

Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph)

Hartwig Thyen zum 50. Geburtstag

Ekkehard Stegemann

„Es ist nicht alles neu, was beginnt. Zwar gibt sich jeder Morgen als scheinend frisch. Jede Knospe im Frühling wirkt jung und spricht so. Doch wie oft ist es mit dem Neuen in beiden Fällen nicht so weit her. Der Wecker ruft zu einem Tag, der in den meisten Fällen einer ist wie jeder andere auch. Die Knospe verspricht einen Frühling und Sommer, der, wenn die Menschen nichts Besonderes in ihm anfangen, größtenteils vom Grün des vorigen Jahres sich nicht unterscheidet. Statt alles, alles zu wenden, wie es im Lied heißt, bewirkt der Frühling dem Angestellten nur, daß der Wecker bereits bei Taglicht klingelt. Auch die Schwelle des neuen Jahres führt in eines, das vom alten meist nicht so ganz verschieden ist.“

Kein moderner Prediger skeptischer Weisheit, sondern der Altmeister des Prinzips Hoffnung, Ernst Bloch, ist es, von dem ich diese Variation des ‚Es gibt nichts Neues unter der Sonne‘ mir zur Einstimmung geliehen habe. In der „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ beginnt mit diesen Sätzen das Kapitel, das unter Dantes enthusiastischer Formel ‚Incipit vita nova‘ die Aspekte der Kategorie des Neuen erörtert¹. Doch nicht nur als Kontrapunkt gegen epochales Hochgefühl, in einer neuen Zeit zu leben, haben sie einen Sinn. Vielmehr noch erinnern diese Sätze daran, daß die gewöhnliche geschichtliche Erfahrung jeglichen Enthusiasmus gründlich verdirbt, weil das elende Einerlei die Unterscheidung von Alt und Neu auch gar nicht erst zuläßt. Kohelets Leiden an der Kontinuität der Geschichte ist dafür ein Beispiel. Einzig evident war ihm die schlechte Wiederkehr des Alten. Ja, die Hoffnung, die ihm seine Tradition versprach, dementiert er ausdrücklich (Koh 1,9f)². Doch ist seine Skepsis keine prinzipielle Feindschaft gegenüber dem Neuen. Anders als die konservativen Republikaner im Rom Ciceros verbindet der Prediger nicht a limine mit dem Neuen etwas Minderwertiges oder gar Gefährliches³. Denn im Unterschied zu ihnen fehlt ihm das Ein-

¹ Gesamtausgabe Bd. 13, 1970, 357.

² Vgl. H. W. Hertzberg (H. Bardtke), *Der Prediger (Das Buch Esther)*, 1963, 72f; K. Galling (E. Würthwein/O. Plöger), *Die Fünf Megilloth*, 1969², 86.

³ Vgl. die Wendungen „homo novus“, „res novae“ zB. und dazu G. Ladner, *Art. Erneuerung*, RAC 6, 1970, 240–275:252.

verständnis mit dem Gegebenen⁴. Seine Distanz gegenüber der Möglichkeit einer geschichtlichen Wende gründet freilich über die Sozialkritik hinaus in einer tieferen Krise, nämlich der durch den Tod gesetzten Nichtigkeit des Menschen und seiner Welt⁵. Die Unmöglichkeit, diese Grenze der *condition humain* zu überwinden, bestimmt alle seine Negationen, auch die des Neuen. Mehr noch als die Erfahrung der Relativität des Geschehens, die Neues schnell veralten und Altes durchaus neu werden sieht, ist darum diese Krise der Prüfstein für den Sinn einer Rede vom Neuen. Wer sie ignoriert, ist ein bloßer Enthusiast.

Der skeptische Kontrapunkt am Anfang, der die Ambivalenz der Kategorie des Neuen bezogen auf die jeweilige geschichtliche Erfahrung erinnert, ist noch aus einem anderen, mit unserem Thema selbst gegebenen Grund unerlässlich. Ich meine damit die Applikation einer schlechten Antithese von Alt und Neu auf das Verhältnis von Christentum und Judentum. Von allem Anfang an ist das Christentum ja der Verführung oft genug erlegen, das eigene zumeist enthusiastische Neuheitsbewußtsein auf Kosten des Judentums zu artikulieren. Angetreten mit dem Selbstverständnis, Träger einer neuen Bewegung und Zeit zu sein, ließ das frühe Christentum alsbald das Judentum als das Alte hinter sich. Gewiß, sofern und solange sich die Jesusbewegung als Erneuerung im Judentum verstand, sah sie über die apokalyptische Katastrophe hinaus eine neue Zukunft nicht nur für sich, sondern für das ganze Gottesvolk, dessen Erbe sie als Avantgarde des erneuernden Handelns Gottes verteidigte und zu seiner anfänglichen Integrität zu restituieren meinte⁶. Doch diese hinter den synoptischen Evangelien wohl noch sichtbare Gruppe ist alsbald aufgegangen in eine christliche Bewegung, die die traditionellen und organisatorischen Grenzen des Judentums überschritt und in Antiochien als ein von Juden und Heiden unterschiedenes Drittes zum ersten Mal den Namen *Χριστιανοί* (Apg 11,26)⁷ erhielt. Die synoptischen Evangelien, obschon sie je für sich ein höchst eigenständiges Stadium dieser Separationsentwicklung repräsentieren, stimmen denn auch darin überein, daß mit der jüdischen Niederlage im Kampf gegen Rom im Jahr 70 nChr. das Judentum selbst unterlegen ist, während die christliche Gemeinde buchstäblich aus den Trümmern Jerusalems und der Asche des Tempels sich wie ein Phönix erhebt. Aber auch das paulinische Christentum, obwohl es zunächst seinen Ausgang aus dem Judentum nicht leugnete und nur mit Israel zusammen die endgültige Zukunft sich vorstellen konnte, entwickelte aus der Idee eines universalen Gottesvolkes, in dem die antiken religiösen und kulturellen Schranken zwischen Juden und Heiden aufgehoben sind, als nahezu reine Heidenchristenheit später die Vorstellung, das

⁴ Vgl. Koh 2,21.26; 3,16; 4,1; 5,7; 5,9ff; 6,1f; 8,9ff; 9,13ff zB.

⁵ Vgl. nur *Galling*, 78ff.

⁶ Vgl. jetzt *G. Theißen*, *Soziologie der Jesusbewegung*, 1977, passim.

⁷ Vgl. *E. Haenchen*, *Die Apostelgeschichte*, 1965⁵, 311f; *H. Conzelmann*, *Die Apostelgeschichte*, 1963, 68.

gegenüber Juden und Heiden überlegene Dritte, das neue Geschlecht zu sein⁸. Allemal gerät so das Judentum auf die Seite des Alten, Untergangenen, das seine Existenzberechtigung verloren hat. Und nicht zufällig geht das Überlegenheits- und Neuheitsbewußtsein der Christen Hand in Hand mit einer Usurpation jüdischer Prärogativen, was denn zugleich das Judentum zum anachronistischen Phänomen herabsetzt⁹. Seiner Güter enterbt, verliert es den Charakter einer Alternative und wird als bloße „Pseudokirche“¹⁰ zur bösen Fratze des siegreichen Christentums. Die Dialektik von Alt und Neu, die bei Paulus zumal die eigentümliche Kontinuität der christlichen Gemeinde mit Israel trotz allen Abbruchs artikulierte, wiederholt sich nun nur noch in der Kirche selbst. Die Heilige Schrift aus Altem und Neuem Testament, die die Bibel der Juden für sich beansprucht und sozusagen in einer höheren Einheit zugleich mit dem Neuen Testament verbindet und von ihm als das Alte unterscheidet, ist dafür nur ein Beispiel¹¹.

Gewiß, dieser Vorgang kann nicht nur in *malam partem* interpretiert werden. Auch ist er nicht das elendeste Kapitel der Geschichte der Juden mit den Christen. Daß jedoch das Christentum trotz mancher ermutigenden Episoden sich in der Geschichte wesentlich durch eine Negation oder jedenfalls Relativierung der berechtigten theologischen Existenz des Judentums definierte, ist keine Frage. Zweifelhaft ist mir auch nicht, daß sich daraus die barbarischen Verfolgungen – bis hin zum beinahe gelungenen Genozid – ihr Recht nahmen oder jedenfalls den Anschein dafür. Auch wenn man die konkreten politischen Implikationen des modernen Antisemitismus, wie zumal Hannah Arendt gezeigt hat¹², ernst nehmen muß und deshalb die Unterschei-

⁸ Am bekanntesten ist die von *Clemens Alexandrinus* (vgl. Strom VI 5,41) mitgeteilte Feststellung des Kerygma Petrou: νέαν (διαθήκην) ὑμῖν διέθετο (ὁ θεός), τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά. ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. – A. v. *Harnack* hat zwar vermutet, daß hier nicht die Christen als *tertium genus*, sondern ihre Art der Gottesverehrung als die den Griechen und Juden überlegene dritte gekennzeichnet sei (vgl. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, 1902, 182). Doch selbst wenn man dieser Interpretation zustimmen muß (vgl. aber *W. Schneemelchers* Übersetzung in: *Hennecke*³ II/62; *W. Bauer*, *Wb* s.v. γένος Sp. 310), so ist dies doch, wie etwa der *Diognetbrief* und die *Apologie des Aristides* an Kaiser Pius zeigen, „an important step on the way“ (*P. Richardson*, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, 23), dh. zum Bewußtsein der Christen, das dritte Geschlecht bzw. das neue Volk zu sein (vgl. zur Geschichte dieser Vorstellung im frühen Christentum *Harnack*, 177–204; *Richardson*, 22ff).

⁹ Vgl. *Richardson*, 14ff.

¹⁰ *Richardson*, 22.

¹¹ „Es ist kein Zufall, daß die in der symbolischen Ekklesiologie der altkirchlichen Theologen gebrauchten Bilder die Kirche ebensogut als alte Frau . . . wie als jugendliche Braut beschreiben.“ (*E. Wolf*, „Erneuerung der Kirche“ im Licht der Reformation. Zum Problem von „Alt“ und „Neu“ in der Kirchengeschichte, in: *Peregrinatio* II, 1965, 139–160, hier: 143).

¹² Vgl. *H. Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Bd. I: *Antisemitismus*, 1975 (Ullstein-TB Nr. 3181); s. aber auch *St. Lehr*, *Antisemitismus – religiöse Motive im sozialen Vorurteil*. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870–1914, 1974.

dung von Antisemitismus und christlichen Antijudaismus nicht nivellieren darf, kann ihr Zusammenhang nicht geleugnet werden¹³. Umgekehrt heißt das aber, daß „damit eine christliche Mitverantwortung für das, was das Wort Auschwitz umfaßt, gegeben (ist), deren Erkenntnis unser Denken und Reden über Juden und Judentum grundlegend verändern muß“¹⁴, und zwar bis in die exegetische Arbeit an Altem und Neuem Testament hinein oder besser noch gerade von ihr ausgehend. Wie hartnäckig etwa in der neutestamentlichen Wissenschaft sich gegen verfügbare bessere Einsichten antijudaistische Vorurteile behaupten, hat die schonungslose Dokumentation von Charlotte Klein¹⁵ erschreckend deutlich gemacht. Sie kann jedoch neben anderen verdienstvollen Untersuchungen nur ein Anfang sein und dazu den Anstoß geben, nach der tieferen Blindheit, dh. nach der Bedingung der Möglichkeit zu fragen, die solche Vorurteile immer wieder reproduzieren läßt. Gefragt werden muß darum nicht nur, inwieweit die neutestamentlichen Texte eine materielle Basis des christlichen Antijudaismus sind. Entscheidender und unmittelbar verbunden mit dieser Frage ist vielmehr das Problem, wie dieser Tatbestand theologisch beurteilt wird. Der tiefgreifendste Dissens in der jüngsten Debatte um das Verhältnis von Christentum und Judentum, für die zumal diese Zeitschrift ein Forum darstellt¹⁶, besteht denn auch darin, ob der unbestritten vorhandene neutestamentliche Antijudaismus „christlich-theologisch *essentiell*“¹⁷ ist. Es geht dabei, wie vor allem auch der Beitrag von U. Wilckens deutlich macht, immer zugleich um die materiale Seite der hermeneutischen Frage¹⁸.

¹³ Der allgemeine Sprachgebrauch unterscheidet zumeist nicht mehr zwischen „Antisemitismus“ und „Antijudaismus“. „Antisemitismus“ ist weithin das „Synonym für eine unfreundliche oder feindselige Haltung den Juden gegenüber“ (E. Silberner, Sozialisten zur Judenfrage, 1962, 290; zitiert nach Th. Nipperdey/R. Rürup, Art. Antisemitismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. I, 1972, 153)! „Auch die Wissenschaft wird diesen Sprachgebrauch berücksichtigen müssen; für ein angemessenes historisches Verständnis des Phänomens ‚Antisemitismus‘ kann sie jedoch auf den älteren, engeren Begriff (sc. ‚Antijudaismus‘) nicht verzichten.“ (Nipperdey/Rürup ebd.). Dem stimme ich zu.

¹⁴ H. Gollwitzer/M. Palmer/V. Schliski, Der Jude Paulus und die deutsche neutestamentliche Wissenschaft, EvTh 34, 1974, 276–304, hier: 276.

¹⁵ Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, 1975.

¹⁶ Vgl. den Anm. 14 genannten Aufsatz, der auf G. Klein, Erbarmen mit den Juden! Zu einer „historisch-materialistischen Paulusdeutung“, EvTh 34, 1974, 201–218 antwortet. Vgl. im übrigen D. Flusser, Ulrich Wilckens und die Juden, EvTh 34, 1974, 236–243 und die Antwort darauf von U. Wilckens, Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser, EvTh 34, 1974, 602–611 sowie den beide Kontroversen aufgreifenden Beitrag von R. Rendtorff, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden. Zur Diskussion zwischen David Flusser und Ulrich Wilckens, EvTh 36, 1976, 191–200.

¹⁷ Wilckens, 611.

¹⁸ Dies hebt auch Rendtorff mit Recht hervor.

Im folgenden sollen die Kategorien Alt und Neu bei Paulus und im Kolosser- und Epheserbrief analysiert werden. Dabei verzichte ich auf eine Wortfeldanalyse im eigentlichen Sinn¹⁹ und versuche lediglich, das mit den Begriffen gegebene Selbstverständnis im Blick auf Eschatologie, Christologie und Ekklesiologie zu skizzieren. Abschließend muß dann noch einmal die doppelte Skepsis, wie wir sie in der Einleitung entfaltet haben, mit den Ergebnissen konfrontiert werden.

I. *Alt und Neu bei Paulus*

„Was gewesen ist, wird wieder sein, und was getan wurde, wird wieder getan werden: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Oder gibt es etwas, von dem man sagen könnte: Siehe, dies hier ist ein Neues –? Längst schon ist es gewesen, in den Zeiten, die vor uns waren.“ (Koh 1,9f) – Diese skeptische Weisheit erfährt abgesehen von Deuteronesaja in der Bibel wohl keinen größeren Widerspruch als im Neuheitsbewußtsein des Paulus. Geradezu als Widerlegung der Erfahrung Kohhelets und seines Pessimismus könnte 2Kor 5,17 formuliert sein: „Ist jemand in Christus, so ist er neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. Siehe, Neues ist geworden!“²⁰ Für Paulus besteht ein radikaler Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, eine Diskontinuität im Fluß der Zeiten. Nicht nur gibt es Neues unter der Sonne, es ist auch schon geworden. Das Alte *ist* vergangen. Ja, indem dieses Neue auf den Plan getreten ist, ist das , was es ablöste, allererst als das vom Neuen qualitativ unterschiedene Alte erkannt worden. Wer ‚neu‘ sagt, setzt ein Altes²¹. Dabei muß keineswegs angenommen werden, daß Paulus mit dem τὰ ἀρχαία παρῆλθεν nur polemisch ein von seinen korinthischen Gegnern positiv interpretiertes Stichwort aufgreift, das die Vergangenheit mit einer „Gloriole des Göttlichen“²² versehen hat und gegenüber dem Apostel die heilvolle Kontinuität in der Geschichte behauptete. Hinreichend deutlich wird hier von dem Ereignis des Neuen das Zurückliegende als überholt disqualifiziert. Nicht irgendetwas, das auch schnell wieder veralten kann, sondern etwas endgültig Neues ist geworden (γέγονεν καινῶν); das, was als zukünftiges Heil erwartet wurde, ist da²³. Gewiß,

¹⁹ Vgl. dazu die einschlägigen Artikel in ThW sowie R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the New Testament*, JBL 74, 1955, 69–79.

²⁰ Daß 2Kor 5,17 gnostische Glosse ist (so W. Schmithals), weist schon D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964, 255 zurück; vgl. im übrigen zum Kontext der Stelle und der Interpretation P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινῆ κτίσις bei Paulus*, EvTh 27, 1967, 1–35; F. Hahn, „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils“, EvTh 33, 1973, 244–253.

²¹ Vgl. Hebr 8,13.

²² Georgi, 257. Allerdings ist der 1. Clemensbrief zB. ein Beleg für solches Denken, das Georgi den Gegnern des Paulus unterstellt; vgl. Richardson, 14ff.26ff.

²³ Vgl. zur Bedeutung von καινός und Derivaten im Neuen Testament als „Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt“, J. Behm, Art. καινός κτλ.. ThW 3/450–456, hier: 451.

die Teilhabe an diesem Neuen gilt unter der Bedingung: εἴ τις ἐν Χριστῷ. Doch ist dies keine Einschränkung in dem Sinn, daß die Zeit noch nicht gekommen sei. Der Tatbestand des Neuen ist erfüllt, und zwar tendenziell für jeden. Man muß ihn nur anerkennen, dh. im Glauben realisieren. Wer es tut, wird selbst neu von Grund auf: καινὴ κτίσις²⁴. So ist es denn auch zu verstehen, daß Paulus wenig später die Weissagung vom zukünftigen Heilstag in Jes 49,8, die Gottes endgültiges Rettungshandeln zur rechten Zeit ankündigte, enthusiastisch als gegenwärtig erfüllt proklamieren kann:

Ἰδοὺ, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος,

ἰδοὺ, νῦν ἡμέρα σωτηρίας (2Kor 6,2).

Und ganz ähnlich wird in 1Kor 10,11 von den zum Glauben Gekommenen gesagt, auf sie seien schon τὰ τέλη τῶν αἰώνων getroffen, dh. hinter ihnen liegt die Vergangenheit schon als das überholte Alte, sie haben die Schwelle schon überschritten²⁵.

Das Ereignis, das nach Paulus den Schnitt in der Zeit vollzieht und als das Neue das Vorausliegende auf qualitativ geschiedene Weise alt macht, ist, wie schon die formelhafte Wendung ἐν Χριστῷ in 2Kor 5,17 implizierte, das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Weitere Belege dafür zu geben, erübrigt sich hier. Erwähnt werden muß jedoch die eigentümliche Formulierung dieses Geschehens in Gal 4,4f. Und zwar nicht etwa, weil hier in traditioneller Weise das Christusereignis als Sendung des Gottessohnes vom Himmel beschrieben und sogleich hinsichtlich seiner soteriologischen Bedeutung gekennzeichnet wird²⁶. Obschon dies wichtig genug ist, interessiert in unserem Zusammenhang mehr noch, daß hier das Neue, das in der Sendung des Sohnes sich vollzieht, zum πλήρωμα τοῦ χρόνου erklärt wird. Nicht also als absoluter Anfang jenseits von Zeit und Geschichte, sondern als „Fülle der Zeit“ in der Geschichte ereignete es sich. Der καιρὸς εὐπρόσδεκτος bzw. die ἡμέρα σωτηρίας ist kein überzeitliches oder zeitloses Ereignis, geschweige denn daß es die Zeit aufhebt. Es wird also der Pessimismus des Predigers nicht nachträglich dadurch bestätigt, daß seine Zeiterfahrung ontologisch unterschieden wird von der des Paulus. Nicht kann man also das Zeitverständnis Kohelets als Erfahrung

²⁴ Daß Paulus hier wie Gal 6,15 mit καινὴ κτίσις zunächst den Menschen als „Geschöpf“ meint, ist wohl nicht zu bestreiten. Einen Gegensatz zur „neuen Schöpfung“ daraus zu machen, leuchtet mir nicht ein; vgl. aber *K. Galley*, Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus, 1965, 60f.

²⁵ Gewiß kann man nicht, wie *J. Weiß*, Der erste Korintherbrief, 1910, 254, in den τέλη τῶν αἰώνων den Gipfel sehen zwischen altem und neuem Äon, also von beider hier zusammenstoßenden Enden die Rede sein lassen (vgl. dagegen nur *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther, 1969, 198f); vgl. noch *W. Bauer*, Wb s.v. αἰών Sp. 55 (dort Lit.); *U. Luz*, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 1968, 121. *G. Dellling*, Art. τέλος κτλ., ThW 8/50–88 schlägt jetzt vor, die Wendung „auf die Zielsetzungen der Zeiten zu beziehen“ (55). Nicht überzeugend.

²⁶ Vgl. dazu *Luz*, 282f; *E. Schweizer*, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“ Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16f; 1Joh 4,9, jetzt in: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 84–95; *J. Blank*, Paulus und Jesus, 1968, 260ff (dort Lit.).

der Zeitlichkeit überhaupt von der des Paulus abheben, die Zeit eschatologisch als Augenblick der ‚Entweltlichung‘ oder ähnlich, also als Zeit im ‚nichtalltäglichen‘ Sinne versteht. Zwar setzt die Rede vom πλήρωμα τοῦ χρόνου „voraus, daß Gott die Zeit und alle Äonen in seiner Gewalt hat“²⁷. Das jedoch trennt Paulus kaum von weisheitlicher Zeiterfahrung²⁸, wie er im übrigen auch, was noch zu zeigen ist, die nichtende Macht des Todes, die den Prediger so irritiert, keineswegs einfach leugnet. Im Unterschied freilich zum Prediger sieht Paulus in der Sendung des Sohnes die Zeit einer unüberbietbaren „Fülle“ gewürdigt, und zwar „nicht ihrer Ausdehnung, sondern ihrem Inhalt nach“²⁹. Das Handeln Gottes in Christus qualifiziert die Zeit in einmaliger Weise, so daß Paulus sich im Anbruch endgültiger Neuheit weiß. Doch ist es die Sendung des Sohnes, die die Zeit an ihr inhaltliches „Vollmaß“ kommen ließ³⁰. Von sich aus war sie nicht dafür disponiert. Denn weder gibt es für Paulus eine (negative) Notwendigkeit des Heils in dem Sinn, daß die Erlösungsbedürftigkeit und -sehnsucht der Menschheit die Zeit gleichsam reif machte³¹. Noch gibt es eine (positive) Möglichkeit für die Erlösung, weil, wie F. Chr. Baur in Analogie zum menschlichen Entwicklungsprozeß es sieht, eine höhere „Stufe der religiösen Entwicklung, welche aus einem inneren, der Menschheit immanenten Princip hervorgegangen ist“, erreicht war, nämlich „der Fortschritt des Geistes zur Freiheit des Selbstbewußtseins“³². Das πλήρωμα ist keine ontologische Qualität der Zeit selbst, sondern ihr durch Gottes Handeln zugekommen. Darum deckt zwar das Ereignis der Erlösung auch ihre Notwendigkeit auf. Ihre Notwendigkeit bedingt aber nicht die Wirklichkeit der Erlösung³³. Erst das Neue macht das Vorhergehende zum Alten. Aber eine Umkehrung dieses Sachverhaltes ist ausgeschlossen.

Mit Recht betont F. Chr. Baur jedoch in seiner Auslegung von Gal 4,4f, Paulus versuche, die Offenbarung „geschichtlich zu begreifen“³⁴. Daß er dafür auf die eigenartige, sicher zum größten Teil von Paulus selbst formulierte ‚Illustration‘ der Sendung des Sohnes³⁵ hinweist, ist eine überzeugende Begründung: Gott hat, „als die Erfüllung der Zeit gekommen, seinen Sohn gesandt, geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz, dh. er stellte ihn ganz in die geschicht-

²⁷ H. Schlier, Der Brief an die Galater, 1965⁴, 195.

²⁸ Vgl. G. von Rad, Weisheit in Israel, 1970, 337ff; gegen seine traditions-geschichtliche Hypothese s. aber auch P. von der Osten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit, 1969, bes. 53ff.

²⁹ G. Dellling, Art. πλήρωμα κτλ., ThW 6/283–309, hier: 303.

³⁰ So bekanntlich schon Luther; vgl. nur Schlier, 195.

³¹ Vgl. dagegen schon H.-D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament, 1938, 25.

³² F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. v. F. Fr. Baur, mit einer Einführung zum Neudruck von W. G. Kümmel, 1973, 173; zum dahinter stehenden Epochenbegriff Hegels und Schellings s. M. Riedel, Art. Epoche, Epochenbewußtsein, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. 2, 1972, 596–599, hier: 598.

³³ Vgl. dazu E. Käsemann, An die Römer, 1974³, 30ff.

³⁴ Baur, ebd.

³⁵ Vgl. nur Luz, 282f; Schweizer.

liche Entwicklung hinein³⁶. Der Sohn kommt zwar vom Himmel, war, wie der Philipperhymnus es wendet, ἐν μορφῇ θεοῦ – ἴσα θεῷ (Phil 2,6), er wurde jedoch ἄνθρωπος (Phil 2,7; vgl. 1Kor 15,20ff; Röm 5,17ff) und entäußerte sich, nahm die μορφὴ δούλου (Phil 2,7) an, dh. er wurde „den Mächten ausgeliefert“³⁷ und trat in die Bedingungen von Zeit und Geschichte. Die Geburt von einer Frau und unter der Herrschaft des νόμος sind dafür in Gal 4, der Tod des Menschgewordenen (am Kreuz) in Phil 2 definitiver Beweis³⁸. Damit wird jedoch „nicht die Zeit als solche aufgehoben, sondern vielmehr das Heilshandeln Gottes unmittelbar in die Historie hineingestellt; im geschichtlichen Ereignis des irdischen Jesus (γεγόμενον ἐκ γυναικός!) vollzieht Gott seine eschatologische Tat“³⁹. Anders als R. Bultmann, der zwar das Heilsgeschehen als „ein Ereignis der Geschichte“⁴⁰, aber zugleich in diesem für den Glaubenden „das Ende der Geschichte schon Gegenwart“⁴¹ geworden sieht, wird man die Paradoxie der geschichtlichen Offenbarung Gottes nicht einseitig zur Negation der Geschichte überhaupt auflösen können⁴².

Die „Fülle der Zeit“ ist also nicht das Ende von Zeit und Geschichte, sondern lediglich ihr radikalster Einschnitt. Hier teilt sie sich in Alt und Neu, und zwar so, daß das Neue als Wende in der Zeit alles Vorhergehende alt macht. Das „Jetzt“, das Paulus immer wieder gebraucht, um den qualitativen Unterschied der durch das Christusergebnis bestimmten Gegenwart von der Vergangenheit auszudrücken, ist als *zeitliche* Zäsur ernst zu nehmen⁴³. Als Kategorie der Zeit impliziert sie das Bewußtsein, in einer neuen Epoche, jüdisch gesprochen: in den Tagen des Messias zu leben⁴⁴. Mit diesem „Jetzt“ beginnt darum wohl etwas endgültig Neues, etwas nicht Überholbares. Insofern setzt es ein Ende und einen Anfang, jedoch *in* der Geschichte und *in* der Zeit.

Nun kommt jedoch das Neue mit dem Alten, obschon grundsätzlich von ihm geschieden, auch zusammen vor. Bei Paulus stehen nämlich

³⁶ Baur, ebd.

³⁷ E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1965⁴, 51–95:74.

³⁸ Vgl. nur Schlier, 196.

³⁹ Delling, (Anm. 29) 303f.

⁴⁰ R. Bultmann, Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen III. 1965³, 35–54, hier: 41.

⁴¹ R. Bultmann, Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum, in: Glauben und Verstehen IV, 1965, 91–103, hier: 101; vgl. auch R. Bultmanns Rezension von H.-D. Wendland (Anm. 31) in: ThLZ 64, 1939, 252–256. – Bultmanns These ist bekanntlich zumal an Röm 10,4 entwickelt und von seinen Schülern zumeist aufgenommen worden; vgl. nur H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1970, 181ff.

⁴² Eine interessante Kritik, die freilich im weiteren Zusammenhang der Bultmannschen Theologie entwickelt wird, finde ich jetzt bei H. Jonas, Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, in: Gedenken an Rudolf Bultmann, hg. v. O. Kaiser, 1977, 41–70.

⁴³ Vgl. dazu Wendland, 24, und vor allem G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1–3), in: Das Ende des Gesetzes (Ges. Aufs. I), 1952, 9–33, hier: 32 mit Hinweis auf Röm 3,21; 5,9; 6,22; 8,1; 2Kor 5,16; 6,2.

⁴⁴ Vgl. schon L. Baeck, Der Glaube des Paulus, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. K. H. Rengstorff u. U. Luck, 1969, 565–590, hier: 584ff.

neben den Aussagen, die von der Gegenwart endgültigen Heils reden, solche, die eine konkrete Differenz dazu konstatieren. Das Neue geschieht im Alten, die Wende in der Geschichte, die gegen die Offenbarung ihre eigene Negation behauptet. Denn das eigentliche Ende der Welt und damit der Geschichte steht für Paulus noch aus. Zwar heißt es, daß das σῆμα τοῦ κόσμου τούτου schon vergeht (παράγει)(1Kor 7,31). Und die Zeit dafür ist für Paulus recht kurz (vgl. 1Kor 7,29). Darum werden die Glaubenden aufgefordert, diesem Stadium des Übergangs zu entsprechen, indem sie sich in der Existenzweise des ὡς μὴ auf den Zwischenzustand einstellen⁴⁵. Aber da das Wesen dieser Welt auch noch vergehen muß, warnt Paulus die Glaubenden davor, diesem gegenwärtigen bösen Äon sich opportunistisch anzupassen (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ) und fordert sie auf, vielmehr dem im Handeln Gottes in Christus anbrechenden Neuen sich durch Erneuerung des Denkens anzuverwandeln (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς)⁴⁶. Denn aus dem noch gegenwärtigen bösen Äon reißt Christus die Glaubenden heraus (Gal 1,4). Der Tag des Herrn Jesus Christus ist so nahe, daß die Philipper vom Apostel schon jetzt zum freudigen Jubel aufgerufen werden können (Phil 4,4). Doch er steht eben noch bevor ebenso wie die Totenaufweckung und die Verwandlung der Lebenden, die Paulus noch in seiner Generation erwartet⁴⁷. Schließlich ist der Apostel sich bewußt, daß seine Arbeit noch keineswegs beendet ist, muß ja vor allem mit der Vollzahl der Heiden vor dem Ende noch Israels Rettung geschehen (Röm 11,25f). Ja, diese merkwürdige Dialektik von „Schon“ und „Noch nicht“, wie man es gewöhnlich nennt, kann Paulus geradezu in komparativischer Weise von der Nähe des Heils reden lassen. Die Christen in Rom werden ermahnt, aus dem Schlaf zu erwachen: „Denn jetzt ist uns das Heil näher (νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία) als damals, als wir zum Glauben kamen. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist herangekommen.“ (Röm 13,11f) Nur wenn das Neue, das durch Gottes Handeln in Zeit und Geschichte Ereignis wurde, die Zeit selbst nicht aufhebt und das Ende der Geschichte noch bevorsteht, wie nah auch immer Paulus es sich vorstellt, kann so geredet werden.

Wenn man nicht wie A. Schweitzer den glattesten systematischen Ausgleich dieser Eschatologie des Paulus in der traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit von der jüdischen Idee eines messianischen Zwischenreiches findet⁴⁸, wird man die Dialektik von Gegenwart und Zukunft des Heils kaum so ungezwungen erklären können⁴⁹. Denn die Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ bezüglich des Heils in Qumrantexten, auf die oft hingewiesen wird, ist ja schon deshalb

⁴⁵ Vgl. dazu nur H. Thyen, Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesio-logie, in: Frieden – Bibel – Kirche, hg. v. G. Liedke, 1972, 96–173, hier: 148ff.

⁴⁶ Röm 12,2; vgl. dazu Käsemann, Römer, 314ff.

⁴⁷ Vgl. nur 1Kor 1,7; 2Kor 1,14; 1Thess 2,19; 3,13 zB.

⁴⁸ Vgl. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, bes. 131ff.

⁴⁹ Gegen Schweitzer zB. Luz, 319. 345f; P. Stuhlmacher, Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, ZThK 64, 1967, 423–450: 427.

nicht vergleichbar, weil dort die Messianologie davon unberührt bleibt⁵⁰. Für Paulus ist jedoch durch das Christusgeschehen diese Spannung begründet. Christologie und Soteriologie regieren bei ihm die Eschatologie, nicht umgekehrt. Ebenso wird darum aber auch das „Zwei-Äonen-Schema“, wonach der vergangene Äon und der zukünftige zwar einander ablösen, aber wie zwei sich schneidende Kreise eine Zeit lang einander noch überlagern, für Paulus traditionsgeschichtlich eine kaum unproblematische Erklärung sein. Denn nirgendwo spricht er von einem künftigen, kommenden oder gar neuen Äon⁵¹. Die eigentümliche – auch traditionsgeschichtliche – Sonderstellung des Paulus beschreibt Bultmann meines Erachtens noch immer mit Recht so, „daß das, was für den Juden ein *Hoffnungsgut* ist, für Paulus *gegenwärtige Wirklichkeit* ist, – oder doch es zugleich ist“⁵². Auch wenn man seiner Interpretation dieser Spannung und der damit gegebenen Reduktion der Eschatologie auf einen geschichtslosen Augenblick individueller Entscheidung nicht folgen kann, bleibt die Beschreibung richtig. Bultmann nivelliert jedoch faktisch zugunsten des präsentischen Aspekts der paulinischen Eschatologie die futurischen Aussagen, während umgekehrt bei O. Cullmann etwa die präsentische Eschatologie des Apostels und zumal seine Naherwartung zu einer heilsgeschichtlichen Periodisierung umgedeutet werden⁵³. Das Christusereignis ist für Paulus freilich weder Mitte noch Ende der Geschichte, sondern in ihr der Anbruch des Neuen.

Ohne die Eigentümlichkeiten des eschatologischen Denkens einfach zu eliminieren und die traditionsgeschichtliche Frage zu ersetzen, scheinen mir in den unterschiedlichen Epocheerfahrungen, wie sie vor allem bei H. G. Gadamer⁵⁴, H. Blumenberg⁵⁵ und H. R. Jauf⁵⁶ phänomenal beschrieben und historisch analysiert werden, sehr nahe Analogien für das paulinische Neuheitsbewußtsein zur Verfügung zu stehen⁵⁷. Die paulinische Dialektik von Alt und Neu ist dem Epochen-

⁵⁰ Gegen *Stuhlmacher*, 428, Anm. 8, der wie *H. W. Kuhn*, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 1966 passim, auf die Qumrantexte verweist, s. nur *Thyen*, *Studien*, 77ff. und mit anderen Gründen die Rezension von *Kuhn* durch *K. Müller* in: *BZ NF* 12, 1968, 303–306.

⁵¹ Vgl. jetzt dazu *J. Baumgarten*, *Paulus und die Apokalyptik*, 1977, bes. 180ff.

⁵² *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, 1965⁵, 279.

⁵³ Gegen *O. Cullmann*, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946 s. schon die Rezension von *R. Bultmann*, *Heilsgeschichte und Geschichte*, jetzt in: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. v. *E. Dinkler*, 1967, 356–368; vgl. noch *Stuhlmacher*, *Gegenwart und Zukunft* 424f. – *Stuhlmacher* favorisiert bekanntlich „eine proleptische und darin christologische“ (449) Lösung. Doch ist das mit Christus geschehene Neue ja nicht (nur) Vorwegnahme eines zukünftigen Heils, sondern sein Anbruch hier und heute.

⁵⁴ Vgl. *H. G. Gadamer*, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, in: *Kleine Schriften I*, 1967, 149–160: 152ff; *ders.*, *Über leere und erfüllte Zeit*, in: *Kleine Schriften III*, 1972, 221–236, hier: 231ff.

⁵⁵ Vgl. *H. Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966.

⁵⁶ Vgl. *H. R. Jauf*, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, jetzt in: *Literaturgeschichte als Provokation*, 1974 (edition suhrkamp 418), 11–66; vgl. demnächst auch *R.* und *L. Steiger* in einem Forschungsbericht über *Antiqui und Moderni* in *PhR*.

⁵⁷ Selbstverständlich soll nicht gelegnet werden, daß die Epocheerfahrungen, die hier als Analogie gelten, ihrerseits nicht sämtlich und durch und durch erst von der eschatologischen Tradition des Neuen Testaments geprägt worden sind (vgl. *G. Bornkamm*, *Die Zeit des Geistes*, in: *Geschichte und Glaube I*, *Ges. Aufs. III*, 1968, 90–103 für die johanneische Tradition und s. im übrigen *Ladner*, *RAC* 6/249ff).

bewußtsein vergleichbar, das gegenüber der Kontinuität im Fluß der Zeiten, die die schlechte Wiederkehr mit sich selbst identischen Geschehens im Bewußtsein erzeugt, die entscheidende Wende in der Geschichte als Ereignis erfahren hat. Angesichts dieses Neuen gilt aber weder das Ende der Geschichte als erreicht noch wird das Alte einfach vergessen. Es ist vielmehr in eigentümlicher Weise gegenwärtig und wird durch das Neue allererst in seinem Wesen erkannt. Es ist zu Ende, aber man muß auch ein Ende mit ihm machen. Es ist abgeschlossen, aber man muß auch von ihm Abschied nehmen. Denn „in der Erfahrung der Epoche, wo immer sie gemacht wird, liegt eine solche Erfahrung von Abschied oder besser von der Notwendigkeit, Abschied zu nehmen“⁵⁸. Die Signatur, die das Alte dem Kosmos ebenso wie dem einzelnen aufgeprägt hat, ist für Paulus trotz allen Hochgefühls, in einer neuen „Zeit“ zu leben, ja deutlich sichtbar.

Es ist darum kein Zufall, wenn Paulus auf der Ebene der Paränese die Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ sachlich als Dialektik von Indikativ und Imperativ wiederholt. Die Übergangserfahrung, die mit dem Epochenbewußtsein gegeben ist, drückt sich unmittelbar ethisch aus. Nicht begründet also die Eschatologie die Ethik nur, sie stellt sie vielmehr notwendig dar. Darum fordert der Apostel die Korinther auf, das Alte, das in ihrer Mitte zurückgeblieben ist, zu entfernen, um das Neue, das sie durch Christi Tod sein können, auch zu werden: „Reinigt euch vom alten Sauerteig (παλαιὰ ζύμη), damit ihr neuer Teig (νέον φύραμα) seid, wie ihr ja Ungesäuerte seid.“ (1Kor 5,7)⁵⁹ Wenig später spricht er sie wegen der Prozesse an, die sie gegeneinander führen, und tadelt dies als anachronistischen Rückfall in die Vergangenheit, die sie samt ihren Sünden durch die Bekehrung doch hinter sich gelassen haben. Eben deshalb müssen diese Sünden für sie als Erben des Gottesreiches weiterhin passé sein, wenn anders gelten soll, was für die Korinther, als sie zum Glauben kamen, Geltung gewonnen hat und in der Taufe definitiv bestätigt wurde: „Ihr habt euch doch abwaschen lassen, seid doch geheiligt, seid doch gerecht gemacht durch den Namen unseres Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.“ (1Kor 6,11)⁶⁰ Indem Paulus die Glaubenden an die Erlösung erinnert, die ihnen Gottes Handeln in Christus erwirkte und in Zukunft erwirken wird, fordert er sie doch zugleich auf, sie mit Furcht und Zittern zu schaffen (vgl. Phil 2,12), dh. sie nicht vergeblich geschehen sein zu lassen⁶¹, sondern inmitten eines „krummen und verdrehten Geschlechtes“ als „Lichtträger in der Welt“ untadelig zu sein und am „Wort des Lebens“ festzuhalten (vgl. Phil 2,15f). Der Rechtfertigung entspricht daher das Gerechtworden (vgl. Röm 6,13ff), der Heiligung das Heiligwerden (vgl. Röm 6,19.22; 1Kor 7,34; 2Kor 7,1; 1Thess 3,13), der Befreiung das Freiwerden (vgl. Gal 5,1ff). Gerade so zeigt die Paränese

⁵⁸ Gadamer, Kleine Schriften III/232.

⁵⁹ Zum Kontext vgl. H. Conzelmann, 1Kor, 114ff; Thyen, Ekklesiologie, 155ff.

⁶⁰ Dazu Conzelmann, 129.

⁶¹ Vgl. G. Bornkamm, Paulus, 1969, 208.

des Paulus, daß das Christusgeschehen nicht Aufhebung von Zeit und Geschichte ist, sondern die Wende zum Neuen, dem die Christen zugehören. Καινή κτίσις ist der Glaubende, weil er durch seine Bekehrung in den Bereich des ἐν Χριστῷ realisierten Neuen eingetreten ist und damit dem Alten definitiv und offenkundig Valet gesagt hat. Doch muß er dasselbe auch täglich tun. Der Schnitt in der Zeit, den Gottes Handeln vollzogen hat, wiederholt sich gleichsam biographisch. Darum können die Glaubenden die alten, die sie waren, nicht mehr bleiben, sondern müssen das Neue, was sie sein können, auch werden.

Daß in der Bekehrung sich Gottes Handeln in Christus lebensgeschichtlich wiederholt und dadurch zugleich die Vergangenheit sich dem Glaubenden im Rückblick verkehrt, macht das Beispiel des Apostels selbst am anschaulichsten. Gewiß, für Paulus ereignet sich in der ihm zuteil gewordenen ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal 1,12.16) die Wiederholung der in Christus vollzogenen Wende in außerordentlicher Weise. Ist doch seine Bekehrung zugleich die Berufung zum Apostolat der Heiden. Es verändert sich für Paulus aber die Einschätzung der eigenen Vergangenheit dadurch ebenso grundsätzlich, wie er das für die zum Glauben gekommenen Heiden feststellt. Zwar kann er nicht, was er den Korinthern rückblickend vorhält, einen ganzen Katalog von Lastern in seinem ehemaligen Leben entdecken (vgl. 1Kor 6,9ff). Vielmehr besteht er auf der Fülle der Vorzüge jüdischer Existenz, die ihn auszeichnete und deren Differenz er gegenüber dem Heidentum nicht nur für sich selbst, sondern als mit der φύσις der Juden überhaupt gegeben festhält (vgl. Gal. 2,15; Röm 11,21.24 sowie 9,1ff zB.)⁶². Ja, seinen Eifer für die väterlichen Überlieferungen stellt er gar als Untadeligkeit κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ dar (vgl. Phil 3,4ff; Gal 1,13ff). Gleichwohl läßt ihn die „unüberbietbare Erfahrung Christi“ (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου μου; Phil 3,8) diese „Tugend“ nicht mehr als Gewinn, sondern als Schaden, ja als σκύβαλα verbuchen, da sie die Gerechtigkeit Gottes nicht erlangte. Wie die Offenbarung in Christus ihm klar macht, daß die Gerechtigkeit allein διὰ πίστεως Χριστοῦ, dh. ἐκ θεοῦ ἐπὶ τῇ πίστει (Phil 3,9) kommt, so stellt sie ihn trotz aller Vorzüge grundsätzlich mit dem Gott fernen Heiden gleich⁶³. Denn wenn Gott den Sündlosen stellvertretend zur Sünde und zum Fluch machte, damit wir in ihm Gottes Gerechtigkeit werden und vom

⁶² Vgl. dazu H. Köster, Art. φύσις κτλ., ThW 9/246–271, hier: 265. – Entgegensteht dem scheinbar Röm 2,14, da hier „gesetzlosen“ Heiden zugestanden wird φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν. Es geht Paulus aber darum, die Teilhabe der Heiden am νόμος φύσεως hervorzuheben. Vgl. W. Bauer, Wb sv φύσις Sp. 1720 und noch 1Kor 11,14.

⁶³ Umstritten ist, ob Paulus sich und Petrus in Gal 2,17 aufgrund des Christusgeschehens auch real als „Sünder überführt“ bezeichnet (so etwa Schlier, 95; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, in: Rekonstruktion und Interpretation. Ges. Aufs. zum Neuen Testament, 1969, 180–224, hier: 185ff) oder aber unreal formuliert (so mit Nachdruck R. Bultmann, Zur Auslegung von Galater 2,15–18, in: Exegetica 394–399; vgl. noch F. Mußner, Der Galaterbrief, 1974, 176f).

Fluch loskommen (vgl. 2Kor 5,21; Gal 3,13), dann ist für Paulus damit bewiesen, daß er ἐν Χριστῷ und in ihm allein den Kosmos mit sich versöhnte, die Sünden ihnen nicht mehr anrechnet (2Kor 5,19). Das Gesetz, sofern überhaupt mit Recht eine solche sühnende, dh. Leben und Gerechtigkeit schaffende Funktion für es beansprucht wurde, was Paulus leugnet (vgl. Röm 8,3; Gal 3,21), ist mit Christus ans Ende gekommen (Röm 10,4). Es ist zwar nicht aufgehoben oder abrogiert, aber es ist in seinem abusum als Instrument der Vermittlung eschatologischer Heils, das es nicht leisten kann, aufgedeckt und in seine wahre Funktion, die ἐπιγνώσις ἀμαρτίας (Röm 3,20), und als Rechtsforderung auch an die Glaubenden, ja gerade an sie (vgl. Röm 8,4), eingesetzt⁶⁴. Steht aber fest, daß die Gerechtigkeit Gottes χάρις νόμου offenbart ist (Röm 3,21), so impliziert dieses Handeln Gottes für Paulus zugleich, daß es keinen Unterschied in Bezug darauf zwischen Juden und Heiden gibt; „denn sie haben alle gesündigt und sind der Herrlichkeit Gottes verlustig“ (Röm 3,23). Diese Aufhebung der Differenz zwischen Juden und Heiden muß aber, sobald die Legitimation des „unbedingten“ Eintritts auch der Heiden in die Gemeinde Christi nicht mehr theologisch erstritten werden muß und die „antijüdische“ Polemik des Paulus – die freilich auch nicht frei ist von einer bedenklichen Annäherung an antiken Antisemitismus⁶⁵ – sozusagen in heidnische Hände fällt, erhebliche Folgen haben. Eine Vorahnung davon könnte Paulus zur positiven und kirchenkritischen Rekonstruktion des Verhältnisses von Kirche und Judentum aus Anlaß der Bilanzierung der Heidenmission im Osten im Römerbrief in den Kapiteln 9–11 zumal bewogen haben⁶⁶.

Wie Paulus kosmologisch nirgendwo vom ‚neuen Äon‘ spricht, so ist bei ihm auch anthropologisch nicht vom ‚neuen Menschen‘ die Rede. Gewiß, zwei Mal begegnet der Ausdruck καινὴ κτίσις (2Kor 5,17; Gal 6,15). Doch wird damit ja die mit der Bekehrung vollzogene eschatologische Bewegung der Glaubenden angedeutet, dh. ihre κατὰ πνεῦμα beurteilte Qualität⁶⁷. Im Unterschied zu Eph 4,24 und Kol 3,10 redet Paulus aber nicht vom καινός bzw. νέος ἄνθρωπος, sondern lediglich via negationis vom παλαιὸς ἄνθρωπος, der mit Christus gekreuzigt und in der Taufe in seinem Tod begraben wurde (vgl. Röm 6,6). Auch

⁶⁴ Insofern gilt, daß das Gesetz in Christus auch zum „Ziel“ kommt. Zur Auslegung von Röm 10,4 s. *P. von der Osten-Sacken*, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, 1975, 250ff.

⁶⁵ Vgl. 1Thess 2,14–16; bekanntlich ist umstritten, ob hier nicht sekundäre oder deuteropaulinische Interpolation vorliegt; vgl. *O. Michel*, Fragen zu 1Thessalonicher 2,14–16: Antijüdische Polemik bei Paulus, in: *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, hg. v. W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr, 1967, 50–59; vorher schon *E. Bammel*, Judenverfolgung und Naherwartung, ZThK 56, 1951, 294–315; s. noch *B. A. Pearson*, 1Thessalonians 2,13–16: A Deutero-Pauline Interpolation, HThR 64, 1971, 79–94. – Die Interpolationsthese überzeugt mich freilich nicht.

⁶⁶ Vgl. nur *G. Eichholz*, Die Theologie des Paulus im Umriß, 1972, 284ff.

⁶⁷ Vgl. *R. Bultmann*, Der zweite Brief an die Korinther, 1976, 158f.

wenn das sprachlich nur eine Nuance ist, sachlich bekundet Paulus damit einen deutlichen antienthusiastischen Realismus. Paulus betont zwar, daß der in Golgatha geschehene und durch die Taufe anerkannte Tod des alten Menschen des Glaubenden zum Ziel habe, daß auch das σῶμα (τῆς ἁμαρτίας, der Repräsentant des ‚alten Menschen‘, endgültig vernichtet wird (Röm 6,6)⁶⁸. Denn wer mit Christus gestorben ist, ist darum für die Sünde tot, rechtskräftig von ihr freigesprochen (Röm 6,1.7). Absurd ist mithin die aus einer spezifischen Verdrehung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Notwendigkeit der Gnade gezogene Folgerung: ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ (Röm 6,1)⁶⁹. Doch hält er an der Leibgebundenheit der Glaubenden fest, wenn er sie zugleich auffordert, aus dem Tatbestand, daß sie für die Sünde gestorben sind, die Konsequenzen zu ziehen: ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς (εἶναι) νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ (Röm 6,11). Denn „die Freiheit von der Macht der Sünde“, die „in der Heilstat und mit der Taufe als Einbruch der Äonenwende im Christenleben begründet“ ist, bleibt „nur in der *Praxis* des Dienstes erhalten“⁷⁰. Diese Praxis ist aber (heils-)notwendig, weil nur sie die konkrete, unter den mit dem Leib gegebenen geschichtlichen Bedingungen mögliche Entsprechung zu Christus, dh. die Gleichgestaltung mit seinem Geschick, ist. Bekanntlich führt Paulus darum in Röm 6,5 in den Vergleich der Glaubenden mit dem Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi einen spezifischen Vorbehalt ein: Der schon geschehenen (und geschehenden!) Verbindung des Christen mit Christi Tod entspricht nur zukünftig die mit der Auferweckung. Gewiß, der auferweckte Christus ist als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1Kor 15,20) Bürge der Auferstehung der Glaubenden, die entschlafen sind oder bei der Erscheinung Christi noch lebend angetroffen werden. Darum glauben die, die mit Christus gestorben sind, daß sie auch mit ihm leben werden (vgl. Röm 6,8f; 2Kor 4,17). Gegenwärtig aber, versehen mit einem θνητὸν σῶμα (Röm 6,12), können sie nur ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντες (Röm 6,13) sich Gott als Waffen der Gerechtigkeit zur Verfügung stellen (vgl. Röm 6,13), müssen das aber auch, wenn anders die Macht der Sünde über ihren Leib gebrochen ist. Der schon geschehenen Auferweckung Jesu und seinem Leben in Unverweslichkeit entspricht daher auf Seiten der Glaubenden der Wandel ἐν καινότητι ζωῆς (Röm 6,4). Weil Paulus aber unter dem Wandel in der Neuheit des Lebens ohne Zweifel nicht moralisierend bloß eine gewisse Geläutertheit, sondern die Repräsentation des eschatologisch Neuen, nämlich der ζωῆ, die Christus schon hat, sieht⁷¹, wird man zwischen Christi Leben und dem Wandel der Christen ἐν καινότητι ζωῆς lediglich eine Nuance Differenz entdecken können⁷². Denn wie Gal 2,19ff klar macht, wird

⁶⁸ Dazu bes. E. Käsemann, Römer, 161.

⁶⁹ Zum analogen Problem in Röm 3,1ff vgl. G. Bornkamm, Theologie als Teufelskunst, in: Geschichte und Glaube II (Ges. Aufs. III), 1971, 140–148.

⁷⁰ Käsemann, 167.

⁷¹ Vgl. Käsemann, 169 zB.

⁷² Vgl. Käsemann, 158; s. zu Röm 6 vor allem noch H. Thyen, Studien, 194ff.

in dem περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς das neue Leben Christi selbst wirksam: „Ich lebe, dh. nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“⁷³ Schließlich ist für Paulus durch den „Vorschuß der Auferweckung“, den Geist, der sich sichtbar manifestiert (vgl. 2Kor 1,22; 5,5; Röm 8,16.23; Gal 3,1ff zB.), diese Repräsentation des Neuen, des Lebens Christi, im Alten sichergestellt. Röm 6 hebt mithin – gegen einen schlechten Enthusiasmus – auf die geschichtliche Differenz zwischen Christus und den Glaubenden ab, eine Differenz freilich, die mit der Leibgebundenheit deutlich genug vorhanden ist. Damit redet Paulus jedoch nicht unbedingt einem schlechten Dualismus das Wort, der daraus eine Leibfeindlichkeit macht, auch wenn Tendenzen dazu durchaus zu finden sind. Vielmehr kann er gerade in Röm 6,12ff als positive Möglichkeit des Christen anthropologisch formulieren, daß er sich mit seinem Leib Gott für die Gerechtigkeit zur Verfügung stellen soll. Nur ist dieses Haus des Leibes, das der geschichtlich existierende Christ hat, zugleich der Grund seiner Entfremdung vom Herrn (vgl. 2Kor 5,1.6). Paulus sehnt sich nach dem Abbruch dieser Wohnung und dem himmlischen Zuhause, dem Entkleidetwerden vom Irdischen und dem himmlischen Anzug (vgl. 2Kor 5,2ff), dh. nach der Verwandlung zum unverweslichen Leben Christi. Vernichtet werden kann darum ruhig der „äußere Mensch“, wenn nur der „innere“ von Tag zu Tag zum Neuen verwandelt wird (vgl. 2Kor 4,16)⁷⁴.

Die entscheidende Differenz zwischen Christus und den Glaubenden ist die geschichtliche, kurz: der Tod. Zwar ist durch die Gleichgestaltung mit dem Tod Christi kraft des Geistes auch dieser „letzte Feind“ (1Kor 15,26) schon empfindlich getroffen, mit Christi Auferweckung der Sieg über ihn verbürgt (vgl. 1Kor 15,57). Doch haben die Glaubenden ebenso an sich, was ihn ausmacht, als auch individuell noch – jedenfalls nach Paulus die meisten – den Tod auch vor sich. Das Wort der Schrift, daß der Tod vom Sieg verschlungen, sein Stachel vernichtet werden wird (vgl. Jes 25,8), muß noch in Erfüllung gehen (vgl. 1Kor 15,54f): δεῖ γὰρ τὸ φθαρόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητόν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν (1Kor 15,53). Wie der Prediger leidet Paulus unter der Drohung der mit dem Tod gesetzten Grenze des Menschen zwar nicht, da er sie in Christus überwunden sieht. Doch hieße es den Realismus des Apostels unterschätzen, würde man ihn zum bloßen Enthusiasten erklären und seine nüchterne Einschätzung der Sterblichkeit des Menschen nicht zur Kenntnis nehmen.

Wie sehr nun die Christen als Avantgarde des Neuen noch unter den Bedingungen der alten Zeit und Geschichte stehen, macht Paulus neben der auf das Handeln zielenden Paränese am Leiden deutlich. An dem eigenen apostolischen Leiden zumal, aber auch an dem der Glaubenden überhaupt zeigt Paulus jedoch nicht nur die Differenz zum Ende

⁷³ Vgl. nur W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, 1969², 109ff.

⁷⁴ Zum Zusammenhang von 2Kor 5,1ff vgl. Thyen, *Studien*, 172ff; zu 2Kor 4,16 W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton*, *EvTh* 34, 1974, 141–175, hier: 150f.

der Geschichte auf, wenn Gott Tod, Verweslichkeit und Nichtigkeit endgültig aufheben wird. Vielmehr nimmt er in eigentümlicher Weise diese Negativität der Existenz in sein Neuheitsbewußtsein auf. Es sind nämlich die *παθήματα* Christi (vgl. Phil 3,10f; 2Kor 1,5f), seine *στίγματα* (vgl. Gal 6,17) und die *νέκρωσις* Jesu (vgl. 2Kor 4,10), die der Apostel und die Gemeinde⁷⁵ an ihrem Leibe tragen und die sie als Mitleidende mit Christus (vgl. Röm 8,16) seinem Tode gleichgestalten (vgl. Phil 3,10). Ähnlich also der Teilhabe am Leben Jesu im Wandel in der Neuheit des Lebens und kraft des Geistes nehmen die Glaubenden an Christi Sterben teil. Der Tod, den sie auf Golgatha mit Christus mitgestorben sind, die Kreuzigung, die ihr alter Mensch dort erfuhr, wird gleichsam in der leidenden Existenz unter den Bedingungen der Geschichte noch eingeholt, sozusagen „als Angeld des Todes“⁷⁶ am Ende hier und heute den Glaubenden ausgezahlt. Doch im Leiden vollzieht sich nicht bloß negativ, was im Handeln positiv sich ausdrückte: Das in der Zeit schon gegenwärtige Leben der neuen Schöpfung wird nicht bloß durch das ebenso und allzu schmerzlich gegenwärtige Sein des alten Äon kontrastiert. Kein peinlicher Erdenrest, der dem neuen Leben sich nicht fügen will, wird darum nur im Leiden sichtbar, sondern in ihm geschieht für Paulus paradoxerweise ebenso die Konkretion des neuen Lebens. Gerade die Gleichgestaltung mit dem Tode Jesu, die die Leidenden in Geduld und Hoffnung kraft des Geistes bewähren, verbürgt ihnen die Teilhabe an der Gleichgestaltung mit dem Auferstandenen, die *Erfahrung* der Kraft der Auferstehung Jesu (vgl. Phil 3,10)⁷⁷. Sie schenkt ihnen das Vertrauen auf den Gott, der die Toten auferweckt (vgl. 2Kor 1,10). Ja, der Apostel kann in seinem Leiden gegenwärtig selbst Trost, Heil und Leben Jesu Christi zur Stärkung der Glaubenden in ihrem eigenen Leiden vermitteln (vgl. 2Kor 1,6f; 4,12). Es geschieht mithin das Mitleiden und „Absterben . . . nicht als Leiden überhaupt, sondern als dessen Überwindung, als Leben im Geist ohne Verzagen, als Offenbarwerden des Lebens Jesu“⁷⁸. Denn in der Schwachheit wird Gottes Kraft offenbar (vgl. 2Kor 12,9), sie ist hier und heute schon Erbschaft Christi (vgl. 2Kor 13,4), Indiz dafür, daß das Ziel, dem die Glaubenden als Gottes Kinder entgegengehen, die Herrlichkeit ist: „Wenn wir aber seine Kinder sind, so sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes als Miterben Christi; als die aber leiden wir mit ihm, damit wir auch mit ihm zur Herrlichkeit gelangen.“ (Röm 8,17)⁷⁹ Neben dieser Symbiose der Glaubenden mit dem Geschehe Christi weiß Paulus sich jedoch im Einklang mit der ganzen Kreatur, jedenfalls im Blick auf das Leiden (vgl. Röm 8,18ff), obschon die Glaubenden von ihr sich darin unterscheiden, daß sie Gottes Geist als Angeld haben (vgl. Röm 8,23). Ihre Schwachheit verstärkt er, den Schrei

⁷⁵ Vgl. dazu vor allem *Schrage; P. von der Osten-Sacken*, Röm 8,287ff.

⁷⁶ *Osten-Sacken*, 292.

⁷⁷ Vgl. *Schrage*, 152f. 168ff; *Osten-Sacken*, 300ff.

⁷⁸ *Osten-Sacken*, 292f.

⁷⁹ Vgl. *Osten-Sacken*, 285ff.

der Leidenden steigert er bis zur Unaussprechlichkeit (vgl. Röm 8,26). Aber darin ist der Geist der Helfer, so daß das Gebet der Leidenden Hoffnung und Geduld und darin die Erlösung der Kinder Gottes hier und heute schon wirkt. Sub contrario aspectu nehmen darum die Glaubenden auch im Leiden gegenwärtig schon an Christi Herrlichkeit teil, die zukünftig vollends an ihnen offenbar werden wird (vgl. Röm 8,18). P. von der Osten-Sacken sagt darum mit Recht: „Da nun aber die Verherrlichung sub contrario eben doch schon eingesetzt hat, ist es nicht nur Prolepse und nicht nur Argumentation mit dem göttlichen Zeitmaß, sondern durchaus Bezugnahme auf ein den Glaubenden bereits widerfahrenes Geschehen, wenn Paulus sein Plädoyer für die Gegenwart des Heils (sc. in Röm 8) vorerst mit dem Satz beendet: τούτους και εδοξασεν.“⁸⁰ (Röm 8,30) Die untrennbare Zugehörigkeit der Glaubenden zum Neuen, das in Christus auf dem Plan ist, läßt die Glaubenden nicht nur hoffen, sondern auch schon gegenwärtig daran teilhaben, jedenfalls so weit dies unter den Bedingungen der Geschichte möglich ist.

Im Handeln und im Leiden der Glaubenden vollzieht sich nach Paulus also einerseits der Abschied vom Alten, andererseits aber ebenso die gegenwärtig mögliche Verwandlung zum Neuen. Es ist dies ein weiteres Indiz für die Übergangserfahrung, die wir für Paulus feststellten und mit der Erfahrung der Epochenschwelle verglichen haben. Wesentlich ist, daß – wie zumal Gadamer hervorhebt – einer solchen Erfahrung die Zeitlichkeit in aller Schärfe bewußt wird⁸¹. Doch anders als bei Kohelet begegnet Paulus die Zeit nicht mehr als zwanghafte Wiederholung und ewige Wiederkehr des Gleichen. Vielmehr wird das Vergangene im Abschied erkannt und losgelassen, so daß im vergehenden Alten die Hoffnung auf das werdende Neue sich artikuliert. Denn Abschiednehmen heißt nicht Vergessen, sondern zu erkennen, was gewesen ist, und von ihm sich trennen⁸². Darum gehört zum Neuheitsbewußtsein des Paulus nicht nur, wie wir sahen, die Forderung, der Situation der Zeitenwende zu entsprechen, sondern auch der Rückblick auf das Alte, das in seinem Wesen überschaubar geworden ist. Zwar kann „die neue Zeit . . . nicht als fixierbare Zeitepoche . . . betrachtet werden, wohl aber die alte, insofern sie sich nämlich von der neuen her als ‚objektiv‘ abgeschlossen erweist“⁸³. Paulus unternimmt daher in 1Kor 15,20ff und vor allem in Röm 5,12ff einen epochalen Gesamtüberblick, indem er Adam und Christus als Typen der vergangenen und der neuen Epoche gegenüberstellt. Charakteristika der jeweils durch sie repräsentierten Menschheit, nämlich Sünde und Tod als Signatur der adamitischen Epoche – freilich ohne daß der einzelne dadurch schicksalhaft entlastet würde – und Gnade, Rechtfertigung und ewiges Leben als Signatur der durch Christus repräsentierten

⁸⁰ *Osten-Sacken*, 286; vgl. *Schrage*, 168f.

⁸¹ Vgl. *Gadamer*, Kleine Schriften III/232ff.

⁸² Vgl. *Gadamer*, 232.

⁸³ *U. Luz*, 205.

neuen Schöpfung stellt Paulus dabei gegenüber. Nicht soll dabei die vergangene Epoche nur als dunkle Folie erhalten, auf deren Hintergrund das in Christus geschehene Neue umso heller leuchtet. Vielmehr wird ihr unversöhnlicher Gegensatz von Paulus betont. Adam ist der „Typos“ Christi zwar (Röm 5,14), sein Modell⁸⁴, aber dies ist negativ gemeint: Der Universalität des Schicksals der Sünde und des Todes, für die Adam steht, steht die Universalität der Gnade und des Lebens, Christus, gegenüber. Eine Kontinuität zwischen ihnen gibt es ebenso wenig wie zwischen Sünde und Gnade oder Tod und Leben. Lediglich das Gesetz, das zwischen Adam und Christus hereingekommen ist (Röm 5,20), steht in einer merkwürdigen „Kontinuität“ mit Adam und Christus, weil es die Sünde groß gemacht hat und damit den Ort der Gnade in radikaler Weise kennzeichnet⁸⁵.

Ebenso wie Adam und Christus setzt Paulus Mose und Christus, dh. den Repräsentanten des „Alten Bundes“ und den des „Neuen Bundes“, in ein antithetisches Verhältnis. Grundsätzlich kann er zwar das, was in der Heiligen Schrift der Juden steht und als Geschichte Israels aufgeschrieben wurde, als Belehrung der Glaubenden und ihnen zur Warnung geschehen und aufgeschrieben sich aneignen (vgl. Röm 15,4; 1Kor 10,1–11). Dabei wird vorausgesetzt, daß der Vollsinn der Schrift erst der letzten Zeit, der Generation der Glaubenden in der neuen Epoche zugänglich ist. Zugleich korrespondiert der Reklamation der Bibel für die Christen bei Paulus „die These, daß die Juden ihr Heiliges Buch mißverstehen, ja mißverstehen müssen“⁸⁶. Zwar gesteht Paulus dem „Dienst“ der *παλαιὰ διαθήκη*, also der Gottesverehrung Israels und der Juden, „Herrlichkeit“ zu (vgl. 2Kor 3,7ff). Doch ist diese *δόξα* nicht nur vergänglich, sondern wird auch von der *διακονία καινῆς διαθήκης* weit übertroffen. Ja, „die Typologie alter Bund/neuer Bund führt er in schroffen Antithesen durch: Buchstabe/Geist, töten/lebendig machen (V. 6), Dienst des Todes/Dienst des Geistes (V. 7f), Dienst der Verurteilung/Dienst der Gerechtigkeit (V. 9), das Vergängliche/das Bleibende (V. 11)“⁸⁷. So aber gibt Paulus zu verstehen, daß es keine Brücke gibt zwischen dem „Alten Bund“ und dem „Neuen Bund“. „Denn bis zum heutigen Tag bleibt dieselbe Decke auf der Verlesung des Alten Bundes und wird nicht aufgedeckt, weil sie (nur) in Christus vernichtet wird“⁸⁸ (2Kor 3,14), ja, das *κάλυμμα* verhüllt zugleich auch die Herzen der Juden, wenn „Moses“, also doch der Pentateuch, verlesen wird (2Kor 3,15). Nur durch Bekehrung vermag einer vom „Alten Bund“ zum

⁸⁴ Vgl. nur R. Bultmann, Adam und Christus nach Römer 5, in: *Exegetica* 424–444, hier: 433f; *Luz*, 12o. 193ff; *Ph. Vielhauer*, Paulus und das Alte Testament, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für E. Bizer, hg. v. L. Abramowski/J. F. G. Goeters, 1969, 33–62, hier: 40ff.

⁸⁵ Vgl. E. Jüngel, Das Gesetz zwischen Adam und Christus, *ZThK* 60, 1963, 42–74, hier: 68.

⁸⁶ *Vielhauer*, 34.

⁸⁷ *Vielhauer*, 47.

⁸⁸ Das Subjekt zu *καταργείται* in 2Kor 3,14 ist wohl *κάλυμμα* und nicht *παλαιὰ διαθήκη* (vgl. aber *Bultmann*, 2Kor, 89).

„Neuen Bund“ überzutreten (vgl. 2Kor 3,16). Dann aber enthüllt sich ihm für Paulus nicht nur die Herrlichkeit des Herrn, sondern er wird kraft des Geistes dieser Herrlichkeit auch anverwandelt werden (vgl. 2Kor 3,18), freilich mit der Folge, daß das, was er bislang für Herrlichkeit und Gottes Heilsordnung hielt, in Christus ihm als abgetan und alt nun gilt. „Alter Bund und neuer Bund sind sich ausschließende Gegensätze, der neue bedeutet nicht die Wiederherstellung des obsolet gewordenen alten – denn dieser ist von Anfang an ein Dienst des Todes und der Verdammnis –, sondern seine Abschaffung und Ersetzung durch die Heilsordnung des Evangeliums von Christus.“⁸⁹ So wird zwar die Heilige Schrift der Juden christlich rezipiert. Doch die epochale Unterscheidung, die das Christusgeschehen gesetzt hat, wiederholt sich sozusagen hermeneutisch in der Antithese vom lebendigmachenden neuen Geist und dem tötenden alten Buchstaben (vgl. noch Röm 2,29; 7,6)⁹⁰. Wirkliche Präfigurationen des Neuen im Alten sind in der „pneumatischen“ Exegese des Paulus deshalb äußerst selten⁹¹. Umso mehr fällt auf, welche ungewöhnlich positive Rolle der Apostel dem Prototypen jüdischer Heilsgeschichte, Abraham, zumißt (vgl. Röm 4; Gal 3). Einzig er ragt ja als Vater der Glaubenden aus Juden und Heiden aus dem Alten heraus, und zwar „nicht als Vorabbildung und Weissagung der christlichen“⁹² Glaubensgerechtigkeit, sondern als deren wahre Vor- und Urgeschichte. Gewiß, Paulus bestreitet damit, daß er die Abrahamsverheißung in den Glaubenden aus Juden und Heiden erfüllt sieht, und zwar durch die Vermittlung Christi, den „nichtbekehrten“ Juden die Abrahamskindschaft und leugnet so gerade die geschichtliche Kontinuität des Heils. Doch schlägt er eine Brücke über den Graben, den das Christusereignis aufgerissen hat, zu Abraham. In der Rückwendung zum vorbildlichen Geschehen der Vorzeit freilich stärkt Paulus nur sein selbstbewußtes Neuheitsverständnis und stellt es nicht in Frage.

Es wäre reizvoll, manche Aspekte des paulinischen Neuheitsbewußtseins noch eingehender zu untersuchen und zumal auf ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu beleuchten. Doch verzichte ich hier darauf. Stattdessen sollen in Kürze noch einige Überlegungen dazu angestellt werden, in welchem historischen Milieu die Verkündigung des Paulus rezipiert wurde. Denn mindestens ebenso wichtig wie die religionsgeschichtliche Herkunft der paulinischen Theologie ist die Frage, in welchem konkreten historischen Zusammenhang sie entwickelt wurde. Dabei müssen wir uns freilich auf einige wenige Andeutungen beschränken.

Offenkundig ist die Verkündigung des Apostels seit der Trennung von der antiochenischen Gemeinde im ägäischen Raum besonders in den

⁸⁹ Vielhauer, 47.

⁹⁰ Vgl. nur E. Käsemann, Geist und Buchstabe, in: Paulinische Perspektiven, 1969, 237ff.

⁹¹ Vgl. aber noch die Hagar-Sara-Typologie in Gal 4,21ff und dazu Vielhauer, 45.

⁹² Vielhauer, 44.

Großstädten, von denen einige – wie Korinth etwa – Neugründungen waren, auf fruchtbaren Boden gefallen, während andererseits „seine Mission gerade dort keinen Erfolg hatte, wo relativ feste Traditionen weiterbestanden wie in Athen, der Metropole der alten Bildung in dieser Zeit“⁹³. Sieht man nun, daß Städte wie Korinth und Ephesus im Unterschied zu Palästina damals eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte erlebten⁹⁴, so ist die Vermutung, das paulinische Neuheitsbewußtsein treffe auf ein durch manche Zeichen der Zeit durchaus bestätigtes Selbstgefühl, in einer Blütezeit zu leben, nicht ganz abwegig. Auch wenn man das Epochenbewußtsein Vergils und seine Augustus-Ekstase in der 4. Ekloge nur mit Vorsicht zum Vergleich heranziehen darf, steht doch der Enthusiasmus des Paulus dem Vergils keinesfalls nach. Gewiß, Paulus unterscheidet sich von Vergils imperialer Euphorie wie der Tag von der Nacht. Gerade in der Distanz zum herrschenden Staatswesen – das *πολίτευμα* der Glaubenden ist im Himmel und von dort erwarten sie ihren *σωτήρ*, nämlich den Herrn Jesus Christus (Phil 3,20)⁹⁵ – entwickelt der Apostel ja sein Neuheitsbewußtsein, das dem irdischen Staat seine Grenze setzt und keiner göttlichen Vollendung würdigt⁹⁶. Zumal der Leidensrealismus fügt sich kaum nahtlos einem allgemeinen Hochgefühl ein, sondern steht ärgerlich quer dazu. Andererseits bietet jedoch die Verkündigung des Paulus eine neue Identität und Möglichkeit der Teilhabe an dem mit Christus begonnenen Neuen an, die in mancher Hinsicht das „neue Geschlecht“ realisiert, das auch Vergil gesehen hat. Die klassischen religiösen, kulturellen und gar sozialen Unterschiede aufhebend und selbst die Schöpfungsordnung überbietend beschreibt Paulus dieses „neue Geschlecht“ in Gal 3,28 programmatisch: „Nicht ist hier mehr ein Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich, denn ihr seid alle einer ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.“ Und wenig später im Galaterbrief wird die *καινή κτίσις* als Versöhnung der Unterschiede zwischen Heiden und Juden bezeichnet (Gal 6,15).

Gewiß, Paulus handelte sich mit dieser Verkündigung die sozialen Spannungen ein, die die rasante wirtschaftliche und kulturelle Blüte allenthalben begünstigen mußte⁹⁷. Der erste Korintherbrief spricht in

⁹³ D. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist, in: WuD NF 13, 1975, 55–83:65.

⁹⁴ Vgl. dazu G. Theißen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde, ZNW 65, 1974, 232–272; N. Brockmeyer, Sozialgeschichte der Antike, 1974¹², 109; Lührmann, ebd.

⁹⁵ Auch wenn hier nicht – wie früher oft vermutet (vgl. nur A. von Harnack, Reden und Aufsätze I, 1904, 310; H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, 56; E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult, 1919, 27f) – ausdrücklich gegen die römisch-hellenistische Kaiserverehrung Stellung bezogen wird (vgl. M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe, 1966⁴, 74; H. Koester, The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment, NTS 8, 1961/62, 317–333, hier: 329ff), so ist doch, zumal im Vergleich zum EphBr (vgl. unten), die implizite Distanz deutlich genug; vgl. noch J. Gnllka, Der Philipperbrief, 1968, 206f.

⁹⁶ Vgl. Bornkamm, Paulus 218.

⁹⁷ Vgl. dazu jetzt Theißen, Soziale Schichtung.

dieser Hinsicht Bände. Doch wich er ihnen nicht aus, sondern versuchte, sie der *καινή διαθήκη* entsprechend zu lösen. Gerade der Abendmahlsstreit in Korinth zeigt ja, daß Paulus auf seine Weise bemüht ist, auch sozial integrierend zu wirken⁹⁸. Daß er dabei, wie etwa in der „Frauenfrage“, zu bedenklichen Konsequenzen kommt⁹⁹ oder auch nicht weit genug geht, wie in der Sklavenfrage¹⁰⁰, mag man bedauern oder loben. Immerhin setzt seine Verkündigung eher doch wohl Energien frei, vorhandene Diskriminierungen zu überwinden, als daß sie sie betäubt. Sein Maßstab jedenfalls, die eigene neue Identität nicht auf Kosten der Nichtidentität anderer gewinnen zu wollen, ist deutlich und überzeugend. Daß er ihm gegebenenfalls selbst nicht genügt, ist dagegen kein Einwand. Zumal sein Verhältnis zum Judentum ist darum nicht nur revisionsbedürftig, sondern geradezu notwendig der Revision zu unterziehen.

II. *Alt und Neu im Kolosserbrief und Epheserbrief*

Die Antithese von Alt und Neu, die bei Paulus durch die mit dem Christusereignis gesetzte Zäsur in der Zeit begründet ist, wird in der frühen deuteropaulinischen Tradition eigentümlich aufgelöst und durch räumliche Kategorien ersetzt¹⁰¹. Zwar begegnet etwa Kol 3,9f das Kategorienpaar „alt“ und „neu“ noch in einem von Paulus herrührenden Zusammenhang: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Doch machen der unmittelbare Kontext¹⁰² ebenso wie die theologische Position des Verfassers insgesamt deutlich, daß das „Ausziehen des alten Menschen“ und das „Anziehen des neuen Menschen“¹⁰³ nicht als bloße terminologische Varianten zu den entsprechenden Aussagen in Röm 6 bezeichnet werden können. Denn nicht nur spricht Paulus nirgendwo vom „neuen Menschen“, den die Glaubenden anziehen können, sondern auffälliger-

⁹⁸ Vgl. G. Theißen, Soziale Integration und sakramentales Handeln, NovTest 24, 1974, 197–206.

⁹⁹ Zu 1Kor 11,2ff vgl. nur Conzelmann, 1Kor, 212ff; K. Thraede, Art. Frau, RAC 6, 1070, 197–269, hier: 231ff. Bezeichnend ist, daß Paulus gegenüber Gal 2,28 das Gegensatzpaar „männlich-weiblich“ in 2Kor 12,13 nicht wiederholt; vgl. Lührmann, 58ff.

¹⁰⁰ Allerdings gehen manche Ausleger noch weniger weit als Paulus selbst; vgl. aber jetzt P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon, 1975, bes. 58ff.

¹⁰¹ Vgl. dazu nur D. Lührmann, Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition, ZThK 67, 1970, 437–452:424; G. Bornkamm, Die Hoffnung im Kolosserbrief, in: Geschichte und Glaube II/206–213; A. Lindemann, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief, 1975, bes. 40ff.

¹⁰² Dazu vor allem E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser, 1976, 137ff.

¹⁰³ Ob die Aoristpartizipien ein schon vergangenes Geschehen meinen oder aber wegen der vorausgehenden Imperative auffordernden Sinn haben, was wahrscheinlicher ist, ist umstritten; vgl. nur E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, 1968, 203f.

weise nur davon, daß sie Christus angezogen haben (Gal 3,27) oder anziehen sollen (Röm 13,14). Vielmehr legt er auch gerade auf die Differenz zwischen dem auferweckten Christus und den Glaubenden Wert. An deren Wandel erscheint freilich die Neuheit des Lebens schon. Aber die Auferweckung der Glaubenden steht noch aus, so daß Paulus nur futuristisch von ihr reden kann. Der Verfasser des Kol dagegen transponiert, wie häufig notiert, die Future in Aoriste¹⁰⁴. Er sieht die Christen schon mit Christus im Himmel verborgen in Gott (Kol 3,3) und die Versetzung in die βασιλεια des Sohnes bereits geschehen (Kol 1,13). Gewiß, die irdische Distanz wird nicht geleugnet. Doch ist sie nicht grundsätzlich zeitlich in Christus, sondern transzendental in den Glaubenden selbst schon aufgehoben. Der „neue Mensch“ ist geschaffen, die Ebenbildlichkeit, die Paulus zukünftig erhofft, gegenwärtig¹⁰⁵. Von Christus, mit dessen „Geschichte“ Paulus die Glaubenden in der Spannung des „Schon“ und „Noch nicht“ identifiziert, wird im Kolosserbrief kosmisch-spekulativ geredet. Er ist der Schöpfungsmittler und (All-)Versöhner, das „Haupt“ im Himmel (vgl. Kol 1,15–20)¹⁰⁶. Dort auch befindet sich die wahre Identität der Christen. Darum müssen sie aufgefordert werden, nach dem, was „oben“ ist und für den Christen als Heil schon bereit liegt, zu trachten und abzulegen, was noch der Erde angehört (vgl. Kol 3,1f). So liegt zwar eine konkrete Spannung in der gegenwärtigen Existenz der Christen vor, ihr Horizont ist jedoch kein zeitlicher, sondern ein kosmischer¹⁰⁷. Mit Recht wird darum Bultmanns für Paulus selbst nicht zutreffender Begriff der „Entweltlichung“ auf den Kolosserbrief angewendet¹⁰⁸. Ja, was Bultmann fälschlich für Paulus reklamiert, nämlich daß er die Geschichte mythisiert und die Zeit eliminiert habe¹⁰⁹, gilt recht eigentlich für den Kolosserbrief (und Epheserbrief). Nicht zufällig fehlt darum neben alttestamentlichen Zitaten in ihm eine Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum oder ein Bezug auf die Geschichte Israels. „Zwar gibt es Rückblicke auf die ‚Vergangenheit‘ der angeredeten Christen (Kol 2,11f; 3,5ff), aber diese Rückblicke beziehen sich nicht auf eine geschichtliche Vergangenheit, sondern sollen lediglich das Negativ der christlichen Gegenwart kennzeichnen“¹¹⁰, dh. den Prozeß ihrer „Entwelt-

¹⁰⁴ Freilich durch den „Glauben an die Kraft Gottes“; vgl. *Schweizer*, 112f; *Lindemann*, 41.

¹⁰⁵ Vgl. *Lohse*, 206.

¹⁰⁶ Gewiß wird man zu beachten haben, daß der Hymnus ursprünglich sehr viel weitergehende kosmologische Spekulation enthielt und vom Verfasser durch den Zusatz „der Kirche“ in 1,18 und zumal in dem „Kommentar“ in 1,21–23 „kritisiert“ wurde (vgl. *Schweizer*, 74ff). *Schweizer* wird auch darin zustimmen sein, daß die hymnische Sprache nicht „direkt in Lehre umgesetzt“ (72) werden darf. Andererseits ist natürlich die kosmische Orientierung des Kol auch außerhalb des Hymnus' greifbar.

¹⁰⁷ Vgl. *Lindemann*, 40.

¹⁰⁸ Vgl. *F. J. Steinmetz*, *Protologische Heils-Zuversicht*, 1969, 31.

¹⁰⁹ Vgl. die Rez. *Wendlands*, o. Anm. 41.

¹¹⁰ *Lindemann*, 43f.

lichung“ befördern. Auch dort, wo der Kolosserbrief die paulinische Formel von Gal 3,28 bzw. 1Kor 12,13 aufgreift, wird nicht nur die bei Paulus ἐν Χριστῷ gegebene Vermittlung nicht erwähnt¹¹¹, sondern vor allem auch die Reihe der Gegensatzpaare durch innerheidnische Differenzen erweitert (vgl. Kol 3,11). Gewiß will der Verfasser damit „nur die alte religiöse Gegenüberstellung modernisieren, vielleicht gerade weil Beschneidung und Unbeschnittenheit nicht mehr aktuell, dafür die zwischen kulturell höher oder (nach damaliger Anschauung) niedriger stehenden Völker wichtiger sind“¹¹² für ihn. Das aber zeigt, daß das Judentum ihm aus dem Blick geraten ist, und zwar nicht nur „theologisch“, sondern auch konkret in der Gemeinde. Wenn es Judenchristen in seiner Umgebung gegeben hat, so empfindet der Kolosserbrief in ihrer Existenz kein theologisches Problem. Und auch die „Philosophie“, die er bekämpft, hat außer ein paar jüdischen „Versatzstücken“ mit dem Judentum nichts zu tun¹¹³.

Weiter noch als der Kolosserbrief in der kosmologischen Transformation paulinischer Eschatologie, Ekklesiologie und Christologie geht der ihn literarisch wohl voraussetzende Epheserbrief¹¹⁴. Eigentümlich freilich ist, daß er die Radikalisierung des räumlichen Denkens verbindet mit einem vom Kolosserbrief deutlich unterschiedenen „viel engere(n) Anschluß an die im Alten Testament ergangenen eschatologischen ‚Verheißungen‘ (1,13; 2,12; 3,6) des erwählten Gottesvolkes und seines ‚Erbes‘ und des Anteiles der ‚Heiden‘, die einst nur Fremdlinge und Beisassen waren; nicht zufällig hier auch die nicht wenigen Schriftzitate, die im Kol ganz fehlen“¹¹⁵. Die häufig geäußerte Vermutung, der Verfasser des Eph sei im Unterschied zum Autor des Kol ein Judenchrist, liegt darum durchaus nahe, selbst wenn sie nur der gezielten Fiktion der paulinischen Autorschaft des Briefes aufsitzen sollte¹¹⁶.

Beispielhaft deutlich wird die Dominanz der kosmischen Orientierung über die Eschatologie in Eph 1,10. Hart neben der noch in traditioneller eschatologischer Sprache formulierten Aussage, daß in Christus die göttliche „Ökonomie“ des πλήρωμα τῶν καιρῶν durchgeführt wurde, steht hier nämlich die kosmologische von der „Zusammenfassung“ des Alls, von Himmel und Erde, unter Christus als dem Haupt (ἀνακεφαλαιώσασθαι)¹¹⁷. „Zeitliche und räumliche Kategorie kommen nahezu

¹¹¹ Vgl. *M. Dibelius/H. Greeven*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 1953³, 42.

¹¹² *Schweizer*, 150; vgl. ebd. zu „Barbar“ und „Skythe“ und s. noch *Lohse*, 207f.

¹¹³ Zur „Häresie“ des Kol jetzt *Lohse*, 186ff; *Schweizer*, 100ff.

¹¹⁴ Vgl. nur *Lindemann*, 44ff.

¹¹⁵ *Bornkamm*, Hoffnung 208.

¹¹⁶ *Lindemann* weist die judenchristliche Herkunft des Verf. strikt zurück; vgl. jetzt: Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlaß des Epheserbriefes, ZNW 67, 1976, 235–251, hier: 240.

¹¹⁷ Der Aorist wie der ganze Zusammenhang der „Eulogie“ (1,3–14) zeigen, daß diese „Zusammenfassung“ bereits geschehen ist; vgl. *J. Gnilka*, Der Epheserbrief, 1971, 81; ebd. zur Differenz von Eph 1,10 zu Kol 1,18; zu ἀνακεφαλαιώσασθαι s. noch *Lindemann*, Aufhebung, 89ff.

zur Deckung, wenngleich der Akzent auf der räumlichen liegt.¹¹⁸ Das Eschaton, um es apokalyptisch zu wenden, ist also mit Christus schon gegenwärtig, ja es wird, wie Eph 1,23 zeigt, in der Kirche, Christi $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ und „Medium“ seines $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$, gleichsam verwaltet¹¹⁹. Wie Kol 2,12f; 3,1 kann darum auch der Verfasser des Epheserbriefes von der bereits erfolgten Lebendigmachung bzw. Auferweckung der Christen und ihrem Platz im Himmel sprechen (2,6). Die Differenz zur Vollendung, der Paulus sich in der Entfremdung des Leibes bewußt wird, und die Distanz zur himmlischen Heimat, die er Phil 3,20 als „Staatenlosigkeit“ der Glaubenden beschreibt, sieht der Epheserbrief weit über den Kolosserbrief hinaus als gegenwärtig schon aufgehoben an: „Also seid ihr nicht mehr Fremde und Paröken, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen.“ (Eph 2,19)¹²⁰ Bewohner des Himmels, nichts Geringeres also sind die Christen für ihn, Gottes himmlische Stadt, seine Familie und sein Tempel auf der Erde (vgl. Eph 2,19ff)¹²¹. Gewiß, das ist die Kirche nicht nur, sondern sie muß es auch durch ihre „Entweltlichung“ werden. Darum betet „Paulus“ im Epheserbrief um die Vollendung der Kirche (3,13–21), warnt die Christen vor heidnischem Leben (4,17–32) und fordert sie auf, als die aus der Finsternis herausgerissenen „Kinder des Lichtes“ auch zu wandeln (5,1–14). Die Mauer freilich zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, die Himmel und Erde einst trennte, ist schon durch Christus eingerissen (vgl. Eph 2,14)¹²². Dadurch sind aber die Gott einst fremden Heiden, die Fernen, zu Nahen geworden. Christi Tod hat der Feindschaft zwischen Gott und Mensch selbst den Todesstoß versetzt, beide versöhnt und den Frieden verkündigt, das Tor zum Himmel geöffnet (vgl. Eph 2,13f.16f.18). Diese kosmische Versöhnung zwischen Mensch und Gott, die latent das eigentliche Thema von Eph 2,11–22 ist, steht nun freilich in einem eigentümlich „historisierenden“ Begründungszusammenhang. Der Verfasser erinnert nämlich in diesem zentralen Stück seines Traktates im zeitlichen Schema von „Einst“ und „Jetzt“ an die ehemalige Gottesferne der Christen, indem er ihr Heidentum $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ¹²³ in Beziehung zur – freilich nur relativen¹²⁴ – Gottesnähe der Juden setzt: Ohne

¹¹⁸ *Gnilka*, 79.

¹¹⁹ Vgl. dazu *Gnilka*, 99ff. bes. 109.

¹²⁰ Zu den hier gebrauchten „politischen“ Begriffen *Gnilka* zSt., bes. 153f.

¹²¹ Zur paulinischen Bezeichnung der Gemeinde als „Tempel Gottes“ s. *Conzelmann*, 1Kor, 96f; *Lindemann*, Aufhebung, 191.

¹²² *Conzelmann* vermutet dies als traditionellen Hintergrund von Eph 2,14; vgl. *H. Conzelmann* u. a., Die kleinen Briefe des Apostels Paulus, 1970¹², 68f.

¹²³ Kaum richtig dürfte die etwa auch von *Gnilka* vertretene Meinung sein, mit „ohne Christus“ sei „noch nicht auf den Christus hingelenkt, zu dem sich die Gemeinde jetzt bekennt, Jesus, sondern auf die Erwartung des Messias, die dem jüdischen Volke eigen war“. (135) Zwar wird erst in 2,13 „Christus *Jesus*“ genannt, freilich hier wie oft abwechselnd mit absolutem „Christus“ (vgl. zum überwiegenden Sprachgebrauch von absolutem „Christus“ in Eph: 1,3.10.12.20; 2,5.12f; 3,4.8.17.19; 4,7.12f.15.20.32; 5,2.5.14.21.23ff.29.32; 6,5f).

¹²⁴ Diese Relativierung vollzieht schon Eph 2,11, da die Beschneidung ebenso wie die Unbeschnittenheit durch den Zusatz „im Fleisch“ und als „mit Händen gemacht“ bezeichnet wird; vgl. *Gnilka*, 133f.

Christus waren die *einst* außerhalb Israels, fern und fremd den Bundeschlüssen der Verheißung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt¹²⁵ – *jetzt* aber in Christus Jesus sind sie, die einst Fernen, durch Christi Blut zu Nahen geworden (vgl. Eph 2,12f). Doch indem Christus τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, die Mauer nämlich des „Gesetzes der aus Verordnungen bestehenden Gebote“¹²⁶, die ihre Feindschaft begründete, in seinem Fleisch eingerissen und vernichtet hat, ist er nicht nur zum Friedensstifter zwischen Juden und Heiden geworden, sondern hat beide vereint, zum καινὸς ἄνθρωπος geschaffen (2,14f), als Kirche aus Juden und Heiden, also ἐν ἐνὶ σώματι, mit Gott versöhnt (2,16). Die Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden, die Christus vollzog, wird vollendet in der Aufhebung der Feindschaft mit Gott¹²⁷. Denn als Christus kam (ἐλθὼν)¹²⁸, verkündigte er: „Frieden“ euch Fernen – „Frieden“ den Nahen (2,17). So aber ist in der Versöhnung von Juden und Heiden zugleich beider Versöhnung mit Gott geschehen, aus Fernen und Nahen gleichsam „ein drittes Geschlecht geworden“¹²⁹: die Hausgenossen Gottes.

Nun ist wohl daran kein Zweifel, daß dem Verfasser des Eph hier nicht an einer geschichtlichen Entwicklung, sondern am Kontrast der Gegenwart zur Vergangenheit gelegen ist¹³⁰. Auch dürfte der Ton nicht auf der in Christus gegebenen Einheit von Juden und Heiden liegen, etwa um das Verhältnis von Judenchristen und Heidenchristen oder gar der Kirche zum Judentum gegen aufkommenden christlichen Antijudaismus zurecht zu rücken¹³¹.

Doch hat der Verfasser wohl weder Probleme mit der Einheit der Kirche noch mit dem Judentum. Das ist sogar als gegenwärtiges Phänomen nicht in seinem Horizont. Trotz mancher Anklänge von Eph 2,11ff an Röm 9–11¹³² kommt Israel nicht eschatologisch in seinen Blick. Es ist aber auch als in seiner Gegenwart noch außerhalb der Einheit des „Leibes“ stehende Größe offenkundig irrelevant¹³³. Auch das συν- in

¹²⁵ Dazu *Gnilka*, 134ff.

¹²⁶ Vgl. *Gnilka*, 140f.

¹²⁷ Wie auch immer das merkwürdige ἐν αὐτῷ in V. 16b zu deuten ist, so rückt ja schon in V. 16a „der Aspekt der Feindschaft mit Gott, der natürlich in V. 14 auch schon vorhanden war, in den Vordergrund“ (*Gnilka*, 144); vgl. im übrigen *Chr. Burger*, Schöpfung und Versöhnung, 1975, bes. 144ff.

¹²⁸ „Bei dem ‚er kam‘ ist nicht mit *Schlier*, Der Brief an die Epheser, 1957, 137, an die Auffahrt des erhöhten Herrn, sondern an die durch ein ‚Ich bin gekommen‘ eingeleiteten Sprüche der Evangelien zu denken, welche die ganze Wirksamkeit Jesu zusammenfassen.“ (*E. Käsemann*, Epheser 2,17–22, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1965⁴, 280–283, hier: 282).

¹²⁹ *Gnilka*, 132.

¹³⁰ Vgl. *P. Tachau*, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament, 1972, 142f; *Lindemann*, Aufhebung, 145ff.

¹³¹ So unter vielen anderen etwa *K. M. Fischer*, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes, 1973, bes. 93.

¹³² Vgl. jetzt *M. Rese*, Die Vorzüge Israels in Röm 9,4f und Eph 2,12, ThZ 31, 1975, 211–222.

¹³³ Vgl. *Gnilka*, 134.

συμπολιται und οικοδομη συναρμολογουμενη bzw. συνοικοδομεισθε in Eph 2,19–21 meint doch wohl die Teilhabe von Juden und Heiden als *Kirche* an der himmlischen Sphäre, nicht aber, daß mit Christus die Heiden den Vorsprung der Juden eingeholt hätten, also nun Mitbürger der Heiligen¹³⁴ und Gottes Hausgenossen geworden sind, was die Juden schon waren¹³⁵. Gewiß, das „vorchristliche“ Defizit der Heiden und damit im Blick auf die Juden ihre „besonders beklagenswerte Lage“¹³⁶ wird nicht geleugnet; insofern hält der Epheserbrief an den Prärogativen Israels fest. Doch nachdem in Christus aus beiden der καινος ανθρωπος einmal geschaffen ist, ist die Qualität der Heiden ebenso wie die der Juden verändert, der Mangel der Heiden sozusagen zugleich mit dem des Menschen „alter Art“ – dh. die Feindschaft mit Gott –, der alle, wie fern oder nahe sie auch zu Gott waren, zugehörten, aufgehoben. Israel kann so zwar für den Epheserbrief eine „vorchristliche“ Gottesnähe im Unterschied zu den Heiden repräsentieren, also in den διαθηκαι της επαγγελιας, der ελπις und dem Gottesglauben, vor allem aber in seiner πολιτεια als „Vorstufe“ der Kirche sozusagen Präfigurationen, Verheißungen und Hoffnungen dessen besitzen, was mit Christus als πληρωμα dem All mitgeteilt und in der Kirche in der Fülle schon als Geschenk angenommen wurde¹³⁷. Doch eine heilsgeschichtliche Kontinuität der Kirche mit Israel ist damit, wenn ich es richtig sehe, nicht begründet. Die Kirche ist ein neues Genus – gewissermaßen eine neue πολιτεια του Ισραηλ – sowohl im Blick auf die Heiden als auch auf die Juden¹³⁸.

Das ganze Ausmaß der Transformation der traditionellen Eschatologie in die Kosmologie wird noch deutlicher, wenn man sich klar macht, daß in unmittelbarer geographischer wie zeitlicher Nähe zum Epheserbrief vermutlich der Apokalyptiker Johannes seine Visionen aufschreibt, in denen er in farbenprächtigen Bildern vom zukünftigen „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“ (21,1–8) sowie dem „neuen Jerusalem“ (21,9–22,5) schwärmt. Offenbar in der Not der domitianischen Verfolgung entfacht er das alte apokalyptische Feuer und schmiedet in ihm einen nachhaltig wirksam gewordenen, für das Neue Testament singulären Chiliasmus. Vom Epheserbrief ist dies, zumal wenn man ihn unter dem Eindruck derselben Ereignisse stehen sieht¹³⁹, Welten entfernt.

¹³⁴ E. Käsemann sieht hier „eine Selbstprädikation der Urgemeinde“ (280) aufgegriffen. Kaum richtig, denn der Verf. denkt an die himmlische Welt, also „Engel“; vgl. *Gnilka*, 154.

¹³⁵ Vgl. aber *Gnilka*, 153ff.

¹³⁶ *Gnilka*, 134.

¹³⁷ Zu πληρωμα *Gnilka*, 105ff; *Lindemann*, *Aufhebung*, 59ff.201ff.

¹³⁸ Vgl. *Lindemann*, aaO. 253. – Überspitzt ist die Bemerkung, der Eph wirke „beinahe wie eine gezielte ‚Zurücknahme‘ von Röm 9–11“ (ebd; Hervorhebung von mir).

¹³⁹ So jetzt *Lindemann*, *Bemerkungen*, 243. – Doch die vagen Aussagen vom Kampf der Christen als Anspielungen auf konkrete, gar die domitianische Verfolgung zu deuten, ist nicht überzeugend. Einleuchtender sind mir *Gnilkas* Vermutungen: „... besagt das keinesfalls, daß die kleinasiatische Kirche sich

Gewiß, man kann diese Distanz trotz aller räumlichen und zeitlichen Nähe traditionsgeschichtlich deuten. Doch blickt man auf Paulus, den Gewährsmann des Epheserbriefes, bleibt sie unverstündlich. Die Gegenwart des Heils hat Paulus ja gerade nicht blind gemacht für den tiefen Riß, der durch Leiden und Tod durch die Welt geht. Vielmehr hält die Erinnerung des Leidens sein Bewußtsein dafür wach, daß das eigene Heil auf keinen Fall und unter gar keinen Umständen auf Kosten fremden Leidens behauptet werden kann.

III. *Schluß*

Am Ende unserer Analyse der Kategorien Alt und Neu bei Paulus und im Kolosser- und Epheserbrief müssen wir die Ergebnisse in aller Kürze noch mit der in der Einleitung entfalteten doppelten Skepsis ausdrücklich konfrontieren. Dabei liegt die Sache einigermaßen einfach im Blick auf Kohelets Kritik einer „naiven“ Behauptung des Neuen in der Geschichte. Denn sowohl Paulus selbst als auch seine „Schüler“, die Verfasser des Kolosser- und Epheserbriefes, stimmen darin überein, daß auch angesichts des Todeshorizontes menschlicher Existenz eine radikale Skepsis unnötig ist. Aufgrund des Christusgeschehens hat für sie der Tod keine Macht mehr, ist die Nichtigkeit der Geschichte überwunden. Doch welche Unterschiede sind in dieser Übereinstimmung enthalten.

Gewiß, wie Eph und Kol sieht auch Paulus im Leben das hinter der gegenwärtigen Todesmacht allein mächtige Motiv menschlichen Seins. Doch ganz im Unterschied zu ihnen assimiliert Paulus der Erfahrung des Lebens nicht bis zur Unkenntlichkeit das Wissen um den Tod. Vielmehr hält er in eigentümlicher Konsequenz an der Differenz des Todes zum Leben fest. Das ist zwar keine bloße Differenz von Gegenwart und Zukunft oder Realität und Hoffnung. Denn wie für Paulus in der Gegenwart das zukünftige Leben schon Realität gewinnt, so widersteht er ihr dort, wo sie ganz vom Tode gezeichnet ist, mit der kontrafaktischen Hoffnung auf Überwindung. Ein in dieser oder jener Richtung dominanter Akzent, dh. also die Alternative Skepsis oder Enthusiasmus, gibt es für Paulus nicht. Wie anders dagegen Kolosser- und Epheserbrief in ihrer Auflösung der zeitlichen Spannung für die enthusiastische Seite der Alternative optiert haben, ist, glaube ich, hinreichend deutlich geworden. Der Nichtigkeit menschlicher Existenz scheinen sie sich nur zu stellen, indem sie sie – jedenfalls im Blick auf den „neuen Menschen“ – leugnen. Zugleich aber etablieren sie in dieser Tabuisierung ungewollt eine latente Mächtigkeit der Skepsis. Denn wer schon auferstanden ist und dennoch dem Tod entgegengeht, im Himmel wohnt und dennoch die „Entweltlichung“ realisieren muß, reproduziert, selbst wenn er sich dessen nicht bewußt ist, mit diesem gegenwärtig schon . . . Verfolgungen ausgeliefert sah. Ihre Auseinandersetzung mit der Umwelt ist zwar eine rege und kritische, aber noch keine blutige“ (306). *Gnilka* datiert den Eph darum vor 96 nChr. (vgl. 19f).

Vitalismus auch die Schrecken der Todeserfahrung. Die „Aufhebung der Zeit“, die die Differenz von Gegenwart und Zukunft auf eine Ebene bringt, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die Dominanz des Lebens durch die Skepsis der Nichtigkeit potentiell ersetzbar wird.

Wesentlich komplizierter liegen die Dinge, wenn man die andere Skepsis – also die Frage, wie das Verhältnis von Christentum und Judentum mit den Kategorien Alt und Neu beschrieben wird – mit Paulus und dem Epheser- und Kolosserbrief konfrontiert. Denn offenkundig hat der paulinische „Antijudaismus“ im Kolosser- und Epheserbrief keine Entsprechung. Andererseits fehlt aber beiden überhaupt ein gegenwärtiges oder eschatologisches Interesse am Judentum, das Paulus in einer ungewöhnlichen Weise repräsentiert. Was für Paulus also ohne Frage „christlich-theologisch essentiell“ (Wilckens) ist, weil es nämlich nicht nur aktuell, sondern zur Bestimmung der epochalen Wende einfach notwendig ist, nämlich die Kritik an der theologischen Position „des“ Judentums ebenso wie Rekonstruktion eines gemeinsamen heilvollen Endes für Juden und Christen, ist für den Kolosserbrief, aber auch für den Epheserbrief gar nicht mehr im Blick. Die Wege haben sich schon getrennt, ohne daß ein Anzeichen des Schmerzes in leidenschaftlicher Anklage oder die Spur einer Hoffnung auf das Zusammentreffen im gemeinsamen Ziel sichtbar würde. Das mag an der aktuellen historischen Situation der heidenchristlichen Kirche gemessen nicht erstaunlich sein. Doch ist es beispielhaft dafür, daß die von Wilckens so entschieden behauptete Essentialität eines christlich-theologischen Antijudaismus in Wahrheit nur dort artikuliert wird, wo sie durch den Einspruch der auf ihre Existenz aufmerksam machenden Juden allererst die herrschende Ignoranz aufdeckt¹⁴⁰. Ein modernes Beispiel dafür ist, wie Rendtorff mit Recht betont, daß der christlich-theologisch essentielle Antijudaismus systematisch-theologisch gar nicht ausdrücklich wird¹⁴¹. Auch damit mag zusammenhängen, was Wilckens so nobel an sich kritisiert, daß „der Schein einer Unmittelbarkeit zu den Texten“¹⁴² des Neuen Testaments gerade in der Frage des Antijudaismus reproduziert wird, der andernorts längst hermeneutisch reflektiert ist.

Der Konformismus der Sieger, der im Fortschritt der Geschichte die Trümmer vergißt, auf denen er steht, ist von W. Benjamin in beeindruckender Weise beschrieben worden. Von ihm stammt auch die Maxime, die meines Erachtens neutestamentliche Exegese zu beherrzigen hat: „Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, dem Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht

¹⁴⁰ Nicht zufällig nimmt dieses Problem in der Kontroverse zwischen *Flusser* und *Wilckens* einen besonderen Platz ein; vgl. nur EvTh 34, 1974, 239ff und 608f.

¹⁴¹ Vgl. *Rendtorff*, EvTh 36, 1976, 198ff.

¹⁴² *Wilckens*, EvTh 34, 1974, 609.

sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“¹⁴³ Das soll nicht heißen, daß wir die Geschichte von Juden und Christen, wie sie hinter uns liegt, aufbessern könnten. Doch nur um den Preis der Legitimation des Untergangs der Opfer wird man in der Weltgeschichte das Weltgericht sehen können. Auch die Ursprungsgeschichte des Christentums ist darum nicht sakrosankt, sondern daraufhin zu befragen, ob das, „was beim Abbrechen der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum geschah, tatsächlich Gottes ausdrücklicher Wille war“¹⁴⁴. Eine geschichtstheologische Rechtfertigung eines essentiellen christlich-theologischen Antijudaismus' hebt in ihrer Weise die Geschichte als Ort der Offenbarung Gottes auf, weil sie verhindert, „die Alternativen wiederzufinden, die in jener Frühzeit verlorengingen“¹⁴⁵. Ob christlich-theologischer Antijudaismus deshalb *essentiell* für Theologie und Kirche ist oder bleiben muß, wage ich, ohne deshalb die essentiell gewordenen Unterschiede zwischen Juden und Christen zu leugnen oder einfach zu überspringen, zu bezweifeln.

¹⁴³ W. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, 1969, 270f.

¹⁴⁴ K. Stendahl, Judentum und Christentum, EvKomm 2, 1969, 73–78, hier: 76.

¹⁴⁵ Ebd.