

RBL 04/2007



Stuhlmacher, Peter

***Biblische Theologie des Neuen Testaments: Vol. 1:
Grundlegung. Von Jesus zu Paulus***

3rd edition

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. Pp. xi + 418.
Paper. €46.90. ISBN 352553146X.

Günter Röhser
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn, Germany

Bei dem zu besprechenden Buch handelt es sich um den ersten und grundlegenden Band einer zweibändigen Theologie des Neuen Testaments (s. den Gesamtaufriß auf S. 15). Dieser erste Band liegt nun in einer dritten, neu bearbeiteten und ergänzten Auflage vor, woran man schon das besondere Gewicht und den verdienten Erfolg dieses Buches erkennen kann. Die Änderungen beziehen sich v. a. auf neu erschienene Literatur, den grundlegenden §1 und eine Reihe von weniger bedeutenden inhaltlichen Aussagen. Gesamtkonzeption, Gliederung und alle wichtigeren inhaltlichen Aussagen sind unverändert geblieben.

Zunächst zu den Änderungen: In §1 wurde die neuere Literatur eingearbeitet und jeweils kurz kommentiert. Von den Neueren besteht positionell die größte Nähe zu I. H. Marshall („New Testament Theology“) und C. Scobie („The Ways of Our God“; vgl. dazu auch Stuhlmachers Rezension dieses Werkes in ThLZ 129 [2004] 777–79)—von den Älteren (wie bisher) zu den „heilsgeschichtlichen“ Entwürfen von O. Cullmann und L. Goppelt—, eine große Affinität jetzt auch zu U. Wilckens („Theologie des Neuen Testaments“); neu besprochen werden auch die Werke von J. Gnilka, G. Strecker, F.

Hahn, C. B. Caird und (jetzt alle drei Bände von) H. Hübner—dafür wird die Darstellung der „Klassiker“ gekürzt. Die größte Distanz besteht von den Neueren zu Strecker und Hübner; mit letzterem wird das Gespräch gesucht. — In 1.2.3.3 ist die ablehnende Stellungnahme von H. Gese zum pharisäisch-masoretisch-reformatorischen Kanon gestrichen und der vorhergehende Satz abgemildert (christliches AT ist nicht *nur* hebräische Bibel, sondern *auch* Septuaginta; Kursivtext S. 9). Am Ende dieses Abschnitts wird die Anleitung zum „Bekenntnis“ und „dogmatisch-assertorische“ Aufgabe der (nunmehr klein geschriebenen!) „biblischen Theologie des Neuen Testaments“ betont (10). — Gegenüber Hahn und Wilckens wird der Verzicht auf eine systematische Darstellung dogmatisch-theologischer Themen in einer neutestamentlichen Theologie begründet (14; vgl. 30 in 1. Aufl.). — Die Auseinandersetzung mit den Kritikern der „Biblischen Theologie“ ist intensiviert und im Ton verschärft (32–34). — Beim Vaterunser wird die präsentische gegenüber der endzeitlichen Deutung der einzelnen Bitten stärker akzentuiert (91–93). — Für Mt 5,17 wird die Möglichkeit eines alten Jesuswortes unterstrichen und für 5,18+19 (im Anschluss an R. Deines) neu erwogen (104). — Der „Sohn Gottes“ aus dem Daniel-Midrasch 4Q246 wird jetzt vorzugsweise auf den Menschensohn von Dan 7,13 und nicht mehr auf den endzeitlichen Widersacher Gottes bezogen (116, 185). — Zu Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 wird das hohe Interesse der frühen judenchristlichen Gemeinde auch an der Menschwerdung Jesu (nicht nur an Tod und Auferstehung) besonders herausgestellt—und damit möglicher paganer Einfluss auf die Vorstellung von der Jungfrauengeburt zusätzlich abgewehrt (188). — Die Protophanie des erhöhten Christus vor Petrus wird von Galiläa nach Jerusalem verlegt (196). — Die Gleichsetzung der Erscheinung vor „mehr als 500 Brüdern auf einmal“ von 1Kor 15,6 mit dem Pfingstereignis wird in Zweifel gezogen (200; vgl. 201, 211 in 1. Aufl.). — Aus den Bemerkungen zu Mt 28,16–20 sind alle israelkritischen Momente entfernt und es wird dezidiert die Israel einschließende Deutung des Sendungsbefehls vertreten (215). — Die mögliche Gleichsetzung des „Lukas“ mit dem „Lukios“ von Apg 13,1 und Röm 16,21 wird in 3. Aufl. nicht wiederholt, gleichwohl an der altkirchlichen Lukastradition festgehalten (227). — Die alleinige Herleitung des Leib-Christi-Gedankens bei Paulus aus der Abendmahlstradition wird weiter relativiert (358; vgl. 358f. in 1. Aufl.). — Alles Übrige ist eher redaktioneller, präzisierender oder aktualisierender Natur; der Paulusteil weist die wenigsten Korrekturen auf. Bedauerlich ist die große Zahl der bei der Neubearbeitung neu entstandenen Druckfehler.

Obwohl Grundkonzeption und Hauptinhalte des Werkes bereits anlässlich der 1. Auflage dargestellt worden sind (von J. C. Beker in RBL 06/26/2000: http://bookreviews.org/pdf/2651_1835.pdf), seien diese hier noch einmal kurz wiederholt:

Zum Verständnis müssen zunächst drei Grundentscheidungen Stuhlmachers genannt werden:

1. Er nennt sein Werk „Biblische Theologie des Neuen Testaments“. Damit wird sein Grundansatz bezeichnet, dass eine Theologie des Neuen Testaments eine vom Alten Testament herkommende und zu ihm hin offene Theologie zu sein (IX u. ö.) und die Perspektive auf eine gesamtbiblische Theologie hin offenzuhalten hat. Jesus, die Apostel und alle maßgeblichen neutestamentlichen Zeugen waren Juden—diese Aussage wird mehrfach wiederholt—, und dieses muss für die historische und theologische Darstellung Konsequenzen haben. Berücksichtigt werden muss nicht nur die Sprach- und Vorstellungswelt des (hebräischen) Alten Testaments, sondern auch diejenige des (griechischsprachigen) antiken Judentums, welchem die Kirche die Septuaginta (Übersetzung und späte Schriften) und damit den ersten Teil ihres Kanons verdankt (der auch erst zusammen mit dem NT zum Abschluss gelangt ist; vgl. 9). Inhaltlich wird die biblische Theologie konstituiert „durch das kerygmatische Zeugnis von dem einen Gott, der die Welt geschaffen, Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt und in der Sendung Jesu als Christus für das Heil von Juden und Heiden genug getan hat“ (38, vgl. 108).

2. Grundlage und Bezugspunkt der vorliegenden Theologie sind die 27 Schriften, die zusammen den Kanon des Neuen Testaments bilden. Sie sind als „Offenbarungszeugnis“ (4) ernst zu nehmen, da sie als solches der Kirche, ihrem Glauben und Leben vorgegeben sind. Biblische Theologie vollzieht sich im Raum der Kirche als ihrem primären Lebenszusammenhang und hat sich auf diesen zu beziehen. Dabei ist der „Vorsprung des biblischen Zeugnisses vor der kirchlichen Lehrüberlieferung“ (13) stets zu beachten.

3. Methodisch bedeutet dies, dass die (unverzichtbare) historisch-kritische Arbeit eingebettet sein muss in eine Offenheit gegenüber dem Wahrheitsanspruch der neutestamentlichen Offenbarung, dass sie getragen sein muss von der Bereitschaft zum Dialog und zum „Einverständnis“ mit den überlieferten Texten und ihren zentralen kerygmatischen Aussagen (12). Deren Vorsprung vor aller kirchlichen Tradition kommt am besten in einem geschichtlichen, zum Alten Testament hin offenen Aufriss der Darstellung zum Ausdruck, der in ein dogmatisches Urteil ausmündet (13).

Dies wird so umgesetzt, dass die Darstellung der neutestamentlichen Verkündigung mit der Verkündigung des geborenen Juden Jesus als Fundament beginnt und über die Verkündigung der Urgemeinde fortschreitet zur Verkündigung des Paulus. Damit ergibt sich ein Prozess von hoher Traditions- und Personalkontinuität, der denjenigen vom Alten Testament und Judentum her—mit einem Neueinsatz bei Jesus und einer weiteren Stufe an Ostern—gewissermaßen organisch fortsetzt (hier zeigt sich der Einfluss von H. Gese) und offenbarungsgeschichtlichen Rang besitzt. Die Kontinuität verläuft von Jesus über die Apostel in die Urgemeinde und hin zu Paulus (und darüber hinaus). In der Frage der Traditionsübermittlung geht Stuhlmacher sogar noch über seine Gewährsleute H. Schürmann, B. Gerhardsson und R. Riesner hinaus, wenn er nicht nur wie diese mit

schulmäßig memorierten Jesusworten im vorösterlichen Jüngerkreis rechnet, sondern dort auch den Ursprung der Wunderüberlieferung sucht (43).

Hier stellen sich gewichtige Fragen an die historische Erweisbarkeit einer solchen Kontinuität angesichts der Vielfalt und Verschiedenheit der (frühjüdischen und) neutestamentlichen Zeugnisse. Im Gegensatz zu R. Bultmann und seiner Schule besitzt Stuhlmacher ein fast unbegrenztes Vertrauen in die geschichtliche Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition und ihrer Evangelien sowie der Apostelgeschichte des Lukas. Als Rahmen für die Rekonstruktion von Verkündigung und Werk Jesu (letzteres darf trotz der anderslautenden Überschrift des ersten Hauptteils nicht vernachlässigt werden!) dient ihm der „vorlukianische Bericht von der Sendung Jesu aus Apg 10,34–43“ (49). Anders als die Mehrzahl der Forscher hält Stuhlmacher alle dem irdischen Jesus beigelegten christologischen Titel für authentisch (inklusive der Schlüsselstelle Mk 14,61f.Par, in deren v. a. auch rechtsgeschichtlicher Beurteilung sich Stuhlmacher an A. Strobel anschließt) und sieht sie als Ausdruck des von Anfang an (seit Taufe und Versuchung) bestehenden Sendungsauftrags und Hoheitsbewusstseins Jesu als messianischer Menschen- und Gottessohn, dessen Aufgabe es war, Gottes Königsherrschaft in Wort und Tat zu bezeugen, zu Umkehr und Nachfolge zu rufen und den Armen und Sündern durch sein zeichenhaftes Handeln bzw. durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen den Zugang zum Heil zu eröffnen und somit Gottes heilschaffender, eschatologischer Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Dadurch wird Jesus zum messianischen „Mittler und Versühner“ (eine Begriffskombination aus den lutherischen Bekenntnisschriften!), zum stellvertretend für „die Vielen“ leidenden Gottesknecht aus Jes 53—unter Verwendung von Formulierungen aus Jes 43,3–4 und leidentheologischer Umdeutung der hoheitlichen Menschensohntradition (vgl. Mk 9,31; 10,45; 14,24)—wie auch (kraft seiner Erhöhung zur Rechten Gottes gemäß Ps 110,1) zum endzeitlich wiederkommenden Menschensohn und Weltenrichter. Mit „Sühne/Versöhnung“ ist der biblisch-theologische Schlüsselbegriff genannt, der nach Stuhlmacher das Zeugnis des Alten mit demjenigen des Neuen Testaments (unbeschadet aller Differenzen aufgrund der endzeitlichen Sühnefunktion des Todes Jesu, welche diejenige des Jerusalemer Tempels kritisch aufhebt) in fundamentaler Weise verbindet und das inhaltliche Zentrum der Schrift wie auch von Stuhlmachers theologischem Entwurf darstellt. Deswegen liegt hier auch die Brücke zum Folgenden—der urchristlich-paulinischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre in ihrer Kontinuität mit der Selbstdeutung und dem bewussten „Opfergang“ Jesu (vgl. 129, 142, 159, 293).

Mit seiner Sendung, seinem Anspruch und seinem Zuspruch traf Jesus von Anfang an auf den Widerstand der führenden jüdischen Kreise seiner Zeit (und aufgrund der „messianisch“ verstandenen Tempelreinigung insbesondere der Priesterschaft), der schließlich in den Prozess gegen ihn einmündete, bei dem er folgerichtig als

Falschprophet und religiöser Verführer des Volkes zum Tode verurteilt wurde. Denn Jesus beanspruchte durchaus eine über Mose und die Sinai-Tora hinausgehende „messianische“ Lehrautorität und Handlungsvollmacht, die Anstoß erregen musste. Er lehrte und praktizierte den Willen Gottes so, dass er die Tora vom Sinai gleichzeitig vertiefte, hinterfragte und überbot (103). Darin ist letztlich der Auslöser von Jesu Passion zu sehen (72, 83, 149ff.).

Die Osterereignisse haben dann dazu geführt (Erscheinungen Jesu vom Himmel her und Entdeckung des leeren Grabes nach 1Kor 15 und Mk 16), dass die am Kreuz scheinbar abgebrochene Offenbarungsgeschichte Gottes in neuer Weise von den ältesten christlichen Zeugen verstanden und das Bekenntnis zur Auferweckung des gekreuzigten und ins Grab gelegten Jesus durch Gott (in Aufnahme und Weiterbildung alttestamentlich-frühjüdischer Vorstellungen von Gott als Schöpfer und Erwecker der Toten) zum Zentrum ihres Glaubens an Jesus als den erhöhten „Herrn und Christus“ (Apg 2,36) und „Sohn Gottes in Macht“ (Röm 1,4) wurde (und damit auch zum alles entscheidenden „Zentraldatum“ einer „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ werden muss, der es um die „wechselseitige hermeneutische Beziehung“ zwischen dem einen Gott und seinem Repräsentanten Jesus geht; vgl. 174). Mit Ostern beginnt auch die „Ausbildung des Christusbekenntnisses“ (§14)—natürlich unter Aufgreifen der Erinnerung an Jesu Person, Werk und Geschick—sowie in eins damit die urchristliche Mission (für Petrus und die Zwölf eine Erneuerung ihres alten, vom irdischen Jesus erteilten Sendungsauftrages), die bald über die Grenzen des jüdischen Volkes hinausgriff, um die endzeitliche Völkerwallfahrt zum Zion einzuleiten (213f.). Es ist also deutlich, wie entscheidend wichtig die urchristlich-vorpaulinische Verkündigung und Missionspraxis (unter Rückgriff auf die Überlieferung vom irdischen Jesus) für alles Folgende war. Ohne diese Fundamente „zerfällt die (Biblische) Theologie des Neuen Testaments in lauter unverbundene Einzelpositionen“ (220).

Auch das Evangelium des Paulus von der Gerechtigkeit Gottes ist nichts anderes als eine Aktualisierung der Botschaft von der Gnade und Versöhnung Gottes für alle Menschen, die Paulus bereits bei seiner Berufung zum Völkerapostel empfangen und erfahren hat und die sich im Wesentlichen durch alle seine Briefe zieht. Die Rechtfertigungslehre ist nicht erst in einer späteren Konfliktsituation ausgebildet worden, sondern kennzeichnet das Denken und die Verkündigung des Apostels von Anfang an. Die Erfahrung der „Rechtfertigung des Gottlosen durch Christus“ (Röm 4,5; 5,6) ist Paulus selbst vor Damaskus exemplarisch zuteil geworden. Diese These wird dadurch gestützt, dass der die Rechtfertigungsverkündigung verteidigende Galaterbrief zeitlich vor dem 1. Korintherbrief eingeordnet und im Blick auf die Adressaten die „südgalatische Hypothese“ vertreten wird (225f., 332f.). Von der Grunderfahrung des Paulus und seiner dezidiert jüdischen Herkunft und Ausbildung her wird ihm nach Stuhlmacher die angemessene

Verhältnisbestimmung von Gesetz (Tora) und Christusevangelium zum großen „Hintergrundsthema“ seiner Theologie (231, vgl. 315f.). Eine Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses wird (gegen H. Hübner) nicht angenommen (261). Als „Heilsweg“ ist es zu Ende (vgl. §20), als im „Gesetz des Christus“ zusammengefasster Wille Gottes wird es von den Christen erfüllt. Auch hier bildet sich die dialektische Stellung Jesu selbst zum Gesetz ab. Zentrum der paulinischen Theologie ist die Christologie (283). Paulus lehrt Jesus als die Erfüllung der messianischen Verheißungen des Alten Testaments und damit als den zu sehen, als der er sich selber verstanden hat: als der messianische Gottessohn und Versöhner, der die Gerechtigkeit Gottes für Israel, die Heiden und die ganze Schöpfung durchsetzt (286). Namentlich mit seiner Lehre vom Herrenmahl und vom Evangelium steht Paulus in einer Lehr- und Traditionskontinuität, die zu den vor ihm berufenen Aposteln und bis zu Jesus selbst zurückreicht (303).

Somit ist die Kontinuität der neutestamentlichen Verkündigung auch von dieser Seite her gegeben. „Zusammen mit der Verkündigung Jesu bildet“ die paulinische Missionstheologie „die Achse, an der sich die Theologie des Neuen Testaments zu orientieren hat“ (222). Paulus hat als der Apostel zu gelten, „der das Werk Jesu in einzigartiger Weise theologisch durchdrungen und zur Grundlage seiner Missionstheologie gemacht hat“ (390). Ausdrücklich bekräftigt Stuhlmacher—gegen die gesamte „new perspective on Paul“ —die Sachgemäßheit des reformatorischen Verständnisses der Trias von Evangelium, Rechtfertigung und Glaube im Hinblick auf Paulus (311f.; vgl. 238–42). Das Buch schließt mit einer Darstellung der ethischen Anweisungen des Paulus, für die Stuhlmacher statt Paränese „Paraklese“ als sachgemäßere Bezeichnung vorschlägt und die er als „Wesensbestandteil des Evangeliums“ kennzeichnet (372f.).

Das Buch präsentiert eine solche Fülle exegetischer Beobachtungen und theologischer Gedanken, dass diese hier nicht annähernd dargestellt und gewürdigt werden können. Auch die Kritik muss sich auf die große Linie beschränken. So scheint mir das Hauptproblem das Verhältnis zwischen historischer Fragestellung und biblisch-theologischem „Rahmen“ zu sein. Dass die Bücher des Neuen Testaments Offenbarungszeugnis sein wollen, ist unbestreitbar. Doch wenn man die eigene Rekonstruktion und Interpretation derart mit der hermeneutischen und theologischen Aufgabe verknüpft, besteht die Gefahr, beides miteinander zu identifizieren oder zu vermischen. So ist z. B. der Unterschied zwischen irdischem und historischem Jesus kaum mehr zu erkennen (trotz gegenteiliger Forderung) —beides scheint in einem „geschichtlichen Jesus“ zusammenzufließen (vgl. M. Kähler und zum Problem zuletzt: C. K. Rowe in JBL 125 [2006] 406f.). So aber werden historische Meinungsverschiedenheiten zu theologischen Unterschieden—und umgekehrt (was Stuhlmacher doch eigentlich vermeiden will). Stark ist Stuhlmacher vor allem in der Negation und Kritik der älteren Formgeschichte, die sich von seinen Angriffen wohl nicht mehr erholen wird. Aber an die

Stelle des Bultmannschen „Systems“ setzt er ein ebenso geschlossenes neues, das jetzt nicht mehr von radikaler historischer Kritik und existenzialer Interpretation, sondern von historischer Affirmation und kirchlich-konfessioneller Interpretation bestimmt wird (in dieser „dogmatischen“ Hinsicht reicht er also den von ihm so heftig Kritisierten erneut die Hand). Warum belässt er es nicht bei behutsamer, unabschließbarer historischer Kritik und partiellen theologischen Gemeinsamkeiten, die sich in ihrer Unterschiedlichkeit und Lebendigkeit—jedenfalls exegetisch—nicht zu einer theologischen „Summe“ oder „zentralen Lehre“ (13) bündeln lassen (schon die johanneische Tradition stört ersichtlich das harmonische Bild; vgl. 45)? Viele seiner hervorragenden Ausführungen gewinnen viel mehr an Überzeugungskraft, wenn sie nicht einem allzu deutlichen übergreifenden (und doch theologisch partikularen!) Erkenntnisinteresse untergeordnet würden, welches der rauen historischen Wirklichkeit des pluralistischen frühen Judentums und Christentums vielfach nicht entspricht und auch den christlich-jüdischen Dialog nicht eben erleichtert (nicht zufällig steht er auf S. 33 in Klammern!). Dies schmälert nicht den Respekt vor einer wissenschaftlichen Lebensleistung, die in vieler Hinsicht bahnbrechend gewirkt hat und an der keine ernsthafte Bemühung um eine neutestamentliche Theologie vorbeigehen kann.