

*Titel der Originalausgabe:*  
*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*  
*Torino: Bollati Boringhieri 2000*

Giorgio Agamben  
Die Zeit, die bleibt.  
Ein Kommentar zum Römerbrief  
Frankfurt a. M. 2006

edition suhrkamp 2453

Erste Auflage 2006

© Giorgio Agamben 2000

© der deutschen Ausgabe:

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

Deutsche Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Bibliomania GmbH, Frankfurt am Main

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 3-518-12453-6

1 2 3 4 5 6 - 11 10 09 08 07 06

## Inhalt

Vorbemerkung .....	9
Erster Tag <i>Paulos doulos christou Iēsou</i> .....	11
Jacob Taubes <i>in memoriam</i> 13, Die Sprache des Paulus 13, <i>Méthodos</i> 16, Die zehn Worte 16, <i>Paulos</i> 17, Über den guten Gebrauch des Klatschs 19, <i>Doulos</i> 23, Talmud und <i>Corpus iuris</i> 25, <i>Christou Iēsou</i> 26, Eigennamen 27	
Zweiter Tag <i>Klētós</i> .....	30
<i>Beruf</i> 30, Berufung und Widerrufung 34, <i>Chrēsis</i> 37, <i>Klēsis</i> und Klasse 40, Als ob 46, Impotentialis 49, Erfordernis 50, Das Unvergeßliche 51, Gleichnis und Reich 54	
Dritter Tag <i>Aphōrisménos</i> .....	56
Pharisäer 57, Das geteilte Volk 59, Der Schnitt des Appelles 62, Rest 66, Das Ganze und der Teil 68	
Vierter Tag <i>Apóstolos</i> .....	72
Nabi 73, Apokalyptisch 75, Operative Zeit 78, <i>Kairós</i> und <i>chronos</i> 82, <i>Parousía</i> 83, Tausendjähriges Reich 86, <i>Typos</i> 87, Rekapitulation 89, Erinnerung und Rettung 91, Das Gedicht und der Reim 93	
Fünfter Tag <i>Eis euangélion theou</i> .....	101
<i>Eis</i> 101, <i>Euangélion</i> 101, <i>Plērōphoría</i> 104 <i>Nomos</i> 105, Abraham und Moses 106, <i>Katargeín</i> 109, <i>Asthéneia</i> 111, <i>Aufhebung</i> 113, Nullpunkt 115, Ausnahmezustand 118, Das Geheimnis der <i>anomía</i> 123, Antichrist 125	

Sechster Tag ( <i>Eis euangélion theou</i> ) . . . . .	127
Schwur 127, <i>Deditio in fidem</i> 129, <i>Berit</i> 131, Unentgeltlichkeit 133, Die beiden Bünde 135, Gabe und Gnade 137, Der geteilte Glaube 138, Glauben an 141, Nominalsatz 142, Das Wort des Glaubens 144, Performativ 147, <i>Performativum fidei</i> 150, Das nahe Wort 151	
Schwelle oder <i>tornada</i> . . . . .	153
Zitat 153, Bild 158, <i>Jetztzeit</i> 159	
Anhang Referenzstellen aus den Paulinischen Texten . . .	163
<i>Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise</i> . . . . .	224
<i>Literaturverzeichnis</i> . . . . .	227
<i>Namenregister</i> . . . . .	231

## Die Zeit, die bleibt

מִשָּׂא דְדִימָה אֵלַי קְרָא מִשְׁעִיר  
שָׁמַר מַה-מְלִילָה שָׁמַר מַה-מְלִיל

Weissagung über die Stille.

Aus Seir ruft man mir zu:

Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?

Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?

*Jesaja 21,11*

## Vorbemerkung

Die in diesem Buch vorgestellten Überlegungen sind im Rahmen von mehreren Seminaren entstanden: Zuerst in aller Kürze im Oktober 1998 am Pariser Collège international de Philosophie, dann im Wintersemester 1998/99 an der Universität Verona und schließlich im April 1999 an der Northwestern University (Evanston) und im Oktober desselben Jahres an der University of California (Berkeley). Das hier veröffentlichte Buch ist das Ergebnis dieses fortschreitenden Wachstums und hat den Gesprächen mit den Studenten und Dozenten, die an den Seminaren teilgenommen haben, vieles zu verdanken. Die Form blieb bei jedem Treffen konstant: der Kommentar zu den zehn Wörtern des ersten Verses, die den *Römerbrief* eröffnen und die in jedem Sinn *ad litteram* gelesen wurden.

In der Transkription der griechischen Wörter in lateinische Buchstaben wird der stets zu einem Akut vereinfachte Akzent nur bei mehrsilbigen Wörtern (bei zweisilbigen nur dann, wenn er auf die letzte Silbe fällt) gesetzt. Der Leser kann im Anhang den griechischen Text, d. h. die in den Seminaren analysierten und die direkt mit ihnen zusammenhängenden Stellen, in einer Interlinearübersetzung finden. Der griechische Text stammt aus der von Eberhard Nestle bestellten kritischen Edition (*Novum Testamentum graece et latine*, herausgegeben von Erwin Nestle und Kurt Aland, United Bible Societies, London <sup>25</sup>1963). Die deutsche Interlinearübersetzung wurde unter Zuhilfenahme der Übersetzung von Ernst Dietzfelbinger erstellt (*Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*, Neuhaußen-Stuttgart <sup>4</sup>1990).

## Erster Tag

### *Paulos doulos christoú Iēsoú*

Das vordringlichste Ziel dieses Seminars besteht darin, die Bedeutung der Paulinischen Briefe als grundlegenden messianischen Text der westlichen Kultur wiederherzustellen. Eine auf den ersten Blick banale Aufgabe, da niemand den messianischen Charakter der Briefe ernsthaft bezweifeln möchte. Gleichwohl ist diese Aufgabe nicht selbstverständlich, da eine nunmehr zweitausendjährige Praxis des Übersetzens und Kommentierens, die mit der Geschichte der christlichen Kirchen zusammenfällt, den Messianismus – und mit ihm den Ausdruck »Messias« selbst – buchstäblich aus dem Paulinischen Text gestrichen hat. Dies bedeutet nicht, daß man sich so etwas wie eine vorsätzliche Strategie vorzustellen hat, die den Messianismus in seiner Wirksamkeit neutralisieren wollte. Zwar haben zweifellos zu verschiedenen Zeiten und auf unterschiedliche Arten sowohl in der Kirche als auch in der Synagoge antimessianische Tendenzen gewirkt. Aber das Problem ist grundlegender. Aus Gründen, die im Verlauf des Seminars noch geklärt werden, stellt sich einer messianischen Institution – d. h. einer messianischen Gemeinschaft, die als Institution auftreten möchte – eine paradoxe Aufgabe. Wie Jacob Bernays einmal ironisch festgehalten hat, ist »es nicht bequem, den Messias im Rücken zu haben« (Glucker 1996, S. 257) – ihn aber stets vor sich zu haben kann sich als ebenso unbequem erweisen.

In beiden Fällen steht eine Aporie zur Diskussion, die die Struktur der messianischen Zeit selbst betrifft und die der besonderen Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, Vergangenheit und Gegenwart, Fülle und Leere, Ursprung und Ziel inhärent ist. Die Möglichkeit, die Botschaft des Paulus zu verstehen, fällt mit der Erfahrung dieser Zeit vollständig zusammen: Ohne diese Erfahrung bleibt jene als toter Buchstabe zurück. Daher wird das Unterfangen, Paulus wieder in seinem messianischen Kontext zu verorten, für uns zuallererst bedeuten

zu versuchen, den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die bei ihm *ho nyn kairós*, die »Jetztzeit«, heißt.

In diesem Sinn kann man festhalten, daß es eine untergründige Solidarität zwischen der Kirche und der Synagoge gegeben hat, indem sie beide Paulus als Begründer einer neuen Religion dargestellt haben – eine Rolle, die er, der sich dem Ende der Zeit nahe glaubte, zweifellos nie sich zu geben geträumt hätte. Die Gründe für diese Komplizenschaft sind offensichtlich: Beiden ging es darum, das Judentum des Paulus zu streichen oder zumindest abzuschwächen, d. h. ihn seinem ursprünglich messianischen Kontext zu entreißen.

Aus genau diesem Grund gibt es seit geraumer Zeit eine jüdische Literatur zu Jesus, die ihn mit Wohlwollen behandelt – *a nice guy*, lautete Jacob Taubes' scherzender Kommentar, oder *Bruder Jesus*, wie ein Buch von Ben Chorim von 1967 betitelt ist. Aber erst vor kurzem wurde der jüdische Kontext des Paulus von hebräischen Gelehrten ernsthaft neu bewertet. Noch als in den 1950er Jahren das Buch *Paul and Rabbinic Judaism* von W. D. Davies nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf den grundlegend jüdisch-messianischen Charakter des Paulinischen Glaubens richtete, waren die hebräischen Studien zum Thema maßgeblich von Bubers Buch *Zwei Glaubensweisen* beeinflusst. Die These dieses Buches – »die ich für höchst dubios halte, aber an der ich viel gelernt habe« (Taubes 1993, S. 16) und auf die wir zurückkommen werden – unterscheidet die hebräische *emuna*, d. h. das objektive und unmittelbare Vertrauen in die Gemeinschaft, der man angehört, von der griechischen *pistis*, d. h. der subjektiven Anerkennung eines Glaubens als eines wahren Glaubens, zu dem man konvertiert. Für Buber ist der erste Glaube der *Glaube Jesu*, der zweite hingegen, der *Glaube an Jesus*, ist natürlich der Glaube des Paulus. Seitdem haben sich die Dinge selbstverständlich geändert: Jüdische Gelehrte aus Jerusalem, Berlin und den Vereinigten Staaten haben begonnen, die Briefe des Paulus in ihrem eigentlichen Kontext zu lesen, wobei sie sie vielleicht noch nicht als das gelesen haben, was sie zuallererst sind, nämlich der älteste – und der anspruchsvollste – messianische Traktat der jüdischen Tradition.

Das posthume Buch von Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (1993), stellt aus dieser Perspektive – auch wenn sie in einem *Jacob Taubes in memoriam* einwöchigen Seminar skizzenhaft und unvollkommen bleiben mußte – einen bedeutungsvollen Augenblick dar. Taubes – der einer alten Familie von aschkenasischen Rabbinern entstammte und der in Jerusalem mit Gershom Scholem (dessen Bezug zu Paulus, wie wir sehen werden, ebenso kompliziert ist wie derjenige zu Benjamin) zusammengearbeitet hatte – sieht in Paulus einen vollkommenen Repräsentanten des Messianismus. Unser Seminar, das die messianische Zeit als Paradigma der historischen Zeit interpretieren möchte, kann – elf Jahre nach Taubes' *Heidelberger Seminar* – nicht ohne eine Widmung an ihn *in memoriam* anfangen.

Die Briefe des Paulus sind auf griechisch geschrieben. Aber um welches Griechisch handelt es sich?

Um jenes neutestamentarische Griechisch, über das Nietzsche einmal geschrieben hat, daß Gott besondere Feinheit bewiesen habe, als er sich dafür entschied, sich einer so heruntergekommenen Sprache zu bedienen? Die Texte des *corpus canonicus* werden nicht nur in Begriffswörterbüchern, sondern auch in Wörterbüchern und Grammatiken des neutestamentarischen Griechisch so behandelt, als wären sie völlig homogen. Selbstverständlich trifft dies weder auf der Ebene des Denkens noch auf derjenigen der Sprache zu. Das Paulinische Griechisch ist – im Gegensatz zu demjenigen des Matthäus oder des Markus – keineswegs eine Sprache der Übersetzung, hinter der ein so aufmerksames Ohr wie dasjenige von Marcel Jousse den Rhythmus und den Atem des Aramäischen wahrnehmen könnte. Wilamowitz hat mit seinem Antinietzscheanismus hier einmal recht, wenn er das Griechisch des Paulus mit Nachdruck als eine Originalsprache darstellt: »[...] daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbilde etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch (wie die Sprü-

che Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus.« (Wilamowitz-Moellendorff 1995, S. 232)

»Klassiker des Hellenismus« ist allerdings eine ausnehmend unglückliche Definition. Eine von Taubes überlieferte Anekdote ist diesbezüglich erhellend. Er spazierte eines Tages während des Krieges in Zürich mit Emil Staiger, jenem berühmten Germanisten, der auch ein hervorragender Gräzist war (genau derjenige, der auch einen interessanten Briefwechsel mit Heidegger zur Interpretation eines Mörike-Verses unterhielt). »Eines Tages gehen wir die Rämistraße von der Universität zum See, zum Bellevue, da bog er ab, und ich ging weiter bis zum Judenviertel in der Enge, da sagte er mir: Taubes, wissen Sie, gestern habe ich die Briefe des Apostels Paulus gelesen. Und dann kam wirklich mit tiefer Erbitterung: das ist doch nicht Griechisch, das ist doch Jiddisch! Und da sag ich: Ja, Herr Professor, darum versteh ich's ja auch!« (Taubes 1993, S. 12) Paulus gehört zu einer jüdischen Gemeinschaft der Diaspora, die griechisch (d. h. jüdisch-griechisch) spricht und denkt, genauso wie die Sefarden ladino (oder jüdisch-spanisch) und die Aschkenasim jiddisch sprechen. Zu einer Gemeinschaft also, die die Bibel in der Übersetzung der Septuaginta liest und nach ihr zitiert – wie Paulus, der diese Übersetzung immer wieder heranzieht (obwohl auch ihm bisweilen eine nach dem Original korrigierte Version zur Verfügung gestanden zu haben scheint, oder, wie man heute sagen würde, ein persönliches Handexemplar). Es ist hier nicht der Ort, von dieser jüdisch-griechischen Gemeinschaft zu sprechen, die seltsamerweise in der Geschichte des Judentums ein Schattendasein fristet – aus Gründen, denen der Umstand, daß Paulus ein Teil von ihr ist, bestimmt nicht sekundär ist. Seit dem Buch Schestows – das von Benjamin als »bewunderungswürdig, aber nichtsützig« (Benjamin 1966, S. 803) definiert wurde – ist die Opposition von Athen und Jerusalem, zwischen griechischer und jüdischer Kultur ein Gemeinplatz geworden, besonders unter denjenigen, die weder die eine noch die andere gut kennen. Diesem Gemeinplatz gemäß müßte man dieser Gemeinschaft, zu der Paulus gehörte (und die nicht nur Philon und Flavius, sondern auch vieles andere hervorgebracht hat, was man früher oder später wird studieren

müssen), darum mißtrauen, weil sie mit griechischer Kultur vollgesogen war und weil sie die Bibel in der Sprache des Aristoteles und Platons las. Als ob man sagen würde: Mißtraut den Spanisch-Jüdischen, weil sie Góngora lesen und die Bibel in Ladino übersetzt haben; und mißtraut auch den westlichen Juden, weil sie eine Art Deutsch sprechen. Es gibt nichts, was rein jüdischer wäre, als in einer Exilsprache zu wohnen und sie in ihrem Innern zu bearbeiten, bis ihre Identität erschüttert ist und bis sie keine grammatikalische Sprache mehr ist: eine kleine Sprache, ein »Jargon« (so nannte Kafka das Jiddische) oder eine poetische Sprache (wie in den jüdisch-andalusischen *Kharjas* von Jehuda ha-Lévi und Moses ibn Esra, die man in den *Genizah* der Synagoge zu Kairo gefunden hat). Es handelt sich aber in jedem Fall um eine Muttersprache, auch wenn sie, in den Worten Rosenzweigs, genau den Umstand bezeugt, daß sich das »Sprachleben [des Juden] stets in der Fremde fühlt und seine eigentliche Sprachheimat anderswo, in dem der alltäglichen Rede unzugänglichen Bezirk der heiligen Sprache weiß« (Rosenzweig 1976, S. 335). (Scholems Brief an Rosenzweig vom Dezember 1926 – einer der wenigen Texte, in denen er einen direkt prophetischen Ton anschlägt, um das religiöse Vermögen jener Sprache zu beschreiben, die sich gegen ihre Sprecher wendet – ist eines der dichtesten Zeugnisse dieses Verzichts des Hebräischen, als Alltagssprache zu dienen.)

Man muß die Sprache des Paulus und jener jüdisch-griechischen Gemeinschaft, die im Rahmen der jüdischen Diaspora sowohl für die sefardische Kultur bis ins 18. Jahrhundert als auch für die aschkenasische Kultur im 19. und 20. Jahrhundert ein gewichtiges Kapitel darstellt, aus dieser Perspektive betrachten. Das nämlich steckt hinter Staigers Beobachtung (»das ist doch nicht Griechisch, das ist doch Jiddisch!«) und Nordens Vorbehalt in seinem Buch über die *Antike Kunstprosa*, wo festgehalten wird, daß »sein [des Paulus] Stil, als Ganzes betrachtet, unhellenisch« sei (Norden 1898, S. 499), ohne daß darin ein eigentlich semitischer Ton wahrzunehmen wäre. Weder Griechisch noch Hebräisch, weder *Laschon Hakodesch* noch profanes Idiom – gerade dies macht seine Sprache so interessant (auch wenn wir hier die Frage nach einer messianischen Bedeutung der Sprache noch nicht stellen können).

Ich würde mit Ihnen am liebsten dieses Nichtgriechisch Silbe für Silbe den ganzen Text des *Römerbriefes* entlang *Méthodos* durchbuchstabieren, dieses testamentarische Compendium par excellence des Paulinischen Denkens, seines Evangeliums. Aber wir haben die Zeit nicht dazu. Aus Gründen, die wir jetzt nicht besprechen können, müssen wir auf eine kurze Zeit setzen, auf jene radikale Abbrüviatur der Zeit, die die *restliche* Zeit ist. Die Verkürzung der Zeit, »das, was bleibt« (1 Kor 7,29: »Die Zeit ist kurz. Was bleibt, ist ...«), ist für Paulus die messianische Situation par excellence, die einzige reale Zeit. Meine Wahl ist daher folgende: Wir werden zusammen nur den ersten kleinen Vers des Briefes lesen und Wort für Wort übersetzen und kommentieren. Ich werde am Ende des Seminars nur dann zufrieden sein, wenn wir wirklich verstanden haben, was dieser erste Vers bedeutet, im wörtlichen und in jedem anderen Sinn. Das ist eine bescheidene Aufgabe, die sich aber mit ihrer Voraussetzung auf ein Wagnis einläßt. Wir werden nämlich diesen kleinen Vers so behandeln, als würde er mit seinen zehn Worten die gesamte Botschaft des Textes rekapitulieren.

Paulus beginnt seine Briefe gemäß den epistolarischen Gepflogenheiten seiner Epoche mit einem Präskript, in dem er sich vorstellt und seine Adressaten benennt. Es ist oft beobachtet worden, daß sich das Präskript des *Römerbriefes* seiner Länge und seinem doktrinalen Gehalt nach von den anderen unterscheidet. Unsere Hypothese ist radikaler: Sie geht davon aus, daß jedes Wort des *incipit* in einer schwindelerregenden Rekapitulation (wie wir sehen werden, ist »Rekapitulation« ein wesentlich messianischer Begriff) den gesamten Text des Briefes in sich zusammenzieht. Das *incipit* zu verstehen bedeutet daher, den gesamten Text zu verstehen.

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORIS-  
MENOS EIS EUANGELLION THEOU.

Die zehn Worte Die lateinische Übersetzung des Hieronymus, die die katholische Kirche über Jahr-

hunderte benutzt hat, liest: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.*

Eine wörtliche Übersetzung in ein gängiges Deutsch: »Paulus Sklave des Jesus Messias, berufen zum Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes.«

Eine philologische Vorbemerkung: Wir lesen den Paulinischen Text in einer modernen Edition (in unserem Fall handelt es sich um die kritische Edition von Nestle-Aland, d. h. um eine zuletzt 1962 durchgesehene Revision der Ausgabe von Eberhard Nestle von 1898, die auf den *textus receptus* des Erasmus verzichtet und sich auf eine Kollation der Editionen von Tischendorf [1869] und von Westcott-Hort [1881] stützt). Entgegen der handschriftlichen Überlieferung führen diese Editionen notwendigerweise moderne graphische Konventionen ein, beispielsweise die Interpunktion, die bisweilen semantische Entscheidungen voraussetzen. So impliziert das Komma nach *Iēsou* in unserem kleinen Vers eine syntaktische Struktur, in der durch die Trennung von *doulos* und *klētós* letzteres Wort auf *apóstolos* bezogen wird (»Sklave des Messias Jesus, berufen zum Apostel«). Nichts hindert uns aber daran, eine andere syntaktische Struktur zu bevorzugen und zu lesen: *Paulos doulos christoú Iēsoú klētós, apóstolos aphōrisménos eis euangélion theoú* (»Paulus, zum Sklaven des Messias Jesus berufen, als Apostel ausgesondert für die Verkündigung Gottes«). Diese Lektüre würde übrigens besser zur ausdrücklichen Behauptung des Paulus passen (1 Kor 15,9): *ouk eimi hikanós kaleísthai apóstolos* (»ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden«). Ohne jetzt eine Entscheidung zu treffen, sollten wir nicht vergessen, daß sich der kleine Vers vom syntaktischen Standpunkt aus als ein einziges nominales Syntagma darstellt, absolut parataktisch, in einem einzigen Atemzug ausgesprochen nach der Steigerung *Knechtschaft, Berufung, Sendung, Aussonderung*.

Ich erspare Ihnen die unendlichen Diskussionen zum Namen *Paulos*, zur Frage etwa, ob er als römischer Name als *praenomen* oder *cognomen* oder sogar als *signum* oder *Paulos supernomen* (d. h. als Spitzname) zu verstehen sei, oder

zu den »Gründen, warum der junge Jude mit dem stolzen biblisch-palästinischen Namen Sha'ul, der zugleich die Herkunft der Familie aus dem Stamm Benjamin unterstrich, diesen ganz ungewöhnlichen lateinischen erhielt« (Hengel 1991, S. 198). Und warum nennt Paulus nie seinen ganzen Namen, der gemäß einer gänzlich unbegründeten Konjekture Gaius Julius Paulus gewesen sei? Und welche Verbindung besteht zwischen seinem römischen Namen und seinem hebräischen Namen Sha'ul (der in der Septuaginta *Saoul* oder *Saoulos* und eben nicht *Saulos* geschrieben wird)? Alle diese Probleme stammen aus einer Stelle der *Apostelgeschichte* (13,9), wo man lesen kann: *Saulos ho kai Paulos (ho kai)* ist das griechische Äquivalent zum lateinischen Ausdruck *qui et*, was »der auch heißt« bedeutet und in der Regel einen Übernamen einführt).

- ▷ Meine methodologische Entscheidung, die zugleich einer minimalen philologischen Absicherung entspricht, besteht in diesem besonderen Fall wie auch allgemein für die ganze Interpretation des Paulinischen Textes darin, spätere Quellen, die anderen neutestamentarischen Texte inbegriffen, nicht heranzuziehen. Paulus nennt sich selbst in seinen Briefen immer nur *Paulos*. Das ist alles, und es gibt dem nichts hinzuzufügen. Wenn Sie mehr darüber wissen wollen, verweise ich auf die alte Studie von Dessau (1910) oder auf die jüngere, freilich keineswegs klügere Arbeit von Gustave Adolphus Harrer (1940). Aber vieles, was Sie da finden können, so etwa all jene Spekulationen über den Beruf des Paulus, über seine Studien bei Gamaliel usw., ist ganz einfach Klatsch. Nicht, daß Klatsch nicht interessant sein könnte: Er ist sogar wegen seiner nichttrivialen Beziehung zur Wahrheit eine Kunstform, die das Problem der Verifikation und der Falsifikation umgeht und die vorgibt, näher bei der Wahrheit zu sein als ein faktischer Abgleich. Seine besondere epistemologische Bedeutung besteht darin, daß er zwar die Möglichkeit eines Fehlers vorsieht, diese aber den Begriff der Wahrheit nicht gänzlich kompromittiert, so daß für uns ein intelligenter Klatsch unabhängig von seiner Verifizierbarkeit interessant ist. Klatsch aber als Information zu behandeln ist eine in der Tat unverzeihliche *apaidousia*.

Daß es nicht zulässig ist, aus einem Text unmittelbar Informationen zur Urkunde-  
Über den guten Gebrauch des Klatschs lichen Wirklichkeit  
eines Autors oder ei-

ner Figur zu ziehen, bedeutet nicht, daß man daraus nicht umgekehrt nützliche Anregungen für ein besseres Verständnis des Textes selbst oder der Funktion gewinnen kann, die der Autor oder die Figuren oder ihre Namen im Text entfalten – daß es mit anderen Worten nicht auch einen guten Gebrauch des Klatschs geben kann. In diesem Sinn kann die plötzliche Wendung, mit der der Autor der *Apostelgeschichte* den Namen der Figur, die vorher *Saulos* hieß, zu *Paulos* ändert, nicht ohne Bedeutung sein. In literarischen Texten geschieht es bisweilen, daß im Laufe der Erzählung sogar der Autor seine Identität wechselt – daß beispielsweise der mutmaßliche Autor des *Roman de la rose*, Guillaume de Lorris, einem nicht weniger unbekanntem Jean de Meun Platz macht, oder daß Miguel de Cervantes an einem bestimmten Punkt feststellt, daß nicht er der wahre Autor des Romans sei, sondern ein gewisser Cid Hamet Ben-Engeli (und in diesem Fall kann man dann herausfinden, daß Ben-Engeli die Transkription eines arabischen Wortes mit der Bedeutung »Sohn eines Hirschs« ist und vermutlich einen ironischen Hinweis auf die nach den Gesetzen zur *limpieza de sangre*, die eine maurische oder jüdische Herkunft diskriminieren, nicht sehr klare Abstammung des Autors beinhaltet).

Im jüdischen Kontext findet sich der Archetyp der Metonymasie, d. h. der Namensänderung einer Figur, in 1 Mose 17,5, wo Gott selbst eingreift und die Namen von Abraham und Sara ändert, indem er ihnen jeweils einen Buchstaben hinzufügt. Philon hat diesem Problem einen ganzen Traktat unter dem Titel *De mutatione nominum* gewidmet, in dem er die Episode von Abraham und Sara ausführlich kommentiert (demselben Problem sind auch zwei seiner *Quaestiones et solutiones in Genesis* gewidmet). Gegen diejenigen, die den Umstand lächerlich finden, daß Gott sich eigens bemüht, Abraham einen einzigen Buchstaben zu schenken, macht Philon geltend, daß diese kleinste Hinzufügung in Wahrheit den Sinn des ganzen Namens ändert – und damit die ganze Person Abrahams. Und in

bezug auf die Hinzufügung eines *rho* zum Namen Sara, schreibt er: »Was als einfache Hinzufügung eines Buchstabens erscheint, stellt in Wahrheit eine neue Harmonie her. Anstatt das Kleine stellt sie das Große her, anstatt das Besondere das Allgemeine, anstatt das Sterbliche das Unsterbliche.« (Philon 1984, S. 124 f.)

Daß dieser Traktat in der aktuellen Literatur zum Namen des Apostels nicht einmal erwähnt wird (obwohl er in den Kommentaren des Origenes und des Erasmus oft zitiert wird), ist ein schönes Beispiel für das, was Giorgio Pasquali *coniunctivitis professoria* (in diesem Fall *theologico-professoria*) zu nennen pflegte. Indem Saulos nur einen einzigen Buchstaben seines Namens änderte, indem er also ein *sigma* durch ein *pi* ersetzte, hätte er gemäß dem Autor der *Apostelgeschichte*, der auch ein guter Kenner des hellenistischen Judentums war, eine entsprechende »neue Harmonie« im Sinn haben können. Saulos ist nämlich ein königlicher Name, und der Mann, der diesen Namen trug, übertraf jeden anderen Israeliten nicht nur nach Maßgabe seiner Schönheit, sondern auch seiner Größe (1 Sam 9,2; im Koran heißt Saul daher *Talut*, der Große). Der Wechsel vom *sigma* zum *pi* bedeutet daher nicht weniger als den Übergang vom Königlichen zum Kleinsten, von der Größe zur Kleinheit – *paulus* bedeutet im Lateinischen »klein, von geringer Bedeutung«, und in 1 Kor 15,9 definiert sich Paulus selbst als »den kleinsten [*elächistos*] der Apostel«.

Paulus ist also der messianische Übername, das *signum* (*signum* bedeutet dasselbe wie *supernomen*), daß sich der Apostel in dem Augenblick verleiht, in dem er die messianische Berufung in vollem Umfang auf sich nimmt. Die Formel *ho kai* läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um einen Übernamen und nicht um ein *cognomen* handelt – und es ist kaum zu glauben, daß man nach den Studien von Lambertz zu den Übernamen im Römischen Reich noch Gegenteiliges behaupten kann. Gemäß einem Gebrauch, der sich von Ägypten über ganz Kleinasien verbreitet, führt *ho kai* einen Übernamen ein. Unter den von Lambertz verzeichneten Beispielen findet sich auch ein *ho kai Paulos*, das er im Namen des Apostels vorgebildet sieht, das aber vermutlich nichts anderes tut, als dessen Geste der Demut zu wiederholen (Lambertz 1914, S. 152). Namensforscher haben

seit langem bemerkt, daß viele der neuen Namen beim allmählichen Übergang vom trinominalen System der Römer zum modernen uninominalen System nichts anderes als Spitznamen sind – oft Formen der Verkleinerung oder Geringschätzung, die nun im Zeichen der von den Christen vertretenen kreatürlichen Demut als Eigennamen angenommen werden. Es sind ganze Listen von solchen Übernamen überliefert, in denen dieser Übergang von der familiären Onomastik der Römer zum neuen Quasnamen der Christen *in flagranti* dokumentiert ist:

*Januarius qui et Asellus*  
*Lucius qui et Porcellus*  
*Ildebrandus qui et Pecora*  
*Manlius qui et Longus*  
*Aemilia Maura qui et Minima ...*

*Saulos qui et Paulos* enthält also eine onomastische Prophetie, die eine lange Nachkommenschaft haben sollte. Die Metonomasie realisiert das unversöhnliche messianische Prinzip, das vom Apostel mit Nachdruck ausgesprochen wird und wonach in den Tagen des Messias die schwachen und wertlosen Dinge – die gewissermaßen nicht existieren – über diejenigen Dinge Überhand gewinnen, die die Welt als stark und wichtig einschätzt (1 Kor 1,27: »Gott hat das Schwache der Welt gewählt, um das Starke zu verwirren, das nicht Seiende, um das Seiende zu zerstören«). Das Messianische trennt den Eigennamen vom Namensträger, der von nun an nur einen uneigentlichen Namen, einen Spitznamen haben kann. Nach Paulus sind all unsere Namen nichts als *signa*, Übernamen. ◁

Diese messianische Bedeutung der Metonomasie findet ihre Bestätigung auch in dem kleinen Vers, den wir kommentieren. Hier steht der Name Paulus gleich neben dem Wort *doulos*, »Sklave«. Da die Sklaven in der Welt der Antike keine juristischen Personen darstellten, besaßen sie zwar auch keinen wirklichen Namen, konnten aber von ihrem Herrn nach Lust und Laune benannt werden. Oft erhielten sie bei ihrem Kauf einen neuen Namen (Lambertz 1906-1908, S. 19). Platon spielt auf diesen Brauch an, wenn er schreibt: »Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der

rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle setzt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der letzte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte, wie wir unseren Knechten andere Namen geben.« (*Krat.* 386d; Platon 1957, S. 127) Und Philostrates erzählt, daß Herodes Atticus seine Sklaven nach den vierundzwanzig Buchstaben des Alphabets benannt habe, damit sein Sohn diese üben könne, wenn er sie riefe. Unter diesen Nichtnamen, die reine *signa* der Sklaven waren, finden wir sowohl Namen, die auf die Herkunft verweisen, als auch Übernahmen, die physische Charakteristika beschreiben, wie etwa *micos*, *micros*, *micrine* (klein, kleine) oder *longus*, *longinus*, *megellos* (groß, robust). Der Apostel muß in dem Augenblick, in dem der Ruf aus ihm, dem freien Mann, einen »Sklaven des Messias« macht, auch wie ein Sklave seinen Namen verlieren – sei dies ein römischer oder ein hebräischer – und mit einem einfachen Spitznamen benannt werden. Dies war der Aufmerksamkeit Augustins nicht entgangen, der – entgegen dem abwegigen und in der Nachfolge oft wiederholten Hinweis des Hieronymus, wonach der Name Paulus vom Prokonsul stamme, den er bekehrt hatte – bestens wußte, daß Paulus ganz einfach »klein« bedeutet (Kommentar zu Psalm 72,4: *Paulus [...] minimum est*). Als Klatsch mag dies genügen.

⊙ Die methodologische Vorsichtsmaßnahme, die darin besteht, all das zu ignorieren, was auf einen bestimmten Text folgt, kann nicht wirklich eingehalten werden. Man kann das Gedächtnis eines gebildeten Lesers mit einem historischen Wörterbuch vergleichen, das alle Bedeutungen eines Wortes von seinem ersten Erscheinen bis zur Gegenwart enthält. Ein geschichtliches Etwas, wie es die Sprache definitionsgemäß ist, enthält stets – wie eine Monade – in sich seine ganze Geschichte (wie Benjamin sagt, seine Vor- und Nachgeschichte). Man kann gleichwohl versuchen – und wir werden dies mit der größtmöglichen Gewissenhaftigkeit tun –, die Bedeutungen eines Wortes nach einem bestimmten Datum nicht in Betracht zu ziehen. Es ist aber nicht immer leicht, die verschiedenen Stationen in der semantischen Geschichte eines Wortes auseinanderzuhalten, vornehmlich dann, wenn diese Geschichte wie im Paulinischen Text mit der Geschichte der westlichen Kultur in ihrer Ganzheit, mit ihren entscheidenden Zäsuren und ihren Kontinuitäten, identisch ist. Aber wenn die Interpretation des Neuen Testaments nicht von der Geschichte seiner Überlieferung und seiner Übersetzungen getrennt werden kann, dann ist die Vorsichtsmaßnahme um so notwendiger. Häufig wird

nämlich eine spätere, aus jahrhundertlangen theologischen Diskussionen hervorgegangene Bedeutung in die Wörterbücher aufgenommen und dann unkritisch auf den Text projiziert. Es bleibt eine dringende Aufgabe, ein technisches Wörterbuch des Paulus (und nicht des Neuen Testaments in seiner Ganzheit) zu erstellen. Unser Seminar möchte ein erster, partieller Beitrag in diese Richtung sein.

Die Vorsichtsmaßnahme impliziert keinerlei Urteil über die Geschichte eines Textes wie der *Apostelgeschichte*, die Gegenstand mancher Auseinandersetzungen gewesen ist. Sie gilt nur in dem eben genannten Sinn als allgemeine philologische und begriffliche Vorsicht. Zu unterscheiden, was im Text des Lukas eine historische Referenz hat und was Resultat hagiographischer Konstruktion ist (ob beispielsweise »sich zerteilende Zungen wie von Feuer« in Apg 2,3 ein historisches Ereignis darstellen oder nicht), ist zweifelsohne eine Aufgabe, die unsere Kräfte übersteigt.

Die Wichtigkeit des Wortes *doulos*, »Knecht, Sklave«, ist bei Paulus durch sein häufiges Auftreten dokumentiert:

47mal – mehr als ein Drittel der 127 Male im gesamten *Doulos* Neuen Testament. Paulus stellt sich den Römern als Sklaven eher denn als Apostel vor (wie auch in Phil 1,1 und Tit 1,1). Was aber bedeutet es, ein »Sklave des Messias« zu sein? In der semantischen Geschichte des Wortes stößt man in neutestamentarischen Wörterbüchern auf die Gegenüberstellung einer vornehmlich juristischen Bedeutung des Wortes in der antiken Welt einerseits, in der der Sklave technisch definiert wird, insofern er der Macht des *dominus-despótēs* untersteht (die Griechen benutzten den Ausdruck *oikétēs*, um allgemein das ökonomische Verhältnis des Sklaven als Eigentum im *oikos* des Herrn zu unterstreichen), und einer deutlich religiösen Konnotation andererseits, die der entsprechende hebräische Ausdruck *'ebed* – wie auch das arabische *'abd* – in der semitischen Welt annehmen kann. Die Gegenüberstellung ist unbrauchbar, um den technischen Gebrauch bei Paulus zu verstehen. Dieser zeigt nämlich einen profanen juristischen Zustand und zugleich die Verwandlung an, die er in Verbindung mit dem messianischen Ereignis erfährt.

Die juristische Bedeutung des Wortes ist an den Stellen deutlich, an denen *doulos* im Gegensatz zu *eleútheros* (frei) steht und der Antithese Juden/Griechen folgt (wie etwa in 1 Kor 12,13:

»durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie«; vgl. auch Gal 3,28 und Kol 3,11). Damit evoziert Paulus zugleich die beiden grundsätzlichen Einteilungen von Personen, nämlich erstens nach dem jüdischen Gesetz (Juden-*gojim*, die in der Formel »Beschneidung–Unbeschnittenheit« aus Gal 3,28 unterstrichen wird) und zweitens nach dem römischen Recht. Im ersten Buch der *Pandekten* kann man unter der Rubrik »de statu hominum« tatsächlich lesen, daß *summa [...] de iure personarum divisio haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi*, daß also »die oberste rechtliche Einteilung der Personen darin besteht, daß alle entweder Freie oder Sklaven sind«.

Bei Paulus nimmt *doulos* deswegen eine technische Bedeutung an (wie in »Sklave des Messias« oder in dem fast schon Jargonausdruck *hypér doulon*, »Mehr-als-ein-Sklave, Übersklave« in Phlm 16). Er bedient sich dieses Ausdrucks, um die Neutralisierung von gesetzlichen Einteilungen – und allgemeiner von allen juristischen und sozialen Bedingungen – durch das messianische Ereignis auszudrücken. Die entscheidende Passage zum Verständnis dieses Gebrauchs ist 1 Kor 7,20-23: »Jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde. Als Sklave wurdest du berufen? Kümmere dich nicht darum! Aber auch wenn du frei werden kannst, brauche um so mehr! Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist, wer als Freier berufen wurde, Sklave des Messias.« Da wir diese Stelle für die Interpretation der Ausdrücke *klētós* und *klēsis* noch ausführlich kommentieren werden, sei für jede weitere Analyse auf die entsprechenden Seiten verwiesen. Wir können nur vorwegnehmen, daß für Paulus das Syntagma »Sklave des Messias« den neuen messianischen Zustand bezeichnet, das Prinzip einer besonderen Verwandlung aller juristischen Zustände (die deswegen nicht einfach abgeschafft werden). Darüber hinaus müssen wir festhalten, daß der Vergleich in 1 Kor 7,22 – mit der festen Verbindung, die die Stelle zwischen der Verbgruppe *kaleín*, »rufen« und dem Ausdruck *doulos* herstellt – eine andere Setzung der Zäsur in unserem *incipit* nahelegt: »Paulus, berufen (als) Sklave des Messias Jesus, Apostel, der für die gute Nachricht Gottes ausgesondert wurde.« (*Klētós*)

»berufen« steht genau in der Mitte der zehn Wörter, aus denen der kleine Vers zusammengesetzt ist, und stellt gewissermaßen den begrifflichen Angelpunkt dar, der sich ebenso auf den ersten Teil (derjenige, der frei war, wird nun Sklave des Messias) wie auf den zweiten Teil (derjenige, der es nicht verdiente, Apostel genannt zu werden, wird als solcher ausgesondert) erstrecken kann. In jedem Fall ist der messianische Ruf das zentrale Ereignis sowohl in der individuellen Geschichte des Paulus als auch in derjenigen der Menschheit.

‡ Die zwar noch sehr unzureichenden Studien zum Verhältnis zwischen römischem Recht und jüdischem Gesetz und zur Stellung, die Paulus in bezug auf beide einnimmt, scheinen gleichwohl vielversprechend zu sein. (Zur Beziehung zwischen Jesus und dem jüdischen und römischen Recht finden sich in den Büchern von Alan Watson, besonders in *Jesus and the Law* und *Ancient Law and Modern Understanding*, interessante Ansätze; das Buch von Boaz Cohen hingegen, *Jewish and Roman Law*, ist wenig ergiebig; das Buch von Peter Tomson *Paul and the Jewish Law* zum Verhältnis zwischen Paulus und jüdischem Gesetz dokumentiert die aktuelle Wende bei den Gelehrten sehr gut, die nun um jeden Preis und nicht ohne guten Grund darum bemüht sind, die *Halacha* im Paulinischen Text ausfindig zu machen.) Jedenfalls zeigt gerade hier die trockene Gegenüberstellung zwischen antiker Welt und Judentum ihre Unzulänglichkeit. Mischna und Talmud scheinen zwar ihrer formalen Struktur nach auf den ersten Blick ohne jegliche Entsprechung in der westlichen Kultur zu sein, aber der in der Rechtsgeschichte versierte Leser merkt bald, daß es in dieser ein fundamentales Werk gibt, das so sehr den jüdischen Kompilationen gleicht, daß es formal von diesen kaum unterschieden werden kann. Es handelt sich um die *Pandekten*, jenes Buch des *Corpus iuris*, das Justinian aus den Bemerkungen der großen römischen Jurisconsulti kompilieren ließ. Hier sind die Meinungen von Rechtsgelehrten verschiedener Epochen zu verschiedenen Fragen aneinandergereiht, und zwar oft in lebhaftem Widerspruch, genau so, wie Mischna und Talmud die unterschiedlichen Meinungen der Rabbiner aus dem Hause Schammai und aus dem Hause Hillel auflisten. Im folgenden Abschnitt würde es genügen, die römischen durch jüdische Namen auszutauschen, um diese formale Analogie ohne jeden Zweifel zu erkennen: »Ulpian im 22. Buch an Sabinus. – Wenn Jemand Vorräthe vermacht, so fragt sich, was dieses Vermächtniss umfasst. Und Quintus Mucius schreibt im zweiten Buche seines bürgerlichen Rechts, das Vermächtniss der Vorräthe umfasse, was zum Essen und Trinken bestimmt



zuallererst im Sinne von »Gefolge des Messias«. Diese Bemerkung versteht sich von selbst, da sie nicht ernsthaft bestritten werden kann. Sie ist aber keineswegs banal, da eine zweitausendjährige Praxis, die das Wort *christós* unübersetzt ließ, dazu geführt hat, daß der Ausdruck »Messias« aus dem Paulinischen Text verschwunden ist. Das *euangélion tou christou* aus Röm 15,19 ist die gute Nachricht von der Ankunft des Messias, und die Formel *Iēsoús estin ho christós*, in der sich in Joh 20,31 und in Apg 9,22 der messianische Glaube derjenigen Gemeinschaften ausspricht, an die sich Paulus richtete, hätte schlichtweg keinen Sinn, wenn *christós* ein Eigenname wäre. Es ist absurd, von einem »messianischen Bewußtsein« des Jesus und der Apostel zu sprechen, wie dies moderne Theologen tun, wenn man zugleich davon ausgeht, daß sie *christós* als Eigennamen verstehen. Bei Paulus fällt die Christologie – vorausgesetzt, daß man bei Paulus überhaupt von einer Christologie sprechen darf – restlos mit der Lehre des Messias zusammen.

Wir werden daher *christós* immer mit »Messias« übersetzen. Wenn daher der Ausdruck »Christus« in unserer Lektüre nie auftauchen wird, so impliziert dies weder eine polemische Intention noch eine judaisierende Lektüre des Paulinischen Textes, sondern nur einen grundsätzlichen philologischen Skrupel, den jeder Übersetzer – sei er nun mit einem *imprimatur* gewappnet oder nicht – beachten sollte.

Die Behauptung, die sich in modernen Kommentaren nicht selten findet und nach der das Syntagma *Christós Iēsoús* (oder *Iēsoús Christós*) einen einzigen Eigennamen bildet, hat offensichtlich keine philologische Grundlage. Die Unterscheidung zwischen *Christós* (mit Majuskel) und *christós* als Gattungsbezeichnung wurde von modernen Editoren eingeführt. Die ältesten Manuskripte unterscheiden nicht nur nicht zwischen Minuskel und Majuskel, sondern schreiben *christós* – wie die anderen *nomina sacra*: *theós*, *kýrios*, *pneuma*, *Iēsoús* usw. – als Abkürzung (der Ursprung dieses Gebrauchs geht gemäß Traube auf das jüdische Verbot zurück, das Tetragramm auszusprechen). Im Vorwort zur Ausgabe

von Nestle-Aland liest man hingegen: »*christós* wurde klein geschrieben, wo es *Amtsbezeichnung* ›der Messias‹ ist (z. B. in Mt 16,16), dagegen groß, wo es deutlich zum Eigennamen geworden ist, z. B. Gal 3,24-29.« (Nestle/Aland 1963, S. 7) Selbstverständlich liegt das ganze Problem dieser mehr oder minder bewußten Überschreitung der elementarsten philologischen Regeln im »wann« dieser Deutlichkeit. Sicher bestand diese Evidenz weder für die Evangelisten, die sehr genau wissen, was der Ausdruck *christós* bedeutet (Joh 1,41: »Wir haben den Messias gefunden. Messias heißt übersetzt: der Gesalbte [*christós*]«), noch für die ersten Patres, von Origenes (vgl. Kommentar zu Joh 1,191: *tēn christós prosegorian*) bis zu Justin (der sonst den Juden Tryphonius nicht sagen ließe: »Wir alle warten auf den Christus«).

Ebenso ist im Paulinischen Text die Unterscheidung zwischen *ho christós* mit Artikel und *christós* ohne Artikel unbedeutend: Ganz analog schreibt Paulus *nomos* manchmal mit und manchmal ohne Artikel, ohne daß dies bedeuten würde, daß *nomos* für ihn zu einem Eigennamen geworden wäre. Ganz im Gegenteil belegt eine formale Analyse des Paulinischen Textes, daß *christós* nichts anderes als eine Gattungsbezeichnung sein kann, da der Apostel nie *kýrios christós* (als Verbindung von zwei Gattungsbezeichnungen mit verschiedenen Konnotationen), sondern immer *kýrios Iēsoús christós*, *kýrios Iēsoús*, *christós Iēsoús kýrios hemōn* schreibt (Coppens 1968, S. 133). Im allgemeinen sollte man nie vergessen, daß es in der Macht keines Autors liegt, einen Ausdruck, der im linguistischen Kontext, in dem er lebt, der Alltagssprache angehört, in einen Eigennamen zu verwandeln, und dies um so weniger, wenn es sich um einen so grundlegenden Begriff handelt, wie es für einen Juden der des Messias war. Bei der Frage, an welchen Stellen des Paulinischen Textes dieser Begriff seine »alttestamentarische« Bedeutung beibehalte, handelt es sich um ein Pseudoproblem. Paulus konnte naturgemäß nicht ein Neues und ein Altes Testament als zwei getrennte Textkomplexe voneinander unterscheiden, wie wir das heute tun, sondern die *kainē diathēkē*, von der er spricht, ist selbst ein »alttestamentarisches« Zitat (Jer 31,31), das eben die messianische Erfüllung der *Thora* bedeutet (die

*palaiá diathékē* wird »im Messias unwirksam gemacht« [2 Kor 3,14]).

Wenn in einem modernen Kommentar zum *Römerbrief* steht: »Hier lesen wir zuerst Christus Jesus, dann Jesus Christus. Beide Formeln stellen einen einzigen Eigennamen dar, der als Gattungsbezeichnung von Messias zum Verschwinden tendiert« (Huby 1957, S. 38 f.), so können wir also diese Behauptung völlig ignorieren. Sie tut nichts anderes, als unser Vergessen von der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks *christós* auf den Paulinischen Text zu projizieren. Dies ist selbstverständlich kein Unfall, sondern eine der Begleiterscheinungen der wunderbaren Konstruktionsarbeit jener Sektion der christlichen Theologie, die von den Modernen *Christologie* genannt wird. Unser Seminar nimmt sich nicht vor, sich an dem christologischen Problem zu messen, sondern versucht bescheidener und philosophischer, die Bedeutung des Wortes *christós*, d. h. »Messias«, zu verstehen. Was bedeutet es, im Messias zu leben, was ist das messianische Leben? Und welche Struktur besitzt die messianische Zeit? Diese Fragen, die die Fragen des Paulus sind, müssen auch die unseren sein.