

Was bedeutet die Autorität der Schrift bei Paulus?

Ferdinand R. Prostmeier
(Gießen)

Zwei Vorbemerkungen

1. Paulus ist Jude und bleibt es als Apostel. Darauf weist er wiederholt und stolz hin.¹ Diese Kontinuität in seiner religiösen Identität wird ebenso hinsichtlich der Autorität der Schrift bestanden haben. Paulus hat jedenfalls nirgends geschrieben, dass die Schrift an Autorität eingebüßt hat oder keine mehr besitzt. Darum stellt sich die Frage, was diese ererbte Autorität der Schrift bei Paulus im Blick auf das Evangelium Gottes von Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, und seine Berufung zum Apostel Christi bedeutet. Aus dieser Perspektive birgt das Thema elementare theologische Fragen nach der Treue Gottes, der Wahrheit seiner Offenbarung und dem ungebrochenen Fortgang seines Handelns. Im Zentrum der Frage steht also die Soteriologie, und die Christologie erscheint als Funktion der mit der Autorität der Schrift profilierten Soteriologie.

2. Das Thema berührt nicht nur die Grundlagen paulinischer Theologie, sondern betrifft jede christliche Rede von Gott.² Dies

¹ In Phil 3,7f. relativiert der Verfasser seine jüdische Herkunft, über die er Phil 3,5f. informiert, hinsichtlich ihrer soteriologischen Bedeutung ganz massiv und auch die Personalnotiz in 2 Kor 11,22 könnte ein rein rhetorisches Element der sog. Narrenrede sein, aber Röm 9,4f. und 11,1 vermitteln einen rundweg positiven Blick des Paulus auf seine Herkunft aus Israel und (damit) auf seine eigene Gesetzpraxis vor seiner Hinwendung zum Christentum. – Über die Haltung des Paulus zu seiner jüdischen Herkunft, speziell hinsichtlich Röm 9–11, vgl. G. LÜDEMANN, *Paulus und das Judentum*, TEH 215, München 1983; zur Schriftauslegung in Röm 9–11 vgl. H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11*, Göttingen 1984; speziell zu Röm 9 vgl. E. BRANDENBURGER, *Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9)*, in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums*, SBAB 15, Stuttgart 1993, 45–94.

² Vgl. L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen ³1978, 375–388, 388; ferner in der Aufsatzsammlung von H. FRANKEMÖLLE, *Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien*, SBAB 37, Stuttgart 2005, 5–21, 123–136, 157–159, 199–225, 226–254.

hat Folgen vor allem für die Soteriologie und damit verbunden für das Verhältnis zu Israel, dann aber auch für die Frage nach den Anfängen der Kirche und der christlichen Identität sowie selbstredend bezüglich der Frage nach dem Kanon im Kanon. Wegen dieser Verflechtungen ist die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus keineswegs ein exklusives Thema der Paulusforschung; Alttestamentler³ sowie Kirchen- und Kanongeschichtler haben sich zu Wort gemeldet und nicht zuletzt zeigt die Systematische Theologie Interesse am Thema.⁴ Von ihrer Seite wird die Frage allerdings nicht selten aus der Perspektive und Interessenlage eines mehr dogmatisch als geschichtlich gefassten Kirchenbegriffs und einer ihm nahe stehenden Hermeneutik ins Visier genommen.

1. Der Begriff „Schrift“ bei Paulus

Außer Frage steht, dass bei Paulus der Begriff „Schrift“ auf die alte griechische Bibelübersetzung⁵ zu beziehen ist.⁶ Dieser Bezug der wird nicht selten ungenau damit erläutert, dass es sich dabei um die Septuaginta handelt, und dann heißt es oft: „also unser Altes Testament“⁷. In der neueren Septuagintaforschung⁸ wird nun

³ Vgl. O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, Teil 1: Grundlegung*, Göttingen 1993, 37–42; F. CRÜSEMANN, *Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente*, KuI 1 (2002) 150–162.

⁴ Zur Forschungsgeschichte vgl. H. ULONSKA, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*, masch. Diss. ev. Theol. Münster 1963 (= DERS., *Paulus und das Alte Testament*, Brackwede: Selbstverl. 1964), 1–27; J. WHITLOCK, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften*, WMANT 98, Neukirchen-Vluyn 2002, 18–21.

⁵ Zur Frage, ob Paulus eine (re-)hebraisierte Version des Jesaja-LXX-Textes vorgelegen hat oder ob er selbst eine alte griechische Jesajaübersetzung anhand eines hebräischen Jesajabuches überdacht und/oder überarbeitet hat vgl. D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69, Tübingen 1986, 78–81 sowie die detaillierte Studie von F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179, Göttingen 1998, der eine fortschreitende und vertiefte, den Werdegang des Paulus flankierende Interpretation des Jesajabuches, eine Art Relecture, erkennt.

⁶ Vgl. M. HENGEL / R. DEINES, *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«*, in: M. HENGEL / A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Heidentum*, WUNT 72, Tübingen 1994, 182–284,266.

⁷ Vgl. O. KUSS, *Der Römerbrief*, Bd. 1, RNT, Regensburg ²1963, x: „Mit der Bezeichnung AT war die Schrift der Juden angenommen und deklassiert zugleich.“; BILL. IV.415–451: „Der Kanon des Alten Testaments u. seine Inspriation.“; G. DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament*, in: D. SÄNGER / DERS. (Hrsg.), *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen

aber *erstens* damit gerechnet, dass zwar die Übersetzung der Tora ins Griechische im zweiten Jahrhundert v. Chr. erfolgt ist, die Übertragung aller Nebiim und Ketubim⁹ jedoch erst Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. abgeschlossen war.¹⁰ *Zweitens* scheint auch in Alexandria „der Pentateuch ... völlig im Mittelpunkt“¹¹ gestanden zu haben, und offenbar galten dort im ersten Jahrhundert n. Chr. deutlich weniger Schriften als „heilig“, als in dem in Palästina entstehenden und zwischen 70 und 100 abgeschlossenen¹² ‚hebräischen Kanon‘¹³ verzeichnet sind. Ende des ersten Jahrhunderts kann innerhalb des sich konsolidierenden rabbinischen Judentums auch die Einordnung des Psalters in die Ketubim und deren Grenze zu den Propheten als geklärt gelten.¹⁴ *Drittens* kann, was in den christlichen Anfängen als „Schrift“ bezeichnet wird, weder mittels griechischer Bibelhandschriften¹⁵ noch mittels altkirchlicher Verzeichnisse der ‚alttestamentlichen Schriften‘¹⁶ be-

1999, 58–68; ULONSKA, *Funktion der alttestamentlichen Zitate*, passim; GOPPELT, *Theologie* 375–388; H. BURKHARD, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandria*, Gießen 1992, 81; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1–4, Zürich 1991–2001, IV,25.42; HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 222, verweisen auf Melitos Benennung seines Schriftenverzeichnisses (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία) und konstatiert: „Hier taucht erstmals die Bezeichnung ‚Altes Testament‘ auf.“; vgl. ebd. 263.270 passim. Der Sache nach ist die Benennung allerdings älter wie 2Kor 3,14 (τὸ αὐτὸ κάμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει) zeigt.

⁸ Vgl. den Sammelband M. HENGEL / A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Heidentum*, WUNT 72, Tübingen 1994; ferner: E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 1992, 112–114; DERS., *Die griechischen Bibelübersetzungen*, ANRW II 20,1 (1987) 121–189.

⁹ Zur Gliederung vgl. BILL. IV, 415–418; E. ZENGER, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 11–33.21–26.29–32.

¹⁰ Vgl. TOV, *Text* 114; DERS., *Bibelübersetzungen* 134; HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 244–256.

¹¹ HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 240; vgl. ebd. 237 den Hinweis auf Aristeas, in dem nur die Tora (als kanonisch) aufscheint.

¹² Vgl. ebd. 29; TOV, *Text* 149–161,160; BILL. IV,415–451; HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 206–209; Chr. MACHOLZ, *Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4Esra 14*, in: E. BLUM u. a. (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. RENDTORFF, Neukirchen-Vluyn 1990, 379–391; ferner die Hinweise auf die neuere (nordamerikanische) Kanondiskussion bei WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 18.152–156.163.188f.

¹³ Zur sensiblen Frage nach der Terminologie vgl. ZENGER, *Schrift* 14–16.

¹⁴ TOV, *Bibelübersetzungen* 127, erinnert daran, dass die drei Corpora des hebräischen Kanons „die verschiedenen Stufen der Heiligkeit biblischer Bücher wiedergeben.“; vgl. ZENGER, *Schrift* 23; BILL. IV, 421–423.

¹⁵ „Der sog. LXX-Kanon ist eigentlich als Kanon der LXX-Hss. ein christlicher Kanon. Wenn auch die Übersetzung des Aq, Sym, Theod dtk Abschnitte haben, so sind sie doch in der Hauptsache auf die protokanonischen Schriften beschränkt.“ (J. ZIEGLER, *Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments*, Graz 1936, 18).

¹⁶ Vgl. NTApo⁶ 1,27–40; HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 222–229.

stimmt werden, weil deren umfangreiche Kataloge sehr wahrscheinlich nachpaulinische Verhältnisse widerspiegeln. Wie groß die Varianz noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts war, zeigt die Liste der Schriften im Codex Sinaiticus (Ⲙ) im Vergleich mit der Anzahl und Ordnung der Schriften in anderen griechischen Bibelhandschriften und altkirchlichen Kanonverzeichnissen. Im vierten und fünften Jahrhundert standen weder die Anordnung der Corpora und die Reihenfolge der Bücher innerhalb der Corpora fest, noch war die Auswahl der Schriften abgeschlossen.¹⁷ Zur Zeit des Paulus dürften die Ansichten darüber, welche Werke zur „Schrift“ zählen, nicht weniger variiert haben als in reichs- und in staatskirchlicher Zeit. Die Anordnung der Corpora in Ⲙ zeigt allerdings, dass sich die Gliederung des hebräischen Kanons vom Ende des ersten Jahrhunderts in den ältesten griechischen Vollbibeln partiell durchhalten konnte.¹⁸

Paulus hat sich die Frage nach einem abgegrenzten Kanon nicht gestellt.¹⁹ Virulent, theologisch reflektiert und kontrovers beantwortet wurde sie erst mit der Lösung der Jesusanhänger aus dem jüdischen Religionsverband und ihrer Konsolidierung in eigenständigen Gemeinschaften mit theologischem Anspruch auf die ererbte und teilweise bereits normative religiöse Literatur des Judentums. Darum hat die Frage, welche dieser jüdischen Werke bei Paulus als „Schrift“ gelten und woran er sich orientiert, bei der Quantifizierung und Qualifizierung der Schriftzitation bei Paulus einzusetzen. Das ist mehrfach geschehen, teils spezifiziert für einzelne Bücher,²⁰ teils in Relation zu jüdischer

¹⁷ Hierauf weisen nicht zuletzt die an diese griechischen Vollbibeln angeschlossenen Werke extra canonem: Ⲙ enthält nach der Offb den Barn und zwei Drittel des Herm, im Cod. Alexandrinus stehen an gleichem Ort 1/2 Klem. Darum vermutet man, dass Cod. Vaticanus gr. 1209 ebenfalls außerkanonische Schriften enthalten hat. Näheres dazu vgl. F. R. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999, 12–14; K. ALAND / B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart ²1989, 118; HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 219–222.

¹⁸ Die Schriftenfolge im „atl. Teil“ ist: Gen (frag.), Num (frag.), 1 Chr, Esra, Est, Tob, Jdt, 1 Makk, 4 Makk, Jes, Jer, Klgl, Joël, Obd, Jona, Nah, Hab, Zef, Hag, Sach, Mal, Ps, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir, Ijob. – Ⲙ ist an mehreren Stellen defekt. Aus dem Pentateuch sind nur zwei Blätter erhalten, die vorderen Propheten fehlen vollständig. Das Fehlen von Bar, EpJer, Ez, Dan, Hos, Am und Mi erklärt sich am ehesten aus der Lücke von sieben Quaternen, also 112 Seiten zwischen Klgl 2,20 und Joël 1,1. Das bedeutet: die Ordnung des Zwölfprophetenbuches war im vierten Jahrhundert noch nicht stabil und Dan zählte zu den Propheten. Das Fehlen von 2 Chr und Neh beruht vermutlich auf einem mechanischen Defekt der Vorlage. Weshalb 2/3 Makk fehlen, ist nicht geklärt. Näheres vgl. H. J. M. MILNE / T. C. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, London 1938.

¹⁹ Vgl. HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 269.

²⁰ Vgl. WILK, *Bedeutung*.

sowie christlicher Tradition.²¹ Diese Ergebnisse müssen mit den Bemerkungen des Paulus über das, was er unter Schrift versteht, verglichen werden.

a. Statistischer Befund

Paulus zitiert zwar aus allen vier Corpora der alten griechischen Bibelübersetzung, er bevorzugt aber bestimmte Werke.²² Die meisten Zitate stammen aus Jes, gefolgt vom Psalter, dann Gen, Dtn sowie einzelne Schriften aus dem Zwölfprophetenbuch. Eine ganze Reihe anderer Bücher wird nicht beachtet. Es handelt sich um drei große und auffällige Lücken: *Erstens* fehlen die Bücher Jer, Ez, Dan und *zweitens* sucht man vergebens Sir und Weish. Am auffälligsten ist *drittens*, dass die gesamte Geschichtsüberlieferung von der Landnahme bis zur Rückkehr aus dem Exil ausgeblendet ist; aus den Geschichtsbüchern Jos bis 2 Kön, den vorderen Propheten im Sinne des Tanachs, sind nur zwei dezidiert prophetische Sequenzen in Röm 11,3f. eingegangen (1 Kön 19,10–14.18). Dies ist umso auffälliger, als bei den Zitaten aus dem Pentateuch die Geschichtsüberlieferung dominiert und die Gesetzstradition fast unbeachtet bleibt. Die Häufigkeit der verwendeten Quellen korreliert positiv mit der formalen Signierung als Zitat und mit der Genauigkeit des Wortlauts. Von den 93 Schriftzitaten stimmen 37 mit Lesarten griechischer Bibelübersetzungen überein.²³ Die genauesten Zitate stammen aus dem Pentateuch (auffälligerweise findet sich kein Zitat aus Num); es folgen Jes und dann der Psalter. Paulus zitiert also vornehmlich und wortgetreu aus Büchern, deren Status bereits vor der rabbinischen Festlegung auf die 39 Bücher²⁴ des Tanachs unbestritten war, und die entweder zur Tora gehören oder zum Corpus der Nebiim gerechnet wurden. Dazu gehörte damals auch der Psalter, der wahrscheinlich ursprünglich als „prophetisches Buch“ an die Nebiim angeschlossen war.²⁵ Diese traditionelle Verbindung erscheint noch in christlichen LXX-Hs., z. B.

²¹ Vgl. H.-J. VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*, PThSt 3, München 1976, der sich auf Röm konzentriert und zum Vergleich 1 Kor und Gal untersucht.

²² Dies hat zuletzt KOCH, *Schrift* 22f., mit nur geringer Abweichung von älteren Untersuchungen und von kritischen Textausgaben der griechischen Bibel und des NT gezeigt.

²³ KOCH, *Schrift* 186, identifiziert unter diesen 93 Fundstellen 52 Texte, die Paulus abgeändert hat; in vier Fällen ist die Textabweichung nicht sicher zu beurteilen.

²⁴ Zu den Zählungen vgl. BILL. IV,419–425; ZENGER, *Schrift* 21f.

²⁵ Vgl. ZENGER, *Schrift* 23. Vielleicht ist Lk 24,44b: ὅτι δεῖ πληροῦσθαι πάντα τὰ

im κ), wo der Psalter direkt auf das (fragmentarische) Dodekapropheton folgt. Uneinheitlich war bis Ende des ersten Jahrhunderts der Umfang der Ketubim. Zum einen wurden jüdischerseits Stimmen laut gegen Koh, Spr, Est und Hld,²⁶ unter R. Aqiba auch gegen Sir²⁷ und 1 Makk, zum anderen galten in Griechisch verfasste Bücher (z. B. Weish, 2/3/4 Makk²⁸) nicht als kanonfähig.

Wenn bei Paulus der Begriff „Schrift“ Tora und Nebiim bezeichnet, dann ist ein klarer Textumfang und damit eine definitive Größe gegeben, worauf sich – in scharfer Abgrenzung zu anderen Texten – ‚die Autorität der Schrift‘ bezieht oder worauf sie gründet. Andernfalls ist wegen der unklaren Grenzen der Begriff „Schrift“ mehrdeutig, was eine einheitliche Qualifizierung aller Texte fragwürdig macht, wenn nicht ausschließt, und die Autorität selbst in Gefahr bringt. Von daher erklärt sich vielleicht auch, dass Paulus diese Werke fast völlig übergeht – bis auf ein sicheres Ijob-Zitat – und dass er von allen weiteren Schriften absieht, die über die hebräische Bibel hinaus zur LXX gerechnet werden. Meint also bei Paulus „Schrift“ die alte griechische Übersetzung der ersten beiden Teile des Tanachs oder ist bei ihm $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ ein, wenn auch nicht hinsichtlich der Autorität, so doch bezüglich der Schriftenauswahl noch ‚offener Begriff‘? Eine wichtige Beobachtung ist das Fehlen von Danielziten in den echten Paulinen. Aus jüdischer Sicht – und das ist auch die Perspektive des Paulus – gehört das Buch nicht unter die Nebiim,²⁹ sondern zu jenen Werken, über deren Zitierfähigkeit und Autorität im theologischen Diskurs kein Konsens vorausgesetzt werden kann, mögen diese Schriften Mitte des ersten Jahrhunderts auch zur Pflege der Frömmigkeit gerne gelesen worden sein und zur Propaganda gedient haben.

$\gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{\omega}$ $\nu\acute{o}\mu\omega$ Μωϋσέως $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$ eine Reminiscenz an diesen alten jüdischen Konnex zwischen Nebiim und Psalter.

²⁶ Vgl. BILL. IV,426–434.

²⁷ Vgl. J. MARBÖCK, *Das Buch Jesus Sirach*, in: E. ZENGER u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2001, 285–292,285.

²⁸ Vgl. G. SCHMUTTERMAYR, *Art. Makkabäer, Makkabäerbücher*, in: LThK³ 6 (1997) 1225–1230,1227–1229.

²⁹ Das Corpus der Nebiim war im zweiten Jahrhundert v. Chr. abgeschlossen, weshalb Dan nur unter den Ketubim eingereiht werden konnte. Dass in Qumran das Buch Daniel bereits zu den Nebiim gezählt wurde, geht aus 4Q174 Kol. IV (= 4Qflor II,3) nicht mit Sicherheit hervor. Falls die Quellenangabe ספר דניאל הנביא auf eine kanonische Dignität von Dan weist, steht einer solchen Klassifikation entgegen, dass die drei folgenden Aussprüche (vielleicht Dan 12,10 und 11,32) „nicht aus dem kanonischen Danielbuch“ (J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 2. UTB 1863, München/Basel 1995, 106 Anm. 152) stammen. Der Kompilator von 4Q174 kennt Themen und Wendungen, die (auch ihn) an Dan erinnern. – Zur Bedeutung der Schrift in Qumran vgl. WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 122–151.

Sofern für die Frage nach der Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus der Begriff „Schrift“ auf die ersten beiden Teile des Tanachs eingegrenzt werden muss, bestünde dazu eine Parallele bei einem Zeitgenossen, der ebenfalls aus dem hellenistischen Judentum stammt: Philon von Alexandrien. Das Gros der Schriftzitate bei Philon stammt aus dem Pentateuch,³⁰ was vor allem durch Philons Œuvre bedingt ist. „Aus anderen biblischen Schriften zitiert er nur gelegentlich einzelne Sätze, am meisten aus den Psalmen, außerdem aus folgenden Büchern: Josua, Richter, [1] Samuel, [1/2] Könige, Jesaja, Jeremia, Hosea, Sacharia, Sprüche Salomos, Hiob.“³¹ Er verwendet also Tora, vordere Propheten, dann die herausragenden und in der Haftarat³² dominanten Werke aus den hinteren Propheten sowie die zu seiner Zeit unbestrittenen und den Nebiim unmittelbar angeschlossenen ersten drei Bücher der Ketubim (Ps, Ijob, Spr). Philon benutzt selbstverständlich griechische Übersetzungen³³ der von ihm als „(heilige) Schrift(en)“ zitierten Werke. Diese besaßen „für ihn dieselbe Autorität wie der [hebräische Text] ... für die palästinischen und babylonischen Juden.“³⁴ Sieht man von den bei Paulus nicht zitierten geschichtlichen Büchern ab, dann scheint bei dem Apostel eine beachtliche Nähe zur Bedeutung des Begriffs „Schrift“ bei Philon vorzuliegen. Auf diesen Konnex könnte auch der Term ἐν γραφαῖς ἀγίαις in Röm 1,2 hinweisen. Der in der neutestamentlichen Literatur singuläre Ausdruck³⁵ scheint sich von der bei Philon³⁶ geläufigen Bezeichnung αἱ ἱερὰ γραφαί vor allem für die Tora, aber auch für die Nebiim³⁷ her-

³⁰ Vgl. J. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera*, 2 Bde., Berlin 1926, ND 1963 (= L. COHN / P. WENGLAND [Hrsg.], *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. 7/1+2), 29–43; ferner *Biblia patristica*, BiPa, Bd. 3bis: *Supplément. Philon d'Alexandrie Texte imprimé*, Paris 1982.

³¹ L. COHN u. a. (Hrsg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Berlin ²1962, 13; dem Index von Leisegang zufolge zitiert Philon auch Ez 44,21.25; vgl. ferner BURKHARD, *Schriften bei Philo von Alexandrien* 132–143.

³² Vgl. Anm. 223.

³³ Zur Textform der von Philon zitierten Schriften, speziell des Pentateuchs, vgl. die Hinweise bei KOCH, *Schrift* 191.

³⁴ COHN, *Philo von Alexandrien* 12; vgl. BURKHARDT, *Schriften bei Philo von Alexandrien* 73f.129–146.

³⁵ In den atl. Pseudepigraphen findet sich zweimal die Bezeichnung γραφή ἀγία (TestXII.Naph 4,1: ἐν γραφῇ ἀγία Ἐνώχ; 5,8: ἰδοὺ γραφή ἀγία ὄφθη), doch ist damit keine Schrift der hebräischen oder griechischen Bibel gemeint; vgl. A.-M. DENIS, *Concordance Grecque des Pseudépigraphe d'Ancien Testament. Concordance Corpus des textes Indices*, Louvain-la-Neuve 1987.

³⁶ Vgl. Philon, op 77; her 106 (als Teil der Zitationsformel, worauf Gen 1,31 folgt); her 159. 286; congr 34. 90; fug 4; Abr 61. 121; decal 8. 37; spec 1,214; 2,104. 134.

³⁷ Vgl. BURKHARD, *Schriften bei Philo von Alexandrien* 75–91.134–143.

zuleiten.³⁸ Philon fügt zwar in seine Argumentation regelmäßig Wendungen und Vorstellungen ein, die an die jüdische Weisheitsliteratur erinnern, allen voran Sapientia Salomonis. Er scheint aber in keinem Fall diesen später teilweise in der LXX als kanonisch gewerteten Texten eine mit der Tora oder immerhin Nebiim vergleichbare Autorität zuerkennen zu haben.³⁹ Der Befund spricht dafür, dass Anfang des ersten Jahrhunderts in Alexandrien tatsächlich weniger Schriften als „heilig“ galten als im heutigen Kanon der LXX versammelt sind und auch weniger als im hebräischen Kanon. Wo sich bei Philon Berührungen mit später als Hagiographen bezeichneten Werken zeigen, spricht er vielmehr mit der theologischen Tradition des hellenistischen Judentums und führt sie weiter.⁴⁰

Auch bei Paulus erinnert vieles an die Weisheitsliteratur, ohne dass eine nahe liegende Parallele hierfür als direkter Referenztext gelten muss.⁴¹ Zu diesen theologischen Traditionen des hellenistischen Judentums kommt bei Paulus die christliche Paradosis hinzu. Der Abschnitt 1 Kor 15,1–11 lässt erkennen, dass Paulus mit christlicher Überlieferung⁴² sehr ähnlich verfährt wie Philon seinerseits mit jenen jüdischen Schriften, deren Zugehörigkeit zur „Schrift“ fraglich war: Entscheidend ist, dass Paulus das, was er aus der jüdischen Tradition übernimmt, *nicht* dem Begriff „Schrift“ subsumiert.⁴³ Das zeigen die beiden formelhaften Gottesprädikationen in Röm 4,17b.⁴⁴ Hinsichtlich der Autorität unter-

³⁸ Vgl. 1 Klem 45,2: Ἐνεκεύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γράφας, τὰς ἀληθεῖς, διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

³⁹ Zu Philon vgl. WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 105–121.

⁴⁰ Vgl. BURKHARD, *Schriften bei Philon von Alexandrien* 75–91.125–128.140–143.

⁴¹ Dies gilt auch für Anklänge an die vorderen Propheten bzw. an die Geschichtsbücher. Man denke z. B. an die Formel ἐκ σπέρματος Δαυὶδ in Röm 1,3b, die an die Natanweissagung anknüpft, ohne den Referenztext zu zitieren. Näheres vgl. F. R. PROSTMEIER, *Der ‚Nachkomme Davids‘. Deutungen und Bedeutung für die Christologie*, in: J. FRÜHWALD-KÖNIG u. a. (Hrsg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, FS G. SCHMUTTERMAYR, Regensburg 2001, 209–236; vgl. auch das Verzeichnis der Schriftzitate und Anspielungen auf die Schrift bei HÜBNER, *Gottes Ich und Israel* 147–160.

⁴² Zur Diskussion über den Umfang des Traditionsstücks (1 Kor 15,3b–6a.7) und der vorpaulinischen Formel darin vgl. SCHRAGE, *Korinther IV*, 19–21.

⁴³ Vgl. HENGEL / DEINES, *Septuaginta* 269f., die z. R. auf regionale Unterschiede hinsichtlich Wertschätzung und Verfügbarkeit der Bücher sowie auf Bildungsniveau und Vorlieben des jeweiligen Verfassers als Selektionsfaktoren für die Schriftzitation in der frühchristlichen Literatur aufmerksam machen. Kaum weniger bedeutsame Faktoren dürften die Situation der Rezipienten sowie das Thema gespielt haben; vgl. hierzu Punkt 2c.

⁴⁴ Die erste Aussage erinnert an die zweite Benediktion des Achtzehngebets (übersetzt in: J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Gros-*

scheidet Paulus sorgsam zwischen Tora und Nebiim einerseits sowie jüdischer, aber auch christlichen Überlieferungen andererseits. Bei den sog. Hagiographen scheint er nicht davon auszugehen oder anzuzeigen zu wollen, dass sie mit derselben Autorität wie die Tora und die Nebiim das Evangelium Gottes von Jesus Christus voraus ankündigen (Röm 1,2) und die δικαιοσύνη θεοῦ im Sinn von Röm 3,21 bezeugen.⁴⁵ Für die christliche Tradition lässt sich dies u. a. anhand der vorliterarischen Formen⁴⁶ zeigen, z. B. den Pistisformeln in Röm 4,24c; 10,9 und 1 Kor 15,3b-5, sowie am Beispiel des Einsetzungsberichts in 1 Kor 11,23–26.

Der These, dass „Schrift“ bei Paulus nur die Tora und die Nebiim (inklusive Psalmen) meint, steht das in 1 Kor 15,3f. eingetragene Motiv der Schriftgemäßheit des Osterkerygmas nicht entgegen. Dieser Rekurs auf die Schrift(en) mittels des zweimaligen κατὰ τὰς γραφάς ist kein paulinisches Interpretament, sondern Teil der Paradosis.⁴⁷ Daraus ist für die Frage nach der Autorität der Schrift bei Paulus allerdings zu entnehmen, dass nicht erst Paulus die Übereinstimmung des Evangeliums mit der Schrift als theologisches Argument für die Wahrheit der christlichen Verkündigung in Anspruch nimmt. Paulus entfaltet vielmehr eine theologische Position, die in Tod und Auferstehung Jesu Christi die in der Schrift zugesicherte Treue des Gottes Abrahams⁴⁸ erkennt. Die darin festgehaltene bleibende Autorität der Schrift für die Christen ist nach 1 Kor 15,3f. bereits vorpaulinisch theologisch begründet. Folglich ist die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus nicht nur biographisch bedingtes jüdisches Erbe, worin man zudem eine positive Korrelation mit seinem Selbstverständnis erkennen mag (vgl. Gal 1,15f.), sondern Paulus setzt mit der Bedeutung, die auch er der Autorität der Schrift beimisst, eine bereits *christliche* Tradition fort.

sen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin/New York 1972, 141) und ApcBar 48,8; für den zweiten Teil wird auf 2 Makk 7,28; Philon, spec 4,187 sowie JosAs 8,9 verwiesen; Näheres vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen ⁵1978, 171.

⁴⁵ Vgl. Anm. 204.

⁴⁶ Vgl. K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, Gütersloh 1972, 27–77.82.97–103.

⁴⁷ Vgl. SCHRAGE, *Korinther* IV,19–25.34.41.

⁴⁸ Vgl. K. BERGER, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, MThZ 17 (1966) 47–89.87f.; T. HOLTZ, *Traditionen im 1. Thessalonicherbrief*, in: U. LUZ u. a. (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielheit Neutestamentlicher Theologie*, FS E. SCHWEIZER, Göttingen 1983, 55–78.71f.; W. SCHRAGE, *Die Bedeutung der „Schriften“ im 1. Korintherbrief*, in: Chr. BULTMANN u. a. (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, FS R. SMEND, Göttingen 2002, 412–432.

Im Anschluss an die ihm vorliegende christliche Überlieferung erkennt und begründet Paulus das Evangelium von der Gesetzesfreiheit als das durch „die Schrift“ bezeugte authentische Evangelium Gottes. Wegen dieser Einzigartigkeit des Evangeliums kann auch der Begriff γραφή nur von jenen Werken gelten, die sowohl für den Apostel als auch für die Hörer seines Evangeliums zweifelsfrei Offenbarungsrang haben. Auch mit Blick auf die rhetorische Funktion des Schriftrekurses legt sich also eine Konzentration des Begriffs „Schrift“ auf die ersten beiden Corpora des Tanachs, inklusive Psalmen, nahe.

Gegen diese Eingrenzung spricht *nicht*, dass in einzelnen der 52 Schriftzitate, die Paulus abgeändert hat, Wendungen begegnen, die an Texte aus den Hagiographen erinnern. Man muss zweierlei bedenken: Zum einen bedient sich Paulus fast aller Möglichkeiten der Textveränderung von Zitaten, ohne den Zitatcharakter aufzugeben. Er ändert die Wortfolge und die Grammatik, er tilgt, fügt hinzu, ersetzt Zitateile durch eigene Formulierungen und er kombiniert Schriftstellen. Zum anderen sind die auf diesem Weg entstehenden Anklänge an die Hagiographen Reflex der theologischen Sprache, in der auch Paulus lebt.⁴⁹

b. Der Sprachgebrauch bei Paulus

Für die theologische Durchgestaltung des gesetzesfreien Evangeliums und noch mehr für die Auseinandersetzung mit theologischen Positionen in den Gemeinden, die sich auf jüdisches Schriftverständnis berufen, ist es entscheidend, dass Paulus mit einer gemeinsamen und unbedingten Autorität argumentieren kann. Dies beinhaltet, dass Paulus und seine Adressaten mit „Schrift“ das gleiche Textkorpus meinen und er seine Konzeption der Schrift nicht als private, sondern als die zumindest bei seinen Diskurspartnern anerkannte betrachtet. Dieser vorausgesetzte Konsens zeigt sich auch daran, dass Paulus nirgends erklären muss, was er mit „Schrift“ meint und ebenfalls an keiner Stelle eine Begründung seiner Konzeption von „Schrift“ liefert.

Die Vokabel γραφή begegnet in den echten Paulinen zwölfmal, davon fünfmal im Plural. Im ersten Moment scheint Röm 1,2 beson-

⁴⁹ Im konkreten Fall können Textvariationen davon herrühren, dass Paulus aus dem Gedächtnis zitiert, dass ihm ein von der LXX abweichender Text vorlag, dass er eine eigene Übersetzung des hebräischen Textes anführt oder dass er seinen Schrifttext zur Stützung seiner Argumentation modifiziert.

ders aufschlussreich, weil dort das Wort neben προφήτης steht. In Röm 1,2 wird das prophetische Zeugnis der Schrift als Vorausankündigung auf das Evangelium Gottes bezogen. Wichtiger ist Röm 3,21b, wo ‚das Gesetz und die Propheten‘ als Zeugen der nun offenbarten δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet werden. Das ist die soteriologische Deutung des Evangeliums, das Röm 1,2 zufolge die Propheten in ‚heiligen Schriften‘ im Voraus verkündet haben. Im Teilvers 3,21b nimmt Paulus eine Formel auf, die die „Schrift“ als Ganzes bezeichnet.⁵⁰ Der Begriff ὁχνόμος in V 21b ist also von seiner Verbindung mit ἀπροφήται zu bestimmen; er meint hier den Pentateuch. Da Paulus in 3,19a die Zitate in 3,10b-18 aus Jesaja und aus dem Psalter⁵¹ als „Stimme des Gesetzes zitiert“⁵², ist es wahrscheinlich, dass erstens ὁχνόμος in Röm 3,21b die Tora in der Verbindung mit den Nebiim bedeutet und zweitens der Psalter zu den Nebiim gehört.⁵³ Nur wenn die in Röm 3,21b verwendete Formel ‚Gesetz und Propheten‘ für Paulus und seine Adressaten ‚Tora und Nebiim‘, also „Schrift“ bedeutet hat, dann kann Paulus anhand der unbestrittenen Urkunden dartun, dass die δικαιοσύνη θεοῦ das eschatologische Handeln Gottes ist, dass Gott durch sein Handeln in Christus den Fluch des Gesetzes erledigt hat (vgl. Röm 8,1-11; Gal 3) und vor allem, dass dieser Gott kein anderer ist als jener, der sich durch seine Propheten und in der Schrift offenbart hat, kein anderer als jener, an den Abraham geglaubt hat und der ihm die Verheißungen gab.⁵⁴ Auf der Grundlage der ererbten jüdischen Bedeutung der Schrift kann sie Paulus als das der Gegenwart geltende Wort Gottes festhalten und als Zeugin des Evangeliums beanspruchen.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. MICHEL, *Römer* 148.

⁵¹ Aus den Nebiim wird Jes 59,7 zitiert und aus dem Psalter die Pss 5,10; 10,7; 14,1-3; 35,2; 139,4. Der von NESTLE/ALAND als Ketubimzitat ausgewiesene Teilvers Röm 3,10b (ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς) stammt nicht notwendig aus Koh 7,20 (ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῆ ὅς ποιήσει ἀγαθόν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται). Als Quelle für das (von Paulus) gestaltete Zitat (vgl. oben S. 78) kommt auch 1 Sam 2,2 (vgl. Ode 3,2) (ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ) in Frage. Weil Röm 3,15 der Text von Jes 59,7 deutlich nähersteht als die von NESTLE/ALAND zusätzlich angemerkte Stelle in Spr 1,16, ist auch Röm 3,15 kein Beleg, dass Paulus Ketubim als „Schrift“ gleich wie Tora und Nebiim zitiert.

⁵² U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK 6/1-3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978-1982, 1,186.

⁵³ Vgl. M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997, 115-128.215-228.215 Anm. 1; dort finden sich auch weitere Literaturangaben.

⁵⁴ Zur paulinischen Deutung der ἐπαγγελία an Abraham und seiner πίστις vgl. CHR. DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*, TEH. NF 95, München 1961, 10-13.15-19.

⁵⁵ Die inhaltliche Pointe, dass ‚das Gesetz und die Propheten‘ hier zum gegenwärtigen Zeugen für die δικαιοσύνη θεοῦ ohne Gesetz (3,21a) reklamiert ist, macht schon

Gegen die These, Paulus beziehe den Begriff „Schrift“ nur auf ‚Tora und Nebiim‘, lässt sich einwenden, ‚Gesetz und Propheten‘ sei eine feststehende Formel für die hebräische Bibel oder gar für den alttestamentlichen Kanon. Hierfür wird auf Sir procem. 1f. 8–10; 39,1; 2 Makk 15,9; 4 Makk 18,10.15f. und z. B. Mt 5,17b sowie auf Lk 16,16a („Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes.“) verwiesen, und man könnte auch Philon, cont. 25 anführen. Ebenso regelmäßig wird ein rabbinischer Sprachgebrauch in Anschlag gebracht, wonach vor allem Belege für eine Zweigliedrigkeit des hebräischen Kanons aus Tora und Überlieferungen (Qabbala) existieren, und dass in der zweiten Abteilung die Nebiim stets zusammen mit den Ketubim angesprochen sind.⁵⁶ Darauf gründet sich die Annahme, wonach bei Paulus der Begriff γραφή wie ebenso die Formel ‚Gesetz und Propheten‘ stets auch die Ketubim/Hagiographen umfassen. Die Bezeichnung Qabbala dient der rabbinischen Inspirationsdebatte, um Nebiim und Ketubim von der Tora zu unterscheiden. „Während die Tora Mose fix u. fertig gelehrt und diktiert oder schriftlich eingehändigt worden ist, liegt das besondere Merkmal der nichtpentateuchischen Schriften darin, dass sie ... aus der Überlieferung herausgewachsen sind.“⁵⁷ Abgesehen davon, dass es zur Zeit des Paulus weder einen alttestamentlichen noch einen rabbinischen, resp. hebräischen Kanon gibt, ist von dieser Verhältnisbestimmung seitens der rabbinischen Kanontheologie weder auf den Aufbau der Schrift zu schließen, noch auf den Umfang der Ketubim. Die Formel ‚Gesetz und Propheten‘ scheint vielmehr von der synagogalen Schriftlesung bestimmt zu sein; Apg 13,15 ist ein Echo davon. Nach der Tora-Lesung folgte ein Abschnitt der Haftarat, wobei Jesaja dominiert. Freilich wurden in liturgischen Kontexten auch Ketubim verwendet. Zum einen las man die fünf Megillot und zum anderen hatten die Psalmen einen festen Platz auch im synagogalen Gottesdienst. Aber *erstens* ist die Megillah-Lesung ein Sonderfall und *zweitens* begegnet in den erhaltenen Leseordnungen kein Psalm – abgesehen von der Doppelüberlieferung 2 Sam 22 und Ps 18. Wenn die Formel ‚Gesetz und Propheten‘ einen aussagekräftigen Bezug haben soll, dann ist es die synagogale Schriftlesung. Dann bezieht sie sich jedoch auf die ersten beiden Teile des Tanachs. Sofern Paulus sich in Röm 3,21 an diesen Sprachgebrauch von γραφή hält – und

darauf aufmerksam, dass für die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus auch seine Schriftauslegung beachtet werden muss.

⁵⁶ BILL. IV,416: „Häufiger begegnet im rabbinischen Schrifttum die Zweiteilung ...; dabei verstand man unter ‚Tora‘ den Pentateuch u. unter ‚Qabbala‘ die Propheten u. Hagiographen.“ Vgl. auch WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 164–189.

⁵⁷ BILL. IV,447.

was sollte dagegen sprechen? –, dann bezeichnet er in Röm 1,2 die Tora und die Nebiim als heilige Schrift(en)⁵⁸.

These: Schrift bedeutet bei Paulus nur die ersten beiden Teile des Tanachs, inklusive des an den Prophetencorpus angeschlossenen Psalters.

Dieser Schriftbegriff impliziert für die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus dreierlei: Der Sprachgebrauch von γραφή weist *erstens* darauf hin, dass paulinische Theologie mit dem Judentum und mit jüdischer Theologie enger verflochten bleibt, als dies aufgrund der Stichworte „gesetzesfreies Evangelium“ und δικαιοσύνη θεοῦ χωρίς νόμου gemeinhin vermutet oder zugestanden wird. Es spricht *zweitens* einiges dafür, dass auch im zeitgenössischen Judentum „Schrift“ nicht anders verstanden wurde, als von Paulus. Der Apostel hält an diesem einheitlichen religiösen Begriff auch deshalb fest, weil er gegenüber Juden die unbestrittene Basis eines gemeinsamen Glaubens und seiner theologischen Argumentation nicht in Frage stellen will und weil ihm dieses gemeinsame Fundament die Artikulation und Verteidigung seines Evangeliums ermöglicht und erleichtert.⁵⁹ *Drittens* folgt aus dem paulinischen Sprachgebrauch von γραφή, dass der hermeneutische Maßstab für die Paulusexegese nicht der kirchliche Kanon sein kann. Eine Erklärung paulinischer Theologie hat zu berücksichtigen, dass der Apostel den jüdischen Konsens über die Autorität von Tora und Nebiim festhält und weshalb er aus diesen Heiligen Schriften nur eine bestimmte Auswahl von Büchern und Texten rezipiert. Ferner ist zu fragen, ob sich in dieser Selektion eine theologische Tradition zu Gehör bringt und ob sich im paulinischen Schriftgebrauch eine innerjüdische Debatte über die Exklusivität Israels, die Universalität von Gottes Heilswillen⁶⁰ und das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem Gesetz einerseits sowie dem Gott wohlgefälligen Kult andererseits fortsetzt.⁶¹ Man

⁵⁸ Dies gilt freilich ebenso für den Plural „Schriften“ in Röm 1,2; 15,4 und für 1 Kor 15,3f.

⁵⁹ Vgl. PROSTMEIER, *Der ‚Nachkomme Davids‘* 217–229.

⁶⁰ Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels*, NTS 48 (2002) 332–357.343–346.

⁶¹ Daran schließen sich zwei Fragen an: 1. Dehnt Paulus im Römerbrief den Schriftgebrauch auch deshalb aus, weil er unter seinen römischen Adressaten eine gegenüber den galatischen Gemeinden intensivierte schriftgelehrte Front gegen das gesetzesfreie Evangelium nicht ausschließt? 2. Was bedeutet es für das (theologische und soziologische) Profil des ältesten römischen Christentums, wenn „die Schrift“ – und eine vorpaulinische christliche Tradition (vgl. Röm 1,3f.) – als Referenzgrößen gemeinsamen Glaubens in Anspruch genommen werden? Vgl. dazu auch VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus* 190–197; PROSTMEIER, *Der ‚Nachkomme Davids‘* 217–227.235f.

denke an die Tempel- und Kultkritik bei Jesaja, in Qumran, durch Jesus, Stephanos und die anderen Hellenisten unter den (Jerusalem) Jesuanhängern sowie an die religions- und kirchengeschichtlichen Folgen, die sich durch die Artikulation und schriftgelehrte Begründung des gesetzesfreien Evangeliums einstellten.

2. Autorität der Schrift bei Paulus

a. Schriftlichkeit

Paulus zeigt auf dreifache Weise an, dass die Schrift Autorität besitzt: *Erstens*, indem er die Schrift „heilig“ nennt (ἐν γραφαῖς ἁγίαις; Röm 1,2), womit er die von dem Begriff „Schrift“ erfassten Werke „dogmatisch“ als Einheit⁶² kennzeichnet, *zweitens*, indem er entweder durch den pauschalen Hinweis auf die prophetische Konstitution der Schrift oder durch die Inanspruchnahme herausragender Gestalten der Heilsgeschichte als Verfasser (Mose, David, Jesaja) die Schrift als Offenbarung Gottes kennzeichnet, und *drittens*, indem er mittels Zitationsformeln die Schrift als Autorität in den Diskurs einführt. Letzteres ist oft untersucht worden.⁶³

These: Die Betonung der Schriftlichkeit des Zitierten weist darauf hin, dass bei Paulus die Schrift als einheitliche Größe gilt. Seine Bemerkungen über ihre Heiligkeit sowie über ihre prophetische Konstitution, womit sich ihre Bedeutung für die Gegenwart verbindet, signalisieren ihre von Gott herkommende Autorität sowie ihre Unverfügbarkeit und Normativität.

⁶² Vgl. K. HAACKER, *Die Autorität der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1972, 37.

⁶³ Die Schlüsselvokabeln λέγει, (καθώς) γέγραπται (γάρ), ἐγράφη, προεῖρηκεν, προτιδοῦσα u.ä. signalisieren den usuellen Charakter dieses Rekurses auf die Schrift; φανερόω lenkt den Blick direkt auf ein Handeln Gottes (Röm 1,19), das die Schrift bezeugt (Röm 3,21; 16,26). Mitunter ist mit dem Zitationsverb eine Quellenangabe verbunden, z. B. Mose (τῷ Μωϋσεῖ, πρῶτος Μωϋσῆς λέγει), David (καὶ Δαυὶδ λέγει), Jesaja (καὶ καθὼς προεῖρηκεν Ἡσαΐας). Auffällig sind die Zitationseinleitungen mit ὁ χρηματισμός und ἡ γραφή als Subjekt einer Form von λέγειν. Erstere findet sich in Röm 11,4 (ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός ...) und ist ohne Parallele im christlichen Schrifttum bis Origenes. Die Variante mit ἡ γραφή als Subjekt von λέγειν (Röm 4,3; 9,17; 10,11; Gal 4,30) besitzt eine entfernte Parallele in 4 Makk 18,14a (ὑπεμίμησεν δὲ ὕμας καὶ τὴν Ἡσαιου γραφὴν τὴν λέγουσαν). Bei Philon begegnet sie viermal (op 77 [αἱ ἱερὰι γραφαί]; her 159; 266; somn 1,92). Nach 1 Tim 5,18 und Jak 2,23; 4,5 findet sie sich immer häufiger in christlichen Schriften extra canonem, die durch intensive Schriftzitation und die theologische Sprache des hellenistischen Judentums geprägt sind, zuerst in 1 Klem (23,3; 28,2; 34,6; 35,7; 42,5) und Barn (4,7b.11; 5,4; 6,12a; 13,2a; 16,5b).

b. Schrift und theologische Sprache des hellenistischen Judentums

Die Autorität der Schrift erschöpft sich nicht in einem formalen Prinzip. Das zeigt sich darin, dass sich bei Paulus neben diesem förmlichen Rekurs auf die Schrift die ganze Palette freier Bezugnahmen darauf findet. Röm 4 macht beides deutlich: Zum einen wird ersichtlich, wie intensiv Paulus mit Schlüsseltexten der Schrift vertraut ist und zum anderen, wie sehr Paulus durch diese theologische Sprache geprägt ist, ja geradezu in ihr lebt und auf sie hört.⁶⁴ Was das bedeutet, liest man z. B. in Gal 3,17⁶⁵ oder in der Eröffnungsfrage Röm 4,1 („Was ... hat Abraham, unser Urvater dem Fleisch nach, gefunden [εὗρηκέναι]?“). Auf den ersten Blick unscheinbar, klingt mittels des Stichwortes „finden“ die Frage Abrahams von Gen 18,3 (κύριε εἰ ἄρα εὔρον χάριν ἐναντίον σου) an, wodurch das für die Behandlung des Themas Gottesgerechtigkeit essentielle Stichwort „Gnade“ in Röm 4,4.16 und 5,2.15–20 angeregt war. Die Autorität der Schrift hindert also nicht den schöpferischen Umgang mit ihr.⁶⁶ Zu dieser Relecture der Schrift durch Paulus kommt hinzu, dass er die theologische Sprache der hellenistisch-jüdischen Tradition spricht – die freilich von der griechischen Bibel geprägt ist –, und dass er aus dieser Tradition heraus seine Theologie formuliert. Das geschieht allerdings kaum mit der Absicht, seiner Theologie einen „biblischen Anstrich“ zu geben und Autorität zu suggerieren. Vielmehr unterstreicht diese Rezeption abermals die Präsenz und fraglose Autorität der Schrift im hellenistischen Judentum. Zugleich zeichnet sich damit die Prägekraft dieser theologischen Sprache für das beginnende Christentum und damit für den innerchristlichen theologischen Diskurs ab.⁶⁷ Diese schöpferische Verwendung der Schrift, die ihre Autorität nicht antastet, vielmehr auf sie setzt, kennzeichnet die Kirche schon in ihren Anfängen (vgl. 1 Kor 15,1–11; Röm 4,17b).

⁶⁴ Vgl. DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 59. 64; O. HOFIUS, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, in: DERS., *Paulusstudien*, WUNT/2.51, Tübingen ²1994, 148–174, 163–165.

⁶⁵ Vgl. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg ³1977, 241f.

⁶⁶ DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 64, resümiert darum: „Die Fülle der biblischen Bezüge in den Paulusbriefen erschließt sich ... nur nach sehr sorgfältigem Hinhorchen auf Paulus und seine (griechische) Bibel.“

⁶⁷ Vgl. Anm. 63.

c. Selektion

Aus dem eben Gesagten erklärt sich partiell die Präferenz bei Paulus für bestimmte Bücher, nämlich Jes, Ps, Dtn, Gen und das Zwölfprophetenbuch. Die Selektion scheint von der Sache her gesteuert zu sein, sind doch in den vorrangig zitierten Schriften zentrale und vor allem für Paulus wichtige Thema angesprochen: Schöpfung, Erwählung Abrahams, Sinaibund, Offenbarung des Willens Gottes und die eschatologische Verheißung.⁶⁸ Darüber hinaus werden theologische Gründe und geschichtliche Umstände zur Selektion beigetragen haben. Paulus zitiert weder Jer, Ez noch Dan. Darin mag sich zeitgenössische jüdische Zitier- und Auslegungspraxis widerspiegeln; diese Bücher waren nicht en vogue oder besaßen in der schriftgelehrten Argumentation zu wenig oder kein Gewicht. Dass aber aus Lev nur zwei Stellen zitiert sind, Zitate aus Num völlig fehlen und die vorderen Propheten bis auf 1 Kön 19,10–14.18 in Röm 11,3f. ausgeblendet bleiben, kann auch auf eine theologisch motivierte Negativauswahl hinweisen. Als vorrangiges Ausschlusskriterium wird der Glaube an die im eschatologischen Heilshandeln Gottes in Jesus Christus vollzogene und im gesetzefreien Evangelium verkündete ethnische, geographische und soziale Entschränkung des Heils, also die Soteriologie zu gelten haben. Von daher erklärt sich, dass aus Lev nur zwei und zudem ganz unspezifische Stellen zitiert sind.⁶⁹ Allerdings ist zu bedenken, dass in der Regel nur die Texte der synagogalen Lesordnung⁷⁰ im Bewusstsein und materiell greifbar waren, also die Tora sowie die Auswahl aus den Nebiim. Ein Vergleich der Zitate bei Paulus aus Jes, Hos und Mal mit der einjährigen Haftarot zeigt, dass die Präferenz für wenige Bücher und darin für wenige Kerntexte sowohl Folge der primären

⁶⁸ Vgl. O. KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971, 331–428; DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 60; DERS., *Mose und das Neue Testament. Zwischen Vereinnahmung und Abstoßung?*, in: D. SÄNGER / DERS., *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1999, 198–212.

⁶⁹ Lev 18,5b (ἡ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς) in Röm 10,5; Gal 3,12 und Lev 19,18b (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν) in Röm 12,19; 13,9; Gal 5,14.

⁷⁰ Vgl. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt ³1931, 155–168, 174–184; J. H. HERTZ, *Pentateuch und Haftaroth*, Bd. 5, Berlin 1938, 587–592; MAIER, *Geschichte*, 151–158; A. BÜCHLER, Art. *haftrah*, in: JE 6 (1925) 135f.; G. I. DOBSEVAGE, Art. *haftrah*, in: JE 6 (1925) 136f.; Ch. PERROT, *La lecture de la bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, CMas 1/1, Hildesheim 1973, 55–87; M. B. SCHWARTZ, *Torah Reading in the ancient Synagoge*, Ann Arbor, Mich. 1986, 47–62; PROSTMEIER, *Barnabasbrief* 95 Anm. 21; L. I. LEVINE, *The ancient synagogue. The first thousand years*, New Haven/London 2000.

Themen als auch des Kontextes ist, in dem man mit der Schrift in Kontakt kam.⁷¹

Treffen diese Faktoren für die Bestimmung der Autorität der Schrift bei Paulus sowie für die Bevorzugung bestimmter Werke zu, dann erkennt man daran auch, mit welchen Büchern und Textabschnitten der Schrift das älteste Christentum lebte, missionierte und argumentierte. Sofern die Auswahl der Werke sowie die Rangfolge von Häufigkeit und Genauigkeit ihre essentielle Bedeutung in der Liturgie (Jesaja-Haftara) und in der privaten Frömmigkeit (Psalter)⁷² widerspiegelt, verbindet sich mit der Frage nach der Autorität der Schrift nachdrücklich die Frage nach den Anfängen der Kirche und der Ausbildung christlicher Identität.

d. Funktion

Die Autorität der Schrift müsste sich an ihrer argumentativen Funktion zeigen und erweisen. Wird bei Paulus mit Hilfe der Schrift das Evangelium bewiesen und gewinnt er theologische Themen aus der Schrift?

Dazu zwei Vorbemerkungen: *Erstens* weiß Paulus 1 Kor 15,3b-5 zufolge von einem solchen Schriftgebrauch in Bezug auf zwei, vielleicht chiasmisch⁷³ geordnete Themen des Kerygmas. Über die Bezugstexte und über den Inhalt dieser Deutung äußert sich Paulus allerdings nicht. Paulus schließt sich vielmehr einer bereits christlichen Tradition der Schriftauswertung an. *Zweitens* ist nicht zweifelsfrei erwiesen, dass Paulus auf jüdische oder christliche Testi-

⁷¹ Von den 27 Jesaja-Zitaten bei Paulus kehren in den 14 Jesaja-Haftara neun Stellen wieder. Auch die drei Hosea-Zitate sowie das Maleachi-Zitat finden sich alle in der einjährigen Leseordnung. Hinzu kommt, dass die beiden Zitate aus 1 Kön in Röm 11,3f. sowie die beiden mutmaßlichen Zitate von Jer 9,22 in 1 Kor 1,19 und 2 Kor 10,17 zu je einer Haftara gehören und ebenso das Zitat in Röm 15,9 aus der Doppelüberlieferung von 2 Sam 22 und Ps 17(18). – Zum Verhältnis der beiden Überlieferungen vgl. G. SCHMUTTERMAYR, *Psalms 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext. Problem der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum*, StANT 25, München 1971.

⁷² Zur Situierung des Psalters vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen*, BK XV/1, Neukirchen ²1961, XVII, XXXIX–XLI; P. AUVRAY, *Die Ketüvim oder Hagiographen*, in: A. ROBERT/A. FEUILLET, *Einleitung in die Heilige Schrift. Bd. 1: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Wien 1963, 579–614.608–610; E. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁴2001, 242–255.249–251; MAIER, *Geschichte* 131; vgl. ferner Lk 24,44; 1 Kor 14,15; Kol 3,16; Eph 5,19; Jak 5,13; Offb 19,1–8.

⁷³ Vgl. SCHRAGE, *Korinther IV*,43–48.

monien⁷⁴ oder Anthologien⁷⁵ zurückgegriffen hat. Die Aneignung einzelner Schriftworte und ihre thematische Ordnung war vielmehr ein längerer Prozess, an dessen Beginn Paulus offenbar Anteil hat; christliche Zitatensammlungen sind Teil (auch) der paulinischen Wirkungsgeschichte.

Die Methode der paulinischen Schriftauslegung ist uneinheitlich. Dabei ist nicht nur strittig, ob und in welchen Fällen Paulus einen Schrifttext als Allegorie auffasst und wo er typologische Schriftauslegung⁷⁶ treibt, sondern es scheint, dass Paulus auch zwei der sieben hermeneutischen Regeln Hillels folgt.⁷⁷ In Röm 3,21f. wendet er z. B. den Analogieschluss an, um anhand der Schrift die Anrechnung des Glaubens Abrahams zur Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz zu erweisen. Anscheinend wechselt Paulus nicht nur seine Methoden, sondern mischt sie auch. Hinzu kommt der Eindruck, dass Paulus bereits im Voraus weiß, was er dann in der Schrift belegt findet.⁷⁸ Diesen Eindruck vermitteln

⁷⁴ Näheres vgl. F. R. PROSTMEIER, Art. *Testimonien*, in: LThK³ 10 (2000) 1356f.

⁷⁵ Vgl. K. GANZER, Art. *Florilegium*, in: LThK³ 3 (1995) 1330f.

⁷⁶ Zur Problematik allegorische und/oder typologische Schriftauslegung vgl. GOPPELT, *Theologie* 381–385; M. REISER, *Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in: F. SEDLMEIER (Hrsg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, FS R. MOSIS, Würzburg 2003, 433–465.

⁷⁷ Vgl. Ph. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*, in: L. ABRAMOWSKI / J. F. G. GOETERS (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, FS Ernst Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, 33–62,36; DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament* 32f.37–39.

⁷⁸ „Die paulinische Hermeneutik ist nicht sachlich, sondern nur formal bestimmt durch die Methode“ (DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament* 33). Charakteristisch für Paulus sind nicht die Methoden, sondern das Telos, auf das hin er sie einsetzt, sowie die Inhalte, „die er mit Hilfe dieser Methode[n] im Alten Testament finden und nachweisen will“ (ebd.). Demgegenüber betont O. HOFIUS, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11*, in: DERS., *Paulusstudien*, WUNT/2.51, Tübingen²1994, 175–202,201, „dass Paulus die Antwort auf das ihn bewegende Israel-Problem in der Schrift gesucht und gefunden hat. Die Schrift lehrte ihn, dass Gott die dem Abraham und seinen Nachkommen gegebene Heilsverheißung in der Geschichte einlöst.“ – Vielleicht müsste für die Klärung der paulinischen Schriftauslegung und vor allem ihrer Funktion im jeweiligen Argumentationszusammenhang verstärkt bedacht werden, dass *erstens* die Heimatstadt des Paulus nicht nur die politische Metropole des Bezirks Zilizien war, sondern eine im mediterranen Raum berühmte Hochburg der antiken παιδεία, so dass wohl auch Paulus mit Inhalten und Formen klassischer Bildung vertraut wurde, und *zweitens* ist im Blick auf die Selektion und Formung der bei Paulus wichtigen theologischen Themen zu bedenken, dass griechische Kulturtradition nicht nur in der Diaspora gepflegt wurde, sondern dass griechische Bildung und Bildungseinrichtungen auch in Palästina und Jerusalem, wo Paulus der Apg zufolge geraume Zeit lebte, präsent und in interessierten Kreisen en vogue waren (vgl. Th. J. BAUER, Johannes der Täufer und die Frau des Masistes. Zur Rezeption von Hdt. 9,108–113 in Mk 6,17–29, in: *Millennium* 2 [2005]; M. REISER, Syn-

nicht nur jene Fälle, in denen ein unkommentiertes Schriftzitat als Beleg für die aufgestellte Behauptung dient, sondern auch scheinbar ausgeführte Schriftbeweise (Gal 3; Röm 4; 9,6–13),⁷⁹ wo Paulus einen oder mehrere Texte auslegt, um den Konsens seiner theologischen Aussage mit der Schrift vor Augen zu führen.⁸⁰ Auch deshalb kann von der Methodenfrage her keine Klarheit über die Autorität der Schrift bei Paulus gewonnen werden.

Die Autorität der Schrift bei Paulus lässt sich ebenfalls nicht allein von seinen Themen her bestimmen, und zwar aus drei Gründen: *Erstens* ist die Auswahl der Texte zumindest partiell Reflex von Themen, die sowohl jüdischerseits als auch christlicherseits bereits vor Paulus als besonders wichtig erachtet worden sind. *Zweitens* zwingt nichts dazu, jedes Thema mit der Schrift zu untermauern. Hierzu fügt sich eine doppelte Beobachtung. Einerseits sind in den Paulusbriefen der Umfang und die Art des Rekurses auf die Schrift sehr unterschiedlich. Im Phlm findet sich kein Schriftzitat, der Röm hingegen ist geradezu „gespickt“ mit Schriftziten. Andererseits entwickelt Paulus in Röm 5–8, also in dem Brief mit den meisten „Zitaten“ aus der Schrift,⁸¹ für ihn zentrale theologische Themen (Freiheit von Tod, Sünde und Gesetz, pneumatische Konstitution und Leben des Christen), ohne hierbei auf die Schrift zurückzugreifen.⁸² *Drittens* sind die Themen nicht gleich bedeutsam. Es gibt bei Paulus nicht nur eine Themenauswahl, sondern auch eine Hierarchie der Themen, und diese bestimmt zumindest mit, ob er auf Schrift rekurriert.⁸³

tax und Stil des Markusevangeliums im Lichte der hellenistischen Volksliteratur, WUNT 2,11, Tübingen 1984; ferner Anm. 84).).

⁷⁹ Vgl. J. ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, BU 6, Regensburg 1971, 99–123.229–234; BERGER, *Abraham* 47–88.

⁸⁰ Darin ist die Schwierigkeit mitbegründet, z. B. in dem Zitat von Dtn 21,23 in Gal 3,13b „Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt“ und im Genesiszitat 22,18 in Gal 3,16b „sondern es wird nur von einem gesprochen: um deinen Nachkommen; das aber ist Christus“ dezidiert einen christologischen Schriftbeweis zu erkennen. Die Behandlung desselben Themas in Röm 4 und 9,6–11 sieht von dieser scheinbaren Beweisführung ab. Der Akzent liegt auf der Soteriologie; vgl. MUSSNER, *Galater* 233 Anm. 112; 239 Anm. 141.

⁸¹ Die Paulusforschung zählt im Röm 52 Zitate, 16 im 1 Kor, neun im 2 Kor, zehn im Gal. Im 1 Thess und Phil lassen sich Anspielungen finden, die aber nicht zweifelsfrei auf einen Referenztext in der Schrift zurückgeführt werden können; dies gilt in noch stärkerem Maß für den Phlm.

⁸² In diesem Abschnitt sind nur zwei kurze sichere „Zitate“: aus den Dekalogen Ex 20,17; Dtn 5,21a stammt der Prohibitiv οὐκ ἐπιθυμήσεις in Röm 7,7a und Ps 43,23 (LXX) ist in Röm 8,36 als „Schrift“ angeführt.

⁸³ Für Paulus hat die Frage nach der δικαιοσύνη θεοῦ selbstredend einen anderen Stellenwert, als z. B. Philemons Besitzverlust durch die Flucht des Onesimos.

Woher stammt diese Auswahl der Themen? Wenn sich bei Paulus die Präferenz für bestimmte Werke und Texte der Schrift von der synagogalen Leseordnung herleitet, dann ist es nicht unwahrscheinlich, dass Paulus durch die Liturgie der Synagoge sowie den theologischen Diskurs im synagogalen Umfeld⁸⁴ mit essenziellen Texten der Schrift vertraut war und dann in der christlichen Gemeinde in Antiochien deren Wichtigkeit auch für die theologische Durchgestaltung des Evangeliums erkannte. Paulus strebt aber nicht danach, seine Themen anhand der Schrift nochmals zu durchleuchten. Vielmehr versucht er das Evangelium theologisch zu durchdenken, indem er die grundlegende Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi für das Heil durch wesentliche jüdische Themen (Schöpfung, Erwählung Abrahams, Abrahamssohnschaft, Sinaibund, Offenbarung des Willens Gottes, Verheißungen) „hindurchführt“. Das hat einen fünffachen Zweck: *Erstens* kann Paulus anhand zentraler theologischer und für die religiöse Identität maßgeblicher Themen die Anschlussfähigkeit des christlichen Glaubens an die jüdische Tradition zeigen, und damit das gesetzesfreie Evangelium mit der Autorität der Schrift ausstatten. *Zweitens* kann er zeigen, dass das Evangelium die ererbten Themen „besser“, d. h. theologisch aufschlussreicher formuliert. Genau genommen kann das, was die Schrift über diese Themen sagt, erst unter der Perspektive des christlichen Kerygmas zutreffend besprochen und recht verstanden werden. Diese Verknüpfung der ererbten Themen mit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bedeutet allerdings nicht, dass mittels der Schrift die Offenbarung Gottes relativiert wird, vielmehr weist diese Verwendung der Schrift jede andere Auslegung zurück, die die Schrift nicht im Licht des Evangeliums

⁸⁴ Hierbei ist an Kreise religiös engagierter und theologisch interessierter „Laien“ zu denken; vgl. A. BÜCHLER, *Types of Jewish-Palestinian Piety. From 70 B.C.E. to 70 C.E. The Ancient Pious Men*, London 1922 (ND Farnborough 1969); MAIER, *Geschichte* 67–71 s.v. „Laienangehörigkeit“; M. STERN, *Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*, in: S. SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, CRINT 1/2, Assen. ²1987, 561–630, 567f. 619–621; S. SAFRAI, *Education and the Study of the Torah*, in: ebd., 945–970, 958–969. Möglicherweise ist die Bezeichnung γραμματεῖς in 1 Makk 7,12 auf solche informell organisierte Gruppierungen zu beziehen und hat auch Paulus in Gal 1,13f. derartige Gruppen frommer Juden im Blick. In der Galaterexegese kommt diese Möglichkeit in der Regel nicht in Betracht, weil zum einen nur die Alternative „Zeloten, Pharisäer oder Sadduzäer“ und zweitens Phil 3,5, wonach Paulus κατὰ νόμον Φαρισαῖος war, als Interpretament für Gal 1,13f. in Anschlag gebracht werden. – In Anschluss an die These von FRANKEMÖLLE, *Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels* 342–356, über die Rezeption priesterschriftlicher Theologie bei Paulus, die auch seine Schriftauslegung (mit-)bestimmt, ist zu erwägen, ob in diesen Kreisen insbesondere priesterschriftliche Konzeptionen bedacht wurden.

liest (vgl. 2 Kor 3,16). Aufgrund dieser neuen, vom christlichen Kerygma geleiteten Hermeneutik erscheinen *drittens* die ererbten „heiligen Schriften“ als Einheit. Die von Paulus präferierte Bezeichnung dieser Werke mit dem Singular „Schrift“ besagt darum auch, dass sie ein übereinstimmendes Aussageziel besitzen, nämlich Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, und die Ekklesia. Entsprechend diesem Deutungsverfahren ist *viertens* die „Schrift“ nicht mehr zuerst Tora, Gesetz, sondern Erwählungs-, Verheißungs- und Berufungsgeschichte⁸⁵ und darin Zeugnis der Treue Gottes, die auf die christliche Gegenwart zielt und ihr gilt. Auf diese Zusage und Treue Gottes⁸⁶ hin kann und muss die Schrift abgehört und – auf Christus und die Christen – interpretiert werden. In diesem Sinn besitzt bei Paulus die „Schrift“ eine überkommene, ungebrochene und einheitliche Autorität.⁸⁷ Dadurch gewinnt die Schrift zugleich eine neue heuristische Funktion für die theologische Rede von Jesus und seiner Bedeutung für das Heil aller. Auf diesem Weg werden *fünftens* jüdische Schriften und Themen auch für Heidenchristen verbindlich.⁸⁸ Hindurch geschieht eine Art metaphorische Eingliederung der Heidenchristen in die Offenbarungsgeschichte. Dass für Heidenchristen fremde Themen und religiöse Traditionen sowie eine Geschichte, mit der sie nichts verbindet, absolute Relevanz besitzen, lässt vielleicht am deutlichsten die Autorität der Schrift und ihre Bedeutung bei Paulus erkennen. Die „Schrift“ ist bei Paulus zur ‚Schrift der Kirche‘ geworden, weil sich der von der eschatologischen Wirklichkeit Jesu Christi bestimmte Glaube anhand der Schrift vergewissern und theologisch klären kann.⁸⁹

3. Die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus

Seit den Anfängen der Kirche ist die Bedeutung der Autorität der Schrift ein Streitthema. Das zeigt prägnant das Zitat eines Märtyrers, dessen christliche Wurzeln in Antiochien am Orontes gewesen sein sollen:⁹⁰

⁸⁵ Vgl. GOPPELT, *Theologie* 378; DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 64; WILCKENS, *Römer* 1.284.

⁸⁶ Vgl. GOPPELT, *Theologie* 383.

⁸⁷ Vgl. DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 58.

⁸⁸ Vgl. DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament* 68.

⁸⁹ Vgl. dazu die dritte These bei CRÜSEMANN, *Schrift und Auferstehung* 160f.

⁹⁰ Text und Übersetzung vgl. A. LINDEMANN / H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992, 222f. – Zu den Ignatianen vgl. F. R. PROSTMEIER, *Ignatius von Antiochien*, in: LACL. ³2002, 346–348; ferner R. HÜBNER, *Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien*, ZAC

„Da hörte ich gewisse Leute sagen: ‚Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, so glaube ich dem Evangelium nicht.‘ Und als ich ihnen sagte: ‚Es steht geschrieben‘, antworteten sie mir: ‚Das eben ist die Frage.‘ Meine Urkunden aber sind Jesus Christus, die heiligen Urkunden sein Kreuz und Tod, seine Auferstehung und der durch ihn geweckte Glaube; in diesem will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden“ (IgnPhld 8,2b.c).

Das Zitat aus dem Corpus Ignatianum lässt die Extrempositionen bezüglich der Bedeutung der Autorität der Schrift in christlichem Kontext erkennen. Die Urkunden, von denen eingangs die Rede ist, das ist die Schrift. Die heiligen Urkunden (τὰ ἁγία καὶ ἀρχαῖα), von denen zum Schluss die Rede ist, diese sind das Evangelium. Dabei ist wichtig zu registrieren, dass der Verfasser die Schrift nicht als obsolet hinstellt. Aus seiner Sicht ist es eine Frage der rechten Schriftauslegung, ob die Schrift das bezeugt, was er am Schluss als „meine Urkunde“ bekennt. Das bedeutet: Die Autorität der Schrift ist mit der Frage nach der richtigen Hermeneutik verflochten.⁹¹ Dieser Ansicht sind auch die Vertreter der eingangs zitierten Gegenposition. Dennoch gewichten sie die Autorität der Schrift deutlich anders. Für sie ist die Schrift die alles entscheidende Autorität; was christlicherseits gesagt wird – und was theologisch jemals gesagt werden wird können –, muss sich an der Schrift ausweisen; nur das hat Anspruch auf Geltung, was in ihr nachgewiesen werden kann.

Dem Verfasser des Zitates dient dieser sicher fiktive Disput dazu, die Einheit der Gemeinde in Front zu Christen anderer theologischer Couleur sicherzustellen. Zu diesem Zweck verkürzt er die theologischen Positionen auf deren charakteristischen Unterschied.⁹² Es geht um die Relation Schrift und Evangelium. Diese Beziehung ist untrennbar von der Frage nach der richtigen Schriftauslegung. Damit sind die beiden Aspekte genannt, die nun in

1 (1997) 44–72; Th. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinus? Chronologische und theologischeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden 1999; R. STAATS, *Ignatius und der Frühkatholizismus. Neues zu einem alten Thema*, FuV 48 (2003) 80–92, 84–92.

⁹¹ Vgl. Anm. 55.

⁹² Aus diesem Grund gibt es keine schlüssige Antwort auf die Frage, ob die Parole der eingangs ins Visier genommen anderen Christen (τίνων) oder der anschließend propagierte Grundsatz des Verfassers ein Echo der paulinischen Position ist. Dass Paulus zwischen der Schrift und dem Glauben an Jesus Christus als den Gekreuzigten und Auferstandenen eine Alternative aufgemacht haben soll, und zwar – wie es scheint – zulasten der Schrift, scheint allerdings allem zu widersprechen, was man von Paulus kennt.

Blick auf Paulus besprochen werden sollen, und zwar in vier Unterpunkten.

a. „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen?“ (1 Kor 9,9b) –
Kontinuität der Autorität und ‚Inbesitznahme‘ der Schrift

Diese rhetorische Frage des Paulus in 1 Kor 9,9b folgt auf das Zitat des Einzelspruchs Dtn 25,4 („Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden.“).⁹³ In 1 Kor 9,10a setzt Paulus seine Rhetorik mit einer Frage fort, die er sogleich selbst beantwortet: „Sagt er das nicht in jeder Hinsicht unsertwegen (δι’ ἡμᾶς)? Denn unsertwegen wurde geschrieben: Auf Hoffnung soll der, der pflügt, pflügen ...“ Für die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus ist die zweimalige Wendung δι’ ἡμᾶς aufschlussreich. Wegen des Themas von Kap. 9 wird ἡμᾶς zuerst auf die Apostel und die Verkünder des Evangeliums zu beziehen sein.⁹⁴ Allerdings verbindet sich mit dem δι’ ἡμᾶς eine prinzipiellere Aussage. Zunächst erinnert es an Röm 4,24, wo es mit dem auf Abraham bezogenen δι’ αὐτόν in Röm 4,23 korrespondiert. Paulus erweist hier, dass die Geltung der Rechtfertigung Abrahams als des Vaters aller Glaubenden bereits von diesem Anfang her universal ist. Im Glauben Abrahams an Gott als den, der den Gottlosen rechtfertigt, erkennt Paulus jenen Glauben, der jetzt in der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit im Tode Christi eröffnet ist. Deshalb kann der Apostel über den Skopos der Schrift folgern: Wie die Schrift nicht allein um Abraham willen über die Anrechnung seines Glaubens berichtet, sondern weil sich Israels Glaube und Erwählungsgeschichte nur von Abraham her verstehen lässt, so gilt dies nun allen, die dem Evangelium glauben, also um unsertwillen, denen dieser Glaube angerechnet werden soll. Grundlage für diese Aneignung der Schrift ist die wiederum aus der Schrift gewonnene Überzeugung von der Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Dieses Aussageziel, das Paulus aus seiner theologischen Position folgert, zeigt er in 1 Kor 9,10 mittels des πάντως λέγει an. Wie bei dem einleitenden λέγει in 2 Kor 6,2 und

⁹³ Zum Ganzen vgl. G. DAUTZENBERG, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9*, in: D. SÄNGER / DERS., *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1999, 1–18; ferner FRANKEMÖLLE, *Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels* 341; WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 278–281; Ders. bespricht auf S. 238–407 folgende „Paulinischen Texte zur Schrift“: Röm 4,23f.; 15,1–4; 1 Kor 2,6–16; 9,9.10; 10,1–13; 14; 2 Kor 1,3–11; 2,14–4,6; Gal 3; 4,21–31; Phil 1,27–2,11.

⁹⁴ Vgl. SCHRAGE, *Korinther II*, 301.

Röm 9,15 und 9,25 ist auch hier ὁ θεός zu ergänzen. Der Apostel hält also an seiner jüdischen Überzeugung fest, dass Gott es ist, der in der Schrift redet.⁹⁵ Vor dem Hintergrund, dass Gott in der Schrift redet, wird 1 Kor 9,10 mittels πάντως festgehalten, dass Gott seinen Willen in der Schrift für die eschatologische Zeit kundgetan hat und dass die gesamte Schrift auf die Christen ausgerichtet ist. Sie sind von jeher das Ziel und der Zweck aller Offenbarung. Dieser Anspruch auf die Schrift, die für Paulus die grundlegende Äußerung des Willens Gottes bleibt, ist mehrfach zu lesen: Röm 15,4; 1 Kor 10,11; 2 Kor 3,14. Den beiden Stellen in den Korintherbriefen zufolge geht diese Aneignung der Schrift mit der These einher, „dass die Juden ihr heiliges Buch missverstehen, ja missverstehen müssen“, weil sich der wahre Sinn der Schrift erst „in Christus“ erschließt. Darum bleibt den Juden der Wille Gottes verschlossen, was zur Folge hat, dass sie Gott nicht gehorsam sein können. Das zeigen zwei Beobachtungen: *Erstens* der Vorwurf eines unvermeidlichen und für das Heil fatalen Missverstehens der Schrift seitens der Juden (vgl. 2 Kor 3). Ihre Hermeneutik ist die Folge davon, dass sie dem Evangelium nicht glauben. Darum zeigt sich in der Schriftauslegung der Juden letztlich ihr Unglaube gegenüber Gott und ihr Zweifel an seiner Treue zu seinen Verheißungen.⁹⁶ *Zweitens* die konsequente Ausblendung der für die jüdische Identität maßgeblichen Vorgänge, Bestimmungen und Einrichtungen.⁹⁷ Zum einen fehlen bei Paulus de facto die geschichtlichen Bücher für die Zeit von der Landnahme bis zur Rückkehr aus dem Exil und auch der Sabbat wird nicht thematisiert. Zum anderen werden Personen, Riten, Begriffe und Institutionen metonymisch aufgefasst, z. B. 1 Kor 3,17b („... denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“) und 1 Kor 5,7 („Darum schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja ungesäuert seid. Denn auch wir haben ein Paschalam, das ist Christus, der geopfert ist.“). Hieraus ergibt sich folgende These:

These: Der Skopos der Schrift ist die Ekklesia. Daher besitzt erstens die Schrift maximale Autorität und die Christen sind darum an sie gebunden; sie erscheint als die Norm des Christseins.

⁹⁵ Analog hat man daher die Zitationsformel λέγει κύριος in 1 Kor 14,21; 2 Kor 6,17; Röm 12,19 zu beurteilen.

⁹⁶ Es liegt auf der Hand, dass hieran antijüdische Einwände festgemacht wurden.

⁹⁷ Freilich ist für Paulus „Beschneidung“ ein wichtiges Thema und ebenso ist dem Juden aus Tarsus die Exodusbildung präsent, wie 1 Kor 10 zeigt und worauf Th. Söding, unter Hinweis u. a. auf seinen Aufsatz „Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des ‚Alten Testaments‘ bei Paulus, in: MThZ 46 (1995) 159–181“ z. R. aufmerksam macht. Vor der Drucklegung des vorliegenden QD-Bandes nicht mehr zugänglich wurde: Th. SÖDING, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons, QD 211, Freiburg u. a. 2005.

Zweitens ist die Ekklesia auch die Hermeneutin der Schrift, aber so, dass die Autorität der Schrift der Ekklesia vorgeordnet bleibt. Diese auf die Ekklesia geeichte Hermeneutik mündet in eine ‚Insbesitznahme‘ der Schrift für das Christentum.⁹⁸

b. „Denn ein Zwang liegt auf mir“ (1 Kor 9,16b) –
Die Autorität der Schrift und der Wille Gottes

Paulus wäre nicht Paulus, wenn sich bei ihm nicht Nuancen und Gegenbeispiele finden würden. In Röm 4,23f. betont er, dass die Schrift über die Anrechnung von Abrahams Glaube nicht nur wegen Abraham berichtet, sondern auch im Blick auf uns (δὲ ἡμᾶς). Demzufolge scheint die Schrift keineswegs exklusiv auf die Ekklesia gerichtet. Allerdings besteht zwischen Abraham und den Christen eine signifikante Beziehung. In Röm 4 und Gal 3 wird die Gestalt Abrahams zum autoritativen Schriftbeweis für die Soteriologie des Paulus. Die Gegenüberstellung von Abraham und Christen mittels δὲ – ἀλλά zielt also wiederum auf die Ekklesia. Insofern bestätigt der Rückgriff auf die Gestalt Abrahams die ungebrochene Autorität der Schrift bei Paulus.

Dieser bewahrten Autorität der Schrift tritt als neue Autorität das Evangelium an die Seite. Der Argumentation in 1 Kor 9,16–18 zufolge überbietet seine Autorität andere Norminstanzen, nämlich soziale Normen und auch die Tora. Die unbedingte Verbindlichkeit seiner Berufung zum Völkerapostel beinhaltet aus der Sicht des Paulus, dass er sich dieser Aufgabe nur um den Preis des Ungehorsams gegenüber dem Willen dessen entziehen könnte, der ihn berufen hat, sein Evangelium zu verkünden. Sein Rechtsverzicht⁹⁹, den Paulus in Kap. 9 bespricht, ist also Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes.

Treten damit Schrift und Wille Gottes auseinander, so dass die Autorität der Schrift durch das Evangelium begrenzt wird? Auf den ersten Blick scheint Gal 3,8b diese Unterscheidung zu bestätigen („Da aber die Schrift voraussah, dass Gott die Heiden aus Glauben rechtfertigt [δικαιοῖ], verkündigte sie dem Abraham vorher ...“). Tatsächlich hält aber Paulus die Autorität der Schrift und den Willen Gottes zusammen. Das Wort Gottes und sein Handeln

⁹⁸ Hinsichtlich dieser Aneignung ist mit SCHRAGE, *Bedeutung* 418–422, nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass die jeweilige Funktion des Rückgriffs auf die Schrift(en) beachtet werden muss.

⁹⁹ Vgl. SCHRAGE, *Korinther II*,328.

verbinden nämlich Abraham mit dem Heilsgeschehen in Christus. Paulus zufolge ist es also Gott, der die Autorität der Schrift in der Gegenwart, die als eschatologische Gegenwart begriffen ist, bestätigt, indem er die Verheißungen hält. Folglich treten Schrift und Wille Gottes *deshalb* nicht auseinander, weil Gott treu ist.¹⁰⁰ Aus der Sicht des Paulus ist seine in 1 Kor 9,16b skizzierte Nichtbeachtung der Tora die Konsequenz der Treue Gottes, die ihn auf diese Treue verpflichtet. Freilich kommt hier das in der Briefsituation wichtige Apostolatsverständnis des Paulus zum Tragen. Entscheidend aber ist, dass bei Paulus die Autorität der Schrift offenkundig von seiner Hermeneutik bestimmt wird. Nimmt man an, dass die genannten Komponenten die paulinische Schriftauslegung steuern, dann folgt daraus, dass die Bedeutung der Autorität der Schrift von einer spezifischen theologischen Grundposition abhängig ist.

c. Die Autorität des Auferstandenen

Gibt es eine Rivalität zwischen der Autorität der Schrift und der Autorität des Auferstandenen? 1 Kor 9,14 weiß von einem Gebot des Herrn. „So hat auch der Herr befohlen (διέταχεν), dass, die das Evangelium verkündigen, sich vom Evangelium nähren sollen.“ Der Sache nach entspricht das Herrenwort den Vorschriften der Tora, auf die V. 13 anspielt, hier Dtn 18,1–3. Paulus macht dies mittel οὐτως καὶ sofort klar. Darum besteht auch keine Konkurrenz zur Autorität der Schrift. Vielmehr scheint bestätigt, dass bei Paulus die Schrift fraglos Autorität besitzt, weil Gott seinen Willen in der Schrift für die eschatologische Zeit kundgetan hat. Demzufolge sind Herrenworte Applikationen, d. h. Aktualisierungen¹⁰¹ der Schriftautorität.

Herrenworte sind aber auch die Richtschnur für die Glaubenspraxis aller Christen (vgl. 1 Kor 7,10; 11,23). Es gibt also einen Autoritätsbereich „neben“ der Schrift. Allerdings beschränkt sich die Autorität von Herrenworten *erstens* auf konkrete Fälle und Fragen. Wenn *zweitens* die Schrift Aussagen zum jeweiligen Thema enthält, dann tritt ihre Autorität mit jener des Herrenworts nicht

¹⁰⁰ Diesbezüglich hat FRANKEMÖLLE, *Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels* 333, unter Hinweis auf 2 Kor 1,18–20 vier Komponenten benannt, die die paulinische Theologie ausmachen: „Die Treue Gottes, die Treue des apostolischen Dienstes des Paulus, die Christologie und ihre Funktion für die Theologie, das ‚Wir‘ der Gemeinde.“

¹⁰¹ Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien* 1–21,20.

in Konkurrenz. *Drittens* betreffen die Themen, für die sich Paulus auf die Autorität des Auferstandenen beruft, nicht die Grundlage des christlichen Glaubens; Spitzenaussagen wie Röm 3,21 sowie die Begründung der Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz mit Gen 15,6 und Ps 32,1f. werden nicht relativiert.

These: Herrenworte markieren einen Autoritätsbereich neben der Schrift, aber ihre Autorität relativiert nicht die Autorität der Schrift, sondern aktualisiert sie.

d. Die Autorität der Schrift und die Anfänge christlicher Theologie

Woher weiß Paulus, dass Gott, der Schöpfer und der Gott Abrahams, in Jesus Christus gehandelt hat? Woher weiß Paulus, dass der Nazarener Jesus, der Gekreuzigte, der Auferstandene ist?

Frank Crüsemann hat hierauf geantwortet, dass Paulus es aus der Schrift weiß. Der Haftpunkt sei der in prophetischer und psalmistischer Tradition¹⁰² bezeugte Glaube, dass der Gott Abrahams, der Gott Israels jener ist, der Tote belebt. Hierzu verweist Crüsemann u. a. auf die Totenerweckung bei Elischa (2 Kön 8–37) und auf das Danklied der Hanna in 1 Sam 2,6 („Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf.“). Demzufolge ist der in der Schrift bezeugte Glaube an die Überwindung des Todes die Perspektive, in der die Ereignisse nach dem Tod Jesu Glauben bewirken können. Darum behält die Schrift unbedingte Autorität.

Was aber ist das Bindeglied zwischen der Schrift und dem Evangelium? Diesbezüglich betonen Hubert Frankemölle, Frank Crüsemann und Gerhard Dautzenberg, dass diese Relation mit den Kategorien Verheißung und Erfüllung kaum hinreichend erfasst ist. Dieses gängige Erklärungsmodell verschiebe den Akzent weg von Gott und verlagere ihn auf die Zeichen sowie auf die Folgen seiner Treue für die Menschen. Überdies berge dieses Modell die Gefahr, antijüdisch verwendet zu werden. Wie bereits bei Philipp Vielhauer wird in neueren Beiträgen zum Thema die hinter der Verheißung-Erfüllungsrelation stehende Vorstellung von der „Identität Gottes“, der „Kontinuität Gottes“ sowie der „Kontinuität von Gottes Handeln“ betont. Frankemölle hat diesbezüglich auf 2 Kor 2,18–20 aufmerksam gemacht. Paulus thematisiert dort Gottes Treue und bezieht sie auf das Verhältnis von Schrift und

¹⁰² CRÜSEMANN, *Schrift und Auferstehung* 159; Ps 88,11f.; 1 Kön 17,17–24 (Elia/Elias); 2 Kön 4,8–37; Am 9,2.

Evangelium. Beachtlicherweise ist die Grundlage dafür Dtn 7,9; dort heißt es: „So sollst du nun wissen, dass der Herr, dein Gott, allein Gott ist, der treue Gott (θεὸς πιστός), der den Bund und die Barmherzigkeit bis ins tausendste Glied hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten ...“ Wo in der Schrift von Gottes Treue gehandelt wird, schreiben die griechischen Bibelübersetzungen πιστός, ἀληθής, ἀληθινός oder ἀλήθεια und geben damit fast ausnahmslos die Wurzel 𐤏𐤍𐤕 und deren Derivate wieder und zwar am häufigsten die Nominalableitung 𐤏𐤍𐤕𐤍 .¹⁰³ In Bezug auf Gott sagen sie damit seine „Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Treue und Glaubwürdigkeit“ (Dtn 7,9; 32,4; Jes 49,7) aus. Gott ist 𐤏𐤍𐤕𐤍 und hat 𐤏𐤍𐤕 (vgl. Dtn 32,4; Hos 12,1; vgl. Weish 15,1), entsprechend ist sein Wort (vgl. Jes 25,1) und entsprechend handelt er. Paulus dürfte mit dieser Semantik vertraut gewesen sein. Darauf weist neben 2 Kor 2,18–20 auch Röm 15,8 („Christus ist ein Diener der Juden geworden, um der Treue Gottes willen [ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ], um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind.“) sowie 1 Kor 1,9 und 10,13. Gegenüber den modernen Begriffen Identität und Kontinuität hat der biblische Begriff „Treue“ den Vorteil, dass er neben dem Aspekt der ungebrochenen Fortdauer des Handelns Gottes, seiner Personalität und Aktivität, auch den Rekurs auf seine Verheißungen beinhaltet sowie den Aspekt der Wahrheit der Offenbarung. Deshalb steht er dem Thema näher.

Die zentrale Aussage über die Treue Gottes und zugleich Offenbarung der eschatologischen Dimension dieser Treue ist Röm 1,4 zufolge die Auferstehung Jesu Christi und seine Einsetzung als Sohn Gottes. Das zeigt schon, dass die Treue Gottes nicht punktuell zu denken ist; der Begriff beinhaltet per se die Vorstellung von bleibender Gültigkeit. Wenn Gott treu ist, dann muss seine Offenbarung in der Schrift gültig sein – und umgekehrt. Darum bleibt die Autorität der Schrift.

Diese Offenbarung in der Schrift muss zugleich unter der Perspektive gesehen werden, dass Gott, indem er sich in der Auferstehung Jesu Christi als der Treue erwiesen hat, in seiner Selbigkeit zu erkennen gibt, und zwar mit jener Absolutheit und Umfassendheit, die mit dem ererbten Bild von der Auferstehung der Toten evoziert ist. Deshalb ist es nicht nur legitim, sondern um der Wahrheit der Treue Gottes in Jesu Christi willen unverzichtbar, ja eine Kon-

¹⁰³ E. HATCH/H. A. REDPATH, *A Concordance of the Septuagint and the other Versions of the Old Testament (including the Apokryphal Books)*, ND Grand Rapids, Mich. 1991, 53; Suppl. 2, 166.188; T. MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids, Mich. 1998, 19; KBL (1958) 61.66.

sequenz des Glaubens an Gott, die Schrift auf diese Selbstoffenbarung hin abzuhören und zu fokussieren. Wenn Röm 3,21 betont, dass die Schrift Gottes Gerechtigkeit ohne Gesetz bezeugt, dann heißt das: unter dem Vorzeichen jener Hermeneutik, die Gott in seiner Treue in Jesus Christus als einzig gültig und aufschlussreich festgelegt hat. Insofern folgt also die paulinische Schriftauslegung dem Willen Gottes. Das $\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ (Röm 3,21), das die paulinische Auslegung von Gottes ברית für Abraham auf den Punkt bringt, ist folglich dadurch bedingt, dass Paulus die Botschaft der Schrift von der Treue Gottes festhält: Weil Gott treu ist, hat er Jesus Christus auferweckt und deshalb hat die Schrift Geltung.

Folglich wird nur dann zutreffend von Gott gesprochen, wenn seine Treue in Jesus Christus und deren Folgen für jene zur Sprache kommen, die gemäß dem Evangelium an Gott glauben. Von diesem theologischen Ansatz her versteht sich, dass Paulus zum einen unmöglich auf die Schrift verzichten kann und zum anderen ihre ungebrochene Autorität erst im Evangelium und in der Eklesia voll zur Geltung gelangt sieht.

These: Das Theologumenon von der Treue Gottes begründet bei Paulus die Autorität der Schrift. Darum ist Gottes Zuverlässigkeit, Beständigkeit und Treue das theologische Thema des Paulus.

Beruhet nach dem bisher Gesagten die Autorität der Schrift bei Paulus letztlich darauf, dass sich ihm gerade unter Wahrung seines in der Schrift gründenden Glaubens und seiner jüdischen Dogmatik vor Damaskus die Wirklichkeit Jesu Christi als des eschatologischen Herrn erschlossen hat, so stellt sich die Frage, ob deshalb bei Paulus die Schrift und seine ererbte Dogmatik dem Evangelium von der Gesetzesfreiheit auch in der Sache voraus liegen (müssen). Paulus zufolge ist die Schrift heilig (Röm 1,2) und darum ist auch ihre Botschaft von der Treue Gottes gültig. Folglich ist sie auch gültig im Blick auf den Nazarener, also theologisch aufschlussreich. Die durch die Schrift gewonnene Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi ist aber nicht nur eine theologische Deutung des Nazareners, sondern zugleich die Aktualisierung¹⁰⁴ der Verheißungen an Abraham. Das Evangelium von der Gesetzesfreiheit ist also nicht nur eine Funktion des Theologumenons von der Treue Gottes, sondern Folge dieser Treue, dass Gott sich in Jesus Christus als treu erwiesen hat. Wegen dieses Glaubens kann es kein anderes Evangelium geben (vgl. Gal 1,6–9). Sofern durch den Grundsatz, dass mit der Rede von dem einen und einzigen Gott die zutreffende Rede von Gott noch nicht ausgeschöpft ist

¹⁰⁴ Vgl. DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament* 39–41.

und darum gesagt wird, der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi, Anfänge christlicher Theologie markiert sind, so ist hierfür aus der Bedeutung, die bei Paulus die Autorität der Schrift hat, zu entnehmen, dass er aus der Schrift den einen und einzigen Gott, den er als Gott der Väter und als Vater Jesu Christi glaubt, als den weiß, dessen Wirklichkeit sich in seiner Treue zu Jesus Christus erschlossen hat.¹⁰⁵ Die Bedeutung der Autorität der Schrift führt darauf, dass bei Paulus am Anfang christlicher Theologie die Person Jesu und die Wirklichkeit Christi¹⁰⁶ stehen.

Die Frage nach der Bedeutung der Autorität der Schrift zeigt, dass Paulus um die theologische Verhältnisbestimmung von Schrift und Evangelium ringt. *Einerseits* hat bei Paulus die Schrift volle Geltung. Durch diese Beibehaltung der Schrift als Offenbarungs-urkunde für die Kirche ist die Schrift hermeneutischer Schlüssel, weil sie den einen und einzigen Gott als den Treuen erschließt, so dass vor diesem Hintergrund der Glaube an den Nazarener Jesus als dem Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes begründet wird, und somit der Gott der Väter als Vater Jesu Christi geglaubt werden kann. Die Autorität der Schrift besteht in dieser Hinsicht in ihrer Bedeutung für die christliche Rede von Gott. Zugleich ist die Schrift ein Korrektiv in der Kirche, weil sie die Kirche erstens an die Geschichte der Offenbarung Gottes bindet und weil sie die Kirche zweitens mit der Frage, ob Wort und Tat in dem Geist Gottes geschehen, in dem die eschatologische Wirklichkeit Christi erschlossen wurde, an ihre eigene Geschichtlichkeit erinnert. *Andererseits* ist bei Paulus das Evangelium auch das Auslegungsprinzip und Korrektiv gegenüber der Schrift, denn erst aus der Perspektive der eschatologischen Wirklichkeit Jesu Christi wird ein zutreffendes Verstehen der Schrift erreichbar, wie sie soteriologisch auch erst δικαιοσύνη ermöglicht.¹⁰⁷ Das ererbte Theologumenon von der Treue Gottes ist bei Paulus somit zum christologischen Thema geworden und zum hermeneutischen Schlüssel, um Schrift und Evangelium, jüdische Identität und die Kraft der Christuserfahrung zusammenzuhalten.

¹⁰⁵ Vgl. dazu auch E. GRÄSSER, *Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche*, in: DERS., *Der Alte Bund im Neuen*, WUNT 35, Tübingen 1985, 212–258, 258; SCHRAGE, *Bedeutung* 430f.; WHITLOCK, *Schrift und Inspiration* 454–456.

¹⁰⁶ Vgl. DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament* 37–39.

¹⁰⁷ Zu den beiden Aspekten der δικαιοσύνη, nämlich ihr Erweis in der Heilstat Christi und ihre Offenbarung im Evangelium vgl. HOFIUS, *Wort Gottes* 148–174.

Literatur

- K. ALAND / B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart ²1989.
- P. AUVRAY, *Die Ketüvim oder Hagiographen*, in: A. ROBERT/A. FEUILLET, *Einleitung in die Heilige Schrift. Bd. 1: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Wien 1963, 579—614.
- TH. J. BAUER, Johannes der Täufer und die Frau des Masistes. Zur Rezeption von Hdt. 9,108—113 in Mk 6,17—29, in: *Millennium 2* (2005).
- K. BERGER, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*, MThZ 17 (1966) 47—89.
- E. BRANDENBURGER, *Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9)*, in: DERS., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums*, SBAB 15, Stuttgart 1993, 45—94.
- A. BÜCHLER, Art. *hafrah*, in: JE 6 (1925) 135f.
- DERS., *Types of Jewish-Palestinian Piety. From 70 B.C.E. to 70 C.E. The Ancient Pious Men*, London 1922 (ND Farnborough 1969).
- H. BURKHARD, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philon von Alexandrien*, Gießen ²1992.
- L. COHN / P. WENDLAND (Hrsg.), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlin 1896—1930.
- DERS. u. a. (Hrsg.), *Philon von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Berlin ²1962.
- F. CRÜSEMANN, *Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente*, KuI 1 (2002) 150—162.
- G. DAUTZENBERG, *Paulus und das Alte Testament*, in: D. SÄNGER / DERS. (Hrsg.), *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1999, 58—68.
- DERS., *Mose und das Neue Testament. Zwischen Vereinnahmung und Abstoßung?*, in: D. SÄNGER / DERS., *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1999, 198—212.
- DERS., *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9*, in: D. SÄNGER / DERS., *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1999, 1—18.
- A.-M. DENIS, *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance Corpus des textes Indices*, Louvain-la-Neuve 1987.
- CHR. DIETZFELBINGER, *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*, TEH. NF 95, München 1961.
- G. I. DOBSEVAGE, Art. *hafrah*, in: JE 6 (1925) 136f.
- J. ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, BU 6, Regensburg 1971.

- I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt ³1931.
- H. FRANKEMÖLLE, *Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels*, NTS 48 (2002) 332–357.
- DERS., *Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien*, SBAB 37, Stuttgart 2005.
- K. GANZER, Art. *Florilegium*, in: LThK³ 3 (1995) 1330f.
- L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen ³1978.
- E. GRÄSSER, *Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche*, in: DERS., *Der Alte Bund im Neuen*, WUNT 35, Tübingen 1985, 212–258.
- K. HAACKER, *Die Autorität der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1972.
- E. HATCH/H. A. REDPATH, *A Concordance of the Septuagint and the other Versions of the Old Testament (including the Apokryphal Books)*, ND Grand Rapids, Mich. ⁵1991.
- M. HENGEL/R. DEINES, *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«*, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Heidentum*, WUNT 72, Tübingen 1994, 182–284.
- J. H. HERTZ, *Pentateuch und Haftaroht*, Bd. 5, Berlin 1938.
- O. HOFIUS, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, in: DERS., *Paulusstudien*, WUNT/2.51, Tübingen ²1994, 148–174.
- DERS., *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11*, in: DERS., *Paulusstudien*, WUNT/2.51, Tübingen ²1994, 175–202.
- T. HOLTZ, *Traditionen im 1. Thessalonicherbrief*, in: U. LUZ u. a. (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielheit Neutestamentlicher Theologie*, FS E. SCHWEIZER, Göttingen 1983, 55–78.
- H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11*, Göttingen 1984.
- O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments, Teil I: Grundlegung*, Göttingen 1993.
- D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen 1986.
- H.-J. KRAUS, *Psalmen*, BK XV/1, Neukirchen ²1961.
- O. KUSS, *Der Römerbrief*, Bd. 1, RNT, Regensburg ²1963.
- DERS., *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971.
- Th. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinus? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden 1999.
- J. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera*, 2 Bde., Berlin 1926, ND 1963.
- L. I. LEVINE, *The ancient synagogue. The first thousand years*, New Haven/London 2000.

- M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997.
- A. LINDEMANN / H. PAULSEN, *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992.
- G. LÜDEMANN, *Paulus und das Judentum*, TEH 215, München 1983.
- CHR. MACHOLZ, *Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4 Esra 14*, in: E. BLUM u. a. (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. RENDTORFF, Neukirchen-Vluyn 1990, 379–391.
- J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, 3 vol., UTB 1862.1863.1916, München/Basel 1995–1996.
- DERS., *Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1972.
- J. MARBÖCK, *Das Buch Jesus Sirach*, in: E. ZENGER u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁴2001, 285–292.
- O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen ⁵1978.
- H. J. M. MILNE / T. C. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, London 1938.
- T. MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids, Mich. 1998.
- F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg ³1977.
- CH. PERRON, *La lecture de la bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, CMas 1/1, Hildesheim 1973.
- F. R. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999.
- DERS., *Der ‚Nachkomme Davids‘. Deutungen und Bedeutung für die Christologie*, in: J. FRÜHWALD-KÖNIG u. a. (Hrsg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, FS G. SCHMUTTERMAYR, Regensburg 2001, 209–236.
- DERS., Art. *Testimonien*, in: LThK ³ 10 (2000) 1356f.
- DERS., *Ignatius von Antiochien*, in: LACL ³2002, 346–348.
- M. REISER, *Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in: F. SEDLMEIER (Hrsg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, FS R. MOSIS, Würzburg 2003, 433–465.
- DERS., *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Lichte der hellenistischen Volksliteratur*, WUNT 2,11, Tübingen 1984.
- S. SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, CRINT 1/2, Assen ²1987.
- S. SAFRAI, *Education and the Study of the Torah*, in: ebd., 945–970.
- G. SCHMUTTERMAYR, Art. *Makkabäer, Makkabäerbücher*, in: LThK ³ 6 (1997) 1225–1230.
- DERS., *Psalm 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext. Problem der Textkritik und Übersetzung und das Psalterium Pianum*, StANT 25, München 1971.

- W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1–4, Zürich 1991–2001.
- DERS., *Die Bedeutung der „Schriften“ im 1. Korintherbrief*, in: Chr. BULTMANN u. a. (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, FS R. SMEND, Göttingen 2002, 412–432.
- M. B. SCHWARTZ, *Torah Reading in the ancient Synagoge*, Ann Arbor, Mich. 1986.
- TH. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg u. a. 2005.
- DERS., *Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des „Alten Testaments“ bei Paulus*, in: MThZ 46 (1995), 159–181.
- R. STAATS, *Ignatius und der Frühkatholizismus. Neues zu einem alten Thema*, FuV 48 (2003) 80–92.
- M. STERN, *Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*, in: S.SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, CRINT 1/2, Assen ²1987, 561–630.
- E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 1992.
- DERS., *Die griechischen Bibelübersetzungen*, ANRW II 20,1 (1987) 121–189.
- H. ULONSKA, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*, masch. Diss. ev. Theol. Münster 1963.
- DERS., *Paulus und das Alte Testament*, Brackwede: Selbstverl. 1964.
- H.-J. VAN DER MINDE, *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*, PThSt 3, München 1976.
- Ph. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*, in: L. ABRAMOWSKI / J. F. G. GOETERS (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, FS E. BIZER, Neukirchen-Vluyn 1969, 33–62.
- K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, Gütersloh 1972.
- J. WHITLOCK, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften*, WMANT 98, Neukirchen-Vluyn 2002.
- U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK 6/1–3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978–1982.
- F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179, Göttingen 1998.
- E. ZENGER, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995.
- DERS., *Das Buch der Psalmen*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁴2001, 242–255.
- J. ZIEGLER, *Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments*, Graz 1936.