

Das Problem der Ethik bei Paulus

Autor(en): **Niederwimmer, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878599>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Problem der Ethik bei Paulus

Wir pflegen das Problem der paulinischen Ethik an der «änigmatischen Antinomie» des *Indikativ-Imperativ*-Verhältnisses darzustellen: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν¹ (Gal. 5, 25)². Das Rätsel der Antinomie besteht darin, daß die ethische Forderung verlangt, was ihre Voraussetzung bereits als verwirklichtes Heil zuspricht³. An die Auflösung dieser Antinomie ist viel Mühe verwandt worden⁴. Man kann nicht sagen, daß sich eine *opinio communis* gebildet hätte. Eine der Ursachen für das Scheitern der Exegese an dieser Stelle scheint mir darin zu liegen, daß die hier vorliegende

¹ στοιχεῖν ist nicht mit «wandeln» zu übersetzen, sondern bedeutet «übereinstimmen», «mit etwas im Einklang stehen», vgl. G. Delling, *Theol. Wört.*, 7 (1964), S. 668f. Der Sinn ist demnach: «angesichts der Tatsache, daß wir im Geist leben, laßt uns auch unsere Lebensführung nach dem Geist ausrichten». Im Vordersatz ist *Pneuma* die *Kraft*, im Nachsatz die *Norm* des neuen Seins.

² Die Hauptparallelen: Röm. 6, 2–11 + 12ff.; Gal. 3, 27 + Röm. 13, 14; 1. Kor. 5, 6f.; 6, 8–11; Kol. 3, 1ff.

³ Daß Indikativ und Imperativ *inhaltsgleich* sind, trifft aber gerade für Röm. 6; Gal. 5, 25; Kol. 3, 1ff. nicht zu.

⁴ Darstellung der Forschungsgeschichte bei P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 2. Aufl. (1951), S. 17ff.; A. Kirchgäßner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (1950), S. 3ff.; H. M. Schenke, *Indikativ und Imperativ bei Paulus* (1957), S. 6ff. Aus der neueren Literatur ist besonders zu vergleichen: W. Joest, *Paulus und das lutherische Simul Iustus et Peccator: Ker. u. Dogm. 1* (1955), S. 269ff.; O. Kuß, *Der Römerbrief* (1957ff.), S. 314ff., 396ff.; H. Braun, *Röm. 7, 7–25 und das Selbstverständnis des Qumranfrommen: Zs. Theol. Ki. 56* (1959), S. 1ff.; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik* (1961), S. 14ff., 26ff., 81ff. e. p.; E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus: Zs. Theol. Ki. 58* (1961), S. 367ff., = *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 (1964), S. 181ff.; ders., *Paulus und der Frühkatholizismus: Zs. Theol. Ki. 60* (1963), S. 75ff., = *Exeget. Vers. u. Bes.*, 2, S. 239ff.; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology: Zs. ntl. Wiss. Beih. 32* (1966), S. 77ff.; J. M. Robinson, *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament: Zs. Theol. Ki. 62* (1965), S. 294ff.; E. Gräßer, *Kol. 3, 1–4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes: ebd. 64* (1967), S. 147ff.

Problemverschlingung nicht genügend berücksichtigt worden ist. Wir haben zu unterscheiden zwischen (1) einer allgemeinen oder formalen Problematik (sie ist mit exegetischen Mitteln nicht zu lösen, weil sie in den Texten nicht reflex ist, sie kann aber systematisch-theologisch vermittelt werden) und (2) einer speziellen, historischen Problematik (sie ist nur sachkritisch zu lösen, weil die konkrete Bestimmtheit der Antinomie auf widerspruchsvolle Motive in der paulinischen Theologie verweist). Die folgenden Erwägungen versuchen, beide Problembereiche darzustellen.

1.

Paulus hat bewußt und absichtsvoll an einigen Stellen die *indikativische* Heilszusage und die *imperativische* Forderung *zusammengestellt* (Röm. 6, 3 ff. und 12 ff.; 1. Kor. 5, 6 ff.; 6, 9–11; Gal. 5, 25; Kol. 3, 1 ff.); er will die Imperative aus den Indikativen ableiten; vielleicht darf man sogar so weit gehen, zu sagen, daß er, der Paradoxa liebte, den paradoxen Charakter des Indikativ-Imperativ-Verhältnisses erkannte bzw. bewußt paradox formulierte. Indessen: Paulus hat das Problem, das in der Indikativ-Imperativ-Verbindung enthalten ist, weder als theologisches Problem thematisiert (was er mit anderen Problemen durchaus zu tun imstande war), noch hat er eine Lösung angegeben. Das bedeutet aber methodisch, daß wir die Lösung nicht direkt aus den Texten erheben können.

Vielleicht ist aber die Tatsache, daß Paulus das Problem nicht thematisierte, kein Zufall. Das Indikativ-Imperativ-Verhältnis als formale Struktur ist keine Besonderheit der christlichen Existenz. Es gehört auch nicht zu den Einsichten, die Paulus aus der *theologia crucis* gewonnen hat⁵. Expliziert man das in den Indikativ-Imperativ-Formeln enthaltene allgemeine anthropologische Phänomen, dann ließe sich etwa sagen: die Indikativ-Imperativ-Verbindung gründet in der «formalen», oder besser: «essentiellen» Freiheit des

⁵ Daß das Indikativ-Imperativ-Verhältnis nicht erst durch die eschatologische Situation begründet wird, sondern formal eine allgemein menschliche Bestimmung beschreibt, hat H. H. Rex, *Das ethische Problem in der eschatologischen Existenz bei Paulus* (1954), S. 7f. e. p., herausgestellt. Der Art und Weise, wie Rex seinen Ansatz expliziert, vermag ich freilich nicht zuzustimmen.

Menschen⁶. Der Mensch ist als endliche Unendlichkeit immer schon mehr, als er faktisch verwirklicht (Indikativ). Er ist in seiner Existenz aufgerufen, jeweils erst sein Sein einzuholen (Imperativ). Er muß immer erst werden, was er ist, um zu sein, was er ist, und er kann nicht bleiben, was er geworden ist, ohne es jeweils neu «einzuholen». Diese allgemeine, formale Struktur der menschlichen Existenz gilt sowohl für das Dasein extra Christum wie für das Dasein in Christo. Der durch Christus heraufgeführte Wandel ändert nichts an der formalen Struktur der essentiellen Freiheit. Vielmehr: während (nach Paulus) der Mensch extra Christum sein eigenes Sein immer schon verfehlt hat (bzw. je neu verfehlt), sich also gerade *nicht* einholt, sondern gerade in und durch die Akte der Selbstverwirklichung selbst zerstört, ist dem Dasein in Christus die Selbstverwirklichung geschenkt. Zwar ist auch der Christ aufgerufen, zu werden, was er ist (also gilt auch für die eschatologische Existenz das Indikativ-Imperativ-Verhältnis; die geschöpfliche Freiheit darf ja nicht zerstört werden), aber seine Selbstverwirklichung führt jetzt nicht mehr zur Selbstzerstörung (oder *muß* wenigstens nicht mehr dazu führen), sondern sie führt dazu, daß er sein Gott-gewolltes Dasein erreicht.

Diese Deutung darf freilich nicht dazu führen, mit R. Bultmann den Indikativ im Imperativ «aufzuheben». Nach Bultmanns Deutung bezeichnen die indikativischen Aussagen ein transempirisches, göttliches Geschehen, ein göttliches Urteil, das nicht anschaulich wird und daher auch der menschlichen Nachprüfung nicht unterliegt⁷. Die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, kann nur geglaubt werden⁸, sie vermittelt keine neue sittliche Qualität, sie verändert den Menschen nicht ontisch⁹, sie ist überhaupt nur in der Entscheidung des Glaubens gegenwärtig, so daß es darum auch keine Gerechtigkeit außerhalb des Aktes des Glaubensgehorsams gibt, sondern immer nur *in ihm*. Der Mensch *ist* in seiner Entscheidung. Mit dieser Deutung geht Bultmann bereits über die rein formale Bestimmung hinaus; Bultmanns Deutung läßt sich daher auch bereits

⁶ Vgl. K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (1966), S. 90ff. e. p.

⁷ R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*: Zs. ntl. Wiss. 23 (1924), S. 123ff.; vgl. 135f.

⁸ Ebd., S. 136.

⁹ Ebd., S. 139 e. p.

an den Texten nachprüfen. Dabei stellt sich heraus, daß sie nicht zu halten ist. Es ist keineswegs richtig, daß Paulus das neue Sein als absolut transempirisch vorgestellt hätte (der Imperativ soll vielmehr die geschenkte Sündenfreiheit und Heiligkeit empirisch machen). Die indikativischen Aussagen blicken auf die Vergangenheit zurück. Der alte Mensch ist tot, er ist in der Taufe zugrunde gegangen, der Sündenleib ist vernichtet, der Geist ist gegeben. Der Neuanfang, der durch Taufe und Geistverleihung gesetzt ist, ist nicht der, der «alle Morgen neu» geschieht, sondern er ist einmal und ein für allemal geschehen¹⁰.

Ist es aber so, dann bleibt keine andere Möglichkeit als die, die *indikativischen Aussagen als ontologische Qualifikationen* zu verstehen, die durch das Sakrament begründet worden sind. Die Imperative rufen dann dazu auf, das neue Sein zur Erscheinung zu bringen¹¹. Denn als Verwirklichung eines «Ideals» kann das Ziel der imperativischen Aussage schon deshalb nicht verstanden werden, weil für Paulus das neue Sein kein Ideal, sondern eschatologische Wirklichkeit ist; und an eine Entfaltung des bloß keimhaft Angelegten ist aus eben diesem Grund nicht zu denken: der Imperativ bringt zum Indikativ nichts hinzu. Er mehrt das von Gott geschenkte Sein nicht. Eher noch könnte man von der Verwirklichung neuer Möglichkeiten sprechen (und das insbesondere im Blick darauf, daß für Paulus durch die Taufe das *posse non peccare* gesetzt ist). Indessen ist auch diese Formel mißverständlich, es sei denn, man expliziert sie so, daß der *baptizatus* jetzt jene Möglichkeiten zu verwirklichen aufgerufen wird, die bei Gott bereits volle Wirklichkeit sind¹².

Was der Indikativ aussagt, ist vielmehr die (aller Entscheidung vorausgehende) und bereits ein für allemal vollzogene radikale Veränderung der Bedingungen des Handelns. Diese Veränderung ist nach Paulus (und hier folgt er nur seiner Tradition) durch das Taufgeschehen bewirkt, sie ist nicht durch bewußte Akte der freien Entscheidung heraufgeführt. Sie ist nicht «gemacht», sondern «erworben». Auch das Kerygma hat seine besondere Bestimmtheit darin,

¹⁰ Zur Kritik an Bultmann vgl. H. Windisch, *Das Problem des paulinischen Imperativs*: Zs. ntl. Wiss. 23 (1924), S. 265ff.; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 12. Aufl. (1962), S. 266f.

¹¹ Schlier, a. a. O.; ders., *Der Brief an die Epheser*, 2. Aufl. (1968), S. 218f.

¹² Niederwimmer (A. 6), S. 190f.

daß es nicht bloße Mitteilung von etwas ist, sondern «Offenbarung». Es erscheint nicht als Wort unter Worten, sondern ändert die Bedingungen des Handelns. Ich kann also (nach Paulus) nicht mit meiner versuchten Selbstverwirklichung zugleich auch neue Bedingungen meiner Selbstverwirklichung schaffen (eben darum scheitert das Gesetz als Gesetz), sondern ich kann mich erst dann selbst verwirklichen, wenn – vorgängig aller willentlichen Anstrengung, aber auch vorgängig aller Leistung des Verzichts auf alles Leistenwollen! – eine Veränderung der Bedingungen stattgefunden hat, die mein Handeln auf eine neue Grundlage stellt und Selbstverwirklichung erst sinnvoll macht. Zwar muß auch der baptizatus, wie Paulus zeigt, erst jeweils im Akt des Gehorsams sich selbst einholen, er muß erst als das heraustreten, was er ist, und dazu muß er sich «vom Geist normieren lassen», «die Werke der Finsternis ablegen, die Waffen des Lichts anziehen», «den Herrn Jesus Christus anziehen», das Imperium der Sünde bekämpfen; die essentielle Freiheit bleibt ja auch im eschatologischen Dasein gewahrt; aber darin haben sich nach Paulus die Bedingungen jetzt entscheidend geändert, daß der baptizatus nicht mehr erst etwas werden muß, was er noch nicht ist, sondern daß er aufgerufen wird, zu sein, was er bereits ist, daß er aufgerufen wird, das *neue Sein* zu aktualisieren.

2.

Erst an dieser Stelle wird das spezifische Problem der paulinischen Ethik sichtbar. Die Veränderung der Verhältnisse, durch die die Existenz der baptizati eine neue Grundlage erhalten hat, wird von Paulus als *eschatologische Veränderung* interpretiert. Beweise erübrigen sich. Im Blick auf das menschliche Handeln ist lediglich an ein Doppeltes zu erinnern: in der Taufe ist durch einen Akt sakraler Hinrichtung der *Sündenleib* getötet worden (Röm. 6, 6. 11); was aus dem Taufgrab aufersteht, ist nur mehr der *Todesleib* (6, 12). Die Jesus Christus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden bereits gekreuzigt (Gal. 5, 24; vgl. auch Röm. 8, 10). Dabei ist nicht nur auf den Aorist in Gal. 5, 24 hinzuweisen, sondern (im Blick auf unseren Zusammenhang) vor allem darauf, daß der baptizatus durch den Akt eschatologischer Sündenbefreiung nicht bloß in ein neues sittliches Verhältnis gesetzt, son-

dern überhaupt der Sünde entnommen ist. Man muß also annehmen, daß die Periode der Versklavung des Menschen unter der Sünde ihr Ende gefunden hat. In den Getauften hat die Geschichte des Menschen ihr Ziel erreicht. Dem entspricht dann das andere: das Einwohnen Christi im Getauften hat den Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit aufgehoben. Hieß es vom Menschen extra Christum οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (Röm. 7, 20), so gilt jetzt vom baptizatus: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2, 20). Das läßt sich aber, wenn man die Aussagen ernst nimmt, nur so verstehen, daß jetzt, durch die eschatologische Heilstat Christi, die Entfremdung aufgehoben ist. Die Fortexistenz des Menschen ἐν σαρκί, im irdischen Äon, ist dabei an und für sich nicht geeignet, den vollen eschatologischen Anspruch einzuschränken. Das beweist allein schon die Theologie der korinthischen «Gnostiker», die selbstverständlich die Fortexistenz ἐν σαρκί nicht geleugnet haben, nicht zu leugnen *brauchten*, um an der vollen eschatologischen Aussage πάντα μοι ἔξεστιν (1. Kor. 6, 12; vgl. 10, 23) festhalten zu können. Eine Relevanz hat das Fortexistieren ἐν σαρκί erst dann, wenn es in besonderer Weise qualifiziert wird. Doch stellen wir diese Frage zunächst zurück.

Die *Herkunft* der eben skizzierten Auffassung ist leicht zu bestimmen. Paulus hat sie aus dem urchristlichen Enthusiasmus, dessen Voraussetzungen er im Ansatz teilt. Man tut dem Apostel unrecht, wenn man die Aufnahme bestimmter Formeln der korinthischen Enthusiasten nur als kluge «seelsorgerliche» Anpassung versteht – als wollte Paulus nicht sofort alle Brücken abbrechen¹³. In Wirklichkeit läßt sich gerade die paulinische Rechtfertigungs- und Gesetzeslehre nicht ohne den enthusiastischen Ansatz seiner Theologie verstehen. Paulus steht *den «Gnostikern» viel näher als den Judaisten*. Das wird allein schon dadurch deutlich, daß der Apostel sich mehrfach gegen den Trend seiner eigenen theologischen Intentionen zur Wehr setzen muß. So treibt ihn die innere Logik seiner Ausführungen über Gottes Wahl (Röm. 9, 11 ff.) zur Annahme der ἀδικία bei Gott, und d. h. letztlich zu einem dualistischen Gottesbegriff. Paulus lehnt (offenbar von alttestamentlichen Motiven bestimmt) diese Konsequenz noch ab (die Ultrapauliner haben sie dann gezogen). Aber es ist ja bezeichnend, daß er sich nur mehr

¹³ Vgl. etwa H. Chadwick, All things to all men (I Cor. IX 22): New Test. Stud. 1 (1954/55), S. 261 ff.

affektiv, nicht mehr sachlich dieser Konsequenz erwehren kann. Er löst das Problem nicht, er verbietet das Denken (Röm. 9, 20 ff.). Womöglich noch deutlicher wird das im Blick auf seine Gesetzeslehre. Die Abwertung des Gesetzes in Gal. 3, 10 ff. führt zuletzt nicht zufällig in das religionsgeschichtliche Milieu der frühen Gnosis (3, 19 f.)¹⁴. Die Ausführungen des Paulus laufen darauf hinaus, daß das Gesetz ein Fremdkörper ist, gegeben nicht von Gott, sondern lediglich von Engelmächten ἐν χειρὶ μεσίτου. Zwar: auch hier hält Paulus an der ἐνότης Gottes fest, und eben damit «beweist» er, daß das Gesetz nicht unmittelbar auf Gott selbst zurückgeht (V. 20); aber die fatale Nähe zu einer im Grunde dualistischen Konzeption ist nicht zu übersehen¹⁵.

Andererseits ist nicht zu verkennen – gerade die letzten Beispiele haben es deutlich gemacht –, daß Paulus die vollen *Konsequenzen* seines enthusiastischen Ansatzes *nicht tragen* will. An entscheidender Stelle weicht er von der eingeschlagenen Richtung ab – und den

¹⁴ Vgl. Niederwimmer (A. 6), S. 131 u. Anm. 136.

¹⁵ Zum Verständnis der Stelle vgl. A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 2. Aufl. (1957), S. 80 ff.; Schlier, *Gal. (A. 10)*, S. 151 ff. Die Kommentare zeigen unwillkürlich, daß Paulus hier nur Motive zur Sprache bringt. Eine klare gedankliche Vermittlung ist ihm nicht geglückt. Schlier hat (S. 157 ff.) klar herausgestellt, daß sich die paulinische Argumentation nur begreifen läßt, wenn man annimmt, daß Paulus hier Motive der frühen Gnosis verwendet. «Paulus war, wenn man so will, auf dem Wege dahin» (scil. auf dem Weg zu einem gnostischen Verständnis des Gesetzes, S. 158), nur ist er – so müßte man m. E. fortsetzen – auf halbem Weg stehengeblieben. Schliers Unterscheidung zwischen der «geschichtlichen Auswirkung» und dem «Wesen» des Gesetzes (ebd.) verdeckt das Problem. In Wirklichkeit greift Paulus hier zu einem frühgnostischen Theologumenon (die Ableitung der Tora von den Engelmächten dient ihm nicht ad maiorem gloriam legis, sondern dazu, die Inferiorität der Tora auszudrücken; vgl. A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 2. Aufl. [1957], S. 82), wagt es aber nicht, die Konsequenzen zu ziehen (nämlich das Gesetz von Gott ganz zu trennen). – Die Verwendung gnostischer Motive ist jüngst wieder geleugnet worden: R. Bring, *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal. 3, 20: Ker. u. Dogm. 12* (1966), S. 292 ff.; U. Mauser, *Gal. III, 20. Die Universalität des Heils: New Test. Stud. 13* (1967), S. 258 ff.; doch ist m. E. keiner der beiden Versuche überzeugend. – Im übrigen ist es kein Zufall, daß Paulus gerade innerhalb seiner Theologie des Gesetzes zur Adaptation frühgnostischer Mythologumena kommt: schon im Grundansatz der paulinischen Gesetzeslehre (das Gesetz ist von Gott – das Gesetz tötet) ist eine dualistische Tendenz verborgen, die der Apostel (natürlich nicht absichtlich) zu verdecken bemüht war.

Konsequenzen aus. Man kann das an dem Widerspruch aufzeigen, der sich (nun nicht aus der formalen Struktur, wohl aber) aus der konkreten eschatologischen Bestimmtheit des Indikativ-Imperativ-Verhältnisses ergibt. Paulus vermochte den vollen eschatologischen Anspruch, den sein Kerygma stellte, in der Ethik nicht durchzuhalten.

Im Blick auf den «Indikativ» läßt sich das leicht zeigen. Paulus übernimmt zwar die traditionelle Aussage vom Tod des Sündenleibes in der Taufe – er braucht diese Aussage ja auch, um den radikalen Bruch zu vermitteln, der sich auch nach seiner Auffassung vollzogen hat. Es ist aber auffällig, daß er schon in Röm. 6, 6 den aus der Tauftradition übernommenen Gedanken $\acute{\omicron}$ παλαιός ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας in folgender Weise interpretiert: τοῦ μηκέτι δουλεύειν (!) ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ. Und noch deutlicher tritt die Korrektur in 6, 12 hervor. Die Konsequenzen, die aus dem «Tot-Sein für die Sünde, Leben für Gott» (6, 11) gezogen werden, implizieren nach Paulus nun eben nicht, wie man erwarten müßte, das non posse peccare, sondern das posse non peccare¹⁶. Es leidet keinen Zweifel, daß Paulus die in der Taufe geschehene Befreiung nicht als absolute Befreiung von der sittlichen Verpflichtung, sondern als Einsetzung in ein neues sittliches Verhältnis versteht, das den Kampf gegen die Sünde fordert. Was sich wirklich verändert hat, ist im Sinn des Paulus dies: zuvor mußten wir, unter Sünde und Gesetz versklavt, der Sünde dienen; jetzt müssen wir das nicht mehr. Die Taufe bewirkt die Befreiung vom Sündigen-Müssen und fordert das Nichtsündigen. Dabei ist gewiß das posse non peccare nicht als bloß formale Wahlmöglichkeit verstanden, sondern vielmehr material durch die infusio caritatis (Röm. 5, 5) bestimmt, wie denn auch an die Stelle der Sündenherrschaft die Herrschaft Gottes getreten ist (Röm. 6, 15 ff.). Wer als Geliebter liebt, wer unter der Herrschaft der Gerechtigkeit steht, der und nur der hat die facultas non peccandi. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß mit dieser Explikation die eschatologische Aussage vom *Tod des Sündenleibes zurückgenommen* ist. Der Sündenleib ist, da Sünde nach wie vor möglich bleibt, nun doch nicht tot, nicht aufgehoben, nicht vernichtet. Zu sagen «der Sündenleib ist

¹⁶ Die Inkonsequenz betonte mit Recht bereits Windisch (A. 10), S. 269 ff.; vgl. noch H. Lietzmann, *An die Römer*, 4. Aufl. (1933), S. 66; Kuß (A. 4), S. 397. 410 f.

tot» ist das eine; zu sagen «die Sünde übt keinen Zwang mehr aus» ist das andere¹⁷. Beide Aussagen lassen sich streng genommen nicht vereinen. Nur die erste bleibt im strengen Sinn eschatologisch.

Der gleiche Verzicht auf den vollen eschatologischen Anspruch läßt sich auch beim «Imperativ» beobachten. Die Indikativ-Imperativ-Verbindung ist gewiß vorpaulinisch¹⁸. Sie ist nicht von Paulus geprägt worden und läßt sich auch keineswegs allein innerhalb seines theologischen Ansatzes verstehen. Eine Formulierung wie Gal. 5, 25 wäre auch in einem gnostisierenden System sinnvoll. Die Frage ist ja nur, worin konkret das πνεύματι στοιχεῖν besteht! Nicht die spannungsgeladene Verbindung von Indikativ und Imperativ ist die besondere Leistung des Paulus¹⁹; die besondere Leistung des Paulus bestand vielmehr darin, daß er das πνεύματι στοιχεῖν nicht im Sinn der Enthusiasten interpretierte, sondern mit konkreten Einzelgeboten, bis hin zu Tugend- und Lasterkatalogen, verband. Auf die Sache gesehen ist das konsequent: besteht die Sündenfreiheit lediglich im posse non peccare, dann bedarf es der *konkreten Einzelweisung*. «Dogmengeschichtlich» gesehen war es – wenigstens im Ansatz – ein Rückgriff auf ältere Tradition: Paulus greift auf die ursprüngliche Verbindung von Taufe und Paränese zurück²⁰.

3.

Faktisch ergibt sich daraus das Problem: wie kann der eschatologisch motivierte *Imperativ* mit der konkreten *Einzelparänese* verknüpft werden? Denn: ist wirklich die Entfremdung zwischen endlich-geschöpflicher und unendlich-göttlicher Freiheit ἐν πνεύματι aufgehoben, hat der πνευματικός wirklich Christus als sein innerstes Selbst, so daß seine Handlung nun zugleich aus ihm selbst und aus

¹⁷ Der Hinweis auf den Todesleib hilft natürlich nicht.

¹⁸ So schon Windisch (A. 10), S. 268f. Ausführlicher E. Dinkler, *Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht* (1. Kor. 6, 1–11): *Zs. Theol. Ki.* 49 (1952), S. 194ff. Ich vermag freilich Dinkler nicht in allem zuzustimmen.

¹⁹ So Dinkler (A. 18), S. 197ff.

²⁰ Die ursprüngliche Verbindung von Taufe und Paränese ist wohl so zu denken: die Taufe gilt anfangs noch nicht als Todestaufe, sondern als Reinigungsritus. Die Paränese ruft dann die baptizati auf, die erhaltene kultische Reinheit zu bewahren. Vgl. Dinkler (A. 18), S. 194ff.

Gott kommt, weil ja eben sein Selbst in Gottes Selbst zurückgenommen und aufgehoben ist²¹ – wie kann dann von diesem Dasein der Gehorsam gegenüber paränetischen Einzelgeboten verlangt werden, die ihrem Wesen nach *heteronomen* Charakter tragen? Die Versuche, den heteronomen Charakter der Einzelparänese durch das Prinzip der Agape zu paralysieren, sind ja zum Scheitern verurteilt. Das Ergebnis solcher Bemühungen kann nur das einer gemilderten Gesetzlichkeit sein. Die Charakteristiken der eschatologischen Existenz sind jedenfalls verlassen²².

Sind diese Zusammenhänge richtig gesehen, dann würde die Position des Paulus in einem besonderen Licht erscheinen. Paulus ist nur vom gnostisierenden Enthusiasmus her zu verstehen, dessen Grundansatz er teilt. Was als sein «*proprium*» erscheint, ist in Wahrheit Folge der *Restriktion des urchristlichen Enthusiasmus*²³. Die Restriktion ist zweifellos vom alttestamentlichen Schöpfungsglauben her bestimmt. Paulus unterscheidet sich von den Enthusiasten nicht dadurch, daß er keiner wäre, sondern dadurch, daß er die Konsequenzen vermeidet. Die vorchristlichen Grundlagen der paulinischen Theologie liegen wohl im Grenzgebiet zwischen

²¹ Niederwimmer (A. 6), S. 183ff., 193. Die von Paulus festgehaltene Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Pneuma reicht nicht aus, die Heteronomie der Einzelparänese zu begründen.

²² Schrage (A. 4), S. 82ff., hat richtig herausgestrichen, daß die konkrete Paränese des Apostels über die Indikativ-Imperativ-Beziehung hinausgeht, bzw. sich von dieser her nicht zureichend erklären läßt. «Vom Indikativ-Imperativ-Verhältnis und seiner Losung (‘Werde, der du bist’) her sind also kaum konkrete Normen für den christlichen Wandel zu gewinnen» (S. 82). Schrage stellt damit (sachlich wiederum ganz zu Recht) die Beobachtung zusammen, daß nach Paulus der Wille Gottes auch für den Christen die *voluntas externa* bleibt und daß insofern von einer Selbstgesetzgebung nicht die Rede sein kann (S. 83ff.). Indessen: mit diesen Beobachtungen ist nicht, wie Schrage meint, erwiesen, daß der augustinische Grundsatz «*dilige, et quod vis, fac*» (Tract. in 1. Joh. 7, 8; MPL 35, 2033) Paulus falsch interpretiert. Die Argumentation ist m. E. andersherum zu führen: der augustinische Grundsatz interpretiert Paulus ganz zu Recht, blickt man auf den eschatologischen Anspruch der paulinischen Verkündigung. Die Einzelparänese, die allerdings im Widerspruch zu diesem Grundsatz steht, erweist den eschatologischen Anspruch nicht als unpaulinisch, sondern deckt einen Widerspruch innerhalb der paulinischen Theologie auf!

²³ Auch die «*theologia crucis*» des Apostels steht nicht außerhalb dieses Zusammenhanges.

Apokalyptik und Gnosis²⁴. In Jesus von Nazareth hat Paulus die (freilich paradoxe und radikal kritische) Sinnerfüllung seiner theologischen Motive gefunden, im Empfang des Pneumas das neue Sein der Endzeit erfahren. Was ihn gleichwohl in Gegensatz zu den enthusiastischen Pneumatikern brachte, war das leidenschaftliche Festhalten an der Relevanz der sichtbaren, geschaffenen Welt, der Welt des Leibes, des Nächsten in seiner leiblichen Wirklichkeit, der Welt des Leidens. Von da aus ist seine Theologie als «gehemmter» Enthusiasmus zu bezeichnen. Es ist eine Position, die sowohl an der Gegenwart des neuen Seins festhalten möchte wie auch an der Relevanz der Bedingungen der Endlichkeit. Es ist eine Position, die zu einer Theologie der Paradoxa führen muß. Faktisch drohen dabei freilich beide Seiten zu kurz zu kommen. Die Bedingungen der Endlichkeit werden doch nicht radikal ernst genommen: Paulus will sie ja nicht mehr verändern! Das Leben im Geist soll *innerhalb* der (modern gesprochen) *geltenden* psychologischen und soziologischen *Bedingungen* geführt werden. Das Gefühl der Verantwortung für die Bedingungen «draußen» in der «Welt» fehlt, desgleichen der Mut, diese Bedingungen zu ändern. Für die baptizati sind sie in Christus verborgen aufgehoben, und sie werden in etwa innerhalb der christlichen Bruderschaft gewandelt. Aber auch hier sind bald Grenzen gesetzt. Gerade im Kampf gegen den gnostischen Radikalismus bedient sich Paulus des Rückgriffs auf die (wenn auch nicht ungebrochenen) Ordnungen der Tradition. Rückwirkend bekommt dadurch aber auch das neue Sein der Glaubenden ideologische Elemente, sofern aus ihm ja nur in einem sehr beschränkten Bereich Konsequenzen gezogen werden dürfen. Man wird urteilen müssen, daß Paulus mit seiner anti-enthusiastischen Polemik – bei gleichzeitigem Festhalten am eschatologischen Anspruch des christlichen Daseins – den «frühkatholischen» Standpunkt vorbereiten half²⁵.

Das eigentliche Problem der paulinischen Ethik resultiert aus dem *Widerspruch zwischen enthusiastischen und regressiven Elemen-*

²⁴ K. Niederwimmer, Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief: Ker. u. Dogm. 11 (1965), S. 75ff.

²⁵ Zu Begriff und Sache vgl. vor allem E. Käsemann, Paulus und der Frühkatholizismus: Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 (1964), S. 239ff. Die vorliegende Untersuchung beurteilt die Position des Apostels freilich etwas anders, als es bei Käsemann geschieht.

ten. Die «Leistung» des Paulus ist nicht gering zu veranschlagen. Weder der absolute Libertinismus noch die radikale Askese hätten die Kirche lebensfähig erhalten²⁶. Das energische Festhalten an der Relevanz der sichtbaren, geschaffenen Welt, an der Verantwortlichkeit hier im sarkischen Bereich, hat das Dasein der baptizati aufgeschlossen für den Nächsten und sie davor zu bewahren gesucht, die Gaben des Geistes im autistischen Selbstgenuß zu konsumieren. Andererseits ist durch die schon bei Paulus nachweisbare frühkatholische Regression der «revolutionäre» Charakter des Ursprungs verlorengegangen. In gewisser Hinsicht kann man an bestimmten gnostischen Maximen deutlicher ablesen, was die eigentlich treibenden Motive bei der Entstehung des Christentums gewesen sind, als an der widerspruchsvollen Form der paulinischen Theologie.

Kurt Niederwimmer, Wien

²⁶ Die Bedeutung des Paulus für die Entwicklung der Kirche im 1. und im Anfang des 2. Jahrhunderts darf freilich nicht überschätzt werden. Daß seine Briefe wenigstens zum Teil erhalten blieben, verdanken wir wohl gerade dem Kompromißcharakter der paulinischen Theologie. Vielleicht haben andere, verlorengegangene (unterdrückte?) diesen Charakter weniger deutlich getragen? Paulus dürfte wegen der «frühkatholischen» Elemente seiner Theologie in den Kanon gelangt sein.