

Diessseits und jenseits der Gewalt

Der paulinische Monotheismus in der Kritik

Thomas Söding

I. Das Schwert des Apostels

Zu den ikonographischen Attributen des Völkerapostels gehören das Buch und das Schwert. Das Buch steht für seine Gelehrsamkeit und die theologische Brillanz seiner Briefe, das Schwert für die Schärfe seines kritischen Urteils, das dem Wort Gottes Gehör verschafft. Das Schwert erinnert aber auch an die dunkle Vergangenheit desjenigen, der vom Verfolger zum Verkünder Jesu Christi geworden ist. In den Briefen hat er seine Bekehrung vom Gewalttäter zum Friedensapostel selbstkritisch, demütig und gläubig reflektiert¹; in der Apostelgeschichte wird sie anschaulich erzählt und differenziert besprochen²; auch in den Episteln, die nach herrschender Meinung zur Paulusschule gehören, wird die Schuld, die der Meister auf sich geladen hat, nicht verdrängt, sondern aufgearbeitet.³ Das Sprichwort „vom Saulus zum Paulus“ hält die Wende einprägsam fest.⁴

Paulus, der vor Damaskus „die Kirche Gottes verfolgt“ hat (1Kor 15,9; Gal 1,13; vgl. Phil 3,6), scheint das Paradebeispiel eines Eiferers zu liefern, der Gewalt im Namen Gottes ausübt, um eine abweichende Meinung brutal zu unterdrücken, indem er diejenigen ans Messer liefert, die sie vertreten. Paulus, der nach seiner Bekehrung das Evangelium des einen Gottes allen Völkern verkündet (Gal

¹ Vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolats-theologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

² Vgl. Daniel MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013.

³ Vgl. Annette MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen 2004.

⁴ Die tatsächlichen Verhältnisse sind differenzierter: Saulus ist der jüdische, Paulus der griechische Name des Sprösslings einer jüdischen Familie aus der griechischen Diaspora.

1,15f.; Röm 1,5), scheint hingegen das Paradebeispiel eines Märtyrers zu liefern, der nicht Gewalt um sich verbreitet, sondern um seines Glaubens willen vielfach erleidet (1Kor 4,9–13; 2Kor 1,8f.; 4,8–12; 11,16–12,13; Phil 4,11ff. sowie Eph 4,2 und 1Tim 4,12). Als Glaubenszeuge hat er schließlich sein Leben verloren; der Überlieferung nach ist er mit dem Schwert hingerichtet worden.⁵ Das Schwert des Apostels ist deshalb das Symbol eines Täters, der zum Opfer, und eines Gelehrten, der zum Zeugen geworden ist.

Mit dieser Wende irritiert Paulus die schon in der Antike verbreitete⁶, in der Aufklärung durch David Hume⁷ erneuerte und in der Gegenwart differenziert reformulierte These, dass es eine wesentliche Verbindung zwischen Monotheismus und Gewalt gebe.⁸ Jan Assmann hat dieser Kritik historische Tiefenschärfe und theologische Brisanz verliehen. Sein Hauptargument lautet, dass der exklusive Monotheismus, der auf der „mosaischen Unterscheidung“ zwischen Wahr und Falsch in Religionsfragen beruhe, strukturell aggressiv sei und Formen religiöser Gewalt hervorbringe, die wegen der Berufung auf Gott besonders unerbittlich ausgeübt werde und als geradezu unausweichlich erscheine.⁹ Die paulinische Versöhnungstheologie¹⁰ spricht jedoch eher dafür, dass durch das Be-

⁵ Vgl. Stefan HEID (Hg.), *Petrus und Paulus in Röm. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg – Basel – Wien 2011.

⁶ Paradebeispiel ist der Streit um die Aufstellung der römischen Siegesgöttin Victoria, die mit Berufung auf Tradition und Toleranz vom Senator Symmachus gefordert, von Ambrosius aber mit dem Argument, Wahrheit und Irrtum könnten nicht koexistieren, abgelehnt wird; vgl. PRUDENTIUS, *contra Symmachum* 1, 648f.; AMBROSIUS, *epist.* 72a (17a), 10 (CSEL 82,3,27); 73 (18), 8 (38). Zur Einordnung und Exegese vgl. Christian GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Konversion*, Basel 1993, 19–26.

⁷ David HUME, *The Natural History of Religion* (London 1757), Oxford 2007 (Deutsch: *Die Naturgeschichte der Religion*, Hamburg²2004).

⁸ Vgl. die 2013 verabschiedete Studie der INTERNATIONALEN THEOLOGISCHEN KOMMISSION, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contra la violenza* (Collana Documenti Vaticana), Città del Vaticano 2014.

⁹ Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003.

¹⁰ Vgl. Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin²2014.

kenntnis zum einen Gott religiös motivierte Gewalt überwunden und eine allgemeine Friedensinitiative gestartet werden kann; ist das richtig, käme es darauf an, das Aggressionspotential von Religion nicht im Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus zu erörtern, sondern in den Spannungsfeldern persönlicher Überzeugungen und theologischer Konzepte, gesellschaftlicher Prägungen und politischer Strategien, kultureller Kontexte und kommunikativer Systeme.¹¹ Aber das bleibt eine *quaestio disputata*.

Denn die Monotheismus-Kritik irritiert die apologetische Ge-genthese, dass lediglich die persönliche, soziale oder politische Funktionalisierung von Religion, nicht jedoch diese selbst problematisch sei und dass nur der radikale, nicht jedoch der christologisch konkretisierte Monotheismus strukturell aggressiv sei. Dass die Geschichte des Christentums, die zu einem guten Teil Wirkungsgeschichte der paulinischen Mission ist, bei allen Humanitätsgewinnen vielfachen Anlass zur Kritik bietet, steht auf einem eigenen Blatt.¹² An mindestens zwei Stellen wird aber deutlich, dass es auch die paulinische Theologie selbst ist, die nicht nur als Religionskritik entstanden ist, sondern im Fokus heutiger Religionskritik genauer zu erfassen ist.

Erstens hat Paulus selbst zwar die Wirkung seiner apostolischen Mission darin gesehen, dass Konversionen „von den Götzen ... zum lebendigen und wahren Gott“ (1Thess 1,8f.) möglich geworden sind, von der religiösen Sklaverei zur Freiheit des Glaubens (Gal 4,8f.; 5,1f.13f.) und von den stummen Idolen zum geisterfüllten Bekenntnis (1Kor 12,1ff.); aber es ist genau diese monotheistische Mission¹³, ein genuines Merkmal des Christentums¹⁴, die den Vorwurf des kulturellen Imperialismus auf sich zieht, der mangelnden

¹¹ Wichtige Diskussionen dokumentiert: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 29), Gütersloh 2006.

¹² Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.

¹³ Vgl. Thomas SÖDING, *Einer ist Gott. Der paulinische Monotheismus, Israel und die Kirche*, in: George AUGUSTIN (Hg.), *Die Gottesfrage heute* (Theologie im Dialog; 1), Freiburg – Basel – Wien 2009, 106–130.

¹⁴ Vgl. Clare K. ROTHSCHILD – Jens SCHRÖTER (Hg.), *The Rise and Expansion*

Anerkennung anderer Religionen und der Zerstörung ihrer Kulturen. Es ist ein Prüfstein für das Ethos der paulinischen Theologie, wie der Apostel die Kulturen, die Religionen und die Philosophien der Völker sieht, die er zu Jesus Christus bekehren will.¹⁵

Zweitens ist die Kernthese, Paulus habe sich von einer religiösen Gewaltsamkeit zu einer religiösen Friedensmission bekehrt, nicht unproblematisch, wenn die Bekehrung des Paulus im Stil des 19. Jahrhunderts als Wechsel der Religion vom Judentum zum Christentum gedacht wird.¹⁶ Denn dann wird das ambitionierte Judentum der Pharisäer, dem Paulus sich vor Damaskus mit seiner Leidenschaft für den einen Gott verpflichtet hat, dem – implizit trinitarischen – Monotheismus seiner christlichen Zeit gegenübergestellt; dadurch wird aber genau jener Verdrängungswettbewerb inszeniert, den Jan Assmann als monotheistische Strategie analysiert und als Hermeneutik der Exklusion kritisiert hat.¹⁷ Es ist deshalb ein weiterer Prüfstein für das theologische Ethos seiner Mission, wie er das Judentum sieht, in dem der Apostel verwurzelt ist, in dem er aber auch profilierte Kritiker seiner Verkündigung findet.

Deshalb ist ein genauer Blick auf die neutestamentlichen Quellentexte notwendig. Einerseits ist zu fragen, wie Paulus selbst in sei-

of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era (WUNT 301), Tübingen 2013.

¹⁵ Einen eigenen Ansatz verfolgen Mechthild HETZEL und Andreas HETZEL, *Paulus und die Moderne. Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und Gewalt*, in: Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt 22 (2008) 1–20; sie reklamieren Paulus als Patron eines „negativen Universalismus“, der nicht exkludiert, sondern Unterschiede transzendiert. Aber so sehr Paulus die frühjüdische Einheit von Gesetz, Land und Volk, die im Namen des einen Gottes gestiftet schien, aufsprengt, um den einen Gott als den Gott aller zu Wort zu bringen, so wenig geschieht dies ohne Gesetz und so sehr geschieht es in der Bindekraft des Glaubens, der alle in die eine, wenngleich vielgliedrige Kirche führen soll.

¹⁶ Kritisch aufgenommen von Ingo BROER, *Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus*, in: Bernd KOLLMANN – Michael BACHMANN (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulusschreibens* (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 57–93, 60ff.

¹⁷ Vgl. Jan ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt, Wien 2006.

nen Briefen seine frühere Gewalttätigkeit analysiert, und wie sie in Zeugnissen über ihn mit seinem Gottesbekenntnis verbunden wird, besonders in der Apostelgeschichte und in den Briefen, die von der Exegese seiner Schule zugerechnet werden; andererseits ist zu fragen, wie Paulus seine Völkermission als Friedensmission reflektiert und organisiert hat und wie diese Verkündigung sowohl in der Apostelgeschichte als auch in der Paulusschule dargestellt und transformiert worden ist. Auf dieser Basis lässt sich genauer erkennen, wie in der Perspektive eines Protagonisten und der frühesten Rezeption seiner eigenen Deutung Religion und Gewalt verquickt, aber auch entwirrt werden können. Der Blick richtet sich weniger auf die Rekonstruktion des historischen Geschehens als vielmehr auf dessen Darstellungen in verschiedenen Texttypen, weil diese Präsentationen durchweg eminente Interpretationen sind, die ihrerseits Geschichte gemacht haben und heute der theologischen Orientierung dienen können.

II. Der Schatten des Kreuzes

In den Briefen, die Paulus selbst geschrieben hat, haben seine Reflexionen über seine Bekehrung den Charakter von Konfessionen.¹⁸ In der Apostelgeschichte, die einige Jahrzehnte später verfasst wurde, wird einerseits das Geschehen anschaulich, andererseits seine politische wie juristische Bedeutung in Verteidigungsreden zum Thema gemacht, die Verkündigungen sind;¹⁹ in den Episteln der Paulusschule wird der Verfolger der Kirche zum Typ des Sünders, der Gnade gefunden hat.²⁰ Weil der Spannungsbogen bleibt, sind die

¹⁸ Vgl. Christine HOEGEN-ROHLS, *Zwischen Augenblickskorrespondenz und Ewigkeitstexten. Eine Einführung in die paulinische Epistolographie* (BthSt 135), Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁹ Die quellenkritischen Probleme betont Udo SCHNELLE, *Vom Verfolger zum Verkünder*, in: Christoph NIEMAND (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS Albert Fuchs), Frankfurt/M. 2002, 299–323.

²⁰ Vgl. Jörg FREY [u. a.] (Hg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters* (WUNT 246), Tübingen 2009.

anthropologische Dramatik und die ethische Konzentration hoch, beides ist in der reflektierten Gotteserfahrung des Paulus begründet.

1. Das Selbstzeugnis der Briefe

Zwei Gründe lassen sich erkennen, weshalb Paulus in seinen Briefen immer wieder auf seine dunkle Vergangenheit zu sprechen kommt. Der eine Grund ist die Kritik seiner Gegner, die ihm absprechen, ein echter Apostel zu sein, weil er lange auf der – aus ihrer Sicht – falschen Seite gestanden hat; der andere Grund ist der, dass ihn sein eigener Gerechtigkeitssinn, den er aus seiner Gnadentheologie schöpft, dazu führt, der Wahrheit die Ehre zu geben.

Ein Beispiel für den ersten Fall ist der Galaterbrief. Unter großem Druck von Konkurrenten schreibt Paulus dort den Gemeindegliedern (Gal 1,13f.)²¹:

„¹³Denn ihr habt von meinem Wandel einst im Judentum gehört: dass ich maßlos die Kirche Gottes verfolgt habe und zu vernichten suchte ¹⁴und im Judentum Fortschritte machte mehr als viele Altersgenossen in meinem Volk, der ich ein übergroßer Eiferer meiner väterlichen Überlieferungen war.“

Ähnlich steht Paulus im Feuer gegnerischer Kritik, wenn er im Philipperbrief seine Bekehrung als „Erkenntnis“ reflektiert, die ihm dank Gottes Gnade und Gerechtigkeit zuteil geworden ist, so dass er seinem Leben eine neue Orientierung hat geben können (Phil 3,4–9):²²

„⁴Wenn ein anderer meint, aufs Fleisch vertrauen zu können, ich noch viel mehr, ⁵der ich am achten Tag beschnitten wurde, aus dem Volk Israel bin, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz Pharisäer, ⁶nach dem Eifer Verfolger der Kirche, nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig. ⁷Doch was mir Gewinn gewesen, das habe ich um Christi willen für Verlust erachtet. ⁸Ja, tatsächlich halte ich all das für Verlust um der überragenden Erkenntnis Christi Jesu willen, meines Herrn, dessentwegen

²¹ Zur Einzellexegese vgl. Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 88–105.

²² Zur Einzellexegese vgl. Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens* (EtB 55), Paris 2005.

ich alles verloren gebe und es einen Dreck achte, damit ich Christus gewinne ⁹und in ihm erfunden werde, so dass ich nicht mehr meine Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Christusglauben, die Gerechtigkeit aus Gott aufgrund des Glaubens.“

Ein Beispiel für den zweiten Fall steht im Ersten Korintherbrief, den Paulus in der vollen Autorität des Apostels schreibt, um zum Schluss die Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung der Toten zu begründen, die in der Auferweckung Jesu begründet ist.²³ Im Anschluss an ein uraltes Bekenntnis des Glaubens (1Kor 15,3–5) listet Paulus verschiedene Zeugen österlicher Erscheinungen auf und kommt dann auf sich selbst zu sprechen (1Kor 15,8f.):

„⁸ Als letztem von allen aber ist er, wie einer Nachgeburt, mir erschienen; ⁹denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe.“

Sowohl in der Auseinandersetzung mit der Kritik, die von anderen geübt wird, als auch in der selbstkritischen Beschreibung dessen, was geschehen wird, steht Paulus auf dem Standpunkt *post factum* und *in Christo*. Es ist der neu gewonnene Glaube, der ihn seine dunkle Vergangenheit erkennen lässt; das moderne Paulusbild des von Selbstzweifeln geprägten Berserkers findet keinen Anhaltspunkt in den Quellen.

Aus allen Schlüsselstellen ergibt sich vielmehr, dass Paulus im Rückblick die Christenverfolgung als den großen Fehler seines Lebens betrachtet und dass er die Schuld nicht bei anderen, sondern bei sich selbst sucht. Gewalt gegen Andersgläubige im Namen Gottes ist kein gutes Werk, sondern Sünde, für die Gott um Vergebung gebeten werden muss. Aus dem Galaterbrief ist zu ersehen, dass Paulus nicht etwa das Judentum, das Gesetz oder die väterlichen Überlieferungen – *terminus technicus* für die autoritative Halacha pharisäischer Provenienz – als Grund seiner Gewalttätigkeit nennt, sondern allein seinen Übereifer und seine Maßlosigkeit; von diesem Zelotismus schreibt er auch im Philipperbrief (Phil 3,6).²⁴ Wäre es

²³ Zum Zusammenhang vgl. Dieter ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 460–472.

²⁴ Vgl. Martin MEISER, *Phil 3,7–11 im Horizont der New Perspective on Paul und der patristischen Exegese*, in: Matthias R. HOFFMANN – Felix JOHN – Enno

anders, müsste es in paulinischen Augen so etwas wie eine jüdisch-christliche Erbfeindschaft geben, die auf dem Schlachtfeld des Glaubens auszutragen wäre. Tatsächlich denkt Paulus aber im Galaterbrief und noch reflektierter im Römerbrief, dass es die Tora selbst ist, die das Glaubensprinzip aufstellt und den Messias verheißt, den er im auferstandenen Jesus Christus erkannt hat.²⁵ Wenn es aber sein eigener Übereifer und seine selbstverschuldete Maßlosigkeit gewesen sind, die Paulus nach seiner Selbstdiagnose zum religiösen Gewalttäter haben werden lassen, ist es nicht das Bekenntnis zum einen Gott selbst, das die Aggression begründet, sondern genau im Gegenteil die Funktionalisierung dieses Bekenntnisses zum Aufladen eines moralischen Erregungspotentials, das letztlich der Selbstdarstellung dient und in der Selbstentfremdung endet. Deshalb spricht Paulus im Philipperbrief mit Blick auf die Christenverfolgung von seiner eigenen „Gerechtigkeit“, die der „Gerechtigkeit Gottes“ diametral gegenübersteht (Phil 3,9). Aus dem Ersten Korintherbrief ergibt sich, dass Paulus diese dunkle Seite seiner Vergangenheit durch seine Berufung zum Apostel nicht vergisst, sondern gerade im Gegenteil in ihrer tödlichen Finsternis erkennt und sie als charakteristischen Teil seiner Biographie festhält – in der Freude, dass Gott, für den er kämpfen wollte, ihm die Schuld vergeben hat, die er durch seinen Kampf begangen hat.

Im Zentrum der theologischen Selbstkritik, die Paulus übt, steht der „Eifer“. In ihm zeigt sich die Ambivalenz des Monotheismus. Das Hauptgebot Dtn 6,4f. fordert die Liebe zum einen Gott; der Eifer aber schlägt in Hass um, wenn er Gottes Gericht über die Frevler in die eigenen Hände nimmt.²⁶ Für Paulus hingegen, der fest auf dem

Edzard POPKES (Hg.), *Paulusperspektiven* (FS Dieter Sänger) (BThSt 145), Neukirchen-Vluyn 2014, 147–173, 163f.

²⁵ In der neueren Exegese hat die – ausgangs des 20. Jahrhunderts – „neue“ Paulusperspektive (mit neuen blinden Flecken) dieser Einsicht Geltung verschafft, auch in Deutschland, das sich lange gesträubt hat; vgl. Michael BACHMANN (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

²⁶ Hier zeigt sich eine große Nähe zur Kritik des religiösen Fundamentalismus bei Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frank-

Boden der Tora steht, ist das ethische Liebesgebot (Lev 19,18), das den Nächsten würdigt, aber nicht an den Grenzen der Gemeinde endet (vgl. Röm 12,9–13,14), das notwendige Pendant zum monotheistischen Liebesgebot. Im Rückblick erkennt er die Gewalt, die er in der Kirchenverfolgung ausgeübt hat, als Indikator eines verzerrten Gottesverhältnisses, für das er den Begriff der Selbstgerechtigkeit findet. In Röm 10,2 attestiert er den Juden, die aus theologischer Überzeugung nicht an Jesus glauben, „Eifer für Gott“, dem es aber an „Erkenntnis“ mangle. Mit dieser Analyse unterstellt Paulus nicht der großen Mehrheit der Juden strukturelle Gewalttätigkeit, sondern erklärt vielmehr, wie das Ja zu Gott ein Nein zu Jesus als Christus werden kann. Was dem Juden Paulus an der Einstellung der allermeisten seiner Landsleute fehlt, ist die „Erkenntnis“. Gemeint ist die Erkenntnis, dass Jesus der Sohn Gottes sei; im Rückblick auf seine Biographie macht er klar, dass es eine „Erkenntnis“ ist (Phil 3,7ff.), die im strengen Sinn des Wortes auf eine „Offenbarung“ zurückgeht (Gal 1,15). Deshalb ist das Nein der Juden zu Jesus für Paulus keine moralische oder pastorale, sondern eine soteriologische Frage, die in die Theodizeefrage mündet (Röm 9,14; vgl. 3,5). Positiv gewendet, ist es gerade der Charakter des Glaubens als „Erkenntnis“, der eine rationale Reflexion erlaubt und damit die emotionale Energie, die jede Gottesbeziehung entwickelt, so lenkt, dass nicht Aggressivität, sondern Empathie entsteht.

Mit seiner schonungslosen Selbstanalyse leistet Paulus einen entscheidenden Beitrag zum Religionsfrieden zwischen Juden und Christen. Er macht klar, dass er nur meinte, im Einklang mit einem ambitionierten Judentum zu stehen, als er sich auf den Weg gemacht hatte, die Christen zu verfolgen, in Wahrheit jedoch auf dem Holzweg war, wie er im Nachhinein erkennen musste, aber auch erkennen konnte.²⁷ Gleichzeitig macht Paulus deutlich, dass

furt/M. 2007. Der systematische Unterschied liegt dort, wo der eine sich nur Frieden durch Relativierung der Religiosität, also nach den Lebensentwürfen liberaler Bürgerlichkeit, vorstellen kann, während der andere einen Frieden durch Religion vertritt, nach dem Lebensentwurf Jesu von Nazareth.

²⁷ Vgl. Karl-Wilhelm NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen

die Gewaltproblematik ein Ernstfall der Gnadentheologie ist: Der Apostel bedurfte der Vergebung durch Gott, um seine Schuld zu erkennen; dass Gott selbst von der Gewalt erlöst, die in seinem Namen begangen wird, macht Paulus an seiner eigenen Person deutlich. Was ihn zum Verfolger der Christen hat werden lassen, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit gerade das gewesen, was später ins Zentrum seiner Verkündigung gerückt ist: die Verkündigung eines Gekreuzigten als Messias.²⁸ Alles, was gegen diese Botschaft spricht, hat Paulus als Apostel in seinen Briefen reflektiert: die Skandalösität und die Torheit einer solchen Verkündigung (1Kor 1,18–25), nicht zuletzt der klare Satz der Tora, dass verflucht sei, wer am Holze hänge (Dtn 21,23 – Gal 3,13).²⁹ Im Hintergrund mögen politische Erwägungen gestanden haben, die – relative – Ruhe des Volkes zu bewahren und den – brüchigen – Religionsfrieden mit den Römern nicht zu gefährden; aber im Vordergrund hat augenscheinlich die theologische Ambition gestanden, Gott nicht mit einem Täter zu belasten, der seine gerechte Strafe erlitten hat; genau diese heilige Empörung hat Saulus/Paulus mit paradoxer Konsequenz zur Gewalt geführt.

2. Die Erzählung der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte baut auf subtile Weise eine ähnliche Konstellation wie die Briefe auf: dass es ein religiöser Eifer, aber nicht eine Konsequenz seines pharisäischen Monotheismus, sondern im Gegenteil dessen Verfehlung, nämlich sein fanatischer Eigensinn gewesen sei, der Paulus zum Aggressor habe werden lassen.

1992; Dieter SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.

²⁸ Vgl. Martin HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in: DERS. – Ulrich HECKEL (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–291.

²⁹ Vgl. Gerd THEISSEN, *Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu*, in: Dieter SÄNGER – Ulrich MELL (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427–455.

Ein starkes Signal wird von Lukas durch die Komposition gesetzt: Vor Saulus/Paulus lässt er dessen Lehrer (Apg 22,3) zu Wort kommen, den Pharisäer Gamaliel; in einer kritischen Situation, da im Hohen Rat Pressionen gegen die Urgemeinde diskutiert werden, macht er den weisen Vorschlag (Apg 5,35–40):

„³⁵Männer aus Israel, gebt acht, was ihr mit diesen Männern tun wollt. ³⁶Denn vor diesen Tagen stand Theudas auf und sagte, er sei etwas; vierhundert Mann schlossen sich ihm an; er wurde geschlagen – und alle, die ihm vertraut hatten, wurden aufgelöst in nichts. ³⁷Danach stand Judas der Galiläer in den Tagen der Volkszählung auf und machte viel Volk abfällig; auch jener ging zugrunde und alle, die ihm vertraut hatten, wurden zerstreut. ³⁸Und was den jetzigen Fall betrifft: Lasst von diesen Menschen ab und lasst sie gehen; denn wenn dieser Wille und dieses Werk von Menschen ist, wird es zugrunde gehen; wenn es aber von Gott ist, könnt ihr es nicht zerstören – dass ihr nur ja nicht als Kämpfer gegen Gott dasteht.“

Gamaliel plädiert bei Lukas als wacher Beobachter aktueller Religionspolitik, der historische Fälle nüchtern analysiert³⁰ und vernünftige Konsequenzen zieht; er argumentiert in der Apostelgeschichte nicht von einem kryptochristlichen, sondern von einem genuin jüdischen Standpunkt aus: als hoch angesehener „Gesetzeslehrer“ (Apg 5,35), der sich streng an das Recht hält. Für Paulus, so der lukanische Subtext, hätte diese Haltung eines prominenten Pharisäers, seines verehrten Lehrers, vorbildlich sein können und sollen – war es aber leider Gottes nicht.

Wie kritisch Saulus als Kirchenverfolger zu beurteilen ist, macht Lukas durch klare Wertungen deutlich, die er in seinen Bericht einfließen lässt. Die grandiose Perikope der Bekehrung (Apg 9,1–22) beginnt er:

„¹Saulus, der mit Morddrohungen gegen die Jünger des Herrn schnaubte, ging zum Hohepriester ²und erbat sich von ihm Briefe nach Damaskus an

³⁰ Die tatsächlichen Verhältnisse sind verwickelter. Denn die Bewegung des Theudas, wenn es sich um denselben handelt, den JOSEPHUS (*antiquitates Judaicae* 20,97–99) portraitiert, spitzte sich erst unter dem Statthalter Cuspius Fadus (44–46 n. Chr.) zu, bevor sie niedergeschlagen wurde; der Galiläer Judas ist eine bekannte Figur der Zeitgeschichte, der gegen den Zensus des Quirinius 6 n. Chr. aufbegehrt hat (vgl. JOSEPHUS, *De bello Judaico* VII, 433; *antiquitates Judaicae* 18,23; 20,102).

die Synagogen, um die Anhänger des Weges, wenn er sie fände, Männer wie Frauen, gebunden nach Jerusalem hinaufzuführen.“

Das Bild, das Lukas zeichnet, wirft historische Fragen auf, weil nicht ganz klar ist, wie weit der Arm der Jerusalemer Justiz damals tatsächlich reichte, passt aber zum Übereifer, den Paulus selbst sich attestiert: Von ihm ist die Initiative ausgegangen; er hat sich hinreißen lassen, sein „Schnauben“ drückt die Leidenschaft seines heiligen Zornes aus, der vernichten will, was sich gegen den Heiligen stellt, und gerade dadurch auf einen Irrweg führt. Dass er mit Berufung auf Jesus „gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz“ rede (Apg 6,13), ist die – falsche – Anklage gegen Stephanus, der Saulus beigepflichtet hat (Apg 7,58; 8,1). Das kann die Energie des wütenden Gesandten erklären, entlarvt aber auch das Unrecht, das sich hinter der Maske des Gottesrechtes ausbreitet.

„Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?“

lautet die alles entscheidende Frage (Apg 9,4; vgl. 22,7; 26,14), die ihm nach Lukas vom auferstandenen Jesus selbst gestellt wird – als Frage, weil es keine plausible Antwort, sondern nur das Eingeständnis schuldhafter Uneinsichtigkeit geben kann³¹; als Frage nach der Verfolgung, weil das Ehrgeizige und Unerbittliche, das Zielstrebige und Ungerechte aufgeklärt werden müssen; als Frage des von den Toten auferstandenen Jesus selbst, weil nicht lediglich ein Meinungsstreit in Rede steht, sondern die Beschädigung von Personen, mit denen Jesus selbst sich identifiziert.

Zum selben Ethos des Historikers gehört, dass Lukas auch den – potentiellen – Opfern der religiösen Gewalt eine Stimme gibt.³² Hana-nias, der Saulus von seiner Blindheit heilen und in die Kirche einführen soll, kann nicht glauben, was der Kyrios ihm in einer Vision aufträgt (Apg 9,13f.):

³¹ Rudolf PESCH erklärt, dass die Frage „einen Vorwurf formuliert, nicht ein Motiv erkundet“ (*Die Apostelgeschichte I* [EKK V/1], Zürich – Einsiedeln 1986, 303).

³² Das entspricht dem Ethos des Apostels Paulus selbst, der in Gal 1,13 seine eigene Verfolgertätigkeit zugibt und in Gal 1,23 diejenigen zu Wort kommen lässt, die er verfolgt hat – und die sich über seinen Wandel nur wundern können.

„¹³Herr, ich habe von vielen über diesen Mann gehört, wie Böses er deinen Heiligen in Jerusalem angetan hat; ¹⁴und hier hat er Vollmacht von den Hohepriestern, alle zu binden, die deinen Namen anrufen.“

Der Auferstandene leiht dem sein Ohr, der Grund hat, sich vor Verfolgung zu fürchten; der „Herr“ steht dafür, dass Bosheit beim Namen genannt und Hilfe dort gesucht werden kann, wo es auf Erden keine gibt. Das Böse, das mit Berufung auf Gott anderen angetan wird, kann nur von Gott selbst besiegt werden – durch Gutes (Röm 12,21). Die Verfolgung hat den Anschein des Rechts – das aber doch nur Unrecht kaschiert.

Im Nachhinein ist Paulus selbst dies nach Lukas klar geworden. Als er auf dem Tempelplatz in Jerusalem von einer aufgeputschten Menge als vermeintlicher Blasphemiker beschuldigt und vom römischen Hauptmann in Schutzhaft genommen wird, erklärt er sich auf Hebräisch (Apg 22,3ff.):

„³Ich bin ein jüdischer Mann, geboren zu Tarsus in Kilikien, ausgebildet in dieser Stadt zu Füßen Gamaliels, erzogen mit Sorgfalt im väterlichen Gesetz; ein Eiferer Gottes war ich, so wie ihr alle es heute seid, ⁴der ich diesen Weg bis auf den Tod verfolgt habe, Männer wie Frauen gefangenzunehmen und ins Gefängnis zu liefern, ⁵wie auch der Hohepriester mir bezeugen kann und jeder Älteste, von denen ich auch Briefe erhalte habe, zu den Brüdern nach Damaskus zu gehen, um auch jene, die dort waren, gebunden nach Jerusalem zu bringen, dass sie bestraft würden.“

Ähnliche Töne schlägt Paulus an, als er vor Herodes Agrippa II. und seiner Schwesterfrau Berenike³³ ein Plädoyer in eigener Sache hält (vgl. Apg 26,9ff.):

„⁹Zwar habe auch ich selbst gemeint, gegen den Namen Jesu, des Nazoräers, vieles tun zu müssen; ¹⁰und das habe ich in Jerusalem auch gemacht und viele der Heiligen ins Gefängnis gesperrt – mit Vollmacht der Hohepriester; und wenn sie hingerichtet werden sollten, gab ich meine Stimme. ¹¹Und in allen Synagogen habe ich oft versucht, sie durch Strafen zur Lästerung zu zwingen; maßlos wütete ich gegen sie und verfolgte sie bis in die Städte draußen.“

³³ Vgl. Bernd KOLLMANN, *Das Glamourpaar und der Apostel. Paulus vor Agrippa II. und Berenike* (Apg 25,13–26,32), in: Rudolf HOPPE – Michael REICHARDT (Hg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (FS Alfons Weiser) (SBS 230), Stuttgart 2014, 145–159.

Beide Reden lassen Paulus in der Analyse übereinstimmen. Seiner jüdischen Herkunft und Bildung³⁴, die er dem römischen Oberst wie der erregten Menge zu erläutern hat (Apg 22,3), braucht er sich nicht zu schämen; vor Agrippa kann er sich kürzer fassen, weil über seine Karriere alles „bekannt“ sei, und sich darauf beschränken, seine Zugehörigkeit zur pharisäischen Bewegung zu erwähnen (Apg 26,4f.), die inzwischen gerichtsnotorisch geworden war (Apg 24,6–10). In den erzählten Reden distanziert er sich nicht von dieser Prägung, sondern von seiner eigenen Einstellung zu ihr. Sein „Eifer“ (Apg 22,3) hat ihn „maßlos“ (Apg 26,11) werden lassen. Die Nähe zu Gal 1,13f. und Phil 3,6 sticht in die Augen. Die Kritik des blinden Eifers gewinnt auf dem Tempelvorplatz an Schärfe, weil Paulus die Menge, die ihm (ohne Grund, wie beim aufmerksamen Lesen gelernt werden soll) nach dem Leben trachtet (Apg 22,27–40), genau jenem religiösen Wahn verfallen sieht, den er selbst früher propagiert hat. Mehr noch: So wie Lukas vom Wüten des Apostels erzählt hat (Apg 9,1f.), so attestiert sich Paulus vor dem Königspaar, eben diese blinde Wut gehabt zu haben (Apg 26,11). Dann aber ist die Wertung, die Lukas in seinem Bekehrungsbericht vornimmt, genau jene, zu der Paulus selbst gelangt ist.

Die paulinische Selbstkritik, im Namen Gottes schuldhaft Gewalt ausgeübt zu haben, ist schon durch die Apostelgeschichte doppelt und dreifach in die kanonische Urkunde und dadurch in das kollektive Gedächtnis des Christentums eingeschrieben worden. Religiös motivierte Verfolgung ist schwere Schuld; dass Gott ins Spiel gebracht wird, macht die Sache nur noch schlimmer. Gott allein schafft die Möglichkeit einer Umkehr aus der Sackgasse religiöser Gewalt. Durch seine Verteidigungsstrategie belastet Paulus nicht das Judentum als Störenfried der *Pax Romana*, sondern klärt, dass

³⁴ Vgl. Loveday ALEXANDER, *Acts and Ancient Intellectual Biography*, in: Bruce W. WINTER – Andrew D. CLARKE (Hg.), *The Book of Acts and Its Ancient Literary Setting* (BAFCS 1), Grand Rapids 1993, 31–63, 40–48; Simon LEGASSE, *Paul's Pre-Christian Career according to Acts*, in: Richard BAUCKHAM (Hg.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (BAFCS IV), Grand Rapids 1995, 365–390, 373–379.

er zwar wegen seiner Mission nach Damaskus vor Gericht steht, aber allenfalls wegen seiner Aktivitäten vor Damaskus juristisch zur Rechenschaft hätte gezogen werden müssen, dann allerdings samt dem Hohepriester, der ihn mit illegitimen Rechtstiteln ausgestattet hat, nie und nimmer jedoch wegen seiner Verkündigung nach Ostern. Am Beispiel des Rechtswesens³⁵ wird in der Apostelgeschichte deutlich, dass die römische Kultur die besten Voraussetzungen bietet, Religionsfreiheit zu garantieren, aber allzu oft durch Korruption dem Unrecht Bahn bricht.

3. Das Denkmal der Pastoralbriefe

Im Ersten Timotheusbrief, der früher an das Lebensende des Paulus datiert wurde und heute von der historisch-kritischen Exegese meist an das Ende des 1. Jahrhunderts gesetzt wird, wird Paulus als Sünder portraitiert, der Gottes Barmherzigkeit gefunden hat und dadurch zum Vorbild, zum Urtyp aller Gläubigen geworden ist (1Tim 1,12–17)³⁶. Die Bekehrung wird in der 1. Person Singular mit einer Klarheit zum Ausdruck gebracht, die nur im Schuldbekenntnis ihren Ort findet (1Tim 1,13):

„Ich war ein Lästere und Verfolger und Gewalttäter; aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, weil ich unwissend gehandelt habe, im Unglauben.“

Im griechischen Original werden die Obertöne deutlich: Der Lästere ist gerade deshalb Blasphemiker, weil er den Namen Gottes verunehrt, indem er ihn im Munde führt; der Verfolger ist ein Frevler, weil er Gottes Werk zu zerstören trachtet, indem er sein eigenes Werk als Gottesdienst ausgibt; der Gewalttäter ist gerade deshalb Sünder, weil er der Hybris erliegt, keiner zu sein. Paulus ist demnach gerade dadurch zum Christenverfolger geworden, dass er die Definitionshoheit über Gott usurpiert hat. „Lästere“ und „Gewalt-

³⁵ Vgl. Heike OMERZU, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin 2002.

³⁶ Zur Auslegung vgl. Jürgen ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 93f.

täter“ sind antike Topoi des Gottesfeindes³⁷; durch „Verfolger“ geschieht die biographische Einbindung. Deshalb ist der Bezug auf Damaskus gegeben, der allerdings – anders als in Phil 3,3–11 – nicht als Auseinandersetzung des Apostels mit seiner jüdischen Prägung, sondern allgemein mit seiner religiösen Blasphemie und Hybris entwickelt wird.³⁸ Diachron gelesen: In den originalen Paulusbriefen ist nur vom „Verfolgen“ die Rede (1Kor 15,9; Gal 1,13.23; Phil 3,6); hier wird es durch die Rahmenbegriffe Blasphemie und Hybris zugleich ethisch (dis)qualifiziert und paradigmatisch universalisiert.

Wenn im Weiteren auf „Unkenntnis“ verwiesen wird, die aus „Unglaube“ stammt (V.13b), wird weder eine Selbstentschuldigung inszeniert noch auf mildernde Umstände plädiert, sondern ein Ansatzpunkt markiert, an dem Gottes Gnade wirken kann, ohne den Sünder zum bloßen Objekt des göttlichen Heilswillens zu machen. Die Parallele zieht die lukanische Passionsgeschichte, weil Jesus für seine Henker betet, die „nicht wissen, was sie tun“ (Lk 23,34). Dieser Linie folgen nach der Apostelgeschichte Petrus (Apg 3,17) wie Paulus (Apg 13,27); dort wird klar, dass Paulus, an dessen Händen das Blut des Stephanus klebt (Apg 7,50; 8,1; vgl. 22,20), genau die Haltung der Versöhnung übernommen hat, mit der der Erzmärtyrer gestorben ist (Apg 7,60). Die Unkenntnis ist in diesen Parallelen wie im Timotheusbrief nicht unschuldig; der Unglaube, den Paulus nach 1Tim 1,13 sich attestiert, also seine Ablehnung Jesu Christi, ist nicht unverantwortlich. Genau aus diesem Grund gibt es die Möglichkeit besserer Einsicht, mag sie auch für die Opfer zu spät kommen, derer Gott sich aber annimmt, indem er ihnen den Himmel

³⁷ Vgl. Michael WOLTER, *Paulus, der bekehrte Gottesfeind. Zum Verständnis von 1.Tim 1:13*, in: *Novum Testamentum* 31 (1989) 48–66.

³⁸ Betont von Michaela ENGELMANN, „*Ich, Paulus*“. *Das Paulusbild der Pastoralbriefe*, in: Manfred LANG (Hg.), *Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; 31), Leipzig 2013, 221–276, 238f. Allerdings ist in 2Tim 1,3ff. das Judesein des Paulus positiv konnotiert; auch wenn man methodisch zwischen den Pastoralbriefen differenzieren will, wäre die Pointe nicht, dass das Jüdische im Paulusleben eliminiert wird, sondern dass die Größe der Schuld ausgelotet wird, die sich der Verfolger anrechnen lassen muss.

öffnet (vgl. Apg 7,59). In genau dieser Dialektik kann gesagt werden, dass der Glaube Vergebung zu erlangen und Erkenntnis zu begründen vermag.

Der Erste Timotheusbrief arbeitet an der Hagiographie des Apostels. Zu seiner Stärke gehört, dass die Schuld des Heiligen nicht verschwiegen, sondern offen angesprochen wird – so dass an Paulus gesehen werden kann, was Gottes Barmherzigkeit alles gut machen kann. Diese Theologie der Gnade wirkt auf das Bekenntnis des einen Gottes ein, ohne das sie undenkbar wäre. Im stilisierten Paulusportrait des Ersten Timotheusbriefes wird die Gefährlichkeit des Monotheismus sichtbar – aber auch seine rettende Macht, die von der Gewaltverherrlichung befreit.

III. Das Licht des Friedens

Paulus selbst bringt sich durch die Reflexion seiner Berufung resp. Bekehrung seinen Gemeinden als Apostel in Erinnerung, der die Kirche vor Ort gegründet hat und mit anderen Ortskirchen dadurch verbindet, dass er sie auf das gemeinsame Evangelium bezieht. In der Apostelgeschichte wird die Paulusmission als Fortsetzung der Jerusalemer Mission beschrieben, die den Horizont des österlichen Auftragswortes Apg 1,8 füllt, nicht nur in Jerusalem und Judäa, sondern über Samarien hinaus „bis ans Ende der Welt“ Zeugnis von Jesus als Christus abzulegen. In den Pastoralbriefen verständigt sich die Generation der Enkel mit Blick auf Paulus über den Weg der Kirche in eine Zukunft, die bleibend von der Inspiration des Anfangs bestimmt ist. So unterschiedlich die Perspektiven sind, so stark verbindet der Monotheismus, der christologisch charakterisiert und pneumatologisch kommuniziert wird, und so auffällig ist, dass in allen Textformen die Lichtmetaphorik stark ist: Die „Metapher der Wahrheit“³⁹ erhellt den Anspruch wie die Wirkweise der Mission; das Verhältnis zur Gewalt ist darin geklärt.

³⁹ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in: *Studium Generale* 10 (1957) 432–447. Blumenberg hat allerdings nicht reflektiert, welches Verständnis der monotheisti-

1. Das Selbstzeugnis der Briefe

Paulus selbst hat seine Bekehrung als eine Neuschöpfung dargestellt; durch die „Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1,15) wird er endlich derjenige, zu dem Gott ihn immer schon berufen hat. Im Zweiten Korintherbrief schreibt der Apostel (2Kor 4,6):

„Gott, der aus der Finsternis sprach: ‚Es werde Licht‘ (Gen 1,3), ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, damit die Erkenntnis des Glanzes Gottes auf dem Antlitz Christi leuchtet.“

Weil ihm dank Gottes Gnade Jesus eingeleuchtet hat, kann sich Paulus über sich selbst und seinen bisherigen wie seinen kommenden Weg klar werden. Er strahlt aus, was ihm selbst eingeleuchtet hat.⁴⁰

Dieser neue Weg ist der Weg der Weltmission. Die Bekehrung ist eine Berufung, die Berufung eine Bekehrung.⁴¹ Paulus wechselt nicht seine Religion, indem er vom Juden zum Christen wird. Vielmehr sagt er sich von seinem Hass auf Christus und die Christen los; er hat entdeckt, wie sehr ihn Jesus Christus immer geliebt hat (Gal 2,19f.), und er weiß sich gesandt, auch anderen zu erschließen, dass die Liebe Gottes, die das Gesicht Jesu zeigt, nicht weniger all denen gilt, die ihn ablehnen oder noch nie von ihm gehört haben und noch nicht einmal ahnen, wie groß die Hoffnung ist, die sie haben dürfen. Diese Mission, als Ausstrahlung des Lichtes verstan-

schen Mission sich aus diesem Leitbild gewinnen lässt. Deshalb entwickelt er in seinen großen Arbeiten über die Konstitutionen der Neuzeit (*Die Legitimität der Neuzeit*, 3 Bde., Frankfurt/M. 1966, bes. Bd. 1: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*) und das Gedächtnis des – seinem Wesen nach polytheistischen – Mythos (*Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979) die These, die Emanzipation vom Dogma des einen Gottes sei der Schlüssel zur modernen Freiheitsgeschichte.

⁴⁰ Margret E. THRALL (*The Second Epistle to the Corinthians I* [ICC], Edinburgh 1994, 314–318) interpretiert allerdings nur unter dem Aspekt der paulinischen Gotteserfahrung als Christusepiphanie, nicht aufgrund der Mission, die aus der Berufung folgt (und im Kontext dominiert).

⁴¹ Vgl. Thomas SÖDING, *Paulus – seine Berufung und Bekehrung*, in: Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 12–43.

den, das im Glauben reflektiert wird, ist von ihrem Ansatz her auf einleuchtendes Verstehen aus. Nicht die Blendung, sondern die Aufklärung ist das Ziel – wie denn auch die gesamte Metaphorik des *siècle des lumières* paulinisch inspiriert ist (1Thess 5,1–11).

An beiden Stellen, die mit schonungsloser Offenheit das Versagen des Apostels schildern, steht das Wort „Evangelium“, das den Schlüssel zur paulinischen Friedensmission liefert. Im Galaterbrief fährt Paulus fort (Gal 1,15f.):

„¹⁵Als es aber Gott gefiel, der mich aus meiner Mutter Schoß ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, ¹⁶seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn den Heiden verkünde, ...“

In der Fortsetzung charakterisiert Paulus seine Unabhängigkeit, aber auch sein Interesse an einer dauerhaften Verständigung mit Jerusalem, vor allem mit Kephais (Gal 1,17–20). Überwörtlich übersetzt könnte man sagen: „..., damit ich ihn den Heiden als Evangelium verkünde (*euaggelizomai*)“. Damit ist die Wende präzise erfasst: Die *bad news* des Kreuzestodes erweisen sich als *good news* schlechthin, weil am äußersten Punkt der Gottferne der innerste Punkt der Versöhnung der Menschen mit Gott markiert ist (vgl. 2Kor 5,21).

Der Passus im Ersten Korintherbrief wird fortgesetzt (1Kor 15,10f.):

„¹⁰Aber durch Gottes Gnade bin ich, der ich bin – und seine Gnade für mich ist nicht leer geworden, sondern mehr als sie alle habe ich mich gemüht: nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir. ¹¹Ob aber ich oder jene: So haben wir verkündet – und so seid ihr zum Glauben gelangt.“

Die Verkündigung ist die des „Evangeliums“ (1Kor 15,1f.). Es ist *die* Gute Botschaft schlechthin: die Botschaft nämlich, dass Gott alles gut machen wird, was schlecht gemacht und schlecht geredet worden ist. Der Auferstandene ist derjenige, der tot und begraben war (1Kor 15,3f.); aber der Gekreuzigte ist der Auferweckte, der den Tod überwunden hat – so radikal, dass er Leben schafft: diesseits im Glauben und jenseits im Schauen (vgl. 2Kor 5,7).

Im Philipperbrief, der weniger die Schuld als die Verblendung des Kirchenverfolgers aufdeckt (Phil 3,3–11), ist die „Gerechtigkeit aus Gott“ die entscheidende Bezugsgröße, die der Selbstgerechtigkeit

(Phil 3,6) entgegensteht; mit Jesu Tod und Auferweckung (Phil 3,10f.) werden die Eckpunkte des Evangeliums (vgl. Phil 1,5.7.12.16.27) benannt (vgl. 1Kor 15,3–5). Paulus verkörpert das Evangelium; seiner Biographie kann man es ablesen; mit seiner ganzen Person tritt er für das Evangelium der Gerechtigkeit Gottes ein.

Im Römerbrief erläutert Paulus an verschiedenen Stellen, dass, weshalb und wie das Evangelium, in dem Gottes Gerechtigkeit als Kraft seiner Rettung offenbart wird (Röm 1,16f.), eine Friedensbotschaft ist. Zuerst steht die Beziehung zu Gott (Röm 5,1):

„Wir haben Frieden mit Gott“,

so knapp und klar kann Paulus die Gegenwart des Heiles beschreiben⁴², die den Gläubigen bereits offensteht, weil sie, obgleich Sünder, gerechtfertigt worden sind (Röm 3,21–26): Ihr Lebensrecht, ihr Menschenrecht, ihr Bürgerrecht wird bejaht – durch Gott; er ist der große Friedensstifter, obwohl die Menschen, Juden wie Heiden, als Adamskinder nicht nur alle sterben müssen, sondern auch den Tod um sich verbreiten. Der Friede kommt von Gott; er stiftet Frieden, *Schalom*, wo unter den Menschen Unfrieden herrscht. Sie sind mit Gott verfeindet, weil sie ihn als ihren Gegner sehen, den sie bekämpfen müssen – je sublimier, desto schlimmer; sie sind mit ihren Nächsten verfeindet, weil sie die anderen Menschen als Konkurrenten betrachten und als Mittel zum Zweck der Selbstrechtfertigung missbrauchen; sie sind auch mit sich selbst verfeindet, weil sie als Sünder betrogene Betrüger sind, die meinen, auf Kosten anderer besser leben zu können, in Wahrheit aber ihre Seele verlieren und anderen Gewalt antun (Röm 7). Gott stiftet Frieden, weil er seine Feinde liebt (Röm 5,5ff.); alle, die sich dieser Liebe öffnen, erfahren den Frieden, den sie im Grunde ihres Herzens immer schon genießen wollen.

„Das Trachten des Geistes ist Leben und Frieden“,

lautet ein weiterer Kernsatz paulinischer Theologie (Röm 8,6), vom Apostel formuliert, weil er weiß, dass die Friedensliebe, die der

⁴² Vgl. Jonathan BERSOT, *La paix avec Dieu. Passage de la justification à la réconciliation. Observations structurelles et narratives en Romains 5,1–11*, in: *Science et esprit* 62 (2010) 125–142.

Glaube neu entfacht, nicht lediglich eine Frage des guten Willens, sondern der versammelten Gnadenmacht Gottes ist, die den Menschen kraft des Geistes so zu eigen wird, dass sie ihre Identität ausbildet.⁴³ Durch das Wirken des Geistes, der immer Gottes Geist ist und bleibt, wird kein Mensch fremdbestimmt, sondern im Gegenteil aus seiner Selbstentfremdung und Fremdbestimmung durch irdische Mächte – letztlich Sünde und Tod – befreit. Die Lebensfreude und Friedensliebe der Menschen wird durch das Evangelium nicht denunziert, sondern transzendiert. Aus diesem Grund ist der Friede, den der Geist vermittelt, nicht die Friedhofsruhe, derer Immanuel Kant in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795/96) spottet (BA 3,4), sondern die quirlige Fülle derer, die jetzt schon das Privileg haben, im Glauben zu wissen, zu welchem Ziel Gott all seine Geschöpfe bestimmt hat.

Die futurisch-eschatologische Perspektive öffnet Paulus, indem er sich auf das Leitwort der Verkündigung Jesu, das Reich Gottes, bezieht (Röm 14,17):

„Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist.“

Der Schlüsselbegriff, der sich genuin aus alttestamentlichen Wurzeln erklärt und Gottes Einzigkeit konkretisiert, wird von Paulus den (mehrheitlich heidenchristlichen) Römern erläutert, indem jede Idee eines terroristischen Sakralregimes im Ansatz gebrochen und zugleich die Friedensinitiative Gottes konkretisiert wird. Paulus arbeitet mit Tugendbegriffen politischer Ethik. Gerechtigkeit und Friede sind ein Zwillingsspaar, das sowohl in jüdischen als auch in römischen Herrschaftskonzepten prominent ist. Durch das dritte Glied, die Freude, und den Verweis auf den Heiligen Geist wird der Bereich des Politischen transzendiert. Der Verweis auf das Reich Gottes ist politisch brisant, auch in einem internen Gemeindebrieft; aber die Brisanz besteht in der Relativierung der Politik.

⁴³ An den folgenden Ausführungen von Röm 8 differenziert ausgewiesen von Samuel VOLLENWEIDER, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie* (1996), in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 163–192.

Der Monotheismus formt die Eschatologie; die Eschatologie besteht in der typisch neutestamentlichen Dialektik von Zukunft und Gegenwart, Transzendenz und Immanenz, Gotteswerk und menschlicher Erfahrung; das Reich Gottes inspiriert eine Gemeindeethik, die sich auf den Christusglauben konzentriert, und eine Sozialethik, die nicht Gewalt legitimiert, sondern Gerechtigkeit und Frieden fördert.⁴⁴

Daraus folgt konsequent die Mahnung (Röm 14,19): „Lasst uns also die Sache des Friedens verfolgen.“

Die Mahnung bezieht sich zuerst auf die Lösung innergemeindlicher Konflikte. Sie ist aber nicht auf die Kirche begrenzt; denn in dem vorhergehenden Passus Röm 12,9–21 hat Paulus (nicht dem Wort, aber der Sache nach) von der Friedensarbeit der Christen gesprochen, die gerade dort notwendig ist, wo Unfrieden herrscht. Wäre das Evangelium keine Friedensbotschaft, gäbe es kein moralisches Recht zur Mission. Wenn es aber den Frieden bringt, den es verheißt, muss es auch verbreitet werden, damit möglichst viele Menschen aus den Kriegsgebieten in die Friedenszonen gerettet werden. Es ist selbstverständlich, dass dann die Mission nicht mit dem Schwert, sondern nur mit dem Buch in der Hand erfolgen kann: in erster Linie mit der Heiligen Schrift, die mit Jesus Christus neu gelesen wird. Freilich ist ebenso klar, dass die Friedensbotschaft nicht einfach den Unfrieden beschwichtigen kann, sondern überwinden muss: durch Kritik und Zuspruch, Appell und Argumentation, Predigt und Gebet, im Tiefsten durch die wirksamen Zeichen der Heiligung, unter denen für Paulus die Taufe und die Eucharistie herausragen.

Worin aber ist es begründet, dass die Frohbotschaft in ihrer kritischen Kraft eine Friedensbotschaft ist? Paulus verweist im Kern auf den einen Gott, der als der eine Gott der Gott aller Menschen ist und deshalb nicht die einen privilegiert, die anderen aber diskriminiert und nicht die einen über die anderen triumphieren lässt,

⁴⁴ In der Exegese dominiert demgegenüber die Frage nach dem situativen Bezug. Die Abgrenzung gegenüber „Essen und Trinken“ erklärt sich aus dem Anlass von Röm 14, dem Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“ über die Verbindlichkeit von Speisevorschriften; vgl. Charles E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* II (ICC), Edinburgh 1979, 717ff.

sondern sie alle zu einer vielfältigen Einheit verbindet. Deren Vorposten ist die Kirche. In ihr lebt der Glaube an die Liebe Gottes. Im Römerbrief fasst Paulus seine ganze Heilsbotschaft in einer Reflexion zusammen, die zugleich Meditation ist:

„³⁸Ich bin überzeugt: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, keine Macht, ³⁹weder Höhen noch Tiefen, keine Kreatur wird uns scheiden von der Liebe Gottes in Jesus Christus, unsrem Herrn.“

Der entscheidende Punkt ist der Tod Jesu selbst.⁴⁵ Der Messias ist ein Opfer religiöser Gewalt geworden. Dadurch aber, dass er das Unrecht, das ihm angetan worden ist, nicht einfach nur hingenommen, sondern angenommen und durch seine Hingabe mit Leben gefüllt hat, entsteht durch sein Sterben nicht neue Gewalt, die Gottes Rache gebieten würde, sondern ewiger Friede, der das Leben ist. Dies ist die entscheidende Glaubenserkenntnis des Paulus; sie will er verbreiten. Er verbreitet sie ohne Gewalt; er bezeugt sie auch im Leiden, weil er in ihm die Nähe Gottes erfährt, durch die *imitatio Christi*.

2. Die Erzählung der Apostelgeschichte

In der Apostelgeschichte tritt das Erzählerische in den Vordergrund. Dem ängstlichen Hananias offenbart der auferstandene Jesus, was er mit Saulus und Paulus noch im Sinne hat (Apg 9,15f.):

„¹⁵Er ist mir ein Gefäß der Erwählung, meinen Namen zu tragen vor Völker und Könige und die Söhne Israels. ¹⁶Denn ich werde ihm zeigen, wie viel er für meinen Namen leiden muss.“

Auch in diesen überlieferten Wendungen ist die Kompatibilität mit den paulinischen Selbstaussagen sehr hoch. Paulus ist der Völkerapostel, der weite Horizonte öffnen wird; aber er ist es auf dem Weg des Leidens. Diese Vorhersage ist nicht das Menetekel ausgleichender Gerechtigkeit, dass Paulus am eigenen Leibe büßen müsste, was er anderen angetan hat, sondern die sichere Prognose, dass er

⁴⁵ Den Hintergrund beleuchtet Oda WISCHMEYER, *Beobachtungen zur Gedankenwelt von Röm 8,31–39*, in: Udo SCHNELLE (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL 226), Leuven 2009, 799–809.

zeit seines Lebens auf Leute stoßen wird, die, wie er selbst früher, Gewalt im Namen Gottes ausüben. Seine pittoreske Flucht, dass er bald darauf im Korb die Stadtmauer von Damaskus abgeseilt wird (Apg 9,23ff.), ist beides: Bewahrheitung der tödlichen Gefahr, in die er als Zeuge des Evangeliums gerät, und Vorzeichen der endgültigen Rettung, die er unter Lebensgefahr verkündet (vgl. 2Kor 11,32f.).

Auf dem Tempelvorplatz, als Paulus in höchster Not durch eine gute Rede sein Leben rettet und dadurch dank eines entschlossenen Oberst der römischen Tempelbesatzung die Menge vor dem Verbrechen einer Lynchjustiz bewahrt, zeichnet der Zeuge, der zum Angeklagten werden wird, minutiös die Geschichte seiner Bekehrung als Geschichte seiner Berufung nach – nicht ohne Spannungen zur Konzentration der Paulusbriefe auf die eine, alles entscheidende Christuserscheinung, aber auch nicht ohne biographische Plausibilität. Im Zentrum steht das Licht. Zuerst erinnert sich Paulus, wie er von einem so hellen Licht umstrahlt worden ist, dass er geblendet wurde (Apg 22,6–11). Dann wird Hananias, den er zu seinem Opfer auserkoren hätte, zum Arzt, der Paulus durch Gottes Hilfe von seiner Blindheit kuriert (Apg 26,12f.), und zum Mentor, der ihm den Weg weist, den Gott ihn sendet (Apg 26,14f.):

„¹⁴Der Gott unserer Väter hat dich auserwählt, seinen Willen zu erkennen und den Gerechten zu sehen und zu hören die Stimme aus seinem Mund; ¹⁵denn du wirst ihm für alle Menschen Zeuge von dem sein, was du gesehen und gehört hast.“

Das Motiv der Zeugenschaft ruft die ganze Herausforderung der christlichen Mission ins Gedächtnis: dass es keinen objektiven Beweis, sondern immer nur die Überzeugungsarbeit für das Evangelium gibt, die an der Glaubwürdigkeit der Verkünder hängt. In der kurzen Rede des Damaszeners wird aber auch der christologische Zusammenhang hergestellt, der für Paulus wesentlich ist: Jesus ist zwar als Schwerverbrecher von Pilatus zum Kreuzestod verurteilt worden (Lk 23,2.25), aber vom römischen Hauptmann, der das Hinrichtungskommando zu befehligen hatte, als „Gerechter“ erkannt und bezeugt worden (Lk 23,47). In diesem christologischen Kontext findet Paulus seine Bestimmung: Derjenige, den er verfolgte, weil er ihn für einen Verbrecher hielt, ist in Wahrheit der Ge-

rechte, der einem Justizmord zum Opfer gefallen ist. Diese Wende ist für immer in das Gedächtnis dessen eingeschrieben, der nun dieses Zeugnis ablegen soll. Der Verkünder ist der überwundene Verfolger, der eines Besseren belehrte Eiferer, der von Gott begnadigte Sünder. Glaubwürdig ist das Evangelium nur, wenn die Bekehrung des Paulus offengelegt wird. In seiner Rede fängt er selbst damit an. Er spinnt den biographischen Faden fort:

„¹⁷Es geschah mir aber, da ich mich wieder nach Jerusalem wandte und im Tempel betete, dass ich in Ekstase geriet ¹⁸und ihn sah, der zu mir sagte: ‚Eile und geh hinaus aus Jerusalem, denn sie werden dein Zeugnis von mir nicht annehmen.‘

¹⁹Da sagte ich: ‚Herr, sie wissen, dass ich es war, der hat gefangennehmen und geißeln lassen in Synagogen, die an dich glauben. ²⁰Und als das Blut deines Zeugen Stephanus vergossen wurde, war ich einer, der dabeistand und Gefallen fand und die Kleider derer bewachte, die ihn töteten.‘

²¹Und er sagte zu mir: ‚Geh hin, denn ich werde dich weit hinaus senden zu den Völkern.‘“

Während Paulus vor seiner Bekehrung die Verkünder verfolgte, weiß er jetzt, dass er selbst verfolgt werden wird, und hört, dass Jesus ihn zu einem Verkünder unter den Heiden machen will; der von den Toten auferweckte Kyrios will durch diese Mission nicht nur den Glauben verbreiten, sondern auch den Sprengstoff so weit wie möglich entschärfen, den die paulinische Präsenz in Jerusalem anhäuft – wie sich jetzt zeigt.

In seiner Verteidigungsrede vor Herodes Agrippa und Berenike lässt Lukas seinen Glaubenszeugen Paulus so über seine Christuserscheinung reden, dass seine Mission als Heilssendung zum Weltfrieden erhellt (Apg 26,16ff.):

„¹⁶Dazu bin ich dir erschienen, dich auszuwählen als Diener und Zeuge dessen, was du gesehen hast und was ich dich sehen lassen werde. ¹⁷Ich werde dich herausnehmen aus dem Volk und aus den Völkern, zu denen ich dich sende, ¹⁸ihre Augen zu öffnen, dass sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott, damit sie empfangen die Vergebung der Sünden und das Erbe der Geheiligten durch den Glauben an mich.“

In dieser Rede ist der Blick stärker in die Zukunft gerichtet als in der Apologie vor Gericht; als „Licht“ kann die Erkenntnis des einen

Gottes sich nicht durch Gewalt, sondern nur durch Ausstrahlung verbreiten – so dass auch der Zeuge Paulus keinen anderen Weg der Verkündigung einschlagen kann als den der Überzeugungsarbeit, die auf die Autorität der – im Glauben erkannten – Wahrheit setzt (vgl. Apg 26,23). Die Nähe zur Apostolatstheologie von 2Kor 4,6 ist unverkennbar. Die paulinische Zeugenschaft ist darauf geichtet, Sünde gerade dadurch zu sanktionieren, dass sie vergeben wird. Das geht nicht anders als durch die Strahlkraft der Gnade, die der Faszination des Evangeliums Energie verleiht.

Die Völkermission führt zwar zur Aufregung im Tempel von Jerusalem, weil Paulus das Sakrileg begangen haben soll, Unbeschnittene über den Vorhof der Heiden hinaus mit hinein ins Heiligtum genommen zu haben (Apg 21,27–31); aber tatsächlich hat er das Judentum stets geachtet und, mehr noch, im Tempel selbst den Auftrag zur Völkermission empfangen, dessen Folgen jetzt skandalisiert werden sollen. Deshalb ist die christliche Mission, wie Lukas sie sieht und darstellt, keine Attacke auf das Judentum, sondern eine Wahrnehmung der Verheißung Israels, dass einst alle Völker friedlich zum Bekenntnis des einen Gottes gelangen werden. Indem aber die Völkermission als Zeugenschaft und Aufklärung geboten wird, ist für Lukas gleichfalls klar, dass sie die Kulturen der Völker nicht zerstört, sondern tauft. Einerseits zeigt schon das Pfingstwunder, dass es keine privilegierte Sprache des Evangeliums gibt, sondern in allen Muttersprachen dieser Welt ebenso gleichberechtigt wie vielstimmig die „großen Taten Gottes“ verkündet werden können (Apg 2,11). Andererseits zeigen sowohl die kurze Intervention im lykaonischen Lystra (Apg 14,15ff.) als auch die kluge Rede auf dem Areopag von Athen (Apg 17,22–31), dass die monotheistische Predigt zwar Religionskritik übt, insofern sie die Idole als Projektionen entlarvt, aber eben dadurch den einen Gott als den nahebringt, der den Heiden als Weltenschöpfer, als Geschichtslenker und als Kulturstifter immer schon nahe ist, so dass er ihnen durch die christliche Predigt als der bekannt gemacht wird, den sie – unbewusst – immer schon verehrt haben.⁴⁶ Damit aber wird eine christ-

⁴⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005, 172–177.

liche Entsprechung zu der philosophischen Einschätzung sichtbar, der Polytheismus sei ein verborgener Monotheismus – nur dass das philosophische Postulat nicht Postulat bleibt, sondern durch seine theologische Affirmation eine ethisch sensible und aktive Frömmigkeit inspiriert, die es von Grund auf bewahrheitet.

3. *Das Denkmal der Pastoralbriefe*

In den Pastoralbriefen ist Paulus, der Modellathlet göttlicher Gnade⁴⁷, auch der Verkünder dieser unglaublich guten Nachricht, dass die Liebe stärker ist als der Tod, und der Vermittler einer Gnade, die immer nur durch Menschen in menschlicher Weise wirken kann, weil sie die Menschlichkeit zum Ziel hat, gesegnet durch Gott. In Fortsetzung seiner Konfession (1Tim 1,13) wird als Glaubenszeugnis des Apostels überliefert (1Tim 1,14ff.):

„¹⁴Aber die Gnade unseres Herrn Jesus Christus ist übergeflossen mit Glaube und Liebe in Jesus Christus. ¹⁵Glaubwürdig ist das Wort und wert, angenommen zu werden: Christus kam in die Welt, Sünder zu retten, deren erster ich bin. ¹⁶Aber mir ist deshalb Barmherzigkeit erwiesen worden, damit Jesus Christus bei mir als erstem seinen ganzen Großmut aufweist, denen zum Vorbild, die künftig an Jesus Christus glauben – zum ewigen Leben.“

Dass Sünder nicht vernichtet, sondern gerettet werden, ist der entscheidende Punkt. Religiöse Gewalt, die Menschen vernichtet, weil sie, mit religiösen Augen betrachtet, Sünder sind, ist deshalb selbst Sünde, die der Vergebung bedarf; denn Gott, so wie Paulus ihn nach dem Pastoralbrief kennengelernt hat und verehrt (1Tim 1,17)⁴⁸, vernichtet nicht die Sünder, sondern hat Jesus Christus zu

⁴⁷ Zum Ansatz der aktivierenden Gnadentheologie bei Paulus selbst in seinem religionsgeschichtlichen Umfeld, das auch zur Zeit der Pastoralbriefe fruchtbar geblieben ist, vgl. Uta POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg – Basel – Wien 2004.

⁴⁸ Vgl. Jerome H. NEYREY, „First“, „only“, „one of a few“, and „no one else“. *The rhetoric of uniqueness and the doxologies in 1 Timothy*, in: *Biblica* 86 (2005) 59–87.

ihrer Rettung gesandt; das wird zuerst – nämlich: am klarsten⁴⁹ – bei Paulus, dem hybriden Verfolger, verwirklicht. Deshalb steht er mit seiner Person nicht nur für das Ethos gewaltloser Verkündigung ein, das nachgeahmt, sondern auch für das Heilsgeschehen göttlicher Gnade selbst, die verkündet werden soll.⁵⁰ Paulus ist in seiner Theologie der Barmherzigkeit authentisch, weil er bekennt, immer zuerst selbst ihrer bedürftig zu sein, also anderen nichts anderes zu gönnen und zu gewähren als das, was er selbst am dringendsten benötigt. Das Evangelium wird deshalb nicht mit Gewalt, sondern mit Liebe verbreitet: durch Predigt und Lehre, Schriftlesung und Katechese, durch die Attraktivität gelebten Christseins vor Ort.⁵¹

Der Erste Timotheusbrief ist wie alle Pastoralbriefe so sehr auf die innerkirchliche Konsolidierung konzentriert, dass er weder eine christologische Israel- noch eine christologische Religionstheologie erkennen lässt, wie sie bei Paulus durchreflektiert und in der Apostelgeschichte durchgespielt wird. Indem Paulus zum Paradigma des Verkündigers wird, der sich seiner Vergangenheit nicht zu schämen braucht, weil er seine Schuld bekannt und Vergebung empfangen hat, wird zwar die Perspektive der *imitatio Pauli* klarer, aber auch jene Konkretion undeutlicher, die durch die essentielle Kontingenz des Offenbarungsgeschehens und der Kirchenbildung theologisch wesentlich ist. Es ist allerdings so, dass in den Pastoralbriefen die Fäden nicht abgeschnitten (wenngleich nicht weitergesponnen) werden. Erstens wird großer Wert darauf gelegt, dass die jüdischen Wurzeln der Christologie nicht ausgerissen werden, son-

⁴⁹ Vgl. aber zur Debatte Daniel GERBER, *1 Tm 1,15b: l'indice d'une sotériologie pensée prioritairement en lien avec la venue de Jésus?*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 80 (2000) 463–477.

⁵⁰ Hier sieht Luke Timothy JOHNSON (*First Timothy 1,1–20: The Shape of the Struggle*, in: Karl DONFRIED [ed.], *1 Timothy Reconsidered* [Colloquium Oecumenicum Paulinum; 18], Leuven 2008, 19–39) eine so große Nähe zur paulinischen Theologie der Hauptbriefe, dass er seine traditionelle These untermauern zu können glaubt, der Pastoralbrief sei historisch von Paulus.

⁵¹ Vgl. Friedemann KRUMMBIEGEL, *Erziehung in den Pastoralbriefen. Ein Konzept zur Konsolidierung der Gemeinden* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; 44), Leipzig 2013.

dern lebendig bleiben (vgl. 1Tim 2,5f.; 3,16; 6,13ff.; 2Tim 2,8; Tit 2,13f.), so wie auch die jüdischen Vorfahren sowohl des Paulus als auch des Timotheus in ihrer Frömmigkeit gewürdigt werden (2Tim 1,3ff.). Zweitens sind die Pastoralbriefe ein klares Zeugnis für den universalen Heilswillen Gottes (1Tim 2,4.6; Tit 2,11), dem die Gebete der Gläubigen Ausdruck verleihen sollen (1Tim 2,1ff.), für die „Güte und Menschenfreundlichkeit“ Gottes (Tit 3,4), die zum einzigen Grund der Rettung und der Hoffnung auch für all jene geworden ist, die glauben und getauft sind (Tit 3,5f.). Im kanonischen Gesamtzeugnis der Paulustradition gelesen, werden zwar die theologischen Engpässe der Pastoralbriefe deutlich, aber nicht als Kanäle, in denen religiöse Gewalt, sondern als Flüsse, auf denen das Glaubensgut transportiert wird.

IV. Die Macht des Wortes

Die Perspektive der paulinischen Theologie ist klar: Gewalt ist eine Versuchung, aber kein Verhängnis des Monotheismus. Die Versuchung ist besonders groß, weil die Macht Gottes unendlich ist, auf die ein Mensch sich berufen kann, der an den einen, den „lebendigen und wahren Gott“ (1Thess 1,8ff.) glaubt; ohne diese Macht gäbe es nicht den einen Gott, das eine Evangelium und die eine unendlich große Hoffnung für alle. Mithin hängt alles daran, wie diese Macht Gottes bestimmt wird. Hier ist die paulinische Theologie eindeutig. Gottes Macht ist seine Liebe – und seine Liebe ist seine ganze Macht. In genau dieser Weise hat Paulus das Zeugnis der Bibel Israels rezipiert; diese Einsicht ist ihm durch Jesus Christus auf revolutionär neue Weise zur Gewissheit geworden.

Sein eigenes Umdenken hat damit begonnen, dass sich ihm der Gekreuzigte als Auferstandener, der Verurteilte als Richter, der Verfluchte als der Gesegnete geoffenbart hat, und zwar nicht so, dass die Kreuzigung vergessen, die Verurteilung aufgehoben und die Verfluchung verflucht worden wäre, sondern so, dass im Kreuz das Leben, im Gericht das Heil, im Fluch der Segen erkannt wurde. Im Zweiten Korintherbrief erinnert sich Paulus an ein Gotteswort, das

ihm, dem prophetischen Apostel, mitten in den Kämpfen seines Lebens offenbart worden ist (2Kor 12,9)⁵²:

„Meine Gnade ist dir genug, denn Kraft wird in Schwachheit vollendet.“

Es ist der Gekreuzigte, der, von den Toten auferweckt, dieses Wort bewahrheitet. Die Theologie des Kreuzes unterläuft die schreckliche Allianz von Religion und Gewalt, weil sie Gewalt nicht rechtfertigt, sondern gerade im Gegenteil als Demonstration einer Selbstrechtfertigung demaskiert, die sich in der religiösen Militanz offenbart, aber auch in der Selbstgewissheit einer Kritik, die vorgibt, frei von Versuchung, Schwäche und Schuld zu sein.⁵³

Paulus, der sich durch seine Bekehrung hindurch insofern selbst treu geblieben ist, als er jetzt in das Projekt Kirche seine ganze Gelehrsamkeit, sein ganzes Organisationstalent und seine ganze Energie steckt, ist diese Versuchung nicht erspart geblieben. Er hat sie aber erkannt und bearbeitet.

„Wenn ich schwach bin, bin ich stark“,

lautet die Maxime seiner apostolischen Mission (2Kor 12,10). Sie ist Selbsterkenntnis und Vorsatz in einem, Einsicht des Glaubens und Maßstab der Kirche. Sie begründet eine Stärke, die der Gewalt widersteht – durch Leiden hindurch. Sie kann nur im Raum einer Auferstehungshoffnung wahr sein, die den Tod nicht relativiert, aber transzendiert.

Noch ist der Paulusroman nicht geschrieben worden, der zeigt, dass die heiße Gottesliebe, von der Paulus vor wie nach seiner Bekehrung durchdrungen war, das Leben verbrennt, wenn sie dem religiösen Egoismus Nahrung gibt, doch es auftaut, wenn sie von der Liebe Gottes selbst entfacht wird.⁵⁴ Es gibt aber Philosophen, die darauf reagieren, dass bei Paulus das Opfer zum

⁵² Vgl. Jan LAMBRECHT, *Paulus vermag alles door de kracht van God. Zwakheid en sterkte*, in: *Nederlands theologisch tijdschrift* 55 (2001) 273–285.

⁵³ An dieser Stelle hat Martin WALSER die Aktualität der paulinischen Rechtfertigungslehre neu reflektiert; vgl. Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

⁵⁴ Das ist die zentrale These der Enzyklika von BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2006.

Retter wird.⁵⁵ Alain Badiou⁵⁶ hat an der paulinischen Bekehrung die Kategorie des Ereignisses festgemacht, das im Kreuzestod des Gottessohnes eine neue Identität begründet, und zwar in Form eines neuen Bürgerrechts für alle, gebunden allein an das Glaubensbekenntnis; problematisch ist allerdings, dass der Philosoph weder die Dialektik des paulinischen Gesetzesbegriffs einholt noch die universale Bindekraft der Ekklesia kritisch reflektiert, die konstitutiv nicht mit dem Imperium identisch ist, sondern die politische Autorität, sofern sie der Gerechtigkeit dient, theologisch zu legitimieren vermag (Röm 13,1–7). Giorgio Agamben⁵⁷ beeindruckt, dass Paulus einen verurteilten Verbrecher als zentrale Heilsgestalt vor Augen führt und dadurch ein ganz neues Konzept von Rettung begründet, die allen Menschen verheißen werden kann, weil sie von den Opfern ausgeht, ohne deren Zustimmung kein Täter seinen Frieden zu finden vermag; problematisch ist jedoch, dass die Konsequenzen, die Etablierung einer neuen kirchlichen und staatlichen Ordnung, die eine Friedensordnung ist, weil sie Gott die Ehre gibt, vorerst nicht hinreichend bedacht sind.⁵⁸ Beide Positionen sehen in Paulus einen entschiedenen Kritiker politischer Gewalt, die durch Sakralisierung legitimiert werden soll, unterbieten aber das Problemniveau der Monotheismus-Kritik, weil sie – abstrakt gesprochen – die Christologie des Kreuzes nicht als konkreten Monotheismus reflektieren und die missionarisch aktive Kirche nicht als

⁵⁵ Vgl. Dominik FINKELDE, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou, Agamben, Žizek, Santner*, Wien 2007.

⁵⁶ Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997 (deutsche Übersetzung Zürich 1997).

⁵⁷ Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000 (deutsche Übersetzung Frankfurt/M. 2006).

⁵⁸ In der Literatur wird gleichfalls oft Slavoj ŽIŽEK (*The Ticklish Subject. The Absent of Political Ontology*, London 1999 [deutsche Übersetzung Frankfurt/M. 2010]), genannt, der zwar einerseits die herrschaftskritische Funktion der paulinischen Theologie anführt, die mit der Möglichkeit der Versöhnung einen Abschluss des Alten und Beginn des Neuen zu denken erlaube, aber dann einen Gegensatz zwischen dem prinzipiell inklusivistischen Ansatz des jüdischen und dem prinzipiell exklusivistischen des christlichen Universalismus ausmacht. Das hat an den Quellen keinen Anhalt.

jene Größe in den Blick nehmen, die vom Ansatz her unendlich viel mehr kann und will, als jeder Staat je könnte: das eschatologische Heil gegenwärtig zu verwirklichen, und zwar durch eine Vergemeinschaftung vieler (möglichst aller) im Glauben an den einen Gott.

Jan Assmann hat zusammen mit Aleida Assmann und Wolf-Daniel Hartwich im Nachwort zu Jacob Taubes' Buch über „Die politische Theologie des Paulus“ das Freiheitspotential einer Ekklesiologie ausgelotet, die sich weder auf den *nomos* noch das *ethnos* gründet und darin jede politische Theologie negiert resp. eine negative politische Theologie entwickelt.⁵⁹ Taubes seinerseits⁶⁰ hat gegen Carl Schmitt⁶¹ den Apostel Paulus als einen jüdisch-christlichen Theologen ins Feld geführt, der nicht nur das römische, sondern auch das jüdische Gesetz als politische Ordnungsmacht negiere. Während Erik Peterson den trinitarischen Monotheismus als politische Befreiung deutet, weil der dreieine Gott auf Erden nicht repräsentiert werden *könne*⁶², also genuin theologisch argumentiert, um den Totalitarismus radikal zu überwinden, argumentiert Jacob Taubes soziologisch und psychologisch, um einen politischen Missbrauch von Religion zu konterkarieren; dadurch gerät ihm freilich (erstens) die Dialektik der paulinischen Kritik am Gesetz aus dem Blick, das nicht im Hegelschen Sinn aufgehoben, sondern „erfüllt“ und „aufgerichtet“ (Röm 3,30) wird, weil

⁵⁹ Jacob TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München ³2003, Nachwort von Wolf-Daniel HARTWICH – Aleida ASSMANN – Jan ASSMANN, 143–182, besonders 152.

⁶⁰ Neben seiner programmatischen Paulusschrift sind vor allem zu vergleichen: Jacob TAUBES (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, ²1985; *Bd. 2: Gnosis und Politik*, München 1984; *Bd. 3: Theokratie*, München 1987.

⁶¹ Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München – Leipzig 1934; *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.

⁶² Erik PETERSON, *Monotheismus als politisches Problem* (1935), in: DERS., *Theologische Trakte*, hg. v. Barbara NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften; 1), Würzburg 1994, 23–81.

es, paulinisch gedeutet, den messianischen Retter verheißt und auf den Glauben als Rettungsanker verweist; Taubes unterschätzt (zweitens) die Bedeutung des Rechts in der Kirche, das von Paulus geradezu etabliert wird, und zwar nicht als „heiliges Recht“, das aus apokalyptischer Offenbarung stammt⁶³, sondern als Ordnungsfaktor, der sich der Weisheit des Gesetzeslehrers Jesus und der Klugheit seines apostolischen Interpreten verdankt (vgl. 1Kor 7); Taubes muss aber auch (drittens) die direkten Ansätze einer politischen Ethik bei Paulus ausblenden, die in einem breiten Strom jüdischer wie urchristlicher Theologie durch prinzipielle Anerkennung, kritische Differenzierung und spirituelle Solidarität gekennzeichnet sind.⁶⁴

Jan Assmann hat zusammen mit den anderen Kommentatoren und Editoren den Ansatz von Jacob Taubes umfassend rekonstruiert und kurz kritisiert. Diese Kritik erfasst den Begriff „Politische Theologie“, weil es sich um ein „aufklärungskritisches Konzept“ handele, das „von der Nichtautarkie des Menschen“ ausgehe, der „Insuffizienz seiner angeborenen und erworbenen Kompetenzen, der Unmöglichkeit einer immanenten, rationalen Begründung der eigenen Lebensweise“⁶⁵. Vor diesem Hintergrund versteht sich die Kritik an Taubes, über dessen Konzept sich ein „Schleier von Verständnisschwierigkeiten, Ratlosigkeit und Missverständnissen“ lege⁶⁶, weil die Utopie herrschaftsfreier Kommunikation des Gottesvolkes ohne Theokratie nicht gedacht werden könne, mit ihr aber widersprüchlich werde.

Die weiterführende Frage lautet, ob die Kritik nur seinen Interpreten oder auch Paulus selbst trifft. Das „Nachwort“ wagt sich so

⁶³ So jedoch Ernst KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament* (1954/55), in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 69–82.

⁶⁴ Vgl. Markus Georg STEINHILBER, *Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum. Eine traditionsgeschichtliche Studie* (WMANT 128), Neukirchen-Vluyn 2010.

⁶⁵ So im „Nachwort“ (s. Anm. 59), 178 mit Berufung auf Hans MAIER, *Was ist politische Theologie?*, in: Jan ASSMANN (Hg.), *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992, 7–19, 18.

⁶⁶ Nachwort (s. Anm. 59), 177.

weit nicht vor. Es wäre aber lohnend, das Gespräch weiter zu führen. Dass die paulinische Ekklesiologie weder Israel noch das Imperium Romanum substituieren wollte, wäre mit Assmann gegen Taubes festzuhalten. Über die Etikettierung eines „Quietismus von Röm 13“⁶⁷ käme man wohl bald hinaus, weil Paulus Gehorsam, wie sein eigenes Leben zeigt, stets nur gegenüber der legitimen Gewalt einfordert, die der Gerechtigkeit dient.⁶⁸ Entscheidend ist, ob eine Freiheit denkbar ist, die durch den Glauben an den einen Gott nicht eingeschränkt, sondern aufgeschlossen wird.⁶⁹ Dafür stehen die Chancen bei Paulus gut.

Denn zum einen spricht er als einer der ersten von „Autonomie“ (Röm 2,14f.). Dies geschieht mit Blick auf „Heiden“, die nicht das Gesetz vom Sinai haben, aber ein Gewissen, dem sie folgen sollen und können (aber nicht folgen). Der Begriff des Gewissens, den Paulus im Gespräch mit der Philosophie seiner Zeit gewinnt, ist, wie es das griechische Wort genau ausdrückt, ein Mit-Wissen, das also der Selbstverwirklichung immer so weit entspricht, wie ein Mensch nie allein, sondern seinem Wesen nach auf Mit-Menschen in einer Mit-Welt angewiesen ist; die theologische Bestimmung geschieht bei Paulus dadurch, dass der Horizont der Mitwissenschaft unendlich geweitet wird nämlich für Gott, der ihn eröffnet hat. Dadurch wird eine letzte Verantwortung erkennbar, die gerade dadurch die menschliche Freiheit begründet, dass sie jenseits aller menschlichen Instanzen von keiner irdischen Macht gewährt werden muss oder kann (und dann womöglich wieder entzogen werden dürfte), sondern von Gott stammt.

Zum anderen ist gerade Paulus ein theologischer Anwalt der Freiheit, die sich das Gesetz im Zeichen der Liebe vergegenwärtigt

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Prophetischer Realismus. Der politische Ansatz Jesu und seine neutestamentlichen Variationen*, in: *Zeitzeichen* 15 (2014/1) 32–34.

⁶⁹ Eine transzendentaltheologische Begründung entwickelt Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie I–II*, Freiburg – Basel – Wien 2011. Eine politiktheoretische, demokratiekompatible und sozialetische Konkretion reflektiert Georg ESSEN, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge; 14), Göttingen 2004.

und deshalb verwirklicht. Auch dieser Ansatz ist philosophisch belastbar; er ist theologisch gefüllt, weil die Freiheit, die Paulus meint, von Gott geschenkt wird, und zwar gerade in der Weise, dass sie frei angenommen und verwirklicht wird, so dass ein dialogisches Verhältnis entsteht: das, was Glaube genannt zu werden verdient.⁷⁰

Unter diesem Aspekt bleibt der paulinische Monotheismus prekär, weil er in der religiösen Leidenschaft, zu der Paulus sich vor Damaskus hat hinreißen lassen, zerstörerische Züge annehmen wird, wenn sie nicht rational reflektiert und nach dem Kriterium der Liebe transformiert wird. Aber er ist von seinem Ansatz und seiner paulinischen Durchführung her nicht gewaltverherrlichend, sondern friedensstiftend, weil er theologisch das Politische entmythologisiert und die Religion im Zeichen des Gekreuzigten humanisiert.

⁷⁰ Vgl. Thomas SÖDING, *Zur Freiheit befreit (Gal 5,1). Paulus und die Kritik der Autonomie*, in: Hans Christian KNUTH – Rainer RAUSCH (Hg.), *Welche Freiheit? Reformation und Neuzeit im Gespräch*, Hannover 2013, 61–93.