

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Glaube und Existenz : hermeneutische Erwägungen zu Gal. 2, 15-21  
**Autor:** Hasler, Victor  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878690>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Glaube und Existenz

### Hermeneutische Erwägungen zu Gal. 2, 15–21

Immer mehr erkennt die redaktionstheologische Analyse den hermeneutischen Charakter der neutestamentlichen Schriften. Nicht nur die Evangelien, sondern auch die Apostelgeschichte, die Briefe und Episteln verarbeiten frühchristliche Traditionen, indem sie diese auf die Existenzsituation der Empfänger hin interpretieren. Wir beginnen darum unsere Studie mit einem kurzen Hinweis auf den hermeneutischen Vorgang als solchen.

#### 1.

Paulus prägt in *Röm. 10, 17* das geflügelte Wort: «Der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt aber durch ein Wort Christi.» In den vorangehenden, rhetorischen Fragen wird die Begrifflichkeit von πίστις, ἀκοή und ῥῆμα gefüllt. In *Röm. 10, 14f.* lesen wir nämlich: «Wie sollen sie den anrufen, zu dem sie nicht Glauben gefaßt haben? Wie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie hören ohne einen, der predigt?» Πιστεύειν, ἀκούειν, κηρύσσειν bilden hier ineinandergreifende Glieder einer zusammenhängenden Kausalkette. Heilschaffender Glaube entsteht im auf- und annehmenden Hören der vollmächtig verkündigten Botschaft. Die angetönte Kausalität ist dabei nicht ein bloßes Nacheinander von Ursache und Wirkung, sondern ein korrespondierendes Ganzes. Nicht die Botschaft allein, sondern die in Vollmacht verkündigte Botschaft, auch nicht einfach die vernommene Botschaft, sondern im Vollzug des Hörens des Evangeliums verwirklicht sich das Heil. Im Ereignisvorgang des Glaubens realisiert sich der Glaube an Christus. Das Wort Christi steht parallel zur ergehenden Verkündigung. Ῥῆμα Χριστοῦ und κήρυγμα entsprechen sich als Größen der Heilsverwirklichung in Richtung auf die Existenz des Menschen. Darum spricht Paulus in *Röm. 10, 8* vom ῥῆμα Χριστοῦ als von τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. Das ῥῆμα Χριστοῦ ist die verkündigte Glaubensbotschaft über ihn. Das Wort Christi ist das Wort über Christus.

Warum ist das für Paulus so? Wir blicken nochmals auf Röm. 10, 8ff.: Das verkündigte «Wort des Glaubens» wird dadurch zum Heil, daß es den Hörer in das Bekenntnis zum Kyrios hineinstellt und ihn vergewissert, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Was bedeutet dies für die Wesensbestimmung des Kerygmas? Das Kerygma stellt hier den Hörer vor den erhöhten Herrn, indem es diesen mit Hilfe des Osterglaubens mit dem gekreuzigten Jesus verbindet. Es tradiert den Glauben der Gemeinde, daß Gott den toten Jesus auferweckt hat, und es stellt zum andern den Hörer vor und in die Herrschaft des thronenden Christus. Wenn also Paulus sagt, daß der Glaube aus der Predigt kommt, dann versteht er unter dieser Predigt den kerygmatischen Vorgang in seiner Polarität: Kerygma als Auslegung des Todes Jesu durch den österlichen Gemeindeglauben und Kerygma als Interpretation dieses Glaubens für die Existenz des Hörers. Die Existenzsituation des Hörers wird einbezogen in die Herrschaft des Erhöhten. Der Akt der Verkündigung vollzieht sich in der polaren Relation von Exegese und Hermeneutik.

## 2.

Wir versuchen nun diesen polaren Charakter des Verkündigungsvorganges an einer konkreten Einzelstelle aufzuzeigen und wählen dazu *Gal. 2, 15–21*.

Zuerst fragen wir: Wo greift Paulus in seiner Auseinandersetzung mit den galatischen Gemeinden auf den Glauben der Urgemeinde zurück? Paulus schließt sich mit Jakobus, Petrus und Barnabas zusammen, wenn er sagt: «Wir wissen, daß ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken außer durch den Glauben an Jesus Christus.» Dieser V. 16 aber ist deutlich überfüllt. Nach der zitierten, formelhaften Wendung wiederholt Paulus die Aussage in persönlicher Formulierung: «Wir haben in Christus Jesus hinein Glauben gefaßt, damit wir aus Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden.» Die Umstellung «Christus Jesus» und die Verbindung von πιστεύειν mit εἰς ist paulinisch<sup>1</sup>. Paulus nimmt also einen Topos der Gemeindeverkündigung auf<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Bouttier, *En Christ* (1962), S. 36.

<sup>2</sup> S. Schulz, *Zur Rechtfertigung in Qumran und bei Paulus: Zs. Theol. Ki.* 56 (1959), S. 179ff.; ferner Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* (1964) und P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (1965).

Am Schluß von V. 16 zitiert Paulus wie in Röm. 3, 20 aus LXX Ps. 143, 2, wenn er sagt: «(Aus Gesetzeswerken) wird kein Fleisch gerechtfertigt werden.» Die an der paulinischen Verkündigung wankend gewordenen Galater sollen es zur Kenntnis nehmen, daß die Predigt von der Freiheit des Gesetzes keine spezifisch paulinische Sonderlehre, sondern das von der jerusalemitischen Gemeinde verkündigte Evangelium darstellt. Auch die Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9) vertreten den Satz, Rechtfertigung gibt es nur durch den Glauben an Jesus Christus. Es gibt kein anderes Evangelium (Gal. 1, 6ff.), etwa ein judenchristliches neben einem heidenchristlichen. Die Verwendung der LXX und die Verbindung des Christustitels mit Jesus zu einem Doppelnamen weisen auf jenen griechisch sprechenden Teil der Urgemeinde zurück, zu dem Leute wie Stephanus gehört haben mögen. Bei diesen hellenistischen Judenchristen fand der österliche Glaube die Kraft zu jenen christologischen Sätzen, welche die Waffen zur Gesetzesdiskussion mit den jüdischen Lehrern bereitstellten. In V. 20 endlich nimmt Paulus unvermittelt den Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ aus der Tradition auf<sup>3</sup>. Er verbindet ihn sofort mit der doppelten Aussage «der mich liebt und sich selbst für mich dahingegeben hat». Die Vorstellung vom Sohn, den Gott in das Leiden und in den Tod gesandt hat, findet sich auch sonst bei Paulus, aber auch bei Johannes und in der synoptischen Tradition im von der Gemeinde gebildeten Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12, 1–9 parr). E. Schweizer weist wiederholt außer Gal. 2, 20 auf Gal. 1, 4f., auf Röm. 8, 3f. und 8, 32, auf Joh. 3, 16f. und 1. Joh. 4, 9<sup>4</sup>.

Soviel machen die kurzen Ausführungen bereits deutlich: Paulus hat in unserer Briefstelle formuliertes Glaubensgut aus der ältesten hellenistischen Judenchristenheit aufgenommen. Es betrifft dies die Formel von der Rechtfertigung, den Schriftbeweis von der fehlenden Gerechtigkeit, die Formel von der Sendung des Gottessohnes und damit verbundene Elemente aus der Abendmahlstradition<sup>5</sup>. Wenn

---

<sup>3</sup> E. Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungsformel: Zs. ntl. Wiss. 57 (1966), S. 199–208; W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn (1963), S. 118, mit den Hinweisen auf Sap. 9, 10. 17 und auf Philo.

<sup>4</sup> E. Schweizer, υἱὸς τοῦ θεοῦ: Theol. Wört., 8 (1968), S. 386, 8ff. u. ö.

<sup>5</sup> W. Popkes, Christus Traditus (1967), S. 255ff., diskutiert und bezweifelt die Herkunft der Hingabe-Formulierungen aus dem Abendmahl.

Paulus durch die Aufnahme von traditionellen Elementen auch beweist, daß sich seine Verkündigung an die der übrigen Apostel und an das Wort der mit Israel verbunden gebliebenen Urgemeinde anschließt, so genügt ihm dieser Nachweis der Kontinuität der Verkündigung noch nicht. Die angefochtenen Gemeinden Galatiens werden vor dem drohenden Rückfall unter die Versklavung durch die Weltmächte (Gal. 4, 3. 9) nicht durch historische Reminiszenzen bewahrt. Der Verkündigungsgehalt des Evangeliums wird für ihn nicht dadurch gewährleistet, daß seine biblische und urchristliche Herkunft und die heilsgeschichtliche Kontinuität mit dem toragebundenen Israel nachgewiesen wird. Gerade das Verhalten des Petrus in Antiochien bietet dafür ein abschreckendes Beispiel. Wohl kann Paulus dem Petrus zugestehen: Du gehörst zum alttestamentlichen Heilsvolk, zum Israel Gottes, und du hast auch erkannt, daß die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus erlangt wird. Dennoch machen sich Petrus und die sich an Jakobus anschließenden Christen der Heuchelei schuldig<sup>6</sup>. Wird die Gültigkeit der Glaubensgerechtigkeit wieder von der Beobachtung der nomistisch mißverstandenen Toragebote abhängig gemacht, so fällt das Evangelium überhaupt dahin. Ein bloß traditionell legitimierter und als schriftgemäß ausgewiesener Glaube verleugnet das Evangelium. Es fehlt ihm die entscheidende existentielle Verwirklichung. Das Wissen um den Glauben wird erst dann zum vernommenen Kerygma, wenn dieses Wissen in seiner Bedeutung für den Lebensvollzug des Hörers interpretiert wird. Erst durch seinen hermeneutischen Bezug auf die Existenz des Menschen kommt das Evangelium als Kerygma zur Sprache. Diese hermeneutische Struktur des Glaubens legt nun Paulus dar, indem er die übernommenen traditionellen Elemente in die neue, nomosfreie Existenz des Christen appliziert.

Wenn nun Paulus ab V. 16b die Formel von der Glaubensgerechtigkeit zur Sprache bringt, dann verleiht er dieser Interpretation ein ganz bestimmtes Gefälle. Sie gleitet von der Glaubensgerechtigkeit als dem Heilmittel zur *Person Christi* als dem Heilmittler. Von διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ geht es zu εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν; darauf erscheint die Formel als ἐκ πίστεως Χριστοῦ, endlich das δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, um zum Schluß die Frage nach

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 8.

der Person Christi zu stellen. Das Interpretationsgefälle erweist sich als im eigentlichen Sinne christologisch. Die judaizierenden Christen in Antiochien und Galatien mißverstehen die Glaubensgerechtigkeit als eine Größe heilsgeschichtlicher Kontinuität. Wenn sie sich von den Heidenchristen trennen oder deren Beschneidung fordern, dann bildet Christus nur das letzte, noch fehlende Stück eines durch die Geschichte und Gesetzesfrömmigkeit führenden Weges zum Endgericht. Für Paulus aber kennt die Geschichte aus sich selber keine Gnade. Die Verklammerung nach rückwärts übersieht, daß Christus das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) und d. h. die Beendigung des Gesetzesweges und der Geschichte der Werkgerechtigkeit ist<sup>7</sup>. Seine, in ihm geschenkte Gerechtigkeit wird sich im Endgericht als die vor Gott allein gültige Gerechtigkeit erweisen. Auf diesen so qualifizierten, zukünftigen Kairos allein, durch ζητούντες in V. 17 ausdrücklich betont, ist der Blick des Apostels Paulus gerichtet, wenn er von der Gerechtigkeit in Christus spricht. Die paulinische Glaubensgerechtigkeit blickt nicht zurück auf die durchlaufene Geschichte, sondern sie blickt ausschließlich vorwärts. Sie hat keinen geschichtlichen, sondern einen eschatologischen Relationswert. Darum kann Paulus in Gal. 5, 5 sagen: ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.

Die zugespitzte Frage «Ist Christus ein Sündendiener?» ist nicht nur rhetorisch gemeint. Sie nimmt vielmehr den ans Licht gezogenen Einwand der judaistischen Eindringlinge mit allem Ernste auf und kombiniert ihn mit der paulinischen Interpretation der Gerechtigkeitsformel. Wird der geteilte Tisch als unrein verabscheut und erweisen sich Beschneidung und Beobachtung der Ritualgebote als notwendig, dann trennen Besitz und Werke des Gesetzes tatsächlich von der Sünde. Dadurch werden aber die Heidenchristen mit ihrer ἀνομία in eine, in ihrem Laster versinkende Gottlosigkeit zurückgestoßen (vgl. Röm. 1, 18 ff.). Die krasse Frage aber wird nun möglich: Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος (vgl. Röm. 6, 15). Ihr hält nun Paulus sein Niemals! entgegen. Die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk impliziert keinen Heilsanspruch. Eine besondere Heilspriorität der Juden fällt dahin. Auch sie, nicht nur die Heiden, sind Sünder ohne eigene Gerechtigkeit und bedürfen der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus. Weder die am Gesetzesgehorsam

<sup>7</sup> Mit Stuhlmacher (A. 2), S. 93 ff.

noch die an der Gewissensnorm sich messende Rechtschaffenheit vermag die vor Gott gültige Gerechtigkeit des Juden und des Heiden zu bewirken. Wie soll es aber der Glauben an Christus? Bleibt die Predigt von der fremden Gerechtigkeit nicht ein bloßes, leeres Gerede, das den Menschen in seiner, durch die Sünde bestimmten Existenz beläßt? Besteht überhaupt die Möglichkeit der Übertragung der Gerechtigkeit Christi in die Existenz? Wenn diese existentielle Übertragung ausfällt, dann verbleibt nur noch die Sünde! Wie verhält es sich darum mit diesem Christus in bezug auf die Existenz? Ist er ein Diener der Sünde?

Die Antwort auf diese ernste Frage nach der Übertragung findet sich nicht im anschließenden V. 18<sup>8</sup>, sondern in V. 19f.: «Ich aber

---

<sup>8</sup> Zum sekundären Charakter von Gal. 2, 18. Der Satz: «Denn wenn ich das, was ich zerstört habe, wieder aufbaue, dann stelle ich mich selbst als Übertreter hin» widerspricht in formaler und sachlicher Hinsicht dem paulinischen Interpretationsgefälle des Kontextes. Formal: 1. Allgemeines Ich im Gegensatz zum persönlichen des Apostels in V. 19f. 2. παραβάτης ist der Übertreter eines Toragebotes, ἀμαρτωλός der gesetzlose und darum sündige Heide. 3. Die Kombination von καταλύειν mit οἰκοδομεῖν wird nie für das Auflösen und Aufrichten der Tora gebraucht. 4. οἰκοδομεῖν bezeichnet immer das Aufrichten eines Gebäudes im wörtlichen oder im übertragenen Sinn. Vgl. dazu Röm. 15, 20; 1. Kor. 8, 1. 10; 10, 23; 14, 4. 17; 2. Kor. 5, 1; 1. Thess. 5, 11; Mark. 14, 58 und P. Vielhauer, Oikodome (1939), S. 89. Inhaltlich: 1. Der Satz bezieht sich nicht auf die radikal gemeinte Frage, ob Christus als Sündendiener zu gelten habe. Hinter V. 17 steckt der Vorwurf gegen die hellenistische Verkündigung, das Mosesgesetz und den Tempel zu verwerfen, wie er nach Apg. 6, 11. 13f. Stephanus gegenüber erhoben wurde. V. 18 beschränkt sich auf eine Diskussion zwischen Juden und Judenchristen innerhalb einer grundsätzlichen Anerkennung des Gesetzes. Die Frage in V. 17 wird also mißverstanden: Hat Jesus einige Vorschriften der Tora als ungültig erklärt und dadurch die Leute zur Gesetzesübertretung verführt? 2. Der Satz wendet sich an Petrus und die bei ihm stehenden Rückfälligen. Die darin erhobenen Vorwürfe aber widersprechen denjenigen des Paulus. Die Vorwürfe in V. 18 lauten: Die Petrusleute sind inkonsequent; sie schaffen Toragebote ab, dann erklären sie diese wieder als gültig. Dadurch vermehren sie von neuem die Möglichkeit zur Übertretung, weil kein Mensch alle Gebote zu halten vermag. Die Vorwürfe aber des Paulus an die Petrusleute laufen in einer andern Richtung: Ihr seid Heuchler, weil ihr nicht der Wahrheit des Evangeliums gemäß wandelt, sondern so tut, wie der Empfang der Glaubensgerechtigkeit auch noch von der Beobachtung der Tora abhängig wäre. Ihr seid Heuchler, weil ihr aus Angst vor Verfolgungen durch die Juden als gesetzestreu erscheinen wollt und ihr trotzdem ja gar nicht bereit seid, alle Gebote zu halten. 3. Der Satz V. 18 ist in keiner Weise christologisch

bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir!» Im Unterschied zum unpersönlichen Ich einer allgemeinen Aussage in V. 18 spricht hier in V. 19f. das persönliche Ich des Apostels Paulus<sup>9</sup>. Schloß er sich in den V. 15ff. durch die 1. Person plur. mit den antiochenischen Judenchristen zusammen, so stellt er nun seine eigene Person und die ihm anvertraute Botschaft der Unterschiebung, daß Christus der Sünde Vorschub leiste, in leidenschaftlicher Bezeugung entgegen. Sachlicher Schwerpunkt der Darlegung ist *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Paulus vereinigt darin die beiden Schwerpunkte in V. 17, die Rechtfertigung in Christus und ihr Verhältnis zur von Werk und Geschichte entblößten Existenz in der Sünde. Unter Voraussetzung des hebräischen Inkorporationsdenkens und der jüdischen Ebenbildvorstellung (*εἰκὼν/ὁμοίωμα*) versteht sich der Glaubende in Christus einverleibt und dessen Wesen in sein Bild eingetragen<sup>10</sup>. Der Glaubende ist mit Christus ans Kreuz gehängt. Die von der Auslegung gerne herangezogene Erklärung, daß Paulus auf den Akt der Taufe verweise, verdeckt die von Paulus gemeinte existentielle Betroffenheit durch den Tod Christi und verschiebt das Problem der Übertragung, sofern es überhaupt empfunden wird, in den Taufvorgang<sup>11</sup>. Von der Taufe spricht Paulus nicht. Es ist zu beachten, daß er nicht sagt: «Ich bin mit Christus gestorben» wie in Röm. 6, 8 (vgl. Kol. 2, 20), oder «mit Christus begraben» wie in Röm. 6, 4 (vgl. Kol. 2, 12), sondern wie in Röm. 6, 6: «Ich bin mit Christus zusammen gekreuzigt.» Der Gedanke von der corporate personality erlaubt die Übertragung. In der als universale Heilsperson verstandenen Person Christi, die nach Gal. 3, 13 den Verfluchungstod

---

konzipiert und fällt darum aus dem entsprechenden Duktus des Kontextes. Seine Aussage ist lediglich negativ und beschränkt sich auf das Gesetz.

<sup>9</sup> Vgl. zum persönlichen Ich des Apostels Gal. 1, 1. 6. 9. 10f.; 4, 12; 5, 2. 10f. 16. 21; 6, 11. 14 und Blass-Debrunner, Grammatik, S. 127 § 281.

<sup>10</sup> Vgl. H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (1936); E. Best, *One Body in Christ* (1955).

<sup>11</sup> Gegen H. Schlier, *Der Brief an die Gal.* (1951), S. 62 Anm. 1; A. Feuillet, *Mort du Christ: Rev. Bibl.* 66 (1959), S. 481–513, S. 490 und 509, Anm. 1; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe* (1950), S. 25; Ders., *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus: Münch. Theol. Zs.* 6 (1955), S. 32–52, wo die Beziehung auf die korporative Persönlichkeit freilich erwähnt wird.



des Gesetzes und damit die Verdammung auf sich nimmt, ist zugleich jeder Mensch durch den typologischen Einbezug präsent<sup>12</sup>. Dieser Universal-Christus, nach Gal. 4, 4 unter das Gesetz getan, stirbt den Verdammungstod des Gesetzes (Röm. 7, 11; 8, 2; 1. Kor. 15, 56). Weil der Glaubende sich mit dem Gekreuzigten identifizieren kann, bestimmt der Gekreuzigte dessen Existenz. Als mitgekreuzigt ist der Glaubende ebenfalls durch das Gesetz gekreuzigt und so «durch das Gesetz gestorben». So formuliert Paulus nun auch Röm. 7, 4 (vgl. V. 6): ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χοῦ. Indem der Glaubende als Mitgekreuzigter am Verdammungstod des Gesetzes partizipiert, fällt der Rechtsanspruch des Gesetzes dahin. Die Schuld ist bezahlt und der Mitgekreuzigte dem Jurisdiktionsbereich der Tora für immer entnommen.

### 3.

Aber führt diese Ausklammerung des Gesetzes schließlich doch nur zu einer formalen Rechtfertigung der menschlichen *Existenz*? Offensichtlich muß nun Paulus das Χριστῷ συνεσταύρωμαι im Blick auf ἵνα θεῷ ζήσω interpretieren. Der negativen Abgrenzung vom Zugriff des Gesetzes muß eine positive Bestimmung der Existenz folgen. In welcher Beziehung bedeutet συνεσταύρωμαι ein Leben für Gott, die Freiheit vom Gesetz auch eine Befreiung von der Sünde? Darauf antwortet Paulus in V. 20 und führt damit die Bewegung seiner christologischen Hermeneutik zu Ende. Hinter der Formulierung ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ verbirgt sich keine dialektische Aussage. Das Außersichsetzen des Ichs würde in der unteilbaren Existenz einen unüberbrückbaren und heillosen Gegensatz schaffen. Ihre Rechtfertigung wäre nicht gelungen. Die nur scheinbare Dialektik löst sich, wenn beachtet wird, daß Paulus mit dem Christus, der in ihm lebt, nicht den auferstandenen, sondern den am Kreuze hängenden

---

<sup>12</sup> Wenn Bouttier (A. 1), S. 49, mit G. Dix, *Le Ministère* (1955), S. 70ff., das Schaliach-Institut zum Verständnis der korrespondierenden Identität zwischen Kreuzestod, Taufe und Getauften heranziehen will, dann ist hier wie zur entsprechenden Ableitung des Apostolates einzuwenden, daß es sich um eine nicht belegbare, sachliche Verfremdung und um eine unerlaubte zeitliche Rücktragung einer spätern Einrichtung mit rein jüdischem und juridischem Charakter handelt.

meint. Er sagt nicht: «Ich lebe im Glauben an den auferstandenen Christus», sondern: «Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.»

Die Existenzbestimmung des Glaubenden durch den Gekreuzigten erreicht Paulus durch die Heranziehung der bereits erwähnten Sendungsformel, wie sie auch in Röm. 8, 3f.; 8, 32 und Joh. 3, 16f. sichtbar wird. Freilich muß er dazu die aufgenommene Formel uminterpretieren. Das hinter der Formel liegende Erniedrigung-Erhöhungs-Schema einer früheren apokalyptisch bestimmten König-christologie darf nicht zum Tragen kommen. Darum korrigiert Paulus entschlossen die Vorstellung eines objektiv ablaufenden, sakramental vermittelten<sup>13</sup>, heilsgeschichtlichen oder auch sphärischen Erlösungsdramas. Nicht Gott, sondern der Sohn vollzieht die Sendung<sup>14</sup>. Der Gehorsam des Sohnes wird zur aktiven Liebe Christi zum Glaubenden und die Hingabe Gottes an die Welt zur aktiven Selbsthingabe des Sohnes. Paulus erreicht diese wesentliche Umgestaltung der Sendungsformel durch den Einbau von Formel-elementen aus dem Abendmahlskultus, wie sie uns auch in Röm. 3, 24f.; 4, 25 und 2. Kor. 5, 21 begegnen<sup>15</sup>. Hier in der Feier des Abendmahles bekennt und erfährt ja die Gemeinde, was die Existenz des Glaubenden, das ζῆν ἐν σαρκί, bestimmt: die am hingeebenen Leibe Christi partizipierende Gemeinschaft. Mit den interpretierten Formeln der Glaubensgerechtigkeit, der Sohnessendung und aus der Abendmahlsliturgie führt Paulus zum Tode Jesu am Kreuz zurück.

<sup>13</sup> Wenn J. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (1961), S. 97. 109. 142, zwischen einem innergöttlichen, objektiv ablaufenden Heilsprozeß und dessen subjektiver Aneignung durch den Menschen mit Hilfe des Hl. Geistes (als «positive Möglichkeit im Menschen», sic!) unterscheidet, so bleibt er innerhalb der aristotelischen Kategorien und faßt die existentielle Bestimmung der christlichen Existenz im Sinne der paulinischen Interpretation in keiner Weise.

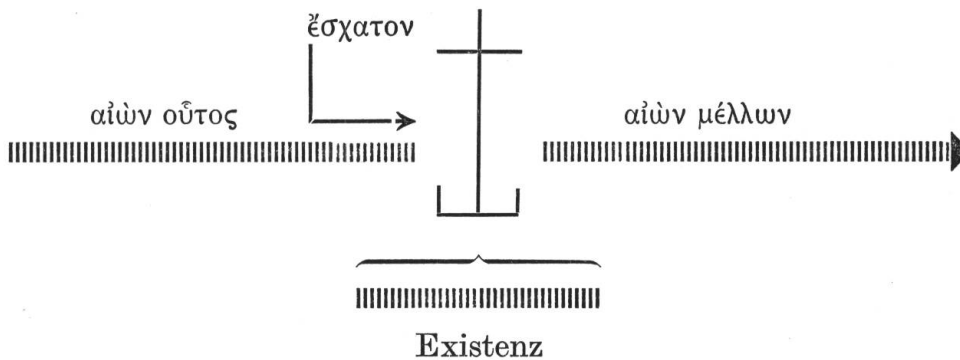
<sup>14</sup> Vgl. Sendung und Liebe Gottes in Joh. 3, 16; Röm. 8, 37; Eph. 2, 4 und Christus in priesterlicher Funktion in Eph. 5, 2. 25 und Apk. 1, 5f.

<sup>15</sup> Daß die Verbindungen mit dem Gottessohntitel im Blick auf ihren Inhalt paulinische ad-hoc-Bildungen darstellen, beachtet auch Kramer (A. 3), S. 185. Popkes (A. 5), S. 240ff. 260ff. 274f., betrachtet Mark. 9, 31a als traditions-geschichtlichen Ausgangspunkt des «kerygmatischen Stichwortes», wie er die als «Hingabe-Formel» bezeichnete Sendungsformel nennt und vermutet in Röm. 4, 25 deren Aufnahme durch Paulus. Eine traditions-geschichtliche Entwicklung zur Selbsthingabe-Formulierung in Gal. 1, 4 und 2, 20 vermag er indessen nicht nachzuweisen.

Weil Existenz wesentlich nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit vollzogen wird, gehört zur Rückführung in den Tod Jesu ein entsprechendes Verständnis der zeitlichen Situation. Wie gelingt Paulus diese zeitliche Bestimmung der Existenz?

Paulus erreicht sie durch einen Umbau der spätjüdischen Äonenlehre. Er versteht das Ereignis des Todes Jesu als einen eschatologischen Vorgang, in dem der geschichtliche αἰὼν οὗτος, zu welchem auch die Periode des Gesetzes gehörte, seinen endgültigen Abschluß gefunden hat. Nachdem Gott den toten Jesus von den Toten auferweckt hatte, begann für den auferstandenen Christus der αἰὼν μέλλων. Dies gilt aber nur für die Existenzweise des Auferstandenen. Für ihn, aber nur für ihn, gehört das Eschaton bereits der Vergangenheit an<sup>16</sup>. Er lebt nun in der Verwirklichung der apokalyptischen Verheißung des קָדְשׁ הַקּוֹלָמִי. Der Glaubende aber verharrt, solange er selber noch nicht von den Toten auferweckt ist, in der damaligen eschatologischen Situation des Todes Christi. Er ist wohl mit Christus gestorben, aber noch nicht mit ihm auferstanden, wie auch Röm. 6, 1–11 zu verstehen ist. Als mit Christus gestorben verbleibt also der Glaubende noch in der endzeitlichen Situation des Gekreuzigten. Bis zum Eintreffen der Totenaufweckung erstreckt sich darum die Existenz des Glaubenden als die eschatologische Existenz Jesu am Kreuz.

Das ζῆν ἐν σαρκί vollzieht sich als vom Nomos befreite Existenz darum nur in der κοινωνία τῶν παθημάτων Χριστοῦ, in der Eingee-



<sup>16</sup> «Nicht die Auferstehung, sondern der Tod Christi ist das eschaton und zwar das vergangene eschaton» sagt E. Fuchs, Die Freiheit des Glaubens (1949), S. 120.

staltung des Opfertodes Christi, wie aus Gal. 4, 19, aber auch aus 2. Kor. 4, 10f.; 6, 4ff.; Phil. 3, 10 und 21 hervorgeht. Darum bekennt Paulus in Gal. 6, 17 diese eschatologische Bestimmtheit seiner Existenz mit den Worten: ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.

Paulus versteht die durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigte Existenz des Christen als die eschatologische Existenz des gekreuzigten Jesus. Sie vollzieht sich in einer doppelten Betroffenheit, in der Befreiung vom Gesetz und in der Bestimmung durch das Leiden Christi. Im Unterschied zu den gesetzeseifrigen Judenchristen bricht er die traditionellen Glaubensformulierungen der Gemeinde auf und bringt das in ihnen verschlossene Kerygma dadurch zur Sprache, daß er das neue Sein des Menschen in die eschatologische Situation des Todes Jesu hineinbezieht<sup>17</sup>. Nur im geduldigen und duldenden Tragen des so verstandenen Kreuzes wird der Glaube an die Rechtfertigung wieder zur christlichen **Existenz**.

*Victor Hasler, Bern und Solothurn*

---

<sup>17</sup> Vgl. zum Ganzen R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967), bes. S. 55ff., der die Anregung zu den vorliegenden Erwägungen gab.