

Anmerkungen zur neueren Tübinger Paulusforschung¹

Als Thema für meinen Beitrag habe ich die Akzentsetzungen und Tendenzen der neueren Tübinger Paulusforschung gewählt. Diese Auswahl legt sich nach meiner Ansicht deshalb nahe, weil die Tübinger Neutestamentler uns evangelikalen Neutestamentlern wohl von allen deutschsprachigen Fakultäten am nächsten stehen. Wir wollen uns keine »Pappkameraden« als Gegenüber aufbauen, die von unserer Grundposition »abzuschießen« dann recht einfach wäre. Wir sollten uns die ernsthafte Auseinandersetzung mit einer Forschungsrichtung nicht ersparen, die man gewöhnlich als »gemäßigte Kritik« zu bezeichnen pflegt und die auch in unserem evangelikalen Bereich manche Sympathien gewonnen hat. An ihren Ergebnissen müssen wir auch unsere eigenen Argumente und Ergebnisse überprüfen und prüfen lassen. Es wäre wünschenswert, daß ein solcher Vorgang als fairer Austausch im persönlichen Gespräch mit den Vertretern dieser Richtung möglich wäre. Im folgenden versuche ich, *aus meiner Sicht* und *in notwendiger Begrenzung* die wichtigsten Bewegungen zusammenzufassen und kritisch zu beleuchten. Die derzeit profiliertesten Vertreter der Tübinger Paulusforschung sind Peter Stuhlmacher und Otfried Hofius, auf deren einschlägige Veröffentlichungen ich mich vor allem beziehe.

1. Zum Ganzen

1.1. Die gegenwärtige Tübinger Paulus-Forschung versteht ihre Arbeitsweise ausdrücklich als »Biblische Theologie«

Die neuere exegetische Tübinger Theologie firmiert gern unter der Bezeichnung »Biblische Theologie«. Gemeint ist damit die konsequente Zusammenschau der Theologie des Alten und des Neuen Testaments unter Berücksichtigung auch der andernorts oft sog. »intertestamentarischen Schriften«, d.h. der Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs, im Sinne einer konsequenten Entstehung des NTs auf dem Boden des ATs einerseits und einer Verwurzelung des NTs im AT in allen wichtigen Punkten andererseits.

1 Der vorliegende Beitrag wurde im September 1994 als Referat bei der ersten Arbeitstagung der »Facharbeitsgruppe Neues Testament« des »Arbeitskreises für evangelikale Theologie« in Tübingen und im November 1994 vor den Studierenden des Tübinger »Albrecht-Bengel-Hauses« vorgetragen und zur Diskussion gestellt. Er wird hier in leicht überarbeiteter Fassung wiedergegeben.

rerseits. Diese Tendenz ist (abgesehen von der Bewertung der apokryphen und pseudepigraphischen Schriften des ATs und damit von der Einschätzung der Kanonfrage) grundsätzlich zu begrüßen, scheint sie doch der »Einheit der Schrift« Alten und Neuen Testaments Rechnung zu tragen. Die Einbeziehung des Schriftenbestands der Septuaginta scheint gerechtfertigt, ja notwendig, wenn es zutrifft, daß der Umfang des ATs »z.Z. der Abfassung der neutestamentlichen Hauptschriften kanonisch noch ungeschlossen war«², daß der Septuaginta-Kanon für die früheste Christenheit »die« heilige Schrift war und auch so verwendet wurde und daß es vom AT her über diese Schriften auch über diese formale Kontinuität hinaus eine »unleugbare Traditionskontinuität«³ zum NT hin gibt, die »die Ausbildung der Christologie ebenso wie Formulierungen des Evangeliums und die neutestamentliche Lehre vom Willen Gottes und der Zukunft der Welt« wesentlich beeinflußt hat⁴. Ganz abgesehen davon, daß es im Blick auf die Geschichte und den Abschluß des atl. Kanons nicht nur im evangelikalen Raum⁵ auch abweichende Meinungen gibt⁶, ist die Frage nach der Bedeutung des *christlichen*, speziell des *reformatorischen* Kanons zu stellen. Daneben muß auch gefragt werden, wie dann solche Passagen dieser Schriften einzuordnen sind, die der Theologie des NTs und erst recht der Reformation durchaus zuwider laufen. Die kritische Forschung muß darin deshalb kein Problem sehen, weil sie in Gestalt der *Sachkritik*, d.h. der theologisch begründeten Entfernung bestimmter Texte, ein ihrer Meinung nach probates Mittel besitzt, dieses Problem zu lösen.

Doch zurück zur »Biblischen Theologie«! Die Grundsatzentscheidung für eine »Biblische Theologie«, die sich explizit besonders auf Gerhard von Rad und Hartmut Gese beruft, bedeutet ja zugleich eine Abkehr von der früher lange üblichen und auch heute noch weithin praktizierten je isolierten Betrachtung beider Kanonteile, deren Konsequenz letztlich entweder ein (Philo-)»Judaismus« sein muß, der das christliche Proprium aufgibt und die Einzigartigkeit Jesu als Heilsmittler auch im Blick auf das Judentum in Frage stellt oder leugnet, oder ein wie auch immer gearteter moderner »Markionitismus«, für den das AT im Sinne Schleiermachers eine Zumutung für den christlichen Leser darstellt und ihm deshalb nur in Auszügen als Anhang zum Neuen Testament angeboten werden darf. Ein weiterer

2 P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 6.

3 A.a.O., 8.

4 Ebd.

5 Vgl. hierzu besonders den Beitrag von G. Maier über »Das Lehrhaus von Jabne und der Abschluß des alttestamentlichen Kanons« im von ihm herausgegebenen Berichtsband der AfeT-Tagung »Der Kanon der Bibel«.

6 Der Tübinger Alttestamentler und Judaist Prof. Stefan Schreiner sagte in einem Vortrag, die sog. Synode von Jamnia habe in Wirklichkeit nur »auf dem Schreibtisch von Heinrich Graetz« stattgefunden.

positiver Gesichtspunkt kommt hinzu: Während sich die theologische Arbeit andernorts weitgehend solchen Themen widmet, die nach meiner Ansicht eigentlich nicht das Hauptinteresse beanspruchen sollten, befaßt sich die Tübinger Paulusforschung erneut mit Themen wie »Gerechtigkeit Gottes«, »Sühne«, »Glaube« usw. Sie wird dadurch auch ihrer kirchlichen Funktion besser gerecht.

1.2. Einer im Ansatz anthropozentrisch-existentialistischen Theologie wird eine Absage erteilt

So grenzen sich etwa P. Stuhlmacher gegen ein derart geprägtes Verständnis des »Gesetzes«⁷ bzw. des »Glaubens«⁸ und O. Hofius immer wieder gegen eine von R. Bultmann herkommende Theologie und Exegese ab⁹. Hofius schreibt dazu: »Wie die angeführten Texte deutlich genug belegen, ist der Glaube nach der Überzeugung des Paulus das Werk des Heiligen Geistes, der im verkündigten Evangelium wirkmächtig auf dem Plan ist. Dem Urteil R. Bultmanns, daß Paulus die πίστις »nicht auf das πνεῦμα zurückführt«, muß deshalb entschieden widersprochen werden. Das πνεῦμα ist nicht »die Gabe, die der Glaube empfängt«, sondern die den Glauben allererst schaffende δύναμις Gottes, die unlöslich mit dem schöpferischen Wort Gottes verbunden ist.«¹⁰

1.3. Die religionsgeschichtliche Frage wird unter Rückgriff auf das Alte Testament bzw. das Judentum beantwortet

Anders als noch etwa bei E. Käsemann sieht die gegenwärtige Tübinger Paulusforschung die religionsgeschichtlichen Wurzeln der pls. Theologie vorrangig im atl.-jüdischen Bereich, nicht im Griechentum, in den vorderorientalischen Religionen oder den »gnostischen« Strömungen. Dabei wird (vor allem von M. Hengel¹¹) die teilweise tiefgreifende Durchdringung selbst des palästinischen Judentums mit hellenistischem Gedankengut hervorgehoben. Hierher gehört auch die Feststellung, daß Paulus in Jerusalem

7 Stuhlmacher I, 254.

8 A.a.O., 344.

9 Besonders deutlich in seinem Aufsatz über »Wort Gottes und Glaube bei Paulus« (in: ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, etwa 168 u.ö.). Hier ist allerdings zu beachten, daß er aus der Sicht einer pietistisch-evangelikal geprägten Theologie etwa im Blick auf die Frage einer Glaubensentscheidung als »Antwort« auf den Ruf Gottes im Evangelium deutlich über das Ziel hinausschießt (156 Anm. 66).

10 A.a.O., 168f.

11 M. Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177-291; Kurzfassung in: ThBeitr 21, 1990, 174-195.

(und das bedeutet: jüdisch[-hellenistisch?]) und eben nicht zuerst griechisch ausgebildet wurde.

1.4. *Der Geschichtlichkeit wird insgesamt wieder mehr Bedeutung beigegeben*

Auch hier erweist sich die Abkehr von der existentialistischen Theologie, die auf Geschichte nahezu ganz verzichten zu können meinte, als hilfreich. Mit Recht weicht das Bild des »historischen Paulus«, wie es etwa in Tübingen gezeichnet wird¹², von anderen Darstellungen ab. Damit ist bereits eine von der deutschen *communis opinio* divergierende Beurteilung der *Quellenfrage* impliziert. Neben den allgemein als »echt« angesehenen sieben Paulusbriefen wird *de facto* im Zusammenhang der Rekonstruktion einer paulinischen Theologie auch auf »umstrittene« Paulusbriefe und vor allem auf die Apostelgeschichte des Lukas zurückgegriffen. Eine erfreuliche Einzeltendenz ist die Zuwendung zur sog. »südgalatischen« oder »Provinzhypothese«, wie sie jetzt von R. Riesner und Stuhlmacher¹³ vorgeschlagen wird. Dadurch ergibt sich ein verändertes Bild der Paulus-Chronologie und ergeben sich neue Möglichkeiten der historischen wie auch der theologischen Einordnung.

1.5. *Als belastend erweist sich dagegen der Verlust einer »Einheit der Schrift«*

Es gehört zur »Erblast« historisch-kritischer Exegese, daß sie in letzter Konsequenz dazu gezwungen ist, jeden ntl. Autor mit seiner »Theologie« *isoliert* zu betrachten, und die Vorstellung abzulehnen, es gebe so etwas wie ein die ganze Bibel zusammenschnürendes Band, das mehr ist als ein sich durchziehender »roter Faden«, und das uns berechtigt, gerade diese 66 Bücher hinter einem gemeinsamen Buchdeckel zusammenzufassen. Auch die oben genannte Einbeziehung des Alten Testaments und der LXX-Apokryphen erweist sich in diesem Zusammenhang nur scheinbar als Schritt in die richtige Richtung. Solange der neutestamentliche Kanon als eine mehr oder weniger zufällig zustande gekommene Sammlung völlig verschiedener, ja teilweise einander widerstreitender Schriftstücke angesehen wird, solange man also methodisch nicht bereit sein kann, über einen begrenzten »roten Faden« hinaus eine innere, inhaltliche, *theologische* »Einheit der Schrift« anzunehmen, die es erlauben würde, den exegetischen Grundsatz von der Hl. Schrift als »*sui ipsius interpres*« anzuwenden – ein Grundsatz,

12 Vgl. hier besonders R. Riesners, Die Frühzeit des Apostels Paulus, WUNT 71, Tübingen 1994.

13 A.a.O., 253ff; Stuhlmacher I, 226.

der übrigens faktisch dann doch angewandt wird, aber eben nur im Blick auf jene Texte, für die der jeweilige Exeget eine solche Einheit anzunehmen gewillt ist¹⁴ –, solange wird es unmöglich sein, die theologischen Aussagen der Bibel insgesamt in den Blick zu bekommen. Solange wird man genötigt sein, das »corpus Paulinum« und die »johanneischen Schriften«, die »Jesu-tradition« der Evangelien und erst recht die Theologie etwa der einzelnen »katholischen Briefe« je für sich zu betrachten mit dem möglichen Resultat, innerhalb des NTs zwischen »richtig« und »falsch« zu unterscheiden und als Kriterium solcher Kritik auch noch eine bestimmte, zuvor selbst gewonnene »Mitte der Schrift« bzw. verschiedene, die konkreten Schriftaussagen abstrahierende Prinzipien (»die Liebe«, »die Freiheit«, »die Versöhnung« usw.) anzuwenden. Positiv zu erwähnen ist aber Stuhlmachers implizite Bemühung, die »Einheit der Schrift« auch in dem von mir skizzierten Sinne wiederzugewinnen: »Ohne die Kenntnis der Jesusüberlieferung und der schon vor Paulus von den Jerusalemer Aposteln, vom Stephanuskreis und den Antiochenern gelegten theologischen Fundamente zerfällt die (Biblische) Theologie des Neuen Testaments in lauter unverbundene Einzelpositionen. Wenn aber jene Fundamente mitbedacht werden, werden inmitten der unterschiedlichen Bezeugungen der πίστις εἰς Ἰησοῦν Χριστόν auch Einheitslinien sichtbar, die begrifflich machen, weshalb man in der Alten Kirche wagen konnte, das Ganze der kirchlichen Glaubens-tradition in der einen »Glaubensregel« und im Kanon der biblischen Schriften zusammengefaßt zu sehen.«¹⁵

2. Zu einzelnen Themenkreisen der paulinischen Theologie

2.1. Zum Thema »Gesetzesverständnis des Paulus«

Die Ansichten von Hofius und Stuhlmacher über das Gesetzesverständnis des Paulus divergieren stark. Denn nach Stuhlmacher¹⁶ sind νόμος und εὐαγγέλιον die beiden das Leben des Apostels bestimmenden Mächte. Auch das Gesetz sieht der Apostel nach seiner Meinung prinzipiell positiv. Es wurde erst mit dem Sündenfall zu einer Macht des Fluches. Die Gebote machen die Sünde einklagbar und provozieren Übertretungen. Der νόμος τοῦ Χριστοῦ ist kein anderer Gotteswille, aber ein neu akzentuierter, fast

14 Man denke etwa an die Querschnitte, die O. Hofius immer wieder macht: vom »Jahwisten« oder der »Priesterschrift« über bestimmte atl. Propheten bis in die sog. »Paulusschule« hinein. Wir sollten darin ein sich anbahnendes Umdenken in dieser zentralen Frage nach der »Einheit der Schrift« sehen.

15 Stuhlmacher I, 221.

16 Literatur: P. Stuhlmacher, Das Ende des Gesetzes; ders., Exkurs im NTD-Römerbrief-Kommentar; ders., Biblische Theologie des Neuen Testaments I.

im Sinne eines »*tertius usus legis in renatis*« zu verstehender. Im AT und im NT kommt der gute Gotteswille zum Ausdruck.

Auch Hofius geht vom Damaskuserlebnis als dem das pls. Gesetzesverständnis entscheidend bestimmenden Einschnitt aus. Er hat sich in seinem Aufsatz über »Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi«¹⁷ mit diesem Themenbereich befaßt. Für ihn steht es aber vor allem im Schatten der Spannung von Forderung und Tun, d.h. das Gesetz des AT wäre nur dann positiv zu werten, wenn der Mensch es *erfüllen* könnte. Da dies nicht der Fall ist, ist die Funktion der Tora von Anfang an die der Anklage: Sie bewirkt Erkenntnis der auch vor dem Fall schon vorhandenen Sünde, sie qualifiziert die Sünde als Übertretung des heiligen Gotteswillens und zeigt deshalb deren Fluchwürdigkeit. Zwischen dem ursprünglichen Willen Gottes in der Tora und ihrer späteren Funktion besteht kein Unterschied. Einen *tertius usus legis* gibt es nicht. In Röm 3,31 ist nicht das »Gesetz« gemeint, sondern das gesamte AT, das aufgerichtet wird.

Positiv ist zunächst festzuhalten, daß Hofius sein Gesetzesverständnis vom Alten Testament her zu gewinnen bemüht ist¹⁸; daß er keine disparate Entwicklung und keinen Bruch verzeichnet, sondern es in seinen Grundentscheidungen (mit Stuhlmacher und z.B. gegen H. Hübner) bereits im Damaskuserlebnis des Apostels erkennbar vorhanden sieht¹⁹; daß er in der Frage des νόμος τοῦ Χριστοῦ die wichtige Stelle Gal 6,2 die »Lasten des ändern« richtig auf die *Sündenlasten* bezieht²⁰ und nicht – wie heute meist üblich – auf zwischenmenschliche Probleme.

Daneben sind freilich einige *ernsthafte Anfragen* an seine Position zu richten:

1. Hofius läßt dem Menschen das Heil in Christus sozusagen übergestülpt sein, d.h. von seiner starken Akzentuierung der Gotteslehre im Vergleich zur Anthropologie fällt alles Gewicht auf den allein wirkenden, erwählenden, rettenden Gott²¹. Es trifft zwar zu, daß etwa der Pietismus nicht selten dazu neigt (hier der Bultmannschen Theologie vom Ansatz her verwandt), die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen und damit die Anthropologie zu stark zu betonen und damit quasi auf der anderen Seite vom Pferd zu fallen. Diese Gefahr enthebt den Exegeten jedoch nicht der schwierigen Pflicht, das sensible, auch in der Bibel selbst vorsichtig austarierte Gleichgewicht von Gotteslehre und Anthropologie nicht zu stören.

2. Recht einseitig versteht Hofius den νόμος als »Gottes Rechtsforde-

17 In: ders., Paulusstudien, 50-74.

18 A.a.O., 50f mit Anm.

19 A.a.O., 52.

20 A.a.O., 70.

21 A.a.O., 51.

zung« und »*Rechtsbestimmung*«. Dadurch tritt der positive Charakter, den etwa Stuhlmacher hervorhebt, in den Hintergrund. Diese Sicht wirkt sich sofort aus bei der Frage nach Auftrag und Funktion der Sinai-Tora. Nach Hofius unterscheidet Pls. hier *nicht* zwischen »einer ursprünglichen Zweckbestimmung« und »ihrer faktischen Wirkung«²², wie es etwa Röm 7,7-11 nahelegen könnte: »Die Bestimmung und Funktion, die Paulus der Tora im Heilsplan Gottes zumißt, liegt darin, den gottlosen, der Sünde verfallenen Menschen bei seinem sündigen Tun zu behaften und ihn so seinem göttlichen Richter zu konfrontieren. In der Tora ergeht das Wort der *Anklage* und des *Verdammungs- und Todesurteils*«²³. Die Tora hätte demnach eine²⁴ rein negative Funktion, und zwar von Anfang an. Die Frage legt sich nahe, wie denn diese Sicht mit der alttestamentlichen Darstellung und Wertung der Tora als einer positiven Gabe Gottes zu vereinbaren sei. Ist diese Darstellung und Wertung nur menschliche Meinung? Sind die Menschen des Alten Bundes einer großen Täuschung erlegen? Könnte dann aber nicht auch das Evangelium sich am Ende als eine Täuschung entpuppen? Heilsgewißheit wäre nicht möglich. Das Verhältnis göttlicher Offenbarung im Alten und im Neuen Testament bleibt letztlich ungeklärt. In Dtn 27,26 sieht Paulus nach Hofius nicht »eine Warnung, die die prinzipielle Erfüllbarkeit der Gebote voraussetzt und den Fluch nur dem Übertreter androht, sondern ... die gültige Proklamation des Fluches, der bereits auf allen Menschen lastet«²⁵. Es ist nur konsequent, wenn Hofius die Möglichkeit, Paulus lehre einen *tertius usus legis*, »entschieden verneint«²⁶: Wie könnte auch die Tora im nachhinein diese positive Funktion bekommen haben? Auch Röm 3,31 und 8,3f erklärt Hofius auf seine Weise: Das *ιστάειν* des *νόμος* in Röm 3,31 beziehe sich nicht auf die Sinai-Tora, sondern auf »die Heilige Schrift«²⁷, und Paulus verwahre sich hier gegen den Vorwurf, er negiere mit seiner »Lehre von der Rechtfertigung des Sünders »aus Glauben allein« die Geltung der Schrift«²⁸. Gerade der voraufgehende Kontext (Röm 3,27-30) zeigt aber m.E., daß diese Behauptung unhaltbar ist. Und wenn Paulus im nachfolgenden Kontext (Röm 4,1ff) einen Schriftbeweis führt, dann hat dieser zunächst formale Funktion, um die These des Apostels von der zeitlichen und sachlichen Priorität der Verheißung und des Glaubens vor dem Gesetz zu stützen. Hofius betont, das Evangelium sei »Gottes erstes Wort« und verweist dafür auf Gal 3,6-4,7, scheint aber

22 A.a.O., 54.

23 A.a.O., 56.

24 Trotz gegenteiliger Versicherung 62f!

25 A.a.O., 60.

26 A.a.O., 66.

27 Ebd.

28 A.a.O., 67.

trotz der sachlichen Richtigkeit dieser Beobachtung zu übersehen, daß gerade dieser Abschnitt zwar von den ἐπαγγελίαν an Abraham spricht, das Wort εὐαγγέλιον aber (außer in dem *verbum compositum* 3,8) zwischen 2,14 und 4,13 völlig fehlt. Beide Begriffe sind aber nicht etwa identisch, meint doch die »Verheißung« ein auf die Zukunft ausgerichtetes, zuverlässiges Versprechen, das »Evangelium« dagegen die gute Nachricht von dem bereits eingetroffenen Heil.

3. Das Verhältnis von *Gesetz und Sünde* beschreibt Hofius so: »Diese immer schon gegenwärtige (sic!) Sünde nimmt das Gebot als die Gelegenheit wahr, den Menschen zu verführen und ihn so ihrer tödlichen Macht innewerden zu lassen. ... In der Begegnung mit dem Gesetz kommt so heraus, daß der Mensch ein Sünder ist, der sich von seiner Sünderexistenz nicht distanzieren kann«²⁹. Die Frage legt sich nahe, ob denn die Sünde Gott sozusagen ebenbürtig ist. Wenn nämlich die Sünde schon immer vorhanden war, tritt sie konsequenterweise als eigenständige Macht neben Gott. Es stellt sich dann neu die Frage nach einem *deus absconditus*, einem unberechenbaren, weil nicht-offenbaren »Gott«, der am Ende doch das letzte Wort über den Menschen haben könnte.

2.2. Zum Thema »Gottes Gerechtigkeit« und »Rechtfertigung des Gottlosen«

Wir stehen vor einem weiteren zentralen Thema reformatorischer und auch Tübinger Paulus-Theologie und sind zudem in der glücklichen Lage, von vier bedeutenden Vertretern der Tübinger neutestamentlichen Forschung (Adolf Schlatter, Otto Michel, Ernst Käsemann und Peter Stuhlmacher) Kommentare zum Römerbrief vorliegen zu haben, in denen dieses Problem natürlich eine entscheidende Rolle spielt. Wir werfen deshalb einen Blick auf diese Auslegungen.

Schlatter wies in seinem Römerbrief-Kommentar³⁰ auf die – wie er meinte – Unangemessenheit von Martin Luthers Frage nach dem »gnädigen Gott« hin, denn Paulus gehe es nicht um ein menschliches Bedürfnis, sondern um den sich offenbarenden Gott. Auch in Luthers Theologie sieht *Schlatter* Synergismus am Werk, sofern für Luther der Glaube die Vorbedingung der Rechtfertigung ist. Vor dem Hintergrund dieser Gewichtung von Gotteslehre und Anthropologie wird verständlich, daß *Schlatter* in Konflikte mit dem (schweizerischen und deutschen) Pietismus geraten mußte.

*Käsemann*³¹ versuchte, die reformatorische Alternative (δικαιοσύνη τοῦ

29 A.a.O., 59.

30 In seinem Kommentar z.St.

31 In seinem Aufsatz »Gottesgerechtigkeit bei Paulus«.

θεοῦ als *genitivus subjectivus vel objectivus*) aufzubrechen, und wies einerseits auf Stellen hin (Röm 1,17; 10,3), die die Gerechtigkeit nicht als eine »Gabe« Gottes an den Menschen darstellen, sondern als eine »Macht« Gottes, und andererseits auf die »doppelte Eschatologie« des Apostels, nach der diese Gerechtigkeit schon wirksam ist (Phil 1,11; 2 Kor 9,9), aber auch noch aussteht (Gal 5,5). Diese Ambivalenz hat nach seiner Meinung ihren Grund darin, daß Paulus in der Spannung zwischen Nomismus und Enthusiasmus stand. »Gottes Gerechtigkeit« ist zunächst als Gabe ein Heilshandeln Gottes, dann aber eine Macht, die vom Menschen Besitz ergreift. Rechtfertigung und Heiligung fallen für Käsemann deshalb zusammen.

*Michel*³² leitet den paulinischen Gerechtigkeitsbegriff aus der rabbinischen Gesetzeslehre ab. Es handelt sich bei ihr nicht um eine Eigenschaft, sondern um ein Geschehen, um einen geschichtlich-eschatologischen Akt. Sein Schüler O. Betz weist auf den Unterschied zwischen דִּינָא (»Gerechtigkeit« als Heilsgut) und דִּינָא (»Gerechtigkeit«, die Sünde strafen muß bzw. als *iustitia distributiva*) hin, wofür letzteren Begriff man nicht ausblenden dürfe, da im Kreuz Christi beide zusammenträfen.

Stuhlmacher sieht in der Gerechtigkeitsanschauung von Anfang an einen zentralen Inhalt der pls Verkündigung und Theologie³³. Er widerspricht damit der Auffassung, Paulus habe diesen Teil seiner Theologie erst relativ spät (etwa erst im Römerbrief) entwickelt, seinen früheren Schriften liege aber noch ein anderer Gesetzesbegriff zugrunde. Nach Phil 3 ist »Rechtfertigung« das Bestehen des einzelnen Menschen im Endgericht Gottes, ein Akt Gottes, den sich der Mensch aber gefallen lassen muß. In diesem Sinne ist sie als »Glaubensgerechtigkeit« gegenwärtiges und eschatologisches Hoffnungsgut zugleich. Dieses »synthetische« Gerechtigkeitsverständnis ist vom Damaskuserlebnis her zu verstehen, hat forensischen Charakter, ist eine Gabe Gottes (Sühne), ist Gottes eigenes Rechtshandeln und »Gottes eignende Gerechtigkeit«, Glaubensgerechtigkeit, in dem allen Fundament der Rechtfertigungs- und Erlösungslehre und eine Gerechtigkeit, die zur Heiligung führt. Auch hier hat Stuhlmacher also den ethischen Aspekt durchaus im Blick, während Hofius ihn im Zusammenhang mit dem Glauben ausdrücklich ablehnt.

2.3. Zum Thema »Sühne«

Nachdem für Albert Schweitzer die Rechtfertigungslehre nur ein »Nebenkrater« der von ihm ins Zentrum gestellten paulinischen Mystik des Seins in Christus war, für Käsemann die Versöhnungslehre faktisch ein »Neben-

32 In seinem KEKNT-Kommentar.

33 In seinem Aufsatz »Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus«.

krater« der Rechtfertigungslehre, hat sich der Akzent in der Tübinger Paulus-Forschung im Kontext einer »Biblischen Theologie« in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr auf die Versöhnungslehre verschoben. Betz und Stuhlmacher haben dies schon längst anhand von Röm 3,21ff gezeigt, einem Text, den sie jeweils unterschiedlich vor dem Hintergrund des »Großen Versöhnungstages« bzw. von Jes 53 interpretieren. Stuhlmacher sieht hinter dem Begriff *ἱλαστήριον* den hebr. *terminus technicus* für die Deckplatte der Bundeslade, כַּפֹּרֶת, während Betz an das aram. כַּפְרָא (= »Sühnemittel«) denkt. Betz weist in diesem Zusammenhang darauf hin³⁴, daß am יוֹם כַּפּוּר nach Lev 16 erstens nicht nur einer, sondern *zwei* Böcke beteiligt sind: einer wird geschlachtet, der andere aber mit den Sünden des Volks »beladen« in die Wüste geschickt. Zweitens wird das Blut des ersten Bockes *an Altar und Heiligtum gesprengt* und zunächst nicht auf das Volk. Wir haben es am »Großen Versöhnungstag« demnach mit »exkludierender« und »inkludierender« Sühne zu tun.

Vor allem Hofius aber hat sich in mehreren Aufsätzen mit dem Sühne-Thema beschäftigt³⁵. Wegen der weitreichenden Bedeutung dieses locus müssen wir ihm etwas ausführlicher nachgehen. Hofius grenzt sich von dem verbreiteten (wie er meint: Miß-)Verständnis ab, Jesu Kreuzestod sei »ein satisfaktorisches Sühnopfer«, was heißen würde, »daß Jesus mit seinem Tod dem durch die Sünde des Menschen beleidigten und deshalb dem Sünder tödlich zürnenden Gott die erforderliche Genugtuung geleistet habe«³⁶. Ebenso wenig sei Jesu Tod »ein propitiatorisches Opfer«, d.h. »daß Jesus durch die in seinem Tod geleistete Genugtuung den zornigen Gott gnädig gestimmt und so dem sündigen Menschen die versöhnliche Zuwendung Gottes erwirkt habe«³⁷. Hofius erkennt in der hinter dieser Auffassung stehenden Haltung das religionsgeschichtliche Prinzip des »*do ut des*«, was er als »ein fundamentales Mißverständnis« bezeichnet³⁸. Sie gehe nämlich

1. von der falschen Voraussetzung aus, daß »Gottes Gerechtigkeit« im Sinne einer richterlichen Strafgerechtigkeit der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegenübersteht. Mit Recht hält er dem entgegen, daß צדקה / δικαιοσύνη schon im AT ein *Heilsbegriff* ist: »Ausdruck für Gottes rettende Heilsmacht, für sein erlösendes Heilshandeln und für das von ihm in freier Gnade bereitete und gewährte Heil«³⁹.

34 Mündliche Hinweise von Prof. O. Betz.

35 Grundlegend sind seine »Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens«, der Aufsatz »Sühne und Versöhnung« und »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (alle abgedruckt in den »Paulusstudien«).

36 Hofius, Sühne, 26.

37 Ebd.

38 A.a.O., 27.

39 A.a.O., 28.

2. handle es sich beim Verhältnis zwischen Gott und dem Sünder nicht um ein »gegenseitiges Feindschaftsverhältnis«, das durch die Sünde bewirkt sei, sondern die Sünde sei geradezu die Existenzweise des Sünders vor Gott⁴⁰. »Von einer Feindschaft Gottes gegen den Sünder ist bei Paulus nirgends die Rede«, schreibt er⁴¹ und später: »... der Ausdruck ὀργή θεοῦ (»Zorn Gottes«) meint bei Paulus nicht eine Emotion Gottes, sondern einen objektiven Sachverhalt: das kommende eschatologische Zorngericht, das dem Sünder, der als Feind Gottes sein Leben verwirkt hat, die definitive Verurteilung zum Tode bringen muß«⁴².

3. weist Hofius darauf hin, daß allein Gott das handelnde Subjekt der Versöhnung sei und der sündige Mensch deren Objekt⁴³. »Gott selbst hat im Kreuzesgeschehen von sich aus die ›Feindschaft‹ des sündigen Menschen beseitigt, seine Rebellion überwunden und ihn zu sich selbst in das rechte und heilvolle Verhältnis gesetzt ... ›Versöhnung‹ meint so die Aufhebung des negativen Gottesverhältnisses, das die Existenz des Sünders vor Gott bestimmt, – nicht dagegen eine Veränderung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen«⁴⁴. Im Blick auf die Versöhnung bedeutet das nach Hofius: »Jesu Sühnetod ist nicht bloß das Mittel zur Versöhnung, sondern ihr Vollzug, nicht bloß ihre Ermöglichung, sondern ihre Verwirklichung«⁴⁵. Hinter diesem Bild der pls Sühnetheologie steht nach Hofius die atl.-priesterschriftliche Sühnetheologie. Dort – so schreibt er mit Hinweis auf Gese und B. Janowski – sei das Opfertier Gabe Gottes, nicht Gabe des Menschen, und auch das Blut als Sühnemittel sei göttliche Gabe⁴⁶. Dabei dürfe insgesamt nicht von einem »ausschließenden«, sondern müsse von einem »einschließenden Charakter« der Sühne ausgegangen werden. Das heißt: kultische Sühne hat nicht den Zweck, die Sünde des Sünders von ihm zu trennen und so zu beseitigen; vielmehr schließe sie den Sünder als Person ein, indem sich dieser durch den Ritus der Handaufstimmung mit dem Opfertier identifiziere und im Tod des Tieres also sein eigenes Leben hingebe⁴⁷. Paulus – so zieht Hofius diese Überlegungen weiter aus – verstehe Sühne genau in diesem Sinn als den sündigen Menschen als Ganzen einschließende Stellvertretung⁴⁸, den Gott im sühnenden Kreuzesgeschehen mit Christus identifiziert habe⁴⁹. Daneben weist er aber auch auf die Dis-

40 A.a.O., 28f.

41 A.a.O., 29.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 A.a.O., 30.

45 A.a.O., 31.

46 A.a.O., 32.

47 A.a.O., 33.

48 A.a.O., 37.

49 A.a.O., 41.

kontinuität zwischen alttestamentlicher Sühnetheologie und Paulus hin: Sie besteht einmal darin, daß im AT der Sünder selbst sein Opfertier bringt und sich mit ihm durch Handaufstimmung identifiziert, während im NT Gott Subjekt der Identifikation ist. »Der der Sühne und Versöhnung bedürftige Mensch ist in diesem Geschehen gänzlich passiv«⁵⁰. Zweitens bedürfe das Christusopfer keiner Wiederholung, drittens gelte es – anders als im AT – für alle Sünden, auch für die *חַטָּאת הַכֹּהֵן* geschehenen⁵¹, und viertens habe das atl. Opfer einzig Israel Versöhnung mit Gott ermöglicht, Jesu Tod aber habe universale Bedeutung. Die proklamative Verkündigung der Versöhnungstat ist nach Hofius selbst Teil des Versöhnungsvorgangs: »Das gepredigte Evangelium ist – weil es das Wort *Gottes* ist – ein schöpferischer Ruf, der schafft, was er gebietet, und wirkt, wozu er einlädt«⁵², denn »in Röm 5 ... beschreibt Paulus das Wortgeschehen als die Zueignung der im Kreuzestod Jesu vollzogenen Versöhnung«⁵³.

Die vorgetragenen Überlegungen enthalten richtige Elemente, aber auch eine Reihe problematischer Aspekte. Auf folgende Punkte sei hingewiesen:

1. Positiv ist zu vermerken, daß Hofius die *Sünde* als ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz ansieht und nicht nur als etwas am Menschen. Deshalb ist auch *Sühne* mehr als »nur« das Abladen von Schuld.
2. Auch die zentrale Stellung des Kreuzes im Brennpunkt der Theologie und der Beziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt wird positiv beurteilt.
3. Gott wird richtig als Ursprung aller möglichen Sühne erkannt.

Daneben sind aber einige *Anfragen* zu stellen:

1. Die Hofiussche Sühnetheologie steht und fällt mit der Richtigkeit von H. Gese's Verständnis der Sühne im AT. Hier aber stehen wir im Blick auf die Quellen vor der Problematik eines theologischen Eklektizismus, der sich auf bestimmte Teile oder Schichten der Bibel, hier auf die Sühnetheologie der sog. »Priesterschrift«, beschränkt. Nimmt man die Botschaft des AT insgesamt, etwa auch die der Propheten (und nicht nur »Deuterojesaja«!), dann ergibt sich ein ganz anderes Bild. Gese geht von einer bestimmten Sicht der theologischen und literarischen Entwicklung des ATs aus, an deren Ende die kultischen Texte der »Priesterschrift« P stehen. Dabei blendet er solche Texte aus, in denen es durchaus um den »Zorn Gottes« und seine Auswirkungen geht.
2. Es trifft zu, daß *Gottes Gerechtigkeit* nicht als »Strafgerechtigkeit« im

50 A.a.O., 42.

51 A.a.O., 43.

52 Hofius, Erwägungen 194.

53 A.a.O., 192.

Sinne unseres Rechtsdenkens verstanden werden darf. Sie beschreibt vielmehr das Gottesverhältnis als das Resultat der Versöhnung. Es ist aber gar nicht Gottes *Gerechtigkeit*, die Gottes Zorn entfacht und die Vernichtung des Sünders unumgänglich macht, sondern Gottes *Heiligkeit*, d.h. sein unüberbrückbares Getrenntsein von allem Sündigen. Heiligkeit ist nicht etwas »an Gott«, das er für kurz oder lang auch ablegen könnte wie ein Kleidungsstück. Gott selbst *ist* heilig. Unheiliges kann in seiner Gemeinschaft nicht bestehen.

3. Es trifft nicht zu, daß Gottes »Zorn« durchgehend verobjektiviert als sein »Zorngericht« verstanden werden muß oder auch nur kann. Dagegen spricht einmal der atl. Hintergrund, weiter der lexikalische Befund (in dem großen englischen Lexikon von Liddell/Scott kommt die verobjektivierte Bedeutung »Zorngericht«⁵⁴ überhaupt nicht vor!) und schließlich Stellen, an denen ὀργή und ἡμέρα ὀργῆς unmittelbar nebeneinander stehen, und zwar nicht im *parallelismus membrorum* (Röm 2,5!). Zudem bleibt unverstänlich, warum es ein »Zorngericht« geben soll, wenn es nie einen »Zorn« gegeben hat. Immerhin nennt Paulus Röm 6,23 den Tod »der Sünde Sold«, also wohl doch die Konsequenz, und zwar als negative Konsequenz die »Strafe« für die Sünde. Unverstänlich bliebe auch die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Eden, nachdem sie gesündigt hatten, deren Sinn sich in einer Schutzmaßnahme für die Menschen gewiß nicht erschöpft.

4. Es liegt ganz im Gefälle von Hofius' Theologie, daß Gott die Feindschaft der Menschen gegen ihn einseitig beseitigt. Dies war im Rahmen der atl.-kultischen Sühne gerade nicht so: Es bedurfte eines Entschlusses des Sünders, die Sühne zu begehren und sich per Handaufstimmung mit dem Opfertier zu identifizieren. Nach Hofius dagegen ereignet sich Sühne völlig am Sünder vorbei. Jesu Tod am Kreuz ist der Vollzug der *Sühne*, aber doch wohl noch nicht der Vollzug der *Versöhnung*, denn diese bedarf der Zustimmung, der Annahme durch den Menschen, der sie sich (wie Stuhlmacher sagte) »gefallen lassen muß«. Es trifft nicht zu, daß Gott am Kreuz allein handelt, denn in dem Gekreuzigten, dem *vere deus vere homo*, ist ja Gottheit und Menschheit zugleich gegenwärtig. Auch wirkten die Menschen am Kreuzestod Jesu insofern mit, als sie ihn (wie die Evangelisten mit unterschiedlicher Perspektive betonen) ans Kreuz gebracht haben. Hofius' Sicht paßt auch nicht zu dem Bild, das die Schöpfungsgeschichte vom Schöpfer zeichnet, der sein ausdrücklich und absichtlich als Gegen-

54 In Bauers Wörterbuch findet sich der Hinweis, der Begriff meine die »göttl. Gegenwirkung gegen das Böse, und zwar weniger als Affekt, wie als die Betätigung der Zornesstimmung (das Strafgericht), die schon die Geschichte des atl. Volkes kennt, die sich ebenso in der Gegenwart vollzieht, vor allem jedoch in der Zukunft als die abschließende Abrechnung Gottes mit dem Bösen zu erwarten ist«, Sp. 1147.

über geschaffenes Geschöpf nun auf einmal doch wie eine Marionette behandelt. Es ist bezeichnend und wohl kein Zufall, daß er in seinem »Sühne«-Aufsatz zwar auf 2 Kor 5,14-21 ausführlich eingeht, aber den wichtigen V. 20 weitgehend unberücksichtigt läßt, in dem Paulus den Korinthern das *καταλλάγητε* zuruft. Noch einmal: Jesus ist am Kreuz für die Sünden der ganzen Menschheit gestorben, aber die Sühne wird dem Menschen nicht einfach übergestülpt, sondern nur – wenn auch eindringlich werbend – angeboten.

5. Wenn Hofius' Sühnetheologie das Richtige träge, bliebe immer noch die Frage unbeantwortet, warum dann überhaupt noch ein »Zorngericht« Gottes nötig wäre. Denn dann hätte Gott ja sein Verhältnis zur Menschheit bereits geklärt und erneuert. Oder hat Gott am Ende doch nicht das letzte Wort, ist er doch nur der »Vor-Letzte«, hinter dem ein unbekannter und unberechenbarer *deus absconditus* lauert? Mit einem Wort: Hofius' Verständnis der pls. Sühnetheologie wirft mindestens ebenso viele und schwierigere Fragen auf wie die von ihm abgelehnte (traditionelle) Sichtweise.

6. Was ist Sühne dann? Unter *Sühne* verstehen wir den Vorgang, daß Gott die Welt am Kreuz durch Christi Tod mit sich versühnte und damit die Voraussetzung für Rechtfertigung und Versöhnung schaffte. Die Sühne betrifft nicht nur *etwas am Menschen*, nämlich seine Schuld, vielmehr *den ganzen Menschen in seiner Existenz als Sünder und Gottesfeind*. *Rechtfertigung* ist der nur aufgrund der Sühne mögliche und daraus resultierende Akt, in dem Gott den Menschen gerecht spricht – und zwar den Menschen als *simul justus et peccator gegen den Augenschein!* – und ihm damit den Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott erst wieder ermöglicht. Diese Neuschaffung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nennen wir *Versöhnung*, und allein an ihr ist der Mensch beteiligt, ja sie ereignet sich nicht ohne des Menschen Zustimmung.

Diese Position erfährt eine erfreuliche Unterstützung von kompetenter Seite. F. Büchsels Artikel *καταλλάσσω*⁵⁵ stellt eine Bestätigung der von uns an Hofius' Position festgestellten Übereinstimmungen wie auch der an ihn gestellten Anfragen dar. Büchsel *bestätigt* diese Position insofern, als es sich bei dem Vorgang der Versöhnung nicht um einen wechselseitigen Akt handelt, bei dem Gott und Mensch in gemeinsamem Handeln aus Feinden Freunde würden. Vielmehr ist Gott der allein Handelnde, der Mensch der allein Empfangende: »gerade in der Versöhnung ist die Überordnung Gottes über die Menschen in jeder Beziehung gewahrt«⁵⁶. Richtig ist auch, daß in der Versöhnung mehr geschieht als die »bloße Aufhebung des Schuld-

55 ThWNT I, 254-259.

56 A.a.O., 255.

verhältnisses«⁵⁷. Wir sind »in unserm Gesamtlebensbestande erneuert«⁵⁸. Es trifft auch zu, daß die Versöhnung ohne Einschränkung für alle bestimmt ist, daß sie keiner Ergänzung oder Wiederholung bedarf. Anders sieht es aber bei der Frage nach des Menschen Aktivität bzw. Passivität in der Versöhnung aus. Büchsel beantwortet die Frage so: »sie werden aktiv gemacht. Durch die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* ... gibt er (Gott) ihnen Recht wie Fähigkeit, sich mit Gott zu versöhnen. ... Dadurch, daß Paulus das Wort der Versöhnung als Bitte bezeichnet, ist es völlig ausgeschlossen, daß er den Menschen in der Versöhnung sich mere passive verhaltend denkt. Der Mensch ist auch in der Versöhnung Person, ja, nur darum, weil er Person, also aktives Wesen ist, kommt überhaupt Versöhnung für ihn in Betracht«⁵⁹. Ist also die Versöhnung für alle bestimmt, so bedeutet das doch nicht, daß automatisch alle versöhnt sind, denn »unsere« Versöhnung ist abgeschlossen, von ihr redet Paulus im Aorist R 5,9.10 (11); 2 K 5,18, von der Versöhnung der Welt nicht«⁶⁰. Mit ἤν *καταλλάσσω* bezeichnet Pls. 2 Kor 5,19 eine noch nicht abgeschlossene Handlung: »Er war dabei, die Welt mit sich zu versöhnen«⁶¹. Für das Verständnis der »Feindschaft« gilt, daß Pls. für Gottes Haltung den Menschen gegenüber das Wort zwar nicht benutzt, daß er aber in Röm 1,18-25 »deutlich vom Zorn Gottes als gegenwärtiger, offener Wirklichkeit« spricht⁶². Was Paulus und Martin Luther noch konnten, nämlich das Paradoxon von Gottes alleinigem Wirken und des Menschen Tun aushalten, das müßten auch wir wieder lernen. Wir dürfen die differenzierten Aussagen der Texte nicht einem »Systemzwang« zum Opfer bringen.

2.4. Zum Thema »Umkehr« und »Glaube«

Stuhlmacher sprach, als es um die »Glaubensgerechtigkeit« ging, davon, der Mensch müsse sich Gottes Heilshandeln »gefallen lassen«. Das bedeutet, daß Gott dem Menschen die Erlösung eben nicht einfach überstülpt, sondern dessen Zustimmung erwartet. Stuhlmacher schreibt: »Der auferweckte Christus und der eine Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, lassen sich nur bekennen, indem man sie anerkennt und ihnen das Verfügungsrecht über die eigene Existenz einräumt. Indem das Auferweckungsbekenntnis zu dieser Art von (An-)Erkenntnis Jesu als des Christus

57 Ebd.

58 A.a.O., 256.

59 Ebd.

60 A.a.O., 257.

61 Ebd.

62 A.a.O., 258.

Gottes und des einen Gottes als des Vaters Jesu Christi einlädt, hat es missionarische Struktur.«⁶³

Gerade gegen diese Anschauung wendet sich *Hofius* an verschiedenen Stellen energisch in der Meinung, hier sei das souveräne und alleinige Handeln Gottes zum Heil des Menschen gefährdet⁶⁴. Er schreibt: »Sein [Jesu] stellvertretender Kreuzestod ist der Erweis seiner Liebe zu uns und damit zugleich der Erweis der Liebe Gottes, des Vaters, zu uns. Mit dieser Liebe zu uns hat Gott in Jesus Christus eine heilvolle und unaufgebbare Relation zu uns aufgerichtet und geschaffen, ehe *wir* überhaupt waren. Damit ist nun aber zugleich darüber entschieden, daß die Relation Christi zu uns einen Widerschein in unserer eigenen Lebensgeschichte finden soll und finden wird, nämlich in unserer Relation zu Christus. Er ist ja – wie Paulus in 2 Kor 5,15 betont – »für uns gestorben«, damit wir nun »für ihn leben, der für uns gestorben und auferstanden ist«. Diese Relation von uns zu ihm, die seiner Liebe als der Relation von ihm zu uns entspricht und in dieser ihren Grund hat, ist der *Glaube*.«⁶⁵ Und weiter: »Auch auf die Apostelgeschichte kann man sich keineswegs berufen, wenn man die »bewußte«, »persönliche«, »freie« »Glaubensentscheidung« propagiert und fordert. Festzuhalten bleibt deshalb: Eine »bewußte Glaubensentscheidung« in dem Sinne, daß das Evangelium ein »Angebot« sei, das der Mensch mit freiem Willen »annehmen« oder auch »ablehnen« kann, gibt es nach dem eindeutigen Zeugnis des gesamten Neuen Testaments nicht. Die Rede von einer solchen »bewußten Glaubensentscheidung« ist weder schriftgemäß noch reformatorisch. Sie ist vielmehr eine falsche Lehre, die das Evangelium von der freien Gnade Gottes aufhebt und dem Dreieinigem Gott, der der Schöpfer und der Erhalter des Glaubens ist, die Ehre nimmt. Das Verhältnis des Glaubens zu Gottes Heilshandeln in Jesus Christus ist *falsch* bestimmt, wenn man den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu als bloße Ermöglichung des Heils, die Verkündigung des Evangeliums als Information über das Heil bzw. als bloßes Angebot des Heils und dementsprechend dann den Glauben als die in freier Entscheidung vollzogene Annahme des angebotenen Heils begreift. *Richtig* ist dieses Verhältnis bestimmt, wenn der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu als die definitive Verwirklichung des Heils, die Verkündigung des Evangeliums als die wirkmächtige, d.h. glaubenwirkende Erschließung des Heils und der Glaube als die von Gott geschenkte Weise der Heilsteilhabe verstanden werden.«⁶⁶ Unklar bleibt in

63 Stuhlmacher I, 179.

64 Besonders instruktiv geschieht das in dem Aufsatz »Wort Gottes und Glaube bei Paulus«.

65 So in dem Aufsatz: Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, ZThK 91 (1994) 134-156, hier: 140.

66 Z.B. in seinem Aufsatz »Glaube und Taufe ...« (Anm. 63), 150 »... setzt die Taufe den

diesem Zusammenhang, was Hofius dann mit der Wendung »zum Glauben kommen«⁶⁷ meint.

Hofius legt also großen Wert darauf, daß Jesu Kreuzestod nicht »lediglich die Voraussetzung für Gottes Heilshandeln« schaffe, denn dann würde gelten: »Gott selbst bleibt beim Kreuzesgeschehen im Hintergrund und tritt erst nach dem erfolgten Tod Jesu handelnd auf den Plan ...«⁶⁸. Dabei übersieht er freilich, daß am Kreuz ja Gott-in-Christus (2 Kor 5,19) stirbt, daß Gott also gerade hier zutiefst involviert ist! Der »Glaube an Christus« wird konsequenterweise auf wenige Teilaspekte reduziert, nämlich auf »die Aufnahme und Annahme [sic!] des in der Predigt vernommenen εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ und die Erkenntnis und Anerkennung [sic!] seines von Gott selbst gesetzten Inhalts«, auf ein Für-Wahr-Halten dessen, »was die Predigt als die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου bezeugt und proklamiert«⁶⁹. Sowohl der auch für Pls etwa im Blick auf Abraham und David wichtige Aspekt des Vertrauens auf Gott als auch die Möglichkeit der Anfechtung des Glaubens, auf die *Stuhlmacher* hinweist⁷⁰, geht dabei verloren, ganz zu schweigen von dem Aspekt des Gehorsams, den *Hofius* in diesem Zusammenhang bagatellisiert⁷¹. Daß er hier und in anderen Zusammenhängen von seinem theologischen System her so und nicht anders argumentieren und zugunsten des Systems auch manche Texte exegetisch biegen muß, wird verständlich, wenn er sich explizit hinsichtlich der Heiden zu einer *praedestinatio gemina* bekennt⁷², wie sie etwa der große Evangelist *Charles H. Spurgeon* vertreten hat.

Überblicken wir den Hofiusschen Ansatz zur Sühnetheologie insgesamt, so ergeben sich neben etlichen bedenkenswerten Aspekten doch auch bedenkliche, die mit seinem theologischen Ansatz bzw. System zu tun haben. Vor allem gilt dies [1] für die unangemessene, im System begründete *Dominanz der Gotteslehre* gegenüber der Anthropologie, seinen »Theomonismus«. Mit Recht hatten wir seine Bedenken gegenüber der existenzialistisch-anthropozentrischen Theologie geteilt. Bei *Hofius* dagegen wird der Mensch zum bloßen »Objekt« des Heilshandelns Gottes. Das Paradoxon göttlichen Alleinwirkens und menschlichen Akzeptierens kann er nicht stehen lassen. Damit eng verbunden ist [2] der Lehrtopos der »doppelten Prä-

Glauben nicht sachlich voraus, so kann zeitlich die Taufe dem Zum-Glauben-Kommen vorausgehen.«

67 A.a.O., 143.

68 So in: »Sühne und Versöhnung«, *Paulusstudien*, 38.

69 »Wort Gottes und Glaube bei Paulus«, *Paulusstudien*, 155.

70 *Biblische Theologie* 1, 364.

71 »Der Begriff des Gehorsams ist dabei selbstverständlich nicht ethisch gemeint, und er hat in diesem Zusammenhang auch keine ethischen Implikationen« (»Wort Gottes ...«, *Paulusstudien*, 156).

72 A.a.O., 173f mit Anm.

destination«, auf den wir hier nicht eingehen konnten. [3] Das System zwingt ihn, manche Texte exegetisch so zu assimilieren, daß es nicht gesprengt, sondern unterstützt wird. Indem wir *Hofius* kritisieren, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß auch hinter unserer Auffassung ein theologisches System steht – freilich (wie ich meine) ein den biblischen Texten insgesamt angemesseneres.

3. Vermischtes

Es bleibt noch, auf einige – allerdings bemerkenswerte – Veränderungen vor allem bei Stuhlmacher hinzuweisen.

3.1. Im Bereich der *Hermeneutik*, in der Stuhlmacher ja eine dezidierte Position bezogen hatte, liebäugelt er mit einer »*theologia regenitorum*« oder mindestens mit einer »*interpretatio regenitorum*«. Er schreibt u.a.: »Die Bücher des Neuen Testaments wollen als Offenbarungszeugnis auf- und angenommen werden. Sie erschließen sich in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt deshalb auch nur solchen Lesern, die sich das in diesen Büchern Vorgetragene als Wahrheit vorgeben lassen und ihm andächtig nachdenken.«⁷³ Im Gespräch hat er seine Position dahingehend erläutert, daß es natürlich auch für den »ungläubigen« Leser der Bibel ein Verständnis des Textes im Sinne eines *sensus literalis* gibt, daß aber nur dem Gläubenden und auch nur dem glaubenden Wissenschaftler sich der volle Inhalt erschließt. In einem Vortrag über »Geistliche Schriftauslegung« im Sommersemester ging er so weit zu sagen, derselbe Geist, der bei der Entstehung der biblischen Schriften am Werk gewesen sei, sei auch zu ihrem tiefgehenden Verständnis nötig – eine begrüßenswerte Entwicklung!

3.2. Im Bereich der *Christologie* erregt Stuhlmachers Stellungnahme zur sog. »adoptianischen Christologie« unsere Aufmerksamkeit. Er schreibt: »... da auch Röm 1,3-4 nicht adoptianisch zu interpretieren sind, hat der Adoptianismus in der neutestamentlichen Tradition nirgends einen ›Sitz im Leben‹«⁷⁴ Er bestreitet demnach für das gesamte NT (auch im Blick auf Röm 1,3f) die Existenz einer solchen Christologie – m.E. eine wahrhaft epochale Wendung, denn mit größter Wahrscheinlichkeit vertritt die Mehrheit aller evangelischen Pfarrer eben eine solche Christologie – sofern sie überhaupt noch eine vertreten!

73 Stuhlmacher I, 3f. Vgl. aber 11f!

74 A.a.O., 64; vgl. 186f.

3.3. Im Bereich der paulinischen *Eschatologie* schließlich schreibt Stuhlmacher: »Die wiederholte Rede von Christus als dem messianischen Weltenrichter schließt aus, daß Paulus die Erwartung einer kosmischen Allver-söhnung gehegt hat, die am Ende der Zeiten alle Menschen und alle Kreatur mit Gott vereint.«⁷⁵ Auch hier fällt damit für viele (liberale wie evangelikale) Theologen eine wichtige Bastion, falls Stuhlmachers Anschauung sich durchsetzen sollte.

Ich denke, daß uns dieser – gewiß unvollständige und nur schlaglichtartige – Überblick genügend Anregung zum Nachdenken liefert. Dabei ist es mir wichtig, daß wir uns nicht auf Personen und Namen fixieren lassen, sondern uns an den Inhalten orientieren und fragen, welche Position den bibli-schen Aussagen eigentlich angemessen ist.

75 A.a.O., 309.