

Paul-Gerhard Klumbies
Die Brisanz der Christologie

für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott

(=U.H.J.Körtner [Hg]: Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft.
Neukirchen-Vluyn 2005, 71-83)

Die Diskussion um das Gottesverständnis des Paulus ist in hohem Maße von theologischen Vorentscheidungen und Interessen geprägt. Das verwundert nicht, da bei der Behandlung dieses zentralen Themas paulinischer Theologie die Verhältnisbestimmung von jüdischer und christlicher Identität im Leben und Werk des Paulus sowie im weiteren die grundsätzliche Beziehung von Judentum und Christentum¹ zur Debatte stehen.

I. Identität und Differenz

In der Situation nach 1945, in der die Theologie in Deutschland aufzuarbeiten begonnen hat, inwieweit die ihr inhärenten geistigen Voraussetzungen mit zum Genozid an der jüdischen Bevölkerung in Europa beigetragen haben, wurden auch die Grundlagen der in der Paulusexegese vertretenen Positionen einer kritischen Prüfung unterzogen. Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung besteht darin, daß in der Paulusforschung der Ansatz korrigiert wurde, die paulinische theologische Position aus einer Abgrenzung des Paulus gegenüber dem zeitgenössischen Judentum heraus zu gewinnen. Es wurde erkannt, daß häufig zu selbstverständlich die Distanzierung vom Judentum die Basis für die Darstellung der paulinischen Theologie abgab.

Eine Konsequenz dieses notwendigen Prozesses der Selbstkritik besteht darin, daß die Feststellung von Differenzen zwischen antiken jüdischen Auffassungen und den vom Christen Paulus vertretenen Anschauungen in den Hintergrund getreten ist. Anstelle des Aufweises von Diskontinuität zwischen antik-jüdischen und paulinisch-christlichen

¹ Einen Überblick über die jüngste Literatur zu diesem Thema gibt M. Grohmann, Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts, ThR 69 (2004), 151-181.

Vorstellungen wurde die Kontinuität zwischen den von Paulus als Christ vertretenen Auffassungen und seinem vorchristlich-jüdischen Selbstverständnis hervorgehoben. Stellenweise schien dabei das Bemühen um theologische Korrektheit von der Sorge flankiert zu sein, die Feststellung von Divergenzen könnte bereits als Antijudaismus ausgelegt werden.

Damit steht die Frage, ob die von Paulus formulierte Gestalt des christlichen Glaubens als Ausdruck einer eigenständigen christlichen Identität anzusehen oder als Verlängerung einer im Grundsatz innerjüdischen Position aufzufassen ist, weiterhin zur Klärung an.² Die Folgen der Entscheidung sind weitreichend. Im Grundsatz geht es um das Problem, ob die sich herausbildende christliche Religion ihr Selbstverständnis in ausdrücklicher Übereinstimmung mit den theologischen Essentials alttestamentlich-jüdischer Religion formuliert oder legitimerweise für sich den Anspruch einer eigenständigen christlichen Identität erhebt.

Christliche Theologie, die die alttestamentlich-jüdischen theologischen Überzeugungen zum integralen Bestandteil der eigenen Identität erklärt, muß sich dem Einwand der Selbstintegration in die Theologiegeschichte Israels stellen.³ Zwar wird im christlich-jüdischen Gespräch von christlicher Seite der Kontinuitätsgedanke gerade deshalb stark gemacht, um der Möglichkeit einer Distanzierung der Christen von ihrem jüdischen Erbe im Ansatz entgegenzutreten. Aber der Schatten dieser Denkfigur besteht darin, daß sie unter den Verdacht der Selbstaneignung alttestamentlich-jüdischer Tradition zum Zwecke der eigenen christlichen Identitätsbestimmung gerät. Die fundierende Vorgeschichte des Judentums wird den christlichen theologischen Überzeugungen zugeführt,⁴ ein Versuch, dem aus jüdischer Perspektive mit Recht

² Vgl. J.D.G. Dunn, Das Problem „Biblische Theologie“, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn u.a. 1995, 179-193: „Ist das Selbstverständnis, das sich in den neutestamentlichen Dokumenten niedergeschlagen hat, immer noch Teil des Spektrums jenes vielfältigen jüdischen Selbstverständnisses, das in ihren (jüdischen) Schriften ausgedrückt ist oder darauf basiert?“

³ Dunn, Problem, 188 erklärt zu Recht, daß „die Streitfrage die (ist), ob das Christentum irgendwie beanspruchen kann, ein Teil Israels, d.h. dem (eschatologischen) Israel inkorporiert zu sein“.

⁴ Der Ansatz von T. Söding, Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn u.a. 1995, 159-177, gerät ebenfalls in dieses Dilemma. Söding geht sachgemäß davon aus, daß „das Alte Testament, aus sich selbst heraus betrachtet, nicht notwendig auf eine Fortsetzung im Neuen Testament hin angelegt (ist)“ (167) und stellt im Blick auf die neutestamentlichen Autoren fest, „daß die Rückbindung der christlichen Theologie an die Theologie der (alttestamentlichen) Schrift nach dem Neuen Testament

skeptisch zu begegnen ist. Denn das Bemühen, die tragenden Überzeugungen Israels dem eigenen Selbstverständnis zu integrieren, führt in das Dilemma einer christliche und jüdische theologische Überzeugungen umspannenden Synthese. Das Judentum, das seine theologischen Überzeugungen unabhängig vom Christentum formulieren kann, gerät auf diese Weise unbeabsichtigt in die Rolle einer defizitären Religion. Solange die christliche Identität sich als Zusammenfügung von alttestamentlich fundiertem jüdischen und christlichem Selbstverständnis präsentiert und beide Selbstverständnisse in sich zu vereinigen beansprucht, können Judentum und Christentum einander nicht als zwei in sich suffiziente Religionen begegnen.

Damit ist für die Paulusforschung die Frage nach dem Verhältnis von Christsein und Judesein bei Paulus aufgeworfen. Traditionellerweise ist die Christusbegegnung des Paulus als eine tiefgreifende Zäsur im Leben des Apostels interpretiert worden. Klassisch hat Lukas dies in der Apostelgeschichte zur Bekehrung des Saulus zum Paulus stilisiert. Aus der Vorstellung eines Bruchs zwischen zwei Lebensphasen resultierte in der Auslegungsgeschichte eine vornehmlich antithetische Deutung des Verhältnisses beider Lebensabschnitte zueinander. Ihr ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt eine Perspektive an die Seite getreten, die die Kontinuität zwischen der vorchristlich-jüdischen und der vom Christusbekenntnis geprägten Phase im Leben des Paulus hervorhebt.

Ob die Hinwendung des Paulus zu Christus einen theologischen Bruch mit seiner jüdischen Herkunft beinhaltet oder als Weiterentwicklung im Rahmen seiner jüdischen Voraussetzungen anzusehen ist, hängt in erster Linie vom Verständnis der paulinischen Christologie ab. Auch hier wiederholt sich in der Diskussion allerdings der Grunddissens: Für die einen garantiert die paulinische Christologie die Kontinuität zum Judentum, für die anderen ist sie Ausdruck der Diskontinuität.

Im folgenden wird danach gefragt, welche Rolle der paulinischen Christologie in der Paulusforschung bei der Behandlung zweier zentraler Themen der Theologie des

ein Gebot christlicher Identität (ist)“ (169). Daraus leitet er für die Gegenwart die „vom Neuen Testament gestellte Aufgabe einer christlichen Aneignung der alttestamentlichen Theologie“ ab, auch wenn diese, wie er einschränkend hinzufügt, „nicht die Form einer offenen oder sublimen Enteignung der Juden haben kann“ (172). Die Problematik dieser Schlußfolgerung liegt in der unmittelbaren Identifikation der Aufgabenstellung heutiger christlicher Theologie mit der der frühchristlichen Verfasser, die ihre theologische Position in Auseinandersetzung mit ihrem persönlichen jüdischen Erbe bzw. den alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen ihrer Umwelt entwickelten. Zur Bedeutung dieser zwei unterschiedlichen Ausgangslagen vgl. u. S. 10-11.

Paulus beigemessen wird: Erstens bei der Erhebung des Gottesverständnisses und zweitens bei der Wahl von Kollektivbegriffen zur Bezeichnung der unterschiedlichen Menschengruppen vor Gott. In einem dritten Teil wird auf die Verhältnisbestimmung von Christologie und jüdischer Theologie eingegangen und abschließend nach den Auswirkungen des Plädoyers für eine kritische Christologie auf das interreligiöse Gespräch gefragt.

II. Gottesverständnis und Christologie

J. D. G. Dunn bezeichnet in seiner Theologie des Paulus Gott als ein Axiom paulinischen Denkens.⁵ Weil Gott zu den fundamentalen Voraussetzungen seiner Theologie gehöre, habe Paulus wenig Anstrengung unternommen, diese Thematik auszuführen.⁶ Seine Überzeugungen im Blick auf das Gottesverständnis bewegten sich in den Bahnen jüdischer Tradition. Zentral sei das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes, „the oneness of god“.⁷ Es werde begleitet vom Glauben an Gott den Schöpfer, von der Vorstellung der göttlichen Ordnung des Kosmos und der menschlichen Gemeinschaft sowie von dem Gedanken eines Endgerichts über den Kosmos.⁸ Das gleichzeitige Bekenntnis Gottes als des Gottes Israels und das Bekenntnis zu Gott als Gott von Heiden und Juden beinhalte freilich, wie Dunn zugesteht, eine bleibende Spannung, und zwar die zwischen Partikularismus und Universalismus.⁹

Gleichwohl gilt für Dunn Christus als das Zentrum paulinischen Denkens.¹⁰ Allerdings bleibt diese Zentralstellung Christi für die inhaltliche Prägung des paulinischen Gottesbegriffs praktisch folgenlos. Der Monotheismus wird modifiziert bzw.

⁵ J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 1998, 28; ebenso Dunn, *Problem*, 186-187.

⁶ Dunn, *Theology*, 28. Die gleiche Tendenz ist laut Dunn, *Problem*, 186-187, für das Neue Testament insgesamt festzustellen. Nach S. Galley, *Vom mißglückten Versuch, das Judentum zu universalisieren: Paulus als jüdischer Denker*, *ZRGG* 55 (2003), 193-204, 202-203, hat die paulinische Theologie auf die Herausführung aus dem ethnischen Partikularismus gezielt. Paulus sei allerdings mit seinem Versuch einer Universalisierung des Judentums gescheitert.

⁷ Dunn, *Theology*, 29-31, Zitat 31.

⁸ Vgl. Dunn, *Theology*, 40-41.

⁹ Dunn, *Theology*, 43-46.

¹⁰ Dunn, *Theology*, 729-730.

durch den Bezug auf Jesus „more clearly defined“.¹¹ Gott werde nicht nur als Schöpfer und Richter, nicht lediglich als der Gott Israels, sondern auch als Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus bekannt. Paulus scheue sich nicht, die Herrschaft Christi und das Einssein Gottes in einem Atemzug zu nennen (1 Kor 8,5-6). Allerdings werde durch das Herrsein Christi das Einssein Gottes nicht angetastet.¹² Gottesbegriff und Christologie laufen parallel und werden unter dem Begriff der „Erfüllung“ additiv einander zugeordnet.¹³

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Das paulinische Gottesverständnis ist nach Dunn gekennzeichnet durch das harmonische Mit- bzw. Nebeneinander von Christologie und Monotheismus jüdischer Prägung.

Für U. Schnelle ist in seiner Paulusdarstellung¹⁴ Gott ähnlich wie für Dunn „das unhinterfragbare und zugleich alles bestimmende Axiom paulinischer Theologie, ihr weltanschaulicher Ausgangspunkt“. Die paulinische Theologie stehe einerseits „in Kontinuität zu jüdischen Basissätzen“.¹⁵ Andererseits präge die Christologie das monotheistische Gottesverständnis in entscheidender Weise. Innerhalb dieses ausbalancierten Zugangs kommt freilich bei Schnelle dem Einsatz bei „Gottes Einzigkeit“ als dem Fundament paulinischen Denkens konstitutive Bedeutung zu.¹⁶ „Der jüdische Monotheismus ist die Basis des paulinischen Weltbildes.“¹⁷ Entsprechend konstatiert Schnelle im Blick auf das Verhältnis zum Judentum zunächst eine Kontinuität im Gottesverständnis. Paulus begreife „die Geschichte Gottes von Anfang an als Geschichte

¹¹ Dunn, *Theology*, 717.

¹² The „universal confession of Jesus‘ lordship is understood as glorifying God the Father. Dunn, *Theology*, 253.

¹³ Paulus dachte über seinen neuen Glauben an Jesus Christus nicht „as a departure from that older faith, but as its fulfilment.“ Dunn, *Theology*, 716. Ansonsten gilt: Der Glaube des Paulus blieb in hohem Maße der Glaube und die Religion seiner Väter. Ebd.

¹⁴ U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003.

¹⁵ Zitate Schnelle, *Paulus*, 441.

¹⁶ In dieser Hinsicht knüpft Schnelle an Arbeiten von W. Schrage an. Vgl. Schnelle, *Paulus*, 442.443 Anm. 5 (W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes*, BThSt 48, Neukirchen 2002) und 9 (W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epictet und in der Apokalypik*, ZThK 61 (1964), 125-154). Vgl. auch W. Schrage, *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage*, EvTh 36 (1976), 121-154 und zur Kritik der dort vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Gottesglauben und Christusglauben P.-G. Klumbies, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, FRLANT 155, Göttingen 1992, 26.

¹⁷ Schnelle, *Paulus*, 442.

Jesu Christi“.¹⁸ Mittels dieser retrospektiven Interpretation aus der Perspektive christlichen Glaubens kann Schnelle den Gedanken der „Selbigkeit Gottes“¹⁹ sichern. Unausgesprochen bleibt allerdings, daß dabei jüdische und paulinische Gottesvorstellung von ihrem Selbstverständnis her in einen Gegensatz geraten. Diese Konsequenz vermeidet Schnelle zu ziehen.²⁰ Nach seiner Auffassung „konnte und wollte Paulus „die Identität des Gottes Israels mit dem Vater Jesu Christi nicht infrage stellen. Ihm war es unmöglich, das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus von der Geschichte Israels zu lösen.“²¹ Eine solche Einheit, die Paulus rückblickend aus christologischer Perspektive konstruiert, stellt ihn jedoch in Widerspruch zu einer jüdischen Gottesinterpretation auf der Linie alttestamentlicher Vorgaben. Für diese verbietet sich die Kombination mit der aus der Christologie gewonnenen Gottesperspektive, sofern die Christologie eine Kritik der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen impliziert.²²

Indem Schnelle die Differenz zwischen jüdischem und paulinischem Selbstverständnis außer acht läßt und behauptet, daß „der Gottesgedanke die Kontinuität zum Judentum verbürg(e)“, während „die Christologie jede Einheit“ sprengt und damit sowohl theologische wie „historische Diskontinuität zwischen dem sich herausbildenden frühen Christentum und dem Judentum“²³ begründet, hat er faktisch die Christologie vom Gottesgedanken getrennt. Damit stellt auch er, darin Dunn vergleichbar, den paulinischen Gottesgedanken in eine christologiefreie Zone.

Am Ende kommt Schnelle gleichwohl zu dem Schluß: „Der gekreuzigte Gott des Paulus und der Gott des Alten Testaments sind ... nicht vereinbar.“²⁴ Durch die Unterscheidung zwischen Intention und faktischer Wirkung „der christologischen Neubestimmung der *Theologie* bei Paulus“²⁵, spricht Schnelle Paulus allerdings davon frei, die Einheit von Juden und Christen aufgesprengt zu haben. Die Verantwortung für den schließlichen Trennungsvorgang weist er stattdessen „Juden und streng(e)n

¹⁸ Schnelle, Paulus, 449.

¹⁹ Schnelle, Paulus, 449.

²⁰ Vgl. Schnelle, Paulus, 449 Anm. 29 und 31.

²¹ Schnelle, Paulus, 449.

²² Es sei denn man konstruiert eine Christologie, die hinsichtlich der jüdischen Voraussetzungen ausschließlich bestätigenden Charakter trägt. Dazu s.u. Abschnitt 4. Christologie und jüdische Theologie.

²³ Zitate Schnelle, Paulus, 449.

²⁴ Schnelle, Paulus, 450.

²⁵ Schnelle, Paulus, 450 Anm. 34 (Kursivierung von Schnelle).

Judenchristen“ zu, denen die Konsequenzen der paulinischen Theologie „nicht akzeptabel“ waren.²⁶

Als Fazit ergibt sich: Auch bei Schnelle bleibt wie bei Dunn die Christologie der Sache nach gegenüber dem jüdischen Monotheismus sekundär. Die nach Schnelle von Paulus nicht intendierte Sprengkraft des christologischen Ansatzes zeige sich an der abwehrenden Reaktion jüdischer Gruppierungen.

III. Unterschiedliche Menschengruppen vor Gott

Der Versuch, die Brisanz der paulinischen Christologie an theologisch zentraler Stelle bei Paulus zu minimieren, zeigt sich auch bei der Beschreibung und Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Menschengruppen vor Gott. Bereits die Kombination der Bezeichnungen „Jude und Christ“ wird in Teilen heutiger Paulusforschung abgelehnt. M. Neubrand handelt in ihrer Dissertation über Röm 4 von „Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden“.²⁷ An die Stelle der geläufigen Differenzierung zwischen Juden und Christen setzt sie das Gegenüber von Juden, denen sie auch die „jüdische Jesusanhängerschaft“ zurechnet,²⁸ und „nichtjüdische(r) Jesusanhängerschaft“²⁹. Zwar ist vom Glauben als dem „gemeinsame(n) Einheitsband“³⁰ zwischen diesen Gruppen die Rede. Aber von diesem Glauben heißt es lediglich, „daß jeder Mensch, ob Jude oder Nichtjude, im Glauben gerechtfertigt wird – unabhängig davon, ob er den Weg des Judentums oder den Weg der Völker geht.“³¹ Die Exklusivität der nach paulinischem Verständnis an Jesus Christus geknüpften Rechtfertigung fällt ebenso dahin wie eine christologische Bindung des Glaubensbegriffs.

²⁶ Schnelle, Paulus, 450.

²⁷ M. Neubrand, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, FzB 85, Würzburg 1997. Zur Darstellung und Kritik vgl. die Rezension von P.-G. Klumbies, in: ThLZ 124 (1999), 745-747.

²⁸ Neubrand, Abraham, 24.

²⁹ Neubrand, Abraham, 1. Grundsätzliche Kritik an der vereinheitlichenden Zusammenfassung der antiken Völker im Mittelmeerraum in die drei Gruppen „Christentum, Judentum und Heidentum“ meldet E. Stegemann, War das frühe Christentum eine Religion? ZNT 5 (2001), Heft 10, 63-68, 66, an.

³⁰ Neubrand, Abraham, 97.

³¹ Neubrand, Abraham, 138/139.

Konsequenterweise kommt in Neubrands Paulusinterpretation der Christologie insgesamt nur eine Randstellung zu. Tod und Auferstehung Christi sind der Ermöglichungsgrund für die „Erwählung aus den Völkern“. „Deren Identitätsfindung ist aber nur im Zusammenhang mit der jüdischen Tradition und jüdischem Selbstverständnis möglich.“³² Das bedeutet, die Christologie ist nicht das identitätsstiftende Zentrum einer eigenständigen durch den Glauben an Jesus Christus zusammengehaltenen Glaubensgemeinschaft. Gottes Heilshandeln hat sich nach Neubrand an Israel vollzogen. Durch Jesus Christus und über das Evangelium erhalten auch die Völker Anteil daran.³³ Allerdings wird Nichtjuden eine Erleichterung zuteil: Sie müssen nicht „in den Bund Gottes mit Israel eintreten, d.h. Juden werden, um gerechtfertigt zu werden“.³⁴ Sie gehören zum Samen Abrahams, auch ohne auf Beschneidung und Gesetz verpflichtet zu werden. Neubrand leitet diesen Dispens aus der durch den Sühnetod Jesu Christi für Nichtjuden erwirkten Sündenvergebung ab.³⁵

Paulus, der Apostel Jesu Christi, wird bei Neubrand zum „Apostel der Nichtjuden“. Seine Christusverkündigung beruht auf pragmatisch-missionstrategischen Erwägungen. Sie zielt auf die Integration von Nichtjuden in die Tradition Israels. Israels theologisches Selbstverständnis steht nach Neubrands Darstellung für Paulus extra controversiam. Inwieweit allerdings die durch Paulus initiierte Selbstintegration der nichtjüdischen Jesusanhänger in die Abrahamtradition samt den für sie reklamierten Ausnahmeregelungen für Juden und die Judenchristen, die im traditionellen Horizont alttestamentlich-jüdischer Vorgaben bleiben, tolerabel ist, bleibt offen.

IV. Christologie und jüdische Theologie

Nach reformatorischer Auffassung stellt die Christologie und mit ihr die als Ausdrucksform der Christologie verstandene Rechtfertigungslehre die Instanz dar, von

³² Neubrand, Abraham, 97.

³³ Neubrand, Abraham, 109.

³⁴ Neubrand, Abraham, 229.

³⁵ Neubrand, Abraham, 233.

der aus alle anderen theologischen Lehrstücke beurteilt werden.³⁶ Wenn also das paulinische Gottesverständnis im Kern als christologiefrei behauptet wird und die Gliederung der Menschheit vor Gott jüdischem Selbstverständnis folgend und unabhängig von der Christologie in Juden und Nichtjuden vorgenommen wird, ist ein kritisches Gegenüber der Christologie zur Tradition bereits im Ansatz ausgeschlossen.

Noch einen Schritt weiter geht K. Wengst. Er versucht zu zeigen, daß die Christologie ein kritisches Potential, das sie zum Gegenüber der jüdischen Tradition werden lassen könnte, gar nicht besitzt. In seinen „Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie“³⁷ setzt Wengst mit einer Kritik Martin Luthers ein. Bei Luther finde sich „(e)ine dezidiert antijüdische Wendung des Bekenntnisses zu Jesus Christus“.³⁸ Die Ursache dafür liege in Luthers „exklusive(r) Bestimmung Gottes von Jesus Christus“ her.³⁹ Sie stelle die Wurzel theologischer Judenfeindschaft dar.

Nach Wengst liegt – m.E. zutreffend – der Anfang christologischer Besinnung in dem Bekenntnis Gottes als dessen, der Jesus von den Toten erweckte. Christologie ist somit in der Tat „vom Ursprung her Theologie“.⁴⁰ Die frühchristliche Formel sagt ein Handeln Gottes aus. Dieses ist allerdings nicht, wie Wengst vertritt, auf ein „Lob des Gottes Israels“⁴¹ zu reduzieren und in Analogie zu den alttestamentlichen Aussagen zu setzen, die Gottes Schöpferhandeln preisen oder ihn als den loben, der Israel aus Ägypten führte.⁴² Die frühchristliche Gottesaussage identifiziert Gott gerade über sein Auferweckungshandeln an Jesus. Sie stellt eine positive Beziehung zwischen Gott und

³⁶ Vgl. dazu E. Herms, Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998, ThLZ 123, 1998, 657–714, bes. 670.703–707; vgl. auch P.-G. Klumbies, Rez.: E. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, SlgHor NF 31, Freiburg, Einsiedeln 1998, in: ThLZ 125 (2000), 46–48, 47.

³⁷ K. Wengst, Perspektiven für eine nicht anti-jüdische Christologie. Beobachtungen und Überlegungen zu neutestamentlichen Texten, EvTh 59 (1999), 240–251.

³⁸ Wengst, Perspektiven, 240.

³⁹ Wengst, Perspektiven, 241. Ebenso K. Wengst, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, 79–80.

⁴⁰ Wengst, Perspektiven, 242.

⁴¹ Wengst, Perspektiven, 242. Nach M. Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998, 27, sind die frühen Ausformulierungen der Auferweckungsaussagen „in Israels Preis über Gottes Heilshandeln vorgebildet“.

⁴² Vgl. auch U.H.J. Körtner, Vom Juden Jesus zu Jesus Christus oder: Muß christliche Dogmatik antijüdisch sein?, in: Ders., Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart, STS 7, Innsbruck, Wien, 1998, 184–190, 187, demzufolge „das christologische Bekenntnis des ältesten Christentums seiner Struktur nach jüdisch, seinem Inhalt nach zwischen Juden und Christen aber strittig“ ist.

Jesus fest, die innerhalb der geltenden alttestamentlich-jüdischen Denkvoraussetzungen durch das offenkundige menschliche Scheitern Jesu gerade in Zweifel geraten sein mußte. Die Bindung Gottes an das Geschick Jesu in der ältesten Form der Auferweckungsformel bildet die Basis und erste Stufe einer in die explizite Christologie mündenden Entwicklung.⁴³

Gegen Wengst führt die Einsicht in den *theologischen* Charakter des frühchristlichen Auferweckungsbekenntnisses also nicht zu einem Gottesverständnis unter den alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen.⁴⁴ Das auf Jesus bezogene Auferweckungsbekenntnis bildet vielmehr gerade den Ausgangspunkt für die christologische Identifikation Gottes.

V. Kritische Christologie und interreligiöses Gespräch

Faßt man zusammen, welche Bedeutung die Christologie den skizzierten Forschungsbeiträgen zufolge für das paulinische Denken besitzt,⁴⁵ ergibt sich folgendes Bild: Entweder wird der Geltungsbereich der Christologie für die paulinische Theologie minimiert.⁴⁶ Die Christologie dringe in zentrale Bereiche paulinischer Theologie nicht

⁴³ Zur weiteren Entwicklung der Formel vgl. P.-G. Klumbies, „Ostern“ als Gottesbekenntnis und der Wandel zur Christusverkündigung, ZNW 85 (1992), 157-165, 163-165.

⁴⁴ Wengst, Perspektiven, 243, kehrt die Betrachtungsweise um. Nach seiner Darstellung sagen auch die Aussagen der „hohe(n) Christologie etwas über „die wirksame Gegenwart Gottes in Person und Geschick Jesu“ aus – eines Gottes, der dadurch freilich kein spezifisches Profil gewinnt, sondern seine Prägung bereits aus „der biblisch-jüdischen Tradition“ mitbringt. Die Rückfrage von R. von Bendemann, „Theologie des Neuen Testaments“ oder „Religionsgeschichte des Frühchristentums?“, VF 48 (2003), 3-28, 13, gegenüber dem Entwurf von U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, I/1: Geschichte der urchristlichen Theologie/Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002: „Lassen sich alttestamentlich-jüdische Offenbarungskonzeptionen aber so zwanglos mit frühchristlichen Aussagen synthetisieren?“, ist auch an Wengst zu richten.

⁴⁵ Nach A. Lindemann, Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie, ThGl 69 (1979), 357-376, 375-376, jetzt in: Ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 9-26, 26, ist die paulinische Theologie im Licht der Christologie zu sehen und von der Rechtfertigung her zu denken.

⁴⁶ Dies gilt in analoger Weise auch für die Auslegung des paulinischen Ausdrucks „Werke des Gesetzes“. Nach M. Bachmann, Zur Entstehung (und zur Überwindung) des christlichen Antijudaismus, ZNT 5 (2002), Heft 10, 45-52, 48, geht es in diesem Zusammenhang bei Paulus lediglich „um Polemik gegenüber einer Auffassung, nach der die Hochschätzung gewisser ‚Halakhot‘ von erheblicher Relevanz, von Heilsrelevanz ist“. Ebenso ders., Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus, in: Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus, NTOA 40, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1999, 1-31, 14: „Paulus meint mit dem Ausdruck ‚Werke des

ein. Das Gottesverständnis wie die Aufgliederung der Menschheit vor Gott gelten als christologiefreie Räume. Oder es wird bestritten, daß die Christologie den Rahmen alttestamentlich-jüdischer Voraussetzungen verläßt. Sie wird als Prolongation alttestamentlich-jüdischer Vorgaben gedeutet, ihr kritisches Potential gegenüber der Tradition in Abrede gestellt. Einer solchermaßen durch den Primat der Tradition domestizierten Christologie eignet naturgemäß keine kritische Funktion. Sie besitzt ausschließlich affirmativen Charakter für die Prämissen, unter denen der vorchristliche Paulus dachte, d.h. für die Tradition Israels.

Zu beobachten ist freilich: Wo die Christologie als kritische Instanz ausgeschieden wird, entsteht keineswegs ein Vakuum. Vielmehr wird anstelle der Christologie die Tradition selbst zur normativen Instanz.⁴⁷ Auf diese Weise hat das Traditionsprinzip Einzug in die Paulusforschung gehalten.⁴⁸ In der Sache bedeutet dies – ohne den Begriff konfessionell engzuführen – eine „Katholisierung“ der Paulusexegese.⁴⁹ Die Kehrseite der verbreiteten Kritik an einer als „lutheran“ zurückgewiesenen reformatorisch-rechtferthigungstheologisch orientierten Paulusauslegung⁵⁰ besteht darin, daß die

Gesetzes‘ nicht etwas, was auf der durch das Tun ... markierten Ebene liegt, ... sondern ... die Regelungen des Gesetzes selber. ... Er meint die zu beobachtenden ... hlkw.‘ Ebenso ders., 4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und ΕΡΓΑ ΝΟΜΟΥ, in: Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus, NTOA 40, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1999, 33-56, 47.51.55. Gegen Bachmann betont Schnelle, Paulus, 307 Anm. 59 „dass es Paulus nicht um irgendwelche Halachot geht, sondern um die Beschneidung, so dass er kaum die ‚Gesamtforderung‘ der Tora weiterhin positiv beurteilt.“

⁴⁷ Nach P.J. Tomson, „Death, Where is Thy Victory?“, Paul’s Theology in the Twinkling of an Eye, in: Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, ed. by R. Bieringer, V. Koperski & B. Lataire, BETHL 165, Leuven 2002, 357-386, 384, haben insbesondere protestantische Dogmatiker aus der situationsbezogenen, auf den praktischen Regelungsbedarf seiner Kirchen zielenden Verkündigung des Paulus eine „doctrine“ im Sinne eines festgefügteten Gedankengebäudes gemacht. Tomsons Betonung der Flexibilität des Schriftgebrauchs und des Situationsbezugs der paulinischen Aussagen führt in der Konsequenz de facto zur normativen Festschreibung der Tradition, in der er Paulus verankert sieht.

⁴⁸ Vgl. die Kritik von O. Merk, Gesamtbiblische Theologie. Eine offene Diskussion, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn u.a.1995, 225-236, 231, an einer „einsträngige(n) Traditionslinie“, „ die das Neue Testament zum abschließenden Appendix einer langen Kette macht“.

⁴⁹ Unter „Katholisierung“ ist hier der Versuch verstanden, der Tradition allgemeine Verbindlichkeit als normative Instanz beizumessen, sie selbst aber nicht kritisch auf ihre Voraussetzungen und Implikationen hin zu befragen.

⁵⁰ Vgl. K. Stendahl, The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HThR 56 (1963), 199-215; J.D.G. Dunn, The New Perspective on Paul, in: Ders., Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians, SPCK, London 1990, 183-206 bzw. 214, 185.188.191.194.201; K. Wengst, ‚Gerechtigkeit Gottes‘ für die Völker. Ein Versuch, Röm 3,21-31 anders zu lesen, in: Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels, FS W. Schrage, hg. v. K. Wengst und G. Saß, Neukirchen 1998, 139-151, 139-140; Wengst, Jesus, 127-128; Neubrand, Abraham, 19.

systematisch-theologischen Implikationen bzw. die Interessenleitung der Kritik selbst im Zuge der Distanzierung von dogmatisch geleiteten Prämissen der historischen Arbeit häufig übersehen und die eigene „Tendenz“ in der Regel nicht mitreflektiert wird.⁵¹ Bemerkenswert ist dabei, daß die Einführung des Traditionsprinzips nicht ausschließlich von Exegetinnen und Exegeten katholischer und anglikanischer Provenienz, sondern auch im evangelischen Bereich vertreten wird, ohne daß die Konsequenzen in hermeneutischer Hinsicht hinreichend problematisiert würden. Für die weitergehende Diskussion ist ein Zugang jenseits der traditionellen konfessionellen Bedingtheiten anzustreben. Zu überwinden ist ein Zustand, der die Texte in den Bahnen zweier traditioneller Hermeneutiken auf eine der beiden Alternativen festlegt und damit die ständig gleiche Grunddebatte reproduziert.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Identität in der Person des Paulus fließen historische Rekonstruktion und aktuelles theologisches Interesse ineinander. Darum ist als hermeneutische Grundregel die Unterschiedenheit der Ausgangspunkte festzuhalten: Der frühchristliche Apostel Paulus hat seine theologischen Überzeugungen auf dem Hintergrund seiner eigenen religiösen Herkunft aus dem Judentum entwickelt.⁵² Die Mehrzahl der nachgeborenen Christen hat ihre christliche Identität dagegen im Rahmen einer Geschichte der innerchristlichen Sozialisation und ohne unmittelbare Berührung mit jüdischer Religiosität entwickelt. Es entsteht eine Schiefelage, wenn die Differenzpunkte, die Paulus zur Profilierung seines Bekenntnisses markiert, von späteren Christen unmittelbar als die eigenen rekapituliert werden.⁵³

Spürbar ist der Wunsch nach einer „entkonfessionalisierten“ Paulusexegese, vgl. J. Krug, Die Kraft der Schwachen. Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie, TANZ 37, 2001, 16–17.315–318. Galley, Versuch, 194, folgert aus der Abweisung von „lutherischen Übermalungen und (Fehl)Interpretationen“, „daß sich sowohl die Probleme, welche die paulinische Theologie bearbeitet, als auch ihre Lösungsansätze aus dem Judentum ableiten und begründen lassen.“

⁵¹ Anders bei T. Söding, Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart. Eine neutestamentliche Standortbestimmung, in: H. Hübner/B. Jaspert (Hg.), Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart, BThSt 38, Neukirchen-Vluyn 1999, 41–103. Nach Söding entspricht es „authentischer Katholizität“, „die Einheit des Glaubens“ zu suchen (41 Anm. 1).

⁵² Nach Darstellung von J.S. Vos, Die Schattenseite der Auferstehung im Evangelium des Paulus, in: Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, ed. by R. Bieringer, V. Koperski & B. Lataire, BETHL 165, Leuven 2002, 301–313, 310, hat Paulus ein „System der Dissoziationen“ ausgebildet, das es ihm ermöglicht, sich in Kontinuität wie Diskontinuität auf die tragenden theologischen Traditionen Israels zu beziehen.

⁵³ Die Folge wäre eine Bestimmung der christlichen Identität durch Abgrenzung. In diesem Punkt ist Wengst rechtzugeben: Heutige christliche Identität darf sich nicht aus den Abgrenzungen früher

Bei Anerkennung des kritischen Charakters der paulinischen Christologie ist der Ansatz des Paulus in der heutigen Situation von Christen auf ihren je eigenen historischen Standort anzuwenden. Die Aufgabe heutiger Christologie besteht darin, in einen kritischen Dialog mit der eigenen religiösen, geschichtlichen und nationalen Herkunft und den geltenden politischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen zu führen. Die Christologie ermöglicht es, wie das Beispiel des Paulus zeigt, in ein Gegenüber zur eigenen religiösen Vergangenheit und den mit ihr selbstverständlich verinnerlichten Vorstellungen zu treten. Im Falle des Paulus war dies seine jüdische Herkunft. Für die Christen nach Paulus bleibt die Herausforderung, sich den sie bestimmenden Prägungen zu stellen. Eine mit dem Hinweis auf Paulus verbundene Fortschreibung der Differenzen gegenüber dem Judentum kommt einem Ausweichen vor den Anforderungen gleich, die sich in der Gegenwart aus der eigenen Herkunft ergeben.

Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 gilt innerevangelisch als ein Beispiel für gelungene Bekenntnisbildung.⁵⁴ Sie bezieht sich in ihren Aussagen auf den aktuellen Kontext und die Bedingungen christlichen Glaubens im nationalsozialistischen Deutschland. Ihr besonderes Kennzeichen besteht darin, daß sie ihre entschiedenen Positionierungen auf der Basis einer „steilen“ Christologie formulierte.

Für die Weiterführung des seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts intensiv geführten Dialogs zwischen Christen und Juden stellt sich für die neue Generation der Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmer die Aufgabe,⁵⁵ den Fokus verstärkt auf die Ausformulierung der unterschiedlichen religiösen bzw. theologischen Selbstverständnisse zu richten und die eigene Identität darzustellen, ohne a priori das Selbstverständnis des Gesprächspartners⁵⁶ als das eigene zu reklamieren.⁵⁷ Statt zu versuchen, in theologischer

christlicher Schriftsteller speisen. Denn es stimmt: Durch bloßes Repetieren „bleiben auch die Texte nicht dieselben“. Wengst, Perspektiven, 251.

⁵⁴ Text: Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. v. A. Burgsmüller und R. Weth, mit einem Geleitwort von E. Lohse, Neukirchen-Vluyn 1983.

⁵⁵ Eine Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen besteht inzwischen darin, daß das Gespräch mit dem Islam in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und es nur eine Frage der Zeit ist, wann die Auseinandersetzung mit den religiösen Traditionen Asiens in breitem Umfang einsetzen wird.

⁵⁶ Dies gilt insbesondere für den interreligiösen Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern des Judentums, analog aber auch für das Gespräch mit dem Islam und anderen Religionen.

⁵⁷ Vgl. dazu den in dieser Hinsicht problematischen Titel des Buches von F. Crüsemann/U. Theissmann (Hg.), „Ich glaube an den Gott Israels“. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, KT 168, München 1998, der in der Absicht, falsche Abgrenzungen gegenüber dem Judentum zu überwinden, das theologische Kernstück Israels als für die religiöse Identität von

Hinsicht kleinste gemeinsame Nenner zu formulieren, sollten in distinkter Weise die Eigenheit und Unterschiedenheit der Religionen die Grundlage und den Gegenstand des Gesprächs abgeben.⁵⁸ An die Stelle der von dem Wunsch nach Gemeinsamkeit motivierten Feststellung von Übereinstimmungen träte die Verbindlichkeit der gemeinsamen Denkbemühung um die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Traditionen, ihrer Geschichte, ihrer wirkungsgeschichtlichen Folgen sowie die Reflexion der Konsequenzen für die Anthropologie und Ethik sowie die Gestaltung der verschiedenen Gesellschaften in sozialer und politischer Hinsicht.

Christen verbindlich beansprucht. Vgl. dazu auch P.-G. Klumbies, Epilog: Paulus und das interreligiöse Gespräch, in: Ders., Studien zur paulinischen Theologie, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Band 8, Münster 1999, 101-104, hier 103 Anm. 6.

⁵⁸ Vgl. Grohmann, Judentum und Christentum, 181: „Stand an den Anfängen des christlich-jüdischen Gesprächs die Betonung der Gemeinsamkeiten im Vordergrund, so geht es zunehmend darum, die Differenzen anzuerkennen und trotzdem im Gespräch zu bleiben.“ Vgl. auch Söding, Entwürfe, 73.