

EMMANUEL L. REHFELD

# Relationale Ontologie bei Paulus

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*

326

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors  
Friedrich Avemarie (Marburg)  
Markus Bockmuehl (Oxford)  
James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

326





Emmanuel L. Rehfeld

# Relationale Ontologie bei Paulus

Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit  
im Denken des Heidenapostels

Mohr Siebeck

EMMANUEL L. REHFELD, geboren 1980; Studium der evangelischen Theologie in Tübingen und Heidelberg; 2006 Magister der Theologie (Tübingen); 2012 Promotion (Dortmund); seit 2006 wiss. Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund mit den Schwerpunkten Neues Testament und Islamwissenschaft.

e-ISBN 978-3-16-152145-4

ISBN 978-3-16-152012-9

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Meinen Freunden



## Vorwort

ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν  
1. Korinther 13,9a

Das Abfassen einer Dissertation gleicht einer Odyssee: Man sticht in See, ohne zu ahnen, welche Irrungen und Wirrungen die Reise nehmen und wo (und wann) sie letztlich enden wird. Das gilt im Falle der hier vorgelegten Arbeit schon für das Thema: Begonnen als Beitrag zur paulinischen Eschatologie, weitergeführt unter der Frage nach »räumlichem Denken« bei Paulus, ist diese Arbeit schließlich beim »relational-ontologischen Denken« des Heidenapostels vor Anker gegangen. Dieser Werdegang ist hoffentlich als Ausdruck größtmöglicher *Ergebnisoffenheit* zu verstehen, wie sie wissenschaftlicher Arbeit grundsätzlich eignet.

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2011/2012 von der Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund angenommen und für die Veröffentlichung gründlich durchgesehen. Dafür, daß diese Arbeit in der Reihe WUNT II erscheinen darf, danke ich sehr herzlich dem Herausgeberkreis, vor allem Herrn Prof. Dr. J. Frey (Zürich). Für ihre hervorragende Unterstützung bei der Umsetzung des Druckvorhabens danke ich den Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck (Tübingen), hier besonders Herrn Dr. H. Ziebritzki und Herrn M. Spitzner.

Für seine stets ermutigende und wertschätzende Betreuung meiner Dissertation, für die er auch das Erstgutachten erstellt hat, sowie die bisherige, überaus erfreuliche und höchst humorvolle Zusammenarbeit danke ich von Herzen meinem Doktorvater, Prof. Dr. Rainer Riesner. Er gewährte mir nicht selbstverständlichen zeitlichen und sachlichen Freiraum und hatte dabei auch ein Auge darauf, daß diese Arbeit tatsächlich zu einem Ende kam. Ein großer Dank geht sodann an Dekan Prof. Dr. Ernestpeter Maurer, der trotz seiner Dekanatspflichten das Zweitgutachten erstellt und mir in zahlreichen Gesprächen wertvolle Hinweise gegeben hat, sowie an Prof. Dr. Thomas Pola, der das Disputations-Gremium vervollständigte. Außerdem danke ich den übrigen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund – insbesondere meiner Kollegin Dr. Susanne Drees – für mehrere Jahre angenehmer Zusammenarbeit.

Meinen Eltern, Jürgen & Elisabeth (†) Rehfeld, bin ich dankbar für die Unterstützung und Förderung meines Studiums. Sie haben meinen Weg interessiert verfolgt und stets im Gebet begleitet. Für ihre nicht selbstver-



ständige Gewährung von Freiheit und Unabhängigkeit danke ich ihnen sehr. Meine Mutter hat den Abschluß der Arbeit leider nicht mehr erlebt.

Für die mir zuteilgewordene Förderung im Studium und darüber hinaus danke ich von Herzen Prof. Dr. Otfried Hofius (Tübingen). Seine Vorlesungen, Seminare, Oberseminare und Predigten werden mir stets in bester Erinnerung bleiben; seine akribische Arbeitsweise, gepaart mit dem Blick für das wirklich Wesentliche, ist mir verpflichtendes Vorbild. Von meinen ersten theologischen Versuchen an bis heute hat er mich freundschaftlich begleitet. In den Dank möchte ich Herrn PD Dr. H.-Chr. Kammler (Tübingen) einschließen, der mir im Proseminar solides exegetisches »Handwerk« beibrachte und damit wesentliche Grundlagen legte.

Den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Universitätsbibliothek Tübingen, namentlich dem Lesesaalpersonal, danke ich für ihre stets zukommende und kompetente Hilfe während meiner »Studienaufenthalte« vor Ort. Für ihre Unterstützung bei der Literaturbeschaffung danke ich ferner Martin Schönewerk (Tübingen) und vor allem Frau N. Kinalzik (Dortmund), die darüber hinaus sehr zuverlässig das Stellenregister erstellt hat.

Schriftauslegung bedarf – will sie wahrhaft fruchtbar sein – notwendig der *communicatio fraterna* (J. Calvin). Für solchen unverzichtbaren theologisch-geistlichen und persönlichen Austausch danke ich von Herzen meinen Freunden Pfr. Christian Lehmann (Walheim) und – *in ganz besonderer Weise* – Pfr. Samuel Vogel (Taivalkoski/Finnland) samt ihren wunderbaren Familien. Sie standen mir in jedem Stadium dieser Arbeit (und darüber hinaus) mit ihrem wertvollen Rat zur Seite und haben auch noch so »abgedrehte« Thesen meinerseits freundschaftlich und mit einem theologischen Weitblick kommentiert und korrigiert, den ich außerordentlich schätze. Sie haben mich außerdem immer wieder erfahren lassen, daß das Leben weit aus mehr ist als Arbeit und Wissenschaft. Auch dafür danke ich ihnen sehr!

Für ihre stete Ermutigung und vielfältigste, mitunter sehr spontane Hilfe in den vergangenen Jahren danke ich sodann sehr herzlich meinen Freunden Martin C. Wenzel (Göttingen), Christoph & Corinna Schubert (Altdorf) sowie Benjamin & Maria Stahl (Leipzig).

Mein besonders tief empfundener Dank gilt meinen Dortmunder Freunden Daniel & Miriam Orsinger sowie Hanna & David Coers. Sie standen mir immer wieder in außerordentlicher Weise bei (vgl. Galater 6,1+2) und gewährten mir ganzheitliche Christengemeinschaft im paulinischen Sinne. Es ist keine Übertreibung: In ihnen spiegelt sich Christus (vgl. 2. Korinther 3,18). Ich verdanke ihnen *weitaus* mehr, als sich in Worte fassen läßt.

Über *allem* steht zuerst und zuletzt: *solī Deo gloria* (1. Korinther 4,7b)!

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
A. Einleitung.....	1
B. Relational-ontologisches Denken bei Paulus.....	11
I. Das Problem einer »relationalen Ontologie«.....	11
1. <i>Wichtige Forschungspositionen</i> .....	15
1.1. Philosophische Fragestellungen: Rolf-Peter Horstmann über »Ontologie und Relationen« bei Hegel, Bradley und Russell.....	15
1.2. Theologische Beiträge.....	20
1.2.1. Gerhard Ebeling: »Sein als Zusammensein« und die »coram- Relation«.....	21
1.2.2. Ingolf U. Dalferth: »Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie«.....	26
1.2.3. John D. Zizioulas: »Being as Communion« / »L'êtr ecclésial«.....	28
1.2.4. Christoph Schwöbel: »Gott in Beziehung«.....	32
1.3. Interdisziplinäre Ausblicke.....	35
1.3.1. Denis Edwards: »The God of Evolution«.....	35
1.3.2. Joachim Bauer: »Das Gedächtnis des Körpers«.....	37
2. <i>Versuch einer vorläufigen Begriffsbestimmung: die Aufgabe</i> .....	39
II. Die gegenwärtige Christusbezogenheit διὰ πίστεως und ihre ontische Wirksamkeit: das »Sein in Christus« (ἐν Χριστῷ εἶναι).....	44
1. <i>Zum Problem schlechthin analogieloser Wirklichkeit</i> .....	46
2. <i>Bedeutung und Wesen der Christugemeinschaft</i> .....	52
2.1. Zum Stellenwert der Christugemeinschaft nach Paulus: der κοινωνία-Begriff.....	53
2.1.1. Die κοινωνία als Christus- und Evangeliumsgemeinschaft.....	56
2.1.2. Die κοινωνία als Konkurrenzgemeinschaft zur Christugemeinschaft.....	57
2.1.3. Die κοινωνία als Leidens- und Dienstgemeinschaft.....	58

2.1.4. Die <i>κοινωνία</i> als (finanzielle) Unterstützungsleistung zugunsten bedürftiger Christen .....	59
2.1.5. Der Grundgedanke der <i>κοινωνία</i> bei Paulus: »Gemeinschaft durch Teilhabe« (Zusammenfassung) .....	61
2.2. Das Wesen der Christusgemeinschaft nach Paulus .....	62
<i>EXKURS I: Die »Parteien« in Korinth</i> .....	62
2.2.1. Ehegemeinschaft und Christusgemeinschaft .....	65
2.2.1.1. 1Kor 6,16f.: Vereinigung zwischen Frau und Mann – Vereinigung zwischen Christus und den Gläubigen .....	69
2.2.1.1.1. Ehemystik und Christumystik bei Paulus? .....	73
2.2.1.1.2. Relational-ontologische Interpretation .....	75
<i>EXKURS II: Ansätze relationaler Ontologie im Alten Testament</i> .....	79
2.2.1.2. 1Kor 7,12–16: Die »Heiligung« des ungläubigen Ehepartners »im« Gläubigen – die Heiligung der Gläubigen »in Christus Jesus« .....	81
2.2.2. Familiengemeinschaft und Christusgemeinschaft .....	86
2.2.2.1. 2Kor 6,18 u.ö.: Die Christen als adoptierte »Söhne« ( <i>υἱοί</i> ) und »Töchter« ( <i>θυγατέρες</i> ) Gottes .....	87
2.2.2.2. Genealogie, Adoption und Erbberechtigung .....	90
2.2.2.3. Die Gemeinde als »familia Dei« .....	91
2.3. Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft .....	92
2.3.1. 1Kor 11,17–34 (vgl. 1Kor 10,14–22): Gemeinschaft mit Christus und untereinander im Herrnmahl .....	93
2.3.2. 1Kor 12,1–31a: Die Gemeinde – das <i>σῶμα Χριστοῦ</i> .....	96
2.3.3. Gal 5,25–6,5: Das »Gesetz Christi« als <i>imitatio Christi</i> : unbedingte Annahme und Stellvertretung .....	98
<i>EXKURS III: Die »Tradition der stellvertretenden Gebetserrrettung«</i> .....	101
2.3.4. Die (mittelbare) Heilsnotwendigkeit der <i>ἐκκλησία</i> .....	103
3. <i>Dämonische Konkurrenzgemeinschaft zur Christusgemeinschaft</i> .....	105
3.1. 1Kor 6,12–20: Unzucht ( <i>πορνεία</i> ) oder Christusgemeinschaft .....	105
3.2. 1Kor 10,14–22: Gemeinschaft mit den Dämonen – Gemeinschaft mit Gott .....	108
3.3. Gal 4,1–11: Warnung vor Rückfall in dämonische Sklaverei .....	115
4. <i>Die Exklusivität ontisch wirksamer Relationen (Zwischenfazit)</i> .....	119
4.1. Zwei Anthropologien? Eine Problemanzeige .....	119
4.2. »Christianologie« und »Hamartologie« .....	121
4.3. Exklusivität und Sozialität .....	125
5. <i>Unpersönliche Mächte als Konkurrenzgrößen zu Christus</i> .....	126
5.1. Die Sünde ( <i>ἁμαρτία</i> ) als Konkurrenzgröße zu Christus .....	128
5.1.1. Wesen und Wirkung der Sünde ( <i>ἁμαρτία</i> ) .....	128
5.1.2. Der Machtcharakter der Sünde ( <i>ἁμαρτία</i> ) .....	129
5.1.3. Der Mensch ὡς ἁμαρτίαν .....	133
5.1.4. Das Verhältnis von <i>ἁμαρτία</i> und <i>σάρξ</i> .....	135
5.1.4.1. Der theologische und der physische <i>σάρξ</i> -Begriff .....	136
5.1.4.2. Der theologische und der physische <i>πνεῦμα</i> -Begriff .....	142

5.2. Die Sinaitora (νόμος) als Konkurrenzgröße zu Christus .....	143
5.2.1. Die Rede von der Sinaitora als Bestandteil der paulinischen Hamartiologie .....	146
5.2.2. Unterscheidung von »Form« und »Inhalt«: die notwendige Differenzierung zwischen Sinaitora und Gotteswillen (τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ κτλ.) .....	153
5.2.3. Das christologisch-soteriologische Fundament der paulinischen »Torakritik« .....	160
5.2.4. Wesen, Funktion (Aufgabe) und Wirkung der Sinaitora nach Römer 7 .....	166
5.2.4.1. Röm 7 in der neueren Diskussion .....	166
5.2.4.1.1. Röm 7 im Kontext von Röm 5–11 .....	168
5.2.4.1.2. Das ἐγώ von Röm 7,7b–11: Adam oder Paulus? .....	172
5.2.4.1.3. Röm 7,7b–11 als »autobiographisch«- paradigmatischer Abschnitt .....	184
5.2.4.2. Röm 7,7a: Die Frage nach dem Wesen der Sinaitora .....	186
5.2.4.3. Das zeitliche Prae der Sünde vor der Sinaitora .....	190
5.2.4.4. Die Sinaitora und der objektive Sünde-Tod- Zusammenhang .....	195
5.2.4.5. Die »Macht des Gesetzes, die Sünde hervorzurufen und zu steigern« .....	195
5.2.4.6. Röm 7,12: Das wahre Wesen der Sinaitora .....	198
5.2.5. Der νόμος zwischen Heils-Ohnmacht und Unheils-Macht .....	199
5.2.5.1. Der wesentliche Machtwechsel (Röm 7,1–6) .....	200
5.2.5.1.1. Die gebundene Frau – die freie Frau (V. 1– 3) .....	200
5.2.5.1.2. Der gebundene Mensch ὑπὸ νόμον – der befreite Mensch ὑπὸ χάριν (V. 4–6) .....	201
5.2.5.2. Der mißverstandene νόμος als »Abgott« (Gal 4,1– 11) .....	203
5.2.6. »Evangelium und Gesetz« in ihrer relational-ontologischen Ambivalenz (Zusammenfassung) .....	207
5.3. Der Tod (θάνατος) als Konkurrenzgröße zu Christus .....	209
5.3.1. Das Unwesen des Todes .....	210
5.3.2. Der Machtcharakter des Todes .....	212
5.3.3. Der objektive Sünde-Tod-Zusammenhang nach Röm 6,23 .....	213
5.4. Sünde, Sinaitora, Tod (Zusammenfassung) .....	220
6. »Christ-Innigkeit«: der Christ – ein Mensch ἐν Χριστῷ .....	222
EXKURS IV: Zum paulinischen Gebrauch der Präposition ἐν ..	231
6.1. ἐν Χριστῷ κτλ.: Formel oder Wendung? .....	233
6.2. Die Formel ἐν Χριστῷ εἶναι κτλ. ....	241
6.2.1. Die Wirklichkeit des neuen Seins in Christus (2Kor 5,17) .....	241
6.2.2. Die Grundlage des neuen Seins in Christus (Röm 8,1; 16,11; 1Kor 1,30) .....	254
6.2.3. Christus als incorporative personality: das neue Sein ἐν Χριστῷ und das »Sein« ἐν τῷ Ἀδάμ (1Kor 15,22; vgl. Phil 3,9) .....	255

<i>EXKURS V: Zum Verhältnis von Christus und Geist</i>	
<i>(πνεῦμα)</i> .....	259
6.2.4. Die Entstehung des neuen Seins in der Zeit (Röm 16,7): der apostolische Dienst und die »Zeugung durch das Evangelium« (1Kor 4,15b).....	262
<i>EXKURS VI: Christus-Inkorporation durch die Taufe?</i> ..... 268	
6.2.5. Die Dynamik des neuen Seins (Phil 4,1; 1Thess 3,8) .....	277
6.2.6. Das neue Sein als ontologische Christus-Förmigkeit (2Kor 13,4; Röm 6,11.23) .....	278
6.2.7. Die ekklesiologische Dimension des neuen Seins: Christus als kollektiver Heilsraum (Röm 12,5; Gal 3,28; 5,6) .....	280
6.3. Die Formel ἐν Χριστῷ εἶναι und ihr relational-ontologisches Verständnis (Zwischenfazit) .....	281
6.4. Die Reziprozität der »Christ-Innigkeit«: Christus »in euch / mir« .....	289
6.4.1. Die Innerlichkeit des Seins Christi »in euch« (Röm 8,10; 2Kor 13,5) .....	290
6.4.2. Der innewohnende Christus als Lebenskraft (Gal 2,20; vgl. 2Kor 13,3) .....	292
6.4.2.1. Der sühnetheologische Hintergrund von Gal 2,19f. ....	294
6.4.2.2. Der innewohnende Christus als Lebenskraft des Apostels (Gal 2,20) und der Gemeinde (2Kor 13,3f.)....	302
6.4.3. »Christ-Innigkeit« als perichoretische »Inexistenz« .....	306
6.5. »Sein in Christus« und »Sein des Christus«: Christ-Innigkeit als Besitzverhältnis .....	307
6.6. »Sein in Christus« als »Leben in Christus« und »Wandeln κατὰ πνεῦμα« – christliche »Orthopodie« .....	307
6.7. Der Christ – ein völlig auf Christus hingeeordneter Mensch (Zusammenfassung) .....	313
7. Die Christ-Innigkeit als asymmetrische perichoretische Einheit und ihre »Verortung« ἐν καρδίαις.....	
7.1. Christ-Innigkeit als Perichorese .....	316
7.2. Das »Herz« (καρδία) als »Ort« der relational-ontologischen Bestimmtheit des Menschen .....	319
7.2.1. Die Rede vom »Herzen« (καρδία) bei Paulus .....	319
7.2.2. »Herz« (καρδία) und »Geist« (πνεῦμα): die pneumatologische Begründung der »Christ-Innigkeit«.....	321
7.2.3. Das »Herz« (καρδία) als Garant der Personkontinuität? .....	324
7.3. Zusammenfassung.....	324
III. Die zukünftige Christusbezogenheit διὰ εἰδους und ihre ontische Wirksamkeit: das »Sein mit Christus« (σὺν Χριστῷ εἶναι).....	
1. Die Parusie Christi als Zeitenwende von kosmologischer Tragweite.....	
1.1. Die paulinische Rede von der παρουσία τοῦ κυρίου .....	330
1.2. Das Verhältnis von »Parusie« (ἡ παρουσία) und »Tag des Herrn« (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου) .....	340
1.3. »Naherwartung« und »Parusieverzögerung«: zwei Scheinprobleme.....	343

2. <i>Gegenwärtiges εἶναι ἐν Χριστῷ und zukünftiges εἶναι σὺν Χριστῷ</i> .....	348
2.1. Das Verhältnis von εἶναι ἐν Χριστῷ und εἶναι σὺν Χριστῷ bei Paulus.....	348
2.2. Folgerungen für die sog. »Christusmystik« des Apostels.....	350
3. <i>Leibliche Auferstehung als Existenz-Vollendung zwischen Kontinuität und Diskontinuität (1Kor 15)</i> .....	352
4. <i>Das εἶναι ἐν Χριστῷ als Grundlage, das εἶναι σὺν Χριστῷ als Ziel der paulinischen Eschatologie</i> .....	356
IV. Die »Karsamstags-Existenz« der Christen im Zeichen der ὑπομονή – notwendige Differenzierungen.....	364
1. <i>Das gegenwärtige, neue »Sein in Christus« und das Problem von Römer 7,13–25: eine ontologische Binnendifferenzierung</i> .....	367
1.1. Röm 7,13–25 (confessio): Die Ohnmacht des νόμος und die bleibende Eigenmächtigkeit der σάρξ.....	368
1.1.1. Die Frage nach der Wirkung der Sinaitora (V. 13).....	368
1.1.2. Der Christ – »verkauft unter die Sünde« (V. 14)?.....	369
1.1.2.1. Die coniugatio periphrastica von V. 14b.....	377
1.1.2.2. Der Christ im Kampf mit seiner Physis (der Christ als σάρκινος).....	380
1.1.2.3. Die Karsamstags-Existenz der Christen: der vorläufige Dualismus zwischen »Leib« und »Geist«.....	385
1.1.3. Wille und Tat, Gesetz und Sünde (V. 15f.).....	386
1.1.4. Zwischenfazit: Die Differenzierung von ἐγὼ und ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (V. 17).....	388
1.1.5. Die bleibende Eigenmächtigkeit der Sünde im Körper des Christen (V. 18–25a).....	390
1.1.6. Schlußfolgerung: Die »eschatologische Spannung« als das bleibende Dilemma des Christen (V. 25b).....	392
1.2. Die »Ohnmacht des Gesetzes, das Gute hervorzurufen« und die »Karsamstags-Existenz« der Christen (Zusammenfassung).....	394
2. <i>Das gegenwärtige, neue »Sein in Christus« und das Problem der Christenverfolgungen: Glaube und Leidensnachfolge nach 1. Thessalonicher 2,13–16</i> .....	396
2.1. Die paulinische Erstverkündigung ἐν πολλῷ ἀγῶνι (2,2) und ihre Wirkung (2,13).....	396
2.2. Die Thessalonicher als »Nachahmer (μιμηταί) der Gemeinden Gottes« (2,14).....	397
2.3. Leidensnachfolge als nota ecclesiae (2,14f.; 3,3f.).....	399
2.4. Die Evangeliumsfeinde in Judäa und Thessaloniki (2,14–16).....	400
2.5. Apostolischer Trost: Ankündigung der Gottesrache (2,16c).....	404
3. <i>Das Wesen der sog. »eschatologischen Spannung« (Zusammenfassung)</i> .....	409

C. Ausblick: Die Bedeutung des relational-ontologischen Denkens für das Ganze der paulinischen Theologie .....	413
I. Relational-ontologische Denkstrukturen bei Paulus .....	413
1. <i>Exklusive Machtbereiche und relational-ontologisch wirksame Seinssphären</i> .....	415
2. <i>Simul peccator et Iustus? »Karsamstags-Existenz« und »vorläufiger Dualismus«</i> .....	419
II. Der Stellenwert relational-ontologischen Denkens bei Paulus.....	423
D. Anhang: Eschatologie zwischen Soteriologie und Kosmologie .....	425
I. Eschatologie zwischen »Mythos« und »Geschichte«.....	426
1. <i>»Entweltlichung«</i> .....	428
2. <i>»Entmythologisierung«</i> .....	429
2.1. <i>»Geschichtlichkeit« statt Räumlichkeit</i> .....	430
2.2. <i>Das Verhältnis von »Raum« und »Zeit« bei Kant</i> .....	431
3. <i>»Eschatologische Existenz« statt »apokalyptischer Träumerei«</i> .....	433
II. <i>»Weltlichkeit«, Leiblichkeit und Raum</i> .....	434
Literaturverzeichnis .....	441
Stellenregister .....	479
Autorenregister .....	499
Sachregister .....	505
Register wichtiger griechischer Begriffe und Wendungen .....	515

*»Philo ist ein Pharus,  
Paulus ist ein Vulkan.«*

ADOLF DEISSMANN,  
Paulus<sup>2</sup>, 88.





## A. Einleitung

»Der Glaube hat ontologische Auswirkungen. Er läßt sich darum nicht einfach in einer vorgegebenen Ontologie interpretieren, ohne Verzerrungen ausgesetzt zu sein. Darum ist der Theologe nicht der eigenen Besinnung auf das ontologische Problem enthoben.«

GERHARD EBELING<sup>1</sup>

Auch aus *exegetischer* Perspektive zu zeigen, »daß nur eine *relationale* Ontologie und Anthropologie in der Lage ist, die Aussagen des christlichen Glaubens über den Menschen angemessen aufzunehmen und zur Geltung zu bringen«<sup>2</sup> – dazu soll diese Arbeit anhand der paulinischen Homologumena<sup>3</sup> einen Beitrag leisten. Ich hoffe, damit namentlich die *exegetische* Diskussion zu befördern und zugleich *inhaltlich* näher zu bestimmen, was unter »*relationaler Ontologie*« verstanden werden kann und was sie für das Verständnis dessen austrägt, was man gemeinhin »paulinische Theologie« nennt. Es soll hier also die m.E. immer noch unerledigte »Aufgabe« angegangen werden, auf die Ulrich LUZ und andere Exegeten vor über 40 Jahren aufmerksam gemacht haben: »das Problem der dem Denken des Paulus zugrundeliegenden Ontologie«<sup>4</sup>.

Wenn wir den Begriff der »*relationalen Ontologie*« aufnehmen, gilt als vorausgesetzt, was Ingolf DALFERTH in programmatischen Sätzen betont:

---

<sup>1</sup> Dogmatik I, 346f.

<sup>2</sup> HÄRLE, Dogmatik, 635. Was Härle hier für einen *Teilbereich* der Dogmatik – die theologische *Anthropologie* – andeutet, gilt für die *Gesamtheit* der theologischen Topoi, zunächst und vor allem für die Trinitätslehre (als *Grundlage* christlicher Theologie überhaupt) und in deren Folge namentlich für die Hamartologie, die Soteriologie, die Ekklesiologie und die Eschatologie (vgl. zum Ganzen SCHWÖBEL, Rahmentheorie, *passim*). *Alle* diese Topoi lassen sich *nur* im Rahmen relationaler Ontologie angemessen erfassen.

<sup>3</sup> Zur Begründung s.u. S. 3–7.

<sup>4</sup> Geschichtsverständnis, 214. LUZ nannte dies seinerzeit ein »großes, weitgehend unbegangenes Untersuchungsfeld« (ebd.) und sah die Lösung dieses Problems als »Aufgabe« auch der *Exegese* an (a.a.O., 215). Darin sah er sich einig mit P. STUHLMACHERS (Erwägungen, *passim*) »Postulat einer »ontologischen Interpretation«, das heißt: einer *Interpretation unter Erhebung der den paulinischen Texten implizit zugrundeliegenden Ontologie und unter Berücksichtigung des Unterschieds zwischen jener und der unserm eigenen Denken zugrundeliegenden*« (LUZ, ebd. [Hervorhebung E.R.]).

»Der christliche Glaube beansprucht, eine Wirklichkeit zu sein und von einer Wirklichkeit zu handeln, die mehr ist als eine bloße Konstruktion des menschlichen Geistes. [...] Seine vielfältigen Artikulationen in Gebet, Bekenntnis und Verkündigung zeichnen sich daher dadurch aus, daß sie *ontologische Implikationen* zu besitzen beanspruchen. [...] Wird der ontologische Anspruch des christlichen Glaubens [...] ernst genommen, dann muß neben das anthropologische (und damit soziologische, psychologische, religionsgeschichtliche, kulturhistorische usw.) Studium des *Glaubens der Christen* die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Gegenständen des *christlichen Glaubens* treten. [...] Es ist gerade der ontologische Anspruch des christlichen Glaubens, der gegenüber aller Religionswissenschaft Theologie notwendig macht. [...] Zu den zentralen Aufgaben der theologischen Rekonstruktion und Reflexion des christlichen Glaubens gehört es deshalb, dessen ontologische Implikationen aufzudecken und Rechenschaft über sie abzulegen.«<sup>5</sup>

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang zugleich DALFERTHS *Warnung*:

»Die *Wahrheit* des Glaubens geht nicht in dessen Lebens- und Erfahrungsbezug auf, und solange die ontische *Wirklichkeit* die des Sünders ist, geht die Wahrheit zwangsläufig über sie hinaus. Das aber heißt, daß sich auch eine Ontologie, die der Wahrheit verpflichtet ist, nur bedingt an der Erfahrungswirklichkeit orientieren kann. Sie hat sich an der Rede des Glaubens auszurichten [...].«<sup>6</sup>

Aus dieser Einsicht ergeben sich für unseren Zusammenhang *zwei entscheidende Folgerungen*: Aus ihr erhellt zum einen, warum es *notwendig* zu sprachlichen Schwierigkeiten kommen muß (s.u.), denn unsere Sprache (jedenfalls die sich um intersubjektive Vermittlung bemühende *wissenschaftliche Sprache*, im *Unterschied* zur ›Rede des Glaubens‹) orientiert sich ja – gerade um ihrer intersubjektiven Stoßrichtung willen – an unserer (mit Paulus gesprochen: sündigen) *Weltwirklichkeit*. Die Einsicht in den die vorfindliche Wirklichkeit *transzendierenden* Charakter der ›Wahrheit des Glaubens‹ stellt uns zudem unabweisbar vor die Aufgabe einer angemessenen *Verhältnisbestimmung der verschiedenen Wirklichkeiten*.

Gleich zu Beginn muß indes eine mit unserem Vorhaben einhergehende *Gefahr* benannt (und damit hoffentlich gebannt) werden: Wenn wir im Rahmen *exegetischer Arbeit* auf den Begriff der »relationalen Ontologie« u.ä. zurückgreifen, bewegen wir uns notwendigerweise *zugleich* in dem weiten Feld der *Systematischen Theologie* (und der Philosophie). Solche Grenzgänge sind schwierig genug und dürften aus verschiedenen Richtungen – und nicht ganz zu Unrecht – kritisch beäugt werden; der Vorwurf des Dilettantismus mag von seiten der Systematischen Theologen ebenso erhoben werden wie der Vorwurf der »dogmatischen« Bevormundung von seiten der Exegeten. Dieses Wagnis gehe ich aber in der Absicht, damit das *Ganze* der Theologie im Auge zu behalten, gerne und bewußt ein.<sup>7</sup> Im übr-

<sup>5</sup> Existenz Gottes, 16f.

<sup>6</sup> A.a.O., 17f., Anm. 5.

<sup>7</sup> In *diesem* Sinne mache ich mir die Worte P. WERNLES zu eigen: »Ohnedies werde ich dem Vorwurf kaum entgehen, den Paulus zu sehr als Systematiker behandelt zu ha-

gen sei immerhin daran erinnert, daß etwa der eingangs Zitierte – ein ursprünglich in der Historischen Theologie beheimateter Systematischer Theologe – ausdrücklich *auch* »den exegetischen und historischen Disziplinen« zugemutet hat, sich dem Problem einer theologisch angemessenen Ontologie zu stellen.<sup>8</sup> Erfreulich ist, daß mitunter auch Exegeten diese Aufgabe gesehen und sich ihr zugewandt haben.<sup>9</sup> Insofern dürfte das hier anvisierte Unterfangen nicht ganz unbegründet und hoffnungslos sein.

Bevor wir *medias in res* gehen können, ist Rechenschaft über einige *exegetische und methodische Grundentscheidungen* abzulegen. Daß dieser Untersuchung lediglich die unbestritten echten Paulusbriefe (Homologumena) zugrundegelegt werden (s.o.), versteht sich nämlich nur auf den ersten Blick von selbst, denn allein schon die neuere Forschungsdiskussion (s.u.) zeigt, daß es nicht unerheblich geworden ist, *ernsthaft* nach Argumenten für die genuin paulinische oder aber pseudepigraphische Herkunft der im Corpus Paulinum versammelten Briefe zu fragen. Der tiefere Grund hierfür liegt freilich in dem *Movens* der Wissenschaft schlechthin, ihre eigenen Hypothesen und Ergebnisse immer wieder selbstkritisch zu hinterfragen.<sup>10</sup> Darum müßten eigentlich die im folgenden sogleich darzulegenden verschiedenen großen Forschungskonsensus gewissermaßen metakritisch auf ihre *sachliche* Tragfähigkeit und Berechtigung hin überprüft werden. Allein, dies ist im Rahmen der hier vorgelegten Arbeit schlicht unmöglich, aber – wie noch zu zeigen ist – auch nicht sinnvoll.

---

ben. Aber wie man Galater- und Römerbrief lesen kann, ohne zu merken, dass ihm allerdings seine Gedanken weislich geordnet und in festem inneren Zusammenhang dastanden, ist mir rätselhaft; und mehr als diese Ordnung im Grossen will ich auch nicht behaupten« (DERS., Sünde, 120f.).

<sup>8</sup> EBELING, Dogmatik I, 347 (s. dazu unten S. 21–26). Vgl. ferner DENS., Exegese, *passim*; DENS., Wahrheit, VI–IX (Vorwort).

<sup>9</sup> S. z.B. STUHLMACHER, Erwägungen, *passim*; VOLLENWEIDER, Selbst, *passim*; neuerdings RABENS, Spirit, bes. 123–145. STUHLMACHER zufolge hat der Neutestamentler E. Fuchs »die Frage nach dem Sein in die exegetische Theologie eingeführt« (a.a.O., 1). Mit H. Gese nennt STUHLMACHER auch einen Alttestamentler, der »(mündlich) auf ähnliche alttestamentlich-exegetische Erfordernisse hingewiesen« habe (a.a.O., 2, Anm. 3).

<sup>10</sup> Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER, Kant, 182–186, weist – mit exemplarischem Blick auf die Naturwissenschaften – darauf hin, daß das »Verfahren der neuzeitlichen Wissenschaft« darauf beruhe, »daß im Alltag – und fast jeder Tag von drei Jahrhunderten ist Alltag – gewisse Fragen nicht gestellt werden«, denn »wollten wir alle Fragen zugleich stellen, so würden wir keine einzige Frage beantworten, denn in Wahrheit hängen alle Fragen miteinander zusammen« (a.a.O., 183). Was im Bereich des Wissenschafts-alltags opportun ist, verhält sich jedoch anders »in den wenigen großen Schritten der Wissenschaft«: »Gleicht der Alltag der Wissenschaft der Besiedlung eines Kontinents, so entsprechen diese Schritte der Entdeckung von Kontinenten. Dazu müssen Grundfragen gestellt werden« (a.a.O., 184 [Hervorhebungen E.R.]).

Im Blick auf die gegenwärtige Forschungslage kann zunächst auf einen breiten »Minimalkonsens« verwiesen werden. Der weitestgehenden *opinio communis* gegenwärtiger Exegese zufolge<sup>11</sup> sind sieben Briefe des Corpus Paulinum als »echte« Paulusbriefe zu beurteilen: Römerbrief, 1. Korintherbrief, 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Philipperbrief, 1. Thessalonicherbrief, Philemonbrief (in kanonischer Reihenfolge).<sup>12</sup> Freilich müßte das Bild präzisiert werden: So ist unter den Vertretern der Echtheit dieser sieben *Homologumena* die zeitliche Reihenfolge ihrer Entstehung und die Ausscheidung etwaiger nicht-paulinischer Glossen u.ä. umstritten.<sup>13</sup> Diese Fragen mögen hier aber zunächst auf sich beruhen und erst in den entsprechenden Unterabschnitten behandelt werden, insoweit sie für unser Thema von Bedeutung sind.

Neben diesem »positiven« *magnus consensus* läßt die gegenwärtige Forschungslage auch einen – allerdings kleineren – »negativen« Konsens erkennen, dem zufolge die sog. »Pastoralbriefe« (1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief)<sup>14</sup> und der Epheserbrief aus nach-apostolischer Zeit stammen und damit pseudepigrapher Herkunft sind.<sup>15</sup> Noch etwas klei-

<sup>11</sup> Trotz DETERING, Paulusbriefe, *passim*. Zu solchen Versuchen bemerkte bereits WREDE, Paulus, 2f.: »Die [...] Ansicht, sämtliche Paulusbriefe gehörten in eine spätere Zeit, können wir nur als eine schwere Verirrung der Kritik betrachten.«

<sup>12</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur nur SCHNELLE, Einleitung, 62: »Die paulinische Verfasserschaft des 1Thess wurde nie ernsthaft bezweifelt.« Ausnahme: »F.Chr. Baur [...] erklärte gleich beide Thessalonicherbriefe aufgrund ihres Mangels an selbständigem Inhalt für unecht« (a.a.O., 358). – A.a.O., 74: »Die paulinische Verfasserschaft des 1Kor steht außer Zweifel.« – A.a.O., 92: »Die Echtheit des 2Kor wurde von der Hyperkritik des 19. Jhs. teilweise bestritten (z.B. Bruno Bauer), heute steht sie außer Zweifel.« – A.a.O., 111: »Die paulinische Verfasserschaft des Gal ist heute unbestritten.« – A.a.O., 128: »Die paulinische Verfasserschaft des Röm ist unbestritten.« – A.a.O., 152: »Die paulinische Verfasserschaft des Phil ist in der heutigen Exegese unumstritten.« Vgl. ebd., Anm. 426: »Bestreiter der Echtheit (bes. im 19.Jh.) nennt B. Mengel, Studien, 317–324.« – A.a.O., 165: »Die Echtheit des Phlm wurde im 19.Jh. teilweise bestritten (F.Chr.Baur), heute gilt er zweifelsfrei als authentischer Paulusbrief.«

Kein anderes Bild der Forschungslage zeichnen im Blick auf die *Verfasserfrage* des 1Thess, 1Kor, 2Kor, Gal, Röm, Phil und Phlm (historische Reihenfolge nach U. Schnelle) STUHLMACHER, Theologie I, 224f.; NIEBUHR, Grundinformation, 198; EBNER/SCHREIBER, Einleitung, 5f.260 u.ö.; POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 115f., um nur einige der neuesten Werke zu nennen. Deziert eigenständige (um nicht zu sagen: eigenwillige) Wege geht neuerdings JAROŠ, Autoren, 129–167.

<sup>13</sup> Vgl. pointiert und sehr weitgehend WALKER, Interpolations, *passim*.

<sup>14</sup> Diese gängige Bezeichnung ist aufgrund der ihr zugrundeliegenden »methodischen Vorentscheidung«, die drei Briefe bildeten »eine zusammenhängende, für sich stehende *Einheit*« (CARSON/MOO, Einleitung, 672 [Hervorhebung E.R.]), nicht unproblematisch! Zur Diskussion vgl. CARSON/MOO, a.a.O., 671f.; JOHNSON, Writings, 424, aber auch WAGNER, Anfänge, 145–154.

<sup>15</sup> Der anonyme sog. Hebräer-»Brief« zählt zwar klassischerweise ebenfalls zum Corpus Paulinum (vgl. NA<sup>27</sup>, Einführung, 18\*–20\* [bes. 20\*]; ALAND/ALAND, Text, 77), doch gehört die Verfasserfrage »zu den großen Rätseln des Hebräerbriefes« (SCHNELLE, Einleitung, 406). Eine paulinische Verfasserschaft wird aber mehrheitlich abgelehnt, und »[i]n der neueren Exegese begnügt man sich zumeist mit der Aussage, der Hebr sei von einem uns unbekanntem Verfasser geschrieben worden« (ebd.). Zur Verfasserfrage in der Alten Kirche vgl. RIESNER, Hebräer-Brief, *passim*. – Wenn wir in dieser Arbeit vom

ner wird der »negative« Konsens schließlich hinsichtlich der Frage, wie der Kolosserbrief und der 2. Thessalonicherbrief zu beurteilen sind. Während die Mehrheit der Exegeten ihre Echtheit verneint, haben sich auch in neuerer Zeit immer wieder gewichtige Stimmen zu Wort gemeldet, die diese beiden Schreiben in großer zeitlicher und sachlicher Nähe zum Apostel sehen,<sup>16</sup> z.T. freilich unter Erneuerung der sog. »Sekretärshypothese«<sup>17</sup>, die m.E. jedoch *ausschließlich hinsichtlich sprachlicher Besonderheiten* (nicht aber *sachlicher* Eigentümlichkeiten!) als einigermaßen tragfähige Begründung in Betracht gezogen werden kann.<sup>18</sup>

---

»Corpus Paulinum« sprechen, dann sind damit der Einfachheit halber nur diejenigen Schriften gemeint, die Paulus explizit als Absender erwähnen.

<sup>16</sup> Vgl. für Kol schon WREDE, Paulus, 2; neuerdings etwa NIEBUHR, Grundinformation, 265f.: »Ist der Brief also weder paulinisch noch nachpaulinisch? Genau dies scheint die Antwort zu sein, die zumindest am wenigsten unwahrscheinlich ist.« Als Verfasser komme vielleicht der als Mitabsender genannte Timotheus in Frage, wobei er den Brief »dem Apostel abschließend zur Unterschrift vorgelegt (vgl. 4,18)« habe (ebd.). Für 2Thess geht NIEBUHR, a.a.O., 275, sogar noch weiter: »Wir kommen nach Abwägung der Argumente zu dem Urteil, dass der zweite Thessalonicherbrief eher als ein Schreiben des Paulus verständlich wird denn als ein pseudepigrapher Brief eines Späteren.«

<sup>17</sup> Zu den Kompetenzen eines antiken *Sekretärs* vgl. RICHARDS, *Secretary, passim*; DENS., *Letter Writing, passim*. Der »Sekretär« ist dabei nicht zu verwechseln mit dem aus Röm 16,22 bekannten *Schreiber* bzw. *Stenographen* (*notarius*) Tertius (vgl. RICHARDS, *Letter Writing*, 31, Anm. 57)! Letzterer hatte lediglich die Aufgabe, das *syllabatum* – also sehr sorgfältig, geradezu »hölzern« (vgl. CICERO, *Academici libri*, § 119; dazu RICHARDS, *Secretary*, 25f.) – gesprochene Diktat des Apostels zu Papyrus zu bringen (vgl. die knappen Hinweise bei BINDER, Art. Schreiber III, 225, und SCHMIDT, Art. Brief A–C, 773). Der Schreiber war also *nicht* kreativ tätig, sondern zu äußerster *Gewissenhaftigkeit* gegenüber den Vorgaben seines Auftraggebers verpflichtet (vgl. CICERO, *Ad Atticum* XIII 25,3), der diesen aus Gründen der *Zeitersparnis* (vgl. CICERO, *Ad Atticum* II 23,1) bzw. aufgrund eigener Un-Fähigkeit (so vielleicht Gal 6,11, mit RICHARDS, a.a.O., 28f.) einsetzte. Der Sekretär bzw. Mitarbeiter hingegen soll – so die These – in eigener Regie und höchstens nach sehr allgemeinen Vorgaben Schreiben verfaßt haben, die der Apostel dann nur noch mit einem eigenhändigen Briefschluß abgezeichnet habe (vgl. RICHARDS, *Secretary*, bes. 199–201). U. WILCKENS »erwägt« diese Möglichkeit im Blick auf 2Thess (Theologie I/3, 66) und Kol (a.a.O., 254f.), wobei der Kol »dann ein Beispiel dafür« wäre, »wie viel Freiheit Paulus seinen Mitarbeitern bei der Wahrnehmung der ihnen übertragenen Aufgaben eingeräumt hat« (a.a.O., 254; zu dieser *methodisch* problematischen Einschätzung s.u. Anm. 18). In ähnlichen Versuchen im Blick auf den Eph (unter Zuhilfenahme einer »doppelten Sekretärshypothese«) sieht GESE, *Vermächtnis*, 2, eine aussichtslose »Flucht«.

<sup>18</sup> Sollten nämlich auch *sachliche* Abweichungen von der in den Homologumena dargebotenen Theologie des Apostels mit dem Rückgriff auf die Sekretärshypothese erklärt werden, gäbe es keine Möglichkeit mehr, methodisch sauber zwischen paulinischer und nichtpaulinischer Theologie zu unterscheiden, und selbst der Hebräerbrief oder die anonym veröffentlichten Evangelien könnten mit ein bißchen Phantasie zu Werken des Heidenapostels erklärt werden. – Hinsichtlich einer solchen »extrem apologetischen Arbeit« zum Eph benennt MERKEL, *Epheserbrief*, 3218, messerscharf das grundsätzliche Problem der Argumentation mit einer sehr weit gefaßten Sekretärshypothese: »Ein halbechter Eph wird so gegen einen halbechten Röm erkaufte.«

Zusammenfassend ergibt sich für jede Untersuchung *materialer* (!) paulinischer Theologie<sup>19</sup>: 1) Die folgenden Briefe können vorbehaltlich nichtpaulinischer Glossen und Interpolationen als *minimale* Textbasis zur Ermittlung der paulinischen Theologie dienen: Römerbrief, 1. Korintherbrief, 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Philipperbrief, 1. Thessalonicherbrief, Philemonbrief (in kanonischer Reihenfolge). 2) Der Epheserbrief und die sog. Pastoralbriefe werden nicht berücksichtigt, da sie – *vermutlich* – in die *Wirkungsgeschichte* paulinischer Theologie in der Kirche der zweiten Generation gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. gehören. Dieses *historische* Urteil ist nun allerdings *nicht* zugleich und *eo ipso* auch ein *theologisches* Mißtrauensvotum, denn »nicht das literarische Urteil über ihren Verf[asser], sondern nur ihre kritisch-theologische Prüfung kann über die Frage entscheiden, ob die Past[oralbriefe] eine sachgemäße und notwendige Fortbildung der paulinischen Verkündigung oder deren völlige oder teilweise Verfälschung darstellen«<sup>20</sup>! 3) Ein gleichermaßen zuversichtliches und eindeutiges Urteil ist über den Kolosserbrief und den 2. Thessalonicherbrief nicht von vornherein zu fällen. Jedenfalls ist es angesichts der nicht eindeutigen Forschungslage und der auch von Vertretern der Mehrheitsmeinung zugestandenen *Nähe* des Kolosserbriefes<sup>21</sup> (v.a. sachlich) und des 2. Thessalonicherbriefes (v.a. sprachlich)<sup>22</sup> zu den echten Paulusbriefen *wissenschaftlich geboten*, diese beiden Briefe nicht von vornherein aus einer Untersuchung auszuschließen. Nur aufgrund konkreter exegetischer Arbeit unter Zugrundelegung der im Rahmen der Homologumena erarbeiteten Ergebnisse kann ein Licht auf die umstrittene Verfasserfrage hinsichtlich der hier in Frage stehenden Briefe fallen.

Nun gilt zwar für eine *materiale* Untersuchung paulinischer Theologie (z.B. für eine ausgeführte Eschatologie) tatsächlich, *daß eine zu eng gewählte Textbasis der Gefahr Vorschub leistet, die Theologie des Apostels*

<sup>19</sup> Der Begriff »paulinische Theologie« ist zunächst einmal dergestalt *uneindeutig*, daß er einerseits *die von Paulus persönlich autorisierte*, aber auch eine *im Sinne des Apostels verfaßte Theologie* meinen kann. (Wir verstehen den Begriff hier in *ersterem* Sinne.) Darüber hinaus stellt sich freilich unabweisbar das *Problem des hermeneutischen Zirkels*, denn die sog. »paulinische Theologie« kann ja nur aus den echt paulinischen Briefen erhoben werden, dient aber zugleich wiederum als *Kriterium* für die Bestimmung der Echtheit eines Briefes. Abhilfe schafft m.E. nur ein – jedenfalls zu Beginn – möglichst *offener* Begriff von »paulinischer Theologie«, der erst nach und nach und mit ständigem kritischen Blick auf *alle* potentiell paulinischen Schriften präzisiert wird.

<sup>20</sup> KÜMMEL, Einleitung, 278. Gleiches gilt für den Eph (vgl. dazu GESE, Vermächtnis, 8–27.271–276).

<sup>21</sup> Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 333: »Von den Deuteropaulinen steht der Kol[osserbrief] dem Apostel am nächsten«, wobei er dann allerdings fortfährt: »er dürfte um das Jahr 70 n. Chr. abgefasst worden sein« (Hervorhebung i.O.).

<sup>22</sup> Vgl. SCHNELLE, a.a.O., 358: »Wrede führte in einer minutiösen Einzeluntersuchung den bis heute gültigen Nachweis, dass der Verfasser des 2Thess den ersten Brief als *literarische Vorlage* benutzte« (Hervorhebung E.R.). Darin sieht Schnelle (mit anderen) »nach wie vor ein Hauptargument für den *pseudepigraphischen* Charakter des 2Thess« – ein Argument, das *für sich genommen* m.E. nicht stichhaltig ist (so auch NIEBUHR, Grundinformation, 274f.), sondern durch sachliche Beobachtungen ergänzt werden muß, da i.d.R. ja gerade das *Gegenargument* (zu sehr von den übrigen Briefen *abweichende* sprachliche Formulierung) als Beleg für Pseudepigraphie gewertet wird. Zu Recht könnte sonst der Vorwurf der methodischen Unkontrollierbarkeit erhoben werden.

reduktionistisch zu vereinseitigen, während eine zu breit gewählte ihr Profil verwischt und ihre explosive Kraft »zähmt«.<sup>23</sup> Da wir hier aber nur danach fragen, ob der Apostel Paulus relational-ontologisch gedacht hat, bleibt diese unsere strukturelle Untersuchung von den o.g. Überlegungen im wesentlichen unberührt; denn den hinsichtlich ihrer Echtheit umstrittenen Briefen kann *eo ipso* keine tragende Rolle innerhalb der Argumentation zukommen. Ließe sich nämlich relational-ontologisches Denken z.B. nur im Kolosserbrief nachweisen, nicht aber auch wenigstens in *einigen* der Homologumena, könnte dies geradezu als ein Indiz für die Richtigkeit der These gewertet werden, der Kolosserbrief sei kein echter Paulusbrief. Das gilt auch für den gegenteiligen Fall, daß sich z.B. im Kolosserbrief kein relational-ontologisches Denken findet, während es in den Homologumena eindeutig greifbar ist. Umgekehrt hat man für unsere Frage aber auch nichts gewonnen, wenn sich neben den unbestritten echten Paulusbriefen auch Antilegomena relational-ontologischen Denkens bedienen, denn solche Konvergenzen lassen sich unschwer auch im Blick auf andere neutestamentliche Schriften nachweisen (z.B. im Corpus Iohanneum). Das wäre also höchstens ein Beleg *dafür*, daß an diesem Punkt jedenfalls Übereinstimmung mit Paulus besteht – mehr nicht. Es bleibt daher dabei, daß für unsere Untersuchung den Antilegomena keinerlei *argumentatives* Gewicht zukommt; sie können darum hier vernachlässigt werden.

Ebenso ist die Argumentationskraft *traditions-* bzw. *religionsgeschichtlicher* Überlegungen als problematisch zu beurteilen.<sup>24</sup> Natürlich lebte,

---

<sup>23</sup> Es ist also keineswegs so, daß man »weniger falsch machen« kann, wenn man quasi *in dubio pro reo* alle Briefe des Corpus Paulinum für paulinisch erklärt! Vgl. aber das gemäßigte Urteil von WREDE, Paulus, 2: »Ob ein Brief mehr oder weniger echt oder unecht ist, ist übrigens von geringem Belang. Nur die Echtheit der Pastoralbriefe würde das Bild des Paulus *wesentlich* verändern.«

<sup>24</sup> *Methodisch besteht keinerlei Unterschied zwischen Traditions- und religionsgeschichtlichem Vergleich* (s. dazu MÜLLER, *Methode, passim* [bes. 161f., Anm. 5; 173, Anm. 68; 184–192])! – Beachtenswerte, wenn auch mitunter kritisch zu würdigende *methodische* Bemerkungen und Einschränkungen macht HAYS, *Echoes of Scripture*, 29–32. Er nennt *sieben Kriterien*, die eine behauptete Aufnahme von *traditionellen Motiven* s.E. mehr oder weniger *wahrscheinlich* machen: 1) *Verfügbarkeit* der postulierten (schriftlichen) Quelle (»availability«), 2) (quantitativ und qualitativ zu gewichtender) *Umfang* der postulierten Aufnahme (»volume«), 3) *Häufigkeit* der (expliziten oder impliziten) Aufnahme einer postulierten Quelle im *gesamten* paulinischen Schrifttum (»recurrence«), 4) *inhaltliche Eignung* der postulierten Quelle für die paulinische Argumentation (»thematic coherence«), 5) *historische Plausibilität* einer mit traditionsgeschichtlichen Mitteln begründeten, postulierten Aussageabsicht (»historical plausibility«), 6) Konsens und Dissens der *Auslegungsgeschichte* (»history of interpretation« – mit m.E. allzu kritischer Note gegen frühchristliche Interpretationen), 7) *Sinnhaftigkeit und Nutzen* einer behaupteten Aufnahme (»satisfaction«). Die von LUZ, Mt IV, 434, Anm. 23, übernommenen Kriterien – »Wortlautübereinstimmung bei mindestens zwei Worten«, »eindeutige Identifikationsmöglichkeit der betreffenden Stelle (häufig vorkommende biblische Wen-



dachte und schrieb Paulus nicht in einem geistigen Nirvana, aber es besteht seit jeher die nicht geringe Gefahr, den Apostel *a priori* einer bestimmten Denkrichtung zu-, ein- oder sogar unterzuordnen (z.B. Pharisäismus, atl. Weisheit, Apokalyptik o.ä.) und ihn grundsätzlich oder gar ausschließlich von dort her zu verstehen, *ohne ihn noch sagen zu lassen, was er selbst zu sagen hat*. Kurz: Man steht in der Gefahr, mittels traditionsgeschichtlicher Hypothesen das zu finden, was man gesucht (oder implizit postuliert) hat. Daher ist methodisch umgekehrt zu verfahren: Nur dort, wo minutiöse Exegese der paulinischen Briefe selbst die Annahme relational-ontologischen Denkens als *begründet* erweist, kann – in einem heuristisch wie sachlogisch *zweiten* Schritt – nach möglichen »traditionellen« *Parallelen* gefragt werden, die freilich *als solche* keine letzte Beweiskraft haben, jedoch die paulinischen Zusammenhänge ggf. erhellen (in diesem Sinne: illustrieren) können. Vielleicht kann der Apostel dann *a posteriori* (!) einer bestimmten Tradition zugeordnet werden; das wird aber das Verständnis der paulinischen *Sachaussagen* nicht entscheidend beeinflussen.<sup>25</sup> Denn wesentlich ist nie, *ob* traditionelle Motive oder Begriffe übernommen werden, sondern *in welchem Sinn* eine Tradition Verwendung findet, d.h. ob sie *exakt übernommen, abgewandelt* oder *ins Gegenteil verwandelt bzw. kritisiert* wird.<sup>26</sup>

Es ist also *sachlich und methodisch* notwendig, unserer Untersuchung ausschließlich die unbestritten echten Paulusbriefe zugrunde zu legen und *primär* von *ihnen* her – d.h. *möglichst »paulusimmanent«*<sup>27</sup> – die Frage nach relational-ontologischen Denkstrukturen bei Paulus zu beantworten.<sup>28</sup>

---

dungen genügen nicht!)«, »minimale Übereinstimmung im Sinnkern« – sind zwar angesichts eines gewissen traditionsgeschichtlichen Wildwuchses begrüßenswert, doch es gilt: "There are always only shades of certainty when these criteria are applied to particular texts. The more of them that fall clearly into place, the more confident we can be in rendering an interpretation of the echo effect in a given passage" (HAYS, a.a.O., 32).

<sup>25</sup> Vgl. zum Ganzen HOFIUS/KAMMLER, in: DIES., Johannesstudien, V (Vorwort): »Wenn die Texte [...] primär aus ihrer internen Argumentationsstruktur interpretiert und im Lichte ihres unmittelbaren literarischen Kontextes bedacht werden, so soll damit die Notwendigkeit traditionsgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Fragestellungen keineswegs geleugnet werden. *Bei der Exegese muß jedoch die textimmanente Interpretation den sachlichen Vorrang haben, weil andernfalls die Gefahr besteht, daß die Wahrnehmung der Textaussage durch textfremde Erwägungen verstellt wird*« (Hervorhebung E.R.). Und schon BULTMANN, Ethik, 37, wies mit Recht darauf hin, daß »mit der Erklärung der *Entstehung* einer Theorie ihr *Sinn* noch nicht erfaßt ist.«

<sup>26</sup> Vgl. dazu schon die überzeugenden Erwägungen bei WALTER, Gal, 74f.! – Zur weiteren Begründung der m.E. *sachlich gebotenen Zurückhaltung gegenüber traditionsgeschichtlicher Methodik in der neutestamentlichen Exegese* s.u. S. 49f.

<sup>27</sup> Begriff bei UMBACH, Sünde, 18. Man müßte in der Tradition historisch-kritischer Exegese als einer klassisch *autorzentrierten* Exegese (s. dazu OEMING, Hermeneutik, 31–45) eigentlich weitergehend formulieren: »angemessen – d.h. *im Sinne des Apostels selbst*« (vgl. z.B. OEMING, a.a.O., 31: der Exeget als »Anwalt des Autors«), doch ist eine solche Sicht angesichts des gegenwärtigen Standes der hermeneutischen Diskussion

Dieser Aufgabe ist der in sich viergeteilte *erste Hauptteil (B.)* gewidmet. In einem ersten Schritt wird – gewissermaßen *im Vorgriff* – anhand einschlägiger Forschungspositionen kurz in das »Problem einer »*relationalen Ontologie*« (I.) eingeführt. Dabei ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß dieser *heuristisch nachgeordnete* Schritt *allein in der Hoffnung, den Lesern und Leserinnen einen Dienst zu erweisen*, an den *Anfang* der Arbeit gestellt wird. Es dürfte m.E. einfach der *sachlichen Klarheit* dienen, wenn das, was sich *methodisch allererst aus der Exegese einschlägiger Stellen ergeben hat*, schon zu Beginn der Arbeit insoweit skizziert wird, wie es für den Nachvollzug des Fortgangs der Überlegungen dienlich erscheint.

Wiederum *allererst aus der Exegese der einschlägigen Stellen* hat sich sodann ergeben, was die weitere Gliederung bereits auf den ersten Blick erkennen läßt: Paulus unterscheidet im Blick auf die Christen eine »*gegenwärtige Christusbezogenheit*«<sup>29</sup> (II.), die er der Zeit des »*Glaubens*« (πίστις) zuordnet und mit dem »*Sein in Christus*« (ἐν Χριστῷ εἶναι) identifiziert, von einer »*zukünftigen Christusbezogenheit*« (III.), die er der Zeit des »*Schauens*« (εἶδος) zuordnet und mit dem »*Sein mit/bei Christus*« (σὺν Χριστῷ εἶναι) identifiziert. Das Problem des *Verhältnisses* dieser *zwei Seinsweisen* erfordert eine Besinnung auf die sog. »*Karsams-*

---

kaum vermittelbar. Insbesondere im (Sieges-)Zuge rezeptionsästhetisch orientierter, konstruktivistischer oder gar dekonstruktivistischer Verstehensmodelle wurde und wird »*Verstehen*« – m.E. zwar *grundsätzlich* nicht ganz zu Unrecht, aber weit übers Ziel hinauschießend – weitgehend als *selbstreferentiell* ausgewiesen; ein echtes Verstehen *gibt* es demzufolge gar nicht, zumal es nicht einmal mehr ein *Gemeintes (Intendiertes)* gibt. U. ECO sagt einmal: »Der Autor müßte das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört« (Nachschrift, 14; s. aber die wichtigen *Einschränkungen* bei DEMS., Grenzen, 27–55!). Wir können auf diese Diskussion hier nicht näher eingehen. Nur soviel müßte zu *fragen* erlaubt sein: Wozu noch *Exegese* (verstanden als »*Auslegung*« im Sinne dessen, »*was da steht*«) bzw. was *ist* dann noch Exegese? Jedenfalls dürfte ihr im Rahmen (post-)moderner hermeneutischer Modelle jede irgendwie geartete »*Normativität*« (z.B. der Anspruch, recht verstanden zu haben, was der Autor sagen wollte bzw. gesagt hat) *a priori* abgesprochen werden.

<sup>28</sup> Neben den genannten sachlichen und methodischen Problemen des traditions- bzw. religionsgeschichtlichen Vergleichs sei auf ein weiteres *faktisches Problem* hingewiesen, das allzu oft die praktische Durchführung belastet: Um einen wirklich aussagekräftigen und tragfähigen *Vergleich* verschiedener Größen durchführen zu können, muß jede dieser Größen zunächst einmal *für sich* richtig eingeordnet und umfassend verstanden sein – andernfalls werden, salopp gesprochen, Äpfel mit Birnen verglichen. Genau das geschieht leider nicht selten und erklärt, wie z.B. so divergierende Bewertungen des Verhältnisses zwischen Paulus und »dem« Judentum seiner Zeit zustande kommen, wie sie in der Forschung vertreten werden. Gerade in einer *Erstlingsarbeit* wie dieser empfiehlt es sich daher, sich zunächst einmal möglichst auf *eine Sache* zu konzentrieren.

<sup>29</sup> Den Begriff »*Christusbezogenheit*« habe ich erstmals bei K.L. SCHMIDT (1947) gefunden (DERS., Galaterbrief, 59), er mag aber älter sein. Er ist jedenfalls *geeigneter* als der geläufigere Begriff »*Christusbeziehung*«, da letzterer falsche Assoziationen weckt.

tags-Existenz« der Christen (IV.), die die Notwendigkeit einer *ontologischen* Binnendifferenzierung aufzeigt, mit deren Hilfe das oft verhandelte Problem der sog. »eschatologischen Spannung« bzw. des Verhältnisses von »Schon jetzt« und »Noch nicht« einer Lösung zugeführt werden kann, die die bisherige Konzentration auf rein *zeitliche* Erklärungsmuster (etwa im Sinne eines bei Paulus bisher tatsächlich noch nie nachgewiesenen Zwei-Äonen-Schemas<sup>30</sup>) überwinden dürfte.<sup>31</sup>

In einem kurzen *Ausblick* (C.) wird die Frage aufgeworfen, was die Einsicht in *das relational-ontologische Denken des Apostels* für das Verständnis des *Ganzen* seiner Theologie austrägt (I.), wobei abschließend darüber Rechenschaft zu geben ist, welcher *Stellenwert* dem relational-ontologischen Denken des Apostels innerhalb seiner Gesamtsicht zukommt (II.).

Die Arbeit beschließt ein knapper *Anhang* zu forschungsgeschichtlichen Grundproblemen der paulinischen Eschatologie (D.). Er ist v.a. den von R. Bultmann und E. Käsemann in die Diskussion eingebrachten (konträren) Thesen gewidmet, die – das zeigt sich explizit und implizit auf Schritt und Tritt – die Forschung bis heute *wesentlich* bestimmen.

---

<sup>30</sup> Dieses berühmt-berüchtigte »Zwei-Äonen-Schema« wurde bei Paulus nicht nur noch nie nachgewiesen, *vielmehr führte* PETERSON, *Kosmos*, 426–434.439f. (bes. 430!), *den überzeugenden »Negativbeweis«!* Selbst LINCOLN, der dem »Zwei-Äonen-Schema« *grundsätzlich* verpflichtet ist, muß gerade im Blick auf die Homologumena zugeben: "Elsewhere in contexts where ὁ μέλλων αἰών could conceivably have been employed the apostle prefers ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ" (Paradise, 170)! Er schließt daraus zutreffend (ohne aber daraus die m.E. notwendigen Schlüsse zu ziehen): "It is at this point that it becomes clear that Paul *modified* the sharp contrast between the two ages customarily attributed to apocalyptic writings" (ebd. [Hervorhebung E.R.]). Berechtigte *Zurückhaltung* übt BAUMGARTEN, *Apokalyptik*, 181–189, bes. 188. Vgl. außerdem KWON, *Eschatology*, 156–161. Ferner weist SCHADE, *Christologie*, 93f., darauf hin, daß sich *weder* in der jüdisch-apokalyptischen Literatur (das sah schon BULTMANN, *2Kor*, 100) *noch* bei Paulus die Vorstellung eines (jedoch vielfach *behaupteten!*) »*Übereinanders* der Äonen« findet (so auch KWON, a.a.O., 159: "Judging from Paul's own writings, the notion of 'the overlapping of the ages' seems out of the question."). KWON, a.a.O., 157, Anm. 10, vermutet: "At this point, most scholars seem to have a *predetermined penchant* for the two-age scheme" (Hervorhebung E.R.). Dann aber läßt sich auch Sch. BEN-CHORINS Behauptung *nur schwerlich aufrechterhalten*: »*Durch die Äonen-Theologie verbleibt er [sc. Paulus; E.R.] auch ohne Gesetz im Judentum. [...] Die Äonen-Theologie, die im Talmud nur sehr aphoristisch angedeutet ist, hat in der hellenistischen Apokalyptik eine viel breitere Darstellung erfahren. Diese hellenistische Apokalyptik aber ist der primäre Bildungshintergrund des Diaspora-Juden Saulus – Paulus aus Tarsus«* (Paulus, 63f.).

<sup>31</sup> Zum Grundproblem der *einseitigen Konzentration vieler eschatologischer Entwürfe auf den Aspekt der Zeit* vgl. die theologisch wohlbegründete Kritik bei SCHWÖBEL, *Dinge*, 467f.: »Wenn das Eschaton die Vollendung des Willens Gottes des Schöpfers ist, in Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zu sein, dann kann der Ansatz zur Erfassung der Bedeutung des Eschaton nicht die Zeit, sondern nur Gott sein« (467).

## B. Relational-ontologisches Denken bei Paulus

### I. Das Problem einer »relationalen Ontologie«

Die *Verwendung* des Begriffes »relationale Ontologie« erfordert es, die *Sachfrage*, die hier zur Diskussion steht, zu präzisieren (1.), um ein – wenn auch vorerst nur vorläufiges – eigenes Verständnis der Sache zu entwickeln (2.).<sup>1</sup> Es geht hier ausschließlich darum, eine *Sprache* (und in diesem Sinne ein »Instrumentarium«) zu finden, mit deren Hilfe die paulinischen Texte sachgemäß ausgelegt *und* – so die Hoffnung – verständlich expliziert werden können.<sup>2</sup> Wenn im folgenden einige Positionen aus Philosophie und Theologie zu diesem Themenkreis skizziert werden, dann geschieht dies darum nur so weit, wie dies für *unsere* Untersuchung notwendig und m.E. *hilfreich und weiterführend* ist, damit aber dezidiert *ohne* den Anspruch auf (forschungsgeschichtliche) Vollständigkeit.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zuweilen wird die *Sache* auch unter dem Stichwort »eschatologische Ontologie« (bzw. »eschatological ontology«) verhandelt; so bei DALFERTH, *Existenz Gottes*, 76f. u.ö.; ZIZIOULAS, *Remembering the future* (erscheint voraussichtlich Ende 2013); vgl. DENS., *Being as Communion*, 61f. u.ö. DALFERTH, a.a.O., 77, Anm. 2, will mit dieser Begrifflichkeit die ontologische Reflexion vor der Spekulation bewahren: »Theologische Ontologie vermeidet genau dann, apokalyptische Spekulation zu werden, wenn sie sich eschatologisch, und d.h. immer: christologisch konzipiert.«

<sup>2</sup> Zum Problem mangelnder Sprachfähigkeit angesichts einer schlechthin analogilosen Wirklichkeit s.u. S. 46–51.

<sup>3</sup> Im Rahmen *dieser* Arbeit ist auch eine ausführliche kritische Würdigung dieser Positionen leider nicht möglich. Sie stehen hier *ganz* im Dienst der Präzisierung der zu untersuchenden *Sachfragen*. Ich hoffe, den verschiedenen Ansätzen gleichwohl einigermaßen gerecht geworden zu sein.

An weiteren Arbeiten, die hier aber aus den genannten Gründen nicht weiter berücksichtigt werden, wären u.a. die folgenden Beiträge zu nennen: MOLTMANN, *Mensch, passim* (»Christliche Anthropologie ist eine Anthropologie des Gekreuzigten« [a.a.O., 35]); DERS., *Der gekreuzigte Gott*, bes. 222ff.243ff.255ff.; DERS., *Trinität, passim*; PAPANIKOLAOU, *Being with God, passim* (zu Vladimir Lossky und John D. Zizioulas [zu letzterem s.u. S. 28–32]); PANNENBERG, *Anthropologie, passim*; DERS., *Grundzüge, passim* (vgl. zu Pannenberg's Werk insgesamt OVERBECK, *Mensch, passim*); JENSON, *Identity, passim*; DERS., *Theology I*, 63–161.163–236 (der ganze Band trägt den Titel: »The Triune God«; darin Teil 2: »The Triune Identity«; Teil 3: »The Triune Character«). Vgl. ferner die umfangreiche Arbeit von SCHULZ, *Sein und Trinität, passim*, in der er die ontologischen und/oder trinitätstheologischen Entwürfe Hegels, Duns Scotus', Kants, Pannenberg's, Jüngels, Rahners und von Balthasars diskutiert. Für *unsere*n Zusammenhang be-

Außerdem sei an dieser Stelle ausdrücklich an die methodisch kluge »Vorbemerkung zum Gebrauch der Begriffe ›Ontologie‹, ›ontologisch‹ in einer Untersuchung über Luther« erinnert, die W. JOEST seinem bedeutenden Beitrag »Ontologie der Person bei Luther« voranstellte und die *mutatis mutandis* auch für eine entsprechende Untersuchung zu Paulus gilt<sup>4</sup>:

JOEST plädiert zunächst in Abwehr gängiger, historisch bedingter *Verengungen* des Begriffes »Ontologie« – etwa im Sinne einer »Substanzmetaphysik« (14) oder im Dienste der Behauptung einer »*einheitliche[n]* Seinsstruktur« (13) – dezidiert für einen »rein formalen und neutralen« Ontologiebegriff in Gestalt der »Frage nach der Bedeutung von ›Sein‹ und nach der Weise, wie Wirkliches da ist« (14).

Freilich ist zuzugeben, daß aufgrund ihres dezidiert *theologischen* Zugangs zur Wirklichkeit weder Luther noch Paulus eine »planmäßig unternommene philosophische Forschung« betreiben, »deren ausdrückliche Fragestellung eben die nach der Bedeutung von Sein und der Seinsweise von Wirklichem ist« (15). Das könnte dazu führen, nur noch nach deren »Seins- oder Wirklichkeitsverständnis« zu fragen und auf den Begriff »Ontologie« zu verzichten (ebd.). JOEST macht aber geltend, daß es sich bei dem »in Luthers theologischem Denken implizierten Seinsverständnis[...]« »nicht nur um eine allgemeine Wirklichkeitsanschauung ganz abseits eigentlich ontologischer Fragen handelt«, da er »solche Fragen« zwar nicht »im systematischen Ganzen« abhandelt, aber »doch in ganz bestimmten Zusammenhängen und von eigentümlichen theologischen Voraussetzungen her immer wieder berührt; und zwar so, daß dabei charakteristische Begriffe ontologischer Tradition in Frage gestellt werden« (ebd.). Man werde darum mindestens sagen dürfen, daß »Luthers theologisch bestimmtes Denken [...] immer wieder in ausdrücklicher Bezugnahme in ein polemisches Verhältnis zu damals gegebener formeller Ontologie« trete: »Dann wird man aber fragen müssen, was eigentlich bei Luther in den jeweils kritischen Punkten der Auseinandersetzung an die Stelle der abgelehnten Positionen tritt. In diesem Sinne ist unsere Frage nach seiner ›Ontologie‹ zunächst gemeint« (ebd.).

Freilich stehen wir vor dem Problem, daß bei Paulus – anders als bei Luther<sup>5</sup> – die Besinnung auf ontologische Fragen überhaupt nie *explizit* thematisch wird. Gleichwohl wird zu zeigen sein, daß manche Antwort des Apostels auf umstrittene Fragen nur unter Berücksichtigung einer entsprechenden »Ontologie« recht erfaßt werden kann – ganz im Sinne des eingangs zitierten Ebeling-Satzes, daß der Glaube notwendigerweise ontologische Auswirkungen habe und sich darum nicht einfach in einer *vorgegebenen* Ontologie interpretieren lasse, ohne Verzerrungen ausgesetzt zu sein.<sup>6</sup>

Diese Arbeit unternimmt daher den Versuch, die den einzelnen paulinischen Aussagen zugrundeliegenden spezifischen ontologischen Implikationen zu explizieren, um so der sog. »*inneren Logik*«<sup>7</sup> *des paulinischen*

---

sonders relevant sind seine Ausführungen zum ›trinitätstheologischen Person- und Wesensbegriff‹ (a.a.O., 942–960).

<sup>4</sup> S. JOEST, *Ontologie*, 13–16; wichtige Hinweise auch bei FATEHI, *Relation*, 321f.!

<sup>5</sup> Vgl. dazu JOEST, a.a.O., 15 m. Anm. 3f.

<sup>6</sup> S.o. S. 1 m. Anm. 1.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die *grundsätzlichen Bemerkungen* bei STEWART, *Man*, 28f.: "It is when we have learnt to cease to look for this superficial consistency in Paul, this standardized,

*Denkens* auf die Spur zu kommen – immer eingedenk der Tatsache, daß das schwer genug und stets der Möglichkeit des Scheiterns konfrontiert ist. Dessenungeachtet darf Exegese aber, so sie sich denn als dezidiert *theologisches* Unterfangen versteht, nicht vor der Aufgabe zurückschrecken, nicht bloß »gut zu lesen«<sup>8</sup>, d.h. ihren Gegenstand »wahrzunehmen« und präzise zu »beschreiben« (dieser »Sehakt«<sup>9</sup> ist selbstredend die *conditio sine qua non* brauchbarer Exegese!), sondern ihm darüber hinaus *nach-zudenken*.<sup>10</sup> Wenn wir, um ein Bild<sup>11</sup> zu gebrauchen, die uns fremde Sprache

---

rigid system of thought and doctrine, that we begin to discover in him what is far more important – the deep, *inner* consistency of the man's religion, and the fundamental unity of all he wrote and taught. [...] Paul can contradict himself, can land himself at times in hopeless antinomy, can leap without warning from one point of view to another totally different [...]; but through it all and beneath it all there is a living unity and a supreme consistency – the unity, not of logic, but of downright spiritual conviction, the consistency of a life utterly and at every point filled and flooded with the redeeming love of God. 'Christ in me' – this overmastering experience which was 'unquestionably the core of his religion,' 'der eine Brennpunkt,' as Johannes Weiss expresses it, gives to everything he wrote, even in the midst of his most startling antitheses and wildest tangents of thought, a unity far deeper than that of any logical or dogmatic system." Vgl. ferner WERNLE, *Sünde*, 120f. (s.o. S. 2f., Anm. 7).

<sup>8</sup> Vgl. zu Begriff und Sache NIETZSCHE, *Morgenröthe*, 17 (= Vorrede 5.): »Philologie nämlich [...] lehrt *gut* lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen...« Eben *darum* aber ist sie »jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden –, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des *Wortes*, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzu thun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der »Arbeit«, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allem gleich »fertig werden« will, auch mit jedem alten und neuen Buche [...]« (ebd.).

<sup>9</sup> Vgl. SCHLATTER, *Methoden*, 142: »Was uns als Mitgliedern der universitas litterarum als unzerreißbare Pflicht obliegt, ist, daß wir in dem uns zugewiesenen Arbeitsbereich zum *Sehen* [...] gelangen. Das ist das ceterum censeo für jede Universitätsarbeit. *Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer und immer wieder Sehen*« (Hervorhebungen E.R.). Explizit vom durch möglichst unvoreingenommene Beobachtung ausgezeichneten »Sehakt« (im Gegensatz zum bloßen »Denkakt« rationalistischer Prägung, der »nichts weiter als den Fleiß des Schülers« begehre) spricht Schlatter z.B. in seinen autobiographischen Notizen (DERS., *Rückblick*, 208). Zur *Schriftlehre* Schlatters vgl. HÄGELE, *Schrift*, *passim*.

<sup>10</sup> Das verlangt natürlich nach dem Gespräch namentlich mit der Systematischen Theologie (zur aktuellen Diskussion vgl. jetzt BREYTENBACH/FREY, *Aufgabe*, *passim*). Vgl. dazu aus exegetischer Sicht bes. HOFIUS, *Neutestamentliche Exegese*, *passim*; ferner HAHN, *Theologie II*, 1f.23–29; aus systematisch-theologischer Sicht vgl. z.B. EBELING, *Dogmatik I*, 25–35.57f. (zur »Schriftgemäßheit«); KRÖTKE, »Einheit«, bes. 319–321 (»Systematisch-theologisch-werden«, heißt [...], sich der *Wahrheitsfrage* zu stellen« [a.a.O., 320]). Daß die Theologie, insbesondere die Exegese, ganz grundsätzlich der *com-*