

Zwischen Hören und Deuten

Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den Briefen des Paulus und im lukanischen Doppelwerk*

REINHARD FELDMER / FLORIAN WILK

1. Einführung (Florian Wilk)

Debatten sind das Thema des vorliegenden Bandes und der darin dokumentierten Ringvorlesung des Göttinger Sonderforschungsbereichs „Bildung und Religion ...“. Genauer gesagt: Debatten über „Heilige Texte“¹. Solche Debatten sind so alt wie Heilige Texte selbst. Schon wenn in einer Gemeinschaft bestimmte Texte allgemein als grundlegend betrachtet werden, *muss* man sich darüber verständigen, wie sie zu verstehen sind. Umso mehr gilt das für Dokumente, die das Prädikat „heilig“ tragen. Es zeigt ja an, dass die betreffenden Texte dem „Heiligen“ zugeordnet werden. Biblisch gesprochen wird damit zum einen auf ihre herausragende Qualität verwiesen: Sie haben teil an der Würde des „Heiligen“. Zum andern zeigt der Ausdruck „heilig“ aber auch die höchst besondere Funktion besagter Texte für die religiöse Praxis an: Sie führen in die Begegnung mit dem „Heiligen“ hinein. Diese Funktion aber können sie nur erfüllen, wenn die Gruppe, die jene Texte verwendet, sich jedenfalls einigermaßen einig ist, wie man sie wahrzunehmen hat. Solche Einmütigkeit muss erst erzielt werden, setzt also Debatten voraus; und sie steht naturgemäß immer wieder in Frage, zieht also weitere Debatten nach sich.

Dieser Sachverhalt lässt sich in dem Zeit-Raum, der uns hier interessiert, besonders gut beobachten. Es geht um Paulus und Lukas, zwei Autoren des entstehenden Christentums, die ihre Werke in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Christus abgefasst haben. Wer diese Werke betrachtet, wird gleich auf drei Ebenen mehr oder weniger heftiger Debatten ansichtig.

* Der Beitrag wurde im Rahmen und mit Unterstützung des Göttinger SFB 1136 „Bildung und Religion“ (TP B 02: „Schriftgebrauch als Bildungsvorgang in den Briefen des Paulus“ und D 02: „Religion im Diskurs der Gebildeten: Der Evangelist Lukas und der Redner Dion von Prusa“) erarbeitet.

¹ Vgl. dazu Gemeinhardt 2016.

Da ist erstens die Diskussion im zeitgenössischen Judentum², das den Rahmen für das Wirken unserer Autoren bildet. Wir stoßen hier auf diverse Gruppierungen, die je eigene Auffassungen davon hatten, wie jüdische Identität in dieser Zeit zu gestalten war. Denn da gab es schwierige Fragen: Wie sollte man sich zur griechischen Kultur stellen? Wie zur römischen Fremdherrschaft? Wie war die offizielle Kultpraxis in Jerusalem zu beurteilen? Die Meinungsvielfalt hierzu war groß. Und ihr entsprach eine Vielfalt an Umgangsweisen mit den Heiligen Schriften – wobei bisweilen schon strittig war, welche Texte überhaupt als solche zu gelten hatten³. Der Befund ist so vielschichtig, dass manche Sachkundige mit Blick auf das 1. und 2. Jahrhundert gar nicht mehr vom Judentum reden, sondern von Judentümern⁴. Damit wird das Maß an fundamentalen Gemeinsamkeiten zwischen den jüdischen Gruppen dieser Zeit aber wohl doch unterbewertet.

Bleibt man bei der Rede von *einem* Judentum, so lässt sich eine zweite Ebene an Debatten identifizieren: Debatten zwischen den Anhängern Jesu Christi und ihren jüdischen Zeitgenossen. Auch dazu gab es Anlass genug: Kann ein Gekreuzigter als Messias und Gottessohn gepriesen werden? Können Nichtjuden als Mitglieder des Gottesvolkes gelten? Anfänglich fanden diese Debatten noch gänzlich innerhalb des Judentums statt; mit der Zeit aber erschienen und präsentierten sich die frühen Christen doch als eine Bekenntnisgemeinschaft eigener Prägung – auch wenn man für das 1. Jahrhundert noch nicht von einem Christentum als etablierter, klar konturierter Religionsgemeinschaft sprechen kann. In diesen Debatten spielte der Bezug auf die Heiligen Schriften des Judentums ebenfalls eine zentrale Rolle. Das war unvermeidlich. Mit dem Christus-Bekenntnis war ja gesagt, es sei der in der Heiligen Schrift bezeugte Gott Israels, der sich in Jesus ein für alle Mal der Völkerwelt heilvoll zugewendet hat⁵. Mit diesem Bekenntnis wurde also zugleich eine eigene, neue Art der Schriftlektüre begründet⁶.

Drittens schließlich gab es schon in dieser frühen Zeit zahlreiche Debatten unter den Christusgläubigen selbst. Die Vorstellung einer einmütigen Urgemeinde, die sich erst nach und nach in verschiedene christliche Gruppierungen ausdifferenziert habe, wird durch das Neue Testament nicht gedeckt⁷. Bereits das im Entstehen begriffene Christentum ist in sich vielfältig und ziemlich streitlustig⁸. Vieles war zu diskutieren: Welche Bedeutung haben die biblischen Gesetze für das Leben der Gläubigen? Was meint überhaupt „Glauben“? Und auch bei diesen Diskussionen hing viel davon ab, wie die Beteiligten jeweils die Heilige Schrift verstanden.

² Vgl. dazu Cohen 1987.

³ Ein fest umrissener Kanon lag frühestens im 3. Jahrhundert vor; vgl. Becker 1998.

⁴ Vgl. z. B. Neusner u. a. 1987.

⁵ Vgl. dazu Wilk 2016a.

⁶ Vgl. Wilk 2016b.

⁷ Vgl. Öhler 2018, 137–163, mit Angaben zu den „ersten Gemeinschaften in Judäa, Galiläa und Samaria“.

⁸ Vgl. Graf / Wiegandt 2009.

Diese Debatten sind nun deshalb so spannend und spannungsgeladen, weil sich ja alle Beteiligten auf ein und dieselbe Heilige Schrift beriefen. Gerade im Streit um ihre Auslegung tritt demnach eine gemeinsame Grundüberzeugung zutage: Es ist die Schrift, durch die man Klarheit und Orientierung gewinnt – Klarheit über die eigene Gottesbeziehung, Orientierung, wie man in dieser Beziehung leben soll. Zugleich aber zeigt solcher Streit die fundamentale Problematik an, die mit der Berufung auf die Heilige Schrift verbunden ist: Wie verhindert man, dass Würde und Autorität der Schrift im Gewirr verschiedener Deutungen untergehen? Wie geschieht es, dass durch eine Auslegung tatsächlich die Schrift zu Gehör gebracht wird – und nicht allein die Auffassung derer, die sie interpretieren? Wie geschieht dies, wenn doch schon das Hören selbst subjektiv gefärbt ist, weil jede und jeder Einzelne nicht nur anders hört, also auf andere Weise wahrnimmt, sondern oft genug auch anderes hört, also andere Inhalte vernimmt?

Im Folgenden werde ich diesen Fragen zunächst anhand der Briefe des Paulus nachgehen. Welche Debatten um die Schrift spiegeln sich in ihnen wider? Und wie wird in ihnen das Spannungsfeld zwischen Hören und Deuten der Schrift ausgelotet? Ich kann das natürlich nur in groben Zügen tun und muss mich dafür auf ein, meines Erachtens aber treffendes Beispiel beschränken.

2. Der Schriftgebrauch des Paulus – am Beispiel des Römerbriefs (Florian Wilk)

Paulus stammte aus Tarsus (Act 21,39 u. ö.), einer Großstadt an der Südküste der heutigen Türkei. Er wurde jüdischer Tradition gemäß erzogen (Gal 1,14b), wobei die Verbindung zum Land Israel eine große Rolle spielte (Phil 3,5a–d). Als junger Mann ging er daher nach Jerusalem (Act 22,3) und schloss sich den Pharisäern an (Phil 3,5e; Act 23,6). Die waren für eine genaue Auslegung des jüdischen Gesetzes bekannt und bemühten sich, den Alltag in Annäherung an eine priesterliche Lebensführung zu gestalten. Später wurde Paulus zum Anhänger des so genannten Judaismus (Gal 1,14a), einer Bewegung, die jüdische Identität durch strenge Abgrenzung von Einflüssen der griechisch-römischen Kultur zu sichern suchte. Er stand demgemäß dem entstehenden Christentum sehr kritisch gegenüber und trat der Verbreitung des Christusglaubens entgegen (1,13 u. ö.). Infolge einer Vision des auferstandenen Jesus Christus wurde er dann jedoch selbst zu dessen Anhänger und zu einem seiner wirkmächtigsten Missionare (1,15 f. u. ö.).⁹

Im Zuge seines Werdegangs erfuhr Paulus eine vielfältige Prägung beim Umgang mit der Schrift¹⁰. Die Überzeugung, dass sie maßgebliche Bedeutung für die Klärung der eigenen religiösen Identität hat, teilte er mit den meisten traditionsbewussten jüdischen Zeitgenossen. Als Pharisäer verankerte er auch

⁹ Vgl. zum Ganzen die Beiträge in Horn 2013, 49–119.

¹⁰ Vgl. Frey 2017.

die konkrete Daseinsgestaltung in Worten der Schrift und zumal im biblischen Gesetz. Als Apostel lernte er dann, die Schrift im Licht des Christusglaubens zu lesen, das Christusgeschehen also von den Verheißungen der Schrift her zu verstehen.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass Paulus auch in seinen Briefen vielfach auf die Schrift Bezug nimmt. Dabei ist generell zweierlei zu berücksichtigen. Zum einen wird in den Paulusbriefen durchweg selbstverständlich die Septuaginta (LXX) verwendet, die Sammlung griechischer Übersetzungen der verschiedenen Bücher der Schrift. Dieses Übersetzungswerk hatte in paulinischer Sicht – und der vieler jüdischer Zeitgenossen¹¹ – den gleichen autoritativen Status wie der hebräische Quelltext. Zum andern hatte die Septuaginta – wie auch die hebräische Version – zur Zeit des Paulus noch keinen feststehenden Wortlaut. Sie existierte vielmehr in einer Vielzahl von Handschriften mit durchaus unterschiedlichen Textfassungen; manche davon dokumentieren auch Rezensionen, die in der Absicht erfolgten, den griechischen Text, sofern erforderlich, der (jeweils verfügbaren) hebräischen Vorlage wieder anzunähern.¹²

Für unser Thema ist nun allererst zu erheben, wie Paulus die Schrift im Zusammenhang mit seinem programmatischen Grundanliegen verwendet und deutet. Dieses bestand ja in der Verkündigung des Evangeliums an die Weltvölker (Röm 1,5; 15,16). Paulinischer Überzeugung nach galt die Botschaft, dass Gott Jesus zum Retter gemacht hat, allen Menschen mit gleichem Recht; Statusunterschiede etwa zwischen Juden und Griechen hielt er dabei für ausgeschlossen (1,16; 10,11–13). Gerade das aber war innerhalb des frühen Christentums umstritten. Ist, so wurde etwa von anderen Christusgläubigen jüdischer Provenienz gefragt, das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus nicht unauflöslich an die Verheißungen geknüpft, die Gott dem Erzvater Abraham gemacht hat? Gilt es daher nicht ausschließlich denen, die Kinder Abrahams sind oder jedenfalls – bei Männern durch Beschneidung – nachträglich werden¹³? Immer wieder wurde Paulus in derartige Debatten verstrickt; und so sah er sich mehrfach genötigt, sein Verständnis des Evangeliums im Disput mit anderen Christusgläubigen zu verteidigen.

In den Briefen des Paulus spiegeln sich solche innerchristlichen Debatten an vielen Stellen wider. Ein anschauliches Beispiel bietet der Römerbrief. Als er diesen Brief, wahrscheinlich im Jahr 56 n. Chr., schrieb, stand er an einem Wendepunkt seines Wirkens¹⁴. Weit über 20 Jahre lang war er im Osten des Römischen Reiches als Apostel Jesu Christi tätig gewesen. Grob lassen sich dabei drei Phasen identifizieren. In den ersten Jahren arbeitete Paulus eigenständig: zunächst in der so

¹¹ Vgl. dazu die verschiedenen Versionen einer Erzählung über die Entstehung der Septuaginta bei Aristobul (Euseb, *praep. Ev.* 13,12,1f.), im Aristeasbrief, bei Philon (*VitMos* 2,25–44) und bei Josephus (*Ant* 12,12–118).

¹² Vgl. dazu Wilk 2013.

¹³ Diese Fragen dürften schon hinter den sich im Galaterbrief widerspiegelnden Auseinandersetzungen mit den in Galatien aufgetretenen Fremdmissionaren (Gal 1,7; 6,12f.) stehen, wie der ausführliche Rekurs des Paulus auf Abraham in Gal 3–4 erschließen lässt.

¹⁴ Vgl. Schnelle 2003, 334.

genannten „Arabia“ (Gal 1,17), einem Gebiet südöstlich des Römischen Reiches¹⁵, sodann einige Jahre im Umfeld von Tarsus (1,21; Act 9,30)¹⁶. Über den Erfolg dieser Phase wissen wir so gut wie nichts. Besser bezeugt ist die zweite Station: Auf Initiative eines gewissen Barnabas wurde Paulus Mitglied und Mitarbeiter der Gemeinde in Antiochia (Act 11,22–26, vgl. Gal 1,21; 2,11), einer Großstadt im Nordwesten des heutigen Syrien. Hier hatten Christusgläubige, die aus Jerusalem vertrieben worden waren, begonnen, das Evangelium in programmatischer Weise auch Nichtjuden zu predigen (Act 11,19f.). Barnabas und Paulus (Gal 2,1,9) unternahmen in diesem Zusammenhang gemeinsam eine längere Missionsreise nach Zypern, Pamphylien und Galatien (Act 13–14). Anschließend kam es jedoch sukzessive zur Trennung von Barnabas (15,36–41) und der Gemeinde zu Antiochia (Gal 2,13f.)¹⁷, und Paulus arbeitete wieder selbständig. Er wandte sich weiter nach Westen und gelangte bis nach Mazedonien und Griechenland (Act 16,1–18,17, vgl. 1Thess 1,7f. u. ö.), wo er in wichtigen städtischen Zentren wie Philippi, Thessalonich und Korinth Gemeinden gründete und aufbaute, die dann den Christusglauben jeweils in ihr Umland trugen¹⁸. Anschließend konzentrierte er sich für ein paar Jahre auf die so genannte „Asia“ im Westen der heutigen Türkei (Act 19,8.10; 20,31, vgl. 1Kor 16,19; 2Kor 1,8), bevor er auf einer Rundreise durch seine Gemeinden eine lange vorbereitete Kollekte einsammelte, um sie der Gemeinde zu Jerusalem als Zeichen der Verbundenheit zu überbringen (Röm 15,25–28.31, vgl. Act 20,1–16)¹⁹.

In dieser Situation, im Vorfeld der Reise nach Jerusalem entsteht der Römerbrief. Offenbar markiert die Kollekte für den Apostel den vorläufigen Abschluss seines Wirkens im Osten des Römischen Reiches. Nachdem er das Evangelium bis nach Illyrien, also an die Nordgrenze Makedoniens getragen habe (Röm 15,19), so schreibt er den Christusgläubigen in Rom, gebe es für ihn „in diesen Gegenden keinen Raum mehr“ (15,23). Er will daher über Rom nach Spanien ziehen und erbittet dafür die Unterstützung der Gemeinden, die es in dieser Stadt gab (15,24). Mit seinem Brief sucht er dementsprechend eine „apostolische Partnerschaft“ zu begründen²⁰. Dabei wandelt er freilich auf einem schmalen Grat: Einerseits kann und will er seine Berufung zum Völkerapostel nicht schmälern; andererseits muss er die Eigenständigkeit der römischen Gemeinden, die ja nicht er gegründet hatte, anerkennen. Einerseits muss er sich ihnen als Apostel und Kooperationspartner empfehlen; andererseits kann und will er sein spezifisches Verständnis des Evangeliums nicht verschweigen oder relativieren. Er muss es deshalb so präsentieren,

¹⁵ Einen indirekten Beleg für eine Missionstätigkeit des Paulus dort bietet auch 2Kor 11,32f.; vgl. Knauf 1998.

¹⁶ Vgl. dazu Hengel / Schwemer 1998, 237–273.

¹⁷ Zur Diskussion um die Datierung des Antiochenischen Konflikts vgl. Böttrich 2013, 104.

¹⁸ Vgl. dazu etwa die Ausweitung der Adresse aus 1Kor 1,1 auf „ganz Achaia“ in 2Kor 1,1.

¹⁹ Zur Planung und Durchführung der Kollekte vgl. 1Kor 16,1–4; 2Kor 8–9; Gal 2,10.

²⁰ Vgl. Theobald 2000, 40–42.

dass er mögliche Vorbehalte gegen seine Position aufgreift und entkräftet²¹. Dieses Bemühen prägt den ganzen Brief und tritt gerade im Briefeingang zutage.

Betrachten wir zunächst das so genannte Präskript, also den Briefkopf (Röm 1,1–7), so zeigt sich folgendes Bild:

- 1 Paulus, Sklave Christi Jesu, berufener Apostel,
ausgesondert für das Evangelium Gottes
- 2 – das er im Voraus angekündigt hat durch seine Propheten in heiligen Schriften –
- 3 von seinem Sohn,
der geboren wurde aus dem Samen Davids nach dem Fleisch,
- 4 der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit
aufgrund der Auferstehung der Toten,
Jesus Christus, unserem Herrn,
- 5 durch welchen wir empfangen Gnade und Apostelamt
zum Glaubensgehorsam unter allen Weltvölkern um seines Namens willen,
6 unter denen auch ihr existiert als Berufene Jesu Christi,
- 7 an alle, die in Rom leben als Geliebte Gottes, berufene Heilige:
Gnade (komme) euch (zu) und Frieden von Gott, der Vater von uns (ist,) und vom
Herrn Jesus Christus.²²

Es fällt auf, wie ausführlich sich Paulus hier den Adressaten vorstellt – und wie eingehend er dabei zumal das Evangelium kennzeichnet, das zu verkündigen ihm aufgetragen ist: Es wird in 1,1 betont auf Gott als Urheber zurückgeführt²³, und es wird mit 1,3f. als Botschaft von Jesus, dem Gottessohn, charakterisiert. Dabei wird die Gottessohnschaft damit begründet, dass in Jesu Erhöhung die Auferstehung der Toten ihren Anfang genommen hat²⁴; zugleich aber wird sie aufs Engste mit der Herkunft Jesu „aus dem Samen Davids“ verknüpft. Jesus Christus erscheint somit als derjenige, durch den die endzeitlichen Heilserwartungen Israels zur Erfüllung kommen²⁵. Dementsprechend wird das Evangelium in 1,2 explizit mit den Ankündigungen der Propheten verbunden, die in den heiligen Schriften dokumentiert sind²⁶.

In diesem Zusammenhang ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen wählt Paulus mit dem seinerzeit keineswegs geläufigen Ausdruck „heilige (ἅγια) Schriften“²⁷ eine Redeweise, die seine Bindung an die Traditionen Israels unterstreicht. Als „heilig“ galten die biblischen Schriften im Kontext des so genannten Judentums

²¹ Vgl. Stuhlmacher 1989, 11–15.

²² Hier (wie im Folgenden, wenn nicht anders angegeben) eigene Übersetzung und Gliederung des biblischen Textes. – Die Formulierung in Röm 1,7c ist doppeldeutig; die Schlusswendung „und vom Herrn Jesus Christus“ kann sowohl die Aussage „Frieden von Gott ...“ als auch den Ausdruck „Vater von uns ...“ fortführen.

²³ Vgl. Käsemann 1974, 7.

²⁴ Vgl. zu dieser Deutung der auffälligen Formulierung in Röm 1,4 Wilckens 1978, 65 – und in der Sache 1 Kor 15,20.23.

²⁵ Vgl. Wilk 1998, 170.

²⁶ Vgl. dazu Wilk 1999, 287.

²⁷ Üblich war demgegenüber die Verwendung des Adjektivs „heilige (ιερά)“, welches die Schriften dem Heiligtum und den Priestern zuordnet; vgl. etwa Philon, *Abr* 61; Josephus, *Ant* 1,13.

(s. o.) nämlich deshalb, weil sie denen göttlichen Beistand zusagten, die Gottes „heiligem Bund“ selbst in Todesgefahr treu blieben²⁸. Zum andern verweist die Kombination der Begriffe „Sohn“, „Same Davids“ und „Auferstehung“ auf ganz bestimmte Texte aus den Prophetenbüchern (in der jeweiligen LXX-Version). So wird in 2Sam 7 David das „Aufstehen“ „seines Samens“, also eines Nachfahren verheißen, der mit Gott in einer Vater-Sohn-Beziehung stehen und demgemäß auf ewig als König über Israel herrschen wird:

12 Und es wird sein, wenn deine Tage erfüllt sind [...], dann werde ich *deinen Samen* nach dir *aufstehen* lassen, [...].

13 [...] und ich werde seinen Thron aufrichten bis in Ewigkeit. 14 Ich werde ihm zum Vater werden, und er wird mir zum *Sohn* werden [...].²⁹

Jes 11 prophezeit gar das Aufstehen eines ganz neuen David:

1 Und hervorkommen wird ein Schößling aus der *Wurzel Jessais* [sc. dem *Vater Davids*] [...] 2 Und auf ihm wird ruhen Gottes Geist, ein Geist der Weisheit und der Einsicht, ein Geist des Ratschlusses und der Kraft, ein Geist der Erkenntnis und der Frömmigkeit; 3 ... 10 Und es wird da sein an jenem Tag die *Wurzel des Jessai*, nämlich der, der *aufsteht*, um über Weltvölker zu herrschen [...].

Bemerkenswert ist hier, dass der neue David, weil Gottes Geist auf ihm ruht, in einer Willens- und Handlungseinheit mit Gott steht³⁰ – und dass sich seine *Herrschaft*, die durch das „Aufstehen“ begründet wird, über Israel hinaus auf die Weltvölker erstreckt.

Mit der Aufnahme dieser Passagen aus den Prophetenbüchern bewegt sich Paulus grundsätzlich in den Bahnen zeitgenössischer Schriftauslegung; auch in manchen jüdischen Texten aus hellenistisch-römischer Zeit wurden sie „messianisch“, also auf eine endzeitliche Rettergestalt für Israel gedeutet³¹. Freilich setzt er in der Sache einen besonderen Akzent: Er verankert mit Röm 1,1–5 nicht nur in grundsätzlicher Weise das Evangelium in den „heiligen Schriften“, sondern auch und gerade sein apostolisches Wirken unter den Weltvölkern, das er mit 1,5 auf den *Herrn* Jesus Christus zurückführt. Mit den Ausführungen zum Evangelium und zu seinem Apostelamt stellt Paulus also schon im Briefeingang klar, dass gerade er, der Völkerapostel, im Einklang mit der Schrift handelt und den Traditionen Israels verbunden bleibt³².

Für das Verständnis der Kommunikation mit den Adressaten ist nun noch wichtig, dass der Apostel im Präskript ein Beziehungsnetz knüpft: ein Netz,

²⁸ Vgl. Wilk 2016b, 37 f., mit Verweis auf 1Makk 1,63; 12,9.15.

²⁹ Übersetzung Meiser (s. Kraus / Karrer 2010, 341).

³⁰ Feldmeier / Spieckermann 2018, 117 f., verweisen treffend auf die Nähe von Jes 11,2 zur Selbstvorstellung der Weisheit Gottes in Prov 8,12–14.

³¹ Vgl. Wilk 2016a, 72, mit Verweis auf PsSal 17,21–44; 18,5–8; 1QSb 5,20–29; 4Q161 Frg. 8–10 Z. 11–25; 4Q174 3,10–13; 4Q285 Frg. 5.

³² Der in vielen Kommentaren anerkannte Rückbezug auf die „Begrifflichkeit“ und die „Verheißungen der Schrift“ (so Lohse 2003, 66) hat also einen konkreteren Bezugspunkt und eine spezifischere Bedeutung als meist angenommen.

durch das er selbst, die heiligen Schriften, das Handeln Gottes in Christus und die Christusgläubigen zu Rom untrennbar miteinander verbunden werden. Zum einen betont Paulus ja, dass ihm und den Adressaten dieselbe *Berufung* durch Gott zuteil geworden ist: Wie er nach 1,1 als Sklave und „berufener Apostel“ Christi Jesu tätig ist, so leben sie 1,6 f. zufolge in Rom als „Berufene Jesu Christi“³³. Zum andern hebt Paulus durch die dreifache Verwendung des Wortfeldes „heilig“ in 1,2.4.7 Folgendes hervor: Kraft ihrer Berufung haben die Adressaten ihrerseits Anteil an der *Heiligkeit* gewonnen, die den im Christusgeschehen wirksamen Gottesgeist ebenso auszeichnet wie die Schriften, in welchen das von Paulus vertretene Evangelium im Voraus angekündigt worden ist.

Es zeigt sich: Paulus hat den Auftakt seines Schreibens nach Rom sehr sorgsam gestaltet. Er präsentiert sich den dort lebenden Christusgläubigen als Apostel, der gerade mit der Verkündigung des Evangeliums an die Weltvölker dem Willen Gottes folgt, wie er in Christus den Verheißungen der Schrift entsprechend offenbar geworden ist; er präsentiert sich eben damit zugleich als Apostel, dessen Wirken die Adressaten eigentlich nur anerkennen und unterstützen können, wenn sie denn ihre eigene Existenz als „berufene Heilige“ ernst nehmen.

Dass Paulus seinen Brief an die Gemeinden zu Rom derart umsichtig eröffnet, ist nicht nur ein Akt der Vorsicht. Nach den z. T. heftigen Auseinandersetzungen, in die er spätestens seit der Trennung von Antiochia und Barnabas verwickelt war, *musste* er damit rechnen, dass bestimmte Vorbehalte gegen ihn und sein Wirken auch in Rom gehegt wurden³⁴. Tatsächlich hielten sich dort, wie wir der langen Grußliste im Kontext des Briefschlusses (Röm 16,3–15) entnehmen können, zumindest einige Personen auf, die Paulus schon lange kannte und mit denen er wohl in Kontakt stand³⁵. Er dürfte also ungefähr gewusst haben, was man in Rom von ihm dachte.

Zudem bringt er an einer Stelle im ersten Hauptteil des Briefs (Röm 1,18–3,20) selbst grundlegende Einwände zur Sprache, die – offenbar von anderen Judenchristen – gegen sein Evangelium erhoben wurden. Dieser Hauptteil dient ja insgesamt dem Nachweis, dass alle Menschen, Juden wie Griechen, unter der Sünde stehen (3,9) und von sich aus keine Möglichkeit haben, dem Gerichtsurteil Gottes zu entgehen³⁶. Selbst eine ernsthafte Gesetzesobservanz bietet, wie Paulus am Ende von Röm 2 darlegt, keinen Ausweg³⁷. Damit aber ruft er gewichtige Fragen auf den Plan. So schreibt er am Beginn von Röm 3 Folgendes:

³³ Vgl. Michel 1966, 43.

³⁴ Vgl. Theobald 2000, 41.

³⁵ Das gilt jedenfalls für Priska und Aquila (Röm 16,3 f., vgl. 1 Kor 16,19; Act 18,2 f.). Doch auch etliche andere Personen identifiziert Paulus in Röm 16 als persönliche Bekannte: Epainetus, Ampliatus und Stachys (16,5.8f: jeweils „mein Geliebter“), Andronikus und Junia (16,7: „meine Mitgefangenen“), Persis (16,12: „Geliebte“) sowie die Mutter des Rufus (16,13: „auch meine Mutter“).

³⁶ Vgl. Wilckens 1978, 93.

³⁷ Vgl. Wilk 2010a, 64–68.

- 1 Was ist nun der überschießende Reichtum des Juden, oder was ist der Nutzen der Beschneidung?
- 2 Groß (ist er) in jeder Weise!
In erster Linie (besteht er darin), dass ihnen die Worte Gottes anvertraut wurden.
- 3 Was (folgt) denn (daraus)?
Wenn einige untreu wurden,
wird etwa ihre Untreue die Treue Gottes unwirksam machen?
- 4 Keinesfalls!
Vielmehr soll (klar) werden: Gott ist wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner [...]
- 5 Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt [...]
- 7 Denn wenn die Wahrhaftigkeit Gottes in meiner Lüge überreich geworden ist
zu seiner Herrlichkeit
was werde ich dann noch als Sünder gerichtet?
- 8 Und (stimmt) etwa, wie wir verlästert werden und wie manche über uns reden,
dass wir sagen: „Lasst uns das Böse tun, damit das Gute komme“?
Deren Verurteilung ist rechtmäßig!

Es sind im Grunde zwei Fragen, die Paulus hier identifiziert. Die erste wird in Röm 3,3 gestellt: Wird etwa die Untreue einiger Juden die Treue Gottes unwirksam machen? Diese Frage ist alles andere als harmlos. Paulus hat ja stets die Überzeugung vertreten, dass Gott sich in Christus allen Menschen heilvoll zugewendet hat, dass ihre Rettung also unabhängig von ihrem Status oder ihrem Tun erfolgt³⁸; sie hängt demgemäß allein daran, dass Menschen sich glaubend in die Gemeinschaft mit Christus hineinnehmen lassen (Gal 2,16; 1 Kor 1,21; Röm 3,26 u. ö.). Diese Botschaft stieß jedoch bei vielen jüdischen Zeitgenossen auf Widerspruch. Ihnen blieb unbegreiflich, dass der gekreuzigte Jesus als Christus gelten solle (vgl. 1 Kor 1,23 u. ö.), dass Gottes gutes Gesetz keinen Ausweg aus der Schuldverfallenheit der Menschen weisen solle (vgl. Röm 7,10 u. ö.) – und dass Nichtjuden ohne weiteres vollgültige Glieder des endzeitlichen Gottesvolkes sein sollten (vgl. Gal 2,12 u. ö.). So lehnten sie das Evangelium ab, wurden also, um mit Paulus zu sprechen, Gott untreu. Wenn sie damit aber, nach Paulus, außerhalb der in Christus eröffneten Rettung blieben (Röm 11,20)³⁹: waren Sie dann nicht für immer verloren? Wie aber könnte das sein, wenn Gott doch Israel zum Gottesvolk erwählt und ihm ewige Treue zugesagt hat (9,4) – und Gottes Zusagen selbstredend unverbrüchlich sind? So deckt das Nein jüdischer Zeitgenossen zum Evangelium eine fundamentale Spannung in der Predigt des Paulus auf: Er präsentiert das Christusgeschehen als Erfüllung der Verheißungen der Schrift, und dennoch scheint er etliche ihrer ersten Adressaten – die Israeliten, die nicht an Jesus als den Christus glauben mögen – von der Rettung auszuschließen. Paulus geht in 3,4 nur sehr kurz auf diese Frage ein; weiter hinten im Brief aber wird er sie drei Kapitel lang erörtern (Röm 9–11)⁴⁰. In der Tat *muss* er zeigen, dass sein Evangelium auch

³⁸ Siehe o. nach Anm. 12.

³⁹ Darauf gründet sich dann der in Röm 9,3 formulierte Wunsch des Paulus, zugunsten und anstelle seiner jüdischen „Geschwister von Christus weg verflucht“ zu sein; vgl. Wolter 2019, 28.

⁴⁰ Zum Konnex zwischen Röm 3,1–4 und 9–11 vgl. Theobald 2000, 262.

und gerade Israel zum Heil gereicht; denn sonst würde es dem Anspruch, Evangelium Gottes zu sein, nicht gerecht⁴¹.

Die zweite Anfrage an Paulus wird ab Röm 3,5 in mehreren Anläufen entwickelt und dann in 3,8 überspitzt auf den Punkt gebracht: Behaupten wir etwa, man solle das Böse tun, damit Gott umso mehr seine Güte an uns erweisen kann? Auch diese Frage ist letztlich von tiefem Ernst. Paulus spricht ja nachdrücklich davon, dass den Menschen vor Gott jegliche Ehre fehlt (3,23), dass es nicht einen einzigen gibt, der gerecht wäre (3,10) – und dass es deshalb tatsächlich die Gottlosen sind, die von Gott in Christus gerechtfertigt werden (4,5). Doch heißt es nicht in der Schrift, dass Gott Gerechtigkeit liebt und Gottlosigkeit hasst (Ps 44[45],8)? Dass der Gottlose niemals Gerechtigkeit lernen wird, wenn er Gnade findet (Jes 26,10)? Dass ein König nichts Schlimmeres tun kann, als dem Gottlosen auch noch zu helfen (2 Chr 19,2)? Dass jeder, der im Gericht den Schuldigen gerecht spricht, ein Gräuelfür Gott ist (Prov 17,15), weil ein Richter auf jeden Fall den Gerechten gerecht und den Schuldigen schuldig zu sprechen hat (Dtn 25,1)? Ist mit der Rechtfertigung der Gottlosen also nicht jeglicher Ethik der Boden entzogen⁴²? Erneut weist Paulus die kritischen Fragen hier nur ab, um sie an späterer Stelle im Brief (Röm 6–8) ausführlich zu erörtern⁴³.

Angesichts solch gravierender Anfragen an sein Evangelium ist es natürlich besonders wichtig, dass Paulus es den Christustgläubigen zu Rom von Anfang an nahebringt, also plausibel macht. Eben dazu formuliert er am Ende der Einleitung in den Brief einen aus zwei Aussagen bestehenden Satz, der als Thema-Angabe dient und es erlaubt, alles Weitere als deren Entfaltung darzubieten⁴⁴. Dieser Satz findet sich in Röm 1,16 f. und lautet wie folgt:

- 16 ^aIch schäme mich nämlich nicht des Evangeliums,
^bdenn es ist Gottes Macht zur Rettung
für jeden Glaubenden,
^csowohl für den Juden – zuerst – als auch für den Griechen;
- 17 ^adenn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart
aufgrund von Glauben auf Glauben hin,
^bwie geschrieben ist: ^c„Es wird aber der Gerechte aus Glauben leben (Hab 2,4).“

Das einleitende „Ich schäme mich nicht“ ist nicht nur Rhetorik; es bekräftigt die paulinische Überzeugung, allen Einwänden zum Trotz die Christusbotschaft so zu verkünden, wie Gott es ihm aufgetragen hat⁴⁵ – auch und gerade vor den Christustgläubigen in Rom. Die anschließende Angabe bezeugt zunächst eine frühchristliche Grundgewissheit: In der Christusbotschaft ergeht das „Evan-

⁴¹ Vgl. Wilk 2008, 207 f., zum Gedankengang von Röm 9–11 auch Wilk 2010c.

⁴² Vgl. Wilckens 1978, 167.

⁴³ Vgl. dazu Zeller 1985, 79, der Röm 3,8 mit Kap. 6 in Zusammenhang bringt.

⁴⁴ Vgl. Klauck 1998, 229.

⁴⁵ Zum Ernst des „Schämens“ im paulinischen Sprachgebrauch vgl. Röm 6,21 sowie Zeller 1985, 42.

gelium“, also die Kunde von Gottes Heilshandeln (Jes 40,9; 52,7 u.ö.), das die Verheißungen der Schrift eschatologisch zur Erfüllung bringt; und eben deshalb erhält im Evangelium Gottes „Macht“, seinen Rettungswillen in der Geschichte durchzusetzen (1Chr 29,10–12), ihre endzeitliche Gestalt⁴⁶. Dabei greift die paulinische Formulierung – im Einklang mit hellenistisch-jüdischen Autoren der Zeit – zugleich Begriffe („Evangelium“) und Wendungen („Macht zur Rettung“) auf, mit denen Griechen und Römer auch und gerade vom heilvollen Handeln eines Gottes zugunsten der Menschen sprachen⁴⁷. Die Fortsetzung Röm 1,16c bietet dann die Doppelthese des Römerbriefs: Gottes Rettungsmacht ist im Evangelium insofern universal wirksam, als sie sich an Juden wie Griechen im Glauben erweist; gleichwohl markiert genau dieses Evangelium einen verheißungsgeschichtlich begründeten Vorrang, bekräftigt also die besondere Gottesbeziehung der von Gott zum Gottesvolk erwählten Juden⁴⁸.

Das wirkt auf den ersten Blick wie die Quadratur des Kreises. Wie kann, so wird man fragen, das Evangelium allen Menschen in gleicher Weise gelten – und zugleich den Juden eine Sonderrolle einräumen? Zur Begründung greift Paulus mit Röm 1,17 die Elemente des ersten Teilsatzes in rückläufiger Folge auf: Dass Menschen durch das Evangelium Rettung erfahren, wird mit einem Zitat aus Hab 2,4 begründet, welches sowohl die Rechtfertigung als auch das ewige Leben im Glauben an Gott verankert⁴⁹. Dass diese Rettung jedem Glaubenden zuteilwird, erläutert Paulus mit dem Hinweis, dass der Glaube zugleich Medium und Ziel der göttlichen Offenbarungstat bildet⁵⁰. Demnach dient die Rede von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes dazu, die eigentliche Pointe des Paulus plausibel zu machen. Wie aber tut sie das?

Zur Klärung hilft die Beobachtung, dass Paulus in früheren Briefen zwar viel von Rechtfertigung, kaum jedoch von „Gottes Gerechtigkeit“ gesprochen hat⁵¹. Fragt man daraufhin nach dem Hintergrund der in Röm 1,17 verwendeten Ausdrucksweise – „Gott offenbart seine Gerechtigkeit“ –, so stößt man auf eine mancherorts bezeugte jüdische Tradition⁵²; in der Schrift gibt es für sie jedoch

⁴⁶ Vgl. Wilk 2008, 199–202. Zum mindestens früh-, wenn nicht vor-paulinischen Charakter dieser Auffassung von „Evangelium“ und „Gottes Macht“ vgl. 1 Kor 15,1–5; 2,4 f. u. ö.

⁴⁷ Vgl. einerseits Frankemölle 1994, 252–254, zur Rede von „Evangelien“ in der römischen Kaiserideologie (und dazu z. B. Josephus, Bell 4,618), andererseits Hauck 2018, 225–233, zur Verortung des Ausdrucks „Macht zur Rettung“ in Situationen, die das wohlthätige, Unheil abwendende Eingreifen eines Mächtigen zugunsten eines Hilfsbedürftigen erfordern (und dazu z. B. Philon, *Migr* 124).

⁴⁸ Vgl. Wilk 2010b, 276 (mit Verweis auf Röm 2,9 f. zum heilsgeschichtlichen Sinn des „zuerst“ in 1,16).

⁴⁹ Der Wortlaut des Zitats ist – wohl mit Bedacht – doppelsinnig; es besagt zum einen, dass „der Gerechte“ aus Glauben leben, also ein Leben in der Gottesbeziehung aufgrund seines Glaubens führen können wird, zum anderen, dass „der Gerechte aus Glauben“ leben, also der aus dem Glauben Gerechtfertigte ewiges Leben empfangen wird.

⁵⁰ Vgl. Stuhlmacher 1989, 30: Die „Heilswirksamkeit“ Gottes „wird aufgrund von Glauben empfangen und steht dem Glauben ... offen“.

⁵¹ Der Ausdruck begegnet vor dem Römerbrief nur in 2 Kor 5,21.

⁵² Vgl. etwa 4 Esr 8,36; 1QH 6,16; CD 20,20; TgJes 45,8; 61,11.

nur genau zwei Quell-Texte. Der erste eröffnet Psalm 97[98] und lautet gemäß der Fassung der Septuaginta wie folgt:

- 1 Singt dem Herrn ein neues Lied, denn wunderbare Dinge hat der Herr getan; es rettete für ihn [...] sein heiliger Arm.
- 2 Kundgetan hat der Herr sein Heil (σωτήριον), vor den Weltvölkern hat er offenbart seine Gerechtigkeit (ἀπεκάλυπεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ).
- 3 Er gedachte seines Erbarmens für Jakob, seiner Wahrhaftigkeit für das Haus Israel; alle Enden der Erde sahen das Heil unseres Gottes.
- 4 Jauchzt Gott zu, alle (Bewohner der) Erde ...⁵³

Diesem Text zufolge ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als Rettungshandeln zu verstehen, das vor aller Welt stattfindet, ja, das für alle Menschen auf Erden Grund zum Jubel ist. Im Kern aber geht es darum, dass Gott in dieser Offenbarungstat seine Bundestreue Israel gegenüber zur Geltung bringt.⁵⁴

Der zweite Text leitet das 56. Kapitel des Jesajabuchs ein und lautet nach der griechischen Fassung folgendermaßen:

- 1 Dies spricht der Herr: Wahr ist das Recht, übt Gerechtigkeit! Denn mein Heil (σωτήριον) hat sich genähert, sich einzustellen, und mein Erbarmen [hebr.: *meine Gerechtigkeit*], sich zu offenbaren (τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι)⁵⁵. 2 [...]
- 3 Nicht sage der Fremdstämmige, der sich dem HERRN angeschlossen hat: „Ausschließen wird mich also der Herr von seinem Volk!“ [...].⁵⁶

Auch hier gilt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes allererst Israel; dem Zusammenhang mit Jes 55 gemäß vollzieht sich in ihr die Realisierung „der verlässlichen Gnadenzusagen an David“ (55,3). Gleichwohl geht es dabei um eine Rettung, die auch den Fremdstämmigen, also Nichtjuden gilt. Vor allem aber geht aus diesem Text hervor, dass die Ausrichtung auf die Gerechtigkeit Gottes menschliches Recht tun gerade fordert und ermöglicht.

Nimmt man beide Hintergrundtexte zusammen in den Blick, so wird deutlich: Mit der Rede vom Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes ruft Paulus eine biblische Tradition auf, die es ihm erlaubt, beide Grundsatz-Anfragen an sein Evangelium zu beantworten: Gerade weil im Evangelium Gottes Gerechtigkeit offenbart wird, verknüpft es Gottes Treue zu Israel mit seiner heilvollen Zuwendung zu den Weltvölkern (Ps 97[98], 2f.; Jes 56,3); und gerade weil im Evangelium Gottes Gerechtigkeit offenbart wird, macht es eine gerechte Lebensführung auf Seiten

⁵³ Übersetzung (mit eigenen Adaptionen [F.W.]) Brucker (s. Kraus/Karrer 2010, 851).

⁵⁴ Vgl. Wilckens 1978, 213.

⁵⁵ Die auffällige Wiedergabe des hebräischen Wortes צדקה „Gerechtigkeit“ durch ἔλεος „Erbarmen“ wird von späteren jüdischen Übersetzern korrigiert – wie auch der Targum hier selbstverständlich צדקה „Gerechtigkeit“ bietet. Daher liegt die Vermutung nahe, dass bereits Paulus Jes 56,1 – wie etliche andere Jesajaworte (vgl. Wilk 1998, 19–42) – in einer griechischen Version kannte, die anhand des hebräischen Textes überarbeitet worden war.

⁵⁶ Übersetzung (mit eigenen Adaptionen [F.W.]) Koenen (s. Kraus / Karrer 2010, 1278).

der Menschen nicht etwa überflüssig, sondern gerade notwendig und möglich (56,1). Beide Antworten bedürfen natürlich der Entfaltung; die bietet Paulus weiter hinten im Brief. Aber mit der Formulierung des Briefthemas hat er den römischen Christusgläubigen gegenüber ein stabiles Fundament für seine weiteren Ausführungen gelegt und sich selbst als Apostel präsentiert, dessen Evangelium fest in der Schrift verwurzelt ist.

Für die Grundfrage, wie sich bei Paulus das Hören auf die Schrift und das Deuten der Schrift zueinander verhalten, ist der vorgestellte Befund aufschlussreich. Denn sowohl im Präskript als auch beim Thema des Römerbriefs lässt sich Folgendes beobachten:

1. Paulus wird als Repräsentant einer bestimmten Richtung des antiken Judentums erkennbar. Seine Prägung durch Pharisäismus und Judentum wird im Römerbrief nicht eigens thematisiert, sie scheint aber durch seine Aussagen zum Schriftbezug des Evangeliums hindurch.

Nota bene: Da diese Prägung eine bestimmte Art des Umgangs mit der Schrift einschließt, führt sie zwangsläufig zu Debatten mit anderen Juden zum Thema Schriftverständnis. Solche Debatten bleiben im Römerbrief jedoch im Hintergrund und werden an der Textoberfläche nicht sichtbar.

2. Paulus präsentiert sich in erster Linie als Verkündiger des Evangeliums. Natürlich war er mit der Schrift schon vertraut, als er Apostel Jesu Christi wurde. Aber seine Schriftkenntnis als solche hatte ihn keineswegs veranlasst, in Jesus den Retter zu erkennen. Vielmehr bedurfte es dazu einer besonderen Offenbarung. Der Ausgangspunkt seiner im Römerbrief dokumentierten Schriftverwendung besteht demnach in seiner Berufung zum Apostel.

3. Paulus sieht daraufhin das Evangelium in der Schrift prophezeit. Vom Christusglauben ausgehend, identifiziert er das Rettungshandeln Gottes, das im Evangelium bezeugt und verwirklicht wird, als Erfüllung der Heilszusagen, die in der Schrift dokumentiert sind. Das Evangelium wirft gleichsam ein neues Licht auf die Schrift und lehrt, sie neu – auf Christus hin – zu lesen und zu verstehen⁵⁷.

Nota bene: Hier liegt natürlich die Wurzel intensiver Debatten des Apostels mit nicht christusgläubigen Juden. Solche Debatten bleiben im Römerbrief jedoch ebenfalls im Hintergrund.

4. Paulus hat aus seiner Berufung und auf dem Hintergrund seiner besonderen jüdischen Prägung ein spezifisches Verständnis des Evangeliums entwickelt. Dabei verknüpft er gemeinchristliche Überzeugungen, Anschauungen, die er mit einigen christlichen Gruppen – wie etwa der Gemeinde zu Antiochia – teilt, und Einsichten, die typisch für ihn und sein Missionswerk sind. Dieses paulinische Verständnis des Evangeliums ist ganz wesentlich durch sein Schriftverständnis beeinflusst. Es ist die im Licht des Evangeliums neu wahrgenommene, dabei im Kontext

⁵⁷ Vgl. dazu Koch 1986, 350.

bestimmter jüdischer Traditionen gedeutete Schrift, die ihn lehrt, zu begreifen und zur Sprache zu bringen, was das Evangelium im Einzelnen besagt⁵⁸.

Nota bene: Dieser bestimmende Einfluss der Schrift auf das Verständnis des Evangeliums ist innerhalb der frühen Christenheit keineswegs unumstritten. Gerade Nichtjuden gegenüber wendet Paulus andernorts große Mühe auf, um ihnen die Notwendigkeit des Rückbezugs auf die Schrift plausibel zu machen⁵⁹. Im Römerbrief spielen solche Auseinandersetzungen aufgrund der besonderen Prägung der Gemeinden zu Rom jedoch keine Rolle.

5. Mit seinem spezifischen Verständnis des Evangeliums provoziert Paulus innerchristliche Debatten; zum Teil gibt es kritische Rückfragen, zum Teil entschiedenen Widerspruch. Rückfragen und Widerspruch gehen dabei ihrerseits aus einem besonderen, von Paulus abweichenden Schriftverständnis hervor. Entscheidend für die paulinische Entgegnung im Eingang des Römerbriefs ist der Einklang von Schrift und Evangelium. So wie Paulus die Schrift hier präsentiert, führt er sie als Interpretament des Evangeliums in Feld.

Zum Schluss sei thetisch notiert⁶⁰: Der Befund im Eingang des Römerbriefs und die hier gebotene Auswertung sind durchaus repräsentativ für den paulinischen Schriftgebrauch, im Römerbrief und – allen Eigenarten der anderen Briefe zum Trotz⁶¹ – darüber hinaus.

Insgesamt ergibt sich somit: Das Hören auf die Schrift und das Deuten der Schrift gehören von Anfang an zusammen – für den Pharisäer Paulus ebenso wie für den Apostel Paulus. Er steht als Nutzer der Schrift sozusagen genau zwischen Hören und Deuten. Beim Apostel freilich wird der Zusammenhang von Hören und Deuten maßgeblich durch das Wechselspiel zwischen Evangelium und Schrift bestimmt. Beide interpretieren sich gegenseitig. Das ist nur konsequent, versteht Paulus doch beide – die Schrift und das Evangelium – als Gottes Wort. Insofern ist das Evangelium der außerhalb der Schrift gelegene Ausgangs-, Bezugs- und Zielpunkt ihrer Interpretation⁶². Und es ist eben die Qualität des Evangeliums als Gottes Wort, die die Interpretation der Schrift als Gottes Wort vor Beliebigkeit schützt.

⁵⁸ Vgl. Wilk 2013, 488–490.

⁵⁹ Vgl. für den 1. Korintherbrief Wilk 2019.

⁶⁰ Ein Nachweis kann hier aus Raumgründen nicht geführt werden; vgl. jedoch Wilk 2013; Wagner 2014.

⁶¹ Vgl. dazu diverse Beiträge in Wilk / Öhler 2017.

⁶² Vgl. dazu Walter 1997, 67.

3. Die Schriften im lukanischen Doppelwerk (Reinhard Feldmeier)

3.1 Vom Brief zum Geschichtswerk. Der Schüler des Paulus

Der unbekannte Verfasser des Dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, den wir Lukas nennen, versteht sich als Schüler des Paulus und war vielleicht auch wirklich einer von dessen Begleitern. Gleichwohl bestehen zwischen Lehrer und Schüler markante Unterschiede, die sich schon in den unterschiedlichen Gattungen ihrer Werke zeigen: Die Briefe des Paulus sind an bestimmte Gemeinden gerichtet und haben bei aller theologischer Grundsätzlichkeit immer einen konkreten Anlass. Dagegen begegnen wir bei Lukas einem Schriftsteller, der planvoll ein geschichtliches Diptychon verfasst, das er in der Tradition hellenistischer Geschichtsschreibung mit einer Einleitung versieht, in der er über sein Vorgehen und seine Quellen Rechenschaft gibt. Mit dieser Einleitung, die sich am Stil zeitgenössischer wissenschaftlicher Werke orientiert⁶³ und die der große Altphilologe Eduard Norden als die „beststilisierte [Periode] des ganzen N. T.“ bezeichnen konnte⁶⁴, macht Lukas deutlich, dass er sich mit den gebildeten Autoren seiner Zeit auf Augenhöhe befindet. Zugleich zeigt er unmittelbar darauf seine Verwurzelung in der biblischen Überlieferung, wenn er bei der Ankündigung der Geburt des Täuflers in den sehr viel einfacheren Stil des griechischen Alten Testaments wechselt, also dort, wo die Heilsgeschichte beginnt, die ‚Sprache Kanaans‘ spricht.

⁶³ Das zeigt etwa ein Vergleich mit den *Historien* des Tacitus: „Beginnen möchte ich mein Werk mit dem Konsulatsjahr des Servius Galba (er war damals zum zweiten Mal Konsul) und dem des Titus Vinius. Die frühere Zeit, nämlich die seit der Gründung Rom verfloßenen 820 Jahre, haben viele Schriftsteller behandelt; solange es dabei um die Geschichte des römischen Volkes ging, geschah es mit ebenso viel Beredsamkeit wie Freimut. Nach der Schlacht bei Aktium aber und nachdem in Rücksicht auf den Frieden die Fülle der Macht einer Einzelpersonlichkeit übertragen wurde, verschwanden jene hervorragenden Schriftstellertalente; zugleich aber wurde die Wahrheit mehr und mehr entstellt, vor allem aus mangelndem Verständnis für das einem ja fremd gewordene Gemeinwesen, sodann aus üblem Hang zur Schmeichelei oder auch aus Hass gegen die Machthaber ... Wer sich dagegen zum Grundsatz unbestechlicher Wahrhaftigkeit bekennt, darf niemandem gegenüber mit besonderer Vorliebe verfahren, muss sich auch von Gehässigkeit freihalten“ (Tacitus, *Hist* 1,1.3). Man könnte dem eine Reihe ähnlicher Texte, geschrieben von Historikern wie Herodot, Thukydides und Polybius hinzufügen, aber auch die Einführungen zu anderen wissenschaftlichen Werken im paganen Bereich anführen. Auch im jüdisch-hellenistischen Raum gibt es Parallelen. So leitet der jüdische Historiker Josephus etwa zur gleichen Zeit wie Lukas seinen „jüdischen Krieg“ mit den Worten ein: „Da (ἐπειδή) den Krieg der Römer gegen die Juden ... schon manche beschrieben haben, die teils bei den Ereignissen gar nicht dabei waren, sondern aus Gerüchten törichte und widerspruchsvolle Geschichten gesammelt und auf sophistische Weise verarbeitet haben, teils aber dabei waren, jedoch, um den Römern zu schmeicheln, oder aus Haß gegen die Juden die Ereignisse verfälscht haben, ... fasste ich .. den Entschluß, Bericht zu geben“ (Josephus, *Bell* 1,1–3). In der Einleitung zu einer anderen Schrift des Josephus (*Contra Apionem*) findet sich sogar die direkt an Lukas erinnernde Adressatenanrede „hochverehrter Epaphroditus“. Bei allen individuellen Besonderheiten ist unverkennbar, dass es sich hier um eine vergleichbare Form handelt.

⁶⁴ Norden 1974, 316 A.1.

Dieses souveräne Changieren zwischen zwei unterschiedlichen Sprachspielen charakterisiert das gesamte Doppelwerk, dessen Verfasser die vielfältigen Überlieferungen über Jesus und die frühe Kirche an biblische Traditionen zurückbindet und sie zugleich so entschieden und gekonnt wie wohl kein anderer neutestamentlicher Autor in den Horizont der griechisch-römischen Kultur übersetzt und dadurch auch nichtjüdischen Adressaten verständlich macht. Kreuzt also das frühe Christentum mit Paulus erstmals die Klingen mit der antiken Welt- und Selbstdeutung, so betritt es mit Lukas den Raum der Weltliteratur⁶⁵. Zur dieser schriftstellerischen Leistung gehört nicht nur das gekonnte Erzählen, sondern auch dessen Deutung durch eingelagerte Redeteile, die die Tiefendimension des Geschehen sichtbar machen. Diese finden sich vor allem in den Texten, die Lukas selbst verfasst oder doch stark gestaltet hat, in den Rahmenteilern des Evangeliums und den Reden der Apostelgeschichte, und dort spielt der implizite oder explizite Rückbezug auf die Schriften eine zentrale Rolle.

3.2 Das Evangelium

Die Vorgeschichte des Evangeliums ist zweigeteilt. Deren erster Teil Lk 1f. ist mit den Ankündigungen der wunderbaren Schwangerschaften und Geburten sowie deren Umstände von Lukas frei gestaltet⁶⁶. Von Bedeutung sind hier weniger die direkten Schriftzitate⁶⁷ als vielmehr die zahlreichen Anspielungen auf die Schrift. Da sind zum einen die beiden Engelreden vor Zacharias und Maria, die im Rückbezug auf Texte des Pentateuch, der Richter- und Samuelbücher sowie der Propheten die angekündigten Geburten als Ausdruck von Gottes gnädiger Zuwendung deuten⁶⁸. Dadurch bindet der „Engel des Herrn“ – und durch ihn Gott selbst – Jesus und seinen Vorläufer Johannes in die Heilsgeschichte ein, und zwar besonders in die Überlieferungen, in denen Gott durch Geburt eines Nachkommens bzw. eines Retters Heil wirkt. Noch direkter ist der Rückbezug in den Hymnen, in denen Menschen das Wunder dieses göttlichen Eingreifens preisen: Im *Magnificat* und im *Benedictus* hat fast jedes Wort eine Entsprechung im Psalter⁶⁹. Zusammen mit den Ankündigungen des Engels machen diese Lieder

⁶⁵ Das hat Roloff 1995, 178 zu Recht betont.

⁶⁶ Vermutlich hat er dabei auf ältere Überlieferungen, möglicherweise aus Täuferkreisen, zurückgegriffen.

⁶⁷ Zweimal wird die Schrift wörtlich zitiert, wenn direkt oder indirekt auf eine Vorschrift der Tora Bezug genommen wird: in Lk 1,15 auf Num 6,3 und Lev 10,9, in Lk 2,23 auf Ex 13,2.15.

⁶⁸ Vgl. a) Gen 16,11; 17,19 und Jes 7,14 in Lk 1,13 und 1,31, b) Jdc 13,4–7 und 1 Sam 1,11 in Lk 1,15 und 1,31, c) Gen 6,8 und Ex 33,16 in Lk 1,30. Im Blick auf Jesus ist das noch verbunden mit der Zusage der (ewigen) Herrschaft (2 Sam 7,12 f.16; Jes 9,6; Mi 4,7 und Dan 7,14 in Lk 1,32 f.).

⁶⁹ Vgl. Lk 1,46 mit Ps 33[34],3 f., Lk 1,47 mit Ps 34[35],9, Lk 1,48 mit Ps 71[72],17, Lk 1,49 mit Ps 70[71],19; 110[111],9, Lk 1,50 mit Ps 88[89],2; 99[100],5, Lk 1,51 mit Ps 67[68],2; 88[89],11; 117[118],15, Lk 1,53 mit Ps 106[107],9, Lk 1,54 mit Ps 97[98],3, Lk 1,68 mit Ps 40[41],14; 71[72],18; 106[107],48, Lk 1,69 mit Ps 17[18],1.3; 131[132],17, Lk 1,71 mit 17[18],18; 105[106],10, Lk 1,74 mit Ps 96[97],10, Lk 1,79 mit Ps 106[107],10. Darüber hinaus ist das *Magnificat* als Ganzes die Fortschreibung des ‚Liedes der Hannah‘, eines Dankpsalms in 1 Sam 2,1–10.

deutlich, dass der im Pentateuch, in den Propheten und in den Psalmen als der erbarmende Retter seines Volkes bezeugte Gott nun seine Verheißungen einlöst⁷⁰.

Ging es im ersten Teil der Vorgeschichte um die Geburt des „Erlösers“ und seines Vorläufers, so beginnt in Lk 3 Jesu Wirken. Wie in der Markusvorlage wird der Täufer in 3,4–6 durch ein Prophetenzitat als Wegbereiter Jesu eingeführt, aber während in Mk 1,3 Jes 40,3 mit Mal 3,1 kombiniert wird, lässt Lukas Mal 3,1 weg und ergänzt stattdessen in Lk 3,5 f. das Jesajazitat um die beiden folgenden Verse des Prätextes Jes 40,4 f. Damit setzt er neue Akzente:

1. Die Aufforderung, jede Schlucht aufzufüllen und jeden Berg zu erniedrigen, erinnert an die mit Christus beginnende Umkehrung der Hierarchien durch Gott, die schon im Magnifikat anklang und die für das Lukasevangelium charakteristisch ist⁷¹.
2. Der Schlusssatz, dass „alles Fleisch das Heil Gottes sehen wird“, lässt mit „Heil“ einen Schlüsselbegriff der lukanischen Christologie anklingen⁷², wobei das hier verwendete Syntagma τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ („das Heil Gottes“) sich im NT nur bei Lukas findet, der damit das Doppelwerk rahmt⁷³.
3. Wenn es von diesem Heil heißt, dass „alles Fleisch es sehen wird“, so klingt bereits die Universalisierung der Heilsbotschaft an, die dann Thema der Apostelgeschichte ist⁷⁴.

Das nächste ausführliche Zitat findet sich in Jesu Antrittspredigt in Nazareth Lk 4,18 f. In dieser von Lukas völlig neu gestalteten Begebenheit (vgl. Mk 6,1–6) deutet sich Jesus selbst am Anfang seines Wirkens mit Worten aus dem Jesajabuch als derjenige, in dem sich die prophetischen Weissagungen erfüllen⁷⁵. Das Schriftwort lässt erneut zentrale Themen der lukanischen Theologie anklingen:

1. Durch das Jesajazitat und die daraus erschlossene Geistsalbung wird Jesu Messianität nicht aus königlicher oder priesterlicher, sondern aus prophetischer Tradition abgeleitet⁷⁶, was für die lukanische Christusdeutung besonders charakteristisch ist⁷⁷.

⁷⁰ Vgl. Dillon 2013, 38: Er nennt die Hymnen die „keynote of Luke’s historiography“.

⁷¹ Das zeigt sich in den für Lukas charakteristischen Parabeln und Beispielerzählungen, aber auch in den Worten Jesu wie Lk 14,11; 16,15; 18,14.

⁷² Jesus wurde schon bei seiner Geburt von den Engeln als der Retter, der ‚Heiland‘ angekündigt (Lk 2,11) und er wird als solcher dann in der Apostelgeschichte von Petrus und Paulus verkündigt (Act 5,31; 13,23). Entsprechend zentral ist das Wortfeld σώζειν/retten für Lukas.

⁷³ Es steht an Anfang (Lk 3,6) und am Ende (Act 28,28). In der Gebetsanrede des *Nunc dimittis* in Lk 2,30 findet sich noch einmal τὸ σωτήριόν σου. Der Begriff σωτήριον taucht noch einmal in Eph 2,10 auf.

⁷⁴ An deren Beginn trägt Christus seinen Jüngern auf, „bis an die Enden der Erde“ seine Zeugen zu sein (Act 1,8), am Ende wird der Übergang des Heils zu den „Völkern“ als Ergebnis der frühchristlichen Mission dargestellt (Act 28,28).

⁷⁵ Nach der Schriftlesung, einer Kombination aus Jes 61,1 f. und 58,6, stellt er fest: „Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren“ (Lk 4,21).

⁷⁶ Im zeitgenössischen Judentum sind mir ansonsten nur drei Beispiele bekannt (PsSal 17,37; 4Q521; 11QMelch).

⁷⁷ Vgl. Nebe 1989, passim.

2. In der Tradition der Heilsprophetie bringt er die frohe Botschaft für Arme, Gefangene und Kranke – auch das ist ein für das lukanische Christusbild charakteristischer Zug.
3. Mit dem Geist ist die Größe genannt, die im Evangelium das Auftreten des Irdischen und in der Apostelgeschichte das seiner Anhänger bestimmt.

Die Bearbeitung der beiden Perikopen und der enge Zusammenhang der in ihnen zitierten Schriftworte mit dem theologischen Profil des gesamten Evangeliums zeigen, dass Lukas nicht sekundär in den biblischen Schriften nach Belegstellen für eine vorher schon feststehende Deutung sucht, sondern seine Theologie im intensiven Dialog mit der Schrift entwickelt. Dabei bringen die Schriftbezüge nicht nur zentrale Themen der lukanischen Christologie zur Sprache, sondern sie binden zugleich durch die pointierte Rede vom „Heil Gottes“ (Lk 3,6) und dem „Geist des Herrn“ (4,18) das Christusereignis an Gott zurück⁷⁸.

Auch die lukanischen Ostererzählungen sind bis auf die Eingangsszene Lk 24,1–10, dem Gang der Frauen zum Grab und der Engelserscheinung, ohne Parallele in den anderen Evangelien. Am Ende des Evangeliums haben wir es also wieder mit einem Textblock zu tun, den Lukas besonders frei gestalten konnte, und erneut spielt die Auslegung der biblischen Schriften, die nun in ihrer Gesamtheit in den Blick genommen werden, eine zentrale Rolle. Die erste Stelle findet sich in der Emmauserzählung, wo der unbekannt mitwandernde Jesus in 24,25–27 das summarische Zeugnis aller Propheten, „angefangen bei Mose“ dahingehend bestimmt, dass „Christus dieses Leiden und in seine Herrlichkeit eingehen musste.“ Die Abfolge „Leiden – Verherrlichung“ ist ein Spezifikum des Lukas, durch das er in Verbindung mit der Himmelfahrt das Christusgeschehen im Sinne des antiken Ideals *per aspera ad astra* für pagane Adressaten plausibel macht. Ein weiteres Mal wird vom Auferstandenen im letzten Wort vor seiner Himmelfahrt auf „die Schriften“ verwiesen, deren Erfüllung er schon als Irdischer ihnen angekündigt habe (24,45–47). Wieder bezeugen die Schriften das Leiden des Christus, diesmal verbunden mit der Auferstehung, wobei neben dem „Gesetz des Mose und den Propheten“ nun auch die Psalmen eigens genannt werden. Folgende Punkte sind in beiden Texten wichtig:

1. Beide Male heißt es, dass Jesus den Jüngern die Schriften „geöffnet“ hat (Lk 24,32.45), so dass sie nun in ihrer Gesamtheit als Prophetie auf ihn hinweist.
2. Inhaltlich besteht ihr Zeugnis im Zusammenhang von Leiden und Verherrlichung.
3. Aus der Tatsache, dass Jesu Geschick in den Schriften vorausgesagt wurde, folgert der Auferstandene, dass dieses gottgewollt war (Lk 24,26.44).

⁷⁸ Dass nur in dieser Rückbindung an Gott die Schrift adäquat verstanden wird, zeigt im Übrigen das dritte Schriftzitat Ps 90[91],11f. in diesem Abschnitt (Lk 4,10f.), mit dem der Teufel Jesus versucht.

Damit lässt sich das bisher Festgestellte weiter präzisieren: Das göttliche „muss“ des Leidens findet sich zwar gelegentlich auch in den anderen Evangelien (vgl. Mk 8,31 par.), aber Lukas bringt damit konsequent bereits in seinem Evangelium⁷⁹, und erst recht in der Apostelgeschichte⁸⁰, Gottes Ratschluss zum Ausdruck: Fast die Hälfte aller neutestamentlichen Belege für δεῖ (40 von 101) finden sich im lukanischen Doppelwerk, oft verbunden mit dem Bezug auf die biblischen Schriften. Das fügt sich zu dem sonstigen Bemühen des Lukas, das gesamte Christuseignis und besonders den Zusammenhang von Leiden und Erhöhung auf den Willen und Vorsatz Gottes zurückzuführen⁸¹. Diese durch die Schrift eröffnete theozentrische Sicht auf die Heilsgeschichte setzt sich in den Reden der Apostelgeschichte fort.

3.3 Die Apostelgeschichte

Zwischen der Geschichte Jesu und der seiner Kirche liegt der Abgrund des Verrats: Wie konnte der Satan bis in den innersten Kreis der Anhänger Jesu vorstoßen und den Tod des Meisters bewirken? Wie ist das Geschick des Judas zu deuten? Und vor allem: Wie kann die durch den Verrat bedingte Beschädigung des Zwölfkreises wieder geheilt werden, wenn denn dieser Kreis mit seiner Zwölfzahl das eschatologisch erneuerte Gottesvolk repräsentiert und damit die christliche Gemeinde an die Jesusbewegung zurückbindet? Da Jesus nicht mehr anwesend ist, müssen diese Probleme nun ohne ihn gelöst werden, und das tut Petrus in seiner ersten Rede (Act 1,15–22) mithilfe der Schrift, genauer mithilfe der Psalmen:

1. In Act 1,16 stellt er zunächst fest, dass der Verrat bereits durch den Mund Davids (als des Psalmdichters) angekündigt wurde. Konkret ist vermutlich an Ps 40[41],10 gedacht.
2. Auch das Schicksal des Judas, bei Lukas⁸² Folge eines göttlichen Gerichts, wurde im „Buch der Psalmen“ vorausgesagt, was in Act 1,20a mit Ps 68[69],26 belegt wird.
3. Endlich wird auch das Problem des zerstörten Zwölfkreises durch Rückgriff auf den Psalter einer Lösung zugeführt: Aus dem Wort „sein Amt soll ein anderer haben“ aus Ps 108[109],8 folgert Petrus in Act 1,20b mit einem δεῖ, dem göttlichen „muss“, dass für Judas ein Ersatz gefunden werden muss, um die Zwölfzahl wiederherzustellen.

⁷⁹ Vgl. Lk 22,22; 24,25–27.

⁸⁰ Vgl. Act 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6.16; 14,22; 17,3; 19,21; 23,11; 27,24.

⁸¹ Die Auferstehung wird in der Mehrzahl der Fälle auf Gott zurückgeführt – entweder direkt (Act 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37 mit ‚auferwecken‘, 2,24.32; 13,33 f.; 17,31 mit ‚auferstehen lassen‘) oder im *passivum divinum* (Lk 9,22; 24,34). So wie Gott während Jesu Leben durch ihn gehandelt hat (Act 2,22; 10,38 f.), so hat er nach seinem Tod an ihm gehandelt (2,32 f.36).

⁸² Anders Mt 27,3–10, wo sich Judas aus Reue selbst tötet. Zum Verhältnis beider Überlieferungen vgl. Barrett 1994, 92 f.; Fitzmyer 1998, 219 f.

Das zeigt: Wo die Christgläubigen mit Problemen konfrontiert werden, für die sie nach dem Weggang Jesu nun selbst Lösungen finden müssen, suchen sie die Antwort in der Schrift. In ihr vernehmen sie die Stimme des Heiligen Geistes, wie Petrus explizit unterstreicht (Act 1,16 vgl. 4,25; 28,25), ihre Auslegung ermöglicht es, die Katastrophe des Verrats mit der göttlichen Vorbestimmung zusammen zu denken und Wegweisung für die Zukunft zu finden.

Auch die Predigt des Petrus an Pfingsten Act 2,12–36 ist vom Rückbezug auf die Schrift bestimmt. Zunächst rekurriert der Apostel bei der Deutung des Pfingstgeschehens auf Joel 2,28–32 [3,1–5], um die Feuerflammen und das Sprachenwunder als Erfüllung der verheißenen endzeitlichen Geistausgießung auszuweisen (Act 2,17). Im zweiten Teil der Predigt deutet er dann das Christusereignis: Dass Gott die „Schmerzen des Todes“ durch die Auferweckung „gelöst“ hat (2,24), ist Psalmensprache⁸³, und das göttliche Rettungshandeln an Christus wird in 2,25–28 näher begründet durch ein ausführliches Zitat von Ps 15[16],8–11. Dort preist der Beter Gott, weil er ihn nicht dem Tod überlassen hat und auch nicht gestatten wird, dass sein Heiliger die Verwesung sieht, sondern ihm die Wege des Lebens kundgetan hat. Mit diesen Worten, so folgert Petrus, konnte der Psalmdichter David nicht sich selbst gemeint haben, da er gestorben ist. Es handelt sich also um eine Prophezeiung, mit der er die Auferstehung seines Nachkommens vorhergesagt hat (Act 2,29–31)⁸⁴. Im dritten und letzten Teil der Predigt zeigt der Apostel dann, wie das Christusgeschehen das Pfingstereignis begründet: Die Auferstehung bedeutet Jesu Erhöhung durch die rechte Hand Gottes mit der Folge, dass dieser den ihm vom Vater übergebenen Geist über seine Anhänger ausgegossen hat (2,33). Erneut stellt Lukas mithilfe der Schrift die besondere Rolle Gottes in diesem Geschehen heraus: Im ersten Teil der Predigt durch das Prophetenwort, das er durch einen Zusatz ausdrücklich auf Gott selbst zurückführt (2,17), im zweiten Teil mit Ps 15[16],8–11, der die Auferstehung als Überwindung der Verwesung durch Gott deutet (Act 2,24–28), im dritten Teil mit Ps 109[110],1, der auf den vorauslaufenden Empfang des Geistes vom Vater als Voraussetzung der Geistausgießung durch Christus verweist (Act 2,33–35).

Ein Volksauflauf nach dem ersten von Petrus und Johannes gewirkten Wunder (Act 4,1–8) bietet Petrus erneut die Gelegenheit zur Verkündigung des leidenden und verherrlichten Christus unter Rückbezug auf Ex 3,6, Dtn 18,15.19 und Gen 22,18, also prophetisch gedeuteter Worte aus dem Pentateuch (Act 3,11–26). Als daraufhin beide Apostel vor das Synhedrium geführt werden, hält Petrus „erfüllt vom Heiligen Geist“ erneut eine Rede (4,8–12), in welcher er in An-

⁸³ Vgl. Ps 17[18],7. Noch deutlicher ist 114[116],3. Dazu passt auch der jeweilige Kontext dieser Zitate: Beide sind Danklieder, in welchen die Beter ihre Errettung durch Gott preisen.

⁸⁴ Im Kontext dieser Applikation des Psalms auf das Christusereignis wird mit der Aussage, dass Gott dem David geschworen habe, dass sein Nachkomme auf seinem Thron sitzen werde, mit Formulierungen auf die göttliche Verheißung Bezug genommen, die sich in Ps 88[89],4 f. und noch deutlicher in 131[132],11 finden.

spielung auf Ps 117[118],22⁸⁵ das rettende Handeln Gottes mit der Verwerfung durch die Menschen kontrastiert. Der Passionsbezug bestimmt dann nach der Freilassung der Apostel auch das Gebet der Gemeinde, in dem der als „Herr“ (δεσπότης) angerufene Gott zunächst mit den Worten von 145[146],6 als der bekannt wird, „der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat“ (Act 4,24). Daraufhin wird Ps 2,1f.^{LXX}, das Wort vom Aufstand der Völker gegen Gott und seinen Gesalbten, als eine vom Heiligen Geist inspirierte Weissagung gedeutet, die sich in der Verurteilung Christi durch Herodes und Pilatus erfüllt hat (Act 4,25–27). Daraus wird die Schlussfolgerung gezogen, dass aller menschliche Widerstand gegen Gott in Wahrheit nur ausführt, „was deine Hand und dein Ratschluss vorherbestimmt hat, dass es geschehen soll“ (4,28). Mithilfe der Schrift wird so der Widerstand gegen Christus auf Gottes Vorbestimmung zurückgeführt und damit auch wieder Zuversicht in der eigenen Situation der Verfolgung ermöglicht (4,29 f.).

Mit Schriftziten und -verweisen durchsetzt ist auch die Verteidigungsrede des Stephanus (Act 7,2–53), die durch eine tendenziöse Auswahl aus den Erzvätererzählungen, der Mose-Tradition und der David-Salomo-Überlieferung die Geschichte Israels so zuspitzt, dass sie als Abfolge beständigen Abfalls erscheint, der in der Ablehnung und Tötung Jesu zu seinem Höhepunkt kommt (7,52) und sich dann dessen Boten gegenüber fortsetzt. Mit bemerkenswerter Einseitigkeit wird hier das Zeugnis der Schrift gegen den Teil des Judentums gekehrt, der die christliche Botschaft nicht annimmt⁸⁶. Für unsere Fragestellung ist interessant, dass auch Stephanus konsequent das Wirken Gottes in dieser Geschichte unterstreicht, indem er die aus der Schrift zitierten Weisungen und Verheißungen durch entsprechende Einleitungen oder Hinzufügungen auf Gott zurückführt (7,2 f. 6.7.17.31–35.42 f., vgl. 7,37).

Die expliziten Schriftbezüge nehmen im Verlauf der Apostelgeschichte in dem Maße ab, wie das Publikum nicht mehr jüdisch ist. Gleichwohl bleibt der Dialog mit der Schrift wichtig, wie die erste Heidenpredigt Act 10,34–43 zeigt, wo der lukanische Petrus die Geschichte Jesu von der Taufe durch Johannes über die Wunder und die Kreuzigung bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen und dem Missionsauftrag in einer Ausführlichkeit rekapituliert, die außerhalb

⁸⁵ Dieser Vers wird auch sonst gerne zur Deutung der Passion herangezogen; vgl. Mk 12,10 par. Lk 20,17; 1 Petr 2,4–6; Eph 2,20.

⁸⁶ Da die Rede nur locker mit dem Kontext verbunden ist und Lukas anderswo seine Akteure anders reden lässt, nehmen manche an, dass Lukas hier eine vorgegebene Überlieferung übernommen und bearbeitet hat. Dafür spricht auch die ausschließlich negative Sicht des Tempels, die Lukas sonst in seinem Doppelwerk nicht teilt, die altertümlich anmutende Christologie, welche die Sendung und das Geschick Christi vom Rettungshandeln bis zur Verwerfung durch die Seinen in der Geschichte des Mose präfiguriert sieht (vgl. Act 7,37), sowie die deutlich andere Wiedergabe der Geschichte Israels durch Paulus (s. u.). Gleichwohl hat er diese Rede als die längste seines Buches an markanter Stelle positioniert; sie muss folglich auch als Teil seiner Theologie gedeutet werden.

der Evangelien einzigartig ist⁸⁷. Wie schon vom lukanischen Jesus selbst (Lk 4,18) wird auch von Petrus Jesu Messianität unter Rückbezug auf Jes 61,1 auf die Geist-salbung durch Gott zurückgeführt (Act 10,38a), um von da aus dann das gesamte Christugeschehen theozentrisch zu deuten: Fünffmal wird in diesem kurzen Geschichtsabriss Gott explizit als der Handelnde genannt: Gott hat Jesus mit Geist gesalbt (10,38a), Gott war mit ihm (10,38b), Gott hat ihn auferweckt (10,40), von Gott sind die Apostel vorherbestimmt (10,41) und von Gott wurde der Verkündigte zum Richter über Lebende und Tote eingesetzt (10,42).

Die letzte Rede, die ausführlicher auf die Schrift eingeht, ist in Act 13,16–41 die einzige Predigt, bei der wir Paulus vor jüdischem Publikum hören⁸⁸. Auch Paulus rekapituliert die Geschichte Israels, allerdings anders als Stephanus mithilfe des Schemas von Verheißung und Erfüllung als eine Geschichte des Heils, die vom Exodus über die Wüstenwanderung, die Landnahme und das Königtum Sauls und Davids konsequent auf Christus zuläuft. Dessen Geschick wird auch von Paulus in Form eines Kontrastschemas wiedergegeben, indem er der Hinrichtung Jesu durch die jüdische Obrigkeit dessen Auferweckung durch Gott entgegensetzt⁸⁹, wobei er die Auferstehung als Einlösung der Zusage der Gottessohnschaft von Ps 2,7 durch Gott deutet (Act 13,33). Unter Bezug auf Jes 55,3 und Ps 15[16],10 wird letzteres von ihm (wie ähnlich schon von Petrus in der Pfingstpredigt) dahingehend präzisiert, dass Gott „seinen Heiligen“ nicht der Verwesung anheimfallen ließ. Daraus folgt für ihn unmittelbar das Angebot einer Sündenvergebung, die nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an Christus geschieht. Vor einer Ablehnung dieser Botschaft warnt er zuletzt mit einem Zitat aus Hab 1,5 (Act 13,41). Die rechtfertigungstheologisch zugespitzte Christusverkündigung wird so durch eine Kombination von Worten aus den Propheten und Psalmen als die „Verheißung, die an die Väter ergangen ist“ und die nun „Gott bei uns, ihren Kindern, erfüllt hat“ (13,32f.), begründet.

3.4 Gott als Hauptakteur

Wie gezeigt, führt Lukas in seinem Doppelwerk das Heilsgeschehen konsequent auf Gottes Plan und Willen zurück. Zwar meidet er, wie das gesamten Neue

⁸⁷ Aus der Tatsache, dass er und Kornelius durch göttliche Führung zusammengebracht wurden, zieht Petrus in Anlehnung an die Toreingangsliturgie in Ps 14[15],2 den Schluss, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm willkommen ist, der ihn fürchtet und „Gerechtigkeit wirkt“ (Act 10,34f.). Die Aussage des folgenden Verses 10,36, dass Gott den Israeliten durch Jesus Christus „das Wort gesandt hat“, steht wörtlich in Ps 106[107],20. Wenn es in diesem Psalm weiter heißt, dass Gott durch die Sendung seines Wortes die Beter „heilte und von ihrem Untergang errettete“, so besteht hier ein unverkennbarer Bezug zur Fortsetzung der Predigt in Act 10,38, wo Petrus das Auftreten Jesu einigermaßen ungewöhnlich mit den Worten zusammenfasst, dass er „alle heilte, die vom Teufel unterdrückt waren, denn Gott war mit ihm.“

⁸⁸ Später erwähnen nur noch zwei Summarien in Act 17,2f. und 19,8 eine solche Predigt.

⁸⁹ Act 13,27–31. Schon Petrus hat diese Gegenüberstellung regelmäßig in seinen Reden verwendet, vgl. 2,22–27; 3,13; 4,10; 5,30f.

Testament, den philosophischen *terminus technicus* „Vorsehung“ (πρόνοια), weil die gegenwärtige Wirklichkeit eben noch nicht ungebrochener Spiegel des göttlichen Willens ist, sondern in ihr auch noch andere Mächte am Werk sind⁹⁰, aber die Häufigkeit, mit der er in der Apostelgeschichte unterschiedliche Verben und Substantive mit der Vorsilbe „προ-“ versieht, um Gottes Vorbestimmung zur Sprache zu bringen⁹¹, zeigt ebenso wie der für beide Bücher charakteristische Rekurs auf Gottes Willen und Vorsatz sowie der häufige Gebrauch des göttlichen „muss“ seine intensive Auseinandersetzung mit diesem stoisch-mittelplatonischen Theologumenon. Mithilfe der biblischen Schriften, in denen sowohl das vergangene Geschick Christi wie der gegenwärtige Weg der Kirche durch Gott selbst⁹² oder seinen Geist⁹³ vorhergesagt und damit vorherbestimmt wurde, macht Lukas das verborgene Handeln Gottes sichtbar. Kurz: Gottes Wort lässt Gottes Willen und Wirken als Tiefendimension der Heilsgeschichte erkennen.

Diese theozentrische Deutung der Heilsgeschichte hat Folgen für die umstrittene Frage, wer der eigentliche Hauptakteur des Doppelwerkes ist. Zwar trägt das Werk jetzt den Titel „Taten der Apostel“, aber dieser ist sekundär und irreführend, nicht nur, weil von den Aposteln nur Petrus eine größere Rolle spielt, sondern auch, weil die auftretenden Personen, soweit sie eine positive Rolle spielen, durchweg unter der Führung und dem Geleit einer höheren Macht agieren. Nicht wenige Ausleger betonen daher die zentrale Rolle, die Jesus Christus auch in der Apostelgeschichte spielt und sehen in ihm den Hauptakteur beider Bücher⁹⁴. In der Tat ist es eine höchst originelle literarische Leistung des Lukas, dass er in zwei Büchern dieselbe Person gleichsam in unterschiedlichen Aggregatzuständen ins Zentrum stellt: Im ersten Buch als Mensch, im zweiten als himmlische Gestalt. Zugleich ist das Doppelwerk aber auch eine Geschichte des göttlichen Geistes, der im Evangelium die Schritte Jesu und in der Apostelgeschichte die seiner Boten lenkt. In diesem Sinne hatte schon J.A. Bengel festgestellt, dass Lukas „weniger die Taten der Apostel denn die des Geistes beschreibe“⁹⁵, und moderne Ausleger in seinem Gefolge sehen zumindest in der Apostelgeschichte den Geist als den eigentlichen Handlungsträger an⁹⁶. Beide Deutungen können gute Gründe für sich in Anspruch nehmen. Wenn wir nun mit dem eben Dargelegten den Gott Israels noch als einen dritten Aspiranten für die Rolle des Hauptakteurs ins Spiel bringen, weil

⁹⁰ Bei Lukas spielt der Satan als Inbegriff der in dieser Welt noch wirkenden, gottfeindlichen Mächte eine größere Rolle als in den anderen Evangelien.

⁹¹ Vgl. Act 1,16; 2,23.31; 3,18.20; 4,28; 7,52; 10,41; 22,14; 26,16.

⁹² Act 2,17–21 (in 2,17 lukanischer Zusatz zu Joel 2,28–32 [3,1–5]); 3,18 („durch den Mund aller seiner Propheten“); 4,25 (Gott durch den Geist); 7,49 f. (Jes 66,1 f.).

⁹³ Vgl. Act 1,16 („Mund Davids“); 4,24–26 (Ps 2,1 f.); 28,25–27 (Jes 6,9 f.).

⁹⁴ Für das Evangelium ist die zentrale Rolle Jesu selbstevident, aber auch im Blick auf die Apostelgeschichte kann etwa Barret in seinem Kommentar konstatieren: „Acts is an account of the works of Jesus the Messiah“ (Barrett 1998, LXXXV). Noch pointierter formulieren Pokorný/Heckel 2007, 484: „Jesus, nicht Paulus, ist der Hauptakteur“.

⁹⁵ Bengel 1860, 271: *non tam apostolorum quam Spiritus sancti Acta describens*.

⁹⁶ Der Geist „becomes the dynamo of the Lucan story in Acts“ (Fitzmyer 1998, 200), er ist die „driving force behind the narrative’s movement from Jerusalem to Rome“ (Keener 2012, 662).

dieser in den kommentierenden Redeteilen als Lenker der Geschichte genannt und bekannt wird, so steht das nicht im Widerspruch zu den anderen Deutungen. Denn das eigentlich Aufregende und meines Wissens noch nicht richtig Wahrgenommene der lukanischen Darstellung ist, dass Lukas Jesus, den Geist und den Gott Israels nicht nur nebeneinander nennt, sondern dass er ihr Wirken mehrmals explizit zueinander in Beziehung setzt – auch das wieder im Dialog mit dem Zeugnis der Schrift: In Act 10,38 sagt Petrus im Anschluss an Jes 61,1 mit Blick auf den irdischen Jesus, dass Gott ihn „mit heiligem Geist und Kraft“ gesalbt und so zu Machttaten befähigt hat. In Act 2,33 sagt Petrus mit Blick auf den auferweckten Christus im Anschluss an Ps 109[110],1, dass dieser „durch die rechte [Hand] Gottes erhöht vom Vater die Verheißung des Heiligen Geistes empfing“, den er dann auf seine Anhänger ausgegossen hat.

Damit wird die Geschichte des irdischen Jesus wie die seiner Gemeinde, also das gesamte im Doppelwerk wiedergegebene Geschehen auf ein Zusammenwirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist zurückgeführt. Dass dies keine in die Texte eingetragene Überinterpretation ist, kann man daran erkennen, dass Lukas bereits zuvor in drei von ihm selbst gebildeten Jesusworten am Anfang und am Ende des Evangeliums diese Deutung vorbereitet hat:

- In der Antrittspredigt in Nazareth hatte der lukanische Jesus seine Geistbegabung, die sich bereits in der Taufperikope der Markusvorlage Mk 1,10 f. findet, ebenfalls mit Bezug auf Jes 61 als Salbung durch den „Geist des Herrn“ gedeutet und damit sein Auftreten als Gesalbter, als Christus, unmittelbar mit dem Geist Gottes verbunden und entsprechend in prophetischer Tradition inhaltlich näher bestimmt.
- Vor seiner Himmelfahrt hatte der Auferstandene seinen Jüngern verheißt: „Und siehe, ich sende auf euch die Verheißung meines Vaters“ (Lk 24,49), was er in Act 1,8 präzisiert: „Ihr werdet die Kraft des auf euch kommenden Geistes empfangen.“ Betont das Abschiedswort im Evangelium den Ursprung der Verheißung beim Vater, so identifiziert der Auftakt der Apostelgeschichte diese Verheißung des Vaters mit der Kraft des Geistes (vgl. auch 1,5).

Der Petrus der Apostelgeschichte hat also zentrale Aussagen des lukanischen Jesus aufgegriffen, miteinander kombiniert und in gewisser Weise trinitätstheologisch systematisiert:

- Nach Act 10,38 ist es die durch den Geist vermittelte Gottesgegenwart, die den Irdischen zu seinem Handeln an Gottes Stelle ermächtigt.
- Nach Act 2,33 ist es die Weitergabe der vom Vater empfangenen „Verheißung des Heiligen Geistes“, welche nun die Nachfolgerinnen und Nachfolger zu ihrem Dienst bevollmächtigt und so die Entstehung der Kirche ermöglicht.

Hat man früher im Verfasser des Doppelwerkes gerne ein theologisch schlichtes Gemüt gesehen, so zeigt genaueres Hinsehen, dass Lukas nicht nur ein versierter Hermeneut war, der souverän zwischen der jüdischen und der griechisch-rö-

mischen Welt zu vermitteln vermochte, sondern auch ein origineller Theologe, der mithilfe der alttestamentlichen Schriften die „Ereignisse, die sich unter uns erfüllt haben“ (Lk 1,1) auf ein triadisch ausdifferenziertes göttliches Wirken zurückgeführt hat.

4. Synkrisis (Reinhard Feldmeier)

Der Durchgang durch den Römerbrief des Paulus und das Doppelwerk des Lukas hat gezeigt, dass die Schriften für beide frühchristlichen Autoren nicht einfach ein „Text“ waren, sondern *viva vox Dei*, die lebendige Stimme Gottes. Beide sahen in ihnen eine göttliche Verheißung, die sich im Christusereignis erfüllt hat, und entsprechend entwickelten beide ihre eigenen theologischen Positionen im Dialog mit den Schriften bzw. begründeten diese Positionen gegenüber anderen unter Berufung auf die Schrift. Allerdings war sich Paulus, der selbst keineswegs allein durch seine Kenntnis der Schrift zum Christgläubigen wurde, dessen bewusst, dass erst die Berufung durch Gott es ermöglicht, die Schrift auf Christus hin zu verstehen. Wo das aber möglich geworden ist, da kann die im Licht des Evangeliums noch einmal neu gelesene Schrift in konkreten Problemkonstellationen grundlegende Orientierung bieten. In dem dargelegten Fall ermöglichte das Zeugnis der Schrift dem Paulus, gerade in der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des Evangeliums, die Gerechtigkeit Gottes so zu verstehen, dass diese die Bundestreue Gottes gegenüber Israel nicht exkludierend, sondern gerade auch in der Rettung der Nichtjuden zur Geltung bringt.

Lukas dagegen sucht in der Schrift den zuvor festgelegten Plan Gottes, um selbst das, was Gottes Willen genau zu widersprechen scheint, als Teil der göttlichen Vorbestimmung verstehen zu können und damit für die angefochtene Gemeinde Wege in die Zukunft zu finden. Wie das ganz konkret aussehen kann, zeigt der Beginn der Apostelgeschichte, wo Petrus in der Schrift sowohl Worte findet, in welchen der Verrat und das Geschick des Verräters vorausgesagt wurde, wie auch ein Wort, welches den Weg weist, wie der durch das Ausscheiden des Verräters zerstörte Zwölferkreis wiederhergestellt werden kann. Doch nicht nur Einzelheiten, sondern auch das gesamte Christusgeschehen ist in den Schriften vorausgesagt, wie der Auferstandene betont (vgl. Lk 24,25–27.44–47). Wie eine solche Deutung der Schrift für Lukas aussehen konnte, zeigt die Szene, der das Motto dieser gesamten Vorlesungsreihe entnommen ist: In Act 8 liest der äthiopische Eunuch in Jes 53,7f. von dem Gottesknecht, der wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt wurde, dessen Gericht dann aber in der Niedrigkeit aufgehoben wurde. Dieses rätselhafte Wort wird von Philippus auf Christi Tod und dessen anschließende Erhöhung gedeutet (Act 8,30–35)⁹⁷, was wiederum zur Folge hat, dass der so durch die Deutung des Bibeltextes belehrte Eunuch jetzt nicht nur versteht, was

⁹⁷ Das geschieht durch Gott, wie das *passivum divinum* ἡρθη impliziert.

er gelesen hat, sondern sich auch taufen lässt, also aus dem Verstehen der Schrift auch gleich die entsprechenden Konsequenzen für sein Leben zieht.

Doch die Schrift dient Lukas nicht nur als Nachweis, dass das gesamte Heilsgeschehen bereits von Gott vorbestimmt war, sondern sie liefert ihm auch den Schlüssel für ein vertieftes Verständnis der Heilsgeschichte. So wird im Dialog mit zentralen Schriftstellen wie Jes 61 und Ps 109[110] sowohl die Geschichte Jesu im Evangelium als auch die Geschichte der Kirche in der Apostelgeschichte auf eine Interaktion von Vater, Sohn und Geist zurückgeführt. Etwas provokativ formuliert: Gerade der Rückbezug auf das Zeugnis der Schriften des Alten Testaments ermöglichte es dem christgläubigen Lukas, die Heilsgeschichte als triadische Selbstmitteilung des einen Gottes Israels zu verstehen.

Literaturverzeichnis:

Quellen

- Clementz, Heinrich (Hg. und Übs.) (1993), *Flavius Josephus. Kleinere Schriften. Selbstbiographie. Gegen Apion. Über die Makkabäer* (Wiesbaden: Fourier).
- Heller, Erich (Hg. und Übs.) (2010), *P. Cornelius Tacitus. Annalen. Lateinisch-Deutsch* (Sammlung Tusculum; Mannheim: Artemis & Winkler).
- Michel, Otto / Bauernfeind, Otto (Hgg.) (1959–1969), *Flavius Josephus. De bello Judaico – Der jüdische Krieg. Griechisch und deutsch*, 3 Bde. (Darmstadt: WBG).
- Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Hg. von Barbara und Kurt Aland u. a. 28. Revidierte Auflage. Hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart 2012.
- Septuaginta. Id Est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhard. Duo volumina in uno, Stuttgart 2006.

Sekundärliteratur

- Barrett, Charles Kingsley (1994), *The Acts of the Apostles. Volume I* (ICC; Edinburgh: T&T Clark).
- (1998), *The Acts of the Apostles. Volume II* (ICC; Edinburgh: T&T Clark).
- Becker, Hans-Jürgen (1998), *Bibel II.2. Altes Testament: Sammlung und Kanonisierung: RGG⁴ 1, 1408–1410*.
- Bengel, Johann Albrecht (1860), *Gnomon Novi Testamenti. In quo ex Nativa Verborum VI Simplicitas, Profunditas, Concinnitas, Salubritas Sensuum Coelestium Indicatur. Secundum Editionem Tertiam (1773)* (Berlin: Schlawitz).
- Böttrich, Christfried (2013), *Der Apostelkonvent und der Antiochenische Konflikt: Paulus Handbuch* (hg. von Friedrich W. Horn; Tübingen: Mohr Siebeck) 103–109.
- Cohen, Shaye J. D. (1987), *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia: Westminster Press).
- Dillon, Richard J. (2013), *The Hymns of Saint Luke. Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1–2* (CBQ.MS 50; Washington D. C.: Catholic Biblical Association).

- Feldmeier Reinhard / Spieckermann, Hermann (2018), *Menschwerdung* (Topoi Biblischer Theologie 2; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Fitzmyer, Joseph A. (1998), *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 31; New York u. a.: Doubleday).
- Frankemölle, Hubert (²1994), *Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht* (SBB 15; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk).
- Frey, Jörg (2017), Paulus als Pharisäer und Antiochener. Biographische Grundlagen seiner Schriftrezeption: *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen* (hg. von Florian Wilk / Markus Öhler; FRLANT 268; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 81–112.
- Gemeinhardt, Peter (Hg.) (2016), *Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Graf, Friedrich Wilhelm / Wiegandt, Klaus (Hgg.) (2009), *Die Anfänge des Christentums* (Forum für Verantwortung; Frankfurt: Fischer).
- Hauck, Marion C. (2018), *DYNAMIS EIS SOTERIAN. Eine Untersuchung zum semantischen Hintergrund eines neutestamentlichen Syntagmas* (WMANT 154; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria (1998), *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (WUNT 108; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.) (2013), *Paulus Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Käsemann, Ernst (²1974), *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Keener, Craig S. (2012), *Acts. An Exegetical Commentary. Volume 1* (Grand Rapids: Baker Academic).
- Klauck, Hans-Josef (1998), *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (utb 2002; Paderborn u. a.: Schöningh).
- Knauf, Ernst Axel (1998), *Die Arabienreise des Apostels Paulus: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (hg. von Martin Hengel / Anna Maria Schwemer; WUNT 108; Tübingen: Mohr Siebeck) 465–471.
- Koch, Dietrich-Alex (1986), *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHTh 69; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (²2010) (Hgg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft).
- Michel, Otto (⁴1966), *Der Brief an die Römer. Übersetzt und erklärt* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Nebe, Gottfried (1989), *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas* (BWANT 127; Stuttgart u. a.: Kohlhammer)
- Neusner, Jacob u. a. (1987) (Hgg.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge u. a.: Cambridge University Press).
- Norden, Eduard (1974), *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner).
- Öhler, Markus (2018), *Geschichte des frühen Christentums* (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Pokorný, Petr / Ulrich Heckel (2007), *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Roloff, Jürgen (1995), *Einführung in das Neue Testament* (Stuttgart: Reclam).
- Schnelle, Udo (2003), *Paulus. Leben und Denken* (Berlin / New York: de Gruyter).
- Stuhlmacher, Peter (1989), *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

- Theobald, Michael (2000), *Der Römerbrief* (EdF 294; Darmstadt: WBG).
- Wagner, J. Ross (2014): *Paul and Scripture: The Blackwell Companion to Paul* (hg. von Stephen Westerholm; Chichester u. a.: Wiley Blackwell) 154–171.
- Walter, Nikolaus (1997), Urchristliche Autoren als Leser der „Schriften“ Israels: *BThZ* 14, 59–77.
- Wilckens, Ulrich (1978), *Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Röm 1–5* (EKK VI/1; Zürich u. a.: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener).
- Wilk, Florian (1998), *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- (1999), *Paulus als Interpret der prophetischen Schriften: KuD* 45, 284–306.
 - (2008), *Verblendet oder verstockt? Gottes Macht und der Misserfolg des Evangeliums in der Sicht des Paulus: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht* (hg. von Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann; Tübingen: Mohr Siebeck) 193–214.
 - (2010a), *Ruhm coram Deo bei Paulus?: ZNW* 101, 55–77.
 - (2010b), *Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die „New Perspective“: ThLZ* 135.3, 267–282.
 - (2010c), *Rahmen und Aufbau von Römer 9–11: Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11* (hg. von Florian Wilk / J. Ross Wagner; WUNT 257; Tübingen: Mohr Siebeck) 227–253.
 - (2013), *Schriftbezüge im Werk des Paulus: Paulus Handbuch* (hg. von Friedrich Wilhelm Horn; Tübingen: Mohr Siebeck) 479–490.
 - (2016a), *Die paulinische Rede vom ‚Christus‘ als Beitrag zu einer Biblischen Theologie: „Überall und immer“ – „nur hier und jetzt“. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität* (hg. von Thomas Fornet-Ponse; Jerusalem Theologisches Forum 29; Münster: Aschendorff) 67–87.
 - (2016b), *Alles neu!? Schriftgebrauch und Christusglaube im Neuen Testament: Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam* (hg. von Peter Gemeinhardt; Tübingen: Mohr Siebeck), 31–60.
 - (2019), *Schriftauslegung als Bildungsvorgang im ersten Korintherbrief des Paulus – untersucht ausgehend von 1 Kor 4,6: Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion. In Memory of Hans Conzelmann* (hg. von Florian Wilk; TBN 22; Leiden / Boston: Brill) 88–111.
- Wilk, Florian / Öhler, Markus (Hg.) (2017), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen* (FRLANT 268; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Wolter, Michael (2014), *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8* (EKK VI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener / Ostfildern: Patmos).
- (2019), *Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9–16* (EKK VI/1; Ostfildern: Patmos / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Zeller, Dieter (1985), *Der Brief an die Römer. Übersetzt und erklärt* (RNT; Regensburg: Friedrich Pustet).