

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 65 (2009)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Rezeptionsgeschichte und Literaturkritik : Anfragen an die communis opinio zum Corpus Paulinum  
**Autor:** Haacker, Klaus  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877638>

### **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>**

# Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 65

2009

Heft 3

---

## Rezeptionsgeschichte und Literarkritik

### Anfragen an die *communis opinio* zum Corpus Paulinum\*

#### 1. Vorbemerkungen

Wissenschaft ist ein Gemeinschaftsunternehmen. Sie lebt vom freien Austausch von Meinungen und Erkenntnissen und vom fairen Wettbewerb zwischen Positionen und Argumenten. Insofern fordert und fördert Wissenschaft eine offene Gesellschaft. Auf der anderen Seite hat Wissenschaft auch etwas Elitäres, ihr Betrieb ihre Hierarchien. Fortschritte erfordern Spezialisierung, und erfolgreiche Spezialisierung begründet Autorität. Nicht jeder kann überall mitreden. Auf komplexen Gebieten, in denen ich nicht selbst forsche, muss ich denen vertrauen, die sich dort eingearbeitet haben.

Ein Beispiel für solche Rahmenbedingungen bildet die Literarkritik zu den Briefen des Neuen Testaments, die in mehreren Fällen die Verfasserangaben der Präskripte bestreitet. Hier rechnet – wenigstens im deutschen Sprachraum – eine breite Mehrheit der Exegeten damit, dass wir nur bei sieben von dreizehn Briefen des Corpus Paulinum mit Echtheit rechnen können. Wer in der Paulusauslegung theologisch mitreden möchte, muss bestrebt sein, für alle seine Thesen Belege aus diesen anerkannten Briefen (den «Homologumena») zu finden, auch wenn er persönlich von der Echtheit des einen oder anderen umstrittenen Paulusbriefes überzeugt ist. Die Plausibilität seiner Argumentation leidet, wenn er sich auf Stellen in den Deuteropaulinen stützt.<sup>1</sup> Die Folge ist, dass ein Gesamtbild der Theologie des Paulus auf einer konsensfä-

\* Vorgetragen am 31.1.2009 beim interkonfessionellen «Exegetentreffen Rhein-Main» in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a.M.

<sup>1</sup> Vgl. etwa W.G. Kümmel: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973, 338: «Es bedeutet ... auf jeden Fall eine Verfälschung der paulinischen Theologie, wenn man die Past in die Darstellung des paulinischen Denkens einbezieht.»

higen Minimalbasis entwickelt wird, vergleichbar dem von allen Fehlerquellen gereinigten «gesicherten Minimum» an Jesusüberlieferung in der Rekonstruktion der Botschaft Jesu. Welche inhaltlichen Defizite oder Verschiebungen im Gesamtbild bei dieser Beschränkung auf «Gesichertes» bzw. Konsensfähiges in Kauf genommen werden, entzieht sich der Kontrolle, weil eine Gegenprobe so gut wie nie stattfindet. Wer macht sich schon die Mühe, in einer thematisch begrenzten Studie zu Paulus eine Mehrzahl von Ergebnissen vorzustellen, je nachdem, welche literarkritischen Vorentscheidungen zugrunde gelegt werden? Die Quellenbasis für die Paulusforschung liegt damit mehr oder weniger fest.

Aber die Paulus*interpretation* ist in den letzten 30 Jahren gehörig in Bewegung geraten. Die so genannte «new perspective» hat etablierte Sichtweisen durchaus heilsam in Frage gestellt. Mein Vorhaben in diesem Beitrag geht von dem Verdacht aus, dass berechtigte Anfragen an die Rezeptionsgeschichte der Theologie des Paulus Rückwirkungen auf die Literarkritik zu den Paulusbriefen haben müssten. Dabei will ich keineswegs die «new perspective» in ihren verschiedenen Ausprägungen kritiklos als verlässliche Basis voraussetzen,<sup>2</sup> sondern nur das von ihr ausgelöste Problembewusstsein auf die Literarkritik übertragen. Als Paulusforscher, der sich aus den oben genannten Gründen auf die anerkannten Briefe gestützt und beschränkt hat, wende ich mich an die Fachleute für den Rest des Corpus Paulinum. Ich vertrete keine eigenen Thesen zu Verfasserschaft und Herkunft umstrittener Paulusbriefe, möchte aber auf ein Problem hinweisen, das sich mir bei der Ausarbeitung von Überblicksvorlesungen zur paulinischen Briefliteratur und im Zusammenhang mit Repetitorien aufgedrängt hat.<sup>3</sup>

## 2. Forschungsgeschichtliche Hintergründe

Viele Probleme und Positionen, mit denen wir Neutestamentler uns herum-schlagen, gehen auf Impulse aus den 30er oder 40er Jahren des 19. Jahrhunderts zurück. Man kann hier von einer «Achsenzeit» der neutestamentlichen Wissenschaft sprechen. Das gilt auch und in besonderem Masse von der Wechselbeziehung zwischen Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Erwäh-

<sup>2</sup> Vgl. meine Beiträge: Verdienste und Grenzen der «neuen Perspektive» der Paulus-Auslegung, in: M. Bachmann, unter Mitarbeit von J. Woyke (Hg.): *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 128), Tübingen 2005, 1–15; *Merits and Limits of the «New Perspective on the Apostle Paul»*, in: S.-W. (A.) Son (Hg.): *History and Exegesis*, FS Earle E. Ellis, New York/London 2006, 275–289.

<sup>3</sup> Diesem «Nährboden» meines eigenen Lernprozesses ist es auch zuzuschreiben, dass ich mich im Folgenden ausschliesslich auf deutschsprachige Lehrbücher und Kommentare beziehe.

nenswert ist z.B., dass die Begründung der Zwei-Quellen-Theorie durch Christian Gottlob Wilke und Christian Hermann Weiße (beide 1838) nicht zuletzt deshalb auf offene Ohren stieß, weil sie eine Gegenposition zu David Friedrich Strauß in seinem «Leben Jesu, kritisch bearbeitet» von 1835 einnahmen.<sup>4</sup> Wenn das Markusevangelium, das weder eine Weihnachtsgeschichte noch einen Bericht von einer Erscheinung des Auferstandenen enthält, das älteste war, dann konnte man leichter alles Mythologische in den Evangelien als späteren Zuwachs erklären. (Strauß war dagegen ein Anhänger der sog. Griesbach-Hypothese gewesen.)

Für das Verständnis der Theologie des Paulus und die Literarkritik zu seinen Briefen hat damals *Ferdinand Christian Baur* für lange Zeit die Weichen gestellt. Seine Konzeption vom dialektischen Verlauf der Geschichte des Urchristentums faszinierte die Zeitgenossen und wirkte sich nachhaltig auf die wissenschaftliche Exegese des Neuen Testaments aus. Baur deutete das Christentum im Ganzen als die Synthese aus der Antithetik von Judentum und Heidentum und postulierte für die Geschichte des Urchristentums ebenfalls einen Dreischritt vom konservativen, partikularistischen Judenchristentum (unter der Führung des Petrus) – über das innovative, universalistische Heidenchristentum (unter der Führung des Paulus) – hin zur Vermittlung und Versöhnung zwischen diesen beiden Lagern im so genannten Frühkatholizismus,<sup>5</sup> dem u.a. das Lukanische Werk zugerechnet wurde.<sup>6</sup> Im Zuge dieser Gesamtkonzeption kam Baur schon im Jahr 1835 im Blick auf die Pastoralbriefe zu der Überzeugung, «dass diese Briefe unmöglich vom Apostel Paulus verfasst sein können».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Vgl. H.-H. Stoldt: *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Göttingen 1977, 206–214.

<sup>5</sup> Vgl. F.C. Baur: *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Leipzig <sup>3</sup>1867 (Neudruck: Darmstadt 1968), 67: «Aufgehoben war der ursprüngliche Gegensatz des Judaismus und Paulinismus erst, als der Grund der katholischen Kirche dadurch gelegt war, dass neben und nach Petrus auch Paulus als der glorreichste Apostel und gleichberechtigte Stifter der römischen Kirche galt.»

<sup>6</sup> Vgl. F.C. Baur: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen <sup>2</sup>1860, Zweiter Abschnitt: «Das Christentum als allgemeines Heilsprinzip, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus, und seine Ausgleichung in der Idee der katholischen Kirche» (42); ferner: «Die Apostelgeschichte ist daher der Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristentums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinne auf beide Parteien wirken wollte. Sie lässt uns somit in die auf ein katholisches Christentum hinzielenden Bestrebungen jener Zeit sehr klar hineinblicken.» (128).

<sup>7</sup> So F.C. Baur rückblickend in: *Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft*, ThJB(T) 10 (1851), zitiert nach W.G. Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg <sup>2</sup>1970, 157,

Wie direkt und offen dabei die Antithese zum Judentum von Baur zum Kriterium des echt Paulinischen gemacht wurde, zeigt seine Argumentation gegen die Echtheit des *Epheserbriefes*:

«Wenn Eph 2,11 von den Heiden gesagt wird, dass sie ... in der ganzen Zeit des Heidenthums ohne Christus, fern von der Bürgerschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheissungen, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber, als die ehemals fern Stehenden, nahe gekommen seien in dem Blute Christi, so wird doch hier eigentlich gesagt, die Heiden haben nur Antheil erhalten an dem, was die Juden zuvor schon hatten, und das Christenthum ist nicht die absolute Religion, in welcher die Negativität des Heidenthums und Judenthums auf gleiche Weise ihr Ende hat, sondern der substantielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum selbst und es erweitert sich so nur im Universalismus des Christenthums das Judenthum durch den Tod Christi auch zu den Heiden. In diesem hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende, beide sind in Einem Leibe mit Gott versöhnt und haben in Einem Geiste den gleichen Zutritt zum Vater. Die Heiden haben so zwar als Christen alles, was die Juden haben, aber sie sind doch immer nur die erst Zugelassenen und nachher Hinzugekommenen, die blos Theilnehmenden ... Sie nehmen also blos Theil an etwas, worauf den nächsten und eigentlichen Anspruch doch nur die Juden zu machen haben, was ... nicht für ächt paulinisch gehalten werden kann.»<sup>8</sup>

Wird hier die Abschwächung dieser Antithese zum Judentum als ein Argument gegen die paulinische Verfasserschaft gewertet, so setzt sich – in veränderter Form – die Paulusrezeption Martin Luthers fort, der die Polemik des Apostels gegen die Judaisten (vornehmlich im Galaterbrief) in einem Akt der «Horizontverschmelzung» mit seinem Kampf gegen die Römische Kirche zur Deckung gebracht hatte. Was das für die christliche Wahrnehmung des Judentums bewirkt hat, ist von E.P. Sanders<sup>9</sup> und anderen herausgearbeitet und

über seine Untersuchung: Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttgart/Tübingen 1835. J. Herzer: «Das Geheimnis der Frömmigkeit» (1 Tim 3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine methodische Problemanzeige, ThQ 187 (2007) 309–329 (309), spricht davon, dass «durch Ferdinand C. Baur und Heinrich J. Holtzmann im 19. Jh. die grundlegenden Voraussetzungen für die Interpretation der Past als pseudepigraphische Schriften etabliert wurden», und beklagt zugleich, dass «die Folgezeit bis heute davon bestimmt (ist), die damit entstandenen Probleme mit immer stärker divergierenden Ergebnissen zu lösen. Es ist m.E. offensichtlich, dass die unübersehbare Divergenz der kritischen Forschung Ausdruck eines grundlegenden Problems in den Voraussetzungen der von Baur und Holtzmann etablierten Theorie ist.»

<sup>8</sup> Vgl. F.C. Baur: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, 2. Aufl. hg.v. E. Zeller, Leipzig I 1866, II 1867, 45.

<sup>9</sup> Vgl. E.P. Sanders: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977; deutsche Übersetzung: Paulus und das palästinische Juden-

kritisiert worden und muss uns hier nicht beschäftigen. Für unsere Thematik genügt die Feststellung, dass für Baur und seine damalige «Tübinger Schule» der antijüdisch-polemische Paulus der wahre Paulus ist, an dem alle überlieferten Paulusbriefe zu messen sind. De facto ist damit der Galaterbrief, der schon für Martin Luther wichtiger als der Römerbrief war, zum Kanon im Kanon des Corpus Paulinum geworden.

Diese einseitige Orientierung am Galaterbrief hat dazu geführt, dass Baur und seine Schüler sogar den heute völlig unverdächtigen *Philippenerbrief* (trotz Phil 3!) für unecht hielten, weil der Apostel sich in Phil 1,15–18 so tolerant über gewisse Konkurrenten äussert,<sup>10</sup> denen er doch gar keine Irrlehre nachsagt, sondern bescheinigt, dass sie «Christus verkündigen» und nicht einen «anderen Jesus» (vgl. II Kor 11,4). Die in Phil 3 durchaus vorhandene Polemik erklärt Baur als misslungene Nachahmung:

«Zwar wird gegen jüdische Gegner polemisiert, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, es geschehe diess nur deswegen, weil es einmal zum *stehenden Character der paulinischen Briefe* zu gehören schien.»<sup>11</sup>

An den *Thessalonicherbriefen*, die er im Gegensatz zur heutigen Forschungslage *beide* für unecht hält, bemängelt Baur unter anderem die ungebrochene Übernahme jüdischer Apokalyptik. Er räumt zwar «jüdische Elemente» in den echten Paulusbriefen ein, schreibt dann aber, man müsse «sich aber doch sehr hüten, einem Manne, welcher die Schranken des nationalen Bewusstseins aufs kräftigste durchbrochen, und auf einen vom Judenthum so wesentlich verschiedenen Standpunkt sich erhoben hatte, mehr Jüdisches zuzuschreiben, als mit entscheidenden Gründen nachgewiesen werden kann.»<sup>12</sup> Man fühlt sich hier an die eine Seite des doppelten Differenzkriteriums in der Jesusforschung erinnert, wonach traditionell Jüdisches im Munde Jesu a priori im Verdacht steht, nicht jesuanisch zu sein.<sup>13</sup>

tum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (StUNT 17), Göttingen 1985.

<sup>10</sup> Vgl. Baur: Paulus II (Anm. 8), 72f.: «Wie konnte der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so streng urtheilt, so schreiben...? Konnte, wie die Erklärer bemerken, auch der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch judenchristlicher sein, weil Pauliner gewiss dem Apostel nicht feindlich entgegengewirkt haben würden, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher also nur hier diese Milde? ... So konnte nur ein Schriftsteller schreiben, welcher den Apostel in der Stimmung des χαίρειν, die er zum Grundton seines Briefes machen zu müssen glaubte, immer wieder über alles Störende und Trübende hinwegsehen lässt, und die Gegensätze immer wieder ausgleichen zu können meint.»

<sup>11</sup> Vgl. Baur: Paulus II (Anm. 8), 59f. (Hervorhebung K.H.).

<sup>12</sup> Vgl. Baur: Paulus II (Anm. 8), 100.

<sup>13</sup> Nur rechnet man im Falle Jesu mit versehentlichen Zuschreibungen traditionell jüdischer Gedanken an den Meister, während Baur den Verfassern der Deute-

Mit diesen Beispielen habe ich nur einen Ausschnitt der Gründe skizziert, die Baur dazu veranlassten, nur die Briefe an die *Römer, Korinther und Galater* als echt paulinisch anzuerkennen.<sup>14</sup>

Gehört diese deduktive, aus einem übergreifenden Geschichtsbild abgeleitete Literarkritik der Vergangenheit an? Zweifellos spielen «untheologische», z. B. stilistische Argumente heute eine grössere Rolle in der Problematisierung paulinischer Verfasserschaft. Aber daneben finden sich immer wieder auch theologische Vergleiche mit den (heute) nicht umstrittenen Paulusbriefen, die angeblich gegen eine Identität der Verfasser sprechen. Die Frage ist, ob es sich dabei nicht um «survivals» aus einer längst (oder allmählich) vergangenen Forschungslage handelt. Zumindest habe ich den Eindruck, dass bestimmte Vorgaben ungeprüft tradiert werden, deren Selbstverständlichkeit in der heutigen Gesprächslage zur Theologie des Paulus nicht mehr vorausgesetzt werden kann.

### 3. *Theologische Argumente in der heutigen Literarkritik zum Corpus Paulinum*

Im Folgenden beziehe ich mich auf Argumente gegen die Echtheit bestimmter Paulusbriefe aus dem Vergleich mit der Theologie der anerkannten Briefe. Ich versuche keine flächendeckende Zusammenstellung, sondern begnüge mich mit Belegen aus repräsentativen und einflussreichen Werken neueren Datums, weil es mir nicht darum geht, eine bestimmte Position im Spektrum gegenwärtiger Forschung zu den Deuteropaulinen zu vertreten. Ich suche nur das Gespräch über bestimmte Argumentationsmuster der Literarkritik, die meines Erachtens nicht mehr dem heutigen Problembewusstsein der Paulusinterpretation entsprechen.

#### 3.1 Rechtfertigungslehre und Kreuzestheologie

An vorderster Stelle der *Gravamina* gegen die Echtheit umstrittener Paulusbriefe steht das angebliche Fehlen oder eine ungenügende Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre. Dass es sich dabei um einen traditionellen

ropaulinen offenbar eine gezielte Rejudaisierung des Paulus zutraut. Wie passt das in die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Urkirche und Judentum?

<sup>14</sup> Den angeblichen Differenzen zu Paulus in den übrigen Briefen stellt Baur Affinitäten zu Entwicklungen im 2. Jahrhundert zur Seite, besonders im Blick auf die Gnosis, was uns hier nicht beschäftigen muss. Baur datierte die Thessalonicherbriefe noch in die siebziger Jahre, die Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser und an Philemon aber in die Jahre 120–140, die Pastoralbriefe sogar in die Jahre 150–170. Eine Übersicht zu allen neutestamentlichen Schriften gibt H. Harris: *The Tübingen School*, Oxford 1975, 237.

Topos handelt, kann man u.a. daran erkennen, dass Udo Schnelle diesen Vorwurf gegen den II Thessalonicherbrief erhebt, obwohl er selbst in seiner Dissertation mit Nachdruck darauf hingewiesen hat, dass im (echten) I Thessalonicherbrief «νόμος und δικαιοσύνη nicht belegt sind».<sup>15</sup> Die Plausibilität dieses Kriteriums hängt zweifellos mit der reformatorischen Rezeption dieses paulinischen Themas zusammen; es findet sich aber auch bei katholischen Exegeten wie z.B. Rudolf Schnackenburg:<sup>16</sup>

«Sieht man die Rechtfertigung nicht aus Gesetzeswerken, sondern allein aus Gnade, aus dem Glauben an Jesus Christus als das Herzstück paulinischer Theologie an, so findet sich in Eph nur in 2,8f ein Anklang daran... Die paulinische Stoßrichtung gegen den jüdischen Heilsweg aufgrund von Gesetzeswerken ist nicht mehr zu spüren... Die ganze Perspektive hat sich verschoben. Das wird dadurch bestätigt, dass eine Theologie des Kreuzes, wie sie besonders in Gal entwickelt wird, völlig zurücktritt.»

Auch wenn man die Rechtfertigungslehre nicht mit William Wrede als blosse «Kampfeslehre»<sup>17</sup> oder mit Albert Schweitzer als «Nebenkrater»<sup>18</sup> der paulinischen Theologie einstufen möchte, so hat doch die «neue Perspektive» der Paulusforschung inzwischen deutlicher herausgearbeitet, dass es sich um eine Antwort des Paulus auf ganz bestimmte Herausforderungen handelt und nicht um seine immer und überall notwendige Formulierung des Evangeliums.

Das lehrt nicht zuletzt die Wortstatistik, auf die sich viele Autoren im Zuge der Literarkritik berufen, wobei man manchmal den Eindruck hat, dass die Angaben nicht der Konkordanz entnommen sind, sondern aus dem Gedächtnis gemacht werden:

Wenn z. B. bei Hans-Martin Schenke und Karl Martin Fischer unter dem «geläufigsten Sprachmaterial des Paulus», das sie im Kolosserbrief vermissen, die Vokabel δικαίωσις erscheint,<sup>19</sup> so lehrt ein Blick in die Konkordanz, dass diese Vokabel im ganzen Neuen Testament nur zweimal, nämlich nur in Röm 4,25; 5,18 vorkommt. Das Verbum δικαίωω, an das Schenke und Fischer vielleicht gedacht haben, fehlt immerhin auch in drei anerkannten Paulusbriefen (II Kor, Phil und I Thess).

Wenn der Begriff der *Freiheit* von Udo Schnelle<sup>20</sup> und Jürgen Roloff<sup>21</sup> in

<sup>15</sup> Vgl. U. Schnelle: *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (ETA 24), Göttingen 1983, <sup>2</sup>1986, 100.

<sup>16</sup> R. Schnackenburg: *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 23.

<sup>17</sup> Vgl. W. Wrede: *Paulus* (RV 1.R., 5./6. H.), Tübingen 1904, <sup>2</sup>1907, 72.

<sup>18</sup> Vgl. A. Schweitzer: *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 220.

<sup>19</sup> H.-M. Schenke, K.M. Fischer: *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I*, Berlin 1978, 166.

<sup>20</sup> U. Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen <sup>5</sup>2005, 377f.

den Pastoralbriefen und von Ingrid Maisch im Kolosserbrief<sup>22</sup> vermisst wird, so ergibt die Nachprüfung: ἐλευθερία fehlt auch in Phil und I Thess, ἐλευθερώω in I/II Kor, Phil und I Thess, ἐλεύτερος in II Kor, Phil und I Thess.

Die von Ingrid Maisch (a.a.O.) gegenüber dem Kolosserbrief angemahnte paulinische Rede von der *Sünde* (im Singular!) als Macht ist für den Römerbrief charakteristisch, findet sich aber daneben nur noch in I Kor 15,56 und Gal 2,17; 3,22.

Dem wiederholten Insistieren auf dem Stichwort «*Kreuz*» bei Ingrid Maisch (zu Kol a.a.O.), Jürgen Roloff (zu Past a.a.O.), Udo Schnelle (zu Past a.a.O.) und Rudolf Schnackenburg (zu Eph, s.o.) muss entgegengehalten werden, dass der lange und doch wohl «paulinischste» aller Paulusbriefe – der Römerbrief – aus diesem Wortfeld nur einmal eine einzige Vokabel gebraucht, nämlich συσταυρώω (mitkreuzigen) in Röm 6,6 (vgl. Gal 2,19).<sup>23</sup> Es ist ja nicht so, dass Briefe, in denen die Vokabel σταυρός fehlt, den Tod Jesu verschweigen! Wenn trotzdem das Fehlen *dieser Vokabel* so gross herausgestrichen wird, so wirkt anscheinend Luthers Parole «*Crux sola nostra theologia*» nach,<sup>24</sup> sogar bei katholischen Auslegern!<sup>25</sup>

Die intuitive, durch die Statistik nicht gedeckte Überbewertung gerade dieser Vokabeln als Kriterien für echt paulinische Theologie lässt sich wohl nur dadurch erklären, dass eben diese Begriffe im Galaterbrief belegt sind und

<sup>21</sup> J. Roloff: Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 31.

<sup>22</sup> I. Maisch: Der Brief an die Gemeinde in Kolossä (ThKNT 12), Stuttgart 2003, 16f.

<sup>23</sup> Ich halte es für denkbar, dass Paulus die Präzisierung des Todes Jesu als Kreuzestod im Römerbrief bewusst vermeidet, um die gesellschaftliche Schmach dieser Hinrichtungsform nicht in den Vordergrund seiner Verkündigung des Evangeliums zu stellen. Das steht zwar in Spannung zu Aussagen in I Kor 1 und Gal; doch diese Briefe stehen stärker im Kontext eines innerkirchlichen Disputs, während Paulus im Römerbrief m.E. bemüht ist, die Verkündigung vorzustellen, mit der er in Rom aufzutreten gedenkt. Nach Cicero, Pro Rabirio 5,16, sollte römischen Bürgern nicht nur das Schicksal der Kreuzigung erspart bleiben, sondern sogar schon das Wort «Kreuz» (*nomen ipsum crucis*). *Soteriologisch* ist die Art der Hinrichtung Jesu doch wohl irrelevant, auch wenn Paulus ihr in Gal 3,13 auf der Basis von Dt 21,23 einen tiefen Sinn abgewinnt.

<sup>24</sup> So Luther in seinen *Operationes in Psalmos* von Anfang 1519 (WA 5, 176).

<sup>25</sup> Zu Unterschieden zwischen Luthers Kreuzestheologie (namentlich in der Heidelberger Disputation von 1518) und den einschlägigen Aussagen bei Paulus vgl. V. Stolle: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 19), Leipzig 2002, 89–94.

in der Paulusrezeption Martin Luthers von grosser Bedeutung waren.<sup>26</sup> Heinz-Wolfgang Kuhn hat mit Recht beklagt, dass «bis in die neuesten Arbeiten zur paulinischen Kreuzestheologie das Stichwort *theologia crucis* zu pauschal für die Theologie des Apostels in Anspruch genommen wird, dass man also immer wieder übersieht, dass es eben ganz bestimmte, deutlich abgrenzbare Zusammenhänge sind, in denen Paulus vom Gekreuzigten und dem Kreuz spricht, und sonst nicht!»<sup>27</sup> Mein Fazit: Nicht nur die Interpretation, sondern auch die Literarkritik müsste mehr Abstand von Wertmassstäben gewinnen, die weniger aus den Quellen als aus der Rezeptionsgeschichte gespeist sind.<sup>28</sup>

### 3.2 Frühkatholizismus<sup>29</sup>

Im vorangegangenen Abschnitt ging es um einen Ausschnitt aus der Theologie des Paulus, der im Gefolge der reformatorischen Paulusrezeption in seiner literarkritischen Relevanz überbewertet wird. Man könnte das auf die Formel bringen, dass bestimmte überlieferte Paulusbriefe dem Apostel unter anderem deshalb abgesprochen werden, weil sie nicht «evangelisch» genug sind.

Dieser Zusammenhang zwischen Theologiegeschichte und Literarkritik springt noch stärker ins Auge, wo er mit einem konfessionell gefärbten Begriff verknüpft ist, nämlich dem des *Frühkatholizismus*. Er findet sich häufig in der Charakterisierung von neutestamentlichen Schriften, die einem apostolischen Verfasser abgesprochen werden, z.B. zum II Petrusbrief, den Ernst Käsemann als «klarstes Zeugnis des Frühkatholizismus» bezeichnet hat.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Weitere Fehleinschätzungen der Statistik wie etwa zu «Leib Christi» bei Schnelle: Einleitung (Anm. 20), 378, und Roloff: Brief (Anm. 21), 31, mögen andere Gründe haben. Der Begriff «Leib Christi» findet sich in den anerkannten Paulusbriefen nur in I Kor 12,27, ist also alles andere als ein Markenzeichen Paulinischer Theologie! Nach meiner Schätzung werden am häufigsten die «Fehlfarben» in Phil und I Thess nicht oder ungenügend beachtet.

<sup>27</sup> H.-W. Kuhn: Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975) 1–46 (40).

<sup>28</sup> Erstaunlicherweise enthält ausgerechnet das obige Zitat von R. Schnackenburg den deutlichsten Anklang an die von E.P. Sanders kritisierte lutherische Paulusrezeption und ihr Bild vom Judentum.

<sup>29</sup> Der Begriff «Frühkatholizismus» spielt in verschiedenen Zusammenhängen eine Rolle und wird dabei unterschiedlich gefüllt; vgl. H.-J. Schmitz: Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann, Düsseldorf 1977. Ich beschränke mich hier auf den Ausschnitt, der Bezüge zur neutestamentlichen Literarkritik enthält.

<sup>30</sup> Vgl. E. Käsemann: Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49 (1952) 272–296 (296), wieder abgedruckt in: ders.: Exegetische Versuche und Be-

Von Hause aus ist dieser Begriff nicht unbedingt kontroverstheologisch gemeint, sondern kirchengeschichtlich: als Sammelbegriff für die Anfänge von Entwicklungen, mit denen sich die Alte Kirche vom Urchristentum entfernt hat, so z. B. bei Ernst Käsemann in der Einleitung zu seinem Vortrag von 1962 «Paulus und der Frühkatholizismus».<sup>31</sup> Als auslösende Ursache steht für ihn dabei das «Erlöschen der Naherwartung»<sup>32</sup> im Vordergrund. Inhaltlich geht es vor allem um Veränderungen in Struktur und Verständnis der Kirche. Käsemanns Ausführungen zu diesem Problem sind jedoch keine wertfreie Beschreibung kirchengeschichtlicher Entwicklungen. Vielmehr ist Paulus für ihn der Massstab, an dem er die Folgezeit misst, und er verbindet das mit einem Bekenntnis zu Paulus und einem Appell an die Adresse «der evangelischen Christenheit, welche dem Frühkatholizismus heute sehr viel näher steht, als sie vermeint und wahrhaben will».<sup>33</sup> Kein Wunder, dass die konfessionelle Dimension von Käsemanns Sicht von katholischer Seite mit Interesse und Genugtuung aufgenommen wurde – zuweilen mit einem Schuss kaum verhohlener Schadenfreude: Die theologische Distanzierung von einem «Frühkatholizismus» innerhalb des Neuen Testaments kompromittiert natürlich das protestantische Schriftprinzip, indem sie Paulus (genauer: ein bestimmtes Paulusverständnis) zum «Kanon im Kanon» macht.<sup>34</sup>

Käsemanns Ausgangspunkt war zunächst der Vergleich zwischen der paulinischen Charismenlehre und «der so völlig andere(n) Sicht der kirchlichen Verfassung und ihrer Begründung in den Pastoralen und bei Lukas».<sup>35</sup> Insbesondere kritisierte Käsemann, dass an die Stelle des nicht eingetroffenen Gottesreiches die Kirche als sakramentale Heilsanstalt tritt, womit der Kirchenbegriff «Leib Christi» gegenüber Paulus eine veränderte Bedeutung erhält.<sup>36</sup> Während Paulus ihn in paränetischer Absicht gebrauchte, bekommt er in den Deuteropaulinen eine soteriologische Bedeutung. Das hat zur Folge, dass die nunmehr kultisch verstandenen Ämter aufgewertet werden, womit wiederum die Phänomene Ordination und Sukzession an Bedeutung gewinnen – auf

sinnungen I, Göttingen 1960, 135–157 (157).

<sup>31</sup> Vgl. Käsemann: Paulus und der Frühkatholizismus, ZThK 60 (1963) 75–89, wiederabgedruckt in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 239–252.

<sup>32</sup> Käsemann: Paulus (1964) (Anm. 31), 240.

<sup>33</sup> So der Schluss des Vortrags (Käsemann: Paulus [1964] [Anm. 31], 252).

<sup>34</sup> Vgl. H. Küng: Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem, ThQ 142 (1962) 385–424, wiederabgedruckt in: E. Käsemann (Hg.): Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse, Göttingen 1970, 175–204.

<sup>35</sup> Vgl. Käsemann: Paulus (1964) (Anm. 31), Anm. 1.

<sup>36</sup> Vgl. Käsemann: Paulus (1964) (Anm. 31), 245f.

Kosten des «allgemeinen Priestertums»<sup>37</sup> – womit Käsemann eine zugespitzte Parole Luthers ins Spiel bringt.<sup>38</sup>

Ob die Unterschiede wirklich so gravierend sind, wie Käsemann sie einschätzt, – ob z.B. in den Pastoralbriefen wirklich der katholische Gedanke der apostolischen Sukzession vorliegt<sup>39</sup> –, möchte ich an dieser Stelle offen lassen.<sup>40</sup> Für unsere Fragestellung relevant ist meines Erachtens, dass es sich nicht um eine wertfreie Beschreibung handelt, sondern um eine Deutung nach dem Modell von «Ursprung und Entartung». Die mehr oder weniger auffälligen Unterschiede zu den anerkannten Paulusbriefen werden aus theologischen Gründen für so gravierend gehalten, dass eine identische Verfasser-schaft ausgeschlossen und zugleich ein zeitlicher Abstand zu Paulus postuliert wird. Mein Eindruck ist, dass auch auf dieser Linie die negative *konfessionelle* Wertung bestimmter Unterschiede wesentlich zur Annahme der Pseudonymität bestimmter Briefe beigetragen hat.<sup>41</sup>

### 3.3 Eschatologie und Enthusiasmus

Als drittes Beispiel für eine von Martin Luther inspirierte Paulus-Rezeption mit Auswirkungen auf die Literarkritik möchte ich die kritische Bewertung von Texten besprechen, die eine *präsentische Eschatologie* enthalten, womit sich häufig der Begriff des *Enthusiasmus* verbindet. Theologiegeschichtlich ist die-

<sup>37</sup> Vgl. Käsemann: Paulus (1964) (Anm. 31), 248f.

<sup>38</sup> Vgl. M. Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Luthers Werke in Auswahl, hg.v. O. Clemen, Band 2: Schriften von 1520 bis 1524, Berlin 5. verb. Aufl. 1959, 18; Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen (1523), in: ebd., 399.

<sup>39</sup> Ins lukanische Werk hat ihn erst die Einheitsübersetzung (Apg 14,23) «eingeschmuggelt» und damit sogar die 6. Auflage des Wörterbuchs von Bauer-Aland s. v. χειροτονέω beeinflusst! Dem Vernehmen nach wird die derzeitige Revision der Einheitsübersetzung diesen Fehler korrigieren.

<sup>40</sup> Vgl. etwa die kritische Stellungnahme Peter Stuhlmachers zu Käsemanns Sicht s.v. «Leib-Christi» in: Biblische Theologie des Neuen Testaments II. Von der Pauluschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen 1999, 30f. («Wenn man übersieht, dass schon die paulinische Konzeption von σῶμα Χριστοῦ in 1Kor 10,16-17; 12,12-27; Röm 12,4-5 mit den frühjüdischen Adam-Spekulationen verbunden ist ..., kann man den Eindruck gewinnen, dass der paulinische Kirchengedanke im Kolosser- und Epheserbrief wesentlich verändert worden sei ... Alle diese Urteile überzeichnen die Differenz zwischen Paulus und dem Kirchenbegriff seiner Schule ...» [30]).

<sup>41</sup> Dass auch katholische Neutestamentler sich inzwischen weithin den literarkritischen Urteilen protestantischer Forschung angeschlossen haben, schreibe ich u.a. dem Umstand zu, dass der Wegfall kirchlicher Verbote für die kritische Bibelwissenschaft zum Aufholen eines vermeintlichen oder wirklichen Vorsprungs der Protestanten einlud.

ser Begriff an die Stelle dessen getreten, was Martin Luther in Auseinandersetzung mit «Propheten» der Reformationszeit als «Schwärmer» bezeichnet hat. In diesem Begriff flossen für Luther spiritualistische, antinomistische und sozialrevolutionäre Strömungen zusammen und verdichteten sich zu einem Feindbild, das er als eine Verzerrung seiner eigenen kirchlich-theologischen Anliegen empfand und aufs heftigste bekämpfte.<sup>42</sup>

Die Erinnerung an diesen doppelten Kampf Luthers gegen das Papsttum auf der einen und die «Schwärmer» auf der anderen Seite<sup>43</sup> inspirierte vor hundert Jahren den Neutestamentler Wilhelm Lütgert zum Bild eines ständigen «Zweifrontenkrieges» des Paulus gegen judaistische Nomisten auf der einen Seite und eine entgegengesetzte Strömung auf der andern, die er abwechselnd als Enthusiasten, Schwarmgeister, Antinomisten, Libertinisten, Revolutionäre oder auch Gnostiker bezeichnete.<sup>44</sup>

Da Lütgert 1913 als Nachfolger Martin Kählers ins Fach Systematik wech-

<sup>42</sup> Der polemische Abschnitt gegen den «Enthusiasmus» in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 (III,8: Von der Beicht) ist ein Nachtrag Luthers, der in der Originalhandschrift dieser Artikel noch fehlte; vgl.: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1959, 453–456, mit textkritischer Anmerkung auf S. 453. Gegen Ende dieses Einschubs erklärt Luther den Enthusiasmus sogar einseitig zu «aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht.»

<sup>43</sup> Vgl. W. Walter: Ein Merkmal des Schwärmergeistes, Sonderdruck der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Leipzig 1898; ders.: Das Zeugnis des Hl. Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerei, Leipzig 1899.

<sup>44</sup> In chronologischer Folge handelt sich um die folgenden Arbeiten W. Lütgerts: Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei (BFChTh 12,3), Gütersloh 1908; Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (BFChTh 13,3), Gütersloh 1909; Die Vollkommenen im Philipperbrief und Die Enthusiasten in Thessalonich (BFChTh 13,6), Gütersloh 1909; Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums (BFChTh 15,4.5), Gütersloh 1911; Der Römerbrief als historisches Problem (BFChTh 17,2), Gütersloh 1913; Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes (BFChTh 22,6), Gütersloh 1919. Vgl. G. Bially: Wilhelm Lütgerts These vom «Zweifrontenkrieg» des Paulus gegen Nomisten und Enthusiasten, Magisterarbeit Wuppertal 2000. – Martin Luther kannte natürlich noch nicht den Begriff des «Zweifrontenkrieges», sprach aber in seiner Auslegung von Gal 5,6 (1531) von einer Abgrenzung «nach zwei Seiten hin, zur Rechten und zur Linken»: «Zur Linken wendet er sich gegen die Juden und Werkgerechten und sagt: In Christus gilt auch nicht die Beschneidung, d.h. keine Werke, kein Kult und durchaus keine besondere Lebensart, sondern allein der Glaube ohne alles Vertrauen auf Werke; zur Rechten wendet er sich gegen die Lässigen und Trägen und Müßiggänger, die da sagen: wenn der Glaube ohne Werk rechtfertigt, dann wollen wir nichts tun, sondern allein glauben und tun, was wir wollen.» (Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg.v. H. Kleinknecht, Göttingen 1987, 292f.).

selte, kam er nicht mehr zu einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte des Urchristentums nach diesem Schema. Aber das aus der militärischen Welt entlehnte Schlagwort «Zweifrontenkrieg» (das im 1. Weltkrieg fatale Wirklichkeit wurde), die Anknüpfung an Martin Luther sowie die damalige heftige Abgrenzung gegenüber der Pfingstbewegung<sup>45</sup> verschafften dieser Konzeption breite Beachtung. Als Verdienst wurde Lütgert angerechnet, dass er F.C. Bours monokausale Deutung der Geschichte des Urchristentums aus der Abgrenzung gegenüber dem Judentum aufzubrechen wagte.

Der Verweis auf einen innerchristlichen Enthusiasmus wurde im Fortgang der Forschung nach Lütgert jedoch bald weitgehend verdrängt durch das religionsgeschichtliche Erklärungsmodell «gnostische Einflüsse».<sup>46</sup> Die grosse Ausnahme bildet *Ernst Käsemann*. In seiner Göttinger Antrittsvorlesung von 1951<sup>47</sup> sagt er: «Paulus (hat) zeitlebens in einer Doppelfront gegen judaisierendes Christentum und radikal gnostischen Enthusiasmus gestanden, von beiden zugleich befehdet...» Ähnlich heisst es später einmal: «Das Evangelium tritt nicht auf den Plan, ohne auch die Reaktion des Nomismus und Enthusiasmus zu wecken.»<sup>48</sup> Zum Begriff der «Unterscheidung der Geister» aus I Kor 12,11 schreibt Käsemann: Paulus «selber hat solche Gnadengabe ausgeübt, indem er lebenslang gegen Nomismus und Enthusiasmus als die beiden Gegner des Evangeliums ankämpfte.»<sup>49</sup> Eine ausdrückliche Berufung auf W. Lütgert habe ich an diesen Stellen nirgends gefunden. Ich vermu-

<sup>45</sup> Lütgert nimmt auf sie in seinen exegetischen Studien nirgends explizit Bezug. Aber die Nähe zur «Berliner Erklärung» gegen die Pfingstbewegung von 1909 und Anspielungen in der Verlagswerbung für seine Schriften lassen auf eine implizite Polemik schliessen. Aber manche seiner Formulierungen für die Anliegen der «Enthusiasten» können auch auf andere aktuelle Strömungen des frühen 20. Jahrhunderts abzielen wie z.B. die Frauenemanzipation und andere Demokratisierungsprozesse. Später hat Lütgert auch die in den 30er Jahren zur Herrschaft gekommene Ideologie als eine Form des Enthusiasmus verurteilt; vgl. sein Buch: *Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern*, Gütersloh 1936.

<sup>46</sup> Vgl. die kritische Anknüpfung an Lütgert bei W. Schmithals: *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 66), Göttingen 1956, 41–45.

<sup>47</sup> E. Käsemann: *Ketzer und Zeuge. Zum Johanneischen Verfasserproblem*, ZThK 48 (1951) 292–311, wieder abgedruckt in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Anm. 30), 168–187 (178).

<sup>48</sup> In: E. Käsemann: *Neutestamentliche Fragen von heute*, ZThK 54 (1957) 1–21, wieder abgedruckt in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Anm. 31), 11–31 (24).

<sup>49</sup> So in E. Käsemann: *Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung. Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Anm. 31), 268–290 (272). Diese Belege und weitere nach Schmitz: *Frühkatholizismus* (Anm. 29), 154.

te, dass Käsemann dessen Sicht schon vor seiner akademischen Laufbahn internalisiert hat.<sup>50</sup>

Als ein wesentliches Merkmal dieses Enthusiasmus gilt die Dominanz der *präsentischen Eschatologie*, die das Heil als jetzt schon realisiert betrachtet und ein entsprechendes Lebensgefühl widerspiegelt. So versteht man die ironischen Fragen des Paulus in I Kor 4,8: «Ihr seid schon satt geworden, ihr seid schon reich geworden, schon ohne uns zur Herrschaft gelangt? Wäret ihr doch wirklich zur Herrschaft gekommen, damit auch wir mit euch zur Herrschaft kämen!» Auch die in II Tim 2,18 als Irrlehre zitierte Behauptung, «die Auferstehung sei schon geschehen», wird allgemein im Sinne einer Heilsvollendung in der Gegenwart verstanden. Der Verzicht auf die Erwartung einer künftigen Auferweckung der Toten, den Paulus in I Kor 15 leidenschaftlich zurückweist, wird häufig mit diesem gehobenen Erlösungsbewusstsein in Verbindung gebracht.<sup>51</sup> Dem gegenüber lehrt Paulus: Wir sind zwar gerettet, aber das ist eine Sache der Hoffnung (Röm 8,24), wir sind schon versöhnt, aber wir werden gerettet werden (Röm 5,10f.).

Für diese nüchterne Abgrenzung gegenüber einer illusionären Vorwegnahme des Eschatons hat in der neutestamentlichen Wissenschaft der Begriff des «*eschatologischen Vorbehalts*» Karriere gemacht. Er wurde mit ziemlicher Sicherheit von dem damals noch evangelischen Erik Peterson geprägt, – und zwar bei der Besprechung von Röm 6 in einer Vorlesung über den Römer-

<sup>50</sup> Erstaunlicherweise blieb P. Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 392 (letzte Seite des Buches), seinem Lehrer Käsemann – trotz seiner «Emanzipation» von ihm in vielen Dingen – in diesem Grundschemata der Paulusdeutung treu: «Die Mission des Paulus war von einer doppelten Fehlentwicklung begleitet, auf die er und seine Schüler zu reagieren hatten. Ein Teil der von Paulus für den Glauben gewonnenen (Heiden-)Christen neigte zu einem Geistenthusiasmus, der sich aller irdischen Bindungen entledigte, eine zügellose Freiheitspraxis entfaltete und esoterische Erkenntniswege einschlug, die nur noch wenigen Eingeweihten zugänglich waren. Andererseits sind Person, Verkündigung und Theologie des Apostels zeit seines Lebens von Judenchristen angegriffen worden, die seine gesetzeskritische Lehre von der Rechtfertigung der Gottlosen allein aus Glauben um Christi willen als zu radikal empfanden und ihr eine Lehre gegenüberstellten, in der sich Jesusüberlieferung, Evangelium und Tora bruchloser vereinten als bei Paulus selbst.» Diese Reduzierung der Konflikte auf eine Doppelfront ist m.E. eine Stilisierung im Gefolge von Lütgert, die von den Quellen nicht gefordert wird und auch als Fazit von Stuhlmachers sonstiger Paulusexegese überrascht. Die Probleme des Apostels mit Gruppen innerhalb der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden sind meines Erachtens vielschichtiger und heterogener als die gegen Paulus gerichtete Agitation judaistischer Kreise.

<sup>51</sup> Vgl. dagegen A.D. Zeller: Die angebliche enthusiastische oder spiritualistische Front in 1 Kor 15, *Studia Philonica Annual* 13 (2001) 176–189.

brief im Jahr 1925, die der junge Ernst Käsemann in seinem ersten Semester in Bonn mit Begeisterung gehört hatte. Barbara Nichtweiß schreibt dazu in ihrer meisterhaften Monographie über Peterson:<sup>52</sup>

«Käsemann verwendet diesen Begriff dann verschiedentlich in seinen eigenen Schriften ... Durch diese Vermittlung Käsemanns ist der Begriff des «eschatologischen Vorbehalts» dann zum Allgemeingut der biblischen und systematischen Theologie geworden.»<sup>53</sup>

Genau betrachtet, ist diese «Wirkungsgeschichte» des Begriffs «eschatologischer Vorbehalt» mit einer Umfunktionierung verbunden. In Petersons Auslegung von Röm 6 ging es nicht primär um einen Vergleich zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie, sondern um den Unterschied zwischen dem christlichen Sakrament der Taufe und den antiken Mysterien, die als religionsgeschichtliche Parallele in die Exegese von Röm 6,1–11 eingebracht worden waren.<sup>54</sup> Auf dieser Linie ist dann Röm 6,1–11 bis heute von vielen Auslegern religionsgeschichtlich als *gebrochene Anknüpfung* an das antike Mysterienwesen verstanden worden,<sup>55</sup> womöglich als Kritik an einer *ungebrochenen* Anknüpfung in heidenchristlichen Gemeinden, z. B. in Korinth.<sup>56</sup>

Bei Käsemann ist der «eschatologische Vorbehalt» nicht nur zum Gegenbegriff zu «Enthusiasmus» geworden, sondern in unverkennbar lutherischer Tradition zu einem Aspekt der *theologia crucis* in der Frontstellung gegen eine

<sup>52</sup> Vgl. B. Nichtweiß: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Basel/Wien 1992, 490f.

<sup>53</sup> Vgl. auch B. Nichtweiß: Erik Peterson (1890–1960), in: C. Breytenbach, R. Hoppe (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 353–369 (362).

<sup>54</sup> Vgl. E. Peterson: Der Brief an die Römer. Aus dem Nachlaß hg.v. B. Nichtweiß unter Mitarbeit von F. Hahn (= E. Peterson: Ausgewählte Schriften, Bd. 6), Würzburg 1997, 185: «Man wird es als geradezu entscheidend für den Begriff des Sakraments halten müssen, daß hier etwas auftritt, was ich den eschatologischen Vorbehalt nennen möchte. Damit meine ich dies, daß hier zum Beispiel in Röm 6,7 der Parallelismus von Tod und Auferstehung in dem Taufgeschehen *nicht* restlos durchgeführt ist: daß wohl gesagt wird, daß wir der Sünde abgestorben sind, als wir mit Christus in der Taufe starben, daß aber dann doch daneben nicht gesagt wird, daß wir mit Christus auferstanden sind, sondern daß wir mit Christus auferstehen *werden*. Wäre der Parallelismus im zweiten Glied durchgeführt, dann wäre die Taufe kein Sakrament, sondern eine Mysterienfeier mit bloß moralischer Wirkung...». Vgl. K. Anglet: Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons, Paderborn 2000, 98–105.

<sup>55</sup> Vgl. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, § 13: Die Sakramente, Tübingen <sup>3</sup>1958, 142–144.

<sup>56</sup> Vgl. u.a. G. Barth: Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 78f.

*theologia gloriae*.<sup>57</sup> Er richtete sich ganz unabhängig vom Thema Taufe gegen den Gedanken einer schon gegenwärtigen Teilhabe der Glaubenden an der Auferweckung Jesu, – ein Gedanke, für den man sich ja immerhin auf II Kor 5,17 berufen kann: «In Christus – neue Schöpfung»!

Für unsere Frage nach Zusammenhängen zwischen Rezeptionsgeschichte und Literarkritik ist bedeutsam, dass dieser Begriff des eschatologischen Vorbehalts das wohl gravierendste theologische Argument gegen die Echtheit des Kolosserbriefes und des Epheserbriefes geworden ist. Philipp Vielhauer spricht von einer «fundamentalen Verschiebung»:

«Die Getauften sind nicht nur mit Christus «begraben», sondern auch schon mit ihm «auferweckt worden» (2,12; 3,1; vgl. 2,13 Aorist), während Paulus vom Auferstehungsleben der Getauften immer im Futur spricht (Röm 6,4f.8); Kol ersetzt die futurischen Aussagen durch präteritale, und verlegt so das eschatologische Auferstehungsleben aus der Zukunft in die Gegenwart.»<sup>58</sup>

Udo Schnelle schreibt zu Kol 2,12f.; 3,1:

«Paulus spricht nie von einer bereits vollzogenen Auferstehung, so daß hier eine entscheidende Differenz zwischen der Eschatologie des Kol und der Eschatologie des Paulus gesehen werden muß. Zwar baut auch der Kol gegen ein enthusiastisches Überspringen der Gegenwart Kautelen ein, zugleich hebt er aber den eschatologischen Vorbehalt im Sinn der Protopaulinen auf.»<sup>59</sup>

Petr Pokorný urteilt über den Kolosserbrief:

«Der eschatologische Vorbehalt ist aufgehoben oder mindestens geschwächt, das Heil wird in die Gegenwart verlegt, die Bedeutung des Todes wird relativiert.»<sup>60</sup>

Petr Pokorný und Ulrich Heckel halten in ihrer «Einleitung in das Neue Testament» von 2007 zum Kolosser- und Epheserbrief fest:

«Das entscheidende Argument gegen die paulinische Verfasserschaft der beiden Briefe ist ... ihre Theologie, da sie zur Taufe eine andere Position vertreten als Paulus im Römerbrief.»<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Das konnte sich radikalieren zu einer Polemik gegen Bekenntnisse zur Auferweckung Jesu selber, die er als «Theologie der Heilstatsachen» bezeichnete und als eine Variante der *theologia gloriae* verdächtigte; vgl. E. Käsemann: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: H. Conzelmann u.a.: Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, Gütersloh <sup>3</sup>1968, 11–34.

<sup>58</sup> Vgl. Ph. Vielhauer: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, 199.

<sup>59</sup> Vgl. Schnelle: Einleitung (Anm. 20), 334.

<sup>60</sup> Vgl. P. Pokorný: Der Brief an die Kolosser (ThHK 10/I), Berlin 1987, <sup>2</sup>1990, 108.

<sup>61</sup> Vgl. P. Pokorný, U. Heckel: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 632.

Der Massstab für diese Urteile ist durchweg Röm 6,1–11, wo es heisst, dass die Glaubenden mit Christus gestorben (V. 8) und begraben (V. 4) sind, während von der Teilhabe an seiner Auferweckung im Futur gesprochen wird (V. 5 und 8).

Entsprechend lesen wir bei Joachim Gnilka, der im Herderschen Kommentar die Briefe an die Kolosser und Epheser ausgelegt hat, in seiner Theologie des Neuen Testaments:

«Worin Kol 2 und Eph 2 gemeinsam von Röm 6 abweichen, ist der enthusiastische Gedanke, daß die Getauften schon jetzt mit Christus auferweckt und lebendig gemacht worden sind. In Eph 2 wird dies sogar noch verstärkt durch den Zusatz, daß sie schon den himmlischen Thron bestiegen haben. Paulus vermied diese enthusiastische, präsentisch-eschatologische Perspektive.»<sup>62</sup>

Dabei wird aber übersehen oder heruntergespielt, dass in Röm 6 dem Gestorbensein für die Sünde ein präsentisches «lebendig für Gott» (V. 11: ζῶντας δὲ τῷ θεῷ) gegenübersteht, das in V. 13 durch ἐκ νεκρῶν ζῶντας als Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit präzisiert wird. Hans-Joachim Eckstein hat darum mit Recht in seiner Tübinger Antrittsvorlesung von 1994 dieser verbreiteten Reduktion der Aussage von Röm 6 widersprochen.<sup>63</sup> Die Konsequenzen für die Literarkritik hat er dort leider nur in einer längeren Fussnote erwähnt, aber deutlich genug ausgesprochen und mir gegenüber brieflich noch einmal bestätigt.<sup>64</sup>

Ich breche hier ab, um mich streng an mein Thema «*Rezeptionsgeschichte* und *Literarkritik*» zu halten. Es gibt über das bisher Ausgeführte hinaus literarkritische Argumente, die auf einen älteren Stand der *Forschung* auf anderen Gebieten zurückgehen. Zu nennen wäre hier etwa der Vorwurf der «Verbürgerlichung» gegen die Briefe an Timotheus und Titus, der auf eine Überschätzung der anfänglichen Naherwartung und Weltfremdheit der Urkirche bei Martin Dibelius zurückgeht.<sup>65</sup> Verzögerungen im Transfer aus einem Forschungsgebiet in ein anderes gibt es immer. Ich beschränke mich hier auf die Aufgabe des Transfers von der Rezeptionskritik zur Literarkritik.

<sup>62</sup> Vgl. J. Gnilka: Theologie des Neuen Testaments (HThK.S V), Freiburg/Basel/Wien 1994, 345.

<sup>63</sup> H.-J. Eckstein: Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11. Präsentische Eschatologie bei Paulus? ThBeitr 28 (1997) 8–23, wieder abgedruckt in: ders.: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 2003, 36–54.

<sup>64</sup> Vgl. Eckstein: Auferstehung (Anm. 63), 22f., Anm. 69, bzw. 53, Anm. 70.

<sup>65</sup> Vgl. M. Dibelius: Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen <sup>2</sup>1931, Exkurs zu I Tim 2,2; M. Reiser: Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen? Bib. 74 (1993) 27–44.

#### 4. Konsequenzen

##### 4.1 Enttheologisierung der Literarkritik!

Die in diesem Beitrag dargelegten Beobachtungen sprechen meines Erachtens für einen Appell zur Enttheologisierung der Literarkritik. Es gibt m. W. keine verlässlichen, empirisch begründeten Parameter für die inhaltliche Geschlossenheit und zeitliche Stabilität der Theologie des Paulus! Die auf dieser Linie liegenden Argumente setzen einen Theologiebegriff voraus, der allenfalls auf Dogmatiker anwendbar ist. Karl Barth schrieb über seinen Lehrer Wilhelm Herrmann: «Einfältig und monoton ist die Theologie der Gerechten immer gewesen.»<sup>66</sup> Ich bezweifle, dass Paulus nach diesem Theologiebegriff ein «Gerechter» war. Vielmehr habe ich den Eindruck, dass die gelehrten Darstellungen der Theologie des Paulus einen Hang zu einem *Hyper-* oder *Gneisopaulinismus* haben, indem sie bestimmte «Kernstellen» (z.B. Röm 3,28 oder 10,4) zu stark herausstreichen und zum Massstab erheben, an dem der historische, in Quellen belegte Paulus selbst gemessen werden soll.<sup>67</sup>

Bei diesen Wertsetzungen spielen Traditionen der Wirkungsgeschichte (die ja auch eine Aktualisierungs- und Umdeutungsgeschichte ist) eine zu grosse und wissenschaftlich nicht vertretbare Rolle. Argumente mit «der» Theologie des Paulus sollten darum in der Diskussion über die Echtheit der überlieferten Paulusbriefe besser ausgeklammert oder wenigstens deutlich heruntergestuft werden. Dass im englischen Sprachraum in den hier besprochenen Fragen der Literarkritik weniger von einer «communis opinio» gesprochen werden kann als im deutschen, könnte mit der geringeren Nachwirkung der spezifisch lutherischen Paulusrezeption zusammenhängen.

##### 4.2 Kohärenzvermutung vor Pseudonymitätsverdacht!

Zusätzlich zu diesem Ergebnis meiner Ausführungen möchte ich einen Impuls weitergeben und weiterführen, den Helmut Merklein zur Frage der *Tei-*

<sup>66</sup> Vgl. K. Barth: Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in: ders.: Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, 2. Band, München 1928, 240–284 (268). Bezeichnend ist die Überleitung von der Darstellung zur Kritik der Herrmannschen Theologie auf S. 260: «Ich möchte zeigen, in welcher Richtung ich die *Konsequenz* der Theologie Herrmanns suche. Ich vermisse sie bei ihm selbst ...».

<sup>67</sup> Auch zu Lasten der Paulusdarstellung der Apostelgeschichte! Vgl. J. Jervell: Der unbekannt Paulus, in: Die Paulinische Literatur und Theologie / The Pauline Literature and Theology, Aarhus/Göttingen 1980, 29–49. – Zur Geschichte der typographischen Hervorhebungen bestimmter Bibelstellen vgl. H. Hövelmann: Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis (TAzB 5), Bielefeld 1989.

*lungshypothesen innerhalb* der Paulusbriefe ins Gespräch gebracht hat.<sup>68</sup> Er kritisiert an der herkömmlichen Literarkritik ihre einseitige Fixierung auf «Inkohärenzkriterien» und schrieb dazu:

«Wer einen Text überwiegend oder ausschließlich auf mögliche Inkohärenzen überprüft und dies mit größtmöglicher Beobachtungsschärfe tut, wird fast jeden Text zerlegen können oder müssen. Die «Versuchsanordnung» bestimmt das Ergebnis!»<sup>69</sup>

Als Alternative fordert er,

«daß vor der Suche nach literarkritisch auswertbaren Spannungen, Brüchen etc. *zuerst* nach den Kohärenzfaktoren zu fragen ist, um die *kohärentielle Qualität* des vorliegenden Textes festzustellen.»<sup>70</sup>

Ich plädiere dafür, diese Vorordnung der Kohärenzfrage auch auf das *Corpus Paulinum* als überlieferte literarische Einheit zu übertragen und dem entsprechend zunächst einmal dessen theologische Kohärenz stärker herauszuarbeiten. Zu hinterfragen ist dabei auch die Leichtigkeit, mit der Übereinstimmungen mit den anerkannten Paulusbriefen als bewusste Imitation erklärt werden.<sup>71</sup>

Das alles soll und kann literarkritische Urteile auf der Linie von Pseudonymität oder (im Falle der Sekretärshypothesen) indirekter Autorschaft keineswegs ausschliessen, vor allem wenn *nichttheologische* Faktoren hinreichend dafür sprechen. Es bedeutete aber einen Plausibilitätsgewinn, wenn solche Urteile nicht mehr mit dem Pathos der Untreue zu Paulus und mit konfessionellen Wertungen verbunden wären.

Meine – auf diesem Gebiet vielleicht «laienhafte» – Prognose für eine rezeptionskritische Bereinigung der Literarkritik lässt sich auf eine Formel aus der Jesusforschung bringen: Der «historische Paulus» und der «geschichtliche (d.h. kanonische) Paulus» liegen wahrscheinlich nicht so weit auseinander, wie eine von der Rezeptionsgeschichte gesteuerte Literarkritik oder ein literarkritisch unterfüttertes Rezeptionsprogramm uns einreden wollen.

<sup>68</sup> Vgl. H. Merklein: Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefes, ZNW 75 (1984) 153–183. Zur Präzisierung der textlinguistischen Begrifflichkeit vgl. E.-M. Becker: Was ist «Kohärenz»? Ein Beitrag zur Präzisierung eines exegetischen Leitkriteriums, ZNW 94 (2003) 97–121.

<sup>69</sup> Merklein: Einheitlichkeit (Anm. 68), 157.

<sup>70</sup> Merklein: Einheitlichkeit (Anm. 68), 158 (Hervorhebungen im Original), unter Berufung auf H.F. Plett: Textwissenschaft und Textanalyse (UTB 328), Heidelberg 1975, 60–70.86–91.104–107.

<sup>71</sup> Vgl. oben bei Anm. 11 zu F.C. Baur zu Phil 3!

*Abstract*

Das durch die «new perspective» ausgelöste oder geschärfte Problembewusstsein ruft nach einer Überprüfung der theologischen Argumente der Literarkritik zu den Paulusbriefen. Eine Reihe von Kriterien, die üblicherweise für den deuteropaulinischen Charakter überlieferter Paulusbriefe herangezogen werden, erweisen sich als Reflex einer konfessionellen oder anderweitig positionell verengten Rezeption der Theologie des Paulus, die der Breite und Flexibilität seines Denkens nicht gerecht wird. Vf. plädiert daher für eine Enttheologisierung der Literarkritik zum Corpus Paulinum zugunsten einer Beschränkung auf nichttheologische Faktoren (z.B. stilistische, chronologische, geographische Gesichtspunkte).

*Klaus Haacker, Wuppertal*