

Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung

Antijudaismus im Neuen Testament

Von der Überzeugung, daß Theologie heute und zumal in diesem Land, was auch immer sie sein mag und sich in ihren einzelnen Disziplinen vornimmt, in jedem Fall Theologie *nach* Auschwitz ist, nimmt diese ganze Vorlesungsreihe ihre Motivation. In der Tat werden wir die Last der Ereignisse, die uns auferlegt ist, auch dann nicht los, wenn wir über den Holocaust und die an sich schon elende Geschichte jahrhundertelanger christlich-kirchlicher Judenfeindschaft hinweg zum Neuen Testament vordringen. Auch wenn man Hannah Arendt zustimmen kann, daß keine »kontinuierliche Reihe von Verfolgungen, Vertreibungen und Blutbädern bruchlos vom Ausgang des Römischen Reiches über das Mittelalter und die Neuzeit bis in unsere Tage (führt)« (11), und hinzufügt, daß zumal der Antijudaismus, von dem bereits die im Neuen Testament dokumentierte Kindheitsgeschichte des Christentums geprägt ist, nicht nur durch Jahrtausende, sondern durch Welten vom mörderischen Antisemitismus unserer jüngsten Vergangenheit geschieden ist, kann sich doch *unsere* Auslegung jener Texte nicht von diesem Ereignis epochalen Grauens dispensieren. Denn die Einsicht, daß es keine Insel der Unschuld rein historischer Argumentation gibt und jeglicher Antijudaismus durch den Holocaust restlos kompromittiert ist, wird ja durch die bittere Erkenntnis, daß auch jene Gründungs-urkunde christlichen Glaubens keinesfalls von antijüdischen, ja judenfeindlichen Aussagen frei ist, zu einer bedrückenden Last. Sollte also, wenn schon keine lückenlose Kausalkette vom Neuen Testament in unsere Vergangenheit führt, so doch dem Christentum von allem Anfang an eine antijüdische Kontur eignen, die für sein Wesen konstitutiv ist? Ist nicht der peinlichen Wahrheit standzuhalten, daß theologisch vom christlichen Glauben nur positiv geredet werden kann, wenn zugleich höchst negativ vom Glauben der Juden geredet wird? Daß dies durch die Jahrhunderte hindurch geschah und bis heute noch geschieht und für notwendig gehalten wird, ist jedenfalls nicht zu leugnen.

Dennoch hat unter dem Schock des Holocaust eine Handvoll

christlicher Theologen, zumal im Ausland, aber auch hier (vgl. Eckert), diesem Zwang zum theologischen Antijudaismus widerstanden und seiner theologischen Legitimation widersprochen. Trotz der kirchlich und theologisch sanktionierten Judenfeindschaft glaubten sie, gerade am Neuen Testament selbst für eine *entantijudaisierte* Theologie anknüpfen zu können. Mit ihm, so meinten sie, sei ja der Kirche ein im wohlverstandenen Sinn durchaus projüdisches, in jedem Fall durch und durch jüdisches Dokument hinterlassen. Viele seiner Autoren sind Juden gewesen, und schließlich und vor allem gehörte ja Jesus selbst dem Gottesvolk an und sah sich zur Mission an ihm gesandt. Gewiß, man gab zu, daß sich auch unfreundliche, sogar feindliche Aussagen über Juden und ihre Religion im Neuen Testament finden. Diese aber hielt man für marginal, im Blick auf das Eigentliche des Evangeliums jedenfalls nicht für konstitutiv.

Dieser ersten, schon in den fünfziger Jahren beginnenden Phase apologetischer Auseinandersetzung mit dem Problem des Antijudaismus im Neuen Testament liegt, so meine ich, die fundamental richtige Einsicht zugrunde, daß in der Auslegungsgeschichte das Neue Testament nachträglich, und zwar massiv, antijudaisiert wurde und die historische Kritik sich von diesem Vorurteil befreien muß, um die zutiefst jüdische Kontur in dieser Urkunde für die Theologie wiederzuentdecken. Ihre Schwäche ist jedoch, daß sie den Antijudaismus nicht als ein differenziertes historisches Phänomen eines schon im Neuen Testament selbst dokumentierten, wachsenden Prozesses der Entfremdung der frühen christlichen Gruppen vom Judentum erkannte, ja teilweise nicht ernst nahm. Typisch für diese apologetische Position scheint mir darum die Behandlung eindeutig antijüdischer Aussagen im Neuen Testament. Entweder versuchte man, sie – wie etwa die pauschale Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte im Matthäusevangelium – durch existenziale Interpretation zu paralysieren oder aber durch literarkritische Operationen aus dem Neuen Testament zu entfernen. Ein Beispiel dafür ist die Behandlung jener berühmt-berüchtigten Stelle im ersten Thessalonicherbrief (2,14), wo Paulus den Juden Judäas, die ihre christusgläubigen Brüder verfolgen, allgemein vorwirft, daß sie den Herrn Jesus getötet, die Propheten verfolgt haben und überhaupt Gott nicht gefallen und allen Menschen feind sind. Diese, zumal im letzten Teil deutlich an stereotypen, antiken heidnischen Antisemitismus sich anlehrende Polemik erscheint in der Tat als skandalös. Doch wird man Paulus wegen der im ersten Teil begegnenden, auch sonst von christusgläubigen Juden angewendeten typischen Polemik nicht von ihr entlasten können. Vielmehr kommt es darauf an, gerade an dieser Stelle die historische Situation der Verfolgung als Anlaß der Polemik, deren grenzüberschreitende Pauschalität aber als problematisch

begreiflich zu machen. Gewiß, hier wird ganz ungerecht von den Juden geredet. Doch verbirgt sich hinter dem Unrecht noch das menschliche Antlitz einer bedrängten Minderheit.

Wie auch immer aber die historische Hermeneutik jener einzelnen Stelle ausfallen mag, die Verbindungslinien, die zumindest in der Rhetorik vom neutestamentlichen Antijudaismus, den wir in seiner Intensität und textlichen Ausdehnung hier nicht besprechen können, zur späteren Kirche führen, sind gar nicht zu leugnen.

Es war daher wie ein Schock für nicht wenige auch jener respektablen »Apologeten« des Neuen Testaments, als das im Original bereits 1974, bei uns jedoch erst 1978 in Übersetzung erschienene Buch von Rosemary Ruether, »Nächstenliebe und Brudermord«, trotz grundsätzlicher Übereinstimmung mit ihnen, was die Ablehnung einer theologischen Rehabilitierung des Antijudaismus angeht, die entscheidende Begründung dafür, die Berufung auf das »eigentliche« Zeugnis des Neuen Testaments in Frage stellte. Frau Ruethers These ist ja, daß der Antijudaismus nicht nur das dunkle Ostinato der Kirchengeschichte nachneutestamentlicher Zeit, sondern der Geburtsfehler des Christentums überhaupt gewesen sei. Von allem Anfang an und eben schon im Neuen Testament sei der Antijudaismus im Christentum zentral, die, wie sie es nennt, »linke Hand der Christologie« gewesen. Die Kritik könne darum vor dem Neuen Testament gerade nicht haltmachen. Die theologische Revision des Christentums nach Auschwitz könne dessen Fundamente nicht aussparen.

Die Radikalität dieses Programms, seine theologische Zumutung, mag man sich übrigens daran verdeutlichen, daß in eben dem Jahr, als Frau Ruether ihr Buch veröffentlichte, in der »Evangelischen Theologie« ein Aufsatz des Neutestamentlers Ulrich Wilckens erschien, der – vermutlich die Mehrheitsmeinung der Exegeten vertretend – den Antijudaismus trotz allen Abscheus vor der kirchlichen Judenfeindschaft für »christlich-theologisch essentiell« (611) erklärte, und zwar mit der Begründung, daß er ja auch im Neuen Testament wesentlich sei. Und die in diesem Aufsatz vorausgesetzte prinzipielle Entscheidung, daß Auschwitz kein theologisches Argument sei, war kurz vorher in derselben Zeitschrift von dem Neutestamentler G. Klein mit viel Polemik schon formuliert worden (s. u. S. 178).

Der entscheidende Vorteil von Ruethers Überlegungen gegenüber der von mir so genannten apologetischen Phase der Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus im Neuen Testament besteht wohl darin, daß sie in der Lage ist, den späteren kirchlichen Antijudaismus nicht als ein tragisches Mißverständnis, sondern als durchaus aktualisierte Reproduktion eines dem Neuen Testament

selbst eignenden Antijudaismus zu erklären und den schwarzen Peter nicht einfach der Kirchengeschichte zuzuschieben. Tatsächlich läßt sich auch zeigen, daß etwa die mit schlimmen antijüdischen Ausfällen gespickten Predigten eines Johannes Chrysostomus im 4. Jhdt. durch und durch neutestamentlich ausgewiesen sind und seine Exegese dieser Texte keineswegs gewaltsam ist. Schließlich war ja auch die programmatische antijüdische Häresie Marcions in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht einfach eine abwegige Idee, sondern die in gewisser Hinsicht ganz konsequente Weiterentwicklung einer schon in deuteropaulinischer Tradition beginnenden neutestamentlichen Linie.

Die entscheidende Schwäche der Ruetherschen Position sehe ich jedoch darin, daß sie unter dem Eindruck des Kontinuums des neutestamentlichen Antijudaismus' dessen nachträgliche massive Ideologisierung – in einer zudem realgeschichtlich völlig veränderten Situation – unterschätzt und so in gewisser Weise das Neue Testament auf seine spätere antijüdische Auslegungsgeschichte festschreibt, ohne die fraglos vorhandenen Unterschiede und zumal die qualitative Veränderung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden ernst zu nehmen, die durch das Auseinandergehen der Wege am Ende des ersten und vor allem in den folgenden Jahrhunderten stattgefunden hat. Es ist eben nicht dasselbe, wenn der Heidenchrist Chrysostomus gegen Juden polemisiert oder wenn es der Jude Paulus tut, auch wenn jener diesen zitiert. In der Tat muß darum die Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Antijudaismus in jeder Phase und zunächst immer eine Auseinandersetzung mit der *nachträglichen* Antijudaisierung des Neuen Testaments in der christlichen Auslegungsgeschichte sein, muß der qualitative Unterschied beachtet werden, der zwischen einer weithin noch als innerjüdische Kritik interpretierbaren Position christusgläubiger Juden wie Paulus und einer von außen kommenden antijüdischen Polemik von Heidenchristen wie Johannes Chrysostomus besteht. Die äußerste Grenze zwischen diesen Positionen markiert historisch, wie ich meine, der Bruch zwischen Christen und Juden, das Gegenüber von Synagoge und mehrheitlich auf Heiden abzielender und aus ihnen sich rekrutierender Kirche. Inhaltlich liegt, um das mindeste zu sagen, diese Grenze dort, wo dem jüdischen Volk eine legitime Existenz theologisch bestritten wird. Sie liegt freilich in beiden Fällen nicht jenseits des Neuen Testaments, sondern geht im Prinzip schon quer durch das Neue Testament selbst, ja sogar literarhistorisch durch ein und dieselbe Schrift.

Ist nämlich das Matthäusevangelium deutlich von Traditionen christusgläubiger Juden geprägt, so spiegelt es in seiner heute vorliegenden Endgestalt schon den bitteren Konflikt, in den diese

Gruppe nach 70 n. Chr. mit dem sich konsolidierenden Judentum geriet, also schon das Auseinandergehen der Wege und die durch den zunehmenden Anteil von Nichtjuden in der Kirche sich verschärfende Situation im Gegenüber zur Synagoge. Gewiß, die Nähe zum Judentum, was die Inhalte des Glaubens angeht, ist noch deutlich zu spüren. Nur aufgrund dieser Nähe wird auch die böse antipharisäische Polemik historisch verständlich. Der Grundkonsens mit dem Judentum, der jedoch in den Traditionen des Matthäusevangeliums ganz breit vorhanden ist, hat sich schon auf der Ebene der Redaktion erheblich reduziert. Ähnliches, nur in paradoxerweise umgekehrter Entwicklung, gilt übrigens auch von den Schriften, die unter dem Namen des Apostels Paulus im Neuen Testament gesammelt sind. Insgesamt sind sie das Zeugnis der schon vom Judentum getrennten, eigenständigen und zum Teil »entjudaisierten« Heidenkirche. Wie der Epheserbrief zum Beispiel zeigt, in dem die ursprüngliche paulinische Problematik der Assoziierung von Heiden zum Heil der Juden als schon historische Illustration einer theologisch grundsätzlichen Problematik dient, nämlich der friedlichen Versöhnung zwischen Gott und den Menschen überhaupt, ist der entscheidende Schritt dazu jedoch ein Stadium in der Sammlung selbst. Scheinbar konfliktlos, weil vermutlich schon ganz und gar mit einer eigenen heiden-christlichen Identität ausgestattet, ist die spannungsvolle und höchst konfliktreiche Beziehung des Paulus zum Judentum offenkundig überwunden und das Verhältnis der Heidenkirche zur Synagoge ganz unthematisch. Wie die Geschichte zeigt, verbirgt sich hinter dieser Leidenschaftslosigkeit jedoch potentiell ein eigener heiden-christlicher Antijudaismus, kann in das Vakuum der Beziehungslosigkeit die scharfe antijüdische Polemik, die andernorts aus der inhaltlichen Nähe zum Judentum herrührt, eindringen und sich mit der heidenchristlichen, vom Judentum entfremdeten Identität zu einem explosiven Gemisch verbinden. Wesentlicher ist jedoch, daß die selbst die Polemik des Apostels noch prägende Solidarität mit seinen Brüdern, die messianische Hoffnung auf eine baldige Zukunft endgültigen Heils, die er sich nur für die Heidenkirche und Israel zusammen vorstellen konnte, in der Tradition, die sich auf ihn beruft, in seinem Namen spricht oder ihn sprechen läßt wie Lukas in der Apostelgeschichte, nahezu gänzlich verschwunden ist. Doch habe ich damit schon meinem eigentlichen Thema vorgegriffen und muß nun endlich darstellen, was es denn mit dem Verhältnis des Paulus zu den Juden und ihrer Religion auf sich hat. Meiner eigenen Maxime folgend, setze ich mich dabei zunächst mit dem Problem einer nachträglichen Antijudaisierung des Paulus auseinander.

Die Antijudaisierung des Paulus in der neutestamentlichen Wissenschaft von F. Chr. Baur bis R. Bultmann

In seiner voluminösen »Geschichte der Juden« schrieb im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts der jüdische Historiker H. Graetz: »Paulus faßte . . . das Christentum als völligen Gegensatz gegen das Judentum auf. Dieses sei auf Gesetz und Zwang begründet, jenes hingegen beruhe auf Freiheit und Gnade. Nach dem Judentum könne der Mensch nur Gerechtigkeit oder Verdienst . . . durch des Gesetzes Werke finden, nach dem Christentum genüge der Glaube an den auferstandenen Messias, um diese Gerechtigkeit oder Rechtfertigung zu erlangen. Jesus oder das Christentum habe die von den Propheten verheißene neue Heilsordnung gebracht. Das Alte ist hin, und ein Neues ist geworden; das alte Bündnis . . . müsse dem neuen weichen« (420). Kürzer und prägnanter kann man die damals herrschende Paulusinterpretation zumal protestantischer Theologen nicht zusammenfassen. Daß Graetz ihr einfach folgte, um dann darin ein fundamentales Mißverständnis des dem Paulus zeitgenössischen Judentums zu sehen, daß er die »Gesetzesverachtung« seiner eigenen christlichen Zeitgenossen wie diese dem Paulus schon anlastete, wie sie Jesus und das Christentum, den messianischen Heilsglauben und die geschichtlich partikuläre Kirche identifizierte, mag tragisch sein. Eine andere Deutung stand freilich nicht zur Verfügung, es sei denn, man hielte den von Paul de Lagarde und Fr. Nietzsche neu aufgelegten Antipaulinismus Fichtes, der groteskerweise gerade das Gegenteil, nämlich die »Judaisierung« und »Rabbinisierung« der wahren (christlichen) Religion Jesu dem Apostel anlastete, für eine Alternative (s. o. S. 13.20). Für Graetz jedenfalls, auch wenn er sie kannte, war dieser ein Gegner, der paulinisch begründete Antijudaismus, Gegner genug. Und in dieser Paulusinterpretation nicht nur ein Mißverständnis des Judentums, sondern auch ein antijüdisches Mißverständnis des Paulus zu sehen, war wohl für Graetz kaum möglich. Nahezu jedes Wort bei Graetz läßt sich schon bei dem Tübinger Neutestamentler F. Chr. Baur finden, und seine Interpretation der paulinischen Theologie, ja der Urchristentumsgeschichte überhaupt, die freilich im wesentlichen nur Tendenzen der späten Aufklärungstheologie konsequent-historisch fortführt (vgl. K. Aner), wirkt ja bis heute fort.

Tatsächlich schlägt *Baur's* Paulusinterpretation wegen ihrer faszinierenden Geschlossenheit und Intellektualität auch noch heute in den Bann. Der eigentümliche Reiz, der von ihr ausgeht, liegt wohl darin, daß sie eine kritische historische Deutung mit einem imponierenden abstrakten theologischen Geschichtsbegriff vermittelt.

Vorausgesetzt ist in dieser ›Geschichtstheologie‹, daß eine Idee sich historisch nur dialektisch verwirklichen kann. Das klassische Modell dafür stellt die Urchristentumsgeschichte dar, in deren Antagonismus zwischen (petrinischem) Judentum und (paulinischem) Antijudaismus der Fortschritt zum christlichen Selbstbewußtsein ebenso wie, in der frühkatholischen Synthese beider Prinzipien, die Grundlage aller weiteren Antagonismen der Kirchengeschichte fundiert sind. Diese Dialektik kommt nie zum Stillstand, ja, das Stationäre ist überhaupt das Andere der Geschichte.

In der Geschichte des Urchristentums stellt Paulus nach Baur »das bedeutendste Moment« (1864, 128) dar, weil in ihm und durch ihn das Christentum erstmalig zum Bewußtsein seiner selbst und damit zur Realisierung seines eigentlichen Wesens in der Geschichte gekommen ist. Das Wesen des Christentums, sein Prinzip oder seine Idee, sieht Baur in dem sittlichen Universalismus. Zwar war dieser »an sich principiell und thatsächlich oder implicite schon in der Lehre Jesu enthalten« (ebd). Doch blieb er hier noch mit der alttestamentlich-jüdischen Religion vermittelt. Deren Wesen aber macht ein national-religiöser Partikularismus aus, so daß das Christentum nur im Widerspruch zum Judentum stehen kann. Dieser Nichtidentität innegeworden zu sein und die Antithese gegen das Judentum artikuliert zu haben, ist für Baur die historische Leistung des Paulus. Sie begründet auch seinen Vorrang gegenüber den älteren Aposteln, denen aufgrund ihrer »zähen Anhänglichkeit an das Judentum« nicht bewußt war, »welcher Keim eines tiefgehenden Zwiespalts mit dem Judentum in ihrem Glauben an Christus verborgen lag« (1864, 129).

Es ist nach Baur das jüdische Gesetz, was zugleich den sittlichen wie den nationalen Partikularismus bedingt. Wollte Paulus das universalistische Prinzip des Christentums zur Sprache bringen, mußte er den Anspruch des Gesetzes zurückweisen. Das geschieht in der Rechtfertigungslehre des Apostels. Die Rechtfertigungslehre als die begriffliche Explikation des wesentlich Christlichen und der theologische Antijudaismus sind deshalb gleichursprünglich.

Selbst in Röm 9–11 sieht Baur denn auch trotz aller Milde und Versöhnlichkeit im Ton des Apostels nur die prinzipielle und radikale Bestreitung des jüdischen Partikularismus fortgeführt. Ja, gerade darin werden beide Hauptteile des Römerbriefes, Kapitel 1–8 und 9–11, zusammengehalten, daß sie je auf ihre Weise »die absolute Nichtigkeit aller . . . Ansprüche« (1966=1860, 68) des Judentums aufzeigen. Gewiß, Paulus hat für Israel »noch« (!) eine Hoffnung, nämlich daß es sich bekehrt und so die Verheißung erfüllt. Doch gründet diese »nur auf die allgemeine Wahrheit, daß zu dem Gott einst alles zurückkehren werde, von welchem und durch welchen

Alles den letzten Endzweck seines Seins und Bestehens hat« (ebd). Diese Einheit ist für Baur jedoch der notwendige Ausdruck des Universalismus, der seinerseits letztlich auf der Idee Gottes beruht, die »in ihrer Absolutheit« darauf zielt, »alles Partikularistische, Beschränkte und Endliche von ihr auszuschließen« (1864, 205). Selbst abgesehen vom Glauben an Christus widerstreitet Israel für Baur also der absoluten Idee Gottes dadurch, daß es sich ihrer universalen sozialen Realisierung entzieht, die das Christentum anstrebt. Die tatsächliche Partikularität dieses Universalismus, wie ihn das Christentum verwirklicht, muß nach Baur's Dialektik daher immer Schuld derer sein, die diesem Christentum nicht durch die Taufe beitreten.

Bringt es die tatsächliche und für die Selbstentfaltung des Christentums entscheidend wichtige Stellung des Paulus in der Urchristentumsgeschichte mit sich, »daß das wesentliche Element seines Lehrbegriffs die Antithese gegen das Judentum ist« (1864, 132), so läge es nahe, den paulinischen Antijudaismus, wie Wrede es eine Generation später tat, als bloß vorübergehendes, wenn auch in der historischen Kampfsituation durchaus notwendiges Moment zu verstehen. Baur kann jedoch diese Konsequenz nicht ziehen, weil er den urchristlichen Antagonismus auch zum inhaltlichen Prinzip seines dialektischen Geschichtsbegriffs macht. So sieht er in der Geschichte der christlichen Kirche den »jüdische(n) Partikularismus hierarchisch oder dogmatisch auf's Neue sein Haupt . . . erheben« (1860, 77), gegen den immer wieder mit Paulus protestiert werden mußte, etwa in der Gestalt des reformatorischen Protestantismus oder aber auch des kritischen Neoprotestantismus seiner Tage. Es ist denn auch kein Zufall, daß Baur Katholizismus und Protestantismus mit eben jenen Kategorien darstellt, die er auch zur Unterscheidung von Judentum und Christentum verwendet. So erbt das katholische Christentum über die Frühkatholizismusdefinition das Negativprofil des Judentums (und umgekehrt!), dessen Existenz a limine anachronistisch und in jedem Fall theologisch unberechtigt ist. Gewiß, das Judentum selbst scheint dabei gar nicht im Visier. Das Fatale aber ist, daß so das Wesen des Judentums auf die negative generische Differenz vom eigentlich Christlichen festgeschrieben ist und notwendig einer eigenständig positiven Identität in der Geschichte ermangelt. Damit bleibt Baur, dessen Hermeneutik den Verfall manch anderer Tradition des Christentums reflektiert, der christlichen Tradition des Antijudaismus verhaftet, die ungebrochen, weil ihm verborgen ist. In der Tat gerät bei Baur das Judentum von einem konkreten geschichtlichen Gegner im klassisch verstandenen Ur-Christentum zum prinzipiellen Erzwidrsacher wahren Christentums überhaupt. Ohne selbst historisch verantwortlich zu sein, trägt das

Judentum die Last des Nichtidentischen in der (christlichen) Geschichte. So hat in der Konsequenz der geschichtstheologische Antijudaismus die Signatur des – die Juden zum Negativprinzip überhaupt erklärenden – Antisemitismus, auch wenn bei Baur keinerlei aktueller Haß auf Juden oder politische Feindschaft gegen sie – soweit mit bekannt – begegnen.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß für Baur die Absolutheit der christlichen Religion kein undialektischer Zustand ist, dessen Herrschaft er ideologisch legitimieren würde. Vielmehr wahrt er das Erbe der Aufklärung, die Freiheit und Fortschritt der Menschheit ja auch nur im Widerspruch gegen aktuelle Bedrückung und in der Kritik an konservativer Beharrung identifizieren konnte. Insofern rechnet auch Baur mit dem radikal Bösen in der Geschichte und versucht, ihm durch seine abstrakte Ausgrenzung des wahren Christentums in die Parade zu fahren. So bemerkenswert jedoch diese Komponente der Moralität in seinem Geschichtsbegriff ist, so deutlich ist auch, daß seine Wertsetzungen geradezu mythische Unwertsetzungen zur Folge haben, die immer das Judentum treffen. Das Erbe der »unbefriedigten Aufklärung« (Oelmüller), zu dem m. E. auch ihr heimlicher oder offener Antijudaismus zählt, wird bei Baur geschichtstheologisch festgeschrieben.

Von der Vorstellung, daß Paulus der Erlöser des Christentums aus den Fesseln partikularer jüdischer Gesetzesreligion war, wie sie Baur entwickelte, hat sich die Theologie nach ihm nicht mehr emanzipieren können. Nur die schroffe Antithese, die seine geschichtstheologische Dialektik zwischen dem Christentum paulinisch-protestantischen Prinzips und dem Judentum herstellte, wurde später und zumal durch Ritschls Einfluß von einem Modell harmonischer Entwicklung gemildert. Vor allem war es A. von *Harnack*, der diese Idee aufgriff und in einem umfassenden Entwurf der Geschichte des frühen Christentums ausführte. Dabei betonte er im Unterschied zu Baur wieder mehr die Übereinstimmungen des Apostels mit dem Judentum. Das theologische Interesse, das ihn dazu motivierte, war jedoch, die Kluft zwischen Paulus und Jesus, die Baur wie die Aufklärungstheologie sah und am Ende des 19. Jahrhunderts durch die Religionsgeschichtliche Schule noch vertieft wurde, zu überwinden. Grundlegend und unüberholbar ist für ihn nämlich die von allen »zeitgeschichtlichen Hüllen« (Harnack 1964, 22) unterschiedene, bleibende Substanz des Christentums an die geniale Person des Stifters gebunden. In ihm kristallisiert sich zugleich das Wesentliche der christlichen Religion, nämlich Gottvertrauen und Bruderliebe, wie die Art und Weise seiner geschichtlichen Wirksamkeit. Denn das Evangelium von Gott, dem Vater, und dem unendlichen Wert der Menschenseele »begründet seine Überzeugungs- und Erlösungskraft

auf den nie versagenden Eindruck des schlichten Lebensbildes Jesu« (Troeltsch 1921, 288).

So tritt Jesus nach Harnack zwar im schroffen Gegensatz zu den Pharisäern, Schriftgelehrten und offiziellen Führern seines Volkes auf (s. o. S. 100f). Doch bedeutet dies im Blick auf den Inhalt seiner Predigt nicht Revolution, sondern Reformation. Er erneuert die alte Botschaft der Propheten, reinigt sie von der Verkehrung und Verdrehung der Pharisäer und Schriftgelehrten, durch die sie kraftlos geworden war. Wie Luther das Evangelium »von fremder Zutat« (160) befreite und wieder aus dem reinen Quell des Urchristentums schöpfte, so reinigt Jesus den sittlichen Monotheismus der Propheten von seiner national-jüdischen Veräußerlichung. Judentum und Katholizismus sind für Harnack daher nicht prinzipielle Gegensätze des christlichen Wesens oder widersprüchliche Versöhnungen mit ihm, sondern Abweichungen. Insofern hat Jesus nichts Neues gebracht (vgl. 40), sondern »letztlich lediglich das Wesen des Judentums selbst aufgedeckt« (von der Osten-Sacken 113). Die Konsequenz davon ist jedoch, daß die jüdische Religion nicht einmal mehr als Bewahrung, sondern nur noch als Verkehrung ihres eigenen Wesens gilt und daher Jesu Evangelium die Aufhebung des Judentums impliziert.

Stellt Harnack die Verkündigung Jesu nach Analogie seines Lutherbildes als Erneuerung, Reformation, dar, so folgt er dem Strukturmodell seines Reformationsgeschichtsverständnisses auch dort, wo er den Trennungsvorgang beschreibt, an dessen Ende die aus dem Judentum ausgezogene (heiden-)christliche Kirche steht. Denn wie die Reformation nicht nur die reine Botschaft des Urchristentums wiederhergestellt, sondern mit der offiziellen Kirche und ihrer Organisation gebrochen hat (vgl. 160), also auch Revolution war, so haben Jesu Nachfolger – allen voran Paulus – die Konsequenz aus seiner Botschaft gezogen und sie aus dem Judentum heraus- und in die Völkerwelt hineingeführt (vgl. nur 110). Nicht als erster und auch nicht allein, aber doch am wirksamsten hat Paulus nach Harnack dieses revolutionäre Element im Urchristentum vertreten. Er hat das jüdisch bedingte Evangelium Jesu »in die universale Religion verwandelt« (112), so den eigentlichen Kern von seiner zeitgeschichtlichen Schale befreiend. Ist Jesus der Stifter des Christentums, so Paulus sein genialster Interpret.

Daß es zwischen Christen und Juden zu einem letzten Bruch kam, ist für Harnack freilich das tragische Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses, nicht einer notwendigen Dialektik. Dafür sind zunächst und vor allem aber die Juden verantwortlich, die die Christen, damit aber die eigene, beunruhigende Tendenz zur Transformation in eine universale, allen Menschen offenstehende Weltreligion exkommuni-

zierten. Diese Vertreibung bedeutet aber die Selbstausscheidung der Juden (in ihrer Mehrheit) aus dem Gottesvolk und die Stärkung des (heiden-)christlichen Bewußtseins, Träger einer neuen Religion zu sein, die der jüdischen gegenüber die überlegene und sie – im doppelten Sinne – aufhebende ist.

Es ist bemerkenswert und für Harnacks tief verwurzelte, liberale Humanität bezeichnend, daß er dem demagogischen Antisemitismus Stoeckers entschieden entgegentrat (vgl. Zahn-Harnack 221). Bezeichnend ist ebenso, daß er im Zusammenhang der Darstellung der Enterbungstheologie des frühen Heidenchristentums eine geradezu erschrockene Reflexion einführt: »Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört. Die Heidenkirche streitet ihm alles ab, nimmt ihm sein heiliges Buch, und, während sie selbst nichts anderes als transformiertes Judentum ist, durchschneidet sie jeden Zusammenhang mit demselben: die Tochter verstößt die Mutter, nachdem sie sie ausgeplündert!« (1924, 76). Harnack fragt jedoch sogleich nach dem Recht einer solchen Geschichtsbetrachtung, das er dann »auf einer höheren Stufe« auch nicht mehr einräumen kann, weil mit der Verwerfung Jesu das jüdische Volk »seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt« (ebd.) habe. Der Rekurs auf dieses mythische Stereotyp bedeutet angesichts des Niveaus der historischen Reflexion bei Harnack in der Tat einen Rückfall. Doch ist diese Art der Regression im selben Zusammenhang des öfteren zu finden.

Darin reflektiert sich ohne Zweifel, wie Troeltsch es in seiner ebenso verständnisvollen wie in der Kritik wohl am tiefsten greifenden Analyse dargelegt hat, daß Harnack von höchst einseitigen Voraussetzungen, nämlich von dem partikularen europäischen Ergebnis der Geschichte des Christentums und vor allem von einem »Standpunkt der beati possidentes« (1922, 405) her urteilt. So teilt Harnack mit Baur das Risiko einer abstrakten Definition des Christentums, die dessen Wahrheit zwar im Zusammenhang eines aufgeklärten Zeitgeistes bestimmen kann, jedoch das damit Nicht-identische in der Geschichte nach diesem Vorurteil wahrnimmt.

Waren Baur und Harnack von einem traditionellen, lehrmäßigen, fast könnte man sagen dogmatischen Gegensatz bzw. Unterschied zwischen der christlichen als der wahren und der jüdischen als der falschen Religion ausgegangen, so brachte die *Religionsgeschichtliche Schule* demgegenüber eine entscheidend neue Qualität in die Diskussion. Nicht mehr die Lehre, sondern das Leben, die konsequente historische Anschauung und damit der religionsgeschichtliche Vergleich war für sie bestimmend. Im großen Stil untersuchte man

die Texte der zeitgenössischen Umwelt des frühen Christentums, zunächst vor allem die des apokalyptischen Judentums. Der vorschnelle Rekurs auf das Alte Testament erschien nun als unsachgemäß, weil unhistorisch. Und die überraschenden Entdeckungen des Vergleichs faßte H. Gunkel 1888 in dem lapidaren Satz zusammen: »Wir werden also als den eigentlichen Mutterschoß des Evangeliums das Judentum bezeichnen müssen« (3). J. Weiss bestätigte im Blick auf »Jesu Predigt vom Reiche Gottes« diese Einsicht. Aber auf der anderen Seite wurde immer deutlicher, daß das frühe Christentum zwar aus diesem Mutterschoße kam, aber in seiner weiteren Entwicklung sich vor allem aus dem Reservoir eines orientalischemellenistischen Synkretismus speiste, dessen Linie bis zu Paulus zurückgeführt werden konnte bzw. bei ihm schon anfang. Angesichts dieses Befundes und dem Zauberlehrling gleich, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird, versuchte vor allem *W. Bousset* mit offenkundiger Gewalttätigkeit, zumindest Jesus aus dem Strudel religionsgeschichtlicher Analogien zu retten. In seiner Replik auf J. Weiss, deren programmatischer Titel »Jesu Predigt in ihrem *Gegensatz* zum Judentum« war, stellt er 1892 apodiktisch fest: »Vom Judentum aus und seiner Weltanschauung erreicht man niemals die Gestalt Jesu, hier liegen vollständige Gegensätze vor« (130). Und wenige Jahre später heißt es: »Das Judentum war die Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden. Dann erfolgte durch ein schöpferisches Wunder die Neubildung des Evangeliums« (1903, 493). Je mehr Paulus im allgemeinen Synkretismus untergeht, desto größer und künstlicher wird die Kluft zwischen Jesus und dem Judentum.

Tatsächlich war für Bousset, durch J. Wellhausen (s. o. S. 107ff) und P. de Lagarde und deren Antisemitismus in Göttingen beeinflusst, das Judentum absolut perhorresziert. In ihm konnte er nur die degenerierte Entwicklung des vorexilischen Israel sehen. Dessen prophetisch-sittliches Ideal sei seit Esra vollständig zur Gesetzes- und Leistungsreligion korrumpiert, wie überhaupt das politische Gemeinwesen Altisraels nach dem Exil zur kultischen Frömmigkeitsgemeinde verkommen sei. Vollends durch Dekadenz und Epigonalität ist für Bousset jedoch das Jesus zeitgenössische Judentum gekennzeichnet, das als Verfallserscheinung denn auch *Spätjudentum* heißt. Vor Augen hat Bousset dabei das apokalyptische Judentum, doch vermag er über das rabbinische nicht besser zu urteilen. Den Niedergang sieht er darin, daß sich der an sich schon fatale »Grundzug des Judentums . . . noch gesteigert (hat) zu einer rein transcendenten weltflüchtigen resignierenden Stimmung, für die das Leben den Sinn verloren, eng verbunden mit einem gesetzlichen Streben nach Heiligkeit« (1892, 38). Absolut kraftlos, unlebendig

und unschöpferisch vollendet das »Spätjudentum« durch diesen nihilistischen Supranaturalismus und seine Berührungsangst vor dem Profanen »den Charakter der Absonderung, der Ausschließlichkeit Neuisraels, durch den Israel zum verhaßten Judentum wurde« (1892, 14).

Ich verzichte darauf, auf diese »Profeten-Anschluß-Theorie«, wie K. Koch sie treffend genannt hat, hier weiter einzugehen, da Rolf Rendtorff ja darüber gehandelt hat. Immerhin ist es Boussets Dekadenzgemälde gewesen, das bis heute nachwirkend das Bild des Judentums bestimmt. Die grotesken Verzeichnungen, die hier vorherrschen, bestimmen zumal die Beschreibungen jüdischer Rechtfertigungslehre, von der als Ausdruck einer Lohn- und Leistungsreligion die paulinische Rechtfertigungslehre allein aus Glauben und das Christentum als Religion der Gnade abgehoben werden kann.

Es nimmt daher zunächst wunder, wenn man sieht, wie *W. Wrede*, ebenfalls dem Göttinger Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule entstammend, die Rechtfertigungslehre des Apostels keineswegs – wie im Protestantismus üblich – als die Mitte seiner Theologie beschreiben konnte, sondern als zeitgeschichtlich bedingte »Kampfeslehre«, als notwendige Kritik des Judentums, die aber, nachdem sie geführt wurde, sich selbst überflüssig gemacht hat. Darin ist aber nicht, wie man zunächst denken könnte, eine freundlichere Einschätzung jüdischen Toraverständnisses impliziert, sondern im Gegenteil eine sehr viel kühlere Distanz. Judentum war für Wrede seit Paulus religiös nicht mehr diskutabel. Nicht zufällig vergrößert Wrede denn auch wieder die Kluft zwischen Jesus und Paulus, den er den »zweiten Stifter des Christentums«, ja, den Begründer christlicher Theologie überhaupt nannte.

Über *Bultmann* ist diese Charakterisierung des Paulus als des ersten Theologen und seine Distanzierung von Jesus in der neutestamentlichen Theologie wirksam geworden. Gewiß, es ist zumal durch Bultmann die Paulusinterpretation nach Wrede auch inhaltlich entschieden vorangetrieben worden. An der Grundeinschätzung des Verhältnisses des Paulus zum Judentum hat sich jedoch nichts mehr geändert. Vielmehr hat Bultmann die schon für Wrede geschichtlich versunkene Auseinandersetzung mit dem Judentum noch weiter formalisiert. So kann er zwar eine große Leistung des Apostels darin sehen, daß er die Gesetzesfreiheit des Heidenchristentums erfochten und der neuen Religion im Zusammenschluß der christlichen Gemeinden zu einer heidenkirchlichen Einheit ein kirchliches und geschichtliches Bewußtsein gab. »Indessen ist damit noch nicht die eigentliche Bedeutung des P. genannt. Sie liegt darin, daß er als *Theologe* dem christlichen Glauben das sachgemäße Verständnis seiner selbst gegeben hat« (1025). Der Gegensatz zwischen Chri-

stentum und Judentum ist dabei für Bultmann vorausgesetzt, aber theologisch nur zur Illustration dienlich. Die entscheidende Spannung liegt nun im Existenzverständnis, in der Entscheidung, ob man sich aus der Welt, dem Alten, verstehen will, oder aber in der »Entweltlichung« aus der Unverfügbarkeit, um so ein neues Selbstverständnis zu gewinnen. Juden und ihre Religion vertreten dabei für Bultmann eo ipso das falsche Existenzverständnis, den Typos des seine Existenz wahnhaft verfehlenden, alten, sündigen Menschen. Der Antijudaismus wird auf diese Weise ontologisiert. Judesein und Christsein sind gewissermaßen Kategorien existentialer Interpretation, Chiffren richtiger und falscher Weise der Existenz.

In demselben Jahr 1930, als R. Bultmann diese fundamentalen Grundzüge seines Paulusverständnisses in der RGG 2. Aufl. veröffentlichte, erschien das Buch *Albert Schweitzers* zur »Mystik des Apostels Paulus«. Seine Intention war der in der neutestamentlichen Exegese vorherrschenden diametral entgegengesetzt und faktisch auch, wenn man von der Debatte um die mißverständliche These von der »Mystik« des Apostels Paulus absieht, gänzlich folgenlos. Dennoch soll sie zum Schluß dieser forschungsgeschichtlichen Skizze wenigstens erwähnt werden. Schweitzers Absicht – übrigens schon Jahrzehnte vorher skizziert und nur durch die Überlastung mit anderer Arbeit nicht früher ausgeführt – war, »den Zusammenhang der eschatologischen Gedanken Pauli mit dem Spätjudentum (darzutun) und ihre Wurzeln bis in die Zeit der exilischen und vorexilischen Propheten zu verfolgen« (IX). Entgegen der mit der Religionsgeschichtlichen Schule sich durchsetzenden Erklärung, daß Paulus aus dem orientalisch-hellenistischen Synkretismus das Christentum prägte, stellte Schweitzer fest: »Paulus war nicht der Hellenisator des Christentums« (ebd.). Diesen Vorgang sah er erst im nachapostolischen Zeitalter, zumal bei Ignatius beginnen. Auch die Kluft zwischen Jesus und Paulus vermochte Schweitzer nicht zu sehen. Wie jener durch und durch vom Judentum geprägt war, so auch dieser. An dem Grundkonsens mit dem Judentum, aus dem heraus Paulus redete, konnte auch die Rechtfertigungslehre des Apostels nichts ändern; sie war für Schweitzer lediglich ein »Nebenkrater« seiner Theologie. Tatsächlich kritisierte er darum in seiner »Geschichte der paulinischen Forschung« schon 1911 und vor allem an Baur, daß dieser die Basis paulinischer Theologie, den jüdischen Monotheismus und die jüdische Eschatologie, nicht gewürdigt hat (10ff).

Tatsächlich stand Schweitzer 1930 aber in der Paulusforschung – wie in vielem anderen – auf einsamem Posten. Es lohnt sich freilich, den bei ihm erstmals wieder geknüpften, mit ihm jedoch auch abgerissenen Faden einer nicht-antijüdischen Paulusinterpretation wieder aufzunehmen. E. Käsemann, K. Stendahl und P. von der

Osten-Sacken z. B. tun dies jedenfalls – je auf ihre Weise – in unseren Tagen.

Paulus und die Juden

Daß die antijüdische Paulusdeutung den Grundkonsens des Apostels mit dem Judentum seiner Zeit in allen wesentlichen Stücken seiner Theologie verkennt, ist aufgrund einer historisch bedingten perspektivischen Verzerrung wohl verständlich. Denn einerseits ist die uns erhaltene Pauluskorrespondenz in der Tat polemisch, wenn auch nicht überall. Andererseits ist der geschichtlich gewachsene und natürlich durch das jeweilige Klima der Epoche bestimmte Standort der Interpreten zumeist durch einen Grunddissens mit dem Judentum geprägt. Wesentlicher ist jedoch noch, daß der leidenschaftliche Kampf des Apostels um die Assoziierung der Heiden zum Heil der Juden für die Christen sich alsbald zu einem Kampf um die Assoziation der Juden zum Christentum wandelte. Unter der Hand wurde das Recht, für das Paulus aufgrund seines messianischen Glaubens zugunsten der Heilsteilhabe der Heiden eintrat, zur Pflicht für die Juden, der Kirche und dem in ihm verwalteten Heil Israels beizutreten.

Daran kann aber gar kein Zweifel sein, daß das Christentum als eine historische Religion und eine im ausschließlichen Gegenüber zum Judentum organisierte Kirche gänzlich außerhalb des Blickfeldes des Paulus lag. Daß Heiden keine Juden zu werden brauchten, dem Volk Israel nicht beitreten mußten, um durch dessen Adel des in Christus realisierten eschatologischen Heils würdig zu werden – das ist in der Tat des Paulus' Meinung, und dafür hat er sich zumal mit seinen christusgläubigen Brüdern aus den Juden Zeit seines Lebens als Apostel auseinandergesetzt. Auch daß die Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel und damit die Teilnahme an dessen gottgegebenen geschichtlichen Vorzügen nicht einfach schon die Partizipation an Gottes eschatologischem Heil bedeutet, und daß mithin jüdische Existenz, obschon hervorragend und durch die einzigartige Beziehung zu Gott geadelt, nicht letzte, eschatologische Relevanz hat und Garantie des Heils ist – auch das ist durchaus die Position des Apostels, kritisch wahrgenommen gegenüber seinen jüdischen Brüdern. Der Eintritt der Juden in die Kirche der Heiden war aber damit für Paulus nicht gefordert, sondern einzig der Glaube an Jesus Christus als den, in dem Israels Messias erschienen ist und der als erhöhter Gottessohn zum Herrn auch der Heiden geworden ist.

Gewiß, das Siegel dieses Glaubens war die Taufe. Diese bedeutete für Juden aber keineswegs den Austritt aus Israel, dem Gottesvolk, oder aus dem Judentum, sondern die Bewährung der Zugehörigkeit

zu ihm. Für Paulus gab es keine Christen, sondern nur Glaubende und Nichtglaubende, glaubende oder nichtglaubende Juden und Heiden. Ja, selbst die nichtglaubenden Juden trennten von den nichtglaubenden Heiden für Paulus Welten. Der Jude oder die Juden, das ist theologisch prägnant verwendet für ihn immer eine positive Kategorie, derart positiv, daß er in Röm 1–3 den empirischen Juden diesen Ehrentitel versagt und ihnen vorwirft, sich nur Juden zu nennen, es aber nicht zu sein. Daß *in Christus* die entscheidende geschichtliche Differenz zwischen Juden und Heiden, eschatologisch also, aufgehoben ist, das messianische Heil Juden wie Heiden gilt, ändert nichts daran, daß Juden Juden und Heiden Heiden bleiben. Freilich, Heiden kommen durch den Glauben an Jesus Christus zur Verehrung des Gottes Israels hinzu, sind so für Paulus im Verborgenen auch »Juden«, doch solche, die die geschichtliche Identität der Juden gerade nicht teilen, sondern nur eschatologisch als »Juden« anerkannt werden.

Dieser positiven eschatologischen Gleichstellung, die in Abraham übrigens für den Apostel heilsgeschichtlich präfiguriert ist, entspricht allerdings auch eine negative eschatologische Gleichstellung. So wie im Glauben Juden und Heiden an Gottes endlichem Heil schon in der Zeit partizipieren können, so nehmen sie abgesehen vom Glauben wegen ihrer Sünde an der schon offenbarten Verurteilung gemeinsam teil. Gewiß, die Juden haben nicht *wie* die Heiden gesündigt, aber sie haben wie sie *gesündigt* und können sich von der Sünde der Heiden nicht letztlich distanzieren, ja, sind an der Ursünde der Heiden, der Gottlosigkeit mitschuldig! Und der Sünde Sold ist allemal der Tod, Ausschluß vom ewigen Leben durch die Verdammung im Endgericht. Der messianische Heilsglaube, der Glaube also, daß Gott in Christi Tod und Auferstehung schon in der Zeit zum endgültigen Heil, der Rettung aus dem Endgericht, wirksam geworden ist, impliziert für Paulus, daß auch hier und heute die Verurteilung aller Menschen als Sünder schon feststeht. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium verkündigt wird, ist die Wende zum Heil in der Zeit, ohne die das Unheil für keinen Menschen abwendbar gewesen wäre und ist. Gottes Gerechtigkeit ist der Unschuldserweis für Schuldige, Rechtfertigung der Sünder im Endgericht, ohne die in ihm keiner Bestand hat.

Paulus nimmt mit dieser Vorstellung eine alte Heilserwartung Israels auf und wendet sie auf das Christusgeschehen an. Es entspricht jüdischer Hoffnung seit alters, daß Gott am Ende zum Gericht erscheint, dabei aber zugunsten Israels eine letzte Heilsinitiative ergreift. Es entspricht auch diesem Glauben, daß Paulus die Heilsinitiative der Gerechtigkeit Gottes als einen gnädigen Unschuldserweis für die Ungerechten bzw. Sünder interpretiert.

Ausdrücklich sagt schon Tritojesaja, daß Gottes Gerechtigkeit denen zugute kommt, die die von der Tora geforderte menschliche Gerechtigkeit nicht aufzuweisen haben (vgl. F. Crüsemann). Keineswegs stellt Paulus darum mit der Rechtfertigungslehre eine neue *Theorie* auf. Selbst darin noch, daß er diese Heilsinitiative Gottes auch zugunsten der Heiden eingreifen sieht, nimmt Paulus alte jüdische Tradition auf, spitzt sie freilich programmatisch zu und weitet sie radikal aus.

Die Lehre von der *iustificatio impii* ist in der Tat nicht die Erfindung des Paulus. Doch ist natürlich für Paulus klar, daß in Christus Jesus die Heilsinitiative der Gerechtigkeit Gottes schon erschienen ist, in Zeit und Geschichte der Freispruch im Endgericht durch den Glauben an Christus schon ergriffen werden kann. Erklärt man also die Rechtfertigungslehre des Apostels zu einem antijüdischen »essential« seiner Theologie, so täuscht man sich nicht nur über deren Herkunft, sondern verwechselt auch die theologische Argumentationsfigur, mit der Paulus seinen messianischen Heilsglauben argumentativ ausweist, mit diesem Glauben selbst. Nicht zufällig dürfte die nahezu ideologische Differenzbestimmung des – zumal protestantischen – Christentums gegenüber dem Judentum mit Hilfe der Rechtfertigungslehre mit der Schwächung des messianischen Heilsglaubens in der Geschichte des Christentums einhergehen. Mit der antijüdisch dogmatisierten Rechtfertigungslehre verbirgt man sich die Schwäche des eigenen messianischen Glaubens (vgl. auch Metz).

Es ist der messianische Heilsglaube, der auch das Verständnis des Paulus von seinem Apostolat bestimmt. Gerade in dieser Aufgabe der Sammlung der Heiden meint er, der Verheißung gemäß wirksam zu werden. Das dem Abraham gegebene Versprechen Gottes sieht er in Christus eingehalten, damit aber die Assoziation der Gerechten aus den Heiden zum Volke Gottes begründet. Gerechtsein freilich, so lernte Paulus an Abraham gerade, heißt Glauben – an den, der die Toten auferweckt. Gerechtigkeit hat einer, auch das lernte er an Abraham, vor Gott nur als Anerkennung dieses Glaubens (s. u. S. 149ff). Nicht die Zugehörigkeit zu Israel oder der Eintritt in das Gottesvolk, sondern der Glaube an den Schöpfer, der seine Geschöpfe retten und endlich neu schaffen will, gilt eschatologisch. Heil – und das heißt: Leben aus den Toten – ist allemal Gottes Werk, die geschöpfliche Differenz zu Gott aber allemal qualitativ größer als die Differenz der Geschöpfe untereinander. Nur der Glaube, daß Gott der Schöpfer auch der Erlöser seiner Geschöpfe ist, der Glaube an den, der die Toten auferweckt, ist darum die letzte, am Ende gültige Würde der Menschen. In Christus war für Paulus das Angeld auf dieses Letzte, das Leben, schon gezahlt, im Glauben an ihn darum

dieser Glaube an den Gott, der Schöpfer und Erlöser ist, konkret zu realisieren. Die Freisprechung der Sünder von ihrem Todesurteil im Endgericht verbürgt dieser Glaube an Christus darum schon so, daß er die Glaubenden auch schon zur Neuen Schöpfung zählt.

Den messianischen Heilsglauben sieht Paulus nun aber – und das ist nicht nur seine schmerzlichste Erfahrung, sondern die eigentliche Aporie seiner Theologie – in Israel mehrheitlich verweigert. *Ausdruck* dieses Unglaubens, jedoch nicht er selbst, ist für Paulus Israels gegen den Christusglauben eingewendetes Beharren auf der Gerechtigkeit aus dem Tun der Tora. Angesichts der in Christus bzw. im Glauben an ihn schon geschenkten Gerechtigkeit Gottes deutet Paulus das Verweigern dieses Heilsglaubens als den Versuch, aus dem Tun der Tora selbst Gerechtigkeit zu erlangen, vor allem aber, nur die eigene, Israels, Gerechtigkeit zu wollen. Verweigerung des Glaubens und Verweigerung der Anerkennung, daß Heiden, ohne Juden zu werden, im Glauben an Gottes Heil partizipieren können, sind zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.

Die Tora selbst – das steht für Paulus fest – ist freilich Gottes Weisung zur Orientierung im geschichtlichen Leben, seine unabdingbare Forderung zum Tun der Gerechtigkeit. Als dieser Wille Gottes ist sie »heilig, gerecht und gut«. Niemals hat Paulus die Tora abrogiert. Sie gilt auch und gerade für die zum Glauben gekommenen Heiden. Ja, Paulus sieht die Tora durch die Assoziierung der Heiden zum Heil eschatologisch gerade bei ihnen in Kraft gesetzt. Gewiß, die Tora, die die Heiden zum Tun des Guten, der menschlichen Gerechtigkeit, auffordert, und die Tora, nach der die Juden ihre Existenz geschichtlich identifizieren, sind bei Paulus unterschieden. Aber es ist ein und dieselbe Tora. Heiden brauchen zwar keine Juden zu werden, um dem Gott Israels die ihm zustehende Ehre zu erweisen. Ihre Erfüllung der Tora geschieht in der Liebe. Andererseits müssen aber auch Juden nicht ihre geschichtliche Identität aufgeben, um zum Glauben zu kommen. Beachtung des Sabbat und der Reinheitsvorschriften, Erfüllung des Beschneidungsgebotes – dies alles ist den Juden selbstverständlich nicht verboten. Nur wo diese Forderungen auch den glaubenden Heiden gegenüber erhoben werden, wo also von Heiden eine jüdische Identität gefordert oder gar zur Bedingung der Möglichkeit ihrer Heilsteilhabe gemacht wird, widerspricht Paulus. Der Konflikt in Antiochia, wie ihn der Galaterbrief berichtet, zeigt, daß für Paulus mit solcher Forderung die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel steht. In diesem Zusammenhang redet er darum auch von der Freiheit vom Gesetz. Grundsätzlich gilt jedoch, daß die Tora mit Christus nicht zuende ist. Christus ist das Ziel der Tora, nicht ihr Ende.

Dieses Ziel erreicht jedoch nicht das Tun der Tora, sondern der

Glaube an Christus. Denn was die Tora fordert, ist in eschatologischer Gültigkeit in Christus erreicht: Gerechtigkeit. Gewiß, auch das Tun der Tora ist Gerechtigkeit. Doch hat diese nicht letztlich – im Endgericht – Bestand. Denn die Macht der Sünde hat für Paulus den Täter zuvor schon korrumpiert. Nachträglich kann dieser Verlust an eschatologischer Gerechtigkeit aber nicht mehr eingeholt werden. Insofern gilt in der Tat für Paulus: es ist all unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben. Die Signatur der Sünde: der Tod – ist in die menschliche Verfassung unwiderruflich eingedrungen. Als Weg zum eschatologischen Heil kommt mithin die Tora allemal zu spät oder, wie Paulus sich ausdrückt: die Tora ist »dazwischen hereingekommen«, nämlich nach der die Menschheit schon gattungsgeschichtlich bestimmenden Sünde und vor der durch Christus geschehenen Befreiung von diesem Verhängnis. Befreiung von der Tora heißt für Paulus darum: Befreiung von der durch die Sünde pervertierten Tora und Befreiung zur Tora, die in Christus ihr Ziel erreicht hat und im Glauben die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erfüllung findet. Paulus meint also nicht, daß der Glaube gegenüber der Tora als neues Rechtfertigungsprinzip etabliert sei, sondern daß im Glauben die Tora zu ihrem eigentlichen Recht kommt. Wenn in Christus also die von der Tora intendierte Gerechtigkeit, die eschatologisch Bestand hat, erschienen und im Glauben zu ergreifen ist, dann ist aber für Paulus das Beharren auf dem Tun der Tora abgesehen vom Glauben der faktische Versuch, die eigene Gerechtigkeit zu erwerben. Es ist mithin nicht das Tun der Tora, sondern die Verweigerung des Glaubens in Israel, die Paulus im Medium seiner Torakritik kritisiert. Deshalb impliziert für ihn der Glaube die Anerkennung, daß auch Juden an der durch Sünde und Tod gezeichneten Gattungsgeschichte der Menschheit teilhaben und eschatologisch den Heiden gleichgestellt sind.

Doch kann Paulus in der Verweigerung des Glaubens an Christus in Israel nur Gottes rätselhaftes Handeln selbst sehen: die linke Hand der göttlichen Soteriologie. »Verstockung« – wie von Jesaja gewissagt – sah er darin, Gottes unbegreifliches Werk zur Durchsetzung seines Heils für ganz Israel und alle Welt. In Röm 9–11 entwickelt er darum eine Dialektik, in der die von ihm schmerzlich empfundene Verweigerung des Glaubens als Gottes merkwürdiger Umweg zur Rettung Israels beschrieben wird. En passant werden auch so die Heiden, sofern sie glauben, gerettet. Doch dieser Umweg geschieht gerade um ihrer Rettung willen. Die Verweigerung des Glaubens in Israel gehört zum Plan Gottes hinzu, ist ein Stadium im Prozeß der Durchsetzung des Heils für ganz Israel. Selbst das Werk des Apostels an den Heiden ist Teil dieser Dialektik. Denn seine Sendung zu den Heiden ist indirekt Dienst an Israel. Leidenschaftlich widerspricht er

darum jeder Hybris seiner heidenchristlichen Kirche den Juden gegenüber. Verdankt sie sich doch nicht nur dem glaubenden »Rest« in Israel, der dies ja auch nur aufgrund der gnädigen Erwählung Gottes und nicht durch eigene Kraft ist, sondern auch der Verweigerung jener Juden, die schließlich in Gottes Verstockung ihren Grund hat.

Dieses Angewiesensein der Heiden auf Israels Heil und selbst noch auf den Unglauben derer, die es noch nicht angenommen haben, ist jedoch nur eine – die paränetische – Seite dessen, was Paulus in Röm 9–11 entwickelt. Die andere ist, daß diese Scheidung in Israel nach Erwählung eines Restes und Verstockung der übrigen nur das Vorläufige ist. Denn daß einige in Israel über den Stein des Anstoßes, den Gott in Zion gelegt hat, gestolpert sind, bedeutet für Paulus nicht deren Fall. Die Verwerfung des Vertragsangebotes durch Juden heißt nicht, daß Gott sie verworfen hätte. Vielmehr teilt Paulus zum Schluß – wie ein apokalyptischer Seher – ein Geheimnis mit, das ihm offenbart wurde, das Geheimnis nämlich, das Gottes rätselhaftem geschichtlichen Handeln als Logik zugrunde liegt: Die teilweise Verstockung Israels ist befristet bis zu der Zeit, da die Fülle der Heiden gesammelt ist. Dann aber wird ganz Israel gerettet werden. Die zeitlich zugunsten der Heilsteilhabe der Heiden wirksame Spannung zwischen Feindschaft dem Evangelium gegenüber und Geliebtsein durch Gott wird eschatologisch aufgelöst zugunsten ganz Israels. Und diese Auflösung ist für Paulus derart greifbar nahe, daß er ganz paradox sowohl vom »Jetzt« des Ungehorsams in Israel als auch vom »Jetzt« des Erbarmens Gottes mit Israel reden kann.

Gewiß, Paulus ist sich bewußt, daß die Wegstrecke in Wahrheit noch nicht beendet ist, das merkwürdige Nebeneinander von Israel und Kirche noch besteht. Er selbst ist auf dem Weg nach Jerusalem, als er dies schreibt, und hat nicht wenig Bedenken deswegen. Auch in Rom ist selbstverständlich die Erfahrung, daß die Juden in ihrer Mehrheit die Annahme ihres in Jesus Christus erschienenen Heils verweigern, bitter genug präsent. So gesehen könnte man es als ein enthusiastisches Überspringen der Realität beurteilen, was Paulus am Ende von Röm 11 formuliert. Immerhin nimmt Paulus diese Grenzüberschreitung in Kauf, um die zum Glauben gekommenen Heiden Roms davor zu bewahren, eine andere Grenze zu überspringen: die der eschatologischen Realität. Daß Gott zur Teilhabe der Heiden am Heil Israels den Weg der teilweisen Verweigerung in Israel geht, ist sein Geheimnis, das zu respektieren als unerforschliche Weisheit die Existenzberechtigung der Heidenkirche impliziert.

Es ist für das Verständnis der paulinischen Ermahnung und

Belehrung in Röm 9–11 von einiger Bedeutung, daß der Adressat des Briefes die Heidenkirche Roms ist. Denn auf dem Hintergrund des traditionellen Antisemitismus in dieser Stadt und der zahlreichen antijüdischen Maßnahmen seitens ihrer Behörden, von denen eine wohl wenige Jahre vor der Abfassung des Römerbriefes gerade aufgrund bestimmter Konflikte in den Synagogen über die Predigt des Glaubens an Jesus Christus angeordnet worden ist, bekommt die Mahnung zum eschatologischen Respekt vor den Juden ein besonderes Gewicht. Mutet Paulus doch der mehrheitlich aus Heiden sich zusammensetzenden Gemeinde zu, die Solidarität mit den Juden zu wahren und der Versuchung zu widerstehen, dem virulenten Antisemitismus dieser Stadt und ihrer hybriden Überhebung über die Juden durch einen speziell »christlich« motivierten Antijudaismus nachzugeben (vgl. Wiefel 88). So gesehen ist es nicht unberechtigt, den Römerbrief als das älteste Zeugnis gegen einen heidenchristlichen, theologischen Antijudaismus zu lesen. Ob es Paulus gelungen ist, den aufkeimenden Antijudaismus der heidenchristlichen Gemeinde Roms mit seinem Brief wieder einzudämmen, wissen wir nicht. Daß dieser Antijudaismus ein Jahrzehnt später und unter dem Eindruck der Niederlage der jüdischen Freiheitskämpfer im Krieg gegen die römische Fremdherrschaft erneut in den heidenchristlichen Gemeinden artikuliert wurde und jetzt unter den veränderten Bedingungen zu einem tragischen Konflikt zwischen Kirche und Synagoge sich ausweitete, ist freilich deutlich genug. Doch davon kann hier nicht weiter geredet werden. Immerhin ist festzuhalten, daß das Bekenntnis zu Jesus als Messias für Paulus den Respekt vor den Juden, die ihm darin nicht folgen konnten, nicht aus-, sondern einschloß.

Gleichwohl impliziert der messianische Heilsglaube des Paulus natürlich auch eine Zumutung an das zeitgenössische Judentum, die in ihrer tatsächlichen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Denn sein Inhalt ist ja, daß trotz des augenfälligen Unheils in Jesus das eschatologische Heil Israels schon begonnen hat, der Messias also schon gekommen ist und – nicht zuletzt – aufgrund dieses eschatologischen Vorgangs in der Zeit die entbehrensreich behauptete jüdische Identität nicht mehr als unabdingbare Voraussetzung der Teilhabe am Endheil gelten soll. Damit löst Paulus die jüdische Identität nicht auf, aber er relativiert sie von den eschatologischen Realitäten her, durch die er die Gegenwart qualifiziert sieht. Es ist in der Tiefe also der Streit des Paulus mit seinen jüdischen Brüdern ein Streit um die Beurteilung der Wirklichkeit. Nicht die Legitimität des Judentums, sondern die eschatologische Präsenz des Heils in der Zeit steht zur Debatte. Dieser Glaube gab ihm die Kraft, den Widerspruch auch seiner eigenen Brüder auszuhalten und als Geheimnis Gottes zu

respektieren. Doch ist es nicht nur dieser Glaube des Paulus, sondern auch die Fähigkeit des Judentums seiner Zeit gewesen, die dissidente messianische und wohl recht marginale Gruppe der »Christen« in den eigenen Reihen und an den Rändern der Synagoge noch zu ertragen. Der Konflikt zwischen beiden jedenfalls hält sich weithin noch im Rahmen. Daß Paulus selbst aber in Konfliktsituationen nicht nur scharf polemisch das Verhältnis zu den Juden beschreiben, sondern gar in das Arsenal antiken, stereotypen heidnischen Antisemitismus greifen konnte – dies wirft einen Schatten auf sein Bild.

Albert Schweitzer schrieb am 3. 12. 1932 an Martin Buber nach Heppenheim einen Brief, in dem er ihm seinen Respekt und Dank für manche Veröffentlichungen ausdrückte, aber auch über die tiefe Müdigkeit, die die »furchtbare Arbeit« ihm bereite und die ihn am Schreiben hindere. Dieser Brief endet mit der »Erwartung einer Aussprache über den Paulus, den ich aus dem Griechentum gerettet habe. Harnack freute sich mit mir« (Buber, Briefwechsel II/453). Ich hoffe, daß wir in ein paar Jahrzehnten sagen können, daß wir Paulus aus dem Antijudaismus gerettet haben. Schweitzer – ich bin gewiß – freute sich mit uns.

Literatur

- Aner, Karl, Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung, in: Harnack-Ehrung, 1921, 366–376.
- Arendt, Hannah, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Band 1: Antisemitismus (Ullstein-Taschenbuch Nr. 3181, 1975).
- Baur, Ferdinand Christian, Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart (2. Auflage 1860), jetzt in: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hg. von K. Scholder, Bd. V, 1975, 293ff.
- Ders., Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. Auflage 1860, jetzt in: Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hg. von K. Scholder, 1966.
- Ders., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. von Ferdinand Friedrich Baur (mit einer Einführung zum Neudruck von W. G. Kümmel), 1973 (= 1864).
- Bousset, Wilhelm, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, 1892.
- Ders., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903 (1. Auflage).
- Buber, Martin, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. In drei Bänden, hg. und eingeleitet von Grete Schaeder, 1972–1975.
- Crüsemann, Frank, Jahwes Gerechtigkeit (s^cdaqa/sädäq) im Alten Testament, EvTh 36, 1976, 427–450.
- Eckert, Willehad P. / Levinson, Nathan P. / Stöhr, Martin, Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, 1967.
- Graetz, Heinrich, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Band 3, 2, 5. Auflage 1906.

- Gunkel, Hermann, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 1888.
- Harnack, Adolf von, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Auflage, Bd. 1, 1924.
- Ders., Das Wesen des Christentums, 1900 (zitiert nach Gütersloher Taschenbuch 1977).
- Klein, Günter, Erbarmen mit den Juden! Zu einer »historisch-materialistischen« Paulusdeutung, EvTh 34, 1974, 201–218.
- Koch, Klaus, Ratlos vor der Apokalyptik, 1970.
- Metz, Johann B., Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: Freiburger Rundbrief, Jahrgang 30, 1978, 7–13.
- Peter von der Osten-Sacken, Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann, WuPKG 67, 1978, 106–122.
- Ders., Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, 1975.
- Ruether, Rosemary, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, 1978.
- Schweitzer, Albert, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911.
- Ders., Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.
- Stendahl, Krister, Der Jude Paulus und wir Heiden, 1978.
- Troeltsch, Ernst, Adolf von Harnack und Ferd. Christ. v. Baur, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden. A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, 1921, 282–291.
- Ders., Was heißt »Wesen des Christentums?«, in: ders., Gesammelte Schriften II/1922, 386–451.
- Wiefel, Wolfgang, Die jüdische Gemeinschaft und die Anfänge des römischen Christentums, in: Judaica 26, 1970, 65–88.
- Wilckens, Ulrich, Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser, EvTh 34, 1974, 602–611.
- Wrede, William, Paulus, 1904.