIN, Beurteilung 107 f., 111 ff.

79 Vgl. zu dieser Stelle G.H. BOOBYER, »Thanksgiving« and the »Glory of God« in Paul, Diss. Heidelberg 1929. Vgl. auch 2Kor 1,20 und die liturgischen Umschreibungen des Apostelamtes Phil 2,17; Röm 15,16. Zur leibhaftigen Verherrlichung Gottes im Christenleben vgl. 1Kor 6,20; 10,31; 2Kor 8,19; Phil 2,11.

80 Die traditionelle Breite des Gedankens ergibt sich aus Apg 11,18; 21,20. Vor diesem Hintergrund sind auch die Danksagungen des Apostels für den Glauben seiner Gemeinden zu sehen.

81 Vgl. in diesem Sinn nun auch M. THEOBALD, Dem Juden zuerst und auch dem Heiden, in: MÜLLER / STENGER (Hg.), Kontinuität 376 – 392, 389.

dem Jubel dieses Volkes (vgl. V. 10), das genauso wie die Heiden auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist (vgl. Röm 11,30–36). Dass schließlich Gott allein alle Ehre und Anerkennung zukommt, verhindert, dass sich menschliche Gruppierungen, sei es Israel, seien es die Heidenchristen, als Endzweck gebärden. Der doxologische Sinn von Mission schließt auch aus, dass sie die Erweiterung des kirchlichen Machtbereichs zum Ziel hat.

III. Fragen aus heutiger Sicht

Der Arbeitskreis suchte vor allem historische Blankostellen dieses Referats zu beschriften; hauptsächlich gingen wir der Entwicklung der gesetzesfreien Heidenmission nach. Dagegen kamen Fragen, die die heutige Mission bedrängen, weniger zur Sprache. Ich möchte deshalb wenigstens ein paar Anstöße auf eigene Faust hinterherschicken, die von der heutigen Problemlage herkommen.

1. Ich gehe von zwei religionsphilosophischen Vermutungen aus:
 - Religion beruht auf der Erfahrung des Absoluten im Relativen.
 - Ihre Gefahr ist die Verabsolutierung des Relativen unter dem Deckmantel des wahrhaft Absoluten.

Wir sahen, dass für Paulus die Gewissheit der unbedingten Liebe Gottes, die ihm durch die Christusoffenbarung vermittelt wurde, das Entscheidende ist. Sie überwindet die menschlichen Beschränkungen, die religiöse und sittliche Verkehrung sowie Gruppenegoismus bei Heiden und Juden aufgerichtet haben. Ihre Absolutheit fassten wir biblisch als »eschatologisches Ereignis«.

Eine erste Schwierigkeit entsteht dadurch, dass Paulus diese Absolutheit nur in polemischer Absetzung von anderen Heilsentwürfen festhalten kann. Wenn er nun aber sein gesetzesfreies Evangelium als das Evangelium schlechthin ausgibt und über seine judenchristlichen Mitmissionare das Anathem verhängt (vgl. Gal 1,6–9), setzt er da nicht auch etwas Relatives wieder absolut?

2. Das Eschatologische erscheint bei Paulus – wie weithin im Urchristentum überhaupt – unvermeidlich in apokalyptischer Einkleidung, verbunden mit der Erwartung eines nahen Umbruchs der Welt im Zeichen der Wiederkunft Christi. Zwar wurde in der Arbeitsgruppe festgestellt, dass die Rechtfertigung, weil sie im Christusgeschehen wurzelt, präsentisch ausgesagt wird (W. RADL⁸²). Aber sie wird doch notwendig vor dem Hintergrund des aufziehenden Gerichts und

82 Vgl. jetzt auch W. RADL, *Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus* (BET 15), Frankfurt a. M. 1981, 223 ff.

verspricht ein Heil, das noch zukünftig ist, jedoch so, dass es wirklich auf den Glaubenden zukommt. Wie lässt sich diese Botschaft nach fast 2000 Jahren weiterlaufender Geschichte weiter vertreten? Von »Heil« muss ja so gesprochen werden, dass es diese Welt und diese Menschheit betrifft.

Die Frage ist also, wie heutige Mission aus eschatologischer Sendung Heil im umfassenden Sinn verkünden und wenigstens zeichenhaft erfahrbar machen kann. Die Rechtfertigungslehre wäre so zu aktualisieren, dass dieses Heil wirklich allen offensteht. Das ginge auch wieder nur, wenn Gruppenprivilegien abgetragen werden. Z. B. ließe sich der Vorteil, den nach Paulus die Juden mit dem Gesetz haben, vergleichen mit dem zivilisatorischen und wirtschaftlichen Vorsprung der westlichen Völker.

3. Ein guter Teil der Diskussion in der Arbeitsgruppe drehte sich um das Verhältnis Christenheit – Israel. Wenn Paulus im Christusereignis die Möglichkeit erblickt, den Glauben Israels aus seinen ethnozentrischen Schranken zu befreien, so wollte er damit doch nicht eine neue Weltreligion initiieren. Israel ist der Grundstock des eschatologischen Gottesvolkes. Aber heute stellt sich das Christentum *de facto* als eigene Weltreligion dar.

Lässt sich diese Entwicklung – etwa im Gespräch mit dem Judentum – zurückdrehen? Wie weit kann man sich hierbei auf Paulus berufen? Sicher gibt er unserem theologischen Denken auf, dass Israel einen eigenen Heilsgrund hat: Gottes Verheißungen an die Väter. Aber der konkrete Heilsweg, den er Röm 11,11 – 32 in Aussicht nimmt, scheint doch durch die tatsächlichen Ereignisse überholt. Er beurteilt seinen Ausgriff auf die Ökumene zu optimistisch, die Naherwartung spielt mit. Paulus darf also nicht anachronistisch für heutige Fragestellungen in Anspruch genommen werden. Insofern mag dieses Referat, bei dem die Rückschau in die Geschichte überwog, doch heute notwendigem Weiterfragen wenigstens vorgearbeitet haben.

Nr. 15: Leben aus der Kraft Gottes. Paulus als Gestalt christlicher Hoffnung*

Wie sieht christliche Hoffnung aus? Worauf gründet sie, worauf zielt sie? Wenn wir diese Fragen nicht abstrakt beantworten wollen, bietet sich Paulus als Verkörperung von Hoffnung an. Wie er sich selbst zu seinem Geschick stellt, ist der Ernstfall seiner Verkündigung und Theologie. In seinen Briefen legt er Zeugnis davon ab, dass er in Widrigkeiten, in Verfolgung, in Herabsetzung durch konkurrierende Apostel, in Enttäuschungen bei seinen Gemeinden die Hoffnung nicht verlor, sondern eher erst lernte, was Hoffnung in Christus ist.

Vor allem der 2. Korintherbrief¹ ist dafür eine Fundgrube; hier setzt sich Paulus nämlich gegen judenchristliche Wandermissionare zur Wehr, die sein Apostolat lächerlich machten, weil er nicht mit Wundertaten Aufsehen erregte (vgl. 12,12), nicht in Offenbarungen (vgl. 12,1 ff.) und machtvoller Rede (vgl. 10,10) den augenfälligen Beweis dafür führte, dass Christus in ihm spricht (vgl. 13,3). Seine häufige Krankheit und Gefangenschaft scheint man ihm als »Schwachheit« angekreidet zu haben, wenn die Gegner nicht gar – wie wohl Leute in Ephesus – für seine Haft weniger ehrenhafte Gründe als die Verteidigung des Evangeliums verantwortlich machten und so die Last seiner Ketten noch erschwerten (vgl. Phil 1,15–17).

I. Vertrauen auf Gott, der die Toten lebendig macht

Gleich zu Beginn des Briefes (1,3–11) erfahren wir, worauf die Hoffnung des Paulus beruht. Er preist hier »Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus« für Rettung aus höchster Lebensgefahr. Interessant ist, dass er dies in der Form der *alttestamentlichen Dankpsalmen des Einzelnen*² tut.

* Aus BiKi 33 (1978), 83–87.

1 Wo nicht anders vermerkt, sind die Belege immer daraus genommen.

2 Vgl. C. WESTERMANN, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen⁴1968, 76 ff.

- Die einleitende Formel V. 3a.4a ist typisch für den berichtenden Lobpreis (vgl. etwa Ps 31,22). Hier wird Gott oft als der Tröstende bekannt. Nach den paulinischen Reflexionen V. 4b-7 folgt
- der Bericht von der Notlage V. 8, wo sich Paulus – wie oft die Beter der Psalmen – schon am Rand des Grabes glaubte,
- der Bericht von der Hinwendung zu Gott V. 9 (vgl. z. B. Ps 40,2a) im Gegensatz zum Vertrauen auf Menschen (wie Ps 118,8),
- der Bericht von der Rettung V. 10a,
- die Äußerung der Zuversicht V. 10b (vgl. Ps 33,20LXX).

Wenn V. 11 zum Dankgebet aufrufen sollte,³ entspricht er den in diesen Psalmen geläufigen Appellen, die die Gemeinde an der Freude über die Rettung beteiligen möchten.

Dass sich Paulus in der Sprachwelt der Dankpsalmen bewegte, bezeugt auch 6,9: »Wir sind wie Sterbende, und siehe: Wir leben. Wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet.« Hier spielt er unüberhörbar auf Ps 118,17 f. an. Psalmen-sprache klingt auch aus Phil 1,20.⁴ Von da bezieht Paulus den Glaubenssatz, dass die Hoffnung nicht zugrunde gehen lässt (Röm 5,5; vgl. Ps 22,6; 25,20). Der Gott dieser Gebete lässt die Seinen nicht im Stich (4,8. f.; vgl. Ps 37,25.28).

Paulus stürzt sich offensichtlich nicht ins Martyrium. Im Glauben Israels dankt er Gott dafür, dass er am Leben bleiben durfte. Im Nachhinein sieht er den Sinn der tödlichen Bedrohung: Gott zog ihm den Boden unter den Füßen weg, damit er sich allein an ihn klammerte. »Wir sollten nicht auf uns selbst vertrauen, sondern auf Gott, der die Toten erweckt« (1,9). Hier fließt zur Psalmenfrömmigkeit noch das jüdische Bekenntnis zu Jahwe, der die Toten lebendig macht (Achtzehngebet, vgl. Röm 4,17), ein. Der Glaube an die Auferstehung erfüllt sich jedoch für Paulus nicht erst jenseits, sondern schon mitten in der Geschichte.

II. Apokalyptisches Weltverständnis

Dabei gewährt das irdische Leben keinerlei Halt mehr. Über diesen Abgrund hilft nur die radikal neue Machttat Gottes hinweg. Die Lage hat sich für Paulus so zugespielt wie für die Gerechten der zeitgenössischen Apokalypsen. So lange sie in »diesem sterblichen Gefäß« (vgl. 4,17) leben, haben sie »stündlich Gefahren« zu erdulden, wenn sie das Gesetz halten wollen (4Esr 7,88 ff.; vgl. dazu 1Kor 15,30 f.). Die Wege dieses Äons sind durch die Sünde traurig und mühselig geworden (4Esr 7,13). Die Plagen der zuende gehenden Welt werden in dieser

3 So W.G. KÜMMEL im Anhang zu LIETZMANN, Korinther 197.

4 Vgl. GNILKA, Philipperbrief 67.

Literatur oft ähnlich aufgelistet wie bei Paulus in den sogenannten Peristasenkatalogen 1Kor 4,11–13; 2Kor 4,8 f.; 6,4b.5.8–10; 11,23–29; 12,10a; Röm 8,35b.⁵ Der einzige Trost besteht darin, sich nach dem unvergänglichen kommenden Erbe auszurichten, das gerade den in diesem Äon der Schmerzen Leidenden zuteil wird (vgl. sHen 66, 6; 4Esr 7,16; syrBar öfter, z. B. 44,7–15). Charakteristisch ist syrBar 44,11: »das, was nachher kommt, darauf hoffen wir.« Darum kann syrBar 52,6 gar zur Freude am jetzigen Leiden ermuntern.

Eine ähnlich *schroffe Gegenüberstellung* von gegenwärtiger kurzer Trübsal und erwarteter überschwenglicher Herrlichkeit findet sich bei Paulus 2Kor 4,17 f. (vgl. Röm 8,18):

»Denn die augenblickliche leichte (Last) unserer Bedrängnis verschafft uns im Übermaß ins Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit.

Dabei schauen wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist für den Augenblick, das Unsichtbare aber ist ewig.«

Die deutlichste Parallele ist syrBar 48,50:

»Denn wahrhaftig werdet ihr, wie ihr innerhalb dieser kurzen Spanne Zeit in dieser vergänglichen Welt, in der ihr lebt, viele Mühe erduldet habt, ebenso in jener endlosen Welt viel Licht empfangen.«

Nachtrag: vgl. auch Sib 5,269 f.:

»All die Gerechten, die Mühen auf Grund kleiner Bedrängnis erduldeten, werden an Erfreulichem noch mehr eintauschen.«

Paulus schaut aus nach dem Unsichtbaren, das dann auch ewig ist (vgl. syrBar 51,8 f.). Wir haben Mühe, Paulus zu folgen, wenn er die Erde nur als Jammertal beschreibt. Wir wittern platonischen Dualismus, wenn er das Sichtbare so abwertet. Freilich: Manchmal scheint doch die apokalyptische Weltdeutung allein dem tatsächlichen Elend nahezukommen.⁶

III. Unterschiede des Christlichen

Aber vor allem in drei Punkten hebt sich Paulus von apokalyptischer Schwarzmalerei ab:

1. Das *Leiden* trifft ihn nicht wegen seiner Gesetzestreue, sondern *um Christi willen* (4,11; 12,10; Phil 1,29; Röm 8,36). Das heißt nicht bloß: weil er sich für ihn einsetzt, sondern weil er sich mit dem identifiziert, der den Fluch aller Unge-

5 Vgl. den wichtigen Aufsatz von W. SCHRAGE, Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie, in: EvTh 34 (1974), 141–175.

6 Zur Problematik der apokalyptischen Einflüsse im NT vgl. BiKi 1974, Heft 4.

rechtigkeit getragen hat. Der Messias hat die Wehen der messianischen Zeit selber auf sich genommen. So ist es jetzt Jesu Leiden, das in Paulus fortwirkt, ihn täglich dem Tod ausliefert (vgl. 1,5; 4,10 f.; Phil 3,10 f.; Gal 6,17; Röm 8,17b).⁷

2. Diese Gemeinschaft des Leidens mit Jesus verbürgt ihm aber auch das Leben der Auferstehung. Dabei wird Auferweckung nicht lediglich als gerechter Ausgleich für die Märtyrer postuliert. Für Paulus hat Gott seine Treue bereits unter Beweis gestellt, indem er Jesus auferweckte. In ihm ist die endzeitliche Lebensfülle allen Glaubenden fest zugesagt (vgl. 1,20a). Tod und Auferstehung Jesu bilden so ein einschließendes Geschehen. Es erfasst alle Menschen, die durch den Geist zu Jesus gehören, und noch mehr den Apostel selber, den der auferweckte Christus auf besondere existentielle Weise »ergriffen« (vgl. Phil 3,12) und in seinen Dienst gestellt hat. Das jüdische Credo von 1,9 konkretisiert sich deshalb für Paulus so: »Wir wissen, dass der, welcher den Herrn Jesus vom Tod erweckte, auch uns *mit Jesus auferwecken* wird« (4,14; vgl. außer den eben zitierten Stellen noch 1Thess 4,14; 1Kor 6,14; 15,20 ff.; Röm 8,11 mit Bezug auf die Christen überhaupt). Die Auferweckung Jesu ist nicht nur die Basis der christlichen Hoffnung allgemein; Paulus weiß sich als Apostel wie im Leiden so auch in der Herrlichkeit Christus besonders verbunden.

3. Das *Leben* wird zwar erst am Ende vor der ganzen Schöpfung offenbar (vgl. Röm 8,19–23), scheint aber für den, der sehen kann, *schon jetzt* am Leib des Apostels auf, z. B. wenn er wunderbar vor dem Tod bewahrt wird wie 1,8 ff. In 4,10 f. ist das Wann nicht klar. Einerseits stehen die Verse nach V. 8 f., wo Paulus die Überwindung aller möglichen Nöte andeutet. Andererseits bezieht sich V. 14 unzweifelhaft auf die eschatologische Zukunft. Jedenfalls kehrt V. 16 wieder in die Gegenwart zurück:

»Deshalb verzagen wir nicht; vielmehr:

Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird (vgl. äthHen 103,8–11),
so wird doch der innere Tag für Tag erneuert.«

Mit der hellenistischen Differenzierung des Menschen in eine äußere und in eine innere Dimension kann hier Paulus sich von der Apokalyptik abgrenzen, die die Gegenwart ganz heillos sieht. Tag für Tag ist der Apostel zwar dem Sterben ausgesetzt (vgl. außer 4,10 f. noch 1Kor 15,31; Röm 8,36), aber ebenso oft wird er innerlich wiederhergestellt. Der »innere Mensch«^{7a} ist dabei nicht wie in der hellenistischen Philosophie ein an sich schon unzerstörbarer Wesensteil des

⁷ Vgl. das in mancher Hinsicht unbefriedigende Buch von GÜTTGEMANNS, Apostel und SCHRAGE (s. Anm. 5) 160 ff.

^{7a} *Nachtrag*: Neue Literatur dazu bei ZELLER, Front (in diesem Band S. 141) Anm. 59.

Menschen, sondern der Ansatzpunkt der Neuschöpfung in Christus. Das Passiv »er wird erneuert« markiert das Werk Gottes. Dadurch, dass der an Christus Glaubende bereits »neue Schöpfung« ist (5,17), dass er schon den Vorschuss des Geistes hat (5,5; vgl. 1,22; Röm 8,23), unterscheidet er sich vom Gesetzestreuen der Apokalypsen.

IV. Paradoxes Zusammen von Kraft und Schwachheit^{7b}

Im Christen und im Apostel zumal überschneiden sich so die Äonen. Gerade an der Zerbrechlichkeit des Gefäßes, das das Evangelium von der Herrlichkeit Christi fasst (vgl. 4,4), zeigt sich, dass apostolische Existenz von der Macht Gottes ermöglicht ist (4,7; vgl. das »aus Gott« 2,17; 5,18). Paulus ist Gottes Diener, deshalb beschließt er in Kap. 6 die Reihe der mit »in« angeführten Tugenden und Charismen V. 6.7a, durch die er die Schwierigkeiten V. 4b.5 meistert, mit »in der Kraft Gottes«. Die Macht Gottes greift so nicht erst in einer total anderen Zukunft ein wie in der Apokalyptik, sie erweist sich aber auch nicht einfach in einem diesseitigen Nacheinander von Not und Errettung wie in den Gebeten des AT. In Paulus kommt es zu einem paradoxen Zusammen von Ehre und Schande, Tod und Leben, Trauer und Freude, Besitzlosigkeit und Reichtum (6,8–10). Es ist teils durch die verschiedene Sicht des Glaubens bzw. des Unglaubens, teils durch gegensätzliche Erfahrungen des Apostels selber, teils durch die Zweidimensionalität des Menschen nach »innen« und »außen« bedingt. Für die Antithesen V. 9 f. kann man auf Analogien in der hellenistischen Umwelt verweisen: Auch der Stoiker lässt sich durch äußere Anfechtungen nicht erschüttern. Aber er steht aufrecht, weil er um seine eigenen Kräfte weiß (vgl. Sen., ep. 71,25 ff.). Paulus jedoch ist von der Kraft Gottes gehalten.

Deshalb kann er sich sogar seiner »Schwachheit« rühmen (11,30; 12,5,9); und »Rühmen« ist bei ihm dem Hoffen benachbart (vgl. Röm 5,2–4). Die Kraft kommt gerade in der Schwachheit zur Geltung und zur vollen Auswirkung (12,9). Das ist ihm sicher vorab bei dem 12,7 ff. geschilderten Erlebnis aufgegangen. Er stöhnt demnach unter einem »Stachel im Fleisch«, den Schlägen eines »Satansengels«, d. h. doch wohl unter einer physischen Krankheit, die er als Schickung Gottes empfand. Nachdem er Christus dreimal um Schonung gebeten hatte, erhielt er von ihm die Antwort: »Meine Gnade genügt dir.«

H. D. BETZ⁸ erblickt in 12,7–10 eine Parodie auf die rühmende Beschreibung von Heilungswundern in der Antike und vergleicht V. 9a mit den dort ergehenden Orakeln. Aber Paulus setzt doch ein wirkliches Widerfahrnis voraus.

^{7b} *Nachtrag*: Neue Literatur zu diesem Thema stellt ZELLER, Korinther 128 einander gegenüber.

⁸ Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2Kor 12,7–10), in: ZThK 66 (1969), 288–305.

Wenn man seine Vertrautheit mit den Psalmen bedenkt, kann man das Christuswort (wohl nur V. 9a) auch in der Verlängerung der Heilsorakel an den Einzelnen erklären, die dort den Umschwung der Klage zum Dank bewirken. Jedenfalls kommt es inhaltlich ihrem rekonstruierten Anfang gleich, der normalerweise gelautet haben mag: »Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir ...« Nur dass der erhöhte Herr die Last nicht von seinem Apostel nimmt. Er sagt ihm vielmehr seinen Beistand gerade für die Stunden der Schwachheit zu. Paulus vermag alles durch ihn, der ihn stärkt (Phil 4,13). Denn er hat an der Schwachheit Jesu teil, der ihm voraus nun aus der Macht Gottes lebt (13,4). Und die Kraft des Christos lässt sich gleich der *Schekina* auf dem schwachen Apostel nieder (12,9b). Hier wird ein Theologumenon jüdischer Märtyrerparänese auf Christus und seinen Diener übertragen.^{8a}

V. Austausch des Lebens zwischen Apostel und Gemeinde

Ein Reflex der Herrlichkeit Christi strahlt auch schon im unscheinbaren Auftreten des Paulus für die Augen des Glaubens auf (vgl. 3,18; 13,3 f.). Im Vertrauen darauf tut er seinen Dienst mit sicherem Freimut (3,4.12; 4,1). Solche Hoffnung ist aber nicht mit gesundem Selbstbewusstsein zu verwechseln. Er spielt der Gemeinde gegenüber gerade nicht den starken Mann, so als hätte er die Macht der Auferstehung Jesu schon vollkommen an sich erfahren (vgl. Phil 3,10–14). Vielmehr: Während – und weil – er schwach ist, wird die Gemeinde gekräftigt und zugerüstet (13,9). »Folglich wirkt der Tod in uns, das Leben aber in euch« heißt es mit überraschender Wendung 4,12. In seiner Armut bereichert er viele (6,10).

Paulus versteht sein Aufgeriebenwerden als *Pro-existenz* (4,15). Wo er Trübsal leidet, selbst wo er dem Tod entrissen wird, geschieht es zum Trost seiner Kinder im Glauben (1,4b.6). Seine neu gewonnene Hoffnung ist so »Hoffnung für euch« (1,7).

Er teilt aber nicht nur Hoffnung mit, es gilt auch umgekehrt: Die blühende, gefestigte *Gemeinde* stellt *seine Hoffnung* und seinen Trost dar. Es ist wie bei kommunizierenden Röhren: »Jetzt leben wir, wenn ihr im Herrn feststeht« (1Thess 3,7 f.; vgl. 2Kor 7,3). Das ist nicht im Sinn kurzschlüssiger Selbstbestätigung, sondern aus der Verantwortung vor eben diesem gemeinsamen Herrn heraus zu verstehen. Die gläubig wache Gemeinde ist sein Ruhm und seine Hoffnung am Tag des Gerichts (1Thess 2,19 f.; vgl. Phil 2,16; 4,1; 2Kor 1,14). Er

8a Vgl. Sifre Dtn 6,5: »Teuer sind die Leiden, denn der Name (oder die Herrlichkeit) Gottes ruht auf dem, über den Leiden kommen.« Vgl. ferner 1Petr 4,14.

engagiert sich ganz für die Frohe Botschaft, damit sie einst auch an ihm selber eingelöst wird (1Kor 9,23.27).

VI. Offenheit der Hoffnung

Dass Paulus das Ziel seines Lebens in der Christusverkündigung ansetzt, hat zur Folge, dass er in dem, was er dabei für sich erhofft, offen und beweglich bleibt. Hier bewahrheitet sich bei ihm selber, dass zur Hoffnung die Unanschaulichkeit gehört (vgl. Röm 8,24 f.). So lässt er sich auch in seinen eschatologischen Vorstellungen nicht festlegen. Ihre mangelnde Systematik hat die Exegeten schon immer in Verlegenheit gebracht. Aber sie konnten weder eine sture Einheitlichkeit noch eine folgerichtige Entwicklung⁹ der paulinischen Zukunftsansichten nachweisen. Neue Situationen und veränderte Fragestellungen zwingen Paulus, sie verschieden auszuformulieren. Vor allem wo er dem sicheren eigenen Tod ins Auge schauen muss, erhalten sie eine mehr individuelle Fassung.

Einerseits hält Paulus bis in den Röm hinein an der *Erwartung der baldigen Parusie* fest; ja, hier scheint sich diese Erwartung sogar zu intensivieren (vgl. Röm 13,11 f.).¹⁰ An diesem Tag Christi wird er das von Gott gebaute Haus eines erlösten Leibes überziehen (vgl. 2Kor 5,1 ff.¹¹). Da wird der Retter Christus den durch Erniedrigung gezeichneten Leib seiner Gläubigen verwandeln in die herrliche Gestalt seines Auferstehungsleibes (Phil 3,21). Solche Gewissheit nimmt beim Apostel aber gerade der Möglichkeit des eigenen Todes – auch noch vor der Parusie – den Schrecken (vgl. 5,1). Paulus fasst Mut (5,6.8); denn das Sterben bedeutet nur das Ende der Vorläufigkeit im Glauben, [*jedoch*]Vereinigung mit Christus jenseits der Schranken des irdischen Leibes. Dualistische Untertöne sind hier nicht zu überhören. Noch schwieriger aber ist, dass dieses »*Sein mit Christus*«, das der Apostel *durch den Tod hindurch* erreichen möchte (Phil 1,23), an Heilsfülle offenbar in nichts hinter dem Mit-dem-Herrn-Sein

9 So wieder W. WIEFEL, Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus, in: ThZ 30 (1974), 65–81; P. BENOIT, L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien, in: Association catholique française pour l'étude de la bible (Hg.), Apocalypses et théologie de l'espérance (LeDiv 95), Paris 1977, 299–335. *Nachtrag*: Vgl. auch U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989.

10 Vgl. A. VÖGTLE, Röm 13,11–14 und die »Nah«-Erwartung, in: FRIEDRICH / PÖHLMANN / STUHLMACHER, Rechtfertigung 557–573.

11 Weder P. HOFFMANN, Die Toten in Christus (NTA 2), Münster ²1969, noch die neueren Arbeiten von N. BAUMERT, Täglich sterben und auferstehen (StANT 34), München 1973, und F.G. LANG, 2. Korinther 5, 1 bis 10 in der neueren Forschung (BGBE 16), Tübingen 1973, kommen mit diesem schwierigen Text zurecht. *Nachtrag*: Er scheint V. 2 und V. 4 vorauszusetzen, dass Paulus die Wiederkunft Christi noch in diesem irdischen Dasein erlebt.

zurücksteht, welches er 1Thess 4,17 allen Christen bei der Wiederkunft Jesu in Aussicht stellt.

Ein Ausgleich der Anschauungen ist kaum möglich, aber auch nicht nötig. Wesentlich sind nur zwei Dinge:

1. Nach Paulus umgreift die Herrschaft des erhöhten Kyrios alle Wirklichkeit, die des Lebens und die des Sterbens (vgl. Röm 14,8 f.). Er hat sich alles unterworfen und wird auch den Tod besiegen (vgl. 1Kor 15,25 ff.; Phil 3,21b).

2. Der Apostel entspricht dem, indem er nicht nur – wie alle Gläubigen – »dem lebt, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde« (5,15), sondern indem er ihn auch durch seine Existenz als Verkünder verherrlicht. Dies kann aber auch durch den Zeugentod geschehen. Solche Verherrlichung Christi, und nicht sein eigenes Wohlergehen, nennt Paulus Phil 1,20 mit bezeichnender Verschiebung als Inhalt seiner Hoffnung. Deshalb kann er mit Ijob 13,16 getrost ins Dunkle hinein sprechen: »Ich weiß nämlich, dass dies (die Gefangenschaft mit ungewissem Ausgang) mir zum (endgültigen) Heil gereichen wird« (Phil 1,19). »Mir nämlich bedeutet das Leben Christus« (Phil 1,21a). Viele neuere Ausleger nehmen an, Paulus habe hier den Begriff des »Lebens« ausgeweitet. Es bekomme dabei einen Sinn, der über das irdische Leben hinausgreift. Doch ist die Richtung der Aussage zu beachten. Es heißt nicht wie im nachpaulinischen Kol (3,4) und im Kirchenlied: »Christus, der ist mein Leben«. Paulus meint doch eher sein konkretes Dasein, das ganz auf Christus hin ausgespannt ist. Eben deswegen hat er nichts zu verlieren, selbst wenn er das Leben verliert, sondern kann nur gewinnen: nämlich größere und unzertrennliche Nähe zu Christus. Das Hoffnungsgut ist hier nicht als »ewiges Leben« verselbständigt, sondern personal gefasst. So gerät es auch nicht in die Gefahr, als eine Art »Zweitleben« vom diesseitigen Leben abgelöst zu werden. Es ist vielmehr sein Ziel und seine Erfüllung. Christus lebt ja schon in Paulus und macht das aus, was an der Existenz im Fleisch Leben genannt zu werden verdient (vgl. Gal 2,20).

Je mehr sich die Hoffnung auf die Person Christi konzentriert, desto weniger ist sie an apokalyptische Vorstellungshilfen gebunden,¹² um so verfügbarer ist aber auch Paulus selbst, wenn er zwischen dem für ihn persönlich Besseren, dem Abscheiden, und den Bedürfnissen der Gemeinde zu wählen hat (Phil 1,22 – 24).

12 Vgl. P. SIBER, *Mit Christus leben* (AThANT 61), Zürich 1971, 94 u. ö.; BAUMGARTEN, *Paulus* 120.

VII. Zusammenfassung

So gewinnt Paulus vor dem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund Profil als eine Gestalt christlicher Hoffnung. Sie trägt die Marke der Zeit nach Ostern. Wenn er das ganze Gewicht seiner Existenz in die Zukunft entwirft, wird das deshalb nicht Projektion, weil das Eschaton schon in der Auferweckung Jesu und in der Gabe des Geistes ins Jetzt eingebrochen ist. Aus dieser vorauswirkenden Kraft Gottes kann Paulus Apostel sein. Die Gleichgestalt mit dem Gekreuzigten macht es aus, dass seine hoffende Erwartung nun die geprüfte Geduld der Liebe ist. Paulus kann warten, bis die Saat seines Daseins-für in seinen Gemeinden aufgeht. Er ist dabei nicht auf sich selbst, sondern auf Jesus Christus aus. Gerade deshalb braucht er sich um sein eigenes Schicksal keine Sorgen zu machen. Alles kommt ihm auf Christus an; so kann er sich seinerseits in der Ankunft des Herrn geborgen wissen.

Die äußerste Konsequenz dieser Haltung mag uns unerreichbar erscheinen. Wir können Paulus nicht kopieren. Und dennoch lädt er seine Leser zum Nachvollzug ein (1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17). Wie das unter den Bedingungen unserer Zeit auch für Menschen, die nicht in der Verkündigung des Evangeliums aufgehen, möglich ist, bleibt zu überlegen.

Nr. 16: Paulus und Johannes. Methodischer Vergleich im Interesse einer neutestamentlichen Theologie^{*}

In meinem ersten Mainzer Semester, vergangenen Sommer, las ich das Johannesevangelium, während der Schwerpunkt meiner bisherigen Arbeit bei den Synoptikern und bei Paulus lag. Dabei nahm ich bewusster als zuvor Berührungen zwischen Paulus und Johannes wahr, gemeinsame Elemente, die einen Hoffnungsschimmer aufkommen ließen:

Vielleicht gibt es in der Verschiedenheit der neutestamentlichen Entwürfe doch eine Einheit, so dass man nicht nur eine fragmentarische Theologie einzelner Autoren, sondern eine Theologie des Neuen Testaments¹ nachzeichnen kann. Beim Konzert der neutestamentlichen Stimmen klingt ja das 4. Evangelium in den Ohren der heutigen Forschung recht absonderlich. Im Vergleich mit den Synoptikern entfernt es sich am weitesten von der Botschaft des geschichtlichen Jesus. Und auch wenn man die Elle der paulinischen Rechtfertigungslehre anlegt, schneidet es nicht gut ab. Zerfällt es doch nach neueren Analysen² – sie können mich freilich kaum überzeugen – in eine gnostisierende

* Die Antrittsvorlesung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 9. 12. 1982 erschien mit einer Widmung zum 60. Geburtstag meines Vorgängers Wilhelm Pesch in: BZ 27 (1983), 167 – 182. Vgl. inzwischen zum Thema: U. SCHNELLE, Paulus und Johannes, in: EvTh 47 (1987), 212 – 228 und J. BECKER, Das Verhältnis des johanneischen Kreises zum Paulinismus, in: SÄNGER / MELL (Hg.), Paulus 473 – 495 mit neuerer Lit.

- 1 Vgl. zur Problematik H. SCHLIER, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 7 – 24; G. STRECKER, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, in dem gleichnamigen, von ihm hg. Forschungsüberblick (WdF 367), Darmstadt 1975, 1 – 31.
- 2 Etwa L. SCHOTTRUFF, Der Glaubende und die feindliche Welt (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970; W. LANGBRANDTNER, Weltferner Gott oder Gott der Liebe (BET 6), Frankfurt 1977; BECKER, Johannes. Die Bearbeitungen nehmen nach den Literarkritikern einen solchen Umfang an, dass sich H. THYEN, Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: M. DE JONGE (Hg.), L'Évangile de Jean (BETHL 44), Leuven 1976, 259 – 299, genötigt sieht, den Redaktor als »den Evangelisten« zu bezeichnen. Auch ich möchte im folgenden von der Endgestalt des Evangeliums ausgehen und vermute, dass viele der aufgezeigten Spannungen überlieferungskritisch aufgelöst werden können.

Grundschrift, die sich das Christliche anverwandelt hat, und in eine kirchliche, bedenklich nach Frühkatholizismus riechende Redaktion. Was besagen bei solcher Diskrepanz noch die Gemeinsamkeiten, wie sind sie zu erklären?

Schon lange ist man davon abgekommen, einen literarischen Einfluss des Paulus auf die johanneischen Schriften anzunehmen.³ Seit W. BOUSSET⁴ betrachtet man sie als eine zweite originale Blüte neben Paulus auf dem Zweig des hellenistischen Christentums, später präziserte man, um dem jüdischen Anteil daran gerecht zu werden: des jüdisch-hellenistischen Christentums.⁵ Die Ähnlichkeiten beruhen also auf der gleichen religionsgeschichtlichen Sphäre, sei es die christliche Gemeinde selber mit ihren Wurzeln im AT und im Judentum, sei es der Einfluss der Gnosis.⁶

Mit dieser Erkenntnis scheint zumal die deutschsprachige Forschung die Lust an einem Vergleich verloren zu haben. Aber nun stellen doch weder Paulus noch Johannes einfach ein Gebräu aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Ingredienzen dar. Sie verkünden zwar die Botschaft von Jesus Christus je in ihrer Zeit und Umwelt, aber doch so, dass sie die vorgegebenen Ausdrucksmöglichkeiten in gewisser Weise neu strukturieren.⁷ Interessant wäre nun die Frage, wie weit diese kohärenten, sich durchhaltenden Strukturen trotz des unterschiedlichen Mediums (Evangelium, Brief) miteinander zur Deckung zu bringen sind.

Doch ist es hier schon aus Zeitgründen nicht möglich, das theologische System des Paulus und des Johannes nebeneinanderzustellen. Ich möchte einsetzen bei einzelnen paulinischen Theologumena, die für das Denken des Apostels wichtig sind, und suche dann nach Entsprechungen beim 4. Evangelisten, am Rand auch noch in den Johannesbriefen. Es ist immer auch zu überlegen, welche situationsmäßigen Faktoren, besonders etwa vorgefundene Traditionen, die gemeinsame Sprache mitbedingen. Aber die eigentliche Neugier richtet sich darauf, ob die Gesamtstruktur beider neutestamentlicher Theologien eine Affinität aufweist.

In der Tat können wir, um mit Bultmann zu sprechen, eine »tiefe sachliche

3 So noch A.E. BARNETT, *Paul becomes a literary influence*, Chicago 1941, der 106–142 alle möglichen Parallelen auflistet. – Ältere Literatur vgl. bei E. MALATESTA, *St. John's Gospel* (AnBib 32), Rom 1967, 54. *Nachtrag*: Vgl. A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum* (BHT 58), Tübingen 1979, 158 ff. mit negativem Ergebnis.

4 *Kyrios Christos* (FRLANT 21), Göttingen² 1921. Er unterstreicht aber noch, dass »Johannes« auf den Schultern des »Paulus« steht (180, vgl. 154). Dagegen verneint BULTMANN, *Theologie* 67 jede Einwirkung des Paulus.

5 Vgl. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 5; vgl. auch die Übersicht von D. MOODY SMITH, *Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation*, in: NTS 21 (1975), 222–248, bes. 226 ff.

6 So BULTMANN, *Theologie* 358 ff.

7 Ein Modell für diesen Adaptationsprozess, das auf J. PIAGET zurückgeht, stellt H.C. KEE, *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht* (UTB 1219), Göttingen 1982, 106 f. vor.

Verwandtschaft zwischen Johannes und Paulus«⁸ feststellen, und zwar in vier thematischen, auch untereinander verflochtenen Komplexen.

I. Die Welt im Licht Gottes

Die negative Weise, wie Paulus und Johannes die Welt im Gegenüber zu Gott sehen, wird gewöhnlich unter dem Stichwort »Dualismus« verhandelt.

Der religionsgeschichtliche Hintergrund dieser dualistischen Anschauungen ist komplex. Drei Mainzer Kollegen des evangelischen Fachbereichs haben sich um Klärung bemüht; freilich ist ihr Ergebnis nicht einhellig. Das apokalyptische Judentum,⁹ eine Gestalt jüdisch-hellenistischer Weisheit, wie sie Philo verkörpert,¹⁰ oder auch frühgnostische Strömungen¹¹ können darin eingegangen sein. Jedenfalls werden sie schon von der christlichen Gemeinde transportiert.¹²

Auffällig ist schon, dass bei beiden Autoren κόσμος besonders häufig vorkommt und dass sie dabei die Welt »im ganzen« (vgl. 1Joh 2,2; 5,19) in den Blick fassen. Sie liegt im Argen (vgl. Gal 1,4 mit 1Joh 5,19) und ist von »der Sünde« bestimmt (vgl. Röm 5,12 mit Joh 1,29).

Charakteristisch für beide neutestamentlichen Schriftsteller ist dabei der Singular von ἀμαρτία.¹³ In der Sünde kommt die Macht des »Herrschers dieser Welt« (vgl. Joh 12,31; 14,30; 16,11 mit 2Kor 4,4) zur Geltung. Deshalb stehen die Menschen unter dem »Zorn Gottes« (vgl. Joh 3,36 mit Röm 1,18) und sind dem »Tod« verfallen (vgl. Joh 5,24; 8,21 mit Röm 1,32; 5,12).

»Diese Welt« (vgl. Joh 8,23 u. ö., bei Paulus z. B. 1Kor 3,19) ist als solche definiert, weil sie abgelöst wird vom Bleibenden, vom »ewigen Leben«. Der zeitliche Gegensatz ist zugleich ein räumlicher: Wie 1Kor 15,40.47 stehen sich

-
- 8 BULTMANN, Theologie 361. Sie sind ja auch die hauptsächlichen Gewährsmänner für seine existentielle Deutung der ntl. Botschaft. Vgl. auch CONZELMANN, Grundriß 356–360. *Nachtrag*: E. DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 34–45.
- 9 So O. BÖCHER, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965; vgl. neuerdings R. BERGMIEIER, Glaube als Gabe nach Johannes (BWANT 112), Stuttgart 1980.
- 10 So für Paulus BRANDENBURGER, Fleisch.
- 11 So L. SCHOTTRUFF (s. Anm. 2). Das Fehlen kosmogonischer Spekulation und einer dualistischen Aufteilung des Menschen wird allgemein als Unterschied zugestanden. Ob in den gnostischen Schriften die Welt wie Joh 1,1 ff.; 17,5.24 Gottes Schöpfung bleibt – so SCHOTTRUFF 172 f.; LANGBRANDTNER (s. Anm. 2) 188 –, ist zweifelhaft: vgl. R. BERGMIEIER (s. Anm. 9) 173 Anm. 472.
- 12 Vgl. den Nachweis bei BULTMANN, Theologie 175 ff.
- 13 Sie konkretisiert sich allerdings in den Sünden: vgl. Joh 8,21 mit 24. Deshalb können auch die Stellen, die von den »schlechten Werken« o. ä. sprechen (3,19 f.; 5,29; 7,7; 17,15; vgl. 1Joh 3,12), nicht sämtlich der Redaktion zugewiesen werden.

Irdisches und Himmlisches gegenüber (Joh 3,12.31; vgl. auch »oben – unten« 8,23, ebenso Gal 4,26). Schließlich tritt das Göttliche als belebender »Geist« zum Menschlichen als »Fleisch« in Opposition (vgl. Joh 1,13; 3,6; 6,63).¹⁴ Die Unvereinbarkeit von Gott und Welt wird in dem Augenblick sichtbar, wo sie überwunden wird von einem, der nicht aus dieser Welt, der ohne Sünde (vgl. 2Kor 5,21 mit Joh 8,46; 1Joh 3,5b) ist.

Das führt uns darauf, dass Paulus und Johannes nicht einfach eine bestimmte pessimistische »Weltanschauung« teilen. Ihre Schau der Welt hängt vielmehr mit dem Christusereignis zusammen. Besser: Die Welt erscheint ihnen erst als »Finsternis«, weil das »Licht« leuchtet und sie als solche aufdeckt; die »Wahrheit«¹⁵ stempelt, was ihr entgegensteht, zur »Lüge«. Bei Paulus ist das Licht, das ihm das Elend der Menschheit erhellt, das Evangelium von Jesus Christus,¹⁶ bei Johannes ist es der in diese Welt gekommene Logos selber, der ihr ihre Bosheit bezeugt (vgl. Joh 7,7).¹⁷ Dabei wird die Sünde noch stärker auf dieses Kommen bezogen, da sie nach Joh 9,41; 15,22.24; 16,8 f.; 19,11 in der Verweigerung des Glaubens gegenüber dem von Gott Gesandten besteht. Für Paulus (Röm 2,8) wie für Johannes (3,36) bleibt der ἀπειθῶν unter dem göttlichen Zorn; aber bei Johannes ist es der, der dem Sohn nicht gehorcht. Dagegen wird bei Paulus erst in der Annahme oder Ablehnung des nachösterlichen Evangeliums Rettung oder Untergang definitiv. Doch dieser Unterschied ist rein optisch. Schon weil Johannes eine evangelische Erzählung schreibt, muss er die Entscheidung in die Begegnung mit dem irdischen Jesus hinein zurückdatieren. Darin spiegelt sich zudem seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum. In

14 Die engsten Parallelen dazu finden sich bei Paulus, wo σὰρξ und πνεῦμα verschiedene Leiblichkeit konstituieren: 1Kor 15,42–50. Vgl. auch den traditionell anmutenden Satz Gal 6,8. Ähnlich verwenden auch christologische Formeln die gegensätzlichen Begriffe, wenn sie die Aufnahme des Menschen Jesus in die göttliche Sphäre umschreiben: Röm 1,3 f.; 1Petr 3,18; 1Tim 3,16. Dagegen werden bei Johannes damit nie, wie bei Paulus, ethische Verhaltensweisen charakterisiert; vgl. höchstens 1Joh 2,16. Insofern das der Welt vorenthaltene Pneuma Offenbarung erschließt (Joh 14,17.26; 15,26; 16,13), ist 1Kor 2,10–16 zu vergleichen. Die Gegensätze werden bei Johannes noch dadurch verschärft, dass er die neutralen anthropologischen Termini der Paulusbriefe nicht kennt: vgl. BULTMANN, *Theologie* 359 f.

15 Bei Paulus vornehmlich die in der Schöpfung offenbare Wirklichkeit Gottes: vgl. Röm 1,18.25; 2,8; bei Johannes ist sie stärker christologisch gefasst, aber Jesus gibt für die Wahrheit, die also nicht schlechthin mit ihm identisch ist, Zeugnis.

16 Vgl. 2Kor 4,4. Dass es bei aller schöpfungstheologischen Argumentation und bei der Normativität des Gesetzes Paulus auch in seinen Ausführungen Röm 1,18–3,20 hermeneutisch leitet, habe ich dargetan in: *Theologie der Mission bei Paulus*, in: K. KERTELGE (Hg.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg / Basel / Wien 1982, 164–189, näherhin 167–170 (in diesem Band S. 250–252).

17 Gedacht ist an »Licht«-Stellen wie Joh 3,19 ff. Bekanntlich ist es 1,5,9 ff. umstritten, wie weit hier noch vom Präexistenten die Rede ist. So z.B. A. LINDEMANN, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, in: LÖHRMANN / STRECKER (Hg.), *Kirche* 133–161, 139 f. Anders zumindest für den Evangelisten BECKER, *Johannes* 79 ff.

Wahrheit wird der Prozess Jesu auch im vierten Evangelium eigentlich erst nach Ostern durch den Geist zuende geführt, der im Wort der Verkünder wirkt (vgl. Joh 16,8 ff.; 17,20).

Es geht jedenfalls im johanneischen und paulinischen Dualismus darum, das Entweder-Oder herauszustellen, das erst Christus bzw. dem Evangelium gegenüber in aller Schärfe aufbricht. Man spricht deswegen zu Recht von »Entscheidungs dualismus«. Die Glaubensentscheidung soll provoziert oder abgesichert werden.¹⁸ Diesem Ziel entsprechend tritt gerade im Evangelium des Johannes die moralische Anwendung der antithetischen Wortpaare zurück; sie kehrt erst in den johanneischen Briefen wieder.

Dass Christus bzw. die Kunde von ihm zum Katalysator der Gegensätze wird, gibt uns aber auch einen Hinweis auf den gemeinsamen soziologischen Ort dieser Kontrastsprache. Es ist die missionarische Werbung und die Bekehrung, wie sich im einzelnen am Beispiel der Lichtmetaphorik im NT zeigen ließe (vgl. Röm 2,19; Apg 26,18; 2Kor 4,6).¹⁹ Eine Erlösungsreligion preist sich an als das absolut Neue, das keine Alternative kennt, und sucht die so formierte Gemeinschaft gegenüber der feindlichen Umgebung abzugrenzen.²⁰

Verstehen wir so den pragmatischen Sinn der dualistischen Sprache, so ist schließlich als die eigentliche theologische Leistung des Johannes noch her-

18 Wo sich der Dualismus mit dem Prädestinationsgedanken verbindet wie bei Johannes, mag eher das Letztere bezweckt werden. So hat nach W.A. МЕЕКС, Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: DERS. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums (TB 62), München 1979, 245–283, bes. 280 ff., das Evangelium eher die Aufgabe, die soziale Identität der isolierten Gemeinde zu stärken.

19 Sie ist in der Konsequenz davon auch in der Tauf liturgie (vgl. Kol 1,12 f.; 1Petr 2,9) und der daran anknüpfenden Paränese (vgl. 2Kor 6,14; 1Thess 5,5; Röm 13,12; Eph 5,8 f.13) zuhause. – Hier ist auch der Ausdruck »Söhne des Lichts« im Schwange, den Joh 12,36 gebraucht. Typisch jedoch: Man wird es durch den Glauben. Ebenso wenig hat die Wendung vom »Wandeln in ...« Joh 8,12; 11,9 f.; 12,35 ethischen Sinn. Den bekommt sie erst in den Johannesbriefen. – Vgl. zum Ganzen: H. CONZELMANN, Art. σκότος κτλ., in: ThWNT 7 (1964), 424–446, bes. 432,25 f.; 442,22 ff.; DERS., Art. φῶς κτλ., in: ThWNT 9 (1973), 302–349, bes. 317,11 ff.; 336,9 ff. Auch BÖCHER (s. Anm. 9) 96–108.

20 In dem von H. BECKER, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede (FRLANT 68), Göttingen 1956, eruierten Schema der »Offenbarungsrede« tritt uns diese negative Weltsicht in der »Situationsbeschreibung« (vgl. 54) entgegen. Da die Missionspredigt Elemente daraus verwenden kann (21), braucht das in unserem Fall noch nicht gnostischen Ursprung zu besagen. – *Nachtrag:* Vgl. nun den differenzierenden Aufsatz von J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: SÄNGER / MELL (Hg.), Paulus 3–73, mit ähnlichem Ergebnis etwa S. 42. S. 72 »Wenn es dem Johannes-evangelium darum geht, daß die Adressaten ihre durch Unglauben und Gegnerschaft in der ›Welt‹ bewirkte Verunsicherung überwinden und wieder zu der ihnen aufgetragenen Glaubensverkündigung zurückfinden, dann dienen die dualistischen Motive und Sprachformen der Thematisierung dieser negativen Erfahrungen und der Realisierung der soteriologischen Dynamik des Evangeliums.«

vorzuheben, dass es ihm gelingt, damit dialektisch die Daseinsweise des Gläubenden zu umreißen. Gott und der Kosmos und die Äquivalente, das sind Herkunftsbereiche, die sich ausschließen. Der Mensch ist entweder »aus« dem einen oder anderen. Für den Jünger Jesu aber gilt, dass er zugleich in der Welt und doch aus Gott sein kann (vgl. Joh 15,19; 17,11.14 ff.18). In dieser eigenartigen Verwendung vorgegebener Kategorien zur Existenzbestimmung der Christen trifft sich das johanneische Schrifttum mit dem des Paulus: Auch hier leben sie zwar im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch, sondern im Geist (vgl. Gal 2,20; Röm 8,2–13). Doch damit haben wir vorgegriffen. Zuerst muss ja die Erlösung in Jesus Christus bedacht werden.

II. Gottes Initiative in seinem Sohn

Die Tatsache, dass Paulus und Johannes im hellenistischen Judenchristentum beheimatet sind, lässt erwarten, dass sie auch in der Christologie und Soteriologie gemeinsame Traditionen haben. Dazu gehört sicher die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten (vgl. 1Kor 8,6b mit Joh 1,3), seine Gottgleichheit (vgl. Phil 2,7 mit Joh 1,4). Aber für das Gesamte ihrer Theologie ist von größerer Bedeutung, dass sie mit diesen Materialien die Heilsinitiative Gottes für die in ihrer Gottfeindlichkeit verlorene Menschheit – nicht nur für das Volk Israel – auszusagen vermögen. Sie tun das mit den Verben (ἐξ)αποστέλλειν, πέμπειν in einem überlieferten Schema, das sich an einigen Stellen (vgl. Gal 4,4 f.; Röm 8,3 f. mit Joh 3,17; 1Joh 4,9.10.14) zu einer Formel verfestigt:²¹ Gott hat seinen Sohn gesandt zum Heil der Welt. Damit wird bei aller Göttlichkeit Jesu seine Unterordnung unter den Vater festgehalten, die sich gerade in der Vollendung des Sendungsauftrages erweist,²² und das Ganze des Lebens und Wirkens Jesu

21 Vgl. W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn* (ATHANT 44), Zürich / Stuttgart 1963, 108 ff. Widerspruch bei K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 59 Anm. 22 und H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo*, in: B. WELTE (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg / Basel / Wien 1970, 13–58, 23, der nur von einem »Verkündigungsschema« reden möchte. – Zur Sendungschristologie beim 4. Evangelisten vgl. E. HAENCHEN, *Der Vater, der mich gesandt hat*, in: DERS., *Gott und Mensch*, Tübingen 1965, 68–77; J.P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat* (EHS.T 7), Bern / Frankfurt 1972; DERS., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (SBS 87), Stuttgart 1977; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT II 2), Tübingen 1977. So sehr hier das jüdische Botenrecht und die Vorstellung von der Sendung eines Propheten oder Engels zur Geltung gebracht wird, so scheint mir doch die soteriologische Funktion des Gesandten besser vom gnostischen Modell her verständlich zu sein. – Vgl. ferner R. SCHNACKENBURG, *Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich*, in: LUZ / WEDER (Hg.), *Mitte* 221–237.

22 Vgl. 1Kor 15,28 mit Joh 14,28; 17,4 f. Dass Gott nach Paulus Christus alles zu Füßen gelegt hat, ist zu vergleichen mit der Vollmacht über alles Fleisch, die er Jesus nach Joh 17,2 u. a. gab.

bis zu seinem Tod ist zusammengefasst auf das Ziel hin, die Rettung des gottwidrigen Kosmos.

Die Sendungsformel Joh 3,17 interpretiert ihrerseits den berühmten V.16: »Denn so sehr liebte Gott die Welt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben erhalte.« Hier ist das Geschehen der Sendung mit *διδόναι* gekennzeichnet. Paulus verwendet das Kompositum *παραδιδόναι* und bezieht es enger auf die schenkende Tat Gottes im Kreuzestod seines Sohnes (Röm 8,32, vgl. das theologische Passiv in 4,25a).²³ Erstaunlich, dass sowohl Paulus (Röm 8,39; vgl. 5,8) wie Johannes (3,16; 1Joh 4,9 f. im Zusammenhang mit der Sendung des Sohnes zur Sühne) als Motiv für diesen letzten Einsatz des Eigensten²⁴ Gottes die Liebe nennen. Mag das Urchristentum auch sonst die Liebe Gottes dankbar feiern,²⁵ bemerkenswert ist der gleiche Kontext.

Paulus und Johannes kommen auch darin überein, dass sie das Sterben Jesu als Selbsthingabe verstehen. Gal 1,4; 2,20 ist das ausgedrückt mit dem Reflexivum von *διδόναι* bzw. *παραδιδόναι*, verbunden mit einer *ὑπέρ*-Aussage. Johannes (10,11 – 18; 1Joh 3,16) schreibt *τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ*. Gegenüber dem passiven »Überliefertwerden« der Leidenstradition betont er die freie Selbstverfügung Jesu über sein Leben. Darin bekundet sich nach Paulus wie nach Johannes gleichermaßen sein Gehorsam gegenüber dem rettenden Wollen des Vaters²⁶ wie seine Liebe zu den Menschen (vgl. Gal 2,20; Röm 8,35.37 mit 1Joh 3,16, wo es freilich ungewiss bleibt, ob mit *ἀγάπη* nicht die Liebe Gottes wie V.17 gemeint ist). So legen beide Autoren die traditionelle Rede vom Sühnetod²⁷ neu aus. Dass sich Jesus aus Liebe in den Tod gibt, könnte schon geprägte Sprache sein (vgl. die allerdings späteren Belege Eph 5,2.25; Offb 1,5; 1Clem 49,6). Doch eigentümlich ist es, wenn sowohl Röm 5,7 – dort als *minus*, von dem aus *ad maius* gefolgert wird – wie Joh 15,13 das Maß dieser Liebe mit hellenistischer Freundschaftsethik

23 Zur Dahingabeformel vgl. WENGST (s. Anm. 21) 55–62 mit berechtigter Korrektur an Kramer. Außerdem W. POPKES, *Christus Traditus* (ATHANT 49), Zürich 1967.

24 Ist es Zufall, dass Röm 8,32 in der Formulierung an das Opfer Abrahams erinnert und Hebr 11,17 Isaak *μονογενής* (Übersetzung von *jahīd* Gen 22,2 – anders LXX) genannt wird, ein Prädikat, das Joh 3,16; 1Joh 4,9 den Sohn auszeichnet?

25 In der Eulogie Eph 1,4 (vgl. sachlich 1Joh 3,1; 1Petr 1,3 dafür »Erbarmen«), im Umschwung vom Einst zum Jetzt Eph 2,4 (vgl. Tit 3,4 mit anderen Ausdrücken).

26 Vgl. Gal 1,4 *θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν*, ähnlich 1Clem 49,6. Das Wort »Gehorsam« (vgl. Phil 2,8; Röm 5,19) fällt bei Johannes nicht, aber der Sohn hört auf den, der ihn gesandt hat, und sucht seinen Willen (vgl. nur 5,30).

27 Schon Mk 10,45; 1Tim 2,6; Tit 2,14 geschieht die Lebenshingabe zum Zweck der Sühne, die mit dem Stamm *λυτρο-* angedeutet ist. In 1Joh 2,2; 4,10 erscheint *ἵλασμός*. Joh 6,51c kommt sachlich in die Nähe der Selbsthingabeformel, wenn Jesus in der Auflösung der Bildrede vom Lebensbrot von der Gabe seines Fleisches (vgl. wieder 1Clem 49,6) für das Leben der Welt spricht. Diese Mitteilung des Lebens, nicht so sehr die Aufhebung der Sünde (vgl. immerhin Joh 1,29), steht im Evangelium gegenüber den Briefen im Vordergrund.

erläutert wird.²⁸ Bei Paulus ist das *ἀγαπᾶν* wieder auf das Sterben am Kreuz beschränkt, bei Joh 13,1.34; 15.9 f.12 aber wird es ausgedehnt auf das ganze Offenbarungswerk Jesu, das im Tod seinen Gipfelpunkt erreicht (vgl. 19,30). Indem der vierte Evangelist solche gemeinchristlichen Anschauungen von der Liebe und der Selbsthingabe des Gottessohnes aufnimmt, verhindert er, dass dieser gleichsam nur offenbart, dass er der Offenbarer ist, wie es BULTMANN formalisierte.²⁹ Es gilt doch die in ihm offenbare Liebe Gottes zu erkennen (vgl. 1Joh 3,16; 4,9). Offenbarung ist Selbstmitteilung als Tat der Liebe bis ans Ende; gerade so ist Jesus der Logos Gottes, sagt er den aus, der die Liebe selbst ist (1Joh 4,16). Paulus formuliert das auf seine Weise: Jesus Christus ist das Ja zu allen Verheißungen Gottes (2Kor 1,20a).³⁰

Damit will ich keineswegs die beträchtlichen Differenzen im Zeugnis beider von Jesus Christus einebnen. Sie betreffen vor allem die Sicht des irdischen Jesus. Geht er nach Paulus in Niedrigkeit seinen Weg ans Kreuz, so offenbart er im vierten Evangelium von Anfang an seine Herrlichkeit, und auch noch sein Sterben wird als Verherrlichung und Erhöhung begriffen. Im nachösterlichen Rückblick allerdings können die Glaubenden auch nach 2Kor 3,18 (vgl. 4,4.6) die göttliche Herrlichkeit des Kyrios schauen (vgl. Joh 1,14). Aber diese *δόξα* überstrahlt bei Paulus nicht die Wirklichkeit seines Leidens, das vielmehr im Wort vom Kreuz und im Geschick des Apostels selber anstößig gegenwärtig gehalten wird. Die abweichende Darstellung des Johannes hängt damit zusammen, dass er das Jesusergebnis im Ganzen als Offenbarung fasst. Dabei ist ein gehöriges Maß Apologetik gegenüber dem Judentum im Spiel.³¹ Deshalb muss sich Jesus schon durch seine Werke in seiner Herkunft von oben ausweisen; deshalb wird die Passion als Hingang zum Vater transparent gemacht. Wir

28 Vgl. antike Beispiele bei O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen 41966, 134 Anm. 1 und bei WENGST (s. Anm. 21) 67. Zur strukturellen Bedeutsamkeit des Themas »Liebe« im vierten Evangelium vgl. H. THYEN, »Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15,13), in: ANDRESEN / KLEIN (Hg.), *Theologia* 467 – 481.

29 Vgl. *Theologie* 418. [*Nachtrag*: Die Formulierung stammt von G.P. WETTER, *Der Sohn Gottes* (FRLANT 26), Göttingen 1916, 50. Bultmann schrieb an den Rand seines Exemplars, jetzt in der Bibliothek des Mainzer Theologischen Fachbereichs, »gut.«] Dagegen protestierte E. HAENCHEN; vgl. den Anm. 21 aufgeführten Aufsatz und seinen Kommentar: *Das Johannesevangelium*, hg. von U. BUSSE, Tübingen 1980, passim.

30 Vgl. E. FUCHS, *Das Christusverständnis bei Paulus und im Johannesevangelium*, in: DERS., *Glaube und Erfahrung*, Tübingen 1965, 298 – 313, 307 f.

31 Vgl. aufschlussreich K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (BThSt 5), Neukirchen-Vluyn 1981. Apologetik ist nicht scharf von Mission zu trennen, weil sie das Rückzugsgefecht nach gescheiterter Mission ist. Zum Thema »Kreuzestheologie« vgl. noch U.B. MÜLLER, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium*, in: *KuD* 21 (1975), 49 – 71; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*, in: *EvTh* 36 (1976), 154 – 176.

dürfen darüber aber nicht vergessen, dass auch nach Johannes das verstehende Sehen des Sohnes nur mit den Augen des Glaubens und im Hören auf sein Wort möglich ist.

Nur ergibt sich so eine andere Akzentuierung in der Soteriologie: Bei Johannes bedeutet die Erkenntnis Gottes in der Sendung Jesu Christi als ganzer ewiges Leben (Joh 17,3); dagegen stehen bei Paulus Tod und Auferstehung Christi im Mittelpunkt, und darin sind für den Glaubenden Befreiung von der Sünde und eine neue Gerechtigkeit, aber auch endzeitliches Leben erwirkt.

III. Polarisierung durch den Glauben

a) Glaube und Leben

Was geschieht nun, wenn der Mensch an Jesus Christus glaubt? Im Galater- und Römerbrief stellt Paulus heraus, dass dem Glauben, und nur ihm, die Rettung, das Leben gewiss ist. Der Grund dafür ist die Rechtfertigung in Christus. Dieselben Verheißungen für den, der glaubt, haben wir auch im Johannesevangelium. Das ist die gemeinsame Sprache der Mission.³² Ja, bei Johannes wird die Heilsfolge dem Menschen unmittelbar für den Augenblick, in dem er sich Jesus anschließt, zugesprochen. Er kommt nicht ins Gericht (Joh 3,18), was sich durchaus mit der paulinischen Rechtfertigung vergleichen lässt (vgl. Röm 8,1),³³ er ist sogar schon vom Tod zum Leben hinübergegangen (Joh 5,24). Das kommt daher, dass das göttliche Leben in Jesus verdichtet da ist (Joh 1,4; 5,26; 1Joh 5,11 f.), genauer gesagt: in seinem Wort.³⁴ Wer ihn glaubend aufnimmt, hat den entscheidenden Schritt getan, er nimmt das Leben auf. Die für Johannes typische, präsentische Eschatologie hat also christologisch-werbenden Sinn.³⁵ Sie ist nicht Feststellung, sondern Zusicherung des Lebens. Analog dazu scheiden sich nach 1Kor 1,18 die Hörer des Evangeliums in solche, die gerettet werden (Präsens!), und solche, die zugrunde gehen.

32 Vgl. etwa Joh 3,15 f.36; 6,47; 11,25 f.; 20,31; 1Joh 5,13 mit Röm 1,16 f.; 9,33; 10,11 (= 1Petr 2,6); 2Kor 2,16; Apg 5,20; 16,31; 1Tim 1,16 und anderen ζῶν- Stellen. Im Schema von H. BECKER (s. Anm. 20) ist Lebensverheißung wie Gerichtsdrohung im »Krisenspruch« vertreten, vgl. die Beispiele S. 15 – 53.

33 Vgl. P. BENOIT, Paulinisme et Johannisme, in: NTS 9 (1962/63), 193–207, 202 f. Seine Gegenüberstellung leidet im übrigen daran, dass sie zu stark von *einem* Gedanken aus konstruiert ist.

34 Die Stimme des Menschensohnes wird ja in der Verkündigung vernehmbar (vgl. Joh 5,24 ff.). Diese ist auch nach Phil 2,16 das Wort, das Leben beinhaltet, was 1Joh 1,1 von Jesus selber sagt.

35 Dass die johanneische Eschatologie von der Christologie her zu verstehen ist, hat J. BLANK, *Krisis*, Freiburg 1964, herausgearbeitet; aber er sieht zu wenig deren pragmatische Funktion. Insofern das Evangelium für schon Gläubige geschrieben ist, soll es ihre Zuversicht stärken (vgl. Joh 10,28).

Auch nach Paulus soll der Gerechtfertigte dem Leben des Auferstandenen gleichgestaltet werden (vgl. Röm 5,10.17 ff.; 2Kor 4,10; Phil 3,10 f.21; vgl. 2Kor 3,18 mit Joh 17,22). Aber so sehr er schon in Christus neue Schöpfung ist (2Kor 5,17) und das Lebensprinzip des Geistes in ihm wirkt, das steht noch aus.³⁶ Nun gibt es ja auch bei Johannes – und 1Joh 3,2, wozu auch Röm 8,19 – 24 ein Pendant bietet, – Aussagen, nach denen Gericht und Auferstehung noch zukünftig sind. Ihr Verhältnis zu den präsentischen ist umstritten.³⁷ Möglicherweise wollen sie diese nicht sekundär zurechtrücken, sondern bilden die nötige Folie, auf der erst die johanneische Engführung sich abheben kann. Wenn man deren missionarische Absicht ernst nimmt, kann man sie nicht mehr als theologische Patentlösung für die Probleme urchristlicher Eschatologie ausgeben. Dann liegt darin auch weder der wesentliche Unterschied zu Paulus³⁸ noch die tiefste Übereinstimmung.³⁹

b) Gesetz des Mose vs. Gnade Christi

Diese Übereinstimmung kann man schon eher darin suchen, dass die Erfahrung der Lebensgabe in Christus in Gegenstellung zum jüdischen Gesetz gemacht wird. Joh 1,17 begründet den vorgegebenen Satz des Logoshymnus »Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade« mit der Antithese⁴⁰: »Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kam durch Jesus Christus.« Das erinnert zunächst sehr stark an Paulus (vgl. den Gegensatz νόμος - χάρις Röm 6,14). Nun setzt Joh 9,29; 10,34 f. anscheinend – wie Röm 3,1 f. – voraus, dass Mose und die Juden Gottes Wort empfangen. Und Mose – gemeint ist die Schrift – wird 1,45; 5,39.46 f. als Zeuge für Jesus Christus beansprucht, analog zu Röm 3,21, wo das Gesetz und die Propheten die Gerechtigkeit Gottes bezeugen. Das Gesetz selber klagt die Juden an, wenn sie in Jesus nicht den Gesandten Gottes erkennen (Joh 5,45; vgl. Röm 3,19 – dort aber wegen ihrer Ungerechtigkeit).⁴¹ Aber wo es um die Vermittlung des Heils geht, sind das

36 Vgl. meine Skizze: Leben aus der Kraft Gottes, in: BiKi 33 (1978), 83 – 87 (in diesem Band S. 269 – 277).

37 Vgl. den Exkurs 14 bei SCHNACKENBURG, Johannesevangelium II 530 – 544; G. RICHTER, Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: DERS., Studien zum Johannesevangelium (BU 13), 346 – 382.

38 Gegen CONZELMANN, Grundriß 358; VON DER OSTEN-SACKEN (s. Anm. 31) 173 ff.

39 Gegen BULTMANN, Theologie 361.

40 Wenn auch eine antithetische Partikel fehlt – ebenso in V.18 –, so ist das noch kein Grund, hier einen synthetischen Parallelismus zu finden; gegen J. JEREMIAS, Art. Μωϋσής, in: ThWNT 4 (1942), 852 – 878, 877,9 ff.; H. THYEN, »Das Heil kommt von den Juden«, in: LÖHRMANN / STRECKER (Hg.), Kirche 163 – 184, 173. Zum Stilistischen vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I 252. Zur Auslegung vgl. E. GRÄSSER, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, in: DERS., Text 50 – 69.

41 Der an Röm 2,17 ff. gemahnende Vorwurf gegen die Juden Joh 7,19, dass keiner das Gesetz

Gesetz und Mose genauso abgetan wie bei Paulus (vgl. Röm 10,4): »Wahrhaftig, ich sage euch, nicht Mose gab euch das Brot vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel« (Joh 6,32). Die Typologie vom Manna spielt hier innerhalb eines Gegensatzes.⁴² Die Juden glauben in der Schrift ewiges Leben zu haben; diese Aufgabe erfüllt sie jedoch nur, wenn sie sie zu Jesus führt, wo es allein Leben gibt (Joh 5,39). Stattdessen halten sie sich im Lauf des Evangeliums skrupulös an das Gesetz, beobachten Sabbat, Feste und andere Bräuche und verfehlen gerade so Jesus; ja sie verwenden das Gesetz gegen ihn. Das kommt nahe an die Uneinsichtigkeit heran, deren Röm 10,2 ff. Israel anklagt. Sein Widerspruch gegen Gott liegt darin, dass es immer noch auf die Lebensverheißung baut, die Mose dem Täter des Gesetzes gibt, obwohl Gott in Christus eine andere, einfachere Heilmöglichkeit eröffnet hat: den Glauben. Bei Paulus tritt der Gegensatz zwischen Glauben und Werken schärfer hervor. Aber auch die johanneischen Juden möchten sich nicht beschenken lassen von der »Gnade« Christi.⁴³ Sie verweigern den Glauben (was Röm 10,16 wie Joh 12,38 mit demselben Zitat Jes 53,1 belegt wird), nur dass Joh 6,29 diesen Glauben unpaulinisch⁴⁴ als das »Werk« bezeichnet, das Gott jetzt fordert. Freilich liegt diese Verweigerung weiter zurück als für Paulus; das vierte Evangelium muss nicht für die Freiheit vom Gesetz kämpfen. Aber gerade weil die johanneischen Christen jüdischen Ursprungs sind, schmerzt diese Wunde noch, so sehr sich der Evangelist von »den Juden« distanziert und das Gesetz ihre Angelegenheit sein lässt.

Kann man⁴⁵ als das *Distinctivum* zu Paulus herausheben, dass Johannes jede heilsgeschichtliche Kontinuität verleugnet? Abgesehen davon, dass eine solche bei Paulus auch nur dialektisch gegeben ist, stimmt das auch für das vierte Evangelium nicht ganz. An einigen Stellen gesteht es den Juden durchaus ein Wissen um Gott zu, das durch das Gesetz vermittelt ist. Deshalb kommt auch das Heil aus den Juden (vgl. 4,22).⁴⁶ Andererseits bestreitet es, dass sie Gott je gehört,

tut, hat wohl seinen Anhalt in ihrer Stellung zu Jesus; vgl. S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel* (NT.S 42), Leiden 1975, 136 ff.

- 42 Vgl. noch V. 49.58. Das macht den Unterschied aus zu 1Kor 10,1–5, wo bereits die Väter Christus als geistliche Speise genießen. Deswegen ist es auch kaum angebracht, den Typos als »Zeichen« zu verstehen: gegen THYEN (s. Anm. 40) 174 (ähnlich 176 zum Tempel).
- 43 Die im Evangelium singuläre χάρις von 1,14.16 f. entspricht allem, was dort als Objekt des Gebens Jesu genannt wird. BECKER, Johannes 84 denkt bei V. 17 an antiochenisch-paulinische Tradition, P. HOFRICHTER, »Egeneto anthropos«, in: ZNW 70 (1979), 214–237, 225 ff. an einen »deuteropaulinischen Einschub«. Dagegen bestreitet I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean* (AnBib 73 f.), Rom 1977, I 133 f.141 jede paulinische Färbung. Durch die Beifügung von ἀλήθεια wird die Gnadengabe jedenfalls in den Offenbarungsvorgang eingeordnet. Vgl. noch DERS., Χάρις paulinienne et χάρις johannique, in: E.E. ELLIS / E. GRAßER, *Jesus und Paulus*. FS W.G. Kümmel, Göttingen 1975, 256–282.
- 44 1Thess 1,3 hat τὸ ἔργον τῆς πίστεως den Sinn: »tatkraftiger Glaube«.
- 45 Mit BULTMANN, *Theologie* 360 f., CONZELMANN, *Grundriß* 358 f.
- 46 Der Vers wird meistens einer späteren Redaktion zugeschoben, so neuerdings wieder von BECKER, Johannes 175 f. Aber vgl. F. HAHN, »Das Heil kommt von den Juden«, in: B. BENZING

gesehen und erkannt haben (vgl. 5,37 f.; 7,28; 8,19); das ist das Privileg des Eingeborenen vom Vater (vgl. 1,18). Wird damit die Sinaitradition ungeschehen gemacht? Die Auflösung des Widerspruchs steht 5,38: Die Juden haben Gottes Wort nicht bleibend in sich, weil sie Jesus, seinem Gesandten, nicht glauben. Ein Gottesverhältnis, wie es die Juden in der Rede von »ihrem Gott« (dagegen auch Röm 3,29) zu haben wähnen (vgl. Joh 8,54), gibt es jetzt nur in Jesus. Eine selbständige heilsgeschichtliche Vergangenheit kennt Johannes nicht. Entscheidend ist das faktische Verhalten gegenüber dem Offenbarer Gottes in der Gegenwart. Demgegenüber verblassen – anders als Röm 11 – alle früheren Verheißungen für Israel bzw. werden von der Christologie absorbiert. Wenn so den Juden jegliche Gotteserkenntnis abgesprochen wird, sind zwei Faktoren maßgebend: ein negativer: die tatsächliche Ablehnung Jesu als des Sohnes Gottes, die sich in der Verfolgung seiner Jünger fortsetzt (vgl. 15,21; 16,3). Ein positiver: die Erfahrung einer neuen Unmittelbarkeit zu Gott, zu der Jesus Christus den Zugang schafft (vgl. Röm 5,2) bzw. der Zugang ist (vgl. Joh 14,6). Das ist jene von ihm angesagte Anbetung im Geist und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,23 f.), die nicht mehr an irdisch-räumliche Gegebenheiten gebunden ist. Ebenso reklamiert auch Paulus gegen die judaistischen Propagandisten für die Christusgläubigen, dass sie die »im Geist Gottes Dienenden« sind (Phil 3,3; vgl. Röm 12,1). Bei Johannes muss nicht mehr darum gerungen werden, dass dazu auch die Heiden gehören;⁴⁷ aber was sich bei Paulus schon anbahnt, ist bei ihm volle Wirklichkeit: Das Bekenntnis zu Jesus macht den »wahren Israeliten« aus (vgl. Joh 1,47.49); die Jünger Jesu stehen gegen die Jünger des Mose (vgl. Joh 9,28 f.).

Dasselbe Verhältnis lässt sich auch noch an einer weiteren Thematik beobachten.

c) Söhne Abrahams und Kinder Gottes

Bei Paulus (Gal 3,6–4,7; Röm 9,7 ff.; vgl. Kap. 4) wie bei Joh 8,31–41a geht der Streit um die Bedeutung der Abstammung von Abraham. Ist es dem vierten Evangelisten auch nicht darum zu tun, die Abrahamskindschaft über den Glauben an Jesus Christus auch auf die Heiden auszuweiten, so relativiert er doch kritisch das Same-Abrahams-Sein, das er den Juden zunächst einmal zuerkennt (Joh 8,37a; vgl. V. 56). Es ist – wie Gal 4,21–29 – durch Freiheit ausgezeichnet und deshalb – wie bei Paulus Gal 4,1 ff. – bei den Juden entwertet, weil

/ O. BÖCHER / G. MAYER (Hg.), Wort und Wirklichkeit. FS E.L. Rapp, Meisenheim 1976, I 67–84.

47 Vgl. immerhin 10,16; 11,52; 12,20–33, wo dies als Frucht des Sterbens Jesu erscheint.

sie Knechte der Sünde sind.⁴⁸ Erst der Sohn kann sie befreien (Joh 8,36; vgl. Gal 4,7; 5,1a).

Die Kinder Abrahams werden ferner daran gemessen, ob sie auch die Werke Abrahams tun (Joh 8,39 f.).⁴⁹ Gal 3,7 und Röm 4,12 geschieht das durch den Glauben; bei Joh könnte man ähnliches aus V. 56 ergänzen: Abraham freute sich auf den Tag Christi, während die Juden Jesus umbringen wollen. Darin erweisen sie sich als Söhne des Teufels (Joh 8,41.44; vgl. 1Joh 3,8.10). Solche dualistische Verteufelung (vgl. immerhin 2Kor 4,4) gibt es bei Paulus nicht. Vielleicht ist deshalb bei ihm auch die Verstockung Israels nicht endgültig und kommt Röm 11,25 f. eine Rettung in Sicht. Wohl benutzen Johannes wie Paulus den Gegenbegriff, das Kind-Gottes-Sein (bei Johannes nur mit τέκνον ausgedrückt, während Paulus auch υἱός gebraucht), um die Abrahamssohnschaft eschatologisch zu differenzieren: Vgl. Röm 9,7 ff., auch die Abfolge Gal 3,29; 4,5 f. Als sich bei Joh 8,41 die Juden von der Abrahamskindschaft auf die Behauptung zurückziehen, sie hätten Gott zum Vater,⁵⁰ hält Jesus ihnen das praktische Kriterium entgegen, dass sie dann auch auf die Worte Gottes hören und ihn lieben müssten (V. 42.47; vgl. 1Joh 2,29; 3,9). Gotteskindschaft aber ist überhaupt nichts, was auf der Linie menschlicher Fortpflanzung weitergegeben werden kann; sie wird durch die Geburt von oben aus dem Geist verliehen (vgl. Joh 3,3.5), und zwar allen, die an den menschengewordenen Logos glauben (so im Zusatz zum Logoslied 1,12 f.). Auch für Paulus (vgl. Gal 3,26) ist die Annahme an Kindes Statt durch den Glauben an Christus ermöglicht, durch den Geist bewirkt und bestätigt (vgl. Röm 8,14 ff.; Gal 4,6). Die Assoziation von Gotteskindschaft und Geist mag auf eine verbreitete christliche Tauftradition zurückgehen.⁵¹ Spezifisch für Paulus wie für Johannes ist die kritische Wendung gegen die Abrahamskindschaft und die Wesensbestimmung des Sohnsseins als Freiheit,⁵² wenn

48 Vgl. Joh 8,34 mit Röm 6,16.20. V. 37 ff. stellt es sich allerdings heraus, dass diese Sünde der gegen Jesus gerichtete Mordwille ist (vgl. 1Thess 2,15).

49 Der Gedanke scheint traditionell: vgl. 1Petr 3,6 bezüglich Sara.

50 Auch bei Paulus ist die υἱοθεσία an sich eine Prärogative Israels: vgl. Röm 9,4.26. Zum ganzen vgl. M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (AnBib 72), Rom 1977; B. BYRNE, *‘Sons of God’ – ‘Seed of Abraham’* (AnBib 83), Rom 1979 (zu Paulus); E. GRASSER, *Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37 – 47*, in: DERS., *Text 70 – 83*; F. HAHN, »Die Juden« im Johannesevangelium, in: MÜLLER / STENGER (Hg.), *Kontinuität 430 – 438*. 438 erschließt er aus Joh 12,42 f. in Verbindung mit 12,37 – 41 doch auch Hoffnung für die Juden.

51 Vgl. das verwandte Bild von der Wiedergeburt Tit 3,5; 1Petr 1,3.23; Jak 1,18; ist das von vielen angezweifelte »aus dem Wasser« Joh 3,5 noch ein aus der Tradition stehengebliebener Hinweis darauf?

52 Die einzige neutestamentliche Passage, die noch Freisein und Söhne (Gottes) zusammenbringt, ist Mt 17,25 f. Aber sie ist bildhafter und auf die Frage der Tempelsteuer eingengt. *Nachtrag*: Als Sohn des Zeus ist der Stoiker in die Freiheit entlassen: Epict., *diss.* I 19,9.

auch bei Johannes die paulinische Komponente der Freiheit vom Gesetz nicht ausdrücklich wird.

Im einzelnen argumentieren beide Verfasser unterschiedlich, Paulus z.B. mit der Priorität der Verheißung vor dem Gesetz (vgl. Gal 3,17 ff.; Röm 4,9 ff.),⁵³ also mehr heilsgeschichtlich, Johannes mit der Priorität Jesu vor Abraham (vgl. Joh 8,58), also mehr christologisch, aber die Stoßrichtung ist dieselbe.

Ist dafür der beiden gemeinsame Konflikt mit dem Judentum schon Erklärung genug?

IV. Die Folgerungen für das Leben des Christen

Auffallend ist, dass sich Paulus und Johannes die Verbindung zwischen Jesus und den Glaubenden ähnlich vorstellen: als gegenseitiges In-Sein (vgl. Röm 8,1 – 11; Gal 2,20 vor allem mit Joh 15,1 – 8), wofür Johannes den Terminus »bleiben« prägt.⁵⁴ Bei beiden ist der Geist das Kommunikationsmittel bzw. das Indiz dafür, dass einer in Jesus bleibt (vgl. 1Joh 3,24b; 4,13). Das ist nicht nur die »Mystik« einer enthusiastischen Gemeinde, sondern hat auch konkrete Auswirkungen auf das christliche Leben. Wer der Macht des Fleisches bzw. der Welt entnommen ist, wird befähigt, in Christus das Gesetz zu erfüllen (vgl. Röm 8,4) oder – wie Johannes es mit einem auch bei Paulus (vgl. Phil 1,11) gebräuchlichen Bild urchristlicher Paränese sagt – Frucht zu bringen, wenn er in Jesus bleibt. Außerhalb »kann« man das nicht (vgl. Röm 8,7 f. mit Joh 15,4).

Freilich spricht Johannes nicht von der Erfüllung des Gesetzes, er überträgt vielmehr an der Tora haftende Terminologie auf die Weisungen Jesu: In ihm bleiben, heißt seine Gebote halten (vgl. Joh 15,9 – 18, auch 14,15.21 – 24). Wird dadurch eine neue Gesetzlichkeit aufgerichtet? Folgt er hier nur einer soziologischen Notwendigkeit: Die vom Judentum gelöste Gemeinde braucht Regeln? Nun zeigt auch schon Paulus Ansätze dafür, dass das Christusereignis maßgebend für das Handeln wird. Er schmiedet die Wendung vom »Gesetz Christi« (Gal 6,2; vgl. 1Kor 9,21) und meint damit dessen Vorbild der Selbstentäußerung, das der Apostel und die Christen nachahmen sollen (vgl. 1Kor 11,1; Phil 2,4 – 11; Röm 15,2 f.; vgl. noch die deuteropaulinischen Stellen Kol 3,13 f.; Eph 5,2.25). Sachlich intendiert es dasselbe wie die Zusammenfassung des Gesetzes im Gebot

53 Was Gal 3,17 ff. noch nicht berücksichtigt, nämlich, dass die Beschneidung schon vor dem Gesetz des Mose bei den Vätern eingeführt wurde, weiß Joh 7,19.22.

54 Vgl. St.S. SMALLEY, *The Christ-Christian Relationship in Paul and John*, in: D.A. HAGNER / M.J. HARRIS (Hg.), *Pauline Studies*. FS F.F. Bruce, Exeter 1980, 95 – 105. Die Reziprozitätsformel findet sich bei Paulus allerdings in diesem Zusammenhang nicht. Dem johanneischen »In-Jesus-Bleiben« korrespondiert Phil 4,1; 1Thess 3,8 ein »Im-Herrn-Stehen«.

der Nächstenliebe (Gal 5,14; Röm 13,8–10), die in der jüdisch-hellenistischen Christenheit propagiert wurde (vgl. Mk 12,28–31; Mt 7,12; Jak 2,8).

Johannes seinerseits erklärt das »neue Gebot« Jesu nicht als Quintessenz der Toragebote. Weil er das Jesusgeschehen als Offenbarung begreift, werden Jesu Worte zur Verpflichtung für seine Jünger. Aber Offenbarung vollzieht sich ja als Weitergabe der Liebe Gottes an die Menschen. Deshalb verlangt auch das neue Gebot Jesu die gegenseitige Liebe (vgl. Joh 13,34 f. und 1Joh durchweg) – wie er die Seinen geliebt hat. Es ist neu, weil in Jesus die Liebe erst erschienen ist, nicht so sehr im Gegenüber zum Alten Testament. Das ist kein Knechtsdienst wie beim Gesetzesgehorsam, denn die Liebe kommt aus der Vertrautheit der Freunde, die Jesus in die Offenbarung Gottes eingeweiht hat (vgl. Joh 15,14 ff.).⁵⁵ Mag auch die johanneische Erlösungslehre von der paulinischen teilweise differieren, so laufen doch die praktischen Folgerungen für den Glaubenden auf dasselbe hinaus, weil in beiden Konzeptionen die Liebe Gottes bzw. Christi eine gewichtige Rolle spielt (s. 2). Dadurch ist auch wenigstens in der Praxis die Gemeinschaftsdimension des Glaubens erhalten, die man sonst – Paulus gegenüber – bei Johannes eher vermisst.⁵⁶

V. Zusammenfassung

Wir konnten beobachten, wie Paulus und Johannes auf Sektoren, die für das Ganze ihrer Theologie Bedeutung haben, manchmal mit einer Stimme reden. Sie sehen die Welt im Licht Gottes bzw. des Evangeliums ähnlich, sie beschreiben vor allem die Initiative Gottes für die Menschheit mit denselben Formeln und tragenden Begriffen. Diese Initiative führt nach beiden Theologen zu einer Polarisierung im Glauben. Darin fällt die Entscheidung auf Leben und Tod. Der Glaube setzt sich aber auch ab gegen das Gesetz des Mose und die physische Abrahamskindschaft. Er hat im wesentlichen gleiche Folgen für das christliche Handeln.

Wir wollen die vielfältigen Bedingungen nicht übersehen, die auf das paulinische wie das johanneische Christentum einwirken: ein hellenistischer Typ der Christologie, die religionsgeschichtliche Atmosphäre, die Erfordernisse der Mission, die Bedürfnisse der Gemeinde, die dem alten Sozialverband entwächst, die Konfrontation mit dem Judentum. Aber bei all diesen äußeren Faktoren

55 Man könnte noch 1 Thess 4,9 heranziehen: Die Bruderliebe versteht sich im Neuen Bund (Jer 31,33 f.), in dem Gott selbst die Menschen belehrt. Dieser Topos ist aber Joh 6,45 auf das Zum-Glauben-Kommen bezogen.

56 Vgl. dazu ausführlicher E. SCHWEIZER, Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes, in: *Studia Evangelica* (TU 73), Berlin 1959, 363–381. Als Korrektiv vgl. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III Exkurs 17* (S. 231–245).

beeindruckt uns doch der fundamentale Konsens beider neutestamentlicher Zeugen in ihrer theologischen Aussage, die sie literarisch unabhängig voneinander machen. Formal lautet sie: In Jesus Christus handelt und erschließt sich Gott endgültig, so dass alle früheren Setzungen überholt sind und dem Menschen Heil unwiderruflich angeboten wird. Inhaltlich ist dieses eschatologische Handeln und Sich-Offenbaren Gottes bestimmt durch die Liebe, die dann auch das menschliche Verhalten normiert. Das scheint nicht gerade viel zu sein, aber einer neutestamentlichen Theologie gibt es genug zu denken.

Abgekürzt zitierte Literatur*

- ANDRESEN, C. / KLEIN, G. (Hg.), *Theologia Crucis – Signum Crucis*. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 249–282.
- ARNALDEZ, R. u. a. (Hg.), *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*, 36 Bde., Paris 1961 ff.
- ARNIM, H. von (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 Bde., Stuttgart 1905, Nachdruck 1978.
- ASSMANN, J., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg 2005, 18–38.
- ATHANASSIADI, P. / FREDE, M. (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
- BADENAS, R., *Christ, the End of the Law* (JSNT.S 10), Sheffield 1985.
- BARTH, M., *Das Volk Gottes*, in: DERS. u. a., *Paulus – Apostat oder Apostel?*, Regensburg 1977, 45–134.
- BAUMGARTEN, J., *Paulus und die Apokalyptik* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975.
- BECKER, J., *Der Brief an die Galater* (NTD 8), Göttingen 1976.
- DERS., *Das Evangelium des Johannes* (ÖTK 4), Gütersloh / Würzburg I 1979, II 1981.
- BERGER, K., *Neues Material zur »Gerechtigkeit Gottes«*, in: ZNW 68 (1977), 266–275.
- BETZ, H.D., *Galatians (Hermeneia)*, Philadelphia 1979.
- BILLINGS, T.H., *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919.
- BIRNBAUM, E., *The Place of Judaism in Philo’s Thought* (BJS 290), Atlanta 1996.
- BORGEN, P., *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time* (NT.S 86), Leiden usw. 1997.
- DERS. / FUGLSETH, K. / SKARSTEN, R., *The Philo Index*, Leiden usw. 2000.
- BORNKAMM, G., *Das Ende des Gesetzes* (BEvTh 16), München ⁵1966.
- BRANDENBURGER, E., *Fleisch und Geist* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn 1968.
- BRAUN, H., *Wie man über Gott nicht denken soll: dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria*, Tübingen 1971.
- BREYTENBACH, C., *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne*, in: NTS 39 (1993), 59–79.
- DERS., *Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt*, in: U. MELL / U.B. MÜLLER (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS J. Becker (BZNW 100), Berlin / New York 1999, 429–442.

* Titel werden gewöhnlich mit dem ersten Substantiv im Nominativ abgekürzt. Ausnahmen und Zweifelsfälle sind hier kursiv markiert.

- DERS., ›*Christus* starb für uns‹. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ›Sterbeformeln‹, in: NTS 49 (2003), 447–475.
- BULTMANN, R., Art. ζάω κτλ., in ThWNT 2 (1935), 833–877.
- DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ³1958.
- DERS., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK 6), Göttingen 1976.
- CAMPBELL, D.A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26* (JSNT.S 65), Sheffield 1992.
- CAVALLIN, H.C.C., *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum*, in: ANRW II 19.1 (1979), 240–345.
- CHRISTIANSEN, I., *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria* (BGBH 7), Tübingen 1969.
- COLSON, F.H. / WHITAKER, G.H., *Philo* (LCL), 10 Bde., London / Cambridge Mass. 1929–1962.
- COHN, L. / HEINEMANN, I. u. a. (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, 6 Bde., Berlin ²1962.
- COHN, L. / WENDLAND, P. u. a. (Hg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 Bde., Berlin 1896 ff., Nachdruck 1962.
- CONZELMANN, H., *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München ³1975.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh I 1975, II 1979.
- CRENSHAW, J.L. / SANDMEL, S. (Hg.), *The Divine Helmsman*. FS L.H. Silberman, New York 1980.
- DABELSTEIN, R., *Die Beurteilung der ›Heiden‹ bei Paulus* (BET 14), Frankfurt a. M. 1981.
- DAHL, N.A., *Studies in Paul*, Minneapolis 1977.
- DAVIES, W.D., *Paul and the People of Israel*, in: NTS 24 (1977), 4–39.
- DE LORENZI, L. (Hg.), *Résurrection du Christ et des chrétiens* (1 Co 15) (SMBen.BE 8), Rom 1985.
- DIELS, H. / KRANZ, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Zürich / Hildesheim ⁶1951, Nachdruck 1985.
- DUNDERBERG, I. / TUCKETT, CH. / SYREENI, K. (Hg.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*. FS H. Räisänen (NT.S 103), Leiden / Boston / Köln 2002.
- DUNN, J.D.G., *Works of the Law and the Curse of the Law* (Galatians 3.10–14), in: NTS 31 (1985), 523–542.
- DERS., *Romans 1–8* (WBC 38 A), Dallas 1988.
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids 1987.
- FESTUGIÈRE, (A.J.), *La révélation d'Hermès trismégiste. II Le dieu cosmique*, Paris 1949.
- DERS., *La révélation d'Hermès trismégiste. IV Le dieu inconnu et la gnose*, Paris ²1954.
- FREY, J. / SCHRÖTER, J. (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005.
- FRIEDRICH, J. / PÖHLMANN, W. / STUHLMACHER, P. (Hg.), *Rechtfertigung*. FS E. Käsemann, Tübingen 1976.
- GAGER, J.G., *Kingdom and Community*, Prentice-Hall 1975.
- GAUKESBRINK, M., *Die Sühnetradition bei Paulus* (FzB 82), Würzburg 1999.
- GEORGI, D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HThK X 3), Freiburg / Basel / Wien 1968.
- DERS., (Hg.), *Neues Testament und Kirche*. FS R. Schnackenburg, Freiburg / Basel / Wien 1974.

- GOULET, R., *La Philosophie de Moïse (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 11)*, Paris 1987.
- GRÄSSER, E., *Text und Situation*, Gütersloh 1973.
- GÜTTGEMANNS, E., *Der leidende Apostel und sein Herr (FRLANT 90)*, Göttingen 1966.
- GUNDRY, R.H., *Grace, Works, and Staying Saved in Paul*, in: *Bib.* 66 (1985), 1 – 38.
- HAACKER, K., *Paulus und das Judentum*, in: *Jud.* 33 (1977), 161 – 177.
- DERS., *Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6)*, Leipzig 1999.
- HADAS-LEBEL, M., *Philon d'Alexandrie*, Paris 2003.
- HARRIS, J.R., *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge 1886.
- HARVEY, G., *The True Israel (AGJU 35)*, Leiden usw. 1996.
- HECKEL, TH.K., *Der Innere Mensch (WUNT II 53)*, Tübingen 1993.
- HEILIGENTHAL, R., *Werke als Zeichen (WUNT II 9)*, Tübingen 1983.
- HEINISCH, P., *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (ATA 1/2)*, Münster 1908.
- HOFIUS, O., *Paulusstudien (WUNT 51)*, Tübingen 1989.
- HOOKER, M.D. / WILSON, S.G. (Hg.), *Paul and Paulinism. FS C.K. Barrett*, London 1982.
- HORSLEY, R.A., »How Can Some of you Say that there is no Resurrection of the Dead?« *Spiritual Elitism in Corinth*, in: *NT* 20 (1978), 203 – 231.
- HÜBNER, H., *Das Gesetz als elementares Thema einer Biblischen Theologie?*, in: *KuD* 22 (1976), 250 – 276.
- DERS., *Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119)*, Göttingen 1978.
- DERS., *Pauli Theologiae Proprium*, in: *NTS* 26 (1980), 445 – 473.
- JÜNGEL, E., *Paulus und Jesus (HUTH 2)*, Tübingen ²1964.
- KÄSEMANN, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen I II*, Göttingen 1964.
- DERS., *An die Römer (HNT 8a)*, Tübingen ³1974.
- KARRER, M., *Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11)*, Göttingen 1998.
- KERTELGE, K. (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108)*, Freiburg 1986.
- KLEIN, G., *Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus*, in: *ANDRESEN / KLEIN (Hg.)*, *Theologia* 249 – 282.
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums (BHTh 69)*, Tübingen 1986.
- KRAUS, W., *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe (WMANT 66)*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- DERS., *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21 – 26*, in: *L. DOERING / H.G. WAUBKE / F. WILK (Hg.)*, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft (FRLANT 226)*, Göttingen 2008, 192 – 216.
- KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther (RNT)*, Regensburg 1997.
- KUSS, O., *Der Römerbrief (RNT)*, Regensburg I 1957, II 1959, III 1978.
- LAMBRECHT, J., *Gesetzesverständnis bei Paulus*, in: *KERTELGE (Hg.)*, *Gesetz* 88 – 127.
- LAMPE, P., *Human Sacrifice and Pauline Christology*, in: *K. FINSTERBUSCH / A. LANGE / K.F.D. RÖMHELD (Hg.)*, *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (Numen 112)*, Leiden / Boston 2007, 191 – 209.
- LIDDELL, H.G. / SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon, rev. v. H. St. JONES*, Oxford 1983.
- LIETZMANN, H., *An die Korinther I/II (HNT 9)*, Tübingen ⁴1949.
- LINCOLN, A.T., *Paradise Now and Not Yet (MSSNTS 43)*, Cambridge 1981.
- LINDEMANN, A., *Die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik*, in: *SCHRAGE (Hg.)*, *Studien* 242 – 265.
- DERS., *Der Erste Korintherbrief (HNT 9 I)*, Tübingen 2000.
- LÜDEMANN, G., *Paulus, der Heidenapostel, I (FRLANT 123)*, Göttingen 1980.

- LÖHRMANN, D./ STRECKER, G. (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980.
- LUZ, U., Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968.
- DERS. / WEDER, H. (Hg.), Die Mitte des Neuen Testaments. FS E. Schweizer, Göttingen 1983.
- MANSFELD, J., Heraclitus, Empedocles, and others in a Middle Platonist *cento* in Philo of Alexandria, in: VC 39 (1985), 131 – 156.
- DERS., Theology, in: ALGRA, K. u. a. (Hg.), The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, Cambridge 1999, 452 – 478.
- MARCOVICH, M., Heraclitus, ed. maior, Merida 1967.
- MARCUS, R., Philo, *Supplement* (LCL), 2 Bde., London / Cambridge Mass. 1953.
- MÉASSON, A., Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance (Études Augustiniennes), Paris 1986.
- MERKLEIN, H., Der erste Brief an die *Korinther* (ÖTK 7/1), Gütersloh / Würzburg 1992.
- MOO, D.J., »Law«, »Works of the Law«, and Legalism in Paul, in: WThJ 45 (1983), 73 – 100.
- MÜLLER, P.-G. / W. STENGER (Hg.), Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner, Freiburg i. Br. 1981.
- MUSSNER, F., Der Galaterbrief (HThK), Freiburg 1974.
- DERS., Traktat über die Juden, München 1979.
- NIEDERWIMMER, K., Das Problem der Ethik bei Paulus, in: ThZ 24 (1968), 81 – 92.
- NIEHOFF, M., Philo on Jewish Identity and Culture (TSAJ 86), Tübingen 2001.
- NOACK, CH., Gottesbewusstsein (WUNT II 116), Tübingen 2000.
- OLLROG, W.-H., Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.
- PEARSON, B.A., The Pneumatikos-Psychikos-Terminology in 1 Corinthians (SBL.DS 12), Missoula 1973.
- PEDERSEN, S. (Hg.), Die Paulinische Literatur und Theologie (TeolSt 7), Århus / Göttingen 1980.
- PÉPIN, J., Idées grecques sur l'homme et sur dieu, Paris 1971.
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, ²1987.
- DERS., *The Torah and Christ*, Helsinki 1986.
- REINMUTH, E., Geist und Gesetz (ThA 44), Berlin 1985.
- RHYNE, C.T., Faith Establishes the Law (SBL.DS 55), Chico 1981.
- ROSS, W.D. (Hg.), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, Nachdruck 1974.
- RUNIA, D.T., Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato (PhAnt 44), Leiden 1986.
- DERS., Naming and knowing, in: Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria, Aldershot 1990, Nr. XI (1988).
- DERS., Philo in Early Christian *Literature* (CRI II/3), Assen / Minneapolis 1993.
- DERS., *God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical Backgrounds in Philo of Alexandria*, in: DERS., *Philo and the Church Fathers* (VigChr.S 32), Leiden usw. 1995, 206 – 218.
- DERS., *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987 – 1996*, Leiden usw. 2000.
- DERS., *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden / Boston / Köln 2001.
- SÄNGER, D. / MELL, U. (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen 2006.
- SANDELIN, K.-G., Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15 (Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut 12), Åbo 1976.

- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977; deutsch: *Paulus und das palästinische Judentum* (StUNT 17), Göttingen 1985.
- DERS., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983.
- SAVON, H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.
- SIEGFRIED, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875.
- SCHIMANOWSKI, G., *Juden und Nichtjuden in Alexandria* (Münsteraner Judaistische Studien 18), Münster 2006.
- SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen¹²1962.
- DERS., *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg / Basel / Wien 1977.
- SCHMIDT, H., *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933.
- SCHNABEL, E.J., *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (WUNT II 16), Tübingen 1985.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium* (HThK IV), Freiburg / Basel / Wien I 1965, II 1971, III 1975.
- DERS. / ERNST, J. / WANKE, J. (Hg.), *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, Leipzig 1977.
- SCHRAGE, W. (Hg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*. FS H. Greeven (BZNW 47), Berlin / New York 1986.
- DERS., *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII 1), Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn 1991.
- SCHWEMER, A.M., *Zum Verhältnis von Diatheke und Nomos in den Schriften der jüdischen Diaspora Ägyptens in hellenistisch-römischer Zeit*, in: F. AVEMARIE / H. LICHTENBERGER (Hg.), *Bund und Tora* (WUNT 92), Tübingen 1996, 67–109.
- SELLIN, G., *Das »Geheimnis« der Weisheit und das Rätsel der »Christuspartei«* (zu 1 Kor 1–4), in: ZNW 73 (1982), 69–96.
- DERS., *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen 1986.
- DERS., *Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandria*, in: H.-J. KLAUCK (Hg.), *Monotheismus und Christologie* (QD 138), Freiburg usw. 1992, 17–40.
- DERS., *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen »Christusmystik«*, in: ThQ 176 (1996), 7–27.
- SIEGERT, F., *Philon von Alexandria. Über die Gottesbezeichnung »wohlthätig verzehrendes Feuer«* (De Deo) (WUNT 46), Tübingen 1988.
- SMEND, R. / LUZ, U., *Gesetz* (Kohlhammer-Tb 1015), Stuttgart 1981.
- SNODGRASS, K.R., *Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*, in: NTS 32 (1986), 72–93.
- SPÖRLEIN, B., *Die Leugnung der Auferstehung* (BU 7), Regensburg 1971.
- STENDAHL, K., *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.
- STERLING, G.E., *»Wisdom among the Perfect«: Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, in: NT 37 (1995), 355–384.
- STRECKER, G. (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975.
- STUHLMACHER, P., *»Das Ende des Gesetzes«*, in: ZThK 67 (1970), 14–39.
- DERS., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981.
- SUHL, A., *Paulus und seine Briefe* (StNT 11), Gütersloh 1975.
- TACHAU, P., *»Einst« und »Jetzt« im Neuen Testament* (FRLANT 105), Göttingen 1972.
- THISELTON, A.C., *Realized Eschatology at Corinth*, in: NTS 24 (1978), 510–526.
- TOBIN, TH.H., *The Creation of Man* (CBQ.MS 14), Washington 1983.

- TUCKETT, CH., The Corinthians Who Say »There is no resurrection of the dead« (1 Cor 15,12), in: R. BIERINGER (Hg.), The Corinthian Correspondence (BETHL 125), Leuven 1996, 247 – 275.
- VAN DEN HOEK, A., Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis (SVigChr 3), Leiden 1988.
- VAN DÜLMEN, A., Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968.
- VERBURG, W., Endzeit und Entschlafene (FzB 78), Würzburg 1996.
- VOGEL, M., Das Heil des Bundes (TANZ 18), Tübingen / Basel 1996.
- VON DER OSTEN-SACKEN, P., Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975.
- WEDDERBURN, A.J.M., The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV, in: NT 23 (1981), 229 – 241.
- WIEFEL, W., Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus, in: Kairos 17 (1975), 218 – 231.
- WILCKENS, U., *Christologie* und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ZNW 67 (1976), 64 – 82.
- DERS., Der Brief an die Römer (EKK VI), Zürich / Einsiedeln / Köln I 1978, II 1980.
- DERS., Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 28 (1982), 154 – 190.
- WINDISCH, H., Der zweite Korintherbrief (KEK 6), Neudruck Göttingen 1970.
- WOLFF, CH., Der erste Brief des Paulus an die *Korinther* (ThHK 7), Berlin ²2000.
- WREDE, W., Paulus (1904), in: K.H. RENGSTORF (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1969, 1 – 97.
- WOLFSON, H.A., Philo, 2 Bde., Cambridge, Mass. ⁴1968.
- ZELLER, D., *Sühne* und Langmut, in: ThPh 43 (1968), 51 – 75.
- DERS., *Juden* und Heiden in der Mission des Paulus (fzb 8), Stuttgart ²1976.
- DERS., *Christus*, Skandal und Hoffnung, in: H. GOLDSTEIN (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, Düsseldorf 1979, 256 – 278.
- DERS., Zur *Pragmatik* der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: ThPh 56 (1981), 204 – 217.
- DERS., Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985.
- DERS., *Charis* bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990.
- DERS., The *Life* and Death of the Soul in Philo of Alexandria, in: StPhiloA 7 (1995), 19 – 55.
- DERS., *Gott* bei Philo von Alexandrien, in: U. BUSSE (Hg.), Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments (QD 201), Freiburg / Basel / Wien 2003, 32 – 57.
- DERS., Der erste Brief an die *Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010.
- ZELLER, E. VON, Die Philosophie der Griechen III 2 (²1923), Nachdruck Darmstadt 1963.

Zum Autor

Dr. theol. habil. Dieter Zeller, geb. 1939 in Freiburg i. Br., war im Rahmen der kath. Theologie Professor für Neues Testament in Luzern (1980–1982) und Mainz (1982–1984). Seit 1984 bis zur Pensionierung 2004 hatte er im Fachbereich Philologie III der Johannes Gutenberg-Universität Mainz einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft des Hellenismus inne. 1989 wurde er zum Honorarprofessor der Universität Heidelberg (ev.-theol. Fakultät) ernannt. Wichtige Veröffentlichungen zum frühen Christentum und seiner antiken Umwelt.

Bernd Biberger

Endgültiges Heil innerhalb von Geschichte und Gegenwart

Zukunftskonzeptionen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14
November 2010. 428 Seiten,
gebunden, € 57,90
ISBN 978-3-89971-609-2

Anders als apokalyptische Texte erwarten die untersuchten Texte das künftige Heil innerhalb der Geschichte.

Olaf Rölver

Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes

Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums
Juli 2010. 642 Seiten, gebunden,
€ 74,90
ISBN 978-3-89971-767-9

Ein neuer Blick auf die Gerichtsaussagen des Matthäusevangeliums

Egbert Ballhorn

Israel am Jordan

Narrative Topographie im Buch Josua
März 2011. ca. 568 Seiten,
gebunden, ca. € 67,90
ISBN 978-3-89971-806-5

Kulturwissenschaften und Raumsoziologie eröffnen neue Perspektiven auf das Buch Josua, das eine narrative Landkarte der Identität Israels errichtet.

Stefan Schapdick

Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung

Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper
Dezember 2010. 556 Seiten, gebunden, € 67,90
ISBN 978-3-89971-610-8

Die Zusammenstellung eschatologischer Motive bei Paulus

V&R unipress

www.vr-unipress.de | Email: info@vr-unipress.de | Tel.: +49 (0)551/50 84-301 | Fax: +49 (0)551/50 84-333