Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 31 (1975)

Artikel: Paulus in jüdischer Sicht [Fortsetzung]
Autor: Wiefel, Wolfgang
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961393

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

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

PAULUS IN JÜDISCHER SICHT

Von Wolfgang Wiefel, Halle/Saale

(Fortsetzung)

III

Der Weg universalgeschichtlicher Selbstvergewisserung war nicht der einzige, der das religiöse Judentum zur Auseinandersetzung mit der Gestalt des Paulus nötigte. Neben die Historiker treten die Religionsphilosophen, denen es um die Rechtfertigung des jüdischen Daseins vor dem denkenden Bewusstsein geht. Auch für sie stellt sich die Frage der Eigenart des Judentums innerhalb einer bürgerlichen Kultur, deren manifeste Züge von einer christlichen Vergangenheit bestimmt sind. Der philosophische Anspruch sicherte ihnen eine grössere Breitenwirkung. Die Gipfelgestalten der jüdischen Religionsphilosophie im Zeichen der tragisch zu Ende gegangenen deutsch-jüdischen Symbiose sind zugleich zentrale Figuren des geistigen Lebens jener Epoche : Hermann Cohen und Martin Buber.

Hermann Cohen (1842-1925), der führende Repräsentant der deutschen Neukantianer, trat vor allem in seinen späteren Lebensjahren als Apologet und Interpret des Judentums auf. Obwohl er sich mit dem Urchristentum nicht eigentlich als selbständiger Forscher beschäftigt hat, geht er bei seinen Versuchen, den Gegensatz von Judentum und Christentum in philosophischer Sinngebung zu begreifen, auch auf Jesus und Paulus ein. Sein Geschichtsbild ist durch Heinrich Graetz geformt, zu dem er sich mehrfach bekannt hat [47]. In genialer Vereinfachung, aber auch in gründlicher Verkennung der vielschichtigen Gesamtproblematik statuiert er das Judentum als die einzige Religion, in der Glaube und Ethos zusammenfallen [48] und stellt es dem auf Lehrsätze fixierten und in konfessioneller Befangenheit verhafteten Christentum gegenüber [49]. In seinem Kompromisscharakter, der Ethisches und Ausserethisches gleichwertig nebeneinander bestehen lässt [50], die Beimischung des Mythos sogar im Gottesbegriff duldet [51], zeigt es an, dass es aus einer Verbindung von Griechentum und Judentum hervorgegangen ist. Schon das hellenistische Judentum, vor allem in der Gestalt des Philo, habe der Versuchung nachgegeben, die Frage nach einem Mittler zwischen Gott und Mensch aufzuwerfen [52]. Diese von griechischen Voraussetzungen bestimmte Entwertung des Ethos zugunsten des Mythos hat sich im Christentum zur geistigen Weltmacht ausgeweitet. Hier ist der Punkt, an dem nach Cohen die verhängnisvolle Wirkung des Paulus

einsetzt. Seine Polemik gegen das Gesetz muss mit dem Zeremonialgesetz zugleich auch das Sittengesetz treffen, denn in diesem fallen unbedingte Vernunft und symbolischer Charakter zusammen [53]. « Paulus will das Gesetz auch als Sittengesetz entwerten, weil er den Glauben an die Erlösung durch Christus zum einzigen Grund der menschlichen Sittlichkeit, in dessen einzigen Wert, im ewigen Leben erweisen will. » [54]. Er muss das Gesetz aufheben, um für einen Glauben Platz zu schaffen, der in Tod und Auferstehung Christi die Erlösung des Menschen von der Sünde und ihrer Vergeltung, dem Tode, bewirkt sieht. Man sollte nicht verkennen, dass Cohen die Problematik der paulinischen Lehre vom Gesetz tiefer erfasst hat als andere Interpreten, die mit einer Scheidung zwischen dem ungültig gewordenen Zeremonialgesetz und dem weiterverpflichtenden Sittengesetz Paulus gerecht zu werden glaubten [55]. Er hat jedenfalls verstanden, dass der Glaube das Gesetz als Ganzes ablöst. Verschlossen bleibt ihm freilich, wie der Glaube an die Stelle der Gesetzeswerke treten kann. So meint er, Paulus vorwerfen zu können, den Glauben vom Horizont Gottes auf den Horizont des Menschen übertragen zu haben, wodurch er auf ein Niveau vergleichbar dem heidnischen Opferbegriff geriet [56]. Noch grundsätzlicher wird Cohen in einem anderen Zusammenhang, wo er Paulus rundheraus die Verkennung des Unterschieds von Gesetz und Lehre vorwirft : « Diese Gleichsetzung ist nur unter der polemischen Tendenz der Veränderung des Gottesbegriffs verständlich. Die Bedeutung und Leistung des Gottesbegriffs für den Begriff des Menschen, für das Individuum wie für die Menschheit, soll bei Paulus grundsätzlich geändert werden » [57]. Der Gott der unbedingten ethischen Forderung ist preisgegeben zugunsten eines Gottes, zu dem man sich durch Bejahung von Mythologemen ins Verhältnis setzen kann.

Das mit Paulus eine Unheilsgeschichte im weltreligiösen Sinn beginnt, steht für Cohen fest. Dennoch unterscheidet er sich von den meisten Vertretern einer ähnlichen Position dadurch, dass er auch der Gestalt Jesu gegenüber grosse Zurückhaltung übt und anempfiehlt. Im Grundsätzlichen gewiss nicht von denen geschieden, die in Jesus den Juden, in Paulus den eigentlichen Gründer des Christentums sehen, so warnt er doch entschieden vor der Leben-Jesu-Bewegung seiner Zeit. « Unsere Religion widersetzt sich der Gottheit Christi. Unsere Sittenlehre widersetzt sich der Idealität Jesu und der Verleumdung unserer Pharisäer. » [58]. Das Nein des religiösen Juden gilt dem Christus der Christen ebenso wie der Person Jesu von Nazareth. Wo er, wie in einem Aufsatz aus der Zeit des 1. Weltkriegs, dem Christentum Lebenskraft zugesteht, da leitet er sie nicht von Paulus und von Jesus, sondern von den Propheten und Psalmen her [59].

Cohens Polemik gegen ein von Paulus bestimmtes Christentum setzt in gewisser Hinsicht einen Schlusspunkt. Dieses Denken gehört noch ganz der Vorkriegszeit an, ist noch ungebrochen der Geisteshaltung eines liberalen Judentum verpflichtet, die in der folgenden Generation zunehmend in Frage gestellt wird. Es ist aufschlussreich, dass sich dabei auch Korrekturen am jüdischen Paulusbild ergeben.

Für Martin Buber [60], der vom deutschen Idealismus und jüdischer Mystik bestimmt war und in der Arbeitsgemeinschaft mit Rosenzweig und der Beschäftigung mit dem Chassidismus zu einem Denker eigenen Ranges heranwuchs, ist die Auseinandersetzung mit Paulus ein Teil seines Dialogs mit dem Christentum [61]. Sie ist Ausschnitt aus einem Gespräch, bei dem er sich der jüdischen Glaubensweise vergewissert, indem er sie der anderen, der christlichen, konfrontiert. In der Beantwortung der grundsätzlichen Frage befindet er sich im Einklang mit den meisten Vertretern des modernen Judentums. Jesus gehört für ihn ganz in das Judentum, während Paulus an der Stelle steht, wo sich das Christentum vom jüdischen Volk und seinem Glauben sondert. Da Buber diesen Vorgang, der selbst eine längere Vorgeschichte innerhalb des Judentums aufweist, als ein — wenn auch unausweichliches — Verhängnis ansieht, steht auch für ihn die Gestalt des Völkerapostels im Zwielicht. « Der Strom des Christentums, der sich von der Quelle Israels, um mächtige Zuflüsse, insbesondere die aus Iran und Hellas gekommenen, verstärkt, über die Welt goss, ist in einer Stunde entstanden, da im hellenistischen Kulturkreis, besonders in dessen religiösen Leben, das Element des Volkes durch das des Einzelnen verdrängt worden ist ». Das Christentum ist « hellenistisch » insoweit es die Konzeption des « heiligen Volkes » aufgibt und nur personhafte Heiligkeit kennt. Die individuelle Religiösität gewinnt dadurch eine bisher unerhörte Intensität und Ehrlichkeit, « andererseits bleibt das Volk als Volk ungetauft » [62]. Der alttestamentliche Emuna, dem grossen Vertrauen zu Gott, durch das der Mensch zum Partner Gottes bei der Heiligung der Welt wird, steht die zuerst von Paulus entfaltete Pistis gegenüber. « Die Herkunft der jüdischen Emuna ist volksgeschichtlicher, die der christlichen Pistis individualgeschichtlicher Natur » [63]. Nicht zufällig verzichtet Buber auf das deutsche Äquivalent Glauben, vielmehr wird der eine Begriff mit einem hebräischen, der andere mit einem griechischen Wort widergegeben. Für den Sprachdenker Buber, für den die Wahrheit der Dinge in der Sprache liegt, ist das nicht eine Frage der Benennung, sondern der unterschiedenen Wesenheit. Er kann sie mit Gegensatzpaaren wie Gemeinschaft und Einzelner, Geschichtserfahrung und Individualerfahrung beschreiben [64]. Für den sozialen Ethiker Buber, der auf ethischer Konkretisierung des Glaubens in religiöser

Weltgestaltung insistiert, wird es zum Stachel am Christentum, « das Missverhältnis zwischen der Heiligung des Einzelnen und der hingenommenen Unheiligkeit seiner Gemeinschaft » konstatieren zu müssen [65]. Je mehr er sich des Judentums als Einheit von Religion, Ethos und sozialer Gestaltung gewiss wird, desto mehr erscheint ihm das paulinische Christentum als dessen Gegenbild.

Die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung, die auf Paulus führt, schliesst für ihn die Besinnung auf das Wesen des Glaubens ein. In der Vorrede zu jenem Werk, in dem er am umfassendsten auf Paulus eingeht, der nach dem 2. Weltkrieg veröffentlichten Schrift *Zwei Glaubensweisen*, nennt Buber die Namen jener christlichen Theologen, denen er besonders zu danken hat : Rudolf Bultmann erscheint dabei an erster Stelle [66]. Seine Paulusinterpretation, die den Begriff der Pistis als Achse der paulinischen Theologie verstand, wurde für Buber zur Herausforderung, der Stellung des Paulus zum Judentum und zum jüdischen Glauben in neuer Weise nachzudenken. Auch für ihn ist die Pistis Schlüsselbegriff der Paulusdeutung. Geschichtskonzeption, Gesetzeslehre, Ethik und Anthropologie, so wichtig sie ihm sind, treten dahinter zurück, weil allein im Verständnis des Glaubens die Signatur erkennbar wird, die in seiner Sicht Paulus vom Alten Testament und von authentischen Judentum trennt. Die inhaltliche Bestimmung dessen, was in Bubers Deutung den paulinischen Glaubensbegriff ausmacht, lässt freilich die religionsphilosophischen Voraussetzungen in einer Weise durchschlagen, dass hier ein anderer Paulus ins Bild rückt als bei dem von einer reformatorischen Theologie und historisch-kritischen Forschung bestimmten Exegeten. So erweist sich die Übereinstimmung mit dem traditionellen jüdischen Urteil über Paulus grösser als die Berührung mit christlich-theologischen Deutungen.

Paulus versteht den Glauben als Dass-Glauben im prägnanten Sinne [67]. Er ist nicht primär als Gehorsamsakt zu begreifen, sondern besteht in der Akzeptation eines Vorgangs : « Wenn man den von Paulus geforderten Glauben erfassen will, ist es in der Tat am richtigsten, vom Glauben an die Auferstehung Jesu auszugehen » [68]. Dieser Einsatzpunkt bei der Bestimmung des paulinischen Glaubensbegriffs erweist sich auch deshalb als bedeutsam, weil er erlaubt, die Scheidelinie, die Paulus vom Judentum trennt, scharf herauszuheben. Auferstehung eines Einzelnen ist für den jüdischen Glauben inakzeptabel, für ihn gibt es nur die allgemeine eschatologische Totenauferstehung. Der Gedanke einer Entrückung, einer Himmelfahrt vom Kreuz aus, wäre ihm im Blick auf Henoch und Elia eher annehmbar und habe deshalb im frühesten Stadium der urgemeindlichen Christologie eine wichtige Rolle gespielt [69]. Der hellenistische Heide hingegen fand über die

Kunde von sterbenden und auferstehenden Göttern den Weg zum Glauben an die Auferstehung Christi [70]. « Der Apostel, der die Vorstellung der Entrückung notwendigerweise durch die Auferstehung verdrängte und damit vom Juden einen von ihm kaum vollziehbaren Glaubensakt forderte, entschied sich, ohne es zu wollen, für die Heiden » [71]. Zugleich ist mit dem Glaubensbegriff des Paulus der Ausgangspunkt für den von Johannes und der alten Kirche weiterentwickelten Dogmenglauben gegeben, der das Gegenstück zur jüdischen Emuna ist.

Dass Paulus von der biblischen Legitimität dessen, was er vom Glauben lehrt, überzeugt sein konnte, hängt damit zusammen, dass auf ihn nicht das Alte Testament in seiner Originalgestalt, sondern durch das Medium der griechischen Übersetzung, bei der es sich um einen hellenistischen Text handelt, gewirkt hat. Nur so konnte Abraham zum Urbild der Pistis werden [72]. Hier liegt auch die Voraussetzung für das von Buber beklagte Missverstehen von Habakuk 2,4 [73].

In analoger Weise ist auch das Gesetzesverständnis des Paulus wesentlich durch sprachliche Voraussetzungen bestimmt. Hier hat sich die griechische Übersetzung des Wortes Thora durch Nomos ausgewirkt : « Thora heisst nicht Gesetz, sondern Weisung. Sie umfasst Gesetze, und Gesetze sind wohl die stärksten Objektivationen, die es gibt, aber sie selber ist wesenhaft nicht Gesetz, immer haftet am gebietenden Wort die Gegenwartsspur des Sprechens ... Die Wiedergabe durch Gesetz entzieht dem Begriff Thora diesen dynamisch-vitalen Charakter » [74]. Zugleich aber lässt er die weit über das sprachliche hinausreichende, gleichsam ontologische Differenz sichtbar werden : « Ohne den gräzisierenden, objektivierenden Bedeutungswandel würde der paulinische Dualismus von Gesetz und Glauben, Leben aus Werken und Leben aus Gnade seiner wichtigsten begrifflichen Voraussetzung entbehren » [75]. In der inhaltlichen Bestimmung schliesst sich Buber einer dialektischen Paulusinterpretation an, indem er dessen Gedankengang so nachzeichnet : Das Gesetz ist unteilbar, lässt keine Auslese zu, aber nicht einmal seine äussere Erfüllung ist möglich [76]. « Das für unser Anliegen Entscheidende ist jedoch nicht, dass Paulus die Thora für unerfüllbar hält, sondern dass er meint und sagt, sie sei gegeben worden, um nicht erfüllt zu werden, vielmehr durch ihre Unerfüllbarkeit die Sünde hervorzutreiben ... und so der Gnade den Weg zu bahnen » [77].

Rückt schon die Darstellung der paulinischen Gesetzeslehre diese hart genug an gnostische Gedankengänge heran, so ist deren Rahmen, die « theozentrische Konzeption des Kosmos und des Menschen bei Paulus », durch jene Züge beherrscht, die Paulus als Gnostiker erschei-

nen lassen [78]. Die apokalyptische Klage, dass dem Menschen ein Korn bösen Samens eingesät wurde [79] und das Mythologem von der Mitwirkung der Engel bei der Gesetzesübergabe [80], gelten als Ausgangspunkte einer pessimistischen Schau, die den Menschen den Begierden und Leidenschaften übergeben, den Mächten und Gewalten versklavt, durch das Gesetz zur Vermehrung der Übertretungen getrieben sieht [81]. Doch sei dieses schauerliche Drama vom göttlichen Regisseur nur arangiert auf das Kommen des Erlösers hin, « der in verborgener Knechtsgestalt alle Macht und Gewalt übernimmt (1. Kor. 15,24) und entwaffnet (Kol. 2,15) und am Ende Gott die Herrschaft der Welt übergibt » [82]. Rechten wir mit Buber nicht über den willkürlichen Gebrauch der einzelnen Belegstellen — 1. Kor. 15,24 ist keine innerweltliche, sondern eine eschatologische Aussage — charakteristisch bleibt, dass er die paulinische Geschichtskonzeption entwickeln kann ohne von Kreuz und Auferstehung zu reden [83]. So entgeht es ihm, dass der *Logos tou staurou* der eigentliche Inhalt der paulinischen Verkündigung ist (1 Kor. 1,18 ff.), dass die Dialektik des Gesetzes am Kreuze Christi offenbar wird (Gal. 3,10), dass hier die Mitte der paulinischen Geschichtskonzeption liegt (2. Kor. 5,19). William Wrede, dem Buber in der Betonung der tranzendenten Züge des paulinischen Christusbildes nahesteht, hat hier bei aller Distanz zu Paulus schärfer gesehen.

Als dritter und äusserster Kreis, der die Gesetzeslehre und ihren Rahmen, die Geschichtskonzeption, noch einmal umschliesst, erscheint in Bubers Paulusdeutung die Darstellung des paulinischen Gottesbegriffs. Es kann nicht überraschen, dass im Bilde der Gottheit, die hinter dem Nomos steht und Urheber des apokalyptischen Geschichtsdramas ist, die fremdartigen, fast dämonischen Züge überwiegen. Ihr « haften miteinanderverbundene rätselhafte Schatten an, die beide dem Alten Testament entstammen aber ins Ungeheure gesteigert sind : der Wille zur Verstockung und die Doppelschichtigkeit der Gesetzgebung » [84]. Die in der prophetischen Botschaft, besonders bei Jesaja und Ezechiel begegnende, dort unter dem Vorbehalt der Möglichkeit stehende Verstockungsandrohung wird ins Grenzenlose geweitet und zur Achse der Konzeption des Weltgeschehens : « Um Israel zum Behufe des Heilsplans zu verstocken... hat Gott ... ihnen ein Gesetz gegeben, in der Absicht es an dessen Unerfüllbarkeit scheitern zu lassen » [85]. Wo die Trennungslinie so entscheiden gezogen ist, kann Buber darauf verzichten, den oft geäusserten Vorwurf aufzunehmen, die von Paulus konzipierte Christologie sei eine Preisgabe des Monotheismus [86]. Auch über die dem Paulinismus inhärente Beeinträchtigung der Unmittelbarkeit zu Gott äussert er sich differenziert : « Es gibt für ihn in der Geschichtszeit keine Unmittelbarkeit zwischen Gott und

Mensch ; nur am Anfang und am Ende, dazwischen breitet sich über den ganzen Raum zwischen Gott und Mensch das Verhängnis, das nur von Christus für die Christen durchbrochen wird » [87]. Dass er in der Zurückweisung dieses Gottesbildes den Juden Jesus auf seiner Seite zu haben meint gegen den Christen Paulus rückt ihn, den ganz anders Profilierten, wieder neben William Wrede, von dem der seine Darstellung des paulinischen Gottesbildes abschliessende Satz hätte stammen können : « Wenn ich diesen Gott ins Auge fasse, erkenne ich den Jesus nicht wieder, es ist diese Welt nicht die seine. » [88].

Diese letzte Doppelung lässt aufhorchen : es geht Buber in der Tat um die Zuordnung, mehr noch um das Miteinander von Gott und Welt, das er durch den Paulinismus, so wie er ihn versteht, gefährdet, ja preisgegeben sieht. Mit der Verwerfung der Gesetzeswerke [89], dem Zurücktreten des alttestamentlichen, von Jesus gemeisam mit dem Pharisäismus festgehaltenen Liebesgebotes [90], hört das Ethos auf, integrierendes Element der Religion zu sein. Das Handeln des Menschen als Brücke zwischen Schöpfung und Schöpfer, wie Buber es begreift, als Teilhabe an der Erlösung der Welt, ist damit ausgeschlossen. « Die paulinische und paulinistische Theologie deprezierte die Werke um des Glaubens willen und liess die beide verbindende Forderung der Glaubensintention, die Intention des Werkes aus dem Glauben, die Forderung der Verkündiger des Gottgefälligen von den ersten Schriftpropheten bis zur Bergpredigt unentfaltet. Den Glauben war man geneigt von Augustin bis zu den Reformatoren als Gabe Gottes zu verstehen. Diese sublime Vorstellung mit allem, was sich an sie knüpfte, hatte freilich zur Folge, dass das israelitische Mysterium des Menschen als eines selbständigen Partners Gottes ins Dunkel zurücktrat. » [91]. Wem wie Buber die Heiligung der Welt durch das Tun des zur Partnerschaft mit Gott berufenen Menschen die Mitte der Theologie ist, wird hier schwerlich anders urteilen können.

IV.

Leo Baeck, den Lebenjahren nach nahezu Altersgenosse Martin Bubers, darf dennoch als Vertreter eines ganz anderen Typus jüdischer theologischer Existenz gelten. Man ist es gewohnt, Baeck als Repräsentaten des liberalen Judentum zu sehen ; als geistiger Führer des deutschen Judentums in dunkelster Zeit wird er unvergessen bleiben [92]. Für unsere Thematik ist es bedeutsam, dass er das Judentum als Religion versteht, deren Geschichte und Erscheinungen er mit dem Instrumentarium des modernen Religionsforschers entgegentritt.

Methode und Fragestellung sind weder vom universalhistorischen Aspekt beherrscht wie er bei Graetz und Klausner dominierte, noch durch ein philosophisches System determiniert wie bei Cohen und Buber, sondern eher religionsphänomenologisch bestimmt. Baeck hat vom Beginn seines wissenschaftlichen Weges an die Frage nach dem Wesen des Judentums beschäftigt [93]. Das trug gewiss auch einen apologetischen Zug in einer Epoche, in der Adolf von Harnack das Wesen des Christentums zu erfassen versuchte. Was das Eigentliche des Judentums ausmachte, wird ihm am Gegenüber des Christentums klar.

Es konnte nicht ausbleiben, dass er sich schliesslich der Gestalt des Paulus zuwenden musste, die auf der Scheidelinie zwischen Christentum und Judentum steht. Er hat sie zunächst dem Typus der « Romantischen Religion » zugeordnet, in der er das Gegenbild jüdischer Religiösität erblickte, das in den Mysterienkulten der Antike und in dem Christentum katholischer wie protestantisch-lutherischer Prägung seine Verkörperung fand [94]. Diese Zuordnung macht deutlich, wie lange ihn die Gestalt des Völkerapostels beschäftigt hat. In den veröffentlichten Arbeiten setzt die historisch-theologische Auseinandersetzung erst in relativ später Zeit ein. Der entscheidende Beitrag entstand im englischen Exil [95]. Er weist die charakteristischen Züge des Religionsforschers Baeck auf, der sich mehr als andere jüdische Theologen historisch-kritischer Arbeit verpflichtet wusste. So war es für ihn selbstverständlich, dass er für seine Darstellung des Paulus wesentliche Anregungen der protestantischen Bibelwissenschaft seiner Zeit aufnahm. Die Auswahl der Namen jener Gelehrten, auf die er sich in seiner kurzen Studie bezieht, ist charakteristisch : Deissmann, Harnack, Baldensperger, Bousset, A. Schweitzer, Bultmann. Mehr als solche Namen anzeigen können, bestimmen Stil und Denkrichtung der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung die Art, wie er sich der Gestalt des Paulus nähert.

Baeck nimmt eine der wesentlichen Positionen der historisch-kritischen Paulusforschung auf, wenn er die zentrale Bedeutung der Bekehrungsvision für Paulus betont : « Sein Ausgangspunkt war die Vision, die ihm zuteil geworden war und die ihm die Überzeugung gab, dass Jesus der Christus sei » [96]. So hatte man es in der Nachfolge der Tübinger Schule in der protestantischen Theologie gelehrt [97]. Aus dem visionären Grunderlebnis leitet er die Wertschätzung von Ekstase, Zungenreden und Prophetie ab [98]. In einer anderen Frage ist ihm die von W. Baldensperger eröffnete Erforschung der Apokalyptik im Neuen Testament wichtig geworden [99]. Auf sie bezugnehmend unterscheidet er streng zwei Messiasbegriffe, den national-politischen und den transzensdenten, den Davidssohn der Propheten und den Men-

schensohn des Danielbuches [100], den Messianismus von unten und den Messianismus aus der Höhe, dessen verführerische Kraft durch den Einfluss der alexandrinischen Philosophie noch verstärkt wurde [101]; den horizontalen Messianismus jener, die aus eigener Kraft das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen suchten und den vertikalen Messianismus derer, die « ungeduldig verlangten, es hier und jetzt zu empfangen » [102]. Dass beide Messiasbegriffe im Judentum nebeneinander existierten, leidet nach Baeck ebensowenig einen Zweifel wie die Entscheidung des Paulus für den letzteren : « Für Paulus ist der Messias nur der Sohn Gottes. Das ist der Inhalt des messianischen Gedankens... Er kam nur in die Welt, um zu sterben und aufzuerstehen » [103]. Auch hier zeigt sich wieder die Nachbarschaft zum kritischen Antipaulinismus : fast gleichlautende Sätze hatte William Wrede unter heftigem Widerspruch fast aller seiner Fachgenossen formuliert. » [104].

Um so überraschender erscheint es, wenn er Paulus nicht als Eschatologen ansprechen möchte. Er bezieht sich auf das Fehlen des Begriffs Reich Gottes [105] und erklärt in einer problematischen literarkritischen Einlassung sogar 1. Kor. 15,23-28 für eine spätere Einfügung [106]. Für Paulus verdrängt das schon gegenwärtige Eschaton die Erwartung. Die Frage, wieweit sich die erfüllte Erwartung im Rahmen eines eschatologischen Geschichtsbildes bewegt, tritt zurück zugunsten der Betonung dessen, was Paulus für sein Verständnis der Heilsgegenwart aus den Mysterien übernommen habe. Auch darin ist Baeck in starkem Masse durch die zeitgenössische Forschung, vor allem durch die sog. Religionsgeschichtliche Schule beeinflusst. Er nimmt an, dass Paulus in seiner kleinasiatischen Heimat in den Bann jener « farbenreichen Mysterienreligionen und zweideutigen Mysterienkulte, die zu einem religiösen Glauben wurden, da sie zugleich auf geistig anspruchsvolle und schlichte Menschen wirkten, geraten ist » [107]. Etwas vereinfachend bringt er das von dort Übernommene auf die Formel Sakrament und Auferstehung und denkt vor allem die Tauflehre des Paulus von diesem Hintergrund aus bestimmt [108]. Noch einen Schritt weiter geht er, wenn er den von der einfachen Jesuslehre, aber auch von der Botschaft der ersten Jünger weithin unabhängigen Paulinismus auf die Tradition und die schliessliche Niederschrift der Evangelien einwirken sieht. [109]. Freilich vermag er diese — von Martin Werner widerlegte Behauptung [110] — kaum zu begründen. Der einzige Beleg, den er gibt, die Aussagen über die Geisttaufe Mk. 1,8 [111], kann diese weitreichende Hypothese schwerlich tragen.

Dass es Baeck trotz allem gelingt, ein geschlossenes und in seiner Art eindrucksvolles Bild des Paulus zu entwerfen, hängt damit zusammen, dass er bereit ist, Paulus als Theologen und als Gestalt des Juden-

tums ernst zu nehmen. Darin liegt ein Vorzug, der ihn von allen bisher behandelten jüdischen Paulusdeutungen unterscheidet. Als Theologe tritt Baeck dem Theologen Paulus mit jenem Respekt gegenüber, den er jedem ernsthaften theologischen Denken ersweist. Der Jude Baeck zollt dem Juden Paulus jene Sympathie, die er auch den Randgestalten der jüdischen Geistesgeschichte nicht versagt. Theologe war Paulus nicht nebenher, « sondern aus seiner ganzen Natur und seinem Leben, man könnte fast sagen aus seinem Volkstum heraus »[112]. Als Theologe ist er gehalten, sich ständig mit der Bibel zu beschäftigen. Als solcher steht er in einer jüdischen Traditionslinie[113] und ist von da her in seiner Methode des Denkens und Folgerns bestimmt[114]. Als ein zur Synthese des Manigfaltigen strebender Geist[115] ist er von einer Grundidee beherrscht. Paulus ist für Baeck der Theologe der gegenwärtigen Erlösung. Diese Erlösungslehre ist eingefasst in ein geschichtstheologisches Gefüge, dessen Grundlagen in der rabbinischen Gedankenwelt zu suchen sind. Der aus der Lehre von den drei Zeitaltern — Chaos, Thora, messianisches Reich[116] — sich ergebende Satz : « Wenn die Tage des Messias beginnen, gehen die Tage der Thora dem Ende zu »[117], bildet den Angelpunkt der paulinischen Thorakritik. « Die grundlegende Frage, die sich Paulus stellte, hiess : in welcher Periode leben wir, in der der Thora oder in der des Messias ? »[118] Paulus geht es nicht um das Gesetz schlechthin, sondern um seine Gültigkeit in der Gegenwart. Die Zeit der durch den Messias bewirkten Erlösung und die Periode, in der das Gesetz noch bindend ist, schliessen einander aus : « Wollte man es in Kraft lassen, so leugnete man die Botschaft der Erfüllung und Vollendung »[119]. Insofern bildet auch für Baecks Deutung Röm. 10,3 den Angelpunkt der paulinischen Theologie. Wie bei Paulus dieses die Thora ablösende Geschehen inhaltlich gefüllt ist, also die Christologie im engeren Sinne, tritt in dieser Interpretation zurück. Viel bedeutsamer ist für den jüdischen Theologen die daraus sich ergebende Dialektik der paulinischen Position, die ihn zugleich mit dem Judentum verbindet und von ihm scheidet. Mit den Voraussetzungen seines Glaubens und Denkens dem Judentum verpflichtet und damit vor die Frage nach dem Gesetz gestellt, musste er zugleich vom Messias der Christen reden. Die Antwort ist eine geschichtstheologische : « Indem Paulus die neue Epoche, die Tage jenseits des Gesetzes predigte, trat er — und das muss betont werden — nicht aus dem Bereich jüdischer Weltsicht heraus. Was ihn von den anderen trennte, war sozusagen nicht die *quaestio juris*, sondern die *quaestio facti*, die Frage, ob der Messias sich endgültig offenbart habe, ob sein Reich gekommen sei »[120]. Dieser fraglos zu den Höhepunkten jüdischer Paulusdeutung gehörende Versuch, den Apostel von seinen jüdi-

schen Voraussetzungen zu verstehen, berührt sich mit unabhängig davon entstandenen Darstellungen der Geschichtstheologie des Paulus vor allem im deutschsprachigen Raum [121]. So schenkt Baeck auch den positiven Aussagen über das jüdische Volk volle Beachtung [122], ist freilich auch geneigt, die Selbstzeugnisse über seine Verfolgerzeit in der pharisäisch-jüdischen Periode erheblich abzuschwächen [123].

Die entscheidende Trennungslinie, die Paulus im letzten dann doch vom Judentum scheidet, sieht Baeck in seinem Gottesbild, in der Art und Weise, wie Gott und Christus aufeinander bezogen sind. Hier meldet sich, verhalten zwar, das Pathos des jüdischen Monotheismus zu Wort, das uns gerade im Dialog mit Paulus begegnet : « Gott wurde sozusagen in den Hintergrund gerückt. Er wurde der *Deus absconditus,* umgeben vom dunklen, furchtbarem Geheimnis. Das helle Licht, die Herrlichkeit umstrahlt jetzt den Christus... Sein sind die grossen Attribute des Heilands, des Erlösers, er heisst jetzt der Herr, Kyrios » [124]. Mit dieser Vergöttlichung Christi ist eine unübersteigbare Schranke aufgerichtet.

Die Auseinandersetzung, die Hans-Joachim Schoeps mit der Gestalt und dem Denken des Paulus geführt hat, — der umfangreichste und am tiefsten eindringende Beitrag, den ein jüdischer Theologe des deutschsprachigen Bereichs zur Paulusforschung geleistet hat, — darf in der Nachbarschaft von Leo Baeck behandelt werden. Es gibt biographische Beziehungen, die den um mehr als eine Generation jüngeren aus Berlin stammenden Religionsforscher mit dem in der damaligen Reichshauptstadt wirkenden Rabbiner und theologischen Lehrer verbinden [125]. Noch in grösserem Masse als der durch die Aufgabe umfassender Repräsentation des Judentums in Dienst genommene Baeck ist Schoeps der historisch-kritischen Form religionswissenschaftlicher Arbeit verpflichtet, die er durch seine Rezeption einer geisteswissenschaftlichen Verstehenslehre [126] und durch die Verarbeitung von Anregungen der dialektischen Theologie des Protestantismus [127] und durch die Begegnung mit der Gedankenwelt von Franz Rosenzweig [128] modifizierte. Mit Baeck eint ihn auch das Bemühen, Paulus als eine Gestalt der jüdischen Religionsgeschichte zu begreifen [129]. Wie dieser setzt er bei der Geschichtstheologie des Apostels und der daraus sich ergebenden Gesetzeskritik ein. In der fast ein Jahrzehnt vor der grossen Paulusmonographie erschienenen Studie *Paulus als rabbinischer Exeget* sieht er (im Anschluss an Albert Schweitzer) den Unterschied zwischen Paulus und Jesus in dieser Weise bestimmt : « Jesus erwartet den Eintritt des messianischen Reiches in der Zukunft — wiewohl in einer sehr nahen Zukunft ; Paulus glaubt, dass mit der Auf-

erstehung Jesu das messianische Reich bereits angebrochen ist ; jetzt in der — von ihm für kurz gehaltenen — Zwischenphase von Auferstehung und Parusie Jesu die Welt bereits im postmessianischen Äon stehe » [130]. Wenn er mit einem nur kurzem Interim rechnet, dann stimmt er darin mit der frühtannaitischen Vorstellung überein. Seine Situationsdeutung führt ihn jedoch zu einer andersgearteten Folgerung. Aus ihr ergibt sich der für Schoeps'Paulusdarstellung zentrale Satz : « Die Aufhebung des Gesetzes ist für die Theologie des Paulus ein messianologisches Lehrstück. Sie ist akut geworden durch die gemäss urchristlichem Glauben kürzlich erfolgte Auferstehung Jesu von den Toten » [131]. Es ist beeindruckend, wie dieser in der christlichen Theologie keineswegs unumstrittene Satz in der jüdischen Paulusdeutung in nur leicht abgewandelter Form von Graetz über Baeck bis Schoeps den Schlüssel zum Verstehen des Paulus darstellt. Bei Schoeps wird freilich von ihm in einer ungleich differenzierteren Weise als bei seinen Vorgängern Gebrauch gemacht. Ein Blick auf die rabbinischen Aussagen über Messiaszeit und neue Thora führt ihn zu der Aussage : « Röm. 10,4 ist ein für jüdisch-theologisches Denken ganz exakter Urteilsschluss ; nur haben eben die Rabbinen die paulinische Prämisse nicht geteilt, dass die Messiaszeit als Auftakt der künftigen Welt mit Jesu Tod und Auferstehung bereits begonnen habe » [132]. Retrospektiv aus seiner Deutung der postmessianischen Situation kommt Paulus zu der Folgerung, dass das Gesetz ein Gesetz zum Tode ist und kein Mensch aus ihm gerecht gesprochen wird. Dass er weit stärker durch rabbinische Exegese als durch hellenistische Religionsphilosophie bestimmt ist, zeigt sich selbst in der durch die nichtjüdische Vorstellung der Gottessohnschaft Jesu bestimmten Soteriologie [133]. Diese frühe Paulusstudie bildet die Basis des gleichzeitig entworfenen [134], aber erst 1959 verlegten grossen Paulusbuchs. Der Religionswissenschaftler Schoeps geht von den bislang erprobten religionsgeschichtlichen Ableitungsversuchen aus, gesteht jeder der drei hauptsächlichen Richtungen — der hellenistischen, der hellenistisch-jüdischen und der palästinensisch-jüdischen Paulusdeutung — ein relatives Recht zu [135]. Als Interpret, dem an einer einheitlichen Konzeption gelegen ist, glaubt er diese am ersten von A. Schweitzers Entdeckungen aus entwerfen zu können. « Dass die konsequente Eschatologie ein verzerrtes Jesusbild gezeichnet hat, scheint mir die Kritik bewiesen zu haben, die selten einmütig von den verschiedensten Seiten her kam. Aber für Paulus behält diese Schule doch in vielem recht » [136]. So ergibt sich im Aufriss der Theologie des Paulus der Einsatz von der Eschatologie aus, so wird Paulus nicht nur als Denker der postmessianischen Situation dargestellt, auch die Sakramente Taufe und Herrenmahl (auch ein von der jüdischen

Forschung bis dahin wenig beachteter Themenkreis) werden durch die Betonung der eschatologischen Bedeutung neu gewertet [137]. Hier erschliesst sich ihm auch eine Verstehensmöglichkeit für die jüdischer Religiösität am wenigsten zugängliche Seite der Theologie des Paulus. Die Soteriologie wird als Versuch aufgefasst, das für das Empfinden des Juden unerträgliche Kreuz mit den Mitteln jüdischer Gedankenwelt zu erklären, wobei die Vorstellungskreise des stellvertretenden Sühnetodes, des Gottesknechtes von Jes. 53 und die Aqedath Jischak als die für die paulinische Soteriologie entscheidenden aus jüdischer Tradition stammenden Motive herausgestellt werden [138]. Kein Wunder aber auch, dass an dieser Stelle der Protest gegen die christologisch fundierte Soteriologie deutlich artikuliert wird [139]. Schoeps musste vom Geschichtstheologen Paulus ausgehen, um die *abrogatio legis* als Zentrum von dessen Lehre darzustellen und die Unannehmbarkeit seiner Botschaft für das Judentum zu verdeutlichen. Darum hat er sich A. Schweitzer anvertraut. Von dieser Tendenz geleitet, vermag er auch ein Stück mit einer entschieden reformatorischen Paulusdeutung zu gehen. In seinen Ausführungen zur Gesetzeslehre des Paulus, dem Herzstück seiner Monographie [140], rückt er die Exegese Gal. 3,10-13 in den Mittelpunkt, weil hier die eigentliche Explikation der Formel « Christus Ende des Gesetzes » erfolgt. Als letzte Konsequenz ergibt sich daraus für Paulus, dass das Gesetz für die Zwischenzeit zwischen Sinai und Christi Tod eine regulative Bedeutung gehabt hat. In dieser Einschränkung ist es Paulus möglich, am Offenbarungscharakter des Gesetzes festzuhalten [141]. Durch die rabbinische Lehre vom guten und bösen Trieb erfährt Röm. 7 überraschende Beleuchtung [142]. So lassen sich nach Schoeps nahzu für jedes Glied des paulinischen Gedankengangs jüdische Entsprechungen aufzeigen. Nur war die durch die Geschichtstheologie des Paulus bestimmte Schlussfolgerung aus jüdischer Sicht nachzuvollziehen unmöglich [143]. Wo er zu einer Wertung vordringt, lässt sich auch bei ihm das Erbe der jüdischen Pauluskritik von Graetz bis Baeck erkennen. Letzter Horizont ist ihm die Einsicht, « dass das Gesetz dem Diasporapharisäer aus Tarsus — ähnlich wie Philo aus Alexandrien — kein lebendiger Besitz mehr gewesen sein kann. Und dies offenbar deshalb, weil er den ganzheitlichen Zusammenhang *Berith*-Thora nicht mehr verstanden hat » [144] und darum die Thora ethisch-normativ missdeutete [145] und das Problem der totalen Erfüllbarkeit zum Angelpunkt machte [146]. Dass wir es keineswegs mit einer rein « religionswissenschaftlichen », vielmehr mit einer profiliert jüdischen Paulusdeutung zu tun haben, wird im Blick auf den abschliessenden Teil des zentralen Abschnitts noch einmal ganz deutlich. Erst hier — gleichsam untergeordnet — erscheint

die Gegenüberstellung Glaube-Werke, die zuletzt auf einer falschen Alternative beruhe. *Proton pseudos* ist die Verkennung des Bundesbegriffs, der durch die Wiedergabe von *Berith* und *diatheke* mitbestimmt ist. Darin steht Schoeps nahe bei Buber [147].

Mit der Verankerung der Heidenmission im Erwartungsuniversalismus [148] und der Sinngebung der Judenmission als Beschleunigung der Parusie [149] kehrt Schoeps zum geschichtstheologischen Ausgangspunkt zurück, den er mit den jüdischen Vorstellungen über den heilsgeschichtlichen Ablauf vergleicht [150]. Hier spricht der Apologet des Judentums, der eine Linie fortführt, die er in seinen früheren Arbeiten über das christlich-jüdische Religionsgespräch und die jüdische Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts ausgezogen und dem christlichen Verständnis der beiden Testamente entgegengesetzt hat. Ohne Rosenzweig zu nennen, begreift er christliche und jüdische Zukunftshoffnung in der Unterschiedenheit des Weges, um sie im Endziel geeint zu sehen: « Der Messianismus Israels zielt auf das Kommende, die Eschatologie der Weltvölkerkirche auf die Wiederkehr des Gekommenen. Beide eint die gemeinsame Erwartung, dass das entscheidende Ereignis erst noch kommen wird — als das Ziel der Wege Gottes, die er in Israel und der Kirche der Menschheit geht » [151]. Doch lässt er seine Ausführungen nicht mit diesem Akkord ausklingen, sondern schickt einen Abschnitt über die Gesetzeskritik als innerjüdisches Problem nach. Sie stellt der Gesetzeskritik des Paulus die jüdische Lehre von der Gottesfurcht gegenüber, die jenen Platz einnimmt, « den der Glaube in der christlichen Kirche hat » [152]. Sie ist nicht dem Gesetz, sondern der übergeordneten, übergeschichtlichen Wirklichkeit des Bundes zugeordnet. In diesem — man muss hinzufügen nur in diesem — Rahmen sei auch Platz für Paulus, dessen Theologie als freilich nur begrenzter Weg zur Neurealisierung der *Berith* zu deuten sei. Der Religionswissenschaftler Schoeps glaubt Paulus so ein Maximum an Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der Theologe wird jedoch fragen, inwieweit ein in einer umfassenden Bundestheologie aufgehender Paulinismus noch dessen eigentliches Anliegen zur Geltung zu bringen vermag.

V.

Die Gestalt des Paulus, der sich als Apostel der Heiden verstand [153], stellt für das Judentum eine Herausforderung dar, die das jüdische Denken erst in einer späten Phase angenommen hat. Das hängt zum Teil mit der Verschlossenheit gegenüber religiösen Fremdphänomenen zusammen, wie sie in allen religiösen Gruppen vor dem

Erwachen eines historisch-kritischen Bewusstseins vorhanden war. Zu einem Teil ist es jedoch die mit der Person und der Wirkung des Paulus spezifische Problematik, die eine unbefangene Konfrontation erschwerte : seine jüdische Herkunft [154], sein differentes Verhältnis zur Gemeinschaft seines Ursprungs [155], die mit seiner Lehre verbundene Preisgabe des Gesetzes als Heilsweg [156] und ihres äusseren Zeichens, der Beschneidung [157]. Gerade die Nähe und die auch im Widerspruch nicht aufgelöste Verbundenheit erlauben Paulus gegenüber keine objektive, neutrale Haltung. Dennoch kann man die moderne jüdische Paulusrezeption, von der hier ein Ausschnitt geboten wurde, nicht von Missverständnissen und polemischen Verzerrungen bestimmt sehen, wie es für die kaum in Umrissen erkennbare frühe Phase der Auseinandersetzung (I) kennzeichnend gewesen sein muss. Die Beschäftigung mit der Gestalt des Paulus als historischer Erscheinung (II), als ethisch-anthropologischer Herausforderung (III) und als religionsgeschichtlichem Phänomen (IV) hat für die Selbstbestimmung der jüdischen Position eine prinzipielle, gleichsam katalysatorische Bedeutung. Mit der intensiver werdenden Auseinandersetzung wird die Erfassung des Phänomens präziser. Die Polemik tritt zurück, dem distanzierten Blick bieten sich die Konturen des Andersartigen klarer dar — auch da, wo man es sich anverwandeln zu können meint. Der Einspruch wird sachbezogener, aber er bleibt. Er macht als Negativ das Profil des Paulus in unverwechselbarer Schärfe kenntlich. Insofern ist die Beschäftigung mit der jüdischen Pauluskritik nicht nur von geistesgeschichtlichem Interesse, sondern verhilft dazu, Gestalt und Denken des Paulus besser zu erfassen. Zieht man die Summe, so ist der Einspruch dreifach : er richtet sich gegen den Charakter des Paulinischen Denkens als Theologie, gegen seinen Christozentrismus und gegen sein Insistieren auf der Gegenwärtigkeit des Heils.

Paulus steht am Anfang der christlichen Theologie. Er hat die christliche Botschaft reflektiert und in begrifflicher Gestalt entwickelt, obwohl er sie in situationsbezogener Weise vorträgt. Die Darlegung des Kerygmas in missionarischer, polemischer und apologetischer Abzwekkung erzwang die gedankliche Entfaltung. Das Phänomen einer christlichen Theologie tritt bei ihm, der zugleich grösster Missionar und Organisator der christlichen Frühgeschichte war, zuerst in Erscheinung [158]. Wiewohl ständig auf das Alte Testament bezogen, geht seine Theologie über blosse Schriftauslegung hinaus [159]. Die im palästinensischen wie im hellenistischen Judentum verbreitete Form des Midrasch bleibt eine Ausnahme [160]. Die Grundformen rabbinischer Explikation, Halacha und Haggada, haben keine konstruktive Bedeutung [161]. Ebensowenig ist sie Kundgabe von Offenbarungswissen wie in der Apoka-

lyptik [162] oder in hellenistischer bzw. gnostischer Mysterienweisheit [163]. Noch weniger ist sie dem Typus der religiösen Philosophie unterzuordnen, der man als Möglichkeit im zeitgenössischen wie im späteren Judentem begegnet. In Paulus manifestiert sich ein neuer Typus, dessen Denken sich dem im Evangelium bezeugten Christusgeschehen verpflichtet weiss [164]. Auf diese Evangeliumsbezogenheit zielt der jüdische Einspruch, der ihm dogmatische Bindung, die Ersetzung des alttestamentlich-jüdischen Lebensgesetzes durch ein Lehrgesetz vorwirft [165]. Der Einspruch richtet sich gegen die Theologie des Glaubens, gegen die Bindung des Glaubens an das Heilsgeschehen. Es bleibt die Frage, ob die Erfassung der Geschichtsbezogenheit jüdischer Existenz einen Zugang ermöglicht. Verwandt damit erscheint der Anstoss, der an der zentralen Stellung Christi, und zwar des Gekreuzigten und Auferstandenen bzw. Erhöhten, im Paulinismus genommen wird. Der jüdische Einspruch gegen die christliche Interpretation des Kreuzestodes Jesu hat die Verkündigung von Anfang an begleitet [166]. Messianischer Anspruch und Kreuzestod schienen unvereinbar [167]. Für den mit seiner pharisäischen Vergangenheit brechenden Paulus musste dem entgegen das Wort vom Kreuz im Mittelpunkt stehen. Seine Theologie ist zum entscheidenden Teil Soteriologie, Aufweis der Heilsbedeutung des Todes Jesu [168]. Indem er darin den realen Grund des rechtfertigenden Handelns Gottes sieht, verankert er sie im Zentrum seiner Theologie [169]. Er vermag sie jedoch auch different auszusagen mit zivilrechtlichen Begriffen als Loskauf [170], politisch als Versöhnung [171], kultisch als Sühnetod [172] zu beschreiben. Die in der Taufe gegebene Heilszueignung hat in ihr den Bezugspunkt [173]. Dies aber bleibt dem jüdischen Verständnis verschlossen. Wo man in neuerer Zeit die Gestalt Jesu positiv würdigte, ja in die jüdische Glaubensgeschichte einbezogt [174], konnte man einen notwendigen inneren Zusammenhang zwischen der Sendung Jesu und seinem Kreuzestod nicht zugestehen. Hier haben auch die immer wiederkehrenden jüdischen Versuche ihren Ort, die Verurteilung Jesu als Justizmord darzustellen [175]. So kann die Wertschätzung der Person Jesu mit dem entschiedenen Einspruch gegen die soteriologische Theologie des Paulus einhergehen. Man sieht sich hier mit jener liberalen und religionsgeschichtlichen Theologie im Einklang, die die Überlagerung des historischen durch eine überirdische Erlösergestalt bei Paulus konstatiert und beklagt [176]. Die aus der Sicht radikal-liberaler Theologie legitim erscheinende Einordnung Jesu in die Vorgeschichte des (kirchlichen) Christentums, das kritische Votum, dass Jesus nicht Christ, sondern Jude war, kann hier vorbehaltlos rezipiert werden. War dort von der Verwandlung der einfachen Religion Jesu in ein dogmatisches System die Rede, so steht hier der Unterschied von Judentum und dogmatischen Christentum.

Die immer wieder verhandelte Frage, wo die Mitte der paulinischen Botschaft zu suchen sei, ob in der Anthropologie [177], der Theologie im engeren Sinne [178] oder in der Geschichtstheologie [179], erfährt vom jüdischen Einspruch her eine besondere Beleuchtung. Wenn es richtig ist, dass die kritische Distanz das Spezifische schärfer zu erfassen vermag, dann gewinnen die abgrenzenden Urteile jüdischer Forscher einen besonderen Stellenwert. Hier ist nun in der Tat auffällig, mit welcher Entschiedenheit schon bei Graetz und hernach bei Klausner, nicht minder aber auch in der neueren jüdischen Paulusdeutung gegen ein Strukturelement paulinischen Denkens Einspruch erhoben wird. Die Botschaft von dem in Christus geschehenen präsenten Heil [180] vom Jetzt der Heilszeit [181], dem in der Gegenwart ergehenden Gericht und Heil [182], das die Grundlage der Rechtfertigungslehre ist [183], bleibt als mit der jüdischen Wirklichkeit inkongruent jenseits der Verstehensgrenze. Baeck hatte schon, als er Paulus den von ihm abgelehnten Typus der « Romantischen Religion » einordnete, vor allem jene Vorstellung zurückgewiesen, die an die Stelle des kommenden verheissenen Tages die erfüllte Erlösung setzt, « die alles enthält, das sowohl wovon die Mythen der Völker erzählen, wie das, was die Verkündigung seines jüdischen Volkes zu ihm gesprochen hatte » [184]. Nicht minder deutlich wird die Abgrenzung in Bubers Urteil : « Eine Zäsur nehmen wir in der Geschichte nicht wahr. Wir kennen in ihr keine Mitte, sondern nur eine Zeit, die Zeit des Weges Gottes, der nicht inne hält auf seinem Weg. Erlösung ist uns unverbrüchlich eines mit der Vollendung der Schöpfung, mit der Aufrichtung der durch nichts mehr behinderten, keinen Widerspruch erleidenen, in aller Vielfältigkeit der Welt verwirklichten Einheit, eines mit dem erfüllten Königtum Gottes » [185]. Die für das Heilsverständnis des Paulus konstatierte Spannung von Schon und Noch-nicht, deren dialektische Entfaltung auch das Paradox nicht scheut [186], ist auch für den Religionsforscher Schoeps Abschwächung der in der jüdischen Zukunftserwartung durchgehaltenen Ausrichtung auf das Zukünftige. Er schreibt im Blick auf das paulinische Zeitverständnis : « Die Tiefe der eschatologischen Spannung, wie sie die Juden kannten, ist dadurch abgeschwächt worden, denn die Wiederkunft des Gekommenen ist etwas anderes als die jüdische Messiaserwartung » [187]. Wo immer dies erfasst ist, gewinnt der jüdische Einspruch gegen Paulus eine neue Qualität gegenüber dem herkömmlichen kritischen Antipaulinismus. Je klarer der Blick des Forschers zum Zentrum vordringt, desto deutlicher enthüllt sich ihm die Spannung zum jüdischen Verständnis von Welt und Geschichte. « Der Jude kennt und anerkennt innerhalb der Unerlöstheit der Welt keine Enklaven der Erlösung » [188]. Hier mündet das Gespräch über Paulus in den Dialog zwischen christlicher Gemeinde und Synagoge.

[47] Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte, MGWJ 61, 1917, 356-366 = Jüdische Schriften 3, Berlin 1922, 203-220 ; vgl. auch Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz, ebd. 2,446-453.

[48] Das Problem der jüdischen Sittenlehre, in : Jüdische Schriften 3,1-35 (5) ; vgl. auch Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1912,38.

[49] a.a.O., Anm. 48,30.

[50] Religion und Sittlichkeit, Berlin 1907 = Jüdische Schriften 3,98-168.

[51] a.a.O., Anm. 50,129.

[52] a.a.O., Anm. 50,131.

[53] Religion der Vernunft, Anm. 48,398.

[54] a.a.O.,399.

[55] Diese Sicht hat auch in der christlichen Paulus-Rezeption eine grosse Rolle gespielt, beginnend mit der Epist. Ptol. ad Flor. bis zu zeitgenössischen Interpreten wie Chr. Haufe, Die Gesetzeslehre des Paulus, ThLZ 91,1966, Sp. 171-198.

[56] Religion der Vernunft. Anm. 48,400 f.

[57] Jüd. Schriften 3,26.

[58] Gedanken über Jugendbildung, in : Jüd. Schriften 2,126-132 (127). Gegen die Kritik des Apostels Paulus an den Pharisäern wendet er sich auch anderenorts : Die religiösen Strömungen der Gegenwart, in : Jüd. Schriften 1,61.

[59] Jüd. Schriften 1,296 ff.

[60] H. Kohn, Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit [2], Köln 1961.

[61] Die folgenden Zitate nach der Ausgabe der Gesammelten Werke 1-3, München 1962-64.

[62] G. W. 1,583 f.

[63] G. W. 1,779.

[64] G. W. 1,654. vgl. 780. Ideologiekritischer Untersuchung bliebe es vorbehalten herauszuarbeiten, in welchem Umfang der Einfluss der Lebensphilosophie und die Nachbarschaft zur Jugendbewegung Bubers Denken in seinen Ausgangspositionen bestimmt und die sachgerechte Aneignung religionsgeschichtlicher Phänomene beeinträchtigt hat.

[65] G. W. 1,782.

[66] G. W. 1,575.

[67] G. W. 1,722. Buber vermerkt selbst, dass er damit Bultmanns Auffassung im entscheidenden Punkt widerspreche. Er bezieht sich auf E. Wissmann, Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926. Die seiner Position noch näher stehende Studie von W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932, scheint er nicht gekannt zu haben.

[68] G. W. 1,724.

[69] Buber nimmt ein Stichwort auf, das G. Bertram in der Festgabe für A. Deissmann, Tübingen 1927 zuerst verwendet hatte : Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und seine Auferstehung, a.a.O. 187-217.

[70] G. W. 1,726.

[71] ebd.

[72] dazu G. W. 1,683 : « Was Paulus in seiner griechischen Bibel an dieser Stelle fand, ist in eine andere Atmosphäre getaucht. Hier glaubte Abraham nicht an Gott im Sinne eines Beharrens an ihm, sondern er glaubte ihm... Aus dem ... Gültigmachen ist ein Zurechnen geworden..., aus der Bewährung eine Gerechtigkeit, die den Menschen vor Gott rechtfertigende Rechtmässigkeit des Verhaltens. »

[73] G. W. 1,686 : « Statt des Bewährten, das heisst sich als richtig Erweisenden des Originals, und statt des Gerechten der griechischen Übersetzung denkt er bei *zaddik* und *dikaios* an den Gerechtgesprochenen ... Nur aus dem Glauben, nicht aus der Erfüllung göttlicher Gebote wird ein Mensch gerecht gesprochen. »

[74] G. W. 1,690.

[75] G. W. 1,691.

[76] G. W. 1,689.

[77] G. W. 1,709 ; ähnlich 717.

[78] Buber gibt dies G. W. 1,712 unumwunden zu : « Der gnostische Charakter der wesentlichen Züge dieser Konzeption ... ist offenkundig. »

[79] Hier sieht Buber den Hintergrund für das im übrigne von ihm autobiographisch gedeutete Kapitel Röm. 7, dazu G. W. 1,762 f.

[80] G. W. 1,711.

[81] G. W. 1,712. vgl. 773.

[82] ebd.

[83] G. W. 1,831. vgl. 576.

[84] G. W. 1,712.

[85] G. W. 1,717.

[86] G. W. 1,751 wird ausdrücklich bestätigt : « So hat Paulus um beides in einem, um die Treue zur höchsten möglichen Vorstellung von seinem Meister und um die unerreichte Erhaltung des Monotheismus gerungen. »

[87] G. W. 1,771, ähnlich 756.

[88] G. W. 1,717, ähnlich 752.
Dass diese Sicht historische Urteile präliminiert, zeigt die 717, Anm. 8 gegebene Ablehnung der Ansicht Bultmanns, Jesu Verkündigung stehe im Zusammenhang mit der apokalyptischen Hoffnung.

[89] Zu den Gesetzeswerken bei Jesus, bei den Pharisäern und bei Paulus vgl. G. W. 1,718 ff.

[90] G. W. 1,753 f.

[91] G. W. 1,585.
Dass durch die paulinische Rechtfertigungslehre eine Verlagerung des Glaubens von der « dialogischen » zur « mystischen » Situation stattfindet, betont Buber in anderem Zusammenhang, etwa G. W. 1,683.

[92] Gerh. Mayer, Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks, Stuttgart 1961.

[93] L. Baeck, Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums, Breslau 1901 (Sonderdruck aus MGWJ 1901).

[94] « Das, was der Sieg des Christentums genannt wird, ist im Grunde der Sieg der Romantik gewesen. Der Mann, an dessen Name jener Sieg anknüpfte, war Paulus. » Romantische Religion (1922), in : Aus drei Jahrtausenden, Tübingen 1958,47.

[95] Journal of Jewish Studies 3,1952 ; dt. Der Glaube des Paulus, in : Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, Frankfurt 1962 (Zitate nach dieser Ausgabe).

[96] a.a.O., Anm. 95,21.

[97] vgl. den Aufsatz des Vf. Die Bekehrung des Paulus (erscheint demnächst in der Festschrift für E. Peschke).

[98] a.a.O., Anm. 95,17.

[99] a.a.O., Anm. 95,33, Anm. 14 findet sich der Hinweis auf Baldensperger verbunden mit der Bemerkung : « Er ist jetzt vergessen, zum Schaden der neutestamentlichen Studien ».

[100] a.a.O., Anm. 95,14 ; dazu ders. in : Aus drei Jahrtausenden, 187-198.

[101] a.a.O., Anm. 95,15.

[102] a.a.O., Anm. 95,16.

[103] a.a.O., Anm. 95,17.

[104] vgl. den Aufsatz des Vf. Anm. 23.

[105] a.a.O., Anm. 95,24.

[106] a.a.O., Anm. 95,34, Anm. 26.

[107] a.a.O., Anm. 95,19.

[108] a.a.O., Anm. 95,23.

[109] Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, in : Paulus ... Anm. 95,134.

[110] M. Werner, Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium, BZNW 1, Giessen 1923.

[111] « Das ist paulinischer Stil. Geist als Unterpfand des ewigen Lebens (sic !) durch das Sakrament (sic !) der Taufe — diese Lehre wird hier schon durch den Täufer verteidigt. » a.a.O., Anm. 95,157.

[112] a.a.O., Anm. 95,29.

[113] vgl. dazu die Aufstellungen a.a.O., Anm. 95,109.

[114] a.a.O., Anm. 95,29.

[115] a.a.O., Anm. 95,18.

[116] a.a.O., Anm. 95,24 unter Bezugnahme auf bSanh. 97 a, jerMeg. 70 d.

[117] In dieser Form : Lev. Rabba XIII (vgl. auch jMeg. 70 d).

[118] a.a.O., Anm. 95,25.

[119] a.a.O., Anm. 95,26.

[120] a.a.O., Anm. 95,27.

[121] H. D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament, Stuttgart 1938. — O. Cullmann, Das Heil als Geschichte, Tübingen 1965.

[122] a.a.O., Anm. 95,28.

[123] a.a.O., Anm. 95,33, Anm. 11 : « Das griechische Wort *Diokein* scheint hier das Äquivalent für das aramäische *jeni* zu sein — verfolgen, beschimpfen, der übliche Ausdruck für böswilliges und gehässiges Diskutieren und *porthei* scheint zu bedeuten hart zu bedrängen. Wieder ist es lehrreich, den kurzen Satz des Paulus mit den Supperlativen in der Apostelgeschichte zu vergleichen, ganz abgesehen von den historischen Irrtümern in dieser. »

[124] a.a.O., Anm. 95,35.

[125] Rückblicke [2], Göttingen 1963 (1. Aufl. unter dem Titel : Die letzten dreissig Jahre, Stuttgart 1956).

[126] Die Leipziger Dissertation Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie der Neuzeit, 1931, wurde von Joachim Wach betreut.

[127] Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums, Berlin 1932.

[128] Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten, Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, Berlin 1937, 119-134 ; Grundsätzlich : Möglichkeiten und Grenzen jüdisch-christlicher Verständigung, ThLZ 79,1954, Sp. 73-82.

[129] vgl. den Titel des Werkes : Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959.

[130] in : Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950,237.

[131] a.a.O., Anm. 130,223.

[132] a.a.O., Anm. 130,225.

[133] Paulus und die Aqedath Jizchaq (1946), in : Aus frühchristlicher Zeit, 229-238.

[134] a.a.O., Anm. 133,230, Anm. 1.

[135] a.a.O., Anm. 129,33-38.

[136] a.a.O., Anm. 129,39.

[137] a.a.O., Anm. 129,110-118.

[138] a.a.O., Anm. 129,127-173.

[139] a.a.O., Anm. 129,160 ff.

[140] a.a.O., Anm. 129,154-230.

[141] a.a.O., Anm. 129,191.

[142] a.a.O., Anm. 129,192-202.

[143] a.a.O., Anm. 129,203.

[144] a.a.O., Anm. 129,207 f.

[145] a.a.O., Anm. 129,276.

[146] a.a.O., Anm. 129,275.

[147] a.a.O., Anm. 129,224-230.

[148] a.a.O., Anm. 129,232 ff.

[149] a.a.O., Anm. 129,244.

[150] a.a.O., Anm. 129,263-274.

[151] a.a.O., Anm. 129,274.

[152] a.a.O., Anm. 129,311.

[153] Röm. 1,5.13. 11,13. 15,16.18. Gal. 1,16. 2,8.9.

[154] Röm. 11,1 ; 2. Kor. 11,22. Gal. 1,13 f. Phil. 3,5.

[155] Paulus hat in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht. Ausgangs- und Zielpunkt werden bezeichnet durch die in 1. Thess. 2,15 vorliegende Aufnahme eines Topos der antijüdischen Polemik (dazu : E. Bammel, ZThK 56,1959,294-315 u. O. Michel, in : Antijudaismus im Neuen Testament, München 1967,50-59) und die als Offenbarungsgeheimnis geltende Verheissung der Rettung ganz Israels Röm. 1,25.

[156] Röm. 6,14. 7,4-6. 10,4-5. Gal. 2,19-21. 3,10-16.

[157] 1. Kor. 7,18 f. Gal. 5,2. 6,15. Phil. 3,2.

[158] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes [6], Berlin 1970,188.

[159] O. Michel, Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929.
E. Earl Ellis, Paul's use of the Old Testament, Edinburgh-London 1957.

[160] Röm. 4. Gal. 3,10-20. 4,21-31. 1. Kor. 10,1-3 ; ferner : 2. Kor. 11,3. 2. Kor. 3,6 ff.

[161] D. Daube, The New Testament and the Rabbinic Judaism, London 1956. J. Jeremias, Paulus als Hillelit, in : Neotestamentica et Semitica, (F. S. Matthew Black) Edinburgh 1969,81-94; vgl. dazu die kritische Wertung von H. Hübner, Gal. 3,10 und die Herkunft des Paulus, KuD 19,1973,215-231.

[162] 1. Thess. 4,15. Röm. 11,25.

[163] 1. Kor. 2,8.9. 2. Kor. 12,2-5.

[164] Röm. 1,1-5 ; dazu P. Stuhlmacher, Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts, EvTh 27,1967,374-389.

[165] Die Charakterisierung der Theologie des Paulus als dogmatisch-intellektualistisch findet sich in auffallender Übereinstimmung bei jüdischen Forschern mit sonst verschiedener Herkunft und Zielsetzung: bei Cohen (Ges. Schriften III,30) ebenso wie bei Klausner (Von Jesus zu Paulus 479) und bei Buber (Werke I,726).

[166] 1. Kor. 1,18.23. Gal. 3,13.

[167] vgl. Justin, Dial. c. Tryph. 90,1.

[168] G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Berlin 1971,9-26.

[169] Röm. 3,24 f. 2. Kor. 5,21.

[170] Gal. 4,5.

[171] 2. Kor. 5,19.

[172] Röm. 3,25. 1. Kor. 6,11.

[173] Dazu Delling, a.a.O., Anm. 168,27-35.

[174] L. Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (1938) in : Paulus ... Anm. 95,98-144.

[175] Es ist bedeutsam, dass die wichtigste Untersuchung von einem jüdischen Forscher stammt : P. Winter, On the trial of Jesus, London 1961.

[176] vgl. die hier schon mehrfach angezogene Diskussion über Wredes Paulus.

[177] So die klassische Darstellung von R. Bultmann, Paulus, in : RGG² IV, Sp. 1019 ff.

[178] H. Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus — Theologie oder Anthropologie ? EvTh 28,1968,389-404.

[179] H. D. Wendland, Die Mitte der paulinischen Botschaft, Göttingen 1935.
O. Cullmann, Das Heil als Geschichte, Tübingen 1965,222-245.

[180] Röm. 5,9-11.

[181] 2. Kor. 6,2. Röm. 13,11.

[182] Röm. 1,17.18.

[183] Röm. 3,21.26.

[184] L. Baeck, Romantische Religion, in : Aus drei Jahrtausenden, 50.

[185] M. Buber, Die Stunde und die Erkenntnis, Berlin 1936,182.

[186] Zum Folgenden : H.J. Schoeps, Paulus (Anm. 129) : Der jüdische Einspruch und das Problem der Parusieverzögerung, 119-128.

[187] a.a.O. 120.

[188] Schalom ben Chorin, Das Zeichen des Jona, Hamburg 1956,99.