Ancient Perspectives on Paul

Edited by Tobias Nicklas, Andreas Merkt and Joseph Verheyden

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In cooperation with the foundation "Bibel und Orient"
der Universität Fribourg/Schweiz
edited by Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe,
Gerd Theißen (Heidelberg) and Jürgen Zangenberg (Leiden)

Volume 102

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Tobias Nicklas / Andreas Merkt / Joseph Verheyden
(ed.)

Ancient Perspectives on Paul

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: http://dnb.d-nb.de.

ISBN 978-3-525-59359-2
ISBN 978-3-647-59359-3 (e-book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de
All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any
form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying,
recording, or any information storage and retrieval system,
without prior written permission from the publisher.

Typesetting by: Konrad Triltsch, Ochsenfurt
Printed and bound in Germany by Hubert & Co, Göttingen

Printed on non-aging paper.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Contents

Preface 7

Part 1: Paul's "Conversion"

Samuel Vollenweider
„Archetyp der Vollkommenheit". Die Lebenswende des Paulus nach der patristischen Lektüre von Phil 3 (Augustin und Johannes Chrysostomos) 11

Martin Meiser
Überwindung, Bekehrung oder Berufung – Apg 9; 22; 26 in altkirchlicher Wahrnehmung 30

Hans-Ulrich Weidemann
„Jedoch, ich fand Erbarmen …" (1Tim 1,13). Bekehrung und Indienstnahme des Paulus in den Pastoralbriefen 59

Matthias Konradt
Bekehrung – Berufung – Lebenswende. Perspektiven auf das Damaskusgeschehen in der neueren Paulusforschung 96

Part 2: Grace and Works

Dale C. Allison, Jr.
Jas 2:14–26: Polemic against Paul, Apology for James 123

Tobias Nicklas
Gute Werke, rechter Glaube: Paulusrezeption in der *Apokalypse des Paulus?* 150

Jürgen Wehnert
Antipaulinismus in den Pseudoklementinen 170

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Judith L. Kovacs
Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul 191

Giancarlo Pani
Die antiken Wurzeln der Paulusexegese Luthers 211

Andreas Lindemann
Christusglaube und „Werke des Gesetzes" bei Paulus. Exegetische Perspektiven 234

James Dunn
Paul, Grace and *ERGA NOMOU* 263

Part 3: Paul and the Fate of Israel

Francesca Coccini
Paul and the Destiny of Israel in Origen's Commentary on the Letter to the Romans 279

Pierluigi Lanfranchi/Joseph Verheyden
Jacob and Esau: Who Are They? The Use of Romans 9:10–13 in Anti-Jewish Literature of the First Centuries 297

Michael Theobald
Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief 317

Bert Jan Lietaert Peerbolte
The Reception of Paul in Modern Philosophy 413

Contributors 428

Index of Biblical References 430

Index 438

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Preface

In the past decades research on the theology and, in this connexion, also the biography of Paul, the second-most crucial figure in earliest Christianity, has seen a paradigm shift that is largely connected with the concept and the approach of the *New Perspective on Paul* as these have been developed by James Dunn. At first the new approach was received only by few and with some scepticism, but its major theses have in the meantime taken centre stage in the exegetical discussion on the figure of the apostle and his ministry and have become common topics also in the most recent handbooks on Paul. The discussion is far from being decided or closed, but some results at least should be mentioned. The New Perspective has opened the way for a renewed reflection on the concept and identity of early Judaism, on the Jewish identity of Paul himself, and on the identity of earliest Christianity as a movement that is fundamentally rooted in this Jewish tradition. These elements will continue to constitute the framework also for future research on Paul and his mission.

The essays that have been collected in this volume should be regarded as contributions to this discussion. They build on some of the crucial concepts of the *New Perspective*, but have introduced also a dimension that so far has been largely neglected in this debate: the reception of Paul, his mission, and his theology, in the ancient Church – hence bringing in the *Ancient Perspectives*. This extra dimension offers the possibility to enrich the discussion with questions about (a) the limits and borders of any historical research and (b) the roots and background of the current debate on Paul and of the wider tradition of Pauline exegesis in general. In order somewhat to focus the approach, the editors asked the contributors to deal above all with core topics, such as Paul's call (or "conversion"), his views on the relationship between faith and "good works", his theology of the future of Israel, which have marked much of the modern as well as of the ancient discussion on Paul.

A number of the essays in this volume were originally presented at the annual conference of the *Novum Testamentum Patristicum*, which was held in Regensburg from 27 – 29 October 2010. The editors wish to thank the contributors for their patience in preparing this volume for publication. Our thanks go also to all who have contributed, in various ways, in organising the conference and in producing the volume. Special thanks go to the Universitätsstiftung Vielberth and the Armin-Schmitt-Stiftung for their financial support. Thanks also to Christina Decker, who took care of finalising

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

the manuscript, and to Mr. Michael Sommer, who compiled the index. The cooperation with the editors of the series Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments and with the collaborators of Vandenhoeck & Ruprecht, above all Jörg Persch and Christoph Spill, was, as before, excellent.

Tobias Nicklas
Andreas Merkt
Joseph Verheyden

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Part 1: Paul's "Conversion"

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Samuel Vollenweider

„Archetyp der Vollkommenheit". Die Lebenswende des Paulus nach der patristischen Lektüre von Phil 3 (Augustin und Johannes Chrysostomos)

Ancient Perspectives im Gespräch mit der New Perspective

Einem bekannten Herrenwort zufolge ist ein christlicher Schriftgelehrter „einem Hausherrn gleich, der Neues und Altes aus seiner Schatzkammer hervorholt" (Mt 13,52). Dabei kann man die Erfahrung machen, dass das Neue, also die neueste und avancierteste Exegese, durchaus der Würdigung des Alten zugute kommt. Dies gilt zumal für die Verhältnisbestimmung von „neuer" und „alter" Perspektive, die die gegenwärtige Paulusexegese dominiert.[1] Dabei kommt die „*New Perspective on Paul*" („NPP") durchaus schon etwas angegraut einher, um ein Bonmot von Christine Gerber aufzunehmen.[2] Tatsächlich haben sich die programmatischen Antithesen während der dichten Aufeinanderfolge von Sammelbänden ein Stück weit verflüssigt.[3] Dies gilt in noch höherem Maß dann, wenn man die ganze Breite der Wirkungsgeschichte paulinischer Porträts und Briefe mit einbezieht. Dabei zeigt sich schnell, dass die *New Perspective* zwar mit beachtenswerten Argumenten Stereotype in der bisherigen Forschung benannt, aber ihrerseits auch wiederum mit Zerrbildern der reformatorischen Theologie operiert hat.[4] Der Blick in die geschichtliche Tiefe erlaubt aber noch weit mehr Ausdifferenzierung. Statt lediglich zwei Perspektiven gegeneinander auszuspielen, wird man eines breiten Spektrums von Paulusbildern und Paulusauslegungen ansichtig, die sich vielfach ergänzen und bereichern. Die Aufgabe einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik besteht dann darin, die Fülle der Inter-

1 Vgl. zur historischen Verhältnisbestimmung St. Westerholm, Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran" Paul and his Critics, Grand Rapids 2004, hier besonders zu Augustin: 3 – 21.

2 Ch. Gerber, Blicke auf Paulus. Die New Perspective on Paul in der jüngeren Diskussion, VF 55, 2010, 45 – 60, hier: 46.

3 Zur Diskussionslage vgl. den Sammelband von M. Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, WUNT 182, Tübingen 2005; ferner: M. Bachmann, J.D.G. Dunn und die Neue Paulusperspektive, in: ders., Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament, NTOA 91, Göttingen 2011, 161 – 179.

4 Vgl. die Problemanzeigen durch W. Härle, Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die „New Perspective", ZThK, 103, 2006, 362 – 393; Ch. Landmesser, Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105, 2008, 387 – 410.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

pretationen in ein kritisches Gespräch mit den genuinen Texten zu bringen und nach ihrer Wahrheit zu fragen.[5]

In den nachstehenden Zeilen soll es um weit weniger gehen. Ich unternehme den Versuch, die *Ancient Perspective* hinsichtlich eines konkreten Texts darzustellen.[6] Dass sich die *Ancient Perspective* dabei unter der Hand in eine bunte Pluriformität verwandelt hat, also angemessener als *Ancient Perspectives* zu etikettieren ist, war von vornherein zu erwarten. Trotzdem ist die Sensibilisierung, die die *New Perspective* in Bezug auf bestimmte exegetische Grundentscheidungen geweckt hat, wertvoll. Sie gibt uns so etwas wie einen Kompass mit auf den Weg, wenn wir uns in der verwirrenden Fülle überlieferter Paulusinterpretationen ein Stück weit orientieren wollen.

Wer immer die Wirkungsgeschichte biblischer Texte aufzuarbeiten beginnt, sieht sich mit einer gewaltigen Massierung an Materialien konfrontiert. Vielfach weiß man nicht, ob die Selektionen, die man vornimmt, überhaupt angemessen und repräsentativ sind. Die Maßstäbe, die an einen Band des *Novum Testamentum Patristicum* gestellt werden, sind entsprechend hoch. Anders steht es mit einem Werkstattbericht, wie er hier vorgelegt wird. Dieser verschreibt sich mit guten Gründen einem Vorgehen, das dem Verfasser eines Bands des *Novum Testamentum Patristicum* grundsätzlich verwehrt ist: nämlich dem Arrangement und der Argumentation einiger weniger Texte nachzugehen, die im besten Fall als einigermaßen repräsentativ für die gesamte altkirchliche Wirkungsgeschichte gelten können. Wir werden uns im Folgenden von der *New Perspective* einige Fragestellungen vorgeben lassen, um dann in zwei Gängen je einen Typ der griechischen und der lateinischen Paulusexegese näher in Augenschein zu nehmen.[7]

Selbstredend hat die „NPP" überaus unterschiedliche Beurteilungen erfahren. In unserem Zusammenhang verdienen besonders die beiden gegensätzlichen Statements von Altmeistern ihres Fachs Aufmerksamkeit. Auf der einen Seite steht *N.T. Wright:* „Despite a long tradition to the contrary, the problem Paul addresses in

5 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Paulus zwischen Exegese und Wirkungsgeschichte, in: M. Mayordomo (Hg.), Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments, SBS 199, Stuttgart 2005, 142 – 159; M. Meiser, Vom Nutzen der patristischen Exegese, in: D.C. Bienert u. a. (Hg.), Paulus und die antike Welt, FRLANT 222, Göttingen 2008, 189 – 209; sodann exemplarisch zum Philipperbrief M. Bockmuehl, A Commentator's Approach to the ‚Effective History' of Philippians, JSNT 60, 1995, 57 – 88.

6 Dabei ist die *Ancient Perspective* zu unterscheiden von der *Old Perspective.* Diese stellt die negative Folie dar, die die *New Perspective* als ihr Gegenüber konstruiert und mit normativen Werturteilen versehen hat. Demgegenüber handelt es sich bei der *Ancient Perspective* um eine absichtlich unscharf gehaltene deskriptive Sammelkategorie.

7 Vgl. zur Paulusrezeption in der Alten Kirche die Hinweise in: M.F. Wiles, The Divine Apostle. The Interpretation of St Paul's Epistles in the Early Church, Cambridge 1967; E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979; S. Vollenweider, Art. Paulus, RGG^4 6, 2003, 1035 – 1065, hier: 1054 – 1065; W. Wischmeyer, Die Rezeption des Paulus in der Geschichte der Kirche, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB, Tübingen u. a. ^{2}2012, 398 – 408.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Galatians is not the question of how precisely someone becomes a Christian, or attains to a relationship with God. […] The problem he addresses is: should his ex-pagan converts be circumcised or not? Now this question is by no means obviously to do with the questions faced by Augustine and Pelagius, or by Luther and Erasmus."[8] Die andere Position vertritt *Martin Hengel:* „Auch wenn heute gerne das Gegenteil behauptet wird, das eigentliche Wesen der paulinischen Theologia, das sola gratia geschenkte Heil, hat niemand besser als Augustinus und Martin Luther verstanden. Trotz dieser rigorosen Umwertung aller bisherigen Werte und Ideale (Phil 3,7 – 11) bleibt die paulinische Theologie – und damit zugleich auch die christliche – aufs engste mit der jüdischen verbunden. Ihre einzelnen Bausteine und ihre Denkstruktur stammen nahezu ausschließlich aus dem Judentum. Diese allzu umstürzende Wende wird gerade darin sichtbar, dass bisherige theologische Anschauungen in ihrer kritischen Umkehrung als negative Folie präsent bleiben und die Fronstellung der neuen Position mitbestimmen."[9]

1. Einstieg: Neue Perspektiven auf Phil 3

Wir halten uns an den Archegeten der *New Perspective*, an *James D.G. Dunn.*[10] Er stellt zu Recht das Folgende fest: Die Kontroversen rund um die *New Perspective* haben sich v. a. auf den Römer- und Galaterbrief bezogen, weil diese von der Rechtfertigungsthematik sowie der Verhältnisbestimmung von Juden und Heiden dominiert werden. Phil 3 hat demgegenüber weit weniger Beachtung gefunden. Das ist bedauerlich, weil gerade dieser Text erlaubt, bestimmte Polarisierungen zu unterlaufen und vermeintlich inkonsistente Tendenzen der paulinischen Theologie aufeinander zu beziehen.

Für die Exegese von Phil 3, genauer für die Schilderung der Wende im Leben des Briefverfassers, hat der schottische Exeget namentlich zwei Punkte herausgearbeitet, die für die *New Perspective* charakteristisch sind:

1. Die „alte Perspektive" hat vor allem auf die Selbstgerechtigkeit des Menschen fokussiert, also auf die selbst gemachte Gerechtigkeit. Das zeigt sich namentlich in der Gewichtung der Vorzüglichkeit, die Paulus im ersten Teil des Kapitels in einer überlegten Abfolge zur Sprache bringt (V. 4 – 11). Die *New Perspective* stellt hingegen heraus, dass sich Paulus' Rühmen entscheidend dreht um seinen Status als Teilhaber am jüdischen Volk, dem Bund, Tora und Gerechtigkeit von Gott zugeeignet worden sind. Sie legt das

8 N.T. Wright, What Saint Paul Really Said, Grand Rapids 1997, 120.

9 M. Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: ders., Paulus und Jakobus, Kleine Schriften Bd. 3, WUNT 141, Tübingen 2002, 68 – 192: hier 181.

10 J.D.G. Dunn, Philippians 3.2 – 14 and the New Perspective on Paul, in: ders., The New Perspective on Paul. Collected Essays, revised Edition, Grand Rapids 2008, 469 – 490. Vgl. ders., The Justice of God. A renewed Perspective on Justification by Faith, aaO. 193 – 212.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Gewicht also auf V. 4 – 6 und deutet von da her die Gerechtigkeit im Gesetz. Um es anders zu formulieren: Der Akzent ruht hiernach auf dem identitätsstiftenden „Haben" (samt der Verweigerung des Teilens), nicht auf dem „Machen"; es geht um Status, nicht um Leistung.

2. Die *New Perspective* hat die Frage nach dem Charakter der Bekehrung des Paulus neu aufgeworfen.[11] Wir beschränken uns auf den Hinweis, dass Dunn verschiedene Optionen anbietet und demontiert, darunter die Modelle der Konversion vom Judentum zum Christentum, vom Gesetz zum Evangelium und schließlich von der Eigengerechtigkeit zur Gottesgerechtigkeit.

Wir werden diese beiden Fragestellungen im Blick haben, wenn wir uns nun den *Ancient Perspectives* auf Phil 3 zuwenden.[12] Sie werden durch zwei herausragende und exegetisch versierte Lehrer der Kirche repräsentiert, durch den Griechen Johannes Chrysostomos und den Lateiner Augustin.

2. Phil 3 in der Auslegung des Johannes Chrysostomos

Die 16 Homilien des Chrysostomos, vorgetragen kurz vor 400 n. Chr. in Konstantinopel,[13] legen den gesamten Brief aus. Ihr exegetischer Wert ist hoch zu veranschlagen, nicht nur im Blick auf Interpretationsfiguren und Textvarianten, sondern auch im Blick darauf, den heutigen *Rhetorical Criticism* zu testen: Wie die rhetorisch versierten Theologen der Alten Kirche mit ihren oft sperrigen Texten umgehen, kann vielfach als *Case Study* für die Wahrscheinlichkeit bzw. Angemessenheit moderner rhetorischer Analysen die-

11 Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von M. Konradt; sodann speziell J.D.G. Dunn, Paul's Conversion. A Light to Twentieth Century Disputes, in: ders., New Perspective (s. Anm. 10), 347 – 365.

12 Die These von V. Koperski, The Knowledge of Christ Jesus My Lord. The High Christology of Philippians 3:7 – 11, CBET 16, Kampen 1996, 5 f, wonach sich die älteste Rezeption von Phil 3,8 – 11 im Neuen Testament selber, in 2Petr 3,17 f, finde, ist nicht haltbar.

13 Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl. R. Brändle, Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformer – Märtyrer, Stuttgart 1999, 57 – 120; spezifisch zur Predigttätigkeit in Konstantinopel C. Tiersch, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398 – 404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches, STAC 6, Tübingen 2002, 65 – 71; zur Entstehungszeit der Homilien zu Phil s. J.N.D. Kelly, Golden Mouth: The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca, N.Y. 1995, 132 f. Für die Frühdatierung in Antiochia votiert Ch. Baur, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Bd. 1, München 1929, 250. – Zitiert werden die Homilien zum Phil nach Spalten und Abschnitten der alten Benediktiner-Ausgabe (Bd. 11, auch bei de Montfaucon [Bd. 11] und Migne [PG 62] abgedruckt – zu unterscheiden von den Migne-Spalten, die etwa der elektronische TLG bietet!). Der griechische Text folgt der Ausgabe von F. Field (Oxford 1855), die Übersetzung orientiert sich meist an derjenigen von W. Stoderl, BKV^2 I/ Bd. 45, München 1924. – Noch nicht greifbar war für mich: A. Heiser, Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus mittels Epitheta, STAC 70, Tübingen 2012.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

nen.[14] Das ist etwa im Hinblick auf den bekannten Tonwechsel am Anfang von Phil 3 von Interesse.[15]

Unsere Aufmerksamkeit gilt jetzt aber einem anderen Komplex, nämlich der Behandlung des Katalogs von Vorzügen in V. 4 – 6 durch den Kirchenlehrer. Johannes stellt klar heraus, dass zunächst die Rede ist von der edlen Herkunft des Paulus, seiner εὐγένεια, die er kraft seiner Teilhabe am jüdischen Volk genießt.[16] Paulus ist auch nicht ein Proselyt oder Abkömmling von Proselyten, sondern erweist sich als Träger bester Abstammung, zumal als Zweig des Stamms Benjamin und mit seiner Beschneidung am achten Tag. Der Stellenwert, den Johannes Paulus als Glied des jüdischen Ethnos beimisst, schlägt mühelos eine Brücke zur *New Perspective*.[17]

Dies ist aber nur die eine Tafel. Die andere Tafel weist nun die Eigenleistung des Paulus auf, für die der Grieche Chrysostomos ein waches Auge hat.[18] Der *Eugeneia*, der Herkunft, stellt sich der Bereich der *Prohairesis* zur Seite, d. h. der freien Selbstbestimmung des Menschen als einem Vernunftträger.[19] Begrifflich variiert: Dem wesentlich ethnisch vermittelten *Tropos* gesellt sich der individuelle *Bios* hinzu.

14 Zu „contemporary resonances with Chrysostom's interpretation of Paul" vgl. M. M. Mitchell, The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation, HUTh 40, Tübingen 2000, 28 – 30.

15 Johannes erkennt im Umschlag von V. 1 zu V. 2 die rhetorische Strategie, Tadel mit Lob zu umgeben (hom. 11,1 in Phil [275B]). Da es sich bei der ethischen Ermahnung (παραίνεσις) von Kap. 3 um eine harte Rede handelt (λόγος φορτικότερος), bedarf sie der Umhüllung mit vorangehendem und nachfolgendem Lob. Zur Bedeutung der epideiktischen Rhetorik für die Gestaltung der Beispiele (negativ und positiv) in Phil 3 vgl. R. Brucker, ‚Christushymnen' oder ‚epideiktische Passagen'? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, FRLANT 176, Göttingen 1997, 334 f. E.-M. Becker hat die These formuliert, wonach sich Paulus von möglichen Widersachern abgrenzt, „um sich den Philippern gegenüber als ein solches Vorbild inszenieren zu können": Polemik und Autobiographie. Ein Vorschlag zur Deutung von Phil 3,2 – 4a, in: O. Wischmeyer / L. Scornaienchi (Hg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte, BZNW 170, Berlin 2011, 233 – 254, hier: 251.

16 J. Chrys., hom. 11,2 in Phil (277D/E): „Er weist hin auf den Adel seiner Abstammung (τὴν πολλὴν εὐγένειαν δείκνυσιν)."

17 Vgl. Dunn, Philippians 3.2 – 14 (s. Anm. 10), 474: „The confidence was confidence (or pride) in status, status as a member of the covenant people Israel"; K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992, 184: „Als von Gott gegen seinen eigenen Willen berufener Christusverkündiger aus dem Volk Israel verkörpert er exemplarisch ganz Israel, das sich der Durchsetzung des göttlichen Heilswillens nicht entziehen kann. Als Heidenapostel aus Israel ist er gleichzeitig Heidenapostel um Israels willen."

18 AaO. 277E/F (τὰ τῆς αὐτοῦ προαιρέσεως im Unterschied zu den vorher genannten ἀπροαίρετα).

19 Zum semantischen Spektrum der Prohairesis, die besonders in der Philosophie Epiktets eine herausragende Stellung hat, vgl. L. Willms, Epiktets Diatribe *Über die Freiheit* (4,1), WKGLS, Bd. 1, Heidelberg 2011, 449 – 456; M. Forschner, Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre, in: S. Vollenweider (Hg.), Epiktet, Was ist wirkliche Freiheit?, Diatribe IV 1, Sapere 22, Göttingen 2013, 97 – 117, hier: 106 – 109.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

„‚Wenn ich demnach', will er sagen, ‚an Adel der Herkunft, an freudigem Eifer, an Sitten und Lebenswandel alle übertraf: weshalb sollte ich auf diese Vorzüge verzichtet haben, – weshalb anders, als weil ich die Vorzüge des Christusglaubens grösser, und zwar um vieles grösser gefunden habe?'"[20]

Dabei beobachtet Johannes zu Recht, dass eine Rhetorik der unablässigen Steigerung vorliegt.[21] Insofern übertrifft die zweite Tafel noch die erste.

Ausgesprochen interessant ist nun die Digression, die der Prediger auf der Plattform der merkantilen Metaphorik von Gewinn und Schaden in Phil 3,7 f anschließt: Das hauptstädtische Auditorium muss eine sozialethische Mahnrede über den „Schaden" von Luxus und Reichtum über sich ergehen lassen.[22] Während der große Apostel im Blick auf Christus alles das fahren lässt, was er für Gewinn hielt, geben wir im Angesicht Christi nicht einmal das auf, was offenkundig nur „Schaden" ist! Das Lob der Armut verbindet sich mit einem Aufzeigen dessen, wie man die Güter auf Gott beziehen soll – von den Körpergliedern über Kleider und Häuser bis zu den Dingen des Handels und der Seefahrt. Es gilt jeweils, sich von falschen Vorstellungen über den Wert der Dinge zu befreien, „Schaden" und „Nutzen" zu bestimmen und, in heutigem Jargon formuliert, angemessen zu priorisieren.

Für unsere Fragestellung erlaubt diese ausgedehnte Passage zwei aufschlussreiche Beobachtungen. Zum einen: Der Apostel Paulus fungiert wie durchwegs in der altkirchlichen Auslegung als Exempel. Seine Konversion wird primär als Folie für die alltagsbezogene Metanoia der Glaubenden wahrgenommen. Wir kommen darauf zurück. Zum anderen: Der Reichtumskritiker Chrysostomos fokussiert auf Güter, die man lassen soll. Seine Applikation der paulinischen „Vorzüge" geht also ganz selbstverständlich auf das, was man ‚hat', nicht auf das, was man ‚leistet'. Vermögensgüter sind in der Antike überwiegend nicht individueller Erwerb. Ethnische Vorzüglichkeit, wie sie die *New Perspective* im Rühmen des Paulus wahrnimmt, wird vom Prediger appliziert auf die Ebene des sozialen Status.[23]

20 AaO. 278 A (εἰ τοίνυν καὶ εὐγενείας ἕνεκεν, καὶ προθυμίας, καὶ τρόπου, καὶ βίου πάντων ἐκράτουν, τίνος ἕνεκεν τὰ σεμνὰ ἐκεῖνα εἴασα, φησίν, ἀλλ' ἢ διὰ τὸ μείζονα εὑρεῖν τὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ πολλῷ μείζονα).

21 AaO. (277F: ἔρχεται εἰς τὰ τῆς προαιρέσεως, ὅπου τὸ ‚μᾶλλόν' [V. 4 fin.] ἐστι).

22 AaO. 11,3 – 5 (278B–282E). – Zu den sozialreformerischen Impulsen, die auf die Antiochenische Zeit zurückgehen, vgl. Brändle, Johannes (s. Anm. 13) 48 – 51; A.M. Ritter, John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics, in: W.S. Babcock (Hg.), Paul and the Legacies of Paul, Dallas 1990, 183 – 192; J. Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, STAC 30, Tübingen 2005, 144; 246.

23 Johannes deutet die kognitive Wende in Phil 3,7 („was mir Gewinn war, das halte ich nun um Christi willen für einen Schaden") auf die Verlagerung vom vermeintlichen Gut, d.h. dem Reichtum, zum wirklichen Gewinn, d.h. zur Armut, 11,4 (280E). Es geht also wieder um den Umgang mit dem „Haben", nicht um das „Leisten". Entscheidend ist der Bezug dessen, was wir haben, auf Gott als Schöpfer und Geber (280E–281E); diese Güter reichen von körperlichen

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Wir wenden uns nun der nächsten Homilie zu Phil 3 zu. Der Beginn summiert noch einmal die beiden Vorzugstafeln, die gerade zusammengehören:[24]

„Nachdem Paulus alle Vorzüge, deren er sich als Jude von Seiten der Natur wie von Seiten des freien Willens rühmen konnte, aufgezählt hatte (καταλέξας πάντα τὰ καυχήματα τὰ Ἰουδαϊκά, τὰ ἀπὸ φύσεως, τὰ ἀπὸ προαιρέσεως), setzte er hinzu: ‚Aber was mir Gewinn war, …'"

Mit dem „Schaden" und dem „Kehricht" der „Gerechtigkeit im Gesetz" in V. 8 f kommen wir in abfälliges Gelände – durchaus auch dann, wenn man sich auf die *New Perspective* beruft. Phil 3,7 f ist laut unserem Prediger eine willkommene Plattform für Häretiker (283C/D), die Gott und das Gesetz dissoziieren. Das ist geradezu Standard in den patristischen Auslegungen unserer Stelle.[25] Zu denken ist an gnostisch-manichäische Antinomisten. Gegen die Irrlehrer wird nun herausgestellt: Das Gesetz stammt von Gott. Auch das ist topisch. Das Gesetz wird als Brücke und als Leiter identifiziert, auf der man aus untermenschlichen Verhältnissen emporsteigt. Jetzt ist es soteriologisch nicht mehr nötig. Dies stellt nun nicht nur eine *Ancient Perspective* dar, sondern geradezu *the Old one*. Chrysostomos schlägt aber mit seinen folgenden Worten eine bedeutsame Brücke zur *New Perspective:* Dem Gesetz gebührt gerade, weil es überwunden ist, Dank (was im Übrigen auch für die *Old Perspective* geradezu selbstverständlich war!):[26]

„Denn da es unmöglich war, aus der tiefen Niedrigkeit sich emporzuschwingen, ist das Gesetz zur Leiter geworden. Wer emporgestiegen ist, bedarf der Leiter nicht mehr; doch verachtet er sie darum nicht, sondern weiss ihr sogar Dank (οὐ μὴν αὐτὴν ὑπερορᾷ, ἀλλὰ καὶ χάριν αὐτῇ οἶδεν). Denn sie versetzte ihn in die Lage, dass er ihrer nicht mehr bedarf; und dennoch gerade dafür, dass er sie nicht mehr braucht, muss er ihr entsprechend dankbar sein; denn (ohne sie) wäre er nicht hinaufgekommen."

Mehr noch: Die Rede von Schaden und Nutzen wird konsequent relational ausgelegt. Dies entspricht dem Text und wird in den altkirchlichen Interpretationen vielfach herausgestellt: Ein „Schaden" ist das Gesetz bzw. die „Gerechtigkeit im Gesetz" allein aufgrund der überfließenden Christusgnade. Diese ist Gold, jenes aber Silber. Allein weil es von Christus trennt, ist es als negativ zu erachten. Wir sind damit gar nicht fern von jener bekannten Bemerkung eines anderen Archegeten der *New Perspective*, von E.P. Sanders, das

Organen über Güter bis zum Meer und seinen Perlen. Immer geht es gut stoisch darum, sich von falschen Werturteilen (ὑπόληψις) zu befreien.

24 AaO. hom. 12,1 in Phil (283C).

25 Vgl. z. B. Tert., adv. Marc. 5,20:6 und unten bei Anm. 53.

26 AaO. 284 A/B. Während die Häretiker das Gesetz mit „Schaden" und „Dreck" identifizieren, spricht sich der Apostel *für* das Gesetz aus (283F/ 284 A).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Negative am Judentum sei laut Paulus allein, dass es nicht Christentum sei.[27] Chrysostomos kann in der Folge Christus als Erfüllung und Ziel des Gesetzes bezeichnen (Röm 13,10; 10,4).[28]

Die heikle Passage, wo vom „Dreck" die Rede ist (V. 8), wird mit Hilfe von relationalen Figuren behandelt:[29]

„Am hellen Tag beim Lampenlicht sitzen bleiben, das ist Schaden. Der Schaden entsteht also durch die Vergleichung, durch das Übertreffen. Siehst du, dass er einen Vergleich anstellt?"

Paulus biete kraft seiner „übertreffenden Erkenntnis Christi" eine Synkrisis, die die Überlegenheit des einen so herausstellt, dass sie zugleich das Gemeinsame voraussetzt. σκύβαλα werden, wie gern in der altkirchlichen Auslegung, auf die weltlichen Dinge schlechthin gedeutet, die man hinter sich lassen soll.[30] Dabei verharmlost der Kirchenlehrer die extreme paulinische Sprache.[31] Er interpretiert σκύβαλον als Spreu – als Hülse, die dem Korn Schutz und Halt bietet, bis es gegessen wird.[32] Das ist semantisch zwar nicht unmöglich,[33] aber kaum sachgemäß. Die Fäkaliensprache wird aber auch von Seiten der *New Perspective* her zwar konzediert, aber aufgrund der Figur der überbietenden Kontrastierung wieder relativiert.[34]

In unserem Zusammenhang verdient die Verhältnisbestimmung der beiden Gerechtigkeiten, die Paulus in Phil 3,9 einander gegenüber stellt, Beachtung. Chryososstomos identifiziert zunächst „meine Gerechtigkeit" als diejenige,

27 E.P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, dt. Übs., StUNT 17, Göttingen 1985, 513 („Was Paulus am Judentum für falsch hält, ist, auf eine Kurzformel gebracht, dass es kein Christentum ist"), vgl. xiii.

28 Mindestens hier und in hom. 18,1 in Rom (622 A–D) empfiehlt sich m. E. bei der Auslegung von Röm 10,4 (τέλος νόμου) klar die Übs. „*Ziel*" (s. besonders die Analogisierung: καὶ γὰρ τέλος ἰατρικῆς ὑγεία, 622B).

29 AaO. 284E (ὥστε ἀπὸ τῆς παραβολῆς ἡ ζημία γίνεται, ἀπὸ τοῦ ὑπερέχοντος. ὁρᾷς ὅτι σύγκρισιν ποιεῖται;).

30 Vgl. z. B. Greg. Naz., or. 24,15 (SC 284, 74: Hindernisse auf dem Weg); Greg. Nyss., virg. 4,1 (SC 119, 303: Ehe-Chaos!); Ambros., ep. 2,26 (PL 16, 866C/D); Paul. Nol., ep. 25,1 (CSEL 29, 230); vgl. 38,1 (324); Ps.-Eucher., exhort. mon. 2 (PL 50, 866C); Valerius, de vana saeculi sapientia 8; 14 (PL 87, 426C; 430C).

31 Noch stärker deutet z. B. Ambrosius in seiner Allegorese des Feigenbaum-Gleichnisses (Lk 13,6–9) um (in Luc. 7, 168 [CCL 14, 272]): Die grosse Kraft des *stercus* als Dünger bzw. als apostolischer *sermo* kann selbst die Juden zu Christus führen. Die Brücke wird auch zu Hi 2,8 (in stercore) und zu Ps 113,7 geschlagen.

32 AaO. 285 A/B.

33 Vgl. J. H. Moulton / G. Milligan, Vocabulary of the Greek Testament, London 1930 (= Grand Rapids 1982) 579b unter Berufung auf zwei Papyrus-Belege: „The word is found in the more general sense of ‚leavings', ‚gleanings'."

34 Vgl. Dunn, Philippians 3.2–14 (s. Anm. 10) 481: „The sharpness of the contrast is not so much to denigrate what he had previously counted as gain, as to enhance to the highest degree the value he now attributes to Christ, to the knowledge of Christ, and to the prospect of gaining Christ."

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

„die durch Mühen und Schweiß erworben" wird, nimmt dann aber auch diejenige, die durch die Gnade erwirkt wird, als „meine" in Anspruch:[35]

„Treffend nennt er sie ‚*meine Gerechtigkeit*', d. h. nicht diejenige, die ich mir durch Mühe und Schweiß erworben, sondern diejenige, die ich durch die Gnade gefunden habe."

Johannes legt damit den Fokus auf die Leistung, also den Bereich der κατορθώματα. Die Eigenleistung, zu der der Grieche Chrysostomos ein zunächst unbefangenes Verhältnis hat, wird aber wiederum massiv überholt durch die Gerechtigkeit, die Gott schenkt:[36]

„Gottes Gnadengeschenke aber gehen über das bescheidene Maß der Tugendwerke, die wir durch unsere Bemühung zustande bringen, weit hinaus."

Paulus' Reden vom „Ergriffenwerden" in Phil 3,12 gibt dem Prediger die Plattform zu einem groß angelegten Bild des Fliehens vor Gott, das wir Menschen unablässig vollziehen, bereichert durch das Bildfeld des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11 – 32).[37] Deutlich ist wiederum, wie die Konversion des Paulus transparent ist für die Situation der Adressaten, also der Gottesdienstbesucher. Der negative Bereich, den der Apostel verlassen hat, wird dabei zweifach bestimmt: sowohl als der präbaptismale Status wie als der gegenwärtige Zustand, die Verweigerung der Umkehr zu Gott.

Die 13. Homilie zum Philipperbrief beschäftigt sich mit dem Nichtzurückblicken des Apostels. Wie nicht anders zu erwarten wird die Agon-Metaphorik amplifiziert. Interessant ist die Warnung davor, auf gute Werke zurückzublicken:[38]

„Nichts raubt so sehr unseren Tugendwerken Verdienst und Wert, als wenn wir des Guten, das wir getan, selbstgefällig gedenken. Dies erzeugt nämlich zweierlei Übel: Es macht uns einmal nachlässiger, sodann führt es uns zu hochmütiger Selbstüberhebung."

Die Erinnerung an getanes Gutes weckt sowohl das Laster der Nachlässigkeit wie der Arroganz. Christen sollten ihre Leistungen (κατορθώματα) vielmehr vergessen. Auch der Läufer zählt nur die Runden, die noch vor ihm liegen (291D). Wie es der paulinische Text selber intendiert, fungiert der Apostel als herausragendes Paradigma christlichen Verhaltens. Mit der Behandlung von

35 AaO. 12,2 (285C: καλῶς εἶπεν ‚ἐμὴν δικαιοσύνην', οὐχ ἣν διὰ πόνων καὶ ἱδρώτων ἐκτησάμην, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τῆς χάριτος, φησίν), Text nach Field.

36 AaO. 285E (τὰ δὲ τοῦ θεοῦ δῶρα πολλῷ τῷ μέτρῳ ὑπερβαίνει τὴν εὐτέλειαν τῶν κατορθωμάτων τῶν διὰ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς γινομένων [Text nach de Montfaucon]).

37 AaO. 12,3 f (288 A–C). Neben dem grossen Sünden- und Krankheitsspiegel erzeugt das Gleichnis vom verlorenen Sohn ein weiteres impressives Bild: „Der Himmelskönig, der auf dem Thron des Vaters sitzt, verliess den väterlichen Thron und kam zu uns" (289B/C).

38 AaO. 13,1 (290E: οὐδὲν οὕτω κενοῖ κατορθώματα καὶ ἀποφυσᾷ, ὡς μνήμη τῶν εἰργασμένων ἡ᾽μῖν ἀγαθῶν. δύο γὰρ τίκτει τὰ κακά, ῥᾳθυμοτέρους τε ἐργάζεται, καὶ εἰς ἀπόνοιαν αἴρει).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

V. 17 wird die Mimesis zwischen Paulus und den Glaubenden, die geradezu ein Leitmotiv der Exegese von Phil 3 darstellt, erneut herausgestellt. Die Figur ist meist steigernd, *a maiore ad minus:* ‚Wenn sogar Paulus …, um wie viel mehr wir.' Dies gilt insbesondere vom Bekenntnis des Apostels zu seiner Nicht-Vollkommenheit und zu seiner Heilsungewissheit. Gerade darin erscheint Paulus als herausragender Träger der Vortrefflichkeit, der Arete:[39]

„Überall erwies er seine edle Gesinnung und seine Kunst (διὰ πάντων τὸ φρόνημα τὸ γενναῖον καὶ τὴν τέχνην ἐπεδείζατο)."

Die Predigt gerät zu einem gewaltigen Lob der Arete inmitten von widrigen Peristasen (296B–297B).

Die 14. Homilie schließlich enthält den Abschluss unserer Kapitelauslegung. Die „Feinde des Kreuzes" geben Anlass zu einer kleinen *kreuzestheologischen* Passage,[40] die die Hauptstädter besonders vor Geruhsamkeit und Wohlleben warnt. Die Kreuzesfeinde ortet der Prediger dabei nicht primär bei den seinerzeitigen Paulusgegnern, den jüdischen „Hunden" von 3,2, sondern mitten in der Gegenwart.[41] Das schließt eine scharfe Polemik gegen die Tyrannei des Bauchs ein. Die Homilie schwingt sich schließlich in ihrem letzten Teil zu einem großen Gemälde des himmlischen Kommens Jesu auf (Phil 3,20 f), scharf kontrastiert mit dem Schrecken des Nicht-Teilhabens an jener Herrlichkeit, also der schlimmsten Hölle.[42]

Unser Rundgang durch die vier Homilien des Johannes Chrysostomos zu Phil 3 erlaubt uns im Blick auf unsere Leitfragen die folgenden beiden Feststellungen:

1. Der Kirchenlehrer ordnet beide Vorzugstafeln, die Vorzüge der Herkunft und die Vorzüge der Eigenleistung, einander zu. Zwar baut Paulus seiner Sicht zufolge eine fortlaufende Steigerung auf, aber das inhaltliche Gewicht liegt doch deutlich auf dem Ersteren, auf dem identitätsstiftenden „Haben". Die negative Wertung von beidem verdankt sich der *Komparation:* Die überfließende und überragende Christuswirklichkeit macht allererst das Überkommene zu „Schaden" und „Unrat".

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Ich porträtiere Chrysostomos nicht als Prodromos der *New Perspective.* Dagegen spricht nur schon sein bekannter

39 AaO. 13,4 (296 A). Wie alle verlässlichen Lehrer verbindet der Apostel Wort und Tat (293E; 294 A), fungiert als ἀρχέτυπον, παράδειγμα und als νόμοι ἔμψυχοι (293F).

40 AaO. 14,1 (297E–298D). Für die Tragweite der Botschaft vom Kreuz bei Johannes vgl. besonders laud. Paul. 4,7; 4,9; 7,1 (SC 300, 196; 200; 292).

41 Johannes appliziert die Beschimpfung mit „Schande" und „Bauch" rhetorisch geschickt unmittelbar auf seine Zuhörerschaft (14,1 [299 A]: „Ich wollte, ja sehnlichst wollte ich, dass nichts davon auf uns Bezug hätte, und dass ich von keinem wüsste, der der angeführten Verfehlungen schuldig wäre – aber ich fürchte, diese Worte passen auf die Gegenwart noch mehr als auf die damalige Zeit [πρὸς ἡμᾶς μᾶλλον ἢ τοὺς τότε λέγηται]").

42 AaO. 14,4 (301E–304 A).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

ausgeprägter Antijudaismus.[43] Selbstverständlich geht er die Bibeltexte nicht mit einer neuzeitlichen, soziologisch orientierten Fragestellung an. Es geht lediglich darum, zu zeigen, an welchen einzelnen Punkten eine ausgewählte *Ancient Perspective* bei allen erheblichen Differenzen doch in größerer Nähe zur *New Perspective* als zur sogenannten *Old Perspective* steht.

2. Die Bekehrung des Paulus wird mehrdimensional akzentuiert, vom Jüdischen zum Christlichen, vom Gesetz zum Evangelium, von der Gesetzesgerechtigkeit zur Glaubensgerechtigkeit. Es dominiert aber die Figur des *Exemplum:* Paulus repräsentiert die christliche Existenz schlechthin, er ist ihr Archetyp in einzigartiger Exzellenz.[44] Auch in heutiger Sicht hat die exemplarische Lektüre von Phil 3 Anhalt am Text, und dies nicht nur wegen der explizit genannten Mimesis von V. 17.

Wir wenden uns nun einer zweiten *Ancient Perspective* zu, die uns in den lateinischen Westen und damit näher in die Vorgeschichte der *Old Perspective* führt.

3. Phil 3 in der Auslegung von Augustin

Phil 3 hat v. a. in der Debatte des älteren Augustin gegen die Pelagianer eine bedeutsame Rolle gespielt.[45] Wir orientieren uns an drei wiederum exemplarischen Texten, zum einen an einer Predigt, zum anderen an zwei Widerlegungen pelagianischer Theologie.

Die Predigt aus Anlass des Märtyrerfests Cyprians, die die Passage Phil 3,3 – 16 auslegt,[46] identifiziert zunächst die geistliche Beschneidung unseres Texts (V. 3) mit der Gerechtigkeit, die von Gott kommt und die im späteren Teil von Phil 3 thematisiert wird. Es finden sich gleich hier schon charakteristische Antithesen:[47]

43 Zur Dokumentation vgl. R. Brändle/ V. Jegher-Bucher: Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden, BGL 41, Stuttgart 1995, 36 – 79.

44 Vgl. zu Paulus als „the archetypal image" Mitchell, Trumpet (s. Anm. 14) 34 – 68. Der prominenteste Text, der das μιμεῖσθαι τὸ ἀρχέτυπον […] τῆς ἀρετῆς zelebriert, ist laud. Paul. (Zitat: 2,10 [SC 300, 158]); mit explizitem Bezug auf Phil 3,13 (2,2 [144]).

45 Zu den Pauluslektüren Augustins vgl. P. Brown, Augustinus von Hippo. Eine Biographie, dt. Übs., Frankfurt a.M. ^{2}1982, 130 – 136; 298 – 308, sowie Westerholm, Perspectives (s. Anm. 1); W. Wischmeyer, Paulus und Augustin, in: E.-M. Becker / P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT187, Tübingen 2005, 323 – 343. Zur Lektüre der 390er Jahre vgl. P. Frederiksen, Die frühe Paulusexegese, in: V.H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 279 – 294. Zur Rezeption von Phil 3 vgl. besonders N. Cipriani, L'utilizzazione di Fil. 3,13 – 14 nell'opera di S. Agostino, Aug(L) 56 (2006) 299 – 320.

46 Sermo 169 (PL 38, 915 – 926). Vgl. dazu S. Boodts/M. Torfs/ G. Partoens, Augustine's Sermon 169. A Systematic Treatise on Phil. 3,3 – 16: Exegetical Context, Date and Critical Edition, Aug(L) 59 (2009) 11 – 44, deren Text zugrunde gelegt wird. Die Predigt lässt sich entweder auf 416/17 oder aber bald nach 420 datieren.

47 Serm. 169,2 (PL 38, 916: *nos simus iustitia*, non nostra, sed dei; ab illo accepta, non a nobis

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

„*Wir sind die Gerechtigkeit* – es ist aber nicht unsere eigene, sondern diejenige Gottes; von ihm empfangen, nicht von uns genommen; gewährt, nicht angemaßt, geschenkt, nicht errafft."

Die Anspielung auf Phil 2,6 signalisiert die grundlegende Konstellation, die die gesamte Auslegung unseres Textes organisiert: der Kontrast von Demut und Hochmut, einer für Augustin zentralen theologischen Figur, die ihm vom Christuslob 2,5 – 11 vermittelt wird.[48] Was bei Johannes Chrysostomos ein Nebenmotiv bildet,[49] steht hier im Vordergrund.

Der Vorzugskatalog von Phil 3,5 f wird angemessen als *nobilitas Iudaica* herausgestellt. Dies entspricht dem Befund, den Chrysostomos zeigt, ebenso der Hinweis auf die Differenz zu Proselyten bzw. Neulingen und die besondere Stellung von Benjamin, nämlich der Bezug zum Tempel. Sehr schnell, und das ist für unsere Fragestellung aufschlussreich, spielt Augustin die *merita sua* ein, zu denen bereits der Eifer, die *aemulatio*, zu zählen ist. Die jüdische *nobilitas* kommt so der christlichen *humilitas* gegenüber zu stehen:[50]

„Dies gilt bei den Juden als Vorzüglichkeit – bei den Christen aber wird Niedrigkeit (Demut) verlangt. So ist dieser dort Saulus, hier aber Paulus."

In diesem Zusammenhang taucht die m.W. vor Augustin nur peripher begegnende Figur des Wechsels von *Saulus zu Paulus* auf: Saul überragte alle (1Sam 9,2), Paulus' Name aber bedeutet der Kleine, also der Geringe.[51]

Mit der Untadeligkeit des Apostels, soweit es die Gesetzesgerechtigkeit betrifft, geraten wir in eine markante Debatte zwischen den Pelagianern und ihren Gegnern. Pelagius zufolge gibt es eine irdisch erschwingliche Vollkommenheit; als biblische Zeugen fungieren etwa Zacharias und Elisabeth,

assumpta; impertita, non usurpata; donata, non rapta). Am Anfang korreliert Augustin 2Kor 5,21 (ut nos simus iustitia dei in ipso) mit Phil 3,3 (nos sumus circumcisio).

48 Zum enormen Stellenwert, den das Christuslob Phil 2,5 – 11 in Augustins Theologie hat, vgl. A. Verwilghen, Christologie et spiritualité selon s. Augustin. L'hymne aux Philippiens, ThH 72, Paris 1985 (hier 261 f mit dem Hinweis auf serm. 169); ders., Le Christ médiateur selon Ph 2,6 – 7 dans l' œuvre de s. Augustin, Aug. (L) 41, 1991, 469 – 482; V.H. Drecoll, Der *Christus humilis* (Der demütige Christus), in: ders. (Hg.), Augustin Handbuch (s. Anm. 45), 438 – 445.

49 S. oben bei Anm. 38.

50 AaO. 5 (917: haec apud Iudaeos nobilitas, sed apud Christum quaeritur humilitas. Ideo ibi iste Saulus, hic Paulus).

51 AaO. 5 (917/918: non fuit sic Paulus, sed factus Paulus. Paulus enim parvus, ideo Paulus modicus). Vgl. conf. 8,9; en. Ps. 72,4 (CCL 39, 989: Saulus, postea Paulus; id est, primo superbus, postea humilis); spir. et litt. 12 (CSEL 60, 164: Paulus apostolus – qui cum Saulus prius vocaretur non ob aliud, quantum mihi videtur, hoc nomen elegit, nisi ut se ostenderet parvum tamquam minimum apostolorum – multum contra superbos et arrogantes et de suis operibus praesumentes); ep. Io. tr. 8,2 (PL 35, 2037); usw. Die Kontrastierung zwischen ungläubigem Saulus und bekehrtem Paulus begegnet bereits Ambrst., comm. Rom. 1,1 (CSEL, 81/1, 9); Max. Taur., serm. 35,2 (CCL 23, 137). Auch Joh. Chrys. beschäftigt sich mit dem Namenswechsel, teilweise in grösserem biblischem Kontext (hom. 1,6 in Act 9,1 [106E ff = PG 51, 123 ff]); vgl. laudatio Pauli lin. 16 f p. 126 Uthemann: „Paulus ist nämlich nicht Paulus allein, sondern auch Saulus. Nicht nur Apostel, sondern auch Verfolger; nicht nur Christi Diener, sondern zuvor auch Feind."

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

die beide gerecht und tadellos waren.[52] Augustin bestreitet das, unter anderem mit dem Hinweis auf den Tempelkult, den Zacharias betreibt. Vor allem aber ist das Bekenntnis des Paulus ausschlaggebend. Zwar ist auch Saulus tadellos. Aber von Christus her wird diese Gerechtigkeit problematisiert. Wir stoßen in der Folge ähnlich wie bei Chrysostomos auf die subtile Unterscheidung des *malum*, als das die Untadeligkeit kraft der Gesetzesgerechtigkeit gilt, vom Gesetz selber, das von Gott ist (hier wird auf Röm 7,12 verwiesen) und deshalb kein *malum* ist, wiederum gegen die Häretiker formuliert.[53]

Im Folgenden stellt Augustin heraus, dass das Gesetz zwar gut ist, aber mit der Angst vor Strafe operiert, nicht mit der, wie man heute formulieren würde, intrinsischen Liebe. Übertragen auf Saulus: Er ist blind und agiert bestimmt vom Geschwulst des Hochmuts, also auf dem Plateau seiner eigenen Gerechtigkeit. „Eigen" heißt: aus eigenen Kräften, von Furcht statt von Liebe getrieben, von Hochmut erfüllt.[54] Die Predigt greift nun auf die Passage Röm 9,32–10,4 aus, einen klassischen Paralleltext zu Phil 3, und kombiniert sie mit der Bekehrungserzählung von Apg 9. Der hochmütige Saulus stößt sich am Stein des Anstoßes, an Christus, liegt nun darnieder am Boden, demütig werdend, und vernimmt Christi Stimme. Augustin identifiziert in der Bekehrung des Saulus die für ihn so fundamentale theologische Figur, die Dialektik von *superbia* und *humilitas.*[55] Jene gerät ihm nun zum „Schaden", jetzt, wo er im Dreck liegt. Er erzittert vor seiner eigenen Gerechtigkeit:[56]

„So erschrak der Apostel, verwirrt und niedergeworfen, aufgerichtet und instandgesetzt. […] So erschrak er vor seiner eigenen Gerechtigkeit, in der er gewiss ohne Tadel war, lobenswert, großartig, gleichsam glänzend bei den Juden. Für Schaden erachtete er es, für Verlust, für Dreck, *auf dass er erfunden ward in Jenem, nicht im Besitz seiner eigenen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist, sondern jener, die durch den Glauben an Christus ist, die,* so sagt er, *aus Gott ist.*"

Bis heute ziehen es die Juden vor, so im Dreck zu liegen, indem sie ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen.[57]

Im Fortgang der Predigt wird neben manch anderem herausgestellt, dass sogar Paulus, der ausgezeichnete Tugendträger, mangelhaft war und noch

52 AaO. 6 (918: ecce hoc erat et Paulus noster quando Saulus erat). *Sine querela* bildet die Brücke zwischen Phil 3,6 und Lk 1,6.

53 AaO. 6–9 (918–920).

54 AaO. 9 (920: quid est ‚de tumore superbiae'? quasi de iustitia sua. ex lege quidem, sed sua. quid est ‚ex lege'? quia in mandatis legis. quid est ‚de sua'? tamquam viribus suis. amor deerat, amor iustitiae, amor caritatis Christi).

55 Vgl. oben bei Anm. 48.

56 AaO. 10 (921: Horruit ergo apostolo, percusso et prostrato, erecto et instructo. […] Sic prostratus horruit iustitiam suam, in qua erat certe sine querela, laudabilis, magnus, quasi gloriosus apud Iudaeos: detrimenta existimavit, damna credidit, stercora deputavit, *ut inveniretur in illo non habens suam iustitiam, quae ex lege est, sed eam quae per fidem est Christi, quae est*, inquit, *ex deo*).

57 Ebd.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

nicht im Status der Vollendung ruhte. Vollkommenheit in dieser Welt ist gerade die Anerkennung eigener Unvollkommenheit. Augustin legt größtes Gewicht auf den Status der Christen als Wanderer, die nicht Gefallen finden an sich selbst, sondern alles lassen, „vergessen" und weiterziehen:[58]

„*Wohin wir gelangt sind* (V. 16), darin wollen wir nicht bleiben, sondern darin wandeln. Ihr seht, dass wir Wanderer sind."

Der Prediger verweist auf den traditionellen Antityp zum paulinischen „Vergessen des hinten Liegenden" und zum sich nach dem Künftigen „Ausstrecken": auf Lots Frau (*mementote uxoris Lot*, vgl. Gen 19,26; Lk 17,32).[59]

Unsere Predigt über Phil 3 lässt sich durch einige Lesefrüchte aus der Schrift „*Gegen zwei pelagianische Briefe*" ergänzen.[60] Augustin argumentiert gegen die im Ansatz optimistische Anthropologie von Pelagius, die dem Menschen die Möglichkeit der Sündlosigkeit offen hält. Sicher wollte Pelagius diese nicht perfektionistisch überdehnen. Gleichwohl greift Augustin auf die Problematisierung der „Vollkommenheit" in Phil 3,12 – 16 zurück. Paulus bildet das Paradigma der unvollendeten Vollkommenheit des Gerechtfertigten in dieser Welt. Augustin korreliert sie mit der Unterscheidung von zweierlei Gerechtigkeit in V. 9 und Röm 10,3 – 6:[61]

„*die aus Gott ist:* Dies ist also die Gerechtigkeit Gottes, die die Stolzen verkennen, weil sie ihre eigene aufrichten wollen. Nicht deshalb wird sie Gerechtigkeit Gottes genannt, weil Gott durch sie gerecht ist, sondern weil sie dem Menschen aus Gott zukommt."

Wir stoßen erneut auf die Figur, das Anhängen an die Gesetzesgerechtigkeit als Vertrauen auf die eigenen Kräfte und als Hochmut zu akzentuieren. In Wirklichkeit wird laut Augustin das Gesetz von niemandem erfüllt. Erst die Gnade befreit den Willen zur Freiheit:[62]

„Die Gerechtigkeit des Gesetzes wird nicht erfüllt, wenn das Gesetz befiehlt und der Mensch gleichsam mit eigenen Kräften handelt, sondern wenn der Geist unterstützt

58 AaO. 18 (926: in quo pervenimus, non in eo remaneamus, sed in eo ambulemus. Videtis quia viatores sumus).

59 AaO. 18 (926); vgl. zum Kontrast von Phil 3,12 und Gen 19,26 Aug., en. Ps. 69,9 (CCL 39, 939); Ambros., fug. saec. 1,7 (CSEL 32/2, 164); Quodv., cant. nov. 4 (PL 40, 681).

60 Aug., c. ep. Pel. 3,19 – 23 (CSEL 60, 508 – 515), verfasst ca. 420/21. Ich orientiere mich an der Übs. von D. Morick, in: A. Zumkeller (Hg.), Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, Bd. 3, Würzburg 1977, 356 – 363. Zur Rekonstruktion der Theologie des Pelagius vgl. V.H. Drecoll, Das Verhältnis zwischen Pelagius und Augustin und das theologische Anliegen des Pelagius, in: ders., Augustin Handbuch (s. Anm. 45), 190 – 197.

61 AaO. 3,20 (511: *quae est ex deo.* ipsa est ergo iustitia dei, quam superbi ignorantes suam volunt constituere. non enim propterea iustitia dei dicitur, quoniam deus ea iustus est, sed quia homini ex deo est.).

62 AaO. 3,20 (510: iustitiam legis non inpleri, cum lex iubet et homo quasi suis viribus facit, sed cum spiritus adiuvat et hominis non libera, sed dei gratia liberata voluntas facit).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

und nicht der freie Wille des Menschen, sondern der durch Gottes Gnade befreite Wille handelt."

Auch dieser Text bestimmt christliches Sein als Wanderschaft, über der das „noch nicht" steht.[63]

Die antipelagianische Schrift „Strafe und Nachlassung der Sünden", entstanden um 411/12, rundet das Bild ab.[64] Keine Menschen sind vor Gott gerecht, auch nicht Elisabeth und Zacharias trotz ihrer Gerechtigkeit und Tadellosigkeit (Lk 1,6). Dasselbe gilt vom vorchristlichen Paulus und seiner Gerechtigkeit im Gesetz (Phil 3,6). Auch als Bekehrter bleibt er Wanderer auf dem Weg zur Vollkommenheit, und gerade darin besteht seine Vollkommenheit in dieser Welt:[65]

„Dieses Wandeln (Phil 3,15 f) geschieht nicht mit den Füssen des Körpers, sondern mit dem Verlangen des Geistes und der guten Lebensführung, damit diejenigen vollkommene Besitzer der Gerechtigkeit sein können, die auf dem rechten Weg des Glaubens in ihrer Erneuerung Tag für Tag fortschreiten (2Kor 4,16) als schon vollendete Wanderer zu eben dieser Gerechtigkeit."[66]

Wir beenden unsere kleine Augustin-Lektüre wieder mit zwei Feststellungen. Zum einen ist deutlich, wie der Kirchenvater die *Produktivität* der Gesetzesgerechtigkeit herausstreicht. Der Akzent ruht auf der eigenen Gerechtigkeit, die aus eigenen Kräften hergestellt wird. Während wir bei Chrysostomos ein ungefähres Gleichgewicht von „Haben" und „Machen" konstatierten, haben sich bei Augustin im pelagianischen Streit die Verhältnisse markant verschoben. Wir sehen hier jene *Old Perspective* im Entstehen, gegen die die *New Perspective* Stellung bezogen hat. Zum andern fällt Augustins Verständnis der Bekehrung des Paulus auf. Diese ist auch bei ihm hochgradig typisiert, speziell im Blick auf die Abfolge von Hochmut und Demut, die die Theologie des Kirchenlehrers auf weite Strecken hin prägt. In den „Bekenntnissen" projiziert er das Schema auf seine eigene Psycho-Biographie. Die Konversion des Saulus zum Paulus erstreckt sich wiederum über mehrere Bereiche, die als transparent für die Erfahrungen der Christenmenschen gelten können. Paulus' Bekenntnis schließlich, noch nicht vollkommen zu sein (Phil 3,12), stützt für ihn

63 AaO. 3,22 (513: hoc iste volens adprehendere tamquam in via constitutus sequi se dixit ad palmam supernae vocationis dei in Christo Iesu), mit dem Verweis auf das „eine, das notwendig ist" von Lk 10,41 f.

64 Aug., pecc. mer. 2,20 (CSEL 60, 92 f); vgl. die Übs. von R. Habitzky, in: A. Zumkeller (Hg.), Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, Bd. 1, Würzburg 1971, 196–200. Zur Schrift vgl. Drecoll, in: ders., Augustin Handbuch (s. Anm. 45) 323–328.

65 AaO. 93 (quamvis iam esset perfectus viator, etsi nondum erat ipsius itineris perfectione perventor). Interessant ist der Rückgriff auf Phil 3,12–15 gegen einen gnostischen Vollkommenheitsanspruch bei Clem., paed. 1,52:2.

66 Ebd. (ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus et vitae moribus geritur, ut possint esse perfecti iustitiae possessores, qui recto itinere fidei de die in diem sua renovatione proficientes iam perfecti facti sunt eiusdem iustitiae viatores).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

in seiner antipelagianischen Frontstellung die Deutung des „Ichs“ in Röm 7 auf den christlichen Paulus und damit auf die eigene angefochtene Existenz.[67]

4. Bilanz und Ausblick

Unsere beiden exemplarischen Freibeuterzüge im weiten Feld der Wirkungsgeschichte lassen sich mit drei aufschlussreichen Beobachtungen bilanzieren.

1. Es war zu erwarten, dass beide Interpreten in ihren jeweiligen *kulturellen Kontexten* zu verorten sind. Chrysostomos repräsentiert die östliche griechische, Augustin die westliche lateinische Auslegungstradition.[68] Zu verweisen ist etwa auf den in der Theologiegeschichte vielfach kritisierten „synergistischen“ Grundzug bei Chrysostomos wie überhaupt in der Ostkirche.[69] Zugleich zeigt sich aber, dass beide Kirchenväter auf je unterschiedliche Weise Figuren der paulinischen Theologie, die in der Neuzeit oft als spannungsvoll wahrgenommen werden, einander zuordnen und aufeinander beziehen. In Phil 3 gilt dies vor allem für die Beziehung zwischen der Gerechtigkeitsterminologie einerseits und der partizipationistischen Terminologie andrerseits. Die *New Perspective* nimmt für sich in Anspruch, diese in der Forschungsgeschichte nicht selten gegeneinander ausgespielten Linien des paulinischen Denkens sinnvoll auf einander zu beziehen.[70] Sie könnte sich dafür auf unsere beiden altkirchlichen Interpreten berufen. Daran zeigt sich auch, dass die gängige Kontrastierung von lateinischer Rechtfertigungsperspektive und östlicher Partizipationsperspektive zu holzschnittartig konstruiert ist.
2. Wir sind auf erhebliche Differenzen in Bezug auf die Beurteilung der *Vorzüge*, die Paulus in Phil 3 auflistet, gestoßen. Sein Katalog kulminiert in der Entgegensetzung zweier Gerechtigkeiten (V. 6.9). Einer Gerechtigkeit „im“ bzw. „aus dem Gesetz“, die auch die „eigene“ Gerechtigkeit ist, wird die Gerechtigkeit „aus Gott“, auf der Basis des Christusglaubens, gegen-

67 Aug., serm. 154,4 (PL 38, 835); verbunden mit den Belegen für die *infirmitas* in 2Kor 4,7; 12,7; vgl. Mitchell, Trumpet (s. Anm. 14), 420 f.

68 Vgl. Mitchell, Trumpet (s. Anm. 14) 411 – 423, speziell die Kontrastierung zwischen Chrysostomos und dem späten Augustin.

69 Vgl. zur Problematik R. Brändle, „Gott wird nicht allein durch richtige Dogmen, sondern auch durch einen guten Lebenswandel verherrlicht.“ Zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Werken bei Johannes Chrysostomus, in: ders., Studien zur Alten Kirche, Stuttgart 1999, 165 – 179; ferner Wiles, Apostle (s. Anm. 7) 135 – 139.

70 So Dunn, Philippians 3.2 – 14 (s. Anm. 10), 490: „His righteousness from God and his being in Christ were two sides of the same coin, fully integrated in his own understanding of God's saving righteousness. Any attempt to play off one against another or to play up one over the other would have almost certainly have been sharply contested by Paul himself.”

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

übergestellt. Ambivalent nimmt sich der Status der ersteren aus, da die paulinische Begrifflichkeit in sich selber spannungsvoll ist. Handelt es sich um eine ethnisch vermittelte Vortrefflichkeit, worauf die *New Perspective* Gewicht legt, oder um die Eigenleistung, die für die von der Reformation herkommende Paulusauslegung im Zentrum steht? Phil 3,4–6 bietet in heutiger Sicht eine Plattform für beide Perspektiven. V.5 f stellt zweierlei Vorzüge heraus: solche, die aus der Herkunft resultieren, formuliert mit ἐκ (V. 5a–d), und solche, die durch das eigene Verhalten erzeugt wurden (V. 5e/6a/b), wobei V. 6b zugleich das Ganze summiert („tadellos nach dem Maßstab der Gerechtigkeit im Geltungsbereich des Gesetzes") und in V. 9 wieder aufgenommen wird.[71] Das „Haben" (vgl. Röm 9,3–5; 11,1) wird durch das „Leisten" (vgl. Gal 1,14; Röm 4,4 f; 9,16a) gleichsam bestätigt und verifiziert. Während der griechische Prediger die Balance beider Aspekte der sarkischen Existenz (V. 4) wahrt, kippt die Wertung bei Augustin ganz auf die Seite der Eigenleistung, der Produktivität. Dies hat nicht nur mit der lateinischen, stärker vom Recht her bestimmten Konfiguration zu tun, die für den Westen charakteristisch ist, sondern auch mit der spezifischen Problematik der Debatten um Pelagius, bei denen sich für den Kirchenvater der Akzent ganz auf Gottes Alleinwirksamkeit verschiebt. Dazu kommt die für ihn fundamentale Dialektik von Hochmut und Demut, von Erhöhung und Erniedrigung. Es bildet sich bei Augustin eine Konstellation heraus, die Jahrhunderte später zur reformatorischen Paulusauslegung mutiert und sich im 20. Jh. schließlich in der Gestalt der dialektischen Theologie zur Geltung bringt – eben die *Old Perspective*, gegen die die *New Perspective* Stellung bezieht. Zugleich ist hervorzuheben, dass beide Paulusausleger der Figur der Komparation („dank der überragenden Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn"), die allererst den Geltungsanspruch des Gesetzes ins Negative verkehrt („Schaden", „Dreck"), hinreichend Beachtung schenken.

3. Die *Bekehrung* des Paulus wird bei beiden altkirchlichen Exegeten in erster Linie prototypisch, ja geradezu archetypisch für die christliche Existenz ausgelegt, also gleichsam „hagiographisch". Dies gilt generell für die christliche Antike und darüber hinaus für die gesamte vorneuzeitliche Auslegung. Ich vermute, dass es überhaupt erst im Gefolge der Aufklärung möglich geworden ist, die Konversion des Paulus explizit als *Religionswechsel*, als Konversion von einer Religion zu einer anderen Religion, zu beschreiben. In der Vormoderne dominiert demgegenüber mit der Kon-

71 Vgl. M. Theobald, Paulus und Polykarp an die Philipper. Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung, in: Bachmann, Paulusperspektive (s. Anm. 3), 349–388, hier: 366–369 (es ist „klar, dass er die Bewahrung der identitätsstiftenden Merkmale der Tora […] mit dem Toragehorsam *insgesamt* eng zusammen sah", 366), mit der zustimmenden Response von J.D.G. Dunn, The Dialogue Processes, aaO. 389–430, hier: 426 f. Mit Polykarps Briefzeugnis schlägt Theobald auch die Brücke zur Rezeptionsgeschichte paulinischer Theologie, vielleicht sogar des Philipperbriefs selber.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

trastierung von Judentum und Christentum eine „typische" Deutung der Lebenswende des Paulus. Er fungiert als Modell für das Christwerden, wie es explizit in 1Tim 1,15 f formuliert wird. Seine Bekehrung ist transparent für das Christsein schlechthin. Wir befinden uns damit durchaus nahe beim Ursprungssinn unseres Texts. Die neuere Exegese von Phil 3 hat m.R. herausgestellt, dass sich Paulus als *Exempel* einer dem Evangelium entsprechenden Lebensform (vgl. 1,27a) präsentiert.[72] Als Modelle dieser Lebensform hat der Brief zuvor die apostolischen Mitarbeiter Epaphroditus und Timotheus (2,19 – 24; 25 – 30) sowie Jesus Christus selber (2,5 – 11) vorgestellt.

Wir schließen mit einem *Ausblick*. Neben den bisher besprochenen Stationen der Wirkungsgeschichte von Phil 3 gibt es manch andere Fenster, die hier wenigstens ein Stück weit geöffnet werden sollen und die uns den Reichtum der *Ancient Perspectives* noch einmal eindrücklich vor Augen führen.

1. Das Politeuma im Himmel in Phil 3,20 f hat eine eigene und folgenreiche Wirkungsgeschichte gezeitigt, die sich zwischen Eschatologie, Geistmetaphysik und politischer Theologie ausspannt.[73]
2. Im griechischen Osten hat sich *Gregor von Nyssa* durch Phil 3,13 f, durch die paulinische *Epektasis*, anregen lassen zu einer tiefsinnigen Meditation über die Unendlichkeit des Aufstiegs zu Gott, verbildlicht im Aufstieg des Mose am Sinai.[74] Diesem unendlichen Lauf korrespondiert die Unendlichkeit Gottes, die sich aus seiner Güte, die keinen Gegensatz zulässt, ergibt. Die unendliche Distanz zu Gott begründet auch die Notwendigkeit der Allegorie, also die metaphorische Gestalt der heiligen Schrift. In der Forschung ist umstritten, inwieweit diese mystagogisch-hermeneutische Deutung von Phil 3 mit zentralen Grundüberzeugungen der spätantiken Philosophie bricht.[75] Und es ist nochmals eine andere Frage, ob die Exegese ein prozessuales Verständnis von Phil 3 ermöglicht, das als Basis für Gregors spekulative Figuren in Anspruch genommen werden könnte. In dieser Fluchtrichtung führt Paulus in Phil 3 eine theologische Figur vor, die von

72 Vgl. J. Reumann, Philippians, AncYB 33B, New Haven 2008, 506 f; 566; 583 f; 590; 601.

73 Bereits bei Clemens zeichnen sich viele typische Bezugnahmen ab, u. a. in der Diskussion mit gnostischen (strom. 3,95:2; vgl. exc. Thdt. 54,3) und platonischen (strom. 4,12:6) Konzeptionen. Vgl. ferner J. Doignon, Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3,21?, VigChr 43 (1989) 127 – 137. – Zu Phil 3,20 als Exempel einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik vgl. Bockmuehl, Approach (s. Anm. 5), 83 – 87.

74 Greg. Nyss., v. Mos. praef 5 (SC 1, 48); hom. 11 in Cant. (GNO 6, 326); u. ö. Vgl. K. Doi, The Knowledge of God and *epectasis*, Tokio 1998 (japan., mit Summary 9 – 22).

75 Zur Diskussion der diesbezüglichen These von E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, FKD 16, Göttingen 1966, vgl. Ph. Clayton, Das Gottesproblem, Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, dt. Übs., Paderborn u. a. 1996, 132 f; Th. Böhm, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philons Implikationen zu *De vita* Moysis von Gregor von Nyssa, VC.S 35, Amsterdam 1996, 47 – 49.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

der statischen Ordnungsebene des Nomos hinausführt zur Dynamik der Schöpfermacht Gottes, wirksam in der Auferweckung Christi, und die anstelle eines ‚klassischen' Perfektions- bzw. Paideia-Ideals auf die Gemeinschaft mit Christus, in Leiden und Herrlichkeit, zielt.

3. Im lateinischen Westen ist es wiederum *Augustin*, der sich aufgrund derselben Passage, von Phil 3,13 f, zu einer eigentümlichen Kombination von biblischer und neuplatonischer Theologie anregen lässt.[76] Er bezieht die beiden Bewegungen, die er in seinem lateinischen Bibeltext vorfindet,[77] *intentio* und *extentio*, auf den Selbstbezug und die Selbsttranszendenz der Seele, die sich nach Gott ausstreckt. Dem steht die *distentio* entgegen, die mit dem Selbstverlust und dem Sich-Verlieren an die Zeitlichkeit korreliert. Da sich diese Figur auch in einem der populärsten Augustintexte findet, nämlich in den *Confessiones* mit ihrer Meditation über die Zeit (11,39), hat sie enorme Fortwirkungen in der abendländischen Kulturgeschichte gezeitigt.[78] Auch für Augustins Selbstdeutung seiner Bekehrung und Neuorientierung hat Phil 3,13 eine ausschlaggebende Rolle gespielt.[79]

Wir schließen mit einem zum Nachdenken anregenden Wort Augustins, das im Anschluss an die prozessuale Metaphorik von Phil 3,13 – 15 dazu einlädt, sich allezeit auf den unendlichen Weg des Erkennens einzulassen, auf dem *New Perspectives* zu *Old Perspectives* mutieren. So bereichern sie das kulturelle Gedächtnis fort und fort um neue *Ancient Perspectives*.[80]

„hoc ergo sapiamus ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi quam incognita pro cognitis praesumendi. sic ergo quaeramus tamquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri."

76 Aug., trin. 9,1 (CCL 50, 292 f); die *distentio* (διάστασις) stammt aus der Plotinlektüre (enn. 3,7,11:41), vgl. G.J.P. O'Daly, Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12 – 14, REAug 23, 1977, 265 – 271; P. Agaësse/J. Moingt, Œuvres de s. Augustin 16: La Trinité, Bd. 2, EAug, Paris ^{2}1991, 589 f.

77 V. 13 f: unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem sequor.

78 Vgl. E.A. Schmidt, Zeit und Geschichte bei Augustin, SHAW.PH 1985, 41 – 47 (Augustin zitiert Phil 3,12 – 14 „zur Vorstellung der Aufhebung der menschlichen Zeit", 44 f); G.F.D. Locher, Die Beziehung der Zeit zur Ewigkeit bei Augustin, ThZ 44, 1988, 147 – 167, hier: 159; J.J. O'Donnell, Augustine, Confessions. A Text and Commentary, Oxford 1992, Bd. 3, 295 f (auch elektronisch unter: http://www.stoa.org/hippo/); K. Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones, Frankfurt a.M. ^{2}2004, 397 – 399.

79 So im Ostia-Gespräch, conf. 9,23.

80 Aug., trin. 9,1 (CCL 50, 293): „So also wollen wir denken, auf dass wir erkennen, dass sicherer ist die Neigung, die Wahrheit zu suchen, als das Unerkannte für Erkanntes vorwegzunehmen. So also wollen wir suchen: als solche, die finden werden, und so wollen wir finden; als solche, die suchen werden"; Übs. nach M. Schmaus, BKV^{2} II/ Bd. 14, München 1936.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Martin Meiser

Überwindung, Bekehrung oder Berufung – Apg 9; 22; 26 in altkirchlicher Wahrnehmung

Fulgentius von Ruspe stellt gegen Ende einer Predigt über das Martyrium des Stephanus und die *conuersio* des Paulus in Form einer Synkrisis die Tugenden beider Glaubensheroen einander wie folgt gegenüber:[1]

Von der Liebe Christi getrieben, ermahnen wir also die Guten, im Guten zu verharren, und bestürmen die Bösen, vom Bösen abzulassen, besonders, da in jenen beiden Heiligen (scil. Stephanus und Paulus) uns ein doppeltes Beispiel des Heiles gezeigt wird, so dass der Gute die standhafte Liebe in Stephanus nachahmen, der Schlechte aber dem Beispiel der Bekehrung (*conuersio*) bei Paulus nachfolgen soll; der Gute soll seine Gerechtigkeit bis zum Ende festhalten, der Schlechte aber so schnell wie möglich von seiner Bosheit ablassen … Der Gute fürchte sich zu fallen, der Schlechte versuche, sich zu erheben. Wer also böse ist mit Paulus, beuge sich im Bösen zur Erde nieder, um mit ihm im Guten sich zu erheben; denn auch jener fiel als Sünder nieder und erhob sich als Heiliger. Niedergeworfen wurde ein Ungerechter, es erhob sich ein Gerechter; nieder fiel ein wütender Verfolger, es erhob sich ein Lehrer der Wahrheit. Beim Niederfallen verlor der Ungerechte das Licht des Lebens (*lumen corporis*), beim Aufstehen erhielt der Gerechte das Licht des Herzens (*lumen cordis*). Er wurde also mit Stephanus vereinigt, aus einem Wolf wurde ein Lamm.

Der Text lässt deutlich die altkirchlich auch gar nicht anders zu erwartende Zusammenschau dessen erkennen, was heutige neutestamentliche Wissenschaft voneinander differenzierend abhebt: Die Lebenswende des Paulus wird analog zu 1Tim 1,15 f; Apg 22,16 als Bekehrung des Sünders wahrgenommen und als Beispiel, dem die in Sünde geratenen Gläubigen folgen sollen; paulinischen Originalaussagen wie Gal 1,13 f; 1Kor 15,8 – 11 entspricht der Hinweis auf den wütenden Verfolger und nachmaligen Lehrer der Wahrheit; aus Apg 9 ist schließlich das Motiv der kurzzeitigen Blindheit des Paulus entnommen. Schließlich kann die Bezeichnung des vorchristlichen Paulus als Wolf allgemein als Metapher für die Grausamkeit der Verfolgung verstanden, sie kann aber auch auf alttestamentlichem Hintergrund gedeutet werden: Seit Tertullian wird die Aussage aus dem Jakobssegen Gen 49,27 „Benjamin ist ein reißender Wolf" auf den Benjaminiten und Christenverfolger Paulus bezogen.[2]

1 Fulgentius von Ruspe, *hom.* 3,5 (CCL 91 A, 908).

2 Tertullian, *Marc.* V 1,5 (CCL 1, 664); *Scorp.* 13,1 (CCL 2, 1094); Arnobius d. J., *in psalm.* 67 (CCL 25, 97); Augustinus, *en. Ps.* 58, s. 1,15 (CCL 39, 74); ders., *tractatus de martyribus et de*

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Der Auszug aus Fulgentius illustriert somit die bekannte hermeneutische Voraussetzung, dass Apg 9; 22; 26 in der alten Kirche mit den paulinischen Selbstaussagen und mit 1Tim zusammengesehen wurde und man außerdem stets einen möglichen alttestamentlichen Hintergrund in Rechnung zu stellen hat. Den Widerspruch zwischen Phil 3,6 und 1Tim 1,15 f empfinden wir heutigen stärker als die Exegeten von einst, die ihn leicht ausgleichen konnten, wie die Auslegung von Theodoret von Kyros zeigt: Paulus war Sünder, aber er war sich seiner Sünde vor seiner Berufung nicht bewusst.[3] Die für die Lebenswende des Paulus heute nur gelegentlich in Anspruch genommenen Texte 2Kor 4,6[4] und 2Kor 12,4[5] wurden schon damals nur selten herangezogen.

Homilienreihen und Kommentare zur Apostelgeschichte liegen vor von Origenes (180 – 253),[6] Euthalius Diaconus (2. Hälfte 4. Jahrhunderts),[7] Eusebius von Emesa (um 300 – vor 359),[8] Ephraem (ca. 306 – 373),[9] Didymus von Alexandria (ca. 310 – 398),[10] Johannes Chrysostomus (350 –

gratia dei = Caesarius von Arles, *serm.* 226,3 (CCL 104, 894); Asterius Amasenus, *hom.* 8 (PG 40, 284 C; 285 B); Prudentius, *tit.* 47 (CCL 126, 399). Hieronymus, *in Es.* IV; XVIII (CCL 73, 151; CCL 73 A, 767), kann die Gemeinschaft zwischen Saulus einerseits, Ananias und Petrus andererseits deshalb sogar als Erfüllung von Jes 11,6 – 8 auffassen. Dass Gal 2,11 – 14 unberücksichtigt bleibt, wundert nicht, gilt doch der sog. antiochenische Zwischenfall dem Stridonier als vereinbartes Scheingefecht (Hieronymus, *in Gal.* [CCL 77 A, 52 – 55]). Gennadius, *fr. Gen.* (PG 85, 1661 C – 1664 B), favorisiert hingegen die Auslegung auf den Stamm Benjamin als Ganzen (Ri 19; 21).

3 Theodoret von Kyros, *in 1Tim* (PG 82, 793 BC).

4 Zur Diskussion darüber, ob 2Kor 4,6 – 12 mit der Lebenswende des Apostels in Verbindung gebracht werden darf, vgl. die Auflistung der Positionen bei C. Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, (FRLANT 185), Göttingen 1999, 137 Anm. 281. Strecker selbst nimmt 2Kor 4,6 zu den einschlägigen Aussagen des Paulus, seine Lebenswende betreffend, als indirekten Beleg hinzu (S. 137 – 147). Aus altkirchlicher Auslegung hat einen solchen Bezug lediglich Cassiodor, *in 2 Cor* (PL 68, 562 D: *Qui illuxit in cordibus nostris. Primo per Christum, ut per nos alios illuminaret*) vorgenommen. Keinen Bezug auf die Lebenswende des Paulus sehen Pelagius, *in 2 Cor* (Souter, 252); Kyrill von Alexandria, *in 2 Cor* (PG 74, 933 C – 936 B); Theodoret von Kyros, *in 2 Cor* (PG 82, 401 B); Johannes Damascenus, *in 2 Cor* (PG 95, 725 B); Ambrosiaster, *in 2 Cor* (CSEL 81/2, 222 f, bei vorausgesetzter Lesart ἡμῶν) und naturgemäß (wegen der Lesart ὑμῶν) Johannes Chrysostomus, *in 2 Cor* (PG 61, 457).

5 Ein Bezug bei 2Kor 12,4 wird hergestellt bei Johannes Chrysostomus, *in illud, Saulus adhuc spirans* 6 (PG 51, 122), aber nicht bei Ambrosiaster, *in 2 Cor* (CSEL 81/2, 300); Pelagius, *in 2 Cor* (Souter, 298); Theodoret von Kyros, *in 2 Cor* (PG 82, 448 B – D, auch unter der Erwägung, dass der Apostel gar nicht von sich selbst rede. Johannes Damascenus, *in 2 Cor* (PG 95, 768 A); Johannes Chrysostomus, *in 2 Cor* (PG 61, 575 f, unter der Vorentscheidung, dass Paulus in der Tat von sich selbst spricht).

6 Origenes, *Homiliae in Acta Apostolorum* (PG 14, 829 C – 832 B; das Fragment enthält einen einzigen Text zu Apg 1,16).

7 Euthalius Diaconus, *Editio Actuum Apostolorum* (PG 85, 627 A – 664 D).

8 Eusebius von Emesa, *Editio Actuum Apostolorum* (PG 86, 557 A – 562 D; das Fragment enthält Ausführungen zu Apg 7,20 f.31).

9 Ephraem, *commentarii in acta Apostolorum*, im armen. Text hrsg. v. N. W. Akinian, Wien 1921.

10 Didymus von Alexandria, *Expositio in Actus Apostolorum* (PG 39, 1653 D – 1678 C).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

407),[11] Theodor von Mopsuestia (ca. 354 – 428),[12] Theodot von Ankara (ca. 381 – 438/446),[13] Kyrill von Alexandria (†444),[14] Hesychius von Jerusalem (†ca. 450),[15] Ammonius von Alexandria (2. Hälfte 5. Jahrhundert),[16] Cassiodor (ca. 485 – 580),[17] Beda Venerabilis (ca. 672/673 – 735)[18] und Ps.-Oecumenius;[19] ein literarischer Sonderfall ist der Kommentar in Hexametern von Arator, einem Dichter in der Mitte des 6. Jahrhunderts.[20] Die Kommentare sind sehr unterschiedlich in Anlage und Ausführlichkeit: Euthalius bietet einen mehrfachen, aber stets kurz gehaltenen Durchgang; Didymus wie Ammonius und Beda enthalten einzelne Ausführungen zu einzelnen Stellen, Johannes Chrysostomus hat das umfangreichste Werk geschrieben und kommentiert die Apostelgeschichte durchgehend, ebenso Ps.-Oecumenius; Cassiodor enthält kurze Paraphrasen. Die Kommentare von Origenes, Eusebius von Emesa, Didymus, Theodor, Kyrill und Hesychius von Jerusalem sind nur fragmentarisch erhalten.

Zu den uns interessierenden Texten findet sich bei Origenes, Eusebius von Emesa, Kyrill und Theodor nichts. Euthalius erfasst die Texte i.W. unter dem Stichwort der Berufung zum Apostel, für Apg 26 tritt noch das Stichwort der θεονόμος θρησκεία hinzu. Johannes Chrysostomus lässt unter der Decke seines homiletischen Anliegens[21] als typische Fragehaltung antiker Philologie die Frage nach der inneren Ursache dessen erkennen, dass der Text so lautet, wie er lautet, und so fragt der Prediger: Warum geschah das alles überhaupt erst nach Ostern? Warum geschah das Ereignis nicht in der Stadt, sondern davor? Warum sagt der Herr nicht „Glaube!“, sondern „Saul, Saul, was verfolgst Du mich?“ etc.[22] In der Wiedergabe von Apg 22 erscheint

11 Johannes Chrysostomus, *homiliae in acta Apostolorum* (PG 60, 13 – 384).

12 Theodor von Mopsuestia, *in Acta Apostolorum commentarii fragmentum* (PG 66, 785 f.; das Fragment enthält einen einzigen Text zu Apg 2,38).

13 Theodot von Ankara, *fragmenta in Acta Apostolorum* (PG 77, 1431 B – 1432 D; erhalten sind Ausführungen zu Apg 2,17; 3,15 f; 13,40).

14 Kyrill von Alexandria, *fragmenta in Acta Apostolorum* (PG 74, 757 A – 774 A).

15 Hesychius von Jerusalem, *fragmenta in Acta Apostolorum* (PG 93, 1387 B – 1390 A).

16 Ammonius von Alexandria, *Fragmenta in Acta Apostolorum* (PG 85, 1523 D – 1608 A).

17 Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* (PL 70, 1381 D – 1406 A).

18 Beda Venerabilis, *Expositio in actus apostolorum*, ed. M.L.W. Laistner/D. Hurst, CCL 121, Turnhout 1983, 1 – 104; *Retractatio in actus apostolorum*, ed. M.L.W. Laistner/D. Hurst, CCL 121, Turnhout 1983, 105 – 163. Die Expositio ist möglicherweise Bedas frühestes exegetisches Werk (Ch. Kannengießer, Handbook of Patristic Exegesis, Vol. II, Leiden 2004, 1480).

19 Ps.-Oecumenius, *Enarratio in Acta Apostolorum* (PG 118, 43 A – 308 A).

20 Arator, *De Actibus Apostolorum* (CSEL 72).

21 Wie sonst bei dem Prediger folgen auch in den Acta-Homilien den exegetischen Ausführungen paränetische Applikationen; Apg 8,30 mahnt zur Achtsamkeit auf die Schrift (Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 19,4. [PG 60, 133 – 138]; hom. 19 behandelt zunächst Apg 8,26 – 40, dann Apg 9,1 – 9); Apg 22,15 mahnt, dass die Christen ihr ganzes Leben als Zeugendienst verstehen sollen, auch gegen soziales Fehlverhalten (Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 47,3 [PG 60, 330 f]); Apg 26,29fine lehrt die Verachtung weltlicher Güter (Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 52,4 f [PG 60, 364 – 366]).

22 Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 19,2 f (PG 60, 152 – 154).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

mehrfach bei hyperbolischen Details die Versicherung, Paulus erzähle das nicht aus Ruhmsucht[23] – die Glaubwürdigkeit des Zeugen wird bemüht, weil man skeptisch sein könnte gegenüber der Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift und damit des Christentums insgesamt.[24]

Ammonius bedenkt vor allem die überwältigende Erfahrung des Paulus, manifest in der Intensität des Lichtes,[25] sowie die skeptische Frage des Ananias, die nicht dem Unglauben, sondern der Furcht entspringt.[26] Der Hintergrund ist die Sorge, das Verhalten des Ananias könne Christentumskritiker auf den Plan rufen. Mehrfach, zur Heilung wie zum Motiv des Gehorsams des Apostels, schließt er Mahnungen an die Glaubenden an.[27]

Cassiodor bietet in seinen nach 540 entstandenen *Complexiones* zu den drei Texten kurze Zusammenfassungen; Apg 9 und Apg 22 kommen unter dem Blickpunkt der Wendung des Christenverfolgers zum Verkündiger in den Blick; Apg 26 unter dem Motiv des Gehorsams.[28] Die Inhaltsbestimmung trifft hinsichtlich Apg 9 auch für Arator zu,[29] aus Apg 22 kommentiert er nochmals das göttliche Licht, das den Sterblichen daran hindert, ihm zu widerstreiten;[30] zu Apg 26 bietet er nichts, wie er aber auch sonst nicht lückenlos den Text paraphrasiert.

Beda Venerabilis bedenkt in seinen beiden Werken Einzelnes aus Apg 9, behandelt in seiner *expositio* aus Apg 22 die widersprüchlichen Angaben der Details der Vision bzw. Audition in Apg 9,7; 22,9, während er aus Apg 26 die uns interessierenden Verse 12 – 20 überhaupt nicht bedenkt. Die *retractatio* enthält zu Apg 22 nur drei textkritische Bemerkungen zu V. 3.7.9, zu Apg 26,12 – 20 ebenfalls nichts.

Ps.-Oecumenius bedenkt zu Apg 9 einige Details, zu Apg 22 nur die von Porphyrius aufgeworfene Frage nach dem tarsischen bzw. römischen Bürgerrecht des Paulus (s. u.), zu Apg 26 nur die Wendung „heller als der Glanz der Sonne“ in V. 13.

So wird man zur schulmäßigen Kommentierung von Apg 9,1 – 19a; 22,6 –

23 Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 47,2 (PG 60, 328).

24 Johannes Chrysostomus, *in illud, Saulus adhuc spirans* (PG 51, 113 – 124) bietet keine fortlaufende Auslegung von Apg 9; der Titel hält insofern nicht das, was er verspricht: Zunächst (§§ 1 f) klagt der Prediger über den mangelnden Gottesdienstbesuch, dann (§ 3) würdigt er die Lebenswende des Paulus als Überwindung des Christenverfolgers, kommt ferner auf Probleme von Apg 1,1 zu sprechen (§ 4), rühmt die Größe des Wunders, dass Paulus von einem Wolf in einen Hirten verwandelt wurde, und hält fest, dass der Beweis für die Auferweckung Christi durch die nachösterliche Lebenswende des Gottesfeindes noch stärker sei als durch die Predigt des Petrus (§ 5). Abschließend betont er, die Lebenswende des Paulus sei allein Gottes Werk gewesen, und kommt auf das Problem des Namenswechsels zu sprechen (dazu s. u.).

25 Ammonius von Alexandria, *Ac.* (PG 85, 1532 B; 1585 BC; 1596 D).

26 Ammonius von Alexandria, *Ac.* (PG 85, 1532 D – 1533 A).

27 Ammonius von Alexandria, *Ac.* (PG 85, 1532 D; 1597 AB).

28 Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 19 f; 55; 65 (PL 70, 1387 C – 1388 A; 1400 BC; 1402 D – 1403 A).

29 Arator, *De actibus apostolorum* I 708 – 733 (CSEL 72, 55 f).

30 Arator, *De actibus apostolorum* II 929 f (CSEL 72, 130).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

16; 26,12 – 20 sagen müssen, dass die Quantität dieser Textmenge im lukanischen Doppelwerk sich bei den altkirchlichen Kommentatoren nicht entsprechend widerspiegelt. Dass die Frage nicht interessiert, warum in der Apostelgeschichte dreimal von demselben Ereignis erzählt wird, leuchtet ein: Apg 22; 26 sind ja Berichte des Paulus über das in Apg 9 auktorial berichtete Geschehen und werden natürlich als historisch glaubwürdig verbürgt vorausgesetzt. Auch die Differenzen im Einzelnen sind nur gelegentlich einer Erörterung wert. In der von mir bisher durchgesehenen Quaestionenliteratur sind die Berufungsberichte der Apostelgeschichte nur ein einziges Mal um ihrer selbst willen Gegenstand der Betrachtung, wo es um widersprüchliche Angaben der Details der Vision bzw. Audition in Apg 9,7; 22,9 geht (s. o.).

Bei den antiken Christentumskritikern Porphyrius und Julian Apostata[31] werden aus der Apostelgeschichte moralische Probleme in Apg 5,1 – 11[32] und 12,19[33] erörtert sowie Widersprüche innerhalb der Apostelgeschichte selbst[34] und Widersprüche zu anderen biblischen Aussagen;[35] Apg 9; 22; 26 sind in dem, was uns von den Christentumskritikern erhalten ist, nicht Gegenstand der Betrachtung, obwohl man auch da manche Selbstwidersprüche hätte finden können.

I. Die Terminologie der Lebenswende

Die Spannbreite der neuzeitlichen Beschreibungen reicht von der Auskunft, Paulus habe bewusst[36] oder faktisch[37] mit dem Judentum gebrochen, bis zu der Gegenthese, Paulus bringe wiederholt seine Identität als *Juden*christ in die Argumentation ein.[38] In der neutestamentlichen Wissenschaft hat sich aber die Einsicht weithin durchgesetzt, dass der Begriff „Bekehrung", auf die Le-

31 Bei Celsus ist keine Kritik an den Ausführungen der Apostelgeschichte bekannt.

32 Porphyrius, *Frgm.* 25 Harnack (S. 35).

33 Porphyrius, *Frgm.* 26 Harnack (S. 56).

34 Porphyrius, *Frgm.* 28 Harnack (S. 57) thematisiert den Widerspruch zwischen den Angaben, Paulus sei jüdischer (Apg 22,3) wie römischer (Apg 22,25) Bürger; noch Ps.-Oecumenius, *in Act.* 32 (PG 118, 269 D – 273 C) geht auf das Problem ein.

35 Porphyrius spießt den Widerspruch zwischen Apg 16,3 und Gal 5,12 auf (Porphyrius, *Frgm.* 27 Harnack [S. 57]), Julian Apostata, bei Kyrill von Alexandria, *c. Jln.* IX (PG 76, 984 B–D), den Widerspruch zwischen Apg 10,15 f und Lev 11; Julian Apostata, bei Kyrill von Alexandria, *c. Jln.* IX (PG 76, 1000 CD), den Widerspruch zwischen Apg 15,28 und der Thora als Ganzer.

36 H. Räisänen, Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism, NTS 31 (1985) 543 – 553 (549).

37 O. Wischmeyer, Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: BZ NF 30 (1986) 161 – 187.

38 K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 65), Tübingen 1992, 179; vgl. auch M.D. Hooker, Paul and Covenantal Nomism, in: M.D. Hooker and S.G. Wilson (ed.), Paul and Paulinism (FS C.K. Barrett), London 1982, 47 – 56 (56).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

benswende des nachmaligen Apostels angewandt, nach seinen beiden üblichen[39] Verwendungszusammenhängen missverständlich ist. Die Lebenswende des Paulus war keine Bekehrung im pietistischen Sinne von einem unreligiösen zu einem religiösen Leben, wie aus Gal 1,13 f unzweifelhaft deutlich wird, sie war aber auch keine Bekehrung im Sinne des Wechsels von einer Religion zur anderen, denn Paulus verkündet Jesus Christus als Sohn des Gottes Israels und erreicht in Röm 11,1 die Einsicht, dass die eigene Existenz als Judenchrist ein sichtbarer Beweis ist für die Verheißungstreue dieses Gottes gegenüber seinem Volk. Christian Strecker hat allerdings davor gewarnt, die Lebenswende des Paulus in ihrem grundsätzlichen Charakter herunterzuspielen; sie ist nicht nur „a cognitive shift", sondern „eine radikale Separation von seinem bisherigen Leben" und eine fundamentale Umwandlung seiner Person.[40]

Wie neu sind diese Einsichten wirklich? Der früher häufige wissenschaftliche wie kirchliche Antijudaismus ist weithin überwunden. Dass die Lebenswende des Paulus allerdings nicht einseitig unter dem Stichwort Bekehrung zu fassen ist, hätte man bei den altkirchlichen Exegeten lernen können.[41] Die Terminologie zum Thema ist, i.W. durch neutestamentliche Vorgaben bedingt, durchaus vielseitig.

1. Neutestamentliche Vorgaben

Die Lebenswende des Paulus wird in seinen Selbstaussagen mit den Verben καλέω (1Kor 1,1; Gal 1,15)[42] und ἀφωρίζω (Gal 1,15; Röm 1,1) sowie mit der Wendung διὰ θελήματος θεοῦ (1Kor 1,1; 2Kor 1,1) beschrieben. Das erste Verbum und die Wendung διὰ θελήματος θεοῦ begegnen auch in den frühen Deuteropaulinen (Kol 1,1; Eph 1,1). Lukas verwendet das Substantiv ἐκλογή (Apg 9,15 in der Wendung σκεῦος ἐκλογῆς), das Verbum ἀποστέλλω (Apg 26,17) und die Wendung οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ (Apg 26,19). In den Pastoralbriefen finden sich ἐπιταγή (1Tim 1,1; Tit 1,3), ἐλεέω und σῴζω (1Tim 1,15 f), letzteres nur an dieser einen Stelle, in der die Vorbildhaftigkeit der Lebenswende des Paulus für die Bekehrung der Heiden[43] zum Ausdruck kommt. Das die Aktivität des Menschen betonende Verbum

39 Bereits U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Gütersloh 1974, 11 – 32, stellt fest, dass Paulus seine Lebenswende „vorzüglich nicht so sehr als seine eigene, individuelle Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern vielmehr als *Berufung zum Apostel* versteht" (12; Kursivsetzung U.W.).

40 Strecker, Die liminale Theologie des Paulus, 156.

41 Die Lebenswende des Paulus kann in der Alten Kirche gewiss auch als Bekehrung vom Judentum zum Christentum verstanden werden (Petrus Chrysologus, *serm.* 176,8 [CCL 24 B, 1072]; Maximus von Turin, *serm.* 35,2 [CCL 23, 137]), aber das ist eben nicht das einzige.

42 καλέω steht in den Evangelien auch für die Berufung der Jünger (Mk 1,20).

43 Dafür steht σῴζω in Eph 2,8; Tit 3,5; 1Tim 1,15.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

ἐπιστρέφω, das für die menschliche Subjekthaftigkeit der Hinwendung zum christlichen Glauben steht,[44] wird im Neuen Testament nirgends auf die Lebenswende des Paulus bezogen.

Diese bloße Statistik ist freilich noch wenig aussagekräftig. Ergänzen muss man nämlich, dass einige dieser Termini teils schon bei Paulus, teils in den genannten anderen Literaturbereichen zusätzlich dazu verwendet werden, die Bekehrung von nichtchristlichen Religionen zur christlichen Religion zu benennen. Im Neuen Testament trifft das für καλέω (1Thess 2,12; Eph 4,1) und ἐκλέγομαι / ἐκλογή (ἐκλογή in 1Thess 1,4; 2Petr 1,10; ἐκλέγομαι in Eph 1,4) zu. Das Verbum ἐκλέγομαι kann übrigens auch in der Septuaginta in dieser doppelten Weise verwendet werden: Es bezeichnet sowohl allgemein die Berufung Israels heraus aus den umgebenden Völkerschaften (Dtn 4,37; 7,7 [neben προαιρέομαι]; Jes 44,1 f) als auch die besondere Beauftragung einzelner Personen oder Personengruppen für einen bestimmten Dienst, so etwa die göttliche Erwählung des Hauses Eli zum Priesterdienst (1Sam 2,28) oder die göttliche Erwählung Sauls zum König (1Sam 10,24); das Adjektiv ἐκλεκτός ist Prädikat für den Gottesknecht nach Jes 42,1. Wenn aber die Lebenswende des Paulus und die Lebenswende von Nichtchristen hin zum Christentum mit denselben Ausdrücken bezeichnet werden können, so ergibt sich die Erkenntnis, dass in 1Tim 1,15 f die genannte terminologische Parallelität auch zur sachlichen Parallelität wird; der Verfasser der Pastoralbriefe vollendet sachlich das, was terminologisch schon vor ihm angelegt war.

Erwähnung verdient des Weiteren, dass gerade zwei Begriffe aus der spätneutestamentlichen Literatur dem Leser mit griechisch-römischem Hintergrund erleichtern könnten (!), das Christentum seinem Selbstanspruch nach als Philosophie zu sehen:[45] So wie Paulus als „Gesandter" Gottes gelten kann, so gilt bei Epiktet der wahre kynische Philosoph als Gesandter des Zeus,[46] und wiederum bei Epiktet kann die Hinwendung zu einem philosophischen Leben mit der Rettung (σῶσαι) durch einen Gott verglichen werden.[47]

In den Äußerungen altkirchlicher Theologen zur Lebenswende des Paulus begegnet, wie kaum anders zu erwarten, durchaus der Reichtum neutestamentlicher Terminologie, zusätzlich ist noch auf andere Begrifflichkeiten zu verweisen.

44 1Thess 1,9; Apg 11,21; 14,15 u. ö.; 1Petr 2,25. Das Verbum steht im Neuen Testament allerdings nur, wenn von der Bekehrung weg vom Götzendienst die Rede ist.

45 Den Selbstanspruch der Philosophie haben christliche Autoren vertreten; nichtchristliche Gegner haben es ihnen nur selten zugestanden, noch am ehesten in dem Gedanken, das Christentum sei der Philosophie keineswegs überlegen (vgl. Tertullian, *apol.* 46,2 [CCL 1, 160]).

46 ἀποστέλλω begegnet bei Epiktet, *Diss.* I 24,6; III, 22, 23.46; καταπέμπω begegnet bei Epiktet, *Diss.* III 22,56.59.

47 Epiktet, *Diss.* IV 9,18.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

2. Die einzelnen Termini in altkirchlicher Literatur

a.) ἀποστέλλω / ἀπόστολος

Paulus ist für viele Autoren der Apostel schlechthin, der „Lehrer der Völker" (1Tim 2,7),[48] und schon in Ersten Clemensbrief und im Polykarpbrief beginnt die Tendenz der verherrlichenden Zusätze, wenn Paulus als μακάριος bzw. als μακάριος und ἔνδοξος gepriesen wird.[49] Von daher wird es für altkirchliche Autoren schlicht unnötig, den Beleg Apg 26,17 für das Verbum ἀποστέλλω eigens zu kommentieren, wie auch das neuzeitliche Insistieren darauf, dass der Verfasser der Apostelgeschichte dem Hauptthelden des zweiten Teiles bis auf Apg 14,4.14 den Aposteltitel vorenthält, erwartungsgemäß keine Entsprechung in altkirchlicher Exegese hat.[50]

ἐξαποστέλλειν begegnet in Ez 2,3 LXX von der Beauftragung des Propheten Ezechiel, ἀποστέλλω Ex 3,14b von der Beauftragung Moses. Das führt aber nicht zwingend dazu, dass in altkirchlichen Kommentaren zu den Büchern Exodus[51] und Ezechiel[52] automatisch eine Verbindung zu Paulus gezogen wird. Auch bei den Berufungsberichten in den Büchern Jeremia[53] und Amos[54] sind Bezugnahmen zur Berufung des Völkerapostels eher selten.

48 Julian von Eclanum, *Tract. in Amos praef.* (CCL 88, 260).

49 Ersteres *1 Clem* 47,1; letzteres *EpPolyk* 3,2. Auch bei den Gnostikern finden sich solche rühmenden Epitheta, allerdings wird dem Apostel keine einmalige und überragende Stellung zuerkannt (Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* [BHTh 58], Tübingen 1979, 100).

50 So fehlt ein Verweis auf das Problem bei Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 32 (PL 70, 1392 B) wie bei Beda Venerabilis, *expos. in Ac.* (CCL 121, 64 f) sowie ders., *retr. in Ac.* (CCL 121, 148) sowie in den jeweiligen Proömien.

51 So fehlt ein Verweis auf Paulus' Lebenswende bei Origenes, *in Ex.* (Ex 3; 6 werden dort nicht behandelt), in Kyrills Auslegung von Ex 3 (Kyrill von Alexandria, *glaph. Ex* [PG 69, 409 C – 418 A]) und bei Theodoret von Kyros, *quaest. Ex.* 5 – 8 (PG 80, 228 C – 232 B).

52 So fehlt ein Verweis auf Paulus' Lebenswende bei Origenes, *in Ez.* 1,1 – 16 (SC 352, 36 – 96; Origenes behandelt die Eingangsvision nur bis zu Ez 1,12); Hieronymus, *in Ez.* I 2,3 (CCL 75, 27); Theodoret von Kyros, *in Ez.* (PG 81, 837 BC).

53 Bei Origenes, *hom. in Ier.* 1,11, SC 232, 220, wird keine Verbindung zur Berufung des Paulus gezogen, während Hieronymus, *in Ier.* I, CCL 74, 4, Gal 1,15 f als Verstehensschlüssel für Jer 1,4 – 7 heranzieht. Der Jeremiakommentar von Kyrill von Alexandria ist nur fragmentarisch erhalten und bietet zu Jer 1 nichts. Theodoret von Kyros, *in Ier.* (PG 81, 497 BC), bietet keinen Bezug zu den neutestamentlichen Berufungstexten. Umgekehrt verweist Johannes Chrysostomus, *hom. in Rom.* 1,1 (PG 60, 396) auf Jer 1,5.

54 Hieronymus, in Am. III (CCL 76, 320 – 326); Theodor von Mopsuestia, *in Am.* (PG 66, 289 B – 292 C); Kyrill von Alexandria, *in Am.* (PG 72, 539 D – 544 A); Theodoret von Kyros, *in Am.* (PG 81, 1700 A–D), verweisen nicht auf die Berufung des Paulus; Julian von Eclanum, *in Am.* II 7,14 – 16 (CCL 88, 310), verweist nicht auf Apg 9, sondern auf Gal 1,15 – 17.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

b.) ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή

Die Auserwählung des Paulus wird dem Duktus des Textes gemäß zumeist als Auserwählung zum Dienst in der Heidenmission[55] oder der Mission allgemein[56] verstanden, vielleicht noch ergänzt wie bei Sophronius von Jerusalem als Erweis für die Allmacht Gottes, die aus dem Ton Werkzeuge zu schaffen vermag und der kein Wille widerstehen kann.[57] Seltener ist, dass mit der Wendung allgemein die Konversion nach 1Tim 1,16 bezeichnet wird.[58]

Zur Wendung σκεῦος ἐκλογῆς s. u.

Die Bezeichnung des Gottesknechtes als ἐκλεκτός μου in Jes 42,1 regt natürlich zur Frage an, ob in der Kommentierung der Prophetenstelle auf Paulus Bezug genommen wird. Ein solcher Bezug liegt vor bei Cassiodor,[59] aber nicht bei Hieronymus[60] und anderen Jesaja-Auslegern. Die Rezeption von Jes 42 in Mt 12,18 – 21 sowie die Rezeption von Jes 53,7 f in Apg 8,32 f führt naheliegenderweise eher dazu, dass der Gottesknecht von Jes 42,1;[61] 49,1[62] auf Christus hin gedeutet wird.

c.) καλέω, κλῆσις

Mit diesen Begriffen wird in altkirchlicher Literatur die Berufung zum Verkündiger[63] und zum Apostel[64] bezeichnet. Das Stichwort benennt, soweit ich bisher sehen konnte, nur selten die Lebenswende des Paulus im allgemeinen Sinn.[65]

55 Irenaeus, *haer.* III 15,1 (FC 8/3, 178); Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 55 (PL 70, 1400 BC).

56 Quodvultdeus, *prom.* I 34,47 (CCL 60, 56).

57 Sophronius von Jerusalem, *hom.* 8,2 (PG 87/3, 3357 AB).

58 Ambrosiaster, *in Eph.* 2,3 (CSEL 81/3, 80); Theodor von Mopsuestia, *in 1Tim* (Swete II 80).

59 Cassiodor, *in Rom.* (PL 68, 416 D).

60 Hieronymus, *in Es.* XIII, 42,1 (CCL 73 A, 478 – 480). Er verweist nur kurz auf die Rezeption in Mt 12.

61 Jes 42,1 – 4 wird wegen Mt 12 auf Christus gedeutet bei Theodoret von Kyros, *in Jes.* (SC 295, 432 – 434).

62 Hieronymus, *in Es.* XIII 49,1 (CCL 73 A, 533 – 536), stellt ad vocem ab *utero uocauit me, de uentre matris meae …* einen Bezug zur Jungfrauengeburt Jesu her, ähnlich Kyrill von Alexandria, *in Es.* (PG 70, 1036 C – 1037 B); Theodoret von Kyros, *in Jes.* (SC 315, 72 – 74); Prokop von Gaza, *in Is.* (PG 87/2, 2464 A).

63 Kyrill von Jerusalem, *catech.* 17,26 (Rupp 282); Ambrosiaster, *in Rom.* 1,1 (CSEL 81/1, 10 f); Euthalius, *Ac.*, (PG 85, 656 A).

64 Eusebius von Caesarea, *h.e.* II 1 (GCS 9/1, 108); Euthalius, *Ac.* (PG 85, 660 C).

65 Marius Victorinus, *in Gal.* 1,15 (CSEL 83/2, 108), dem Duktus von Gal 1,15 f folgend und (wie bei ihm in der Regel auch sonst) ohne Berufung auf den sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

d.) μεταβάλλομαι / μεταβολή

Zur Bezeichnung für die Lebenswende begegnet in altkirchlicher Literatur zusätzlich μεταβάλλομαι, das im Neuen Testament in Apg 28,6 auf die Sinnesänderung der Leute von Malta, aber nicht auf Paulus bezogen war; das Medium dieses Verbums wird allerdings in Apg 28,6 Vg mit *conuertentes se* wiedergegeben. Für den altkirchlichen Begriffsgebrauch ist anzumerken, dass das genannte griechische Verbum in der Vita der Melania einmal den Übergang vom nichtreligiösen zum religiösen Leben bezeichnet, das andere Mal den Übergang von der Häresie zur Orthodoxie.[66] Auf die Lebenswende des Paulus bezogen bezeichnet es bei Origenes die Abkehr von der Sündhaftigkeit der Christenverfolgung,[67] bei Eusebius von Caesarea allgemein die Lebenswende, die in der Taufe gipfelt,[68] bei Johannes Chrysostomus den Übergang des Paulus zum Verkündiger Jesu,[69] wie auch das lateinische Äquivalent *conuertere* bei Augustinus, Cassiodor, Gregor d. Gr. und Beda Venerabilis den Übergang vom Verfolger zum Verkündiger bezeichnet[70] (so begegnen auch die Wortspiele διώκτης – εὐαγγελίστης[71] und *persecutor – praedicator*),[72] ebenso die Verben *corrigere* und *efficere* bei Augustinus,[73] *immutare* bei Cassiodor[74] und *facere* (Subjekt: der Heilige Geist) bei Gregor d. Gr.[75]; nur bei Petrus Chrysologus bezieht sich *conuertere* auf das Bußbekenntnis.[76] Nur gelegentlich verwendet Johannes Chrysostomus das Verbum προσέρχομαι, bei der Frage nämlich, ob Gott bei der Lebenswende des Paulus mit Nötigung, nämlich so vorgegangen sei, dass Paulus gar nicht anders handeln hätte können – weil ihnen solches nicht widerfuhr, wollten sie,

66 Ersteres *Vita Melaniae* 11 (SC 90, 146), letzteres *Vita Melaniae* 27 (SC 90, 180).

67 Origenes, *Cels.* I 63 (SC 132, 252: Passiv).

68 Eusebius von Caesarea, *Is.* I 32 (GCS 56, 27). Ohne Näherbestimmung begegnet das äquivalente Substantiv *conuersio* bei Julian von Toledo, ἀντικειμένων libri II 57 (PL 96, 690 D).

69 Johannes Chrysostomus, *in illud, Saulus adhuc spirans* 5 (PG 51, 121, neben μετατιθέναι); ders., *in illud, Saulus adhuc spirans* 6 (PG 51, 122); ders., *mut. nom.* III 4 (PG 51, 139); ders., *in Ac.* 20,1 (PG 60, 159). Bei Ps.-Basilius, *in Is.* 107 (PG 30, 289 D), steht das Verbum γίγνεσθαι für den Übergang vom Verfolger zum Diener Christi.

70 Augustinus, *en. in psalm.* 36, s. II 5 (CCL 38, 350: Gott als Subjekt); Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 20 (PL 70, 1388 A); Gregor d. Gr., *dial.* III 17,9 (SC 260, 342: Passiv); Beda Venerabilis, *retract. in Ac.* (CCL 121, 134: Passiv).

71 Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* III 3 (PG 51, 137).

72 Augustinus, *s. V.T.* 24,7 (CCL 41, 333). Quodvultdeus, *de tempore Barbarico* I 8,10, = *s.* 10 (CCL 60, 436); Prosper von Aquitanien, *exp. psalm.* 147,17.(CCL 68 A, 205). Noch nicht ganz so durchstilisiert begegnet es bei Augustinus, *Simpl.* 1,2,22 (CCL 44, 55). Daneben begegnet aber auch die Dreierreihe *Vide mihi Paulum hesterno persequentem, hodie credentem, die crastino praedicantem* (Ambrosius, *Lc.* X 32 [CCL 14, 354]).

73 Augustinus, *qu. Simpl.* I 2,22 (CCL 44,55). Beide Verben stehen im Passiv.

74 Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 20 (PL 70, 1388 A).

75 Gregor d. Gr., *hom. in evang.* 30,8 (SC 522, 242).

76 Petrus Chrysologus, *serm.* 61,1 (CCL 24, 341).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Heiden wie Juden, ihren Unglauben rechtfertigen –; der Prediger geht dann aber wieder zu καλέω über.[77]

Als Fazit kann gelten, dass die Wahrnehmung der Lebenswende des Apostels Paulus keinesfalls einseitig unter dem Stichwort der Bekehrung beschrieben werden kann. Weniger in Predigten als vor allem in den Kommentaren haben die Texte im gewissen Sinne trotz aller harmonisierenden Zusammenschau auch ihr Eigenleben bewahrt.

Selten wird der Name Saulus[78] verwendet,[79] zumeist wie selbstverständlich der Name Paulus.[80] Auch zu Apg 13,9 wird der Namenswechsel längst nicht immer kommentiert,[81] oder der Namenswechsel wird mit dem o. a. Wortspiel *persecutor – praedicator* verbunden.[82] Er ist bei Origenes an einer Stelle Zeichen der Wandlung seiner Eigenschaften;[83] an anderer Stelle wird – von Origenes oder von Rufin[84] – festgehalten, dass, anders als etwa bei Petrus, ein göttlicher Auftrag zum Namenswechsel nicht vorliegt.[85] Die Meinung einiger, Paulus habe sich den Namen des Prokonsuls Sergius Paulus zugelegt, wird als wenig zutreffend bezeichnet, weil Apg 13,9 nicht an eine neue Namensgebung denken lässt; vielleicht hat er, wie manche Hebräer (z. B. Thaddäus / Lebbäus) zwei Namen getragen; vielleicht wurde er in der vorchristlichen Zeit Saulus genannt, dann aber im Missionsdienst unter Nichtjuden Paulus.[86] Johannes Chrysostomus vermerkt in seinen Acta-Homilien eher beiläufig, der Namenswechsel sei μετὰ τῆς χειροτονίας, nach der Handauflegung erfolgt, ähnlich wie bei Petrus,[87] diskutiert aber ausführlich das Problem in vier anderen Homilien, die alle dem Thema Namenswechsel gewidmet sind.[88] Gegen die These, der Name Saul verweise auf die Erschütterung der

77 Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* III 5 (PG 51, 141).

78 Für den Namen Saulus bietet Hieronymus, *heb. nom* (CCL 7, 148) die Etymologie *tentatio respicientis vel saturitas.*

79 Ammonius von Alexandria, *Ac.* (PG 85, 1532 D); Augustinus, *en. in psalm.* 36, s. II 5 (CCL 38, 350; anders ders., *en. in psalm.* 149,13 [CCL 40, 2187]; *serm. V.T.* 24,7 [CCL 41, 333]).

80 Didymus von Alexandria, *in Ac.* (PG 39, 1669 D – 1673 A); Johannes Chrysostomus, *hom. in Act.* 19,2 – 20,4 (PG 60, 152 – 164); Euthalius Diaconus, *Ac.* (PG 85, 648 B; 656 A); Ps.-Oecumenius, *in Act.* (PG 118, 165 C – 172 A).

81 So fehlen Ausführungen dazu bei Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 29 (PL 70, 1391 AB). Nichts erhalten ist zu Apg 13,9 bei Didymus und Ammonius von Alexandria.

82 Augustinus, *en. in psalm.* 149,13 (CCL 40, 2187); *serm. V.T.* 24,7 (CCL 41, 333).

83 Origenes, *or.* 24,2 (GCS Origenes 2, 354).

84 Vgl. Th. Heither, Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos – *Römerbrief*, übersetzt und eingeleitet, Bd. 1: erstes und zweites Buch (FC 2/1), Freiburg u. a. 1990, 75 Anm. 12.

85 Anders hierin Ps.-Oecumenius, *in Act.* (PG 118, 201 C): Gott ändert den Namen von Saulus in Paulus, damit er dem Apostelfürsten Petrus in nichts nachstehe und eine größere οἰκείωσις erlange (vermutlich gemeint gegenüber griechisch-römischen Hörern, denen der Name Paulus geläufiger war).

86 Origenes, *o comm. in Rom.* prol. (FC 2/1, 70 – 75).

87 Johannes Chrysostomus, *hom. in Act.* 28,1 (PG 60, 209).

88 Johannes Chrysostomus, *in illud, Saulus adhuc spirans* 6 (PG 51, 123 f), ders., *mut. nom.* II 1 (PG 51, 126). verweist gegen die mögliche Frage, warum Lukas von Saulus rede, während die

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Kirche durch den ehemaligen Christenverfolger, führt er Gründe an: 1. Den Namen haben ihm seine Eltern gegeben, aber nicht aus prophetischer Eingebung; 2. der Namenswechsel erfolgte nicht sofort, sondern später.[89] Doch warum ist der Namenswechsel erst zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt? Hätte er sofort bei seiner Berufung den Namen Paulus angenommen, hätte niemand gewusst, dass aus dem Verfolger ein Evangelist geworden war.[90]

Beda bietet zu Apg 13,9 in seiner *expositio* die Erklärung, der Apostel habe den Namen des Prokonsuls angenommen;[91] in seiner *retractatio* nimmt er ähnlich wie schon zuvor Primasius von Hadrumetum die Philologie und die biblische Geschichte zu Hilfe und bezieht den Namenswechsel auf den Wandel vom Hochmut zur Demut; aus dem gottlosen und (David) verfolgenden Saul wurde der demütige und bescheidene Paulus.[92]

II. Gesamtperspektive der Rezeption von Apg 9; 22; 26

In heutiger Forschung wird Apg 9 formgeschichtlich u. a. als Überwindung des Gottesfeindes im Stile von 2Makk 3 gedeutet.[93] Auf alttestamentliche oder frühjüdische Vorgaben solcher Art kommen antike Kommentatoren und Prediger, soweit ich bisher sehen kann, nicht zu sprechen, doch ist faktisch die neuere Formbestimmung als Erzählung von der Überwindung eines Gottesfeindes nicht selten auch in der altkirchlichen Rezeption leitend, so etwa in der *Epistula Apostolorum*,[94] bei Kyrill von Jerusalem,[95] Johannes Chrysostomus,[96] Cassiodor,[97] Sophronius von Jerusalem,[98] Gregor der

Selbstvorstellung in den Paulusbriefen immer anhand des Namens Paulus erfolge, als Analogie auf den Namenswechsel des Kephas, der Zebedaiden (Mk 3,16 f), Abrahams und Saras.

89 Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* II 2 (PG 51, 126 f).

90 Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* III 3 (PG 51, 137).

91 Beda Venerabilis, *expos. in Ac.* (CCL 121, 61).

92 Beda Venerabilis, *retract. in Ac.* (CCL 121, 145); Primasius von Hadrumetum, *in Apc.* I (CCL 92,13).

93 H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 5), Tübingen 1963, 59; J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 145, der aber auch darauf verweist, dass bestimmte Züge von Apg 9 in 2Makk 3 keine Entsprechung haben. Auf das analoge Motiv des Sturzes hat auch G. Schille, Die Apostelgeschichte (ThHK NT 5), Berlin 1983, 220, verwiesen. Zur Kritik an einer Überschätzung des Einflusses von 2Makk 3 vgl. A. Weiser, Die Apostelgeschichte, Kapitel 1 – 12 (ÖTK 5/1, GTB 507), Gütersloh/Würzburg 1981, 217 f; R. Pesch, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband Apg 1 – 12 (EKK V/1), Zürich/ Einsiedeln/Köln/Neukirchen 1986, 300.

94 *EpAp* 33/44 (Schneemelcher I 224).

95 Kyrill von Jerusalem, *catech.* 10,17 (Reischl 282).

96 Johannes Chrysostomus, *in illud, Saulus adhuc spirans* 3 (PG 51, 117); ders., *hom. in Ac.* 19,3 (PG 60, 153). Asterius Amasenus, *hom.* 8 (PG 40, 285 A), kann regelrecht von einer Bestrafung sprechen.

97 Cassiodor, *Complexiones in Actus Apostolorum* 19 (PL 70, 1387 CD). Als eine unter mehreren Facetten trifft dies auch für Augustinus zu, vgl. Augustinus, *en. in psalm.* 69,3 (CCL 39, 933).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Grosse[99] sowie bei Alexander von Zypern[100] und Arator.[101] Auf die Lebenswende des Paulus wird, was hier nur punktuell vorgeführt werden kann, nahe liegender Weise in Kommentaren zu alttestamentlichen Aussagen über die Feinde Gottes und deren Überwindung verwiesen.[102]

Im Fall der *Epistula Apostolorum* halte ich mit Ernst Dassmann[103] gegen Andrew Gregory[104] daran fest, dass der Verfasser dieser Schrift die Apostelgeschichte wohl gekannt hat, andernfalls müsste man die Wendung σκεῦος ἐκλογῆς in *EpAp* 31/42 als unbewusste Übernahme gemeinkirchlicher Sprache erklären. Für das genannte Verständnis bei Johannes Chrysostomus spricht die Bemerkung, Paulus sei wie ein Beutestück, wie eines der Gefäße des Teufels nach Damaskus hineingeführt worden.[105] Bei Cassiodor wird diese Interpretationslinie eigentlich zur einzigen in der Auslegung zu Apg 9. Alexander von Zypern verschärft wohl unter Benutzung einer apokryphen Beschreibung der Reisen des Barnabas die Dramatik gegenüber der Vorlage: Über Apg 8,1; 26,19 f hinausgehend wird Saulus zum Urheber der Tötung des Stephanus[106] und der in Apg 8,1 – 3 geschilderten Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde; Barnabas stellt ihn, bevor er ihn nach Apg 9,27 in der christlichen Gemeinde zu Jerusalem einführt, mit scharfen Worten zur Rede – Wie lange, Saul, willst Du Saul sein – worauf hin Paulus ein Bekenntnis im Sinne der Orthodoxie Alexanders vorlegt und ihm dann anhand von Apg 9 von seiner Lebenswende erzählt – unter ausschmückendem Verweis auf die göttliche süße Stimme und unter biblischen Bezügen auf 1Tim 1,13 (Sünder) und 1Kor 15,8 (Fehlgeburt). Schließlich mahnt dann Barnabas die Gemeinde, das neue Mitglied nicht zu meiden, Paulus als Hirten und nicht als Wolf zu betrachten.[107]

Natürlich sind auch die anderen Aspekte der Lebenswende des Paulus virulent. Johannes Chrysostomus betrachtet in einer seiner Taufkatechesen Paulus als das Vorbild der Neugetauften.[108] Die plötzliche und unerwartete *conuersio* des Paulus vom Verfolger zum Apostel wird für Ambrosius zum

98 Sophronius von Jerusalem, *hom.* 8,2 (PG 87/3, 3357 AB).

99 Gregor d. Gr., *moral.* 31,30 (SC 525, 238 – 242), in der Auslegung zu Hi 39,9 („Wird das Nilpferd dir dienen?"): Das Nilpferd wird in der Passage insgesamt auf das jüdische Volk gedeutet; die Ausdeutung auf Paulus erfolgt mit dem Gedanken, Gregor wolle vom Allgemeinen zum Besonderen übergehen.

100 Alexander von Zypern, *laud. Barn.* 10.12 (CCG 26, 94 – 96).

101 Arator, *De actibus apostolorum* I 708 – 717 (CSEL 72, 55).

102 Augustinus, *en. in psalm.* 108,19 (CCL 40, 1595).

103 E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 266.

104 A. Gregory, The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century (WUNT II 169), Tübingen 2003, 325.

105 Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 19,3 (PG 60, 153).

106 So auch bei Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* III 4 (PG 51, 138).

107 Alexander von Zypern, *laus Barnabae* 10 – 12 (CCG 26, 94 – 96).

108 Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/3,7 – 11 (FC 6/2, 362 – 366).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593

Erweis dessen, dass, wie das Gebet des Stephanus zeigt, die Fürbitte für eine Sünde, die nicht zum Tode gereicht, sinnvoll ist[109], für Petrus Chrysologus als Anlass der Hoffnung auf sittlicher Verwandlung auch seiner Zuhörer.[110]

Johannes Chrysostomus verteidigt die Lehre von der Willensfreiheit gegen den Einwand, Gott habe so mit Nötigung (ἀνάγκη) an dem nachmaligen Apostel gehandelt, dass dieser gar nicht anders als glauben konnte, was von Heiden wie Juden zur Rechtfertigung ihres Unglaubens vorgebracht werden – gemeint ist offenbar, dass das Geschehen der Berufung des Paulus ein außergewöhnliches Geschehen war, das nicht jedem zuteil wurde. Der Kirchenlehrer antwortet: Wenn Gott mit Nötigung handelt, müsste auch der Kritiker zum Glauben kommen; wenn aber dieser nicht zum Glauben komme, sei erwiesen, dass auch Paulus aus freiem Willen gehandelt habe.[111]

In Bedas *Expositio* wird als Gesamtlinie die Mahnung zur Demut und die totale Lebenswende des Apostels betont: Die Mahnung zur Demut ergibt sich aus der Selbstvorstellung des erhöhten Herrn mit dem Namen „Jesus", gegen die *superbia* des Paulus gewandt – hier zeigt sich der Einfluss von 1Tim 1,13 *ad vocem* ὑβρίστης, die Betonung der Lebenswende aus der allegorisch ausgelegten Blindheit des Paulus trotz offener Augen nach Apg 9,8 f.[112]

III. Einzelheiten aus der Rezeption von Apg 9; 22; 26

Im Folgenden werden einzelne Facetten der Rezeptionsgeschichte der Berufungserzählungen geboten. Dabei geht es nicht in erster Linie um ein Sammelsurium von mehr oder weniger originellen Applikationen dieser Texte; mein Augenmerk gilt den treibenden Motiven exegetischen Fragens.

Apg 22,3: Die Erziehung durch Gamaliel

Gamaliel[113] gilt den altkirchlichen Auslegern durchaus als äußerst klug, doch gilt: Wenn schon Paulus, der durch einen so klugen Mann im Gesetz erzogen wurde, von Gesetz Abstand nahm, um wie viel mehr sollten sich diejenigen, die schon bisher außerhalb des Gesetztes standen, ihm nicht unterwerfen![114] Augustinus betont zu Ps 147,17 die Härte des durch die Erziehung bei Gamaliel am Gesetz gewachsenen Paulus, dessen Härte sich schon bei der

109 Ambrosius, *paenit.* I 10,45 – 47 (CSEL 73, 141 f).
110 Petrus Chrysologus, *serm.* 61,1 (CCL 24, 341).
111 Johannes Chrysostomus, *mut. nom.* III 5 (PG 51, 141).
112 Beda Venerabilis, *expos. in Ac.* (CCL 121, 44).
113 Hieronymus, *nom. Heb.* (CCL 72, 146) bietet die Etymologie *retributio dei.*
114 Ambrosiaster, *in Gal.* 1,14 (CSEL 81/3, 13).

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525593592 — ISBN E-Book: 9783647593593