

PAULINISCHE PARADIGMEN UND DIE FRAGE DER ECHTHEIT DER PAULUSBRIEFE¹

von Darrell J. Doughty
Drew University, Madison NJ

Vor geraumer Zeit war ich soweit, um mein Buch über die Theologie des Paulus zu schreiben. Es sollte ganz einfach sein. Ich wollte mit der üblichen Beobachtung beginnen, dass die wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis der paulinischen Theologie die sieben unbestrittenen paulinischen Briefe sind, 1. Thess, Gal, 1. und 2. Kor, Röm, Phil und Philm (obwohl einige Wissenschaftler auch Kol und 2. Thess in diese Gruppe mit einschließen). Darauf sollten die verschiedenen Probleme gegenwärtiger Paulusforschung in bezug auf Differenz und Kohärenz skizziert und durch eigene Lösungsvorschläge ergänzt werden.

Doch erwies sich dieses als sehr schwierig. Die Schwierigkeit hing mit der ersten und wichtigsten Voraussetzung im Hinblick auf die Quellen zusammen. Aufgrund meines Studienaufenthalts in Deutschland während der sechziger Jahre ging ich bei meiner Arbeit von der Einsicht aus, dass die Verschiedenheit des Materials, das wir in den paulinischen Schriften antreffen, aus dem Nebeneinander von „Tradition“ und paulinischer „Interpretation“ erwächst, in der sich die Ausrichtung des soteriologischen Verständnisses des Apostels in konkreten Situationen widerspiegelt². Über die Jahre jedoch, in denen ich mich darum bemühte, Vers für Vers ein exaktes Verständnis der paulinischen Schriften zu gewinnen, kam ich zu der Überzeugung, dass sie etwas ganz

¹ Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. Hermann Detering. Deutsche Übersetzung erstmals veröffentlicht in: www.radikalkritik.de. Original: Pauline Paradigms and Pauline Authenticity: JHC 1 (Fall 1994), 95-128; Copyright © Institute for Higher Critical Studies, 1996. <http://www.depts.drew.edu/jhc/>

² Siehe Hans Conzelmann, „Paulus und die Weisheit,” *NTS* 12 (1964), 231-244; ebenso *An Outline of the Theology of the New Testament* (New York: Harper, 1969), 164-170; und *1 Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1975), 9. Als Beispiel für meinen eigenen Versuch, diese Grundsätze anzuwenden, siehe D. Doughty, „The Presence and Future of Salvation in Corinth,” *ZNW* 66 (1975), 61-90.

anderes sind und dass sie nur als komplexe redaktionelle Kompositionen verstanden werden können, welche zwar Bestandteile älteren paulinischen Materials, aber sehr viel wahrscheinlicher auch eine Fülle späteren Materials enthalten könnten.

Es wäre also vernünftig gewesen, meine Untersuchung der paulinischen Theologie mit einer Diskussion über die literarische Integrität der paulinischen Schriften einzuleiten. Doch dieses Problem ist ebenfalls nicht einfach. Theorien, dass die paulinischen Schriften eine Reihe von sekundären Interpolationen enthalten, sind nichts Außergewöhnliches.³ Aber sie werden nicht von allen Wissenschaftlern gleichermaßen akzeptiert⁴ und stoßen mancherorts auf heftigen Widerstand.⁵ Überdies unterschied sich

³ Das Problem wurde vor ungefähr 30 Jahren wiederbelebt durch zwei Essays von Günter Bornkamm: “Die Vorgeschichte der sogenannten Zweiten Korintherbriefes,” *SAH*, 2, 1961 (= *Geschichte und Glaube, Zweiter Teil, GA IV* [München: Kaiser, 1971], 162-194), and “Der Philiperbrief als paulinischen Briefsammlung,” in *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe an Oscar Cullmann* (Leiden: Brill, 1962), 192-202 (= *GA IV*, 195-205). Ihm folgte Walter Schmithals, der in zahlreichen Untersuchungen nachzuweisen versuchte, dass sämtliche paulinischen Schriften redaktionelle Kompositionen darstellen; siehe am Anfang, *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1965), aktueller, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form* (Zürich: Theologischer Verlag, 1984).

Fairerweise sollte man sagen, dass die meisten kritischen Wissenschaftler heutzutage wenigsten den 2. Korintherbrief als eine redaktionelle Komposition betrachten (z.B. Victor Furnish, *II Corinthians* [Garden City, NY: Doubleday, 1985], 35-41). Viele Wissenschaftler betrachten den 1. Korintherbrief in derselben Weise (vgl. Gerhard Sellin, “Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes,” *ANRW* II, 25.4, 2940-3044: 2964-2985). Interpolations- und Redaktionstheorien in bezug auf andere Paulusbriefe sind nicht ungewöhnlich (z.B. Hans-Martin Schenke and Karl Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, [Gütersloh: Gerd Mohn, 1978]). Und Leander Keck erklärt geradewegs, dass “die Briefe des Paulus bearbeitet wurden.... Wir besitzen die Paulusbriefe in einer lange nach der Abfassung durch Paulus für den kirchlichen Gebrauch bearbeiteten Gestalt” (*Paul and His Letters* [Philadelphia: Fortress, ²1988], 17, 18).

⁴ Victor Furnish stellt fest, dass “es keinen allgemeinen wissenschaftlichen Konsens bezüglich der Möglichkeit und noch nicht einmal der Wahrscheinlichkeit für irgendeine der Interpolations-Hypothesen gegeben hat” (“Pauline Studies,” in *The New Testament and its Modern Interpreters*, E.J Epp and G.W. MacRae, eds. [Atlanta: Scholars Press, 1989], 321-350; 325). Hans Hübner erklärt, dass diese Thesen nur die neutestamentliche Einleitungswissenschaft berühren und für die “zentrale Frage nach der paulinischen Theologie” ausgeklammert werden können (“Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht,” *ANRW* II, 25.5, 2649-2840: 2651). Wenige von den größeren Untersuchungen über Paulus oder über die paulinische Theologie beziehen sich auf dieses Problem, wenn überhaupt. Selbst dann nicht, wenn sie für die eigene Argumentation von Bedeutung gewesen wäre.

meine Auffassung der paulinischen Schriften als redaktioneller Kompositionen von der Annahme einiger weniger Interpolationen oder der Betrachtung der Briefe als Sammlung originaler paulinischer Fragmente durch einen Herausgeber. Gewiß, wenigstens prinzipiell würde kein kritischer Exeget die Möglichkeit ausschließen, dass es sich bei den paulinischen Schriften um redaktionelle Kompositionen handeln könnte. Aber das Problem kann nicht einfach durch eine Exegese von bestimmten paulinischen Texten gelöst werden. Denn die Plausibilität solcher Theorien basiert sehr stark auf den hypothetischen Voraussetzungen, mit denen wir beginnen. Und die Summe solcher hypothetischer Voraussetzungen, die gegenwärtig das konstituieren, was man als „normatives Paradigma“ der Paulusforschung bezeichnen kann, erweist solche Theorien als historisch unwahrscheinlich und methodisch überflüssig.

Mein eigentliches Anliegen besteht hier nicht darin, den redaktionellen Charakter der paulinischen Schriften nachzuweisen oder zu zeigen, dass diese Schriften eine Reihe von Interpolationen enthalten, sondern die historischen und methodischen Prämissen zu klären, die eine solche Sichtweise impliziert. Mein Aufsatz könnte daher möglicherweise für all jene von Interesse sein, die bereits eine derartige Ansicht – oder einen solchen Verdacht – hegen und sich darüber wundern, warum es so schwierig ist, diese Ansicht unter den Bedingungen des gegenwärtig akzeptierten Paradigmas anderen – und möglicherweise sogar sich selber – plausibel zu machen. Meine These ist, dass zur Fundierung solcher Theorien ein ganz neues Paradigma notwendig ist mit einer Reihe neuer historischer und methodischer Prämissen. Das gegenwärtige Paradigma, das die Paulusforschung über mehr als ein Jahrhundert beherrscht hat, hat keinen Platz dafür; zugleich hat es sich als unfähig erwiesen, die wichtigsten Probleme, die mit den

⁵ Heikki Räisänen weist solche „extremen Schlußfolgerungen“ scharf zurück mit der Feststellung, dass „gedankliche Folgerichtigkeit ein zweifelhaftes Kriterium für Authentizität darstellt, besonders im Fall eines so impulsiven Schreibers wie Paulus“ (*Paul and the Law* [Tübingen: Mohr, 1983], 6). Kurt Aland beklagt die Tatsache, dass „Teilungshypothesen für die Paulus-Briefe heute mindestens bei den deutschen Neutestamentlern so en vogue [sind], dass hier Kritik daran wahrscheinlich weithin auf taube Ohren trifft...“ (*Neutestamentliche Entwürfe* [Munich: Kaiser, 179], 350); und Harry Gamble stellt dunkel fest, dass jemand, der keine Schwierigkeiten mit der These, die Texte der paulinischen Briefe seien einer weit verbreiteten Neigung der frühen Kirche zufolge verändert und zu kombiniert worden, hat, "noch nicht über die Angelegenheit reflektiert hat" ("The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus," *JBL*, 94, 1975, 403-418: 404).

Paulusbriefen verbunden sind, zu lösen. Und es ist ihm aus eben diesem Grunde bisher nicht gelungen, seine eigene Legitimität als Paradigma nachzuweisen. Schließlich möchte ich sowohl die möglichen Konturen des neuen Paradigmas umreißen als auch das, was seine Ausarbeitung erfordert, damit nicht der Eindruck entsteht, die Aufgabe könnte leicht oder unumstritten sein.

Wie das „normative Paradigma“ funktioniert

Das Konzept eines „normativen Paradigmas“ stammt aus einem Buch, das vor einiger Zeit von Thomas Kuhn geschrieben wurde, mit dem Titel: „The Structure of Scientific Revolutions“⁶. Dieses Buch beschäftigt sich in erster Linie mit paradigmatischen Vorentscheidungen im Bereich der Naturwissenschaften, aber seine Einsichten sind auch für unsere Disziplin erhellend. In derselben Weise wie die Naturwissenschaften ist unsere Disziplin beherrscht von einer Reihe paradigmatischer Vorentscheidungen, die im allgemeinen von der Gemeinschaft der Wissenschaftler geteilt werden. In den Naturwissenschaften werden solche Paradigmen gewonnen durch experimentelle Untersuchungen der Vergangenheit, die für die gegenwärtige Untersuchung als fundamental gelten; im Bereich der Bibelforschung werden sie gewonnen auf der Grundlage der Werke der großen Forscher der Vergangenheit wie z.B. J.B. Lightfoot und Theodor Zahn. In beiden Disziplinen jedenfalls werden solche Paradigmen als grundlegend betrachtet, weil sie in der Lage waren, für eine Fülle von „Fakten“, mit der eine jede Disziplin konfrontiert ist, erfolgreicher als konkurrierende Modelle einen sinnvollen Zusammenhang zu stiften⁷. Nach Kuhn konstituieren diese Paradigmen einen „stillschweigend akzeptierten Grundbestand eng miteinander zusammenhängender theoretischer und methodologischer Überzeugungen“, die ihrem Anwender über „Welt und Wissenschaft Auskunft geben“⁸. Wissenschaftler, deren Untersuchung auf allgemein geteilten Paradigmen beruhen, „binden sich für ihre wissenschaftliche Praxis an dieselben Regeln und Standards.“ Diese Bindung und der offensichtlichen Konsensus, den sie erzeugt, sind Grundvoraussetzungen für die

⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago, 1962.

⁷ Ibid., 16, 33.

⁸ Ibid., 16f, 40-42.

Genesis und Kontinuität einer bestimmten wissenschaftlichen Tradition.“⁹ Das ist das, was ich als ein „normatives Paradigma“ bezeichne, nämlich die eng miteinander verflochtene Sammlung von hypothetischen Voraussetzungen, Verpflichtungen und Methodologien, welche den Weg bestimmen, auf dem Paulusforschung — bewußt oder unbewußt — gegenwärtig stattfindet.

Kuhn betont, dass es nicht notwendig sei, alle „Fakten“ zu erklären, sondern dass das Paradigma nur in der Lage sein müsse, einen großen Bereich von Fakten in einer befriedigenderen Weise als ein alternatives Paradigma zu integrieren. Die Aufgabe der zukünftigen Forschung bestehe darin, zu zeigen, wie die verbleibenden Fakten und ungelösten Probleme in dessen Licht gelöst werden können. Das Paradigma gewinnt so ein Eigenleben. Es identifiziert solche „Fakten“, welche „besonders erhellend sind in bezug auf die Natur des untersuchten Gegenstands“, die Probleme, welche zur Lösung offen bleiben und die Regeln, „welche sowohl die Eigenart der zu akzeptierenden Lösungen als auch die methodischen Schritte, durch die sie erreicht werden“, begrenzen. Eine „aufschlussreiche Tatsache“ ist eine, welche das Paradigma erweitert. Ein „legitimes Problem“ ist eines, bei dem das Paradigma anzeigt, dass eine Lösung erzielt werden kann. Und eine „akzeptable Lösung“ muss mit dem vorausgesetzten Paradigma in Übereinstimmung stehen. Tatsachen, die nicht zu dem Paradigma passen, werden häufig gar nicht als Tatsachen wahrgenommen. Lösungen, die außerhalb des Paradigmas stehen, werden nicht als Lösungen erkannt. Kuhn vergleicht das normative Paradigma mit einem Puzzlespiel, bei dem die einzig akzeptable Lösung aller Puzzlesteine bedarf, indem es sie zu dem richtigen Bild vereinigt. Wenn ein bestimmtes Teil nicht passt, ohne das ganze Bild zu verändern, ist es nicht zu akzeptieren¹⁰.

Vor diesem Hintergrund wird klar, warum es so schwierig ist, Interpolationen in den paulinischen Schriften anzunehmen — ganz zu schweigen davon, sie als redaktionelle Kompositionen zu betrachten. Solche Thesen können nicht einfach durch eine schlichte Exegese bestimmter Texte bewiesen werden, da diese nur einzelne kleine Teile in dem Gesamtpuzzle darstellen. Um eine solche These plausibel zu machen, wäre ein ganz anderes Puzzle erforderlich. Von der methodologischen Perspektive aus müssten Lösungen, die auf der Annahme redaktioneller Theorien basieren, zwar ebenso

⁹ Ibid., 11.

¹⁰ Ibid., 24-27, 38f.

legitim sein wie irgendwelche anderen. Aber solche Lösungen fallen aus dem Rahmen des normativen Paradigmas heraus und stehen darum schnell im Verdacht „subjektiv“ oder „willkürlich“¹¹ zu sein. Das normative Paradigma setzt voraus, dass die paulinischen Schriften eine literarische Einheit sind¹². Redaktionstheorien werden zu „Teilungshypothesen“, als ob sie ein Problem für sich wären¹³. In der Tat stellt jedes historische Urteil eine Hypothese dar, die sich aufgrund der akzeptierten Methoden historischer Beurteilung als mehr oder weniger wahrscheinlich erweist¹⁴. Angesichts des vorausgesetzten Paradigmas jedoch sagt man von solchen Theorien, sie würden eine ganz besondere Beweislast erfordern¹⁵.

¹¹ Mit Bezug auf die Interpolationstheorien des 19. Jahrhunderts stellt C.E.B. Cranfield z.B. fest, dass "die vollkommen willkürliche und subjektive Natur solcher Theorien nun allgemein erkannt ist" und dass entsprechende neuere Theorien ebenso „beliebig“ und „subjektiv“ seien (*The Epistle to the Romans*, Edinburgh: Clark, 1975, Vol. I, p. 5). Aber Cranfield bietet keine Argumente, um seine Kritik zu begründen und keine Hinweise auf Wissenschaftler, die derartige Argumente vertreten. Man muß wohl annehmen, dass er einfach das Werk seiner Vorgänger W. Sanday und A.C. Headlam voraussetzt. Doch auch hier hören wir nur, dass solche Theorien so „subjektiv und willkürlich“ seien, dass sie sich kaum wiederholen lassen (*The Epistle to the Romans*, Edinburgh: Clark, ICC, 1902, lxxxvii). In neuerer Zeit spricht Furnish von den "sehr subjektiven" Urteilen von J. C. O'Neill bezüglich der Interpolationen im Römer- und Galaterbrief ("Pauline Studies," 325).

¹² Im Hinblick auf 1. Thess, macht Willi Marxsen die grundsätzliche Feststellung, "dass "die erste Annahme immer davon auszugehen habe, dass die überlieferten Briefe eine originale Einheit bilden..." (*Der erste Brief an die Thessalonicher* [Zürich: Theologischer Verlag, 27]. Und R.F. Collins fordert, "Es ist in der Tat die fehlende Integrität des Briefes die des Beweises eher bedarf als das Gegenteil" ("A Propos the Integrity of I Thes," *Ephemerides theologicae lovanienses* 55 (1979), 67-106: 95f).

¹³ Cf. W. Michaelis, "Teilungshypothesen bei Paulusbriefen," ThZ 14 (1958), 321-326. A. Sand stellt fest, dass solche Theorien "Hypothesen sind und immer bleiben werden" ("Überlieferung und Sammlungen der Paulusbriefe," in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, K. Kertelge, ed. [Freiburg/Basel: Herder, 1981], 11-24: 19, n. 29).

¹⁴ Furnish stellt in bezug auf 2 Kor zu Recht fest, dass "Vertreter von Teilungshypothesen nicht die einzigen sind, die Hypothesen benutzen müssen. Jene, die die Integrität eines kanonischen Briefes verteidigen, müssen ebenfalls regelmässig auf ihre Hypothesen zurückgreifen, um Phänomene zu erklären, die andere als Beweis für den kompositorischen Charakter betrachten" (*II Corinthians* [Garden City, NY: Doubleday, 1984], p. 35). Das würde in der Tat genauso gut auf andere paulinische Schriften zutreffen.

¹⁵ John Hurd behauptet z.B. mit bezug auf den redaktionellen Charakter des 1 Kor, dass die Indizien nicht ausreichen, um die "Beweislast zu tragen, welche derartige Theorien benötigen" (*The Origin of Corinthians*, Macon, GA: Mercer University, 1983, 47). Diese Auffassung wird auch von William Walker vertreten:

Eine solcher Auflagen ist, dass Befürworter von Redaktionshypothesen die historische Situation, Motivation und das Verfahren zu erklären haben, nach denen die originalen paulinischen Briefe auf diesem Wege interpoliert oder herausgegeben wurden¹⁶. Aus historisch-kritischer Sicht erscheint dies als vernünftige Forderung. Vorausgesetzt wird aber dabei nicht nur die Tatsache, dass Paulus Briefe schrieb, sondern zugleich unzählige andere hypothetische Dinge, welche die Situation des frühen Christentums betreffen und die derartig eng miteinander zusammenhängen, dass die Forderung am Ende gänzlich unerfüllbar wird. Hier wäre ein vollkommen neues Paradigma erforderlich. Victor Furnish stellt fest, dass die gegenwärtige Zunahme von Redaktionshypothesen „zunehmend deutlich macht, dass neue Untersuchungen bezüglich der Gestalt des Corpus paulinum notwendig werden.“¹⁷ Aber die Verfechter des traditionellen Paradigmas arbeiten mit ganzer Kraft, um ihre Bastionen gegen alle ebensolche Versuche zu verteidigen.¹⁸

“Einzelne Passagen in den sonst authentischen paulinischen Briefen sind als authentisch paulinisch zu betrachten, solange nicht zwingende Gegengründe vorgebracht werden können ... Bei der Behandlung irgendeiner Textpassage in den paulinischen Briefen stützt sich die Beweislast auf das Argument, dass die Passage eine Interpolation ist ...” (“The Burden of Proof in Identifying Interpolations in the Pauline Writings,” *NTS* 33, 1981, 610-618; 610f). Walker’s Ziel in dem Aufsatz besteht darin, lediglich die Beweislast zu “erleichtern” (615).

¹⁶ Siehe W. Michaelis, "Teilungshypothesen"; ebenso Harry Gamble, "Redaction of the Pauline Letters, 403;" and Furnish, "Pauline Studies," 326f.

¹⁷ "Pauline Studies," 327.

¹⁸ Ein traditionelles, auf Theodor Zahn zurückgehendes Argument gegen Interpolationstheorien lautet, dass der frühe Austausch und die Verbreitung der paulinischen Schriften solche Möglichkeiten ausschließen (*Introduction to the New Testament* [Edinburgh: Clark, 2 Vols., 1909], Vol. 1, 152-164; ebenso *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* [Erlangen: Deichert, 1888], 811-839). Aland argumentiert nun, dass diese Ansicht durch die handschriftliche Überlieferung gestützt werde (“Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik” in *Studien zur Überlieferung des Neuen Testament und seines Textes* [Berlin: de Gruyter, 1967], 35-57; und “Die Entstehung des Corpus paulinum” in *Neutestamentliche Entwürfe*, 302-350). Alands Ansicht findet Unterstützung durch Gamble (“Redaction of the Pauline Letters”, 418). In einem neueren Artikel stellt Gamble ähnlich wie Zahn einfach die Behauptung auf, “dass die paulinischen Briefe frühe Schätzung erfuhren und außerhalb der bestimmten Gemeinden umliefen, an die sie adressiert waren...” (“The Canon of the New Testament,” in *The New Testament and its Modern Interpreters*, 205-212 [Zitat von S. 205]; siehe ebenso Gambles Artikel, “The

Eine allgemeine bewusste oder unbewusste Annahme geht davon aus, dass der Rekurs auf Redaktionshypothesen so lange unnötig sei, wie der Text auch ohne sie „befriedigend“ erklärt werden könne. Mit Blick auf den Römerbrief bemerkt z.B. Cranfield: „In jedem Fall kann die betreffende Passage auch ohne diese Hypothese befriedigend erklärt werden.“¹⁹ Mit Blick auf 2. Kor fragt W.G. Kümmel: „Nötigt uns der Text, so wie er überliefert wurde, dazu anzunehmen, dass das Material sekundär zusammengefügt wurde?“²⁰ Und Gordon Free stellt mit Blick auf 1. Kor fest, dass, „solche Theorien ebenso unnötig wie unbeweisbar sind, wenn wir einen sinnvollen Zusammenhang in dem Dokument, so wie es auf uns gekommen ist, herstellen können.“²¹ Freilich scheint eine befriedigende Erklärung nur eine solche zu sein, die dem eigenen ästhetischen Geschmack²² oder theologischen Vorlieben entspricht.²³ F.C. Baur war mit

Pauline Corpus and the Early Christian Book,” in *Paul and the Legacies of Paul*, ed. W.S. Babcock [Dallas: SMU, 1990], 265-280).

¹⁹ *Romans*, 5. Sanday and Headlam behaupteten, dass “die Möglichkeit der Kommentare, die geschrieben wurden, zwingend die Unwahrscheinlichkeit von Theorien belegt, in denen Interpolationen einen breiten Raum einnehmen” (*Romans*, lxxxviii) — was einfach zeigt, dass Unsinn als Wissenschaft ausgegeben werden kann.

²⁰ *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1975), 290.

²¹ *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 16.

²² Hinsichtlich der Authentizität des Galaterbriefes bemerkt z.B. J.B. Lightfoot: “Jeder Satz spiegelt das Leben und den Charakter des Heidenapostels so vollständig wider, dass seine Echtheit nicht ernsthaft bestritten wurde. Als ein Spiegel des Denkens des Apostels steht er außerhalb der Reichweite eines Fälschers in einem Zeitalter, in dem man äußerst dilettantisch bei der Analyse und der Wiedergabe der feineren Schattierungen eines Charakters verfuhr...” (*St. Paul's Epistle to the Galatians* [reprint by Hendrickson, Peabody, MA, 1993], 57).

²³ Gordon Fee stellt im Hinblick auf die Beweisführung von 1 Kor 15,1-11 z.B. fest, “dass die Leugnung der objektiven Realität der Auferstehung einen Glauben voraussetzt, der sich von demjenigen des Paulus beträchtlich unterscheidet. Man wundert sich darüber, dass solcher Glaube gleichwohl *christlicher* Glaube sein kann ” (*The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 737 (Hervorhebung von Fee). Nach Horton Harris, “folgt F.C. Baur's Ablehnung der neutestamentlichen Schriften als glaubwürdige historische Dokumente “logisch aus der Ablehnung des übernatürlichen, wunderbaren Elements in der Christenheit. Wenn es ein solches Element nicht gibt, ist selbstverständlich auch seine Darstellung des Neuen Testaments ohne historischen Fundierung...” (*The Tübingen School* [Grand Rapids, MI: Baker, 1975], 256). Meistens ist allerdings die Art und Weise, in der theologische Vorlieben unser historisches Urteil beeinflussen nicht so offensichtlich.

Recht misstrauisch gegenüber solchen Erklärungen, weil er erkannte, dass die menschliche Phantasie fähig ist, eine Reihe von möglichen Erklärungen für den historischen Befund zu geben. Charakteristisch für das, was Baur mit „subjektiver Interpretation“ meint, ist die Annahme, dass eine mögliche Erklärung des Textes befriedigend ist, bloß weil sie verständlich ist und auf diese Weise der Notwendigkeit und sogar Legitimität alternativer Erklärungen im Weg steht.²⁴ Was wir hier in Wahrheit sehen, ist, wie das „normative Paradigma“ funktioniert. In unserer paradigmatischen Sprache des Diskurses meint die „Integrität“ des Textes literarische Einheit, und eine „befriedigende Interpretation“ meint man dann zu erhalten, wenn die Integrität des Textes, so verstanden, gewahrt bleibt. Aber mehr als dies steht auf dem Spiel. Den besonderen Charakter eng miteinander verbundener paradigmatischer Annahmen vorausgesetzt, werden solche Interpretationen für „befriedigend“ gehalten, weil sie all das unterstellen und gewährleisten, was uns das normative Paradigma über die Bedeutung von Paulus und den paulinischen Schriften sagt sowie über die Geschichte des frühen Christentums als solche.

Leander Keck stellt fest, dass die Art und Weise, wie wir uns über den Inhalt der Paulusbriefe Rechenschaft geben, „Konsequenzen hat für die Art, wie wir das Bild des Christentums als ein ganzes zeichnen.“²⁵ Aber das Umgekehrte trifft ebenfalls zu: Unser Bild vom Christentum als ganzes hat Konsequenzen für unser Verständnis des Inhalts der paulinischen Schriften. R.G. Collingwood erklärte, dass Historiker immer mit einem imaginierten Bild der Vergangenheit beginnen, das darüber entscheidet, welche Quellen legitimerweise für dessen historische Konstruktion benutzt werden können, und welche Fakten, die aus diesen Quellen abgeleitet sind, als wirklich authentisch betrachtet werden können.²⁶ Für die neutestamentliche Wissenschaft ist dieses Bild der Vergangenheit durch das normative Paradigma vermittelt. Und, wie Kuhn feststellt, sagt uns das normative Paradigma, welche Quellen und welche Tatsachen, die aus diesen

²⁴ Siehe Baur's Debatte mit Olshausen hinsichtlich der Frage, ob Petrus in Rom war: "Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung," *TZTh*, IX (1836), 59-178, pp. 163-178; = *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, vol. 1 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1963), 147-266, pp. 251-266.

²⁵ L. Keck and V. Furnish, *The Letters of Paul* (Nashville: Abingdon, 1984), 32.

²⁶ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford, 1956), 244f.

Quellen hervorgehen, für die zukünftige Forschung wichtig sind. Dieses paradigmatische Bild der Vergangenheit entscheidet darüber, wie die paulinischen Schriften als Quellen für dessen eigene Konstruktion herangezogen werden — was die Möglichkeit ausschließt, dass die paulinischen Schriften in ihrer gegenwärtigen Form wenig oder gar keine Verwandtschaft mit Briefen haben, die Paulus geschrieben haben könnte, oder dass Paulus überhaupt keine Brief schrieb. Erst wenn die „Imagination“ des Historikers ein anderes Bild der Vergangenheit entwickelt hat, wird die Glaubwürdigkeit dieser Quellen und der angeblichen Tatsachen, die aus ihnen hervorgehen sollen, anders wahrgenommen.

Es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen Interpolationstheorien und der Frage der Authentizität der Paulusbriefe als solcher. Wie Winsome Munro feststellte, ist die Frage der Echtheit die Kehrseite des Problems der Interpolationen. Wenn wir nicht das entscheidende Charakteristikum des Materials, das möglicherweise interpoliert wurde, kennen, können wir auch nicht identifizieren, was echt ist.²⁷ Dies ist der Punkt, an dem Interpolations- und Redaktionstheorien kontrovers werden. Räumen wir nur dieses eine Mal ein, dass „es ziemlich sicher Interpolationen sowohl im Corpus paulinum im ganzen als auch im einzelnen Brief innerhalb des Corpus gibt“,²⁸ dass „die Briefe des Paulus nicht einfach gleichgesetzt werden können mit dem, was Paulus selber schrieb“, sondern „uns den Paulus präsentieren, wie er von der Kirche vermittelt wurde,“ so dass „die Theologie der Briefe nicht einfach identisch ist mit der Theologie des Paulus selber,“²⁹ entsteht notwendig die Frage, ob wir irgendetwas besitzen, was „Paulus selber schrieb“, oder wie wir unterscheiden können zwischen der „Theologie der Briefe“ und der „Theologie des Paulus selber“. Wenn man die Möglichkeit sekundärer Interpolationen einräumt, stürzt die Achterbahn zu ihrer ersten Talfahrt hinab, und die Fahrt wird stürmisch sein.

Die fundamentale Annahme des gegenwärtigen Paradigmas ist, dass wir wenigstens sieben authentische Briefe, die von Paulus verfasst wurden (Röm, 1. und 2. Kor, Gal, Phil, Philm, 1. Thess), vor uns haben. Alle übrigen Annahmen bezüglich der Geschichte des frühen Christentums, die das gegenwärtige Paradigma voraussetzen, fügen sich

²⁷ “Interpolation in the Epistles: Weighing Probability,” *NTS* 36 (1990), 431-443, p. 433.

²⁸ Walker, “Burden of Proof,” 615.

²⁹ Leander Keck, *Paul*, 19.

zusammen, um diese Annahme zu stützen. Das wird heute in den meisten neutestamentlichen Einleitungen für selbstverständlich gehalten, deren Ziel es ist, wie Kuhn andeutet, die zukünftige Neutestamentler in paradigmatischer Weise in ihr Arbeitsgebiet einzuführen. Wann immer eine wissenschaftliche Untersuchung über Paulus zu Beginn konstatiert, dass nur die sieben „unbestrittenen paulinischen“ Briefe berücksichtigt werden sollen, ist das normative Paradigma wirksam. Es ist nicht weiter notwendig, auf die Werke hinzuweisen, in denen die Authentizität dieser Schriften angeblich gesichert wurde.³⁰ Das ist nicht das Problem, um das es in solchen Ausführungen geht. Wesentlich ist nur, dass weitere Schriften, die Paulus nach der christlichen Tradition zugeschrieben wurden (Kol, Eph, 2. Thess und die Pastoralbriefe), und die in einigen Kreisen noch als authentisch gelten, nicht berücksichtigt werden sollen. Die Authentizität der „unbestrittenen“ sieben Briefe wird für selbstverständlich gehalten.

Die Annahme der paulinischen Authentizität bestimmt heute fast den ganzen Gang der Paulusforschung. Die fortgesetzte Produktion von Dissertationen, Monographien und Kommentaren über die paulinischen Schriften zeigt, dass durchaus befriedigende Interpretationen auf der Grundlage des gegenwärtigen Paradigmas entwickelt werden können. Ob diese Interpretationen sich auf eine einzelne dunkle Textpassage oder auf das ganze Corpus paulinum beziehen — unter grundsätzlichem Gesichtspunkt repräsentieren sie Beiträge zur Stützung der paradigmatischen Annahme der paulinischen Authentizität in neuer Weise; und sie werden von den Forschern insofern als „befriedigend“ betrachtet, als dieses Ziel erreicht zu sein scheint³¹. Aber das

³⁰ R.G. Collingwood stellt fest, dass „der Historiker, wenn er bestimmte historische Fakten als seinen Befund beschreibt, damit ausdrücken will, dass für einen bestimmten Teilabschnitt der Arbeit bestimmte Probleme relevant sind, die von ihm jetzt als erledigt betrachtet werden; dass sie als erledigt gelten, geht nur darauf zurück, dass historisches Denken sie in der Vergangenheit gelöst hat; sie bleiben solange erledigt, bis er oder ein anderer sich dafür entscheidet, sie erneut in Angriff zu nehmen“ (*The Idea of History*, 244). Die Funktion des normativen Paradigmas ist also, festzulegen, welche „Probleme“ als „erledigt“ betrachtet werden und somit als verlässliche Daten für die gegenwärtige Untersuchung dienen können.

³¹ Kuhn stellt fest, dass der Gang der normalen wissenschaftlichen Untersuchung dort, wo das normative Paradigma erst einmal feststeht „einen Versuch darstellt, die Natur in jene vorgefertigte und relativ starre Schublade zu pressen, die das Paradigma vorsieht. Es wird nicht als Aufgabe der normalen Wissenschaft betrachtet, neue Phänomene zu entdecken; in der Tat werden jene, die nicht in die Schublade passen, häufig überhaupt nicht gesehen. Auch streben Wissenschaftler normalerweise nicht die Erfindung neuer Theorien

gegenwärtige Paradigma hat versagt, wenn es darum geht, ein befriedigendes Verständnis der mannigfaltigen Daten, die wir in den paulinischen Briefen antreffen, zu vermitteln. Die grundsätzlichen Probleme, vor die uns die Schriften stellen, bleiben ungelöst. Nach Kuhn sind neue Paradigmen notwendig, und eine wissenschaftliche Revolution ereignet sich, wenn unbestreitbare „Anomalien“ auftreten, für die das gegenwärtige Paradigma keine Erklärung vorsieht und die somit „die existierende Tradition wissenschaftlicher Praxis unterminieren.“³² Bei der Paulusforschung jedoch geht es nicht einfach nur um einige wenige Anomalien; hier geht es um unser Verständnis der paulinischen Schriften und der paulinischen Theologie im ganzen. Es ist, als hätten wir jahrelang an der Rückseite eines Puzzle gearbeitet und erblickten dann, wenn wir es umwenden, kein Bild.

Das Problem der Authentizität

Wir stellten fest, dass es bei dem eigentlichen Problem nicht um mögliche Interpolationen innerhalb der paulinischen Schriften geht, sondern um die Frage der paulinischen Authentizität als solche. Für das heutige paulinische Paradigma ist der fundamentale Grundsatz der, dass die Authentizität von wenigstens sieben Schriften, die Paulus zugeschrieben werden, „unbestreitbar“ ist. Ein grundlegendes Problem des gegenwärtigen Paradigmas ist jedoch dessen Unvermögen, paulinisches Material zu identifizieren und auf diese Weise die fundamentale Annahme der Authentizität zu bestätigen. Victor Furnish stellt fest, dass „bisher keine zuverlässige und überzeugende Technik oder Kriterien entwickelt wurden, um die Identifikation von Glossen oder Interpolationen in den paulinischen Schriften zu sichern.“³³ Hier wird—wenigstens implizit—vorausgesetzt, dass solche Techniken für die Identifizierung des echten paulinischen Materials existieren—was freilich nicht der Fall ist. Denn wenn wir die charakteristischen Kennzeichen des authentischen Materials identifizieren könnten, wäre es viel einfacher, auch solches Material zu identifizieren, dem diese Kennzeichen

an und sind häufig intolerant jenen gegenüber, die von anderen erfunden wurden. Statt dessen ist die normale wissenschaftliche Untersuchung darauf gerichtet, jene Phänomene zu artikulieren, die das Paradigma bereits impliziert.“ (*Revolutions*, 25).

³² *Revolutions*, 6.

³³ "Pauline Studies," 325.

fehlen. Das Problem ist nicht methodologischer, sondern paradigmatischer Natur. Im Prinzip sind die Techniken und Kriterien zur Identifizierung redaktioneller Brüche oder redaktionellen Materials in den paulinischen Schriften nicht verschieden von denen, die bei der Evangelien- oder Acta-Forschung angewendet werden. In der Tat ist meine Ansicht die, dass die paulinischen Schriften, welche die Lehren des großen „Heidenapostels“ in Briefform übertragen, durchaus mit den Evangelien, welche die „Lehren des Herrn“ in narrativer Form darstellen, Ähnlichkeit haben.³⁴ Aber das normative Paradigma erlaubt uns nicht, die paulinischen Schriften in dieser Weise zu verstehen und die üblichen Methoden der Redaktionskritik anzuwenden.

Freilich, in mancher Hinsicht wenden wir form- und redaktionskritische Gesichtspunkte auf die paulinischen Schriften an. Ein üblicher Weg mit den Verschiedenheiten innerhalb der paulinischen Schriften umzugehen, ist divergentes Material als „traditionell“ oder „vorpaulinisch“ zu klassifizieren, im Gegensatz zur eigentlichen paulinischen Interpretation dieses Materials.³⁵ Solche Erklärungen berücksichtigen immerhin, dass die paulinischen Schriften divergentes Material enthalten, das nicht einfach mit einer kohärenten paulinischen Theologie harmonisiert werden kann. Aber es ist nicht klar, wie entschieden werden kann, weswegen die Interpretation ausgerechnet von Paulus stammt und nicht die vorausgesetzten Traditionen.³⁶ In einigen Fällen könnte das Material, das als „vorpaulinisch“ identifiziert

³⁴ Van Manen machte einen ähnlichen Vergleich in Bezug auf die paulinischen Schriften und die synoptischen Evangelien: vgl. Hermann Detering, *Paulusbriefe ohne Paulus?* (Peter Lang, 1992), S. 272.

³⁵ Siehe Hans Conzelmann, "Paulus und die Weisheit," *NTS* 12 (1964), 231-244. Conzelmann vertritt generell die Ansicht, dass die paulinischen Interpretationen auf traditionellem Bekenntnisgut basierten (siehe ders., *An Outline of the Theology of the New Testament* [New York: Harper, 1969], 165f.). Ernst Käsemann wandte ein, dass die Beschränkung auf das Bekenntnisgut zu eng sei und dass das Traditionsgut, das die Theologie des Paulus beeinflusste, wahrscheinlich viel unterschiedlicher war ("Konsequente Traditionsgeschichte?", *ZThK* 62, 1965, 137-152). Eine ausführliche Diskussion über das in den paulinischen Schriften vermutete überlieferte Material findet sich bei Philipp Vielhauer (*Geschichte der urchristlichen Literatur* [Berlin/New York: de Gruyter, 1975], 9-66). Der vielleicht gründlichste Kommentar zu einer paulinischen Schrift in Überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht ist H.D. Betz's *Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1979), see pp. 26-28.

³⁶ Ein gutes Beispiel könnte die fortschreitende Diskussion bezüglich der Bedeutung des -Motivs in den paulinischen Schriften sein. Sam Williams identifizierte dieses ursprünglich als ein prä-paulinisches Motiv und das Material, in dem es erscheint (Rom 3:24-26), als prä-

wurde, genauso gut oder sogar besser als deutero-paulinisch verstanden werden. Die Unterscheidung zwischen Tradition und Interpretation gibt uns eine Methode an die Hand, das divergente Material in den paulinischen Schriften zu erklären, gibt aber keine Kriterien zur Bestimmung dessen, was tatsächlich paulinisch sein könnte. Auf der Grundlage des gegenwärtigen Paradigmas wird angenommen, dass die Schriften in ihrer letzten Form aus der Feder des Apostels stammen. Doch ist die Traditionsgeschichte dieser Schriften wahrscheinlich sehr viel komplexer, als das gegenwärtige Paradigma es erlaubt.

Das Dilemma spiegelt sich wider in der anhaltenden Suche nach einem „kohärenten Zentrum“ der paulinischen Theologie. Nach einem Jahrhundert der Forschung, geleitet von den Prämissen des gegenwärtigen Paradigmas, sind Wissenschaftler immer noch auf der Suche nach dieser mysteriösen Sache.³⁷ Rudolf Bultmanns Untersuchung der paulinischen Theologie repräsentierte einen Versuch, die religionshistorischen und theologischen Unterschiede in den paulinischen Schriften auszugleichen aufgrund der existentialen Interpretation.³⁸ Ernst Käsemann macht mit seiner Hervorhebung der apokalyptischen, theologischen Struktur der paulinischen Gedanken und der Gerechtigkeit Gottes als dem zentralen Thema der paulinischen Theologie aufmerksam auf den kosmologischen und theologischen Horizont in den paulinischen Schriften, die

paulinische Traditionen (*Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept* [Missoula, MT: Scholars Press], 1975). Neuere Studien scheinen jedoch dieses Motiv mehr in die Nähe des Zentrums der paulinischen Theologie selber zu verlegen: siehe L. Johnson, "Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus," *CBQ* 44 (1982), 77-90; Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ* (Chico, CA: Scholars Press, SBLDS 56, 1983); L. Keck, "Jesus in Romans," *JBL* 108 (1989), 443-460.

³⁷ In 1911, Albert Schweitzer kam zu dem Schluß, dass "die paulinische Forschung nicht eben eine Glanzleistung der Wissenschaft" darstelle." (*Geschichte der Paulinischen Forschung* [Tübingen, 1911], 185; ET = *Paul and His Interpreters: A Critical History* [New York: Macmillan, 1956], 237). 1929 fragte Rudolf Bultmann, ob nicht ein zentrales Thema bei Paulus ausgemacht werden könne," stellte aber fest dass „das Bild, das die neueste Forschung bietet, ... nicht so aus(sieht), als ob dieses Ziel schon erreicht wäre; ja, es lässt sich überhaupt kein einheitliches Wollen wahrnehmen, sondern die Motive gehen durcheinander " ("Zur Geschichte der Paulus-Forschung," *ThR* N.F. 1, 1929, 26-59, p. 52). Mit Bezug zur heutigen Situation siehe Hans Hübner, "Paulusforschung," 2721-2729; Victor Furnish, "Pauline Studies," 333; Leander Keck, *Paul*, 138-158.

³⁸ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1 (New York: Scribners, 1951), 187-352.

durch Bultmanns Interpretation³⁹ verdunkelt worden waren, konzentrierte sich aber erneut auf eine spezifische „Lehre“ und hob die tatsächliche Disparität des paulinischen Denkens hervor, indem er auf die Dichotomie zwischen Theologie und Anthropologie⁴⁰ aufmerksam machte, sowie zwischen Theologie und Christologie.⁴¹ Christiaan Bekers Interpretation der paulinischen Schriften versuchte die dogmatische Objektivierung des paulinischen Denkens zu überwinden, indem sie den „dialogischen“ Charakter des „apokalyptischen Triumphes Gottes“ als dem „kohärenten Zentrum“ der paulinischen Theologie und der in den Briefen angesprochenen „kontingenten Situation“ mit Nachdruck hervorhob. Ungeachtet dieser Hervorhebung der „Tiefenstruktur“ der paulinischen Theologie, der „symbolischen Struktur“ ihres apokalyptischen Kerns und der dialogischen Struktur der paulinischen Hermeneutik, muß man gleichwohl fragen, ob Beker nicht, ebenso wie Käsemann, am Ende nur ein einzelnes Motiv einseitig aus den paulinischen Schriften heraushob, um es dann zum „kohärenten Zentrum“ zu erklären.⁴²

³⁹ E. Käsemann, „The ‘Righteousness of God’ in Paul,” in ders., *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 168-182 (German = *ZThK* 58 (1961), 367-378).

⁴⁰ Siehe R. Bultmann, " „JBL 83 (1964), 12-16; ebenso Hans Conzelmann, „Paul’s Doctrine of Justification: Theology or Anthropology,” in *Theology of the Liberating Word*, F. Herzog, ed. (Nashville: Abingdon, 1971), 108-123 (Deutsche Version = *EvTh* 28 (1968), 389-404); G. Klein, „Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung,” in ders., *Rekonstruktion und Interpretation* (München: Chr. Kaiser, 1969), 225-236. Einen Überblick über die Diskussion bietet Hübner, „Paulusforschung,” 2721-2729.

⁴¹ See J. Christiaan Beker, *The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 17.

⁴² Trotz wiederholter Versuche Bekers, seine Bedeutung zu klären, bleibt der „apokalyptische Triumph Gottes“ eine vage Sache (etwa so wie Bultmanns „Kerygma“), auf die man sich in verschiedener Weise in verschiedenen Situationen berufen oder nicht berufen kann. Der Brief an die Galater ist gerade dort, wo die Wahrheit des Evangeliums“ auf dem Spiel steht (Gal 2;4,14), durch eine „Beinahe-Absenz“ des vermeintlichen Kerns des paulinischen Evangeliums gekennzeichnet (Ibid., 58), was für Bekers These, dass das Evangelium des Paulus „keine Weltsicht duldet, in der Elemente, die zur apokalyptischen Weltsicht gehören, nicht ausgedrückt werden können und die für Paulus der Wahrheit des Evangeliums innewohnt“, erstaunlich ist (171). Beker stellt zu Recht fest, dass daher „der Galaterbrief zunichte zu machen droht, was ich als das kohärente Zentrum des paulinischen Denkens postuliert habe... Der christozentrische Mittelpunkt des Galaterbriefs drängt das theozentrische apokalyptische Thema an die Peripherie.“ Aber das normative Dogma gestattet es Beker nicht, die Möglichkeit zu erwägen, dass der christologische Mittelpunkt und die Abwesenheit eines apokalyptischen Horizonts Anzeichen einer deutero-paulinischen Verfasserschaft sein

Die fortgesetzte Suche nach einem „kohärenten Zentrum“ ist zur entscheidenden Aufgabe der heutigen Paulusforschung geworden, weil die Unterschiede zwischen und innerhalb der paulinischen Schriften ein fundamentales Problem des normativen Paradigmas darstellen. Verweise auf die Kohärenz der paulinischen „Theologie“ verdunkeln die Tatsache, dass das eigentliche Problem die Kohärenz der paulinischen Schriften selber ist, einzeln und als Sammlung. Alle Thesen hinsichtlich eines kohärenten Zentrums der paulinischen Theologie finden irgendwo Rückhalt in den Briefen, aber gewöhnlich an verschiedenen Stellen. Selten, wenn überhaupt, basieren verschiedene Thesen auf verschiedenen Interpretationen ein und derselben Stelle. Das eigentliche Problem hat mit der Identifikation des paulinischen Materials als solchem zu tun. Es macht keinen Unterschied, ob wir diese Kohärenz in der Begrifflichkeit theologischer Lehre, zugrundeliegender Überzeugungen oder als bestimmte Weise, auf die Kontingenz unterschiedlicher historischer Situation einzugehen, verstehen: Solange wir nicht das charakteristische Element des paulinischen Denkens identifizieren können, können wir auch nicht identifizieren, was von dem verschiedenartigen Material in den paulinischen Schriften in der Tat paulinisch ist und was nicht. Ebenso wenig können wir sagen, warum wir eine bestimmte Schrift als authentisch betrachten und eine andere nicht — oder was wir meinen, wenn wir sagen, dass eine Schrift „paulinisch“ sein soll. Das gegenwärtige Paradigma gestattet uns nicht die Annahme, dass diese Schriften ein Konglomerat verschiedener Traditionen bilden, die über einen langen Zeitraum in verschiedener Weise und aus unterschiedlichen Gründen mit Paulus verknüpft wurden.

Der fehlende Sitz im Leben

Werner Kümmel wies wieder und wieder darauf hin, dass wir von F.C. Baur vor allem lernen können, dass antike Schriften mit Blick auf den geschichtlichen Zusammenhang in dem sie verfasst wurden, interpretiert werden müssen.⁴³ Tatsächlich

könnten. An anderer Stelle (*Heirs of Paul*, Minneapolis: Fortress, 1991) scheint Beker sagen zu wollen, dass die Pastoralbriefe eine „recht erfolgreiche“ und „wichtige Wiedergabe“ des paulinischen Evangeliums sind (pp. 84, 86) obwohl jede apokalyptische Erwartung oder der bevorstehende Triumph Gottes vollständig fehlen (42, 85).

⁴³ „Damit hat Baur die für die neutestamentliche Wissenschaft nicht mehr aufgebare Erkenntnis gewonnen, dass die Aufgabe der historischen Kritik der neutestamentlichen Schriften nur dann erledigt ist, wenn auch

war dies von Baur als wesentlicher, aus der Aufklärung stammender Grundsatz historischer Kritik vorausgesetzt worden. Baur insistierte darauf, dass der gesamte geschichtliche Zusammenhang nicht einfach auf der Grundlage traditionellen Glaubens oder einer oberflächlichen Lektüre der Schriften angenommen, sondern kritisch bestimmt werden müsse. Es ist dabei gleichgültig, ob eine bestimmte Interpretation „möglich“ oder von der einen oder anderen Perspektive aus „befriedigend“ ist. Ohne „geschichtlichen Zusammenhang“, der eine Interpretation als wahrscheinlich erweist, ist sie gleichwohl „subjektiv“. Was uns Leander Keck sagt, zeigt das Problem:

Weil die Briefe des Paulus Antworten sind auf das, was bei den Lesern geschieht, ist es notwendig, die Situation zu verstehen, auf welche die Briefe antworten. Alles, was wir jedoch über die Situation wissen können, muss aus der Antwort geschlossen werden; wir haben keinen unabhängigen, nicht-paulinischen Zugang zur Situation. Nachdem wir die Frage erschlossen haben, können wir die Antwort interpretieren. Es gibt keine Alternative zu einem solchen Zirkelschluß.⁴⁴

Wenn das wirklich der Fall wäre, wären wir zur subjektiven Interpretation verdammt: mit „Zirkelschlüssen“ ist jede Interpretation möglich. In der Tat wissen wir jedoch eine ganze Menge über die Geschichte der frühen Christenheit zu der Zeit, in der die Paulusbriefe angeblich verfasst wurden. Aufgrund der laufenden Rekonstruktion und Erforschung von Q⁴⁵, aufgrund der formhistorischen Arbeit an anderen vorsynoptischen Traditionen⁴⁶ können wir ein Spektrum an frühen „Jesus-Gemeinden“ identifizieren, wobei viele von ihnen in der einen oder anderen Weise mit der Missionsarbeit beschäftigt waren. Und wir können ebenso eine Vielfalt von „Judaismen

der geschichtliche Ort der Entstehung einer Schrift in Zusammenhang der urchristlichen Geschichte nachgewiesen ist.“ (*The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* [Nashville: Abingdon, 1972], 131); “So ist seine Forderung zur Einordnung jeder einzelnen Schrift in einen geschichtlichen Gesamtzusammenhang der bleibenden Gedanke seiner Arbeit” (Ibid., 136; cf. 142).

⁴⁴ *Paul*, 19. Gerd Lüdemann stellt in ähnlicher Weise fest: “Wenn wir die Frage der Position des Paulus und seiner Gegner behandeln, befinden wir uns in einem Zirkel des Verstehens” (*Paul, Apostle to the Gentiles* [Philadelphia: Fortress, 1984], 44).

⁴⁵ See now Burton Mack, *The Lost Gospel Q. The Book of Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).

⁴⁶ Ein wichtiges Werk ist sicherlich die Sammlung von Aufsätzen von James Robinson und Helmut Koester in *Trajectories through Early Christianity*, (Philadelphia: Fortress, 1971). Aus der neueren Literatur siehe Gerd Theissen, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress, 1991). Ein Werk, das nicht die Aufmerksamkeit erregt hat, die es verdient, ist Gottfried Schille, *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte* (Munich: Kaiser, 1966).

und ihren Messiasen“ in dieser Periode identifizieren.⁴⁷ Das Problem jedoch ist, dass sich wenig oder nichts, von dem, was wir aus diesen Quellen wissen, in den paulinischen Schriften niedergeschlagen hat⁴⁸ und dass sich wenig von dem, was wir aus den paulinischen Schriften wissen, in diesen Quellen widerspiegelt.⁴⁹ Keck stellt zu Recht fest, dass „es sich als praktisch unmöglich erwiesen hat, einen breiten Konsens im Blick auf die Beziehung des Paulus zum frühen Christentum zu erzielen.“⁵⁰ Von den Prämissen des gegenwärtigen Paradigmas aus gibt es keinen geschichtlichen Zusammenhang mit den paulinischen Schriften. Aus diesem Grunde kann fast jede „mögliche“ Interpretation dieser Schriften als „befriedigend“ betrachtet werden. Aber das Ergebnis ist ein Paulus mit einer außergewöhnlichen Persönlichkeit und einer außergewöhnlichen, verwirrenden Theologie, der nirgendwo zuhause ist.

Eine fundamentale Frage bezüglich des Sitzes im Leben der paulinischen Schriften ist die Identifizierung der Gegner des Paulus. Alle Schriften, die allgemein als echt betrachtet werden (mit Ausnahme von Phlm und möglicherweise 1. Thess), scheinen die Existenz von Gegnern vorauszusetzen — oder wenigstens Personen, mit denen sich

⁴⁷ Siehe Jacob Neusner, et. al. (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1987).

⁴⁸ Man könnte gewiß einige annehmbare Parallelen zwischen dem Problem des Paulus mit jüdischen bzw. oder judenchristlichen Gesetzesanhängern und der Polemik gegen „Schriftgelehrte“ und „Pharisäer“ in den synoptischen Evangelien aufzeigen, aber hierbei handelt es sich um ein sehr kompliziertes Thema. Bedeutsamer sind vielleicht die Parallelen, die von Robinson und Köster zwischen der synoptischen Weisheitstradition und den „Theios aner“-Christologien sowie der Opposition gegen Paulus im 1 Kor and 2 Kor gezogen werden: siehe J. Robinson, „Kerygma and History in the New Testament“ (*Trajectories*, 20-70); and H. Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels“ (Idem., 158-204), und „The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs“ (205-231). Aus meiner Sicht jedoch entspricht die Annahme, dass die „fanatische und mystische Form des Auferstehungsglaubens, die in den Pastoralbriefen bekämpft wird, zu der Zeit des Paulus in Korinth begegnete“ (Robinson, 32), genau der Art von Beobachtung, die alternative Erklärungen für solche Parallelen herausfordern.

⁴⁹ In Gal 2 z.B. wird uns gesagt, dass Paulus und die sog. „Säulen“ in Jerusalem das vollständige Missionsgebiet unter sich aufteilten, als ob keine anderen christlichen Missionare oder Missionsgemeinschaften existierten. Das Verhältnis zwischen dem Paulus der paulinischen Schriften zu jeder Form des „Judaismus“ ist überdies vollständig mysteriös.

⁵⁰ *Paul*, 140. Keck bezeichnet „die historische Rechenschaft über die paulinische Gedankenwelt“ richtigerweise als eine „hartnäckiges Problem“ (138).

Paulus in einer ernsten Auseinandersetzung befindet. Die Bestimmung der Identität dieser Gegner ist eine wichtige Voraussetzung eines historischen Verständnisses der Schriften, einzeln und als Sammlung. Freilich sind wir nach mehr als einem Jahrhundert der Forschung unfähig, Einigung über diese zentrale Frage zu erzielen.⁵¹ Die vermutlichen Gegner werden als judaisierende Christen⁵² betrachtet oder als jüdische Gesetzesanhänger⁵³; als christliche Gnostiker⁵⁴, jüdisch-christliche Gnostiker⁵⁵; als hellenistische jüdische Missionare⁵⁶ oder als christliche Enthusiasten⁵⁷; und neuerdings wiederum als judaisierende Christen.⁵⁸ Forscher sind unsicher darüber, ob Paulus

⁵¹ Allgemeine Werke: Dennis Duling and Norman Perrin, *The New Testament* (New York: Harcourt, 1994), 197-204; und Walter Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Nashville: Abingdon, 1972); John Gunther gibt einen kurzen Überblick über die verschiedenen Thesen in *St. Paul's Opponents and their Background* (Leiden: Brill, 1973), 1-7; E.E. Ellis präsentiert eine hilfreiche Übersicht der Diskussion ("Paul and His Opponents: Trends in Research," in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, J. Neusner, ed. [Leiden: Brill, 1975], 264-298), aber ebenso eine Glorifizierung von J.B. Lightfoot.

⁵² Die These geht ursprünglich auf F.C. Baur zurück, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche," *TZTh* 4 (1831), 61-206.

⁵³ Zum Beispiel, A.F.J. Klijn, "Paul's Opponents in Philippians iii," *NovTest* 7 (1964), 278-284.

⁵⁴ Wilhelm Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth* (Gütersloh: Bertelsmann, 1908) ebenso, ders., "Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich," *BFChTh* 13 (1909), 1-23.

⁵⁵ Walter Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965); *Paulus und die Gnostiker* (Hamburg-Bergstedt: Reich, 1965).

⁵⁶ Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, WMANT 11, 1964); also J. Gniska, "Die antipaulinische Mission in Philippi," *BZ*, 9 (1965), 258-276.

⁵⁷ Ernst Käsemann. Von seinen vielen Schriften, die sich mit diesem Thema beschäftigen, siehe "On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic," in ders., *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1969), 108-137; "The Cry for Liberty in the Worship of the Church," in ders., *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971), 122-137. In seinem *Commentary of Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980) sieht Käsemann Paulus auf der einen Seite mit einer enthusiastischen Strömung und mit jüdischem Legalismus auf der anderen Seite konfrontiert.

⁵⁸ F.C. Baur's These wurde jüngst von Gerd Lüdemann wiederbelebt, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1989).

dieselben Gegner in allen Gemeinden angetroffen hat⁵⁹ oder verschiedene Gegner an verschiedenen Stellen⁶⁰ und ob in einigen Gemeinden verschiedene Gegner anwesend waren.⁶¹ Es besteht wenig Hoffnung, dass weitere Untersuchungen, die auf den Prämissen des gegenwärtigen Paradigmas basieren, dieses Problem jemals lösen werden. Mit Blick auf die Identität der Gegner bleiben die paulinischen Schriften Dokumente auf der Suche nach einem Sitz im Leben.

Ein anderes Beispiel ist die nie endende Debatte über Paulus und das Judentum in allgemeinen und über Paulus und das Gesetz im besonderen.⁶² Exegeten divergieren in der Frage, ob die Differenzen in bezug auf Judentum und Gesetz im Galaterbrief und im Römerbrief (und ebenso in anderen Schriften) als „Entwicklung“ der Theologie des Apostels in verschiedenen Situationen betrachtet werden können, welche aus der grundlegenden Konzeption der Gerechtigkeit aus Glauben erwuchs;⁶³ oder ob es sich dabei um eine eher grundsätzliche Modifikation handelt,⁶⁴ erwachsen aus einer bewussten Reflexion seitens des Paulus; oder ob das paulinische Verständnis des Gesetzes vollkommen verwirrt und verwirrend ist.⁶⁵ Wir vertreten verschiedene Auffassungen darüber, ob Paulus wirklich verstand oder richtig beschrieb, welche

⁵⁹ Neben anderen wird diese Sicht von F.C. Baur, Wilhelm Lütgert, Walter Schmithals, und nun auch Gerd Lüdemann vertreten.

⁶⁰ Siehe Helmut Koester, "Häretiker im Urchristentum," *RGG* III, Vol. 3, 17-21; ebenso *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 106-145.

⁶¹ Siehe z.B., E. Käsemann, *Commentary on Romans*; ebenso R. Jewett, "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians," *NovTest* 12 (1970), 362-389.

⁶² Siehe dazu allgemein Hübner, *ANRW* II, 25.4, 2668-2691; und Thomas Geer, "Paul and the Law in Recent Discussion," *Restoration Quarterly* 31 (1989), 93-107. Aus anderer Perspektive siehe jedoch Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen: Mohr, 1983), 1-15.

⁶³ Siehe Hans Hübner, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: Clark, 1984); ebenso Ferdinand Hahn, "Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief," *ZNW* 67 (1976), 29-63; Ulrich Wilckens, "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses," *NTS* 28 (1982), 154-190.

⁶⁴ J.W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist? A Study of the Major Pauline Epistles* (London, 1975).

⁶⁵ Räisänen, *Paul and the Law*. Räisänen stellt fest, dass Röm und Gal "von internen Spannungen und Widersprüchen beherrscht werden." Wenn ich recht sehe, führen solche Beobachtungen, wenn man sie ernst nimmt, direkt zur Annahme der paulinischen Schriften als redaktioneller Kompositionen.

Bedeutung das Gesetz im Judentum besitzt.⁶⁶ Wir sind uneinig darüber, ob für Paulus das Gesetz für Nachfolger Christi gültig bleibt.⁶⁷ Es gibt noch nicht einmal eine Übereinstimmung darüber, ob das Problem des Gesetzes und der Rechtfertigung ein (oder das) fundamentale Thema⁶⁸ in der paulinischen Theologie darstellt oder nur ein Nebenproblem,⁶⁹ vielleicht ein Produkt der eigenwilligen Persönlichkeit des Paulus.⁷⁰ Die Lösung dieser Probleme bleibt eine zentrale und unerfüllte Aufgabe der Paulusforschung, die freilich unter den Bedingungen des gegenwärtigen Paradigmas höchstwahrscheinlich kaum gelingen wird.

Der Römerbrief ist ein besonderer Fall und ein gutes Beispiel für den fehlenden Sitz im Leben. In der gesamten christlichen Geschichte galt der Römerbrief als die bedeutendste paulinische Schrift im Leben der Kirche. Gleichwohl sind kritische Forscher bis heute nicht in der Lage zu entscheiden, warum die Schrift hauptsächlich verfasst wurde oder was sie darstellt.⁷¹ Es besteht keine Einigung darüber, ob die Schrift

⁶⁶ Siehe H.J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia: Westminster, 1959) und Räisänen, *Paul and the Law*; ebenso in mancher Hinsicht, E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977).

⁶⁷ Räisänen fragt, "Was soll man davon halten, dass noch in unserer Zeit, mit all dem zur Verfügung stehenden historisch-kritischen Apparat und Gelehrten wie z.B. Cranfield und Käsemann, diametral verschiedene Ansichten über die Absichten des Paulus vertreten werden können? Wo Cranfield sagt, dass das Evangelium und das Gesetz für Paulus wesentlich eins seien, behauptet Käsemann sie seien vollkommen undialektische, einander ausschließende Antithesen" (*Paul and the Law*, 3).

⁶⁸ Siehe die neuerliche Bekräftigung dieser Ansicht durch Peter Stuhlmacher, "The Theme of Romans," in *The Romans Debate*, K. Donfried, ed. (Peabody, MA: Hendrickson, 1991), 333-345.

⁶⁹ Siehe dazu allgemein: Hans Conzelmann, "Current Problems in Pauline Research," *Interpretation* 22 (1968), 170-186; Hubner, *ANRW* II, 25.4, 2721-2729. Cf. ebenso die Debatte zwischen Krister Stendahl ("The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HThR* 56 (1963), 199-215; = Idem., *Paul Among Jews and Gentiles* [Philadelphia: Fortress, 1976], 78-96); und als Antwort auf Stendahl, Ernst Käsemann ("Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans," idem., *Perspectives on Paul* [Philadelphia: Fortress, 1971], 60-78).

⁷⁰ Cf. Burton Mack, *A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress 1988), 98-99.

⁷¹ Einige Schlüsselartikel über dieses Thema wurden von Karl Donfried gesammelt in *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg, 1977); eine 2. Ausgabe mit vielen neuen Aufsätzen erschien 1991 (Peabody, MA: Hendrickson). In der ersten Ausgabe bleibt die Frage, "ob der Römerbrief für eine konkrete historische Situation bestimmt war oder als ein wesentlich nicht historisches *christianae religionis compendium*

für die speziellen Probleme der römischen Gemeinde geschrieben wurde oder ob sie eine „Summe der Theologie“ des Apostels darstellt — ob sie die Spanienreise des Apostels vorbereiten sollte oder ob sie Missverständnissen der paulinischen Position bei anderen entgegenwirken sollte, oder vielleicht indirekt die judenchristlichen Gegner in Rom beeindrucken sollte. Es besteht keine Übereinstimmung darüber, ob Paulus beabsichtigte, nach Rom zu kommen, um den „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5) in einer heidenchristlichen Gemeinde aufzurichten, die bisher noch nicht der apostolischen Autorität unterstand, oder ob er einfach wünschte, dass er in Rom für das zukünftige Missionswerk im Westen Unterstützung fände. Nach Karl Donfried soll nun ein Konsens darüber erreicht sein, „dass der Römerbrief an die christliche Gemeinde in Rom adressiert ist, die sich selber in einer bestimmten historischen Situation befindet“ und dies markiere einen „echten Fortschritt in der Römerbrief-Debatte“. ⁷² Aber es ist wohl angebracht, einer solchen These gegenüber misstrauisch zu sein. Wenn wir gleichwohl annehmen müssen, dass die Schrift mehr als nur einen Zweck verfolgt und dass die römische Christenheit durch eine „umfassende Vielfalt“⁷³ charakterisiert war, scheint es sich dabei eher um einen Harmonisierungsversuch zu handeln, der zur Rechtfertigung des gegenwärtigen Paradigmas dient. So lange, wie die „beschriebene historische Situation ständig wechselt“, ⁷⁴ kann kein Sitz im Leben gefunden werden.

Ein Weg, um die Unterschiede zwischen den paulinischen Schriften und die Dunkelheit mancher Passagen zu erklären, besteht darin, festzustellen, dass sie „Gelegenheitsbriefe“ seien, bestimmt für spezifische Probleme, die durch die besonderen Umstände in den paulinischen Kirchen entstanden. ⁷⁵ Man dürfe also daher

betrachtet werden muß“ ungelöst (cf. Donfried, „Introduction 1991,“ xlix). Die neuen Aufsätze der zweiten Ausgabe sind offensichtlich dazu bestimmt, das Problem zu lösen.

⁷² „Introduction 1991,“ lxix, xlix.

⁷³ Ibid., lxx.

⁷⁴ Ibid., lxix.

⁷⁵ Keck, *Paul*, 19. Diese Sicht ist programmatisch für J.C. Beker, *Paul the Apostle*, see pp. 23-27; ebenso John Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London: SPCK, 1975). Die Hervorhebung der Eigenart der paulinischen Schriften ist jedoch als Methode, die Unterschiede in den paulinischen Schriften zu erklären, heute üblich und scheint auf den Aufsatz von Nils Dahl zurückzugehen, der behauptete, dass die „Eigenart“ der paulinischen Briefe ein Problem für ihre Kanonisation und ihre Verbreitung in der Kirche darstellten („The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church,“ *Neutestamentica et*

nicht erwarten, dass Paulus in jeder Gemeinde dasselbe in derselben Weise ausgedrückt habe; die grundlegenden Probleme der paulinischen Missionspredigt seien bereits allgemein bekannt gewesen; dunkle Andeutungen über Gegner seien von den ersten Lesern der Briefe besser verstanden worden. — Vielleicht. Aber auf welcher Grundlage schreiben wir dann diese Schriften überhaupt Paulus zu? Tatsächlich jedoch hat man den „gemeindespezifischen Charakter“ der paulinischen Briefe überbetont. Passagen in diesen Briefen, die nur ein besonderes Problem in einer bestimmten Gemeinde behandeln, ohne eine darüber hinausgehende Bedeutung für andere Kirchen, sind höchst selten. In 2.Kor oder Phil gibt es überhaupt keine. Die Anweisungen im Hinblick auf jene, „welche entschlafen sind“, in 1. Thess 4,13-18, könnten sich einmal auf ein unmittelbares Gemeindeproblem bezogen haben; aber sie haben ebenso bleibende Bedeutung. Die befremdlichen Anweisungen zum Thema der Verhüllung von Frauen im Gottesdienst in 1. Kor 11,3-16, sollen sich auf eine Praxis in „allen Kirchen Gottes“ (V. 16) beziehen. Die Mahnungen im 1. Kor 5,1-6,20 werden ausgeweitet (5,12f; 6,7; 6,18-20). Die Belehrungen über die schwachen Brüder in 1. Kor 8,1-13 (und Röm 14) und über die Teilnahme an heidnischen Kulturen in 1. Kor 10,14-22 können auf viele Situationen angewendet werden.⁷⁶ Tatsächlich ist das, was in den paulinischen Schriften wirklich Erklärung fordert, gerade ihr universaler Charakter!⁷⁷

Patristica: Eine Freundesgabe, Herrn Prof. Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag [Leiden: Brill, 1962], 261-271).

⁷⁶ Schmithals' Kommentar zu dem Argument Röm 14:1-15:6 könnte auf jeden Empfänger des Briefes zutreffen: „Das sehr allgemein konstruierte Argument des Paulus erlaubt verschiedene Möglichkeiten des Verständnisses und in anbetracht der Tatsache, dass die Empfänger des Briefes die genaue Situation besser als Paulus gekannt haben, braucht Paulus nicht deutlicher zu sein“ (*Römerbrief*, 97).

⁷⁷ Cf. Jürgen Becker, *Paul: Apostel to the Gentiles* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993), p. 7: „Er schrieb seine Briefe anlässlich konkreter Probleme und zu bestimmten Gemeinden... Sie sind also zuerst und vor allem tagesgeschichtlich und gemeindespezifisch angelegt. Sie sind aktuelle Gelegenheitsschreiben. Paulus hat nirgends die Feder in die Hand genommen oder einem Schreiber diktieren lassen, um das festzuhalten, was nach seiner Auffassung für alle Zeiten und alle Gemeinden an theologischer Orientierung Geltung haben sollte. Aber Becker kann später feststellen: „Unbeschadet aller besonderen und begrenzten Zielsetzung bei der Abfassung der Paulusbriefe, muss es offenbar dem Apostel in ihnen gelungen sein, die geschichtlich begrenzte Situation, mit der er es zu tun hatte, so zu bearbeiten, dass auch andere Gemeinden seit damals bis heute sich selbst in ihnen wiederfanden, lasen und hörten, was auch ihnen Wegweisung sein konnten. Kurzum: Sie stiessen offenbar auf ein Verständnis des Christentums, das ihrer Meinung nach

Die Frage nach dem Sitz im Leben und nach der Authentizität — oder dem wahren Charakter — eines antiken Schreibens sind wesentlich miteinander verwandt. Der wichtigste Test für die Authentizität eines antiken Schriftstückes besteht darin, zu prüfen, ob die angenommene historische Lokalisierung, wie sie im Schreiben oder durch die Tradition beansprucht wird, als wahrscheinlich erwiesen werden kann — ob also der vorausgesetzte Sitz im Leben die beste Erklärung für die Ausführungen des Schreibens darstellt. Zahn und Lightfoot versuchten zu zeigen, dass dies für alle Schriften, die Paulus zugeschrieben werden, zutrifft.⁷⁸ Man kann ihr Werk nicht als „wissenschaftliche Revolution“ in dem Sinne Kuhns bezeichnen, da es nur eine weitere Bestätigung dessen darstellt, was ohnedies in der christlichen Tradition für selbstverständlich gehalten wurde. Aber ihr Werk hat gleichwohl paradigmatische Bedeutung.

Gewiß würde heute niemand behaupten, dass der Jakobusbrief oder der 1. Petrusbrief authentische apostolische Schreiben sind; die meisten Forscher betrachten die Pastoralbriefe als deuteropaulinisch und ebenso 2. Thess, Kol und Eph; und die meisten würden geltend machen, dass sie gegenüber der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte einige Bedenken haben. Gleichwohl sind die grundlegenden Prämissen des normativen Paradigmas, die sich auf die frühe christliche Geschichte beziehen sowie die Lokalisierung der paulinischen Schriften in dieser Geschichte, ebenso wie methodologische Erwägungen, die derartige Ansichten legitimieren, ob direkt von Zahn und Lightfoot beeinflusst oder nicht, mehr oder weniger die ihren. Diese Prämissen entscheiden darüber, wie wir heute die paulinischen Schriften verstehen. Nur ist es nicht länger selbstverständlich, dass diese Prämissen auch die beste Erklärung für diese Schriften darstellen—zumal wenn das, was sie an Information vermitteln, nicht mit kritischen Augen gelesen wird

generelle Gültigkeit besass and mit bleibender Überzeugungskraft sich durchsetzen konnte” (9). Für Becker hat diese Entwicklung ihre Ursachen in dem Geschick des Paulus selber.

⁷⁸ Theodor Zahn, *Introduction to the New Testament*, 2 Vols. (Edinburgh: Clark, 1909); zu den paulinischen Schriften, siehe Vol. 1, 152-564. Lightfoot handelt über die Geschichte, welche die paulinischen Briefe voraussetzen in seiner “dissertation” über “St. Paul and the Three,” in *St. Paul’s Epistle to the Galatians* (London, 1890), jetzt neu aufgelegt bei Hendrickson (Peabody, MA, 1993), 292-374. Nach E.E. Ellis stellt der Aufsatz eine “vernichtende Kritik der Ansichten Baur’s dar” (“Opponents,” 273).

Das Problem der Methodologie

Kuhn stellt fest, dass „Wissenschaftler mit Modellen arbeiten, die sie sich durch die Ausbildung und die spätere Beschäftigung mit der Literatur angeeignet haben, häufig ohne richtig zu wissen oder wissen zu wollen, was diese Modelle in den Rang allgemeiner Paradigmen erhoben hat.“ Gewöhnlich fragen oder diskutieren sie gar nicht, was ein bestimmtes Problem oder eine Lösung legitim macht, nicht etwa weil sie notwendig die Antwort wüssten, sondern weil „weder die Frage noch die Antwort als wichtig für die Untersuchung betrachtet wird.“⁷⁹ In ähnlicher Weise wissen heute die meisten Paulusinterpreten kaum noch oder brauchen kaum noch zu wissen, aus welchem Grunde die sieben einzigartigen Paulusbriefe als authentisch betrachtet werden oder warum die vornehmste Aufgabe der Paulusforschung darin besteht, diese Sicht zu legitimieren oder warum nicht dieselben historisch-kritischen Methoden für diese Schriften angewendet werden wie für die übrige antiken Literatur.

Aber es ist ebenso der Fall, dass

die normale Wissenschaft ohne Regeln nur solange voranschreitet, wie die wissenschaftliche Gemeinschaft die bereits erreichten Problemlösungen fraglos akzeptiert. Daher würden die Regeln wichtig und die charakteristische Sorglosigkeit diesbezüglich würde in dem Augenblick verschwinden, wenn Paradigmen oder Modelle unsicher werden. Das ist genau das, was geschieht.⁸⁰

Im Blick auf die Konzeption eines neuen paulinischen Paradigmas müssen wir über methodologische „Regeln“ sprechen. Wir haben zu fragen, was ein bestimmtes Problem oder eine Problemlösung legitim macht.

In der Geschichtswissenschaft ist die zentrale Frage die, wie wir einen antiken Text lesen. Auf der einen Seite können wir den Text einfach so akzeptieren, wie er sich selber von seiner Oberfläche her darstellt. Die im Text enthaltene Information mag dann begrenzt, dunkel und verwirrend sein, aber die Prämisse ist, dass diese Information grundsätzlich „verlässlich“ sei—und dass der Text nirgendwo versucht, den Leser zu täuschen. Ich möchte dies als den „orthodoxen“ Zugang bezeichnen, denn wenn der antike Text in dieser Weise gelesen wird, entspricht das, was dabei herauskommt, der „orthodoxen“ Sicht der Entwicklung der Dinge — weswegen solche Schriften auch kanonisiert wurden. Auf der anderen Seite kann man den Text „kritisch“ lesen mit dem

⁷⁹ *Revolutions*, 46.

⁸⁰ *Ibid.*, 47.

„Verdacht“, dass darin mehr (oder weniger) verborgen sein mag, als oberflächlich ersichtlich ist, möglicherweise etwas ganz anderes, als was der Text selber zu sein beansprucht. In den letzten hundert Jahren war unsere Exegese frühchristlicher Schriften und unsere Vorstellung von der frühen christlichen Geschichte weithin beeinflusst von der „orthodoxen“ Lesart. Und die Konzeptionen der frühen christlichen Geschichte, die auf einem solchen Verständnis der Texte basiert, wurden als „befriedigend“ akzeptiert, weil sie allgemein widerspiegeln, was die christliche Tradition schon immer behauptete.

Fundamental für eine Interpretation der antiken Texte, die historisch und kritisch zugleich ist, ist die Anwendung einer systematischen Skepsis in bezug auf die Auswertung der herangezogenen Quellen.⁸¹ Die Integrität und Verlässlichkeit der schriftlichen Quellen kann nicht einfach angenommen, sie muß begründet werden. Wie Van Harvey es kurz ausdrückt: „Der Historiker verleiht einem Zeugen Autorität.“⁸² Von der historisch-kritischen Perspektive aus ist die augenscheinlich plausible Annahme, dass – bis zum Beweis des Gegenteils – die Glaubwürdigkeit eines Textes anzunehmen sei, falsch. Die Anwendung des systematischen Zweifels fordert das Gegenteil: nämlich die Annahme, dass die Integrität unserer Quellen nicht ist, was sie scheint, und dass die Bedeutung dessen, was sie uns mitteilen, dem widerspricht, was wir oberflächlich wahrnehmen. Dem methodischen Zweifel dürfen keine Grenzen gesetzt werden. Natürlich sind die Exegeten frei, von denjenigen Prämissen auszugehen, die sie möchten.⁸³ Wo aber solche Grenzen errichtet werden, wird man nicht behaupten dürfen,

⁸¹ Siehe allgemein R.G. Collingwood, *The Idea of History*, esp. 231-282; und van Harvey, *The Historian and the Believer* (New York: Macmillan, 1966), ch. II. In diesem Sinne stellt Edgar Krentz richtig fest, dass „Quellen nicht selber Geschichte sind und keinen direkten Zugang zur Geschichte geben ... Historische Quellen sind wie Zeugen vor einem Gerichtshof; sie müssen befragt und ihre Antworten müssen geprüft werden“ (*The Historical Method* [Philadelphia: Fortress, 1977], 43). Aber diese Analogie hat Grenzen: es folgt daraus nicht, dass historische Quellen für „unschuldig“ gehalten werden, bevor der Beweis ihrer „Schuld“ erbracht ist.

⁸² *Historian*, 42.

⁸³ Nach I.H. Marshall z.B. ist der konservative Forscher „bereit, die Grundsätze der historischen Kritik nur bis zu einem bestimmten Punkt heranzuziehen,“ aber „er lehnt es ab, die Methode der radikalen historischen Skepsis anzuwenden, welche das Merkmal des Historikers ist.“ Gleichwohl bestreitet Marshall, dass sein eigenes Verfahren unhistorisch sei: „Es ist das eine, einen Text minutiös zu befragen, um zu erforschen, was er wirklich sagt oder impliziert; es ist etwas anderes, jeder Äußerung zu mißtrauen, bis der Beweis ihrer

dass die daraus resultierenden Interpretationen auf dem Wege historisch kritischer Nachforschung erzielt wurden.

Die These wurde oft erhoben, besonders von konservativen Gelehrten, dass jene Wissenschaftler, die Baur's Konzeption der frühen christlichen Geschichte „korrigierten“ und deren Werke die paradigmatische Basis für unsere gegenwärtige Forschung bilden, dieselben historisch-kritischen Methoden anwandten wie er. W.G. Kümmel, dessen Geschichte der Untersuchung des NT selber grundlegend für das gegenwärtige Paradigma geworden ist, stellt fest, dass Baur's grundlegendes Prinzip, das Neue Testament müsse „streng geschichtlich“ erklärt werden, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich „sehr weitgehend durchgesetzt“ hat.⁸⁴ Aber diese These ist falsch.

Wahrheit gebracht ist. An dieser Stelle gibt es einen klaren Unterschied zwischen den sogenannten konservativen und den radikalen Standpunkten... Bis zum Erweis des Gegenteils ist die Annahme des Evidenzglaubens vernünftig“ (*New Testament Interpretation* [Grand Rapids: Eerdmans, 1977], 134). Und Edgar Krentz argumentiert für eine historische Methode, die “eine theologische oder transzendente Ursachenerforschung erlaubt,” im Gegensatz zu Interpretieren wie Harvey, welcher "ein geschlossenes Universum annimmt," welches keinen Raum für göttliche Aktionen in der Geschichte zuläßt" (*Method*, 58, 61).

⁸⁴ *History*, 173. Für Kümmel hat das Problem nicht mit Baur's Methodology zu tun, sondern mit seinen Resultaten: “Seit Baur's Zeit ist wissenschaftliche Arbeit am NT nur möglich, wenn die fundamentalen Prinzipien, die er aufgezeigt hat, befolgt werden und seine historische Gesamtschau ersetzt oder verbessert wurde” (143). Nach Kümmel wurde dies von Albrecht Ritschl erreicht, welcher “bei der Befolgung der Baur'schen methodischen Prinzipien... die notwendige Korrektur des historischen Bildes der Tübinger Schule herbeiführte” (162). Und Kümmel stellt weiter fest, dass Lightfoot, auch wenn er “ein fast ungestörtes Vertrauen in die Glaubwürdigkeit des Berichts der Apg offenbart... und in die traditionellen Zuschreibungen der Autorschaft bezüglich der ntl. Schriften,” dennoch “mit großer Zuversicht davon ausging, dass das Neue Testament nach den strengen Maßstäben der historischen Untersuchung erfolgen solle” (174).

In ähnlicher Weise stellt Stephen Neill fest, dass das Werk von Baur nur durch eine Untersuchung widerlegt werden kann, die “im wesentlichen auf denselben historischen Prinzipien basiert, aber weit nüchterner, weit realistischer, mit größerer Beachtung der Genauigkeit,” dass “Lightfoot's Methode von Anfang an streng historisch war,” und dass Harnack, der nach denselben Grundsätzen arbeitete wie seine Vorgänger, zu konservativeren Schlüssen kam als sie” (*The Interpretation of the New Testament 1861-1961* [New York: Oxford, 1966], 34f, 58). Und nach Krentz, "Es gab einen Konsens am Ende des 19. Jahrhunderts, dass Baur's Methoden grundsätzlich richtig waren. Selbst die konservativen Gelehrten der Heilsgeschichtlichen Schule [J.C.K. von Hofmann, H. Olzhausen, J.T. Beck, et. al.] benutzten die historische Methode zur Bestimmung

Für Baur konnte der geschichtliche Zusammenhang der antiken Schriften nur aufgrund der Anwendung der historischen Skepsis ermittelt werden; und das kann kaum über die oben charakterisierten Werke von Wissenschaftlern wie Lightfoot und Zahn gesagt werden, welche von der Prämisse ausgingen, dass die paulinischen Schriften authentisch und früh sind, und dass andere frühchristliche Schriften (1 Clemens, Ignatius, Polycarp) eben das waren, wofür sie von der christlichen Tradition gehalten wurden. Die ausführlichen exegetischen und historischen Argumente, die von diesen brillanten Wissenschaftlern und versierten Interpreten vorgebracht wurden, erweisen sich am Ende als wenig mehr denn apologetische Harmonisierungen zur Absicherung ihrer eigenen Prämissen.⁸⁵

Auf ähnliche Weise wird uns gerade von konservativen Wissenschaftlern häufig gesagt, dass jedermann heute die historisch-kritischen Methoden anerkenne und praktiziere. Nach Stephen Neill „hat sich die Freiheit des wissenschaftlichen und kritischen Verfahrens jenseits der Möglichkeit kleinlicher Kritik etabliert... Die sogenannten Liberalen und Konservativen von heute unterscheiden sich zwar in ihren Resultaten; in der Definition der Methoden, die sie anwenden, gibt es kaum den Hauch eines Unterschiedes zwischen ihnen.“⁸⁶ Und Krenz stellt in ähnlicher Weise fest, dass die historisch-kritische Methode nun „allgemein akzeptiert ist... Man kann Liberale und

der Fakten. Sie unterschieden sich nur in ihrem Bemühen, die Offenbarung, das erklärende Wort, fest mit den Fakten verbunden sein zu lassen" (*Method*, 27f).

⁸⁵ Wie viele Wissenschaftler heute nahm Lightfoot an, dass eine befriedigende Erklärung, die auf der Annahme der Echtheit basierte, ausreiche: "Vernünftige Menschen werden schwerlich von einer Theorie angezogen, die nur auf der Grundlage des weithin zu beobachtenden Fehlens überlieferter Dokumente errichtet werden kann... Wenn dann auf der Basis von Dokumenten, die als echt angesehen werden, ordentliche und vernünftige Rechenschaft gegeben werden kann sowohl über die Anfänge und die Entwicklung der Kirche im allgemeinen wie über das gegenseitige Verhältnis ihrer herausragenden Lehrer, wird eine allgemeine Antwort alle solche Einwände erledigen." (*Galatians* ["St. Paul and the Three"], 294).

Zahn bezeichnete es als einen wesentlichen Grundsatz, dass "das was unecht ist, nur geprüft werden kann durch den Vergleich mit dem, was als echt anerkannt ist; und wenn Kritik irgendein positives Resultat erzielen soll, muß sie auf historischen Daten basieren, die als glaubwürdig anerkannt sind" (*Introduction*, 155). Da Baur die Echtheit von Röm, 1 und 2 Kor sowie Gal nicht bestritten hatte, bestand Zahn's Verteidigung jener Schriften, deren Echtheit von Baur verworfen wurde, in erster Linie aus detaillierten Vergleichen und Harmonisierungen mit den als authentisch echt betrachteten Schriften.

⁸⁶ Interpretation, 338.

Konservative nicht länger einfach aufgrund ihrer unterschiedlichen exegetischen Methode unterscheiden ...“⁸⁷ Wenn diese These zuträfe, würde sie auf ein Problem hinweisen. Aber solche Thesen sind bestenfalls irreführend.⁸⁸ Was daran richtig sein könnte, ist, dass es für das gegenwärtige Paradigma, für das Fragen der Authentizität lange gelöst sind, gleichgültig ist, wie die historisch-kritische Methode verstanden und praktiziert wird. Allerdings können wir kaum für selbstverständlich halten, dass heute jeder dieselbe Sache mit der historisch-kritischen Methode meint oder dieselbe kritische Perspektive anlegt, wenn er sich mit Fragen der historischen Wahrscheinlichkeit befasst. Die Konzeption eines alternativen Paradigmas erfordert die radikale Anwendung einer Methode, die historisch und kritisch zugleich ist, und die historisch ist, weil sie kritisch ist.

Was jene Wissenschaftler, die bestrebt waren, Baur's Konzeption der frühchristlichen Geschichte zu „korrigieren“, irritierte, hing nicht mit seinem Hegelianismus zusammen, sondern mit seiner Ansicht, dass von Anfang an und durch die ganze post-apostolische Periode hindurch die Geschichte durch Konflikte und

⁸⁷ *Method*, 2f.

⁸⁸ Siehe Fußnote 82. Horton Harris behauptet, dass „jede historische Kritik letztlich durch dogmatische Voraussetzungen bestimmt wird,“ und dass historische Kritik „so ehrlich und unerschrocken sein sollte, die Frage der Existenz eines transzendenten persönlichen Gottes nicht beiseitezuschieben“ (*The Tübingen School*, 251). Und Graham Stanton argumentiert, dass „die Vorentscheidung des Interpreten über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern dazu beiträgt, seine Folgerungen im Hinblick auf die Historizität von Wundergeschichten“ in den Evangelien und der Apostelgeschichte „zu beeinflussen“ (*New Testament Interpretation*, I.H. Marshall, ed., 64). Ähnliche Argumente wurden früher von Albrecht Ritschl vorgebracht („Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums,“ *JDT* 6 (1861), 429-459), und neuerdings von Peter Stuhlmacher (*Historical Interpretation and Theological Interpretation of Scripture* [Philadelphia: Fortress, 1977]).

Zu einer kritischen Antwort auf solche Thesen, siehe Christiaan Hartlich, „Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf *Geschehnisaussagen* der Hl. Schrift,“ *ZThK* 75 (1978), 467-484. Die falsche Grundvoraussetzung solcher Argumentation ist, dass der Historiker einfach entscheiden kann, welche historischen „Ursachen“ zulässig sind. Aus historischer Perspektive (welche, wie Harris richtig feststellt, von Baur vorausgesetzt wurde) können solche Ursachen nur die sein, welche durch historisch-kritische Untersuchung verifizierbar sind; und „theologische“ oder „transzendente“ Ursachen fallen nicht in diese Kategorie. Selbst wenn „theologische“ oder „transzendente“ Ursachen vorliegen und selbst, wenn der Historiker glaubt, dass sie vorliegen, können sie durch die historisch-kritische Methode nicht verifiziert werden und aus diesem Grunde nicht als „historisch“ betrachtet werden.

vielfältige Gegensätze bestimmt war. Die Alternative war grundsätzlich eine Sicht der Geschichte der Kirche, die davon ausging, dass es trotz gewisser Unstimmigkeiten zwischen Paulus und den Jerusalemer Aposteln keinen grundsätzlichen Konflikt gab; dass die wirkliche Opposition gegen Paulus von einigen „jüdischen Christen“ ausging, welche bald von der Bildfläche verschwanden; dass es in der frühen Christenheit einen apostolischen Mainstream gab durch die beiden ersten Jahrhunderte hindurch; und dass jeder Konflikt, der sich in dieser Zeit ereignete, von „Schismatikern“ entfacht worden war, welche die Lehren der apostolischen Kirche ablehnten. Dies sind in der Tat die wesentlichen Umrisse jener Konzeption der frühen Kirchengeschichte, die Walter Bauer entschieden bestritt.⁸⁹ Und es ist daher verständlich, dass die Verteidiger des traditionellen Paradigmas schnell F.C. Baur mit Walter Bauer in Verbindung brachten⁹⁰ – und mit jedem anderen, der annahm, dass die Geschichte der frühen Christenheit durch Unterschiedlichkeit⁹¹ charakterisiert gewesen sein könnte und daher also

⁸⁹ *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971; die originale deutsche Version erschien 1934. Seit dem Erscheinen des Buches wurde sein Werk aus unterschiedlicher Perspektive in einer Vielzahl von Studien untersucht. Die Geschichte des frühen Christentums in Palästina, Syrien, Kleinasien und Ägypten wurde von Experten auf allen Gebieten mit minutiöser Genauigkeit untersucht. Die Entdeckung der Nag Hammadi-Handschriften hat die Angelegenheit noch schwieriger gemacht. Aber Bauers fundamentale Einsichten bezüglich der Bedeutung der Vielfalt christlicher Richtungen im 2. Jahrhundert sind nach wie vor gültig.

Der umfassendste Versuch, Bauer zu widerlegen, stammt von Thomas Robinson, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewiston/Queenston: Mellen, 1988). Was er allerdings zeigt, ist, dass im Gegensatz zu Bauer eine unkritische Lektüre der gewöhnlichen „orthodoxen“ Quellen eine „orthodoxe“ Konzeption der christlichen Geschichte hervorbringt.

⁹⁰ Siehe Robinson, *Ibid.*, 15-18. Robinson stellt fest, dass „die These Bauers im Kern nichts mit der tübingschen Konzeption bezüglich der Häresie zu tun hat,“ dass aber die tübingsche Umbildung unserer Sicht der frühen Kirche „einen gewissen Einfluß auf Bauer hatte. Zumindest trug sie dazu bei, radikale Konzeptionen der Geschichte der frühen Kirche innerhalb eines Kreises von Gelehrten salonfähig zu machen“ (16). E.E. Ellis stellt fest, dass Lightfoot’s „vernichtende Kritik“ Baur’s „bis heute lehrreich geblieben ist, besonders für eine Generation, die ‚Joseph nicht kennt‘ und sich von den Anschauungen des aktuelleren Bauer angezogen fühlt“ („Opponents,“ 273, n. 28).

⁹¹ Aus dieser Sicht kritisiert Robinson Helmut Koester, „den Mann, der über allen anderen steht als jemand, der sich der Verbesserung und Entwicklung der These von Bauer verpflichtet weiß,“ und der nach James Robinson versuchte, „die Bauer-These mit Unterstützung des ersten Jahrhunderts“ zu untermauern“ (*Bauer Thesis*, 26). Selbst das Werk von James Dunn befremdet ihn (*Unity and Diversity in the New Testament: An*

möglicherweise ebenso durch größeren Kampf und Streit, als von der traditionellen kirchlichen Konzeption vorausgesetzt wurde. Was F.C. Baur und Walter Bauer grundsätzlich gemeinsam hatten, war freilich die Prämisse, dass antike Schriften mit kritischen Augen zu lesen seien, um die historische Situation aufzuzeigen, die sich hinter der Oberfläche verbirgt. Es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der Art und Weise, wie wir antike Texte lesen und der daraus sich ergebenden Konzeption der Geschichte des frühen Christentums.

Weder F.C. Baur noch Walter Bauer jedoch verfolgten solche Kritik bis in ihre letzten Konsequenzen. F.C. Baur nahm weiterhin die Authentizität von Röm, 1 und 2. Korund Gal an. Auf der Grundlage dessen arbeitend, was sich zu dieser Zeit zum normativen Paradigma entwickelte, hielt Walter Bauer die bekannten paulinischen Schriften ebenso wie Ignatius, 1 Clemens und Polykarp für authentische Schreiben, deren Echtheit seitdem als ebenso unbestritten gilt. Eine einzige bedeutsame Ausnahme dafür, dass die Kritik konsequent weiter betrieben wurde, bildeten die Vertreter der sog. „Holländischen Radikalkritik“⁹² – also Wissenschaftler wie A.D. Loman, Rudolf Steck, D.E.J. Völter und in besonderer Weise W.C. van Manen, dessen Auffassungen der englischsprachigen Welt durch sieben Artikel in der *Encyclopaedia Biblica*⁹³ bekannt wurde. Nach van Manen

geht diese radikale Kritik nicht davon aus, dass das non plus ultra der Kritik bereits mit der Tübinger Schule erreicht ist; auch vertritt sie nicht die Auffassung, dass diese Schule zu weit ging. Denn es gibt a priori kein „zu weit“ auf diesem Gebiet; und sie geht davon aus, dass Kritik immer verpflichtet ist, ihre eigene Arbeit zu kritisieren und die eigenen Mängel zu beheben. Sie erkennt keine theoretischen Grenzen dessen an, was als vernünftig festgelegt wird... Sie beabsichtigt nichts anderes als die Arbeit der Tübinger Schule mutatis mutandis fortzusetzen, und – auf den Schultern Baur und anderer stehend (und somit

Inquiry into the Character of Earliest Christianity [Philadelphia: Westminster, 1977], weil “Dunn’s minimales gemeinsames Zentrum der Tradition ... kein gemeinsames Bekenntnis vorsieht, das sich wesentlich von demjenigen der Bauer These unterscheidet, die den Extremfall darstellt.” (Ibid., 25, n. 62).

⁹² Einen aktuellen, gründlichen und verständnisvollen Überblick über die Holländische Radikalkritik bietet Hermann Detering, *Paulusbriefe ohne Paulus? Die Paulusbriefe in der holländischen Radikalkritik* (Frankfurt/New York/etc.: Lang, 1992; ein ältere, eher reservierter Übersicht stammt von R.J. Knowling, *The Witness of the Epistles: A Study in Modern Criticism* (London: Longmanns, 1892).

⁹³ *Encyclopaedia Biblica* (New York: Macmillan, 4 Vols., 1899-1903). Siehe insbesondere van Manens Artikel, “Paul,” Vol. IV, (3603-3620), 3620-3638 (der erste Teil des Artikels, §§ 4-32, wurde von E. Hatch verfaßt); und “Old-Christian Literature,” Ibid., 3471-3638.

hoffentlich klarer und weiter sehend) – ein anderes Stadium der Kritik zu erreichen, hin zu einer wirklichen Kenntnis der christlichen Geschichte.⁹⁴

Zu dieser Zeit stand das normative Paradigma aber bereits in Geltung. Und wie Kuhn feststellt: „Es gibt immer einige, welche an einer anderen älteren Ansicht festhalten; sie werden ganz einfach aus der Wissenschaft ausgeschieden und ihre Arbeit wird später ignoriert.“⁹⁵ Die Konzeption eines neuen Paradigmas wird diese Arbeit auf neue aufzunehmen haben.

Auf der Suche nach einem neuen Paradigma

Ich will nicht behaupten, dass das gegenwärtige „normative Paradigma“ in derselben Weise und in demselben Umfang heute von allen Paulusforschern akzeptiert wird. Einzelne Forscher weichen hier voneinander ab. Aber es geht nicht um die Sache einzelner. Ich beziehe mich auf die Reihe von historischen und methodischen Prämissen, über welche die Gemeinschaft des wissenschaftlichen Diskurses entscheidet. Wer daran teilhaben möchte, muß mit den Prämissen und Erwartungen des normativen Paradigmas konform gehen.⁹⁶ Dieser Prämissen ist man sich nicht unbedingt bewusst. Wir denken darüber nicht viel nach; sie sind kein Thema für Seminare und wissenschaftliche Tagungen, wenigstens nicht öffentlich. Wir werden uns ihrer erst bewußt, wenn wir über die möglichen Konturen eines alternativen Paradigmas nachdenken.

Ich möchte als Ausgangspunkt von der Tatsache ausgehen, dass in den drei oder vier ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung zwei neue Religionen auf den Plan traten, Judentum und Christentum. Keine der beiden Religionen erreichte ihre „normative“ Identität vor dem vierten oder fünften Jahrhundert. Wenigstens für das Christentum war dies ein harter Kampf. Was schließlich als „orthodoxes“ Christentum

⁹⁴ Ibid., 3622.

⁹⁵ Revolutions, 19.

⁹⁶ Man möchte meinen, dass dieses vor allem für sogenannte „konservative“ Forscher ein Problem darstellt, die für die Authentizität der Pastoralbriefe oder die historische Verlässlichkeit der Apg eintreten. Eine solche Auffassung wird jedoch vom gegenwärtigen Paradigma problemlos geduldet. In der Tat, da die Existenz von pseudopaulinischen Schriften die Authentizität sämtlicher Paulus zugeschriebener Schriften in Frage stellt, können solche „konservativen“ Positionen als eine akzeptable Bemühung begriffen werden, das gegenwärtige Paradigma durch Integration „anomaler“ Daten zu festigen.

auftrat, hatte seine Identität nicht nur in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und anderen Religionen der römischen Welt sowie dem römischen Staat zu gewinnen, sondern ebenso in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Bewegungen, die mit christlichem Anspruch auftraten.⁹⁷ Als notwendiger Teil des religiösen und historischen Prozesses, mythologisierten Christen ihre Anfänge und idealisierten die Geschichte dieses Kampfes, um sicherzustellen, dass das schliessliche Endprodukt als göttlich gewollt erschien.⁹⁸ Dieses alles kam in der Kirchengeschichte des Eusebius zusammen;⁹⁹ aber es begann lange vor Eusebius und nahm mancherlei Formen an. Dies ist in der Tat das, was Religionen zu tun haben, wenn sie überleben und gedeihen sollen. Freilich, die Aufgabe des Historikers besteht darin, dieses alles zu kategorisieren, Gründungsmythen zu dekonstruieren und den historischen Obskurantismus aufzudecken.¹⁰⁰ Von unserem Standpunkt erscheint es wie der Blick in einen schwach erhellten Tunnel, der von Nebel erfüllt ist. Wir können nicht im voraus wissen, was erscheinen wird, wenn sich der Nebel lichtet; aber es wird möglicherweise nicht das sein, was die christliche Tradition für selbstverständlich hielt.¹⁰¹

⁹⁷ Elaine Pagels stellt fest, "Es existierten verschiedene Formen des Christentums in den frühen Jahren der christlichen Bewegung. Hunderte rivalisierender Lehrer beanspruchten, die ‚wahre Lehre Christi‘ zu besitzen und bezichtigten sich gegenseitig als Betrüger. Christen in Kirchen, verstreut von Kleinasien bis Griechenland, Jerusalem und Rom, zersplitterten sich in Parteien, indem sie sich um die kirchliche Führung stritten. Alle beanspruchten die ‚authentische Offenbarung‘ zu besitzen" (*The Gnostic Gospels* [New York: Random House, 1989], 7).

⁹⁸ Dazu siehe allgemein, Robert Wilken, *The Myth of Christian Beginnings. History's Impact on Belief* (Garden City, NY: Doubleday, 1972); also Elaine Pagels, *Gnostic Gospels*.

⁹⁹ Siehe Robert Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon, 1980); Timothy Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA: Harvard, 1981); Glenn Chesnut, *The First Christian Histories* (Macon, GA: Mercer, 1986), 33-174.

¹⁰⁰ Cf. Ron Cameron, "Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins," in L. Bormann, et. al. (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the NT World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden: Brill, 1994), 501-525.

¹⁰¹ Bauers Bild dessen, was im 2. Jahrhundert sich als ein Kampf zwischen "Orthodoxie" und "Häresie" ereignete, war sicherlich zu simpel. Bauer sah richtig, dass die Christenheit des 2. Jahrhunderts durch Unterschiede und Konflikte charakterisiert war und dass dies durch eine unkritische Lektüre der antiken Texte verborgen bleibt. Aber "Häresie" und "Orthodoxie" waren unterschiedlicher und komplexer als Bauer sie darstellt, ebenso ihre gegenseitigen Beziehungen. Außerdem dürfte bereits deutlich geworden sein, dass

Wir haben schon festgestellt, dass solche Betrachtung der frühen christlichen Geschichte nicht unumstritten ist. Es ist nicht meine Absicht, diese Sicht mit historischen Argumenten zu untermauern. Aber es scheint mir offensichtlich, dass ein alternatives Paradigma damit zu beginnen hat. Als Voraussetzung für das gegenwärtige Paradigma gilt (gewiß in verschiedenem Grad, gleichwohl von den meisten Wissenschaftlern nicht bestritten): 1) dass die Apostelgeschichte eine grundsätzlich verlässliche Quelle für die Geschichte des frühesten Christentums darstellt; 2) dass die paulinischen Briefe authentisch sind und zu einer sehr frühen Zeit im Umlauf waren und gesammelt wurden; 3) dass Schriften wie 1 Clemens, Ignatius und Polykarp entsprechend der christlichen Tradition früh entstanden und zuverlässig sind; 4) dass auf Theologen wie Tertullian und Irenäus Verlaß ist; 5) dass das, was Eusebius berichtet, im allgemeinen auf guten Informationen basiert; 6) dass ein orthodoxes und sogar paulinisches Mainstream-Christentum in den ersten beiden Jahrhunderten existierte; 7) dass vor allem das methodische Prinzip, dass die Zuverlässigkeit all dieser Quellen vorausgesetzt werden muß, bis zum entscheidenden Beweis des Gegenteils gilt. All dieses wird von Gelehrten wie Lightfoot und Zahn für selbstverständlich gehalten und wurde in den letzten hundert Jahren selten in Frage gestellt. All diese Annahmen fügen sich zusammen, um die traditionelle kirchliche Konzeption der frühchristlichen Geschichte in einer Weise zu untermauern, die Redaktionstheorien für die paulinischen Briefe historisch unmöglich machen. Die Konzeption eines neuen Paradigmas muß mit kritischem Misstrauen bezüglich aller Dinge, die wir über das frühe Christentum zu wissen meinen, auf der Basis dieser Prämissen einsetzen.

Mein eigener Eindruck (man kann über derartige Dinge nicht abstimmen) ist der, dass die meisten neutestamentlichen Wissenschaftler heute von der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte ausgehen.¹⁰² Es wird zwar erkannt, dass es

ich die Ansicht nicht zu akzeptieren vermag, dass im zweiten Jahrhundert, nachdem die paulinischen Briefe erstmals verfasst wurden und weithin verbreitet waren, in orthodoxen Kreisen ein Nachlassen der Schätzung des Paulus aufgrund seiner Inbesitznahme durch die Häretiker stattgefunden habe, bis er schließlich durch die Kirche wiederentdeckt wurde (cf. Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* [Philadelphia: Fortress, 1972], 144; also Georg Strecker, "Paulus in der nachpaulinischer Zeit," *Kairos* 12 [1970], 208-216: 214).

¹⁰² Ron Cameron stellt fest: "Die Bibelwissenschaftler folgen weiterhin dem Beispiel des Eusebius, indem sie die Apostelgeschichte als ihre wichtigste Quelle und als Modell für frühchristliche

legendäres oder tendenziöses Material in der Apostelgeschichte gibt; aber die allgemeine Annahme scheint die, dass dort, wo dies nicht offensichtlich der Fall zu sein scheint oder wo das Material nicht im Widerspruch zu den paulinischen Schriften steht oder, besser noch, im Einklang mit dem steht, was wir über die paulinischen Schriften gelernt haben, das Material als historisch betrachtet wird – oder wenigstens als solches, das einen „historischen Kern“ enthält.¹⁰³ Die Diskussion begann, als Baur erstmals die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte als Zeugin für das frühe Christentum bestritt, und sie wird wahrscheinlich niemals enden. An diesem Punkt wird man sich einfach nur für eine Seite entscheiden müssen. Ich möchte an dieser Stelle allerdings hervorheben, dass die Frage, wie wir zur historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte stehen, entscheidende Konsequenzen für das Verständnis der

„Geschichtsschreibung benutzen“ — obwohl sie den tendenziösen Charakter der Apostelgeschichte einräumen. Diese gelehrte Neigung steht fest, ungeachtet dessen, welche Sichtweise eine Person hat, oder welche Methoden angewandt werden, um die Ursprünge des Christentums zu bestimmen, ob es jemandem um biblische Theologie geht, um Beschreibung sozialer Verhältnisse, historische Kritik, feministische Analyse, apologetische Geschichtsschreibung, Selbsterfahrung, literarische Studien oder Kirchengeschichte" ("Alternate Beginnings" [supra, n. 99], pp. 512-514).

¹⁰³ Karl Donfried stellt z.B. fest, dass Hengel und Jervell “recht haben, wenn sie den extremen Skeptizismus in Frage stellen, der einen großen Teil der Neutestamentler in den letzten Jahren beherrschte... Es ist realistisch anzunehmen, dass die Apg viel wertvolle und genaue Informationen über die paulinische Mission enthält, auch wenn die “theologischen Tendenzen” des Verfassers ziemlich offensichtlich sind ” (“Paul and Judaism: I Thessalonians 2:13-15 as a Test Case,” *Interpretation* 38 (1984), 242-253: 243). Ein Problem besteht hier in der Annahme, dass die Tendenz des Verfassers ausschließlich „theologisch“ gewesen sein soll.

Ein interessantes Beispiel ist jedoch Gerd Lüdemanns Bemühung den “historischen Wert” der Traditionen der Apg zu bestimmen, welche er im allgemeinen durch den Zusammenhang mit ähnlichen oder verwandten Informationen in den paulinischen Schriften bestätigen zu können glaubt (*Early Christianity according to the Traditions in Acts* [Minneapolis: Fortress, 1989], esp., pp. 9-17). Solche Traditionen würden jedoch nur dann “historischen Wert” haben, wenn sie sich als historisch verlässlich und zugleich als unabhängig von den Briefen des Paulus erweisen ließen. Aber Lüdemann berührt diese Frage nicht, so dass die Bedeutung seiner Argumente unklar bleibt. Wenn er daher folgert, dass “neben den Briefen des Paulus die Apostelgeschichte eine wichtige Quelle für die Geschichte der frühen Christenheit ist,” weil “viele der Traditionen, welche sie benutzt, historisch verlässlich sind und unser Wissen über die früheste Christenheit über die Paulusbriefe hinaus bereichern ” (Ibid., 17), könnte der Leser annehmen, dass nicht die Traditionen der Apostelgeschichte, sondern die Schriften des Paulus es sind, die beglaubigt werden.

paulinischen Schriften hat (obwohl sie in der Apostelgeschichte nirgendwo genannt werden). Denn das eigentliche Ziel der Apostelgeschichte besteht darin, Paulus in einer Geschichte des frühen Christentums anzusiedeln, die durch die Abwesenheit von christlicher Vielfalt und Konflikt charakterisiert ist. Dies ist genau der Grund, weswegen jene Wissenschaftler, welche nach Kümmel Baur's Konzeption des frühen Christentums sowie seine Interpretation der paulinischen Briefe, die darauf basierte, korrigierten, damit begannen, die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte wieder aufzuwerten. Und dies mag gewiß ein Grund dafür sein, dass dieses bis heute ein Problem darstellt.

Während „kritische“ Wissenschaftler auf der einen Seite wohl erkennen, dass einzelne Geschichten der Apostelgeschichte „legendär“ und „tendenziös“ sind, kann doch die idealisierte Konzeption der frühen christlichen Geschichte mit ihrem Anfang in Jerusalem, von wo aus es sich nach „Judäa, Samaria und bis zum Ende der Welt ausbreitete“ (Apg 1,8), im wesentlichen für bare Münze genommen werden.¹⁰⁴ Das Resultat ist eine grundsätzlich „lineare“ und „harmonisierende“ Konzeption der frühchristlichen Geschichte, welche die Vielfalt und Verschiedenheit, die mit großer Sicherheit von Anfang an existierte, verdunkelt.¹⁰⁵ Mehr noch, das Resultat ist eine

¹⁰⁴ Das gilt sogar für Helmut Koesters Beschreibung „der frühen christlichen Gemeinden“ (*History*, 86-94). Koester beginnt mit der Beobachtung, dass die Angaben der Apg über die frühe Kirche in Jerusalem „von legendären und idealisierenden Tendenzen beherrscht sind“ (86). Aber seine Schilderung der Entwicklung der frühesten christlichen Gemeinden repliziert im wesentlichen nur die Konzeption der Apg: „Die Jünger, welche aus Jerusalem geflohen sind und den Kreis der Zwölf begründeten“ (87). Die christliche Gemeinde in Jerusalem „nahm am Tempelkult teil, praktizierte die Beschneidung und beachtete jüdische Speisegebote“ (87). Die „Hellenisten“ erschienen auf dem Plan; Stephanus erlitt das Martyrium; christliche Kirchen wurden in Damaskus and Antiochien gegründet, „wahrscheinlich von den Hellenisten, nachdem sie Jerusalem verlassen hatten“ (91), sie waren ebenso, wenigstens zum Teil, verantwortlich für „eine Anzahl anderer christlicher Kirchen“ die anderswo ins Leben gerufen wurden (93). Auf seine Schilderung der „frühesten christlichen Gemeindefolgen“ folgen direkt Abschnitte über „das Leben und Dienst des Paulus“ und über das „Apostkonzil“ (97ff). Ungeachtet größerer Vorbehalte bezüglich des legendären Charakters der Berichte in der Apg, ist Hans Conzelmanns Darstellung in seiner *History of Primitive Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973, 32-67, 68-90) sehr ähnlich.

¹⁰⁵ Sowohl Koester als auch Conzelmann sind sich dessen wohl bewußt, dass eine solche Vielfalt möglicherweise existierte. Conzelmann bekräftigt, „dass die Kirche von Anfang an nicht auf die Stadt Jerusalem begrenzt war. Die Sache ist nur die, wir wissen praktisch nichts über diese Gemeinden in Galiläa. Man kann ihre Existenz nur vermuten“ (*History*, 33). Koesters Vorbehalte in dieser Sache sind schwer

hochgradig “ paulinische“ Sicht des frühen Christentums, fast vollkommen beherrscht von den Missionsabenteuern des „Apostels der Heiden.“ All dieses aber gehört zu den Mythen der christlichen Anfänge. Da 13 Briefe im NT Paulus zugesprochen werden und da der größte Teil der Apostelgeschichte von Paulus und seinen „Missionsreisen“ handelt, ist es einfach, diese Sicht bezüglich des Paulus zu akzeptieren und die frühe christliche Geschichte wirkt plausibel. Aber diese Sicht könnte sich als durch und durch irrig erweisen. Leander Keck fragt mit Recht: „Dominiert Paulus bereits das Christentum seiner Zeit wie er jetzt das Neue Testament dominiert?“¹⁰⁶ In seiner eigenen Zeit mag das Leben und Werk des Apostels keineswegs die Bedeutung gehabt haben, die sie in jenen Traditionen erlangten, die in der Apostelgeschichte und in den von der Kirche zugeschriebenen Briefen erhalten blieben.

Noch in anderer Weise wird unser Verständnis der frühchristlichen Geschichte durch die Apostelgeschichte in paradigmatischer Weise verzerrt: sie betrifft die Darstellung des Verhältnisses von Christentum und Judentum. Das normative Paradigma geht davon aus, dass die christliche Mission bei Juden und gesetzestreuen jüdischen Christen von Anfang an auf erbitterte Feindschaft und Verfolgung stieß; dass die Trennung zwischen Christentum und Judentum ziemlich früh stattfand (das Evangelium wurde zuerst den Juden gepredigt, welche es verwarfen, und dann den Heiden, welche es annahmen), und dass jede bedeutendere judenchristliche Gruppe bald von der Bildfläche verschwand.¹⁰⁷ Diese Sicht basiert auf der Apostelgeschichte und

nachvollziehbar. Er stellt fest, dass “Mk 16,7 als Indiz dafür verstanden werden könnte, dass es Gemeinden in Galiläa gab, die mit dem Anspruch auftraten, durch Erscheinungen des erhöhten Herrn begründet worden zu sein. Lk 6,17 spricht von Leuten, die zu Jesus aus *Paralios* kamen, d.h. von der Küste zwischen den Städten Tyrus und Sidon: liegt darin eine Bestätigung der Existenz von Gemeinden in diesem Gebiet, die ihre Tradition auf Jesus selber zurückführten?“ Aber er lässt diese Frage offen. Siehe die erhellende Untersuchung zu diesem Thema von Gottfried Schille, *Anfänge der Kirche: Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte* (Munich: Kaiser, 1966). Nach Schille existierte noch nicht einmal in der frühesten Periode eine Jerusalemer Gemeinde.

¹⁰⁶ *Paul*, 5.

¹⁰⁷ Georg Strecker stellte 1964 fest, dass die neueren Arbeiten über die frühe Kirchengeschichte “größtenteils dem älteren Muster kirchlicher Geschichtsschreibung widerspruchslos gefolgt sind. Aus der Tatsache, dass es nur eine spärliche Tradition über judenchristliche Zeugen gibt, folgern sie unzulässigerweise, dass die jüdische Christenheit tatsächlich unbedeutend war, ohne zu berücksichtigen,

muß ebenfalls als Produkt christlichen Obskurantismus’ betrachtet werden. Sofern „normatives“ Christentum und „normatives“ Judentum nicht überhaupt erst im vierten Jahrhundert hervortraten, stellte sich das Verhältnis zwischen ihnen die lange Zeit davor wesentlich vielfältiger und komplexer dar.¹⁰⁸ „Judaisierende Gegner“ mussten von einigen christlichen Gemeinden während dieser Periode als bedrohlich betrachtet werden. Alle kirchlichen Traditionen bezüglich des Verhältnisses von Christen und Juden im ersten Jahrhundert müssen aus dieser Perspektive kritisch geprüft werden – einschließlich der Schriften des christlichen Kanon.

Frühe christliche Schriften wie 1 Clemens, Ignatius und Polykarp haben ähnliche paradigmatische Bedeutung für das Verständnis der frühen christlichen Geschichte. Diese Schriften werden als Beweis dafür betrachtet, dass ein apostolischer Mainstream in der frühen Christenheit existierte; dass „Häresien“ kaum verbreitet waren und keine Bedeutung hatten; dass die paulinischen Schriften sehr früh im Umlauf waren und gesammelt wurden (und aus diesem Grunde nicht durch Interpolationen verfälscht werden konnten); und dass die Schriften des großen Apostels in der orthodoxen Christenheit von Anfang an verehrt wurden.¹⁰⁹ Selbst wenn diese Schriften authentisch

dass unser Wissen durch kirchliche Traditionen geprägt ist...” (“On the Problem of Jewish Christianity,” in Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, Appendix 1, 241-285: 242).

¹⁰⁸ Zusätzlich zum eben zitierten Artikel von Strecker wird die Bedeutung des Judentums im 2. und 3. Jahrhundert heute von John Gager betont (*The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* [New York: Oxford, 1983]), sowie von Gerd Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1989).

¹⁰⁹ Albert Schweitzer erkannte, was hier auf dem Spiel stand; er stellte fest: „So unnatürlich, wie sie dem Unbefangenen scheint, ist die Annahme der Echtheit der vier Hauptbriefe bei weitem nicht. Die Apostelgeschichte weiß von keiner Schriftstellerei des Heidenapostels. Von seinen Briefen erfahren wir erst durch Clemens Romanus, Ignatius und die Gnostiker. Justin und die übrige altchristliche Literatur schweigen über seine Werke. Gehört der erste Clemensbrief nicht mehr dem ersten Jahrhundert an, so sind die Briefe erst im zweiten bezeugt. Sind die Ignatianen unecht, so ist Marcion, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der erste Zeuge für ein wirkliches *Corpus paulinum!*“ (Geschichte der Paulinischen Forschung, 93)[dtsh. Wortlaut] Gegen die Auffassungen von Wissenschaftlern wie Steck und van Manen jedoch bekräftigt Schweitzer, „dass die Verlegung des ersten Clemensbriefes in die Mitte des zweiten Jahrhunderts ... nicht möglich“ ist (106), und dass, wenn die „Ignatianen, was jetzt wohl allgemein

sein sollten, wären solche Thesen fragwürdig. Die Authentizität dieser Schriften aber ist zweifelhaft.¹¹⁰ Wir hören zwar, dass Theodor Zahn die sieben (ignatianischen) Briefe der Mittleren Rezension „überzeugend“ als „originale Briefe“ erwiesen habe,¹¹¹ oder dass, nachdem ein paar Textprobleme erklärt wurden, von Theodor Zahn und Lightfoot gezeigt wurde, dass „alle Anzeichen dafür sprechen, dass alle Umrisse der Welt des Ignatius mit der Zeit zwischen circa 100-118 n. Chr. kompatibel sind.“¹¹² Aber dies sind nur paradigmatische Erklärungen. Die Argumente, die von Zahn und Lightfoot für die Authentizität dieser Schriften vorgebracht wurden, sind zweifellos gelehrt und gründlich. Aber im Hinblick auf ihre historischen Prämissen und ihre Methode unterschieden sie sich nicht von jenen, die sie für die Echtheit von Schriften wie 1 Petr und Jak vorbrachten. Ihre Schlussfolgerungen müssen von einer wirklich historischen Perspektive aus neu überprüft werden.

zugegeben ist, echt“ sind, die Bezeugung der Paulinen erheblich besser“ ist, „als früher angenommen wurde“ (106)

¹¹⁰ Abgesehen von Polycarp (Phil 13,2) gibt es vor Eusebius keinen ausdrücklichen Hinweis auf die Briefe des Ignatius oder auch nur auf den Namen dieses berühmten Märtyrer-Bischofs! Irenaeus kennt eine Tradition, die Clemens als dritten Bischof von Rom identifiziert, und berichtet außerdem, dass „in der Zeit dieses Clemens“ ein Brief an die Korinther geschrieben wurde von der „Kirche zu Rom“ (HE 3.3.3); aber er identifiziert „diesen Clemens“ nicht mit dem Verfasser des Clemensbriefes. Clemens von Alexandria bezeichnet den Schreiber dieses Briefes als "Clemens" (*Strom* 1.7), den er später als "Apostel" bezeichnet (4.17f); an anderer Stelle spricht er von dem Schreiben als einem "Brief der Römer an die Korinther" (5.12). Eine ausdrückliche Identifizierung von Clemens, dem dritten Bischof von Rom, mit dem Schreiber des Briefes findet sich nur bei Eusebius (*EH* 3.16).

¹¹¹ Koester, *History*, 59. Zahn könnte gezeigt haben, dass die anderen ignatianischen Briefe, die im Mittelalter in Umlauf waren, pseudepigraphisch sind; aber es folgt nicht notwendig, dass die restlichen sieben authentisch sind oder identisch mit jenen, die Eusebius bekannt waren.

¹¹² William Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Philadelphia: Fortress, 1985), 4f). Schoedel räumt ein, dass nicht alle Wissenschaftler mit den Ergebnissen Zahns und Lightfoots zufrieden waren, und dass "diese Ergebnisse oftmals im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert angegriffen wurden." Nach Schoedel haben jedoch "die Kritiker ihrer eigenen Sache durch den übermäßig spekulativen Charakter ihrer Arbeit geschadet." Eine Beschuldigung, die oft von konservativen Gelehrten erhoben wird; sie impliziert, dass die Auffassung des Konsensus auf Erwägungen basiere, die nichts mit "Spekulation" zu tun hätten.

Im Hinblick auf die paulinischen Schriften möchte ich zuerst an das anknüpfen, was ich zuvor sagte: Wenn wir glauben, dass die paulinischen Schriften „der Redaktion und Änderung unterworfen waren“¹¹³, und „daher nicht gleichgestellt werden können mit dem, was Paulus selber schrieb,“ sondern uns mit einem „Paulus konfrontieren, wie er von der Kirche überliefert wurde“,¹¹⁴ unterstützt von „den Siegern des kirchlichen Kampfes im zweiten und dritten Jahrhundert“,¹¹⁵ so hat sich die „Beweislast“ bereits verschoben. Die Frage lautet nun, auf welcher Grundlage das Material in diesen Schriften als authentisch paulinisch betrachtet werden kann. Dies sollte bereits aus der einfachen Tatsache folgen, dass bekanntlich eine Reihe von unechten Schriften, die Paulus (ebenso wie Petrus, Jakobus und Johannes) zugeschrieben wurden, existieren. Und aus historisch-kritischer Perspektive fällt die „Beweislast“ in der Tat immer auf jenen, der die Authentizität eines antiken Schriftstückes behauptet. Es muß erst bewiesen werden, dass, aus kritischer Perspektive, die Prämisse der Echtheit eine bessere Erklärung für den Inhalt einer solchen Schrift bietet. Jedenfalls muss das neue Paradigma für die Paulusforschung mit der (sich inzwischen etablierenden Ansicht) einsetzen, dass es sich bei den paulinischen Schriften um redaktionelle Kompositionen handelt und dass diese Schriften (aus kritischer Perspektive) authentisches paulinisches Material enthalten oder nicht enthalten können.

Ich vermute, dass sich in der Unterschiedlichkeit des Materials, dem wir in den paulinischen Schriften begegnen, die Unterschiedlichkeit des Christentums in der „post-apostolischen“ Periode sowie eine relativ lange Geschichte der Tradition und Interpretation reflektiert. Die paulinische Polemik gegen jene, die vage als „üble Arbeiter“ (Phil 3,2; 2Kor 11,13) oder „falsche Apostel“ (2. Kor11,13) charakterisiert werden, die einen „anderen Jesus als wir gepredigt haben“, verkünden, (2. Kor11,4) oder ein „anderes Evangelium, als ihr empfangen habt“ (Gal 1,9), könnte gut auf die „Feinde des Kreuzes“ zutreffen (Phil 3,18), wo immer sie in den ersten drei Jahrhunderten auftraten.¹¹⁶ Die zahlreichen Anspielungen auf Judentum und Gesetz in diesen Schriften bilden eine Ansammlung von Traditionen, in denen sich eine Vielfalt

¹¹³ Victor Furnish, in L. Keck and V. Furnish, *The Pauline Letters* (Nashville: Abingdon, 1984), 16.

¹¹⁴ Keck, *Paul*, 19.

¹¹⁵ Walker, „Burden of Proof,” 614.

¹¹⁶ Siehe meinen Artikel „Citizens of Heaven. Philippians 3.2-21,” *NTS*, 41 (1995), 102-122.

von Verbindungen zwischen Christentum und Judentum in den frühen Jahrhunderten reflektiert. Die diversen „Theologien“, die wir hier finden, reflektieren ebenfalls eine ausgedehnte Geschichte der Tradition, Interpretation und erneuter Interpretation.¹¹⁷ Vor diesem Hintergrund wird es bedeutungslos, über „Kriterien“ zur Unterscheidung von vermutlich „authentischem“ und „nicht-authentischem“ Material zu sprechen. Das Beste, was wir tun oder mit dem wir wenigstens beginnen können, ist zwischen Material zu unterscheiden, das „früh“ und solchem, das „spät“ ist. Aber selbst das, was wir als „frühes Material“ identifizieren, könnte unter Umständen unterschiedlich sein.

Die Traditionsgeschichte, die bei den paulinischen Schriften vorausgesetzt wird, sollte nicht einfach als „lineare“ Entwicklung betrachtet werden. Wir haben es möglicherweise mit einer Fülle von paulinischen Traditionen zu tun, die auf verschiedene paulinische „Schulen“ hinweisen. Selbst in einer einzigen Schrift können solche Traditionen auf verschiedene Weise miteinander verflochten und verwoben sein. Wir sollten z.B. zwischen „gnostischen“ und „apostolischen“ Traditionen unterscheiden; Traditionen, die in verschiedener Weise auf das Kreuz als Erlösungstat Bezug nehmen und solchen, die sich auf die Auferstehung beziehen; Traditionen welche den Apostolat des Paulus mit Nachdruck hervorheben und solchen, die davon nichts wissen; heidnischen Paulustraditionen und jüdischen Paulustraditionen; „heterodoxen“ und „orthodoxen“ Traditionen. Wir sollten fragen, ob nicht in einigen Fällen die vermutlichen „Gegner“ selber eine Form des paulinischen Christentums repräsentieren. In jedem Fall ist die fruchtbarste Prämisse die, dass die paulinischen Schriften in ihrer jetzigen Form weder das Werk einer einzelnen Person darstellen noch das Produkt eines Endredaktors, sondern die komplexe Religionsgeschichte des „paulinischen Christentums“. Die Aufgabe kann nicht sein, die Unterschiede in diesen Schriften durch die Entdeckung eines „kohärenten Zentrums“ zu harmonisieren, sondern wenigstens damit anzufangen, die verschiedenen Traditionen und ihre Geschichte, die wir hier antreffen, zu identifizieren und zu ordnen.

¹¹⁷ Viele paulinische Traditionen könnten im nördlichen Syrien beheimatet sein. Aber ich kann mir nicht vorstellen, dass das verschiedenartige und vielschichtige Konglomerat von Traditionen und Interpretationen in den paulinischen Schriften als Produkt eines „Christus-Kultes“ in Antiochien innerhalb weniger Jahre entstanden soll (cf. Mack, *Myth of Innocence*, 98-123).

Dieses Unternehmen sollte eine historisch- und traditions-kritische Auswertung all dessen einschließen, was wir über die paulinische Christenheit aufgrund der Schriften und Traditionen des frühen Christentums – kanonische und außerkanonische – lernen können: die Pastoralbriefe; die sogenannten „apokryphen“ Akten des Paulus (und anderer Apostel); gnostische Schriften; Marcionitismus und Montanismus; die clementinischen Schriften; und natürlich Polycarp, Tertullian, Irenäus und sogar die von Eusebius verwendeten Traditionen. Wir sollten versuchen, das, was wir in den kanonischen paulinischen Schriften vorfinden, mit entsprechenden religionsgeschichtlichen Traditionen, Praktiken und sozialen Verhältnissen in der römischen Welt in Einklang zu bringen. Aber wir werden uns dabei nicht mehr von der Annahme begrenzen lassen, dass diese Schriften früh seien. Wenn also z.B. Mythologumena der Gnosis oder der Mysterienreligionen darin zu finden sind, kann deren Bedeutung erforscht werden, ohne den Vorbehalt, dass diese Bewegungen erst im zweiten Jahrhundert wirkliche Bedeutung erlangten. Dasselbe träfe auf die Lehren über christliches Leben und Lebensführung zu: Ermahnungen in Leiden und Verfolgung; Askese und Zölibat; Gottesdienst und Sakramente; Verhaltensnormen für die christlichen Apostel; und das Verhältnis zum Staat. Aber nichts davon kann einfach auf der Grundlage dessen, was wir über die Geschichte des frühen Christentums zu wissen meinen, verwirklicht werden. Ein neues Verständnis der paulinischen Schriften erfordert ein kritischeres und komplexeres Verständnis der frühen christlichen Geschichte und umgekehrt.

Ein normatives Paradigma bestimmt, wie die „Welt“ aussieht, wie wir unsere Welt wahrnehmen, was wir „sehen“ und was wir nicht „sehen“, oder in unserem Fall, wie wir die paulinischen Schriften sehen. Setzen wir das gegenwärtige Paradigma voraus, nehmen wir die Bedeutung dessen, was wir in den Schriften antreffen, in einer bestimmten Weise wahr; setzen wir ein anderes Paradigma voraus, tun wir es in einer vollkommen anderen Weise, nicht nur einen Vers oder eine Passage hier oder da, sondern alles. Wenn solche Unterschiede jedoch von verschiedenen methodischen und paradigmatischen Voraussetzungen herrühren, gibt es keinen Grund zu glauben, dass die fortlaufende Wiederholung alter Argumente oder auch neuer, die noch nicht vorgebracht wurden, diese Probleme lösen wird. Das gegenwärtige normative Paradigma besteht aus einem Netzwerk miteinander eng verbundener historischer und

methodischer Prämissen, welche allesamt die Echtheit und literarische Einheit der Paulusbriefe bekräftigen und auf diese Weise alternative Sichtweisen historisch und methodisch als unwahrscheinlich erweisen. Jene Wissenschaftler, welche die Dinge anders sehen und dem, was sie sehen, weiter nachgehen möchten, müssen mit der Arbeit an einem neuen Paradigma beginnen.