

# Heilige Schriften für Israel und die Kirche

## Die Sicht des »Alten Testamentes« bei Paulus\*

Von Thomas Söding

### 1. Problemstellung

Die Frage nach dem Verhältnis der Christen zum Alten Testament ist eine der entscheidenden Fragen christlicher Identität. Gleichwohl gibt es schon im Neuen Testament recht unterschiedliche Einschätzungen, Gewichtungen und Interpretationen der (alttestamentlichen) »Schrift«.<sup>1</sup> Besonders aufschlußreich ist die paulinische Position. Der Apostel hat nicht nur mit weitem Abstand am häufigsten die Schrift zitiert (wiewohl ihn der Verfasser des Hebräerbriefes an relativer Häufigkeit übertreffen dürfte); er gibt auch eine ebenso differenzierte wie facettenreiche Bewertung und Deutung des »Alten Testaments« zu erkennen, obgleich er es in seinen Briefen nirgends selbst zum Gegenstand seiner Reflexionen macht.

Die paulinische Sicht der »Heiligen Schriften« (des Alten Testaments) kann freilich an dieser Stelle nur in wenigen Ausschnitten rekonstruiert werden. Insbesondere kann weder die Technik der paulinischen Schriftauslegung untersucht<sup>2</sup> noch der Schrifttext, den Paulus vorausgesetzt hat, im einzelnen rekonstruiert werden<sup>3</sup>. Es ist auch unmöglich, genaue Vergleiche zwischen dem historisch-kritisch zu rekonstruierenden Ursprungssinn und der paulinischen Deutung einer bestimmten Schriftstelle zu ziehen.<sup>4</sup> Die Aufmerksamkeit kann sich nur auf einige andere Fragen richten:

- Was hat Paulus als »Heilige Schriften« angesehen?
- Wie hat er selbst die »Heiligen Schriften« theologisch eingeschätzt?
- Welchen Stellenwert haben für ihn die »Heiligen Schriften« in der Gegenwart?
- Worin liegt der theologische Gehalt der »Heiligen Schriften«?

---

\* Überarbeiteter Teil eines Referates, das ich am 24. 3. 1992 während der Jahrestagung der Projektgruppe »Biblische Theologie« der »Deutschen Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie« in Pforzheim und in abgewandelter Form am 18. 11. 1992 auf einer Tagung des Franz-Hitze-Hauses (mit Christoph Dohmen) zum Thema »Altes Testament und Neuer Bund. Zwei Testamente — eine Heilige Schrift« in Münster gehalten habe.

<sup>1</sup> H. Hübner sieht in der Rezeption des Alten Testaments durch das Neue Testament sogar den *hermeneutischen* Schlüssel zu einer Biblischen Theologie: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I: Prolegomena, Göttingen 1990; Bd. II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993.

<sup>2</sup> Vgl. H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 63–68; Ch. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Scriptures and contemporary literature* (SNTS.MS 69), Cambridge 1992 (Lit.).

<sup>3</sup> Vgl. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986.

<sup>4</sup> Dazu jetzt vor allem D.-A. Koch, a. a. O.; H. Hübner, *Biblische Theologie II* (s. Anm. 1).

- Welches Verhältnis sieht Paulus zwischen dem christlichen Evangelium und den Heiligen Schriften (des Alten Testaments)?

## 2. Gestalt und Umfang der Heiligen Schriften bei Paulus

Als Heilige Schriften liest Paulus eine *Biblia Graeca*. Er setzt im wesentlichen den Text der Septuaginta voraus, gelegentlich jedoch auch hellenistisch-jüdische Rezensionen, die einer stärkeren Orientierung am hebräischen Original dienen sollten.<sup>5</sup> Wahrscheinlich hat der Apostel bei der Abfassung seiner Briefe den hebräischen Urtext nie vor Augen gehabt.<sup>6</sup> Was hat er von den »Schriften« gekannt? Und womit hat er sich auseinandergesetzt?

Einen ersten Eindruck vermitteln die Zitate, Paraphrasen und Midraschim. Sie zeigen eine deutliche Vorliebe für den Jesajacodex, den Psalter, das Zwölfprophetenbuch und den Pentateuch. Diese Präferenz ist im Vergleich mit der frühjüdischen Exegese durchaus nicht ungewöhnlich.<sup>7</sup> Daß Daniel nicht zitiert wird, daß die Rekurse auf Jeremia und Ezechiel etwas undeutlich bleiben, daß aus den »Früheren Propheten« (Josua — Richter) nur zwei Verse angeführt werden, fällt gleichfalls nicht sehr aus dem Rahmen. Ebenso wenig kann es überraschen, daß gelegentlich der paulinische Wortlaut weit von der Vorlage entfernt ist<sup>8</sup> und im Fall von 1 Kor 2,9 der Schluß auf eine apokryphe Schrift unumgänglich sein dürfte<sup>9</sup>: Es gibt, etwa im Synagogengottesdienst, einen lebendigen mündlichen Schriftgebrauch; es gibt Testimoniensammlungen; vor allem gibt es in den *Chetubim* für die Diaspora-Juden und die Christen doch wohl noch keine festen Kanongrenzen.<sup>10</sup>

Signifikant ist freilich, daß aus dem Paragraphenwerk des Pentateuchs nur *relativ* selten und kaum im eigentlichen Sinne positiv zitiert wird, selbstverständlich mit den gewichtigen Ausnahmen des Liebesgebotes Lev 19,18 und der zweiten Tafel des Dekaloges (Röm 13,9)<sup>11</sup>. Die Zurückhaltung, die der Apostel hier an den Tag legt, hängt zweifellos

<sup>5</sup> Vgl. R. Hanhart, Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit: ZThK 81 (1984) 395–416: 400–409; zu den Einzelnachweisen bei Paulus D.-A. Koch, a. a. O. 48–88.

<sup>6</sup> Vgl. D.-A. Koch, a. a. O. 57 Anm. 3. Anders noch E.E. Ellis, Paul's Use of the Old Testament, London 1957, 15.19f.139ff.

<sup>7</sup> Vgl. D.-A. Koch, a. a. O. 47f.

<sup>8</sup> Das ist besonders in 1 Kor 1,31 und der nicht ausdrücklich als Schriftzitat ausgewiesenen Parallele 2 Kor 10,17 der Fall. Daß Jer 9,22f; bzw. 1 Reg 2,10 im Hintergrund stehen, ist deutlich genug zu erkennen. Doch sind die Unterschiede so beträchtlich, daß es schwerfällt, den paulinischen Wortlaut direkt vom Original abzuleiten. Deshalb dürfte an dieser Stelle mit mündlicher Tradition zu rechnen sein (die auf Jer 9,22 und 1 Reg 2,10 fußt); vgl. D.-A. Koch, a. a. O. 35f.

<sup>9</sup> Vgl. zu 1 Kor 2,9 Th. Söding, Gottesliebe bei Paulus: ThGl 79 (1989) 219–242: 224f; gegen D.-A. Koch, a. a. O. 36–41. — 1 Kor 9,10b ist kein Schriftzitat; vgl. Ch. Wolff, Erster Korintherbrief II (ThHk 7/2), Berlin 1982, 25; gleichfalls gegen D.-A. Koch, a. a. O. 41f.

<sup>10</sup> Vgl. B. J. Diebner, Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teiles der antik-jüdischen Bibel, der KTWBJM: DBAT 21 (1985) 139–199; M. Hengel, Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung« und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg–Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I: Kanon — Schrift — Tradition, Freiburg–Göttingen 1992, 34–127.

<sup>11</sup> Überdies nur noch Dtn 25,4 in 1 Kor 9,9.

mit der Gesetzesfreiheit seines Evangeliums zusammen. Sie kann jedoch nicht übersehen lassen, daß ihm auch bei der Abfassung seiner Briefe große Teile dessen, wovon das Alte Testament redet, deutlich vor Augen stehen: die Gestalten Adams und der Patriarchen, das Geschick der Exodus-Generation, der Bundesschluß am Sinai, die Gabe der Tora, die Prophetie (die Paulus eschatologisch versteht), die Theologie und Anthropologie des Psalters, die Ethik der Weisheitsbücher.

Überdies: Die Zitate, Paraphrasen und Midraschim vermitteln nur einen ersten Eindruck. Sie zeigen gewiß, welche Schwerpunkte die paulinische Schriftrezeption setzt; sie sind auch innerhalb der paulinischen Gedankengänge zweifellos von besonderer Relevanz. Aber daraus, daß Paulus eine biblische Schrift nicht zitiert, folgt noch lange nicht, daß er sie unbeachtet läßt. Schon gar nicht läßt sich Paulus als Zeuge für die kanonische Geltung des »Masoretischen Kanons« (wenn der Anachronismus erlaubt ist) in Anspruch nehmen.<sup>12</sup> Entscheidend ist nicht allein, was Paulus aus der Schrift zitiert, sondern was er von ihr rezipiert. Deshalb dürfen nicht nur die expliziten und impliziten Zitate, es müssen in jedem Fall auch die Anspielungen auf das Alte Testament herangezogen werden<sup>13</sup>, so schwer sie zu verifizieren sind. Durch sie wird aber das Bild wesentlich erweitert. Es kommen dann nicht nur Ezechiel<sup>14</sup> und Daniel<sup>15</sup>, es kommen auch die Sapientia Salomonis<sup>16</sup>, Baruch<sup>17</sup>, ferner Jesus Sirach<sup>18</sup> und das Erste Makkabäerbuch<sup>19</sup> ins Spiel, und zwar keineswegs nur mit kleinen Nebenrollen: Die Spekulationen über eine präexistente Sophia beim Siraciden, die Erwägungen zur »natürlichen Theologie« im salomonischen Weisheitsbuch und die apokalyptische Anschärfung des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsbildes bei Baruch, um nur diese Beispiele zu nennen, prägen in der einen oder anderen Form durchaus wesentliche Elemente paulinischer Theologie.

<sup>12</sup> Gegen U. Luz, Paulinische Theologie als Biblische Theologie, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch* (Judaica et Christiana 11), Bern u. a. 1987, 119–147: 123 (in einem sonst höchst aufschlußreichen Aufsatz).

<sup>13</sup> Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie I* (s. Anm. 1) 29 f.

<sup>14</sup> Vgl. 1 Thess 4, 8 mit Ez 36,27; 37,14; 2 Kor 3, 3 (καρδία σαρκίνα) mit Ez 11,19; 36,26; 2 Kor 12, 7 mit Ez 28, 24 (sowie Num 33, 55); sowie Röm 2, 24 nicht nur mit Jes 52, 5<sup>LXX</sup>, sondern auch mit Ez 36, 20.

<sup>15</sup> Vgl. Phil 2, 15 mit Dan 12, 3<sup>LXX</sup>, überdies das eschatologische Schriftverständnis von 1 Kor 10, 11 mit Dan 9.

<sup>16</sup> Vgl. vor allem Röm 1, 19–32 mit Sap 13–15 sowie Röm 1, 23 noch mit Sap 11, 15; 12, 23 f; aber auch 1 Kor 1, 24 mit Sap 7, 24; 1 Kor 15, 32 mit Sap 2, 5 f; Röm 9, 21 mit Sap 15, 7; überdies 1 Thess 5, 8 nicht nur mit Jes 59, 17, sondern auch mit Sap 5, 18 f; 1 Kor 11, 7 nicht nur mit Gen 1, 27, sondern auch mit Sap 2, 23, Röm 5, 12 nicht nur mit Gen 2, 17; 3, 1–19, sondern auch mit Sap 2, 24; Röm 9, 20 nicht nur mit Jes 29, 16 und 45, 9, sondern auch mit Sap 12, 12; Röm 11, 33 nicht nur mit Hiob 11, 17 f und Ps 139, 17, sondern auch mit Sap 17, 1; Röm 13, 1 nicht nur mit 1 Chr 28, 9, sondern auch mit Sap 6, 3; schließlich zum Plural διαθηκαι in Röm 9, 4 u. a. Sap 18, 22. Vgl. dazu N. Walter, *Sapientia Salomonis und Paulus. Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, in: H. Hübner (Hg.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie* (BThS 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 83–108.

<sup>17</sup> Vgl. 1 Kor 1, 18–31 mit Bar 3–4; vgl. H. Hübner, *Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1, 18–31*: SNTU 9 (1984) 161–173; skeptisch indes W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1, 1–6, 11) (EKK VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 168. Vgl. überdies 1 Kor 10, 20 mit Bar 4, 11.

<sup>18</sup> Vgl. Röm 1, 20 mit Sir 17, 8 f; Röm 12, 15 mit Sir 7, 34; ferner Sir 18, 11 mit Röm 5, 5; überdies zum Plural διαθηκαι in Röm 9, 4 vgl. Sir 44, 21. 18.

<sup>19</sup> Vgl. Röm 15, 4 mit 1 Makk 12, 9: *Trost durch »die Schrift« resp. die »heiligen Bücher«*. Vgl. zum Plural διαθηκαι in Röm 9, 4 auch 2 Makk 8, 15.

Doch so wichtig die Frage nach der theologischen Rezeption alttestamentlicher Texte und Themen durch den Apostel ist, so problematisch wäre doch das Postulat, Paulus würde aus seiner Bibel nur jene Schriften, Gedanken, Vorstellungen und Motive für theologisch relevant erklären, mit denen er sich in seinen Briefen explizit auseinandersetzt. Denn was immer Paulus aus dem »Alten Testament« anführt, zitiert er als γραφή. Auch wenn er den überlieferten Namen des Verfassers eines alttestamentlichen Buches häufig anführt, zitiert er aus dessen Werk als einem Teil der »Schrift(en)«.

Wenn Paulus aber αἱ γραφαί und ἡ γραφή ohne weitere Differenzierung als *terminus technicus* gebraucht, heißt dies, daß er »die Heiligen Schriften« als eine einheitliche theologische Größe ansieht, die ihm vorgegeben ist — unabhängig von der Frage, welche Schriftrollen ihm tatsächlich zur Verfügung gestanden haben und welchen genauen Umfang der Bibel Paulus vorausgesetzt hat. Sie ist für ihn so, wie er sie als Corpus vor Augen gehabt hat, in ihrer Ganzheit die Heilige Schrift, ohne daß er gegenüber ihrer (griechischen) Sprache oder einzelnen ihrer Bücher (soweit sie ihm bekannt gewesen sind) irgendwelche Vorbehalte zu erkennen gegeben hätte.

### 3. Die Heiligen Schriften als Wort Gottes

Die Heiligen Schriften sind für den Apostel Wort Gottes.<sup>20</sup> In besonders herausgehobener Weise gilt dies für jene Worte, die im »Alten Testament« als direkte Rede Gottes überliefert werden. Paulus zitiert diese Verse ausnahmslos und ohne Vorbehalt als Gottesrede, meistens stillschweigend, gelegentlich ausdrücklich<sup>21</sup>. Eine besondere Variante findet sich in Röm 15. Dort zitiert der Apostel zwei Sätze aus David-Psalmen so, als spreche sie Jesus Christus (Röm 15,3: Ψ 70,10; Röm 15,9: Ψ 17,50).

Entscheidend ist aber, daß Paulus die Heilige Schrift nicht nur dort als Wort Gottes ansieht, wo sie explizite Gottesrede wiedergibt, sondern im ganzen, auch dort, wo ausdrücklich ein menschlicher Verfasser genannt wird. Die »Heiligen Schriften« sind für den Apostel inspiriertes Wort Gottes, das durch den Mund prophetisch begabter Menschen ergeht.<sup>22</sup> Darin stimmt Paulus mit seinen jüdischen Zeitgenossen und mit den anderen neutestamentlichen Autoren überein. In 1 Kor 9,9f zitiert Paulus, da er vom Recht der Verkündiger, von ihrer Verkündigung zu leben, handelt, »aus dem Gesetz des Mose«, nämlich Dtn 25,4:

<sup>9</sup> *Du sollst dem Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb anlegen.*

Und Paulus fährt fort:

<sup>10</sup> *Kümmert Gott etwa der Ochse?*

<sup>20</sup> Strukturell ist kein wesentlicher Unterschied gegenüber der Einschätzung der christlichen Evangeliumsverkündigung festzustellen, die dem Apostel aufgetragen ist; vgl. *Th. Söding*, Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung: *Cath (M)* 47 (1993) 184–209.

<sup>21</sup> Röm 9,12: Gen 25,23 (theol. Passiv); Röm 9,15: Ex 33,19; Röm 9,25: Hos 2,25.1; Röm 11,4: 1 Kön 19,18.

<sup>22</sup> Besonders signifikant ist Röm 9,25 (zu Hos 2,25.1): ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηέ λέγει.

Oder redet er nicht überall um unseretwillen.  
Allerdings! Um unseretwillen ist es geschrieben.

Die Stimmigkeit dieses Gedankens setzt eine ziemlich differenzierte Sicht der Schrift, in diesem Fall der Tora voraus. Sie ist »das Gesetz des Mose«. Da aus dem Deuteronomium zitiert wird, handelt es sich um eine besonders treffende Kennzeichnung. Sie dient keineswegs der Abwertung des Nomos, sondern ausschließlich der Identifizierung, mit welchem Teil der Bibel man es zu tun hat. Als eigentlicher Urheber des von Mose gesprochenen Gesetzeswortes aber gilt Gott. Weil er sich um »uns«, d. h. um die Verkünder des Evangeliums kümmert, hat er gesprochen<sup>23</sup>; und was er gesprochen hat, steht im Gesetz geschrieben.

Noch präziser ist Röm 1,2. Zwar formuliert Paulus den Vers mithilfe traditioneller Motive. Dennoch ist er für seine eigene Auffassung der Heiligen Schrift signifikant.<sup>24</sup> Sie wird freilich nicht selbst zum Thema, sondern bildet die Voraussetzung seiner Selbstvorstellung als Apostel. Gleichwohl ist sie deutlich genug: Gottes Verheißungswort ergeht durch seine Propheten (vgl. Röm 9,25); es findet durch sie seinen Niederschlag in »heiligen Schriften«. Paulus denkt in Röm 1,2 nicht nur an einen Teil, sondern an die Gesamtheit des Alten Testaments.<sup>25</sup> Aufgrund ihres göttlichen Ursprungs verdienen sie das Attribut »heilig«; aufgrund ihres Inhaltes erweisen sie sich als prophetische Botschaft und als qualifizierte Zeugen der Verheißung Gottes.

In diesen Zusammenhang gehören all die zahlreichen Stellen, an denen Paulus sagt, daß die »Schrift« etwas vorhersieht (Gal 3,8; vgl. Apg 2,31), voraussagt (Jes 1,9; Röm 9,29; vgl. Apg 1,16; Hebr 4,7) und vorankündigt (Gal 3,8), daß sie Trost zu spenden vermag (Röm 15,4) und daß sie in Gestalt von »Gesetz und Propheten« die Glaubensgerechtigkeit bezeugt (Röm 3,21). Aber auch überall dort, wo er Propheten wie Mose (1 Kor 9,9; 10,15.19), Elias (Röm 11,2), David (Röm 4,6; 11,9), Jesaja (Röm 9,27.29; 10,16.20; 15,12) und Hosea (Röm 9,25) als Verfasser eines biblischen Buches nennt, steht ihm die Inspiration der »Schriften« nicht im Zweifel. In 1 Kor 14,21 ändert er sogar ein Prophetenwort, nämlich Jes 28,11f, in direkte Gottesrede um.

Sein theologisches Werturteil hat Paulus über die *Biblia Graeca* gefällt, die er selbstverständlich nicht im Gegensatz zur *Biblia Hebraica* sieht, die er aber auch nicht in ihrer Eigenschaft als Übersetzung problematisiert, sondern als die von Gott gegebene Heilige Schrift hinnimmt.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Diese hermeneutische Prämisse, die Paulus nicht weiter problematisiert, findet Parallelen in Philo SpecLeg 1,260f; epAr 144.

<sup>24</sup> Anders jedoch D.-A. Koch, Schrift (s. Anm. 3) 330.

<sup>25</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, Theologische Probleme des Röm.-Präskriptes: EvTh 27 (1967) 374–389. Röm 3,21 läßt sich nicht als Gegenargument anführen; anders D.-A. Koch, Schrift (s. Anm. 3) 328 mit Anm. 33.

<sup>26</sup> Im Ergebnis stimmt er weitgehend mit Philo (VitMos 2,37 im Kontext von 2,25–44) und dem Aristeasbrief (302–317) überein, die freilich beide auf die Inspiriertheit (Philo) bzw. die Heiligkeit (epAr 317) der Übersetzung rekurrieren.

## 4. Die Aktualität der Heiligen Schriften für die Christen

Die γραφαί sind für Paulus ein geschichtliches Dokument von höchster Aktualität. Darin stimmt er im Grundsatz wiederum nicht nur mit anderen neutestamentlichen Autoren, sondern auch mit bekannten frühjüdischen Theologen aus Palästina und der Diaspora (vgl. epAr 144) überein.

Paulus zweifelt nicht daran, daß die Schrift »um unseretwillen geschrieben« ist (1 Kor 9,10; Röm 4,23f), »uns zur Warnung« (1 Kor 10,11; vgl. 10,6) und »uns zur Lehre« (Röm 15,4a). 1 Kor 9,10 sagt, dies geschehe πάντως, also nicht nur hier und da einmal, sondern durchweg. Wenn Röm 15,4b sagt, »die Schriften« führten zur Geduld und enthielten einen wahren Trost, so ist auch dies eine generelle Aussage, die nicht auf bestimmte biblische Bücher eingeschränkt werden kann. Die Schrift ist nicht nur in Teilen, sondern im ganzen und als Ganze »um unseretwillen« geschrieben.

Das ἡμεῖς bezieht Paulus freilich nicht speziell auf die Juden oder allgemein auf die Menschen seiner Zeit. Vielmehr denkt er konkret an die Ekklesia. Paulus behauptet also, daß »die Schrift« für Christen aktuell und relevant sei (ohne daß er dadurch ihre Relevanz und Aktualität für Juden in Abrede stellte). Dabei steht ihm die Ekklesia als Größe der Endzeit vor Augen (vgl. 1 Kor 10,11b). Die Gegenwartsbedeutung der Schrift ist eschatologische Aktualität.<sup>27</sup>

Die Relevanz der Heiligen Schrift erschließt Paulus methodisch mit den Mitteln zeitgenössischer Exegese: vor allem durch Analogie (Röm 4,23f), Allegorie (1 Kor 9,9f; Röm 15,3f) und Typologie (1 Kor 10,1–17). Theologisch setzt die Aktualität voraus, daß sich durch die Schrift Gott selbst zu Wort meldet (1 Kor 9,9f) und daß Gott, da die Fülle der Zeiten gekommen ist, seinen Sohn gesandt hat (Gal 4,4).

## 5. Der theologische Gehalt der Heiligen Schriften

Was haben die γραφαί nach paulinischer Auffassung Juden, Christen und Heiden zu sagen? Mit dieser Frage ist der wichtigste Punkt des paulinischen Schriftverständnisses berührt. Er müßte sehr eingehend untersucht werden. Es können aber nur einige wenige Akzente gesetzt werden.

### a) Die Schriften als Dokument der Erwählung und Rettung Israels

Die Heilige Schrift ist für den Apostel vor allem das Dokument der Erwählung und der eschatologischen Rettung Israels. Ob ihm dies von Anfang seiner christlichen Zeit an deutlich gewesen ist, darf durchaus bezweifelt werden. Aber im Römerbrief, da er seine Rechtfertigungs- und Gesetzestheologie zur Reife gebracht hat, wird es ihm doch unmißverständlich klar.

<sup>27</sup> Auch naheliegende frühjüdische Texte gehen von einem eschatologischen Verständnis der Schrift aus: Dan 9; 1Qp Hab 7,1f; vgl. bSanh 99a (Ber 34b).

## (1) Urkunde der Erwählung Israels

Für Paulus sind die »Heiligen Schriften« in einem doppelten Sinn das Dokument der Erwählung Israels. Auf der einen Seite sind sie selbst der deutlichste Ausweis der Erwählung des Volkes durch Gott; auf der anderen Seite erzählen sie die Geschichte Israels als Geschichte seiner Erwählung durch Gott, der seiner Verheißung treu bleibt.

*Der erste Aspekt* wird in Röm 3,1f thematisiert. Nachdem Paulus in Röm 1,18–2,29 die Gerichtsverfallenheit nicht nur der Heiden, sondern auch der Juden aufgewiesen hat, stellt er sich der kritischen Frage nach dem Vorzug der Juden. Die Antwort lautet:

Er ist groß in jeder Hinsicht.

Vor allem: Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut.

τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ bezieht sich nach Ausweis des Kontextes und mancher Parallelen (Apg 7,38; Philo VitMos 2,188; Virt 68) nicht speziell auf das Gesetz<sup>28</sup>, sondern auf die Heilige Schrift insgesamt.<sup>29</sup> Daß Gott sie den Juden zu treuen Händen übergeben hat, ist nach Röm 3,2 der deutlichste Ausweis seiner Erwählung Israels.

*Der zweite Aspekt* wird in Röm 9,4f thematisiert. Zu Beginn des *tractatus de judaeis* Röm 9–11, der gleichzeitig ein *tractatus de justitia Dei* ist, listet Paulus die *notae* der israelitischen Erwählungsgeschichte auf. Zwar fällt in dieser Aufzählung das Stichwort *ᾠραφή* nicht. Aber daß die Verse eine Rekapitulation des Schriftzeugnisses über Israel sind, ist evident. Überdies wird im unmittelbar folgenden Kontext durch direkte Schriftzitate ausgeführt, wie die Erwählung Israels erfolgt. Isaak und Jakob liefern die *exempla*. In Röm 9,7 zitiert Paulus das Wort, das Gott nach Gen 21,12 an Abraham angesichts Hagens und Ismaels, Saras und Isaaks spricht:

*Die Nachkommen Isaaks werden deine Nachkommen heißen.*

In Röm 9,12 zitiert der Apostel Gen 25,23, das Wort Gottes an Rebekka, die mit Esau und Jakob schwanger geht:

*Der Ältere muß dem Jüngeren dienen.*

Als Begründung für diese Entscheidung Gottes führt Paulus in Röm 9,13 einen Gottespruch des Propheten Maleachi (1,2f) an:

*Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt.*

Alle Zitate stimmen darin überein, daß Paulus an der Geschichte der Patriarchen zwei Wesensmomente der Erwählung Gottes abliest: nicht die Kinder des Fleisches, sondern die Kinder der Verheißung sind die Kinder Gottes (Röm 9,8), und Gott ist in seiner Verheißung frei und unberechenbar, gerade deshalb aber gerecht. Beide Momente sind für Paulus von eminenter Bedeutung, weil sie einerseits in theozentrischer Perspektive die Einheit der Heilsgeschichte festhalten und andererseits die Erwählung der Heidenvölker, die in seiner Gegenwart durch die gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung geschichtliche Wirklichkeit zu werden beginnt, als konsequente Theo-Logik zu erkennen geben.

<sup>28</sup> So indes P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965, 85.

<sup>29</sup> Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3 Bde. (EKK VI), Neukirchen-Vluyn 1978–1982, I 64.

## (2) Verheißung der eschatologischen Rettung Israels

Weil die Heiligen Schriften die Erwählung Israels bezeugen, bezeugen sie für Paulus auch die eschatologische Rettung ganz Israels (11, 29). Aus der Schrift nimmt Paulus seine Glaubensgewißheit, daß Gott seinem Volk die Treue hält (Röm 11, 2: Ψ 93, 14; 2 Sam 12, 22) — trotz des gegenwärtigen Ungehorsams Israels und unbeschadet der Notwendigkeit universaler Evangeliumsverkündigung. Die Ablehnung des christlichen Evangeliums durch die übergroße Mehrzahl der Juden deutet Paulus mit Rekurs auf den prophetischen Auftrag Jesajas (Jes 29, 10/Dtn 29, 3: Röm 11, 8; vgl. Jes 53, 1: Röm 10, 16; Jes 65, 2: Röm 10, 21) und die prophetische Bitte Davids (Ψ 68, 23f: Röm 11, 10) als Verstockung Israels, die aber auf paradoxale Weise mit der Evangeliumsverkündigung unter den Heiden und der umfassenden Realisierung des Heilswillens Gottes verbunden ist. Denn der Verstockung des Volkes entspricht nicht nur die Erwählung eines heiligen Restes (1 Kön 19, 18: Röm 11, 4), den Paulus in den Judenchristen gegeben sieht, sondern auch die Evangeliumsverkündigung unter den Heiden, deren Erfolg Israel eifersüchtig machen wird (Dtn 32, 21<sup>LXX</sup>: Röm 10, 19). Noch wichtiger aber ist, daß Paulus mit Berufung auf die Schriften seiner Hoffnung Ausdruck zu geben wagt, daß trotz des gegenwärtigen Ungehorsams (wie er ihn sieht) »ganz Israel gerettet werden wird« (11, 26 a). Er zitiert nach der Septuaginta, indem er Jes 59, 20f (im Lichte von Jer 31, 33f?) mit Jes 27, 9 verknüpft (11, 26 b):

*Vom Zion wird der Retter kommen.  
er wird die Gottlosigkeit von Jakob abwenden,  
und dies wird der Bund sein,  
der ihnen von mir (gegeben wird):  
wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde.*

Die Frage, wie dies nach der Auffassung des Apostels geschehen wird<sup>30</sup>, kann an dieser Stelle offenbleiben. Entscheidend ist, daß es nach seiner Auffassung geschieht, weil es in der Schrift prophezeit wird.

## (3) Die Bedeutung des Schrift-Zeugnisses über Israel für die Christen

In Röm 9–11 schließt Paulus aus dem Zeugnis der Schriften: Gottes Verheißungstreue ist stärker als der Ungehorsam Israels — so wie sie auch stärker als die Sünde der Heiden ist (11, 32). Gottes Gnade und Erwählung, die er aus Liebe Israel hat zuteil werden lassen, sind irreversibel. Seine Gnadengeschenke gereuen ihn nicht (11, 29). In der Theologie der Erwählung liegt deshalb die Rettung ganz Israels.

All dies schreibt Paulus Christen (11, 25). Insbesondere schreibt er es Heidenchristen ins Stammbuch, die sich über die Judenchristen erheben — und damit in der Gefahr stehen, sich von ihrer jüdischen Wurzel abzuschneiden (11, 17–24).

Das aber bedeutet: Die theologische Relevanz der Heiligen Schriften für Christen liegt für Paulus nicht zuletzt in dreierlei. Erstens ruft sie zumal den Heidenchristen die Ge-

<sup>30</sup> Vgl. vor allem O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 175–202: 197f.

schichte Israels als Heilsgeschichte ins Gedächtnis, von der ihre eigene Geschichte entscheidend bestimmt ist; zweitens macht sie ihnen bewußt, daß ihre Erwählung dialektisch mit der Verstockung Israels zusammenhängt; und drittens stellt sie ihnen vor Augen, daß Gottes eschatologischer Rettungswille nicht nur ihnen, sondern auch »ganz Israel« gilt.

### *b) Die Heiligen Schriften als Urkunde des universalen Heilswillens Gottes*

Freilich dokumentieren die Heiligen Schriften für Paulus nicht nur die Erwählung Israels, sondern auch die Erwählung der Völker.

#### (1) Die Schriftzitate

Der klassische Text ist Gen 12,3 bzw. 18,18, die Verheißung an Abraham, Gott werde ihn zum Segen für alle Völker machen. Paulus zitiert sie in Gal 3,8. Im Römerbrief führt er nicht diese Stelle an, sondern die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft Gen 17,5 (Röm 4,17) und Gen 15,5 (Röm 4,18); auch in diesem Versprechen sieht der Apostel einen versteckten Hinweis auf die Universalität des Heilswillens Gottes. Im Römerbrief zitiert Paulus zur theologischen Absicherung dieser seiner Glaubensüberzeugung aber auch ein breites Spektrum anderer Schriftstellen, und zwar (ohne daß eine Systematik zu erkennen wäre) aus allen drei Teilen des Alten Testaments: aus der Tora Dtn 32,43 (Röm 15,10), aus den Propheten Hos 2,25.1 (Röm 9,25f), Jes 11,10 (Röm 15,12) sowie Jes 65,1 (Röm 10,20) und aus dem Psalter  $\Psi$  17,50 (Röm 15,9) sowie  $\Psi$  117,1 (Röm 15,11).

Wie es scheint, hat Paulus seine ganze Schriftgelehrsamkeit aufgeboten, um möglichst viele Stellen aus dem Alten Testament zu finden. Freilich wählt er offenbar bewußt aus. Auffälligerweise verzichtet er auf die Utopie der eschatologischen Völkerwallfahrt, die im Alten Testament gut bezeugt ist und andernorts im Neuen Testament, auch schon bei Jesus, durchaus eine Rolle zu spielen vermag<sup>31</sup>. Für Paulus dürfte sie aus zwei Gründen problematisch sein: Erstens beschreibt sie eine zentripetale Bewegung, während die christliche Missionsarbeit nach seiner Praxis und Überzeugung zentrifugal angelegt sein muß; zweitens setzt die Vorstellung der Völkerwallfahrt voraus, daß die Identität Israels ungebrochen erhalten bleibt und die Heiden dem immer schon bestehenden Gottesvolk nachträglich inkorporiert werden, während nach paulinischer Auffassung der Segen Gottes, wie gerade das Beispiel Abrahams zeige, von vornherein die Heiden einbezieht und Gottes eschatologische Berufung durch Jesus Christus, wie bereits der Erste Thessalonicherbrief zu verstehen gibt, nicht zusätzlich, sondern in eschatologisch-neuer Ursprünglichkeit Juden *und* Heiden erfaßt.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Vgl. D. Zeller, Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der »Völkerwallfahrt«: BZ 15 (1971) 222–237; BZ 16 (1972) 84–93.

<sup>32</sup> Vgl. J. Becker, Die Erwählung der Völker durch das Evangelium, in: W. Schrage (Hg.), Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS H. Greeven (BZNW 47), Berlin–New York 1986, 82–101; Th. Söding, Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung: BZ 35 (1991) 180–203: 194 ff.

## (2) Die Kennzeichen des universalen Heilswillens Gottes

Paulus versucht, mit Rekurs auf die Schrift drei Kennzeichen des universalen Heilswillens Gottes herauszuarbeiten.

*Erstes Kennzeichen:* Die Erfüllung der Abrahams-Verheißungen setzt einen eschatologischen Neueinsatz voraus. Deshalb rekurriert Paulus in Röm 9,25f mit Hos 2,25 und 2,1 auf eine Prophetie, die zwar ursprünglich nur von Israel redet, aber dafür hält, daß Heil nur durch Gericht hindurch möglich ist und daß das dann geschenkte neue Gottesverhältnis nicht einfach früher geschlossene und zwischenzeitlich gebrochene Verträge wieder in Kraft setzt, sondern einen neuen Vertragsschluß voraussetzt.<sup>33</sup>

*Zweites Kennzeichen:* Die Erfüllung der Abrahams-Verheißungen ist nur christologisch möglich. In Röm 15,9 stellt Paulus als Sprecher von Ψ 17,50 Jesus Christus vor und läßt ihn mit einem Wort der Schrift zu Gott sagen:

*Ich preise dich unter den Heidenvölkern  
und singe deinem Namen Lob.*

Dieser Vers faßt die gesamte Evangeliumstheologie des Apostels *in nuce*; er rekurriert auf die Theozentrik Jesu Christi und die Universalität seiner Heilsherrschaft; vor allem begründet er die Mission unter den Heiden in der Herrschaft des Auferweckten, der inmitten der Völker Gott verherrlicht.<sup>34</sup>

*Drittens Kennzeichen:* Die Heiden stehen nicht allein, sondern zusammen mit den an Jesus glaubenden Israeliten vor Gott, um ihn zu loben. Paulus schließt das in Röm 15,10 aus Dtn 32,43<sup>LXX</sup>, dem Schluß des Moseliedes:

*Preist ihn, Heidenvölker, zusammen mit seinem Volk.*

*Zusammengefaßt:* Die Schrift bezeugt dem Apostel, daß Gott von Anfang an entschlossen gewesen ist, durch Abraham, genauer: durch seinen Samen (also: durch Jesus Christus) allen Völkern Segen zuteil werden zu lassen. Dies setzt freilich (angesichts der universalen Macht der Sünde) einen eschatologischen Neuanfang Gottes voraus. Paulus glaubt, dieser Neuanfang sei in Jesus, dem Nachkommen Abrahams, gesetzt. Als Auferwecker bezeugt Jesus selbst den Namen Gottes unter den Heiden. Dadurch werden sie befähigt, in das Gotteslob des an Jesus glaubenden Israel einzustimmen.

## c) Die Heilige Schrift als Zeugin der Gesetzeskritik und der Glaubensgerechtigkeit

Sowohl die Erwählung und eschatologische Rettung Israels als auch die Erwählung und eschatologische Rettung der Heidenvölker setzen nach paulinischer Überzeugung, so wie sie im Galater- und Römerbrief greifbar wird, voraus, daß Rechtfertigung nicht aus dem Gesetz, sondern allein aus dem Glauben erfolgt. Auch dafür nimmt Paulus die γραφή als Zeugin in Anspruch. Das ist zweifellos der heikelste Punkt seines Schriftver-

<sup>33</sup> Zur Exegese von Hos 2,25 und 2,1 vgl. *J. Jeremias*, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 34f.51f.

<sup>34</sup> Vgl. *W. Thüsing*, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. Bd. I: *Per Christum in Deum*. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/1), Münster <sup>3</sup>1986 (1965), 42f.

ständnisses. Denn er steht im klaren Widerspruch zur zeitgenössischen jüdischen Interpretation und zu einflußreichen Auffassungen innerhalb des Urchristentums. Gleichwohl behauptet Paulus in Röm 3,21 f, die Glaubensgerechtigkeit werde zwar  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$  νόμου, unter Ausschaltung der todbringenden Macht des Gesetzes, offenbart, aber durch »Gesetz und Propheten bezeugt«. Das ist erneut eine generelle Aussage über die Schrift als ganze. Die These verlangt angesichts des Streits über Gesetz und Rechtfertigung einen detaillierten Nachweis. Die zahlreichen Rekurse auf das Alte Testament haben deshalb nicht selten einen apologetischen Klang. Daß Paulus sie aber nicht nur als nachträgliche Illustration seiner vorgefaßten Ansichten, sondern als entscheidende Argumente für seine Theologie des Gesetzes und der Rechtfertigung ansieht, wird dadurch nur um so klarer.

Freilich läßt sich an dieser Stelle weder die Gesetzeskritik noch die Rechtfertigungslehre des Apostels skizzieren. Es können nur drei Eckpunkte kurz markiert werden.

### (1) Die Rechtfertigung aus Glauben

Der wichtigste Grundsatz, den Paulus der  $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$  entnimmt: Gott rechtfertigt *den Glaubenden*. Der *rocher de bronze* des paulinischen Schriftbeweises ist Gen 15,6, zitiert sowohl in Gal 3,6 als auch in Röm 4,3. Im Galaterbrief begnügt Paulus sich zunächst mit der Schlußfolgerung, daß Abraham *nicht* aufgrund seiner Werke, *sondern* aufgrund seines Glaubens gerechtfertigt worden ist und als solcher der Träger eines Segens für alle Völker ist. Freilich sucht er ein paar Sätze später (in 3,15–18) zu begründen, daß die Verheißung, die Abraham und damit allen Glaubenden gegeben ist, durch die Promulgation des Gesetzes nicht konditioniert wird. Um den Nachweis zu führen, verbindet er juristische mit schriftgelehrter Argumentation. Der Verheißung kommt sowohl ein chronologischer als auch ein theologischer Primat vor dem Gesetz zu. Einerseits rechnet Paulus nach: Das Gesetz ist erst 430 Jahre nach der Verheißung erlassen worden. Überdies ist es nicht direkt von Gott ergangen wie die Verheißung, sondern durch die Hand eines Mittlers gegeben worden. Andererseits versteht Paulus die Abrahams-Verheißung als rechtswirksame  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  Gottes. Als solche kann sie aber durch das wesentlich später erlassene Gesetz nicht konditioniert werden. Der Horizont der Abrahams-Verheißung ist weiter, ihre Kraft ist ursprünglicher, ihr Anspruch verbindlicher. Das entscheidende Argument ist freilich ein theologisches: Gott bleibt sich selbst treu; er nimmt sein Wort, das er (dem gläubigen) Abraham gegeben hat, nicht zurück; sein Nachkomme (Jesus Christus) *wird* zum Segen für alle Völker werden.

Im Römerbrief sucht Paulus den exegetischen Nachweis für seine Interpretation der untrennbaren Verbindung zwischen Gen 15,6 und 12,3 zu erbringen, indem er, auf die Akoluthie der Genesis vertrauend, ausführt, Abraham habe den Zuspruch der Gerechtigkeit (Gen 15) zu einem Zeitpunkt erhalten, da er noch gar nicht beschnitten gewesen sei (Gen 17); schon deshalb könne die Beschneidung, das Gesetzeswerk *par excellence*, keine Heilsbedeutung haben; sie sei nicht mehr und nicht weniger als das Siegel der Glaubensgerechtigkeit (4,11).

Neben die Belegstellen aus der Tora treten Worte der Propheten. Im Galaterbrief (3,11) und an besonders hervorgehobener Stelle im Römerbrief, nämlich in der *propositio*

(1, 17), zitiert Paulus Hab 2, 4. Anders als die Septuaginta<sup>35</sup>, aber in *prinzipieller* Übereinstimmung mit dem hebräischen Text und der frühjüdischen Auslegung<sup>36</sup> deutet Paulus nicht auf die Treue Gottes<sup>37</sup>, sondern nach Ausweis des Kontextes (insbesondere des Kontrastes zu den Werken des Gesetzes) auf den Glauben des Gerechten. Im Römerbrief führt Paulus das weitere gleich zweimal (9, 33; 10, 11) Jes 28, 16 (vgl. 8, 14) an. Beidemale dient ihm das Zitat dazu, das eschatologische Heil allein auf den Glauben zu gründen, den er als Vertrauen auf Jesus Christus versteht. Auf derselben Linie liegt schließlich das Zitat von Joel 3, 5<sup>LXX</sup> in Röm 10, 13. Der Kyrios ist für Paulus an dieser Stelle ausweislich des Kontextes Jesus Christus, seine Anrufung als Herr (vgl. Phil 2, 11) der geistgewirkte Ausdruck (1 Kor 12, 3) des christlichen Glaubens-Bekenntnisses.

Wie unterschiedlich die verschiedenen Schriftstellen in ihrem ursprünglichen Sinn auch immer gemeint gewesen sind: Für Paulus ergeben sie die unabweisbare Schlußfolgerung, daß Gott die Menschen allemal *sola fide* rechtfertigt.

## (2) Die Rechtfertigung aus Gnade

Paulus entnimmt der Schrift aber nicht nur das *sola fide*, sondern ebenso das *sola gratia*. Denn die Rechtfertigung ist immer nur als Rechtfertigung des Sünders zu denken, wenn anders es bei der Rechtfertigung um die Herstellung der rechten Beziehung zwischen Gott und den Adamskindern geht. Paulus stützt sich (mit gutem exegetischen Gespür<sup>38</sup>) auf zwei Stellen aus dem Psalter. In Gal 2, 16, der ersten programmatischen Formulierung der Rechtfertigungsthese, und in Röm 3, 20, dem gewichtigen Resümee seiner Ausführungen über die wirkliche Lage von Juden und Heiden vor Gott, rekurriert er auf Ψ 142, 2. Dort liest er, daß kein Mensch vor Gott gerecht ist; beidemale schreibt Paulus die für ihn zentrale Folgerung, also könne auch niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden, gleich in den Text hinein.

In Röm 4, 7f führt Paulus im Rahmen seiner Ausführungen über den rechtfertigenden Glauben Abrahams überdies als Zeugnis Davids für die Gerechtigkeit Gottes Ψ 31, 1f an:

- 7 *Selig die, deren Ungesetzlichkeiten vergeben und deren Sünden bedeckt werden.*
- 8 *Selig der Mann, dessen Sünde der Herr nicht anrechnet.*

Die Sündenvergebung, die mit der Rechtfertigung zuinnerst verbunden ist (Röm 3, 24ff), geschieht allein aus Gnade und Barmherzigkeit. Der reuige Sünder David wird zum Zeugen für die Rechtfertigung des Gottlosen.

<sup>35</sup> Vgl. D.-A. Koch, Der Text von Hab 2, 4 in der Septuaginta und im Neuen Testament: ZNW 76 (1985) 68–85.  
<sup>36</sup> Aquila, Symmachus, 1Qp Hab 7, 17–8, 3; der Targum; MidrQoh 3, 9 (17); ShemR 23 (85 a) und Mekh zu Ex 14, 31.

<sup>37</sup> So indes G. Howard, Paul: Crisis in Galatia (MSSNTS 35), Cambridge 1979, 63 f.

<sup>38</sup> Vgl. O. Hofius, »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie (1987), in: ders., Paulusstudien (s. Anm. 30) 121–147.

## (3) Der Fluch des Gesetzes

Für Paulus steht aufgrund des Kreuzesgeschehens<sup>39</sup> fest: Wer auf Gesetzeswerke vertraut, steht unweigerlich unter dem Fluch, den das Gesetz über all diejenigen verhängt, die es übertreten. Paulus ist der festen Überzeugung, auch diesen soteriologischen Grundsatz in seiner Bibel lesen zu können. Freilich hat er ohne Frage an dieser Stelle die größten Argumentationsschwierigkeiten. Deshalb finden sich hier bereits im Galaterbrief und mehr noch im Römerbrief die eingehendsten Ausführungen. In Gal 3,10 zitiert er den für ihn entscheidenden Grundsatz, indem er Dtn 27,26<sup>LXX</sup> mit Dtn 28,58 und 30,10 vermischt:

*Verflucht ist jeder,  
der nicht bei all dem bleibt,  
was im Buch des Gesetzes aufgeschrieben ist,  
damit es getan wird.*

Die Worte  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  und  $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$  fügt Paulus dem Schrifttext hinzu, nicht aus Konsequenzmacherei, sondern aus der Überzeugung, durch die Zuspitzung den eigentlichen Sinn des Wortes aufzudecken. Das Gesetz verflucht *jeden*, der auch nur *ein einziges* Gebot übertritt. Das Gesetz kann aber innerhalb seines eigenen Horizonts nur auf das Tun verweisen. Um *dies* zu beweisen, zitiert Paulus in Gal 3,12 und noch einmal in Röm 10,5 den Schlüsselvers Lev 18,5. Dort heißt es über das Gesetz:

*Wer es tut, wird in ihm leben.*

Für Paulus ist Lev 18,5 nicht eine wirkliche Verheißung<sup>40</sup>, sondern ein Zeugnis der Schrift, daß der Nomos nicht »aus Glauben« ist (Gal 3,12 a; vgl. Röm 10,6–10), sondern, wie Röm 3,27 sagt, das »Gesetz der Werke«. <sup>41</sup> Die Voraussetzung, unter der Paulus Lev 18,5 anführt, lautet, daß niemand »das ganze Gesetz« (Gal 5,4) in der Fülle seiner Vorschriften und Weisungen hält. Daß diese Voraussetzung erfüllt ist, nimmt Paulus im Galaterbrief als gegeben an. Die Konsequenz formuliert er in 3,22:

*Die Schrift hat alles  
unter der Sündenmacht zusammengeschlossen,  
damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus  
den Glaubenden gegeben werde.*

Eine theozentrische Parallele ist Röm 11,32. Auch Gal 3,22 beschreibt das paradoxale Heilshandeln Gottes, das durch die angesichts der menschlichen Sünde notwendige Dialektik von Gericht und Erbarmen gekennzeichnet ist; auch in Gal 3,22 ist Gott das logische Subjekt des Satzes. Die Schrift ist keine »Schicksalsgröße«<sup>42</sup>, vielmehr erweist sie

<sup>39</sup> Vgl. H. Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzmachematik (1987), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 1–106.

<sup>40</sup> So jedoch die meisten, u. a. H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen <sup>3</sup>1982 (<sup>1</sup>1978), 40f.

<sup>41</sup> Vgl. E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, 483.

<sup>42</sup> So aber H.D. Betz, Der Galaterbrief, München 1988, 311.

sich als die von Gott beglaubigte Zeugin der Glaubensgerechtigkeit<sup>43</sup>. Aus dem Kontext (3,21 ff) geht hervor, daß vom Zeugnis der Schrift über den Nomos die Rede ist. Die Schrift sagt über das Gesetz, es halte die Menschen unter dem Unrechtsregime der Sünde fest. Aus 3,19 ff geht hervor, weshalb dies so ist: Der Nomos macht die Sünde als Sünde kenntlich und konfrontiert den Übertreter mit dem Todesurteil, das ihm seine Sünde nach Dtn 27,27 (Gal 3,10) einträgt (Gal 3,23). Existential formuliert: Die Schrift erlaubt weder Juden noch Heiden noch gar den Juden- und Heidenchristen eine Flucht vor der bedrückenden Realität der Sünde; sie erlaubt ihnen (recht verstanden) vor allem auch nicht die Illusion, durch das Gesetz könnten sie der Unheilsherrschaft der Sünde entkommen. Dies geschieht aber allein zu dem Zweck, daß allen Glaubenden, Heiden wie Juden, der Segen der Abrahams-Verheißung zuteil werden könne.

Das negative Zeugnis der Schrift über das Gesetz, das Paulus in Gal 3,22 reklamiert, sucht er in 4,21–31 durch eine kühne Allegorese exegetisch zu sichern.<sup>44</sup> Das Gesetz steht für Unfreiheit, wie die Sklavin Hagar für den Sinai-Bund und das irdisch-geschichtliche Jerusalem steht; das Evangelium steht für Freiheit, wie die rechtmäßige Ehefrau Sara für den Christus-Bund und das himmlische Jerusalem steht. Es ist selbstverständlich, daß diese Interpretation aus christozentrischer Sicht erfolgt. Es ist aber unbeschadet dieses eindeutigen Standpunktes ebenso deutlich, daß Paulus auf die Schrift rekurriert, um die Bedeutung, die der Nomos seiner Überzeugung nach von Christus her hat (und nicht hat), herzuleiten.

Im Römerbrief führt er einen ausführlichen Schriftbeweis, um seine These von der Macht der Sünde über Heiden *und* Juden zu begründen. Es ist sein umfangreichster Schriftbeweis überhaupt. In 3,10–18 listet er, von Ψ 13,1 ff inspiriert, nicht weniger als sechs (resp. sieben) Belegstellen auf, um zu zeigen, daß nach dem Zeugnis der γραφή Juden nicht anders als Heiden unter der Macht der Sünde stehen.

- <sup>10</sup> *Es gibt keinen Gerechten,  
auch nicht einen,*
- <sup>11</sup> *Keiner ist verständig,  
keiner, der Gott sucht,*
- <sup>12</sup> *alle sind abgewichen,  
zuhauf sind sie verdorben,  
nicht einer ist, der Gutes tut,  
aber auch keiner (Ψ 13,1 ff; vgl. Koh 7,20).*
- <sup>13</sup> *Ein offenes Grab ist ihr Schlund,  
mit ihren Zungen betrügen sie (Ψ 5,10),  
Schlangengift ist unter ihren Lippen (Ψ 139,4),*
- <sup>14</sup> *ihr Mund steckt voller Fluch und Bitterkeit (Ψ 9,28).*
- <sup>15</sup> *Schnell eilen ihre Füße zum Blutvergießen;*
- <sup>16</sup> *Verwüstung und Elend bleibt auf ihren Wegen,*
- <sup>17</sup> *und den Weg des Friedens kennen sie nicht (Jes 59,7f).*

<sup>43</sup> Vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief (HThK 9), Freiburg–Basel–Wien 1974, 252 f.

<sup>44</sup> Gal 4,21–31 ist der abschließende und insofern besonders betonte Beweisgang für die Rechtfertigungsthese 2,16; vgl. H. D. Betz, Gal 411–414.

<sup>18</sup> Keine Gottesfurcht steht ihnen vor Augen (Ψ 35,2).

Paulus zitiert vor allem aus den Klagepsalmen, um mit der Stimme der unschuldig Verfolgten, die ihre Anklage vor Gott bringen, die verfahrenere Situation *aller* Menschen zu beschreiben, die von der Unheilmacht der Sünde geknechtet werden und vom Gesetz auch dann, wenn sie sich strengstens um seine Erfüllung mühen, immer nur wieder als Übertreter ausgewiesen werden.<sup>45</sup>

d) Die Schrift als Prophetie auf Christus hin

Paulus liest die Schrift als Prophetie auf Christus hin. Freilich geschieht dies in recht differenzierter und relativ zurückhaltender Weise.<sup>46</sup> Paulus versucht nicht, einen Nachweis für einzelne Merkmale des Lebens, des Sterbens und der Auferweckung Jesu von Nazaret zu erbringen. Er konzentriert sich auf einige wenige Kernaussagen.

Ein prinzipielles Urteil fällt Röm 1,2f: Gott hat durch den Mund der Propheten in heiligen Schriften sein Evangelium vorangekündigt; dieses εὐαγγέλιον ist aber sein Sohn Jesus Christus selbst. Das seltene Wort προεπαγγέλεσθαι insinuiert nicht, daß bereits das gesamte Christusevangelium *in nuce* von den Propheten ausgesagt worden sei; es besagt vielmehr, daß die »heiligen Schriften« im präzisen Sinn das Evangelium vor-ankündigen<sup>47</sup>; sie weisen darauf hin, daß es kommen wird, nicht viel mehr und nicht weniger.

Wie geschieht das? Paulus entnimmt der Schrift, auf dem Singular von σπέρμα in Gen 13,15; 15,18 17,8; 22,18 und 24,7<sup>LXX</sup> insistierend, daß die Erfüllung der Abrahams-Verheißung an *einen bestimmten* Nachkommen gebunden ist (Gal 3,16); Paulus entnimmt Jes 28,16, daß Gott (durch die Sendung des Messias) eine eschatologische Scheidung herbeiführen wird zwischen denen, die an seinem Christus Anstoß nehmen, und denen, die glauben und auf ihren Glauben hin gerettet werden (Röm 9,33); Paulus rekurriert auf Jes 59,20f (Röm 11,26f), um die Hoffnung auf den eschatologischen Retter Israels, und er zitiert Jes 11,10<sup>LXX</sup>, um die Hoffnung auf die Rettung der Heidenvölker durch den Sohn Davids zu beschwören (Röm 15,12). Die christologische Interpretation, die der Apostel an diesen Schrifttexten vornimmt, beschränkt sich auf die explizite oder implizite Mitteilung seiner Glaubensüberzeugung: Dieser Nachkomme Abrahams, dieser Stein des Anstoßes, dieser Retter Jakobs, diese Wurzel Jesse ist Jesus Christus. Durch diese christologische Identifizierung der Schrifttexte erklären sich dem Apostel wesentliche Daten des Christusgeschehens als theologisch notwendig: die Begründung der universalen Evangeliumsverkündigung in Jesus Christus, der Widerspruch, auf den er gestoßen ist

<sup>45</sup> Diese Aussage trifft die Schrift auch nach Gal 4,21–31 und nach 2Kor 3,6–18. Die erste Passage sagt: Das Gesetz führt in die Unfreiheit und den Tod. Die zweite: (Das Buch des) Mose, wenn er ohne eine »Decke« vor dem Herzen gelesen wird (V. 14), macht die todbringende Macht des »Buchstabens«, d. h. der Sinai-Tora (3,6), sichtbar.

<sup>46</sup> D.-A. Koch glaubt, daß die christologischen Schriftbeweise im wesentlichen vorpaulinischer Herkunft seien: Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden: ZNW 71 (1980) 174–191. Doch sind die Gewichtungen problematisch. So gewiß es vorpaulinische Schriftbeweise *in christologicis* gegeben hat, so wenig folgt daraus ein relatives Desinteresse des Apostels.

<sup>47</sup> Auch die Parallelen zeigen das: 2 Kor 9,5 spricht von der angekündigten Spende der Gemeinde; die Inschrift von Priene 11,71 von der vorangekündigten Segensgabe (ἡ προεπιγγελημένη εὐλογία).

(wie nach ihm die christlichen Prediger), vor allem aber die eschatologische Heilsbedeutung, die dem Davidsson, dem Retter vom Zion, für Juden und Heiden zufällt.

Im Zuge dieser Identifizierungen kann Paulus weitere christologische Aussagen in der Schrift finden: Der Fels, aus dem die Israeliten auf ihrer Wanderung durch die Wüste Wasser empfangen haben, ist eine Präfiguration des präexistenten Jesus Christus (1 Kor 10,4); der messianische König, dem Gott *seine Feinde zu Füßen legt* (Ψ 109,1), ist Jesus Christus (1 Kor 15,25)<sup>48</sup>; der Mensch, dem Gott *alles zu Füßen legt* (Ψ 8,7), ist der aufgeweckte Gekreuzigte (1 Kor 15,27); derjenige, der die Schmähungen Gottes am eigenen Leibe erfahren hat (Ψ 68,10), ist der leidende Jesus (Röm 15,3).

#### e) Die Schrift als Leitfaden der Ethik

So scharf die paulinische Kritik des Gesetzes ausfällt, so klar bleibt für den Apostel, daß die Gebote gehalten werden müssen (1 Kor 7,19) — auch von den Christen. So wenig die Kultvorschriften und die Speisegebote, die Rechtssatzungen und die Sanktionen des Nomos in Christus noch Gültigkeit beanspruchen können, so wenig ist die Ethik der Tora, der Propheten, des Psalters und der Weisheitsschriften obsolet geworden. Selbstverständlich gilt der Dekalog; in Röm 13,9 schreibt Paulus in Auszügen und mit charakteristischen Abweichungen die zweite Tafel ab (Ex 20,13–17<sup>LXX</sup>; Dtn 5,17–21<sup>LXX</sup>). In Röm 12,20 zitiert Paulus Prv 25,21<sup>LXX</sup>, um seine Mahnung zu aktiver Feindesliebe zu formulieren.

Von herausragender Bedeutung ist das Liebesgebot Lev 19,18. Paulus zitiert es sowohl in Gal 5,14 als auch in Röm 13,9, beidemale mit der programmatischen Aussage, es sei die Summe des ganzen Gesetzes.<sup>49</sup> Dem Apostel ist zweierlei wichtig: daß (erst) in Christus das Gebot der Nächstenliebe als organisierendes Zentrum der alttestamentlichen Ethik entdeckt werden kann und daß (deshalb) die Nächstenliebe auch tatsächlich das »Gesetz Christi« (Gal 6,2)<sup>50</sup> ist, das von den Christen erfüllt sein will.

## 6. Das Verhältnis zwischen dem christlichen Evangelium und den »Heiligen Schriften«

Das Verhältnis zwischen dem Evangelium und den heiligen Schriften ist dialektisch strukturiert. Es erschließt sich dann, wenn τὸ εὐαγγέλιον nicht nur als apostolisches Kerygma (oder gar als Erzählung über die *vita Jesu*) begriffen wird, sondern im präzisen Sinn von 1 Kor 1,17f und Röm 1,16f als rettende Macht Gottes, die, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannend (Röm 3,21–26), im eschatologischen Heilsgeschehen

<sup>48</sup> Vgl. zu V. 1 neben dem Zitat in 1 Kor 15,25 noch Röm 8,34, zu V. 4 Röm 11,29, zu Vers 5 Röm 2,5. Ψ 110,1 ist im Urchristentum der klassische Schriftvers für die Erhöhung Jesu (Mk 12,36 parr; Apg 2,34f; Hebr 1,3.13); vgl. noch die Zitate von V. 4 in Hebr 5,6; 7,17.21.

<sup>49</sup> Vgl. Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995.

<sup>50</sup> Vgl. H. Schürmann, Das »Gesetz des Christus« (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (1974), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53–76.

begründet ist, das mit dem stellvertretenden Sühnetod und der Auferweckung Jesu (Röm 4, 25) auf die Parusie des Menschensohnes (1 Thess 1, 9f; 5, 9f), also auf das Gericht und die vollendete Rettung der Glaubenden im Jenseits von Welt und Geschichte zielt und sich gegenwärtig durch die apostolische Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat zur Sprache bringt. Unter dieser Voraussetzung läßt sich sagen, daß für Paulus zwischen dem christlichen Evangelium und der Heiligen Schrift (des Alten Testaments) eine ebenso enge wie wechselseitige und komplexe Verbindung herrscht. Sie zeigt sich sowohl auf hermeneutischer als auch auf theologischer Ebene. Einerseits betrachtet Paulus »die Heiligen Schriften« hermeneutisch als Voraussetzung und theologisch als Vorgabe des Evangeliums, andererseits das neutestamentliche Evangelium hermeneutisch als Schlüssel für das Verstehen der Schrift und theologisch als eschatologische Realisierung dessen, was die (alttestamentliche) Schrift für die Zukunft ankündigt.

*a) Die »Heiligen Schriften« als Voraussetzung für die Artikulation und das Verstehen des christlichen Evangeliums*

Der Heiligen Schrift (des Alten Testaments) kommt bei Paulus eine hermeneutische Schlüsselfunktion für das christliche Evangelium zu.<sup>51</sup> Das Evangelium läßt sich ohne die »Schrift« nicht angemessen verstehen und artikulieren. Das gilt bereits ganz elementar. Die Sprache der »Schrift« wird die Sprache des Neuen Testaments. Die zentralen Vokabeln, Begriffe und Motive der paulinischen Briefe stammen mit wenigen Ausnahmen aus der (alttestamentlichen) »Schrift«. Daß sie bei Paulus semantisch und pragmatisch z. T. neu definiert werden, kann ebensowenig übersehen werden wie die Tatsache, daß sich der Apostel (wie vor ihm etwa die Sapiencia Salomonis) auch griechisch-hellenistischer Gedanken und Aussagen bedient, um seine Botschaft zu vermitteln. Dennoch bleibt eine fundamentale Kontinuität. Mehr noch: Wo Paulus Begriffe, Motive, Vorstellungen, Bilder und Mythen des paganen Hellenismus rezipiert, läßt sich durch genaue traditionsgeschichtliche Arbeit ohne Ausnahme *en detail* zeigen, daß deren Fähigkeit, das Evangelium zu artikulieren, daran hängt, daß sie auf das Koordinatensystem schriftgemäßer Gottesrede projiziert und dort in ihrem Ort wie ihrer neuen Bedeutung bestimmt werden.<sup>52</sup>

Wahrscheinlich hat Paulus diesen hermeneutischen Grundsatz auch auf den Begriff gebracht. In 1 Kor 4, 6 heißt es:

Dies, Brüder, habe ich euret wegen auf mich und Apollos bezogen,  
damit ihr an uns lernt:  
»Nicht über das hinaus, was geschrieben steht!«,  
damit ihr euch nicht einer vor dem anderen aufbläht.

<sup>51</sup> Gegen A. v. Harnack, Das Alte Testament in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden: SPAW.PH 1928, 124–141: 137.

<sup>52</sup> Vgl. zum Beispiel von Phil 2, 6–11 *Th. Söding*, Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2, 6–11): ThPhil 67 (1992) 1–28.

Der genaue Sinn des Satzes ist freilich umstritten.<sup>53</sup> Ob er eine bekannte Sentenz oder eine paulinische *ad-hoc*-Bildung ist, bleibt unsicher. Worauf bezieht sich der Apostel? Nach dem sonstigen Sprachgebrauch zu urteilen, kaum auf seine eigenen Darlegungen<sup>54</sup>, sondern auf die Heilige Schrift; nach der generellen Formulierung zu urteilen, nicht speziell auf die Schriftzitate im voranstehenden Passus<sup>55</sup>, sondern auf das Alte Testament als ganzes; und nach dem Kontext zu urteilen, nicht auf die Weisung zu einer schriftgemäßen Lebensführung<sup>56</sup>, etwa im Sinne des Liebesgebotes<sup>57</sup>, sondern auf die Schriftgemäßheit jeglicher christlicher Theologie<sup>58</sup>. Paulus formuliert diesen Grundsatz in der Auseinandersetzung mit pneumatisierenden Enthusiasten, die in der Gefahr stehen, das Evangelium in Weisheitsspekulationen aufzulösen.<sup>59</sup> In dieser Situation ist der (von Paulus selbst beachtete) Hinweis wichtig, daß die Christusverkündigung zur Ideologie verkommt, wenn ihr der stete Rückbezug auf die Schrift fehlt.

### b) Die »Heiligen Schriften« als Vorgabe des Evangeliums

Die kriterielle Funktion der »Schrift« ist theologisch darin begründet, daß für Paulus das Glaubenswissen Israels die Grundlage des christlichen Evangeliums bildet. Der Angelpunkt ist die Identität des *einen* Gottes, von dem die (alttestamentlichen) Schriften nicht anders als das (neutestamentliche) Evangelium Zeugnis ablegen. Die Christusverkündigung setzt nicht nur die Verkündigung des *einen* Gottes voraus; sie ist selbst nur als eine qualifizierte Form der Theologie zu begreifen. Der Primat der Theozentrik hat bis in die Struktur von Glaubensformeln hinein das Bild der urchristlichen Mission geprägt (1 Thess 1,9f). Er ist aber nicht nur ein Spezifikum der Heidenmission; er ist vielmehr das Koordinatensystem der gesamten paulinischen Christologie und Soteriologie.<sup>60</sup>

Diese Theozentrik schlägt auch in der paulinischen Einschätzung der Heiligen Schrift zu Buche. Aussagekräftig ist die vorpaulinische Credoformel 1 Kor 15,3–5. Mit ihr macht Paulus sich die Glaubensüberzeugung zu eigen, daß sowohl der Tod Jesu für unsere Sünden als auch die Auferweckung Jesu nach drei Tagen *κατὰ τὰς γραφάς* geschehen sind. Die Phrase »gemäß den Schriften« zielt nicht eigentlich auf *bestimmte* Bibelstellen, die schon hintergründig den Heilstod und die Auferweckung Jesu thematisieren. Sie zielt vielmehr auf das Zeugnis der »Schriften« als ganzer. Sie ist Ausdruck des Glaubenswissens, daß es einen essentiellen Zusammenhang gibt zwischen dem, was die Schriften über das Handeln Gottes an Israel aussagen, und dem, was das Credo über das Handeln Gottes an Jesus aussagt. Dieser Zusammenhang besteht darin, daß einerseits das

<sup>53</sup> Zum Deutungsspektrum vgl. Ch. Wolff. »Nicht über das hinaus, was geschrieben ist!« 1 Kor. 4,6 in der neueren Auslegungsgeschichte, in: H. Schultze u.a., »... Das tiefe Wort erneun!«. FS J. Henkys, Berlin-Brandenburg 1989, 187–194.

<sup>54</sup> Anders zuletzt H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Bd. I: Kapitel 1–4 (ÖTK 7/1), Würzburg-Gütersloh 1992, 307f.

<sup>55</sup> So zuletzt F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 63.

<sup>56</sup> So H. Lietzmann (-W.G. Kümmel), An die Korinther I.II (HNT 9), Tübingen 1969, 19.

<sup>57</sup> So W. Schrage, 1 Kor I 336.

<sup>58</sup> Vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg 1987 (1984), 37.

<sup>59</sup> Vgl. Th. Söding, Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief: Cath (M) 46 (1992) 31–60.

<sup>60</sup> Vgl. W. Thüsing, Gott I: Per Christum in Deum (s. Anm. 34), pass.

Sterben Jesu »für unsere Sünden« und seine Auferweckung »am dritten Tage« in der Kontinuität des geschichtsmächtigen Heilshandeln Gottes an Israel stehen, während andererseits das Grundgeschehen des Todes wie der Auferweckung Jesu nicht nur den Heilswillen Gottes in eschatologischer Eindeutigkeit offenbart<sup>61</sup>, sondern ihn zugleich eschatologisch *realisiert*, insofern es die transhistorische Vollendung antizipiert und deren Heil präsentisch- wie futurisch-eschatologisch vermittelt.

Daß Tod und Auferweckung Jesu »gemäß den Schriften« erfolgen, ist die theologische Basisaussage, auf der die Theologie der Heiligen Schrift aufbaut. Weil die γραφή, wie Paulus sie liest und interpretiert, vom *einen* Gott Zeugnis ablegt, der sich selbst treu bleibt, haben die Schriftzitate des Apostels keineswegs nur illustrative, sondern im ganzen argumentative Funktion.

Nach Röm 3,1f gehört es zu den bleibenden Vorzügen, daß Israel mit der Schrift die Worte Gottes anvertraut worden sind. Im Lichte von Röm 9–11 betrachtet, erweist sich, daß Paulus die Heilige Schrift (des »Alten Testaments«) auch für die Christen als ein Geschenk Gottes betrachtet. Als Gabe Gottes ist sie — im genauen Sinn des Wortes — Vorgabe des Evangeliums.

### c) Das Evangelium als Schlüssel zum Verstehen der Schrift

Freilich: So sehr auf der einen Seite die hermeneutische Relevanz und theologische Dignität der »Schrift« auch im Horizont des Christusgeschehens einleuchtet, so wenig läßt sich auf der anderen Seite übersehen, daß Paulus die »Schrift« im Lichte des Christusgeschehens liest. Was er hinsichtlich der Erwählung und Rettung Israels und der Völker, hinsichtlich der Glaubensgerechtigkeit, der Gesetzeskritik und der Ethik, auch was er hinsichtlich des Christus Jesus als Zeugnis der Schrift reklamiert, erschließt sich ihm nicht aus einer schriftgelehrten Arbeit, die *sine ira et studio* durchgeführt würde, sondern von dem Standpunkt her, auf den er durch seine Berufung gestellt worden ist. Die gewählten Auslegungsverfahren — Allegorie, Analogie und Typologie — setzen ja wie in der gesamten zeitgenössischen Exegese neben dem Text immer noch einen zweiten Bezugspunkt voraus. Dieser Bezugspunkt ist für Paulus das Christusgeschehen.

Über diese christologische Hermeneutik hat sich Paulus an einer Stelle selbst Rechenschaft abgelegt: in 2 Kor 3, angestoßen durch die Auseinandersetzung mit Gegnern, die vom Glanz jenes Gesetzes fasziniert gewesen sind, das Gott dem Mose einst selbst in Stein gemeißelt übergeben hat.<sup>62</sup> Paulus sagt: Wenn aus dem alten Bund (V. 14) bzw. von Mose (V. 15), also aus dem Gesetz, vorgelesen wird, liegt eine Hülle auf den Herzen der Juden (und der judaisierenden Christen), die das wahre Verständnis unmöglich macht. Diese Hülle wird aber von Gott in dem Moment weggezogen, wenn einer sich zum Kyrios hinkehrt. Genau dies will Paulus mit Ex 34,34 belegen, dem einzigen direkten Zitat

<sup>61</sup> Vgl. F. Mußner, Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit der Bibel, in: Ch. Dohmen–F. Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg–Basel–Wien 1993, 75–121: 88.

<sup>62</sup> Zur exegetischen Detailanalyse vgl. A. de Oliveira, Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14–4,6; 5,11–6,10 (NTA 21), Münster 1990, 63–99.146–227.

des Passus, der im ganzen ein Midrasch über Ex 34,29–35 ist. Der Vers lautet (2 Kor 3,16):

*Wann immer einer sich aber dem Herrn zuwendet,  
wird die Hülle weggenommen.*

Der Kyrios, im ursprünglichen Text selbstverständlich Gott, ist bei Paulus der auferweckte Jesus Christus (vgl. 3,17). Während Ex 34 vom »Hingehen vor das Angesicht Gottes« redet, spricht Paulus von der Bekehrung zum Kyrios (ἐπιστρέφειν), die den Glauben an Jesus Christus umfaßt. Die These, die 2 Kor 3,16 aufstellt, lautet also: Wo immer der auferweckte Jesus Christus als eschatologischer Mittler der rettenden Gemeinschaft mit Gott bejaht wird (und immer nur dort, wo dies geschieht), erschließt sich der Sinn des Gesetzes und damit auch der wahre Sinn der ganzen (alttestamentlichen) Schrift.

#### *d) Das Evangelium als eschatologische Realisierung des Schrift-Zeugnisses*

Die theologische Begründung für die christologische Hermeneutik der (alttestamentlichen) Schrift, die 2 Kor 3,16 postuliert, entspricht genau der Begründung für die Notwendigkeit einer hermeneutischen Erschließung des Evangeliums durch die Schrift: Der Grund liegt in der Glaubensüberzeugung, daß Gott sich selbst treu bleibt, sich aber eben deshalb in *eschatologischer* Klarheit allein durch seinen Sohn Jesus Christus, namentlich durch dessen Kreuzestod und Auferweckung offenbart. Durch dieses Ereignis entsteht in soteriologischer Hinsicht eine neue geschichtliche Epoche (Gal 4,4), eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), die durch die Neuheit des Geistes (Röm 6,4) und deshalb durch die Neuheit des Lebens (Röm 7,6) qualifiziert ist: eine Äonenwende (Gal 1,4), die durch den Entschluß Gottes herbeigeführt wird, angesichts der allgemeinen Macht der Sünde die Universalität seines Heilswillens zur Geltung zu bringen (Röm 1,16f.18; 3,21f). Dieses Pathos der Neuheit (vgl. 2 Kor 5,17), in dem sich das Glaubenswissen von der *eschatologischen* Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus artikuliert, bestimmt Paulus zu einer dialektischen Sicht der Heiligen Schriften.

*Einerseits* weisen sie sich nach seiner Überzeugung selbst als Größe der Vergangenheit aus. Paulus reflektiert, daß die γραφαί aus dem Zeitraum vor dem Kommen Jesu Christi (Gal 3,24) ihre Stimme erheben. Die »heiligen Schriften« sind Worte, die Gott *dem geschichtlichen Israel* anvertraut hat (vgl. Röm 3,1f) und die *als solche* für die Christen aktuell sind. Sie kündigen aus dem Zeitraum des Alten Bundes heraus das eschatologisch-neue Heilshandeln Gottes als Neuen Bund an, indem sie sowohl die Erwählung Israels und die soteriologische Ineffektivität, ja Kontroproduktivität des Nomos (2 Kor 3; Gal 4,21–31) als auch die genuine Universalität des Heilswillens Gottes und die Erfüllung des Heilsplanes Gottes für die Christen und für »ganz Israel« durch den »vom Zion kommenden« Messias (Röm 11,26; Jes 59,20f; 27,9; Jer 31,31) proklamieren. Die Vergangenheit, die durch die Heiligen Schriften bezeugt und erschlossen wird, ist freilich theologisch qualifiziert: durch die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israel. Deshalb sind die Heiligen Schriften — als Dokumente der Vergangenheit Israels — für die Chri-

sten normativ (1 Kor 4,6). Verstehen kann dies freilich nur, wer »zum Kyrios umkehrt« (2 Kor 3,16).

*Andererseits* realisiert sich im Evangelium, wovon die Schrift — nach paulinischer Überzeugung — immer schon gesprochen, was sie immer schon vorausgewußt, vorausgesagt und vorangekündigt hat: das Kommen des Messias, die Verstockung Israels, die Berufung der Völker und eines »Restes« aus Israel, die Rechtfertigung der Glaubenden, die Realisierung des universalen Heilswillens Gottes, das Gericht und die eschatologische Vollendung, nicht zuletzt die Rettung »ganz Israels« (Röm 11,26). Diese Realisierung ist eine eschatologische. Sie wird sich in vollen Dimensionen — erst — in der transhistorischen Zukunft, im Reich Gottes (1 Kor 15,24; Röm 14,17) ereignen. Sie zeitigt sich aber antizipatorisch schon in der Gegenwart: nie so, daß der eschatologische Vorbehalt aufgehoben, nie so, daß die Spannung zwischen »Schon« und »Noch nicht« abgeschwächt, nie so, daß der Realismus des  $\omega\varsigma\ \mu\eta$  (1 Kor 7,29ff) relativiert würde, doch immer so, daß kraft des Geistes die authentische Erfahrung der Gnadenmacht Gottes gemacht werden kann.

In diesem eschatologische Spannungsfeld baut sich das Verhältnis des Evangeliums zur »Schrift« auf. Es hat zwei komplementäre Seiten. *Auf der einen Seite* ist Jesus Christus das end-gültige »Ja«, das Gott zu all seinen Verheißungen sagt (2 Kor 1,20).<sup>63</sup> Dieses »Ja« meint nicht nur die Bekräftigung und Bestätigung, sondern die Verwirklichung, die im vollen Umfang zwar erst futurisch-eschatologisch geschehen wird, aber im Vorgriff auf die transhistorische Zukunft Gottes schon präsentisch-eschatologisch geschieht.

*Auf der anderen Seite* überbietet die eschatologische Realisierung, die durch Christus geschieht, was in der alttestamentlichen Schrift angekündigt ist. Das Prinzip des »Je-mehr« ist ein Leitmotiv paulinischer Theologie<sup>64</sup>. Nach 2 Kor 3 konstituiert es das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Auch wenn das Gesetz Tod bringt — daß es Gottes Doxa widerspiegelt, stellt der Apostel nicht in Abrede, sondern setzt es voraus. Allerdings sagt er, daß die Herrlichkeit des Neuen Bundes und damit des apostolischen Versöhnungsdienstes weit größer als die des Alten Bundes ist und im Grund eine *neue Qualität* hat. Gerade das bringt Paulus zum Ausdruck, indem er seine ganze Argumentation auf das πολλῶ μᾶλλον (3,9.11; vgl. 3,8) des Neuen, sein περισσεύειν (3,9) und ὑπερβάλλειν (3,10) abstellt. Dieses »Überfließen« ist aber für das Handeln Gottes insgesamt und durchgängig kennzeichnend. Das Je-mehr seiner Gnade entspricht seinem Handeln und Wesen als *Deus semper maior*.

Von dieser Dynamik des περισσεύειν ist das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Verheißung und Verwirklichung, von Ankündigung und Ausführung bestimmt. Paulus wahrt die eschatologische Neuheit des Evangeliums, den qualitativen Sprung vom Alten zum Neuen Bund, indem er die γραφαί nicht mit Schriftbeweisen über das *Wie* des christologischen Heilsgeschehens überfordert; er wahrt die Einheit des göttlichen Heilshandelns, indem er die Heilige Schrift als Zeugin für das *Daß* eines eschatologisch-neuen Heilsgeschehens in Anspruch nimmt, das durch Jesus Christus prä-

<sup>63</sup> Vgl. I. Duganczic, Das »Ja« Gottes in Christus (FzB 26), Würzburg 1977.

<sup>64</sup> Vgl. M. Theobald, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (FzB 22), Würzburg 1982.

sentisch- und futurisch-eschatologisch dem Recht Gottes bei Juden und Heiden zum Durchbruch verhilft (Röm 14,11: Jes 45, 23<sup>LXX</sup>).

## 7. Perspektiven auf eine Theologie der Heiligen Schrift

Die paulinische Darlegungen zur Bedeutung des »Alten Testaments« für Juden und Christen öffnen die zentrale Perspektive auf eine Theologie der Heiligen Schrift, die deren Einheit denkt, ohne die Spannung zu harmonisieren, die in den beiden Teilen angelegt ist. Beide »Testamente« sind zusammengefügt durch die Selbigkeit des *einen* Gottes und die Einheit der Geschichte; sie sind unterschieden durch Gottes Entschluß, mit der Sendung, Dahingabe und Auferweckung seines Sohnes inmitten des alten Äon eine neue Schöpfung ins Werk zu setzen, die im Zeichen des Kreuzes an der eschatologischen Vollendung partizipiert.

Daraus folgt: Jede Theologie, die an der Einheit der christlichen Bibel festhalten will, muß zwei Essentials zur Geltung bringen: daß *erstens* Tod und Auferweckung Jesu etwas eschatologisch vollkommen Neues, weil Unableitbares und Unüberbietbares sind und daß *zweitens* an dieser eschatologischen Neuheit kraft des Geistes die apostolische Verkündigung partizipiert. Mithin greifen alle Theorien, die das Neue Testament nur als Aktualisierung, Erneuerung, Bestätigung, Bekräftigung oder Klarstellung des im Alten Testament bezeugten Gotteswillens verstehen wollen, zu kurz. Das Evangelium ist, insofern es das Christusgeschehen vergegenwärtigt, im Kern etwas wirklich Neues und zugleich End-Gültiges.

Die Neuheit des Neuen Testaments führt allerdings nicht zu einer theologischen Abwertung des Alten Testaments. Paulus insistiert darauf, daß es für Christen relevant ist und bleibt — und zwar weder allein als dialektisches Gegenüber noch allein als Vorgeschichte des Evangeliums, auch nicht nur als ständige Warnung vor dem Rückfall in Gesetzlichkeit oder als Sammlung eindrucksvoller *exempla* für die Paraklese, sondern vor allem als gültiger Ausdruck der Hoffnung auf eschatologische Rettung ganz Israels und der zum Glauben bekehrten Heiden, als Zeugin für die Gerechtigkeit aus Glauben, als Urkunde der Erwählung und der Heilsgeschichte Israels wie der Treue Gottes zu seinem Volk, auch als Zeugin der Koexistenz von Kirche und Israel in der Zeit, vor allem aber als Wort, in dem der *eine* Gott, der bereits in der Geschichte Israels als er selbst gehandelt hat, zur Sprache kommt.

Freilich: Von Paulus her beurteilt, kann »die Schrift« diese Position — zugespitzt formuliert — nur als *Altes* Testament haben: insofern es, im Lichte des Christusgeschehens angeschaut, sich aus einer Zeit zu Wort meldet, die zwar schon unter der Verheißung Gottes steht, die aber noch *vor* dem Kommen des Sohnes Gottes liegt (Gal 4, 4). Deshalb enthält sie *erstens* (mit vielen gewichtigen Weisungen der Tora, etwa dem Beschneidungsgebot und den Speisevorschriften) Aussagen und Gebote, die nur für diese Zeit, nicht aber »in Christus« Gültigkeit haben, und weist sie *zweitens* über sich selbst hinaus auf dieses Neue hin, das dann im Evangelium als eschatologisches Heilsgeschehen im Tode und in der Auferweckung Jesu Christi zur Sprache kommt.

Daraus folgt: Nicht durch die Suche nach theologischen Kompromißformeln, nicht durch Abschleifung der theologischen Profile, schon gar nicht durch Abstriche an den christologisch-soteriologischen Kernaussagen der neutestamentlichen Autoren, am wenigstens durch eine Relativierung des eschatologischen Neuanfangs, den die Sendung, der Tod und die Auferweckung Jesu bedeuten, vielmehr gerade durch eine Orientierung an den am weitesten ausgearbeiteten Konzeptionen neutestamentlicher Theologien dürfen die Konturen einer »Biblischen Theologie« in Sicht geraten, der die Heilige Schrift als spannungsreiche Einheit erscheint, in der das Neue Testament das Neue sein kann, ohne deshalb das Alte abschütteln zu müssen, und in der das Alte Testament das Alte sein kann, ohne deshalb als veraltet oder überholt gelten zu müssen.