

*Knut Backhaus*

## **Paulus**

(1. Jahrhundert n. Chr.)

Der Apostel Paulus wäre überrascht gewesen, hätte er sich an der Spitze einer illustren Reihe klassischer Moraltheologen gesehen. Zweifellos ist die Geschichte christlicher Ethik ohne ihn kaum vorstellbar. Seine Wirkung reicht von der Grundlegung des Gewissens bis in die Verästelungen des Eherechts, wo sich gar ein Privilegium nach ihm benennt. Es ist indes eher seine *biblische Autorität*, die er der moraltheologischen Argumentationsgeschichte zur Verfügung gestellt hat, als sein *sachlicher Beitrag*. Oft hat er Pate gestanden; Vater der christlichen Ethik ist er nicht.

In das Schema einer Gelehrtenvita will sich dieser Kantige nicht fügen. Seine »Biografie« ist allenfalls fragmentarisch fassbar: Wir wissen kaum, woher er kommt oder wie er endet; die meisten seiner Lebensjahre liegen völlig im Dunklen. Es wird nicht einmal wahrnehmbar, inwieweit sich sein Denken nach seiner umstürzenden Christus-Vision entwickelt hat, wer es beeinflusst hat, wie es aufgenommen wurde. Sein »Werk« besteht aus Gelegenheitskorrespondenz, in sieben Briefen zusammengestellt. Sie umfassen ca. 25.000 Wörter, nicht viel mehr als die Hälfte einer Enzyklika wie *Evangelium vitae* (dt.). Die Rubrik »Bedeutung/Wirkung« freilich ist kaum zu überschätzen, doch stellt sich auch nach 2000 Jahren noch die Frage: Welche Bedeutung? Welche Wirkung? Der Streit um das rechte Verständnis des Apostels beginnt bereits im Neuen Testament selbst: Schwer verständlich scheint, was »unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm geschenkten Weisheit« sagt; wer nicht gefestigt sei, verdrehe es zu seinem eigenen Verderben (2 Petr 3,15f.). Als Person wird Paulus schon in seiner eigenen »Schule« alsbald übermalt zum Prototyp des bekehrten Sünders, Gründervaters und Martyrers. Auf sein bahnbrechendes Evangelium von der Erlösung folgen biedere Haustafeln.

Dass die theologische Entwicklung den Apostel domestiziert habe, in den breiten Strömen kanalisierter Kirchlichkeit sein rebellisches Feuer nicht zu brennen vermöge, ist eine häufig zu hörende Klage. Von Zeit zu Zeit wird er in »Sternstunden der Kirchengeschichte« wiederentdeckt<sup>1</sup>, aber die Entdecker – Augustinus etwa, Luther oder Barth – entdecken doch eher sich selbst in ihm. Seine Wirkung entspricht der des Spiegels, nicht des Fensters.

Und dennoch: Dieser Band beginnt zu Recht mit seinem Porträt. Denn wenn er auch kein großer Moraltheologe war, so mag doch die Moraltheologie immer wieder an seiner Größe Maßstab nehmen. Dass Moral – erlitten, erlöst und erfahren – zum Inhalt eines Lebens werden kann, das prägt seine »Biografie«. Dass wir überhaupt Moral und Theologie, Ethik und Existenz, Spiritualität und Handeln zusammendenken können, das ist wesentlich sein »Werk«. Und dass christliche Moraltheologie weder im Korsett einer Buchreligion das eigene Denken verlernen noch in der Zucht von Mächtigen und Mehrheiten die innere Freiheit verlieren wird, darin zuerst und zuletzt liegt die »Bedeutung« ihres Paten Paulus.

## *Paulus*

### *I. Biografie*

#### *1. Erinnerung*

Paulus ist Erinnerung. Wir kennen die breiten theologischen Ströme, die der erinnerte Paulus im Herkunftswissen der Kirche speist. Aber wir wissen wenig von deren Quellen. Der »historische Paulus« ist ein recht fragiles Konstrukt und wird es bleiben. Das unterscheidet ihn nicht von anderen Charakterköpfen der Antike. Der Theologie entsteht daraus kein Schaden: Was sie braucht, besitzt sie. Sie kann dort ansetzen, wo Paulus sich in die Jahrhunderte eingeschrieben hat, zweifellos ohne dies selbst vor Augen zu haben: bei seinen Briefen (1 Thess; 1 Kor; 2 Kor; Gal; Phil; Phlm; Röm).

In der übrigen Briefliteratur finden wir nur vereinzelte Hinweise, eher noch in 1 Clem als in den Schriften des Corpus Paulinum, die einerseits in den Spuren des Apostels Kosmologie, Ekklesiologie und Eschatologie treiben (Kol; Eph; 2 Thess; für Kol und 2 Thess ist die Authentie-Diskussion nicht abgeschlossen), andererseits das Charakterbild seiner Gründerpersönlichkeit für den Aufbau lebensfähiger Gemeinden zeichnen (1 Tim; 2 Tim; Tit). Ergiebiger ist die Apostelgeschichte, die am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben sein dürfte. Sie gibt unter Hinzuziehung von Quellen und Traditionen Auskunft über die chronologischen und topographischen Leitdaten des Missionswirkens und das biografische Grundgerüst, wenn auch nicht übersehen werden darf, dass »Lukas der Maler« in der ungebundenen Weise zeitgenössischer Historiografie Szenen kräftig ausmalt, übermalt, umstellt und herstellt. Seine dramatische Paulus-Darstellung ist zuerst narrative Frucht theologischen Ordnungshandelns. Doch ist die kriteriengeleitete Rückfrage nach den historischen Grundlinien dieses Erinnerungsgemäldes keineswegs aussichtslos<sup>2</sup>. Für die frühe Wirkungsgeschichte der paulinischen Personaltradition sind auch die Apokryphen aufschlussreich; historisch sind sie wertlos.

#### *2. Herkunft*

Anders als der Galiläer Jesus entstammt Paulus einer urbanen Kultur. Man merkt es seiner Metaphorik noch an, und auch als Missionar ist er stets Stadtmensch geblieben. Seine Heimatstadt Tarsus, »eine nicht unbedeutende Stadt« (Apg 21,39; Xenophon, Anabasis 1,2,23), konnte auf eine stolze Geschichte, auch als Hauptstadt der römischen Provinz Kilikien, zurückblicken, war Verkehrsknotenpunkt zwischen Ost und West und genoss in hellenistisch-frühreichsrömischer Zeit einen hervorragenden Ruf als Zentrum von Bildung, Philosophie und Rhetorik. Ungewöhnlicherweise, so notiert Strabo, sei das Bildungsinteresse gerade den Einheimischen eigen. Aus den in der Stadt blühen-

den Schulen kamen etwa führende Stoiker wie Antipatros, der Lehrer des Pannaitios, oder der Epikureer Diogenes (vgl. Strabo, *Geographica* 14,5,13–15). Auch Apollonius von Tyana soll hier erzogen worden sein (Philostrat, *Vita Apollonii* 1,7). Es ist gut vorstellbar, dass ein solches Milieu den jungen Juden Paulus mitgeprägt hat.

In der augusteischen Spätzeit, ungefähr um 5 n. Chr., wurde er geboren<sup>3</sup>. Sein jüdischer Name klingt nach dem Stamm Benjamin, auf den seine Familie sich zurückführte und zu dem auch der erste König Israels gehört: Saul(us). Sein Selbstverständnis als »Hebräer« (vgl. 2 Kor 11,22; Phil 3,5) mag mit Beziehungen zum Stammland zusammenhängen; Hieronymus will wissen, dass die Familie des Paulus aus dem galiläischen Gischala stammte und durch Kriegsgeschehen nach Tarsus verschlagen worden war (vir. ill. 5). Dass man im interkulturellen Kontext des römischen Reichs zugleich einen – bisweilen ähnlich klingenden – lateinischen Namen führte, ist nicht ungewöhnlich. Mit der »Bekehrung« hat der Namenswechsel nichts zu tun. Möglicherweise ist es kein Zufall, dass die Apostelgeschichte den Paulus-Namen dort einführt, wo der antiochenische Gemeindemissionar, offenkundig erfolgreich, dem fast gleichnamigen Prokonsul von Zypern, Q. Sergius Paullus (bei Lk: Paulus), begegnet (Apg 13,6–12). Hier mag sich ein wichtiger Kontakt zu diesem Mitglied der römischen Reichselite niederschlagen, vielleicht ein Patronatsverhältnis.

Das römische Bürgerrecht halten viele Exegeten für eine apologetische Fiktion des Lukas. Paulus selbst, vielfach in seinem Leben behördlich durchgeprügelt, beruft sich in den Briefen nirgends darauf. Selbst der lukanische Paulus bezieht sich verdächtig achtlos auf sein Privileg, vor Körperstrafe verschont zu werden. Andererseits: Es ist schwerlich vorstellbar, dass Lukas seinen Lesern, die in ihrer Lebenswelt mit der Praxis des Bürgerrechts vertrauter waren als heutige Beobachter, eine so leicht durchschaubare Fiktion geboten hätte. Ganz unvorstellbar scheint es, dass selbst der breite Erzählzug von der Überführung nach Rom nur dazu dient, die lukanische Version des Bürgerrechts plausibler erscheinen zu lassen<sup>4</sup>. Eher ist mit den Schwierigkeiten des Weltenwanderers zu rechnen, sein Bürgerrecht nachzuweisen. Zudem ist es keineswegs unrealistisch, eine Selbststigmatisierung durch Rechtsverzicht anzunehmen, zumal in den Gemeinden des Paulus nur die wenigsten Getauften derlei Privilegien in Anspruch nehmen konnten und der Apostel seinem Leiden durchaus eine Verkündigungs- und Vorbildfunktion beimaß.

Dass Paulus eine verhältnismäßig solide, wenn auch nicht überragende griechische Bildung genossen hat, geht aus seinem Briefstil hervor. Er erlernte wohl bereits in seiner Jugend das Zeltmacherhandwerk, was ihm während seines missionarischen Wirkens ermöglichte, von eigener Arbeit zu leben. Seine Entscheidung zur pharisäischen Richtung, vielleicht auch ein asketischer Entschluss zur Ehelosigkeit, auf jeden Fall der »Eifer«, auf den er sich auch später nicht ohne Stolz beruft, lassen eine entschieden religiöse Grundhaltung ver-

muten. Lukas erwähnt, darin freilich einem biografischen Muster folgend, Paulus habe in Jerusalem bei dem großen pharisäischen Lehrer Gamaliel I. studiert (Apg 22,3). Dies verleiht seiner Tora-Bildung gewissermaßen »Exzellenz-Status«. Immerhin weiß auch Strabo um die Tendenz der Bewohner von Tarsus, ihre Bildung auswärts zu vollenden (Geographica 14,5,13), und Jerusalem war hier für einen Diaspora-Juden gewiss die einzige Adresse.

### 3. Die umstürzende Vision

Die erste konkrete Tätigkeit, bei der wir Paulus antreffen, liegt darin, dass er die Ekklesia Gottes verfolgt. Lukas hat dies meisterlich dramatisiert: Der Verfolger, von Vernichtungswillen gepackt, »Drohung und Mord schnaubend«, dringt zuerst in Jerusalem, dann gleichsam in aller Welt in die Häuser der Christus-Gläubigen ein und schleppt sie in Fesseln dem jüdischen Machtzentrum zu (Apg 8,3; 9,1 f.). Als der hellenistische Judenchrist Stephanus aufgrund seiner Tempelkritik zum Opfer religiöser Lynchjustiz wird, lässt der Eiferer es sich nicht nehmen, die Kleider jener zu bewachen, die diesen steinigen (Apg 7,58). Die Wirklichkeit dürfte weniger spektakulär gewesen sein (vgl. Gal 1,13 f.; Phil 3,6). Paulus hat, um die Geltung der Tora besorgt und vermutlich nur im Raum von Damaskus, das Synagogalrecht gegenüber Judenchristen zur Anwendung gebracht, was zweifellos jene Körperstrafen einschloss, die er später selbst zu erdulden hatte. In Zeiten, die alles andere als humanistisch waren, hat er gelernt, Wunden zu schlagen und zu empfangen. In erster Linie wird es das defensive rituelle Identitätskonzept des Judentums gewesen sein, das er zu schützen suchte. Messianische Vorstellungen als solche sprengten aus pharisäischer Sicht nicht unbedingt den Rahmen torazentrierter Selbstdefinition. Freilich können wir uns lebhaft vorstellen, wie eigentümlich es auf ihn gewirkt haben mag, dass hier eine galiläische Randfigur – die jüdische Elite stufte dergleichen als *idiôtai* ein (vgl. Apg 4,13) – als gekreuzigter Messias verehrt wurde. Mit umgekehrtem Vorzeichen hat das Kreuz in seiner ganzen Provokationskraft den Apostel niemals mehr aus seinem Bann gelassen.

Die folgenreichste »Bekehrung« der Religionsgeschichte hat alle nur denkbaren Deutungen auf sich gezogen, und in der Regel wurde das Damaskus-Erlebnis um 32 n. Chr. zu einem musterhaften Präzedenzfall der je eigenen Frömmigkeit. Diese Tendenz beginnt bereits in der ur- und frühchristlichen Literatur. Der »Rückzug« nach Arabia schien mönchischer Bußszese zu entsprechen, die Malerei sah einen ritterlichen Paulus vom hohen Ross stürzen; theologisch folgenreich wurde die funktionale Gleichsetzung des Damaskus-Ereignisses mit dem Turmerlebnis Luthers. Gleich dreimal berichtet Lukas bzw. sein Paulus an Schlüsselstellen der kirchlichen Erstepoche ausführlich und perspektivenreich von diesem Geschehen (Apg 9,1–19; 22,3–16; 26,9–18). Die

Auskünfte, die Paulus selbst gibt, wirken dagegen karg und fast beiläufig (vgl. 1 Kor 15,8f.; Gal 1,12–16; Phil 3,6–9; vielleicht 1 Kor 9,1; 2 Kor 4,6). Er hat seine Konversion zweifellos als christophanes Überwältigtsein von Gnade erlebt; wie sich dies im Einzelnen visionären Ein- und Ausdruck gab, ist ungeachtet aller psychologischen Ferndiagnosen kaum rekonstruierbar<sup>5</sup>. Greifbar wird eine radikale Redefinition seiner religiösen Identität: In deren kognitives Systemzentrum tritt an die Stelle der Tora-Bindung das personale Verhältnis zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Erhöhten. Dieses wird, wissenssoziologisch gesagt, zum Präferenzkriterium. Daraus ergibt sich wie von selbst eine Neubewertung jener Heilsschranken, die Paulus bisher verteidigt hatte: Die Gerechtigkeit gewinnt der Glaubende durch seine Übereignung an Christus, nicht durch die Tora als Mitte des Gottesbunds Israels. Insofern diese daher ihren Rang als *identity marker* der Erwählten verliert, eröffnet sich für Paulus, möglicherweise von Anfang an, eine Perspektive auf die ethnische Entgrenzung des Heils und damit auf die Heidenmission. Er hat die »Bekehrung« als Erwählung und Sendung erlebt und zweifellos auch als einen Wechsel des Herrschaftsbereichs: »Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes« (Röm 1,1) – dieses Selbstverständnis hat wohl seit jenem inneren Umsturz sein Christsein bestimmt.

Für viele Jahre verschwindet Paulus nun fast ganz aus dem Blickfeld des Historikers<sup>6</sup>. Er scheint in dieser Zeit mit losen Kontakten zur Gemeinde von Damaskus im Nabatäerreich, also unter Heiden, Mission getrieben zu haben. Der Abgang aus Damaskus erfolgte unter dramatischen Umständen (vgl. 2 Kor 11,32f.; Apg 9,23–25): Der Eifer des Paulus hatte offenkundig nichts von seiner Wucht verloren, sondern nur die Richtung geändert.

#### 4. Der Gemeindemissionar

In dieser Zeit scheint Paulus ein Einzelgänger geblieben zu sein, eher am offenbaren Gottessohn denn an der kirchlichen Sozialisation interessiert (vgl. Gal 1,15–17). Um 34 n. Chr. besuchte er mit der Absicht, Kephas kennenzulernen, für zwei Wochen Jerusalem. Er beteuert, dass er zwar auch mit dem Herrenbruder Jakobus, einer Führungsgestalt der Urgemeinde, zusammengetroffen ist, sonst aber in Distanz zu den Jerusalemer Christen blieb. Dahinter stand die bei seinem Missionswirken unter Heiden stets waltende Sorge, er könne als gemeindlicher Emissär an einem toraorientierten Verkündigungsprofil gemessen werden.

Nach einiger Zeit in Tarsus (vgl. Gal 1,21; Apg 9,30) gewann ihn der im syrischen Antiochien tätige Apostel Barnabas für einen Christentumstypus, der den Überzeugungen des Paulus eher entsprach. Im Bannkreis eines stattlichen synagogalen Judentums und im Umfeld eines pluralen Großstadtmilieus hatte

sich eine junge Gemeinde gebildet, die sich, ohne sich ganz von der Tora zu lösen, für »gottesfürchtige« Heiden zu öffnen begann und die eigene Torapraxis auf die gewandelten Umstände einzustellen bereit war. Die neu gewonnenen Christen stammten aus synagogennahen Kreisen, die sich von der alten monotheistischen und ethischen Tradition des Judentums angezogen fühlten, ohne jedoch den von der Tora bestimmten Lebensstil als Ganzen übernehmen zu können. Sie empfanden die Sozialgestalt einer christlichen Gemeinde mit ihren quasi-familialen Verantwortungsstrukturen als anziehenden Heimatraum in einer fragmentierten Welt. Es war nicht zuletzt das personale Identitätsangebot des Kyrios Jesus Christus, das eine neue Selbst- und Weltwahrnehmung ausprägen begann. Dass auch dem gesellschaftlichen Umfeld die Christus-Gläubigen als distinkte Gruppe auffielen, wird noch in der Notiz greifbar, dass man in Antiochien begann, sie »Christianer« zu nennen (Apg 11,26).

Die Zeit als antiochenischer Mitarbeiter des Barnabas bis 48 n. Chr. umfasst einen Großteil der christlichen Vita des Paulus, und länger als hier hat er nie in einer Ortsgemeinde gewirkt. Sie war zweifellos für seine eigene religiöse und theologische Entwicklung prägend, wenn man auch davon ausgehen darf, dass Paulus seinerseits die Entwicklung der Gemeinde zielstrebig mitgeprägt hat. Da aus dieser Zeit keine Korrespondenz erhalten ist, hat sich eher das Bild des kosmopolitischen Völkermissionars in den Vordergrund geschoben. Wahrscheinlich hat Lukas die Geschehnisse dieser Zeit zu einer musterhaften »ersten Missionsreise« zusammengestellt (Apg 13 f.). Sicher ist, dass Barnabas und Paulus als antiochenische Gemeindemissionare die Insel Zypern und den Süden Kleinasiens bereist haben.

Zu einem für die weitere Entwicklung des Christentums epochalen Ereignis kam es um 48 n. Chr. beim Jerusalemer Apostelkonvent. Anlass waren Konflikte, die sich ergeben hatten, als toraorientierte Christen gegen die beschneidungsfreie Heidenmission in Antiochien Stellung nahmen. Diese Konflikte betrafen alles andere als eine rituelle Petitesse. In der Grundtendenz ging es (aus heutiger Sicht gesagt) um die Frage, ob man, bevor man Christ wurde, Jude zu werden hatte. War das Christentum also eines unter den im ersten Jahrhundert vielfältigen Judentümern oder begriff es sich als Religion *sui generis*? Die denkbaren Lösungen waren zweifellos riskanter als alles, was die großkirchlichen Konzilien in den folgenden Jahrhunderten zu regeln haben würden: Entweder zogen sich die »Christianer« mit defensivem Erwählungs- und Heiligkeitsanspruch in die jüdische Selbstaffirmation zurück – und wären den Weg des Judenchristentums gegangen, das sich letztlich nicht als überlebensfähig erweisen sollte. Oder sie entschieden sich für ein torafreies Missionsmodell – und wären den Weg eines der zahl-, geschichts- und zukunftslosen reichsrömischen Kultvereine gegangen<sup>7</sup>. Paulus, der in Begleitung des Heidenchristen Titus mit Barnabas die antiochenische Gemeinde vertrat, hat diese Wahl zwischen Skylla und Charybdis durchschaut, und sein gesamtes weiteres Wirken belegt ein-

drucksvoll, dass er den gefundenen klugen Mittelweg bei allem Pochen auf »sein« Evangelium doch aus Überzeugung mitgetragen hat.

Es wird den Jerusalemer Traditionsträgern schwer gefallen sein, eine Mission anzuerkennen, die auf die Beschneidung, das uralte Erwählungszeichen des Abrahambunds, verzichtete, für das die Vorfahren in den Tod gegangen waren. Sie rangen sich dazu durch und vereinbarten mit den Antiochenern das Miteinander eines jüdisch und eines pagan orientierten Missionstyps. Die Antiochener übernahmen die Verpflichtung einer Kollekte für die Jerusalemer »Armen«. Im Rahmen des Plausibilitätssystems der reichsrömischen Patron-Klienten-Beziehung ist darin eine Art Realsymbol heilsgeschichtlicher Ein- und Unterordnung zu sehen: Für die Gabe des Anschlusses an die große Gottesgeschichte Israels bekunden die Heiden der Mutterkirche Dank und Solidarität. Dem theologischen Realismus dieser Entscheidung ist Achtung zu zollen: Es war nicht nur verhindert worden, dass die junge Kirche noch im Werden auseinanderbrach. Ihre Expansion war ermöglicht und die große Kontinuität zu Heiliger Schrift und Verheißungsgeschichte gewahrt. Das mochte die erste Generation beruhigen und die folgenden anspornen.

Dem Kompromiss hafteten freilich die üblichen Schwächen an: Weder die eingefleischten Vorbehalte hier noch die vom Neuheitserleben durchdrungene Offensive dort waren erloschen, weder eine gemeinsame Lebens- und Kultpraxis durchgesetzt noch divergierende Deutungen ausgeschlossen. Zum Eklat kam es rasch. Als Kephas kurz nach dem Übereinkommen die antiochenische Gemeinde aufsuchte, nahm er an dem dort üblichen Gemeinschaftsmahl von Juden- und Heidenchristen teil. Damit brachte sich zweifellos eine vereinte Identität von Juden und Heiden im endzeitlichen Gottesvolk zum Ausdruck. Als sich nun Jerusalemer Judenchristen, welche die defensivere Heiligkeitskonzeption des Herrenbruders Jakobus teilten, dagegen verwahrten, zog er sich mit den anderen Judenchristen, Barnabas eingeschlossen, aus der Mahlgemeinschaft zurück. Dass dieses »Umknicken« blanker Heuchelei entsprang, wie Paulus in seiner polternden Weise unterstellt (Gal 2,13), tut den Beteiligten wahrscheinlich Unrecht. Sie dürften sich durchaus auf die Jerusalemer Beschlüsse bezogen haben. Paulus dagegen berief sich auf eine Art »Geist des Konzils«, der von seinem eigenen Evangeliumsentswurf kaum recht zu unterscheiden war. Am Ende sah er sich als Judenchrist isoliert und verließ, kaum ohne Verbitterung, die Gemeinde, in der er so lange gewirkt hatte. An der weiteren Kompromissarbeit, wie sie sich wohl in den – von Lukas auf den Apostelkonvent projizierten – »Jakobus-Klauseln« widerspiegelt (vgl. Apg 15,28 f.), hatte er keinen Anteil mehr.

## 5. Der Völkerapostel

Mit einem durch den Zwist befeuerten Elan hat Paulus seine eigene Missionsarbeit in Angriff genommen. Die wenigen Jahre bis zu seiner letzten dokumentierten Verhaftung sind in staunenswerter Mischung sowohl von der Unruhe eschatologischer Utopie als auch von der Nüchternheit missionarischer Pragmatik gezeichnet. Das Programm ist eine kosmopolitische Großtat: Wer sich in gängigen Bibelausgaben die farbigen oder gestrichelten Linien der vier »Reisen« des Apostels durch die antike Mittelmeerwelt anschaut, hat nicht immer in gleicher Weise vor Augen, dass dieser kranke Mann<sup>8</sup> zu Fuß ging oder mit unsicheren Kleinschiffen das Meer überquerte. Über die Umstände seiner Reisen verraten die Briefe kaum etwas. Einmal jedoch geht Paulus aus sich heraus: oft eingekerkert, oft in Todesgefahren, fünfmal die 39 Hiebe der Synagogastrafe, dreimal ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal Schiffbruch

»eine Nacht und einen Tag trieb ich auf hoher See. Oft war ich auf Reisen: gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Räuber, gefährdet durch das eigene Volk, gefährdet durch Heiden, gefährdet in der Stadt, gefährdet in der Einöde, gefährdet auf dem Meer, gefährdet unter Falschbrüdern; Mühe und Anstrengung, oftmals schlaflos, Hunger und Durst, oftmals Fasten, Kälte und Nacktsein, abgesehen vom täglichen Andrang zu mir, die Sorge um alle Gemeinden« (vgl. 2 Kor 11,23–28).

Paulus sah es als seine Aufgabe an, statt auf anderer Missionare Grundlage zu bauen, Christus dort zu verkünden, wo man ihn noch nicht kannte (vgl. Röm 15,20f.). Als Ziel stand ihm nach »Abschluss des Ostens« das westliche »Ende der Welt« vor Augen: Spanien. Die Welt sollte, bevor Christus zurückkehrte, an ihn glauben.

Angesichts der Zahlenverhältnisse erscheint dieses Programm illusorisch. Nach realistischer Schätzung lebten auf dem Höhepunkt des paulinischen Wirkens weltweit etwa 1500 Christen, 0,0025 Prozent der Reichsbevölkerung<sup>9</sup>. Selbst eine Großstadtgemeinde wie Korinth, in der sich Gott wie im Triumphzug (vgl. 2 Kor 2,14) »viel Volk« geschaffen hatte (vgl. Apg 18,9f.), dürfte kaum mehr als 50 Gemeindemitglieder umfasst haben; unter den 100.000 Einwohnern erreichten sie kaum die Hälfte eines Promille. Paulus rechnet eher in Zeichen als in Zahlen.

Aber das zeichenhafte endzeitliche Gottesvolk wuchs auch der Zahl nach, und die Aufbauarbeit wirkt durchaus professionell: ein Netz von loyalen und selbstständigen Mitarbeitern, handlungsbereite Verantwortungsträger vor Ort, ein Zusammenwachsen äußerst unterschiedlicher Individuen aus äußerst vielschichtigen Welten, eine dichte Kommunikation von Boten und Briefen, die kognitive und praktische Sozialisierung einer eigenen christus-zentrierten Religiosität. Auch die paulinische Kirche (wie die Kirche aller Zeiten) befand sich dauerhaft in der Krise. Aber es zeichnet Paulus aus, dass er Krisen kreativ zu nutzen wusste, seine Gemeintheologie (»Leib Christi«), seine Frömmigkeit

(»Teilhabe an Christus«), seine Ethik (»Gottesdienst im Alltag der Welt«) und nicht zuletzt seine Seelsorgekunst (»Anleitung aus der Glaubensmitte«) in ihnen reifen ließ. Zu heroisieren ist er nicht: Sein Geltungsdrang ist unübersehbar, seine Reizbarkeit unberechenbar, sein Stil bisweilen unbeherrscht. Aber vielleicht wird die Stärke eines Charakters erst an der Tiefe seiner Schwächen erkennbar. Paulus ist ihnen nicht zum Opfer gefallen. Trotz seiner ausgeprägt kompetitiven Veranlagung hat er kooperative Strukturen entwickelt und sich in kollegiale Umgangsformen eingebunden. Hätte der sensiblere Titus nach dem entrüsteten Abgang des Paulus aus Korinth nicht vermittelt, wären die Beziehungen zu dieser Gemeinde wohl gescheitert. Und der Apostel war wirklichkeitsnah genug, sich Kompromissen zu öffnen, wo immer die Wirklichkeit des Evangeliums dadurch nicht gemindert wurde.

Die vom lukanischen Entwurf gespeiste Vorstellung von den Missionsreisen (48–52 n. Chr. zweite Missionsreise; 52–55 n. Chr. dritte Missionsreise) trifft die Praxis des Paulus nicht ganz. Er nahm eher Sitz in den Metropolen, zunächst Korinth, dann Ephesus. Über Galatien, Philippi und Thessalonich, stets Gemeinden hinterlassend, erreichte er 49/50 n. Chr. Korinth, von wo aus er um 52 n. Chr. über Ephesus nach Antiochien zurückkehrte. Sodann weilte er, anscheinend unter recht wechselvollen Umständen und zeitweilig in Haft, über zwei Jahre in Ephesus. Der Großteil seiner Briefe entstand in dieser Zeit, in der er auch die meisten seiner Konflikte um die Legitimität seines Apostolats, die Heilsgeltung der Tora, enthusiastische Endzeiterfahrungen und gemeindliche Aufbauprobleme ausfocht. 55/56 n. Chr. besuchte er, über Makedonien wandernd, die Gemeinde in Korinth, wo er den Brief an die Christen in Rom schrieb, um sich und sein Evangelium vorzustellen und sein nächstes Missionsprojekt Spanien vorzubereiten. Zuvor war sein seit langem zielstrebig verfolgtes Unternehmen zum Abschluss zu bringen: die Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden an die Jerusalemer Urgemeinde.

Paulus sah dem Ausgang seines Vorhabens besorgt entgegen (vgl. Röm 15,30–32). Gegenüber der Zeit des Apostelkonvents hatten sich die Bedingungen verändert: Die ebenso erfolg- wie konfliktreiche paulinische Heidenmission und gewiss auch die heftige Reaktion des Paulus gegenüber der toraorientierten christlichen Mission (vgl. Gal; Phil 3,2–21) hatten bei den Jerusalemer Führungsgestalten die skeptische Haltung gegenüber dem apostolischen Sonderling verstärkt. Möglicherweise hat die Urgemeinde im Frühjahr 57 n. Chr. das von Paulus mühsam organisierte Einheitssymbol verweigert. Folgen wir Lukas, auf den allein wir hier angewiesen sind, hat Jakobus sich bemüht, das Misstrauen gegenüber dem Heidenapostel durch einen zeichenhaften Akt praktizierter Tora-Bindung zu besänftigen: Paulus solle sich an den Auslöseriten für vier judenchristliche Nasiräer beteiligen und deren Opferkosten übernehmen (Apg 21,20–24). Paulus, dessen Bemühen, seinen Mitjuden ein Jude zu sein (vgl. 1 Kor 9,19–23; 10,32f.), durchaus ernst zu nehmen ist, ging darauf ein. Sein

Auftritt im Tempelgelände, als Provokation aufgefasst, führte zu empörtem Aufruhr, der Störenfried wurde von der römischen Ordnungsmacht in Gewahrsam genommen und, vermutlich wegen *seditio* (Unruhestiftung), unter Anklage gestellt<sup>10</sup>.

Es gehört zu den bewegenden Zügen im Leben dieses streitbaren Außenseiters, dass wir ihn fortwährend dabei beobachten, wie er, werbend und sammelnd, ein Projekt kirchlicher Einheit betreibt und nach vielen gefährvollen Jahren in der Völkerwelt letztlich inmitten seines eigenen Volks zum Opfer seiner Versöhnlichkeit wird. Wer diese Haft für die letzte des Apostels hält, wird in ihm den ersten Martyrer kirchlicher Einheit sehen.

## 6. Das offene Ende

Prozessverschleppungen nach Willkür des zuständigen Machthabers scheinen in der reichsrömischen Verwaltungspraxis nicht ungewöhnlich gewesen zu sein (vgl. Philo, Flacc. 128 f.). Über zwei Jahre lang blieb Paulus in Caesarea Maritima am Sitz des Statthalters Antonius Felix in Haft. Dessen Nachfolger Porcius Festus ließ ihn um 59/60 n. Chr. nach Rom überstellen und entsprach damit dem Recht des römischen Bürgers, an das kaiserliche Gericht zu appellieren. Auf ungeplante Weise trat Paulus seine Reise in den Westen an.

So tief die Eindrücke sind, welche die römische Phase des »Apostelfürsten« hinterlassen hat, so ernüchternd mag die Feststellung klingen, dass sich hier seine Spur fast ganz verliert. Paulus scheint auch in der römischen Haft einige Zeit – Lukas spricht von zwei Jahren freierer Haft in einer Mietswohnung (Apg 28,30f.) – auf seinen Prozess gewartet zu haben. Die weitaus meisten Exegeten gehen davon aus, dass dieser zu seiner Hinrichtung geführt hat. In der kirchlichen Tradition diente die Hypothese einer ersten Freilassung der biografischen Verortung der dem Paulus zugeschriebenen Pastoralbriefe (1 Tim, 2 Tim, Tit). Dieses Erklärungsmodell scheitert an dem nahezu eindeutigen pseudepigraphischen Format dieser Schreiben. Andererseits scheint es mir misslich, einer so zeit- und ortsnahen und von keinem erkennbaren Fiktionsinteresse geleiteten Notiz aus der stadtrömischen Gemeinde wie 1 Clem 5,5–7 anderes zuzuerkennen als konkreten Quellenwert<sup>11</sup>. Ich halte es daher für eine nicht abwegige Überlegung, dass Paulus tatsächlich nach günstigem Prozessausgang noch nach Spanien gereist ist und erst bei seiner Rückkehr, möglicherweise im Kontext der neronischen Exzesse um 64 n. Chr., hingerichtet wurde (vgl. Eusebius, h.e. 2,22,2). Aus dieser Zeit ist jedenfalls keine Korrespondenz erhalten. Zumindest sollten wir das Ende des Paulus nicht weniger offen halten als sein erster Berichtstatter. Die Apostelgeschichte, die sein Martyrium durchaus voraussetzt (vgl. Apg 20,17–38), mündet in einen nach vorne offenen Schluss: »mit allem Freimut ungehindert« ist das Letzte, was Lukas über Paulus zu sagen hat. Wie

immer die irdischen Weltwanderungen des Paulus endeten, seine theologischen begannen erst jetzt.

## II. Werk

### 1. Rahmenbedingungen der Ethik

Das ethische Gesamtwerk des Paulus tritt uns nicht als geschlossenes Gefüge vor Augen. Dies ist keine Fehlanzeige, sondern ein Qualitätsausweis. Vier Rahmenbedingungen prägen dieses Werk: Es ist a) situativ bedingt, b) in eine Erlösungsbotschaft eingebettet, c) personal ausgerichtet, d) lebenspraktisch konturiert.

a) Die paulinische Ethik liegt in Briefform vor und steht damit unter den lebensweltlichen Bedingungen alltagssprachlicher Kommunikation. Prosaischer: Sie ist im alltäglichen Gedränge entstanden. Die Weisung des Apostels ist darum (im weiteren Sinn) situationsethisch geprägt, reaktiv und entsprechend flexibel. Gerade in nachhaltig wirksamen Argumentationen – wie zu Ehe, Ehescheidung, sozialem Gefälle, Stellung der Frau oder Stellung zum Staat – reagiert Paulus auf Anfragen, konkrete Problemlagen, Momentaufnahmen und endzeitliche Stimmungen. Vieles von dem, was er schreibt, gehört eher auf die Ebene von Ausdruck, Beziehung und Appell als auf die der sachlichen Unterweisung. Das nimmt der paulinischen Paränese nichts von ihrer Geltung – die Briefe stellen sich als apostolische Schreiben unter einen verbindlichen Autoritätsanspruch. Aber die zeitlose Normativität, die ihnen die theologische Tradition oft zuschreibt, überfordert den Apostel. Nachahmenswert sind nicht materiale Antworten auf Verlegenheiten der urchristlichen Schwellenzeit. Nachahmenswert ist Paulus selbst, also gerade auch das Wie seines Ethos (vgl. z. B. 1 Kor 4,16 f.; 11,1; Phil 1,29 f.; 3,17; 4,9).

b) Ethik ist elementarer Bestandteil paulinischer Soteriologie. Sittliches Tun ist Echoraum der Erlösung. Das Ineinander von religiöser Erfahrung, theologischer Reflexion und ethischem Ordnungshandeln bedingt, dass Moral aus der Mitte des Glaubens erwächst und Glaube bereits in sich (und nicht erst nachträglich) die Tatdimension von Liebe besitzt. Die existenzielle Kohärenz dieser Ethik führt zu denkerischer Inkonsistenz, die den verzweifeln lässt, der saubere dogmatische Unterscheidungen wünscht. Pointiert gesagt: Paulus ist deshalb kein Irrlehrer, weil er die Irrlehren ungetrennt und unvermischt zusammendenkt, »Pelagianist« und »Jansenist« zugleich ist. Die theologische Handlungstheorie des Apostels relativiert und fundiert die menschliche Willensfreiheit gleichermaßen<sup>12</sup>. Er definiert den Glauben von der Wurzel her als Freiheit, weil er radikal von der Gnade ausgeht, die nicht vom Handeln, sondern im und zum Handeln erlöst: »Mit Furcht und Zittern wirkt euer eigenes Heil! Denn Gott ist

es, der in euch das Wollen wie das Wirken wirkt zu seinem Wohlgefallen« (Phil 2,12 f.).

c) Die paulinische Ethik entfaltet Christsein als personalen Beziehungsbegriff. Albert Schweitzer ordnet die Moral des Paulus seiner Mystik unter. Da dieses Nomen frömmigkeitsgeschichtlich anders besetzt ist, spricht man heute eher von einer partizipatorischen Christologie. Der Grundgedanke ist ähnlich: Die Teilhabe an Christus gibt dem Glaubenden Wurzel, Mitte und Maßstab. Mit der Taufe betritt er einen neuen Herrschaftsbereich. Wissenssoziologisch gesagt: Er wechselt das kognitive Systemzentrum. Die Richtung weist kein etwa in Gestalt des heiligen Buches überliefertes Normgefüge, sondern die Wahrnehmung des Erhöhten als gegenwärtiges Du. Diese Ethik ist beweglich, da auch ihr Kyrios nicht unbewegt bleibt, sondern mitgeht. Aus der Koinonia mit dem Kyrios erwächst für Paulus die Koinonia der Getauften als Beziehungsraum, in dem sich die gemeinsame Teilhabe am »Leib Christi« realisiert, konkretisiert und nach außen manifestiert (vgl. 1 Kor 10,16f.). Diese Ethik ist in der wechselseitigen Verantwortungsgemeinschaft der Ekklesia gegründet und stiftet ihrerseits Gemeinschaft.

d) Die paulinische Ethik zielt unmittelbar auf ekklesiale und individuelle Lebenspraxis. Sie will weniger spezifisch christliche Werte *ermitteln* als vorausgesetzte Werte *vermitteln*. In einer modernen Unterscheidung: Paulus bietet im Wesentlichen Paränese, nicht normative Ethik<sup>13</sup>. Kriterium der Glaubwürdigkeit ist der Handlungsträger selbst, und zwar sowohl in seiner aktiven Tätigkeit und energischen Expansion als auch und mehr noch in seinem leidenden, gleichwohl starken Hinnehmen. Moderne Ethik sieht bei der Prüfung eines materialen Geltungsanspruchs von der persönlichen Disposition des Urteilenden ab. Dazu ist Paulus nicht in der Lage: Die Persönlichkeit ist die Verkörperung der Ethik, Apostelsein die verleiblichte Seite des Evangeliums: »Ein Apostel sein ist ein *Leben*. Es äußert sich wohl zum Teil in dem was er sagt, aber nicht darin daß es wahr ist, sondern darin daß er es sagt. Für die Idee leiden macht ihn aus, aber auch hier gilt es, daß der Sinn des Satzes ›dieser ist ein Apostel‹ die Art seiner Verification ist. Einen Apostel beschreiben heißt ein Leben beschreiben.«<sup>14</sup> Vor diesem Hintergrund wird die Tatsache triftig, dass Paulus Christus-Nachfolge konkret als Paulus-Mimesis empfiehlt. In einer weithin analphabetischen Christentumskultur ist das Vor-Bild die wirksamste Weise der Wertevermittlung. Das lesbare Werk des Paulus ist vor allem er selbst. Christsein ist kein Bekenntnissystem, sondern biografisches Handlungsmuster.

Haben wir so den Horizont des paulinischen Werks erfasst, so folgt daraus für dessen moraltheologische Lektüre, dass sie kein zeitlos-objektives Normsystem bietet, wohl aber einen theologischen Denkstil, den zu kennen sich lohnt. Neuzeitliche Ethik rechnet mit der Unveränderlichkeit von normativen Wahrheitsansprüchen. Paulus rechnet mit der Veränderlichkeit wahrheitsfähiger Christen.

## 2. Grundzüge der Ethik

Nicht eine neue Moral, sondern ein neues Denken bestimmt die Grundlage der paulinischen Ethik. Dieses neue Denken bringt sich in einer vierfachen eschatologischen Dynamik zur Geltung durch a) die christologische Konzentration der Ethik, b) die existenzielle Transformation der Glaubenden, c) die Reorganisation der Wertordnung, d) die Radikalisierung des Ethos.

a) Die Ethik des Paulus ist die lebensweltliche Seite seiner Christus-Wahrnehmung. Alles, was er zum christlichen Ethos sagt, ist aus ihr abgeleitet, zielt auf sie hin oder setzt sie in Alltag um<sup>15</sup>. Mir scheint, dass weite Teile exegetischer wie moraltheologischer Auslegung der paulinischen Rechtfertigungsbotenschaft einem Missverständnis unterliegen: Nichts liegt Paulus ferner, als aus einem theologischen Indikativ einen ethischen Imperativ »abzuleiten«<sup>16</sup>. Unter materiaethischem Gesichtspunkt ist dieser naturalistische Fehlschluss vom Sein auf das Sollen bei Paulus nirgends nachzuweisen. Aber auch die Grundoption, die Ethik des Apostels sei responsorisch, konsekutiv, eine Moral der Dankbarkeit, ist misslich. Der Imperativ, fest gemauert auf dem Indikativ, steht nur umso felsenfester da: Eingeforderte Dankbarkeit ist die drückendste Form des Gehorsams. Die rechtfertigungszentrierte Exegese, so bemerkt Albert Schweitzer, zeige dem Ethiker zwei Straßen: Eine, die der Erlösung, führe bis zur Schlucht, die andere darüber hinaus. Es komme jedoch darauf an, sich dazwischen zu bewegen<sup>17</sup>. Die ethische Grammatik des Paulus kennt weder diese Schlucht noch die Beugung im Indikativ und Imperativ. Sie bewegt sich im Lokativ: »in Christus« (56 Belege bei Paulus), »im Kyrios« (34 Belege bei Paulus) sind ihre am tiefsten kennzeichnenden Formulierungen. Ethik hat etwas Raumhaftes. Sie wird nicht zuerst als Sollensforderung bestimmt, sondern ist – im Heideggerschen Sinn – »Aufenthalt« (*êthos*) im Machtbereich des heiligen Gottes. Sie ist nicht über dem Glaubenden und auch nicht im Glaubenden – der Glaubende ist in ihr. Konkreter Ausgangspunkt dieser Ethik ist die Ostervision und die in ihr grundgelegte Christus-Beziehung des Apostels. Die Nähe des Herrn wird zugleich als schenkend und verbindlich erlebt. Christi Proexistenz ist ästhetische, nicht moralische Basis des Christseins: Sie hat eher Prägekraft als Pflichtcharakter. Heilsannahme und tätige Heilsvergewisserung bilden eine dialogische Einheit, in der Indikativ und Imperativ austauschbar werden (vgl. z. B. 1 Thess 5,8 u. Gal 3,27 mit Röm 13,12.14). Der Sünder trifft nicht auf Gnade, die ihn dann verpflichtet. Vielmehr herrscht zwischen Gabe und Aufgabe eine befreiende Asymmetrie, in der Gott in Christus dem Versöhner alles in allem ist<sup>18</sup>. Gnade bleibt Gnade auch im Modus des handelnden Lebensvollzugs: Wer *aus der Gnade* lebt, *lebt* aus der Gnade<sup>19</sup>. Ethik, so betrachtet, ist Selbstvollzug der Erlösten. Sie wird, christologisch grundgelegt, zur resoluten Umgangsform des Glaubens. Im Zeichen der Agape legt sich das sittliche Denken und Leben in das Evangelium hinein.

b) »Wer sich an den Herrn hängt, ist ein Geist mit ihm« (1 Kor 6,17). Diese *conformitas Christi*, das Sein »in Christus, durch Christus, mit Christus«, findet sich im Anspruch des Existenzwandels am klarsten ausgeprägt. Zwischen die Seinsmächte Knechtschaft und Freiheit, Dunkel und Licht, Tod und Leben gestellt, wird der Glaubende, der das in Christus geschenkte Heil annimmt, endzeitlich verwandelt: Er tritt in die Seinssphäre Christi ein und verlässt so den Raum der Sarx, in dem erbarmungslos die Gravitation gottloser Selbstbehauptung herrscht. Objektiver Grund dieses Wandels ist Jesu Hingabe am Kreuz, subjektiver Grund dessen vertrauende Aneignung, tragende Macht das Pneuma, wirksames Zeichen die Taufe, liminale Grunderfahrung die Konversion: »Daher wenn einer in Christus: neue Schöpfung! Das Alte ging vorüber – siehe: geworden ist Neues!« (2 Kor 5,17).

Auch diese neue Schöpfung kennt ihren Nomos, das Gesetz Christi (vgl. 1 Kor 9,21; Gal 6,2). Doch dessen Gebote sind mit dem Geist des lebendigen Gottes auf die Herzen geschrieben (vgl. 2 Kor 3,3). Ihr Kriterium ist der Richtungssinn der Liebe, das heißt: ein in der Christus-Teilhabe verankerter und durch familiäre Wechselseitigkeit geprägter Altruismus, der den neuen Lebensraum des Evangeliums handelnd durchmisst. In diesem Lebensraum wachsen »Geistesfrüchte«, Existentialien, die sich weder in den Indikativ noch in den Imperativ auflösen lassen, Proexistenz wie Selbstvollzug gleichermaßen umfassen: Liebe, Freude, Frieden, Großzügigkeit, Liebenswürdigkeit, Güte, Treue, Milde, Selbstzucht (Gal 5,22f.). Die tödliche Gefahr solcher Liebesethik, das Abgleiten ins Unkonkrete, in religiöses Kunstgewerbevokabular und Gleisnerei, ist gebannt, zieht man handliche Urteilsmaßstäbe heran: Nutzen und Aufbau (vgl. 1 Kor 10,23; 14,12 u. ö.).

c) Als Paulus Christus fand, brach ihm deshalb nicht das Wertesystem zusammen. Das erklärt den durchaus konventionellen Grundzug seiner Handlungsanweisungen. Die Christus-Teilhabe ordnet freilich dieses Wertesystem im Zeichen der selbst erfahrenen Proexistenz neu: Bestimmendes Ordnungsprinzip ist die Liebe zu Gott und zum Anderen. Paulus hat keine neuen Normen entworfen, sondern für ein neues »Sinnen und Trachten« (*phronein*) geworben. Dieses Vorzugsverb richtet sich auf den geschenkten Lebensgrund wie den geordneten Lebensvollzug, Denken und Handeln, die sozial-ekklesiale wie die individuelle Option, forcierte Geistlichkeit und nüchternen Realitätssinn. Es ist Signum eines Lebensstils, der sich dem Evangelium anschmiegt. Solcher Balance zwischen Evangelium, Existenz und Ethik hat der Apostel mit dem unübersetzbaren Verbum *stoichein* eigenen Ausdruck gegeben. Sprachgeschichtlich beschreibt es zunächst den rechten Standort in der Hoplitenphalanx, später allgemein die Übereinstimmung, das In-Einklang-Sein. Der prägnante Chiasmus »Wenn wir leben durch den Geist, mit dem Geist lasst uns auch in Einklang stehen!« (Gal 5,25) ruft zur inneren Stimmigkeit zwischen geglaubtem und gelebtem Evangelium<sup>20</sup>. Christliche Ethik passt das Sosein dem je erreichten

Standort in der Erlösungsordnung an: »Wo wir angelangt sind – eben damit im Einklang stehen« (Phil 3,16).

d) Paulus, so heißt es immer wieder, habe die Kulttora spiritualisiert, kerygmatisiert, moralisiert. Das Gegenteil ist der Fall: Er hat die Spiritualität und Moral verleiblicht und kultisch redefiniert. Die neuzeitliche Unterscheidung zwischen rituellen und sittlichen Geboten ist dem biblisch geprägten Juden freilich fremd. Zweifellos hat Paulus die levitische Kulttora nicht als Heilsweg gesehen, weil der Heilsweg durch Christus aufgetan und das Ziel allen Kultes – der Immediatverkehr mit Gott – im Kreuz endzeitlich erfüllt war. Daraus folgt jedoch: Durch die Wegnahme der sakralen Schranke bricht sich ein offensives Heiligkeitskonzept Bahn, wird der Immediatverkehr mit Gott zu einem das ganze Leben umfassenden Prozess. Wenn Paulus die Christen Heilige nennt, rühmt er damit nicht deren heroischen Tugendgrad. Heiligkeit ist für ihn ein durchdringender Aufenthalt im Magnetfeld des heiligen Gottes unter den Bedingungen der Erdgravitation. Heiligung ist das immer neue und alltägliche Justieren der ganzen Existenz auf Gott hin. Es gibt *post Christum crucifixum* kein Pro-fanum mehr. Darin liegt die Radikalität paulinischer Ethik. Sie gewinnt eine unerhörte Konkretion und umgreift den gesamten Alltag, ohne jedoch kasuistisch zu werden. Die Hingabebewegung findet in der kultischen Symbolsprache des Apostels Niederschlag (vgl. z.B. Phil 2,17; 4,18). Ethik ist damit »Gottesdienst im Alltag der Welt« (Ernst Käsemann), oder anders: Ausrichtung auf den Vater in Christus durch Zuneigung zur Welt. Die Summe dieses Programms stellt Röm 12,1 f. dar:

»Ich ermutige euch, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes eure Leiber darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren angemessenen Gottesdienst. Und macht euch nicht gleichförmig der Diesseits-Welt, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung eures Sinns, auf dass ihr prüft, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene!«

### 3. Ethische Weisung

Kleidet man das Verhältnis von Christologie und Ethik bei Paulus in eine Sportmetapher, so lässt sich die Christus-Teilhabe als das Standbein und die ethische Weisung als das Spielbein betrachten. Konstant bleibt das Verhältnis des Glaubenden zu seinem Kyrios. Beweglich sind die Quellen und Argumentationsfiguren, mit denen Paulus die christliche Sittlichkeit begründet sowie die Rezeptionsbedingungen, die er für seine Darlegungen voraussetzt.

Paulus war alles andere als ein ethischer Revolutionär. Im Gegenteil, er war bemüht, aus dem Fortfall der Tora als orthopraktischer Grundlage der Bundesordnung kein sittliches Vakuum entstehen zu lassen, zumal die von ihm gegründeten Gemeinden aus einem moralischen Milieu stammten, das dem pha-

risäisch geschulten Juden naturgemäß Sorge, wenn nicht blankes Entsetzen bereiten musste (vgl. 1 Kor 5,1 f.; 6,9–11). Es waren eher seine enthusiastischen Gegenspieler, die aus der proklamierten Freiheit eine unbeschränkte Freizügigkeit ableiteten: »Alles ist mir erlaubt!« (vgl. 1 Kor 6,12; 10,23). So strengte der Missionar sich an, ein Wertesystem für die werdende Kirche zu etablieren, das seine Gemeinden die Freiheit als Lebenskunst in Christus nutzen ließ, statt sie, unerlöst um sich selbst kreisend, zu verspielen. Dabei strebte er eher danach, ein christliches Identitätsbewusstsein auszuprägen, als ein äußeres Normengefüge zu errichten. Der Gedanke, die Sklaverei sei abzuschaffen, ist Paulus zum Beispiel so wenig in den Sinn gekommen wie seinen Zeitgenossen. Ihm ging es darum, im Sklaven statt dem Nutzobjekt den geliebten Bruder zu sehen (Phlm 16), und so hat er die ethische Grundeinstellung als solche beeinflusst, die dann langfristig, »von innen her«, die äußeren Wertstrukturen umprägen konnte.

Insgesamt besitzen sozialetische Weisungen ein größeres Gewicht als individuelle, und das Binnenethos der Gemeinde ist stärker ausgeprägt als das Ethos *ad extra*. Wo, wie bei der Frage nach dem Verhältnis zum Staat (vgl. Röm 13,1–7), die Außenbeziehung der Gemeinde ins Blickfeld tritt, ist es der Grundsatz werbender Lebensführung, der die Darlegungen bestimmt, weniger eine übergeordnete Theorie. Vor allem galt es, nachdem die eindeutig objektivierten Identitätssymbole von Beschneidung und Tora fortgefallen waren, einen erkennbar christlichen Lebensstil zu formen, gewissermaßen die christliche Identität durch lebensweltliches Ethos zu verleiblichen. Schwerpunkte ergaben sich aus den Rahmenbedingungen der urkirchlichen Schwellenzeit: Das Verhältnis zu Ehe und Familie war zu regeln, das Verhältnis zwischen Juden- und Heidenchristen, Wohlhabenden und Unbemittelten, Freien und Sklaven, Frommen und Freizügigen, Männern und Frauen zu ordnen. Allein in der Frage der Sexualität bewegten sich die unter Christen möglichen Optionen vom unbefangenen Bordellbesuch bis zum »Zölibat für alle«. Der Erste Korintherbrief spricht hier Bände. Das Experiment, aus den unterschiedlichsten Menschengruppen eine überlebensfähige und im Bekenntnis vereinte Gemeinschaft zu bilden, stellte den Apostel vor eine unerhörte Herausforderung. Seine ethische Anleitung diente dazu, diese zu bewältigen.

Zwar wird die Distanz zur paganen Unmoral betont bis empört vorgetragen (vgl. Röm 1,18–32; 1 Kor 5,9 f.), aber das »bessere« Heidentum, namentlich die stoische Popularphilosophie, hat den Apostel durchaus beeinflusst. Wo er sich ausdrücklich mit den Bedingungsmöglichkeiten von Ethik im Heidentum befasst, wird deutlich, dass er eine humane Sittlichkeit voraussetzt, die auch jenseits der Tora ins Herz geschrieben ist (vgl. Röm 2,14–16). Grundsätzlich ist sein Dispositionsfeld jedoch durch die jüdische Lebensform und damit auch durch die Kultur der Tora vorgegeben. Die Schriften Israels als solche besitzen für Paulus freilich keine ethische Schwerkraft. Nicht im Medium des heiligen Buches äußert sich Gott, sondern in Geist und Freiheit, und erst wo der erhöhte

Kyrios aus der Heiligen Schrift entgegentritt, kann es zum Ein-Verständnis kommen (vgl. 2 Kor 3,12–18). Das gilt zuerst und zuletzt für das Liebesgebot, und mit ihm, als Fülle der Tora, ist im Grunde alles gesagt (Röm 13,8–10; Gal 5,14). Im Übrigen stößt die endzeitliche Erfahrung zum Sinn der Schrift vor, nicht umgekehrt. Oder anders: Nicht die Tora bestimmt, wie die Lebenspraxis gestaltet wird, sondern die reflektierte Lebenspraxis bestimmt, wie die Tora gelesen wird. Für Gen 2,18 ist es »nicht gut«, dass der Mensch allein bleibt; für Paulus ist es »gut« (1 Kor 7,8). Das charmant in die geschwisterliche Sorge für die Marginalisierten eingefügte Verbot, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden (Dtn 25,4), wird in einer gewagten Allegorie ein Hinweis auf das Recht der Apostel auf Unterhalt (1 Kor 9,8–10), für das Paulus auch eine passende Anordnung des Herrn kennt (1 Kor 9,14). Die biblische Literatur ist für Paulus vor allem ein Lebensbuch, in dem er dem Humanum nachsinnt und das Divinum, von Christus inspiriert, zu finden weiß. Diese Bedeutung ist keineswegs zu unterschätzen: Die Schrift bildet jenen symbolischen Kosmos aus, in dem die Glaubenden kognitive und kulturelle Heimat gewinnen. Gerade darum muss sie vielschichtig und mehrdeutig bleiben. Auf heute übertragen: Der Moraltheologe wird in der Heiligen Schrift keine Regeln finden, die ihm das Denken abnehmen, aber er wird Jahrhunderte von Geschichten, Welten, Erfahrungen und randvollem Leben finden, die ihn daran hindern, blutleer und abstrakt zu denken.

Wie leichtfüßig die Argumentation des Paulus von einer Bahn (Skeptiker mögen meinen: Sackgasse) zur anderen springen kann, zeigt der (in der kirchlichen und außerkirchlichen Gegenwart oft ins geschichtslose Klischee gezerrte) Streit um die Kopftracht der Frau beim Gottesdienst. Er wird entzündet durch die egalitäre Teilnahme der Geschlechter am Herrenmahl, wie sie von der paganen Umwelt durchaus als anstößig empfunden wurde. Paulus beruft sich auf christologische Logik, Geschmack, Anstand und Absurdität, auf die Denkfigur »Wo kommen wir denn hin, wenn alle ...?«, auf die Schöpfungsordnung, die Dezenz gegenüber anwesenden Engeln, das eigene Urteil der Korinther, den *common sense*, den Brauch der Gemeinden, der jede weitere Diskussion abschneidet, und seine eigene Autorität (vgl. 1 Kor 11,3–16). Hier ist ein Großteil der paulinischen Argumentationsquellen auf einen Blick zusammengefasst.

Insgesamt hat es stets Verwunderung geweckt, dass das synoptische Motiv der Jesus-Nachfolge oder das matthäische des Lehrers Christus für Paulus keine Bedeutung besitzt. Herrenworte führt er selten an. Wo ihm eines zur Verfügung steht, besitzt es apodiktischen Rang (vgl. 1 Kor 7,10 f.), bleibt aber interpretationsfähig. Der tiefere Grund für diese Zurückhaltung liegt in der partizipatorischen Christologie des Apostels: Nicht in der Rückschau, sondern in der Rückbindung an seinen erhöhten Kyrios gewinnt er Orientierung. In diesem Zusammenhang ist aber auch auf das *asthetische Moment paulinischer Ethik* aufmerksam zu machen. Das Christus-Drama als Ganzes besitzt für Paulus in

hohem Maß verbindlichen Anschauungswert. Christus, so wird etwa im Philipper-Hymnus (Phil 2,6–11) eher gezeigt als gesagt, verkörpert die (im tieferen Wortsinn) herablassende Liebe, das Entgegenkommen, das »Beügen des Anderen, nicht des Eigenen« (vgl. bes. Phil 1,27–2,4). Die Adressaten sind so nicht zu starrer Imitation eines (postulierten) irdischen Jesus gehalten. Sie nehmen sich aber (mimetisch) als Mitspieler in einem Drama wahr, das weiter reicht als ihr Augenmaß und das gerade in seiner kosmischen Weite dem eigenen Leben Bedeutung und Wertigkeit einstiftet. Es ist solche Aisthesis, welche die ethische Grundhaltung, das »Sinnen und Trachten« (*phroneîn*), sehr viel tiefer prägt als ein moralischer Appell (vgl. Phil 2,5). Weniger das sittliche Vorbild als das soteriologische Vor-Bild verändert das Ethos der Gemeinde.

Daraus ergibt sich, dass Paulus sittliche Stimmigkeit gerade aus den Real-symbolen der Erlösung, Taufe (vgl. bes. Röm 6,1–11) und Herrenmahl (vgl. bes. 1 Kor 11,17–34), aus der pneumatischen Wirklichkeit des Glaubens sowie der charismatischen Eignung und Neigung des Glaubenden abliest. Der Begriff des Ethos bezeichnet in der antiken Rhetorik den Charakter als »Beweismittel«. Paulus wirbt für sein Evangelium mit der charakterlichen Attraktivität des Christseins. Alle (gar nicht so häufigen) Appelle des Neuen Testaments, »einander zu lieben«, haben am Ende nicht die Wirkung des Hohen Liedes von 1 Kor 13, in dem Paulus keine Vorschrift gibt, sondern (im ursprünglichen Wortsinn) ein Vor-Bild zeichnet. Er besingt die Schönheit eines Charismas, um auf solche Weise die getauften Gnadenträger zu einer Grundhaltung anzustiften, die solche Schönheit widerspiegelt.

Es gehört zu den in der kirchlichen Applikation zu sehr vernachlässigten Grundzügen der paulinischen Botschaft, dass der Seelsorger Paulus eher ein Prinzip brach als einen Menschen. Zweifellos kennt er – in bezeichnender Abstufung – das Autoritätsargument: Ein Herrenwort gilt alles, das Apostelwort viel. Doch Paulus weiß auch um die Brüchigkeit des apostolischen Urteils. Mitunter trägt er seine Überzeugung in eindeutigem Vollmachtsbewusstsein vor, bisweilen im Befehlston, bezeiten gar mit der Rute drohend (vgl. 1 Kor 4,21), dann aber auch tastend, fragend, aufbrausend, zurücknehmend. Vor allem ist er verständig genug, nur dort Gehorsam zu erwarten, wo er sich selbst zu hören bemüht hat. So besitzt er Einsicht in die verschiedenen Rezeptionsbedingungen, die unter seinen Adressaten walten. Dabei geht es ihm zunächst auch um das seelsorgerliche Prinzip der Gradualität. Er fragt nicht danach, was »an sich« gut ist, sondern wie sich die erkannte Glaubenswahrheit bei »Starken« und »Schwachen« auswirkt (vgl. Röm 14; 1 Kor 8). Besser ist es, ehelos zu bleiben, aber statt zu brennen, soll man heiraten (1 Kor 7,9). Doch diese unverkennbare Achtung des Apostels vor der eigenständigen Rezeptionsbefähigung der Getauften wurzelt tiefer als in der pastoralen Pragmatik: Paulus kennt auch die Autorität der Ekklesia. Sie ist nicht nur halbherzig zu respektieren, weil der Apostel letztlich doch keine Möglichkeit besitzt, sich durchzusetzen. Sie ist vielmehr pneumato-

logisch gewollt: »Denn ihr selbst seid Gottbelehrte« (1 Thess 4,9). Der »Mittehaber der Gnade« (vgl. Phil 1,7) hat selber teil am Gottesgeist, besitzt sein eigenes Charisma, das den Umgang mit der apostolischen Weisung bestimmt: »Jeder hat eine eigene Gnadengabe von Gott: der eine so, der andere so« (1 Kor 7,7; vgl. 7,17). Deshalb fordert Paulus nicht dazu auf, besinnungslos zu gehorchen, sondern selbst zu prüfen (vgl. Röm 12,2; 1 Thess 5,19–21). Das Organ, eine solche Prüfung vorzunehmen, ist das Gewissen. Es ist nicht systematisch zu überfordern und stellt für Paulus gewiss keine autonome Instanz dar, wenn er es auch anthropologisch, nicht ekklesiologisch verankert (vgl. Röm 2,14 f.). In der Regel ist, im ursprünglichen Wortsinn (*syneidēsis*), ein Mit-Wissen aus der Personmitte gemeint, das die geschenkte Freiheit, die gegebene Norm, deren Rezeptionssituation und den Anderen sowie *dessen* Gewissen im Glaubensakt zusammenschaut, um ein Urteil über das angemessene Handeln zu bilden.

So wird man die Ethik des Apostels am Ende nur verstehen, wenn man nicht außer Acht lässt, dass er seine Gemeinden wie Heiligtümer betrachtet: als Tempel des Heiligen Geistes (vgl. z. B. 1 Kor 3,16 f.). Nicht ohnmächtige Normempfänger sind die Getauften, sondern geistliche Vollmachtsträger: »Der Diesseits-Mensch nun fasst nicht, was von Gottes Geist stammt. Denn Dumm-dreistigkeit ist es für ihn, und er vermag nicht zu erkennen, denn auf geistliche Weise wird es erforscht. Der geistliche Mensch aber erforscht alles; er selbst wird jedoch von niemandem erforscht. Denn: Wer hat des Herrn Sinn erkannt, dass er ihn unterweisen könne? Wir aber haben Christi Sinn!« (1 Kor 2,14–16).

### III. Bedeutung/Wirkung

Paulus redete nicht über Globalisierung. Er globalisierte selbst. Die Wirkung des Apostels zu beschreiben hieße deshalb, diesem Aufsatz eine Geschichte sowohl der Weltkirche als auch (mit ihr und gegen sie) eine Weltgeschichte des Gewissens anzuhängen. Wir müssen uns stattdessen darauf beschränken, paradigmatisch drei bedeutsame Felder, in denen Paulus Moralgeschichte geschrieben hat, näher in den Blick zu nehmen, um auf solche Weise Chancen und Risiken der ethischen Paulus-Rezeption sachgerechter bemessen zu können. a) Das erste Feld gehört zur Anthropologie ethischer Einsicht, b) das zweite zur Fundamentalmoral, c) das dritte zur kategorialen Ethik. Im ersten Feld sollten wir den paulinischen Ansatz konsequent weiterdenken, im zweiten differenziert nach der Applikationsmöglichkeit fragen, im dritten die situativen Gegebenheiten und zeitlichen Plausibilitäten berücksichtigen und eher die Kriterien als das Normgefüge als solches moraltheologisch integrieren.

a) Der Römerbrief ist, auch in ethischer Hinsicht, das Vermächtnis des Paulus. Er selbst hat dieses Schreiben als eine Vorstellung seiner theologischen Grundsatzpositionen verstanden. Umso mehr sind die Eingangskapitel zu ge-

wichten, in denen der Apostel der (nach dem Judenedikt des Kaisers Claudius gegen Ende der vierziger Jahre) mehrheitlich heidnisch geprägten Gemeinde erläutert, dass Gott sich jenseits der Tora deutlich und in sittlicher Verbindlichkeit mitgeteilt hat. Gott hat sich allen Menschen geoffenbart: »Denn was an seiner Wirklichkeit unsichtbar ist, wird seit Erschaffung der Welt an seinen Werken als vernünftig Verstehbares (*nooúmena*) wahrgenommen: seine ewige Macht und sein göttliches Sein« (Röm 1,20; vgl. 1,18–2,16).

Der apokalyptisch getönte Kontext belegt alles andere als ein zuversichtliches Menschenbild. Denn von ihrem »Naturtalent« – so zeigt die von Paulus in detailfreudigem Schwarz gemalte »Sittengeschichte des Heidentums« – machen die Menschen allzu spärlich Gebrauch: »Und wie sie es nicht für wert hielten, Gott in der Erkenntnis zu halten, so lieferte Gott sie einer Vernunft aus, die unbrauchbar wurde, sodass sie taten, was nicht recht war« (Röm 1,28). Der Mensch, der die Tora nicht kennt, ist sich kraft seines Gewissens wie seiner intuitiven Rechtfertigungsbereitschaft von der Personmitte, dem »Herzen«, her selbst Gesetz (vgl. Röm 2,14 f.). Diese Gedankenführung hat die christliche Lehre über die sittliche Einsichtsfähigkeit des Menschen stark beeinflusst und wesentlich zur Ausbildung des Gewissensbegriffs beigetragen<sup>21</sup>.

Man wird den »philosophischen« Einschlag dieses Passus nicht überschätzen dürfen, auch wenn hier neben der jüdischen Skepsis gegenüber dem hellenistischen Lebensstil durchaus Denkweise und Begrifflichkeit stoischer Diatribe mitschwingen. Paulus geht es im Kontext nicht um die *theologia naturalis*, sondern um die für ihn unmittelbar biblische Frage nach Gottesgericht und Glaubensgerechtigkeit. Gleichwohl bestreitet er hier mit theologischem Impetus jeglicher offenbarungspositivistischen Selbstbeschränkung der Ethik das Recht. Er behauptet eine kreatürlich eingestiftete vernünftige Urteilsfähigkeit aller Menschen und begründet in diesem Sinn die Autonomie der sittlichen Vernunft, und zwar theozentrisch.

Bereits die lukanische Paulus-Interpretation entfaltet diesen ersten perspektivischen Ansatz denkbar weit und zeigt sich dabei, trotz oder gerade wegen ihres theologischen Selbstbewusstseins, entschieden optimistischer gestimmt: In der satirischen Verwechslungsszene zu Lystra verkünden Barnabas und Paulus, irrtümlich als Zeus und Hermes verehrt, den leichtgläubig-erdverliebten lykaonischen Heiden den lebendigen Gott, der sich seit jeher durch schöpferische Wohltat bezeugt (vgl. Apg 14,15–17). In dem ernsten und feierlichen Gegenstück, der Areopag-Rede des Paulus vor Stoikern und Epikureern, nimmt Paulus die Züge des Sokrates an, des Stammvaters aller griechischen Philosophie. In stoischer Manier, Arat zitierend und in sachlicher Nähe zum Zeus-Hymnus des Kleantes (von dem – den Pantheismus immer ausgeblendet – letztlich auch Röm 1 f. in der Sache nicht zu weit entfernt ist), verkündet er den Athenern, wer der »unbekannte Gott« ist, den sie unwissend verehren (vgl. Apg 17,22–31). Auch die ebenso konsequente wie kritische Integration ur-

christlicher Ethik in das Plausibilitätssystem und Ordnungsdanken der reichsrömischen Gesellschaft, wie sie die Pastoralbriefe widerspiegeln, zeugt von diesem ethischen Universalismus. Das Schlagwort »Verbürgerlichung des Christentums« wird zur Beschreibung dieses wissenssozialen Prozesses in der jüngeren Exegese seltener und behutsamer gebraucht<sup>22</sup>. Die Rede Justins vom *lógos spermatikós* und Tertullians *anima naturaliter Christiana* finden also im Zeichen des Paulus ihr kirchliches Heimatrecht. Der Kosmopolit hat die kosmopolitische Dimension des Gewissens entdeckt.

b) Es gehört zur klassischen Tradition namentlich der deutschsprachigen Exegese, Paulus so auszulegen, dass »Luther« herauskommt. Das Erlebnis vor Damaskus findet seinen Nachhall im Turm zu Wittenberg; Paulus quält sich wie der fromme Augustinermönch mit der Frage ab: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?« Die »Werke«, gegen die sich der Apostel schließlich wendet, sind die der tugendhaften Glaubensleistung; die Gerechtigkeit Gottes, die er proklamiert, führt zum Gekreuzigten, der allein Heil schafft, das sich der Getaufte in der *fides qua* aneignet.

Dass die Ethik des Paulus ausgesprochen handlungsorientiert und insofern durchaus »werkfromm« ist, lässt sich freilich kaum übersehen: Es sind Werke der Liebe als des »Gesetzes Christi«, die Paulus schätzt, die nicht mehr durch die Tora, sondern durch den Geist gefordert sind, nicht als Grundlegung der Gnade, wohl aber als deren Echoraum (vgl. z. B. Gal 5,1–6,10).

Der paulinische Entwurf der Glaubensgerechtigkeit ist mit der *new perspective on Paul* (J. D. G. Dunn) in eine – tatsächlich eher multiperspektivische – Diskussion geraten<sup>23</sup>. Insgesamt verliert die Rechtfertigungsbotschaft (in ihrer reformatorischen Gestalt) dabei ihre Valenz als Generalschlüssel zur paulinischen Theologie und Ethik. Sie gehört in die missionstheologische Kontroverse um die Einlassbedingungen für Heiden in das endzeitliche Bundesvolk und damit gerade zu der Frage nach der Heilsverbindlichkeit der jüdischen *boundary markers*, namentlich der Beschneidung. Es scheint mir weitere Klärung darüber nötig, inwiefern Paulus vor allem in Röm diese israeltheologischen Probleme anthropologisch durchdenkt und vertieft. Mit Blick auf die ethische Paulus-Rezeption kann jedenfalls nicht deutlich genug betont werden, dass es bei der »Werkgerechtigkeit« für Paulus allein um *Gesetzeswerke* im Sinne der Tora als Identitätsdefinition geht. Klischeehafte Nachzeichnungen jüdischer Religiosität oder auch, davon nicht immer getrennt, katholischer und orthodoxer »Werkfrömmigkeit« werden dem exegetischen Befund nicht gerecht.

In dieser Hinsicht mag man die lutherische Interpretation als ein jahrhundertlanges exegetisches Missverständnis begreifen und enttäuscht feststellen, dass gerade da, wo Paulus die klarste Antwort gegeben zu haben schien, eine Frage betroffen war, die sich bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erledigt hatte. Jedoch ist eine theologische Ethik, die sich darauf beschränkt, Paulus zu repetieren, denkerisch allzu bescheiden. Vermutlich hat Luther den histori-

schen Paulus verfehlt, aber seine geschichtliche Bedeutung klar erfasst: Die Rechtfertigungsoption des Apostels zielt auf die christozentrische Grundentscheidung gegenüber einem in sich (relativ) abgeschlossenen religiösen Denk- und Wertgefüge. An die Stelle, in der die Tora das Identität stiftende Systemzentrum, die hermeneutische Mitte dieses Gefüges markiert, tritt die personale Vertrauensbeziehung zu Jesus Christus. Dort wo das befreiende Potenzial der Rechtfertigungsbotschaft des Apostels Paulus in den Blick trat, ist dieser umfassende Perspektivenwechsel meist deutlich erkannt worden. Nicht die religionsgeschichtlichen Einzelentscheidungen, wohl aber diese Personalisierung von Religion und Ethik als Ganzes ist von Paulus zu lernen. Anders gesagt: Es ist der neu und immer wieder neu zu vollziehende Paradigmenwechsel von einer Religion, die sich am Maßstab von Volkszugehörigkeit, physischer Reinheit, moralischer Leistung, kultischer Heilsvergewisserung, instruktiver Sachoffenbarung, heiligem Buch ausrichtet, zu einem Lebensmodell personaler Offenbarung und umfassender Erlösung. Die Frage, ob Paulus das (pharisäisch geprägte) Judentum seiner Zeit oder Luther die zeitgenössische katholische Kirche korrekt beurteilt, ist ein anderes, historisch zu klärendes Problem. Die Grundoption des Paulus bleibt: Sie hat das Christentum nachhaltig geprägt und ist so aktuell wie nie zuvor. Religion wird vom Wahrheitsgefüge zum Beziehungsbegriff.

c) Werfen wir abschließend einen Blick auf zwei neuralgische Einzelpunkte paulinischer Paränese: die Sexualmoral und die Frage nach der Stellung der Frau in der Gemeinde. Oft hat die Moralgeschichte hier Paulus als »Bibel« so ausgelegt, wie er seine eigene Bibel nicht auszulegen pflegte und wie er sich selbst – argumentierend und werbend, nicht offenbarend und dekretierend – keinesfalls verstanden wissen wollte (vgl. z. B. 1 Kor 7,1–16). Die paulinische Weisung ist mit der Zeit zum zeitlosen Gotteswort mutiert. Die Exegese kann die normative Ethik hier durch historische Rekontextualisierung weiterführen. Diese zielt, ungeachtet der einschlägigen Vorwürfe gegen geschichtliches Denken, nicht auf die Relativierung des paulinischen Ethos, sondern nimmt dieses allererst so ernst, wie es sich selbst gemeint hat. Konkret: Wenn Paulus vor Unzucht warnt und den Leib als Tempel des Heiligen Geistes würdigt (vgl. 1 Kor 6,13–20), so beansprucht dies in einer Hafenstadt, deren *korinthiázesthai* sprichwörtlich geworden war, und in einer Gemeinde, zu deren vielleicht fünfzig Gliedern neben Dieben, Trunkenbolden und Räubern auch Unzüchtige, Ehebrecher und Knabenschänder gehörten (vgl. 1 Kor 6,9–11), eine andere Geltung als etwa in einem Kloster oder einer Schulklasse mit Pubertierenden. Was von Paulus hier »zeitlos« zu lernen ist, ist einerseits die Würdigung der Leiblichkeit durch den Glauben und sind andererseits die ethischen Entscheidungskriterien von personaler Agape und lebenspraktischem Aufbau. Wenn Paulus die Haarbedeckung der Frau in der Gemeindeversammlung fordert, reagiert er nicht zuletzt auf das gesellschaftliche Misstrauen gegenüber einer Promiskuität,

die sich in gemeinschaftlichen Kultmahlen auszudrücken schien, und auf die für Zeitgenossen anstößige Tatsache, dass in der paulinischen Gemeinde Frauen öffentlich auftraten. Die Argumentation ist kulturell und situativ eingebunden. So setzt Paulus etwa voraus, dass die im Gottesdienst gegenwärtigen Engel sich durch unverhüllte Frauen sexuell angezogen fühlen mögen (1 Kor 11,10; vgl. Gen 6,2)<sup>24</sup>. Man sollte derlei Weisungen weder fromm zementieren noch auf Gedeih und Verderb modernisieren; Paulus lebt – wie jeder Christ – nicht jenseits seiner Zeitkultur, sondern mitten in ihr. *Per homines more hominum* hat Gott sich offenbart (vgl. *Dei Verbum*, art. 12). Gerade so wird der Blick frei auf das, was über die Zeit hinaus zu bleiben verdient: das verantwortete Mit- und Zueinander der Geschlechter, die eins sind in Christus (vgl. Gal 3,27f.). Die enthusiastische Freiheitslosung »Alles ist mir erlaubt!« hat Paulus zustimmend aufgegriffen. Er hat sie jedoch ergänzt: »doch nicht alles nützt [...] doch ich lasse mich nicht von allem beherrschen [...] doch nicht alles baut auf« (vgl. 1 Kor 6,12; 10,23). Es ist diese paulinische Balance zwischen Freiheit und Verantwortung im Zeichen der Agape, die jede Generation neu zu finden hat.

Albert Schweitzer, der empathische Deuter paulinischer Ethik, hat den Apostel Paulus den »Schutzheiligen des Denkens im Christentum« genannt. Das gilt, wie wir sahen, nicht in dem Sinn, dass Paulus konsistente Gebäude normativer Ethik errichtet hat, die noch heute bewohnbar wären. Aber es gilt für die synthetische Kompetenz und die existenzielle Wucht seines Denkens. Moral und Theologie, Glaube und Handeln, Selbstsein und Treue kann er nur als Einheit denken und vollziehen. Und genau darin verpflichtet er alle nachpaulinische Theologie. In ihre Gründungsurkunde hat ihr Schutzheiliger die Worte »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« eingetragen. Sie besagen, »daß das denkende Christentum in dem glaubenden sein Recht haben soll und daß es dem Kleinglauben niemals gelingen darf, mit der Ehrfurcht vor der Wahrheit fertig zu werden. Nie soll das Christentum die großartige Unbefangenheit ablegen, in der es bei Paulus auch das Denken als von Gott kommend anerkennt«<sup>25</sup>.

Wir werden der Bedeutung dieses unbefangenen Denkers nicht gerecht, wenn wir Einverständnis vortäuschen, wo kein Einverständnis herrscht. Wenn wir ihn auf Biegen und Brechen zu unserem Zeitgenossen machen, der er mit Leib und Seele nicht ist. Wenn wir ihn – Messe für Messe – vorlesen, ohne je den Versuch zu machen, in ein Gespräch mit ihm zu treten, das aus dem Hören und dem Verstehen lebt. Wenn wir ihn, den Alltagsmenschen im besten Sinn des Wortes, zu einem Prinzipienlieferanten degradieren. Christliche Ethik ist, mag sie sich auch so gerieren, keine Fußnote zu Paulus. Paulus ist eine Fußnote zur christlichen Ethik. Aber vielleicht die erste, in der sie jenem dankt, ohne den ihr Beitrag nicht zustande gekommen wäre.

#### IV. Literaturauswahl

Das »Werkeverzeichnis« des Apostels Paulus findet sich höchst langfristig in jeder Bibel. Seine bibliografische Erfassung verändert sich so kurzfristig, dass sie längst nur noch mittels modernster Informationsmedien auf dem aktuellen Stand zu halten ist. So begnüge ich mich mit der Angabe weniger Werke, die gerade auch für den moraltheologischen Alltag hilfreich sein können.

##### 1. Gesamtdarstellungen/Biografie

- Kuss, Otto*, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, München 1971 (<sup>2</sup>1976).
- Bornkamm, Günther*, Paulus, Stuttgart 1972 (<sup>7</sup>1993).
- Becker, Jürgen*, Paulus. Der Apostel der Völker (Uni-Taschenbücher 2014), Tübingen 1989 (<sup>3</sup>1998).
- Lohse, Eduard*, Paulus. Eine Biographie, München 1996.
- Schnelle, Udo*, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003.
- Vollenweider, Samuel*, Paulus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 6 (<sup>4</sup>2003) 1035–1065.
- Wischmeyer, Oda* (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (Uni-Taschenbücher 2767), Tübingen 2006.
- Wolter, Michael*, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

##### 2. Der theologische und ethische Ansatz

- Backhaus, Knut*, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: *Udo Schnelle, Thomas Söding* (Hrsg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Festschrift Hans Hübner, Göttingen 2000, 9–31.
- Blishke, Folker*, Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25), Leipzig 2007.
- Dunn, James D. G.*, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids/Michigan 1998.
- Hays, Richard B.*, The Role of Scripture in Paul's Ethics, in: *Eugene H. Lovering, Jerry L. Sumney* (Hrsg.), Theology and Ethics in Paul and His Interpreters. Festschrift Victor Paul Furnish, Nashville/Tennessee 1996, 30–47.
- Kertelge, Karl* (Hrsg.), Ethik im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 102), Freiburg i. Br. 1984.
- Sanders, Ed P.*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977. Dt.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 17), Göttingen 1985.
- Schnelle, Udo*, Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus, in: *Roland Gebauer, Martin Meiser* (Hrsg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums. Festschrift Otto Merk (Marburger Theologische Studien 76), Marburg 2003, 109–131.
- Schrage, Wolfgang*, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 1982 (<sup>2</sup>1989).
- Schürmann, Heinz*, Studien zur neutestamentlichen Ethik (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 7), hrsg. v. *Thomas Söding*, Stuttgart 1990.

- Schweitzer, Albert*, Die Mystik des Apostels Paulus (Uni-Taschenbücher 1091), Tübingen 1930 (Neudruck: 1981).
- Söding, Thomas*, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Neutestamentliche Abhandlungen 26), Münster 1995.
- Weder, Hans*, Gesetz und Gnade. Zur Lebensgrundlage des ethischen Handelns nach dem Neuen Testament, in: *Klaus Wengst, Gerhard Saß* (Hrsg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift Wolfgang Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 171–182.
- Wolter, Michael*, Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden, in: *New Testament Studies* 43 (1997) 430–444.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> So *Strecker, Georg*, Paulus in nachpaulinischer Zeit, in: *Kairoi* 12 (1970) 208–216.
- <sup>2</sup> Vgl. zur Begründung und Absicherung *Backhaus, Knut*, Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: *ders., Häfner, Gerd*, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (Biblich-Theologische Studien 86), Neukirchen-Vluyn 2007 (<sup>2</sup>2009), 30–66.
- <sup>3</sup> Die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der relativen und absoluten Chronologie der Vita Pauli gehören zum Standardrepertoire jeder Einleitungsvorlesung. Es sei hier nur soviel bemerkt, dass alle im Folgenden gebotenen Jahresangaben eine gewisse Schwankungsbreite haben, die aber meist nicht über ein Jahr in beide Richtungen hin abweicht.
- <sup>4</sup> Vgl. insgesamt die gründliche Prüfung der Frage bei *Omerzu, Heike*, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 115), Berlin 2002, 17–52.
- <sup>5</sup> Eine eingehende Würdigung des Textbefunds bietet *Heininger, Bernhard*, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (Herders Biblische Studien 9), Freiburg i. Br. 1996, bes. 182–211.
- <sup>6</sup> Über die Hintergründe dieser Phase vgl. *Hengel, Martin, Schwemer, Anna M.*, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 108), Tübingen 1998.
- <sup>7</sup> Vgl. noch immer die Würdigung bei *Bornkamm, Günther*, Paulus, Stuttgart 1972 (<sup>7</sup>1993), 52–63.
- <sup>8</sup> Die Krankheit des Paulus (vgl. bes. 2 Kor 12,1–10; vielleicht Gal 4,13–15) ist ein vieldiskutiertes Rätsel, und die exegetischen Lösungsversuche nehmen sich aus wie das Register eines Gesundheitsbuchs. Wir kennen nur die Lösung, die Paulus wahrnahm: »Lass meine Gnade dir genügen, denn die Kraft vollendet sich in Schwäche!« (2 Kor 12,9).
- <sup>9</sup> Vgl. *Stark, Rodney*, The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History, Princeton/New Jersey 1996, 4–13.
- <sup>10</sup> Zu den rechtlichen Grundlagen und zum Verlauf des Prozesses unterrichtet eingehend *Omerzu, Prozeß*, 111–501.
- <sup>11</sup> Vgl. *Löhr, Hermut*, Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5–7, in: *Friedrich W. Horn* (Hrsg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 106), Berlin 2001, 197–213.
- <sup>12</sup> Hier lassen sich aufschlussreiche Analogien zum Bereich der durch die jüngere Hirn-

forschung angestoßenen Debatte beobachten; vgl. *Löhr, Hermut*, Paulus und der Wille zur Tat. Beobachtungen zu einer frühchristlichen Theologie als Anweisung zur Lebenskunst, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98 (2007) 165–188.

<sup>13</sup> Vgl. *Wolbert, Werner*, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981, 13–71.

<sup>14</sup> *Wittgenstein, Ludwig*, Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937. Normalisierte Fassung. Hrsg. v. *Ilse Somavilla*, Innsbruck 1997, n. 73 f. (Orthografie nach L. W.).

<sup>15</sup> Vgl. *Dietzfelbinger, Christian*, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 58), Neukirchen-Vluyn 1985; *Hübner, Hans*, Die Theologie des Paulus im Lichte seiner Berufung, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 89 (1991) 27–37.

<sup>16</sup> Zur Auseinandersetzung mit dieser ebenso verbreiteten wie anfechtbaren Denkfigur vgl. *Backhaus, Knut*, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: *Udo Schnelle, Thomas Söding* (Hrsg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. Festschrift Hans Hübner, Göttingen 2000, 9–14; zur Diskussion jetzt *Blishcke, Folker*, Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25), Leipzig 2007, 21–38; *Zimmermann, Ruben*, Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer ›impliziten Ethik‹ des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes, in: *Theologische Literaturzeitung* 132 (2007) 259–284.

<sup>17</sup> *Schweitzer, Albert*, Die Mystik des Apostels Paulus (Uni-Taschenbücher 1091), Tübingen 1930 (Neudruck: 1981), 287.

<sup>18</sup> Dazu noch immer (und auch für Katholiken) lohnend *Jüngel, Eberhard*, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) 379–390.

<sup>19</sup> Vgl. *Bornkamm*, Paulus, 208 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Weder, Hans*, Gesetz und Gnade. Zur Lebensgrundlage des ethischen Handelns nach dem Neuen Testament, in: *Klaus Wengst, Gerhard Saß* (Hrsg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift Wolfgang Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 179 f.

<sup>21</sup> Zur Auslegung und zur Wirkungsgeschichte von Röm 1,18–2,16 vgl. *Wilckens, Ulrich*, Der Brief an die Römer I (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1978 (<sup>2</sup>1987), 93–142.

<sup>22</sup> Vgl. eingehender *Schrage, Wolfgang*, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 1982 (<sup>2</sup>1989), 263–274.

<sup>23</sup> Die aktuelle Diskussion wird übersichtlich zusammengefasst bei *Frey, Jörg*, Das Judentum des Paulus, in: *Wischmeyer, Oda* (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (Uni-Taschenbücher 2767), Tübingen 2006, 5–43, hier: 35–42, und *Schreiber, Stefan*, Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der »Rechtfertigung« in neuer Perspektive, in: *Theologische Revue* 105 (2009) 91–102.

<sup>24</sup> Zur Auslegung und die Geschlechterrollen akzentuierenden Wirkungsgeschichte vgl. *Schrage, Wolfgang*, Der erste Brief an die Korinther II (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/2), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1995, 487–541. Der Passus 1 Kor 14,33b–36 wird mit triftigen literarkritischen Argumenten der nachpaulinischen Integration in das Sozialgefüge der Mehrheitsgesellschaft zugeordnet.

<sup>25</sup> *Schweitzer*, Mystik, 366.