

ULRICH LUZ

Theologische Aufsätze

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber/Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Tobias Nicklas (Regensburg) · J. Ross Wagner (Durham, NC)

414



Ulrich Luz

Theologische Aufsätze

Mohr Siebeck

ULRICH LUZ; geb. 1938; Studium der Ev. Theologie in Zürich, Göttingen und Basel; 1963 Ordination; 1967 Promotion; 1968 Habilitation; 1969–1971 Dozent an der International Christian University und an der Aoyama Gakuin University Tokyo; 1972–1980 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen; 1980–2003 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern; seit 2003 im Ruhestand.

ISBN 978-3-16-156523-6 / eISBN 978-3-16-156524-3
DOI 10.1628/978-3-16-156524-3

ISSN 0512-1604 / eISSN 2568-7476
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times New Roman gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Dem grossen „Meister des Dialogs“
und unvergesslichen Freund

Milan Machovec

1925–2003

zum Andenken

Vorwort

Meinem ersten Aufsatzband folgt nun ein zweiter, den ich mit „Theologische Aufsätze“ überschreiben möchte. Als Neutestamentler bin ich immer auch Theologe und frage nach der Bedeutung der biblischen Texte heute, nach ihrer Wahrheit, nach der Kirche und nach Gott. Dazu nötigen mich die Texte des Neuen Testaments mit ihrem Sinnüberschuss, die von mir als Theologen eine Antwort verlangen. Darum gibt es in diesem Band auch kaum einen Aufsatz, der nicht einen deutlichen Bezug auf die Gegenwart enthält. Freunden einer distanzierten und tendenziell neutralen Wissenschaft mag das missfallen; aber als Theologe kann ich nicht distanziert und neutral bleiben.

Der Titel des Bandes gilt allerdings nur *cum grano salis*: Am Schluss des Bandes stehen fünf Aufsätze, die biographischen oder autobiographischen Charakter haben. Von den sechsundzwanzig Aufsätzen dieses Bandes sind achtzehn Nachdrucke von teilweise an sehr entlegener Stelle erschienenen Texten; drei sind Neubearbeitungen früher erschienener Aufsätze und fünf sind Erstveröffentlichungen. Die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln haben die Funktion eines „Editorials“, in dem ich manchmal auch angedeutet habe, wo sich meine Sicht seither verändert hat.

Mein herzlicher Dank gilt allen Studierenden, Kolleginnen und Kollegen, Pfarrer/innen, Pastor/innen und Priestern, mit denen ich im Gespräch stand und deren Anregungen und Fragen in mannigfacher Weise in die hier veröffentlichten Aufsätze eingeflossen sind. Mit besonderer Dankbarkeit denke ich an alle unvergesslichen Begegnungen und Gespräche zurück, welche ich vor und nach der Wende in Osteuropa haben durfte. Mehr als ein Aufsatz lebt davon. Die Widmung bezeugt, wem ich am meisten verdanke.

Ohne Hilfe hätte ich diesen Band nicht veröffentlichen können, da meine Computerkenntnisse aus dem vorigen Jahrhundert stammen. Mein herzlicher Dank gilt Dr. Zbynek Kindschi-Garsky und Prof. Benjamin Schliesser für ihre Hilfe in solchen Fragen. Mein herzlicher Dank gilt auch dem Verlag Mohr-Siebeck, vor allem Dr. Henning Ziebritzki, der den Band ermöglicht und geduldig auf ihn gewartet hat, Frau Elena Müller, der Herstellerin Susanne Mang und dem Lektor Dr. Hans Cymorek, welche die Drucklegung umsichtig betreut haben.

Laupen und Bern, im April 2018

Ulrich Luz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
---------------	-----

I. Studien zur neutestamentlichen Theologie

1. Einleitung	3
2. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament?	7
3. Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum	29
4. Theologie und Religionswissenschaft aus theologischer Sicht	49
5. Die Bergpredigt (Mt 5–7) in ökumenischer Perspektive	59

II. Studien zur Ekklesiologie

6. Einleitung	77
7. Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht	83
8. Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament	103
9. Ekklesiologie und Geld der Kirche	129
10. Das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft in neutestamentlicher Sicht	145
11. Stages of early Christian Prophetism	161
12. Die korinthische Gemeindepredigt im Kontext urchristlicher Prophetie	179

13. Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament	191
14. Das Schriftprinzip und kirchliche Identität heute. Eine Thesenreihe	205

III. Studien zur Hermeneutik

15. Einleitung	221
16. Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte	227
17. Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein?	253
18. Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel	275
19. Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift	299
20. Textauslegung und Ikonographie	319
21. Postmoderne Bibelinterpretation?	343
22. Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments als Hilfe zum Reden von Gott	363

IV. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte

23. Einleitung	383
24. Religionen, konkurrierende Wahrheitsansprüche, Konflikte und ihre theologisch-reflexive Bearbeitung in der Spätantike	387
25. Bekehrung im Neuen Testament und in der Spätantike	405

V. Biographische und autobiographische Studien

26. Einleitung	431
27. Eduard Schweizer (1913–2006)	435
28. Was aber hast du, das du nicht empfangen hast? (I)	455
29. Orientierung nach unten und grenzenlose Vergebung nach Matthäus 18	467
30. Ost-Gänge	483
31. Was aber hast du, das du nicht empfangen hast? (1 Kor 4,7) (II)	501
Nachweis der Erstveröffentlichungen	505
Stellenregister (Auswahl)	509
Personenregister (Auswahl)	514

I. Studien zur neutestamentlichen Theologie

1. Einleitung

Der erste Aufsatz dieses Kapitels geht zurück auf einen Text von 1974, den ich unter dem anspruchsvollen Titel „Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament“ veröffentlicht hatte (= Nr. 2). Hier erscheint er in einer gründlich „entschlackten“ und veränderten Fassung. Das betrifft nicht nur, aber auch den wissenschaftlichen Apparat, der von allen heute nicht mehr interessanten Auseinandersetzungen entlastet worden ist. Der veränderte Titel – zum ursprünglichen Titel ist ein Fragezeichen hinzugekommen – macht deutlich, dass ich nicht mehr uneingeschränkt zu ihm stehen kann. „Theologia Crucis“ wird hier in der Weise Martin Luthers als Gegenentwurf zu einer „Theologie der Herrlichkeit“ verstanden. „Theologia crucis“ ist also eine polemische Theologie. Für Luther lag hier ein Zentrum seines theologischen Denkens. Ein Blick ins Neue Testament (= Abschnitt I) zeigt, dass es eine „theologia crucis“ im Sinne Luthers nur bei Paulus und vielleicht bei Markus gibt. Die grosse Mehrzahl der neutestamentlichen Entwürfe, eingeschlossen die vorpaulinischen Traditionen und die Schüler des Paulus, sowie natürlich das Johannesevangelium, zeigen ein untrennbares Neben- und Ineinander von Tod und Auferstehung Jesu bzw. von Kreuz und Herrlichkeit. „Theologia crucis“ ist also nicht *die* Mitte der Theologie im Neuen Testaments, sondern eine ganz besondere Sichtweise seiner Mitte. Der alte Aufsatz war aber für mich reizvoll, weil er versuchte, den unsystematischen Charakter der Theologie des Paulus systematisch zu erfassen (= Abschnitt II): Geht man vom „Wort des Kreuzes“ in 1 Kor 1,18–25 aus, so ist paulinische Theologie ein Versuch, jede menschliche Weisheit, gerade auch die christliche Weisheitstheologie der Korinther, vom Kreuz her in Frage zu stellen. In diesem Sinn ist Kreuzestheologie bei Paulus polemisch. Sie besteht nicht darin, dass Paulus das Kreuz interpretiert, sondern darin, dass er vom Kreuz her die Welt, den Menschen, das Leben der Gemeinde und nicht zuletzt seine eigene „kreuzförmige“ Existenz interpretiert. Damit wendet er sich gegen ein „enthusiastisches“ Heilsverständnis vieler Korinther, die sich in ihrer Weisheit, ihrer Geistbegabung und vielleicht in ihrem Auferstehungsverständnis schon als „gesättigt“ (1 Kor 4,8) und vollständig erlöst wähnten.

Der nächste Hauptabschnitt über Markus (= Abschnitt III) setzt voraus, dass die wichtigste theologische Leistung des zweiten Evangelisten darin bestand, die Wunder- und Streitgesprächüberlieferung mit der Passionsgeschichte zu verbinden. Schon 1974 war diese Interpretation umstritten – und so ist das über

Markus Gesagte weit hypothetischer als die Ausführungen über Paulus. Ich interpretiere Markus als Kreuzestheologen, der Paulus zwar kaum kennt, aber in vielem ähnlich denkt wie er. Auch die Markuserzählung ist polemisch: Die Leser/innen seiner Jesusgeschichte müssen ihre anfängliche Identifikation mit den Jüngern Jesu aufgeben, weil diese unverständig sind und im Leiden versagen. Auch hier geht es um „kreuzförmiges“ Leben der Jünger (und der Leser/innen): Auch sie müssen ihr Kreuz auf sich nehmen: Der Evangelist schreibt sein Buch m. E. in der Situation nach dem Stadtbrand von Rom (64 n. Chr.), als die Jesusanhänger zum ersten Mal als eigenständige religiöse Gruppe ins öffentliche Bewusstsein rückten und jederzeit mit ihrer Verhaftung oder gar mit dem Martyrium rechnen mussten. Der Aufsatz schliesst mit einem kurzen Schlussabschnitt (= IV), der – mit „Thesen und Fragen“ überschrieben – die Ergebnisse bündelt und offene Fragen formuliert.

Die kritischen Fragen, die ich heute an den damaligen Aufsatz habe, habe ich teilweise schon angedeutet: 1. Diese Art der Kreuzestheologie ist nicht *die* Mitte des Neuen Testaments, sondern ein wichtiges Zeugnis neben anderen, z. B. dem johanneischen und dem lukanischen. Im Blick auf das ökumenische Gespräch heute ist gerade diese Vielfalt im Neuen Testament wichtig. 2. Ich finde meinen damaligen Versuch, die unsystematische und situationsbezogene Theologie des Paulus von seiner „*theologia crucis*“ her zu systematisieren, reizvoll – aber ich glaube nicht mehr, dass sich Paulus auf diese Weise systematisieren lässt. Wahrscheinlich gehört mein damaliger Aufsatz zu den vielen Versuchen, Paulus möglichst „reformatorisch“ zu lesen.

Der zweite Aufsatz „Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum“ (= Nr. 3) richtet sich gegen ein beliebtes, aber allzu einliniges Verständnis des Christentums als friedensfördernde Religion. In den neutestamentlichen Texten scheint das zwar weitgehend so zu sein. Aber die Perspektive ändert sich, sobald man nach versteckten Aggressionspotenzialen im neutestamentlichen Christentum fragt. Im Gespräch mit sozialpsychologischen Ansätzen stellt der Aufsatz im Abschnitt II verdeckte, phantasierte Aggressionen zur Debatte, wie sie vor allem in der Johannesapokalypse deutlich sind. Im Abschnitt III stehen Texte aus dem Matthäusevangelium im Vordergrund: Der absolute Autoritätsanspruch, den Jesus für sich stellte, und die Gerichtsankündigungen, die gleichsam die Kehrseite seiner Verkündigung des Gottesreichs sind, führen im Matthäusevangelium (und im Johannesevangelium) zu unfairer Polemik gegen die jüdischen Führer, die in krassem Widerspruch zum Zentrum von Jesu Ethik, der grenzenlosen Liebe, steht. Ein vierter Abschnitt untersucht Texte zum Problemkomplex von Häresie und Apostasie (IV). Die schroffen Urteile und zahlreichen Beschimpfungen, die in ihnen zu finden sind, können sozialpsychologisch als relationale Aggressionen gedeutet werden. Sie gehen in ihrer Schärfe über das, was wir in zeitgenössischen jüdischen Texten finden können, weit hinaus. – Im Ganzen versucht der Aufsatz, einen Beitrag

zur Aufarbeitung der Frage zu leisten, warum das Christentum in seiner Geschichte immer wieder aggressiv gewirkt hat, obwohl das Friedenspotenzial des frühen Christentums bei weitem überwiegt. Er ist als selbstkritischer christlicher Rückblick auf die eigenen Ursprünge und auch für das Gespräch mit dem Islam wichtig, der heute mit ähnlichen, wahrscheinlich noch viel schwierigeren Fragen seines Grundtexts, des Koran, zu ringen hat.

Der Aufsatz „Theologie und Religionswissenschaft aus theologischer Sicht. Ein Plädoyer für Zusammenarbeit“ (= Nr. 4) geht auf meine Abschiedsvorlesung in Bern 2003 zurück. Er erschien in einer ersten Fassung 2005 in der Zeitschrift *Reformatio* und wurde für eine Vorlesung in Uppsala 2006 weiter ausgearbeitet. Darauf basiert der jetzige, in dieser Form unveröffentlichte Text. Das Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft ist im deutschen Sprachbereich belastet – einerseits durch die dialektische Theologie, andererseits und noch viel mehr durch die Religionswissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (M. Eliade, R. Otto, F. Heiler), die von späteren, kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern als „theologisch“ empfunden wurde. Dennoch denke ich, dass beide Disziplinen aufeinander angewiesen sind. Die Theologie ist auf die Religionswissenschaft angewiesen, denn sie versteht sich als *selbstkritische* Reflexion der Wahrheit kirchlicher Verkündigung und nicht als Apologetik. Deshalb benützt sie religionswissenschaftliche Methoden und Fragestellungen und sucht das Gespräch mit der Religionswissenschaft. Aber ist die Religionswissenschaft auch auf das Gespräch mit der Theologie angewiesen? Die meisten deutschsprachigen Religionswissenschaftler verneinen dies. Ich meine aber, dass Religionswissenschaftler „Religion“ nicht nur als kulturelle Lebensäußerung neben anderen verstehen sollten. Dann laufen sie Gefahr, den spezifischen Forschungsgegenstand der *Religionswissenschaft*, nämlich die Religionen, aufzulösen. Sie müssen sich m. E. mit konkreten Religionen, ihren Zeichensystemen und ihren Wahrheits- und Machtansprüchen befassen. Das können auch Religionswissenschaftler nicht nur „von aussen“, rein beschreibend tun. Darum wären sie eigentlich auf das Gespräch mit der Theologie angewiesen. Aber dass es so sei und werde, kann ich nur hoffen. Meine Aufgabe als Theologe ist es nicht, den Religionswissenschaftlern irgend etwas vorzuschlagen.

Der letzte Aufsatz „Die Bergpredigt (Mt 5–7) in ökumenischer Perspektive“ (= Nr. 5) geht zurück auf einen Vortrag, den ich 2006 vor Lehramtskandidaten und Lehramtskandidatinnen in Paderborn gehalten habe. Das macht verständlich, warum ich die Bibeltexte relativ ausführlich zitiert habe; sie erklärt auch den allgemein-verständlichen Charakter dieses Textes. Die „ökumenische Perspektive“ hat verschiedene Dimensionen, nämlich die jüdisch-christliche Ökumene (II), die christlich-konfessionelle Ökumene (III) und schliesslich die universale Ökumene, die sich daraus ergibt, dass die Bergpredigt ein Text ist, der die ganze Menschheit bewegt (IV). Im jüdisch-christlichen Dialog ist vor

allem die Frage wichtig, wie weit sich die Bergpredigt als jüdischer Text verstehen lässt. Ich möchte Jesus als Juden, aber als ganz besonderen Juden interpretieren. Seine exemplarischen Gebote und Maximen haben viele Parallelen im Frühjudentum. Trotzdem kann ich Jacob Neusners Klage, dass Jesus ausschliesslich „to me, but not to us“ spreche, gut verstehen.¹ Die rechtlichen Ordnungen des Volkes Israel interessierten Jesus nicht. Nicht leicht, aber nicht unmöglich ist es, die Antithesenformel, in der sich Jesus m. E. Moses und nicht jüdischen Torah-Auslegern gegenüberstellt, ins zeitgenössische Judentum einzuordnen. Fast unmöglich wird das aber, wenn ich andere Jesustexte, die einen ausserordentlichen Autoritätsanspruch Jesu bezeugen, heranziehe. In der Bergpredigt ist das Hausbauergleichnis Mt 7,24–27 ein Beispiel dafür. – Im innerchristlich-konfessionellen Dialog ist mir weniger das Gespräch mit dem Katholizismus wichtig, als dasjenige mit den Vertretern der „Ersten Reformation“ und der „Radikalen Reformation“, also z. B. mit Täufern oder Quäkern. Sie stehen der Verkündigung Jesu wohl am nächsten. – Im Schlussabschnitt über die universale, „menschheitliche“ Ökumene konzentriert sich der Aufsatz auf die Frage, *warum* die Bergpredigt ein Text ist, der Menschen auf der ganzen Welt, unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit anspricht.

¹ JACOB NEUSNER, *A Rabbi talks with Jesus*, New York etc. 1993, 83.

2. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament?

I. Ein Blick auf das Neue Testament im Ganzen

I.1 *Zur Definition von Kreuzestheologie.* Fast jede christliche Theologie beschäftigt sich in irgendeiner Art und Weise mit dem Kreuz Christi. Viele christliche Theologien erheben den Anspruch, Kreuzestheologien zu sein. Um nicht von jeder christlichen Theologie und damit von der brennenden Frage nach christlicher Identität nur vernebelnder Vielfalt handeln zu müssen, sei Kreuzestheologie in einem eingeschränkten Sinn verstanden. Von einer Kreuzestheologie in dem hier gemeinten Sinn soll folgendes gelten:

1. Sie versteht das Kreuz als Grund des Heils in dem Sinn *exklusiv*, daß alle anderen Heilsereignisse (z. B. Auferstehung, Parusie) dem Kreuz zugeordnet und von dort her verstanden werden bzw. ihr gängiges Verständnis von dort her kritisiert wird.
2. Sie versteht das Kreuz Christi als Ausgangspunkt der *Theologie* in dem Sinn, daß es nicht eine neben der Kreuzestheologie bestehende und von ihr nicht betroffene Gotteslehre geben kann. Sie versteht sich also nicht als einen Bestandteil der Theologie, sondern als die Theologie schlechthin, in der alles, auch die Gottesfrage, auf dem Spiel steht.¹
3. Sie versteht das Kreuz als den *Angelpunkt der Theologie*, von dem aus theologische Ansätze in die Anthropologie, die Geschichtsphilosophie, die Ekklesiologie, die Ethik etc. hinein entfaltet werden können.

I.2 Damit reduziert sich das Spektrum der zu betrachtenden Theologien nicht nur außerhalb des Neuen Testaments, sondern vor allem auch im Neuen Testament selber. Eine Kreuzestheologie, die sich selbst etwa in der Weise Luthers² als Gegenentwurf zu einer Theologie der Herrlichkeit oder einer Theologie der Auferstehung versteht, ist im Neuen Testament eine extreme Theologie, die meines Erachtens nur von zwei, allerdings pointierten Zeugen vertreten wird, nämlich von Paulus und vermutlich von Markus.

¹ Vgl. für Paulus 1 Kor 1,25, für Markus Mk 15,34.

² Vgl. dazu GERHARD EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 259–261.

Vom Neuen Testament im Ganzen kann man sagen, daß alle Zeugen in der Bestimmung ihrer eigenen Gegenwart durch Jesus Christus das spezifisch Christliche sehen. Aber wie diese Bestimmung erfolgt, ist sehr verschieden. Nicht nur der Jakobusbrief, sondern auch die Logienquelle, deren Träger Israel das Gericht des kommenden Menschensohns Jesus ankündigen, deuten den Tod Jesu nicht eigens.³ Natürlich mögen das Sonderfälle sein, aber für die meisten neutestamentlichen Theologien ist zutreffend, daß das Kreuz nicht in *exklusivem* Sinn in ihrer Mitte steht. Vielmehr ist in den meisten neutestamentlichen theologischen Entwürfen von dem durch Gottes Handeln in Christus eröffneten Heil her das Kreuz so ins Heil hineingenommen, daß es selbst – wider allen Anschein – als Teil der göttlichen „Herrlichkeit“ gedeutet werden konnte. Eine sogenannte „Kreuzestheologie“ ist dann von einer sogenannten „*theologia gloriae*“ nicht mehr unterscheidbar.

Einige Beispiele: Um die Interpretation des *Johannesevangeliums* tobt gegenwärtig ein Streit, der sich in Kürze etwa auf den Nenner bringen läßt, ob das vierte Evangelium von einer *theologia gloriae* oder einer *theologia crucis* her zu interpretieren sei.⁴ Die Schwierigkeit der Johannesinterpretation liegt meines Erachtens darin, daß sich das johanneische Kreuz fugen- und nahtlos in die Herrlichkeit Christi einfügen läßt, so daß die Alternativfrage: *theologia crucis* oder *theologia gloriae*? gar nicht möglich ist. Wie auch immer der Streit entschieden werden wird, die Entscheidung wird nicht an Alternativen, sondern an Nuancen bei Johannes fallen, daran, ob man die eine oder die andere Nuance stärker akzentuiert findet. Meines Erachtens prallt der Streit am kunstvollen Gefüge der johanneischen Theologie ab. Etwa am johanneischen Erhöhungsverständnis wird schlaglichtartig deutlich, daß Kreuzestod und Verherrlichung in Grunde genommen zwei Aspekte derselben Sache sind, keinesfalls aber zwei fundamentale Grundansätze für grundsätzlich verschiedene theologische Denkmöglichkeiten. Die Theologie, die sich mit dem Kreuz befaßt, dient bei Johannes gerade dazu, das Kreuz als herrliches Heilsereignis verständlich und damit zugleich verkündbar zu machen.

Auch bei anderen neutestamentlichen Schriften läßt sich Ähnliches beobachten. Etwa im *Hebräerbrief* steht Jesu Niedrigkeit letztlich meines Erachtens in keinem Gegensatz zu seiner Hoheit, im Gegenteil: Nur deshalb, weil der himmlische Hohepriester seinen Brüdern, für die er Hohepriester ist, in allem gleich geworden ist, vermag er überhaupt Hohepriester zu sein (2,16–18). Die Niedrigkeit Jesu ist hier also Bestandteil seiner Hoheit und notwendig, um den Menschen an seiner Herrlichkeit Anteil zu geben. Auch für die *Johannesapokalypse* ist es schwer, alternativ zwischen *theologia crucis* und *theo-*

³ PAUL HOFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, Münster 1972, 187 ff stellt zwar im Anschluß an ODIL H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, Neukirchen 1967, mit Recht fest, daß in der Logienquelle der Tod Jesu gedeutet worden ist, nämlich im Anschluß an die deuteronomistische Prophetenmordtradition. Wichtig ist aber seine Feststellung (a. a. O. 183), daß dies keine *kerygmatische* Deutung des Todes Jesu bedeute, weil Jesu Tod damit in eine lange Reihe anderer Morde gestellt wird und gerade nicht als einzigartiger Sonderfall gedeutet wird. In der Tat: An den beiden wichtigsten Stellen Lk 11,49–51 und 13,34 f wird Jesus nicht einmal explizit erwähnt; die Deutung seines Todes erfolgt höchstens implizit.

⁴ Er wurde von ERNST KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1966, neu entfacht.

logia gloriae zu unterscheiden. Man kann sich das am besten am Bild des Lammes aus Apk 5 veranschaulichen: Hier wird im himmlischen Thronsaal das *geschlachtete* Lamm mit seinen sieben Hörnern und sieben Augen gezeigt, das zugleich der Löwe aus dem Stamm Juda ist (5,5 f).

Vielleicht ist es am besten, mit der Beobachtung einzusetzen, *daß die beiden großen Kreuzestheologen des Neuen Testaments, Paulus und Markus, polemische Theologen sind*. Ihre Kreuzestheologie ist eine Auseinandersetzung nicht so sehr mit jüdischen oder heidnischen Heilsentwürfen als vielmehr mit christlicher Frömmigkeit und christlichen Theologien.⁵ Greifen wir als Beispiel die uns erhaltenen *vorpaulinischen* und *nebenpaulinischen Gemeindefraditionen* heraus, so stellen wir auch dort dieses untrennbare Ineinander von Kreuz und Herrlichkeit fest. Von der Herrlichkeit Christi, d. h. der Auferstehung her, wird das Kreuz gedeutet.

1 Kor 15,3–5 formuliert die Todes- und die Auferstehungsaussage genau parallel. Das Kreuz ist ein Heilsereignis: er starb für unsere Sünden. Die Auferstehung ist parallel dazu auch ein Heilsereignis: er wurde auferweckt durch die rettende Tat Gottes am dritten Tag.⁶ Ein anderes Beispiel ist die vorpaulinische Bundesformel *Röm 3,24ff*, die allein den Tod Jesu als Heilsereignis nennt. Die Formel macht den Tod Jesu verständlich im Licht der Bundestreue Gottes, aber von Ostern her. Von Ostern her wird es möglich, das Kreuz Jesu als Teil der göttlichen Gerechtigkeit zu verstehen und es in sie hineinzunehmen. Die Theologie, die von Ostern her über das Kreuz nachdenkt, ist darauf aus, den Widerspruch zwischen Kreuz und Ostern zu versöhnen. Das Kreuz wird von Ostern her gedeutet, nicht umgekehrt. Noch deutlicher wird das im Traditionsstück *Röm 14,9*: Tod und Auferstehung begründen Christi Herrschaft über Tote und Lebendige. Sie sind keine konträren Pole, sondern zwei Aspekte desselben Heilsereignisses.

Sicher lag darin, daß ein Gekreuzigter zum Grund des Glaubens wurde, von Anfang an ein die Gläubigen ernsthaft in Frage stellendes Moment. Aber die theologische Interpretation nimmt dem Kreuz Jesu weithin den Stachel des Unbewältigten, des Unfaßbaren, dessen, wovor der Mensch nur verstummen kann, und macht es zum Heilsereignis. In den vorpaulinischen Gemeinden können Kreuz und Auferstehung alternativ, je für sich oder auch miteinander, das Heil begründen. Neben solchen Aussagen stehen andere, in denen der Tod Jesu gar nicht vorkommt, aber in ähnlicher Weise die Niedrigkeit Jesu als Aspekt oder Stufe seiner Herrlichkeit interpretiert wird, besonders deutlich etwa Kol 1,15 ff oder auch Röm 1,3 f.

Auch in den vorpaulinischen Traditionen liegen also Kreuz und Auferstehung so beisammen, daß eine Theologie des Kreuzes einer Theologie der Herrlichkeit nicht entgegensteht. Vielmehr besteht die Theologie des Kreuzes gerade darin,

⁵ Den polemischen Charakter echter Kreuzestheologie hat Käsemann sehr schön herausgearbeitet; vgl. ERNST KÄSEMANN, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 67 ff.

⁶ Die Parallelität beider Aussagen wäre besonders deutlich, wenn man mit KARL LEHMANN, Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift, QD 38, Freiburg 1968, 262 ff, den dritten Tag im Anschluß an Midraschim- und Targumimstellen als den Tag des heilsamen Eingreifens Gottes deuten dürfte.

die Herrlichkeit des Kreuzes zu verkünden. Die Zuordnung des Kreuzes zur göttlichen Herrlichkeit macht geradezu die Verkündbarkeit und damit die theologische Relevanz des Kreuzes aus.

Was für die vorpaulinische Tradition gilt, trifft auch weithin für die Nachfahren des Paulus zu. Über die *Paulusschule* sind wir verhältnismäßig gut informiert. Alle in ihrem theologischen Profil recht verschiedenen Dokumente, die sie uns hinterlassen hat, haben eine negative Gemeinsamkeit: Von der kritischen Potenz der paulinischen Kreuzestheologie ist weder im Epheserbrief noch im 2. Thessalonicherbrief noch in den Pastoralbriefen etwas zu spüren. Allein beim Kolosserbrief und bei dem indirekt zur Paulusschule gehörenden 1. Petrusbrief könnte man überlegen, ob hier eine *theologia crucis* im eigentlichen Sinn des Wortes vorliegt.⁷

Bei den Nachfahren des Markus ist der Befund noch eindeutiger: Von den beiden Großevangelisten hat *Matthäus* zwar die Kreuzestheologie aus der Markus-Quelle übernommen, aber durch andere christologische Aspekte ergänzt. *Lukas*, der in 1,1–4 andeutet, wie er über seine Vorgänger denkt, ist geradezu ein Paradebeispiel dafür, wie das Kreuz aus der Mitte der Theologie verdrängt und zu einem ihrer Gegenstände neben andern wird: Es ist ein trauriges, von den böswilligen jüdischen Führern gegen den Willen der römischen Autoritäten und gegen den Willen auch des besseren Teils des Jerusalemer Volkes Jesus zu Unrecht zugefügtes Verbrechen, das Gott dann zum Glück durch sein herrliches Eingreifen in die Geschichte nach drei Tagen wieder korrigiert. Es ist eigentlich ein bedauerlicher Zwischenfall, ein Wellental der Heilsgeschichte,⁸ das keine singuläre Bedeutung hat und, wie die Predigten der Apostelgeschichte zeigen, allein in der Verkündigung an die Juden⁹ als Topos der Anklage weiterlebt. In den Heidenpredigten Apg 14,15 ff und 17,22 ff kommt es nicht vor.

Kurz, auch von der Nachgeschichte des Paulus und des Markus her zeigt sich: Reflexion über das Kreuz gibt es im Neuen Testament überall. An der christologischen Grundthese, daß der *Gekreuzigte* auferstanden ist, halten alle neutestamentlichen Autoren fest. Diese Grundthese ist auch die Voraussetzung jeder Kreuzestheologie im engeren Sinn des Wortes. Kreuzestheologie

⁷ Beim *Kolosserbrief* fällt das Urteil schwer. Wohl hat der Verfasser 1,20 das Kreuz in den traditionellen Hymnus hineingenommen; insofern ist er guter Pauliner. Aber den Einsatzpunkt seines Kampfes gegen die Häresie bildet gerade nicht das Kreuz, sondern der kosmische, jede andere Macht ausschließende Charakter Christi, also die von ihm übernommene Tradition, nicht sein paulinischer Zusatz. In 2,14 f versteht der Verfasser – oder eine Tradition? – das Kreuz als den Ort, wo der Schuldschein des Menschen angeheftet wird, ohne zu sagen, warum das gerade am Kreuz geschehen ist. Wichtiger ist im Zusammenhang der folgende Gedanke, daß am Kreuz (?) der Triumph über die Mächte stattfindet. Das Kreuz ist dann also ähnlich wie in 1 Kor 2,8 ein Ort der Herrlichkeit; und gerade das ist ein Argument gegen die Gegner. Zum 1. Petrusbrief s. u. 2.4.1.

⁸ Vgl. OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 107.

⁹ Bezeichnend ist, daß Lukas in seinen Heidenpredigten (Apg 14,15 ff; 17,22 ff) auf das Kreuz verzichten kann.

im eigentlichen Sinn des Wortes aber ist im Neuen Testament nichts Selbstverständliches, sondern ein singuläres Phänomen – ganz ähnlich, wie es der Aufbruch einer polemischen *theologia crucis* seither in der Kirchengeschichte geblieben ist. Daß das Kreuz Christi bei Paulus plötzlich zu einer kritischen Potenz wurde, die sich gegen andere das Kreuz auch reflektierende Theologien richtete, ist eine erstaunliche Sache, die einer Erklärung bedarf. Bald nach Paulus ist in einem ganz anderen Traditionsmilieu¹⁰ offenbar unabhängig von Paulus bei Markus etwas Ähnliches geschehen. Wir möchten von diesem Befund her zwei *Leitfragen* formulieren.

1. Wie kommt es zu diesen Aufbrüchen? In welcher Situation haben einzelne neutestamentliche Theologen das Kreuz Christi als kritische Mitte ihres theologischen Denkens verstehen gelernt?

2. Welche möglichen Kriterien gibt es für die Wahrheit einer Kreuzestheologie? Ist die Wahrheit einer Theologie des Kreuzes eine Wahrheit an sich, die grundsätzlich auch die Mitte jeder künftigen christlichen Identität sein könnte, oder ist sie eine kontingente, situations- oder persongebundene Wahrheit?

Wir wenden uns nun Paulus und Markus zu und versuchen, am Schluß jedes Hauptabschnittes etwas zu den hier gestellten Fragen zu sagen.

II. Paulus

II.1 *Grundsätzliches*. Paulinische Kreuzestheologie besteht meines Erachtens gerade nicht darin, daß der Kreuzestod Jesu mit Hilfe traditioneller soteriologischer, kultischer oder profaner Kategorien interpretiert wird. Die im engeren Sinn christologischen und soteriologischen Aussagen über den Tod Jesu hat Paulus fast ausnahmslos aus der Gemeindefradition übernommen und in sich kaum weiter ausgebaut. Die theologische Leistung des Paulus besteht vielmehr darin, daß er diese ihm vorgegebenen christologischen Aussagen nicht als *interpretandum* sondern als *interpretans* aufgenommen und mit ihrer Hilfe Mensch, Welt, Geschichte, Zukunft, Gemeindeprobleme, ethische Fragen etc. interpretiert. Mit anderen Worten: *Für Paulus besteht Kreuzestheologie nicht darin, daß er das Kreuz interpretiert, sondern daß er vom Kreuz her die Welt, die Gemeinde und den Menschen interpretiert*. Daß diese These richtig ist und nicht nur deswegen dieses Bild der paulinischen Theologie entsteht, weil fast nur Gelegenheitsschreiben des Apostels erhalten sind, zeigt der Römerbrief, der dasselbe, was Paulus im 1. Korintherbrief anhand von Gemeindeproblemen und im 2. Korintherbrief anhand seines Apostolates ausführt, grundsätzlich als

¹⁰ Zum Verhältnis Paulus–Markus ist immer noch die Monographie von MARTIN WERNER, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, BZNW 1, Giessen 1923 zu Rate zu ziehen.

Interpretation von Welt und Mensch von der Gerechtigkeit Gottes her entfaltet. Die These Bultmanns, daß paulinische Theologie bzw. Christologie zugleich Anthropologie bzw. Soteriologie sei,¹¹ weist trotz der mit ihr gegebenen Gefahr individualistischer Engführung in eine richtige Richtung. *Für Paulus ist also – so könnte man sagen – Kreuzestheologie immer angewandte Christologie.*

Die Wahrheit des Wortes vom Kreuz steht nicht an sich zur Debatte, sondern in den Problemen der korinthischen Gemeinde oder im Problem des Unglaubens Israels oder im Problem der menschlichen Sünde.¹² Man könnte sagen: Das „Wort vom Kreuz“ ist nicht „Objekt“, sondern „Subjekt“ der paulinischen Kreuzestheologie. Oder mit den eigenen Worten des Paulus: Das Wort vom Kreuz ist eine δύναμις (1 Kor 1,18), die den Menschen bestimmt, zurechtbringt oder zuschanden macht. Wenn also in der paulinischen Kreuzestheologie der Mensch im Licht des Kreuzes zum Gegenstand theologischen Denkens wird, so entspricht das der paulinischen Aussage, daß das Wort vom Kreuz eine göttliche Macht ist, die den Menschen bestimmt, ja, durch die Gott zuallererst das Nicht-seiende zum Sein ruft (1 Kor 1,28). Wie diese Macht des Wortes vom Kreuz sich am Menschen auswirkt, zeigt Paulus an den Korinthern (1 Kor 1,26 ff) und noch deutlicher an sich selbst: Das Wort vom Kreuz macht ihn, den Apostel, selbst kreuzförmig (1 Kor 2,1 ff; 2 Kor 4,7 ff; Gal 6,14) und weist ihm so die Rolle zu, die ihm überhaupt vom Kreuz legitim zu reden allererst erlaubt. Ich brauche hier nicht ausführlich zu werden und kann auf das verweisen, was Ernst Käsemann und Erhardt Güttgemanns über das durch den Apostel repräsentierte Leiden Jesu sagen.¹³ *Weil das Wort vom Kreuz eine sich am Menschen und in der Welt verwirklichende δύναμις Gottes ist, kann es seine Wahrheit nicht in sich haben, sondern immer nur an einem durch es kreuzförmig gewordenen Menschen.* Die durch das Wort vom Kreuz ausgelegte Welt ist ebenso wie die durch das Wort vom Kreuz geprägten Verkündiger und Gemeinden gleichsam Wirkungsfelder des machtvollen Wortes vom Kreuz.

Das entscheidend Neue bei Paulus gegenüber den erhaltenen vorpaulinischen Traditionsstücken¹⁴ ist also die Umkehrung der Interpretationsrichtung: Die Welt wird zum Gegenstand der Kreuzestheologie. Dem entspricht nicht nur

¹¹ RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958³, 192.

¹² Deutlich wird das am Aufriß von 1 Kor 1–4: Die Wahrheit des Wortes vom Kreuz (1,18–2,16) wird durch das *Verhalten* der Korinther in Frage gestellt (1,12 ff) und von Paulus auf die korinthische Situation bezogen (3,1 ff).

¹³ ERNST KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels*, Nachdruck Darmstadt 1956, bes. 38 ff; ERHARDT GÜTTGEMANNS, *Der leidende Apostel und sein Herr*, FRLANT 90, Göttingen 1966, bes. 94 ff. Gegen Güttgemanns hat KARL MARTIN FISCHER, *Die Bedeutung des Leidens in der Theologie des Paulus*, Diss. masch. Berlin (Humboldt-Universität), 1967, meines Erachtens mit Recht daran festgehalten, daß das Leiden ein Spezifikum der christlichen, nicht nur der apostolischen Existenz ist.

¹⁴ Eine Einschränkung ist allerdings nötig: Wir haben zwar die vorpaulinischen kerygmatischen Formeln erhalten; verloren ist uns jedoch die Funktion, die diese Formeln im Leben der vorpaulinischen Gemeinden hatten. Wir wissen also wohl, wozu *Paulus* die Glaubensformeln

die Thematik der paulinischen Briefe, sondern auch die situationelle und un-systematische Gestalt der paulinischen Theologie, deren Themen dem Apostel von den Gemeinden aufgegeben werden. Was ihnen Paulus schreibt, ist das Licht, das durch das Wort vom Kreuz auf diese Themen fällt.

Nur wird man den heuristisch fruchtbaren Gedanken der beiden verschiedenen Interpretationsrichtungen nicht verabsolutieren dürfen: Das Wort vom Kreuz, mit dessen Hilfe Paulus die Welt interpretiert, ist bereits vom Menschen interpretiertes Wort vom Kreuz. Um die Welt interpretieren zu können, braucht Paulus die Kerygmen der Gemeinden, in denen das Kreuz interpretiert wird und zu denen er sich ja nicht in einem Gegensatz weiß. Außerdem geschieht dadurch, daß Paulus die Welt durch das Kreuz interpretiert, indirekt auch eine Interpretation des Kreuzes. Interpretation des Kreuzes und Interpretation der Welt durch das Kreuz stehen also nicht in einem Gegensatz zueinander, sondern das eine setzt das andere voraus, auch wenn wahr bleibt, daß Paulus vor allem das eine betreibt. Diese Bemerkung ist wichtig, weil sie auf ein Dilemma in der paulinischen Theologie hinweist: Das Wort vom Kreuz, das nach Paulus den Menschen neu schafft und das menschliche Weisheit zerstört, ist zugleich von Menschen ausgelegtes Wort vom Kreuz, also selbst menschliche Weisheit.

II.2 Wie wird vom Wort vom Kreuz her bei Paulus die Welt ausgelegt? Was geschieht durch das Wort vom Kreuz? Daran zeigt sich in indirekter Spiegelung der Inhalt des Wortes vom Kreuz. Es scheint mir, daß drei inhaltliche Gesichtspunkte für den paulinischen *λόγος τοῦ σταυροῦ* wesentlich sind:

II.2.1 *Das Wort vom Kreuz legt die Welt so aus, daß sie durch es in ein Gericht kommt.* Menschliche Heilsvorstellungen und -entwürfe werden durch es zuschanden. Theologie wird als Menschenweisheit entlarvt (1Kor 1,18 ff). Religiöse und moralische Versuche werden als Werkgerechtigkeit, als Versuch eigener Leistung deutlich. Paulinische Rechtfertigungslehre und paulinische Kreuzestheologie intendieren dasselbe; der Anfang des Römer- und des 1. Korintherbriefes ist von derselben Sache bewegt. Solchem Gericht sind, wie die Polemik des Paulus gegen die Korinther zeigt, nicht bloß jüdische oder heidnische, sondern gerade auch christliche Taten oder Denkansätze unterworfen. Verstehen wir Theologie als einen menschlichen Denkversuch, so ist das Wort vom Kreuz ihre ständige Infragestellung, obwohl es selbst nichts anderes ist als ein menschliches theologisches Wort.

II.2.2 *Das Wort vom Kreuz legt die Welt so aus, daß Gott von der Welt unterschieden wird und sich gerade so als Gott erweist.* Ich denke, daß es von

der Gemeinde brauchte; bei den Gemeinden selbst aber müssen anstelle konkreter Kenntnisse notgedrungen allgemeine traditionsgeschichtliche Postulate über den „Sitz im Leben“ treten.

Paulus her gerechtfertigt ist, von einer *theologia crucis* zu sprechen, in der es um nichts weniger als die Gottesfrage geht. In den schon genannten grundsätzlichen Erörterungen zu Beginn des Römer- und des 1. Korintherbriefes ist diese Dimension mitenthalten: Die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit (1Kor 1,18 ff) läuft auf eine prinzipielle Aussage über Gott hinaus. Gott erweist sich im Wort vom Kreuz als von der Welt so verschieden, daß das „Törichte Gottes weiser ist als die Menschen und das Schwache Gottes stärker ist als die Menschen“ (1Kor 1,25). Ausführlicher entfaltet Paulus denselben Gedanken in seiner Rechtfertigungslehre im Anschluß an das alttestamentliche Motiv vom Rechtsstreit: Unsere Ungerechtigkeit erweist Gottes Gerechtigkeit, seine Wahrheit ist überragend in unserer Lüge (Röm 3,5.7). Auch Röm 3,26 nimmt Paulus denselben Gedanken im Anschluß an eine traditionelle Rechtfertigungsaussage auf und formuliert: Gott erweist seine Gerechtigkeit in Christus, „auf daß er selbst gerecht sei und gerecht mache den aus dem Glauben an Jesus“. Wenn wir daran denken, daß für den Juden Paulus Gottes Sein sich in seinem Handeln erweist, so können wir ermessen, welche grundsätzliche Dimension die paulinische Kreuzestheologie für den Apostel hat. *Die Gottesfrage ist ihr heimlicher Horizont und ihr Ziel.* Das expliziert Paulus wiederum am Verkündiger, an sich selbst: An seiner eigenen Schwäche wird die Stärke Gottes erkennbar (2Kor 4,7; 12,9), damit Gott und Mensch radikal unterschieden bleiben. Es geht also Paulus in seiner Kreuzestheologie um die Gottheit Gottes.¹⁵ Aber wiederum wird diese Kreuzestheologie ihre Zweideutigkeit nicht los. Es ist der Mensch, der von Gottes Gottheit spricht und der Gottes Stärke auch zur Kaschierung seiner eigenen Schwächen verwenden könnte. Gerade die Person des Paulus selbst bleibt eine hilfreiche Erinnerung an diese Zweideutigkeit des Wortes vom Kreuz.

II.2.3 Der dritte Aspekt ist, daß durch die Macht des Wortes vom Kreuz Mensch und Welt zu einem neuen Sein kommen, und zwar eben dadurch, daß sie die Wahrheit Gottes als Gericht über sich erfahren. Ich meine mit dem an sich problematischen Ausdruck „neues Sein“ das, was Paulus in Anlehnung an die Gemeindefradition als „neue Schöpfung“¹⁶ bezeichnet und was er selbst als dasjenige Sein ausgelegt hat, in dem der Mensch zur Liebe für den Mitmenschen frei ist, weil seine eigene Person von Gott her konstituiert ist. Nach Paulus ist diese grundlegende Neuordnung nur möglich, wenn der Christ der Welt ge-

¹⁵ Diese Intention hat er mit der Apokalyptik gemeinsam. Von der Apokalyptik aber unterscheidet er sich dadurch, daß er von Gott nicht abgesehen von dem durch das Kreuz Christi an ihm selbst geschehenen Gericht sprechen kann, d. h. nur als Sünder. Eine in diesem Sinn „abstrakte“ Gotteslehre ist für Paulus ausgeschlossen, weil erst das Wort vom Kreuz ihm von Gott zu reden ermöglicht.

¹⁶ Vgl. PETER STUHLMACHER, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καὶνὴ κτίσις* bei Paulus, EvTh 27 (1967), 4.

kreuzigt wird (vgl. Gal 6,14). *Als neues Sein ist das Heil des Kreuzes ganzes Heil, nicht bloß partielles Heil.* Darum kann Paulus auch nicht dabei stehen bleiben, daß nur ein Teil Israels in die christliche Kirche inkorporiert ist, sondern muß auf der Rettung von Ganz-Israel beharren (Röm 11,25 ff), damit Gottes Gnade durch den Ungehorsam der Menschen hindurch triumphiere (Röm 11,32–36). Darum ist ihm auch wesentlich, daß die Korinther das Heil nicht verkleinern und zunichte machen, indem sie die Auferstehung der Toten ablehnen und dadurch das Bekenntnis zur Auferstehung des Gekreuzigten zerstören. Nur im Triumph über den Tod selbst kann Gott ganz triumphieren (1 Kor 15,28.54–57).¹⁷

II.3 Nach diesen kurzen Bemerkungen zu den drei Hauptzügen der paulinischen *theologia crucis* möchte ich skizzieren, inwiefern in den verschiedenen Bereichen des paulinischen Denkens tatsächlich das Wort vom Kreuz Mitte und Norm wird. Dies geschieht meines Erachtens nicht so, daß Paulus Anthropologie, Geschichtsverständnis, Eschatologie, Apostolat und Ethik etc. abstrakt christologisch begründet, sondern so, daß sich eben diese drei Hauptzüge, die wir oben als Spiegelungen der Wirksamkeit des Wortes vom Kreuz beschrieben haben, in ihnen als grundlegend erweisen.

II.3.1 Kreuzestheologie und *Anthropologie*. Ernst Käsemann hat eindrücklich den Impetus herausgearbeitet, mit dem Paulus die Diskontinuität zwischen altem und gerechtfertigtem Menschen sogar anhand der sogenannten neutralen anthropologischen Begriffe herausarbeitet, damit Gottes Rechtfertigungshandeln als ein Akt völliger Neuwerdung des Menschen verständlich wird.¹⁸ Paulus ist gerade nicht an der Kontinuität zwischen altem und neuem Menschen interessiert und benutzt anthropologische neutrale Begriffe nicht, um mit ihrer Hilfe ein an sich bestehendes Wesen des Menschen zu erläutern.

II.3.2 Kreuzestheologie und *Geschichtsverständnis*. Auf der einen Seite weiß sich Paulus auf die alttestamentliche Geschichte angewiesen und läßt alttestamentliche Gottesworte direkt in die Gegenwart hineinsprechen, weil die Geschichte des alten Bundes der Ort ist, wo der souveräne Gott seinen Namen bekanntgemacht (Röm 9,15) und seine freie Macht ausgeübt hat. Andererseits aber vermeidet es Paulus, Gottes Verheißung durch Sukzession oder das Alte Testament als ganzes durch eine hermeneutische Theorie verfügbar zu machen und vor den Karren des Evangeliums zu spannen. Er kennt zwar geschichtstheologische Ansätze, nicht aber einen die ganze Geschichte bewältigenden Gesamtentwurf.¹⁹

II.3.3 Kreuzestheologie und *Ekklesiologie*. Die paulinische Kreuzestheologie zeigt sich daran, wie Paulus aus der Gemeindeüberlieferung vorgegebene ekklesiologische Kategorien aufnimmt: Die Kategorie des Gottesvolkes ist ihm um der Treue Gottes zu seinem Handeln in der Geschichte willen wichtig, aber so, daß weder „Israel nach dem Fleisch“ (Röm 9,6 ff) noch die heidenchristliche Kirche (Röm 11,16 ff) einen Anspruch darauf besitzen können, Gottes erwähltes Volk zu sein. Die vermutlich ebenfalls aus der

¹⁷ Es ist zu beachten, daß die beiden Hauptteile von 1 Kor 15, V 12–34 und V 35–57 trotz verschiedener Gedankengänge auf dasselbe Ziel zulaufen.

¹⁸ ERNST KÄSEMANN, Zur paulinischen Anthropologie, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 20 ff.

¹⁹ Vgl. ULRICH LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, München 1968.

Gemeindeftheologie stammende Konzeption von der Kirche als dem Leib Christi²⁰ betont die alle sozialen Differenzen aufhebende neue *Wirklichkeit* des Heils (1 Kor 12,13; Gal 3,28). Paulus aber greift sie so auf, daß er die notwendige *Verwirklichung* des Heils im Zusammenleben in der Gemeinde betont (1 Kor 12,12–31). Auch hier ist wieder ein gemeindekritisches Element deutlich.

II.3.4 Kreuzestheologie und *Eschatologie*. Für Paulus wird jüdische Zukunftserwartung durch die Auferstehung Jesu zur gewissen Hoffnung.²¹ Dennoch zeigt sich gerade in der Eschatologie deutlich die Signatur der paulinischen Kreuzestheologie, die exemplarisch deutlich macht, wie vom Kreuz her die Bedeutung der Auferstehung Jesu präzisiert wird. Paulus läßt sich nicht darauf ein, die Zukunftsperspektive des christlichen Glaubens auf ein künftiges individuelles Heil zu beschränken, und hält entschlossen an der kosmischen Dimension des künftigen Heils und an der Überwindung des Todes fest, was allein der künftigen Weltherrschaft Gottes entspricht (1 Kor 15,28). Er stellt den Christen zusammen mit der unerlösten seufzenden Kreatur (Röm 8,18 ff) und verhindert so, daß aus dem künftigen Heil ein privater, die Leiden der Gegenwart überspielender Triumph wird. Schließlich hält er entschlossen am Gerichtsgedanken fest, auch um den Preis einer begrifflichen Inkonzinnität mit der Rechtfertigungsbotschaft,²² damit die Rechtfertigungsgnade nicht zum menschlichen Heilsbesitz wird, sondern den Menschen in seine Verantwortung gegenüber dem allmächtigen Gott in seiner weltlichen Existenz weist.

II.3.6 Kreuzestheologie und *Apostolat*. Der paulinischen Kreuzestheologie entspricht das eigenartige Zögern, mit dem Paulus gegenüber den Gemeinden seine eigene Autorität zum Zuge bringt.²³ Einerseits wird von Gottes richtender Gnade her gerade jede Möglichkeit, gegenüber anderen Menschen eine menschliche Autorität aufzurichten, zerstört, andererseits muß Paulus als Apostel konkrete Wegmarken der Herrschaft des Herrn aufrichten. Darum schreibt der Apostel Paulus Briefe, in denen er argumentiert und seinen Gemeinden kaum je befiehlt, sondern sie zu überzeugen versucht oder sie bittet.

II.3.7 Kreuzestheologie und *Ethik*. Der durch das Kreuz Jesu erfahrenen selbstlosen Liebe Gottes entspricht die nicht am eigenen Selbst orientierte Liebe zum Mitmenschen als oberste Richtschnur paulinischer Ethik. Vor allem aber entspricht der paulinischen Kreuzestheologie das unerhörte theologische Gewicht, das auf der Ethik als solcher liegt; denn die Theologie des Kreuzes bestimmt die Welt als Ort, an dem Gott seine Herrschaft aufrichtet, die er durch sein Gericht geheiligt hat und die er dem Menschen als Ort der Rechtfertigung schenkt.

II.4 Im Anschluß an diese kurze Skizze der paulinischen Kreuzestheologie als kritischer Mitte des paulinischen Denkens überhaupt versuchen wir nun, unsere oben erarbeiteten Leitfragen anhand der paulinischen Theologie ein Stück weit voranzutreiben.

²⁰ Vgl. LUZ, a. a. O. 212 f Anm. 299; ERNST KÄSEMANN, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: DERS., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 183 f.

²¹ Vgl. LUZ, a. a. O. 323 ff.

²² Ich halte den Versuch einer logischen Systematisierung, den LIESELOTTE MATTERN, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, ATHANT 47, Zürich 1966, durch die Unterscheidung zwischen dem Gericht über die *Person* des Christen und dem Gericht über das *Werk* des Christen unternommen hat, für mißglückt.

²³ Vgl. HANS VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen 1953, 50.

II.4.1 *Warum kam es bei Paulus zu einer theologia crucis, die vom Kreuz her den Menschen, seinen Heilsbesitz und auch seine Christlichkeit kritisch in Frage stellt? Woher erhielt die paulinische Kreuzestheologie ihre grundsätzlich-polemische Wendung?* Man kann natürlich auf den „Enthusiasmus“ verweisen, mit dem sich Paulus in Korinth und anderswo auseinandersetzen mußte. Paulus sah hier die Gefahr, daß das Heil verkürzt wurde, indem es der Mensch zu seinem Besitz machte, und daß entsprechend der Mensch und nicht mehr Gott in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens zu treten drohte.

Aber die Frage bleibt, ob wirklich erst der Enthusiasmus die Genese der paulinischen Kreuzestheologie ausgelöst hat oder ob nicht vielmehr die paulinische Kreuzestheologie in ihren Grundlinien bereits vorhanden war und es ermöglichte, daß Paulus überhaupt gegen den Enthusiasmus Stellung beziehen konnte. Das einzige, was sich sagen läßt, ist, *daß die paulinische Kreuzestheologie mit ihrer Kritik an menschlicher Weisheit und Gerechtigkeit und ihrer Betonung der Souveränität Gottes in erstaunlicher Weise dem entspricht, was Paulus selbst in seiner Bekehrung erfahren haben muß.* Hierüber wissen wir bekanntlich wenig. Aus Gal 1,13 f und Phil 3,6–10 ergibt sich, daß der Eiferer Paulus die christlichen Gemeinden – vermutlich vor allem die Hellenisten um Stephanus – um des Gesetzes willen verfolgt hat. Wie auch immer er die ihm in der Bekehrung zuteil gewordene christologische Erkenntnis formuliert haben mag, klar ist, daß sie für ihn gerade in dem, was ihm das Zentrum war, in seinem Gesetzesverständnis, eine grundlegende Neuorientierung bedeutet haben muß.²⁴ Paulus erfährt also in seiner Bekehrung – für ihn kontingent und unableitbar – das, was er dann in seiner Kreuzestheologie als das gnadenvolle Gericht des Kreuzes über die menschliche Gerechtigkeit auslegt. So versteht er auch seine Bekehrung selbst retrospektiv (vgl. Phil 3,8 f; 1 Kor 15,10a). Man kann also sagen, daß Paulus von allem Anfang an das, was er später als Gottes Gerechtigkeit in Christus, als Gottes Kreuz in Christus und als die Werkgerechtigkeit überwindende Neustiftung des Menschen durch Gott verkündet hat, selbst durchlitten hat. Wie seine eigene apostolische Existenz, die integrierender Bestandteil seiner Verkündung ist, zeigt, erleidet er sie fortwährend weiter. *Paulinische Kreuzestheologie ist nicht zu trennen von der eigenen Existenz des Apostels.*

Eine negative Feststellung ist noch wichtig: Es gibt bei Paulus keinerlei Anzeichen dafür, daß seine Kreuzestheologie so etwas wie eine Projektion seines eigenen Leidens gewesen wäre. Er hat nicht sein eigenes Leiden in Christus hineinprojiziert, um es so, mit Hilfe von Christi Auferstehung und künftiger Herrlichkeit, zu legitimieren und zu verklären.

²⁴ Damit rechnen sowohl URICH WILCKENS, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, ZThK 56 (1959), 273 ff, als auch PETER STUHLMACHER, *Das Ende des Gesetzes*, ZThK 67 (1970), 14 ff. Wenn Stuhlmachers These (a. a. O. 29) richtig ist, daß gerade das Ja zum Gekreuzigten das Nein zur der Gekreuzigte verfluchenden Torah (Gal 3,13) impliziert, so hat Paulus in seiner Bekehrung das Gericht über seinen bisherigen Lebensinhalt, den Kampf für die Torah, gerade durch den Gekreuzigten erfahren.