

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 43 (1987)

Artikel: Die umgekehrte Tora : zum Gesetzesverständnis des Paulus
Autor: Stegemann, Ekkehard W.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961430>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die umgekehrte Tora

Zum Gesetzesverständnis des Paulus

Hartwig Thyen zum 60. Geburtstag

von Ekkehard W. Stegemann

Was unsere Bibeln mit *Gesetz* wiedergeben, heisst in der griechischen Originalsprache der Paulusbriefe *Nomos* und ist selbst schon eine Übersetzungsvokabel. Denn es bedeutet normalerweise die mit dem hebräischen Wort *Tora* bezeichnete Sache. Dieses kleine Vokabularium soll darauf aufmerksam machen, dass unser Thema im Schnittfeld zweier Wirkungsgeschichten liegt. Auf der einen Seite gehört es nämlich in die Wirkungsgeschichte der Tora im griechischsprechenden Judentum hellenistischer Zeit und damit in die Auslegungsgeschichte der hebräischen Bibel und ihrer griechischen Version, der Septuaginta. Auf der anderen Seite hat das paulinische Gesetzesverständnis aber auch eine eigene, bis heute andauernde Wirkungsgeschichte im Christentum gezeitigt und gehört in die Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments.

Wie wir also unseren Standort heute immer nur vermittelt durch eine komplexe christliche Wirkungsgeschichte finden können, so müssen wir auch die Standortgebundenheit des Paulus in der jüdischen Wirkungsgeschichte der Tora beachten. Dieser doppelten perspektivischen Brechung versuche ich im folgenden dadurch Rechnung zu tragen, dass ich zunächst Aspekte der christlichen Paulusrezeption, sodann des jüdisch-hellenistischen Toraverständnisses beleuchte. Auf diese Weise sollen ein paar Konturen des paulinischen Gesetzesbegriffs, der in der Auslegung zuweilen ins Unbestimmte zu verschwimmen droht, fixiert werden. Schliesslich folgt in einem dritten Teil eine Skizze des paulinischen Toraverständnisses, wie ich es verstehe.

I

Bedingung der Möglichkeit einer eigenen Wirkungsgeschichte des paulinischen Gesetzesverständnisses¹ ist natürlich die Entstehung des Christentums, d.h. das Auseinandergehen der Wege von Juden und Chri-

Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann, Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Adresse: Rauracherstr. 55, CH-4125 Riehen.

sten in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Da jedoch von einem bestimmten Zeitpunkt der Auslegungsgeschichte an dieser vielschichtige Prozess theologisch wie historisch auf Paulus zurückgeführt wird, wird auch an seinen Briefen und zumal an deren polemischen Aussagen über das Gesetz der *Bruch mit dem Judentum* thematisiert. Ja, seit der *Aufklärung* gilt Paulus geradezu als der Stifter des Christentums, der es aus den Fesseln einer bloss partikularen Religion des Gesetzes, als die das Judentum hier angesehen wird, zu einer universalen Religion der Liebe, die Jesus eigentlich intendierte, befreit hat². Dass ein solches Urteil dem historisch wie theologisch gleichermaßen komplexen Tatbestand der Entfremdung der Kirche vom Volke Gottes nicht gerecht wird, liegt auf der Hand. Gleichwohl kann umgekehrt aber auch nicht übersehen werden, dass Paulus und zumal seine Interpretation der Tora in diesem Prozess eine wichtige Rolle spielte. Doch wird dies mindestens ebenso sachgerecht im Kontext der Wirkungsgeschichte der Tora im griechischsprachenden Judentum bzw. der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus behandelt. Denn sosehr Paulus aus der Retrospektive mit seiner Interpretation der Tora an der Entstehung des Christentums beteiligt erscheint, sosehr ist dieses die eigenständigste Frucht jener wechselseitigen Durchdringung von Judentum und Hellenismus in der Antike, von der Paulus ein Teil ist.

Wiederholt sich seit der Aufklärung in der Auslegung gewissermaßen die Abgrenzung des Christentums vom Judentum, die Paulus in der Realität vollzogen oder wenigstens eingeleitet haben soll, so wird daran zugleich ein typischer Zug der christlichen Rezeption der paulinischen Gesetzesaussagen sichtbar, nämlich ihre *legitimitäts- oder identitätssichernde Funktion*. Diese wird nicht nur im Blick auf das Judentum, sondern auch im innerchristlichen Streit um die wahre Gestalt des Christentums und schliesslich auch in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlich-säkularen Selbst- und Weltverständnis ausgeübt. Schon *Marcion* bediente sich der paulinischen Texte, freilich in grausam verstümmelter Gestalt, und zumal ihrer polemischen Aussagen über die Tora, um das, was er für christlich hielt, in einem Akt gewaltsamer Identitätsstiftung herzustellen. Die Verwerfung des Alten Testaments als des Gesetzes, das in Christus an sein Ende gekommen sei, ist der dramatischste Ausdruck davon. Vorausgesetzt ist dabei, dass das Alte Testament in der Tat das göttliche Gesetz enthält, nur eben für Marcion das des *fremden Gottes* der Schöpfung und der Gerechtigkeit ohne Güte³.

In der Aufklärung hingegen ist nicht nur der strikte Zusammenhang zwischen dem Gesetz und dem Gesetz Gottes, sondern auch der zwischen dem Gesetz Gottes und der Bibel aufgelöst. So sieht man das Alte Testa-

ment zwar von ein und demselben Gott wie das Neue Testament, aber zugleich eben auch von einem *fremden Gesetz* reden, nämlich dem angeblich bloss äusserlichen und statutarischen der Juden⁴. Hier wirkt in der Form der Kritik an jeglicher Heteronomie auf die Auslegungsgeschichte zurück, was durch die Wirkungsgeschichte des paulinischen Gesetzesverständnisses in der *Reformation* allererst begründet oder aber zumindest befördert wurde. Denn es ist zumal durch die lutherische Unterscheidung von *Gesetz und Evangelium*, die dem Evangelium eine immer wieder neu zu vollziehende exklusive Rolle sichert, eine Öffnung des Gesetzesbegriffs ermöglicht worden, die ihn dem spezifisch neuzeitlichen Interesse an einer wissenschaftlichen Durchdringung und aktiven Gestaltung der Welt anpassen liess. Gewiss war noch für Luther wie für seine Zeit «das Gesetz im strikten Sinne Gottes Gesetz... und... inhaltlich unbestritten in Texten wie den Zehn Geboten, der Bergpredigt und dem Doppelgebot der Liebe»⁵ niedergelegt. Allein indem die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium am Gesetz selbst sozusagen wiederholt und ein usus theologicus vom usus politicus oder civilis unterschieden wird, kann das Gesetz trotz seiner Komplexität immer auf Gott als seinen Urheber zurückgeführt und doch zugleich «die gesamte ausserchristliche Gesetzeswirklichkeit»⁶ mit einbezogen werden.

Die Folge davon ist jedoch, wie *Gerhard Ebeling* eindrucksvoll dargetan hat, dass der Begriff des Gesetzes nahezu unbegrenzt ausgedehnt werden kann: «Die gängige Auffassung, es sei ein Kodex von Vorschriften oder eine Summe kodifizierbarer Verhaltensregeln mit entsprechenden Sanktionen, wandelt sich zur Vorstellung von einer *universalen Macht*, die überall im menschlichen Leben präsent ist, nicht nur in verbaler Gestalt, sondern auch in Sitten und Gebräuchen, in Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen, in allen Herausforderungen und Zwängen, Sehnsüchten und Problemen des Lebens, kurz, als die Vielgestalt dessen, wie das Reich dieser Welt die Menschen in seinem Griff hat»⁷. So aber kommt es, dass der Gesetzesbegriff einerseits dazu herhalten muss, all das zu repräsentieren, wovon das Proprium des Christlichen bzw. einer bestimmten Konfession, die es zu verkörpern meint, jeweils abzugrenzen ist. Andererseits kann sich so aber auch mit dem Gesetzesbegriff die Vorstellung eines eigenen Bereichs der Welt verbinden, der sein Recht hat, solange er sich nicht soteriologische Kompetenzen anmasst und seine Existenz jenseits des Sündenfalls anerkennt. Darin liegt, wie die deutsch-christliche, gerade von Theologen der Lutherrenaissance verfochtene Lehre vom «Volksnomos» unseligen Andenkens zeigt, die Versuchung zur religiösen Überhöhung vorgeblich «natürlicher», in Wahrheit aber massiv konstruierter, ideologischer Gegebenheiten.

Es war nicht nur eine Abkehr von dieser folgenschweren Verirrung, sondern – wie ich meine – zugleich auch eine Rückkehr zu einer sachgerechteren Rezeption des paulinischen Gesetzesverständnisses, als *Karl Barth* 1935 in seiner Studie «Evangelium und Gesetz»⁸ der lutherischen eine an der reformierten Tradition orientierte Interpretation gegenüberstellte. Der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hatte ja schon Calvin die Einheit beider in ihrer Verweisung auf den Gnadenbund Gottes in Christus an die Seite gestellt. Barth macht nun durch die Umkehrung der traditionellen Reihenfolge, deren begrenztes Recht er durchaus anerkennt, auf die paradoxe Bedeutung der Tora für die Erlösung aufmerksam. Denn indem er «das Gesetz... als die notwendige *Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist»⁹, versteht, beteiligt er es in jedem Moment an der Menschwerdung der Gnade in Zeugnis und Anspruch, in der Verurteilung des Sünder wie in der Heiligung des Gerechtfertigten.

In der engeren neutestamentlichen Auslegungsgeschichte hat weniger dieser Ansatz als vielmehr die aus der lutherischen Tradition sich speisende Linie ein Echo gefunden. Deren imponierendster Vertreter dürfte *Rudolf Bultmann* sein, dessen Interpretation bis heute fortwirkt. Ihr Charakteristikum ist, dass sie als Grundthese des Paulus ansieht, dass «Christus das Ende des Gesetzes» qua Heilsweg ist¹⁰. Entfaltet wird dieser Ansatz heute freilich in zweierlei Weise. Entweder meint man (wie Bultmann selbst), dass durch Christus bzw. die Gnade das Tun der Tora grundsätzlich als Streben nach einer «eigenen Gerechtigkeit», mithin als Sünde aufgewiesen und theologisch diskreditiert wurde. Hier wäre die Tora also sensu stricto nie ein Heilsweg gewesen, sondern schon immer der Weg der Sünde, welches freilich der frommen Illusion nicht immer zugänglich war¹¹. Oder aber man meint, dass durch Christus das Gesetz als Heilsweg aufgehoben worden ist, so dass erst nach Christus ein Tun des Gesetzes, das ohne Christus eine «eigene Gerechtigkeit» aufzurichten versucht, Sünde ist. Hier wäre zwar theoretisch die Tora ein Heilsweg gewesen, der aber faktisch an den Sündentaten der Menschen scheiterte¹².

Insbesondere in der von Bultmann vertretenen Version verbindet sich manche Linie der Auslegung. Einerseits steht hier deutlich Luthers Scheitern an der Selbstvervollkommen Modell, andererseits die Aufklärung, in der das Judentum als die durch Paulus überwundene heteronome Gesetzesreligion erscheint. Schliesslich und vor allem wird hier jedoch in das paulinische Gesetzesverständnis die spezifisch neuzeitliche Entwicklung projiziert, wonach das Gesetz der Schlüsselbegriff für den säkularen Menschen ist, der sich in der Welt zu verwirklichen trachtet. Die moderne Variante davon ist, dass man Paulus eine «Leistungsideologie» kritisieren sieht, «für welche die Legitimation des Daseins in die Zuständigkeit des Menschen fällt»¹³.

II

Paulus gebraucht das Wort *Nomos* wie das gesamte griechischsprechende Judentum normalerweise als Äquivalent für *Tora*, und zwar sowohl für *Tora* im engeren Sinne, also für den Pentateuch bzw. das «Gesetz des Mose» (1Kor 9,8) als Kern der hebräischen Bibel (vgl. nur Röm 3,21 «Nomos und Propheten»), als auch für die Schrift bzw. den in allen ihren Büchern bezeugten Gotteswillen überhaupt (vgl. nur Röm 3,19). Dieser Sprachgebrauch hat sich durch die Septuaginta, d.h. durch die Übersetzung zumal des Pentateuch schon lange Zeit vor Paulus im griechischsprechenden Judentum und seiner Literatur eingebürgert. Dabei haben die Übersetzer das Wort *Nomos* mit Bedacht als Äquivalent für *Tora* gewählt. Denn wie diese das Ensemble der Relationen von Gott, Welt und Mensch betrifft und die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen untereinander regelt, so hat auch der Begriff *Nomos* von Haus aus religiöse und kosmische, soziale und sittliche Dimensionen¹⁴. Freilich ist es wahr, dass das Bedeutungsspektrum auch korrespondierender Wörter zweier Sprachen nicht dasselbe ist, weil das, was sie ausdrücken, im religiösen, kulturellen und sozialen Kontext der jeweiligen Sprache eine andere Rolle spielt. Das gilt zumal für solche, die eine unverwechselbare Identität bezeichnen. Das aber dürfte für den Begriff der *Tora* zutreffen. In ihm hatte das «Judentum in und ausserhalb Palästinas trotz seiner verwirrenden Vielfalt eine alles beherrschende Mitte»¹⁵. Es ist deshalb sicher richtig, dass *Nomos* nicht einfach wie *Tora* die jüdische Identität kennzeichnen kann¹⁶. Aber es liegt ebenso auf der Hand, dass das griechischsprechende Judentum in Anknüpfung an den Hellenismus wie im Widerspruch zu ihm in und mit dem Wort *Nomos* auszudrücken versuchte, was die *Tora* ist. So ist es zu verstehen, dass *Nomos* mitunter wie ein semantisches Lehnwort fungiert.

Freilich erweitert sich nun mit der Übersetzung in den Hellenismus auch das Verständnis der *Tora* im Judentum. Sie wird gewissermassen auch hellenisiert. Der Grad der Hellenisierung ist natürlich nach Ort und Zeit, aber auch in unterschiedlichen Gruppen sehr verschieden. Aber sie ist keineswegs nur auf die Diaspora oder das griechischsprechende Judentum beschränkt und ebenso in der apologetischen Amalgamierung mit der hellenistischen Kultur wie noch in der polemischen Abgrenzung von ihr vorhanden¹⁷. Jesus Sirach, ein Buch palästinischen Ursprungs und eher antihellenistischer Tendenz vermag diesen Vorgang darum ebenso zu bezeugen wie des Paulus' hochgebildeter Zeitgenosse Philo von Alexandrien, der die *interpretatio graeca* der *Tora* vielleicht am weitesten getrieben hat. Im Kern geht es beiden aber darum, das partikulare jüdische Gesetz, die

Tora des Mose, als «die umfassende Ordnung für die Gemeinschaft von Gott, Kosmos und Menschheit»¹⁸ und Israel als das Volk zu erweisen, in dem diese Ordnung zu zeitlichem und ewigem Heil erkannt und anerkannt wird. Für Jesus Sirach steht darum ebenso wie für Philo fest, dass das, wonach die Besten der Völker fragen, in der Tora des Mose und allein in ihr eine Antwort erfährt. Und umgekehrt gilt, dass alle Weisheit, die die Schöpfung durchwaltet und auch in der Völkerwelt zu finden ist, in der Tora beschlossen ist, wenn man sie nur recht zu lesen vermag und eifrig studiert¹⁹. Die Tora ist also kein Spezialfall von Nomos, eben der der Juden, d.h. die jüdische Art, die Welt zu deuten und die Beziehung zwischen Gott und Menschen und der Menschen untereinander zu regeln. Vielmehr ist nur die Tora wirklich Nomos; und das bezieht auch jene Reinheits-, Speise-und Sabbatgebote sowie alle anderen Vorschriften ein, die in den Augen der Umwelt als typisch jüdische Bräuche gelten. Ja, gerade wo diese Gebote, weil sie der *Abgrenzung* von den Heiden und dem Interesse der jüdischen Minorität an der Bewahrung ihrer Identität besonders dienlich waren, in den Mittelpunkt gerückt wurden, wie etwa bei den Pharisäern die Reinheits- und Speisevorschriften, da konnte man leicht die Nichtjuden, die die Tora nicht besitzen, überhaupt für *gesetzlos* halten. Nicht überall zwar, aber zum Beispiel bei Paulus finden wir darum zur Kennzeichnung von Heiden auch den Ausdruck *Anomoi*, Gesetzlose (1Kor 9,21; vgl. Röm 2,12). Und dabei schwingt ein Unterton von Sünde, Frevel und Gottlosigkeit in diesem Wort mit, wie daraus hervorgeht, dass auch Juden, die mit Heiden gemeinsame Sache machen oder überhaupt die Tora übertreten, so genannt werden können.

Dieses Klischee der Heiden wird freilich andernorts durchaus gemieden, etwa auch von Philo²⁰. Denn ihm kommt es nicht so sehr auf die Abgrenzung, sondern auf die *Synthese* an, in der dem Gemeinsamen ebenso wie dem Unterscheidenden ein Recht gegeben wird. Deshalb kann er in der Tora selbst einen Teil, nämlich den Dekalog, als das absolute, göttliche und zugleich mit dem Kosmos im Einklang stehende Gesetz unterscheiden und sich bei den übrigen Einzelgeboten darauf beschränken, ihre Vortrefflichkeit herauszustellen. Das geht natürlich manchmal nur so, dass ein tieferer Sinn hinter dem Gebotswortlaut gesucht und gefunden wird, was wiederum die Ausbildung exegetischer Methoden voraussetzt. Doch tritt Philo, der die Kunst, eine verborgene Wahrheit in der Tora ans Licht zu bringen, in bemerkenswerter Weise beherrscht, einerseits solchen innerjüdischen Strömungen entgegen, die sich nur noch an den tieferen Sinn, nicht aber an den Wortlaut der Gebote halten, mithin nicht mehr so leicht in der Umwelt als Juden identifizierbar sein wollen. Und andererseits kann er sich nicht vorstellen, dass ein Nichtjude

etwa den Dekalog übernehmen, aber im übrigen bei seinen väterlichen Überlieferungen und Gebräuchen bleiben kann. Wer den höchsten Grad der Tugend erreichen und wahrhaftig mit dem Kosmos im Einklang leben will, der muss Jude sein oder Proselyt werden, d.h. die Tora des Mose vollständig auf sich nehmen. So gewiss darum nur der Jude, der seinen Adel bewahrt, indem er die Tora hält, ein wahrer Weltbürger bleibt, so gewiss kann der, der diesen Adel von Haus aus nicht besitzt, ihn erben, indem er sich dem jüdischen Volk zugesellt. Aber er muss dazu den väterlichen Gebräuchen Valet sagen und die verwandschaftlichen Bindungen aufgeben, um wirklich ein Gottessohn unter den Gotteskindern werden und bleiben zu können. Welche Wertschätzung das Gesetz des Mose verdient, das zeigt sich für Philo darum an dem Mut und der Liebe derjenigen, die sich dem jüdischen Volk trotz des gegenwärtigen Elends angeschlossen haben. So kann er sich denn auch die eschatologische Zukunft nur so vorstellen, dass eine Wende zum Guten in Israels Geschick einen grossen Zuwachs an Proselyten zur Folge hat.

Selbst für Philo also, dem man mit einem Recht nachgesagt hat, dass er den nationalen Faktor der jüdischen Religion eher vernachlässigt habe²¹, kann sich eine dem Nomos gemäss Existenz nur in einer jüdischen Identität, d.h. verbunden mit einer sichtbaren Zugehörigkeit zum jüdischen Volk realisieren. Anderes liess auch die sozialgeschichtliche Situation nicht zu, jedenfalls nicht im Blick auf die jüdische Religion. Denn mochte der Hellenismus eine gewisse Toleranz in religiöser Hinsicht entwickeln, so galten doch Juden wegen ihres bildlosen Monotheismus als «gottlos» und «abergläubisch». Und ihre Nonkonformität, die sich an der Tora ausrichtete, wurde ihnen als Misanthropie und bösartige Separation ausgelegt, um vom Spott über ihre Bräuche zu schweigen²². Hier also wird in stereotypen Vorurteilen und antijüdisch verzerrt widergespiegelt, was die Tora den Juden erlaubte, nämlich ihre eigene Identität als Minorität auch unter starkem Anpassungsdruck zu wahren. Und soziale Kohäsion war dazu eine entscheidende Voraussetzung.

Stand trotz dieser Situation bei Philo die Zugehörigkeit zum Volk nicht im Vordergrund, so ist es doch verständlich, dass es andernorts so war, mithin die Treue zur Tora vor allem im Blick auf die Bewahrung und Bewährung der jüdischen Identität wichtig wurde. Freilich kann dies auch nur eine durch das literarische Genre anderer Schriften verschobene Perspektive sein. Jedenfalls ist sie deutlich in dem jüdisch-hellenistischen Roman *Joseph und Aseneth* zu erkennen. Am Übertritt der ägyptischen Priestertochter Aseneth zum Judentum und ihrer Heirat mit Joseph, welche die biblische Motivation der Erzählung ist, wird die unerhörte Differenz der jüdischen von der heidnischen Lebensweise demonstriert. Jude-

sein heisst, eine in allen auch anscheinend nur alltäglichen Vollzügen des Daseins ausserordentliche, *engelgleiche Existenz von Gotteskindern* zu führen, zeitlich und schliesslich am himmlischen Ruheort auch ewiglich. Darum gilt der Übertritt zum Judentum als «Neuschöpfung», nämlich als Übergang «von dem defizitären nur-menschlichen Status, den Nichtjuden von Haus aus haben, zu der engelgleichen Lebensfülle..., die Juden natürlicherweise besitzen»²³. Aus diesem Blickwinkel gesehen kommt es natürlich darauf an, dass der hervorragende Status der Nähe zu Gott nicht durch einen Kontakt mit Götzendienern verloren geht. Deswegen halten Juden eine bestimmte Distanz zu Heiden, insbesondere bestimmte Reinheits-und Speisevorschriften ein. Eine andere Weise, wie die in diesem Roman nicht ausdrücklich thematisierte Tora – das wäre ja für die Ebene der erzählten Zeit auch anachronistisch – zur Sprache kommt, ist die Darstellung des vorbildlichen Verhaltens des Joseph und einiger seiner Brüder gegenüber Armen und in Konfliktsituationen. Die Tora wäre hier gewissermassen dazu da, den Adel jüdischer Identität zu bewahren und zu bewahren.

In soteriologischer Perspektive wird der Tora eine solche Funktion der Bewahrung einer – nun freilich erst zukünftig zu erlangenden – Identität in der *Weisheit Salomos* zugeschrieben. Ich erwähne diese Schrift zum Schluss, weil sie in mancher Hinsicht dem Paulus nahesteht, bzw. umgekehrt er ihr, abgesehen von der apokalyptischen Seite der paulinischen Theologie. Nach der Weisheit²⁴ ist es zwar so, dass der Mensch in der Vergänglichkeit und Sterblichkeit seinen Abstand von Gott und der himmlischen Welt erfährt, dies aber keineswegs seine Bestimmung ist. «Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit (ep'aphtharsia) geschaffen, und er hat ihn zum Ebenbild seiner eigenen Ewigkeit gemacht» (2,23). Ebendieses Ziel der Schöpfung zu erreichen, wird in einem Kettenschluss, welcher den gesamten ersten, der Unsterblichkeit gewidmeten Teil des Buches resümiert, dann so beschrieben: «Denn ihr (sc. der Weisheit) Anfang ist die allerechteste Begierde auf Bildung, Sorge um Bildung aber ist die Liebe, Liebe aber ist das Halten ihrer Gestze, Befolgung der Gesetze aber ist Befestigung der Unsterblichkeit, Unsterblichkeit aber bewirkt Gottesnähe» (6,17-19). Von der Suche nach der Weisheit führt der Weg über die Tora also zur «Sicherstellung der Unsterblichkeit» (bebaiōsis aphtharsias), welche Gottes Schöpfungsziel ist, und damit in Gottes Nähe selbst. Ob man nun, um dieses sein Ziel zu erreichen, auch Jude sein oder werden muss, mag für die Weisheit keine Frage sein. Jedenfalls werden in ihr allein die Gerechten Söhne Gottes genannt und diese sind ohne Zweifel die Israeliten, «um deretwillen der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes (Nomos) gegeben» (18,4) wurde. Allein dies kann ja unter Umständen zur Frage werden, wie Paulus zeigt.

III

Die zentrale Funktion der Tora für die Entfaltung und Bewahrung der jüdischen Identität im Hellenismus vermag zu erklären, warum sie auch in den Briefen des Apostels eine wichtige Rolle spielt²⁵. Denn wer Gemeinden aus den Heiden in solcher Nähe zum jüdischen Selbstverständnis etabliert, der muss über kurz oder lang begründen, warum er für sie die Übernahme der Tora im Sinne des Eintritts in die jüdische Identität strikt ablehnt, Freilich bedarf es dazu auch der Situation und des äusseren Anlasses, wehalb man nicht in allen Briefen eine Auseinandersetzung mit der Tora findet. Und wo sie begegnet, da ist darauf zu achten, dass Anlass und Situation höchst unterschiedlich sein können. Im *Galaterbrief* zum Beispiel ist bezeichnenderweise die Interpretation der Tora verbunden mit einer Auseinandersetzung über den Status der Glaubenden als Abrahams- und Gottessöhne. Hier reagiert Paulus auch ganz offensichtlich darauf, dass seine galatischen Gemeinden im Begriff sind, sich als Proselyten dem jüdischen Volk zuzugesellen, und zwar bestärkt durch Juden, die mit Paulus zwar den Glauben an Jesus Christus teilten, aber dies mit einer Mission für das Judentum verbunden haben. Einen ähnlichen Anlass setzt der Abschnitt *Phil 3,2-21* voraus, der vielleicht ursprünglich einmal ein eigenständiges Schreiben war. Im *Römerbrief* hingen wird man geradezu einen gegenteiligen Anlass für die Thematisierung der Tora und des Verhältnisses der Kirche zu Israel finden, nämlich die Situation, dass sich Heidenchristen deutlich von typisch jüdischen Verhaltensweisen abgrenzen, und zwar auch innergemeindlich (vgl. Röm 14-15), und die Juden ausserhalb der Kirche theologisch diskreditiert sehen (vgl. Röm 11,13ff). Hier spricht Paulus denn auch unpolemischer, ja teilweise sogar eher apologetisch.

Freilich besteht nun kein Zweifel daran, dass Paulus überall in seinen Briefen, in denen er das Thema Tora anschlägt, den Konsens des hellenistischen Judentums an einem entscheidenden Punkt nicht mehr teilt. Er ist nämlich nicht mehr der Meinung, dass allein durch die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und in der Bewahrung dieses Adels im Tun der Tora die Nähe zu Gott erreicht wird. Die Tora vermag also für ihn nicht die Gerechtigkeit zu vermitteln, durch die jene Unvergänglichkeit des Lebens sichergestellt wird, welche die Intention des Schöpfers ist. Vielmehr – und das ist der positive Inhalt dieser Differenz – ist für Paulus die endzeitliche Erlösung, d.h. die Gerechtigkeit, die ewiges und unvergängliches Leben erbt, in Jesus Christus in Zeit und Geschichte erschienen, und zwar eben gerade auch ihm selbst in einer massiv visionären Erfahrung. In deren Konsequenz aber liegt, dass Heiden wie Juden in gleicher Weise an dieser

Erlösung schon gegenwärtig teilhaben können, nämlich allein indem sie daran glauben. Die *Inklusion der Heiden* und die Exklusion der Tora im Blick auf die Vermittlung der Teilhabe an der Erlösung bzw. der Gerechtigkeit, die das unvergängliche Leben bei Gott verbürgt, entsprechen also einander.

Es hat bestimmte lebensgeschichtliche Voraussetzungen, wenn Paulus in der ihm zuteilgewordenen Erscheinung des Auferstandenen vom Himmel her zugleich seine Berufung zum Apostel Jesus Christi unter den Heiden erfährt (vgl. Gal 1,15f). Doch darüber soll hier jetzt nicht spekuliert werden. Entscheidend ist allein, dass Paulus durch die Berufung seiner Überzeugung von der Gleichstellung der Heiden zugleich einen authentischen missionarischen Ausdruck geben musste. Dass dies zugleich eine konfliktreiche Geschichte zeitigte, ist bekannt. Ebenso wichtig ist aber auch, dass der Apostel als Missionar natürlich auch sichtbare Beweise für die Gleichstellung der Heiden erlebte. Denn wenn sie an den Kräften der Erlösung durch Geistbegabung wie die Juden partizipierten, dann war dies ja die Manifestation der Gleichstellung in der Erlösung. Nicht zufällig ist der Rekurs auf den Beweis des Geistes das wichtigste Mittel in der Verteidigung seiner Heidenmission. Als einen, der eine Probe auf die pneumatische Wirkung seines Evangeliums an die Heiden ablegen konnte, wird er darum Titus, den Griechen, mit nach Jerusalem genommen haben (vgl. Gal 2,1ff). Und die Wirkung des Geistes ist Paulus auch der Ausweis dafür, dass die Galater schon in eschatologischer Legitimität und Qualität sind, was sie paradoxe Weise durch die Übernahme der Tora und die Beschneidung allererst werden wollen: Abrahams- und Gottessöhne (vgl. Gal 3,1-5, 6-28). Man könnte noch eine Reihe solcher Manifestationen aufzählen, an denen Paulus die Partizipation der Heiden an den Kräften der Erlösung ablesen konnte. Es genügt hier aber die Feststellung, dass der Apostel eben diese Erfahrung mit seiner Heidenmission hatte.

Wenn Paulus nach Phil 3 aus der überragenden Erkenntnis Christi die Folgerung zieht, dass der Adel jüdischer Identität und seine Bewährung in tadeloser Treue zur Tora nichts mehr wert sind, so ist dies natürlich im polemisch überzogenen Kontext dieses Abschnitts des Briefes zu sehen. Allein nicht nur hier und im Galaterbrief, sondern auch im Römerbrief stellt Paulus ja die Behauptung auf, dass angesichts der Gerechtigkeit Gottes, wie sie im Evangelium als Gerechtigkeit aus Glauben offenbart ist, nicht nur der Unterschied von Juden und Heiden, sondern im gewissen Sinn auch der zwischen Gerechten und Sündern aufgehoben ist. Das heisst nicht, dass Gerechtigkeit Sünde, weil eben der Versuch der Selbstrechtfertigung ist, sondern dass auch die tadelloseste Gerechtigkeit aus dem Tun der Tora nicht die Gerechtigkeit ist, die das ewige Leben

verbürgt. Das steckt in der Rede von der Rechtfertigung allein aus Glauben und nicht aus Werken des Gesetzes. Sinn macht das, weil Paulus der positiven Gleichstellung von Juden und Heiden in der Erlösung eine negative zur Seite stellt, nämlich in der Sünde. Ebendiese Gleichstellung aber vollzieht für Paulus die Tora, ja, das ist geradezu ihr Zweck, und zwar für die, denen sie als Inbegriff der Erkenntnis und der Wahrheit gegeben wurde: den Juden. Wir können hier nicht die Fülle der Texte, in denen das zum Ausdruck kommt, diskutieren. Darum sei nur Röm 3,19f zitiert, das Resümee der Darlegungen, welche Heiden, aber auch Juden der Sünde überführen sollten: «Wir wissen aber, was der Nomos sagt, sagt er denen unter dem Nomos, damit jeder Mund gestopft und die ganze Welt vor Gott schuldig werde. Darum wird aus Taten des Nomos kein Fleisch vor ihm gerecht. Denn durch den Nomos kommt es zur Erkenntnis der Sünde». In gewisser Weise hat die Tora also auch bei Paulus eine Funktion für die Identität, freilich die, auch die Juden mit der Teilhabe an der Sünde und damit an der Verurteilung im Endgericht bekannt zu machen (vgl. noch Gal 3,19ff). Diese unerhörte, ja, atemberaubende Umkehrung der Tora, nämlich nicht das ewige Leben sicherzustellen, sondern gerade den Tod, der Sünde Sold, lässt Paulus von der «Tora der Sünde und des Todes» (Röm 8,2) und davon, dass sie Zorn bewirkt (Röm 4,15), reden. Von hierher wird man auch verstehen müssen, dass Mose einen «Dienst der Verurteilung», ja, einen «Dienst des Todes» nach 2 Kor 3 hatte oder der Nomos überhaupt als versklavende, gefangenhaltende Macht erscheint, von der befreit werden muss. Doch ist dabei immer zu beachten, dass die Tora diese Funktion ausübt, weil sie auf die Sünde trifft, d.h. in eine durch Sünde und Tod bis in die Konstitution hinein («Fleisch») bestimmte und darin ebenso schuld-wie schicksalhaft verstrickte Menschheit traf (vgl. Röm 5,12ff).

Hier, glaube ich, übernimmt bei Paulus die apokalyptische Tradition die Führung mit ihrer am Massstab der Tora gewonnenen, zutiefst kritischen Beurteilung auch und gerade der jüdischen Geschichte und mit ihrer Anthropologie der radikalen Verfallenheit an die Vergänglichkeit und die Sünde. Doch kann das hier nur erwähnt werden. Denn in unserem Zusammenhang ist wichtiger, dass Paulus die Umkehrung der Funktion der Tora auch als Umkehrung beschreibt und sie so zugleich als Zeuge der Erlösung und als «Tora des Geistes und des Lebens» rehabilitiert (Röm 8,2). Diese paradoxe Beziehung auf die Erlösung bzw. die Gerechtigkeit Gottes wird in Röm 3,21 ausgedrückt: «Nun aber ist ohne Nomos Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Nomos und den Propheten». Sie wird aber konkret vor allem in Röm 7,7ff zur Sprache gebracht, sofern nämlich der Nomos bzw. das Gebot, deren

Heiligkeit ausdrücklich betont wird, wegen der Sünde nicht das Leben, auf das sie zielen, sondern den Tod bewirkten. So ist die Tora zwar nicht in der Lage, d.h. sie hat dazu nicht die Kraft, ewiges und unvergängliches Leben zu schaffen (vgl. Gal 3,21); aber sie weist darauf hin, indem sie dem Gerechten das Leben verkündet. Doch ein solcher Gerechter kann nur der sein, der an der in Christus erwirkten Sündenvergebung und damit der Befreiung vom Fluch, den die Tora über den Sünder aussprechen muss, teilhat (vgl. Röm 3,21ff; Gal 3,10ff). Dann aber ist das Ziel der Tora Christus, zur Gerechtigkeit freilich nun für jeden Glaubenden (Röm 10,4).

Selbst wenn dies nicht der exegetisch verantwortbare Sinn von Röm 10, wäre, wäre doch eine solche Aussage sachlich zu rechtfertigen. Dies gilt auch deshalb, weil Paulus ja gerade aus der Tora immer wieder den verborgenen, auf Christus und den Glauben bzw. die eschatologische Gegenwartweisenden Sinn erhebt (vgl. nur Röm 10,5ff; 2 Kor 3; Gal 4,21ff; 1 Kor 10). Wie aber hier die pneumatisch gelesene Tora zur Übereinstimmung mit ihrem Wesen kommt, so kommt sie auch im Tun derer zur Erfüllung, die im Geiste leben (vgl. Röm 8,4), was nun durchaus ethisch gemeint ist (vgl. noch Röm 2,25ff).

Fazit dieser Überlegungen ist, dass Paulus die Funktion, die der Tora im hellenistischen Judentum überall zugeschrieben wird, paradox umgekehrt hat. Sie stellt nach ihm nicht mehr die Identität der Juden als Gotteskinder in Abgrenzung von den Heiden für die verheissene Erlösung sicher, sondern gerade umgekehrt ihre Gleichstellung als Sünder im Endgericht. Sie schliesst paradoxalement mit ihrer Forderung nach Gerechtigkeit aus, dass die Juden eine «eigene Gerechtigkeit» gegenüber den Heiden haben und verweist beide zur Rettung an die Gerechtigkeit Gottes. Mit ihrer Ohnmacht zur Vermittlung des unvergänglichen Lebens, auf das sie zielt, bezeugt sie, dass das Evangelium die Kraft Gottes zur Erlösung ist für jeden, der glaubt.

In der Geschichte des Christentums wirkt diese Umkehrung fort, freilich so, dass nun das paulinische Gesetzesverständnis zur Identitätsstiftung des Christentums in Abgrenzung vom Judentum, von der neuzeitlich-säkularen Welt und im innerchristlichen Streit der Konfessionen dient. Dabei wird freilich nicht selten sowohl der strikte Gesetzesbegriff des Paulus aufgelöst wie die Paradoxie seiner Umkehrung.

IV

In der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus hat das Judentum, wie wir sahen, die Tora als Inbegriff seiner Erwählung und damit seiner Existenz zwischen Schöpfung und Erlösung behauptet. Es hat das daraus resultierende Risiko der Nonkonformität in der Gewissheit getragen, dass die Treue zur Tora die Richtung in Gottes Nähe einzuhalten vermag. Paulus hat dies dialektisch verkehrt, weil er der Überzeugung war, dass das Ziel der Tora mit Christus im Himmel schon erreicht ist und die Kräfte künftiger Erlösung im Evangelium schon auf der Erde wirksam werden, und zwar an jedem, der daran glaubt. Diese Überschreitung der Schwelle zwischen Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Schöpfung und Erlösung enthielt für ihn darum zugleich auch eine Überschreitung aller irdischen Unterschiede. In Christus gilt nicht mehr Jude oder Griechen, Freier oder Sklave, männlich oder weiblich, sondern allein «neue Schöpfung» (Vgl. Gal 3,28;6,15;2 Kor 5,17).

Man wird gleichwohl zu beachten haben, dass Paulus, obwohl er die himmlischen Kräfte schon in Zeit und Geschichte an den Glaubenden wirksam werden sah, die fortbestehende Differenz zwischen ihrer noch irdischen und an den Leib des Todes gebundenen Existenz und der himmlischen Herrlichkeit der Existenz Christi nicht geleugnet hat. Deshalb ermahnt er in seiner Paränese immer wieder, in Konformität mit den jetzt schon als Angeld künftiger Herrlichkeit gegebenen Kräften des Geistes zu leben und der Neuheit dieses Lebens im Geist Ausdruck zu verleihen (vgl. Gal 5,25; Röm 6; 7,6 u.ö.). Und die *Richtung* eines solchen Lebenswandels weist für Paulus natürlich die Tora. Darum schärft er auch den Glaubenden aus den Heiden ein, sie in der Liebe zu erfüllen (Röm 13,8; Gal 5,14), und nimmt, wo er ganz konkrete Anweisungen erteilt, die er nicht vom Herrn selbst hat, die Materie des Gebotes aus der Tora. Demgemäß kann Paulus denn auch das Halten der Gebote als das ansehen, was den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden transzendierte (vgl. 1 Kor 7,19 mit Gal 6,15). Ja, gerade daran, dass die Glaubenden aus den Heiden von sich aus tun, was die Tora fordert, erweisen sie für Paulus die eschatologische Qualität ihrer Berufung und die Gegenwart des verheissen Neuen Bundes (Röm 2; 2 Kor 3).

Allein wo diese Diener des Neuen Bundes nicht nur erweisen, dass ihnen der Geist die Tora aufs Herz geschrieben hat, sondern sie auch dem Buchstaben zu genügen trachten, indem sie durch die Beschneidung zum Judentum übertreten, da sieht Paulus sie dem Evangelium misstrauen. Den Galatern, die Juden werden wollen, wirft er vor, im Fleisch vollenden zu wollen, was sie im Geist begonnen haben (Gal 3,1ff). Anderen beschei-

nigt er, sie setzten ihr Vertrauen auf das Fleisch statt auf den im Geist wirkenden Herrn (vgl. Phil 3,2ff). In jedem Fall sieht er darin einen Rückschritt hinter den im Glauben bereits anerkannten Status eschatologischer Qualität. Er konnte sich zwar die Nichtanerkennung seines Glaubens und seiner Beurteilung der Tora durch die Mehrheit der Juden als Resultat einer göttlich gewirkten Blindheit deuten, die zumal im Dienst der Gewinnung der Heiden steht (Röm 11;2 Kor 3). Und in der Ablehnung des Evangeliums durch Heiden sah er eine Scheidung sich vollziehen, bei der nun der Gott dieses Äons, Satan, seine Hand im Spiel hat (vgl. 2Kor 4,3f). Doch wo Glaubende sich auf die Fortdauer der Zeit und in Rückicht auf bestimmte Risiken auch nur pragmatisch einzustellen begannen, da hat er sein eschatologisches und apostolisches Bewusstsein und die Wahrheit des Evangeliums angetastet gesehen (vgl. etwa Gal 2,11ff).

Ich bin nicht sicher, ob wir darin eine andere Beurteilung der Gegenwart und ihres Verhältnisses zur Erlösung sehen können, wenn sich in fast allen von Paulus gegründeten Gemeinden eine Tendenz zum «vollen» Eintritt in das Judentum beobachten lässt. Doch vielleicht müssen wir damit rechnen, dass Paulus auf Grund seines ekstatisch-visionären Schlüsselerlebnisses und fortgesetzter, gerade in Bedrängnissen gewonnener pneumatischer Erfahrung der Nähe der Erlösung immer gewisser wurde, während sich seine Gemeinden die apokalyptische Plausibilität ihrer Erfahrung nicht gleichermassen zeigte. Jedenfalls bemerken wir ja eine deutliche Differenz in der Deutung der Erfahrung mit Todesfällen in den Gemeinden, ja des Todes überhaupt (vgl. 1Kor 15; 1 Thess 4). Und es könnte durchaus als die Projektion eigener Zweifel an der Nähe der Erlösung auf die Juden sein, wenn in der römischen Gemeinde aus den Heiden eine eschatologische Verwerfung Israels als Gottesvolk gelehrt worden wäre. Paulus setzt sich jedenfalls in Röm 9-11 mit einer solchen These auseinander und weist sie zurück, indem er die Teilhabe der Heiden an Gottes Erlösung mit Israels teilweiser Verstockung durch Gott verknüpft und die Vollendung nur so sich vorstellen kann, dass ganz Israel samt der Vollzahl der Heiden gerettet wird. Selbst wenn dies nur theoretische Überlegungen des Paulus wären und keinen Anhalt an Diskussionen in den römischen Gemeinden hätten, sind sie doch aufschlussreich genug.

Es hat sich, meine ich, nun gezeigt, dass der neuralgische Punkt der paulinischen Interpretation der Tora die Gewissheit der eschatologischen Wende zur Erlösung ist. Wo sie angetastet wird, reagiert schon Paulus selbst höchst polemisch, ohne freilich letztlich die Balance zu verlieren und zum Antijudaisten oder Antinomisten zu werden. Doch lässt sich von hier aus erahnen, wie eine Kirche reagieren kann, deren Existenz das Ausbleiben der Erlösung geradezu voraussetzt und der zudem der Beweis

des Geistes und der Kraft nicht mehr gelingt. Ist ihr schliesslich auch aus mancherlei Gründen und nicht zuletzt wegen ihrer Grösse und Macht der Rückweg zum Judentum verlegt, so muss sie sich entweder neu besinnen und ihr Verhältnis zur Tora neu bestimmen oder aber den Ausweg der Derogation der Tora zum angeblich objektiv falschen oder nur vorläufigen «Heilsweg» nehmen. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der paulinischen Aussagen über die Tora kann uns lehren, dass einer solchen Versuchung nur selten widerstanden wurde. Finden wir uns aber damit ab, dass Juden und Christen in der gleichen, durch das Ausbleiben der Erlösung bestimmten Wirklichkeit leben, so muss das auch eine Neuordnung der christlichen Lehre vom Gesetz zur Folge haben. Ja, es könnte geradezu als Ausdruck des messianischen Glaubens der Christen und ihrer Hoffnung verstanden werden, wenn die Tora als Weisung zum Leben angesichts tödlicher Bedrohung der Schöpfung wiedergewonnen werden könnte.

ANMERKUNGEN

1. Manches kann man dazulernen aus den Artikeln «Gesetz» IV (H. Merkel), V. (R. Mau), VI (F.W. Graf) und «Gesetz und Evangelium» I (H.M. Barth) und II (Y. Ishida) in: TRE 13/75-147.
2. Dazu K. Aner, Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung, in: Harnack-Ehrung, 1929, 366-376.
3. Dazu H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 173ff.
4. Vgl. dazu F.W. Graf, Art. Gesetz V in: TRE 13/98ff.
5. G. Ebeling, Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: ders., P. Glotz u.a., Theologie und Kirche in Gesellschaft und Politik, München (ThExh Nr.217) 1983, 53-83: 63.
6. A.a.O. S.64.
7. A.a.O. S.63.
8. Wiederabgedruckt zusammen mit einer repräsentativen Auswahl von Stimmen aus einer umfänglichen Diskussion, die Barths Studie hervorgerufen hat, in: E. Kinder/K. Haendler (Hg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, Darmstadt 1968, 1 - 29.
9. Zitat a.a.O. S.9.
10. Vgl. R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen ⁴1965, S. 32 - 58 und noch R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965, S.260 - 270. 341- 346.

11. Bultmanns Ansatz wurde z.B. von folgenden Exegeten fortgeführt G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1969, S.131ff; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, Göttingen 1978; G. Klein, Art. Gesetz III, in: TRE 13/S. 64ff.
12. Vgl. etwa U. Luz in: R. Smend/U. Luz, Gesetz, Stuttgart 1981, S.93ff; U. Wilckens, Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?, in: Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 77-109; dazu D. Zeller, Der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium im Römerbrief. Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens, in: ThZ 38 (1982), 193-212; A. von Dülmen, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus, Stuttgart 1968.
13. G. Klein a.a.O. (Anm. 11), 69.
14. Vgl. vor allem L. Monsengwo Pasinya, La Notion de *Nomos* dans le Pentateuque Grec, Rom 1973, bes. 201ff; informativ noch immer H. Kleinknecht / W. Gutbrod, Art. *Nomos* usw., in: ThW IV/1016-1084, hier z.B. 1025ff. 1039f.
15. M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen ²1973, S. 567.
16. Vgl. z.B. H.J. Schoeps, Paulus, Tübingen 1959, S.224ff, E.L. Ehrlich, Tora im Judentum, in: EvTh 37 (1977), 536-549: 536ff.
17. Dazu vor allem M. Hengels Untersuchung (Anm. 15).
18. E. Zenger, Die späte Weisheit und das Gesetz, in: J. Maier / J. Schreiner Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg-Gütersloh 1973, S. 43-56.55; vgl. im übrigen auch M. Limbeck, Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971.
19. Zu Jesus Sirach vgl. J.P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 198 309ff, bes.311; J. Marbock, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus ben Sira, in: BZ 20 (1976) 1-21: Zu Philo s. nächste Anm.
20. Zu Philos Verständnis des Gesetzes habe ich sehr viel gelernt bei Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien, Neukirchen 1983, Bes.37ff. 67ff.
21. Vgl. Amir a.a.O. S.30ff.
22. Umfassend gesammelt und kommentiert sind die Quellen zur Beurteilung des Judentums in griechisch-römischer Literatur von M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem I (1976); II (1980); III (1984); Eine knappe Quellenanalyse findet sich bei H. Conzelmann, Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, Tübingen 1981, 43ff. Freilich neigt Conzelmann manchmal dazu, die griechisch-römische Beurteilung als blosse Reaktion auf jüdisches Verhalten zu erklären und das Vorurteil zu vernachlässigen. Zum antiken Antisemitismus vgl. im übrigen N.R.M. de Lange / C. Thoma, Art. Antisemitismus I: TRE 3/119-119.
23. Chr. Burchard, Joseph und Aseneth, in: JSHRZ II/4 (Gütersloh 1933), 577-735, hier 609.
24. Zitiert hier nach D. Georgi, Weisheit Salomos, in: JSHRZ III/4 (Gütersloh 1980), 391-478; vgl. im übrigen vor allem J.M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, Rome 1970.

25. Die folgende Skizze muss ohne Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur entworfen werden. Deshalb nenne ich hier noch einige der Arbeiten, denen ich zu den schon genannten hinzu so oder so für mein Verständnis besonders verpflichtet bin: M. Barth, Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung, *EvTh* 33 (1973) 496-526; L. Gaston, Paul and the Torah, in: A.T. Davies (Hg.), *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71; O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, *ZThK* 80 (1983), 262-286; P. von der Osten-Sacken, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte, *EvTh* 37 (1977) 549-587; H. Räisänen, Paul and the Law, Tübingen 1983; E.P. Sanders, Paul, the Law and the Jewish People, Philadelphia 1983; K. Stendahl, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978; ders., Paul among Jews and Gentiles and other Essays, Philadelphia 1976; H. Thyen, «... nicht mehr männlich und weiblich...». Eine Studie zu Galater 3,28, in: F. Crüsemann / H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Gelnhausen 1987, 107-201.